

تجربه‌های عرفانی عین‌القضات همدانی*

یدالله نصراللهی**

مهناز مهدی زاد فرید***

چکیده

عرفان که بخش اعظم اندیشه و نوشته‌های فرهنگ و ادب را مشتمل است، از منظر و زوایای مختلف‌جای بحث دارد، در این میان مطالعه، بالاخص در بخش مبهم و سخت و غامض آن، یعنی بحث و فحص در چگونگی و تحلیل کم و کیف تجربه آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همه عرفا متفق‌القولند که عرفان امریست کاملاً تجربی و منوط به تجربه فرد و شخص که بعدها در بیان و شرح و توضیح از حالت فردی خارج می‌شود و در قلمرو فرهنگ و مجموعه عرفانی قرار می‌گیرد.

عین‌القضات همدانی نیز در خلال آثار خود به روان‌شناسی و تبیین و توجیه این تجربه پرداخته و آن را در مقولات مختلف طبقه‌بندی کرده و با استناد به آیات و احادیث به اثبات آن پرداخته است. از بی‌خویشی، عالم واقعه، خواب و تمثیل به مثابه تجربه‌های گرانقدر عرفانی در آثار خود یاد کرده و تجربه عرفانی را

تاریخ پذیرش: 92/6/18

* تاریخ دریافت: 92/4/25

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه شهید مدنی آذربایجان y_sasr@yahoo.com

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. gasedak.adabiat@yahoo.com

زاده این چند مقوله یاد می‌کند این مقاله به روش مقایسه‌ای، نقلی و تحلیلی پژوهش شده و در آن از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی و فیش‌برداری استفاده شده است.

واژگان کلیدی: تجربه عرفانی، عین‌القضات، واقعه، تمثیل، ویژگی تجربه عرفانی، بیان ناپذیری.

پیشینه تحقیق

منابع تحقیق درباره عرفان، آن قدر زیاد و عظیم‌اند که می‌توان با طبقه‌بندی‌های متعدد از آنها در هر نوع تحقیق و پژوهشی درباره عرفان و تصوف بهره گرفت. از منابع غنی و قدیمی زندگی‌نامه‌ای و شرح حال منابع قدیم چون طبقات‌الصوفیه تا نفحات‌الانس می‌توان خوشه اندوزی کرد تا منابع مستقل و تعلیمی عرفان، چون کشف‌المحجوب و رساله قشیریه و اللمع سراج و ... اما بیشتر منابع مربوط مستقل این موضوع مقاله، منابعی ست که به صورت تحلیلی و مقایسه‌ای، معاصران در آن قلم زده‌اند و از استیس تا کارهای پژوهشی فروزانفر، سعید نفیسی و زرین کوب و شفیع‌کدکنی و تقی پورنامداریان که در این ورطه مطالب زیادی نوشته‌اند بیش از همه اثر ارجمند رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی از پورنامداریان و زبان عرفان از فولادی چراغ توفیق راه این مقاله بودند و منابع دیگری که در منابع و مآخذ بدان اشارت رفته است.

مقدمه

در مطالعه آثار عرفانی گاه به مطالبی برمی‌خوریم که برای ما ناشناخته و گاه حتی غیر قابل باور است. درحالی که نویسنده آن را به عینه تجربه کرده است؛ این جاست که به قول دکتر شفیع‌کدکنی تنها دو راه برایمان وجود دارد یا این گونه تجربه‌ها را باور می‌کنیم و از راه اقتناع وجود آنها را عین حقیقت می‌دانیم و یا باور نمی‌کنیم و وجود چنین حالات و چنین سخنانی را افسانه‌ای بیش نمی‌دانیم (شفیع‌کدکنی، 1318: 21-29). در هر صورت، حصول این نوع تجربه‌ها در عالم عرفان، به اندازه‌ای اهمیت دارد که عده‌ای آن را رکن اساسی در تعریف عرفان قرار داده‌اند و بیشتر هم به صورت

توصیفی بیان می‌گردند: «عرفان وصف یک رشته تجارب، یا دقیق‌تر بگوییم، یک رشته رخدادهای آگاهانه است که بر حسب تجربه حسی یا صورت‌های ذهنی قابل توصیف نیستند» (سی. فورمن، 1384: 31).

ویلیام جیمز حصول این گونه تجربه‌ها را برای دو دسته از انسان‌ها در نظر می‌گیرد: دسته اول را افرادی می‌داند که این تجربه‌ها را در اثر تمرین و ریاضت‌های دشوار به دست می‌آورند؛ و دسته دوم را افرادی عادی می‌داند که بدون هیچ‌مقدمه و تلاشی، تجربه‌ای از این حالت‌ها را درک می‌کنند، و بسیاری اوقات همین تجربه‌های بی‌مقدمه، مقدمه توبه‌آنی آن‌ها می‌شود و آن‌ها را به سمت سیر و سلوک عارفانه سوق می‌دهد. وی پایین‌ترین مرتبه این گونه تجربه‌ها را دریافت عمیق معنی مطلبی که قبلاً بارها شنیده‌ایم اما از کنارش ساده عبور کرده‌ایم¹، یا درک ناگهانی عمیقی که از دیدن یک منظره یا شنیدن یک موسیقی و... به دست می‌آید می‌داند؛ و در مرحله بالاتر، آن را احساسی می‌داند که باعث می‌شود تصور کنیم صحنه‌ای را که هم اینک در پیش روداریم قبلاً در یک گذشته نامشخص دیده‌ایم.

مدّت زمان این اشراقات بسیار کوتاه است؛ اما با وجود کوتاهی، فرد وقتی به حالت عادی و طبیعی خود باز می‌گردد تنها مختصری از آن‌ها را در خاطر خود دارد و نمی‌تواند آن حالات زودگذر را با تمام جزئیات دوباره به خاطر بیاورد.

آن چه در نتیجه این گونه تجربه‌های عرفانی به وجود می‌آید ایمان است: این گونه ایمان‌ها، ایمان‌هایی هستند محکم و پایدار، که شک و تردید را به آن‌ها راهی نیست، و هیچ چیز نمی‌تواند بنیان آن‌ها را سست کند.

رندل و باکلر در کتاب درآمدی به فلسفه مایه‌ایم‌ان از پیش‌ساخته و پرداخته را تجربه می‌دانند؛ و معتقدند که فلسفه با تفسیر کردن این تجربه‌ها پژوهنده را در آموختن

از تجربه‌ها، که جزو دشوارترین کارهاست، یاری می‌دهد و بشر می‌تواند به وسیله تجربه بر سعه ایمان خود بیفزاید (رندل؛ باکسر، 1363: 23-3). ویلیام جیمز نیز ایمانی را که در اثر این گونه تجربه‌ها به وجود آمده است ایمانی مستحکم و پایدار معرفی می‌کند که هیچ گونه خللی به آن راه پیدا نمی‌کند (جیمز، 1343: 61-119).

استاد پورنامداریان نیز در کتاب رمز و داستان‌های رمزی یقین قلبی را که از طریق ایمان به وحی و قلب حاصل شده باشد بسیار مستحکم‌تر از یقینی می‌داند که از طریق استدلال به دست آمده باشد «عده‌ای کوشیده‌اند که به مسائلی از قبیل خدا، روح، فرشتگان، حقیقت اشیا، کیفیت آفرینش و بعضی پدیده‌های روحانی، از طریق عقل و استدلال پاسخ گویند. اما چون این مسائل نه حسی است و نه تجربی، استدلال اغلب بر اساس فرضیه‌ای شکل می‌گیرد که به عنوان اصل پذیرفته می‌شود. از آنجا که این اصل نتیجه استدلال‌های منطقی نیست، بلکه ناشی از پذیرش و قبول آن است، نتایج حاصل از این استدلال‌ها هیچ گاه منجر به یقین قلبی برای همگان نمی‌گردد. آنان که از طریق قلب و ایمان به وحی پاسخ این مسائل را از طریق شرع پذیرفته‌اند نیازی به بحث و استدلال ندارند و آنان که شائبه شک از دل‌هایشان زدوده نشده است، با این استدلال‌های عقلانی که بر تجربیات حسی استوار نیست قانع نمی‌شوند و به یقین نمی‌رسند...» (پورنامداریان، 1368: 32).

تجربه عینی یا ذهنی

درباره اینکه این گونه تجربه‌های عرفانی عینی است یا ذهنی، بحث‌های فراوانی در عالم مطالعات فلسفی و عرفانی شده است. رندل و باکسر تجربه را نه صرفاً عینی و نه صرفاً ذهنی می‌دانند؛ بلکه آن را فراتر از اینها، رابطه‌ای میان موجود زنده و محیط او

می دانند (رندل؛ با کلر، 1363: 87). دکتر فولادی در کتاب زبان عرفان بعد از اینکه نظر افراد متفاوت را نقل می کند با تغییر تاکتیکی اصطلاح عینی به اصطلاح واقعی، گره از این مشکل می گشاید، و دلیل این تغییر را ننگجیدن واقعیات در تنگنای عینیات ذکر می کند و از قول غزالی نقل می کند: «اگر آدمی خود را در تن طلب کند، هزار هزار چیز یابد و ببیند، همه بی چون و بی چه گونه، که اندر خود خشم ببیند و عشق ببیند و درد ببیند و لذت ببیند، و اگر خواهد که چگونگی و چونی آن طلب کند، نتواند چون این چیزها شکل و لون ندارد و این سوال را به وی راه نبود» (فولادی، 1378: 50). وی دلایل واقعیت داشتن تجربه عرفانی را با تکیه بر دو اصل "تواتر" و "وجدان" اثبات می کند و این نوع تجربه ها را "فرا عینی" و "فرا ذهنی" قلمداد می کند. (همان).

ایان باربو در کتاب علم و دین امر واقعی را امری می داند که فهم پذیر باشد نه مشاهده پذیر. او هم چنین می گوید که یک مفهوم معتبر لزوماً نباید دلالت بر چیزی داشته باشد؛ یا حتی در زبان روزمره توصیف پذیر باشد (باربو، 1379، 209).

عین القضاة در رساله شکوی الغریب در جایی به صورت گذرا اشاره می کند که در عالم تصوف، احوالی وجود دارند که درک آن ها مدرکی بالاتر و برتر از عقل، که ما مدرک همه چیز می دانیم، می طلبد: «... و ظهور آن احوال، بستگی به درجه ای بالاتر از عقل دارد. فلاسفه این حالات را انکار می کنند، چون در تنگنای عقل زندانی اند...» (عین القضاة، 1360: 34).

این ویژگی ناتوانی عقل در برابر ادراک عالم عشق و احوال آن همان مطلبی است که ما در آثار احمد غزالی آن جا که دیده عقل را بسته از ادراک عشق می دانند نیز می بینیم. استاد پورجوادی در توضیح این مطلب می گوید:

«بسته بودن دیده عقل از ادراک عشق نه بدین معنی است که عقول امکان دارد بتوانند در شرایط خاصی او را ببینند. این بسته بودن به معنی نداشتن دیده لازم است یعنی عدم امکان رویت است. عقل دیده‌ای دارد، اما با این دیده فقط می‌تواند سطح دریا را که به صورت معشوقی است رویت کند، و لیکن حقیقت عشق را هرگز با آن دیده نتواند دید زیرا که آن حقیقت و رای منظور وی است» (پورجوادی، 1358: 98).

بنابراین، این گونه تجربه‌های عرفانی که حتی برای خود فرد صاحب تجربه نیز غیر قابل توضیح و تفسیر است، امری واقعی و فراعقلی است که همواره در بین تمام ادیان‌ها وجود داشته و هر صاحب ذوقی بسته به استعداد و گنجایش خود بهره‌ای از آن برده است.

تقسیم‌بندی تجربیات عرفانی

تجربه‌های عرفانی و کشف بعضی از حقایق عالم غیب برای سالکان در دو حالت هوشیاری و حضور و یا بی‌خویشی و خواب، اتفاق می‌افتد. آنچه را که در عالم حضور بر سالک کشف می‌شود "مکاشفه" و آنچه را که در عالم بی‌خودی، دست می‌دهد "واقع" گویند: «اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق می‌افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی برایشان کشف شود چنان که نایم را در حالت نوم. و متصوفه آن را "واقع" خوانند. و گاه بود که در حال حضور بی‌آن‌که غایب شوند این معنی دست دهد، و آن را "مکاشفه" گویند و "واقع" با "نوم" در اکثر احوال مشابه و مناسب است. و از جمله "واقعات" بعضی صادق باشند و بعضی کاذب، هم‌چنان که منامات و مکاشفه هرگز کاذب نبود...» (کاشانی، 1388: 121).

لازم به ذکر است که در برخی منابع علاوه بر سه حالت بیداری، خواب و خواب عمیق به حالت چهارمی نیز برای به وقوع پیوستن این گونه تجربه‌ها اشاره شده است که "توریه" نامیده می‌شود. توریه متضمن احساس یا تفکر نیست و در واقع به‌طور کلی تهی از مفاهیم بودن است (سی. فورمن، 1384: 39).

بی‌خویشی، عالم خواب و واقعه

بی‌خویشی

عین‌القضات از جمله عارفانی است که در بیان احوال خود، پیوسته در عالم بی‌خودی و شیفتگی کامل به سر می‌برد؛ در آن عوالم حقایقی را مطرح می‌کند که وقتی به عالم حضور و آگاهی باز می‌گردد از ذکر برخی از آن‌ها اظهار پشیمانی می‌کند؛ و همواره نگران این است که آیا با آنچه می‌نویسد در راه سعادت قدم می‌گذارد یا گام به گام به سوی شقاوت حرکت می‌کند؛ اما واقعیت امر این است که او پیوسته به عدم اختیاری بی‌خویشی خود در این نوشتن‌ها و ننوشتن‌ها تصریح می‌کند؛ و بی‌اختیاری خود را در میان این احوال به‌گویی مانند می‌کند که در میدان تقدیر بازیچه دست تقدیر است: "و چیزها نویسم بی‌خود، که چون با خود آیم بر آن پشیمان باشم و رنجور. ای دوست! می‌ترسم. و جای ترس است از مکر قدر. بر یکی اسباب مسلط کند تا مضطر گردد در سلوک راه سعادت. یا عجباً: لا قوامیقادون الی الجنه بالسلاسل. و بر دیگری اسباب شقاوت مسلط کند، تا مضطر گردد در سلوک راه شقاوت و چون ارباب بصایر در این معنی اندیشه کنند، یک نقطه درد و حسرت گردند. و هم سودی ندارد حقاً. و به حرمت دوستی که نمی‌دانم که اینکه می‌نویسم، راه سعادت است که می‌روم

یا راه شقاوت. و حقاً که نمی‌توان که ننویسم، و جز گوی بودن در میدان تقدیر روی نیست. بیت:

بر من زدلم نماند جز نام دلم تا خود به کجا رسد کار دلم

(عین‌القضات، 1377، ج 2: 197-198).

او بر این باور است که در بیان این تجربیات خواننده هرچه از وی می‌شنود در حقیقت از زبان او شنیده است، و زبان نیز واسطه‌ای است که از نهاد او نقل سخن می‌کند، و نهاد او از دل او، و دل او نیز از روح مصطفی - علیه السلام - می‌شنود و بیان می‌کند. در نتیجه تمام سخنانی را که عین‌القضات در عالم بی‌خودی بیان کرده در حقیقت سخنانی است که آن‌ها را به واسطه از زبان پیامبر (ص) ذکر کرده است. او معتقد است که در بیان این حالات هنگامی که زبان قایل است و دل شنونده او راحت‌تر عزم نوشتن می‌کند. اما هنگامی که زبان از دل می‌شنود و دل قایل می‌شود و زبان مستمع، آن هنگام است که امر نوشتن بر وی دشوار می‌شود: «اما این ساعت مدتی بود که به نوشتن عزم نداشتم و تقصیر می‌بود و می‌افتاد. چنان قصد که در اوقات ماضی می‌بود به من اکنون نمی‌بود، از بهر آن که مدتی بود که دل این شیفته از زبان می‌شنود که زبان قایل بودی و دل مستمع. از آن وقت قصد و عزم نوشتن بسیار می‌افتاد، اکنون مدتی است که زبانم از دل می‌شنود، دل قایل است و زبان مستمع؛ و این بیچاره را اوقات و حالات بوالعجب روی می‌نماید، مدت‌ها و وقت‌ها می‌باشد.» (عین‌القضات، 1370: 16).

خواب و واقعه

از دیگر عوالمی که انسان در آن می‌تواند به تجربه‌های ناب عرفانی دست یابد، عالم خواب است. بخش عظیمی از کار هدایت سالک، به وساطت پیری کاردان، به یاری تاویل و تفسیر احوالی صورت می‌گیرد که سالک در عالم خواب تجربه می‌کند. از آن جایی که در عالم خواب رابطه انسان با عالم خارج به طور کامل قطع می‌شود و حواس انسان کاملاً از کار می‌افتد و تنها چیزی که فعال است خیال یا قوه مخیله اوست؛ آدمی به جای مشاهده بیرون به مشاهده درون می‌پردازد، و به حالت ناآگاهی می‌رسد، و رویایی که در نتیجه این حال رکود حاصل می‌شود، مانند یک اثر رمزی است که نیاز به تعبیر و تاویل دارد. در کتاب‌های دینی و اساطیری نیز بارها به امر تعبیر خواب و صحت آن، اشاره شده است. برای مثال می‌توان به داستان حضرت یوسف و خواب دیدن او و داستان خواب فرعون و غیره اشاره کرد.

روایاها چه مظهري از طبیعت نامنتقی باشند، چه نتیجه اتصال نفس ناطقه انسانی با مجردات عالم علوی باشند و چه نتیجه حلول اشراقات و الهامات دانش ناآگاه در شخص باشند، به هر حال اثری رمزی هستند. تحت شرایط زیستی و روحی خاص در درون انسان‌ها شکفته می‌شوند و باید کشف شوند و هم چون یک داستان رمزی با وجود ظاهری بی‌معنی باید تلاش شود تا با یاری تاویل و تعبیر مفهوم و پیام آن را دریافت. اما با وجود این، تعبیر یک رویا به طور قطع و کامل تقریباً ناممکن است زیرا علم خواب اصولاً علمی نیست که دارای قواعد و ضوابط معینی باشد. از همین جاست که گاه در کتاب‌های تعبیر خواب برای یک مورد چندین تعبیر مختلف و حتی گاه متضاد می‌یابیم (پورنامداریان، 1368: 196-207).

در نامه‌های غزالی به عین‌القضات، غزالی آن چه را که آدمی در خواب می‌بیند به دو نوع تقسیم‌بندی می‌کند: «ای عزیز! هر چه آدمی در خواب بیند دو قسم بود: قسمتی را از این عالم کسوتی تواند بود که معبر بدانند که آن چیست، و قسمتی را هیچ کسوت ممکن نبود. و قسمی دیگر بود در میان هر دو طرف که کسوتی دارد و لیکن معبرش حقیقت نداند، چون "الم" و "حم" و "طسم" مثلاً کسوت ملکی دارد، و لیکن حقیقت ملکوتیش مکشوف نیست، بخلاف این‌که: "وَتِلْكَ الْأَنْفَالُ مِنْ رَبِّهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ" (عنکبوت/43) (پورجوادی، بی تا: 45-46).

عین‌القضات نیز درجایی به تعبیر خواب اشاره کرده و به طور صریح دیدن "شعرسیاه" را در خواب نشانه اندوه می‌داند (عین‌القضات، 1377: ج 1، 255).

پیش‌گویی در خواب

با توجه به اینکه رابطه حواس در حالت خواب با عالم مادی قطع می‌شود، و روح انسان می‌تواند به عالم ملکوت یا غیب راه یابد؛ گاه پیش‌می‌آید که انسان در خواب به تجربه اموری نایل می‌شود که در عالم بیداری هنوز به وقوع نپیوسته‌اند. "غزالی" در کتاب "کیمیای سعادت" در این باره چنین می‌گوید:

"...در خواب چون راه حواس بسته گردد، آن در درونی گشاده شود، و از عالم ملکوت و از لوح محفوظ غیبی نمودن گیرد، تا آنچه در مستقبل خواهد بودن بشناسد و ببیند، اما روشن هم چنان که خواهد بود و اما به مثال که به تعبیر حاجت افتد..." (به نقل از پور نامداریان، 1368: 198).

شیخ اشراق نیز به همین امر معتقد بوده و در لوح چهارم "الواح عمادی" در این باره چنین می‌گوید: "غرض از این همه آن است که جواهر روحانی منقش‌اند به جمله

چیزها و نفوس ما شاید که بدیشان پیوند در بعض اوقات، چنان که در خواب و منقش شود به نقوش کاینات و مطلع شود بر غیب، زیرا که مشاغل حواس کم شد" (سهروردی، 1380: 178).

عین القضاة نیز بر همین باور بوده که به یاری خواب می‌توان آینده و حوادثی را که در آن به وقوع خواهد پیوست بسیار زودتر از موعد مقرر تجربه کرد. در فصل چهارم از کتاب یزدان شناخت - منسوب به اووشیخ اشراق - درباره چگونگی قدرت بر خبردادن از آینده در عالم خواب چنین آمده است:

"... بدان که نفس ناطقه انسانی، معلول نفس ناطقه سماوی است. چنان که یاد کردیم. و هر آینه معلول مناسب علت بود، و چون در ایشان صورت جزویات کائنات فاسدات فیما مضی و فیما یستقبل من الزمان حاصل است، پس به سبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس و مناسبت ایشان در جوهریت و علیّت و معلولیت و دیگر اسباب آن صورت‌ها گاه‌گاه نیز در انسان پدید آید، چون این جا اسباب موانع و علائق و عوایق برخیزد، مثلاً چنان که دو آینه در برابر هم بدارند یکی منقش باشد به صورتها و یکی صیقل داده، ساده نقش را قبول کند، هم چنین صورت جزویات که در نفس سماوی حاصل است که از صورت‌ها آن آینه منقش درین ساده صیقلی پدید آید. و خواب دیدن آدمی و دریافتن حالاتی که در مستقبل زمان خواهد بودن از اینجاست...." (سهروردی، 1380: 450-451).

وی حکایتی از خلیفه سوم نقل کرده است که حضرت محمد (ص) را در خواب دیده و زمان مرگ خود را از سخنان او دریافته است: "این نکته بگویم که مرا مشوش می‌دارد. عثمان - رضی الله عنه - آن روز که از دنیا مفارقت خواست کردن گفت: امروز مرا حلال کنید، و از هر یکی عذری و استحلالی می‌خواست؛ او را گفتند: سبب این

چیست؟ گفت: امشب مصطفی - علیه السلام - را دیدم که در عالم شهود بود، یعنی در مقام شهدا؛ گفت: ای عثمان فردا به من خواهی رسیدن، و افطار پیش ما کنی. چون از خواب در آمدم، از شادی این خواب قرارم نیست. اکنون دانم، آنچه او گفته باشد صدق باشد؛ و بدان مقام نتوان رسیدن الاً تقبل؛ امروز بخواهد کشتن. روز به نیمه نرسیده بود که شهید شد. ای دوست نامی از نام‌های او "شهید" است (عین‌القضات، 1370: 331).

هم چنین عین‌القضات فصل چهارم کتاب "یزدان شناخت" را به مبحث چگونگی دانستن مغیبات و حقیقت احوال خواب اختصاص داده و در این باره مطالبی ذکر کرده است (سهروردی، 1380: 450).

در ذکر حالتی بین خواب و بیداری

عین‌القضات در پاسخ به سوال مریدش "عزالدین ابونصر حامد" که پرسیده بود: آیا امکان دارد شخصی "خضر (ع)" را در حالت بیداری ببیند؟ چنین پاسخ می‌دهد که: دیدن خضر - علیه السلام - می‌تواند در حالتی مابین خواب و بیداری اتفاق بیفتد، درست مانند همان حالتی که انبیا هنگام دیدن جبرئیل تجربه می‌کنند، ولی تجربه کردن این حال منوط به این است که دلی حاضر و قلبی خالی از اندیشه غیر با خود داشته باشد. و اضافه می‌کند که این حال بیشتر شب هنگام که قطع تعلقات آسان‌تر است اتفاق می‌افتد: "... حدیث خضر (ع)، روا بود که کسی در بیداری او را ببیند، ولیکن آن شخص خفته نبود و بیدار مطلق هم نبود. این همان حال بود که انبیا، جبرئیل را در آن حالت دیدند خواب نبود البته و بیداری نبود البته،... این که ابوبکر را نیز پرسیدند، گفت: در بیداری نتواند بودن، بل حالتی دیگر بود. آن کسی داند که چونان بود؛ چنان

که لذت مباشرت را صاحب ذوق داند، که کودک و عین نداند. *أَبِيتُ هَدْرَبِّي يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِي* اشارت مصطفی است - صلعم - که به شب این حال پیش از آن بودی که به روز، که به صحبت هر کس مبتلا بودی. موسی کلیم الله کلام خدارا در این حال شنید.. " (عین القضاة، 1377: ج 3، 291-292).

در ادامه گره از مشکل دیگری نیز می‌گشاید که ممکن است سوال بسیاری از افراد باشد. او در پاسخ به این سوال که آیا دو شخص مختلف می‌توانند یک شخص واحد مثلاً "حضرت خضر" را در یک حالت ببینند چنین می‌گوید:

"این که خضر را در دو کس بیند در یک حالت، روا بود قطعاً. و این بدان باطل نگردد که الشخص الواحد لا یكون فی مکانین. هم چنان بود که دو کس بیند در بیداری چنان که در خواب صورت بندد. بیداری را هم چنان دان. اما سرّ اینکه چون بیند دراز است. حقایق ملکوتی کسوتی از عالم ملک در پوشید تا بر اهل عالم ملک جلوه دهند آن را. "لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ لَآيَاتُ الْقُدْرَةِ رَبِّهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" (حشر/21) این و آن. تا سرّ خواب و تعبیر ندانی این توانی دانست" (عین القضاة، 1377: ج 3: 292).

دیدار بزرگان عالم در خواب

عین القضاة دیدار بزرگان را در عالم بیداری ملاقات قالب ظاهری به حساب می‌آورد، اما دیدار آنان را در عالم خواب، دیدار حقیقت وجودی آنها می‌داند، او تجربه کردن این گونه دیدارها در عالم خواب را منقبتی بزرگ به شمار می‌آورد: "بزرگان را در خواب دیدن نه اندک منقبتی بود تا داند. و ایشان را دیدن در خواب نه چنان بود

که در بیداری دیدن. تا داند که در بیداری دیده ظاهر از ایشان گوشت و پوست بیند، و حقیقت آدمی گوشت و پوست نیست" (همان، ج 1: 290).

"...دیگر بدان که هر که بزرگی از انبیا و اولیا در خواب بیند، حقیقت جان پاک او را دیده بود در عالم ملکوت، هم چنان بود که ظاهر او را بیند در عالم ملک در بیداری. و چنان که میوه در مقابله آفتاب می‌پزد، این جان در مشاهده جمال جان آن بزرگ کمال می‌یابد" (همان: 293-294).

او هم چنین دیدن بزرگان را در پشت نقاب، سعادت می‌داند که نشان عنایت محبوب است در حق کسی که آن خواب را می‌بیند: "... و این که در نقاب دید او را نشان سعادت بزرگ بود، و علامت عنایت است در حق آن عزیز که آفتاب را بی‌نقاب دیدن دیده سوختن اقتضا کند، هم چنین در نقاب دیدن اولی‌تر بود که بیند، چون دیدن ضرورت بود، و بی‌حجاب سوختن دیده بود" (همان: 239).

"در نقاب عین شفقت بود که نمایند. آن ندیده‌ای که میوه را سرما و گرما و ابر و باران باید تا در آن اوقات مختلفه پخته گردد؟ اگر همه سرما بود نشاید، و اگر همه گرما بود هم نشاید. هر یکی را حدی محدود نشان عنایت است که بیش نشاید و کم نشاید. سبحان من دبر الاشیاء و قدرها تقدیراً. و آن در نقاب دیدن نشان عنایت است تا داند" (همان: 293-294).

وی هم چنین در جایی به ذکر تجربه‌ای از خود که در عالمی مابین خواب و بیداری برایش پیش آمده اشاره کرده است: "برادر کامل الدوله - کمل الله فی دینه - سلام بخواند. دوش وقت صبح نه خفته بودم و نه بیدار، می‌دیدم که با خواجه امام محمد عمر طوسی، که آمده است از تبریز، می‌گفتمی، اما به رسالتی و اما به مشافهت، که فلان کلمه را که در قوت‌القلوب است چه معنی دارد؟ و مقصودم آن بودی که او

را بر محک زنم تا خود تا چه حد داند. پس در شرح آن کلمه من گفتمی. عجایب عبارات که نتوانم نوشتن را مقصود. من گفتمی: چون بند علایق دنیوی گشاده گردد، آدمی از گور برخیزد و او را به نقد خود بینا کنند. کسی می‌گفتی: چگونه به نقد خود بینا گردد؟ من گفتمی: چنان که کامل را به عرصات آورند و گویند که جواب "فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ لَأَغْلِي" (نازعات/24) که گفته‌ای بازده! گفتندی که کامل کجا گفت که "فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ لَأَغْلِي" (نازعات/24)؟ من گفتمی: خدا می‌گوید: عالمه را، اعنی جفت فقیه محمد را، دستوری دادم که شوهر کند؛ کامل می‌گوید: من دستوری نمی‌دهم، و آن چه خدا فرمود من نمی‌فرمایم، و آن چه خدا را بر آن رضاست مرا نیست، و آنچه به رضای خدا تمام شدی من جهد کنم تا خواست خدا بگردانم. و چون بگفت که خدای - تعالی - دستوری داد و لیکن من نمی‌دهم، "فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ لَأَغْلِي" (نازعات/24) گفت: که خواست خود بالای خواست حق می‌خواهد که بود، و رضای خود بالای رضای حق، و فرمان خود بالای فرمان حق. در شرح این اطنابی می‌کردمی. و این خواب با هیچ آفریده نگفته‌ام هنوز آن برادر را اعزه الله بالطاعه اعلام کردم؛ چه، خیانت روا نداشتم" (عین‌القضات، 1377: ج 3: 437-438).

واقعه

واقعه عبارت از رویایی دانسته شده که صوفی در مراحل اول خواب یعنی زمانی که از بیداری وارد خواب عمیق می‌شود می‌بیند و پس از دیدن آن به خواب عمیق وارد نمی‌شود (نور بخش، 1372: ج 4، ذیل "واقعه").

عین‌القضات بازگو کردن واقعه را برای پیر جزو ملزومات راه سلوک می‌داند و می‌گوید که مرید باید واقعه را تنها با پیر خود در میان بگذارد، زیرا بیگانگانی که ایمانی

به این مسائل ندارند او را به چشم آسیب و حسد می‌زنند و معتقدان نیز با چشم تعجب به او آسیب می‌زنند:

"و بدایت راه خدا این است که!" ذَا وَقَعَلُوا قَاعَةَ" (واقعه/1). شیطان را البته این جا راهی نیست. "لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا آذِبَةٌ" (واقعه/2) مرید این جا زیر و زبر گردد در میان واقعه "خَافِضَهُ رَافِعَهُ" (واقعه/3). پس یعقوب گوید: "قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْهُ وَ يُكَأ عَلَى خَوَاتِكِ فَكَيْ يَدُؤُا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" (یوسف/5) اول وصی‌تی که پیر، مرید را کند این است که واقعه با کس مگو! البته نه با اصحاب ایمان، و نه با اصحاب انکار که صاحب انکار تو را با چشم حسد بزند "وَدُؤُا لَوْكَ مُرُونٌ كَمَا كَفَرُوا فَكُؤُونُونَ سِوَاءَ فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ تَوَكَّلْتُمْ فَلَنُغْزِيَنَّهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيَاءَ وَلَا نَصِيرًا" (نساء/89)، كَادَ الْحَسَدُ يَغْلِبُ الْقَدْرَ. و صاحب ایمان تو را به چشم تعجب بزند. إذا اعجب احدكم من اخيه شيئاً فليدع بالبركة فان العين حق "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ آدْوِيلٍ لِأَحَادِيثٍ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا تَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ بَرَاهِيمَ لِيِ سِحْقٍ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (یوسف/6).

پس مرید را بگوید که ایشان اگر کیدی کنند، معذور دار تا عجب بر مرید راه نزنند "قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْهُ وَ يُكَأ عَلَى خَوَاتِكِ فَكَيْ يَدُؤُا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" (یوسف/5). چون از این فارغ گردد گوید: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ آدْوِيلٍ لِأَحَادِيثٍ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا تَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ بَرَاهِيمَ لِيِ سِحْقٍ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (یوسف/6) تصرف کردن پیر است در واقعه مرید، تا شاگرد را استادی درآموزد که "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا

وَيُزَكِّكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ" (بقره/151) این
اوّل سوره است " (عین القضاة، 1377، ج 1: 367).

درباره لزوم بازگویی واقعه با پیر در نامه‌های غزالی به عین القضاة نیز سخن رفته
است (غزالی، بی تا: 53).

عین القضاة هم‌چنین در جایی "واقعه‌ای" که در عالم بی‌خویشی برایش اتفاق
افتاده چنین توصیف می‌کند.

"واقعه" یک بار در پیش بیماری از خود غایب شدم. کسی از من پرسید که "حم
عسق" (شوری/1 و 2) چه معنی دارد؟ "من گفتم: "ارض بمکه" من این تفسیر هرگز
ندیده بودم و نشنیده بودم. این حدیث یک بار دیدم که می‌گفتند: "... اصلی نیست که
نمایش شیطانی است یا واقعه رحمانی" (همان: 2-3).

با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که عین القضاة دیدن "واقعه" را صرفاً به
عالم خواب اختصاص نمی‌دهد بلکه او تجربه کردن چنین حالتی را در عالم بیداری که
غایب از خویش بوده نیز داشته است.

با توجه به مطالبی از این قبیل که وی در آن‌ها به صراحت به حضور خود در عالم
بی‌خودی اشاره می‌کند؛ و هم‌چنین با توجه به پراکندگی ساختار دستوری برخی
جملات و آشنایی‌زدایی‌های غریب نحوی و پریشانی و ناسامانی بعضی مطالب می‌توان
به آسانی دریافت که عین القضاة بیشترین درصد تجربه‌های عرفانی خود را در عالم
بی‌خودی که "واقعه" نامند تجربه کرده است.

کشف و حضور

وی هم چنین در جایی‌هایی نیز به ذکر تجربه‌هایی از احوال خویش می‌پردازد که در عالم حضور و "کشف" به وقوع پیوسته‌اند. چنان که وی در جایی ذکر می‌کند که شاهد نوری بوده است که از حضرت حق جدا گشته و با نوری که از وی جدا گشته است یکی شده‌اند (عین‌القضات، 1370: 303).

او هم چنین در تمهیدات به ذکر یکی دیگر از تجربه‌های عرفانی خود که در عالم حضور برایش اتفاق افتاده می‌پردازد:

'مدّت‌ها بود که مرا نه تن از علمای راسخ معلوم بودند؛ و لیکن امشب که شب آدینه بود که ایام کتاب بود دهم را معلوم من کردند و آن خواجه امام محمد غزالی بود - رحمة الله علیه - احمد می‌دانستم، امّام محمد را نمی‌دانستم، محمد نیز از آن ماست' (عین‌القضات، 1370: 280).

وی هم چنین در نامه‌ها و تمهیدات به ذکر مکاشفه پدر خود و این که توانسته در عالم بیداری "احمد غزالی" را ببیند اشاره می‌کند: "دانم که شنیده باشی این حکایت: شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما، حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی. پس ما رقص می‌کردیم، و ابوسعید ترمذی بیتکی گفت: پدرم هم چنان بیدار گفت که: خواجه احمد غزالی را دیدم که با شما رقص می‌کرد و لباس او چنین و چنین بود و بیدار بود که دید، نه خفته؛ و نه من دیدم و نه دیگران..." (عین‌القضات، 1377، ج 1: 374 و همو؛ 1370: 250-251).

دیدار پیامبر در حالت بیداری نیز یکی از انواع کرامات و تجربیاتی است که هم عین‌القضات بر آن صحنه گذاشته و هم از جمله کرامات و تجربه‌های احمد غزالی محسوب می‌شود:

"راجع به رویت پیامبر در بیداری، چند روایت موجود است که نقل می‌گردد. یکی از ایراداتی که ابن جوزی بر احمد غزالی می‌گرفته همین بوده است که احمد غزالی هر موقع مشکلی برایش پیش می‌آمده پیامبر را در بیداری می‌دیده و از او راهنمایی می‌گرفته است. همین مطلب را ابن مستولی اربلی و ابن کثیر هم آورده‌اند. عین‌القضات داستانی را در این زمینه نقل می‌کند که هم در شمار کرامات احمد غزالی محسوب می‌شود و هم در این داستان از طرح مساله یعنی امکان رویت پیامبر در بیداری دفاع کرده است" (غزالی، 1370: 139-151). او ضمن دفاع از امکان رویت پیامبر آن را تجربه‌ای با ارزش می‌داند که تنها در زیر نظر عنایت پروردگار نصیب سالکان می‌شود: "نوشته بود که مصطفی - صلعم - را دیدم در مجلسی مبارک باد. مغرور مباش که آدمیان باشند که او را در بیداری علی‌الدوام ببینند، چنان‌که تو مثلاً چیزی ظاهری برکت دیدار همایون او به ما و تو و همه دوستان برساد. بوجهل ظاهر او را چندین سال میدید، و قرآن می‌گوید ایشان تو را نبینند، و اکنون پس از پانصد سال و بر سر، کس بود که فی‌الاکثر اوقات او را ببیند. حق - تعالی - آن کمال به عنایت ما را مبذول دارد..." (عین‌القضات، 1377، ج 1: 275).

تمثل

از آنجایی که تمثل و دیدار امری روحانی به صورت امری مادی، گونه‌ای از تجربه عرفانی است. و عین‌القضات این گونه تجربه را از معظم‌ترین اسرار الهی و جزو دشوارترین تجربه‌های راه سلوک قلمداد می‌کند (عین‌القضات، 1370: 287؛ 289-290) ما نیز در این مدخل به بررسی عقاید او درباره تمثل، و هم‌چنین ذکر تمثل‌هایی که خود به عینه تجربه کرده و یا از تجربیات دیگران نقل کرده است می‌پردازیم.

تمثل خدا

یکی از تجربه‌های عرفانی بسیار با ارزش برای عارفان، که درحالت کلی می‌توان آن را هدف اصلی طی مسیر سلوک به شمار آورد، دیدار خداوند و در نهایت رسیدن به لقا الله است. عین‌القضات دیدارخداوند را همانند شناخت خدا تنها به یاری او امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است بنده هرگز خدا را نمی‌تواند ببیند، مگر اینکه به قول ذوالنون مصری "رایت ربّی ربّی" برایش مقدور شده باشد، که خدا را تنها به خدا توان دیدن (عین‌القضات، 1370: 305-306). وی معتقد است که عارفان در آخرت خدا را به نور او خواهند دید. و در حقیقت این خود اوست که خود را با نور خود می‌بیند و همین مطلب از متمثل شدن خداوند به صورت نور حکایت می‌کند:

"عارفان در داربقا، او را بخواهند دیدن به نور او. پس هم او بود که خودرا دیده بود؛ چنان که مصطفی - صلعم - گوید: "اللّهم بیّض وجهی بنور وجهک". و تا عکس نور وی نباشد، هیچ کس روی او نیابد" (عین‌القضات، 1377، ج 1: 222).

وی هم چنین در این باره تجربه‌ای نیز از خود بیان می‌کند: "... چون او جلّ جلاله خودرا جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثل به وی نماید. در این مقام من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که ازوی جدا شد؛ و نوری دیدم که ازمن برآمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم. "إِنَّ الْفِجْدَةَ سَوْقًا يَبَاعُ فِيهَا الصُّورُ" این باشد. "رایت وّسی فی أحسنِ صُورَةٍ" خود نشان می‌دهد" (همان: 303).

عین‌القضات درچند جا از متمثل شدن خدا به شکل‌های مختلف سخن گفته است: "... ای دوست! این خبر را نیز گوش می‌دار که خواص‌امت را آگاه می‌کند، گفت: "إِيَّاكُمْ وَالنَّظَرَ إِلَى الْمُرْدِ فَإِنَّ لَهُمْ لَوْنًا كَلَوْنِ اللَّهِ؛" و جای دیگر گفت: "وَرَايَتَ"

وَوَيْ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ عَلَى صُوتَرٍ شَابٍ أَمْرَدٍ قَطَطٍ". این نیز هم در عالم تمثیل می‌جوی
(عین‌القضات، 1370: 293-294).

"دریغا! "وَرَايتَ وَّلَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُوتَرٍ" این "أَحْسَنِ صُوتَرٍ"
تمثیلت؛ و اگر تمثیل نیست، پس چیست؟ "ان الله خلق آدم و اولاد علی صوره
الرحمن" هم نوعی آمده است از تمثیل. دریغا! از نام‌های او، یکی مصور باشد. که
صورت کننده باشد؛ اما من می‌گویم که اومصور است، یعنی صورت نماینده است.
خود توانی که این صورت‌ها در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد.
از مصطفی (ص) بشنو آن جا که گفت: "إِنَّ الْفِجْنَءَةَ سَوْقًا يُبَاعُ فِيهَا الصُّورُ" گفت: در
بهشت بازاری باشد که در آن بازار، صورت‌ها فروشند. "فی احسن صورة" این باشد.
امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثیل چه خبر می‌دهد. گفت: "رَايتُ رَبَّ الْعِزَّةِ عَلَى
صُوتَرٍ لُحْمِي" یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم؛ دان که این ام کدامست؟ "الَّذِينَ
يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ كَمَا تَوَبَّأَ عِنْدَهُمْ فِي التَّوَارِثِ وَلَا نَجِيلٍ يَدْرُسُهُمْ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ
إِصْرَهُمْ وَلَا غُلَّالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي
أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (اعراف/157) می‌دان؛ "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَيِّتُ
وَعِنْدَهُ أُمُّ كُلِّ نَبَاتٍ" (رعد/39) می‌خوان " (همان: 296-297).

دیگر مقام در تمثیل آن است که عایشه صدیقه درحق مصطفی (ع) و رویت او مر
خدا را این نشان می‌دهد که "مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ بِعَيْنِ رَأْسِهِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ
الْفِرْيَةَ". با عایشه گفت: شب معراج، او را ندیدم، به ذات و حقیقت او، و با ابن عباس
گفت: دیدم، بر صورت تمثیل " (همان: 302-303).

تمثل جبرئیل

عین‌القضات درباره صورت‌هایی که جبرئیل به شکل آن‌ها بر حضرت مریم، حضرت محمد و صحابه وی متمثل شده چنین سخن می‌گوید:

"...تمثل جبرئیل خود را از آن عالم روحانیّت در جامه بشریّت، به طریق تمثل به مریم نمود؛ و او، جبرئیل را مردی بر صورت آدمی دید. و وقت بودی که صحابه مصطفی جبرئیل را بر صورت اعرابی دیدندی؛ و وقت بودی که جبرئیل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی نمودی. اگر جبرئیل است روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریّت دیدن صورت چون بندد؟ و اگر جبرئیل نیست، کرا دیدندی؟ تمثل خشک و نیک می‌دان ای دوست!" (همان: 293-294).

تمثل در عالم آخرت

عین‌القضات در جایی کار و بنای عالم آخرت را بر پایه تمثّل ذکر می‌کند:

"...باش تا تو را بینای عالم تمثّل کنند، آنگاه بدانی که کار چون است و چیست. بینای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است. بر تمثل مطلع شدن نه اندک کاری است..." (همان: 287).

او تجربه‌هایی را که انسان پس از مرگ درباره گورو کژدم و آتش به دست می‌آورد، جزواوّلین تمثّل‌هایی می‌داند که در عالم آخرت بر سالک عرضه می‌کنند:

"اوّل چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند، احوال گور باشد اوّل تمثل که ببیند، گور باشد. مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را، در گور تمثل به وی نمایند؛ این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد. لاجرم پیوسته با او باشد" (همان: 288-289).

او هم چنین وجود نکیر و منکر را هم تمثیل اعمال آدمی می‌داند: "سوال نکیر و منکر هم در خود باشد. همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فریشته در یک لحظه به هزار شخص چون توانند رفتن، بدین اعتقاد باید داشتن. اما بوعلی سینا - رحمه الله علیه - این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه آن جا که گفت: "المنکر هو العمل السیء، و النکیر هو العمل الصالح" گفت: منکر، عمل گناه باشد؛ و نکیر طاعت" (همان: 289).

وی هم چنین می‌گوید که در عالم آخرت هر یک از صفات انسان و هر خاصیت را که در باطن انسان تعبیه است به صورت شکلی به وی متمثل می‌کنند؛ و هنگامی که انسان این اشکال را می‌بیند تصور می‌کند که خود اوست ولی این صورت‌ها خود او نیستند بلکه از آن اویند:

"ان شاء الله که بدانجا رسی که هر صفتی از صفات تو بر تو عرضه کنند، چون آنجا برسی هفتاد هزار صورت بر تو عرضه کنند، هر صورتی را بر شکل صورت خودبینی، گویی که من خود یکی ام هفتاد هزار از یکی بودن چون صورت بندد؟ و این آن باشد که هفتاد هزار خاصیت و صفت در هر یکی از بنی آدم متمکن و مندرجست، و در همه باطن‌ها تعبیه است، هر خاصیتی و هر صفتی شخصی و صورتی دیگر شود. مردی چون این صفات را ببیند پندارد که خود اوست، او نباشد و لیکن از او" (همان: 142).

"...باش تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند، هر صورتی بر شکل صورت خود بینی. گویی من خود از این صورت‌ها کدام؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون ممکن باشد؟. و این آن باشد که هفتاد هزار صورت، در هر موصوفی و ذاتی درج و ممزوج است؛ و هر خاصیتی و صفتی تمثیل کند به صورتی، و

شخصی شود. مرد چون این همه صفتها ببیند، پندارد که خود اوست، او نیست ولیکن از اوست". (عین‌القضات، 1370: 297).

تمثل عشق

عین‌القضات معتقد است که عشق با استفاده از حیلۀ تمثل همه روندگان راه را در صراط مستقیم نگه می‌دارد. زیرا دیدن یک چیز بر یک شکل و یک حالت به‌مدت زیاد موجب ملالت می‌شود و تازگی عشق بسته به همین تمثل‌ها و فزونی هر روزه جمال است:

"اگر عشق حیلۀ تمثل نداشتی، همه روندگان راه کافر شدند؛ از بهر آن که هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت ببیند، از دیدن آن وقت او را وقت ملالت آید؛ اما چون هر لحظه و هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر ببیند، عشق زیادت شود، و ارادت دیدن مشتاق زیادت‌تر. "یَجِبُهُمْ" هر لحظه تمثلی دارد مر "یُجِبُونَهُ" را، و "یُجِبُونَهُ" هم چنین تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببیند، و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر:

هر روز در عشق تو به حالی دگرم وز حسن تو در بند جمالی دگرم
تو آیت حسن را جمالی دگری من آیت عشق را کمالی دگرم"

(همان: 124-125).

و بدین صورت است که عاشق نه تنها هر روز که بلکه هر لحظه از عشق جمالی

دیگر می‌بیند و ذوق شیرین تجربه‌ای تازه‌تر را می‌چشد.

او عشق خداوند را نیز دارای چنین خاصیتی می‌داند و می‌گوید که از آنجایی که هر روز بر جمالی دگر است و مصداق آیه "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي الشَّانِ" (رحمن/29) هر روز در کار تجدد امثال است، از عشق او هیچ نشان نمی‌توان داد:

"دریغا! که از عشق الله که کبیر است هیچ نشان نمی‌توان دادن که بیننده در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال خوب تر و زیباتر نماید و عالم تمثیل را بر کار دارد، هیچ عبارت و نشان نتوان داد جز "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (شوری/11)؛ دیگر عبارت و شرح نباشد "لَا أَحْصَى تَعَاةَ عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِيْكَ". چون او عذر بی ادراکی و بی‌نهایتی بخواست، دیگران چه بیان کنند؟ بیان آن جا قاصر آید، فهم آن جا گداخته شود، مرد آنجا از خود برست! دریغا این بیت‌ها بشنو:

چون عشق تو بی نشان جمالی دارد در اصل وجود خود کمالی دارد
هر لحظه تمثیل و خیالی دارد این عشق دریغا که چه حالی دارد"
(همان: 123-124).

مقام‌های تمثیل

عین‌القضات تمثیل را دارای مراتب و مقام‌هایی می‌داند؛ و معتقد است که مرتبه‌ای در عالم تمثیل وجود دارد که هر کس بدان برسد چنان از خود بی‌خود می‌شود و در عظمت این تجربه غرق می‌شود که تکرار از میان بر می‌خیزد و پیوسته در حالت فراق و حزن به سر می‌برد. او در ادامه ذکر می‌کند که هر چه نصیب او شده است از ثمرات همین مقام بوده است:

"دریغا! کس چه داند که این تمثیل چه حال دارد! در تمثیل، مقام‌ها و حال‌هاست. مقامی از آن تمثیل باشد که هر که ذره‌ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد آن مقام او را از او بستاند؛ و چون بی‌آن مقام باشد، یک لحظه از فراق و حزن با خود

نباشد. تفکر از این میان برخیزد...دریغاً! چه دانی که این مقام با هر کسی چه می‌کند! کافر م که اگر هرچه بر من دهند نه از بهر این مقام است" (عین‌القضات، 1370: 294-295).

ویژگی تجربه‌های عرفانی

این قبیل تجربه‌های عرفانی دارای تعدادی ویژگی‌های مشترک است که تمام عارفان به نحوی بر آن‌ها واقف بوده و آن‌ها را دریافته‌اند.

علیرضا فولادی هشت مورد از این ویژگی‌ها را ذکر می‌کند و خاطر نشان می‌کند که بعضی از همین ویژگی‌ها است که مانع از بیان کردن این نوع تجربه‌ها می‌شود؛ ویژگی‌ها به اختصار عبارتند از :

ویژگی تجزیه‌ناپذیری، که منجر به بیان‌ناپذیری یک تجربه عرفانی می‌شود. ویژگی تحدیدناپذیری، که مانع کلام را به وجود می‌آورد و منجر می‌شود که با زبان روزمره نتوان این نوع تجربه‌ها را بیان کرد؛ تردیدناپذیری، اطلاق‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری که مانع فاعل را به وجود می‌آورد و عارف را در بیان تجربه عرفانی با مشکل غلبه نظر" و غلبه "منظور" مواجه می‌کند، ویژگی تعلیم‌ناپذیری که مانع مخاطب را در بیان یک تجربه عرفانی به وجود می‌آورد. بیان‌ناپذیری، بیان‌ناپذیری؛ که ویلیام جیمز آن را تحت عنوان داستان‌ناپذیری ذکر می‌کند و دلیل غیرقابل توصیف بودن این تجربه‌ها را جنبه احساسی آن‌ها ذکر می‌کند و می‌گوید از آنجایی که فرد نمی‌تواند احساسات عرفانی خود را به کسی که آن احساسات را شخصاً درک نکرده است انتقال دهد، این نوع تجربه‌ها بیان‌ناپذیر می‌شوند؛ و همین جاست که مانع مخاطب پیش می‌آید.

جیمز هم چنین زودگذر بودن این تجربه‌ها و حالات پذیرش و قبول و تسلیم عارف نیز از ویژگی‌های این نوع تجربه‌ها می‌داند (فولادی، 1387: 50-76) و (ویلیام جیمز، 1343: 62-63).

و.ت. استیس از زبان اکهارت‌علو و عظمت این گونه تجربه‌ها را نیز به عنوان یکی از موارد بیان‌ناپذیری این گونه تجربه‌ها آورده است، گرچه خود آن را با دلایلی رد کرده است (و.ت. استیس، 1361: 299-300).

عین‌القضات نیز در جای جای نوشته‌های خود به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌کند؛ و همواره وجود آنان را به عنوان بزرگ‌ترین موانع برای بیان تجربیات خویش قلمداد می‌کند. از جمله مهم‌ترین این ویژگی‌ها عبارتند از:

بیان‌ناپذیری

عین‌القضات مجموع ویژگی‌هایی از قبیل تحدیدناپذیری، مانع‌مخاطب، تعمیم-ناپذیری و... در نهایت امر محدودیت حروف و کلمات را از عواملی می‌داند که مانع بیان‌ناپذیری را به وجود می‌آورند. او درباره این ویژگی مطالبی را به شرح ذیل بیان می‌کند: "در نطق هم بیان به کمال نشاید..." (عین‌القضات، 1377، ج 2: 279).

"باش تا به عالم من رسی که زحمت بشریت در میان نباشد که خود با تو بگویم آن چه گفتنی باشد. در عالم حروف بیش از این در عبارت نتوان آوردن..." (همو؛ 1370: 354).

"و یقین دان که هر چه به زبان نتوان گفت جز محصور نبود، و این معلوم است علی‌القطع. زیرا که مخارج حروف محصور است، و کلمات مرکبات این حروف بود

که مخارجش محصور است. و از محصور جز محصور مرگب نگردهد. و لا یتربک من‌المتنهای آلا‌المتنهای و لا ینحل ما لا یتنهای الی‌المتنهای" (همو، 1377، ج 1: 147).

تحدید ناپذیری

او هم چنین به ویژگی تحدیدناپذیری این‌گونه تجربه‌ها اشاره می‌کند و لا مکانی و لا زمانی این نوع تجربه‌ها را به عنوان مانعی برای بیان‌ناپذیری آنها ذکر می‌کند. گویی او بر حقیقتی که "برگسون" در عالم فلسفه با جملات ذیل مطرح کرده بود: "عرفان نه فقط شهود به چیزی فرا تجربه بلکه بر چیزی است که اغلب بنا بر ادعا بی زمان یا از ازل تا به ابد گسترده است، چیزی که تجربه متعارف را توانایی افشایش نیست (به نقل از: رندل و باکلر، 1363: 114). صحه می‌گذارد: "...دریغا! چه دانی که در این تمهید چند هزار مقامهای مختلف واپس گذاشتیم، و از هر عالمی زبده‌ای درکسوت رموز با عالم کتابت آوردیم! پدید باشد که از آن عالم با این عالم، چه توان آوردن؛ جرعه‌ای از کاسه" لابل هذه كثيرة قطرة من بحر لحي لابل شعاع من شمس" (عین‌القضات، 1370: 309) و (همو، 1377، ج 2: 111).

همین ویژگی تحدیدناپذیری است که باعث می‌شود با این زبان عادی که قاصراز بیان کامل معانی، در حوزه امور متداول است، به بیان ناقص این نوع تجربه‌های عرفانی که در حوزه تجربه‌های عادی و متداول قرار نمی‌گیرد پردازیم. رندل و باکلر بر این باورند که "تجربه کشف و بیان عارفانه چنان بر اطلاق توصیف‌ناپذیر است که هیچ کوششی را برای بیان متعارف بر نمی‌تابد. عارفان دینی کوشیده‌اند تا تجربه‌هایشان را به شکل مناجات و راز و نیاز پدیدار کنند" (رندل و باکلر، 1363: 114).

مانع مخاطب

همواره یکی از دغدغه‌های اساسی عین‌القضات در توصیف حالات و تجربیات عرفانی خود وجود مانع مخاطب بوده است. او هم چون مولانا بر این باور است که هرکس از مکتوبات او به اندازه فهم و عقل خود بهره می‌برد. وی دریافت حقیقت سخنان خود راتنها برای کسانی مقدور می‌داند که سلوکی تمام کرده‌اند و روزگارانی دراز در این راه به سر برده‌اند؛ زیرا این نوشته‌ها حاصل پانزده سال سلوک اوست. و ممکن است چیزهایی که در طی پانزده سال بروی کشف شده باشد که در طی چندین سال بر سالکان دیگر مکشوف نگردد:

"... و به حقیقت دان که آن چه تو فهم کنی از مکتوبات من، بر قدر فهم و عقل تو بود. و آن را به تحقیق فهم کردن روزگاری دراز می‌باید و سلوکی تمام، چه آن راه پانزده سال سلوک من است. و باشد که آن چه به پانزده سال بر من کشف شد به پنجاه سال بر دیگری کشف نشود، تا گمان غلط نبوی. و تا در میان این اشغال بی‌کرانه هستی فهم تو بدان حقایق نرسد" (عین‌القضات، 1377، ج 2: 205).

"چه می‌شنوی؟ دریغا که نه قوت تو است! ندانم که قوت که خواهد بود! از همدان تا بغداد قرب صد فرسنگ است این سهل است. لیک از توتا این حدیث هزار هزار فرسنگ است..." (همان، ج 1: 271-272).

"...اگر وقت بودی و مستمع یافتمی عالمی اسرار بر صحرا نهادمی. امّا پدید بود که با تو چه توان گفت..." (همان، ج 1: 209).

وی کسانی را محرم واقعی سخنان خود می‌داند که جان خود را به سخنان او سپرده باشند. و افرادی را که نمی‌توانند سخنان او را درک کنند معذور می‌داند و برای موجه کردن عذر ایشان اشاره‌ای به داستان حضرت موسی و خضر می‌کند و می‌گوید: "...

چه می‌شنوی ای آن که مطالعه این کلمات می‌کنی؟! معلوم این بیچاره شده است که نگاه دارنده این کلمات، از حظ و نصیب این کلمات، بی‌بهره نباشد زیرا که آن کس که محرم این کلمات نباشد، آن توفیق نیابد که خود را با این کلمات دهد؛ و آن کس که فهم نکند و نداند، هم معذور باشد که از موسی کامل‌تر نباشد هم به علم و هم به نبوت که سه کلمه از خضر تحمل نکرد...'' (همو، 1370: 218-219).

ممنوعیت افشای اسرار

عین‌القضات به مانع دیگری در این مورد اشاره می‌کند و آن ممنوعیت افشای اسرار است. لازم به ذکر است که افشای اسرار نوعی از شطح محسوب می‌شود و اظهار شطح در بسیاری از موارد به نوعی، کفر محسوب می‌شود؛ و این همان اندیشه‌ای است که عین‌القضات نیز به آن تصریح می‌کند:

''...دریغا بین که چندنم‌امی و جاسوسی بکردم، و چند هزار اسرار الهی بر صحرا نهادم. اگرچه گفتن این اسرار، کفر آمد که "افشاء سرّ الربوبیة کفر" اگر چه غیرت او مستولی است. بر داشتن وجودها! ما زشتی بکنم و بیتی چند که بر طریق سجع وقتی صادر افتاد اگر چه بسیاری غموض با خود دارد، بنویسم...'' (همان: 269).

'' ای دوست بیان امور اخروی اگر چنان می‌خواهی که فرض افتاده است، تا بنویسم و گر بر گونه دیگر تمنایی هست، امور آخرت جز از راه رفتن معلوم نگردد. و نوشتن آن به طریقی که همگان را به فهم رسد حرام است، و اضطراب در عالم افکندن. دیوانگان را سلسله جنبانیدن هم نوعی از دیوانگی است'' (همو، 1377: 208).

نتیجه گیری

حصول تجربه‌های عرفانی که از ارکان اساسی عوالم عرفانی محسوب می‌شود، گاه بر اثر ریاضت و تمرین و گاه بی‌مقدمه و آنی به وجود می‌آیند. نتایج حاصل از این گونه تجربه‌ها ایمان‌های بسیار پایدار و مستحکمند که شک و تردید را به بنیان آنان راهی نیست. این گونه تجربه‌ها، تجربه‌هایی "واقعی" و "فرا عقلی" هستند که در تنگنای عقل و عینیات نمی‌گنجد، و زبان و عقل در برابر توصیف آنان حتی برای خود شخص صاحب تجربه نیز ناتوان است. این نوع تجربه‌ها در عالم حضور، بی‌خویشی و یا عالم خواب می‌توانند به وقوع پیوندند. چنان که از سخنان عین‌القضات برمی‌آید او درصد بسیاری از این تجربه‌ها را در عالم بی‌خویشی کسب کرده است. عالم خواب و حالتی بین خواب و بیداری، نیز از دیگر عوالمی است که شخص عارف در آن به تجربه مسائلی از قبیل پیش‌گویی آینده، دیدار بزرگان عالم و یافتن پاسخ سوالات مبهم و ... دست می‌یابد. تمثیل گونه‌ای دیگر از تجربه عرفانی است که سالک در آن موفق به دیدار امری انتزاعی و روحانی در قالب امری مادی و جسمانی می‌شود. عین‌القضات این نوع تجربه را جزو عظیم‌ترین تجربه‌های راه سلوک قلمداد می‌کند. این گونه تجربیات دارای ویژگی‌های متعددی هستند که از نظر عین‌القضات ویژگی بیان ناپذیری، تحدیدناپذیری و مانع مخاطب و هم چنین ممنوعیت افشای اسرار همواره آنان را در پرده ابهام و توصیف‌ناپذیری نگه می‌دارد و مانع از بیان کامل و دقیق این نوع تجربه‌ها از طریق فرد صاحب تجربه می‌شود.

پی‌نوشت:

- 1- چنان‌که علت مرگ نوری به وجد آمدن او از شنیدنبیتی بود که باعث شداو درحالت بی‌خویشی سر به بیابان بگذارد و در حالی که بیت را زیر لب نجوا می‌کرد، پایش به ساقه‌های بریده شده نیزار بگیرد و مجروح شود و بر اثر همان جراحی نیز درگذرد.
(مایر، 1378، ص 23)

منابع

- قرآن کریم
- استیس. و.ت (1361)؛ عرفان و فلسفه، ترجمه بها الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- باریو، ایان (1379)؛ علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورجوادی، نصرالله (1358)؛ سلطان طریقت، موسسه انتشارات آگاه، تهران.
- نامداریان، تقی (1368)؛ رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، شرکت نشر علمی و فرهنگی.
- جیمز، ویلیام (1343)؛ دین و روان، ترجمه مهدی قاینی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رندل جان هرمل و باکلر جاستوس (1363)؛ درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی سهروردی (1380)؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، تهران.
- سی. فورمن (1384)؛ رابرت کی. عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (1318)؛ دفترروشنایی از میراث عرفانی بایزید، گردآورنده محمدبن علی سهلگی؛ تهران، سخن.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی (1370)؛ تمهیدات، تصحیح عفیف عسیران، چاپ سوم، منوچهری.
- _____ (1377)؛ نامه ها، به اهتمام دکتر علینقی منزوی و دکتر عفیف عسیران، ج 1، چاپ اول اساطیر.
- _____ (1377)؛ ج 2، چاپ اول، تهران، اساطیر.

- _____ (1377)؛ ج 3، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- _____ (1360)؛ دفاعیات ترجمه رساله شکوی الغریب، ترجمه و تحشیه دکتر قاسم انصاری، کتابخانه منوچهری.
- غزالی، احمد (1370)؛ مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.
- فولادی، علیرضا (1378)؛ زبان عرفان، فراگفت، چاپ اول.
- کاشانی عزالدین محمود (1388)؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات استاد علامه جلال‌الدین همایی، چاپ دهم، هما.
- مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضات همدانی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، خانقاه نعمت‌الهی، اسفند 2536، چاپ فردوسی.
- مایرفریتس، ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه (1378)؛ ترجمه مهرآفاق بایوردی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- نوربخش (1372)؛ فرهنگ اصطلاحات، ج 4، تهران، یلدا قلم.

