

فصل‌نامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی

سال پنجم، شماره شانزدهم، تابستان ۱۴۰۰

بررسی و مقایسه حالات آفاقی و انفسی در سروده‌های علاءالدوله بیابانکی

بر اساس نظریه «استیس»

سعید کرکه آبادی^۱؛ دکتر پروین دخت مشهور^۲ (نویسنده مسئول)

دکتر فرزاد عباسی^۳؛ دکتر محبوبه ضیاخدادادیان^۴

صص (۱۷۴-۱۴۸)

چکیده

یکی از مسائلی که عرفان‌های تمام ملل، حول آن می‌چرخند، مسئله کشف و شهود است. به طور کلی مکاشفات عرفانی در دیوان علاءالدوله بیابانکی را می‌توان به دو دسته کشف و شهود صوری و معنوی تقسیم نمود و هرکدام از آن‌ها نیز انواعی دارد. این مکاشفات صوری و معنوی در برخی جهات با نظریه و.ت. استیس در مورد کشف و شهود، قابل انطباق است. در این پژوهش نیز مکاشفات علاءالدوله بر اساس احوال صوری و معنوی، مورد بررسی قرار گرفته و سپس به تشریح ویژگی‌های مشترک آن‌ها از جمله احساس ثقه، عینیت، شادی و... پرداخته شده است. البته در برخی از این موارد، نظر استیس متفاوت است و یا با برخی از ویژگی‌های مکاشفات اسلامی، قابل تطبیق نیست. علاوه بر آن، ویژگی‌های اختصاصی حالات صوری و معنوی بررسی شده است و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که مکاشفات علاءالدوله، علاوه بر مطابقت با برخی از الگوهای عرفان غربی، در نوع خود بی‌نظیر

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.

phd.sk.1390@gmail.com

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران. (نویسنده مسئول)

p_d_mashhoor@yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی نیشابور، ایران.

javaaba@gmail.com

۴- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد، نیشابور، ایران.

m.zia-kh.2016@gmail.com

هستند و از جهاتی بر عرفان غربی نیز برتری دارند. هم‌چنین نویسنده در این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و روش کتاب‌خانه‌ای درصدد آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا اشعار علاءالدوله با وجود فراوانی، عباراتی در رابطه با کشف و شهود، قابلیت تطبیق و دسته‌بندی در حوزه نوع ادبی «ادبیات پیشگویانه و مکاشفه‌ای» را دارد یا خیر؟

واژه‌های کلیدی: مکاشفه، کشف صوری، کشف معنوی، دیوان اشعار، علاءالدوله بیابانکی.

۱- مقدمه

متون عرفانی میراث تجربیات عارفانی است که احوال روحی خود را روایت کرده‌اند. پژوهشگران با تأمل در این میراث برای تبیین و تفهیم این دستاوردها به تحلیل و طبقه‌بندی آن پرداخته‌اند. در این مقاله، آن دسته از اشعار علاءالدوله که جنبه مکاشفه‌ای داشته‌اند، طبقه‌بندی و تحلیل می‌شوند. برای ایضاح مطلب، نخست، مختصری در خصوص ریشه و معنای مکاشفه بحث می‌شود.

مکاشفه از ریشه «کشف» در لغت به معنای آشکار کردن، ظاهر کردن و برداشتن پوشش از چیزی است. این واژه در معنای اصطلاحی، از کلمات کلیدی متون عرفانی است. در تعریف آن می‌توان به این توضیحات اشاره کرد: هجویری در تعریف «کشف» می‌گوید: «به حقیقت، کشف هلاک محجوب باشد، هم چنان‌که حجاب هلاک مکاشف» (هجویری، ۱۳۸۴: ۶) و آنگاه حجاب را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ حجاب رینی و حجاب غینی، در توضیح حجاب رینی می‌گوید: «بندهایی باشد که ذات وی حجاب حق باشد تا یکسان باشد به نزدیک وی حق و باطل» (همان: ۷) و در مورد حجاب غینی می‌گوید: «بندهای بود که صفت وی، حجاب حق باشد و پیوسته طبع و سرش حق می‌طلبد و از حق می‌گریزد» (همان: ۸) جرجانی می‌نویسد: «کشف در لغت به مفهوم رفع حجاب است و در اصطلاح، آگاهی از عوالم ماورای حجاب که مشتمل بر معانی غیبی و امور حقیقی به نحو شهود و وجود است» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۳۸). در این تعریف، کشف به معنای آگاهی از امور غیبی است و ویژگی آن حقیقی بودن است، در مقابل مجاز که

متعلق آگاهی از امور عادی است. شهود و وجود در تعریف ذکر شده، ممکن است به ترتیب به معنای عین‌الیقین و حق‌الیقین باشد. در فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم، گزارش‌هایی از مواجهات شهودی ابن‌عربی، مانند ماجرای دیدار او با خضر(ابن‌عربی، ۱۹۱۱، ج ۱: ۱۸۶) آمده است. به علاوه، گزارش مشهودات، ابن‌عربی مباحثی دربارهٔ چگونگی مکاشفه و ارزیابی آن بیان می‌کند. او اصطلاحاتی نظیر وارد و فتوح را نیز در اشاره به مکاشفه به کار می‌گیرد. «در واژگان تخصصی ابن‌عربی، فتوح، مترادف برای واژه‌های دیگر مانند مکاشفه، ذوق، مشاهده، افاضهٔ الهی، تجلی الهی و بصیرت می‌تواند باشد. هر یک از این کلمات نمودی از دریافت بلاواسطهٔ معرفت الهی و عوالم غیبی، بدون واسطهٔ معلم یا قوهٔ عاقله است. معرفتی که مستلزم هیچ تعلم، استشراف یا طلبی نیست» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۲). پس «مکاشفه، خواطر نیکی است که بدون تلاش بر قلب وارد می‌شود. وقتی معرفتی از جانب پروردگار دریافت می‌شود، نمی‌توان آن را با میزان عقل سنجید. مکاشفه، صاحب کشف را برخوردار از فهم عمیق می‌کند و هر مکاشفه‌ای که در تعارض با قرآن و حدیث باشد، مردود است» (ابن‌عربی، ۱۹۱۱، ج ۲: ۵۶۹). از نظر ابن‌عربی، عالم خیال که واسطهٔ بین عالم حس و عالم روح است، محل وقوع این مشهودات است. او با تبیین مفهوم خیال متصل و منفصل، این عالم را خیال منفصل می‌داند که عارف با همت و خلاقیت دل خود این خیالات را در وجه موجودات قائم بالذات تصور می‌کند. «همان‌گونه که تصاویر در آینه، نه اشیای عینی و نه تصورات، بلکه واقعیات واسطه‌اند، عالمی که کشف و شهود در آن روی می‌دهد، به همین عالم تعلق دارد. این خیالات به این دلیل منفصل هستند که قابل تفکیک از فاعل خیال است و واقعیتهای مستقل دارد» (همان، ج ۲: ۳۱۱). از دید ابن‌عربی انسان‌ها پس از دریافت فتوح در مراتب متفاوتی قرار می‌گیرند: «گاه این فتوح سریعاً از بین می‌رود، مانند آنچه در انبیا و اولیا دیده می‌شود. در مواردی مساوی با ظرفیت شخص است و گاه قابلیت فرد فراتر از وارد است» (همان، ج ۱: ۱۳۵). نکتهٔ قابل توجه دیگر آن است که «از نگاه ابن‌عربی آنچه آدمی در تجربهٔ عرفانی خود کسب می‌کند، قطب ملکوتی وجود خویش است» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۹۷). کاشانی در تعریف مکاشفه می‌گوید: «اهل خلوت را گاه در

اثنا‌ی ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود، چنانکه نایم را در حالت نوم و متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در حال حضور، بی‌آنکه غایب شوند، این معنی دست دهد و آن را مکاشفه گویند. مکاشفه، هرگز کاذب نبود، زیرا مکاشفه عبارت است از تفرّد روح به مطالعهٔ مغیبات، در حال تجرّد او از غواشی بدن... «پس مکاشفات همه صادق باشند و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۱).

موضوع اصلی این گفتار کاشانی این است که کشف، غیبت از محسوسات است و از این نظر به خواب می‌ماند؛ اما تفاوت آن با خواب این است که در مکاشفه، روح از بدن «تفرّد» می‌یابد، حال آنکه در خواب چنین نیست؛ نویسنده نتیجه می‌گیرد که مکاشفه به دلیل اتصال به غیب، همواره صادق است و خواب ضرورتاً صادق نیست؛ اما کاشانی همچون دیگر نویسندگان متون عرفانی، دلیلی بر درستی مدّعی خود نمی‌آورد؛ مثلاً اینکه چگونه می‌توان پذیرفت مکاشفه به غیب متصل است؟ اتصال به غیب چگونه امکان‌پذیر می‌شود و چه ویژگی‌هایی دارد؟ چگونه می‌توان دانست چیزی به غیب متصل است یا نه؟ و معنای «همواره صادق» بودن چیست؟ بنابراین، کشف را از مقولهٔ نوعی آگاهی می‌دانند که با کنار نهادن و گذر از محسوسات به دست می‌آید و صاحب این نوع آگاهی را رسیده به حقیقت می‌انگارند. آنچه گذشت، دیدگاه قدما بود. دربارهٔ کشف و مکاشفه. در جهان غرب افراد بسیاری چون سوزوکی، استیس، ویلیام جیمز و... به بررسی و دسته‌بندی انواع تجربیات عرفانی پرداخته‌اند و ویژگی‌های مشترک این مکاشفات عرفان را بیان نموده‌اند، برای نمونه «اتو» در کتاب خود به نام عرفان در شرق و غرب از دو نوع خاص تجربهٔ عرفانی تحت عنوان «طریق باطن و طریق وحدت» یاد می‌کند و برخی محققان از این دو به عرفان روحانی و عرفان طبیعی یاد کرده‌اند. استیس در این باره تعبیر احوال آفاقی و احوال انفسی را به کار می‌برد. والتر ترنس استیس، یکی از فیلسوفان انگلیسی است که توجه خاصی به فلسفهٔ نظری عرفان داشته است. وی شناخت ژرفی از ادیان و مذاهب شرق و غرب دارد و دیانت را در اصل همسان با عرفان

می‌داند و در آخرین کتاب خود به نام عرفان و فلسفه به بررسی هماهنگی احوال عارفان در ادیان مختلف می‌پردازد و آن‌ها را به دو دستهٔ احوال آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند و ویژگی‌های مشترک آن‌ها را تا حدودی بیان می‌نماید. شیوهٔ او تحلیلی و مبتنی بر نمونه‌های برگزیده از فرهنگ‌های مختلف است.

در عرفان اسلامی برای مکاشفات و تجربیات عرفانی انواع مختلفی را بیان نموده و آن‌ها را به دو دسته کشف صوری و معنوی تقسیم نموده‌اند که در بسیاری از موارد، شبیه همان احوال آفاقی و انفسی استیسی هستند. علاءالدوله بیابانکی یکی از شاعران عارف قرن هفتم هجری است که در دیوان اشعار خود اندیشه‌های عرفانی والایی دارد؛ بنابراین در این مقاله سعی شده است، مکاشفات دیوان علاءالدوله به دو دستهٔ انفسی و آفاقی تقسیم گردد، سپس با بررسی ویژگی‌های شعر علاءالدوله، آن‌ها را با نظریهٔ استیسی در مورد مکاشفات عرفانی مطابقت داده و با الهام از این نظریهٔ استیسی در مورد مکاشفات صوری و معنوی و ویژگی‌های آن‌ها از لحاظ ساختاری در شعر علاءالدوله، مورد بررسی قرار گرفته است.

علاءالدوله جزو آن دسته از سرایندگان است که اعتقاد دارد بر اثر نیروی مکاشفه و از طریق اتصال به عالم شهودی و از مسیر واردات و الهامات غیبی، از اسراری ازلی و ابدی آگاهی یافته و قادر به دیدن گوشه‌های پنهان حیات بشری بوده است و البته انگیزهٔ اساسی او از این‌گونه بیانات و مکاشفات پیشگویانه، اغلب آن است که با خبر دادن از گذشتهٔ رازآلود خلقت و پیشگویی از آینده، انسان را به زندگی هوشیارانه و پرجوشش و عادت‌ستیز فراخواند. این دسته از اشعار علاءالدوله در بیشتر حالات، دو ویژگی بارز دارند: هم مکاشفه‌ای هستند و هم پیشگویانه. مسئلهٔ اصلی این تحقیق، پس از مرور اجمالی بر مبحث ادبیات مکاشفه‌ای و ریشه‌های کهن‌تر آن، پاسخ به این پرسش است که آیا اشعار علاءالدوله با وجود فراوانی عباراتی در رابطه با کشف و شهود قابلیت تطبیق و دسته‌بندی در حوزهٔ نوع ادبی «ادبیات پیشگویانه و مکاشفه‌ای» را دارد یا خیر؟ بیان تعبیر پیشگویانه و خبر دادن از عالم غیب در شعر علاءالدوله، به‌گونه‌ای است که لازم است

پژوهشی باهدف یافتن نقاط افتراق و اشتراک شعر علاءالدوله و ادبیات مکاشفه‌ای و پیش‌گویانه انجام شود؛ این مقاله چنین موضوع و مسئله‌ای را هدف خود قرار داده است.

۱-۱- پیشینه تحقیق

در رابطه با سیر آفاق و انفس، پژوهش‌های بسیاری در قالب کتاب، رساله، پایان‌نامه و مقاله انجام گرفته است و همچنین در رابطه با موضوع انواع کشف و شهود، پژوهش‌هایی به صورت مجزا مورد بررسی قرار گرفته است که بدان‌ها اشاره می‌شود:

مالمیر (۱۳۹۰) مقاله «پندداستان‌های مبتنی بر پیشگویی در متون ادبی»، نویسنده در این پژوهش به این نکته اشاره کرده است که نقل روایت‌هایی که بیانگر موافق آمدن تدبیر شخص با آگاهی از عاقبت کار است، پندی است برای انسان که حدّ انسانی خود را نگه دارد؛ چون دانایی او نسبت به مسایلی که به وی مربوط نیست، برای او توانایی ایجاد نمی‌کند. در برخی موارد نیز پیشگویی، شیوه‌ای است که خردمندان برای پند دادن به حاکمان ستمگر در پیش گرفته‌اند. گاهی نیز ادعای پیشگویی، شیوه‌ای برای عملی کردن تدبیرهای پنهان است.

پیاده کوهسار (۱۳۸۸) در مقاله «اندیشه عروج در مکاشفات مزدایی» ادبیات مکاشفه‌ای را از جنبه اشتراک در مسئله «عروج روحانی» تبیین و تفسیر کرده و می‌گوید، جدایی و تقابل این دو دنیا، انسان را به این تفکر واداشته است که چگونه می‌تواند پیش از مرگ به دنیای خدایان راه یابد و اسرار و رموز آن را کشف کند.

محمد امیر عبیدی نیا (۱۳۸۴) در مقاله «سیر آفاقی و انفسی در اشعار صائب» به بازتاب اندیشه‌های صائب در این زمینه پرداخته و می‌گوید که سفر باطنی یا در اصطلاح سیر انفس در تحقق کمال و تهذیب نفس، بسیار موثرتر است و در صورت عدم امکان سیر انفس، سیر آفاق، مطلوب محسوب می‌شود.

نجمه طاهری (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی» به بررسی و مقایسه مکاشفات عرفانی با نظریه استیسی پرداخته است. نویسنده در این پژوهش

مکاشفات مثنوی معنوی بر حسب احوال آفاقی (صوری) و انفسی (معنوی) را مورد بررسی قرار داده و سپس به تشریح ویژگی‌های مشترک آن‌ها از جمله عینیت، احساس ثقه، احساس شادی و ... پرداخته است.

نرگس اسکویی (۱۳۹۶) در مقاله «مکاشفات پیشگویانه در اشعار حافظ»، مکاشفه و مکاشفات پیشگویانهٔ حافظ را مورد نقد و تحلیل قرار داده، مشابهت‌های موجود در نگرش و موتیف‌های این شاعر و اندیشمند بزرگ را در مقایسه با کلیات مطرح در این نوع ادبی، تبیین نموده است. نتایج تحقیق گویای آن است که فراوانی وجود نمادهای پیام‌آوری چون هاتف، سروش، صبا، نسیم و... مؤید تعمدی بودن ورود منظوره‌های پیشگویانه و مکاشفه‌ای در شعر حافظ بوده است.

زهرا سادات مینایی (۱۳۹۲) در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود با عنوان «ماهیت و اقسام کشف و شهود در اندیشهٔ ملاصدرا و ابن عربی»، به شناسایی حقیقت کشف و شهود و شاخصه‌های آن از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته است و سپس انواع کشف و شهود، نظیر کشف صوری و معنوی و مکاشفات متناظر با مراتب نفس، بررسی شده است.

آقاجان زاده (۱۳۹۴)، در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با عنوان «جایگاه کشف و شهود در نظام عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی و حدیقهٔ سنایی غزنوی» به این نکته اشاره کرده است که شیخ علاءالدوله از مخالفین حلول و اتحاد است. و اتحاد را از لحاظ عقلی و نقلی، محال و باطل می‌داند؛ اما سنایی شرط اتحاد را رستن از خود و برداشتن حجاب خودی از میان خود و خداوند می‌داند.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- انواع مکاشفه

صاحب مصباح الهدایه علوم را به دو دسته تقسیم می‌نماید: «اول علوم لدنی که از طریق اشراق به دست می‌آیند. سپس او علوم لدنی را به سه دستهٔ مجزای وحی، الهام و فراست تقسیم می‌کند و دیگر علوم کسبی که از راه درس و بحث و عقل به دست می‌آیند» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۶).

علاوه بر این انواع علوم لدنی، مکاشفات غیبی به دو شکل دیگر خواب و واقعه نیز در آثار عرفا بیان شده‌اند. در تقسیم‌بندی کلی‌تر می‌توان مکاشفات عرفا را به دو دسته کشف صوری و کشف معنوی نام‌گذاری نمود که جامع همه انواع مکاشفه هست.

۲-۱-۱-۱- مکاشفه معنوی

کشف معنوی یکی از عالی‌ترین درجات کشف‌های عرفانی است که در آن حقایق عوالم فوق برزخ و اسرار و دقایق وجود بر فرد عارف مکشوف می‌شود؛ یعنی «آنچه بعد از گذشتن از برزخ علیا برای سالک مکشوف می‌شود، کشف معنوی است. این نوع مکاشفه مربوط به امور حقیقی اخروی و حالات روحانی است؛ زیرا جامع بین معنی و صورت است؛ به همین دلیل بیشتر موجب یقین می‌شود» (اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۸). «در این مرحله فرد می‌تواند همه حقایق را از دریچه لوح محفوظ و نفوس عالیه و مجردة ببیند و عرش و کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه را مشاهده نماید» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱۳). در اینجا می‌توان کشف معنوی را با احوال انفسی مد نظر استیسی مطابقت داد؛ زیرا از نظر او اگر انسان بتواند همه مدرکات جسمی و یا ذهنی را از صفحه ضمیر بزدايد، نفس می‌تواند به خویشتن اشعار یابد و خود در آینه خود جلوه کند؛ چون وقتی «عرفا از قید من یا نفس تجربی رها می‌شوند، از آن پس «من» یا نفس، بحث بسیط که عادتاً مکتوم است، دیدار می‌شود» (استیسی، ۱۳۷۵: ۸۲).

این نفس بسیط، همان «فرامن» است که در طی مکاشفه روحانی آشکار می‌شود و به گفته نویا «آنچه در تجربه عرفانی بر روح ظاهر می‌شود، چیزی جز خود روح نیست» (نویا، ۱۳۷۳: ۳۳۴). در این مقاله با توجه به بررسی‌های انجام‌شده و ویژگی‌های احوال انفسی و تطبیق آن‌ها با برخی از کشف‌های معنوی، می‌توان این دو حالت را یکی دانست. چون در هر دوی این احوال عارفانه، هدف جدا شدن از عالم مثال و پیوستن به روح عالم هستی است. در اینجا باید گفت که کشف معنوی، دارای مراتبی است که عبارتند از:

۲-۱-۱-۱-۱-الهامی

در این مرتبه، معنا و معرفتی به طریق فیض و بدون اکتساب فکر به دل می‌رسد. این نوع کشف بر دو نوع است. «اگر معانی غیبی در آن منکشف شوند آن الهام است و اگر مکشوف روحی از ارواح مجرّده و یا عینی از اعیان ثابته باشد آن را مشاهدهٔ قلبیه می‌گویند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۸).

نمونهٔ این کشف را می‌توان در ابیات ذیل دید:

چشمه‌ای زیر زمین پنهان بود حق بدان چشمه مرا راه نمود
نام این چشمه خداداد نهاد نظر رحمت از آن دور مباد
هر شقی‌ای که در آن طعن زند ایزدش در دو جهان لعن کند
(بیابانکی: ۴۰۵)

ابیات فوق به موضوع حکایت کاریز صوفی آباد و گواه بر سعی و پا فشاری و نگاه علمی و توکل و امید شیخ علاءالدوله برای دستیابی به آب دارد که نشانه‌ای از کشف و شهود الهامی است و شیخ در بیت اول می‌گوید که خداوند وجود چشمه در زیر زمین را به او الهام کرده است.

۲-۱-۱-۲- کشف روحی

کشف روحی در مقام روح پیش می‌آید. مقام روحی در حقیقت اولین مرحلهٔ ظهور و تجلی روشن اصل انسان و چهرهٔ اصلی اوست. «حقیقت انسان و چهرهٔ اصلی او همان روح خدا یا روح اعظم است که جلوهٔ تام و کامل اسماء و صفات حق و اولین و کامل‌ترین مخلوق هست» (خمینی، بی‌تا: ۸۱). علاءالدوله در غزل «صدف گوهر عشق» کشف و شهود روحی خود را این‌گونه بیان کرده است:

در بیابان فنا بی‌دل و جان گردیدم از بقا مردنیم نام و نشان گر دیدم
گرم و سردی نچشیدند درین راه از آن مغزشان خشک غم و دامانشان تر دیدم
چون زبان را بگشادم به معارف حقاً گوش و سرّ و سر اصحاب بیان، کر دیدم
(بیابانکی: ۱۶۳)

در ابیات فوق علاءالدوله درکشف و شهود روحی خود، حجاب زمان و مکان از دید او برداشته شده و بر اخبار گذشته و آینده و امور غیبی اطلاع یافته است و به همین سبب است که می‌گوید من آن گروه گمراه را خشک مغز و گناه کار می‌بینم.

۲-۱-۱-۳- کشف سرّی

مکشوف شدن حقایق و بواطن ارواح و اشیاء را در مراتب مختلف برای انسان کشف سرّی گویند؛ یعنی «سرّ وجود و سرّ آفرینش موجودات و ارواح برای عارف منکشف گردد» (حسین زاده، ۱۳۷۹: ۵۶). در این مرحله است که عارف می‌گوید: «ما رأیت شیئاً و رأیت الله فیها».

چه خوش بویی است بوی وصل دلدار همه معدوم‌ها را کرد موجود
چو من نیکو نظر کردم درین حال دل و جان و تن من جمله او بود
(بیابانکی: ۱۳۰)

علاءالدوله در بیت بالا، در کشف سرّی خود، بوی وصل یار را استشمام می‌کند و می‌گوید اسرار آفرینش و حکمت وجود خلائق برای من ظاهر و مکشوف گردیده است.

۲-۱-۲-۴- کشف قدسی

خوارزمی در تعریف کشف قدسی می‌گوید: «ظهور معانی عقلی و معانی غیبی در قوه عاقله را کشف قدسی می‌نامند؛ یعنی عقل انسان به دلیل بهره‌مند شدن از انوار الهی می‌تواند اسرار غیبی را دریافت کند» (خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۳). شاید بتوان این کشف معنوی را با فراست برابر دانست، زیرا به گفته میبدی «یکی از انواع کشف و شهود، فراست است که در آن برقی از نور در دل می‌تابد و حجاب‌ها را می‌سوزاند تا لختی از غیب منکشف گردد» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۳۳۴).

از جمله نمونه‌های این فراست در شعر علاءالدوله، ابیات ذیل است که می‌گوید:

در دور عشق یک دل هشیار می‌بینم از خواب جهل کس را بیدار می‌بینم
از جام خودپرستی مستند جمله خلقان افسوس هیچ‌کس را هشیار می‌بینم

صوفی به هستی خود مشغول گشت دائم در جمع زاهدان جز اغیار می‌بینم
(بیابانکی: ۱۸۵)

علاءالدوله در کشف عقلی خود، در عالم عشق، یک نفر را هوشیار و عاقل نمی‌بیند و همه را در خواب غفلت و گمراهی مشاهده می‌کند، افرادی که در عالم خودپرستی خود غرق شده و دچار کبر و غرور گردیده‌اند.

۲-۱-۲- کشف آفاقی

صدرالدین قونوی در کتاب فکوک در شرح کشف آفاقی می‌گوید: «کشف آفاقی نوعی مکاشفه است که در آن، صور و حقایق مثالی و برزخی از طریق حواس پنجگانه برای فرد، مکشوف شود و مربوط به ملکوت سفلی است» (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۹)؛ یعنی این مکاشفه در عالم مثال یا برزخ صورت می‌گیرد. این نوع مکاشفه را می‌توان برابر با احوال آفاقی مورد بحث استیس دانست؛ چون تعریف کشف درست شبیه تعریف استیس در مورد احوال آفاقی است. از نظر استیس «احوال آفاقی را شاید بتوان احوال حسی نیز نامید؛ زیرا که از دگر سانی ادراک حسی واقعی پدید می‌آید» (استیس، ۱۳۷۵: ۴۰). بر اساس این تعریف می‌توان نتیجه گرفت که هم در کشف صوری و هم در کشف آفاقی عارف با حقایق اشیا در عالم مثال در ارتباط است و درمی‌یابد که تمام اجزای عالم دارای چشم و گوش و حس و... است؛ و هر کسی نمی‌تواند به این شعور جهانی آگاهی یابد. چنان که علاءالدوله می‌گوید:

مخمور عشقم ای صنم افتاده با صد درد و غم

تا جام وصلت در کشم خمخانهٔ خمار کو؟

می‌گفت باد صبحدم آهسته در گوش دلم

ای کرده با خود صد ستم عمرت بشد کردار کو؟

(بیابانکی: ۲۱۸)

در بیت فوق شاعر، نجوای باد صبحگاهی را در گوش دل خود می‌شنود که به او می‌گوید: عمر تو به پایان رسید و تو هنوز اعمال نیک و خوبی به عنوان توشه راه قیامت بر نگرفته‌ای و با این کار به خود ستم نمودی.

خداوند در قران کریم همه عالم را دارای شعور می‌داند و می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ» (اسرا/۴۴)؛ یعنی فرد از طریق حواس ظاهری که ریاضت کشیده‌اند، قادر به کشف حقایق جهان می‌شود. از نظر ابن عربی «اگر چه حواس پنجگانه در عالم خیال یا عالم برزخ و مثال فعال‌اند، پنج حس ادراک خیالی ضرورتاً عین پنج حس عالم جسمانی نیستند؛ لذا شیخ بین چشم حسی که در بیداری می‌بیند با چشم خیالی که در خواب می‌بیند، تمایز قائل می‌شود» (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۱: ۳۰۵). این کشف‌های صوری عبارت‌اند از:

۲-۱-۲-۱- کشف بویایی

با تجلی انوار ربوبی در قلب سالک، او از حس بویایی قوی‌ای برخوردار می‌شود؛ به طوری که با شامه جان خود قادر است، بوها را از فاصله بسیار دور نیز استشمام کند. چنان که حضرت یعقوب (ع) در کنعان بوی پیراهن حضرت یوسف (ع) را دریافت و یا پیامبر اکرم (ص) از جانب یمن بوی اویس قرنی را استشمام کردند. دیوان علاءالدوله نیز برخی حقایق غیبی به وسیله بو استشمام شده‌اند. شاعر می‌گوید از زمانی که بوی پروردگار را شنیدم آسایش خود را از دست دادم:

از آن دم که دلم بوی تو بشنود نیاسود و نیاسود و نیاسود
ز بویت ای نسیم صبحگاهی غم نقصان شد و شادی بیفزود
(بیابانکی: ۱۳۰)

با توجه به توضیحات در خصوص کشف بویایی، علاءالدوله در بیت بالا، بوی معشوق را استشمام می‌کند و مدعی است از زمانی که کشف بویایی به او دست داده، آسایش و آرامش ندارد.

۲-۱-۲-۲-کشف بینایی

در این کشف فرد از طریق چشمی برتر از این چشم ظاهری، قادر به ادراک حقایقی می‌شود که دیگران از آن محروم هستند.

شاعر در غزل بوی یار به توصیف لحظهٔ وصال می‌پردازد و می‌گوید:

چه خوش بویی است بوی وصل دلدار همه معدوم‌ها را کرد موجود
چو من نیکو نظر کردم درین حال دل و جان و تن من جمله او بود
(بیابانکی: ۱۳۰)

در بیت فوق شاعر در کشف بینایی خود، زمان وصال به پروردگار را می‌بیند و مشاهده می‌کند که در وجود معشوق یکی شده و به مرحلهٔ وحدت راه یافته است. این نوع کشف برابر با بصیرت است و پیامبر اسلام(ص) در این باره می‌فرماید: «هیچ بنده‌ای نیست که قلب او دارای دو چشم نیست که با این دو چشم پنهان، عالم غیب را می‌تواند مشاهده کند؛ بنابراین وقتی خداوند اراده کند، چشم قلبش را باز می‌کند تا به وسیلهٔ آن آنچه از چشمش مخفی است ببیند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶۶).

۲-۱-۲-۳-کشف چشایی

یکی از مکاشفات آفاقی از طریق ذوق و چشیدن به دست می‌آید و «فرد از این طریق به عالی‌ترین حقایق دست می‌یابد و منظور از آن چشیدن طعام‌ها و شراب‌های برزخی با ذائقهٔ برتر است که بعد از خوردن آن‌ها فرد بر معانی غیبی اطلاع پیدا می‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۴)؛ مانند بیت زیر که شاعر به توصیف شیرینی لب لعل معشوق پرداخته و می‌گوید:

ذوق معنیت چه گویم که مذاقم خوش کرد شکر مصر است الحق که فروریخته‌اند
(بیابانکی: ۱۱۵)

به موزونی لفظ تو دُرّ و گوهر کجا باشد به شیرینی لعل تو لب شکر بود؟ نبود

(همان: ۱۲۶)

علاءالدوله در کشف ذوقی خود، مدعی است که ذوق رسیدن به حق، مذاق جان او را شیرین کرده، به گونه‌ای که این لذت، قابل قیاس با لذت‌های مادی نمی‌باشد.

۲-۱-۲-۴- کشف شنوایی

مسموعات یا شنیدنی‌ها مکاشفاتی هستند که فرد سالک آن‌ها را از طریق گوش تربیت شده درمی‌یابد. امام علی (ع) می‌فرمایند: «بارها به بعضی نواحی مکه خارج شدیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نیاورد مگر این که می‌گفت: السلام علیک یا رسول‌الله» (اشجع، ۱۳۸۸: ۱۴۲). در بیت زیر علاءالدوله می‌گوید: گوشم صدا و آوازه حسن و زیبایی معشوق را شنید و به دنبال آن حرکت کرد.

آوازه حسن تو چو گوشم بشنید در راه تو من بر پی آواز شدم
(بیابانکی: ۱۵۹)

علاءالدوله در بیت فوق، لذت کشف شنوایی خود را بیان کرده است که آوازه حسن محبوب را می‌شنود. به گونه‌ای که از شوق، به دنبال آواز به حرکت درآمده است.

۳- نظر استیس درباره ویژگی‌های مشترک حالات آفاقی و انفسی

بر اساس تعاریفی که تاکنون از احوال آفاقی و انفسی شده، می‌توان گفت که «حالات آفاقی همان حالاتی هستند که فرد سالک در اثر جذبه‌ای از طرف حق به آن حال نائل می‌شود و گاهی بدون هیچ‌گونه ریاضت و تلاش، فرد به این فیض الهی دست می‌یابد. پس این احوال آمدنی هستند و فرد سالک درآمدن و رفتن این احوال، هیچ اختیاری از خود ندارد» (استیس، ۱۳۷۵: ۵۳). در مقابل این عارفان، گروهی دیگر وجود دارند که اهل تعقل و تفکر و سلوک هستند. این افراد دارای احوالی هستند که آموختنی و مکتسب هست و اگر یک بار این احوال برای آن‌ها پیش آید، می‌توانند آن را تحت اختیار خود درآورند. به همین دلیل عارفان را می‌توان اهل تمکین نامید؛ اما باید دانست که مرز مشخصی بین عارفان آفاقی و انفسی وجود ندارد و ممکن است که عارفی دارای هر دو نوع احوال عرفانی باشد. این احوال عرفانی در سراسر دنیا، دارای ویژگی‌های مشترکی

هستند؛ به طور کلی که «اینژ» اظهار شگفتی می‌کند و می‌گوید: «من هیچ چیزی قابل توجه‌تر از این نمی‌دانم که چگونه عرفان دوران قدیم، دوران قرون وسطایی، دورهٔ جدید عرفان کاتولیک، پروتستان، عرفان بوداییان و مسلمانان گرچه بعضی بیشتر قابل اعتمادند؛ ولی همه، وجه مشترک و اتفاق کلی دارند که بسیار قابل توجه و حاکی از حقیقتی هست که در آن‌ها نهفته است» (راسل، ۱۳۵۳: ۱۲۲). بر این اساس می‌توان گفت که احوال عارفان مسلمان دارای ویژگی‌های عارفان سراسر دنیا است. در این جا ابتدا به بررسی برخی ویژگی‌های مشترک این حالات بر پایهٔ نظریهٔ استیس پرداخته می‌شود:

۳-۱- احساس اعتماد

احساس اعتماد و اطمینان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های احوال عرفانی است. به طور کلی «یکی از مراتب دستیابی به یقین همین کشف و شهود است. چنان که در کلمات عرفا آمده است: «المشاهده حال رفیع و هی من لوائح زیادات حقایق الیقین». مشاهده الهی حال بلند و گرامی است و باعث یقین بیش‌تر می‌گردد» (سراج، بی‌تا: ۶۹). البته این یقین خود مراتبی دارد همچون مرتبهٔ علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین. بالاترین این درجات حق‌الیقین است که پس از فنای عرفانی فرد سالک به وجود می‌آید. کاشانی نیز در این باره می‌گوید: «فرد زمانی به مرحلهٔ حق‌الیقین می‌رسد که به وجود مشهود قایم بود نه به خود، چه حدثان را طاققت تجلی نور قدم نتوان بود یعنی فانی گردد» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۳۱).

رسیدن به این مرحلهٔ فنا در کشف معنوی یا احوال انفسی امکان پذیر است. اگرچه برای مرتبهٔ یقین در احوال آفاقی و انفسی تمایز بسیاری است؛ در هر حال فرد مکاشف به طور شخصی می‌تواند به آنچه برای او مکشوف شده اعتماد کند. پس اگر پیشگویی صورت گیرد و یا مژده‌ای به فرد دهند، فرد به آن اعتماد می‌کند و آرامش می‌یابد.

ساقی چو صلاهی باده در داد	این زهد مرا به باد بر داد
هستی وجود من برانداخت	وز مملکت عدم خبر داد
شمشیر طریق پیشم آورد	وانگه ز شریعتم سپر داد

چون سرّ حقیقت او بیان کرد
تا عالم غیب را ببینم
دیدم جز از او کسی ندیدم
وهمت نشود که این سماطست
شد کام علاءالدوله شیرین
آسوده ز رحمت جدایی
از عرش به یک دم گذر داد
او از نظر خودم نظر داد
او معرفتم همین قدر داد
این خبیز به رسم ما حضر داد
چون دوست ورا ز لب شکر داد
چون دوست صلاى وصل در داد
(بیابانکی: ۹۷)

مثلاً در ابیات فوق شاعر از عالم غیب خبر می‌دهد و ماجرای سیر خود در عوالم دیگر را بیان می‌کند و در پایان می‌گوید، از زحمت و مشکلات دوران هجر و جدایی نجات یافتم؛ زیرا دوست، صلاى وصل در داد و توانستم به وصال برسم.

مرا در کوی دل کاشانه‌ای بود
چو با او آشنایی حاصل شد
به شکرانه بدادم جان و دل را
به پیش شمع رویش جان مسکین
جهان در جنب آن کوی مبارک
در آن بستان سرا نه چرخ مینا
نه کاشانه کنون بینم نه آن کوی
در آن کاشانه‌ام جانانه‌ای بود
زمن هستی من بیگانه‌ای بود
اگر چه مختصر شکرانه‌ای بود
به جان بازی یقین پروانه‌ای بود
به چشم عقل، ظلمت خانه‌ای بود
بسی کمتر ز ارزن دانه‌ای بود
توگویی آن‌همه افسانه‌ای بود
(بیابانکی: ۱۲۷)

علاءالدوله در ابیات فوق به توصیف مکاشفات عرفانی خود پرداخته و در ضمن توصیف به عظمت و بزرگی پروردگار به خردی جهان خلقت اشاره کرده است.

۲-۳-۲-احساس عینیت

یکی از ویژگی‌های مشترکی که بین همه حالات عرفانی چه آفاقی و چه انفسی وجود دارد، احساس عینیت و حقیقت داشتن است. منظور از عینیت داشتن آن است که «عارفان

یقین دارند که آنچه را می‌بینند ما به ازای خارجی دارد و صرفاً حالت ذهنی روان انسان نیست» (استیس، ۱۳۷۵: ۶۱). در این حالت است که عارف درمی‌یابد که این اشراق و الهام توهم و فریب ذهنی نیست، بلکه یک مکاشفه حقیقی است. عارفان آفاقی و انفسی معتقدند که در عالم مکاشفه، چیزهایی را دیده و شنیده‌اند و همه آن‌ها را حقیقی می‌دانند. علاءالدوله نیز در حین بیان این حالات به ویژگی عینیت داشتن آن‌ها به خوبی اشاره می‌نماید. چنان که در قصیده «در آرامگاه خاتم‌الانبیا محمد مصطفی (ص)» می‌گوید:

این منم وین حضرت پیغمبر ما مصطفی است	این منم وین حجره خاص نبی الانبیاست
این منم کاندر حضور مصطفی استاده‌ام	این منم وین روضه محبوب جان‌ها مصطفی است
این منم کاندر بر حنانه، خوش استاده‌ام	موضعی دیگر چنین پر نور در عالم کجاست
این منم کاندر میان قبر منبر می‌روم	این سعادت‌ها و دولت‌های ما بی منتهاست
این منم کاندر حرم، گویی ثنای جان او	هیچ شکی نیست کاین از غایت لطف خداست

(بیابانکی: ۴)

در واقع علاءالدوله با یقین و قاطعیت می‌گوید که باید یقین و باور داشته باشیم که عارفان می‌توانند حقایق عالم را درک کنند و چیزهایی را ببینند که هیچ کس دیگر قادر به دیدن آن‌ها نیست و این حقیقت را کسی در نمی‌یابد، جز دیده‌های غیب‌بین و عاری از شایبه و غرض، این ویژگی عینیت را می‌توان برابر با عین‌الیقین دانست؛ زیرا فرد با دیدن حقایقی از عالم ماورا به یک معرفت یقینی دست می‌یابد. در واقع مکاشفه و دیدن حقایق و کنه اشیا به تعبیر گذشتگان، بیش از آنکه در عالم بیداری و هوشیاری امکان پذیر باشد، در عالم رؤیا و خواب که دریچه‌های حواس ظاهری بسته می‌شود، ظهور می‌یابد؛ به عبارت دیگر از دید عرفا دیدن و کنار زدن حجاب‌ها از ظواهر امور، در دو صورت امکان پذیر است: نخست در عالم رؤیا و خواب و دیگری در عالم بیداری و آن‌هم وقتی است که خارج از تنگنای زمان و مکان باشد. به هر روی، رؤیاها و خواب‌های شاعر ضمن اینکه نارضایتی شاعر و خوف او را از وضع و حال کنونی خویش نشان می‌دهد، در مقابل، آشکار می‌سازد که به آینده و فرجام امور، امیدوار است. این دو امر (بیم و امید) همان دو اصلی است که عامل اساسی پیدایش مکاشفه‌ای از نوع پیش‌گویانه است.

وقت سحری نسیمت ای مایه ناز در گوش دل ضعیف می‌گفت به راز
 برخیز دمی و خویشان را دریاب بی‌یار مباحش و مجلسی کن خوش ساز
 زنهار ز عیش یک‌زمان روی متاب زیرا که تو از حیات می‌مانی باز
 (بیابانکی: ۴۰۸)

از تأمل در خواب‌های علاءالدوله می‌توان نتیجه گرفت که خواب‌های علاءالدوله غالباً رؤیاهایی شیرین و به عبارت علاءالدوله خواب‌های خوش‌اند و گزارش شاعر از آن‌ها، بشارت‌دهنده و امیدوارکننده است و هم مطابق با اصل نیکوگزاری رؤیاست.

۳-۳- غیر قابل بیان بودن

یکی از ویژگی‌های بارز کشف و حالات عرفانی آن است که قابل توصیف نیستند. «بدین معنا که متن کشف به عبارت در نمی‌آید و زبان ندارد؛ البته می‌توان آن را به محدوده علم قابل تعبیر و توصیف یعنی علم حصولی وارد کرد و برای آن زبان ساخت؛ اما نفس واقعه کشف بی‌زبان و بیان ناپذیر است» (فعالی، ۱۳۸۱: ۶۰). «البته گاهی خود عرفا احوالشان را پنهان نگه می‌داشتند و این هم بیشتر به دلیل خویشان‌داری، متانت و یا ترس از برداشت‌های نادرست بی‌دردان بوده است. علاوه بر این‌ها گاهی بیم جان نیز بوده است» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۵۲). عرفا خاموشی را از نخستین آداب سلوک و سکوت را سرعت بخش سیر سالک دانسته و مزایای مترتب بر سکوت را بیش از نطق بیان داشته‌اند. علاءالدوله در ابیات زیر به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید:

نشسته‌ام همه‌شب تا به صبح بر گذرت که ناگهی بزنم دست عجز بر کمرت
 دلم که جوهر پاک است خازن سر است چگونه شرح دهد کو چه یافت از نظرت
 اگر چه خلق جهان طالب تو اند ولیک جزو نیافت کسی در همه جهان اثر
 ز بیش و کم خبری از تو گر کسی دارد ازو کنند روایت اگر دهد خبرت
 کجاست آن که بداند که ما چه می‌گوییم و یا تواند دیدن جمال راهبرت
 علاءدوله همان به که مهر خاموشی نهی تو بر لب چون درج پر دُر و گهرت

مریز بیش سخن‌های چون شکر بر خوان چو می‌نیابد کس ذوق نطق چون شکر
(بیابانکی: ۵۷)

در ابیات فوق ضمیر «تو» مراد پروردگار است، شاعر این واژه را در پاسخ عباراتی می‌گوید که گرچه دارای معنی است، مصداقی ندارد و تنها از راه تفسیر و تأویل می‌توان معنایی برای آن در نظر گرفت. پورنامداریان در توضیح نسبت میان معنی و مصداق در شعر، چهار مورد را ذکر می‌کند که مورد سوم را می‌توان با این شعر منطبق دانست: «شعری که مرکب از گزاره‌های عقل‌گریز است که بی‌مصداق می‌نماید؛ اما معنی ثانوی که در آن معنی دارای مصداق عقل‌پذیر و عادت‌پذیر می‌گردد، بسیار دیرپاب است و پس از تفسیر و تأویلی مفصل یا مختصر به دست می‌آید» (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۲۲).

۳-۴- لحظه‌ای بودن

چهارمین ویژگی مشترک احوال عارفانه، لحظه‌ای و گذرا بودن آن‌ها است. «منظور از لحظه‌ای بودن احوال عرفانی این است که این احوال به طور ناگهانی برای انسان روی می‌دهد» (استیس، ۱۳۷۵: ۳۵). سید حیدر آملی نیز در تعریف الهام بدون واسطه که یکی از روش‌های القای مکاشفات است می‌گوید: «آن عبارت است از القای معانی و حقایق در قلوب اولیا از عالم غیب که گاهی به صورت دفعی و ناگهانی باشد و گاهی به تدریج صورت پذیرد» (آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۴). این ویژگی در احوال آفاقی و انفسی مشترک است؛ زیرا آن‌ها به طور لحظه‌ای اتفاق می‌افتند. علاءالدوله در غزل «تا باد چنین بادا» به مسئلهٔ آنی بودن رؤیت و کشف و شهود اشاره کرده و می‌گوید:

دلدار تتق بگشود تا باد چنین بادا	دیدار به من بنمود تا باد چنین بادا
جان و دل من بر بود آن دم که تتق بگشود	این بود مرا مقصود تا باد چنین بادا
آن لحظه که رخ بنمود تشریف دعا فرمود	گوش دلم این بشنود تا باد چنین بادا
بگداخت مرا اول بناخت ولیک آخر	الطاف بسی فرمود تا باد چنین بادا

(بیابانکی: ۳۹)

علاءالدوله خلاصه و نقاوه پیدا و پنهان عالم هستی را که در مکاشفه درونی خود، در حالی بسیار نزدیک به علم‌الیقین بر او معلوم شده است، با زبانی رمزی و استعاری با مخاطب خود در میان می‌گذارد و از گذشته جهان و انسان خبر می‌دهد تا تکلیف او را با گذشته خود و این سؤال بی‌پایان که از کجا آمده و چرا آمده است، مشخص سازد.

من صعوه بدم چو آدمم باز شدم چون باز شدم به دست شهباز شدم
تا بو که شود یگانه فرزانه بر شمع تو پروانه جانباز شدم
(همان: ۱۵۹)

تکرار این نوع از پیشگویی در شعر علاءالدوله زیاد نیست و به چند نمونه محدود خلاصه می‌شود.

۳-۵-متناقض نما

از نظر استیس ویژگی دیگر مکاشفات آفاقی و انفسی متناقض‌نمایی این احوال است. از نظر او «تناقض یعنی این احوال در موازین معهود و معقول منطقی نمی‌گنجند» (استیس، ۱۳۷۵: ۶۱). این نظر با مبانی عرفان اسلامی در تضاد است. از نظر استیس تناقض تجارب عرفا ناشی از تعبیر مختلف آن‌ها یا زبان عرفا نیست؛ بلکه به ذات متناقض تجارب عرفا برمی‌گردد. این نتیجه عملاً به معنای غیرعقلانی بودن تجارب عرفا است. بر این اساس، «نظر استیس در کتاب فلسفه و عرفان بیش از آن که حاکی از عقلی بودن تجربیات عرفانی باشد، حاکی از غیرعقلانی بودن ساحت عرفان است» (کربن، ۱۳۸۴: ۱۰۳). در صورتی که نظریه پردازان عرفان اسلامی مثل ابونصر سراج و روزبهان بقلی و... تناقض احوال عرفانی را در معنی لغوی مد نظر داشته‌اند و معتقد بودند که «تجارب عرفانی دارای تشابه‌اند و فقط دارای ظاهر و باطنی هستند که این ظاهر، مخالف عقاید متداول و باطن آن، واجد حقیقت است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۶).

این تناقض‌های ظاهری موجود در آثار عرفانی در اثر حیرت فرد بیننده است و این تا حدودی مشکل زبان است؛ زیرا زبان هنوز به آن حد از قابلیت نرسیده است تا

بتواند برای اموری که مربوط به عالم ماوراء هستند، کلمه و مصداقی پیدا کند؛ مانند این ابیات که علاءالدوله در وصف گدایان درگاه حق بیان کرده و می‌گوید:

ما گدایان خاص درگاهیم خوشه‌چینان خرمن شاهیم
 راه عشاق را نهایت نیست ما رونده در این‌چنین راهیم
 نازنینا ز غیرت اغیار همچو یوسف فتاده در چاهیم
 بی‌خودیم و ز حال خود غافل گرچه از حال دوست آگاهیم
 (بیابانکی: ۱۸۸)

مصراع «بی‌خودیم و ز حال خود غافل» در واقع، بیانی از سر تحجیر و بی‌خویشی است که علاءالدوله با زبان خود، آن را بیان می‌نماید؛ و در مصراع «گرچه از حال دوست آگاهیم» در واقع نوعی مکاشفهٔ عرفانی است.

۳-۶-۱- احساس نشاط و شادی

احساس شادی و طرب در هنگام وقوع مکاشفه یک امر عادی و طبیعی است. به‌طوری‌که عارف حاضر است تمام سختی‌های سلوک و ریاضت‌ها را برای دریافتن لحظهٔ مکاشفه با جان و دل تحمل کند. البته «استیس حالات بهجت‌انگیزی را که افراد متدین مقصدشان می‌پندارند، اموری نمادین می‌داند. چون آن شادی فرجامین سنخیتی با خوشی‌های این دنیا ندارد؛ زیرا این امور به دو نظام متفاوت تعلق دارند؛ یکی مربوط به نظام زمانی است و دیگری به نظام سرمدی تعلق دارد» (استیس، ۱۳۸۸: ۲۵)؛ یعنی لذت‌ها و شادی‌های آن جهانی، غیرقابل وصف با شادی‌های عادی هستند. علاءالدوله در توصیف ذکر و یاد حق با چشم حقیقت‌بین به ذکر تجلیات پروردگار بر دل خود اشاره کرده و می‌گوید:

ذکر تلقین بارهٔ تن را بود حصن حصین دور باشم لا و الا هست تیغ و خنجرم
 چون به میدان اندرآیم من به هنگام نبرد از ملائک بیش باشد صد هزاران لشکرم
 می‌نترسم هست با من همّت صاحب دلان نیست غم چون هست انفاس عزیزان باورم
 گاه ذکرش روح قدسی هم‌نشین من بود باشد الوان خفی هنگام فکرش منظرم

بوستان سرّ تماشاگاه من باشد مدام طارم دل تختگاه و عالم جان کشورم
چون به پرواز اندر آیم من به هنگام سماع جذبه‌های وجد او باشد در آن دم شهپریم
بر درم استاده شیطان همچو چاووشان مقیم نفس اماره درین حالت کمینه چاکرم
(بیابانکی: ۱۸۸)

در ادبیات مکاشفه‌ای، همواره اسطوره‌هایی خلق می‌شوند که مهم‌ترین نقش آنان خیرآوری از عالم غیب است. در ابیات زیر «نسیم» و «باد صبا» در هیئت چنین اسطوره‌هایی ظاهر شده‌اند.

صبحدم باد صبا رازی دو با من گفته است

یک به یک الطاف آن دلدار روشن گفته است

گفته است اندر وفایت ترک جان و دل گرفت

مدتی شد تا به ترک راحت تن گفته است

دائماً ورد زبان اوست ذکرت و آنگهی

ترک جان و مال و جاه و کاخ و گلشن گفته است

روز و شب تنها به کوه و دشت گردد همچو وحش

در هوای کوی تو او ترک مسکن گفته است

گوش می‌دارد که پیغامت برم من پیش او

چشم بر راهم نهاده ترک خفتن گفته است

گفتم ای باد صبا با او بگو وقت سحر

با تو خواهم گفت من دوش آنچه با من گفته است

گفت دشمن دوست می‌دارد علاءدوله تو را

بیش از آنت دوست می‌دارم که دشمن گفته است

(همان: ۷۰)

علاءالدوله، با فرشتگان خبرآور از عالم فراحسی در ارتباط است. او نیز برای خود سروش و هاتف غیبی اختصاصی دارد که در حالات خاصی از اتصال روحانی با جهان غیرمادی به سراغش می‌آیند و اخباری از نهانی‌های جهان را با او در میان می‌گذارند. «سروش، هر فرشته‌ای که پیغام‌آور باشد عموماً و فرشته‌ای که پیغام و مژده آرد خصوصاً که هاتف غیب نیز گویند؛ فرشتهٔ پیغام‌آور و ملک وحی که به تازی جبرئیل گویند» (دهخدا، ۱۳۶۸: ذیل سروش). سروش و هاتف غیبی در دیوان علاءالدوله همچون دیوان شاعران عارف دیگر، اغلب مژده می‌آورند و آینده‌ای بهتر را بشارت می‌دهند و اخباری که با خود می‌آورند، اغلب هم‌راستا با منویات قلبی علاءالدوله است:

هاتف دولت مرا آواز داد مرغ دل را سوی جان پرواز داد
هر چه جان از طعمهٔ دل خورده بود از بن سی و دو دندان باز داد
بود شهبازی عجب این مرغ دل شاه بازش زآن سبب ره باز داد
جان قدسی چون بدیدش در زمان خویش را در خورد آن شهباز داد
نفس مسکین چون بدانست این سخن مجلسی بهر عزا خوش ساز داد
همچو شمع زردرویی سوخت خوش اشک می‌بارید و تن در گاز داد
ای علاءالدوله وقتت باد خوش چون تو را شاه جهان آواز داد
(بیابانکی: ۹۷)

گفت درگوش دلم هاتف غیبی که خوشست بی فدا کردن جان در پی جانان بودن
(همان: ۱۹۸)

شاعر در بیت فوق می‌گوید که هاتف غیبی مرا صدا زد و مرا به عالم معنی دعوت کرد و در عالم بالا اسرار الهی بر من مکشوف گردید. همچنین می‌گوید که ندا دهندهٔ غیبی به من گفت که بدون فدای جان در پی جانان بودن، بسیار زیبا و دلنشین است.

۴- نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب بیان‌شده در این پژوهش دریافتیم که کشف و شهود یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت الهی است که به صورت‌های مختلفی چون خواب، وحی، الهام

و... در سروده‌های علاءالدوله بر عارف ظاهر می‌شود. این مکاشفات علاءالدوله که هم به صورت کشف صوری هستند و هم به صورت کشف معنوی، قابل انطباق با مکاشفات عرفانی عارفان سراسر جهان هستند. بیشتر کشف و شهودات علاءالدوله با الگوی ساختاری و.ت. استیس، فیلسوف غربی در مورد احوال آفاقی و انفسی عارفان جهان، هم‌خوانی دارند. اگر چه در مواردی چون ویژگی متناقض بودن مکاشفات با یکدیگر تعارض دارند؛ اما تشبیهات آن بیشتر است. همچنین در مورد کشف و شهودات آفاقی علاءالدوله، دریافته‌ایم که این مکاشفات به نوعی علم‌الیقین و یا عین‌الیقین هستند؛ یعنی فرد با حقایق مثالی به وجود خداوند پی می‌برد؛ اما در مکاشفات انفسی، عارف خداوند را با خود خداوند می‌شناسد که آن حق‌الیقین است. پس می‌توان گفت حالات آفاقی در واقع در مرحله‌ای پایین‌تر از حالات انفسی هستند و فرد در آن فقط یک چیز را می‌بیند و آن حق است. پس بدین صورت می‌توان احوال عارفان مسلمان را به لحاظ ساختار و ویژگی‌ها تقسیم‌بندی نمود و موارد اشتراک و افتراق آن‌ها را دریافت.

۵- منابع و مأخذ

کتاب‌ها

- ۱- قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند، (۱۳۷۴)، قم: تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم.
- ۲- آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۱۱)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالمصادر.
- ۴- استیس، والتر ترنس، (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.

- ۵- _____، (۱۳۸۸)، **زمان و سرمدیت**، ترجمهٔ احمدرضا جلیلی، تهران: سروش.
- ۶- بیابانکی، شیخ علاءالدوله، (۱۳۶۴)، **دیوان اشعار**، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- ۷- جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۷۷)، **تعریفات**، ترجمهٔ حسن سیدعرب، سیما نوربخش، تهران: فرزانه.
- ۸- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴)، **عوالم خیال ابن عربی**، ترجمهٔ قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- ۹- حسین زاده، محمد، (۱۳۷۹)، **مبانی معرفت دینی**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۰- خمینی، روح‌الله، (بی‌تا)، **مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه**، تهران: آثار امام.
- ۱۱- خوارزمی، حسین بن حسن، (۱۳۷۵)، **شرح فصوص**، تهران: مولی.
- ۱۲- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۳۸)، **لغت‌نامه**، تهران: چاپخانه مجلسی و انتشارات تهران.
- ۱۳- راسل، برتراند، (۱۳۵۳)، **علم و مذهب**، ترجمهٔ رضا مشایخی، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا.
- ۱۴- روزبهان بقلی، شیرازی، (۱۳۸۵)، **شرح شطحیات**، به تصحیح نیکلسون، تهران: جهان.
- ۱۵- ستاری، جلال، (۱۳۸۶)، **مدخلی بر رمزشناسی عرفانی**، تهران: مرکز.
- ۱۶- سراج طوسی، ابونصر، (بی‌تا)، **اللمع**، تصحیح نیکلسون، تهران: جهان.
- ۱۷- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، **فکوک**، ترجمهٔ خواجوی، تهران: مولا.
- ۱۸- قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۶۷)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح استاد همایی، تهران: هما.
- ۲۰- کربن، هانری، (۱۳۸۴)، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمهٔ ان شاءالله رحمتی، تهران: جامی.

۲۱-میلدی، احمد بن محمد، (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و غده الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

۲۲- نوپا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرانی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.

۲۳- هجویری، علی بن حسین، (۱۳۸۴)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

مقالات

۱- آقاجان زاده، مختار. (۱۳۹۴)، « جایگاه کشف و شهود در نظام عرفانی شیخ علاء الدوله سمنانی و حدیقه سنایی غزنوی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما عبدالرضا مظاهری، دانشگاه آزاد تهران مرکز.

۲- اسکویی، نرگس، (۱۳۹۶)، «مکاشفات پیشگویانه در اشعار حافظ»، شعر پژوهی، ش ۴، صص ۱-۱۸.

۳- اشجع، منصوره، (۱۳۸۸)، «مکاشفه عرفانی»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ۵، شماره ۲۰، صص ۱۲۳-۱۵۲.

۴- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۲)، «حافظ و خلاف عادت در صورت و معنی غزل»، بخارا، سال ۱۷، صص ۱۵-۳۳.

۵- پیاده کوهسار، (۱۳۸۸)، «اندیشه عروج در مکاشفات مزدایی» ادبیات مکاشفه‌ای را از جنبه اشتراک در مسئله عروج روحانی»، پژوهش نامه ادیان، ش ۵، صص ۲۳-۴۷.

۶- طاهری، نجمه، (۱۳۹۲)، «بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی»، شعر پژوهی، ش ۲، صص ۸۳-۱۰۲.

۷- عبیدی نیا، محمد امیر، (۱۳۸۴)، «سیر آفاقی و انفسی در اشعار صائب»، علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ش ۳، صص ۱۳۵-۱۴۴.

۸- فعالی، محمد تقی، (۱۳۸۱)، «زبان عرفان» نشریه قیسات، ش ۲۴، صص ۴۹-۶۳.

- ۹- مالمیر، تیمور، (۱۳۹۰)، «پندداستان‌های مبتنی بر پیشگویی در متون ادبی»، ادبیات تعلیمی، ش ۱۰، صص ۸۳-۱۰۲.
- ۱۰- مینایی الهیارلو، زهرا سادات. (۱۳۹۲)، «ماهیت و اقسام کشف و شهود از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی»، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر مهدیه سادات مستقیمی، دانشگاه قم، دانشکده الهیات.

