

تمثیل‌های شطحی در آثار عین‌القضات همدانی (با تأکید بر نامه‌ها و تمهیدات)

احمد امین* / علی محمدی آسیابادی** / سیده کوثر روهبان***

چکیده

از آنجایی که بیان تجارب عرفانی در قالب زبان محدود و ناکارآمد مادی، کاری بسیار دشوار و چالش‌برانگیز است، عرفا برای تبیین و تفهیم اندیشه‌ها و تجربه‌های عرفانی خویش و اقناع مخاطبان، از ظرفیت‌های هنری زبان، چون تمثیل بسیار بهره برده‌اند. عین‌القضات همدانی، از جمله عرفایی است که این شگرد زبانی در آثارش جایگاهی ویژه یافته است؛ اما نکته شایان توجه آن است که گاه دست به بیان خاصی از تمثیل می‌زند که علاوه بر سطح ظاهری کلام، در سطح معنوی هم با ساختاری متناقض‌نما و پارادوکسی روبه‌رو هستیم. این شکل از بیان تمثیلی را که بویی از ساختارهای شطحی در زبان به همراه دارد، می‌توان تمثیل‌های شطحی نامید. در این مختصر، سعی شده است این رویکرد و کاربرد تمثیل در آثار عین‌القضات همدانی با شیوه توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار گیرد و بر اساس خوشه‌های تصویری و موتیف‌های برآمده از جهان‌بینی خاص عارف، طبقه‌بندی شود. از آنجایی که بسامد تمثیل در نامه‌ها و تمهیدات، بیش از سایر آثار عین‌القضات همدانی است، در این پژوهش، این دو اثر مبنای کار قرار گرفته است.

کلیدواژه: شطح، تمثیل، تمثیل‌های شطحی، عین‌القضات همدانی.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول) Kowsar_r@yahoo.com

۱. مقدمه

آثار عرفانی در ادب فارسی، یکی از اساسی‌ترین آفرینش‌های زبانی و معرفتی به شمار می‌آیند؛ اما بی‌تردید آنچه سبب تشخیص و تمایز این آثار از سایر آفرینش‌های ادبی زبان فارسی می‌شود، نه وجود آرایه‌ها و ابزار ادبی، بلکه معرفت و زبان چندوجهی و تأویلی این آثار است که خالقان آن‌ها در بازنمود اندیشه‌های ماورایی خود، گاه به‌طور مستقیم و بی‌پروا و گاه در هیئت مجازی و تشبیه‌گون، لب به سخن گشوده‌اند.

همان‌گونه که هر علم و اندیشه‌ای، با زبانی، روشن و کشف می‌گردد، معرفت‌های عارفانه نیز برای بیان، از زبانی خاص مدد می‌گیرند که به «زبان عرفان» شناخته و ممتاز می‌شود؛ «زبانی که راه وصول به حقیقت را برای مردم بیان می‌کند» (نجفی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۴۳). اما شیوه برخورد عرفا با موضوع معرفت و کیفیت بیان، به دلیل ماهیت تجربه عرفانی، متفاوت است. اینکه عارف در بیان تجربیات خود، چه هدفی را دنبال می‌کند و قصد او از انتقال احساس و ادراکش چیست، چگونگی گفتار او را مشخص می‌کند.

شایان ذکر است «احوالی که عارف در سیر و سلوک عارفانه خود تجربه می‌کند، معمولاً با مواجهه و حالات روحی خاصی همراه است که جز از طریق تجربه مستقیم، نمی‌توان به ماهیت آن‌ها پی برد» (میرباقری‌فرد، ۱۳۸۹: ۳۰). در واقع، گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی و واقع شدن حالات مختلف و دستیابی به حقیقت را تجربه عرفانی می‌گویند. تجربه در اینجا به معنی لغوی آن، یعنی آزمودن نیست؛ بلکه بیشتر در معنی احساس، شهود و ادراکی خاص یا رخدادی در درون به کار می‌رود (تقوی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). پیامد این تجربه‌ها، معرفت عرفانی است که بدان معرفت ابداعی نیز گفته شده؛ زیرا حاصل ذوق صاحب تجربه است (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۴: ۹۸). معرفت، حقایقی است که عارف از عالم مابعدالطبیعه و غیرمحسوس درک می‌کند و آلت ادراک آن نیز بصیرت، روح یا دل است.

بنابراین مقدمات، می‌توان گفت زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه و این حال است؛ امر و حالی که پیوسته در حال گذر بوده، تجربه‌ای درونی است از پرواز روح از قفس مادّی و رها شدن در جهانی ورای جهان مادّی و ظاهری و رابطهٔ انسان با عالم بالا. عرفا از این تجربه با عنوان معرفت یاد می‌کنند؛ اما معتقدند زبان از بیان آن ناتوان است. ویلیام جیمز^۱ می‌گوید: «چقدر ما زیاد درک می‌کنیم و چقدر کم می‌توانیم برای مردم بیان کنیم» (جیمز، ۱۳۷۲: ۷۸).

این تجربه‌های عرفانی و غلبهٔ هیجانات عاطفی، مجال اندیشیدن منطقی را که با زبان صورت می‌گیرد، تنگ می‌کند؛ آن‌چنان که «حاصل اندیشه را به صورت گزاره‌هایی پراکنده و در مقایسه با اندیشه‌ها و معانی پیوسته منطقی و حالت هوشیاری و کنترل بر زبان، غریب و نامأنوس و خلاف عادت می‌نماید» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۵). در چنین شرایطی، با وجود تمامی محدودیت‌ها، نواقص و عدم سنخیتی که در زبان با ماهیت خاص این عوالم وجود دارد، وقتی عارف دست به تبیین آن‌ها می‌زند، اتّفاقی در کلام می‌افتد و ساختاری زبانی، مفهومی و معرفتی به ظهور می‌رسد که گویی تمام معادلات منطقی و عقلی را در باور عموم و متشرّعان به هم می‌ریزد. این شکل از گفتار که شطح نامیده می‌شود، در هر جایی از کلام که آشکار شود، حتّی عرفان و خالقان خود را نیز وادار به توجیه و توضیح ساختار و مفهوم به‌ظاهر غیرمعمول و ناسازگار خود کرده است. برای این ساختار معرفتی و زبانی، تعاریف و رویکردهای متفاوتی در میان عارفان تا صاحب‌نظران زبانی وجود دارد که در ادامه جستار حاضر، به‌طور اجمالی و در نمایی کلی به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق

با توجه به جست‌وجوهای انجام‌شده، هیچ پژوهش مستقلی در زمینهٔ تمثیل‌های شطحی عین‌القضات همدانی انجام نشده است. پیش از این، در مقالهٔ «شطحیات عین‌القضات همدانی» به نگارش فاطمه مدرسی (۱۳۹۰)، به بررسی برخی از شطح‌های

این عارف پرداخته شده است که اولاً در آن به توصیف و اشاره کلی به محتوای این شطح‌ها بسنده شده، ثانیاً تفکیکی ساختاری و زبانی در این شطح‌ها صورت نگرفته و ثالثاً به چگونگی پیوندهای معنایی و ساختاری این شطح‌ها با جهان‌بینی و خوشه‌های تصویری مرتبط با بن‌مایه‌های فکری عارف، اشاره‌ای نشده است. در واقع، این موارد، خصایصی است که پژوهش حاضر بر انجام آن بنا نهاده شده است. در میان پژوهش‌های انجام‌شده بر روی دیگر آثار ادبیات عرفانی، فاطمه همایون و احمد امین (۱۳۹۰) در مقاله «شطح تمثیلی در سخن مولانا جلال‌الدین بلخی»، به بررسی این شکل از به‌کارگیری شطح در کلام مولانا با تأکید بر جنبه معرفتی آن‌ها پرداخته‌اند. حمیرا زمردی (۱۳۹۶) در کتاب *نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان*، از منظر نقد ساختاری و پساساختاری، شطح‌های عارفان را بررسی کرده است. سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد و مسعود آلگونه جونقانی (۱۳۸۹) نیز در مقاله «تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی»، به بررسی این دو شاخص و اهمیت آن در پیدایی و تأویل شطح‌ها پرداخته‌اند. محمد تقوی (۱۳۸۵) نیز در مقاله «شطح، سرریزهای روح بر زبان»، به تبیین و توجیه شطح از منظرهای گوناگون زبانی و معرفتی پرداخته و این رخداد را در ارتباط با بیان عاطفی و هنری شعر، بررسی کرده است.

۲. تمثیل

با اینکه تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی در مورد تمثیل و وجوه افتراق آن با سایر حوزه‌های رمزی و تشبیهی کلام، چون الیگوری، رمز، ضرب‌المثل، اسلوب معادله و... در منابع کهن بلاغی تا متأخر وجود دارد، به‌طور کلی، از نظر زبانی می‌توان تمثیل را نوعی تشبیه، میان دو چیز دانست که «شبهت میان دو طرف تمثیل، شباهتی یک وجهی نیست؛ بلکه در تمثیل، برخلاف تشبیه، وجوه و لایه‌های متعددی از شباهت در کار است. به بیان دیگر، در تمثیل، با حرکت موازی طرفین تمثیل و وجوه متعدّد و گاه متداخل آن‌ها روبه‌رویم» (یوسف‌پور و محمدی کله‌سر، ۱۳۹۰: ۲۱۳). این خصیصه

سبب ظهور ساختاری روایی در تمثیل‌ها شده است. این در حالی است که رویکردی فلسفی به عنصر تمثیل، ما را به مسئله «عالم مثالی» که یکی از اندیشه‌های رایج در حوزه فلسفه است، رهنمون خواهد شد.

در واقع، باور به وجود پیش‌نمونه‌های ازلی و فرامادی برای صورت‌های محسوس جهان مادی در جهانی لطیف که نظام عنصری، نسخه و رونوشتی از آن است و از آن به «عالم مثالی» می‌توان تعبیر کرد، ریشه‌های کهنی در باورهای باستانی دارد که بازناب‌های گوناگون آن را در آرای حکمی و فلسفه اشراقی و تفکرات عرفانی و مشارب گنوسیستی جهان می‌بینیم که با آبشخورهای مشترک و گاه متفاوت، تفکر واحدی را با قرائت‌های متجانس و متفاوت تکرار کرده‌اند. با کاوش در باورهای منسوب به تصوف اسلامی و عرفان شرق و غرب، می‌توان گفت اعتقاد به جهان مثالی را می‌باید یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های رایج در فلسفه الهی برشمرد که نفوذی عمیق در کهن‌ترین نظریات زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر دارد و نوع خاصی از بیان ادبی را نیز تقویت کرده است. ریشه‌های این تفکر در جهان و ارتباط آن با تمثیل و رمز، تجلی این موضوع را در ادبیات تمثیلی عرفا به همراه دارد (فرزاد قائمی، ۱۳۹۱: ۵۸). در واقع، تبلور ادبی اعتقاد به جهان مثالی، «تمثیل» را به وجود می‌آورد.

در این راستا، مفاهیم وحدت وجودی و تمایلات فکری اشراقی عارف، به دلیل تعلق آن‌ها به عوالمی و رای عالم شهادت و گاه تداخل و هم‌زمانی این معانی، درکی متناقض با عقل جزئی و غیرمنطقی را برای اغیار در پی دارد. زمانی که این حقایق از سوی عارف، قصد ظهور در گزاره‌های ناتوان و محدود زبانی می‌یابد، به دلیل کارکرد خاص و ماهیت چندوجهی و تأویل‌پذیری تمثیل، معمولاً در ساختاری به نمایش گذاشته می‌شود که اغلب، به دلیل ماهیت خاص این مفاهیم، چهره‌ای متناقض‌نما و شطحی با چهارچوب‌های ظاهری شریعت، به خود می‌گیرد. به گفته هیک^۱، اندیشیدن درباره خداوند، به زبان تمثیلی صورت می‌گیرد (هیک، ۱۳۸۱: ۲۱۰).

۳. تمثیل از نگاه عین القضاة همدانی

با نگاهی گذرا به آثار عین القضاة همدانی، جهان بینی و تمایلات وحدت وجودی و تعلقات فکری و قلبی وی را به توحید اشراقی، به وضوح می توان دید. او از جمله بزرگان اهل ذوقی است که تمایل به تشبیه در آثار او به روشنی مشهود است و تمثیل، از میان دیگر ابزارهای بیانی، جایگاهی ویژه در برون دادهای وی می یابد. در واقع، تمثیل از ابزارهای مهمی است که عین القضاة هم در قالب زبانی اشارت، برای بیان احساسات، هیجانات و اظهار شور و وجد عرفانی خود در اثری چون تمهیدات و هم در قالب زبانی عبارت، برای اثبات و فهم منطقی تر و اقناعی مباحث کلامی و فلسفی، در اثری چون نامه ها، به خوبی از آن بهره برده است. در نگاه عین القضاة، تمثیل، پوششی است تا از حقایق و معارفی والا محافظت کند که درک درست و شایسته این حقایق برای عالمان و آگاهان به اسرار و کاشفان آشنا با باطن تمثیل ها میسر است. «عالم آن است که راه خدای تعالی برفت تا حقایق این همه بدانست... این حقایق هم در این کسوت ها می دان و این دُرر هم در این اصداف می دان» (همدانی، ۱۳۷۷ ب: ۳۸۸/۲).

در نگاه عین القضاة همدانی، تمثیل، تنها دستاویزی است که می تواند، با وجود همه نقص ها و عدم سنخیت و تناسبی که در زبان با قالب مادّی آن در مقابل حقایق و تجارب عرفانی و حتّی امور انتزاعی وجود دارد، راهی برای درک عوام در امور غیر مادّی باشد. به گفته همدانی: «مگر به مثالی بهترک فهم توانی کرد، چه عوام را به ادراک حقایق هیچ راهی نیست به از تمثیل» (همان: ۳۹۳-۳۹۴) و «عوام را این به مثالی فهم افتد. و تو نیز هم از عوامی تا غلطی نپنداری، پس تا مثالی نشنوی ندانی» (همان: ۳۳۸/۳).

در این میان، عوامل و انگیزش های متفاوتی چون احوالات روحی و معرفتی عارف، همچنین حاکمیت جوّ مذهبی و سیاسی متفاوت با اندیشه ها و بن مایه های عقیدتی و فکری وی، سبب بروز و بیان سخنانی شده است که شاید جز نام شطح چیز

دیگری نتوان بر آن‌ها نهاد. تمثیل‌های شطحی همدانی، گاه به صورت روایتی از یک اتفاق تاریخی، ولی تأویلی متضاد و متفاوت با عادت‌ها و مؤلفه‌های مرسوم جامعه و گاه در روایتی برساخته از ذهن و ذوق عارف، همراه با روابطی متضاد و متناقض با ساختارهای منطقی عالم ماده است.

۴. شطح

شطح در لغت، لب‌پر آب است که در اثر حرکت غیر ارادی، از جام بیرون جهد و در اصطلاح، سخنانی را گویند که گاهی از زبان عارفان پرشور و بی‌خودشده، بیرون می‌جهید که با مقررات مذهبی و توحید عددی حاکم و تابوها ناسازگار بود. در سخن صوفیان، «چون وجد، قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید، از صاحب وجد، کلامی صادر شود از تلهب ارواح و ارتفاع روح، در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون جهش نشانند در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قائل مفتون شوند» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷). همچنین روزبهان گوید: «در عربیت شطح، یشطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مِسطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد» (همان: ۵۶-۵۷).

صاحب‌اللمع معتقد است: «شطح، یشطح به معنای سرریز شدن آب است از نهر یا جوی» (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۳). به عقیده وی، اگر کسی پرسد که شطح یعنی چه، باید گفت یعنی گفته‌ای پیچیده در توصیف وصف درونی که نیرومند و استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوشش روح بیرون تراود.

به بیانی دیگر، تجربه‌های عرفانی که در حالت مستی و بی‌خودی و به دور از هوشیاری حاصل می‌شود، زمانی که در تنگنای ظرف زبان به سخن می‌آید، ناسازگار با منطق است و به قول بقلی شیرازی در شرح شطحیات، «جهان علم را برهم می‌زند و

پای از جادهٔ رسوم بیرون می‌نهد» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵)؛ اما در باطن، حامل رموزی است که محتوای عمیق آن برای هر کس قابل درک و فهم نیست؛ بنابراین، نیاز به شرح و تأویل دارد و همین تأویل‌پذیری شطح است که اگرچه در ظاهر متناقض و حتی گستاخانه و فضیحت‌بار است، در باطن، جنبهٔ حقیقت پیدا می‌کند و با حق منطبق می‌گردد. هدف این تأویل، زدودن تعارض از چهرهٔ ناسازگار شطح با منطق است؛ زیرا در شطحیات، اختلاف معنای تأویلی با معنای ظاهری و زبانی، اجتناب‌ناپذیر است (امام جمعه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۰۷)؛ به همین دلیل، شطح را تناقض منطقی نیز گفته‌اند (استیس، ۱۳۶۱: ۲۶۴). این تعارض در مواردی، ناشی از زبانی است که حالات و دریافت‌ها و تجربه‌های روحی عارف را گزارش می‌دهد و در مواردی، نتیجهٔ تفسیر و برداشت ویژه‌ای است که صوفیه از دین و رابطهٔ انسان و خداوند عرضه می‌کنند.

بنابراین، شطح را می‌توان گفتاری دربارهٔ ناگفتنی‌ها به شمار آورد. حقایقی که قابل بیان با زبان - به‌عنوان ابزار اندیشه یا اظهار اندیشه - نیستند؛ از این رو، به عقیدهٔ استیس^۱، باید بپذیریم که ابهام و متناقض‌نمایی، در ذات تجربهٔ عرفانی وجود دارد، نه فقط در زبان آن. اگر هم شباهتی بین شطح و شعر یا بیان مبهم و تمثیلی دیده می‌شود، بدون اختیار و قصد گوینده بوده و عارف شطح‌گو به شاعرانه یا زیبا شدن سخنانش توجهی نداشته است.

در آثار ترجمه‌شده از زبان‌های لاتین نیز گاهی شطح را معادل پارادوکس (paradox) به معنی کلمات متشابه و در مواردی معادل locution theopathique به معنی سخنان خدازده، و زمانی معادل propos extaliques به معنی کلمات وجدآمیز آورده‌اند. این معادل‌سازی‌ها بر اساس ویژگی‌های خاصی از شطح بوده است (کربن، ۱۹۶۶: ۱۷-۱۸).

با توجه به این تعاریف، «در بررسی ساختار معرفتی و زبانی شطح، رویکردهای متفاوتی وجود دارد. برخی از این رویکردها، عموماً شطح را ناشی از وجود پارادوکس در سطح گزاره - اعم از پارادوکسِ وصفی و اسنادی - می‌دانند. برخی دیگر سعی در رفع تناقض و تقلیل شطح به گزاره‌های حقیقی دارند. بعضی هم با بررسی احوال عارفانه و معرفت‌شهودی، سعی می‌کنند بین این شکل خاص بیانی و اشکال ویژه تجارب عارفانه، پیوند ایجاد کنند» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۲۹).

همچنین در نظریه استحسانی شطح که نوعی نگرش فرمالیستی به زبان عرفانی است، از دیدگاه صاحب‌نظرانی چون شفیعی کدکنی، بر اساس آن، حادثه‌ای در قلمرو هنری نمود پیدا می‌کند (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲). شفیعی در نگاه هنری‌اش به عرفان، شطح را گزاره‌ای هنری و عاطفی می‌داند که ردّ و قبول آن را نه ردّ و قبولی علمی و منطقی، بلکه ردّ و قبولی هنری و اقناعی می‌داند (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۵)؛ اما در نظریه معرفتی شطح، پس از حصول احوال است که دریچه معرفت به روی عارف گشوده می‌شود و کمترین میوه کمال اهل تصوّف است و در سطح نازل معرفت، قابل تحقق است که این نگرش را در اظهارات کسانی چون کلابادی، سرّاج و ابن عربی می‌توان یافت. بر این اساس است که بررسی شطحیات عرفانی، در آثار خود عرفا ریشه دارد و اولین کسانی که به تحلیل شطح پرداخته‌اند، خود عرفا بوده‌اند.

بنابراین، هر سخن شطحی دو سویه دارد: یکی، تجربه روحی یا کشف و دیگری، مجموعه کلمات و عباراتی که این تجربه در قالب آن‌ها بیان می‌شود. از این رو، بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی است که به شطح گفتن می‌انجامد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۴). در واقع، شطح غالباً از قرار گرفتن مستقیم یا غیرمستقیم یک انسان به جای موضوع گزاره‌های دینی، یعنی خدا پدید می‌آید و طبعاً این امر، با آموزه‌های دینی متناقض می‌نماید (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

۴-۱. شطح و شطح‌گویی از نگاه عین‌القضات همدانی

به عقیده عین‌القضات همدانی؛ «شطح عبارتی غریب است که گوینده‌اش در حالت سکر و شدت غلیان عرفانی باشد و در آن حال، از خود بی‌خود بود» (همدانی، ۱۳۷۸: ۳۵).

«صوفیه را کلماتی است که آن را شطح نامیده‌اند و آن، هر عبارت دور از ذهنی است که گوینده آن، در حال سکر و جوش و شوق و بی‌خودی، سرزند و آدمی درین حالت، توانایی خودداری ندارد... و چیره شده در این حال و فرورفته در این دریا، چون عقل از وی دور گردد و درخشندگی نیروی انوار ازل نابود می‌شود، اگر بگوید سبحانی ما أعظم شأنی و یا آنچه بدین ماند... برای این سخن مؤاخذه نمی‌شود؛ چه، سخن دلدادگان به رمز و درهم‌پچیده است و در بیان ننگجد و روایت و نقل نگرده...» (همان: ۵۲-۵۳؛ افراسیابی، ۱۳۷۲: ۳۶۱-۳۶۲).

به گفته وی: «ایشان را اما بکشند و اما بر جنونی حمل کردند» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۴/۲).

به عقیده تورتل^۱ «صوفی همین که به بودن خالص رسید، دیگر مخلوق نیست و این همان قول معروف خرقانی است و چون از این وجه بنگریم، سخن یا کلام، دیگر منحصر به حیطة انسانی نیست» (تورتل: ۱۳۷۸: ۲۷). «دریغا حلول روی اینجا خواهد نمودن! ای دوست اگر خواهی که تو را سعادت ابدی میسر شود، یک ساعت صحبت حلولی که صوفی باشد، دریاب تا بدانی که حلولی کیست... چون صوفی او باشد، حلولی نباشد. هرچه خدا را باشد، این حلول موحد را نیز باشد. در این مقام هرچه از او شنوی، از خدا شنیده باشی» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۰/۱).

شایان ذکر است با توجه به فضای سیاسی و مذهبی حاکم در زمان عین‌القضات همدانی، با تمام ملاحظه‌کاری‌هایی که در بروز حقیقت عقاید خویش به کار می‌بردند، زبان به بیان سخنانی می‌گشودند که در حقیقت، نه برخلاف شرع، بلکه در ظاهر ناسازگار با توحید عددی و سنی حاکم بر جامعه بوده است. وقتی به اشکال گوناگون

(به‌ویژه ساخت تمثیلی) این نوع از بروز کلام در آثار این عارف دقت می‌کنیم، شاید با کمی جسارت بتوان گفت بیشتر این سخنان به‌ظاهر کفرآمیز، نه‌فقط به دلیل غلبه سکر بر عارف، بلکه گاهی هوشیارانه و در وجهی معرفتی و حاصل فتوح درهای جدیدی از معارف والا، بر زبان عارف جاری شده است. از این رو، باید توجه داشت که تمام شطحیات، از حیث زبان و محتوا یکسان نیستند و گویندگان آن‌ها نیز در اندیشه‌ها و احوال، با هم متفاوت‌اند. کربن^۱ به‌درستی اشاره می‌کند که: «بسیاری از شطحیات که منابع، از قول مشایخ نقل کرده‌اند، در حالت جذبه به زبان نیامده‌اند؛ بلکه سخنان یا حالات و اعمالی هستند که در کمال آرامش و خونسردی واقع شده‌اند» (کربن، ۱۹۶۶: ۱۷).

بنابراین، عین‌القضات در دفاع از عرفای شطح‌گو، پیشینه آن را به قرآن نسبت می‌دهد و می‌گوید: «جوانمردا! گواهی از قرآن صادق‌تر خواهی؟ مَنْ أَصْدَقَ مِنَ اللَّهِ قَلِيلًا؟ با من بگوی تا مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ چه بود؟ هیچ فرقی هست میان اینکه مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ وَ سَبْحَانِي وَ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ؟ همه یکی‌ست؛ ولیکن تو را وقت فهم آن نیست. اگر المؤمنونَ كَنَفَسٍ وَاحِدَةٍ بدانند چیست، واشوقاه إلى لقاء إخوانی بر تو عرض کنند، حسین بن منصور، بایزید-ره- معذور داری» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱/۳۶۰).

عین‌القضات در توجیه شطح‌گویی‌های خود نیز می‌گوید: دشواری‌هایی در سنت هست که جز از راه شطح‌شناسی صوفیانه بازشدنی نیست (همدانی، ۱۳۷۸: ۱۵/۳۱، ۳۲: ۳). وی اظهار می‌کند که واژه‌ها را باید با قرینه جمله در نظر گرفت و تفسیر کرد (همان: ۱۳/۳۸).

«هشیاران را عقل و علم نگذارد که نظر بیگانگان بر جنون و سودای ایشان آید، گفتند: سگ داند و کفشگر که در انبان چیست» (همان، ۱۳۷۷: ۱/۲۰۸).

کلام عین القضات را از جهت افشای سرّ ربوبی «کلام السّکران» گفته‌اند. در واقع، علت اتهام و فساد عقیده و در نتیجه، کشته شدنش، شطحیاتی است که در سخنان خود آورده است؛ مانند اعتقاد او در باب ابلیس. به اعتقاد نیکلسون^۱ تمام نکوهش‌هایی که در قرآن و حدیث از ابلیس شده است، از دیدگاه عین القضات، جنبه مجازی دارد. او سرّ را در زندگی انسان، امری مجازی و اعتباری می‌داند؛ زیرا فاعل حقیقی در تمام افعال، خداوند است. «راه نمودن محمّد، مجازی دان و گمراه کردن ابلیس همچنین مجاز می‌دان، یضلاً من یشاء و یهدی من یشاء (نحل: ۹۳)، حقیقت دان» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۸). بنابراین، عارف، تجربه‌ای را که در عالم وحدت کسب می‌کند، با زبان شطح بیان می‌دارد؛ همان‌طور که عرفای شطّاح دیگری نظیر حلّاج و بایزید، عباراتی چون «أنا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» گفته‌اند.

۴-۲. پیوند تمثیل و شطح

اصلی در عرفان اسلامی مانند سایر نحله‌های عرفانی، بر آن است که انسان ذاتاً در دو سطح روحانی و جسمانی آفریده شده است. بنابر چنین نگرشی، یکی از ساختارهای حاکم بر تفکر عرفانی، باور به دو سطح متمایز وجودی برای انسان است: جنبه علوی که با دمیده شدن روح خدا متبلور می‌شود و جنبه سفلی و فروتر که جسم خاکی بشری است.

حقایق درونی که ضمن تجربه باطنی حاصل می‌شود، ریشه در اندیشه‌ها و باورهای پنهان‌شده عارف دارد، گاهی در قالبی در زبان با همه محدودیت‌های آن رخ می‌نماید. به اعتقاد عین القضات، اندکی از تجارب درونی را با همین الفاظ مُلکی می‌توان بیان کرد که در جریان آن، تجربه عرفانی در بیان به سطح عالم ماده تنزّل می‌کند که البته با کنارزدن صورت ظاهر کلمه و دست یافتن به معنای باطن است که شاید بتوان تا حدّی به درک این حالات و مفاهیم غیبی دست یافت؛ زیرا هر کشف و شهودی از ساحت عالم غیبی که در قالب الفاظ بیان می‌شود، لایه لایه و تودرتو است و به گفته وی:

«آنچه در این ورق‌ها نوشته شد، هر سطری مقامی و حالتی دیگر است و از هر کلمه‌ای، مقصودی و مرادی دیگر و با هر طالبی، خطابی دیگر که آنچه با زید گفته شود، نه آن باشد که با عمرو بود و آنچه خالد ببیند، بکر مثلاً نبیند» (همدانی، ۱۳۷۷: ب: ۶/۱). «باش تا به عالم من رسی که زحمت بشریت در میان نباشد که خود با تو بگویم آنچه گفتنی باشد. در عالم حروف، بیش از این در عبارت نتوان آوردن. کی باشد که از ادبار خود برهیم؟» (همان: ۳۵۴).

این عارف گاهی به‌ضرورت به نگاه و برداشت‌هایی با دریافت تأویلی از گفته‌هایش اشاره دارد و گاهی چنان بی‌پروا لب به سخن می‌گشاید که گویی بی‌هیچ تردیدی مخاطب خاص خود را یافته است و روی سخن تنها با او دارد. گاهی با وجود اینکه می‌خواهد زبان به بیان حقایق در قالبی بی‌پرواگونه بگشاید، در ساختاری به اظهار آن می‌پردازد که گویی قصد در توجیه و اقناع این حقایق برای عوام یا ناهلان دارد. این چنین است که شطح‌هایی در قالب زبانی تمثیلی را می‌بینیم. گویی این بیان‌ناپذیر بودن حقایق ماورایی در قالب الفاظ ملکی و شاید جوّ حاکم در آن زمان (از نظر سیاسی و مذهبی) یا رسالت خاص عارف از اظهار این مطالب، با سطح و ظرفیت عام مخاطبانش، سبب این‌گونه برون‌دادها شده است. توجه به این نکته ضروری است که شطحی که در قالب تعمیم‌ها و توجیهاات مادی (تمثیلی) قرار می‌گیرد، بویی از آگاهی و هوشیاری منطقی را با خود به همراه دارد و ردّ پای غلبه سکر را در بیان آن‌ها با توجه به اظهارات پیشین کربن، کمرنگ می‌کند؛ گفتارهایی که ناسازگار با منطق و هنجار غالب زبان است؛ اما حامل رموزی است که درک عمیق آن برای هرکس ممکن نیست؛ بنابراین نیاز به شرح و تأویل دارد و عارف با شرح و تأویل یا توجیه آن در قالب تشبیهی، گویی تا حدّی قصد زدودن تعارض از چهره شطح با منطق حاکم در زبان و عقل جزئی دارد و برای اقناع و قابل قبول کردن آن‌ها در هیأتی ملموس به شرح آن می‌پردازد. هر چند عین‌القضات شطح‌های بسیار تند هم دارد و عارف پس از

بیان، بدون هیچ توجیه یا افناعتی آن‌ها را رها کرده است؛ مانند بسیاری از عبارات و جمله‌های مستقیم شطحی او یا تأویل‌هایی که گاهی از آیات و احادیث ارائه می‌کند. از این رو، اگر به قرآن همچون منبعی بنگریم که سنت عرفانی با تعمق در آن موجب زایش عناصری برای شکل‌گیری حالات عرفانی و دینی خود شده است (نویا، ۱۳۷۳: ۷-۸)، این کتاب آسمانی را نقطه آغازی برای شکل‌گیری عناصر زبانی در سنت عرفان اسلامی در نظر گرفته‌ایم (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳: ۱۰۰). «زبان نمادین عرفانی نیز حاصل توجه گسترده عرفا به قرآن و وسعت بخشیدن به مفاهیم رمزی آن در حالات و تجربیات مختلف عرفانی خود است» (میرباقری فرد و نیازی، ۱۳۸۹: ۲۸۰). بنابراین، بارقه‌های این باور کیهان‌شناختی، یعنی تناظر و تشابه در عالم را در زبان قرآن که مهم‌ترین منبع زایش عرفان و عرفاست، به آشکارترین صورت ممکن می‌بینیم. مبانی این اندیشه، باور به وجود نوعی تناظر، تشابه و هم‌ارزی میان لایه‌ها و طبقات عالم است. تعمیم این تناظر و هم‌ارزی به رابطه میان اجزای عالم نیز موجب درک هر پدیده به‌عنوان نماینده چیزی دیگر در همان جهان یا جهانی دیگر می‌شود. بر این اساس، تنزیل و تأویل نیز بیانگر سیر رفت و برگشتی معانی در این عوالم هستند؛ هر معنا در عالمی بالاتر (باطن) در اثر تنزیل، به‌صورت پدیداری (متن) در عالم پایین‌تر (ظاهر) درمی‌آید و مؤول با تأویل آن پدیدار، به کشف باطن آن می‌پردازد (محمدی آسیابادی، ۱۳۷۸: ۴۷-۴۸) که این تناظر و هم‌ارزی گاهی در قالب استعاره‌ها و تشبیه‌ها و تمثیل‌ها خود را نشان می‌دهد که معمولاً عناصر سازنده و موتیف آن‌ها برخاسته از جهان‌بینی و چهارچوب فکری عارف است و در باورها، تجربه‌ها، توتم و تابوهای اندیشه آن عارف، ریشه دارد.

با این نگرش که تمثیل به بیان غزالی در مشکوه الانوار، موازنه عالم غیب و شهادت است و بر پایه اصل تناظر لایه‌های عالم استوار است و بنابر دیدگاه تأویل‌گرایانه عارف و از ظاهر به باطن رسیدن، ظهور این معارف و حقایق در قالب ساختار زبانی تمثیلی چشمگیر و زیاد است. این علاوه بر رسالتی است که معمولاً در

به کارگیری تمثیل در بیان مضمون و برای اقتناع و پذیرش منطقی‌تر مفهوم برای عموم وجود دارد.

شاید بتوان گفت آنچه در کلامی با ساختار بیانی تمثیلی و مضمونی شطح‌گونه اتفاق می‌افتد، بر پایه منطق گذر از بافت موجود به بافت جدید معنایی باشد؛ رویدادی که در بیشتر تمثیل‌های شطحی عین‌القضات همدانی با آن روبه‌رو هستیم. البته اشاره به این نکته، مهم و ضروری می‌نماید که شطح‌ها در ساختار زبانی خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ شطح‌های آشکار که به‌طور مستقیم در رساخت، کلامی خلاف عادت و متناقض با ظواهر شرع را بیان می‌کند که نموده‌های آن را در جملات شطح‌آمیز معروفی چون انا الحق و ما أعظم شأنی و... می‌بینیم و شطح‌های ضمنی که نه در ظاهر کلام، بلکه ژرف‌ساخت و لایه‌های زیرین و تفسیری و تأویلی آن، دربردارنده مفهومی آمیخته به شطح است که نمونه‌های آن را در تمثیل‌های شطحی می‌توان دید.

در این زمینه، آنچه نقطه عطف و وجه تمایز این پژوهش با سایر پژوهش‌ها درخصوص بررسی و طبقه‌بندی شطحیات عرفا خواهد بود، کشف و تمرکز بر تفکر مرکزی شطح‌های عین‌القضات و دسته‌بندی آن‌ها بر پایه تصویر مرکزی سازنده این شطح‌ها بر اساس نگاه تمثیلی و تناظری عارف به عالم و انسان، خواهد بود.

۴-۳. شواهد

با توجه به اینکه عارفان و اشراقیون برآن‌اند که: «غایت کمال بنده آن است که تشبّه کند به حق تعالی» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۰)، عین‌القضات نیز با استناد به آیه «و لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ که محور اصلی تمثیل‌های برساخته وی در اظهار عقاید وحدت وجودی و گرایش‌های اشراقی است، به شگردهای گوناگون به عناصر سازنده این گونه تمثیل‌های خود اشاره کرده است.

بر پایه این باور، عین‌القضات از نشانه‌ها، پدیده‌ها و صناعات آسمانی و زمینی برای خلق تمثیل‌های وجودی و اشراقی و نمود رابطه دوسویه انسان و خدا مدد گرفته است.

۱. سوره روم، آیه ۲۷

در آسمان، از اجرامی چون آفتاب، ماه و ستارگان، به ویژه تأثیر گذاری این پدیده‌ها بر سایر مخلوقات و رابطه بین این اجرام و در زمین، از آینه و دریا و دوگانه‌های مهمی چون لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، محمود و ایاز و سلطان و غلام بهره برده است.

از آنجایی که «در عبارات شطحی، با حدّ اعلاّی تناقض‌نمایی مواجه هستیم و اتحاد تناقض‌ها در دو سطح زبان و مفهوم در زبان عرفانی مشاهده می‌شود» (زمرّدی، ۱۳۹۶: ۱۷۲)، به بیان شواهدی می‌پردازیم که مرکزیت معرفتی شطحی با مدد تصویری مرکزی که خود برخاسته از نگاه ویژه عارف به تناظر انسان، به‌عنوان عالم صغیر در ارتباط با هستی، به‌عنوان عالم کبیر دارد، سبب ظهور تمثیل‌هایی شطح‌گون شده است.

۴-۴. تفکر مرکزی فنا و بقا

از جمله شاخص‌های کلام شطحی، مبحث فنا و محو شدن عارف در وجود حق است، که در چند وجه هستی، صفات و افعال عارف صورت می‌پذیرد. اتصال و پیوستن، لازمه شطح است. «این نوع از پیوستن و اتصال و اتحاد را بزرگان تصوّف ایران، هریک به زبانی ادا کرده‌اند» (نفیسی، ۱۳۴۳: ۸۲). این مقوله که در پی تجلّی حق در تمام هستی و وجود عارف است، انعکاس‌دهنده هم‌زمان مفهوم کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است و در پی آن، مصداق فناء عارف در وجود حق قرار می‌گیرد. این مفهوم مرکزی، در قالب تمثیل‌های گوناگون در آثار عین‌القضات رخ می‌نماید.

۴-۴-۱. تصویر مرکزی نور و آفتاب

نور و آفتاب (با توجه به پیشینه قرآنی و تعلق خاص همدانی به این عناصر) عاملی برای رؤیت عالم و فیض‌دهنده به همه موجودات در نظر گرفته می‌شود که ماحی و فانی‌کننده نیز هست و گاهی به تبیین تصویر کلی از کلّ تجربه وحدت وجود یا جنبه‌ای خاص از آن اشاره دارد که سایر مخلوقات و حتّی پرتوهای آفتاب نیز در برابر این حقیقت، مجازی بیش نیستند. این مهم که مباحثی چون تسلیم شدن محض در برابر خداوند و صرف توجه تمام به این اصل و به تبع ایجاد ظرفیت و استعداد پذیرش

تمثیل‌های شطحی در آثار عین‌القضات همدانی _____ ۷۳
حقیقت و در انتها تخلُّق به اخلاق الهی را به همراه دارد، سبب ایجاد رابطه‌ای دوسویه
در محبت و عشق‌ورزی خواهد شد که در بهترین صورت ممکن در تمثیل‌های
برساخته از آفتاب و متعلقات آن به ظهور رسیده است.

۴-۱-۱-۱. آفتاب محیط و ماحی ستارگان و شعاعات

«آفتاب» محوکننده همه جزءها و نورهای مجازی، چون ستارگان خواهد بود و
آنچه باقی می‌ماند و نماینده شناختی صحیح است، نور حقیقی آفتاب است و این
تصویری است برای نمایاندن رسیدن سالک به مقام فنا فی الله و محو شدن اراده او در
اراده حق و گسستن هر تعلُّق و منفعتی که بویی از انانیت از آن به مشام برسد. بر این
دگرگونی است که بصیرت و آگاهی حقیقی و محض، همه وجود سالک را فرا
می‌گیرد.

«و اذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً، چه معنی بود؟ یک ساعت مرا باش تا بدانی که «تبدیلاً»
چه باشد؛ نور الله باشد که بر نهاد بنده آید، هرچند که رسد و تابد از مرد چندان بنماند
که خود را با خود ببیند. «لا بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فإذا هو زاهق.» زهی
کیمیاگری؟ از کجا تا کجا؟! «فهو علی نورٍ من ربّه» نور با نور شود و نار از میان
برخیزد که چون شعاع آفتاب بتابد و محیط ستارگان آید، ستارگان را حکمی نماند.
اینجا سالک، مراد خود را به همه مرادی دربازد و دیده خود را به همه دیده دربازد تا
همه دیده شود» (همدانی، ۱۳۷۷ الف: ۶۲-۶۳).

«ثم بالآخر ینتهی الامر الی الواحد الذی هو الحیّ القیوم، و اگر نه او بودی تعالی
الله، همه وجود محو بودی؛ چنان که گر آفتاب بودی، همه شعاعات خود محو بودی.
«الله نور السماوات و الارض» چون سالک اینجا «کل من علیها فان» بداند که چیست؟
خدای تعالی را ماحی ببیند، وجود را همه محو ببیند» (همان: ۱۳۷۷ ب: ۴۷۲-۴۷۳).

۴-۱-۱-۲. ظرف آفتاب

آفتاب به دلیل فیض‌رسانی بی‌قید و شرط خویش بر عالم، مهم‌ترین عامل در
حرکت مخلوقات در مسیر رو به کمال و پختگی وجودی‌شان است و این در حالی

است که هر مصنوعی بر پایه ظرفیت و استعداد خویش، ظرف پذیرش روشنی قرار می‌گیرد. کنش و واکنشی که در پایان، توجیهی غیر از رابطه محب و محبوب ندارد. «دریغا آفتاب هیچ خانه را نتواند بود، و در هیچ خانه نگنجد... آفتاب صد و شصت چندانست که از مشرق تا به مغرب در خانه پیرزنان کجا گنجد؟ اما ترا با همگی آفتاب چه شمار؟ نصیب تو از آفتاب آن باشد که خانه ترا همگی روشن کند» (همان: ۱۳۷۷ الف: ۱۳۱).

«ای عزیز! «یحِبِّهم و یحْبُونه» را گوش دار. «یحْبُونه» آن گاه درست آید که همگی خود را روی در «یحِبِّهم» آری؛ آن گاه او را برسد که گوید: «یحِبِّهم» که او به همه اندر رسد. آفتاب همه جهان را تواند بودن که روی او فراخ است؛ اما سرای دل تو تا همگی روی خود در آفتاب نیارد، از آفتاب هیچ شعاعی نصیب او نتواند بودن» (همان: ۱۲۸).

۴-۱-۱-۳. قوتی از آفتاب

عاشق آفتاب را در بقا چاره‌ای جز قوتی از جنس آفتاب نیست که نه حصول با قید آن ره به سیری می‌برد، نه اطعام به کمال آن ره به نجات. «چنین تواند بود عاشق آفتاب را، راحت نتواند بودن که نه نهاده‌اند؛ در حال غیبت معشوق جز ظلمات نبود. و چون معشوق در پرده سحابی کثیف خود را جلوه دهد، عاشق را از آن هیچ قوتی نبود که او را سیری کند. و چون بی حجاب بتابد مشکل‌تر؛ کمال اشراق او خود حجاب عاشق است. تا یک لحظه‌ای اگر از او قوت خورد، دیده نیز دربازد، مسکین عاشق آفتاب» (همان: ۱۳۷۷ ب: ۸۲/۲).

۴-۱-۱-۴. خودشناسی آفتاب

آن گاه که من روحانی عارف، مکان ظهور مظروف‌های غیبی و ازلی قرار می‌گیرد و حدیث قرب نوافل در او متجلی می‌شود، همگی او دیگر آفتابی است که خود به شناخت خود دست یازیده است. این تمثیل، شطح حق‌پنداری عارف را نیز متبلور می‌کند.

«ما الدلیل علی الله، فقال: دلیله هو الله» این کلمه بیان بلیغ با خود دارد. یعنی آفتاب را به چراغ نتوان شناخت، آفتاب را هم به آفتاب شاید شناخت» (همان: ۲۸۳).

۴-۲-۴. تصویر مرکزی آتش

در تبیین و تفهیم مبحث فنا در حق و بقا به حق، عین‌القضات همدانی از دو عنصر آتش و پروانه بسیار بهره برده است. هرچند تمثیل‌های برآمده از این عناصر، ریشه‌ای کهن در ادبیات فارسی دارد (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۸۲)؛ اما همدانی از جمله عرفایی است که از این تمثیل، در بهترین و مفصل‌ترین شکل ممکن برای ابراز جهان‌بینی و اندیشه خاص عرفانی خویش استفاده کرده است. این تمثیل، از جمله روایاتی است که چه در روساخت و چه در ژرف‌ساخت، دربردارنده ناب‌ترین اظهارات شطحی است. در جریان فای محض پروانه عاشق به عشق آتش شمع و خروج از انانیت و نفی غیریت، راه نجات و درک شناخت حقیقی در بقای به معشوق دانسته شده و پروانه که نماینده مخلوقات است و به موجب اینکه از تعینات و مظاهر حق محسوب می‌شود (در مرتبه تجلی و کثرت در وحدت)، در مقام فنا، نار وجودش در نور حقیقی محو می‌شود و به اتحاد با معشوق ازلی می‌رسد.

عین‌القضات در این تمثیل آن‌چنان پیش می‌رود که معتقد است با اتحاد عاشق و معشوق، دیگر نه عاشقی می‌ماند و نه معشوقی (نه پروانه‌ای می‌ماند و نه شمع) و آنچه که در رأس این سیر صعودی قرار دارد، عنصر ازلی عشق (آتش) است که مدار دو جهان بر پایه این مقوله می‌چرخد و اصل در هستی، رسیدن به این نقطه عطف است.

۴-۲-۴.۱. نفی غیر آتش، حظ آتش از آتش

اولین قدم در راه رسیدن به حق و دعوت بر این سیر، نفی هر آنچه غیر اوست. در این سلوک است که تجلی حق، همه غیرهای باطل‌نما را درهم می‌کوبد. همگی آتش می‌شود، نه در نصیب خود از خود چیزی افزایش و نه در هجران و حجاب غیر، حظی حاصل آید. پرسشی پارادوکس‌گون و متناقض‌نما که جز برای صاحب تجربه، پاسخ و درکی نیست.

«پروانه که عاشق آتش است، قوت از آتش خورد، چون خود را بر آتش زند، آتش «فیدمغه» او را قبول کند، نفی غیرت دهد. از همه آتش قوت خورد تا چنان شود که قوت او همه از خود باشد بی زحمت غیر و وجود پروانه همه غیر است» (همان: ۱۳۷۷ب: ۸۲/۲-۳۲).

«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، بی خود شود و از او هیچ پروانگی بنماند و جمله آتش شود. چه گویی آتش از آتش هیچ برگیرد؟ و چون که آتش نباشد، پروانه غیر آتش باشد، چه بهره یابد از آتش؟» (همان: ۲۴۲).

۴-۲-۴-۲. نار، نور شود

مصنوعات این عالم همگی تعینی از نور حق هستند و انسان که بر اصل خلیفه‌اللهی، بزرگ‌ترین عرصه بالقوه ظهور انوار حق در هستی خویش است، چون ناری است که با نزول انوار الهی، چنان مست شود که همه نار خود را در نور حق دربازد.

«چون پروانه دل از احرام‌گاه وجود نور به عالم «علی نور» رسد، آتش «علی نور» با او بگوید که وجود او چیست. دریغ نمی‌گوییم: پروانه در عین آتش سوخته گردد و یکی شود، پس در این مقام نار، نور شود و «نور علی نور» گردد» (همان: ۲۶۰-۲۶۱).

۴-۲-۳. آتش عشق

عشق، چون آتش است. وقتی در جان پروانه افتد، با چنان اشتیاقی رخ می‌نماید که همه هستی او را فرامی‌گیرد و دیگر چیزی نیست جز آتش محض.

«ای عزیز! پروانه قوت از عشق آتش خورد. بی آتش قرار ندارد و در آتش وجود ندارد تا آن‌گاه که آتش عشق او را چنان گرداند که همه جهان آتش بیند؛ چون به آتش رسد، خود را در میان زند. خود نداند فرقی کردن میان آتش و غیر آتش، چرا؟ زیرا که عشق، همه خود آتش است:

اندر تن من جای نماند ای بت بیش
آلأ همه عشق تو گرفت از پس و پیش

گر قصد کنم که برگشایم رگ خویش ترسم که به عشقت اندر آید سر نیش
چون پروانه خود را بر میان زند، سوخته شود، همه نار شود. از خود چه خیر دارد!
و تا با خود بود، عشق می‌دید و عشق قوتی دارد که چون عشق سرایت کند به معشوق،
معشوق همگی عاشق را به خود کشد و بخورد. آتش عشق، پروانه را قوت می‌دهد و
او را می‌پروراند تا پروانه پندارد که آتش، عاشق پروانه است؛ معشوق شمع همچنان با
ترتیب و قوت باشد بدین طمع خود را بر میان زند. آتش شمع که معشوق باشد، با وی
به سوختن در آید تا همه شمع، آتش باشد: نه عشق و نه پروانه (همان: ۹۹-۱۰۰).

۴-۲-۴. عشق بازی پنبه و آتش (وصل بی‌هجران)

گاه در این تمثیل، پروانه جای خود را به پنبه می‌دهد و با آتش، نرد عشق می‌بازد.
حصول وصالی که با فنای خود در این دایره هرگز هجرانی ننگند.

«ای جوانمرد! اگر پنبه با آتش عشق‌بازی کند، با او چه گوید؟ گوید: وصال ما
مبذول است تو را از جانب کرم ما؛ ولیکن موقوف است این وصال بر فنای تو. تا تو
باشی، هرگز وصال نبود. اندر ره عشق یا تو گنجی یا من!... آتش را با پنبه قرب ظاهر
بباید در بدایت؛ اما چون سوخته وصال شد، دیگر فراق را دست به دامن دولت او
نرسد که آن آتش او را خاکستر کرد و او را رفیق لازم گشت...» (همان: ۱۷۲).

۴-۳-۴. تفکر مرکزی حق‌پنداری

تفکر حق‌پنداری، نگاهی است که از جهان‌بینی وحدت وجودی عارف برمی‌خیزد.
مفهوم وحدت در تجربه عرفانی، متناقض‌نماست؛ از آن نظر که شامل وحدت به معنای
معهود کلمه نیست؛ زیرا «واحد»ی که ما در تجارب عرفانی خود با آن سروکار داریم،
همیشه واحد متعین است؛ به عبارت دیگر، واحدی است که متضمن کثیر یا متشکل از
کثیر است (استیس، ۱۳۶۱: ۱۶۴).

۴-۳-۱. تصویر مرکزی دریا

عین‌القضات همدانی گاه برای تبیین مبحث وحدت در کثرت، از تمثیل دریا و
قطره و ارتباط وجودی آن‌ها بهره می‌برد. وی دریا را نیز همچون عالم کبیر و منشأ

حقیقتی می‌پندارد که قطرات، سعی در پیوند و نسبت خود به این منبع دارند. هرچند همدانی برای توجیه و ردّ اتهام حلول و اتحاد، گوینده را معذور می‌داند و اصل نبودن تابع در حکم متبوع را مطرح می‌کند. در واقع، سالکانی که هرچند به ظاهر، گمراهان این دنیا هستند، در حقیقت هدایت‌یافتگان آستان ازلی‌اند.

«قطره‌ای در دریا، خود را دریا تواند خواندن. اگر گویی: قطره‌ای دیگر باشد، راست بود و اگر گویی: قطره‌ای از دریاست، هم راست بود. و اگر گویی از دریا فراید آید هم راست باشد؛ اما معین نتوان کردن که مقصود ما چیست. اما اگر کسی خواهد که بداند، جان بکند تا به دست آرد» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲/۳۳۶-۳۳۷).

«پس چون شیفته‌ای گوید که قطره‌ای در دریا، خود را دریا خواند، چنانست که آن جوانمرد گفت: أنا الحق؛ او را نیز معذور باید داشت» (همان: ۳۴۰).

۴-۳-۲. تصویر مرکزی آینه

آینه نیز در خلق تصاویری با مقوله تجلی صورتی واحد در برابر آینه‌های گوناگون (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۴۵) و رسیدن کثرت موجودات در برابر ذات حق به وحدت، نقشی بسزا ایفا می‌کند. این عنصر که گاه همچون واسطه‌ای از منبع حقیقی برای رساندن فیض یا نمودن حقیقت برای سالکان محسوب می‌شود، نماینده تصویری ملموس از واصلان و فنا یافتگان راه حقیقت است. در این دست تمثیل‌های شطحی، گاه این رابطه سه‌گانه آفتاب، آینه و مخلوقات (دیده، مرید و سالکان) و واسطگی آینه (جان پیر و وجود واصلان و وجود حضرت محمد) در جریانی متقابل، نیاز عارف به مرید را نیز در پی دارد. در این گونه ساختار معرفتی، اصل بر عدم شناخت بی واسطه از حق است.

۴-۳-۱. آینه جان پیر

عین‌الفضات می‌گوید جان پیر همچون آینه‌ای است که وقتی صافی و پاک باشد، مرید، جمال خداوند را در آن خواهد دید و تنها در این آینه است که مطالعه جمال

آفتاب امکان دارد. در واقع، «عارف را آینه‌ای است که چون در آن نگاه کند، حق را ببیند» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۱).

«هیچ دانی که ارادت چه بود؟ خدای را در آینه جان پیر دیدن بود. لا بل جرم آفتاب را در آینه توان دید؛ زیرا که بی آینه آفتاب نتوان دید که دیده بسوزد. به واسطه آینه مطالعت جمال آفتاب علی‌الدوام توان کرد و بی واسطه نقشی نتوان دید. از اینجا بود که پیر را مریدی آرزو کند و نتواند که اگر آینه خواهد که مطالعه جمال آفتاب کند، او را دیده نیست که در آفتاب نگه کند» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱/۲۶۹).

۴-۳-۲-۲. پرده کبرایی آینه وجود

به گفته همدانی، نفس آن‌گاه که در طلب معرفت ذات حق، قدم در راه نهد، وجودش چون آینه‌ای از تجلی و ظهور معشوق حقیقی شود و پرده کبرایی و عظمت خداوند تعالی است که آن را از چشم ناهلان و نامحرمان دور نگه می‌دارد. آشکارترین و بهترین ظهور این جریان را در آینه نفس محمد (ص) و غیرت حق بر او می‌توان دید.

«دریغ ندانی که چه می‌گویم؟ آفتاب «الله نورُ السَّموات و الأرض» بی آینه جمال محمد رسول‌الله دیدن، دیده بسوزد. به واسطه آینه، مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی‌الدوام و چون بی آینه معشوق دیدن محالست، در پرده دیدن ضرورت باشد. عاشق منتهی را پرده آینه جز کبریا الله و عظمت خدای تعالی دیگر نباشد. از مصطفی بشنو که «لیس بینهم و بین أن ینظروا ای ربهم فی الجنة إلا وراء الکبریا علی وجهه» (همان، ۱۳۷۷ الف: ۱۰۳).

«سبحان... ألا بالعجز عن معرفته هر کس را راه نداده‌اند به معرفت ذات بی‌چون، پس هر که راه معرفت ذات او طلبد، نفس حقیقت خود را آینه‌ای سازد و در آن آینه نگرد. نفس محمد علیه‌السلام را بشناسد. پس از آن نفس محمد را آینه سازد...» (همان: ۵۸-۵۹).

۴-۳-۲. تفکر مرکزی تجلی عاشقانه

گاه در نگاه عارف، تجلی حق در عناصر هستی به گونه‌ای است که وی در هر چه می‌نگرد، جلوه‌ای از حق را می‌بیند و حرمت نهادن و تعلق خود را به آن واجب می‌داند که گاه این حرمت، سیری مقلوب و دیگرگون می‌یابد. این نگرش را به قطع می‌توان برخاسته از باور سیلان عنصر عشق در رابطه انسان با خدا و برعکس و حتی جریان آن در تمام هستی دانست که گاه غیرتی عاشقانه را به همراه دارد.

۴-۴-۱. تصویر مرکزی عاشق و معشوق

از مهم‌ترین و بحث برانگیزترین مقولات مطرح در مباحث عرفانی، مسئله عشق و نگاه خالص عرفا به این امر انتزاعی و ازلی است. تبدیل رابطه انسان با خدا از وضعیت عابد و معبودی، به عاشق و معشوقی، تأویلی زیربنایی و سنت‌گریز و سرچشمه ادبیات عرفانی است (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۲: ۶۵). عین‌القضات نیز از جمله افرادی است که چون استاد خویش، احمد غزالی، نگاهی ویژه به این موضوع دارد. در واقع یکی از پایه‌های اصلی نظام عرفانی وی بر عشق بنا نهاده شده است. به بیانی صریح، بر پایه این عنصر ذاتی است که حرکات و پویاها و رفتار به سوی کمال صورت می‌پذیرد؛ تا جایی که تمامی تعلقات معشوق، مظهری از وی را به همراه دارند و عاشق به دلیل آنکه در حقیقت وجود آنها نشانه‌های معشوق را می‌بیند، به آنها عشق می‌ورزد. هرچند در ظاهر امر و در دید نااهلان، اشتیاق و بی‌تابی به تعلق مادی را نشان می‌دهد؛ اما در واقع، سخن از نشانی دیگر است.

«با یزید را -ره- دیدند که دست در حلقه کعبه زده بود، او را گفتند: خلقت ربُّکْ بَسْطام. اگر او را با بسطام اشتیاق باشد، چه دانند که آن چه نقطه بود... ای دوست عزیز! هان و هان! تا در سخن عاشقان از راه بازی نظاره نکنی، «لقد کان فی قصصهم عبرة لأولی الألباب». چه گویی یعقوب را گویند: «وایضت عیناه من الحزن فهو کظیم»، آن از غم فراق یوسف بود یا کاری دیگر را؟ اگر غم سودای یوسف بودی، پس چون پیغمبران را این غم خوردن روا باشد، همه جهان در اشتیاق دوستان معذور

باشند «یا اُسفی علی یوسف» آن در دیدهٔ ارباب عشق جهانی دیگر است و اگر نه، آن نه سودای یوسف بود. یوسف نشانه کاری بود...» (همدانی، ۱۳۷۷ ب: ۳۵۸/۲-۳۶۰).

۴-۴-۱-۱. مصطفی معشوق بود

نکته مورد توجه و وجه چالش برانگیز مقولهٔ عشق از آنجا آغاز می‌شود که در این جریان، گاه سخن از اتفاقی مقلوب و تناقض‌نما با تعریفات مألوف از رابطهٔ عاشق و معشوق پیش می‌آید. از اینجاست که باب جدیدی در جریان عشق باز می‌شود که عامل پدید آمدن بسیاری از شطح‌های عرفانی گشته است. در تمثیل‌های همدانی نیز بارها با چنین جریان دوگانهٔ مقلوبی روبه‌رو هستیم که نتیجهٔ اخلاص و تسلیم محض بودن و نمودار و تجلی افعال و صفات حق شدن است. محمد که خود عاشق خداوند است، در شب معراج بر مسند معشوقی می‌نشیند و مصداق وحی «لولاک ما خلقتُ الأفلاک» قرار می‌گیرد.

در این نوع از تمثیل‌های شطحی، گاه در روساخت با دو روایت تمثیلی مواجه هستیم که معمولاً تمثیل اول، برداشتی متفاوت و تأویلی شطحی، از موضوع عرفانی مطرح شده دارد و روایت دوم، تأیید و تأکیدی در تأویل شطحی روایت اول است.

«دریغا در مقام اعلی شب معراج با محمد (علیه السلام) گفتند: ای محمد وقت‌های دیگر قائل 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. آن نشنوده‌ای که مجنون چون نام لیلی را بدیدی، از خود برفتی و چون لیلی را بدیدی، از خود برفتی و چون سخن لیلی شنیدی، با خود آمدی، این مقام خود مصطفی را عجب نیست» (همان، ۱۳۷۷ الف: ۱۳۳).

۴-۴-۱-۲. تقابل صورت و معنا^۳

گاه عین‌القضات در مقوله اتحاد عاشق و معشوق، با روایاتی مختلفی فریاد می‌زند که در این اتحاد، اصل بر هم‌پیوستگی، مجانست و مقارنت روح‌هاست، نه مقارنت و همراهی صورت‌ها.

«اویس قرنی -رضی الله عنه- چون که مصطفی را می‌دید به حقیقت قصد صورت را به صورت نمود؛ زیرا که مقصود از این صورت، معنی بود؛ چون دیدن معنی حاصل شد، صورت حجاب آمد... چون مادر را می‌دید، صورت که فرزند او باشد که محمد است هم تبع آن باشد. مگر نشینده‌ای که مجنون را گفتند که لیلی آمد. گفت: من خود لیلی‌ام و سر به گریبان فرو برد؛ یعنی لیلی با منست و من با لیلی» (همان: ۳۴-۳۵).

۴-۴-۱-۳. عقد سرّی محمود با ایاز

در پی عنصر ازلی عشق است که رابطه دوسویه‌ای خلاف معادلات حسابگرانه و منفعت‌طلبانه مادی میان عاشق و معشوق برقرار می‌شود؛ آنچنان که معشوق همچون عاشقی است که پرده غیرت بر دیدگان اغیار می‌کشد و مصاحبتی و گفت‌وگویی رازآلود و اقرارهایی وجدآور را آغاز می‌کند. این نگاه در آثار عین‌القضات در تمثیل‌هایی با محوریت محمود و ایاز، به بهترین شکل به تصویر کشیده شده است. این تمثیل را فارغ از چند و چون حقیقت تاریخی آن، می‌توان یکی از گویاترین تصاویر در تبیین رابطه عبد و ربّ، خالق و مخلوقی و خلیفه‌اللهی آدم در زمین دانست.

«دریغا سلطان محمود ایاز را دوست دارد و او را بر تخت مملکت بنشانند و دیگران را پی گم کند که شما اهلیت آن ندارید که مملکت مرا لایق باشید... عاشق چون خواهد که معشوق را بوسه دهد و یا با وی رازی گوید، اگر کسی جز از وی حاضر باشد، پی گم کند؛ یعنی که حدیث می‌کنم در گوشش شب معراج او را از برای خود بُرد که «أسری بعبده لیلاً» و ندا داد از بهر دیگران و اغیار که او را بدان آوردیم تا عجایب آسمان و زمین بیند» (همان: ۲۷۸-۲۷۹).

«دریغا ایاز گفت: در خدمت سلطان هیچ گناه چنین نمی‌دانم که مرا بر تخت مملکت می‌نشانند و آن‌گاه او زیر تخت من می‌نشیند و می‌گوید: ای آنکه عشق ما از تو مراد یافته است! ای آنکه وجود تو مملکت حضرت ما گشته است! ای آنکه وجود ما از وجود تو زیبایی یافته است! ای ما از تو و ای تو از ما» (همان: ۲۲۹-۲۳۰).

۴-۴-۵. تفکر مرکزی اراده‌محوری

رجحان اراده‌ی الهی بر فرمان الهی، از بحث‌انگیزترین مباحثی است که در میان برخی از عرفا باب مقولات شطح‌آلودی چون ستایش ابلیس و رضایت یوسف و ملامت بنیامین را گشوده است.

۴-۴-۵-۱. تصویر مرکزی ابلیس

روایت ابلیس و داستان‌های پرداخته‌شده پیرامون موضوعات بحث‌انگیز آن را می‌توان یکی از درخشان‌ترین نقاط زبان عرفانی و یکی از ستون‌های اصلی بنای شطحیات عرفا به شمار آورد.

۴-۴-۵-۱-۱. اراده‌ی حق، اطاعت ابلیس

یکی از مباحث مهمی که در مقوله‌ی حبّ الهی مطرح است و سرآغاز رویش جسورانه‌ترین شطح‌ها در زبان عرفا شده است، مسئله‌ی تقابل فرمان و اراده‌ی الهی است. به اعتقاد بیشتر عرفا، در رابطه‌ی میان خداوند و عاشقان حقیقی وی، فرمان الهی، روی در ظاهر و جنبه‌ی مجاز کلام و اراده‌ی الهی، روی در معنا و حقیقت کلام دارد و امر را نوعی آزمون و ابتلا به حساب می‌آورند، نه یک فرمان و سر بر مشیت الهی فرود می‌آورند، حتی اگر ملامت و طعن اغیار را در پی داشته باشد. سرسپردگان این حضرت که آگاهان بر اراده‌ی الهی و حقیقت امر حق هستند، بر پایه‌ی این اصل، بندگی می‌کنند. این نگرش، موجب تأویل‌ها و برداشت‌هایی به‌ظاهر ملحدانه و گاه کفرآمیز در جریان ابلیس، ستایش و دفاع از وی شده است. از این رو تمثیل‌های فراوانی علاوه بر داستان ابلیس، با محوریت ترجیح اراده بر فرمان الهی در برون‌دادهای عارفان بزرگی چون حلّاج، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی نمایان است.

«مرید ابلیس صفت باید که بود تا از او چیزی آید. خود را در فرمان تاختن، دیگر است و خود را ارادت معشوق باختن، دیگر. بر فرمان معشوق مطلع بودن، دیگر است و بر ارادت معشوق مطلع بودن، دیگر. جوانمردا! فرمان بیرون است و ارادت درون... اگر سلطان محمود و ایاز گفتی که برو خدمت دیگری کن و او برفتی، خطا بودی. آن کسی که در آن مقام فرمان برد، ناپخته است (همان: ۱۳۷۷: ۱/۷۵).

۴-۴-۵-۲. تصویر مرکزی یوسف

عرفان در بیان حقایق معنوی، با محدودیت روبه‌روست و ابزار این حقایق، تنها با الفاظ مادی ممکن است. «نه تنها در عبارات عرفا و صوفیان که از سر شیفتگی و وجد می‌گویند، بلکه در سخنان پیامبران و کتب مقدّس نیز به این گونه تشابهات برمی‌خوریم» (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۶۰). در این میان، یوسف و تمامی جریانات تاریخی پیرامون آن، از جمله داستان‌هایی است که عین‌القضات تعلّق خاصی به جزئی‌ترین زوایای آن دارد و بارها و بارها از آن برای تبیین تفکّرات عرفانی خویش بهره برده است. تأویل‌ها و برداشت‌هایی نو که سابقه‌ای طولانی در تاریخ آثار عرفانی ندارد و اغلب مربوط به نگاه تازه و بار معنایی جدیدی است که همدانی به این داستان‌ها داده است؛ به گونه‌ای که گاه این تأویل‌ها و نگرش‌ها با نسیمی از شطح همراه می‌شود.

۴-۴-۵-۲-۱. رضایت و ملامت بنیامین

این تمثیل نیز به تفاوت اراده و فرمان الهی اشاره می‌کند و عقده‌ی سرّی که میان عبد و ربّ و عاشق و معشوق بسته شده است که ملامت و لعنت خلق را برای عاشق به همراه دارد.

«یوسف در درون پرده با بنیامین گفت آنچه گفت و از بیرون پرده او را به دزدی بگرفتند و به فضیحت دوجهرانی او را منسوب کردند و بنیامین به همه راضی بود. زینهار! زینهار! «لقد کان فی یوسف و إخوته آیاتٌ للسائلین» أحسن القصص، اما تو از آن افسانه‌ای نشینده باشی! باش تا ملامت بنیامین پنهان با تو غمّازی کند که با ابلیس

چه گفتند در درون، پس به رضای او چرا از بیرونش رو سیاه کردند. «و ان علیک لعنتی» و او می‌گوید:

جانی دارم که بار عشق تو کشد تا در سر کار تو شود نگریم

او را از کس، خود یاد نیست» (همان: ۱۳۷۷ب: ۱۸۹/۲).

۵. نتیجه‌گیری

شطح به‌عنوان گزاره‌ای متناقض‌نما که چه در سطح زبانی و چه در سطح مفهومی، دست به آشنایی‌زدایی به‌ظاهر کفرآلودی در کلام زده است، یکی از برجسته‌ترین خصایص در زبان عرفانی محسوب می‌شود که به اذعان بیشتر عرفا، در حالت وجد و غلبهٔ سکر، بر زبان سالک واصل جاری می‌شود؛ اما گاه این گونهٔ معرفتی در کلام عرفا در ساختاری روایی و تشبیهی رخ می‌نماید که اثر گمان‌مستی و غلبهٔ وجد را در خلق آن می‌کاهد. این ساختار در تعاریف بلاغی، با نام تمثیل شناخته می‌شود و عارف با توجه به ماهیت و کاربرد خاص تمثیل در زبان می‌تواند به‌عنوان موجه‌ترین روش برای اقتناع مخاطب در پذیرش و القای معارف و جهان‌بینی خود برگزیند. در بررسی آثار عین‌القضات همدانی نیز به این کاربرد ویژه از زبان و ساختار تمثیلی کلام برخوردیم که علاوه بر تنوع تمثیل‌های به‌کاررفته که ذوق و مهارت این عارف را در خلق این گونهٔ خاص زبانی به نمایش می‌گذارد، از منظر معرفتی نیز دربردارندهٔ غنی‌ترین و بنیادی‌ترین اندیشه‌ها و بن‌مایه‌های فکری عارف است. این تمثیل‌ها که بازگوکنندهٔ مباحث شطح‌برانگیزی چون وحدت وجود، فنا و بقا، تجلی، عشق و اندیشه‌های پیرامون آن و... است، نشان از هوشیاری و نگاه ویژهٔ عین‌القضات به مقولهٔ تمثیل نیز دارد که عناصر و خوشه‌های تصویری سازندهٔ این گونه از تمثیل‌ها بر گرایش‌ها و باور عارف از هم‌ارزی و تناظر عالم‌ها صحه می‌گذارد. عارف در این تصاویر، نگاه چندوجهی و تأویل‌پذیر خاص خود از انسان و ارتباط با خداوند را محور بیشتر تمثیل‌های شطحی قرار داده است. شناختی تازه به تازه و نو به نو انسان از خودش

که هم برای گوینده و هم برای شنونده صاحب ذوق، شورانگیز و شورآفرین است. بنابراین، با توجه به ماهیت تناقضی تجربه‌های عرفانی عارف در مقابله با منطق برخاسته از عقل جزئی و گاه ظهور آن‌ها در قالب تمثیلی، سبب پدیداری شطح‌های ضمنی در کلام عارف می‌شوند که در این مختصر، با نام تمثیل‌های شطح‌گون بازشناخته شده‌اند.

پی‌نوشت:

۱. یکی از مباحث محوری و معرفتی در ارتباط با شطح‌گویی و شطح‌اندازی عارف، رویکرد خاص عارف به انسان و درک مفهوم انسان کامل و بروز و ظهور این مفاهیم به واسطه‌ی حقیقت محمدیه است که می‌توان سرچشمه آن را در کلام وحی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» جست‌وجو کرد. صوفی عارف که قائل به خودشناسی است و خداشناسی او در «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» معنا و اعتبار می‌یابد، در هر کشف و شهود اشراقی خود، آن‌گاه که به درک تجلی «فهمی نو» از انسان می‌رسد، کلامش بوی شطح می‌گیرد.

۲. سوره انبیا، آیه ۱۸. بلکه ما همیشه حق را بر باطل غالب و پیروز می‌گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد و باطل بی‌درنگ نابود می‌شود.

۳. تمثیل‌های برساخته با محوریت مضمون صورت و معنا، از پربسامدترین تمثیل‌ها در متون عرفانی است. به عبارتی، می‌توان این نوع نگاه معرفتی و تأویلی را مادر اغلب تمثیل‌های شطحی در متون عرفانی محسوب کرد. در این تمثیل‌ها اصل بر معناست و آن‌گاه که سالک، معنا را دریابد، صورت که طفیلی آن است نیز برای او حاضر است.

منابع

قرآن کریم.

- _ آشوری، داریوش (۱۳۷۹)، عرفان و رندی در شعر حافظ، چ ۱، تهران: مرکز.
- _ استیس، والتر ترانس (۱۳۶۱)، فلسفه و عرفان، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران: سروش.
- _ افراسیابی، غلامرضا (۱۳۷۲)، سلطان العشاق، چ ۱، شیراز: دانشگاه شیراز.
- امام‌جمعه‌ای، مهدی (۱۳۸۴)، وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی در متشابهات قرآنی، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، سال اول، شماره ۳، صص ۹۱-۱۰۸.

تمثیل‌های شطحی در آثار عین‌القضات همدانی _____ ۸۷

— بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۳، تهران: طهوری.

— بهشتی، محمد و دیگران (۱۳۸۴)، چستی هنر: مجموعه مقالات، چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

— پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلیل مسگرنژاد، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.

— پترسون و دیگران (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و همکاران، چ ۴، تهران: طرح نو.

— پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۲)، پروانه و آتش (سیر تحول یک تمثیل عرفانی در ادبیات فارسی)، مجله نشر دانش، سال بیستم، شماره ۲، صص ۶-۱۸.

— پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، چ ۱، تهران: سخن.

— تقوی، محمد (۱۳۸۷)، بحثی در نسبت تجربه‌های دینی، عرفانی و هنری، گوهر گویا، شماره ۵، صص ۱۱۳-۱۲۴.

— _____ (۱۳۸۵)، شطح سرریزهای روح بر زبان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۴، شماره ۵۴-۵۵، صص ۳۷-۷۱.

— تورتل، کریستین (۱۳۷۸)، شیخ ابوالحسن خرقانی، ترجمه ع. روح بخشان، چ ۱، تهران: نشر مرکز.

— جیمز، ویلیام (۱۳۷۲)، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، چ ۲، چ ۱، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

— زمردی، حمیرا (۱۳۹۶)، نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان، چ ۲، تهران: زوار.

— سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۱)، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، چ ۱، تهران: اساطیر.

— سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۴)، صغیر سیمرخ، چ ۱، تهران: مولی.

— سهلگی، محمدعلی (۱۳۸۸)، دفتر روشنایی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۵، تهران: سخن.

— شایگان، داریوش و هانری کربن (۱۳۷۳)، آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی، ترجمه باقر پرهام، چ ۲، تهران: فروزان روز.

- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، **زبان شعر در نثر صوفیه**، چ ۱، تهران: سخن.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، **زبان عرفان**، چ ۳، تهران: سخن.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۱)، **زیبایی‌شناسی تمثیل و تحلیل ساختاری ادبیات تمثیلی مولانا بر مبنای نظریه فلسفی صورت‌های مثالی**، فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی، سال ۱، شماره ۱، صص ۵۷-۷۵.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، **مقالات: مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی**، چ ۱، تهران: حقیقت.
- _____ (۱۹۶۶)، **مقدمه بر شرح شطحیات روزبهان بقلی**، تهران: طهوری.
- مدرسی، فاطمه، مونا همّتی و مریم عرب (۱۳۹۰)، **شطحیات عین‌القضات همدانی**، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۷، شماره ۲۵، صص ۱۶۷-۱۹۲.
- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷)، **هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس**، چ ۱، تهران: سخن.
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۳)، **نقش تأویل در گسترش زبان عرفان**، پژوهش‌های ادب عرفانی (گهر گویا)، دوره ۸، شماره ۲ (پیاپی ۲۷)، صص ۹۹-۱۲۲.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی اصغر و مسعود آلگونه جونتقانی (۱۳۸۹)، **تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی**، مجله ادب پژوهی، دوره ۴، شماره ۱۳، صص ۲۹-۶۰.
- میرباقری‌فرد، سید علی اصغر و شهرزاد نیازی (۱۳۸۹)، **بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی**، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، دوره ۱۲، شماره اول و دوم (پیاپی ۴۵-۴۶)، صص ۲۶۷-۲۸۶.
- نجفی، مریم، مظاهر نیکخواه و اصغر رضاپوریان (۱۳۹۷)، **بررسی جنبه‌های بلاغی زبان در تفسیر کشف‌الاسرار**، فصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۹، شماره ۱۷، صص ۲۳۵-۲۶۰.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸)، **تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، چ ۱، تهران: توس.
- نوپا، پل (۱۳۷۳)، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**. ترجمه اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همایون، فاطمه و احمد امین (۱۳۹۰)، **شطح تمثیلی در سخن مولانا جلال‌الدین بلخی (هوشیاری و رای مستی)**، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۶۹/۳، صص ۱۸۷-۲۱۱.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۷ الف)، **تمهیدات عین‌القضات همدانی**، تصحیح عقیف عسیران، چ ۱، تهران: منوچهری.

تمثیل‌های سطحی در آثار عین‌القضات همدانی _____ ۸۹

- _____ (۱۳۷۸)، شکوی الغریب، به اهتمام قاسم انصاری، ج ۱، تهران: منوچهری.

- _____ (۱۳۷۷ب)، نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۱ و ۲، به اهتمام علی‌نقی

منزوی و عقیق عسیران، ج ۱، تهران: اساطیر.

- _____ (۱۳۷۷ب)، نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۳، به اهتمام علی‌نقی

منزوی، ج ۱، تهران: اساطیر.

- هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ج ۳، تهران: الهدی.

_ یوسف‌پور، محمدکاظم و علیرضا محمدی کله‌سر (۱۳۹۰)، پیوندهای معنایی تمثیل‌های

وحدت وجود در مثنوی، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۱۳، صص ۲۱۱-۲۳۵.

