

Study of the Explanatory Levels and Features of the Sufi Language in the Preparations of Aynol- Qozat Hamedani

Alahyar Afrakhte *



PhD in persian languag and literature-mistike,
University farhangian, Kohgiluyeh and Boyer
ahmad, Yasuj, Iran

Abstract

The correct analysis of mystical experiences is not possible except through the knowledge of the language of mysticism and familiarity with the ways of expressing the mystical experiences. The mystical experience is a kind of spiritual experience that it is considered as unaided consciousness through Understanding Intuition, and this awareness is not achieved with the wisdom or will of the individual and society, but directly and without mediation of these matters. The mystics used two types of expressions and expressions to express their experiences (Revelation, Intuition, Manifestation, Event, Dream, etc.), which is the same as the Prophet's language, which is the language of the Sokir, and is said to be the code and the references Gets used. In this article, we have tried to study the characteristics of the mystical experiences. Aynol-Qozat, including: irrefutable, indeterminate, incoherent, irreducible, irreducible, and ... by mentioning the evidence and the example. We also showed how . Aynol- Qozat had been able to explain the different levels of the language of his mysticism with the help of methods and techniques to explain his works to his suggestions. Different levels for explaining the language of the mysticism . Aynol- Qozat include: Rational or rational level, citation or transactional level, level of paradox and level of trivialities and coded. Aynol- Qozat has used more than the level of contradictions and trivialities. Because the language of mysticism is more of a ciphered language, it is a contradiction that must be expressed by the cipher and the allegory, in order to be effective.

Keyword: Equinoxes, Explain, Means, Mystical Experience, Mystical Language.

*Corresponding Author: afrakhte.a@gmail.com

How to Cite: Afrakhte, A. (2024). Study of the explanatory levels and features of the Sufi language in the preparations of Aynol- Qozat Hamedani. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 4, 35-80. doi: 10.22054/MSIL.2024.73509.1089.

Accepted: 20/12/2023

Received: 21/04/2023

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743



بررسی سطوح تبیینی و ویژگی‌های زبان عرفان در تمهیدات عین‌القضات همدانی

دکتری زبان و ادبیات فارسی - عرفانی، دانشگاه فرهنگیان، کهگیلویه و بویراحمد،
یاسوج، ایران

اله یار افراخته * 

چکیده

تحلیل صحیح تجربه‌های عرفانی میسر نمی‌شود، مگر با شناخت زبان عرفان و آشنایی با شیوه‌های بیان تجربه‌های عرفانی. تجربه عرفانی، نوعی تجربه روحانی است که آن را آگاهی بدون واسطه از طریق ادراک شهودی می‌دانند و این آگاهی با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نمی‌آید، بلکه مستقیم و بدون واسطه این امور صورت می‌گیرد. عین‌القضات برای بیان تجربه‌های خویش از هر دو زبان عبارت و اشارت استفاده کرده است، اما تمایل وی به زبان اشارت - که همان زبان سکر است و به آن رمز و اشارت و شطحیات گفته می‌شود - بیشتر است. در این مقاله سعی شده است تا با روش توصیفی - تحلیلی ویژگی‌های تجربیات عرفانی عین‌القضات از جمله: تردیدناپذیری، بیانناپذیری، تجزیه‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری، اطلاق‌ناپذیری و... با بیان شواهد و مثال مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. همچنین نشان داده شده که عین‌القضات چگونه توانسته است با شیوه‌ها و شگردهای به خصوصی زبان عرفان خویش را در سطوح مختلفی از جمله: سطح استدلالی، سطح استنادی، سطح تناقضی و سطح محاکاتی و رمزی، تبیین کرده و به تصویر بکشد. تحلیل‌ها و یافته‌ها حاکی از آن است که وی بیشتر از سطح تناقضی و محاکاتی یا رمزی بهره برده است؛ زیرا زبان عرفان بیشتر زبانی رمزی، اشاری و تناقضی است که با رمز و حکایت و تمثیل باید بیان شود تا تأثیرگذار باشد.

واژه‌های کلیدی: تجربه عرفانی، زبان عرفانی، تبیین، تمهیدات، عین‌القضات.

مقدمه

عین‌القضات از بزرگ‌ترین عارفان قرن ششم ایران و اسلام در سال ۴۹۲ هـ ق در همدان متولد شد. او در کتاب تمهیدات، تجارب روحی خود را بیان می‌کند. وی منصوروار و آزاد، سرخوش و بی‌پروا به بیان حقایق می‌پرداخت. در طریقت عرفانی، شاگرد شیخ احمد غزالی است و عرفان وی، نوعی عرفان ذوقی آمیخته با حکمت نظری است. «قاضی مسلماً تصوف خود را با فلسفه درآمیخته و با توسل به فلسفه در جست‌وجوی یک نگرش تعقلی برای عرفان بوده است و آنجا که وی بوعلی را بر بوسعید ترجیح می‌دهد، نمایانگر این تصوف است» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۹: ۷۰-۷۱). به گفته حلی «وی در کتاب‌هایش با تعلیل‌ها و توجیهات عقلانی، عرفان و فلسفه را به هم نزدیک ساخته و اساس و شیوه علمی جدیدی را در تصوف نهاده است» (حلی، ۱۳۷۶: ۴۱۹). «جهان عارف را در درون باید جست، این بیکرانگی را هیچ‌کس، جز به تجربه خویش، نمی‌تواند دریابد عین‌القضات از اندیشه‌ورزان قلمرو روحانی است که تأملات شخصی در قلمرو الهیات اسلامی دارد و با فرو رفتن در اعماق تجربه دینی، دستاوردهای هنری و زبانی خود را از دل بر کاغذ آورده است و با مرکب عشق نوشته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۸۱).

عین‌القضات در تلقی عارفانه خود از قرآن به تجربه‌هایی دست یافته که هم از لحاظ زبان و هم از لحاظ نفس تجربه و ایجاد ارتباط معنوی با قرآن، قابل ملاحظه است (همان: ۱۴۸). در مجموع، «قرآن» از نظر عین‌القضات، کلیدواژه‌ای است برای کشف عوالم روحی شخصی و تجربه‌های معنوی از رهگذر کاربرد عاطفی زبان (همان: ۱۵۳). عرفا، تجربه‌های خود را «طور و رای عقل» می‌نامند:

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان
(شبستری، ۱۳۹۰: ۱۰۱)

احمد غزالی نیز بر این باور است که «اگر چه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه ننگند؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطه حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد ... کلا منا اشارة» (غزالی، ۱۳۸۸: ۱۰۵). عارفان گاه و چه بسیار از عهده نشان دادن احوال خویش عاجز بوده‌اند و از زبان در مفهوم ویژه آن و ناتوانی‌های آن شکایت کرده‌اند و

زبان در مفهوم رایج آن را «خار دیوار رزان» و مانع رسیدن به معانی توصیف کرده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۵).

در مرکز تمام گزاره‌های اقناعی (دینی و هنری) نوعی ادراک بلاکیف و بی‌چگونه وجود دارد... ما نیز از تأمل در متون عرفانی به این نتیجه می‌رسیم که چیزی در آن نهفته است که لایدرک و لا یوصف است و هر چه هست، امری است اقناعی و نه اثباتی (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۷). سمبولیسم زبان عرفانی هیچ مرزی ندارد و برای این طایفه، همه چیز می‌تواند زمینه تداعی معانی برای القای تجارب روحانی و سلوکی ایشان قرار گیرد (همان: ۱۳۷).

از نظر عین‌القضات مهم این نیست که گوینده اشعار، اشعار را برای چه مقصودی و در چه شرایطی گفته یا نوشته است، بلکه وی می‌کوشد که آن سخن را به تناسب نیاز معنوی خود تفسیر و برداشت کنند (همان: ۱۹۸)؛ زیرا وی می‌گوید: «جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید» (عین‌القضات، نامه‌ها: ۲۱۶/۱). کاربرد زبان از نوع تجربه روحی گوینده و نویسنده جدا نیست؛ هر قدر در کشف عوالم جدید روحی توانا تر باشد در کاربرد زبان نیز چالاک‌تر و نوآورتر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴). ساختارهای نحوی زبان تجربه عین‌القضات، به لحاظ گزاره‌های عاطفی و آمیزش خبر و انشاء بر تمام عارفان قبل و بعدش برتری دارد. این از دنیایی پرهیجان و آمیخته به شور او خبر می‌دهد. گزاره‌های ندایی، استفهامی، تعجبی، تأسفی، دعایی و نفرینی که نشان‌دهنده مقدم بودن تجربه روحی بر زبان است (همان: ۵۶۳).

۱. پیشینه پژوهش

درباره موضوع مورد بحث؛ یعنی تجربه‌های عرفانی و ویژگی‌های آن و سطوح این تجربیات کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است؛ از جمله: «مفهوم امر قدسی» (آتو، ۱۳۷۷) «تجربه دینی» (پراودفوت^۱، ۱۳۸۳)، «تنوع تجربه دینی» (جیمز^۲، ۱۳۹۱)، «زبان عرفان»

1. Proudfoot, W.

2. Jamez, W.

(فولادی، ۱۳۸۹)، «عرفان و فلسفه» (استیس^۱، ۱۳۹۲)، «دین و روان» و «تجربه دینی» (جمیز، ۱۳۷۲)، «فلسفه و عرفان» (یثربی، ۱۳۹۷) و مقاله‌های «چیستی و ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی» (وکیلی، ۱۳۸۹)، «عرفان به مثابه تجربه» (فولادی، ۱۳۸۰)، «تجربه‌های عرفانی عین‌القضات» (نصرالهی و همکاران، ۱۳۹۲) و «بررسی زبان عرفان در آثار عین‌القضات» (میرباقری‌فرد و همکاران، ۱۳۹۳).

آنچه تحقیق حاضر را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، این است که نویسندگان مقالات یاد شده به صورت پراکنده به همه آثار قاضی نظر داشته‌اند، اما مقاله حاضر، فکر و زبان عرفانی قاضی را به شکل دقیق‌تر در تمهیدات مورد واکاوی قرار داده است. همچنین در پژوهش‌های مشابه از ویژگی‌های زبان عرفان فقط به یک مورد (تجربه‌ناپذیری) و از سطوح زبان عرفان تنها به بیان چند مثال برای سطح استدلالی و تناقضی اکتفا شده و بیشتر به بیان مطالب کلی پرداخته شده است و تحلیل و بررسی ویژگی‌های زبان عرفان را به طور خاص فرو گذاشته‌اند، اما در مقاله حاضر، برای اولین بار همه ویژگی‌های زبان عرفان در تمهیدات در سطوح مختلف استدلالی، استنادی، تناقضی و رمزی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

۲. روش پژوهش

این مقاله به روش، توصیفی-تحلیلی و نقلی پژوهش شده و از منابع کتابخانه‌ای و مجلات معتبر علمی استفاده شده است و متن مورد پژوهش، کتاب تمهیدات بوده است.

۳. زبان عرفانی

زبان عرفانی، زبانی برای بیان تجربیات روحانی است. «در ابتدا عارفان واژگان قرآن را مطابق با تجربه خویش تفسیر و از آن واژه‌ها برای بیان تجربیات باطنی خویش استفاده می‌کردند؛ در واقع زبان عرفانی تلاقی تجربه با نص قرآن بود» (نویا^۲، ۱۳۷۳: ۲۰۴). «فاعل حالات عرفانی اولین چیزی که می‌گوید این است که آن حالت تن به بیان نمی‌دهد و از محتویات آن گزارش مناسبی در قالب الفاظ نمی‌توان ارائه داد. از این مطلب نتیجه می‌شود

1. Stace, W.

2. Nwya, P.

که حالات عرفانی را باید مستقیماً تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ نمود» (جیمز، ۱۳۷۲: ۲۰۸). از این رو، می‌توان گفت که تجزیه‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری دو روی یک سکه‌اند. زبان عرفانی، متناسب با تجربه‌های عرفانی متفاوت است و تبیین آن‌ها همانند خود تجربه‌ها، دشواری‌هایی را در پی دارد؛ همان‌گونه که پژوهشگران دین بر این باورند که «کارکرد عمده زبان دینی این است که اشخاص را قادر می‌سازد تا تجربه‌های خود را بفهمند و تفسیر کنند» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۶۹).

مستملی بخاری، بهترین تعریف و توصیف را از زبان عرفان و تجربه‌های عرفانی دارد: «این طایفه هر چه گویند به اشارت گویند. که هر کس در چیزی متحقق گشته باشد او را اشارتی در آن چیز بسنده باشد و به عبارت حاجت نیاید. چندان‌ی وصف کردیم که در بیان گنجید و چندان‌ی کشف کردیم که در زبان علم آمد نه چندان‌ی که مقتضی حقیقت حق است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۶). باز از سر زبان چندان‌ی بیان کند که طاق عبارت است (همان: ۱۱۵).

۱-۴. انواع زبان عرفانی

در بررسی زبان عرفان دو شیوه بیان مفاهیم یا به عبارت دیگر دو شکل زبان عرفانی مشاهده می‌شود که می‌توان از آن دو با عنوان «زبان عبارت» و «زبان اشارت» یاد کرد.

۱-۴-۱. زبان عبارت

زبان عبارت در متون تعلیمی به کار می‌رود و شامل اصطلاحات و تعابیر شناخته شده عرفانی است که آموزه‌های عرفانی را برای خواننده تشریح و تبیین می‌کند. در واقع توجه اصلی گوینده بیشتر به این است که چه می‌گوید نه اینکه چگونه می‌گوید. هر جا که از زبان عبارت استفاده شده، حال مخاطب مورد نظر است. زبان عبارت از بیان برخی حقایق و تجربیات عاجز است. ابوبکر واسطی گفته است: «عبارت محرم توحید نیست» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۷۶۶). با وجود عجز و نارسایی این زبان که نشانه نو بودن تجربیات آن است، اما باعث ابداع اصطلاحاتی خاص شده که تا حد زیادی در تبیین اندیشه‌ها و تجربیات عارفانه مؤثر است.

۴-۱-۲. زبان اشارت

گاهی تجربیات عارف با هیجانات شدید روحی او همراه است؛ هیجاناتی که راه را بر هرگونه تعقل درباره نحوه بازگو کردن تجربیات بر او می‌بندد. او از دایره زمان و مکان بیرون رفته، مرز خودآگاهی را درنوردیده و به ناخودآگاهی رسیده است و در بیان تجربه خویش توانایی لازم را ندارد. عین‌القضات اذعان می‌کند که مفاهیم هم از بیان این تجربه ناتوانند: «... زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۴۲). بنابراین، زبان اشارت، زبانی است که در قالب رمز، نماد، تمثیل و استعاره به بیان حقایق عرفانی می‌پردازد. زبان اشارت، زبانی متفاوت است و دلیل این تفاوت، اختلاف احوال است؛ «تفاوت مراتب اولیا و تنوع مشارب سبب تنوع و تفاوت اشارت شده است. هر یک از عرفا با کلام خاص خود از فیض الهی که بر او وارد شده تعبیر کرده‌اند که خود موافق موقف و منزل اوست لاجرم در این گلشن هر بلبل نغمه‌ای دیگر سراید و هر مرغی به زبان دیگر برآید» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۳۷). زبان عرفانی عین‌القضات، زبان اشارت است. زبان اشارت همان زبان سکر است که با آن، رمز و اشارت و شطحیات گفته می‌شود.

۵. تجارب عرفانی عین‌القضات

آنچه از فحوای کلام عین‌القضات در آثارش استنباط می‌شود، این است که وی در حین طی برخی از منازل و مراحل سلوک به حالات و مکاشفاتی رسیده است؛ نظیر دیدن فتوح روحی از وردها «این وردهای فراگیر؛ که این ضعیف بیچاره، بسیاری فتوح روحی دیده است از این وردها اگرچه اذکار و وردهای خدا همه مرتبتی بلند دارند، اما این اذکار خصوصیتی دیگر دارد» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۳۷).

دیدن دعا در صدر لوح محفوظ «و در همه اوقات این دعا مُجربست، و مرویست از ائمه کبار... دریغاً ندانم ای عزیز که قدر این دعا دانسته‌ای یا نه؟ دریاب که این دعا بر صدر محفوظ نوشته است و قاری این دعا جز محمد -علیه‌السلام- نیست، و دیگران طفیلی باشند» (همان: ۳۸)، مرگ خود را تجربه کرده است: «فردا باشد روزی چند عین‌القضات را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند تا سروری یابد. من خود می‌دانم که کار چون خواهد بود» (همان: ۲۳۶). «گروهی دیگر مست آمدند، و زَنار

بربستند، و سخن‌های مستانه آغاز کردند، بعضی را بکشتند، و بعضی را مبتلای غیرت او کردند چنانکه این بیچاره را خواهد بود. ندانم کی خواهد بود. هنوز دور است» (همان: ۲۰۶).

عین‌القضات معتقد است که با استعانت از عالم تمثیل خداوند را مشاهده کرده است: «چون او -جل جلاله- خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد بتمثیل بوی نماید. در این مقام من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من برآمد، و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد چنانکه چند وقت متحیر مانده بودم... «رأيتُ ربي في أحسن صورة» خود نشان می‌دهد» (همان: ۳۰۳).

عین‌القضات کشمکش دوستانه میان خود و خدا را به مبارزه و کشتی تشبیه می‌کند؛ زیرا هنگام مناجات با خدا و معاشقه با او، زحمت و خستگی توان‌فرسایی برای طبیعت بشری ایجاد می‌شود؛ «او با من کشتی می‌گیرد تا خود کدام از ما دو افتاده شود، اما این همه دانم که من افتاده شوم که چون من بسیار افتاده‌اند. سودایی و عاشقی نماند، سودا و عشق باقی باشد» (همان: ۲۳۷).

عین‌القضات محو در فنا شدن، قایم به خدا شدن و حقیقت انبیاء را در مکاشفه و شهود خود دیده است: «دریغا در این قیامت (بعد از موت معنوی) انبیا را -علیهم‌السلام- بر من عرضه کردند با امتان ایشان؛ هر پیغمبری دو نور داشت و امت او یک نور؛ اما محمد را -علیهم‌السلام- دیدم که سر تا پایی همه نور بود؛ امتان او را دیدم که دو نور داشتند» (همان: ۳۲۲). «دریغا آن شب آدینه بود که این کلمات می‌نوشتم به جایی رسیدم که هرچه در ازل و ابد بود و باشد در حرف الف بدیدم. دریغا کسی بایستی که فهم کردی که چه می‌گویم» (همان: ۳۴۷) و «اگر و رای عقل چیزی داری، خود دانی که چه می‌گویم» (همان: ۲۸۳)؛ «همگنان عین‌القضات نباشند که در عزت دایره «هو» مستغرق باشد که جهانی را به حمایت حمای صمدیت خلق‌ها بخشند» (همان: ۳۴۸-۳۴۹).

«اما امشب که شب آدینه بود نهم ماه رجب، شیخ ابوعلی آملی ... گفت: امشب مصطفی را -صلعم- بخواب دیدم که تو عین‌القضاة و من در خدمت او می‌رفتیم و این کتاب با خود داشتی. مصطفی -علیهم‌السلام- از تو پرسید که این کتاب با من نمای. تو این کتاب با وی نمودی. مصطفی -صلعم- این کتاب را گرفت و گفت ترا، که به آستین من نه. تو این کتاب

به آستین او نهادی گفت ای عین‌القضات! بیش از این، اسرار بر صحرا منّه، جانم فدای خاک پاک او باد! چون بگفت که بیش از این، اسرار بر صحرا منّه، من نیز قبول کردم. از گفتن، این ساعت دست برداشتم و همگی بدو مشغول شدم تا خود کی دیگر بار بفرماید» (همان: ۳۵۳-۳۵۴). «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» (همان: ۳۵۴).

۶. ویژگی‌های زبان عرفان در تمهیدات

ابتدا کسانی مانند افلاطون، افلوپین، ابن‌سینا، محمد غزالی و... بیش و کم به ذکر و مطالعه این ویژگی‌ها همت گماشته‌اند. در قرن بیستم، کسانی مانند جمیز، اتو^۱، راسل^۲، استیس و... نیز به بررسی ویژگی‌های گوناگون تجربه‌های عرفانی پرداخته‌اند. از جمع‌بندی آرای عرفا و عرفان‌پژوهان، ویژگی‌های عمده تجربه‌های عرفانی، چنین به دست می‌آید که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۶-۱. تردیدناپذیری (اختیارناپذیری) = جبر

«کسانی که تجربه عرفانی داشته‌اند از این گونه تجربه به سیاق یقینی سخن گفته‌اند... این امر از جهت کارکرد ابزار تجربه عرفانی؛ یعنی قلب، کاملاً طبیعی می‌نماید، چه ادراک قلبی، تنها در صورت پس زدن هر چند موقت ادراک عقلی دست می‌دهد و در این صورت فاعل تجربه، چنان محو موضوع آن می‌شود که امکانی برای رد یا حتی قبول نمی‌یابد. در اینجا اختیار حکمی ندارد و جبر حکم می‌راند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۶۵). «عارفانی که آزادانه احوال خویش را بیان کرده‌اند غالباً روایتشان غیرشخصی است و از به کار بردن ضمیر اول شخص پرهیز کرده‌اند؛ مثلاً می‌گویند «ارباب طریقت گفته‌اند ... شوریده‌حالان چنین حکایت کرده‌اند...» (استیس، ۱۳۹۲: ۵۰)؛ یعنی به شیوه بیان غیرمستقیم درحقیقت داستان خویش را می‌گویند، اما با تعمق در آثارشان می‌توان به این مسئله پی برد. به عقیده افلوپین «این تجربه بیان‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر و در عین حال کاملاً واقعی است، واقعی‌ترین تجربه‌ای که آدمی می‌تواند داشته باشد» (استیور^۳، ۱۳۸۰: ۴۳).

1. Otto, R.

2. Russell, B.

3. Stiver, D.

عین‌القضات نیز بر این باور است که چون عنایت ازلی یار شود، سالک به معراج قلب درآید و از دنیا و عالم بشریت به درآید و به عالم فنا برسد، آنگاه «به ذبح بی‌اختیاری از خلق جمله بُرد... آنگاه احوال قیامت بر وی عرض دهند... چون زمین فنا و قالب به زمین بقا و دل مبدل شود، مرد را به جایی رساند که عرش مجید را در ذره‌ای بیند و در هر ذره‌ای عرش مجید بیند» (همان: ۵۱).

«ای عزیز معذوردار قاضی فضولی همدانی از کجا و این سخن‌های اسرار از کجا؟ گوینده نمی‌داند که چه می‌گوید، شنونده چه داند که چه می‌شنود!» (همان: ۱۵) «پس هرچه در مکتوبات و آمالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی از روح مصطفی -علیه‌السلام- شنیده باشی؛ و هرچه از روح مصطفی شنیده باشی، از خدا شنیده باشی...» (همان: ۱۷). «اما اصل سخن سخت قوی و بر جای باشد، اما هرکسی خود فهم نکند؛ زیرا که در کسوتی و عبارتی باشد که عیان آن در عین هرکسی نیاید. درین مقام «من عرف الله طال لسانه» بود که چون خود را غایب بینم، آنچه گویم مرا خود اختیار نباشد» (همان: ۱۸).

عین‌القضات که عروس جمال قرآن، خود را بر وی نمایانده است و به نوعی به حقیقت قرآن دست یافته است، می‌گوید: «چون مقری به کتاب «عنده ام‌الکتاب» رسید به معانی قرآن برسد و جمال پرتو قرآن، او را چنان از خود محو کند که نه قرآن ماند و نه قاری و نه کتاب، بلکه همه مقروء بود و همه مکتوب باشد» (همان: ۱۳). «مصطفی گفت: آنچه از عشاق در وجود آید بر ایشان نگیرند؛ زیرا که هر که چیزی گوید یا کند و با خود باشد، به اختیار خود کند، اما عاشق بی‌اختیار باشد؛ آنچه عاشق کند، بی‌مراد او در وجود آید و بی‌اختیار او صادر شود» (همان: ۲۳۸).

۲-۶. بیان‌ناپذیری (توصیف‌ناپذیری)

«مشخص‌ترین نشانه‌ای که به عنوان صفتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنم «سلبی» است؛ یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید که قابل بیان و شرح نیست و گزارشی کامل و مناسب از جزئیات آن را نمی‌توان در قالب کلمات آورد... پس کیفیت آن را باید مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را بخشید یا منتقل کرد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲).

ادعای بیان‌ناپذیری، شامل همهٔ عارفان، مخاطبان، زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود و دلیل آن را باید در نفسِ زبان و بیان لفظی این گونه تجارب جست‌وجو کرد. مولوی معتقد است که قلمرو منطق رسمی و زبان قال یا حوزهٔ کلمات و الفاظ، بسی تنگ‌تر از این است که بتواند در آن گودال سمند خود را به جولان درآورد.

پیران ناطق جان را تو از این منطق رسمی که نمی‌یابد میدانِ بگو حرفِ سمندم (مولوی، ۱۳۸۷: ۸۴۳)

«عرفا از جهان درونی خویش غالباً با اشاره سخن می‌گویند. مسئله اصلی در تجربه صوفیانه و بیان هنری، آن است که این دو از یکدیگر تجزیه‌ناپذیرند و این امر، گاه به دشواری‌هایی در بیان می‌کشد که عارف می‌کوشد امری «بیان‌ناپذیر» را به زبان آورد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۹۹). تحقیر محدودیت‌های زبان در متون عرفانی فراوان دیده می‌شود، اما همین عرفا در خلق جهان تجربی و تصویر عوالم روحی خود جنبهٔ رمزی زبان را بیش از دیگران به کار برده‌اند (همان: ۲۵۷). «گال^۱ اظهار داشته است که بیان‌ناپذیر خواندن تجربه؛ یعنی ارزشمند دانستن آن. این عنوان، عنوانی افتخارآمیز است» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۷۷).

«اوپانیشاد^۲ عنوان می‌کند که «آگاهی وحدانی ورای حد تقریر است». فلوپین نیز معتقد است: «شاهد راه را بر گفتار می‌بندد». تنیسون نیز براین باور است که «به کلی برتر از کلام است» و سیموندز^۳ بیان می‌کند که «این حال را برای خودش هم نمی‌تواند وصف کند» و... (استیس، ۲۸۹: ۱۳۹۲). برای بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی موانع زیر وجود دارد.

۶-۲-۱. موانع مخاطب

عارفانی که در تجربیات عرفانی خود، اسرار الهی بر آن‌ها آشکار شده است، عموماً سکوت و خاموشی پیشه کرده‌اند، اما بعضی از آنان (عارفان سکری مسلک) تجربه‌های خود را اظهار کرده و از اینکه مخاطبان‌شان عاجز از فهم و ادراک آن بوده‌اند، گله و شکایت دارند.

1. Gale, R.
2. Upanishad.
3. Symonds, J.

بنابراین، یکی از موانع درک مخاطبان به عقیده قاضی، ناتوانی در درک کلام عرفا و کوچک بودن ظرف ادراک آن‌ها است و به ناچار به اندازه عقول آنان سخن باید گفت. «دریغا کَلَمَ النَّاسَ عَلَى قَدَرِ عَقُولِهِمْ» پندی تمامست ... زیرا که هر که چیزی شنود که نه مقام وی بُود و نه قدر فهم وی باشد، ادراک و احتمال آن نکند» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۶). «دریغا قفل بشریت بر دل‌ها است و بند غفلت بر فکرها و معنی «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» این باشد» (همان: ۱۱). «دریغا که چه فهم خواهی کردن!» (همان: ۴۸) و «این همه چگونه فهم توانی کردن؟» (همان: ۵۱).

مانع دیگری که قاضی در عدم ادراک مخاطبان به آن اشاره می‌کند، نداشتن همت و تلاش از جانب آنان است که هنوز از بند بشریت رها نشده و از حقیقت خود نیز غافل مانده‌اند؛ «دریغا که خلق بس قاصر فهم آمده‌اند و مختصر همت و از حقیقت خود سخت غافل مانده‌اند! و حقیقت ایشان از ایشان غافل نیست «و ما کُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ»» (همان: ۷۸). «دریغا که بشریت نمی‌گذارد که به کعبه ربوبیت رسیم! و بشریت نمی‌گذارد که ربوبیت، رخت بر صحرای صورت نهد» (همان: ۹۵). «ای عزیز تو هنوز بدان نرسیده‌ای که ترا ابجد عشق نویسند. نشان ابجد عشق نوشتن آن باشد که حروف متصل، منفصل گردد» (همان: ۱۷۶). «ای دریغا فهم نتوانی کردن که چه گفته می‌شود! ...» (همان: ۱۱۳) و در نهایت قاضی با آوردن تمثیلی زیبا بر آن است که «اگر کسی بخواهد شخص کوری را از چگونگی ادراک رنگ‌ها آگاه کند به ناچار باید پای حواس دیگر را پیش بکشد تا از راه بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های حس بینایی با آن‌ها به هدف خود برسد و البته حتی در این صورت هم، تصدیق آن برای کور دشوار خواهد بود» (همان: ۸۸). بنابراین، درک نکردن مکاشفه روحی توسط مخاطب، به دلیل ماهیت غیرعادی آن برای کسانی است که اهل این وادی نیستند و با عارف همراه و هم‌زبان نیستند و شهودات عرفانی برای آنان مفهوم‌ناپذیر است، محدودیت معنایی را برای وی ایجاد می‌کند. استیس از آن به «نابینایی معنوی» یاد می‌کند و عارف مجبور است در پرده رمز و ابهام مقصودش را بیان کند.

۲-۲-۶. مانع موضوع

حیرانی عارف از درک معنی موضوعی که بدان رسیده، ناشی از عظمت معنایی است که در لفظ کلام نمی‌گنجد؛ هر سخنی در توصیف آن معنی بیانگر حقیقت آن نخواهد بود؛ زیرا آن حقایق به کمند عقل در نمی‌آیند و فراتر از درک و فهم بشری هستند. از دیدگاه ابن‌خلدون «واژگان، مراد صوفیه را نسبت به مقاصد آنان بر نمی‌آورند، چون برای معانی متعارف و محسوس وضع شده‌اند» (ابن‌خلدون، جلد ۲، ۱۳۵۲: ۹۹۰). از جمله موضوعاتی که عین‌القضات در مکاشفات روحی خود به آن‌ها رسیده و معتقد است که این حقایق قابل توصیف نیستند و انسان با مختصر فهم بیانش، قاصر از گفتن آن‌هاست، تنها راه رسیدن به دریای حقایق الهی را ساکن شدن در آن می‌داند و برای بیان آن‌ها در قالب رمز و مثال شمه‌ای بیان می‌کند که عبارتند از:

* شرح اسمای الهی

عبدالله بن عباس می‌گوید: شبی با علی بن ابی طالب بودم تا روز، شرح بای بسم‌الله می‌کرد، ... خود را نزد وی چنان دیدم که سبویی نزد دریایی عظیم. از دریاچه چه بر توان گرفت؟ تا ساکن دریا نشوی ... ملّاح از دریا، چه حدّ وصف کند و چه بگیرد؟ (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۸).

* عشق

از عشق نیز بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود و اگر نه از عشق چه گویند و چه شاید گفتن؟! (همان: ۱۲۵). ای عزیز از اسرار وحی خبر نتوان؛ زیرا که این آن مقام باشد که مرد را به قربت به جای رسانند که در آن مقام سوال کردن حرام باشد (همان: ۱۳۴).

* روح

دریغا اگر شریعت، بند دیوانگی حقیقت آمده نیستی، بگفتمی که روح چیست، اما غیرتِ الهی نمی‌گذارد که گفته شود (همان: ۱۴۸).

* عشق میانه

عشق میانه دریغا نمی‌یارم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم، اما انشاءالله که شمه‌ای بر مز گفته شود (همان: ۱۰۲).

* عشق الله، عشق کبیر

دریغا از عشق الله که عشق کبیر است هیچ نشان نمی‌توان دادن که بیننده در آن باقی بماند ... هیچ عبارت و نشان نتوان داد جز «لیس کمثله شی»^۱... ب یان آنجا قاصر آید، فهم آنجا گذاخته شود، مرد آنجا از خود برست (همان: ۱۲۴).

۶-۲-۳. مانع فاعل (گوینده)

به نظر می‌رسد محدودیت‌های عارف یا فاعل تجربه عرفانی، مربوط به زمان شهود است؛ یعنی او نمی‌تواند شهودات عرفانی خود را حین آن‌ها بیان کند، چون حوزه خودآگاهی وی پریشان شده است، پس از آن هم که به خودآگاهی می‌رسد و می‌خواهد خاطره آن تجربه را بیان کند، یا ناتوانی بلاغی و یا نارسایی کلمات او را محدود می‌کنند. «کلمات، تنها برای آن استخدام می‌شوند که سمتی را نشان دهند که خواننده در تجربه شخصی خود باید به آن بنگرد» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۵). مولانا نیز به عجز و ناتوانی خود از بیان تجربه عرفانی اقرار می‌کند و از خداوند دهانی به پهنای فلک طلب می‌کند تا بتواند اسرار الهی را بیان کند.

یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک ملک
(مولوی، ۱۳۸۶، جلد دوم: ۷۹۳)

قاضی همدانی نیز معتقد است، موانعی از جمله «غیرت الهی» اجازه افشای اسرار الهی را به وی نمی‌دهد؛ «دریغا از دست غیرت الله... او غیور است؛ از غیرت، او همه محرمات را حرام کرد و شرح جان نیز کردن از غیرت حرام کرد (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۴۹). «دریغا

۱. سورة شوری، آیه ۴۲

چون گوینده نداند که چه می‌گوید، شنونده چه می‌داند که چه می‌شنوند!» (همان: ۲۴۹) و «دریغا نمی‌دانم که چه می‌گویم» (همان: ۸۳).

مانع دیگری که قاضی مکرراً از آن یاد می‌کند، «شریعت» است؛ مانعی که هر چند سد راه بیان تجربه‌های عرفانی وی شده است، اما همین مانع، وی را بر سر دار می‌نشانند؛ «دریغا اگر شریعت، بند دیوانگی حقیقت آمده نیستی، بگفتمی که روح چیست؛ اما غیرت الهی نمی‌گذارد که گفته شود» (همان: ۱۴۸).

عین‌القضات یکی دیگر از موانع بیان مکاشفات خویش را «عدم افشای اسرار الهی» می‌داند که کفر محسوب می‌شود. وی بر این باور است که هر چند تجربه‌های عرفانی قابل گفتن نیستند و موانعی از جمله گوینده، مخاطبان، موضوع و غیرت الهی، مانع گفتن اسرار الهی است که نباید فاش شوند، اما وی به زبان رمز این اسرار را با «روان مصطفی و محبان خدا» در میان می‌گذارد؛ «بین که چند نمایی و جاسوسی بکردم و چند اسرار الهی به صحرا نهادم! اگر چه گفتن این اسرار، کفر آمد که «افشاء سر الربوبیه کفر»... اما زشتی بکنم و بیتی چند بنویسم که جز روان مصطفی - صلعم - و محبان خدا کسی دیگر بر معنی مطلع و واقف نشود» (همان: ۲۶۹). همچنین بیان می‌کند که اگر کسی بخواهد که اسرار الهی بر او جلوه کند باید از عادت پرستی دست بردارد؛ «ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند از عادت پرستی دست بدار که عادت پرستی بت پرستی باشد» (همان: ۱۲) و برای اثبات نظر خود و دوری از عادت پرستی و تقلید کورکورانه راهکارهایی ارائه می‌دهد و استشهاد به قرآن و احادیث می‌کند.

۳-۶. تجزیه‌ناپذیری

در جهانی که ماورای این دنیا است، هیچ تناقضی وجود ندارد، بلکه یک حقیقت واحدی است که تکثیری ندارد؛ بنابراین، تجزیه‌پذیر نیست. از دیدگاه صاحب‌نظران عرفان، تجزیه‌ناپذیری ویژگی کانونی و اصلی تجربه‌های عرفانی است. قاضی همدانی در تجارب عرفانی خود این موضوع را به این شکل بیان کرده است که «اگر از آنیت خود رها شوی بین کفر و ایمان تناقضی نیست. زنهار تا نپنداری که قاضی می‌گوید که کفر نیکست و اسلام چنان نیست. حاشا و کلا! مدح کفر نمی‌گویم یا مدح اسلام ... حقیقت آن است که مرد سالک خود هرگز نه کفر باز پس گذارد و نه اسلام که کفر و اسلام دو حالت که

از آن لابد است مادام که با خود باشی، اما چون از خود خلاصی یافتی، کفر و ایمان اگر نیز تو را جویند در نیابند» (همان: ۲۵).

عین‌القضات برای تبیین تجزیه‌ناپذیری تجارب عرفانی خویش گوید: «مگر آن نشیده‌ای که مجنون را گفتند که لیلی آمد، گفت: من خود لیلی‌ام و سر به گریبان فرو برد؛ یعنی لیلی با من است و من با لیلی» (همان: ۱۳). وی صوفی صافی شده را خود خدا می‌داند؛ زیرا به مقام وحدت رسیده است و در عالم جبروت تضادی نیست و شاهد و حنظل نیز یک طعم دارند؛ «مگر آن شیخ از اینجا گفت که «الصوفی هو الله». عبدالله انصاری می‌گوید که عالم به علم نازد و زاهد به زهد نازد. از صوفی چه گویم که صوفی خود اوست چون صوفی او باشد، حلولی نباشد. هر چه خدا را باشد، این حلول موحد را نیز باشد. در این مقام هرچه از او شنوی از خدا شنیده باشی» (همان: ۳۰۰).

قاضی، عاشق، معشوق و عشق را از یک‌دیگر جدا نمی‌داند و معتقد است این‌ها قائم به یکدیگر هستند؛ «عاشق بی‌معشوق و بی‌عشق ممکن باشد؛ و هرگز خود ممکن و متصور نباشد. عشق و عاشق و معشوق در این حالت قائم به یکدیگر باشد و میان ایشان غیریت نشاید جستن» (همان: ۱۱۳). همچنین عارف واصل به حق را از حق جدا نمی‌داند، چراکه به مقام وحدت رسیده است؛ «دریغا معرفت رب، مرد را چندان معرفت خود دهد که در آن معرفت نه عارف را شناسد و نه معروف را ... یعنی معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد تا عارف ادراک نتواند کرد که مُدرک است یا نه» (همان: ۵۸).

۶-۴. واسطه‌ناپذیری

«به بیان کلی عرفان عبارت است از تلاش برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۰). جیمز معتقد است که تجربه عرفانی، نوعی تجربه دینی است و آن را آگاهی بدون واسطه از خدا می‌داند و معتقد است که این آگاهی با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً از سوی خداست (لنگهاوسن^۱ و ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۰).

1. Legenhausen, M.

تفکیک میان علم حصولی و علم حضوری به این تقسیم باز می‌گردد که فاعل تجربه هم می‌تواند از بیرون موضوع تجربه به آن پردازد (تجربه غیرمستقیم) و هم از درون موضوع تجربه به آن پردازد (تجربه مستقیم). در این گونه تجربه، فاعل تجربه به وحدت نفسانی با موضوع تجربه می‌رسد (ر. ک: فولادی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۶۲).

عین‌القضات در تمهید رابع (خود را بشناس تا خدا را بشناسی) در تأویل و تبیین این حدیث بر آن است، زمانی که عارف حجاب‌ها را یکی یکی پشت سر می‌گذارد تا به پرده کبریای حق برسد، دنیا و آخرت را محو می‌بیند و از وجود مادی خود در حق فانی می‌شود و به بقا دست پیدا می‌کند؛ در این مقام سالکی وجود ندارد و با حق به وحدت رسیده باشد و مستقیم و با حضور قلب معارف الهی را مشاهده می‌کند: «... اما «عرف ربه» تمام نباشد تا از پرده ربوبیت به پرده جمال الهیت رسد و از پرده الهیت به پرده عزت رسد؛ و از پرده عزت به پرده عظمت رسد؛ و از پرده عظمت به پرده کبریا رسد. در پرده کبریا الله دنیا و آخرت محو بیند ... اینجا هیچ از عارف نمانده باشد و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد ... در این مقام، «لا یحبهم و یحبونه» یکی نماید ... پس حسین جز «أنا الحق» و بایزید جز «سبحانی» چه گویند؟ اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). پیامبر (ص) در شب معراج نیز بی‌واسطه و بدون میانجیگری فرشته وحی، رو در رو و مستقیم با خدای خویش ملاقات می‌کند.

پرده ربوبیت ← پرده جمال الهیت ← پرده عزت ← پرده عظمت ← پرده کبریا الله = محو عارف و معرفت و بقای معروف

«دریغا در مقام اعلی، شب معراج با محمد - علیه السلام - گفتند: ای محمد وقت‌های دیگر قایل من بودم و سامع تو و نماینده من بودم و بیننده تو، امشب گوینده تو باش که محمدی و شنونده من و نماینده تو باش و بیننده من. دریغا در این مقام که مگر معشوق، مصطفی بود و عاشق او که عاشقان، کلام معشوقان دوست دارند» (همان: ۱۳۳). «أبو الحسن خرقانی از این مقام نشان باز می‌دهد؟ گفت: که مرا وقتی با دید آمدی که در آن وقت گفتمی که من معشوق تو، و در حال دیگر گفتمی که ای تو معشوق من» (همان: ۱۳۴). وی معتقد است که بی‌واسطه اسرار عالم غیب را می‌داند و آماده است تا این آگاهی را هم

به دیگران یاد دهد؛ «دریغا هر که خواهد که بی‌واسطه، اسرار الهیت شوند؛ گو: از عین‌القضاة همدانی بشنو... اما می‌ترسم که عین‌القضاة از خزانه گنج «و علمناه من لدنا علما» پاره‌ای برگیرد و بر قلب بعضی محبان خود زند» (همان: ۳۰۱).

۵-۶. اطلاق‌ناپذیری (تکرارناپذیری)

عالم عرفان هر لحظه‌اش در هر کسی عالمی است منحصر به فرد و غیرقابل انتقال به دیگری و غیرقابل تکرار برای شخص تجربه‌کننده (تکرارناپذیری) این تجربه‌های بی‌نهایت روحی به محور مفاهیم کلیدی عشق و محبت و فقر و فنا و امثال آن حرکت می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۱). تجربه عرفانی چیزی است شخصی و منحصر و غیرقابل تجربه برای دیگران است. تکرارناپذیری تجارب عرفانی به معنی نسبت این تجارب است؛ زیرا منشأ آن تفاوت حال دو عارف با هم یا تغییر حال یک عارف به تنهایی است و اختلاف سخنان عارف از تجارب عرفانی خود به خاطر اختلاف احوال آنان است؛ چون دائماً در حال طی مقامات و احوال گوناگون هستند.

بگفت احوال ما برق جهان است دمی پیدا دمی دیگر نهان است
(سعدی، ۱۳۹۵: ۶۳)

جمیز آن را «زودگذری» نامیده است «حالات عرفانی نمی‌توانند زیاد ادامه یابند. و بعد از آن عارف به حالات عادی زندگی برمی‌گردد» (جمیز، ۱۳۹۱: ۴۲۳). قاضی نیز همین باور را دارد که هر رونده‌ای روش و سلوک مخصوص به خود را دارد که ممکن است با سالک دیگر متفاوت باشد؛ زیرا به آن‌ها حالات روحی متعددی دست می‌دهد که تکرار عین همان تجربه هم برای خود و هم برای دیگران غیرممکن است؛ «دریغا از روش‌ها و احوال درونی، چه نشان توان دادن! اما خود دانسته باشی که روش‌ها بر یک وجه نیست؛ یعنی روش هر رونده بر نوعی دیگر باشد و احوال و سلوک و ترقی او از دیگری مغایر باشد؛ مثلاً باشد که مرید به جایی رسد که احوال درونی او ورای طریق پیر باشد و او را وجهی دیگر میسر شود. پس اهل سلوک را چندان مقامات و روش است که ممکن نبود با حصر وعد آوردن. دریغا در عالم قالبی در همه عمر بر یک مقام که آن بشریت است،

فراتر گرفته باشد، اما شخص روحی در هر لحظه باشد که چند هزار مقام مختلف و احوال متفاوت بیند و باز پس گذارد» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۵۳۲).

عین‌القضات اذعان می‌دارد که در گذشته تصانیف و تألیف زیادی می‌نوشتم، اما مدتی است که از نوشتن باز ایستادم که بیانگر دو حالت مکاشفه عرفا نسبت به اظهار کشف خود یا سکوت در برابر آن است. قسم اول سخنش مربوط به «من عرف الله طال لسانه» و قسم دوم سخنش مربوط به «من عرف الله كل لسانه»؛ «از بهر آنکه مدتی بود که دل این شیفته از زبان می‌شنود که زبان قایل بودی و دل مستمع ... اکنون زبانم از دل می‌شنود، دل قایل است و زبان مستمع و این بیچاره را اوقات و حالات بوالعجب روی می‌نماید، مدت‌ها و وقت‌ها می‌باشد» (همان: ۱۶).

۶-۶. تعمیم‌ناپذیری

علمی را که قلب فرامی‌گیرد، نمی‌توان تعلیم کرد و هر متعلم و معلم باید طعم آن را جداگانه بچشند به همین دلیل است که نام علم ذوقی به آن داده شده است. این همان دانش برتر است که صوفیه آن را معرفت یا عرفان می‌نامند. ... این دانش را نمی‌توان با استدلال ک ردن و حدس زدن کسب کرد، بلکه برای تحصیل آن باید دل را از افکار خالی کرد و به یاری موهبت‌ها و استعدادهای روحانی بدان دست یافت (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۸۴). «یک عامل اساسی در ترسیم خطایی که تجربه دینی دستخوش آن می‌شود، وقتی است که این تجربه براساس تجربه‌های مشابه آن تفسیر می‌شود که شاید با آن‌ها مرتبط باشد، اما واقعاً بدان‌ها متعلق نباشد» (اتو، ۱۳۸۰: ۲۴۷)، بنابراین، «شکل‌های تکامل یافته تجربه دینی را باید اموری اقتباس‌ناپذیر و پیشینی به شمار آورد» (همان: ۲۴۵). تجربه عرفانی، جنبه شخصی دارد و هر کس به این گونه تجربه دست نمی‌یابد؛ زیرا در راه کسب تجربه عرفانی دشواری‌های فراوانی وجود دارد که هر رونده‌ای توانایی پیمودن این مشکلات را ندارد. مشکلاتی از جمله ادراک قلبی که هر کسی ندارد ... و دشواری‌های وجود شرط‌های این گونه تجربه که برخی از آن‌ها در حیطه قدرت آدمی قرار ندارد، نظیر استعداد، مجاهده، توفیق الهی و داشتن پیری راهنما. عین‌القضات بر این باور است که باید توفیق الهی همراه سالک شود تا قفل‌های بشریت از دل‌ها برداشته شود. «دریغا قفل بشریت

بر دل‌هاست و بند غفلت بر فکرها... چون فتوح فتح و نصرت خدای تعالی در آید که «اذا جاء نصر الله والفتح»^۱ این قفل از دل بردارد» (عین‌القضات: ۱۳۹۲، ۱۱).

برای اینکه جمال اسرار الهی بر کسی جلوه کند باید مجاهده کند و از خودپرستی و عادت‌پرستی دست بردارد؛ «به ملکوت نرسد هر که دو بار نزاید؛ یعنی هر که از عالم شکم مادر به در آید این جهان را ببیند و هر که از خود به در آید آن جهان ببیند» (همان: ۱۲) ... «چون روی رسی و بینی و هرگز تا نیروی نرسی» (همان: ۱۳) و باید سالک به ادراک قلبی برسد تا یقین برای او حاصل شود، علوم عقلی و نقلی راهگشای لازم‌اند، ولی کافی نیستند. «مصطفی -علیه‌السلام- گفت... هر چه پیش آید، باید که محل و مفتی آن صدق دل باشد. اگر فتوی دهد امر خدا باشد می‌کن؛ و اگر فتوی ندهد ترک کن... هر چه دل فتوا دهد خدایی باشد» (همان: ۸) یعنی باید استعداد و اهلیت این را داشته باشد که با دل خود ببیند و باید بصیرت باطنی حاصل شود، زیرا دریافت تجربه‌های عرفانی طوری است و رای طور عقل و اگر سالک فاقد این استعداد باشد به کشف و شهود عرفانی نخواهد رسید.

داشتن پیر حقیقت و سرسپردگی مطلق در برابر اراده‌ او، شرط دیگر است که پذیرفتنش کار هر کس نیست؛ بنابراین «رخش باید تا تن رستم کشد» و اگر شخصی این استعداد ندارد که به واسطه دل خود بداند، دل کسی بجوید و بپرسد که این اهلیت یافته باشد ... از یکی که دلش آینه و لوح قلم الله باشد، بپرسد و معلوم کند ... مرید در جان پیر خدا ببیند ... و از اینجا گفته‌اند «من لاشیخ له لا دین له» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۹-۱۱). «سی سالست که سخن با خدای تعالی می‌گویم و خلق می‌پندارند که با ایشان می‌گویم» (همان: ۱۵). وی صادقانه و صمیمانه به مخاطبان و خوانندگان آثارش می‌گوید که دلم گوینده است و زبانم شنونده؛ «پس هر چه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی و هر چه از روح مصطفی -علیه‌السلام- شنیده باشی از خدا شنیده باشی» (همان: ۱۷).

۱. سورة نصر، آیه ۱

۶-۷. خلّوناپذیری (اشراق)

خلّوناپذیری یا اشراق را می‌توان روشن‌شدگی، بیداری، رسیدن به نور درون و حقیقت درون دانست، اما چرا آن را می‌جویم؟ شاید به این دلیل که حس می‌کنیم هنوز آن چیزی که باید باشیم، نیستیم! علت چیست؟ چرا اینطور فکر می‌کنیم؟ متأسفانه ما انسان‌ها حقیقت درونی و اصلی خود را فراموش کرده‌ایم؛ فراموش کرده‌ایم که از کجا آمده‌ایم و برای چه آمده‌ایم؟! با طبیعت وجودی خود بیگانه شده‌ایم و آن را نادیده گرفته‌ایم. توجه و تمرکز ما همیشه به چیزی در زندگی روزمره مشغول است به طوری که به ندرت خود را به زحمت می‌اندازیم تا به درونمان نگاهی کنیم. با این حال اگر بتوانیم توجه خود را بر درونمان متمرکز کنیم، در همین زمان کوتاه متوجه می‌شویم که آگاهی درون به دور از افکار و احساسات، همان ذات درونی ماست و در آن زمان روشن شده‌ایم. هر زمان که بتوانیم رها از دغدغه و نگرانی مشکلات و در لحظه حال باشیم در آگاهی و روشنی بسر می‌بریم.

- «چنین حالاتی تنها می‌توانند از طریق فعالیت روحی در ما «بیدار» شوند و درک چنین حالتی قابل «آموزش و انتقال» نیست و همین مبنا و اساس قدسی دین است که تنها می‌تواند برانگیخته و ایجاد شود و ظهور یابد» (اتو، ۱۳۸۰: ۱۳۱). عارف شاد و مسرور است؛ زیرا او به حق واصل شده است و در هر چیزی معشوق الهی را مشاهده می‌کند و رازهای الهی بر وی مکشوف شده است. یکی از راه‌هایی که قاضی برای رسیدن به اشراق، پیشنهاد می‌دهد و خود نیز گشایشی از آن حاصل کرده است، خواندن اوراد و اذکار مخصوص است؛ «این وردها فراگیر؛ که این ضعیف بیچاره، بسیاری فتوح روحی دیده است از این وردها» (همان: ۳۷).

راه دیگر رسیدن به اشراق، ابتدا لطف و بخشش الهی، بعد، ریاضت نفس، مرگ ارادی و فنای صفات بشریت و بقای بالله است که تولدی دیگر نامیده می‌شود؛ «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق شعله بزند، شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریت و عالم بدرآید. در این حالت سالک را معلوم شود که «کل نفس ذائقة الموت»^۱ چه باشد... تا به سرحد فنا رسد، راحت ممات را بر وی عرضه کنند و آن را قطع کند و به ذبح بی‌اختیاری از خلق جمله ببرد... آنگاه احوال

۱. سورة عنكبوت، آیه ۳

قیامت بر وی عرض دهند» (همان: ۵۱-۵۲). «چون زمین فنا و قالب به زمین بقا و دل مبدل شود، مرد را به جایی رساند که عرش مجید را در ذره‌ای بیند و در هر ذره‌ای عرش مجید بیند» (همان: ۵۵)

۶-۸. تحدیدناپذیری

تجربه عرفانی شاید به قدمت عمر بشریت است و به هیچ قوم و مذهبی محدود نمی‌شود. چون عارفان در مکاشفات خود از مکان و زمان جدا می‌شوند و با یک لامکانی و لازمانی غیر قابل توصیف وصل می‌شوند و به نور حق ملتبس می‌شوند، ازلی و ابدی صفت می‌شوند. البته دلیل این تحدیدناپذیری تجارب عرفانی، تجزیه‌ناپذیری آنهاست که این ویژگی در متون عرفانی، ازلیت و ابدیت، تعبیر می‌شود.

عین‌القضات نیز در مکاشفه خویش در شب جمعه و در بیداری، هر چه در ازلیت و ابدیت (بی‌کرانگی) وجود داشته و دارد را مشاهده کرده است: «دریغا آن شب که شب آدینه بود که این کلمات را می‌نوشتم، بجایی رسیدم که هر چه در ازل و ابد بود و باشد در حرف الف دیدم. دریغا کسی بایستی که فهم کردی که چه می‌گویم» (همان: ۳۴۷). نسفی نیز -عالم غیب را- عالم وحدت می‌داند که در آن هیچ تناقض و تضادی وجود ندارد و گذشته و آینده بی‌هیچ تفاوتی حضور دارند. «در عالم غیب دی و امروز و فردا نیست پار و امسال و سال آینده نیست، صد هزار سال گذشته و صد هزار سال نیامده بی‌تفاوت حاضرند از جهت آن عالم غیب، عالم اضداد نیست، عالم شهادت عالم اضداد است» (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۶۰).

۷. بررسی سطوح تبیینی زبان عرفان در تمهیدات

فولادی در کتاب زبان عرفان، درباره شیوه برخورد عرفا با موضوع تجربه عرفانی، چنین می‌نویسد: «برخورد عرفا با موضوع تجربه عرفانی پدیدآورنده چهار سطح زبانی است» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

۷-۱. سطح استدلالی یا عقلی (زبان تمکین)

در این سطح انواع و اقسام رفتارهای عقلانی با دستاوردهای تجربه عرفانی به چشم می‌خورد. این سطح بیشتر با عرفان نظری سر و کار دارد؛ بنابراین، عارف باید در دو حوزه فلسفه و عرفان غوری عمیق داشته باشد تا بتواند میان ذوق و عقل تعادل ایجاد کند. روش استدلالی جنبه آموزشی و تعلیمی دارد و به همین سبب، روش‌های متفاوتی برای پرورش معانی و القای آن به مخاطب به کار گرفته می‌شود. مصادیق این سطح در تمهیدات به دو شکل آمده است:

۷-۱-۱. تعریف اصطلاحات کلیدی عرفانی

عین‌القضات «فنا» را موت ارادی تعریف کرده و معتقد است این موت، زندگی بخش است.

* فنا

– «هر که این مرگ ندارد، زندگانی ندارد زندگانی نیابد، و آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد بلکه فنا باشد؟» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۸۷)

و دلیل بر اثبات آخرت را عالم تمثل و فهمیدن آن می‌داند.

* تمثل

– «بنای وجود آخرت بر تمثل است و تمثل شناختن نه اندک کاریست، بلکه معظم اسرار الهی دانستن تمثل است و بینا شدن بدان. دریغا «فتمثل لها بشرا سويا» جوابی تمام است» (همان: ۲۹۳).

۷-۱-۲. تقسیم‌پردازی

تقسیم‌پردازی که عارف با تلفیق ذوق عرفانی و کلام و فلسفه به مسائل می‌پردازد و آن‌ها را شرح می‌دهد و تحلیل می‌کند: عین‌القضات بات وجه به تجارب روحی که به وی دست

داده است و با استعانت از فلسفه و عرفان، انسان‌ها و کفرهایی را که به آن مبتلا می‌شوند، استنباط و تحلیل و تفسیر می‌کند.

- «از اینجا خلق سه گروه آمده‌اند: گروهی ایشان را صادق داشتند؛ به ترک دنیا بگفتند... و گروهی به نهج شریعت احمدی رفتند و دخل به دنیا ساختند... گروهی دیگر، وعظ و پند انبیا فراموش کردند؛ از پی شهوت برفتند تا هلاک شدند. گفتم که کفرها بر اقسام است گوش دار: کفر ظاهر است، و کفر نفس است، و کفر قلب است. کفر نفس نسبت با ابلیس دارد؛ و کفر قلب، نسبت با محمد دارد؛ و کفر حقیقت، نسبت با خدا دارد؛ بعد از این جمله خود ایمان باشد» (همان: ۲۰۹).

۲-۷. سطح استنادی یا نقلی (زبان صحو)

سطح استنادی با سطح استدلالی بی‌ارتباط نیست و بیشتر جنبه تألیفی دارد؛ آثاری چون کشف‌المحجوب و رساله قشیریه در این حوزه قرار می‌گیرند؛ یعنی عارف برای تبیین مسأله‌ای، قول و سخن دیگران را دستاویز قرار می‌دهد و به عنوان مثال و شاهی برای مصداق سخنش از آن استفاده می‌کند و در بعضی موارد خود نیز به تفسیر و تأویل آن می‌پردازد. قاضی همدانی نیز مثل سایر عرفا از سخنان مشایخ و انبیا و اولیا و روایانی که شعر آن‌ها را به یاد دارد، فراوان نقل کرده است. برای تبیین و تفهیم رسیدن به مکاشفه عالم غیب و ملکوت از مکاشفه روحی عیسی (ع) یاد می‌کند.

۱-۲-۷. استناد به اقوال پیامبران و مشایخ صوفیه و احوال و اقوال عرفا

- «عیسی (ع) از این واقعه چنین خبر داد که ... گفت: به ملکوت نرسد هر که دو بار نزاید؛ یعنی هر که از عالم شکم مادر به در آید این جهان را ببند و هر که از خود به در آید آن جهان را ببند» (همان: ۱۲).

عین‌القضات برای تبیین این مسئله که مذهب مطلوب کدام است به گفته حسین منصور حلاج استناد می‌کند: حسین منصور را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: «أنا علی مذهب ربی» گفت: من بر مذهب خدایم (همان: ۲۲).

۷-۲-۲. استشهاد به قرآن و حدیث و اشعار شعرا

قاضی همدانی، آنقدر در علم کلام و فلسفه و عرفان تبحر و مهارت داشته که با استادی تمام این علوم را با معرفت شهودی و تجربی خویش تلفیق کرده است که در دل و جان خواننده تأثیری بس شگرف برجای می‌گذارد.

* استشهاد به آیات قرآن

عین‌القضات اطاعت بی‌چون و چرای مرید از دستورات پیر طریقت را با آیات قرآن تأویل می‌کند و آن را مساوی با اطاعت از پیامبر و خدا می‌داند:

– «ای دوست بدانکه هر کاری که پیر، مرید را فرماید خلعتی باشد الهی که بدو دهند و هر جا که مرید باشد در حمایت آن خلقت باشد که فرمان پیر فرمان خدا باشد، «من یطع الرسول فقد اطاع الله»^۱ همین تواند بود. «جعلنا منکم ائمه یهدون بامرنا»^۲ بیان این همه شده است» (همان: ۳۵).

* استشهاد به احادیث قدسی و نبوی

برای تبیین یکی از اصول اصلی عرفان، یعنی نفی خودبینی، احادیث قدسی را چاشنی تأویل خویش می‌کند:

– «شبی در ابتدای حالت ابویزید گفت: الهی راه به تو چگونه است؟ جواب آمد «ارفع نفسک من الطريق فقد وصلت» گفت تو از راه برخیز که رسیدی» (همان: ۲۴).

* استشهاد به شعر شعرا

وی برای تبیین مفاهیم عرفانی از شعر شاعران استفاده می‌کند و حتی سخن خود را شعر می‌داند، آن‌ها را آینه‌هایی می‌داند که هر کس خود را در آن می‌نگرد و هم به رمزآمیز بودن کلام خود اشاره می‌کند:

۱. سورة نساء، آیه ۱۳

۲. سورة سجده، آیه ۳۵

- «جوانمردا این شعرها را چون آئینه دان آخر دانی که آئینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر کس در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کسی ازو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۱۶).

بنابراین، شهود عرفانی را می‌توان با شهود هنری که خود منجر به سرایش شعر می‌شود مطابقت داد. شهود عرفانی در لحظاتی خاص برای عارف پدید می‌آید و از این نظر مانند شهود هنری است که بر شاعر عارض می‌شود. شیوه بهره‌گیری وی از اشعار چنان است ابتدا مضمون اشعار را به نثر بیان می‌کند که آن ابیات تکرار معنی و حتی گاهی تکرار الفاظ و تعبیّرات نثر است و در بیشتر موارد به منظور تأکید و تکمیل معنی نثر است:

- «اگر مجنون را با سگ کوی لیلی محبتی و عشقی باشد، آن محبت نه سگ را باشد، هم عشق لیلی باشد. مگر این بیت را نشنیده‌ای:

مجنون روزی سگی بدید اندر دشت	مجنون همگی بر سر سگ شادان است
گفتند که بر سگی ترا شادی چیست	گفتا روزی به کوی لیلی بگذشت

(عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۳۹)

۷-۳. سطح تناقضی (شطحی)

در این سطح به اجتماع نقیضین برمی‌خوریم و البته مهم‌ترین بخش آن را همان شطحیاتی تشکیل می‌دهد که عرفا گفته‌اند و تمهیدات عین‌القضات سرشار از این گونه سخنان است.

* پارادوکس

«در مرکز هر عشق، در مرکز هر التذاذ هنری و در مرکز هر تجربه دینی، بی‌گمان، نقطه‌ای از ادراک بلاکیف وجود دارد و این نقطه ادراک بلاکیف، می‌تواند خودمحوری پارادوکس داشته‌باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۴). تعبیر و تأویل مسائل دشوار الهیاتی، خواه و ناخواه تناقض به بار می‌آورد و وجود پارادوکس‌های بسیار در زبان عرفان گویای این واقعیت است و این واقعیت به کوشش عارف برای تعبیر روشن تجربه عرفانی خود

بازمی‌گردد و متونی که تعبیر تجربه‌های عرفانی و دینی و ماورایی را دربر دارند، عرصه‌های واقعی ظهور پارادوکس خواهند بود؛ بنابراین، «پارادوکس، ذاتی تجربه عرفانی است» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۵) و «تا از خود بنگریزی، به خود در نرسی» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۵) «تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی» (همان: ۲۶). «دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟! آن نور ابلیس است» (همان: ۱۱۸).

– «ای عزیز بدان که راه خدا نه از جهت راست است و نه از جهت چپ و نه بالا و نه زیر، و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دلست و یک قدم است» (همان: ۹۲).

– «سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی؛ آسمان بی زمین لایق نبود؛ جوهر بی عرض متصور نشدی؛ محمد بی ابلیس نشایستی؛ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نبستی؛ و همچنین جمله اضداد». و بضدها تبیین الاشياء» این بود» (همان: ۱۸۷).

– «کفر و ایمان هر ساعت رونده را شرط و لازم باشد، ... اما چون از انتها و ابتدا و وجود و عدم و امر و نهی و آسمان‌ها و زمین‌ها و عرش و فرش و جمله موجودات واپس گذاشت، و از بند رسیدن و نارسیدن خود برخ است و از توقع دیدن و نادیدن پاک شد، از همه آفت‌ها و بلاها رست» (همان: ۴۹).

– «تا از خودپرستی فارغ نشوی خداپرست نتوانی بودن؛ تا بنده نشوی آزادی نیابی؛ ... تا از خود بنگریزی به خود در نرسی؛ ... تا فقیر نشوی غنی نباشی؛ تا فانی نشوی باقی نباشی» (همان: ۲۶-۲۷).

– «هرگز مسلمان کافر دیده‌ای؟ از حسن و جمال محمد رسول‌الله جمله مومنان کافر شده‌اند» (همان: ۱۱۸).

بنابراین منطق ارسطویی و معرفت علمی برای دریافت این تناقضات، کارساز نیستند و فقط در منطق عرفان و معرفت دینی است که این توجیهات پذیرفته می‌شوند.

۷-۳-۱. حس آمیزی

حس آمیزی یک نوع پارادوکس گفتاری است که در آن وابسته‌های حواس پنج‌گانه به همسازی می‌رسند. وقتی عارف از تفرقه حواس می‌رهد، هر حس او کارکردهای حس دیگر را پذیرا می‌شود و در واقع به حالت جمع می‌رسد.

«دریغا چون قالب با حقیقت شود و رنگ حقیقت گیرد، عبارت از آن انقراض دنیا باشد» (همان: ۲۴۹)

گر کعبه از او بوی ندارد کنش است با بوی وصال او کنش کعبه م است
(همان: ۲۵)

۷-۳-۲. خلاف آمد

خلاف آمد، همان پارادوکس کرداری است؛ در واقع شکل روایی پارادوکس است تا جایی که می‌توان آن را «پارادوکس روایی» نامید و چیزی جز تناقض فعل با عرف نیست؛ خواه آن فعل یک گفتمان باشد و خواه یک رویداد. عرفان را باید مکتب خلاف آمد خواند؛ زیرا عرفان نظری با خلاف آمد در دید سر و کار دارد و عرفان عملی هم چیزی جز خلاف آمد در رفتار نیست (ن. ک: فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵۱-۲۵۳). اندیشه آشنایی‌زدایی، اساس خلاف آمد را تشکیل می‌دهد و یک اندیشه بنیادین عرفانی است. خلاف آمد را بیشتر در قصص انبیا و سرگذشت انسان‌های الهی می‌توان مشاهده کرد. معجزات پیامبران، کارهای خارق‌العاده و کرامات صوفیان و اولیا از این نوع هستند.

۷-۳-۱. خلاف آمد گفتمان

«خلاف آمد گفتمان، خلاف آمدی است که به فعل سخنگویی باز می‌گردد... خلاف آمد گفتمان بر دو قسم اسنادی و ترکیبی است و قسم ترکیبی آن هم، امکان دارد اضافی یا وصفی باشد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵۷).

- «تو از بلا چه خبر داری؟ باش تا جایی رسی که بالای خدا به جان بخری، مگر شبلی از اینجا گفت: بار خدایا! همه کسی تو را از بهر لطف و راحت می‌جویند و من تو را از بهر بلا می‌جویم» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۴۳).

در این نمونه، شبلی به جای لطف و راحت، خداوند را به خاطر بلا می‌خواهد و این خلاف آمد گفتمان است.

- «رسول الله -علیه‌السلام- جبرئیل را پرسید که ای جبرئیل خدای را -تبارک تعالی- دیدی؟ گفت: میان من که جبرئیل و میان لقاءالله، هفتاد حجاب باشد از نور، اگر یکی از این حجاب‌های نور مرا نماید، سوخته شوم» (همان: ۱۰۳-۱۰۴).

عین‌القضات از ترکیب اضافی «حجاب نور»، سخن به میان می‌آورد که نوعی خلاف آمد گفتمان است، چون نور به عنوان جنس حجاب مطرح می‌شود، حال آنکه حجاب مانع دید است و نور باعث آن و این دو نمی‌توانند از یک جنس باشند، اما در منطق عرفان با تأویل‌های او برای خواننده پذیرفتنی می‌نمایند؛ زیرا به عقیده وی با گذر از مقامات متعدد این حجاب‌ها یکی یکی برمی‌خیزند.

- «دانی آن نور سیاه چیست؟ و کان من الکافرین خلعت او آمده‌است» (همان: ۱۱۹).

- «اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید، همه او را به معبودی و خدایی می‌پرستند. نمی‌پرستند؟ در غلطی... چون نور ابلیس از نور عزت باشد، چنین تواند بود» (همان: ۲۱۱).

ترکیب اضافی «نور ابلیس» و ترکیب وصفی «نور سیاه» خلاف آمد گفتمان هستند. وی این نور سیاه را به سایه محمد (ص) نسبت می‌دهد: «دریغا مگر نور سیاه را بیرون از نقطه لا ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟» (همان: ۲۴۸).

همچنین «طرد و عکس» که بیشترین کاربرد را در سخنان عرفا دارد، نوعی گفتمان نقیضی و از شیوه‌های سخن‌پردازی عارفان است:

- «مریدی جان پیر دیدن باشد، چه پیر آئینه مرید است که در وی خدا را ببیند و مرید آئینه پیر است که در جان او خود را ببیند» (همان: ۳۰).

- «مصطفی -علیه السلام- گفت: او بنده خدا را عاشق خود کند؛ آنگاه بر بنده عاشق باشد» (همان: ۱۱۲).

۷-۳-۲. خلاف آمد رویداد

خلاف آمد رویداد، رفتارهای کرامتی، ریاضتی و ملامتی عرفا را شامل می‌شود. آگاه بودن وی از زمان مرگ خویش: «فردا باشد روزی چند عین القضاة را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند تا سروری یابد! من خود می‌دانم که کار چون خواهد بود» (همان: ۲۳۶). کشتی گرفتن وی با خدا؛ «او با من کشتی می‌گیرد تا خود کدام از ما دو افتاده شود، اما این همه دانم که من افتاده شوم که چون من بسیار افتاده‌اند. سودایی و عاشقی نماند، سودا و عشق باقی باشد» (همان: ۲۳۷).

۷-۳-۳. تجرید

یک نوع پارادوکس روانی-کرداری است که در آن «فرامن» عارف از «من» او جدا می‌شود. این فرامن را متعلق قلب و من را متعلق قالب به حساب می‌آورند که در چنین حالی، امکان به انجام رساندن پاره‌ای کارهای خارج از جسم فراهم می‌آید.

تجرید، عامل اصلی ورود زبان عرفان به حوزه یک نوع سورئالیسم است، سورئالیسم عرفانی. «ابوالحسن خرقانی از این مقام نشان باز می‌دهد؟ گفت: که مرا وقتی با دید آمدی که در آن وقت گفتمی که من معشوق تو، و در حال دیگر گفتمی که ای تو معشوق من» (همان: ۱۳۴) و درباره مسئله فنا می‌نویسد: «دانی که چه می‌گویم؟ می‌گویم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی؛ و چون تو، تو نباشی همه خود تو باشی»:

هم من منم هم تو تویی هم تو منی	نه من منم نه تو تویی نه تو منی
کاندر غلطم که من توام یا تو منی	من با تو چنانم ای نگار ختنی

(همان: ۲۷۷-۲۷۸)

چنین استنباط می‌شود که تجرید ضمیری در زبان عرفان، بیشترین میزان کاربرد را دارد.

۷-۳-۴. شطح

نوعی خلاف‌آمد است که در آن، امری متناقض با ظاهر شرع که در یک حال خاص از قوت وجد و ضعف طاقت عارف صادر می‌شود و خطرهایی برای گوینده‌اش دارد؛ زیرا گویندگان شطح؛ اکثراً به تکفیر دچار شده‌اند. شطحیات، عرفا را بر پایه درون‌مایه به چند دسته تقسیم کرده‌اند که عبارتند از: شطح فنا و بقا، شطح عین‌الجمع، شطح کلیت، شطح مفاخره، نفی ماسوی الله، استغنا، وحدت وجود، مراتب توحید، یحبه و یحبونه، رویت، لقاء الله، شطح توحید ابلیس و ایمان فرعون و ... (ن. ک: فولادی، ۱۳۸۵: ۲۸۵-۳۲۵).

* شطح یحبه و یحبونه

- «ابوالحسن خرقانی از این مقام نشان باز می‌دهد؟ گفت: که مرا وقتی با دید آمدی که در آن وقت، گفتمی که من معشوق تو!» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۳۴).

* شطح لقاء الله

از دیدگاه عین‌القضات پرستش خداوند از ترس جهنم و امید به بهشت، پرستش حقیر و عوامانه است و شرط ایمان باید پرستش خالصانه خداوند برای دیدار باشد؛ «بار خدایا! طالبان تو کجا به بهشت قانع شوند؟» (همان: ۷۶).

در تمام مصادیق هنرهای ناب، در تمام شطح‌های صوفیه و ... صبغه‌ای از ادراک بلاکیف و احساس بی‌چگونه وجود دارد. در مرکز تمام شاهکارهای هنری این ویژگی ادراک بی‌چگونه و نقطه نامعلوم نهفته است. نقطه نامعلومی که اگر روزی به معلوم بدل شود، دیگر آن شاهکار، شاهکار تلقی نخواهد شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۸).

- «عبدالله بن عباس می‌گوید که اگر این آیت را «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» تفسیر می‌کنم «لِرَجْمَتُونِي بِالْحَجَارَةِ»؛ یعنی صحابه مرا سنگسار کنند» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۷).

- «شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زنار به خود بستم: الله اکبر» (همان: ۴۸).

- «ابوهریره گفت: اگر این آیت را تفسیر کنم صحابه مرا سنگسار کنند» (همان: ۳۰۶).

چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق ... شعله‌ای بزند، شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت بدرآرد.

۷-۳-۵. تجسیم

نوعی شطح رؤیت است؛ زیرا گاه در حین رؤیتی که عرفا از آن سخن می‌گویند، موجودات روحانی، صورت جسمانی می‌یابند. تجسیم ممکن است در بیداری یا خواب روی دهد؛ رویاها و مکاشفات عین القضاة در خواب و دیدن رسول خدا از این دسته‌اند. عین القضاة معتقد است که این موارد از مقوله «تمثل» است.

- «دریغا «رأیت ربی لیلۃ المعراج فی أحسن صورة» ... اگر تمثل نیست، پس چیست؟... از مصطفی -صلعم- بشنو آنجا که گفت: در بهشت بازاری می‌باشد که در آن بازار، صورت‌ها فروشنده. «فی أحسن صورة» این باشد. ابوبکر قحطبی را بین که از تمثل چه خبر می‌دهد، گفت: خدا را بر صورت ما در خود دیدم؛ دانی که این «أم» کدامست؟ «النبی الأمی» می‌دان؛ «و عنده أم الكتاب» می‌خوان» (همان: ۲۹۶-۲۹۷).

- «وقتی پیرم گفت: ای محمد هفتصد بار مصطفی را دیده‌ام و پنداشته‌ام که او را می‌بینم؛ امروز معلوم شد که خود را دیده بودم» (همان: ۲۹۸).

عین القضاة خود در عالم تمثل خداوند را رؤیت کرده است: «در این مقام من که عین القضاةم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من برآمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنانکه چند وقت در این حال متحیر مانده بودم» (همان: ۳۰۳).

۷-۴. سطح محاکاتی یا رمزی (صور خیال)

«محاکات یعنی حکایت کردن یک چیز از چیزی دیگر و این امر ممکن است پدیداری و پنداری باشد و وجه پدیداری آن در رویا و وجه پنداری آن در تخیلات شاعرانه روی می‌دهد و وجه نخست است که عرفا آن را رمز خوانده‌اند و زبان نبوت و ولایت و وحی و الهام و کشف و شهود و به طور کلی، زبان دین و عرفان را بر پایه‌ی آن استوار شمرده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۲). در این سطح با انواع صور خیال مواجه می‌شویم که عرفا خود آن‌ها را «رمز» نامیده‌اند که کاربرد خاص صور خیال است و با صور خیال در متون غیرعرفانی کاملاً متفاوت است، بلکه قرار دادن دُرّ معانی در صدف‌های صورت است. عین‌القضات در تعریف اولیاءالله که حقیقت یقین را چشیده و در حمایت غیرت الهی هستند، گوید: «و به تمامی از این طائفه حدیث کردن ممکن نبود؛ زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید و افهام خلق آن را احتمال نکند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت: و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۲) و در وصف اولی‌الالباب می‌گوید: «از همه چیزها شرح توان کردن تا به لبّ رسند، چون به لبّ رسند چه شاید گفت؟ و از همه لبّ جز خاصیتی نتوان نمود و به رمز با مصطفی - علیه‌السلام - این خطاب فرمود که «سلام علی آل یاسین».

عین‌القضات، این سطح محاکاتی را «یادگار» می‌نامد: «توجه دانی ای عزیز که این شاهد کدام است و زلف شاهد چیست؟ خد و خال کدام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌هاست که چون آن را در صورت جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس‌گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خد و خال و زلف نمی‌توان گفت» (همان: ۲۹). «تو این ندانی؛ باش تا ترا بینای عالم تمثل کنند؛ آنگاه بدانی که کار چونسث و چیست. بینای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثل است. بر تمثل مطلع شدن، نه اندک کاریست» (همان: ۲۸۷). «تصویرپردازی»، «رمزپردازی» و «داستان‌پردازی» جنبه‌های مهم سطح محاکاتی را تشکیل می‌دهند (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

۷-۴-۱. تشبیه

تشبیه بارزترین مصداق محاکات است؛ زیرا محاکات در وهله اول با تشبیه امکان‌پذیر می‌شود و از کاربرد تشبیه چاره‌ای نیست؛ زیرا تعبیر و تأویل هیجانات عرفانی جز با واژگان

مربوط به حسیات عرفی امکان‌پذیر نیست و با توجه به بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، عارف ناچار است برای نشان دادن تصویری هر چند نارسا از تجربه خود، جهان درونی را با جهان بیرونی مقایسه کند. بیشتر تشبیهاتی که عین‌القضات به کار می‌برد از نوع تشبیه اسنادی و تشبیه اضطراری و تشبیه عقلی به حسی‌اند که هدف نویسنده توضیح و تبیین مسائل ذهنی و مجرد از طریق ملموس کردن آنها است.

* تشبیه اسنادی

- «قفل بشریت بر دله است و بند غفلت بر فکرها» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۱).
- «دنیا ماری است که زهر دارد و اگر از زهر احتراز کند سود دارد ایشان را» (همان: ۱۹۲).
- «مومن منتهی مرغیست که در عالم الهیت می‌پرد و بی‌سبب و حیلتی روزی بوی می‌رسانند» (همان: ۷۰).

* تشبیه معقول به حسی

- «مستان او در کعبه «عند ملیک مقتدر» از بشریت «و سقا هم ربهم شراباً طهوراً» مستی کنند و طایفه‌ای دیگر در خرابات خانه‌ی «فألهمها فجورها» بی‌عقلی کنند» (همان: ۱۲۰).

* تشبیه ترکیبی

- «دریغا اویس قرنی گوید ... چون بندگی تمام شود، عیش بنده همچون عیش معبود شود» (همان: ۱۲۹).

۷-۴-۲. استعاره

استعاره‌های زبان عرفان، استعاره‌های معرفت‌بخش و تحول‌ناپذیرند؛ زیرا به جای چیزهایی می‌نشینند که نمی‌توانند بیان شوند و باید آنها را با این جانشینی اضطراری بیان کرد. باید در هر متن عرفانی، استعاره‌های مرکزی و محوری نویسنده را نشان داد و آن را تحلیل

کرد. استعاره‌های محوری عین‌القضات را تقابل کفر و ایمان، احمد و ابلیس، نور و ظلمت، هدایت و ضلالت، ظاهر و باطن و لطف و قهر می‌سازد و تکرار استعاره‌های محوری از نوع تمثیل و آینه و بت و حروف و راه و زلف و قالب (ر. ک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۶۰-۵۵۹).

* استعاره تشخیصی

این کار با کاربرد واژگان مربوط به حوزه دلالت غیرانسان در حوزه دلالت انسان رخ می‌نماید:

- «و هر چه بر تو مشکل گردد جز بر زبان دل سؤال مکن و صبر کن تارسی» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۳).

- «دریغا می‌گویم: پروانه در عین آتش سوخته گردد و یکی شود» (همان: ۲۶۱).

* استعاره انتزاعی

در ساخت بعضی استعاره‌ها، افزون بر استعاره مکنیه، شگرد انتزاع، تکرار و اغراق هم دخالت دارد:

- «در غیب غیب، عالم‌الغیب و الشهاده باز او گفت: لاتسجد لغیری» (همان: ۴۲۷).

* استعاره اداتی

استعاره مکنیه، اسمی است که ادوات زبانی، شامل حروف و وندها، متعلقات معنای استعاری لفظ مستعار آن را تشکیل می‌دهند و کاربرد آن در زبان‌های معناگرا، کاملاً طبیعی است (فولادی، ۱۳۹۳: ۳۸۰).

با دل گفتم ای دل زرق فروش کم گرد بگرد عشق با عشق مکوش
(عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۱۲)

هنری‌ترین شکل این نوع استعاره، شکلی است که از راه کاربرد ادات تفضیلی «تر» پدید می‌آید. زرین کوب این گونه تعبیر را مسامحه‌ای «ناشی از ابداع هنری» می‌داند که «لطف بیان شاعرانه فوق‌العاده‌ای را هم متضمن است» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۶۷). «دریغا ای دوست! همه انبیا خود نور بودند، اما محمد از همه نورتر بود» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۳۲۳).

* استعاره ضمیری

جانشین‌های اسم از جمله ضمایر، می‌توانند همانند خود اسم، استعاره قرار گیرند؛ «ما را از خودی خود با حقیقت ده» (همان: ۱۶)

بنواز مرا که از پی بوی تو من ماندم شب و روز در تکاپوی تو من
(همان: ۱۰۹)

۷-۴-۳. تمثیل

غایت کاربرد تمثیل برای عرفا، چیزی نبوده است جز مفهوم ساختن امور نامفهوم از راه معادل قرار دادن امور معقول با امور محسوس. «در حقیقت، تمثیل‌ها توصیفاتی است که صوفی از طریق آن‌ها می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن گذشته است، هیأتی ملموس بخشد» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۷). «ما به موجودی که نسبت به آن آگاهی مینویی حاصل می‌کنیم نام «راز هیبتناک» دادیم که تنها از طریق تمثیل قابل توضیح است» (اتو، ۱۳۸۰: ۷۶). یکی از ویژگی‌های مهم در نثر عین‌القضات، فراوانی حکایات، تمثیل و مثال است؛ چون مخاطبان متصوفه، بیشتر مردم عوام و متوسط‌اند و ذهن آنان را یارای شنیدن استدلال‌های خشک عقلی نیست به همین خاطر موضوعات دشوار را با بیان داستان یا تمثیل توضیح داده و مخاطب خود را قانع ساخته‌اند.

* تمثیل تشبیهی

- «دریغا هرگز ندانسته‌ای که قلب لطیفه است و از عالم علوی است و قالب کثیف است و از عالم سفلی است. خود هیچ الفت و مناسبت میان ایشان نبود و نباشد» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۴).

- «دنیا خمی است میان ازل و ابد آمده و در این خُم جمله‌ی رنگ‌ها پیدا آمده‌است» (همان: ۱۹۳).

* تمثیل خیالی

در زبان عرفان، حکایت خیالی، مهم‌ترین شکل این قسم تمثیل را تشکیل می‌دهد؛ داستانی که غیرانسان، نقش شخصیت آن را برعهده می‌گیرد و احیاناً از «مناظره» سر بر می‌آورد (اته، ۱۳۵۶: ۴۰):

- «و اگر خواهی که این را مثال گویم گوش دار: پروانه که عاشق آتش است او را هیچ حظی نیست از آتش تا دور است مگر از نور او و چون خود را بر آتش زند بی‌خود شود و از او هیچ پروانگی بنماند و جمله آتش شود. چه گویی آتش از آتش بهره گیرد؟ و چون که آتش نباشد پروانه غیر آتش باشد، چه بهره یابد از آتش؟ این سخن نه در خور تو باشد تو همه زور می‌گویی» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۴۲).

* تمثیل واقعی

عرفا به وجود نوعی حکایت در سخن‌پردازی صوفیانه آگاهی داشته‌اند و حتی شماری از آنان در حکایت‌پردازی مشهور بوده‌اند. حکایاتی که نمونه آن‌ها گوشه‌ای از سرگذشت یک یا چند عارف نام‌آور یا گمنام را دربر دارد و برای تبیین و تأویل آموزه‌های عرفانی، مورد توجه نویسندگان صوفی قرار گرفته است. «دریغا آن روز که سرور عاشقان و پیشوای عارفان حسین منصور را بر دار کردند، شبلی گفت: آن شب مرا با خدا مناجات افتاد، گفتم ... بار خدایا محبان خود را تا چند کشی؟ گفت: چندانکه دیت یابم. گفتم: دیت ایشان چه می‌باشد؟ گفت: جمال لقای من دیت ایشان باشد. کلید سیر اسرار بدو دادیم، او سر ما

آشکارا کرد؛ ما بلا در راه او نهادیم تا دیگران سر ما را نگاه دارند» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۳۲۵) که هدف اصلی عین‌القضات از این تمثیل، نتیجه‌ای است که از حکایت بیان می‌کند که یکی از اصول عرفان است؛ یعنی حفظ اسرار الهی که خواجه شیراز به شکل هنری‌تر آن را بیان کرده است.

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرّمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۵۴)

۷-۴-۴. رمز

تعاریف زیادی از رمز تاکنون ارائه شده است که با توجه به درازنای تاریخی رمز هر کدام متناسب با موضوعی که دربر دارند، قابل تفسیر و تأویل هستند؛ بنابراین، بهترین تعریف را پورنامداریان ارائه داده است که با تحدید موضوع، تحدید معنی و مفهوم رمز و دست یافتن به تعریف محدود و مشخصی از آن را چندان که در خور و مناسب موضوع باشد نیز لازم می‌داند؛ «رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند به شرط آنکه این اشاره مبتنی به قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نشود؛ بنابراین، می‌توان رمز را نشانه‌ای پیدا از واقعیتی ناپیدا شمرد» (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۲۳). بنابراین، رمز دالی است که شبکه معنایی یا مدلول‌های فراوانی می‌تواند داشته باشد و قراردادی نیز نیست و جنبه شخصی و تجربی دارد. عین‌القضات رمزهای فراوانی را در تمهیدات آورده است که می‌توان به شبکه رمزهای کیهانی، جانوری، انسانی، مدنی، سفری، خمّری، نوری و رنگی اشاره کرد. در ادامه به چند نمونه اکتفا می‌شود.

* شبکه رمزهای نوری

در زبان عرفان، رمز نور از آیات قرآن، مانند «الله نور السموات والأرض» اخذ شده که رمز «خدا» است. گسترش معنایی پیدا می‌کند و رمز چیزهایی مانند پیامبر و قرآن شده است؛

- «مگر این آیت در قرآن نخوانده‌ای یا نشنیده‌ای که «قد جاءکم من نورالیه نور و کتابٌ مبین»؟ محمد را نور می‌خواند و قرآن را که کلام خداست نوری می‌خواند» (عین‌القضات، ۲: ۱۳۹۲).

وی نور را به معنای «اصل» می‌داند که منطبق بر معنای «وجود» است:

- «دریغا اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی... اما رمزی بگویم، ... بشنو: «الله نور السموات والأرض» یعنی اصل وجود آسمان و زمین، نور او آمد» (همان: ۲۵۷).

* شبکه رمزهای انسانی

که بیشتر به مقایسه اجزای عالم صغیر با عالم کبیر می‌پردازند که بیشتر حول شبکه رمزی «محبّت و محب و محبوب» یا «عشق و عاشق و معشوق» می‌چرخند؛ «شاهد را شنیدی که کیست، خدا و خال و زلف و ابروی شاهد را گوش دار! چه دانی که خدا و خال و زلف و معشوق چه می‌کند؟ تا نرسی ندانی. خدا و خال معشوق جز چهره نور محمد رسول‌الله مدان که «اول ما خلق الله نوری» نور احمد خدا و خال شده است بر جمال نور احد» (همان: ۱۱۶).

۷-۴-۵. تمثیل رمزی

پورنامداریان ترجیح می‌دهد تا بر پای [برداشت‌های تأویلی از داستان‌های واقعی پیامبران و تفاوت‌های این داستان‌ها با داستان‌های خیالی، آن‌ها را داستان رمزی بخواند؛ زیرا «در تمثیل رمزی، این گوینده است که با تنظیم روابط عناصر و عوامل، ذهن خواننده را به سوی معنای معینی هدایت می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۱۸۵). بنابراین، با توجه به خاصیت ناخودآگاه بودن رمز، رابطه رمز با تمثیل رمزی و تجربه، رابطه‌ای درونی است. عین‌القضات نیز نمونه کوچکی از این نوع تمثیل را همراه با رمزگشایی آن در تمهیدات آورده است: «دریغا! جمله عالم، غذای باز آمد و باز، غذای تماشای سلطان آمد که گنجشک از برای باز و باز از برای صید سلطان. باز، صید خود را جز به تخت سلطان نگیرد و رها نکند. چه می‌شنوی؟ محمد، باز الهی آمده است و جمله موجودات، گنجشک و صید محمد آمده است» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۸۱)؛ همانطور که: گنجشک (پرنده) ← صید باز ← باز، صید سلطان (پادشاه) هستند.

(انسان و همه موجودات عالم) ← صیدِ بازالهی (رسول‌الله) هستند ← باز‌الهی (رسول‌الله)، غذای تماشای سلطان (خدا) است؛ یعنی غرض اصلی خدا از خلقت جهان، پیامبر اسلام (ص) بوده است و بقیه موجودات طفیلی وی هستند؛ «لولاک لما خلقت الافلاک».

نتیجه‌گیری

در تجربه عرفانی، عارف از خود بی‌خبر می‌شود و فقط از خدا باخبر است. صوفیان حتی در خواب هم دست از مراقبت دل نمی‌کشند. آن‌ها به درستی رویاها معتقد بودند و بخشی از مکاشفه عرفانی خود را بر پایه آن قرار می‌دادند و در خلال این مراقبت‌ها و واری‌های دل در رشته‌ای از تجربه‌های عرفانی-روانشناختی بر صوفیان گشوده می‌شود.

تحلیل صحیح تجربه‌های عرفانی میسر نمی‌شود، مگر با شناخت زبان عرفانی متون و آشنایی با شیوه‌های بیان تجربه‌های بیان‌ناپذیر عرفانی. تجربه عرفانی، نوعی تجربه دینی است و آن را آگاهی بدون واسطه از خدا می‌دانند که این آگاهی با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً از سوی خداست. بنابراین، تجربه عرفانی نوعی آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت است که عارف در سلوک عرفانی خود به حقایق دست می‌یابد که به آن تجربه عرفانی می‌گویند.

تجربه عرفانی در عرفان اسلامی با اصطلاحات دیگری همچون مکاشفه، شهود، واقعه و تجلی نامیده می‌شود. عرفا برای بیان تجربه‌های خویش از دو نوع زبان استفاده می‌کنند؛ زبان عبارت و زبان اشارت و زبان عرفانی عین‌القضات بیشتر زبان اشارت است. زبان اشارت زبان سکر است که با آن رمز و اشارات و شطحیات گفته می‌شود.

تجربیات عرفانی، ویژگی‌هایی دارد که در تمهیدات همه این ویژگی‌ها بررسی و تحلیل شد از جمله تردیدناپذیری، بیان‌ناپذیری، تجزیه‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری، اطلاق‌ناپذیری (تکرارناپذیری)، تعمیم‌ناپذیری، خلوناپذیری و تحدیدناپذیری.

همچنین زبان عرفانی تمهیدات در چهار سطح تبیینی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت و مشخص شد که عین‌القضات چگونه توانسته است با شیوه‌ها و شگردهای به خصوص سطوح مختلف زبان عرفان را تبیین کند تا خواننده آثارش از عباراتش به اشاراتش پی ببرند.

چهار سطح متفاوت برای تحلیل و تبیین تجربیات عرفانی عین‌القضات عبارتند از:

- سطح استدلالی یا عقلی که وی با استعداد منحصر به فرد خویش، اصطلاحات کلیدی عرفان را تعریف و با تلفیق ذوق عرفانی و کلام و فلسفه به تقسیم‌بندی و دسته‌بندی مسائل مهم عرفان می‌پردازد.

- سطح استنادی یا نقلی که عین‌القضات برای تبیین و روشن شدن دریافت‌های اشراقی خویش از عرفان، از قرآن، حدیث، سخنان مشایخ عرفان و اشعار شعرا بهترین کمک را می‌گیرد.

- سطح تناقضی، تعبیر و تأویل مسائل دشوار الهیاتی، خواه و ناخواه تناقض به بار می‌آورد و منطق ارسطویی و معرفت علمی برای دریافت این تناقضات، کار ساز نیستند و فقط در منطق عرفان و معرفت دینی است که این توجیهات پذیرفته می‌شوند. عین‌القضات از شیوه‌های زیر برای تبیین سطح تناقضی تجربه‌هایش استفاده کرده است: پارادوکس، حس‌آمیزی، خلاف‌آمد، تجرید، شطح و تجسیم.

- سطح محاکاتی یا رمزی که در این سطح با انواع صورخیال مواجه می‌شویم که عرفا خود آن را «رمز» نامیده‌اند که کاربرد خاص صورخیال بوده و با صورخیال در متون غیرعرفانی کاملاً متفاوت است؛ یعنی قرار دادن دُر معانی در صدف‌های صورت است. عین‌القضات در این سطح برای تبیین تجربه‌های ذوقی خویش از انواع تشبیه، استعاره، تمثیل، رمز و تمثیل رمزی استفاده کرده و در مجموع تبیین زیبا و تأثیرگذاری از تجربیات خویش ارائه کرده است.

بیان تجربه عرفانی توسط عارف، چه از روی قصد و اختیار و چه از روی اضطرار، خالی از قصد انتقال به مخاطب است و عارف در حالت ناخودآگاهی حقایقی بر او کشف شده که بسیار لذت‌بخش و گرامی است و موقعی که به خودآگاهی برمی‌گردد برای یادآوری آن تجربه، آن را در قالب مثال و تمثیل تجسم می‌بخشد تا وقتی به آن می‌نگرد، این تمثیل، آن حال روحانی را برای او تداعی کند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Alahyar Afrakhte



<https://orcid.org/0000-0002-8000-1059>

منابع

قرآن کریم

ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۵۲). *مقدمه ابن خلدون*. جلد دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. آتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی: پژوهشی درباره عامل غیر عقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن به عامل عقلانی*. ترجمه همایون همتی. تهران: انتشارات نقش جهان. اته، هرمان. (۱۳۵۶). *تاریخ ادبیات فارسی*. ترجمه رضازاده مشفق. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

استیس، والتر. ت. (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات سروش.

استیور، دان. آر. (۱۳۸۰). *فلسفه زبان دینی: نشانه، نماد و داستان*. ترجمه حسین نوروزی. تبریز: انتشارات موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی- انسانی، دانشگاه تبریز.

پراودفوت، وین. (۱۳۷۷). *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. قم: انتشارات طه. پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جیمیز، ویلیام. (۱۳۷۲). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

_____. (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: انتشارات حکمت. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *دیوان حافظ*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات نگاه.

حلی، علی اصغر. (۱۳۷۶). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران: انتشارات اساطیر. ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا. (۱۳۷۹). *عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی)*. تهران: انتشارات حقیقت.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). *جست‌وجو در تصوف ایران*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

_____. (۱۳۷۸). *تصوف ایران در منظر تاریخی آن*. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: انتشارات سخن.

بررسی سطوح تبیینی و ویژگی‌های زبان عرفان در تمهیدات عین‌القضات همدانی | افرخته | ۷۷

سعدی، ابومحمد مشرف‌الدین مصلح‌بن عبدالله شیرازی. (۱۳۹۵). کلیات سعدی. تهران: انتشارات آتیس.

شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۶۸). گلشن راز. با مقدمه و تصحیح صمد موحد. تهران: انتشارات طهوری.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی. تهران: انتشارات سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۹). تذکرة الاولیاء. تصحیح نیکلسون. تهران: انتشارات اساطیر.
عین‌القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). نامه‌ها. تصحیح علینقی منزوی. تهران: انتشارات اساطیر.
_____. (۱۳۹۲). تمهیدات. مقدمه، تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. تهران: انتشارات اساطیر.

غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۸۸). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. ویراست چهارم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فولادی، علیرضا. (۱۳۸۰). عرفان به مثابه تجربه. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران، (۳۵-۳۹)، ۱۱۱-۱۲۹.

_____. (۱۳۸۹). زبان عرفان. چاپ سوم. تهران: فراگفت: انتشارات سخن.

لاهیجی، شمس‌الدین. (۱۳۷۸). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوار.

لنگهاوسن، محمد و مصطفی ملکیان. (۱۳۷۹). اقتراح؛ تجربه‌ی دینی در نظرخواهی از دانشوران نقد و نظر. (۲۳)، ۲۴-۱۰.

مستملی‌بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. ج. ا. تهران: انتشارات اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۷). کلیات شمس تبریزی. مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزان‌فر. تهران: انتشارات پیام عدالت.

_____. (۱۳۷۹). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران:

انتشارات صدای معاصر.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). کتاب الانسان الکامل. با تصحیح مقدمه ماریژان موله. چاپ چهارم. تهران: انتشارات طهوری.

نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. چاپ اول. تهران: مرکز انتشارات نشر دانشگاهی.

References

The Holy Quran

- Ain al-Qadat, A. (2013). *Arrangements*. The introduction of Afif Asiran's correction and suspension. Tehran: Asatir Publications. [In Persian]
- _____. (1998). *Letters*. Edited by Ali Naghi Manzavi. Tehran: Asatir Publications. [In Persian]
- Ate, H. (1977). *History of Persian literature*. Translated by Dr. Rezazadeh Mushfiq, second edition. Tehran: Translation and publishing company. [In Persian]
- Attar Nishaburi, F. (2000). *Tazkira Alwalia*. Nicholson's edition, Tehran: Asatir. Publications. [In Persian]
- Easton, Don. R (2001). *Philosophy of religious language: sign, symbol and story*. Translated by Hossein Nowrozi. Tabriz: Islamic-Human Sciences Research Institute, Tabriz University Publications. [In Persian]
- Fuladi, A. (2001). Mysticism as experience. *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, Tarbiat Moalem University*, (35-39). [In Persian]
- Fuladi, A. (2010). *The language of mysticism*. The third edition of Tehran: Faraghut: Sokhn Publications. [In Persian]
- Ghazali, A. (1999). *A collection of Persian works*. by Ahmed Ghazali. According to Ahmed Mujahid [Editor 4]. Tehran: University of Tehran Publications. [In Persian]
- Hafez, Kh. Sh. M. (1993). *Divan-e-Hafez*. Edited by Mohammad Qazvini and Qasim Ghani, Tehran: Negah Publications. [In Persian]
- Halabi, A. A. (1997). *The basics of mysticism and the condition of mystics*. Tehran: Asati Publications r. [In Persian]
- Ibn-Khaldun, A. (1973). *Moqaddame-ye Ibn Khaldun*. C2. Tehran: Elmi and Farhangi Publications. [In Persian]
- James, W. (1993). *Religion and soul*. Translated by Mehdi Ghaeni, Tehran: Islamic Revolution Publishing and Education Organization. [In Persian]
- _____. (2011). *Diversity of religious experience*. Translated by Hossein Kayani. Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
- Lahiji, Sh. (1999). *Mofatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz*. Edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Efati Karbasi, third edition, Tehran: Zovar Publications. [In Persian]

- Langhausen, M. and Malekian, M. (2000). Suggestion; Religious experience in seeking opinions from scholars. *Criticism and opinion*. 23, 10-24. [In Persian]
- Maulvi, J. (2008). *Generalities of Shams Tabrizi*. according to the edited version of Badi-ul-Zaman Forozan-Far. Tehran: Payam Adalat Publications. [In Persian]
- _____. (2000). *Masnavi-Manavi*. Edited by Reynolds Nicholson. Tehran: Contemporary Voice Publications. [In Persian]
- Mostamli-Bukhari, Abu Ibrahim Ismail bin Muhammad (1984). *Description of the definition of Sufism*. With the introduction and edition of Mohammad Roshan. J. A. Tehran: Asatir Publications. [In Persian]
- Nasafi, A. (1998). *Al-Insan al-Kamal book*. With the edition of the introduction by Marijan Mole, 4th edition. Tehran: Tahori Publications. [In Persian]
- Noya, P. (1994). *Quranic interpretation and mystical language*. Translated by Esmail Saadat, first edition, Tehran: Academic Publishing Center Publications. [In Persian]
- Otto, R. (2001). *The concept of the sacred: (a study about the irrational factor of the concept of divinity and its relation to the rational factor)*. Translated by Homayun Hemmati. Tehran: Naqsh Jahan Publications. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2012). *Code and secret stories in Persian literature*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Proudfoot, V. (1998). *Religious experience*. Translated by Abbas Yazdani. Qom: Taha. [In Persian]
- Saadi, A. (2015). *Kliat Saadi*. Tehran: Atisa Publications. [In Persian]
- Shabestri, M. (1989). *Gulshan Raz*. With an introduction and correction by Samad Mohavad. Tehran: Tahori Publications. [In Persian]
- Shafi'i Kodkani, M. R. (2012). *The language of poetry in Sufi's prose: an introduction to the stylistics of the mystical view*. Tehran: Sokhn Publications. [In Persian]
- Stace, W. T. (2012). *Mysticism and philosophy*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Eighth edition. Tehran: Soroush Publications. [In Persian]

- Zakavati Karagozlu, Al. (2000). *Irfaniyat (collection of mystical articles)*. Tehran: The truth Publications. [In Persian]
- Zarin Koob, A. (1989). *Searching in Iranian Sufism*. 8th edition, Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
- Zarin Koob, A. (1999). *Iranian Sufism in its historical perspective*. Translated by Mojd al-Din Kivani, Tehran: Sokhn Publications. [In Persian]



استناد به این مقاله: افراخته، اله یار. (۱۴۰۲). بررسی سطوح تبیینی و ویژگی‌های زبان عرفان در تمهیدات عین‌القضات همدانی، *عرفان پژوهی در ادبیات*، (۴)، ۲، ۳۵-۸۰.

Doi: 10.22054/MSIL.2024.73509.1089



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.