

نشانه‌شناسی تجربه‌های دینی در متون نثر عرفانی

تیمور مالمیر^۱

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

هادی دهقانی یزدلی

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

(از ص ۱ تا ۲۰)

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱، تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۲۰

چکیده

نظر به اهمیت رمزپردازی روایت‌های عرفانی و لزوم تفسیر آنها برای درک متن و حصول کارکردهای روایی آن، در مقاله حاضر، روایت‌های سه اثر اصیل و تأثیرگذار *کشف‌المحجوب* و ترجمه *رساله قشیریّه* و *تذکره‌الاولیا* نشانه‌شناسی شده است. یکی از شیوه‌های کارآمد نشانه‌شناسی متناسب با روایت‌های عرفانی، روش چارلز پیرس است. با توجه به اهمیتی که پیرس برای تعبیر و تفسیر قائل است و بر کارکرد ارجاعی نشانه‌ها تأکید می‌کند، نشانه‌های تجربه دینی روایت‌ها در سه اثر مذکور به روش پیرس بررسی شده است. نشانه‌های تجربه دینی روایت‌ها در دو دسته طربناکی و هیبتناکی جای می‌گیرند. تجربه طربناکی، حاصل مواجهه «من و تویی» با امر قدسی است و سرشار از شور و شادی. تجربه هیبتناکی در مواجهه «ما و تویی» با امر قدسی روی می‌دهد و لبریز از هراس و حیرانی است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد بسیاری از نشانه‌ها چندلایه است و کارکرد ارجاعی دارد؛ روساخت‌های متعدد نیز در افق‌های فرهنگی مختلف، ابزاری برای انتقال و انعکاس احساس و تجربه امر قدسی و تجربه دینی است.

واژه‌های کلیدی: امر قدسی، تجربه دینی، روایت عرفانی، هیبتناکی، طربناکی، نشانه‌شناسی.

۱. مقدمه

نشانه‌شناسی، مطالعه نظام‌مند نشانه‌ها، به‌ویژه نشانه‌های زبانی است. در مطالعه نظام‌مند نشانه‌ها، آنچه در تولید و تفسیر نشانه‌ها و فرایند دلالت شرکت دارد، بررسی و تحلیل می‌شود (مکاریک، ۱۳۸۸: ۳۲۶). نشانه‌شناسی به ما می‌آموزد که نشانه‌ها از چه اجزایی تشکیل شده و چه قوانین و نظامی بر آنها حاکم است (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۴). در چیستی نشانه، حد و مرز تعریف‌شده‌ای نیست. اگر حد و مرزی وجود داشته باشد، آن را کنشگران متن مشخص می‌کنند. مخاطبان متن معین می‌کنند چه نشانه‌ای نقش نشانه بودن را بازی کند. با این وصف، «نشانه‌شناسی با هر چیزی که بتواند یک نشانه قلمداد شود سروکار دارد» (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۰). نشانه‌ها می‌توانند هر متنی را تشکیل دهند؛ به عبارت دیگر، هر متنی که برای مخاطب، سازنده معنا و مفهوم است، تشکیل شده از نشانه‌هاست و نشانه‌شناسی با بررسی نشانه‌ها، یکی از روش‌های تحلیل متن است (همان: ۱۷). سوسور، نشانه‌شناسی را به مثابه علمی طراحی کرد که زندگی نشانه‌ها را در دل زندگی اجتماعی بررسی می‌کند (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۳). از نظر سوسور، نشانه، دو جزو جداگانه یعنی دال و مدلول است که جزو واحدی به نام نشانه می‌سازند و هیچ انگیزه طبیعی، آنها را به همدیگر نمی‌پیوندد (مکاریک، ۱۳۸۸: ۳۲۷). به معنایی دیگر، پیوند بین دال و مدلول، قراردادی است و می‌تواند در سیالیت دلالت دیگرگون شود. این رابطه، به قراردادهای فرهنگی و اجتماعی وابسته است (چندلر، ۱۳۸۷: ۵۹). رویکرد دیگر نشانه‌شناسی، از کارهای چارلز سندرز پیرس، فیلسوف امریکایی، سرچشمه می‌گیرد. «semiotics» با کارهای پیرس پیوند دارد و تکیه آن بر «ارجاع» است، در حالی که «Semiology» با کارهای سوسور ارتباط دارد و تأکید آن بر «تفاوت» است (کاستل، ۲۰۰۷: ۳۲۱). پیرس، عوامل دخیل در به وجود آمدن معنی را، بازنمون و تفسیر و موضوع می‌دانست (سجودی، ۱۳۸۷: ۷). در اندیشه پیرس، نشانه آن چیزی است که بتواند به نشانه دیگر ترجمه شود و در آن کامل‌تر شود (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۴۷). پیرس شمایل را نشانه اصلی و اولی می‌داند و آن را به انواع تصویر و نمودار و استعاره تقسیم می‌کند (سجودی، ۱۳۸۷: ۳۴). از نظر وی، «نمادها» از توسعه دیگر نشانه‌ها به‌ویژه شمایل به وجود می‌آید (چندلر، ۱۳۸۷: ۷۸). در اندیشه پیرس، زبان یک نظام نمادین است (همان: ۶۸). نماد، نشانه‌ای است که به واسطه یک قانون به موضوعی ارجاع می‌دهد (همان) و نشانه، قراردادی و وابسته به عادت‌های فردی است (همان: ۶۹). بدون تفسیر، نماد ویژگی نشانه‌ای را از دست می‌دهد. این خلق‌وخو و قواعد

عمومی است که مشخص می‌سازد نماد باید چگونه تفسیر شود (همان). ممکن است تعلق یک نشانه به مفاهیم و معانی در طول زمان تغییر کند (همان: ۷۶). در این تغییر، نشانه‌ها می‌توانند دلالت‌گر معانی پیشین خود باشند. نشانه می‌تواند خاصیت همپوشانی به خود بگیرد؛ یعنی در یک متن به چندین وجه و معنا قابل ارجاع باشد (همان: ۷۲). این تغییرات در دلالت‌های نشانه به فرایند نشانگی می‌انجامد و هستی پویا و سیال خود را حفظ می‌کند و افق‌های تفسیری پایان‌ناپذیری بر خواننده و مخاطب متن می‌گشاید.

با توجه به رمزپردازی، که شیوه رایج در روایت‌های عرفانی است و لزوم تفسیر آنها برای درک متن و حصول کارکردهای روایی آن، به بررسی نشانه‌شناختی روی آورده‌ایم. از میان نظریه‌های نشانه‌شناسی، به سبب اهمیت «ارجاع» در نشانه‌شناسی پیرس، و افق‌های تفسیری که بر مخاطب متن می‌گشاید و تناسبی که با متون عرفانی دارد، نشانه‌های «تجربه دینی» را در سه اثر اصیل عرفانی یعنی *کشف‌المحجوب* و *تذکرة‌الاولیا* و *ترجمه رساله قشیریه* بر اساس دیدگاه نشانه‌شناسی پیرس تحلیل کرده‌ایم.

۲. نشانه‌های تجربه دینی

دین نتیجه نخستین کوشش اندیشه انسان برای دستیابی به احساس امنیت در جهان است (امینی، ۱۳۹۰: ۸۲). این کوشش آدمی را می‌توان در اسطوره‌ها و آیین‌ها ملاحظه کرد. آیین‌ها و در پی آن اسطوره‌ها، تجربه واقعی یک راز عظیم و هراسناک هستند (کمبل، ۱۳۸۳: ۵۷). احساس دینی از روزهای آغازین زندگی در ذهن و روح بشر وجود داشته است. این احساس در دوره‌های بعدی به ادیان الهی و سلوک‌های دینی خاص انجامیده است. پایه‌های اندیشه‌های دینی، تفسیرها از یک دین نیز پدید می‌آید؛ تفسیرها بیانگر تجربه دینی آدمی از گزاره‌های دینی است. «عرفان» هم یکی از نتایج تفسیرهای متعدد و در پی آن نوعی تجربه دینی از امر قدسی است که متون دینی بدان نظر دارند.

یونگ می‌گوید روح یا جان آدمی فطرتاً کارکرد دینی دارد (مورنو، ۱۳۸۸: ۹۲) و ریشه دین و تجربه دینی در ناآگاه جمعی است (همان: ۹۴). حتی سلوک‌هایی چون گنوسیزم، معرفتی روان‌شناختی است که از ناآگاه سرچشمه می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲). عرفان به عنوان یک تجربه دینی شخصی، همیشه همراه دین بوده است؛ زیرا عرفان بیش از هر چیز، بر اساس احوال نفسانی افراد در مواجهه با دین است (زرین کوب، ۱۳۸۹ الف: ۲۸). به اعتقاد شلاپر مآخر،

«گوهر دین، نوعی تجربه زیسته در پیوند با امر متعالی است» (همدانی، ۱۳۸۹: ۴۳). تجربه دینی، آگاهی بی‌واسطه‌ای از مقام الوهیت به دست می‌دهد (فعالی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳). «طبق نظر ویلیام جیمز، این تجربه‌ها اصل و منشأ دین را پدید می‌آورد» (ترززا، ۱۳۸۹: ۳). فرد در این تجربه‌ها اتحاد با امر الوهی را تجربه می‌کند (همان: ۷۲). تجربه‌های دینی از نوع تجربه‌های معمولی نیست، بلکه «نوعی درک مستقیم توأم با وجد و رضایت درونی» است که از طریق ارتقای روح، فرد را به کشف حقایق ابدی می‌رساند (باقرشاهی، ۱۳۹۰: ۶۶). دین و تجربه دینی و عرفان، در سپهر هر فرهنگ و تاریخ، پایه‌پای هم در تحول‌اند؛ هر جا دینی هست، همراه با تجربه دینی و عرفان خاص خود است که سرانجام نوعی تفسیر از یک متن وحیانی یا سلوک جمعی و فردی دیگران است. این تفسیر از «انگاره خداوند، همواره مقید به فرهنگ است» (کمیل، ۱۳۸۹: ۱۵۸). آدمی در مواجهه با امر قدسی، که منشأ تمام هستی است، به فهم و ادراکی از آن می‌رسد که «تجربه دینی» نامیده می‌شود (فعالی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳). تجربه‌های دینی، آن هنگام که در بیان می‌آیند، از نشانه‌های خاص استفاده می‌کنند تا این تجربه را در قالب زبان به دیگران آسان‌تر انتقال دهند. نشانه‌های تجربه دینی عارفان را در دو دسته «طربناکی» و «هیبتناکی» تحلیل کرده‌ایم.

۱.۲. طربناکی

یکی از جنبه‌هایی که در تجربه دینی، به هر سالک و تجربه‌گر دست می‌دهد، سرخوشی و پُری و شادمانی حاصل از رویارویی با امر قدسی است. در این تجربه، سالک از بند اندوه اسارت دنیایی رهایی می‌یابد و به آزادی و آزادگی از تخته‌بند زمان و مکان ناسوتی دست می‌یابد. این طربناکی و وجد با نشانه‌های خاص خود، در روایت‌های راویان کدگذاری شده است. در تجربه طربناکی، خداوند «دوست» سالک است؛ همچون یک دوست زمینی با وی سخن می‌گوید و جلال او را در مناجات‌های «من و تویی»، رنگ جمال می‌دهد:

الهی! تو دوست می‌داری که من تو را دوست دارم با آنکه بی‌نیازی از من. پس چگونه دوست ندارم که تو مرا دوست داری با این همه احتیاج که به تو دارم. و گفت: الهی! من غریبم و ذکر تو غریب؛ و من با ذکر تو الف گرفته‌ام، زیرا که غریب با غریب الف گیرد» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۲۶).

۱.۱.۲. اعتراض و طنز

«اعتراض» یکی از جنبه‌های وجدآميز تجربه دینی است که راویان آن را به نشانه وجد و

شور وصال و کسب تجربه، در روایت‌های خویش به کار می‌گیرند. در اعتراض، سالک اجازه می‌یابد که خدای خویش را در تصوّر انسانی و شخصی درک کند و با او از زبان و سبک و لحن زبان انسانی سخن گوید. در تجربه اعتراض، دیگر سخنی از آن هستی هیبتناک و هراس‌آمیز امر قدسی نیست تا سالک را در درون جذبه‌ای از هیبت و سطوت امر قدسی فروبرد و اراده او را نفی کند. او با خدای خویش رابطه من و تویی می‌یابد و «او» را چون «تو»، انسان خطاب می‌کند. مواجهه «من و تویی» با امر قدسی، از آرزوی اساسی پیران و سالکان است؛ ابوعلی سیاه می‌گوید: «اگر در بهشت، گفت‌وگوی او نخواهد بود، بوعلی از بهشت بیزار است» (همان: ۷). بهشت عارفان، حضوری است با بافت «من و تویی» در ساحت امر قدسی؛ «کسی می‌باید که سخن او گوید و من می‌شنوم. یا من می‌گویم و او می‌شنود» (همان). رابطه من و تویی، رابطه‌ای گشوده و دیالوگی است که همیشه در جریان است (همدانی، ۱۳۸۹: ۱۷۴-۱۷۵). «من و تویی»، تجلی اوصاف جمالی خداوند است:

چون حق تعالی به دل بنده تجلی کند به شاهد جلال، نصیب وی اندر آن هیبت بود. باز چون به دل بنده تجلی کند به شاهد جمال، نصیب وی اندر آن انس باشد؛ تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس، از جمالش بر طرب (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵۰).

اعتراض در بافت رابطه «من و تویی» صورت می‌گیرد. انس به خداوند و تجلی جمال وی آن چنان بهجت‌آور است که سالک او را چون دوستی می‌داند که می‌توان با او از در اعتراض و گاهی طنز سخن گفت. سالک که سرخوش از غیبت خود و حضور امر قدسی است، آن را در من شخصی می‌بیند و به او اعتراض می‌کند. چنین اعتراضی ناشی از نقد تقدیر و اراده الهی نیست؛ اعتراضی است از سر وجد و سرخوشی وصل که به طنز می‌گراید:

شیخ ابوالفضل حسن - رضی الله عنه - بدان کوی برگذشت. و من بر درخت بودم مرا ندید. هیچ شک نکردم، که او از خود غایب است و به دل با حق حاضر. بر حکم انبساط سربرآورد و گفت: بارخدا! یک سال بیشتر است تا مردانگی نداده‌ای که موی سر حلق کنم، با دوستان چنین کنی؟ گفت: هم اندر حال همه اوراق و اصول درختان زر گشته بود. آن گاه گفت: عجب کاری! همه تعریض‌ها اعراض است! مر گشایش دل با تو سخنی نتوان گفت؟ (همان: ۳۳۸).

در تجربه طربناکی، «خدا»ی عارف به سان دوستی در مقابل او نشسته است. دوست به وی اجازه می‌دهد که زبان به اعتراض بگشاید. در این نوع رابطه اعتراضی، درخواست

سالک معترض را امر قدسی اجابت می‌کند. سالک آن قدر از تجربه خود پر است که بین او و خود، حد فاصلی نمی‌بیند؛ «او» اوست؛ کودکی شتر می‌راند، اما شتر دچار مشکل شد و حرکت نکرد. کودک به گریه افتاد. ابوالعباس قصاب - از جمله پیران - از راه رسید و صحنه شتر و کودک گریان را نظاره کرد:

روی به آسمان که قبله دعاست کرد و گفت این شتر را درست کن و اگر درست نخواستی کرد، چرا دل قصاب به گریستن این کودک بسوختی؟ اندر حال اشتر برخاست و راست و درست برفت (همان: ۲۴۶-۲۴۷؛ عطار، ۱۳۹۱: ۷۵).

کودکی در کار نیست. کودک، جلوه‌ای دیگر از همان سالک است. کافی است که در لحن آمرانه و فرمایشی قصاب به خدای خود، دقت کنیم تا متوجه شویم قصاب است که کودک شده است و به زبان کودکانه فرمایشی از خدای خویش نه التماس، که انجام کاری را می‌خواهد؛ سالک به خود اجازه می‌دهد تا چون کودکی مهارگیسته در روان و زبان کودکی با خدای خویش سخن بگوید.

تجربه طربناکی امر قدسی، در «طنز» نیز بروز می‌یابد. در این تجربه، روساخت داستان به گفت‌وگو می‌گراید و پیر از سر طنز با خدای خویش سخن می‌گوید. تجربه خدای شخصی طرب‌انگیز، در زبان طنزگونه پیر آشکار می‌شود:

سری سقطی گوید: معروف را به خواب دیدم، چنانک زیر عرش ایستاده بودی. حق - سبحانه و تعالی - فرشتگان را گفتی این کیست؟ گفتند: تو بهتر دانی یا رب؟ از حق تعالی ندا آمد کی این معروف کرخی است که از دوستی من مست شده است و با هوش نیاید الا به دیدار من (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۹؛ نیز رک: عطار، ۱۳۹۱: ۳۹۳).

۲.۱.۲. وجد و شطح

آرامش و وجد و سرور، یکی از ویژگی‌های تجربه دینی طربناک است (باقرشاهی، ۱۳۹۰: ۶۷). تک‌واژه‌ها از عوامل محرک تجربه دینی هستند (ترزاق، ۱۳۸۹: ۱۶). واژه‌ها نه تنها حسّی از تجربه دینی را انتقال می‌دهند، بلکه نشان از وقوع تجربه دینی در روح و روان سالک می‌دهند که در زبان، نشانگی یافته است. راوی روایت‌های عرفانی، آن هنگام که در سرور و وجد وصال است و تجربه دینی طربناک را از سر می‌گذراند، به رقص و سماع واژگان روی می‌آورد. رقص و سماع زبانی، در سجع‌هایی نمود می‌یابد که راوی به زبان می‌آورد یا

بر زبان شخصیت‌ها می‌نهد؛ شیخی از «نوح عیار» دربارهٔ جوانمردی می‌پرسد. پاسخ سجع‌آمیز نوح، یادآور سماع و شور عارفانه است:

جوانمردی من آن است که این قبا بیرون کنم و مرقعه‌ای بیوشم و معاملات آن برزم
تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم. و جوانمردی تو آنکه
مرقعه بیرون کنی تا تو به خلق، و خلق به تو فتنه نگردند. پس جوانمردی من حفظ
شریعت بود بر اظهار، و از آن تو حفظ حقیقت بر آسار» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۸).

وجد عارفانه نه تنها در زبان روایت‌ها بروز می‌یابد، در تصویرهای روایی نیز زیبایی خاصی دارد. نوری، از پیران سالک، با شنیدن بی‌تی، در نیستانی درو شده می‌رود و از فرط وجد و طربناکی، اثر نی‌های چون شمشیر را بر پای خود حس نمی‌کند، ولی از جراحت و خونریزی می‌میرد (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۲۹).

سالک آن هنگام که تجربهٔ دینی خود را بیان می‌کند، حد و مرز زبان را در ساحت نحوی و زبانی در هم می‌شکند تا به انتقال تجربهٔ دینی در قالب زبان بپردازد. از نظر جیمز، بیان‌ناپذیری، یکی از جنبه‌های هر تجربهٔ دینی است (محمدرضایی، ۱۳۸۱: ۵). تجربهٔ بیان‌ناپذیر عرفانی، مجبور است برای تبیین و اخبار خود، در قالب زبان درآید. اجباری این‌چنین، روستاخت زبان را به سطح و تناقض می‌کشاند. بیان‌های سطح‌آمیز عرفانی دو گونه‌اند؛ برخی روی در خود سالک دارند. سالک، خود را خداگونه می‌داند و از منیت خود سخن می‌گوید. او پر از تجربهٔ دینی طربناکی است و بین خود و خدای خویش هیچ فاصله‌ای متصور نیست. اشارهٔ او به خود در سطح، اشاره به هویت دیگری است. منیت سالک در سطح، هویت «او» است. اوایی که سالک از فرط وجد وصال در آستانهٔ او هستی و زبان خود را در مهی از ابهام و تناقض می‌پیچد. خرقانی می‌گوید: «هر که مرا چنان نداند که من، در قیامت بایستم تا او را در پیش بایستم؛ تا او را در پیش نکنم، در بهشت نشود. گو اینجا میا و بر من سلام مکن» (عطار، ۱۳۹۱: ۵۹۶). گاهی نیز سطح روی در معشوق دارد و سالک از «من» به سوی او نظر می‌کند. هم سالک در میان است و هم «او». خرقانی «گفت: روی به خدا باز کردم. گفتم: الهی! روز قیامت داوری همه بگسلد؛ آن داوری که میان من و توست نگسلد» (همان: ۵۹۹-۶۰۰).

۳.۱.۲. خواب خدا

خواب در نظر «یونگ» (۱۳۸۷: ۳۵) اساسی‌ترین و مؤثرترین وسیله برای نشان دادن

نمادسازی انسان است و خداوند از راه خواب با انسان سخن می‌گوید (همان: ۱۴۹). روایت‌های عرفانی، از خواب برای رسیدن به حضور امر قدسی استفاده می‌کنند. خواب، مرز بین ناسوت و لاهوت است. انسان سالک یارای آن ندارد که بگوید در بیداری خداوند را دیده است؛ اما خواب، فضا و بهانه‌ای دیگر برای او می‌سازد. او به «خواب خدا» راه یافته است و خدا را در خواب می‌بیند. دیدن خداوند در خواب، حاصل تجربه و جدآفرین امر قدسی است. پیر در خواب به گفت‌وگوی «من و تویی» با خدا دست می‌زند. مخاطب و خود را از صمیمیت خدای شخصی شده سرشار می‌کند:

روزی یاران او را گریان یافتند. گفتند موجب گریه چیست؟ گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد. خدای را «جلّ جلاله» به خواب دیدم. گفت: یا ابالفیض! خلق را بیافریدم، بر ده جزو شدند... پس یک جزو بماند که نه به دنیا فریفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ ترسیدند. گفتم: بندگان من! به دنیا نگه نکردید و به بهشت امید نداشتید و از دوزخ ترسیدید؛ چه می‌طلبید؟ سر فرود آوردند و گفتند: انت تعلم ما نرید» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۲۱).

۴.۱.۲. امید، دگرگونی، زیبایی

«امید» یا «رجا» از درون مایه‌های اصلی عرفان است. «اتو» (۱۳۸۰: ۲۰۸) احساس سعادت را یکی از جنبه‌های تجربه دینی و در پیوند با امر مقدّس می‌داند. این سعادت در رجایی است که عارف به لطف خداوندی و رستگاری خود دارد. عارف در تجربه طربناکی خود، اندوهی از عاقبت و خیم یا عذاب و تاوان گناه ندارد، بلکه شور و وجد عارفانه و تجربه شادی‌بخش از امر قدسی به او بشارت و امید رستگاری می‌دهد. از سوی دیگر، چنین روایت‌هایی نشان از آرزو و میل سالک به عاقبت خوش خویش دارد. او مسلماً در تجربه خود، هیبتناکی امر قدسی را نیز تجربه کرده است. راوی در نقل چنین روایت‌هایی که سرشار از امید و رستگاری پایانی است، زمانی از اندوه و رنج پایان نامیمون و هراس از آن رهایی می‌یابد:

سفیان ثوری را به خواب دیدند. گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت اول قدم بر صراط نهادم و دیگر اندر بهشت... پسر حافی را به خواب دیدند. گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت مرا بیامرزید و مرا گفت: یا پسر! شرم نداشتی که از من چندان بترسیدی (قشیری، ۱۳۸۱: ۷۱۷؛ عطار، ۱۳۹۱: ۳۹۳).

در تجربه «من و تویی» که حاصل ظهور وجه طربناک امر قدسی است، عبادت و گناه

دارای ارزش یک سوبه‌اند؛ گناه بهانه‌ای است برای ورود به آستانه امر قدسی:

یحیی بن معاذ می‌گوید: پنداری امید من به تو با گناه غلبه همی‌کند بر امید من به تو با اعمال نیکویی که کرده‌ام؛ زیرا که اعتماد من اندر اعمال بر اخلاص است. و مرا اخلاص چون بود که من بنده‌ام به آفت معروف. و امید من اندر گناه با اعتماد است بر فضل تو. و چرا نیامرزی! و تو خداوندی به جود موصوف» (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۰۰).

تغییر و دگرگونی، از ویژگی‌های هر تجربه دینی است (شبستری، ۱۳۸۱: ۴۰۴). هر تجربه دینی، نوعی تغییر و بازتولد در اندیشه و احساس و نگاه به هستی است. روایت‌های عرفانی، تغییر و دگرگونی آیینی را به شخصیت‌هایی نسبت می‌دهند که مسلمان نیستند. تجربه طربناک از امر قدسی، به راوی اجازه می‌دهد که ناعارف تمام‌عیاری چون جهودی را به کیش سالکان درآرد. بخشش خداوندی که در کانون تجربه طربناک قرار می‌گیرد، راه را برای دگرگونی آیینی بازمی‌کند. خدا بر تمام بندگان خود روی گشاده می‌دارد و می‌خندد. خنده او فضل وی است:

خنده در صفت حق - سبحانه و تعالی - از جمله صفات فعل او بود، و آن اظهار فضل او بود (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۰۱). گویند عبدالله مبارک وقتی با گبری کارزار می‌کرد. وقت نماز گبر اندر آمد. گبر زمان خواست از وی. وی را زمان داد. چون آفتاب را سجود کرد، ابن مبارک خواست که وی را ضربتی زند. آوازی شنید از هوا که «و أوفوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا». از آن بازایستاد. چون گبر نماز بکرد، گفت: چرا بازایستادی از آن اندیشه که کرده بودی؟ قصه بازگفت. گبر گفت: کریم خدایی است که از بهر دشمن با دوست عتاب کند. و مسلمان شد (همان: ۲۰۳؛ عطار، ۱۳۹۱: ۴۵).

از پیامبر روایت است که «خدای - عزّ و جلّ - جمیل است، و جمال دوست دارد» (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۱۶). زیبایی و توجه به آن، وقتی سالک را در بر می‌گیرد که از رنج و ریاضت درونی گسسته و به زیبایی نظر کند. او در امر زیبا، صورتی از محبوب خود می‌بیند. روایت‌های عرفانی، توجه به امر زیبا را که در تجربه طربناکی بنیان می‌گیرد، در تصویر کردن شیخ و پیر در ظاهری زیبا و جذّاب نشان می‌دهند. اگر سالک به زیبایی ظاهری روی می‌آورد تا به بیان تجربه طربناک خود بپردازد، آن زیبایی را در چهره پیر می‌بیند که تجلی اوصاف امر قدسی است:

از ابوبکر اسکاف شنیدم که استاد بوسهل صعلوکی را به خواب دیدم بر صفتی نیکو

که شرح نتوان کرد. گفتم: ای استاد! به چه یافتی این منزلت؟ گفت: به حسن ظنم به خدای خویش. به حسن ظنم به خدای خویش. دو بار بگفت (همان: ۲۰۲).

۲.۲. هیبتناکی

هر تجربه دینی می‌تواند شامل درک هیبت امر قدسی باشد. هیبتناکی، روی در جذب‌های دارد که سالک را در خود فرومی‌کشد و اراده او را نابود می‌کند و هراس و ترس را به هستی او می‌ریزد. «پس، اندر غیبت و حشت حجاب باشد، و اندر حضور راحت کشف» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۷۱). هیبتناکی موجب پیدایش هراس لذت‌بخش می‌شود و تجربه‌گر درک می‌کند که حریم الوهیت جایگاه او نیست (اتو، ۱۳۸۰: ۱۵). در تجربه هیبت، وجود عارف غباری بیش نیست؛ خود را در هراسی می‌بیند که ناشی از سطوت هستی مطلق است. بر خلاف تجربه طربناک که سخن از «من و تویی» می‌زند، در هیبتناکی حدیث از «ما و تویی» است.

۱.۲.۲. ما و تویی

هراس و ترس از سطوت امر قدسی، در واژگان «ما» و «تو» نشانگی می‌یابد. در اینجا «ما» نشان از کثرت و تراکم هراس و سیطره امر قدسی دارد که پر از اراده و رفعت امر قدسی است. «تو»ی سالک در روایت‌های عرفانی قطره اندکی است که می‌باید در اقیانوس «ما» حل شود و اندکی و خردی خود را در مقابل امر قدسی درک کند. «آنکه شاهد وی جلال حق باشد، پیوسته از اوصاف خود با نفرت بود؛ دلش، اندر محل هیبت بود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۱). چرا که «غایت معرفت دو چیز است؛ دهشت است و حیرت» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۴۵). راویان، هیبت امر قدسی را در نشانه‌های ما و تو، رمزپردازی می‌کنند. ما و تو، در بیشتر روایت‌ها، نشان از تجربه سطوت امر الهی دارد. سالک در اینجا سرخوشی و اجازه آن را ندارد که به گفت‌وگوی «من و تویی» بپردازد؛ عابدی در سفر و سیاحت است. او به سبب کوه‌ها که مانعی در سیاحت او هستند، بر خداوند خرده می‌گیرد، اما بر خلاف تجربه اعتراضی «من و تویی»، از خدا «فرمان آمد که مر آن عابد را بگوی که تو را بر تصرف کردن اندر ملک ما چه کار است؟ اکنون که تصرف کردی، نامت از دیوان سعیدان پاک کردیم و اندر دیوان اشقیای ثبت کرد. عابد را طربی اندر دل پدیدار آمد و سجده شکر کرد مر خداوند را» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۱). در خطاب ما و تویی، معمولاً سخن از توبیخ سالک است:

از شبلی می‌آید - رحمة الله علیه - که روزی طهارت کرد. چون اندر مسجد آمد، به سرش ندا کردند که یا بابکر! طهارت آن داری که بدین بُستاخی به خانه ما خواهی آمد؟ این بشنید، بازگشت. ندا آمد که از درگاه ما می‌بازگردد؟ کجا خواهی شد؟ گفتا. نعره‌ای بزد. ندا آمد که بر ما می‌شناعت کنی؟ بر جای خموش بایستاد. ندا آمد که دعوی تحمل بلای ما می‌کنی؟ فریاد برآورد که المستغاث بک منک (همان: ۴۲۸-۴۲۹؛ عطار، ۱۳۹۱: ۴۶-۴۷).

۲.۲.۲. شب، سکوت، مرگ

تجربه هیبت امر قدسی می‌تواند در نشانه‌های دنیایی آشکارگی یابد. تاریکی و شب که با نبود یا کمبود نور بروز می‌کند، از نشانه‌های تجربه دینی است (اتو، ۱۳۸۰: ۱۴۲). تاریکی و سکوت، نوعی نفی و بطلان است (همان: ۱۴۴). سالک در شب به خلوت و مراقبه خود دست می‌یابد و غیبت پدیدارهای ناسوتی در تاریکی شب می‌تواند حسّی از هیبت و خلأ را بدو انتقال دهد. در شب، سالک خود را در مواجهه با امری قدسی می‌بیند که جز «او» چیزی نیست و همه در ظلمات و تاریکی خود مدفون‌اند. او با سطوت و هیبت امر قدسی، در کناره‌های شب تنه‌است. شب ظلمانی مترادف با وحدت مطلق است (استیس، ۱۳۸۸: ۱۰). راویان داستان‌های عرفانی، شب را مقدمه‌ای می‌سازند تا تجربه هیبت امر قدسی در آن هویدا شود. بسیاری از سالکان در شب به تجربه هراسناک امر قدسی می‌رسند؛ زیرا به قول عرفا، خداوند هیبت را در قیام شب قرار داد (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۴۱):

نقل است که شبی مهتاب بود. به بام آمد و در آسمان می‌نگریست و در ملکوت تفکری می‌کرد و می‌گریست تا بی‌خود شد و بیفتاد بر بام همسایه. همسایه پنداشت که دزد بر بام است. با تیغی بر بام آمد. داوود را دید. دست او بگرفت و گفت: تو را که انداخت؟ گفت: نمی‌دانم؛ بی‌خود بودم، مرا خبر نیست (عطار، ۱۳۹۱: ۲۲۹).

در این عبارت‌ها، «آسمان، ملکوت، گریست، افتاد، تیغ، نمی‌دانم» نشانه‌های هیبت امر قدسی را تداعی می‌کنند که در خلوت و سیاهی شب رخ می‌دهد.

شب، مقدمه سکوت است و سکوت لازمه هر سیر و سلوک عرفانی. آنجا که سیطره امر قدسی بر سالک فرومی‌بارد، او را یارای هیچ گفتاری نیست. هیبت هستی مطلق، وجود و زبان او را در کام خود کشیده است و مهر خاموشی بر زبان او نهاده است؛ سکوت، استعاره دیگری است که غالباً مراد از آن بی‌چونی و بی‌تعینی است (استیس، ۱۳۸۸: ۹۴).

همچنین نشان نابودی و بی‌هویتی سالک در هیبت امر قدسی است. سکوت، نوعی واکنش به احساس حضور واقعی امر قدسی است (اتو، ۱۳۸۰: ۱۴۳):

تجلی، واصلان را سکون آرد، و آن محلّ استقامت و تمکین است، و آن صفت حضرت است. آنجا نبود مگر پُرمردگی زیر موارد هیبت، چنان که خدای می‌گوید: فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَبُوا (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۰۵-۶۰۶). ابن سَمَّاک گوید: میان شاه کرمانی و یحیی معاذ، دوستی بود. به یک شهر جمع آمدند، شاه به مجلس یحیی نشدی. او را پرسیدند از این. گفت صواب اندر این است. پس معاودت کردند. تا روزی اتفاق افتاد که به مجلس شد و جایی بنشست که یحیی ندانست. چون یحیی به سخن درآمد، خاموش شد و گفت اینجا کسی است به سخن گفتن اولی‌تر از من، و سخن بر او بسته شد. شاه گفت: نگفتم شما را که آمدن من صواب نیست؟ (همان: ۱۸۶).

سالک در مقابل پیری که جلوه‌ای از هیبت امر قدسی دارد، به سکوت می‌گراید؛ چرا که «هر که از خدای - عزّ و جلّ - ترسد، زبان او گنگ بود (عطّار، ۱۳۹۱: ۸۲).

سالک اگرچه مشتاق مرگ است، از آن در هراس است. پدیده‌های عرفانی و به تبع آن، نشانه‌های تجربه دینی می‌توانند جنبه‌هایی پارادوکسیکال در خود داشته باشند. خاتمت، همنشین مرگ است. مرگ دروازه‌ای است که خاتمت سالک از آنجا مهر چگونگی می‌خورد. سوء عاقبت همیشه از دغدغه‌های اولیا و پیران بوده است. بنابراین، طبیعی است که از ورود به چنین وادی‌ای که از دروازه مرگ می‌گذرد در هراس باشند: «گفتند: اولیا از سوء خاتمت ترسند؟ گفت: بلی، ولی از خوف خطرات بود» (همان: ۴۶۴)، زیرا «حقیقت خوف در وقت مرگ ظاهر می‌شود» (همان: ۶۵۰). حتّی «انبیا - علیهم‌السّلام - مرگ را کراهیت داشته‌اند. از بهر آنکه از ذکر حقّ تعالی بازمانده‌اند» (همان: ۳۰۱).

«مرده زنده» که در روایت‌های عرفانی بارها در نقش شخصیت روایی، کنش دارد، جلوه‌ای از هراس آدمی از مرگ و رازواری آن است و نشان از هیبت امر قدسی و هراس از حضور در آستانه پرسطوت او دارد:

ابراهیم شبیان گوید: جوانی نیکوآرادت با ما صحبت همی‌کرد، فرمان یافت. دل من بدو مشغول شد عظیم، و خود او را همی‌شستم. چون خواستم که دست او بشویم، ابتدا به چپ کردم، از دهستی که مرا بود. دست از من درکشید و دست راست به من داد. گفتم که راست گفתי ای پسر، من غلط کردم» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۷۸).

۳.۲.۲. پیر، هاتف، شیطان

«پیر»، جانشین خداوند در زمین است. سالک، شخصیت او را به‌سان امر قدسی که گوشتمند شده است، می‌نگرد. آنچه سالک در مواجهه با امر قدسی و هیبت او تجربه می‌کند، در آئینه پیر نیز می‌بیند. پیر برای او جلوه‌ای از هیبت امر قدسی است؛ چرا که «هر کی ولی‌ای را از آن من برنجاند، با من به جنگ بیرون باشد» (همان: ۴۲۶). رنجاندن و مقابله با پیر، مقابله و رنجش خداست. نه‌تنها سالک، که فرشتگان هم از هیبت پیر به دور نیستند. «سه جای ملایکه از اولیا هیبت دارند؛ یکی ملک‌الموت در وقت نزع، دوم کرام‌الکاتبین در وقت نبستن. سیوم نکیر و منکر در وقت سؤال» (عطار، ۱۳۹۱: ۶۰۴). «خدای تعالی مؤمن را هیبت چهل فرشته دهد. و این کمترین هیبت بودش که داده بود» (همان: ۶۰۵). بنابراین، پیر واسطه‌ای می‌شود برای تجربه هیبت امر قدسی در سالک. خدا بر اسرار آگاه است. چنین صفتی در پیر نیز می‌تواند آشکارگی یابد. پیر همچون خدا بر احوال و رازها و سرّ درونی و باطنی آگاه است. آن هنگام که سالک درمی‌یابد درون و باطن وی در تسخیر پیر است، تسلط و سطوت امر الهی را تجربه می‌کند:

ابوسعبد فراز گوید، اندر مسجد حرام شدم. درویشی را دیدم، دو خرقة داشت. و چیزی می‌خواستی. من با خویشتن گفتم این چنین بعضی خویشتن گران کرده‌اند بر مردمان. آن درویش اندر من نگریست و گفت: و اعلموا ان الله يعلم ما فی انفسکم فاحذروه. بوسعید گفت: من استغفار کردم اندر وقت. آواز داد و مرا گفت: و هو الذی یقبل التوبه عن عبادِهِ (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۸۱).

گویی پیر همان حضور امر قدسی است که کلمات و عبارت‌های قدسی حاکی از توبیخ و آگاهی درونی را به انسان وحی می‌کند. آیات قرآنی که از زبان سالک فانی‌شده بیان می‌شود، همراه با لحن توبیخی و ملامتی آن، به تمامی، هیبت امر قدسی را در هیبت پیر نشانگی می‌کند. هیبت پیر در الفاظی که به وی ارجاع دارد نیز نشانه می‌یابد. راوی در برخی روایت‌ها به جای آنکه از نام خاص پیری سخن در میان آورد، او را با ضمیر «ایشان» خطاب می‌کند. «ایشان» دلالت بر غیبت دارد. غیبت، خود زمینه‌ساز رازوارگی و پوشیدگی است و چه چیزی بهتر از رازوارگی و پوشیدگی بیانگر هیبت امر قدسی است (باقرشاهی، ۱۳۹۰: ۶۹). «ایشان» نماد هیبت و تجلی سطوت امر قدسی است:

جریری گوید: قرن پیشین، معاملات میان ایشان به دین بود. و چون دین فرسوده شد، دیگر

قرن را معاملت به وفا بود؛ تا وفا بشد. قرن دیگر از پس ایشان، معاملت به مروت کردند. مروت نیز برخاست. قرن دیگر از پس ایشان، معاملت به حیا کردند؛ تا حیا برخاست. پس مردمان چنان شدند که معامله به رغبت و رهبت کردند (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۳۵-۳۳۶).
جلوه هیبت پیر آن قدر جذبه دارد که سالک باید با طهارت به محضر او حاضر شود؛ تو گویی که در آستانه امر قدسی قدم نهاده است:

استاد امام - رحمه الله - گوید هرگز نزدیک استاد ابوعلی نشدم اندر ابتدا، الا که روزه داشتمی و نخست غسل کردمی و به مدرسه شدمی چند بار، بازگشته بودم از حشمت او، تا یک راه که آن حشمت برخاست و چون به میان مدرسه رسیدمی از حشمت چنان بودمی که کسی را دست و پای خفته باشد (همان: ۵۰۸).

همچنین است «وی» - ضمیر متناظر با «ایشان» - که در روایات، بسامد زیادی دارد و در ابتدای روایت‌ها می‌آید که حاکی از شأن و هیبتی است که بر اساس غیبت و رازواری و پوشیدگی به کار گرفته می‌شود: «و از وی - رحمة الله علیه - می‌آید که روزی درویشی را گفت: کن الله و الا فلا تکن» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

طبیعت پیر هم از طبیعت دیگران، مجزاً و متفاوت است؛ به سان دیگران نمی‌میرد، اگر می‌میرد مردن او نیز خاطره هیبت امر قدسی را در روح و روان راوی و سالک زنده می‌کند. ابوتراب در بیابان می‌میرد. ایستاده و هیچ سباعتی گرد او نمی‌گردد (همان: ۱۸۶). دهشتناکی و رازآلودگی امر قدسی، از تولد تا مرگ پیر نمادین می‌شود و این نماد پلی برای تجربه امر قدسی راوی و سالک است.

«کرامت» از کارکردهای پیر است که هیبت امر قدسی را در او نمادین می‌کند؛ «ولی» مخصوص است به کرامات و نبی به معجزات» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۲۸). «بدان که ظهور کرامات جایز است بر وی اندر حال صحت تکلیف بر وی» (همان: ۳۲۷)، اما کارکرد معجزه و کرامت، در تجربه امر قدسی یک‌سان است. کرامت اولیا در روایت‌ها، نشانه سطوت و غلبه امر قدسی بر هر قانون و علیتی است؛ آدمی در چرخه علی و معلولی روایت‌های واقعی و درونی خود زندگی می‌کند. آشفستگی این مقدمات علی و معلولی، زمینه را برای آشنایی‌زدایی و هراس و حشمت مبدأ آشفستگی علی و معلولی - یعنی کرامت - مهیا می‌سازد. البته ماهیت و رای عقلی، از ویژگی‌های امر قدسی است که هیبتناکی را تداعی می‌کند (اتو، ۱۳۸۰: ۱۵۵):
ابراهم ادهم معلق در هوا بایستاد. وی را بگرفتند و برکشیدند و در ابراهیم خیره

بماندند؛ که این چه مردی بزرگ است (عطار، ۱۳۹۱: ۸۹). پس چون فعلی ظاهر گردد بر آدمی نه از جنس افعال آدمیان، لامحاله فاعل آن حق بود - جل و علا - و اعجاز و کرامات جمله بدین مقرون بود (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۷۶؛ همان: ۳۴۷-۳۴۸).

«هاتف» در روایت‌های عرفانی غالباً کارکردی توبیخی یا تنبیهی دارد که چنین کارکردی زمینه‌ساز هراس و حیرت است. هراس و حیرت، خود نشان از هیبتناکی امر قدسی دارد و برآمده از غیرت و خشم خداوندی است که از هراسناکی هستی او سرچشمه می‌گیرد (اتو، ۱۳۸۰: ۶۹). این هراسناکی می‌تواند در نقش و کارکرد هاتف آشکار شود که لحن آمرانه و تنبیهی دارد. سالک یا پیر، گامی خطا در سلوک برداشته است که از راه «هاتف» به تجربه‌ای از هیبت امر قدسی می‌رسد:

جعفر نصیر گوید، جنید درمی‌فرا من داد که انجیر وزیری بخر. بخریدم و بیاوردم. چون روزه بگشاد، یکی برگرفت و اندر دهان نهاد و پس بیوکند و بگریست و گفت: برگیر. از وی پرسیدم سبب آن، گفت: هاتفی اندر دلم گوید شرم نداری که از بهر ما دست بداشته بودی از آن و باز سر آن شدی (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

«تقدیر»، نشانه‌ی اراده‌ی مطلق و هیبتناکی امر قدسی است؛ نمونه‌ای که هیبت امر قدسی را در سالک بازآفرینی می‌کند، شیطان طردشده است (بقره: ۳۴). شیطان در برخی از روایت‌های عرفانی، وجهی ترسناک و هیبتناک دارد. سالک در رویارویی با وی از هیبت او به هراس می‌افتد. هیبت هراسناک او روستا و مقدمه‌ای است برای درک اقتدار و جلال امر قدسی در طرد شیطان. ابلیس در روایت‌ها درباره‌ی فراق خود از آستانه‌ی امر قدسی با حسرت سخن می‌گوید. چنین گفتمانی از ابلیس، سالک را در جذب هیبت و هیمنه‌ی امر قدسی فرومی‌برد: نوری با یکی نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند. چون آن کس برفت، نوری روی به یاران کرد و گفت دانستید که این شخص که بود؟ گفتند نه. گفت ابلیس بود، و حکایت خدمات خود می‌کرد و افسانه‌ی روزگار خود می‌گفت و از درد فراق می‌نالید و چنین که دیدید می‌گریست و من نیز گریستم (عطار، ۱۳۹۱: ۳۰۹).

هیبت و ظاهر ابلیس نیز می‌تواند همچون شبی ترسناک، جلال و هراسناکی امر قدسی را به درون و روان سالک جاری کند. در این‌گونه روایات، سرنوشت ابلیس که با تمام فرشتگی خود، از محضر خدا رانده شد، هیبت امر قدسی را در هیبت ترسناک شیطان نشانه می‌گیرد. از جنید می‌آید:

وقتی آرزو خواستم که ابلیس را - علیه‌اللّٰعنه - ببینم. روزی بر در مسجد استاده بودم.

پیری آمد از دور. روی به من آورده. چون ورا بدیدم، وحشتی در دلم اثر کرد. چون به نزدیک من آمد، گفتم: تو کیستی ای پیر که چشمم طاقت روی تو نمی‌دارد از وحشت، و دل طاقت اندیشه تو نمی‌دارد از هیبت؟ گفت: من آنم که تو را آرزوی روی من است (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۹۹).

۴.۲.۲. نهان‌گونگی، ناگهان‌بودگی، مدهوشی

خدا در قرآن، انسان را از شناخت ذات خود بر حذر می‌دارد: «و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۳۰). همین «نهان‌گونگی»، از مشخصات امر قدسی در نظر عرفاست. نهان‌گونگی امر قدسی، در روایت‌های عرفانی به صورت‌های مختلف در کنش و کارکرد شخصیت‌ها بروز می‌یابد. راوی با خلق سیر داستانی خود در کارکرد شخصیت‌ها، به تجربه‌ای دست می‌زند که حاکی از نهان‌گونگی امر قدسی است. از نظر ملامتیه، دوستان حق از دیدگان خلق پنهان‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۳۴۵). چنین نهان‌گونگی در آثار صوفیه نیز هست. آثار شیخ اشراق سرشار از رموز حکمی همراه با محتوای صوفیانه است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹ ب: ۲۹۸). متکلمان بر این عطا خرده گرفتند که

«در مذهب شما عیبی ظاهر گشت که پوشیده می‌کردید سخن‌ها را بر مردمان. ابن عطا گفت: از بهر آن کردیم که ما را بدین عزت بود. از آنکه این عمل بر ما عزیز بود. نخواستیم که به جز این طایفه، این را بدانند و نخواستیم که لفظ مستعمل عام به کار داریم. لفظی خاص پیدا کردیم» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۲۷).

خیلی از روایت‌ها از پیر یا شیخی روایت می‌کنند، اما نام خاص آن بیان نمی‌شود. این پوشیدگی نام در نتیجه همان تجربه نهان‌بودگی امر قدسی است. نام نبردن از پیران که گاهی همراه با «ی» ناشناس در کنار عنوان‌های عام آنها می‌آید، از نهان‌گونگی و پوشیدگی امر قدسی حکایت دارد که در جانشین او، پیر، نیز تجلی می‌یابد:

وقتی ثابت بنانی - رحمه الله - به حسن نامه‌ای نوشت که می‌شنوم که به حج خواهی رفت. می‌خواهم که به حج در صحبت تو باشم. جواب داد و بنوشت که بگذار که در ستر خدای زندگانی کنیم، که با هم بودن عیب یکدیگر ظاهر کند و ما یکدیگر را دشمن گیریم (همان: ۳۲؛ نیز رک. هجویری، ۱۳۸۴: ۱۲۶).

«ناگهان‌بودگی» از مشخصات تجربه دینی است. تأکید مشایخ و اولیا بر «وقت» و اصرار بر مترصد بودن آن، برگرفته از ناگهانی بودن ظهور و اختفای امر قدسی است که سالک

باید بهره خود را در همان «وقت» و «آن»، از چنین وضعیتی برگیرد (فروهر، ۱۳۸۷: ۲۵۷). امر قدسی در حضور ناگهانی و گاه در نهان‌گونگی خود تجربه‌ای از هیبت را به سالک منتقل می‌کند. این ناگهانی بودن تجلی امر قدسی را می‌توان در غیبت و آشکارگی لحظه‌ای شخصیت داستانی دید؛ این ویژگی، تجربه هیبتناکی امر قدسی را به سالک منتقل می‌کند؛ امر قدسی همیشه و پایدار، در دستان سالک پرتوافشانی نمی‌کند:

وقتی راه بادیه گم کردم، اندر بادیه شخصی را دیدم فراز آمد و مرا گفت: سلام علیک! تو راه گم کرده‌ای؟ گفتم: آری. گفت: تو را راه نمایم و گامی چند اندر پیش من برفت، و از چشم من غایب شد. چون بنگریستم بر شاهراه بودم. هرگز نیز پس از آن راه گم نکردم و در سفر گرسنگی و تشنگی مرا نبود (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۵۲).

ویژگی ناگهانی امر قدسی می‌تواند در اظهار معجزه ناگهانی سالک، آشکار شود. راوی در اینجا با خرق عادت و کرامت لحظه‌ای پیر روبه‌رو می‌شود که نشان از ناگهانی بودن تجربه امر قدسی و ظهور ناگهانی آن دارد:

اندر بادیه بودم از پیش قافله بشدم... زنی دیدم عکازه‌ای اندر دست، آهسته همی‌رفت. گمان بردم که مگر مانده است، دست در جیب کردم و بیست درم بیرون آوردم و به وی دادم. گفتم: بگیر... آن زن دست بیرون کرد و چیزی از هوا فراگرفت. بنگریستم، دست وی پر دینار بود. گفت: تو درم از جیب بیرون آوردی و من دینار از غیب گرفتم (همان: ۲۵۳).

سالک در کسب تجربه هیبتناک، به مدهوشی می‌رسد. مدهوشی از ویژگی‌های تجربه دینی هیبتناک است که در روایت‌های عرفانی، صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد. سماع قرآن می‌تواند نشانه‌ای از هیبت امر قدسی را در سالک زنده کند و او را به یک‌باره از دنیا و مافیها بی‌هوش و بی‌خبر سازد: «گویند که مریدی اندر سماع نعره‌ای بزد. پیر ورا گفت: خاموش! وی سر بر زانو نهاد، و چون نگاه کردند مرده بود (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۹۵ و ۵۷۴).

حیرت و هراسی که می‌تواند در هر تجربه امر قدسی به دست آید، باعث روان‌نژندی‌ها و ویژگی‌های جنون‌آمیز نیز هست (کُبریچ، ۱۹۸۸: ۴۸۱). یکی از نتایج هیبت امر قدسی، شوریدگی و جنون عارفانه است، که از مدهوشی و حیرت در مقابل امر قدسی سرچشمه می‌گیرد. هیبتی که شاید توان تحملش را نداشته باشند، اما در کارکردهای کنشی و زبانی آنها آشکار می‌شود. بشر حافی توبه کرد،

و طریق زهد پیش گرفت و دست همّت در دامن دولت اولیا زد و دیگر هرگز کفش در پای نکرد. از اینجا وی را حافی خواندندی. او را گفتند: چرا کفش در پای نمی‌کنی؟ گفت: آن روز که آشتی کردم، پای برهنه بودم؛ اکنون شرم دارم که کفش در پای کنم (عطار، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۱۱۱). ذوالنون گوید: به دیوانه‌ای گفتم: تو را دیوانه چرا خوانند؟ گفت: مرا از خود بازداشته است، دیوانه شده‌ام از بیم فراق وی (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۹۷؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۸).

مدهوشی و حیرانی در زبان و کنش‌های شخصیت‌های داستانی هم آشکار می‌شود. آنگاه که سالک غرق در تجربه‌های عرفانی خویش است، افعال گزاره‌های بیانی وی اکثراً انشایی، خنثی، غیر تکاپویی، اسنادی است. در این گونه تجربه، اختیار سالک مضمحل می‌شود و کنش ارادی را از او می‌گیرد؛ او پس قرنی می‌خواهد در بیابان با خدای خویش در خلوت باشد، پس به زایران می‌گوید: «اکنون باز گردید که قیامت نزدیک است. آن گاه ما را دیدار بود که مر آن را بازگشتن نبود؛ که من اکنون به ساختن برگ راه قیامت مشغولم» (همان: ۱۲۶).

۳. نتیجه

راویان روایت‌های عرفانی، در دنیای باطنی خویش زنده‌اند و البته لحظه‌های عرفانی، چون برق گذرا هستند و چون شمشیر برنده. عارف در زیر تیغ وقت می‌میرد، ولی با روایت کردن درون‌مایه‌های عرفانی، خود را بازمی‌یابد و به بهره بردن از اوقات عرفانی می‌پردازد که در روایت‌ها مکرر می‌شوند. او دنیای لحظات عرفانی را چون معماری، در شخصیت‌ها و کنش‌ها بازسازی می‌کند تا در لحظه‌های عارفانه، جاودانه بماند. مؤلفان به روایت‌پردازی روی می‌آورند تا تجربه‌های قدسی را مکرر کنند. پیران و شخصیت‌های روایی قرن‌هاست که مرده‌اند، اما در دنیای روایت زنده‌اند و به کنش می‌پردازند. راوی با زنده کردن یاد و خاطره آنها، به نوآغازی تجربه‌های دینی می‌پردازد و مخاطب قصه‌های خویش را در آن تجربه سهیم می‌کند. سالک در مواجهه با امر قدسی به دو تجربه دیگرگون دست می‌یابد. در تجربه طربناکی، عارف سرشار از شور و شادی و امید است؛ امر قدسی را به گونه دوستی تجربه می‌کند که با او در گفت‌وگوی من و تویی است. جمال قدسی در تجربه من و تویی عارف متجلی می‌شود. در تجربه هیبتناک امر قدسی، سخن از ما و تویی است. در این تجربه، هیبت و جلال امر قدسی، وجود سالک را در فضایی از هراس و سرگستگی

قرار می‌دهد. تجربه هیبتناکی از امر قدسی، آشکارگی جلال امر قدسی است. هر دو گونه تجربه - هم تجربه طربناکی هم تجربه هیبتناکی - نشانه‌های خاص خود را در روایت و زبان عارفان آشکار می‌کنند.

منابع

قرآن کریم.

- اتو، رودلف (۱۳۸۰)، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همّتی، تهران، نقش جهان.
- استیس، والتر ت. (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- امینی، عالیه (۱۳۹۰)، «قابلیت‌های تصویری نمادها در هنر دینی»، *کتاب ماه هنر*، شماره ۱۵۲، ص ۸۲-۸۸.
- باقرشاهی، علی‌نقی (۱۳۹۰)، «رویکرد دینی رادا کریشنان»، *فلسفه دین*، سال ۸، شماره ۹، ص ۵۳-۷۱.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، *دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ترزا و دیگران (۱۳۸۹)، *درباره تجربه دینی*، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس.
- چندلر، دانیل (۱۳۸۷)، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹ الف)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۹ ب)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۰)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- سجودی، فرزانه (۱۳۸۷)، *نشانه‌شناسی کاربردی*، تهران، علم.
- شبهستری، محمد (۱۳۸۱)، *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۹۱)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوآر.
- فروهر، نصرت‌الله (۱۳۸۷)، *سرچشمه‌های عرفان*، تهران، افکار.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۱)، «تجربه‌گرایی دینی و قرائت‌پذیری»، *کتاب نقد*، شماره ۲۳، ص ۳۹-۵۴.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزان (۱۳۸۱)، *رساله قشیریّه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- گیرو، پی‌یر (۱۳۸۰)، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران، آگاه.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۳)، *اساطیر مشرق‌زمین*، ترجمه علی‌اصغر بهرامی، تهران، جوانه رشد.
- _____ (۱۳۸۹)، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۱)، «نگاهی به تجربه دینی»، *قبسات*، شماره ۲۶، ص ۳-۲۲.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۸)، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراڻ مهاجر و محمد نبوی، تهران.

مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸)، یونگ، *خدا/بان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش. همدانی، امید (۱۳۸۹)، *عرفان و تفکر؛ از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر* (بررسی تحلیلی انتقادی)، تهران، نگاه معاصر.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی. Castle, Gregory (2007), *The Blackwell Guide to Literarytheory*, Oxford ,UK, Blackwell.

Kuburić, Zorica (1998), "Image of God in Religious Experience" in *The scientific journal FACTA UNIVERSITATIS*, University of NIŠ, Series: Philosophy and Sociology, Editor of Series, Gligoriје Zaječaranović, Vol. 1, No. 5, pp. 471-484.