

## فصلنامه «مطالعات نظریه و انواع ادبی»

دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه حکیم سبزواری  
سال دوم، شماره چهار، پاییز ۱۳۹۶، صص ۷۶-۴۷

### غلبه «کلام مغلوب» در تمهیدات عین القضاة همدانی

عباس محمدیان<sup>۱\*</sup> ابوالفضل شکیبا<sup>۲</sup>

دانشگاه حکیم سبزواری

سبزوار، ایران

#### چکیده

در گونه‌ای از تقسیم‌بندی، می‌توان سخنان مذکور در متون منشور صوفیانه را بر ساخته از دو بخش دانست: «سخن مغلوب» که بر قلمرو تجربه‌های شهودی و دریافت‌های درونی نویسنده حکم‌رانی دارد؛ «سخن متمکن» که قلمرو دانش رسمی و علم اصطلاحی صوفیان را در بر می‌گیرد. تمهیدات عین القضاة همدانی یکی از نثرهای صوفیانه است که در آن ویژگی‌های کلام مغلوب از قبیل بی‌خویش‌نویسی، دریافت الهام و وحی، تأویل‌پذیری و بحران آپوریک، قابل مشاهده است. این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی بر روی کتاب تمهیدات عین القضاة همدانی انجام گرفته، در پی پاسخ به این پرسش است که: آیا کارکرد ویژگی‌های کلام مغلوب در تمهیدات به گونه‌ای هست که بتوان این کتاب را در زمره متون با نثر مغلوب دانست؟ یافته‌های این پژوهش - با بررسی محتوا و سبک کتاب - حاکی از این است که این عارف مجذوب با به کارگیری زبانی خاص و نمایاندن احوال غوغایی درون و هیجان‌های تند عاطفی خویش، کتاب تمهیداتی برای مخاطب به یادگار گذاشته، که از بارزترین نمونه‌های کلام مغلوب است.

**واژه‌های کلیدی:** عین القضاة همدانی، تمهیدات، کلام مغلوب، عرفان و تصوف، نثر صوفیانه.

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول): mohammadian@hsu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری: a.shakiba57@gmail.com

زمان دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۸ زمان پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۲

## ۱- مقدمه

در بعضی از آثار عرفا و متصوفه از دو نوع معرفت تحت عنوان «کلام مغلوب» و «کلام متمکن» یاد شده است. کلام مغلوب مولود تجربه درونی و دریافت شخصی است و ما آن را در شمار شطحیات و متون ساخت‌شکن می‌دانیم. این گروه یک‌سره ساختار خود و زبان نهادینه شده را شکسته و ادراک معنا را به تعویق می‌افکنند، ولی کلام متمکن حاصل دانش قراردادی صوفیان و آموختنی است؛ این نوع کلام به جانب زبان عادی و توافقی معطوف بوده، سیاقی از گفتار است که در آن معنا به وضوح بیان می‌شود (فتوحی، ۱۳۸۹: ۳۹). دریافت الهام و وحی، بی‌خویش‌نویسی، پراکنش معنایی، تأویل و تفسیر، ایدئولوژی پنهان در متن، استعارای بودن، تناقض‌گویی و نیز وجود حالاتی همچون مشاهده، تجلی، وجد، قبض و بسط، شطح و... عواملی هستند که یک اثر عرفانی را در حیطه کلام مغلوب قرار می‌دهند. هجویری در کشف‌المحجوب کلام صوفیان را به دو گونه «متمکن» و «مغلوب» تقسیم می‌کند، آن‌جا که در نقد کلام حلاج می‌گوید: «و در جمله بدان که کلام وی اقتدا را نشاید؛ ازیرآن چه مغلوب بوده است اندر حال خود نه متمکن، و کلام متمکنی باید تا بدان اقتدا توان کرد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۳۳)

سخن متمکن قابل فهم و با وضوح معنایی است، اما سخن مغلوب باید بر قلب فرود آید. عین‌القضاة همدانی نیز یکی از عارفان مجذوبی است که در جای جای کتاب *تمهیدات* از ذات مشاهده و دیدن الله و تجلی صفات و ذات خداوند در عالم سخن می‌گوید. او در کتاب *تمهیدات* بارها از اصطلاح «کلمات مغلوب» و «طلسمات هندسی» برای وصف کلام حاصل از غلبات روحی خویش بهره گرفته است: «دریغا کلمات مقلوبات، [مغلوب] جهانی را با لوح و قلم کودکان می‌آورده‌ایم. آن کس که هنوز حرف نشناسد، خطّ مقلوب را خواندن جهل باشد؛ و طمع دانستن خطّ مقلوب، از وی محال باشد» (همدانی، ۱۳۷۰: ۳۱۸) «اگر خواهی زبان طلسمات هندسی و مقلوبات بدانی و جایی رسی که نه کافر باشی و نه مؤمن» (همان: ۳۲۷)، «این کلمات جز در کسوتی مجمل نتوان گفتن و بیان مجمل مفصل از امثله‌ای چند شود که مغلوب باشد به طلسمات هندسی» (همان: ۳۳۷). و یا در جای دیگری آورده: «ابتدای ایشان این اسم باشد که «الله» تا مغلوب شود چنان که هیچ نماند مگر هو» (همان: ۳۴۷). از جمله آثار برجسته و مهم در زمینه کلام مغلوب، کتاب *تمهیدات عین‌القضاة* همدانی می‌باشد که در این جستار مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

## ۱-۱. بیان مسئله و اهمیت تحقیق

کلام مغلوب زاینده تجربه درونی و دریافت شخصی و از گونه متون ساخت‌شکن است. این کلام دارای ویژگی‌هایی چون: دریافت الهام و وحی، بی‌خویش‌نویسی، پراکنش معنایی، تأویل و تفسیر، ایدئولوژی پنهان در متن، استعاری بودن، تناقض‌گویی و نیز وجود حالاتی همچون مشاهده، تجلی، وجد، قبض و بسط و شطح است. از جمله آثار برجسته و مهم در زمینه کلام مغلوب، کتاب *تمهیدات عین‌القضات همدانی* می‌باشد که نویسنده در آن به بیان حالات شخصی و دریافت‌های درونی خود پرداخته است. در تحقیق پیش رو تلاش شده است ویژگی‌ها، انگیزه‌ها، عناصر و عوامل کلام مغلوب از لحاظ محتوا، سبک و صورت در کتاب *تمهیدات عین‌القضات همدانی* مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا در نتیجه به این پرسش پاسخ داده شود که: چه ویژگی‌هایی باعث شده تا *تمهیدات عین‌القضات همدانی* از جمله متون با نثر مغلوب شمرده شود؟ با توجه به این که متون صوفیانه از نگرش‌های جدید بهره‌اندکی برده است؛ این جستار در نوع خود ابتکاری است در راستای اعتلای ادبیات صوفیانه، و امید است باعث نگرش‌های جدید به این گونه متون شود.

## ۱-۲. پیشینه تحقیق

تا کنون پژوهش‌ها و مقالات زیادی در بررسی کتاب *تمهیدات* انجام شده و این متن ادبی - عرفانی از جنبه‌های گوناگون مورد کاوش قرار گرفته است. به علت تعداد زیاد و مربوط نبودن به پژوهش حاضر و خارج بودن از حوصله این بحث از ذکر نام آنها خودداری می‌گردد. در مورد بررسی کلام مغلوب در متون عرفانی، مقاله «از کلام متمکن تا کلام مغلوب»، نوشته محمود فتوحی (۱۳۸۹) به تقسیم‌بندی سخن صوفیان و عارفان پرداخته و در آن، شیوه کلام *تمهیدات عین‌القضات* را در ردیف کلام مغلوب قرار داده است. نمونه دیگر - که الگوی این تحقیق نیز هست - مقاله «بررسی کلام مغلوب در معارف بهاء‌ولد» نوشته احمد سنچولی و لایلا شکیبایی (۱۳۹۱)، که نتیجه گرفته‌اند بخش اعظم مطالب معارف بهاء‌ولد، از نوع کلام مغلوب بوده و عمده ویژگی‌های یک متن مغلوب را داراست. اما تاکنون هیچ تحقیق مستقلی در مورد بررسی کلام مغلوب در کتاب *تمهیدات* مشاهده نشده و این پژوهش در نوع ابتکاری است.

## ۲- بحث و بررسی

## ۲-۱. عین‌القضات همدانی

عین‌القضات همدانی عارف، ادیب و نویسنده قرن ششم هجری است. نسب او از منطقه میانه در آذربایجان است، اما خود وی متولد همدان است. ذبیح‌الله صفا در مورد وی آورده است: «عین‌القضات از کبار مشایخ متصوفه در آغاز قرن ششم است. ولادت او در اواخر قرن پنجم در همدان اتفاق افتاد و اجداد او از شهر میانه بوده‌اند. به سبب غلبه شوق و سورت عشق و غلیان عواطف صوفیانه خود بی‌پروا اسرار صوفیان را فاش می‌کرد. وی را در سال ۵۲۵ هـ. ق. در ۳۳ سالگی به دار آویختند» (صفا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۳۶-۹۳۹). با توجه به این نکته که عمر قاضی همدانی کوتاه است و «همه اتهاماتی را که به عین‌القضات وارد شده می‌توان کم و بیش از ناحیه مسلک و مشرب وی یعنی تصوف دانست» (پورجوادی، ۱۳۷۴: ۳۰)، اما میراث با ارزشی از خود به یادگار گذاشته که از بهترین آثار صوفیه است. در مورد مذهب وی گفته‌اند: «در شریعت مذهب شافعی داشت و در طریقت پیرو شیخ‌المشایخ احمد غزالی بود» (کیائی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۱۰۶). قاضی همدانی «نوع والایی از ایمان را با دیوانگی و به واسطه دیوانگی با کفر یکی می‌داند و در همین راستا می‌گوید: گروه دیگری مستاند ... برخی از آنان کشته شدند ... برای من نیز چنین پیش خواهد آمد» (دبشی، ۱۳۸۵: ۹) و همین مشرب و مسلک وی بهانه‌جویان را برانگیخت تا کمر به نابودی‌اش بستند.

از آثار عین‌القضات می‌توان از: رساله یزدان‌شناخت، زبده‌الحقایق، رساله جمالی، تمهیدات و شکوی‌الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان نام برد (همدانی، بی‌تا: و-ز). آثار عین‌القضات همدانی از جهت شناخت دقیق عرفان و تصوف، وجوه مردمی و سیاسی نوشته‌های او، تطوّر زبان خانقاهی و نگرش‌های عرفانی نسبت به قرآن و حدیث اهمیت به سزایی دارد (هروی، ۱۳۷۴: ۴۰). تمهیدات اثر برجسته قاضی همدانی است که به دلیل ویژگی‌های خاص، یکی از پر مایه‌ترین نوشته‌های اهل تصوف در بیان اصول طریقت و اسرار عرفانی است. تمهیدات «کلام السکران و نگارشی بیشتر در حال سکر و مستی است، تجلی تجارب خصوصی عرفانی سوخته دل و شوریده سر است که تک تک دیده‌ها و شنیده‌های چشم و گوش سر و جان را با رنج و درد و حزن و رجا یافته است و این خود شهادتی ویژه در بیان به او بخشیده است» (اکرامی، ۱۳۷۸: ۶۳).

این کتاب در ده تمهید نگارش یافته است و «اولین تذکره نویسی که از تمهیدات نام می برد طبسی است و دو صفحه از همان کتاب را نقل کرده است ... به نظر می رسد که قاضی همدانی نامی برای این کتاب تعیین نکرده است» (همدانی، ۱۳۷۰: ۱۴).

## ۲-۲. کلام مغلوب در تمهیدات از لحاظ درون مایه

در متون مغلوب، نویسنده از دیدار، مشاهده و گفتگو با خدا سخن می گوید و بیشتر اوقات ادعای دریافت الهام و وحی می کند. سخنان کوتاه و عبارات مکرر که از زبان نویسندگان متون مغلوب بیان می شود، چنان می نماید که کس دیگری از زبان آن ها سخن می راند. چون در این متون، گوینده مغلوب حال خویش است متن خود به خود، دچار تناقض می شود. آن چه که بر زبان عارف جاری می شود متفاوت است از آن چه که در اندیشه دارد. لذا اندیشه و صورت پیوسته در تنش با یکدیگر بوده و معانی چند وجهی که نویسنده در بی خویشی آنان را بر زبان رانده، در سراسر متن مغلوب پراکنده می شود. معانی پراکنده- ای که معنای واحدی را برای خواننده القاء می کند و بیانگر ایدئولوژی نویسنده است. محتوا در کلام مغلوب، شامل دریافت الهام و وحی، فعل نگارش، پراکنش معنایی، تأویل، ایدئولوژی و تناقض گویی است (ر.ک: فتوحی، ۱۳۸۹: ۳۹-۴۸).

از نحوه کلام و بیان قاضی در کتاب تمهیدات پیداست که اغلب نوشته های او در حالت جذبه و بی خودی و الهام گونگی نوشته شده اند، او در سراسر کتاب خود بارها پیوسته می نویسد: «هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از روح مصطفی (ص) شنیده باشی» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۷)، «دریغا هر که خواهد که بی واسطه، اسرار الهیت شنود؛ گو: از عین القضاة همدانی شنو» (همان، ص ۳۰۱)، «چون نگاه کردم، مصطفی را دیدم که از در درآمد» (همان: ۲۳۴)، «شمّه ای و قدری چنان که دهند و چنان که آید گفته شود» (همان: ۵۶). مطالب مندرج در این کتاب مولود حافظه شخصی و تجربه هایی از نوع خواب و رؤیا و چیزی شبیه دعوی نبوت است.

## ۲-۳. دریافت وحی و الهام

وحی در لغت به معنای القای معنا به دیگران است که نوعاً از طریق رمز و اشاره و پنهان از چشم دیگران صورت می گیرد و الهام یکی از مصادیق بارز آن است. وحی و الهام دو منبع اختصاصی معرفت دینی اند. «معنای لغوی واژه وحی، القا یا تفهیم پنهان و کتابت است و معنای لغوی واژه الهام، القا در نفس یا در ذهن» (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۵۵). کلمه

وحی و مشتقات آن دارای معانی و کاربردهای متنوعی همچون: «اشاره»، «الهام و در دل افکندن»، «نوشتن»، «رسالت و پیام»، «تفهیم و القای پنهانی» و جز آن می‌باشد» (سعیدی‌روشن، ۱۳۷۷: ۲۱). هر چند وحی مختصّ پیامبران است، اما در الهام و مکاشفه نیز القای معنی صورت می‌گیرد و بسیاری از پیام‌های ربّانی به اهل مکاشفه و الهام القا می‌شود. عارفان و صوفیان از جمله انسانهایی هستند که با پرورش روح و تزکیه و تصفیّه نفس، دوری از هوی و هوس، ریاضت، ضمیرشان محل دریافت الهام و وحی قرار می‌گیرد (سنچولی و شکیبایی، ۱۳۹۱: ۴) و به خاطر عنایت خداوند بدون واسطه لایق پیغام الهی می‌شوند. انسان هرچند هم اگر نتواند به مرتبه و مقام نزول وحی نائل شود، به گفته مولوی از زنبور عسل که کمتر نیست در جایی که به این حیوان خرد و ناچیز وحی می‌شود انسان که مقام بس والا نزد خداوند دارد و خلیفه خدا بر روی زمین است:

گیرم این وحی نبی گنجور نیست      هم کم از وحی دل زنبور نیست  
این که کرمناست بالا می‌رود      وحیش از زنبور کمتر کی بود  
(مولوی، ۱۳۷۵، ۵: ۷۸)

به هر حال، پنهان بودن ویژگی خاصّ این دو منبع معرفتی است که خداوند به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، از طریق فرشتگان یا از پس پرده با پیامبران و اولیای الهی سخن می‌گوید، «چون بنده به مقام معرفت رسد؛ خداوند متعال به قلبش وحی فرستد» (حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۱). آنچه پیداست این است که الهام و وحی مخصوص اولیای الهی و عارفانی است که حجاب‌های طبیعی را گسسته و به ملکوت بار یافته‌اند. در متون مغلوب عرفانی، صوفیان گاه از تجربه و مشاهده سخن می‌گویند و «در بسیاری از اوقات، ادعای دریافت الهام و وحی می‌کنند» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۱).

عین‌القضات غرق الله است و نام الله جان و روح او را عطرآگین کرده: «همگنان عین القضات نباشند که در عزّت دایره «هُوَ» مستغرق باشد» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۴۸). او در جای جای سخنان خود از دریافت الهام و آمدن برخی معانی از طرف خداوند و پیغمبر بر دلش سخن می‌گوید: «هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من شنیده باشی، از روح مصطفی (ص) شنیده باشی؛ و هرچه از روح مصطفی - علیه السلام - شنیده باشی، از خدا شنیده باشی» (همان: ۱۷). قاضی بر این باور است که صاحب علم لدّتی است و نه تنها بدون واسطه اسرار عالم غیب را می‌بیند، بلکه آمادگی خود را برای آگاهی دیگران

اعلام می‌دارد: «هر که خواهد بی‌واسطه اسرار الهیت شنود؛ گو: از عین القضات همدانی بشنو» (همان: ۳۰۰).

رسول خدا به او الهام می‌دهد که اسرار الهی را فاش نکند: «گفت: ای عین‌القضات! بیش از این اسرار بر صحرا منه ... باش تا به عالم من رسی که زحمت بشریت در میان نباشد که خود بگویم آنچه گفتنی باشد و در عالم حروف بیش از این در عبارت نتوان آوردن. من نیز قبول کردم» (همان: ۳۵۴). نه تنها مکاشفات الهامی از عالم غیب به قاضی روی می‌نموده، بلکه گاهی به فاصله یک ماه از خود بی‌خود می‌شده و مانند بی‌هوشی در عالم ازلیت مستغرق گردیده است. قاضی در یک تجربه عرفانی سرنوشت خویش را به شهودی خاص می‌بیند: «دریغا در این جنّت قدس که گفتم، یک ماه این بیچاره را بداشتند چنان‌که خلق پنداشتند مرا موت حاصل شده است. پس به اکراهی تمام مرا به مقامی فرستادند که مدتی دیگر در آن مقام بودم، در این مقام دوم ذنبی از من در وجود آمد که به عقوبت آن گناه، روزگاری چند بینی که من از بهر این ذنب کشته شوم» (همان: ۲۳۱-۲۳۲).

او مدّعی است هر آن‌چه بر زبان می‌آورد از نهان‌خانه غیب و الهام الهی است: «شمّه‌ای و قدری چنان‌که دهند و چنان‌که آید گفته شود» (همان: ۵۶). گاهی مکاشفات الهامی عین‌القضات به عالم غیب و استغراقش در عالم ازلیت روی به تزیید نهاده تا به حدّی که بعضی از مردم او را جادوگر پنداشته‌اند: «چون نگاه کردم، مصطفی را دیدم که از در درآمد و گفت: آنچه با شیخ سیاوش گفته بودم شیخ سیاوش در بیداری طاقت نداشت. از نور مصطفی نصیبی شعله بزد؛ و از آن نصیب، ذره‌ای برو آمد؛ در ساعت سوخته شد. خلق می‌پندارند که سحر و شعبده است» (همان: ۲۳۴). عین‌القضات کشمکش دوستانه میان خود و خدا را - که در عالم مکاشفه رخ داده - به مسارعت و کشتی تشبیه می‌کند و می‌گوید: «او با من کشتی می‌گیرد تا خود کدام از ما دو افتاده شود؛ اما این همه میدانم که من افتاده شوم که چون من بسیار افتاده‌اند» (همان: ۲۳۷).

در لحظات سر در گمی، الله به او الهام می‌دهد و او را راهنمایی می‌کند: «این شیفته را مدّتی حالتی و وقتی روی نمودی که اندر سالی چند اوقات نام خدای - تعالی - بر زبان نتوانستی راندن تا جمال «ن والقلم و ما یسطرون» این بیچاره را بناوخت، و قبول کرد و گفت: بگو «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» (همان: ۳۵-۳۶). حاصل سخن این بخش از تحقیق این است:

الهام و وحی که از مشخصه‌ها و ویژگی‌های بارز محتوایی یک متن مغلوب است در جای جای متن *تمهیدات* به صورت پراکنده به چشم می‌خورد.

## ۲-۴. فعل نگارش (بی‌خویش‌نویسی)

در اثر مغلوب کلمات و جملات، عنان‌گسیخته بر صفحه ضمیر خالق اثر نقش بسته و بر زبانش جاری می‌شوند. «نویسنده گویی از شعور ظاهری غایب می‌شود، خود را به دست فراموشی می‌سپارد، و دست و زبان را در اختیار دل می‌گذارد تا هر چه بر آن می‌گذرد بر لفظ و بیان بیاورد» (زرّین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۳۰). در چنین مواردی، نوشتن ابزار نیست. بلکه عین سیلاب‌ها و لجه‌های روحی نویسنده است که از زبان قلم، قطره قطره بیرون می‌آید، کنشی است جان‌گناه و پر رنج و در همان حال به ناچار و شیرین (محبّتی، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹). در چنین آثاری «نویسنده مغلوب حال خویش است و به جهت غلبه عواطف و هیجان‌های ناشی از تجربه عرفانی بر فرآیند خلق سخن تسلط ندارد؛ بلکه به نوعی بی‌خویشی روی می‌آورد. وجه غالب این متن‌ها شور عاطفی و نگارش معانی و تجربه‌های ذوقی نویسنده است» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۳).

عین‌القضات، نیز در نوشتن، هیچ اختیاری از خود ندارد. «بسیاری از صاحبان سخن مغلوب از فرایند بی‌خویش‌نویسی سخن گفته‌اند و در این میان، گزارش عین‌القضات از کتابت شورانگیز و ناگزیری از نگارش، روشن‌ترین گفته است» (همان: ۴۲). چون کلمه می‌آید، قاضی اختیار از کف می‌دهد و بی‌خویش می‌نویسد و در چنگ نوشتن اسیر: «دریغاً هر چند که می‌خواهم از عالم کتابت بگریزم، کتابت مرا بدست می‌گیرد؛ و نمی‌گذارد که از کتاب با مکتوب باشم (همان: ۳۲۲-۳۲۳). قاضی همدانی سودای نگارش دارد و زبان را منفعل و مستمع می‌داند: «چون در وقت هشیاری زبان قائل بود و دل مستمع، اکنون در وقت بی‌خویشی دل قائل است و زبان مستمع» (همان: ۱۶).

قاضی، سوگندان غلیظ می‌خورد که هیچ اختیاری در آن‌چه می‌گوید ندارد: «کافر اگر من می‌دانم که چه می‌گویم! دریغاً! چون گوینده که نداند که چه می‌گوید، شنونده چه می‌داند که چه می‌شنود! این خود رفت!» (همان: ۲۴۹).

عین‌القضات گاه با حالتی عرفانی مواجه می‌شود که احساس می‌کند اراده از او سلب شده و گویا در اختیار قدرت و اراده موجود برتری قرار گرفته است؛ لذا به هنگام فرا رسیدن چنین خلسه‌ها و یافت‌های عرفانی، حالت انفعالی داشته و خود را فاقد هر گونه نقش‌آفرینی



می‌بیند: «دریغا! این بیت‌ها که گفتم از برای شوق مصطفی گفتم که وعده کرده‌ام به گفتن، هنوز خود نگفته‌ام زیرا که سودا مرا چنین بی‌خود و شیفته می‌گرداند که نمی‌دانم که چه می‌گویم! مرا از سر سخن یکبارگی می‌برد، و به عاقبت هنوز من قایم‌تر می‌آیم؛ او با من کشتی می‌گیرد تا خود کدام از ما دو افتاده شود» (همان: ۲۳۶-۲۳۷). و «درنگر که این سخن مرا کجا می‌کشد» (همان: ۲۱۸). و در جایی دیگر: «ببین که سخن مرا از کجا تا کجا می‌کشد! این خود رفت» (همان: ۲۹۳). بی‌خویشی قاضی ناشی از تجربه غنی عرفانی و شخصی وی است که چون هجوم دریا بر کوزه، صفحات نوشته او را در بر می‌گیرد؛ در چنین حالتی قلم قاضی رها می‌گردد و تا به خود آید می‌نویسد: «این خود رفت» (همان: ۲۲۰).

## ۲-۵. پراکنش معنایی

یکی از ویژگی‌های محتوایی متون مغلوب، پراکندگی و پاشیدگی معناست. به این مفهوم که یک معنا در صورت‌های مختلف، در بخش‌های متفاوت متن پراکنده می‌شود (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۴). عین‌القضات خود نیز از پراکندگی معانی در سخن خود واقف بوده است، و از فقدان انسجام، تو در تویی و چند لایگی معانی متن شکوه کرده است: «احوال مختلف نمی‌گذارد که ترتیب کتاب حاصل آید» (همدانی، ۱۳۷۷: ۵۶). «ریزش، پرتاب شدن معنا، پری و تراکم معنا، خصلت شاخص متن مغلوب است و به ویژه در نثرهای شاعرانه تصوف بیشتر و آشکارتر است تا در متن‌های رسمی. پاشیدگی معنا و فقدان انسجام متن مغلوب ناشی از شکاف‌های زبانی است. شکاف‌های کوچک در سستی رابطه میان واژه‌ها و پیوند مطالب است و خلأهای بزرگ‌تر ناشی از تکرار بن‌مایه‌ها و تصویرها» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۵).

مفاهیمی چون «یَجِبَهُمْ و يُجِبُونَهُ»، «رویت»، «فاعل بودن خداوند»، «تجلی الله»، «وحدت وجود»، «کفر و ایمان» و «فنا و بقا» در سراسر کتاب *تمهیدات* به صورت‌های مختلف پراکنده است. *تمهیدات* عین‌القضات به دلیل ویژگی‌های خاص، یکی از پر مایه‌ترین نوشته‌های اهل تصوف در بیان اصول طریقت و اسرار عرفانی است. «این کتاب در ده تمهید (مقدمه) یا فصل نوشته شده که هر چند عین‌القضات سعی کرده ترتیب مباحث بر اساس موضوعات حفظ شود، اما روح پر شور و جان عاشق و مستی و شیدایی او مانع از آن شده که مباحث به طور منطقی نوشته شوند، زیرا در این کتاب طرح نقشه معینی محسوس

نیست و یک انشاد هیجان‌بخشی‌ست که در سراسر آن، این سیلان هیجان‌بخش مشهود است» (مدرّسی و عرب، ۱۳۸۹: ۳۷۶). آن‌چه از سطور فوق فهمیده می‌شود این است که پراکنش معنایی به عنوان یکی از ملاک‌های متون مغلوب در *تمهیدات* نمود بارزی دارد.

## ۲-۶. تأویل و تفسیر

عارفان و صوفیان برای بازگویی و گشودن دریافت‌های باطنی و تجربه‌های شخصی خویش راه تأویل را برگزیده، و بدان تمسک جسته‌اند. «تأویل [از ریشه «ا- و- ل»] در لغت به آغاز بازگردانیدن است و در شرع بازگردانیدن لفظ از معنی ظاهری به معنی احتمالی آن است به شرط آن‌که محتمل را موافق کتاب و سنت بیابند» (حلی، ۱۳۸۴: ۳) و «همچنین بنا به قولی تأویل از «ایاله» به معنای سیاست است؛ گویی تأویل‌کننده کلام، آن را تدبیر کرده، معنی‌اش را در جای خویش قرار داده است» (سیوطی، ۱۳۶۳: ۵۴۹). تأویل و تفسیر، بخشی از قابلیت‌های روح انسانی است که به فعلیت می‌رسد و ثمره این تأویل، فعلیت ظهور معانی و مفاهیمی است که در روح عارف هنگام دریافت تجربه‌های عرفانی حاصل می‌شود. «تأویل رکن بنیادین گفتمان تصوّف ذوقی است؛ صاحبان کلام مغلوب هم به تأویل آیات، احادیث و سخن مشایخ می‌پردازند و هم کلام خودشان موضوع تأویل قرار می‌گیرد» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۶).

به نظر می‌رسد ریشه گرایش به بعد تأویلی در زبان عرفانی عین‌القضات ناشی از انس و آشنایی او با قرآن، مفاهیم و اصطلاحات قرآنی است. نوشته‌های عین‌القضات سرشار از تأویل آیات قرآن و احادیث نبوی است. می‌توان گفت در کل آثار منشور فارسی تا قرن ششم -به جز ناصر خسرو که دیدگاه اساساً باطنی دارد- «هیچ نوشته یا نویسنده‌ای را نمی‌توان یافت که بدین گستردگی به مسأله تأویل متن و لایه‌ها و اقسام آن پرداخته باشد. اگر چه در آثار منشور پس از قرن ششم نیز کمتر متنی را می‌توان دید که همسان عین‌القضات از جوانب گوناگون بدین گستردگی و ژرفی پرداخته باشد» (محبّتی، ۱۳۸۸: ۹۸۲).

آیات قرآن و احادیث بیش از هر سخن دیگر، مورد استناد و تأویل عین‌القضات قرار گرفته، که در این میان آیات «يَحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» و «فَأُوْحِي إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحِي» بیشتر به چشم می‌خورند. همچنین؛ در متن *تمهیدات* احادیث زیادی مورد استناد قرار گرفته، که دو حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» با بسامد بیشتری نمایان هستند. عین‌القضات معتقد است که قرآن دارای ظاهری و باطنی است که همگان از

دریافت باطن آن ناتوانند: «هیئات هیئات! قرآن در چندین هزار حجاب است، تو محرم نیستی؛ و اگر در درون پرده تو را راه بودی، این معنی که می‌رود بر تو جلوه کردی. دریغا «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»! قرآن خطابِ لم یزلیست با دوستان خود، و بیگانگان را در آن هیچ نصیبی نیست جز حروفی و کلمات که به ظاهر شنوند، زیرا که سمع باطن ندارند» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۶۹)؛ از این رو قاضی دست به تأویل می‌زند. عین‌القضات گاهی بر اساس خواست و ذوق و قریحه خود آیات قرآن را تأویل می‌کند: «نبینی که در نماز «أعوذُ بالله من الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» واجب آمد گفتن! از بهر این معنی در سر گرفته است ناز و غنج و دلال، و او خود سر متکبران و خود بیناست. «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» همین ناز است» (همان: ۱۲۱).

او گاهی حروف مقطعه قرآن را تأویل کرده است و آن چنان اهمیتی برای حروف مقطعه آغاز سوره‌ها قایل شده، که می‌گوید: «اگر نه این حروف مقطع یافتمی در قرآن، مرا هیچ ایمان نبودی به قرآن» (همان: ۱۲۶). قاضی همدانی معتقد است که اسرار ملک و ملکوت در حروف مقطعه آغاز بعضی از سوره‌هاست: «ای عزیز! او خواست که محبتان را از اسرار ملک و ملکوت خود خبری دهد در کسوت حروف تا نامحرمان بر آن مطلع نشوند، گوید: «الم، المر، الر، کهیعص، یس، ق، ص، حم عسق، ن، طه، المص، طسم، طس» هرکس را توان دیدن قرآن نیست» (همان: ۱۶۹). و چنین است که او در جستجوی قرآن به دریافت‌های خاص خود می‌رسد: «دریغا ای دوست از کلمه «المر» چه فهم کرده‌ای؟ بشنو: میم «المر» مشرب محمد است، و رای «المر» مشرب ابلیس» (همان: ۲۲۶).

عین‌القضات در توجه خاص به جایگاه حروف در تأویل‌گرایی خویش چنان پیش می‌رود که گاه ترکیب‌های پیچیده‌ای از کلام با ساختاری خاص و دلالت معنایی ویژه به دست می‌دهد: «باش تا بر «یای» و «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» گذر کنی؛ آن‌گاه «یای» «یس و القرآن الحکیم» با تو بگوید که «یای» «لعنتی» با ابلیس چه می‌کند؛ و «یای» «کهیعص» با تو بگوید که کاف «سلامٌ علیک أَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ» با محمد چه می‌کند» (همان: ۲۲۵). برداشت عین‌القضات از آیات و احادیث با ذوق عرفانی او آمیخته است. «این ذوق عرفانی و برداشت ویژه تا حدی علت و معلول یکدیگرند. تأویل‌گرایی ویژه عین‌القضات، صرف نظر از ریشه‌های برون دینی، هم متأثر از ذوق عرفانی او و هم اثرگذار بر این ذوق عرفانی است. او تجارب دینی را با تجارب درونی خویش پیوند می‌دهد و قرائت خویش از

قرآن و احادیث را درونی می‌کند ... عین القضاة به خوبی از نقش خدا و زبان او در تجربه عرفانی آگاه است و از آن، با حفظ تعالی آن، استفاده می‌کند تا با حرکت از استنباط خاص خود از قرآن به تأویلی مرتبط با تجارب شخصی و توجیه‌کننده آن تجارب دست یابد» (اکرامی، ۱۳۷۸: ۶۱).

## ۲-۷. شطح و بیان متناقض‌نما

شطح در لغت عربی، به معنای حرکت است، از ریشه شَطَحَ - يَشْطَحُ. چنان‌که اگر آب بسیار بخواهد از جویی تنگ با فشار بگذرد و از آن سر ریز کند، گویند: شَطَحَ الماء، و نیز به حرکت شدید آسیا شطح گفته می‌شود و خانه‌ای را که در آن آرد کنند، از بسیاری حرکت که در آن است، مشطاح گویند و در اصطلاح صوفیان، عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل، هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت به عبارتی که به نظر غیر اهل، غریب و خلاف شرع و درک آن مشکل نماید. مانند عبارت: «أنا الحق» از حلاج و «سُبْحَانَ مَا أَعْظَمَ شَأْنِي» از بایزید و «أَيْسَ فِي جَبَّتِي سِوَى اللَّهِ» از جنید» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۶-۵۷).

از بارزترین ویژگی‌های شطحیات، بیان پارادوکسی است زیرا: «هرکس به آگاهی عرفانی نایل می‌گردد، به ساحتی وارد می‌شود که به کلی بیرون و برتر از ساحت آگاهی روزمره است و با مقیاس‌ها و معیارهای این ساحت ادراک نمی‌شود. «شطح ... در اصطلاح عرفا «گفتارهای نیمه‌رمزی» صوفیان است که در حالت سکر ... بر زبان بعضی از این طایفه می‌رفته است و چون در حکم افشای راز بوده ... زندقه به حساب آمده موجب شکنجه و ... شطح‌گویان می‌شد» (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۵۵).

قولی که جمله عرفا برآند، این است که عرفان فراتر از عقل است و تجربه عرفانی در قالب مفاهیم در نمی‌آید و به همین جهت، آن را وصف‌ناپذیر نامیده‌اند و اگر این تجربه با هر لفظی بیان شود، چه به نظم و چه به نثر، چه به زبان استعاره و چه به زبان ساده و صریح، در این توصیف و در این مضمون تناقض نهفته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۳۸). در ساختار شطح، اموری متناقض با ظاهر شرع بیان می‌شود، به گفته عطّار نیشابوری: «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست ناید؛ چنان‌که به کشتن، خلیل را امر کرد و نخواست و چنان‌که غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست، و هر که بدین مقام نرسیده، قدم آن‌جا نهد، زندیق و اباحتی و کشتنی بود، مگر هر چه کند به فرمان شرع کند (عطّار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۱۲۲-۱۲۳).

سطح یکی از ویژگی‌های متون عرفانی و مغلوب است. در کلام مغلوب خروج کلام از روال طبیعی بر اثر وجد و حالات عرفانی باعث شگفت‌زدگی مخاطب می‌شود. تمهیدات عین‌القضات به دلیل عرفانی بودنش، از این قاعده مستثنی نیست. شطحیات عین‌القضات محصول رابطه او با خداوند و بازگویی تجربه‌های عرفانی اوست و به دلیل همراهی با بیان پارادوکسی چشم‌انداز تازه‌ای در برابر ما نمایان کرده و ما را با معنایی خلاف انتظار مواجه می‌سازد. عین‌القضات، علّت رانده شدن ابلیس را، عشق به خداوند می‌داند: «ای دریغا! گناه ابلیس، عشق او آمد به خدا و گناه مصطفی دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد به او» (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۲۹). از نظر قاضی، ابلیس شحنة مملکت است و پاسبان خداوند: «دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد آلف دارد که ابلیس است. در پیش آید، و باشد که راه بر ایشان بزند تا آن بیچارگان در عالم نفی «لا» بمانند و هوا پرستند و نفس پرست باشند» (همان: ۷۴).

عین‌القضات در کتاب نامه‌ها، پیشینه شطح را به قرآن نسبت می‌دهد: «جوانمردا! گواهی از قرآن صادق‌تر خواهی؟ "مَنْ أَصْدَقَ مِنَ اللَّهِ قِيلًا"؟ با من بگوی تا "مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" چه بود؟ هیچ فرقی هست میان این‌که "مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ" و "سُبْحَانِي" و "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ"؟ همه یکی است، ولیکن تو را وقت فهم این نیست. اگر "الْمُؤْمِنُونَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ" بدانی که چیست، "وَأَشْوَاقَهُ إِلَى لِقَاءِ إِخْوَانِي" بر تو عرض کنند، حسین بن منصور، بایزید-ره- معذور داری!» (همدانی ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۶۰).

عین‌القضات درباره کلام متناقض‌نمای خود اقرار می‌کند که «چون خود را غایب بینم آنچه گویم مرا خود اختیار نباشد» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۸). قاضی نوعی معراج روحانی شبیه به معراج پیغمبر برای خویش حکایت کرده که از مقوله شطحیات است: «دریغا در این جنت قدس که گفتم یک ماه این بیچاره را بداشتند چنانکه خلق پنداشتند مرا موت حاصل شده است پس به اکرایی تمام مرا به مقامی فرستادند که مدتی دیگر در آن مقام بودم» (همان: ۳۲۱). مواقعی که نویسنده صوفی در حالت وجد و سکر به سر می‌برد، سخنانی بر زبان او جاری می‌شود که از نوع شطحیات است و این باعث ایجاد کلام مغلوب می‌شود. عارف در تجربیات شهودی غوطه‌ور است، و از ذات مشاهده و گاه از تجربه سخن می‌گوید که زبان توافقی و واقعیت‌عادی را درهم می‌شکند.

از نمونه‌های دیگر شطح در کلام عین القضاة آمده است که: «باش تا بدانی که جان را به قالب چه نسبت است: درون است یا بیرون. دریغ! روح هم داخل است و هم خارج، او (جان) نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج، و روح، هم داخل نیست و نه خارج، او نیز با عالم نه داخل باشد و نه خارج. دریغ! فهم کن که چه گفته می‌شود؟ روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای - تعالی - با عالم متصل نیست و منفصل نیز نیست» (همان: ۱۵۷-۱۵۸). و: «تا از خود بنگریزی به خود در نرسی؛ و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی مقبول حضرت نشوی؛ و تا پای بر سر همه نزنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی؛ و تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی» (همان: ۲۵-۲۶). و در جایی دیگر: «در این مقام تا غایب نشوی، حاضر نباشی؛ و تا حاضر نباشی، غایب نشوی» (همان: ۳۲۷). بنابر آن چه گذشت می‌توان گفت: شطحیات در *تمهیدات عین القضاة* جایگاه ویژه‌ای دارد و از دلایل قرار گرفتن این کتاب در زمره متون با کلام مغلوب یکی همین کاربرد شطحیات است.

## ۲-۸. دریافته‌های عرفانی و بحران آپوریک

عارفان و صاحبان تجربه‌های عرفانی در متون مغلوب، از این که تجربه آنان با حواس ظاهری و با ابزار عالم ماده قابل انتقال نیست از بحران تنگنای زبان و بیان‌ناپذیری معنا شکوه می‌کنند، «این همان بحرانی است که نظریه‌پردازان مکتب ساختارشکنی از آن به تعبیر بحران آپوریک یا نقطه کور یاد کرده‌اند. ژاک دریدا و پیروان او در نقد ساختارشکنی برای اشاره به تنگنا و بن‌بست معنایی و تناقض‌های بغرنج متن که نمی‌توان درباره معانی آن تصمیم گرفت، از اصطلاح ارسطویی آپوریا مدد گرفته‌اند. آن‌ها از لحظه بحران یا لحظه آپوریک به نقطه کوری یاد کرده‌اند که خواننده سر در گم می‌ماند کدام یک از دو معنا را برگزیند» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۲).

عین القضاة مانند سایر نویسندگان مغلوب، معتقد است که زبان برای بیان ژرفای یافته‌های عرفانی او، نارسا و بی‌فایده است. او اعتقاد دارد که آنچه را به تجربه در می‌یابد، ناگفتنی و غیر قابل توصیف است. ترکیباتی نظیر: «زبان حال» (همدانی، ۱۳۷۷: ۶۶، ۱۷۷، ۲۵۴)، «زبان ملکوت» (همان: ۱۹۴)، «زبان جبروت» (همان: ۱۹۴) و «زبان ملک» (همان: ۱۹۴) در کتاب *تمهیدات*، از بیان‌ناپذیری محتوای عرفانی با الفاظ زبان معمول و عادی حکایت دارد.

قاضی مدام تأکید می‌کند که احوالش «فرا تر از فهم» بوده، در فکر نمی‌گنجد و بیان آن‌چه دیده است امکان‌پذیر نیست. او بارها و بارها از واژه‌های افسوس‌آمیزی چون «دریغا» و «هیبهات» بهره گرفته است، تا ناتوانی خود را در بیان احوال عرفانی و ناتوانی مخاطب را در دریافتن این مفاهیم والا نشان دهد: «تو چه دانی که چه می‌گویم» (همان، ص ۲۳)، «دریغا! چه فهم خواهی کردن» (همان: ۴۸)، «چه دانی که چه گفته می‌شود» (همان: ۱۲۳)، «تو این ندانی؛ باش تا تو را بینای عالم تمثّل کنند، آن‌گاه بدانی که کار چون است و چیست» (همان: ۲۸۷)، «دریغا کسی بایستی که فهم کردی که چه می‌گویم» (همان: ۳۴۷)، «هرگز ندانی که چه می‌گویم! باش تا رسی و بینی. تو هنوز در خانه بشریت مقیم شده‌ای و در دست هوا و نفّس گرفتاری، این مقام را چه باشی!» (همان: ۲۴۷)، «دریغا! چه دانی که این مقام با هر کسی چه می‌کند! کافر که اگر هر چه به من دهند نه از بهر این مقام است. باش تا ذره‌ای از این مقام بر تمثّل مقام صورتی به تو نمایند. آن‌گاه بدانی که این بیچاره در چیست!» (همان: ۲۹۵).

آگاهی عین‌القضات مولود تجربه‌های شهودی و حافظه شخصی وی است: «ای دوست! اگر در این کتاب زبده، هیچ کلمه نیستی جز این کلمات، زبده علوم هر دو جهان آمده است، که بس بودی عالمیان را ... دریغا چه دانی که در این تمهید چند هزار مقام‌های مختلف واپس گذاشتیم، و از هر عالمی زبده‌ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم! پدید باشد که از آن عالم با این عالم، چه توان آوردن؛ جرعه‌ای از کاسه «لابل هذا کثیر قطره من بحر لَجی لابل شعاع من شمس» (همان: ۳۰۹-۳۰۸).

بنابراین، چنین تجربه‌های عرفانی که در متون مغلوب دیده می‌شود، نمی‌تواند آن‌گونه که باید و شاید با زبان مقید به زمان و مکان بیان گردد: «چرا که لازمه چنان تجربه‌ای، رویارویی و نزدیکی با حقیقت حقیقت‌هاست؛ مواجهه با زاده نشده و نامخلوق. پس چگونه با زبان موجود بیان شود بی‌آن‌که زبان، زبانه برکشد و شعله‌ور شود. تمامی پیامبران و عارفان، تبرک و بیان‌ناپذیری لحظه وجد یا تقرب شگرف به حقیقت خداوند را احساس کرده‌اند. تمامی آن‌ها دانسته‌اند که برای بیان این تجربه، شبیه‌گنگی هستند که زبانی برای بیان خواب خود ندارد و این جمله‌ای است که تایومانانوار (عارف تامیل) گفته است؛ با این حال آن‌ها تلاش کرده‌اند آنچه را در این لحظات نادر وجد دیده، یا شنیده یا احساس کرده‌اند، با زبانی الکن و با جستجوی واژه‌ها و تعبیرهای نو بیان کنند» (شیمل، ۱۳۸۷: ۵۹).

## ۲-۹. ایدئولوژی

رولان بارت، ایدئولوژی را یک نظام معنایی ثانویه می‌داند که معنای ضمنی را به معنای اولیّه یا معنای صریح می‌افزاید (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۵۰). زبان در سطوح مختلف، حامل ایدئولوژی است و به ایدئولوژی شکل می‌دهد و از سوی دیگر از آن شکل می‌پذیرد. ایدئولوژی نه تنها «چه گفتن» ما را تحت کنترل خود دارد، بلکه «چگونه گفتن» را نیز سازماندهی می‌کند. در نوشتار و گفتار هر گوینده‌ای، نگرش شخصی، و ذهنیت هستی‌شناختی، ارزش‌ها، تلقی‌ها، باورها، احساسات و پیش‌داوری‌های زمانه‌ی وی، به طور خودآگاه یا ناخودآگاه نمودار می‌شود. از این رو شکل کنش و واکنش کلامی با ویژگی‌های یک وضعیت اجتماعی و فکری مشخص، پیوند تنگاتنگی دارد» (همان: ۳۴۵).

وجه ایدئولوژیک متن‌های متمکن در مرزبندی میان «ما» (جماعت صوفیان طریقتی) با «دیگری» (مخالفان)، و دشمن‌ستیزی به روشنی نمودار می‌شود؛ اما نوشتار مغلوب متمایل به صلح و همگرایی با دیگری است و مرزبندی‌ها در آن کم‌رنگ است. آگاهی رسمی صوفیان صورت عمومی و نهادینه‌شده پیدا کرده؛ اما آگاهی شخصی حکم اسرار و اشارت را دارد که بیان آشکار آن ممکن نیست و به سر مکتوم و راز سر به مهر بدل می‌شود. هرچند این هر دو معرفت، فرزند یک ایدئولوژی هستند، یکی از حافظه و گفتمان جمعی بر می‌آید و دیگری از حافظه و تجربه‌ی فردی (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸).

یکی از ویژگی‌های بارزی که کلام عین‌القضات را در سیاق کلام مغلوب قرار می‌دهد تمایل او به صلح و همگرایی با دیگران است؛ به گونه‌ای که در نوشته‌های او حتی یک مورد دشمن‌ستیزی مشاهده نمی‌شود، زیرا دشمن‌ستیزی، جنگ و جدال، مخالفت و جبهه‌گیری در مقابل دیگران مخصوص کسانی است که هنوز به مرحله‌ی فنا نرسیده‌اند. ولی حلاج، با بریدن از تعلقات فردی، تداوم حیات خویش را در حق می‌یابد و فناء نفسانی را تحقق وحدانیت خود و خدا می‌داند و در حضرت غیب که عالی‌ترین مقام برای عارف است، مرز میان نیک و بد از میان بر می‌خیزد. حلاج اختلاف در مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کل را می‌طلبد: «دریغا هفتاد و دو مذهب که، اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند؛ و از بهر ملت هر یکی خود را ضدی می‌دانند، و یکدیگر را می‌کشند. و اگر همه جمع آمدندی، و این کلمات را از این بیچاره بشنیدی ایشان را مُصَوَّر شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۳۹).



## ۲-۱۰. کلام مغلوب در تمهیدات از نظر صورت و سبک

هر کدام از متن‌های مغلوب دارای سبکی منحصر به فرد هستند و دارای زبان، نگرش، تخیل، تصویرگری و ساخت استعاری کاملاً جداگانه‌ای هستند و زبان هر متنی به جانب شخصی شدن می‌گراید (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۸). صوفیانی که تجربه‌های ناب شخصی داشته‌اند، دارای تعبیر و تصاویر شخصی مختص به خود هستند و فردیت و خلاقیت آن‌ها را در خلال تصاویر ابتکاری آنان می‌توان کشف کرد. در واقع یگانه چیزی که عارفان ما را از یکدیگر متمایز می‌سازد و درجه ابداع و خلاقیت را در آثار آنان به روشنی نشان می‌دهد، حوزه آفرینش تصاویر خیالی است. دنیای غیب و قلمرو مکاشفه ناشناخته و دور از دسترس است، از رهگذر تحلیل صورخیال فردی و تحلیل خوشه‌های تصویری امکان شناخت بهتر نوع تجربه هنری آنها فراهم می‌شود (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۱۷ - ۲۱۸).

کتاب تمهیدات، سبکی ساده و در عین حال دشوار از ترکیب واژگان دارد که «پیوندهایی از واژگان عرضه می‌کند که در خدمت غنا و تعالی شکل و محتوا، لفظ و معنی سخن‌اند. واژه و تصویر و نگاه و زبان با استفاده از استعاره و خیال و حکایت و مکاشفه و تجربه و تفسیر و تأویل تصویر رنگ در رنگ پایداری را از انسانی با هویت ویژه، ایستاده بر خاک و گردن افراخته تا افلاک، عرضه می‌کنند. نثر کاملاً پخته است و اصطلاحات همه بر جای خویش خوش نشسته‌اند و تجارب شخصی و سلوک دردمندانه برای دستیابی به حقیقت زبانش، حتی زبان تمثیل و استعاره و زبان فرارونده‌اش را از انتزاع دور می‌کنند» (اکرامی، ۱۳۷۸: ۶۳).

سخن عین‌القضات سخنی مغلوب است که مولود تجربه باطنی و دریافت‌های غریب وی است، سخن او از سطح آگاهی معمول و زبان عادی فراتر رفته، و به زبان استعاره چنگ زده است و با مدد قطب استعاری زبان، مجال فراخ‌تری برای بیان دریافت‌های شخصی خویش پیدا کرده است. «سخن مغلوب در تشبیه، استعاره، تمثیل، آبرونی، نماد و پارادوکس شکل می‌گیرد؛ چراکه این شگردهای بلاغی قابلیت زبان را برای بیان تجربه‌های شخصی و ناگفتنی بالا می‌برند. غلبه سرشت صنعتی زبان در سخن مغلوب، اساساً انگاره وجود معنای واحد و حتی معنای روشن را متزلزل می‌کند و از این جهت متن استعاره بنیاد در معرض تأویل‌ها و خوانش‌های متعدد و متکثر قرار می‌گیرد» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۹). در مکاشفات

عین القضاة، معانی و مفاهیم عارفانه در قالب تصاویر بلاغی؛ از جمله تشبیه، استعاره و رمز و تمثیل در *تمهیدات* متجلی شده است.

## ۲-۱۰-۱. تشبیه

تشبیه، امکان بیان امور ناممکن و محال را فراهم می‌کند و در شرح و بسط اندیشه و تثبیت آن در ذهن مخاطب کمک می‌کند. عارف در کلام مغلوب با استفاده از تشبیه، امور ذهنی خویش را به تصویر می‌کشد. از آن‌جا که در کلام مغلوب، سخن از تجربه‌های ناب عارفانه است؛ تجاربی که در عالم معنا و شهود به وقوع می‌پیوندند، نویسنده کلام مغلوب می‌کوشد تا از ابزار تشبیه برای بیان مفاهیم باطنی و اندیشه‌های انتزاعی خویش بهره گیرد. تشبیه، به او یاری می‌رساند تا به تجسم عوالم فرا حسی پردازد و مفاهیم عقلی و ذهنی را تا حدودی برای مخاطب ملموس کند.

از نگرش به *تمهیدات* می‌توان دریافت که ذهن قاضی میان جهان معنا و عالم باطن، میان غیب و شهادت شناور است؛ و این عامل منجر به ابداع تصاویری شده که محصول حالات شهودی و عوالم ناخودآگاه خیال وی است. اشارت تصویرهای ناشی از حالات شهودی، «به جهانی است در ژرفنای جهان عارف، به «عدم»، به عالم کلّ که فراسوی حس است. از این رو، سوپه پنهان این تصویرها با حواس پنجگانه قابل درک نیست. چرا که در جهان محسوسات مرجعی ندارد. این شگرد تصویرپردازی را که از سطح ادراک به تجسم عوالم فراحسی می‌پردازد، «تصویرپردازی اعماق» نامیده‌اند» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۵).

آوردن تشبیهات متعدد برای تفهیم مقاصد عرفانی، یکی از ابزارهای قاضی همدانی برای انتقال معناست. عین القضاة از تشبیه به صورت گسترده و بلیغ استفاده کرده است. نکته حائز اهمیت در تشبیهات عین القضاة بهره‌گیری فراوان او از آیات و روایات برای ساخت ارکان تشبیه است. مضاف‌الیه در بسیاری از ترکیبات، پاره‌ای از حدیث یا آیه قرآن است که این خصیصه نمود فراوانی در *تمهیدات* دارد: «قومی را هر لحظه در خرابات خانه» *فَأَلْهَمَا فُجُورَهَا* «شربت قهر و کفر می‌دهند؛ و قومی را در کعبه» *أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا* «شربت» *أَبِيَّتْ عِنْدَ رَبِّي* «می‌دهند ... مستان او در کعبه» *عِنْدَ مَلِيكِ مُقْتَدِرٍ* «از شربت» *وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا* «مستی کنند. و طایفه دیگر در خرابات» *فَأَلْهَمَا فُجُورَهَا* «بی‌عقلی کنند» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۰). در این تشبیه که یکی از زیباترین تشبیهات *تمهیدات* است، عین-القضاة بخش‌هایی از آیات قرآن را به امور محسوس مانند کرده است.

از دیگر تشبیهات او: «چون جذبته من جذبات الحقّ تاختن آرد، کیمیایگری کند؛ دست بر تخته بشریت زند؛ این غین بردارد. «رای قلبی ربّی» سر بزند» (همان: ۲۹۹). و: «تا پیر خرابات فرمان ندهد، کس را زهره آن نباشد که عروس خرابات خانه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» را تواند دیدن. شمع و شاهد را در خرابات خانه کفر نهاده‌اند؛ تا این کفر واپس نگذاری، مؤمن ایمان احمدی نشوی» (همان: ۳۴۱).

## ۲-۱۰-۲. استعاره و رمز

استعاره یکی از شاخه‌های صورخیال است و بدان معناست که «چیزی را به نامی بخوانیم که آن نام در اصل به چیز دیگری تعلق دارد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۰۲). برجسته‌ترین کارکرد استعاره «تجسم بخشیدن و محسوس گردانیدن مفاهیم انتزاعی و پیچیده است. این کارکرد امکان، توان و غنای فوق العاده استعاره را برای بیان پیچیده‌ترین و ناگفتنی‌ترین مفاهیم، اندیشه‌ها و ادراکات عارفانه نشان می‌دهد» (جبری، ۱۳۸۷: ۳۶).

استعاره در متون مغلوب از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. «متن‌های مغلوب هرکدام نظام استعاری و تصویری خاصی دارند. گاه خوشه‌های درهم پیوسته‌ای از استعاره‌ها بر متن مسلط می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان در هریک از آن‌ها منظومه‌ای از استعاره‌ها یافت که از زیرساخت ذهنی واحدی تغذیه می‌شود» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۵۰).

در تمهیدات عین القضاة به زنجیره‌ای از استعاره‌های مربوط به «نگارش» در سراسر متن، بر می‌خوریم؛ به گونه‌ای که انگاره «هستی کتابت است» و «اصالت فعل نگارش» تجربه ذهنی قاضی همدانی را در یک نظام هم‌بسته استعاری بزرگ از کتابت با تصویرهای حرف، نوشتن، ابجد، لوح، قلم، مشق و نقطه به تصویر کشیده است. «نوشتن»، هسته مرکزی ذهن عین القضاة است و اساس هستی‌شناسی وی را به تصویر می‌کشد و در پیوند با دیگر تصاویر نقش نظام دهنده را بازی می‌کند. در ذیل به نمونه‌هایی از این نوع استعاره‌ها اشاره می‌شود:

ای عزیز چون نقطه کبریا الله از ذات احدیت، قدم در دور لم یزل و لم یزال نهاد؛ بر هیچ چیز نزول نکرد تا صحرای صفات خود در عالم ذات بگسترانید (همدانی، ۱۳۷۷: ۷۳).  
اگر خواهی بدانی در نقطه «سبحان الله الذی اُسرى بعبده لیلًا» عبودیت خود درست کن (همان: ۱۳۷).

قلم الله خود با لوح دل بگوید آنچه گفتنی باشد، و دل تو خود با تو بگوید آنچه باشد (همان: ۱۵۷).

ای عزیز تو هنوز بدان نرسیده‌ای که تورا اَبَجِدِ عشق نویسند. نشان اَبَجِدِ نوشتن آن باشد که حروف مُتَّصِل، مُنْفَصِل گردد ... این جمله را اَبَجِدِ عشق نوشتن خوانند در طریقت، بر لوح دل سالک (همان: ۱۷۶).

صد هزار و اند هزار نقطه نُبُوت را به خلق فرستادند تا خلق آشنا شوند، و همه بیگانگان ذره‌ای آشنایی نیافتند (همان: ۲۱۶).

ارادت حق - تعالی - نقطه عبودیت را به محبت فروخت؛ چون فروختن حاصل آمد، عبودیت با اصل ربوبیت شد تا آن وقت که گفتند: ظُلوماً جَهولاً (همان: ۲۷۶).

گفتنی است «در گفتمان صوفیان مغلوب الحال، کار سخن، کشف و مشاهده شگفتی‌هاست و از این رو زبان بر خود می‌پیچد و می‌سوزد، رنگ عوض می‌کند» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۵۳) و این دریافت‌های عرفانی با استعاره‌هایی چون؛ «غمزه کهیعیص» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۰۲)، «غمزه زدن حروف قرآن» (همان: ۱۶۸)، «زبان طلسمات هندسی» (همان: ۳۲۷) و «دایره هُو» (همان: ۳۴۹) در کتاب *تمهیدات عین القضاة* به تصویر کشیده شده است.

گاه، الهامات عرفانی و تجارب درونی، چنان عالی و بنیادی‌اند که بیان کردن آن‌ها ناممکن است. اصولاً هر قدر مطلبی بلند و متعالی باشد به همان نسبت ابزار زبان با مشکلات بیشتری مواجه می‌شود. همین امر ریشه و خاستگاه پیدایش زبان سمبلیک و نمادین است. در این گونه امور زبان عرفی و تعبیر عادی باز می‌ماند لذا باید زبان دیگری اختراع کرد و این همان زبان رمزی و سمبلیک است (فعالی، ۱۳۸۰: ۳۸۵).

قاضی همدانی هنگامی که از غلبه هیجانات روحی و عاطفی خود در باب تجربیات عرفانی سخن می‌گوید از زبان سمبلیک بهره جسته است. عین القضاة به کرات اشاره می‌کند که بیان معرفت ذات الهی و یقین حقیقت تنها در پرده و به رمز امکان‌پذیر است؛ چرا که اگر صریح گفته شود، «افهام خلق آن را احتمال نکنند، و جز در پرده و رمزی نتوان گفت» (همدانی، ۱۳۷۷: ۴۲).

رمزهای جانوری در زبان عرفانی عین القضاة نقش بسزایی در بیان تجربه عارفانه وی دارند. به عنوان مثال از دیدگاه عین القضاة مار نمادی از دنیاست: «دنیا ماری است که زهر دارد و اگر از زهر اهتراز کنند سود دارد ایشان را» (همان: ۹۲)؛ یا نماد پرنده و پرواز حکایت از تجربه‌های صعود او به قلمرو الوهیت دارد به طوری که مؤمن را به منزله پرنده‌ای می‌داند که خداوند با لقاء، او را روزی می‌بخشد: «مؤمن منتهی مرغیست که در عالم الهیت می‌پرد، و بی سبب و حیلتی روزی به وی می‌رسانند. از مصطفی - علیه السلام - بشنو که گفت:

«المؤمنُ في الدنيا بمنزله الطير في أوكارها والله يرزقها بغير حيلة». این رزق چه باشد؟ لقاء الله باشد» (همان: ۷۰).

بخشی از کلان‌نمادهای عین‌القضات، حاصل توجّه گسترده او به قرآن و وسعت بخشیدن به مفاهیم رمزی آن در حالات و تجربیات عرفانی است. نمادهایی نظیر نور (همان: ۲۰، ۶۷، ۳۳۵، ۳۴۷، ۳۶۵، ۳۹۷)، آتش (همان: ۷۰، ۲۲۲، ۲۴۷، ۳۰۹، ۳۸۲)، بهشت (همان: ۸۷، ۱۸۷، ۳۸۱، ۳۶۶)، کعبه (همان: ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۴۵۶) و در مراتب بعدی، اعداد و حروف (همان: ۱۰۰، ۱۰۹، ۲۴۵، ۲۵۷، ۴۱۶) بیان‌گر تأثیر بسزای قرآن در ایجاد زبان نمادین اوست.

باید گفت که «زبان عین‌القضات، زبانی تأویلی است؛ بنابراین، رمز نقش مهمی در آن ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، بعد تأویلی زبان عرفانی آبخوری برای نمادپردازی عرفانی است و باعث گسترش دامنه رمزهای عرفانی می‌شود. از این رو عین‌القضات به وفور از آن سود می‌جوید» (میرباقری و شهرزاد، ۱۳۸۹: ۲۸۱).

### ۲-۱۰-۳. تمثیل

یکی از ویژگی‌های مهم در آثار مغلوب، استفاده از تمثیل است. در نثر صوفیانه **تمهیدات** از تمثیل بهره فراوانی برده شده است. اهمیت تمثیل در نثر، «نخست از این جهت است که زبان نویسنده از خشکی به لطافت و نرمی می‌گراید و صبغه تخیل می‌گیرد. دیگر آنکه در مباحث تعلیمی با ذکر داستان و تمثیل ماندها، مطلب به حالت روایت در می‌آید، و در آن تحرّکی به وجود می‌آید که در نتیجه، ذهن آن را پذیراتر می‌شود و به لحاظ روان‌شناسی، با حیات و حرکتی که در وجود آدمی است سازگارتر می‌گردد. شاید به همین دلیل است که گاه نویسنده، بعضی مطالب را از حالت گزارش واقعیت بیرون می‌آورد و بدان نوعی رنگ روایت می‌دهد. سدیگر آن‌که، تمثیل، جانشین استدلال عقلی می‌شود» (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۴۹۸).

از موارد تمثیل در **تمهیدات** می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

ای عزیز آشنایی درون را اسباب است و پختگی میوه را اسباب است؛ کلی آن است که آشنایی درون چنان پدید آید به روزگار که پختگی در میوه و سپیدی در موی سیاه و طول و عرض در آدمی که به روزگار زیادت می‌شود و قوی می‌گردد؛ اما افزونی و زیادتی که به حس، بصر و چشم سر آن را ادراک نتوان کرد الا به حس اندرونی و به چشم دل؛ و این

زیادتی خفی‌التدریج باشد، در هر نفسی ترقی باشد چون سفیدی در موی سیاه و پختگی در میوه و شیرینی در انگور (همدانی، ۱۳۷۷: ۲۶).

به جلال قدر لم یزل که از ازل تا ابد، کاف صلت «سلام علیک» و تالی وصلت «ص و القرآن» از محمد یک لحظه خالی نبوده و نباشد، و یای «لعنتی» با ابلیس همچین. چه گویی اگر کسی را قوت و غذا بازگیری زنده بماند، و وجودش به جای تواند؟ (همان: ۲۲۶). هشیاران را علم و عقل نگذارد که نظر بیگانگان بر جنون و سودای ایشان آید، گفتند: سگ داند و کفشگر که در انبان چیست (همان: ۲۰۹).

قاضی، بیان تمثیل یا مثال را عاملی برای آرامش دل انسان می‌داند تا از آن عبرت گیرد: «لقد کان فی قصصهم عبرة لأولی الألباب» اذنی و گستاخی داده است به سخن گفتن و واقعه نمودن پیران با مریدان «وَ كَلَّا نَقْصُ عَلَیْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ» گفت: ما قصه انبیا و رسل بر تو می‌خوانیم و مقصود از آن همه آرام و آسایش دل تو می‌جوییم» (همان: ۱۷).

## ۲-۱۱. احوال عرفانی مؤثر در پیدایش کلام مغلوب

در **تمهیدات**، بسیاری از سخنان عین‌القضات تحت تأثیر تجارب شخصی و شهودی است. احوالی از قبیل عشق و محبت و مشاهده در مغلوب بودن کلام قاضی، مؤثر واقع شده است.

### ۲-۱۱-۱. عشق و محبت

عشق و محبت غلیان دل در اشتیاق لقای معشوق است که موجب محو عاشق می‌شود. عشق و محبت در اندیشه قاضی ریشه در باطن ملکوتی و جوهر هستی دارد. عین‌القضات عشق را فرض راه می‌خواند: «به خدا رسیدن فرض است، و لابد هرچه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان، عشق بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (همدانی، ۱۳۷۷: ۹۶). قاضی، عشق را آتشی می‌داند که به هر جا رسد، همه چیز را می‌سوزاند و خاکستر عشق را باقی می‌گذارد: «عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد. هر جا که رسد سوزد، و به رنگ خود گرداند» (همان: ۹۷) او عشق را غیر قابل توصیف می‌داند: «از عشق بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود، و اگر نه، از عشق چه گویند و چه شاید گفت؟! اگر عشق در زیر عبارت آمدی، فارغان روزگار از صورت و معنی عشق محروم نیستندی» (همان: ۱۲۵).

عین القضاة بر سه نوع عشق نظر دارد: «عشق‌ها سه گونه آمد، اما هر عشقی درجات مختلف دارد: عشقی صغیر است، و عشقی کبیر، و عشقی میانه. عشق صغیر عشق ماست به خدای -تعالی- و عشق کبیر عشق خداست با بندگان خود؛ عشق میانه، دریغا نمی‌بارم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم، اما ان شاء الله که شمه‌ای به رمز گفته شود» (همان: ۱۰۱-۱۰۲). قاضی در توصیف عشق، بیشترین بهره را از «شمع، آتش و پروانه» گرفته است تا در ترکیب جادویی واژگان به گونه‌ای خاص نگرش عارفانه خویش را عرضه کند: «چون پروانه خود را بر میان زند، سوخته شود؛ همه نار شود. از خود چه خبر دارد! و تا با خود بود، در خود بود؛ عشق می‌دید، و عشق قوتی دارد که چون عشق سرایت کند به معشوق، معشوق همگی عاشق 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 درآید تا همه شمع آتش باشد: نه عشق و نه پروانه» (همان: ۹۹-۱۰۰).

دین و مذهب در نظر قاضی همدانی رنگ می‌بازد و آنچه راهنما و دستگیر او می‌شود تنها عشق است. بنابراین، کفر و ایمان در نظر او تعاریفی دیگرگون و شاخصه‌هایی متفاوت می‌باید: «عاشقان را دین و مذهب، عشق باشد که دین ایشان، جمال معشوق باشد ... هر که عاشق خدا باشد جمال لقاء الله، مذهب او باشد؛ و او شاهد او باشد؛ چون محمد را ببیند، لقای محمد ایمان ایشان باشد و چون ابلیس را ببیند، این مقام دیدن نزد ایشان کفر باشد. معلوم شد که ایمان و مذهب این جماعت چیست» (همان: ۱۱۶-۱۱۷).

او عشق و محبت میان خداوند و بنده را دو سویه می‌شمارد. از نظر او خداوند یک معشوق است، معشوق خویشتن خویش و معشوق همه آفرینش: «این‌جا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد؛ «ألا إلى الله تصیر الأمور» همین گوید. در این مقام «يَجِبُهُمْ وَيُجِبُّونَهُ» یکی نماید. پس این نقطه، خود را به صحرای جبروت جلوه دهد. پس حسین جز «أنا الحق» و بایزید جز «سُبْحانی» چه گویند؟ اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد» (همان: ۶۲).

## ۲-۱۱-۲. مشاهده

مشاهده، رؤیت اشیاء با دلایل توحیدی و دیدن حق در اشیاء است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۱۳: ۲۰۴). در متون مغلوب بیان مشاهدات امری اجتناب ناپذیر است. «بهاء‌ولد در کتاب

معارف خود دم از مشاهده‌ی الله و مشاهده‌ی صفات و انوار الله می‌زند: «روح من سفر می‌کرد بالله تا عجایب و صفات الله را مشاهده کند» (سنچولی و شکیبایی، ۱۳۹۱: ۲۱).

قاضی در *تمهیدات*، پیوسته دم از مشاهده‌ی حق و صفات او می‌زند. او مدعی است که خدا را در هیأت نوری دیده است و مشاهدات خود را چنین بیان می‌دارد: «در این مقام من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی (خدا) جدا شد؛ و نوری دیدم که از من بر آمد؛ هر دو نور بر آمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم... «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» خود نشان می‌دهد» (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۰۳).

او گاهی محو در فنا می‌شود و به عالم کشف و شهود راه می‌یابد، در چنین عالمی مدعی است که به خدا قائم گردیده و حقیقت انبیا را بر او عرضه کرده‌اند: «در این قیامت انبیا را - علیهم‌السلام - بر من عرضه کردند با ائمتان ایشان؛ هر پیغامبری دو نور داشت، و امت او یک نور؛ اما محمد را - علیه‌السلام - دیدم که سر تا پهای همه نور بود» (همان: ۳۲۲). و در جایی دیگر می‌گوید: «دریغ آن شب که شب آدینه بود که این کلمات می‌نوشتم، به جایی رسیدم که هر چه در ازل و ابد بود و باشد در حرف الف بدیدم. دریغ کسی بایستی که فهم کردی که چه می‌گویم» (همان: ۳۴۷). آری به باور عین‌القضات «هر که از خود به در آید ملکوت و ملک بیند و مالک‌الملک شود» (همان: ۱۲۲).

### ۳- نتیجه‌گیری

عین‌القضات در *تمهیدات* واقعات و رؤیت‌ها و حالاتی را که خود به تجربه دریافته است، بیان می‌دارد و این از حیث شناخت حالات شخصی صوفیانه، ارزشی مضاعف به *تمهیدات* بخشیده است. سخنان قاضی در زبان کشف شکل گرفته و مولود غلبه‌هیجان-های عاطفی و تجربه‌عرفانی وی است؛ بنابراین، ساخت شکن و خلاق است. عین‌القضات در آثارش پیوسته از ذات تجربه و دیدار و مشاهده سخن می‌گوید و منبع آگاهی خود را الهام و وحی قلمداد می‌کند. سخنان وی به یک کیفیت درونی اشاره دارد که از نوع گفتگوی مستقیم و دیدار ملکوتی با خدا و پیامبر (ص) است. عمده‌ترین ویژگی‌های کلام مغلوب از قبیل: محتوا که شامل وحی و الهام، تأویل و تفسیر، بی‌خویش‌نویسی، پراکنش معنایی، بحران آپوریک، شطح یا متناقض‌نما، در *تمهیدات* موجود است؛ علاوه بر آن از لحاظ سبک و صورت استفاده از استعاره را می‌توان از دلایل اصلی مغلوب شدن کلام قاضی دانست. از نظر او «هستی، کتابت است» و «اصالت فعل نگارش» تجربه‌ذهنی وی را در یک نظام هم-



بسته استعارای بزرگ از کتابت با تصویرهایی چون: حرف، نوشتن، ابجد، لوح، قلم، مشق و نقطه به تصویر کشیده است. همچنین بیان حالات و مقامات عرفانی از قبیل عشق و محبت، مشاهده از دیگر عواملی هستند که در قرار گرفتن سخن قاضی همدانی در ردیف کلام مغلوب مؤثر بوده‌اند.

### کتابنامه

۱. قرآن کریم، (۱۳۹۳). ترجمه محمد مهدی فولادوند، چاپ سوم، تهران: اسوه.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۵). فتوحات مکیه، جلد ۱۳، بیروت: دار صادر.
۳. ارسطو. (۱۳۷۱). فن خطابه، ترجمه پرخیده ملکی، تهران: اقبال.
۴. اکرامی، موسی. (۱۳۷۸). «تمهیداتی در کلام السکران»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۲۸: صص ۶۳-۵۴.
۵. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۴). عین‌القضات و استادان او، تهران: اساطیر.
۶. پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ ۴، تهران: علمی فرهنگی.
۷. جبری، سوسن. (۱۳۸۷). «استعاره در زبان عرفانی میبدی»، فصلنامه علمی- پژوهشی کاوش‌نامه فارسی، سال ۹، ش ۱۷: صص ۵۸-۲۹.
۸. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۸). «مفهوم‌شناسی وحی و الهام در لغت، قرآن و روایت»، دوفصلنامه قرآن شناخت، سال ۲، شماره ۲، شماره پیاپی ۴: صص ۷۲-۴۵.
۹. حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۴). آشنایی با علوم قرآنی (رشته زبان و ادبیات فارسی)، چاپ ۵، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۰. دبشی، حامد. (۱۳۸۵). عین‌القضات و حال و هوای عقلانی زمان او، کرمانشاه: دانشگاه رازی.
۱۱. ستاری، جلال. (۱۳۸۹). عشق صوفیانه، چاپ ششم، تهران: مرکز.
۱۲. سعیدی‌روشن، محمدباقر. (۱۳۷۷). علوم قرآن، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. سنچولی، احمد؛ شکیبایی، لیللا. (۱۳۹۱). «بررسی کلام مغلوب در معارف بهاء‌ولد»، دوفصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، سال ۶، شماره ۳: صص ۱-۳۰.

۱۴. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳). *الاتقان فی علوم القرآن*، جلد ۲، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
۱۵. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸). *موسیقی شعر*، چاپ دوم، تهران: آگاه.
۱۶. شیمیل، آنه ماری. (۱۳۸۷). *مولانا، امروز، دیروز، فردا*، ترجمه محمد طرف، چاپ ۱، تهران: حکمت.
۱۷. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۶). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوم، تهران: فردوس.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۴)، *تذکره الاولیا*، تصحیح نیکلسون، تهران: اساطیر.
۱۹. عین القضاة همدانی. (۱۳۷۷). *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عغیف عسیران، چاپ ۵، تهران: کتابخانه ملی ایران.
۲۰. عین القضاة همدانی. (۱۳۷۷). *نامه‌ها*، تصحیح علینقلی منزوی و عغیف عسیران، جلد‌های ۱-۳، تهران: اساطیر.
۲۱. غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). *سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۲. فتوحی، محمود. (۱۳۸۹). «از کلام متمکن تا کلام مغلوب»، فصلنامه علمی - پژوهشی *نقد ادبی*، سال ۳، شماره ۱۰: صص ۶۲-۳۵.
۲۳. فتوحی، محمود. (۱۳۸۹). *بلاغت تصویر*، چاپ دوم، تهران: سخن.
۲۴. فتوحی، محمود. (۱۳۹۱). *سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، تهران: سخن.
۲۵. فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۰). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۶. کیائی‌نژاد، زین‌الدین. (۱۳۸۷). *عارفان شهید*، تهران: آرون.
۲۷. مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). *خاصیت آیینگی*، چاپ ۱، تهران: نشر نی.
۲۸. محبتی، مهدی. (۱۳۸۸). «*تأویل بی‌خویش‌نویسی: تحلیل تازه از نگره‌های ادبی عین‌القضاة همدانی*»، فصلنامه تخصصی *نقد ادبی*، سال ۲، شماره ۸.
۲۹. محبتی، مهدی. (۱۳۸۸). *از معنا تا صورت*، تهران: سخن.
۳۰. مدرسی، فاطمه و عرب، مریم. (۱۳۸۹). «*سبک نگارش تمهیدات عین‌القضاة همدانی بر پایه احوال مخاطب*»، فصلنامه تخصصی *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، سال ۴، شماره ۱: صص ۴۰۰-۳۷۵.

۳۱. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: توس.
۳۲. میرباقری فرد، علی اصغر و نیازی، شهرزاد. (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال ۱۲، شماره ۱ و ۲، صص ۲۶۷-۲۸۶.
۳۳. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *درویش گنج بخش (گزیده کشف‌المحجوب)*، انتخاب و توضیح محمود عابدی، چاپ ۳، تهران: سخن.
۳۴. همدانی، عین‌القضات. (بی‌تا). *رساله لوائح*، تصحیح و تحشیه دکتر رحیم فرمنش، تهران: کتابخانه منوچهری.

### Bibliography

1. Aristotle. (1993). *The Art of Rhetoric*, Translated by Perkheedeh Maleki, Tehran: Iqbal Press. [In Persian].
2. Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad. (2005), *Tezkerat al-Aulia*, The Correction of Nicholson, Tehran: Asaatir. [In Persian].
3. Ayn-al-Quzāt Hamedani. (1998). *Provisions*, with Introduction, Correction and Suspension of Afif Asiran, 5th ed., Tehran: National Library of Iran. [In Persian].
4. Ayn-al-Quzāt Hamedani. (1998). *The Letters*, The Correction of Al-Anqli Monzavi and Afif Asiran, Volume 1-3, Tehran: Asaatir. [In Persian].
5. Ayn-al-Quzāt Hamedani. *Treatise on Bills*, Correction and Extermination by Rahim Framanesh, Tehran: Manouchehri Library. [In Persian].
6. Chimel, Anne Marie. (2009). *Mawlana, Today, Yesterday, Tomorrow*, Translated by Mohammad Taraf, 1<sup>st</sup> Editon. Tehran: Hekmat. [In Persian].
7. Debshi, Hamed. (2007). *Ayn-al-Quzāt and the Rational Mood of His Time*, Kermanshah: Razi University. [In Persian].
8. Ekrami, Moosa. (2000). *Provisions in the Word of Al-sakran*. Book of the Month of Literature and Philosophy, No. 28: pp. 63-54. [In Persian].
9. Fotoohi, Mahmoud. (2010). *From Contemplative Word to Defeatable Word*, Scientific Journal of Literary Criticism, Vol. 3: 10: Pages 62-35. [In Persian].

10. Fotoohi, Mahmoud. (2010). *Rhetoric of image*, Second edition, Tehran: Sokhan. [In Persian].
11. Fotoohi, Mahmoud. (2012). *Stylistics of Theories, Approaches and Methods*, Tehran: Sokhan. [In Persian].
12. Gholam Razaee, Mohammad (2009). *Stylistics of Sufi Prose*, Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian].
13. Hajviri, Ali ibn Uthman. (2004). *Darvish Treasure (Selection of Discovery of Law)*, Selection and Explanation of Mahmoud Abedi, 3rd Edition. Tehran: Speech
14. Halabi, Ali Asghar. (2006). *Introduction to Quranic Sciences (Persian Language and Literature)*, 5th ed., Tehran: Payame Noor University Press. [In Persian].
15. *Holy Quran*. (2015). Translation of Mohammad Mahdi Fooladvand. 3<sup>rd</sup> published. Tehran: Osveh Press.
16. Hossein Zadeh, Mohammad (2010). *The Conceptualism of Revelation and Inspiration in the Word, the Qur'an and the Narrative*, two books of the Quran cognition, Vol. 2: 2, Successive 4: pp. 72-45. [In Persian].
17. Ibn Arabi, Muhi Addi. (1165). *The Meccan Illuminations (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Vol. 13, Beirut: Dar Sader.
18. Jabri, Soosan (2009). *Metaphor in the mystical language of Meybodi*, Scientific-Research Journal of the Exploratory, Book of Persia, Vol. 9, 17: pp. 58-29. [In Persian].
19. Kiainejad, Zainuddin. (2008). *Martyr mystics*, Tehran: Aaron. [In Persian].
20. Mawlavi Balkhi, Jalal al-Din Muhammad. (1996). *Masnavi-e Ma'navi*, The Correction of Reynold Aline Nicholson, Tehran: Toos Press.
21. Mirbagheri Fard, Ali Asghar and Niazi, Shahrzad. (2010). *The study and analysis of mystical language in the works of Ayn-al-Quzāt Hamedani*, Philosophical-Theological Studies, Vol. 12: 1 and 2, pp. 267-286. [In Persian].
22. Modaresi, Fatima and Arab, Maryam. (2010). *The Style of Writing for the Prophecies of the Ayn-al-Quzāt Hamedani on the Basis of the Audience*, The Specialized Quarterly on the Stylistics of Persian Order and Prose (Spring of Literature), Vol. 4, No. 1: Pages 400-375. [In Persian].

23. Mohabbati, Mehdi. (2009). Interpretation of Non-Appreciation: A New Analysis of the Literary Attitudes of Ayn-al-Quzāt Hamedani, Special Issue of Literary Review, Vol. 2, No. 8. [In Persian].
24. Mohabbati, Mehdi. (2009). From Meaning to Face, Tehran: Sokhan. [In Persian].
25. Poornamdarian, Taghi. (1997). *Mystery and mysterious stories in Persian literature*, 4th Edition, Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian].
26. Pourjavadi, Nasrollah (1996). *Ayn-al-Quzāt and his professors*, Tehran: Asaatir. [In Persian].
27. Saeedi Roshan, Mohammad Bagher. (1999). *Quranic Science*, Tehran: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). [In Persian].
28. Safa, Zabih Allah. (1988). *History of Literature in Iran*, Vol. 2, Tehran: Ferdows. [In Persian].
29. Sanchulli, Ahmed; Shakibai, Leila. (2013). *Review of Undoled Word in Bahā' al-Dīn Valad Education*, Special Issues of Research, Vol. 6: 13: pp. 1-3. [In Persian].
30. Sattari, Jalal (2011). *Sufi's Love*, Sixth Edition, Tehran: Markaz Press. [In Persian].
31. Siouti, Jalal al-Din. (1985). *The Perfect Guide to the Sciences of the Qu'ran: Al-itqan Fi 'ulum Al-Qur'an*. Vol. 2, Translated by Mehdi Haeri Ghazvini, Tehran: Amir Kabir.
32. Shafie Kadkanki, Mohammad Reza. (1990). *Music of Poetry*, second edition, Tehran: Agah Press. [In Persian].
33. Wat, Ian. (۱۳۸۹). The dawn of the novel, novel theories, translated by Hossein Payandeh, Tehran: Niloofar.
34. Van Dyke, Theon. (۱۳۸۲). *Critical Discourse Analysis*, Translators group: Pirouz Yazidi et al., Tehran: markaz Motaleat va tahghihat e Rasaneh.

