

تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن عربی و حافظ

منصور پایمرد

رئیس انجمن دوستداران حافظ

مقدمه

مسئله «تشبیه و تنزیه» یکی از مسائل منازعه‌خیز و بحث برانگیز کلامی و عرفانی در تاریخ تفکر اسلامی است که با مباحث مورد مناقشه دیگری، چون مسئله رؤیت خداوند و حادث یا قدیم بودن کلام الله، جایگاه خاصی در سیر مباحث کلام اسلامی داشته است. این مسئله در آرای عرفا، به‌ویژه اندیشه‌های ابن عربی، افراط و خصومت دو گروه تشبیه‌گرا و تنزیه‌گرا دیده نمی‌شود و در بستری عرفانی، آرای تشبیه‌گرایان و تنزیه‌گرایان به هم نزدیک می‌شود و مسئله به شکل «جمع تنزیه و تشبیه» به تعدیل می‌رسد.

در دستگاه اندیشگانی ابن عربی، مسئله تشبیه و تنزیه یکی از موضوعات اساسی و کلیدی محسوب می‌شود و در فهم نظریه وحدت وجودش جایگاه خاصی دارد.

البته این حرف به این معنی نیست که عارفانی مانند حلاج، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی، عطار و... عنایتی به این موضوع نداشته‌اند؛ بلکه هریک از آن‌ها به شیوه خویش این مسئله را طرح کرده‌اند. شمس در حکایت زیبای واعظ همدانی، (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۶-۱۷۷) و مولانا در حکایت موسی و شبان، این موضوع را به تصویر کشیده‌اند، (مولوی، ۱۳۷۲: ۲/).

مدعای این جستار این است که حافظ نیز در پاره‌ای از غزلیات و ابیات خویش، با شیوه‌ای بسیار بدیع و رندانه، به‌دور از آن خشکی آرای فلسفه‌مآبان ابن عربی در این زمینه، مسئله تشبیه و تنزیه را بسیار لطیف و شاعرانه مطرح می‌کند و نهایتاً به‌روش خود به جمع این دو می‌رسد.

در این مقاله، ابتدا آرای ابن عربی در این زمینه و سپس شعر حافظ و شیوه طرح این موضوع از دیدگاه او را بیان می‌کنیم.

تنزیه و تشبیه از دیدگاه ابن عربی

در قرآن کریم، هم آیاتی هست که بر تنزیه خداوند دلالت می‌کنند، مثل «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱)، «هو معکم اینما کنتم» (حدید/۴)، «لم یلد و لم یولد» (اخلاص/۳). و هم آیه‌هایی وجود دارد که افعال انسانی و صفات و حالاتی مثل شنیدن، دیدن، خشم گرفتن، مهربان بودن، خرسند شدن، مکار، قوی یا قدرتمند بودن و... را به خداوند نسبت می‌دهند، مانند «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵)، «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/۱۱۵)، «یدالله فوق ایدیهم» (فتح/۱۰). براساس برداشت متفاوت افراد از همین آیات، مسئله تنزیه و تشبیه در علم کلام پایه‌گذاری شده است.

تنزیه از ریشه «نزه» به معنی دور بودن از...، در دسترس نبودن و آزاد بودن از... است. تنزیه برای بیان این است که خداوند از تمامی اوصاف و ویژگی‌های مخلوقات متعالی‌تر است. در علم کلام، تنزیه عبارت است از اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب و به عبارت دیگر، پاک و مبرا دانستن خداوند از هر صفت یا کیفیتی است به وجهی که هیچ نزدیکی یا همانندی با مخلوقات نداشته باشد.

تشبیه از ریشه «شبه» مشتق شده و به معنی همسان و مشابه است و بنابراین، نشان می‌دهد که برخی مشابهت‌ها بین خدا و مخلوقات وجود دارد. (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۵۸). در علم کلام، تشبیه به معنی همانند کردن خداوند به خلق و اسناد صفات ممکن به واجب است.

این دو دیدگاه در جایگاه کلامی خود کاملاً با یکدیگر متضاد هستند و بنابراین، اهل تنزیه و تشبیه نیز با هم در نزاع و کشمکش بودند و هستند و در مقاطعی، حتی دست به خون یکدیگر آلوده‌اند.

ابن عربی، این دو اصطلاح کلامی را در نظریات خود، با توجه به آنچه مطمح نظرش است به کار می‌برد و به معنای آن در علم کلام زیاد کاری ندارد. او تنزیه را به معنی «اطلاق» به کار می‌برد و تشبیه را به معنی «تقیید». شیخ اکبر معتقد است که هریک از این دو دیدگاه به محدود و مقید کردن خداوند منجر می‌شود و به همین دلیل، در فصوص و در همان ابتدای فص «حکمت سبوحی در کلمه نوحی»، می‌گوید: «بدان که تنزیه به نزد اهل تحقیق در جناب الهی عین تحدید و تقیید باشد، پس اهل تنزیه یا جاهل است یا بی‌ادب.» (شیخ اکبر، ۱۳۸۵: ۲۴۳).

شیخ بی‌ادبی اهل تنزیه را به این دلیل می‌داند که آن‌ها آیاتی از قرآن را می‌پذیرند و به آن استناد می‌کنند و آیه‌ها و صفاتی دیگر چون حیات، علم، ارادت، قدرت، سمع، بصر و... را که بر تشبیه دلالت دارند، کنار می‌گذارند؛ درحالی که موجودات همه مظاهر

ظهور حق هستند و خداوند از طریق آن‌ها در عالم تجلی می‌کند. بنابراین، کار آن‌ها در اصرار بر تنزیه، به تکذیب رسالت پیامبر و انکار قرآن منجر می‌شود؛ زیرا آن‌ها آیاتی را می‌پذیرند و به پاره‌ای دیگر از آیات بی‌اعتنایی می‌کنند. عقل که اهل تنزیه بر آن تکیه می‌کنند، تنها این را می‌فهمد که خدا «چه» نیست. اگر عقل تنها بر پای خویش تکیه کند، نمی‌تواند به هیچ معرفت ایجابی در باب اوصاف خدا دست یابد. تأویل‌ورزی عقل‌گرایان از کلام وحی و تکیه بر فهم ناقص خویش کار را به جایی می‌کشاند که از پذیرش هر توصیفی که خدا را به‌نحوی شبیه به آدم و اشیای عالم معرفی کند، سرباز می‌زنند. بنابراین، آن‌ها تابع قوای عقلی خویش هستند، نه انبیا. (چیتیک، ۱۳۸۵: ۳۸).

شیخ اهل تشبیه را هم مانند اهل تنزیه، دارای ایمانی ناقص می‌داند و می‌گوید کسی که پیروی مذهب تشبیه می‌کند، حق تعالی را مقید و محدود دانسته و به‌درستی او را نشناخته است. (شیخ اکبر، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

جمع تشبیه و تنزیه

ابن عربی کسی را عارف می‌داند که به جمع بین تشبیه و تنزیه رسیده باشد و هردو را درکنار هم در نظر بگیرد. او معتقد است که گرایش به تشبیه محض، شخص را به شرک می‌کشاند و تأکید بر تنزیه نیز به فاصله انداختن بین خداوند و مخلوقات منجر می‌شود. چنین شخصی خود را در جانبی و حق را در جانب دیگر قرار می‌دهد و در نتیجه، خداوند را از فاصله دور می‌خواند. از نظر ابن عربی، عارف کسی است که دو ساحت مختلف تشبیه و تنزیه را در یکجا جمع کند و از دو منظر به جهان نگاه کند؛ اول از این منظر که هیچ چیز شبیه خدا نیست و دوم از این منظر که خداوند شبیه همه چیز است. جمع این دو بُعد تنزیه و تشبیه، فقط در عارف کامل رخ می‌دهد و چنین عارفی را ابن عربی «ذوالعینین» می‌نامد.

کسی که خداوند را در آینه هستی آشکار می‌بیند و هر چیزی را مظهر ظهور حق تعالی می‌داند، به نوعی که خداوند به‌وسیله آن خویشتن را عیان ساخته است، درحقیقت حق را در حالت تقییدش مشاهده می‌کند که لازمه آن گرایش به تشبیه است و توسل به اسم «ظاهر» خداوند. شخصی هم که فقط از راه عقل می‌خواهد به خداوند نزدیک شود، ناچار او را از هر ممکنی مبرا می‌سازد و از هر چیزی مطلقش می‌دارد، تنها به احکام اسم «باطن» خداوند توجه کرده است.

وقتی که تنزیه‌گر حق را صرفاً تنزیه می‌کند، باید دید چه چیزی از او فوت می‌شود. برای پاسخ به این سؤال، باید به اصول عرفان محیی‌الدین توجه کرد. ابن عربی در مذهب وحدت وجود، قائل به جدایی و دویی خالق و مخلوق، رب و عبد، قدیم و

حادث، و باطن و ظاهر نیست. حق از نظر او هم واحد و هم کثیر، هم خالق و هم مخلوق، هم رب و هم عبد، هم قدیم و هم حادث، و بالاخره هم باطن است و هم ظاهر. پس کسی که حق را فقط به اعتبار وحدت خالقیت و ربوبیت و قدم و باطنیت تنزیه می‌کند، از ظهور و تجلی حق در عالم، یعنی از حق مخلوق و عبد و حادث و ظاهر غفلت کرده است. در عرفان ابن عربی، عالم و آنچه در آن است غیر نیست. عالم صورت حق است و حق در هر خلقی به حسب استعدادش تجلی کرده است. کسی که فقط به تنزیه حق می‌پردازد، همین تجلی حق در خلق از او فوت می‌شود. (پورجوادی، ۱۳۶۳)

حضرت نوح و مسئله تنزیه

چرا ابن عربی عنوان فصلی که مسئله تشبیه و تنزیه را در آن مطرح کرده «فص حکمت سبوحی در کلمه نوحی» گذاشته است؟

به عقیده شیخ از میان همه پیامبرانی که قبل از پیامبر اکرم (ص) به رسالت مبعوث شدند، حضرت نوح بیش از دیگر رسولان بر تنزیه محض خداوند اصرار داشت و تبلیغاتش را بر این اساس قرار داده بود. این کار ممکن است به دلیل شرایط تاریخی نوح باشد؛ زیرا قوم او در بت پرستی بسیار افراط می‌ورزیدند و همین افراط سبب شد که حضرت نوح برای مقابله با آنها، بر تنزیه صرف خداوند تکیه کند و در نتیجه، قومش سر به سرکشی بردارند و او را انکار کنند.

هرچند عمل نوح با توجه به عملکرد قومش امکان توجیه پذیری داشته باشد، اعتقاد ابن عربی این است که نوع عملکرد نوح در این باره سبب شد قومش از او دور شده و نسبت به دعوت او بی اعتنا شوند. او معتقد است که اگر نوح دعوتش را براساس جمع تنزیه و تشبیه قرار می‌داد، به انکار منجر نمی‌شد و شاید هم دعوتش با استقبال روبه‌رو می‌شد.

فرقان نوح و قرآن محمد (ص)

ابن عربی علت موفقیت پیامبر اکرم در کار رسالتش را اساس قرار دادن جمع تشبیه و تنزیه می‌داند. «او تنزیه نوح را «فرقان» می‌نامد. فرقان در اینجا به معنی جداسازی جنبه وحدت است از جنبه تجلی تنوعی حق به گونه‌ای کاملاً مشخص. فرقان از این رو به معنی تنزیه غیرقابل تشبیه است که حتی شائبه تشبیه را نمی‌پذیرد. نوح از قوم خود اعتقاد به تنزیه کامل را خواست، لیکن آنها به او گوش ندادند.» (ایزتسو، ۱۳۸۵: ۷۸).

ابن عربی در مقابله تنزیه فرقانی نوح، جمع تنزیه و تشبیهی را که محمد(ص) عرضه کرد، «قرآن» می‌نامد. او می‌گوید که قرآن متضمن فرقان است؛ ولی فرقان متضمن قرآن نیست و به همین دلیل، اهل قرآن خلق را در حق و حق را در خلق می‌بینند و هیچ‌یک حجابی نمی‌شود تا دیگری را ببوشاند.

و لاتنظر الی الحق و تعریه عن الخلق
لاتنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق

یعنی مبین به حق چنانچه از خلق برهنه و مبین به حق چنانچه او را به حق نپوشانی؛ بلکه حق را در کسوت خلق ساز و خلق را کسوت حق دان.

و نزهه و شبهه و قم فی مقعد الصدق
یعنی حق را تشبیه کن و تنزیه کن و در مقعد صدق قایم شو. (الجاناب الغربی، ۱۳۶۴: ۴۶).

تنزیه و تشبیه از منظر حافظ

در دیوان خواجه، ابیاتی که صراحتاً به موضوع تنزیه حق تعالی اشاره کرده باشند، چندان زیاد نیستند یا اصلاً نیستند؛ چون شعر واقعی زائیده تخیل شاعر است، نه جهان فکر و تعقل. هرچه شعر به سطح هوشیاری و خودآگاهی نزدیک‌تر شود، از شعریت آن کاسته می‌شود. شعر عرصه بازی‌های مجازی کلامی و جولانگاه تشبیه، استعاره، کنایه، تشخیص و... است. ابن عربی هم درباره این موضوع تقریباً همین نظر را دارد: «خمیرمایه شعر چیزی نیست که مانند مسائل کلامی متعلق فکر باشد؛ بلکه چیزی است که با چشم باطنی دیده و با گوش باطنی شنیده می‌شود. تنها در این هنگام است که پا به عالم توصیف می‌گذارد.» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

شعر، به‌ویژه شعر عارفانه - عاشقانه نیز براساس تشبیه بنا شده و منظورم از این تشبیه، تشبیه کلامی است، نه تشبیه ادبی. خداوند هیچ‌گاه در چنین اشعاری منزّه و مبرا از اندیشه و وهم و خیال و تصور نیست؛ بلکه در این‌گونه اشعار، نقش معشوقی را برعهده دارد که عاشق با او در یک رابطه تنگاتنگ عشقی است و در این رابطه، گاهی حتی از بوس و کنار هم سخن به میان می‌آید. عاشق از سر وجد و اشتیاق یکایک اندام محبوب را به زیبایی توصیف می‌کند و با آن‌ها به مغالزه و گفت‌وگو می‌نشیند؛ از قد و قامت بلند او گرفته تا چشم، ابرو، لب، دندان، خط، خال، زلف، عارض و بناگوش و... هریک از این اعضا چنان تشخصی می‌پذیرند که به عنوان یک شخصیت مستقل، با عاشق سخن می‌گویند؛ گاهی به لطف و کرشمه و نوازش و گاهی به عتاب و قهر.

اگر اطلاعات برون متنی در بعضی از این اشعار به کمک خواننده نیاید و او از قبل نداند که با شاعری عارف یا عارفی شاعر سروکار دارد، بعید به نظر می‌رسد که تشخیص دهد اشعاری مانند ابیات زیر ممکن است معنای عرفانی هم داشته باشند:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست
 نرگش عربده جوی و لیش افسوس‌کنان نیم شب دوش به بالین من آمد بنشست
 سر فراگوش من آورد و به آواز حزین گفت ای عاشق دیرینه من خوابت هست
 (حافظ، ۱۳۶۲: ۶۰)

در این‌گونه اشعار، اگر از انگاره‌های برون متنی یاری نگیریم و از آن به عنوان یک پیش‌فهم و پیش‌فرض بهره نبریم تا به وسیله آن پیشاپیش بر عارف بودن شاعر حکم کنیم، چگونه می‌توانیم شعر را به فضای عرفانی بکشانیم و آن را عارفانه تأویل کنیم؟ معشوق عرفانی همان خداوند است و خدایی که عارفان از طریق چنین اشعاری به ما معرفی می‌کنند، دارای شکل و شمایل انسانی است. این خدا بسیار حسی‌تر و عینی‌تر از حتی خدایی است که شبان مولانا در مثنوی با او سخن می‌گوید و به آن دلیل، کارش با موسی به مشاجره می‌کشد.

هرچه عارف شاعر در بیان احساسات شاعرانه - عارفانه شعرش را بیشتر به حوزه عینی و انسانی بکشاند، بی‌شک می‌تواند حال و هوای خود معشوق را ملموس‌تر توصیف کند و تأثیرگذاری سروده‌اش بیشتر خواهد بود. اگر این‌گونه اشعار را با اشعاری که براساس تنزیه خداوند سروده شده‌اند مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که اشعار تنزیهی صرف، سرد و بی‌روح هستند و با خواننده به سختی ارتباط مؤثری برقرار می‌کنند. بهترین نمونه از این‌گونه اشعار، این سروده معروف سنایی است:

ملکا ذکر تو گویم که تو پاکی و خدایی نروم جز به همان ره که توام راه نمایی
 تو زن و جفت نداری، تو خور و خفت نداری احد بی‌زن و جفتی، ملک کامروایی
 تو حکیمی تو عظیمی تو کریمی تو رحیمی تو نماینده فضلی تو سزاوار ثنایی
 نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم نگنجی نتوان شبه تو گفتن که تو در وهم نیایی
 (سنایی، ۱۳۶۲ق: ۲۶۸)

این شعر کجا و غزلیات و قلندرانه‌های عاشقانه سنایی کجا؟ خواننده فقط از کنار این شعر رد می‌شود، همین. ممکن است بر بعضی ابیات تأمل و حتی تعقل هم بکند؛ ولی از احساس و تأثر خبری نیست. شعر به جان خواننده چنگ نمی‌اندازد، در دلش راهی باز نمی‌کند و در جانش نمی‌نشیند.

اشعار عارفانه - عاشقانه ما در ظاهر با مسئله تنزیه پیوندی ندارند. این اشعار زمانی با امر تنزیه ارتباط برقرار می‌کنند که شعر به قلمرو تأویل پا می‌گذارد و رمزگشایی از

نمادها و رمزهای عارفانه و صوفیانه شعر آغاز می‌شود. برای خواننده‌ای که از معنای نمادین این الفاظ و اصطلاحات آگاهی ندارد، شعر هیچ‌گاه از ساحت تشبیه به قلمرو تنزیه حرکت نمی‌کند.

با این مقدمه، بهتر متوجه می‌شویم که چرا در دیوان خواجه، تعداد ابیاتی که بر تشبیه دلالت می‌کنند اصلاً قابل مقایسه با اشعاری نیست که بر تنزیه صرف حکایت دارند. در خود کلام الله هم همین‌گونه است. اگر بخواهیم آیات و یا صفاتی را که بر تشبیه گواهی می‌دهند، با آیات و صفاتی بسنجیم که بر تنزیه دلالت دارند، مسلماً کفه به سود آیات تشبیهی می‌چربد.

در اشعار خواجه، ابیاتی که بر تنزیه دلالت می‌کنند باز در نوع و شکل ارائه، صورت تشبیهی دارند؛ مثل بیت زیر:

یارب به که بتوان گفت این نکته که در عالم رخساره به کس ننمود، آن شاهد هر جایی
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۸۴)

«عبارت» رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جایی «را نمی‌توان معنی کرد؛ زیرا پارادوکس است. هیچ متناقض‌نمایی قابل تبدیل به یک عبارت ساده معنایی نیست. همه متناقض‌نماها راه به تأویل می‌برند و از طریق تأویل به معنی آن نزدیک می‌شویم. این مصراع هم در ظاهر از محبوبی سخن می‌گوید که رخساره دارد و با اینکه در همه جا حاضر و شاهد است، به کسی روی نمی‌نماید. پس شکل ارائه مطلب در بحث تشبیه می‌گنجد. با این حال، در تأویل آن می‌گوییم «شاهد» که بر حضور خداوند اشاره دارد و در چنین حالتی، معنای تنزیهی می‌پذیرد.

بیت زیر هم به همین صورت است:

با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد
(همان: ۲۶۰)

«دلستان» صفتی است که معمولاً برای معشوق زمینی استفاده می‌شود. پس ابتدا این بیت هم ما را وارد حوزه تشبیه می‌کند و پس از آن، از راه تأویل بیت، به تنزیه می‌رسیم.

جمع تشبیه و تنزیه در شعر حافظ

اگر از منظر آرای ابن عربی بخواهیم به شخصیت‌های شعر خواجه نگاه کنیم، حافظ در اشعارش اشاره صریحی بر اشخاص اهل تنزیه ندارد. با این حال، می‌توانیم غیرمستقیم استنباط کنیم که زاهد، صوفی، عابد، شیخ، واعظ، فقیه و مدعی که در زاویه‌ها و صومعه‌ها نشسته‌اند و چشم بر تجلی زیبایی‌های حق بسته‌اند، به‌گونه‌ای دنباله‌رو تنزیه هستند؛ زیرا رابطه آن‌ها با خدا، رابطه‌ای دیر و دور و ذهنی است. آن‌ها از شدت

قداست ارتباط خود را با همه زیبایی‌های هستی بریده‌اند؛ چون نمی‌دانند یا نمی‌خواهند بدانند که عالم مظهر تجلی خداوند و آینه‌ای است که حسن و ملاحظت محبوب را بازتاب می‌دهد. کسی به جهان با نظری عاشقانه و از سر ارادت نگاه می‌کند که آنچه را می‌بیند نه تنها جدای از حق نداند، بلکه آن را عین او بداند و ببیند.

زاهد چرا عبوس است؟ چرا عیب‌بین و خودپسند است؟ زیرا چیزی را که می‌بیند نمی‌پسندد و به دنبال وقوع پیشامد و دیدن چیز دیگری است تا در آن، خدای ذهنی خویش را کشف کند. خداوند در همان لحظه و حال، خود را در آن شکل و شمایل به او نشان می‌دهد؛ اما چشم دل او کور است و تنها چشم ذهنی او باز است؛ چشمی که تنها چیزها و اتفاقات را از پس پرده کبود و کدر ذهن یا به تعبیر حافظ، پرده پندار می‌بیند.

حافظ در مصراع اول بیت زیر به روزگاری اشاره کرده است که به کار جهان بی‌التفات بود و حق را از مظاهر هستی جدا می‌دید:

مرا به کار جهان هیچ التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۸)

این بریدگی از خدا و صنع او چرا اتفاق افتاده است؟ علتش همان چشم تنزیه‌گر زاهدانه او بود که خداوند را به چنان جای دوری تبعید کرده است که دست عقل هم به دشواری به آن می‌رسد. خدا از دور و از بالا و مُنفک از هستی، کار جهان را اداره و به حساب و کتاب اشخاص رسیدگی می‌کند. در مصراع دوم همین بیت، می‌بینیم که خواجه با گذشتن از مرحله زاهدی و رسیدن به مرتبه عاشقی، رخ معشوق را در جزء جزء عالم کشف می‌کند و هر چیزی را آینه حسن عالم‌آرای دوست می‌بیند و به همین دلیل، عاشق جهان می‌شود. سعدی هم در مرتبه‌ای، به این کشف عاشقانه رسیده و به آن اشاره کرده است:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۵۱)

البته سعدی همه عالم را از او می‌داند و این نگاهی بافاصله به خداوند است. در این نگاه، بین خدا و هستی جدایی است. خداوند در مرتبه خالقیت در جایی است و عالم در مرتبه مخلوق در جایی دیگر. این نگرش با نگاه حافظ که هستی را رخساره معشوق می‌داند، متفاوت است.

اگر زاهد عاقل در آرزوی حور و قصور از جلوه‌گری‌های یار حاضر چشم فرو بسته و خود را به اهل تنزیه نزدیک کرده است، عاشق هم اسیر عالم تشبیه است

عاشق حالش به گونه‌ای است که نمی‌تواند تنزیه‌گر باشد. چشم او به هر چیز زیبایی که می‌افتد، محبوب یا اندامی از او را به یاد می‌آورد. این ویژگی تشبیه‌زدگی را شیخ احمد غزالی در *سوانح* و در گزارشی که از حال عاشق در بدایت کار ارائه می‌کند، به‌خوبی تبیین می‌نماید. او سه ویژگی برای چنین عاشقی قائل است که ویژگی دوم بیشتر با بحث ما ارتباط دارد. این ویژگی را غزالی افتادن دلشده در کمند تشبیه می‌داند. عاشق در این حال، نمی‌تواند به چیز زیبایی بنگرد و معشوقش را به یاد نیاورد. در این حال، جهان حکم آینه‌ای را دارد که عاشق در آن، حسن و ملاحظت یارش را نظاره می‌کند. ماه کامل یادآور روی زیبا و درخشان یار است و چون به هلال گراید، ابروی یار را در ذهنش تداعی می‌کند. گلبرگ گل و نسرين لطافت روی محبوب را و گل‌های ارغوان چهره عتاب‌آلود یار را به یاد او می‌آورند. «تا بدایت عشق بود هر جا که مشابه آن حدیث (معشوق) ببیند، همه دوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود، آهویی به دام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. پرسیدند چرا چنین کردی؟ گفت: از او چیزی به لیلی می‌ماند. جفا شرط نیست» (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۲).

البته عاشق چون عشقش به کمال رسد، نظر و انشش از اغیار بریده می‌شود و دیگر چیزی را شبیه یار نمی‌یابد و از مرحله تشبیه به تنزیه می‌رسد. «اما این هنوز قدم بدایت عشق بود. چون عشق به کمال رسد، کمال معشوق را داند و از اغیار او را شبیه نیابد و نتواند یافت. انشش از اغیار منقطع گردد، آلا از آنچه تعلق بدو دارد؛ چون سگ کوی دوست و خاک راهش و آنچه بدین ماند.» (همان: ۲۳).

دکتر نصرالله پورجوادی در توضیح این فراز *سوانح* می‌نویسد: «... در این مقام، نظر عاشق دیگر به اغیار نیست؛ بلکه به چیزهایی است که به معشوق تعلق دارد. آهوی بیابان را پشت سر گذاشته و به معشوق نزدیک شده است. چون غیری نیست، تشبیهی نمی‌تواند باشد. تشبیه اثبات غیر است. چون اغیار از نظر محو شد، عاشق منزله می‌شود. پس مجنون نشانه‌هایی از لیلی می‌بیند و درمی‌یابد که هیچ چیز مانند او نیست. اینجا است که از تشبیه به تنزیه رفته است.» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۵۵-۱۵۶).

چنانکه در دیدگاه ابن عربی دیدیم، چه شخص در عالم تشبیه باشد و چه در عالم تنزیه، ناقص است. عارف کسی است که تشبیه و تنزیه را با هم جمع کند و در کنار هم ببیند.

حافظ جمع تشبیه و تنزیه را با بهره‌گیری رندانه‌ای از یک ترفند ادبی ارائه می‌کند. این آرایه ادبی «تشبیه تفضیل» است. بنابراین لازم است که پیش از بحث درباره «جمع تشبیه و تنزیه» از دیدگاه حافظ، آشنایی مختصری با این صنعت ادبی پیدا کنیم.

تشبیه تفضیل (برتر)

دربارهٔ تعریف تشبیه و انواع آن، حرف و حدیث بسیار است؛ اما می‌توانیم بپذیریم که تشبیه «ادعای مانند کردن دو چیز است.» چیزی را که تشبیه می‌کنیم «مشبه» و آنچه به آن تشبیه می‌شود «مشبهٔ به» می‌نامند. حذف هریک از این دو پایهٔ تشبیه به فروپاشی تشبیه منجر می‌شود. دو پایهٔ دیگر که ذکرشان چندان در کلام لازم نیست، «ادات تشبیه» و «وجه شبه» هستند؛ مانند:

همچو گلبرگ طری هست وجود تو لطیف همچو سرو چمن خلد سراپای تو خوش
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۸)

وجود تو: مشبه، گلبرگ طری: مشبه به، همچو: ادات تشبیه، لطیف: وجه شبه
در شعر حافظ، به‌ندرت با چنین تشبیهات ساده‌ای روبه‌رو می‌شویم. بیشتر تشبیهات
خواجه از نوع تشبیه تفضیل است. در این شیوه، سخنور «مشبه» را از «مشبهٔ به» برتر
می‌شمارد. آنچه این تشبیه را از تشبیه شرطی سوا می‌کند این است که شاعر از آوردن
قید شرط در سخن خودداری می‌کند:

ننگرد دیگر به سرو اندر چمن هرکه دید آن سرو سیم‌اندام را
(همان: ۳۸)

مهم‌ترین کار این نوع تشبیه، نو جلوه دادن تشبیهات کهنه و مبتذل است. خواجه با
توسل به شیوهٔ «تشبیه تفضیل»، نبوغ خدایی خود، روان کردن خونی تازه از اندیشه‌های
بلند در تن فرسودهٔ تشبیه‌های کهنه، به‌کارگیری انواع شگردهای بلاغی و فضا‌سازی‌های
تازه و نیز آماده کردن بستری مناسب، چنان خوانندهٔ شعرش را مسحور می‌کند که
دیگر به تکراری بودن تشبیهات و کهنگی‌شان توجه نمی‌کند.

موضوع را با ذکر مثالی روشن‌تر می‌کنیم:
پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت سرو سرکش که به ناز قد و قامت برخاست
(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۶)

«سرکش» در معنای حقیقی برای سرو، سرکشنده و به‌معنی بلند است و در معنای
مجازی، یاغی و نافرمان. سرو به‌دلیل قد و قامت متناسب، مغرور و گردنکش است و به
زیبایی خود می‌نازد؛ اما چون بلندی بالا و خرامیدن تو (یار) را دید، چنان شرم‌منده شد
که از خجلت نتوانست پا از پا بردارد و سر جای خود بی‌حرکت ماند. حسن تعلیل
زیبایی نیز در بیت دیده می‌شود؛ زیرا علت بی‌حرکتی سرو، رفتار زیبای معشوق تصور
شده است.

در این تشبیه، اسکلت اصلی، یعنی همان تشبیه کلیشه‌ای «قامت یار در بلندی مانند
سرو است»، حفظ شده است. تنها شاعر برای نو جلوه دادن آن، این ساختار کهنه را با

این ادعا که قامت یارم از سرو رعنا تر است، درهم ریخته است؛ یعنی جای «مشبه» و «مشبه به» را عوض کرده و بقیه اش فضا سازی و ترفندهایی است برای اینکه شکل گردگرفته آن تشبیه قدیمی به ذهن خواننده تداعی نشود. تا اینجا، این موضوع را از دیدگاه ادبی بررسی کردیم؛ در حالی که امکان بررسی آن از منظر عرفانی هم وجود دارد.

جمع تشبیه و تنزیه با استفاده از تشبیه تفضیل

«سرو» وقتی به عنوان مشبه به قامت قرار می گیرد، می خواهیم قامت محبوب را با عنصر زیبایی در سنجش قرار دهیم یا آن عنصر زیبا ما را به یاد یکی از اندام های مشابه یار انداخته است. این به گونه ای همان مقوله تشبیه است که در کلام مطرح می شود. با این حال، وقتی این تشبیه را درهم می شکنیم و مشبه را به صورتی تحقیر می کنیم و حتی آن را هیچ می دانیم، این تشبیه را نادرست و چنین سنجشی را ناروا می شماریم، به تنزیه نزدیک می شویم.

در دیوان حافظ، هر تشبیهی که یک سوی آن معشوق است، به سمت نوع تفضیل می رود. به ندرت تشبیهی یافت می شود که یک طرف آن محبوب باشد و آن تشبیه به شکل تشبیه برتر کشیده نشود. اگر در این گونه تشبیهات، منظور از یار «خداوند» باشد، عاشق ابتدا در دام تشبیه می افتد؛ اما در مرحله بعد که تشبیه شکل تفضیلی می پذیرد، عاشق به تنزیه روی می آورد و گویی از تصوّر و تشبیهی که کرده استغفار می کند. بیت زیر نمونه خوبی برای درک بهتر این موضوع است:

قدت گفتم که شمشاد است و بس خجلت به بار آورد

که این نسبت چرا کردیم و این بهتان چرا گفتیم

(همان: ۷۶۲)

در این بیت، شاعر ابتدا در مقام عاشق، قد یار را به شمشاد تشبیه می کند؛ یعنی از عالم خلق چیزی را مانند خصیصه ای از یار دیده است و این همان مقام مشبه است. سپس بلافاصله از این تشبیه به تنزیه می گراید و از این توصیف نامناسبی که کرده خجالت زده می شود و از این بهتان استغفار و پوزش می طلبد؛ زیرا عاشق در مقام تنزیه هیچ غیری را نمی تواند با یار برابر کند. می بینیم که مسئله تشبیه و تنزیه یک جا و در یک بیت در کنار هم مطرح می شود.

ابیات زیر که حول محور تشبیه نرگس با چشم ساخته شده اند، موضوع را بهتر و مبسوط تر بیان می کنند. «نرگس» در ادبیات فارسی ابتدا مشبه به چشم به شمار می آمد و

بعداً به مرور به عنوان استعاره از چشم یار، شکلی کلیشه‌ای و زبانزد می‌پذیرد. نرگس وقتی به عنوان «مشبه‌به» چشم به دست حافظ می‌رسد، دیگر چنان نخ‌نما و کهنه است که هیچ ذوق سلیمی، زیبایی در تشبیه آن نمی‌یابد. در ابیات زیر، می‌بینیم که حافظ برای نو جلوه دادن آن و جلب نظر خواننده، چگونه از ترفند تشبیه تفضیل استفاده می‌کند:

نرگس طلبد شیوه چشم تو زهی چشم مسکین خبرش از سر و در دیده حیا نیست
(همان: ۱۵۶)

شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت چشم‌دریده ادب نگاه ندارد
(همان: ۲۶۲)

نرگس ارلاف زد از شیوه چشم تو مرنج نروند اهل نظر از پی نابینایی
(همان: ۹۷۸)

در نمونه‌های بالا، می‌بینیم که «نرگس» یا می‌خواهد از چشم محبوب تقلید کند یا به خود اجازه داده که در پیش چشم یار بشکفتد و یا ادعا می‌کند که شیوه و روشش مانند چشم یار است؛ بنابراین، در مصراع‌های دوم ابیات، شاعر در مقام عاشقی که به تعبیر احمد غزالی از بدایت عاشقی گذشته و پخته شده، نرگس را به بی‌عقلی، بی‌حیایی، بی‌چشمی، بی‌ادبی و نابینایی متهم می‌کند. در این تشبیهات، ما با «نرگس» به عنوان عنصری زیبا که نزدیک‌ترین شباهت را به چشم دارد روبه‌رو هستیم. با این حال، نرگس تا زمانی زیبا است که قصد مواجهه با چشم یار یا تقلید از شیوه آن را نداشته باشد. همین که چنین خیالی به سرش بیفتد، گوینده که در جایگاه یک عارف نشسته و از حد و مرتبه یار و چشم او آگاه است، نرگس را تحقیر و حتی تمسخر می‌کند. این درست جایی است که گوینده مقوله تنزیه را در مقابل تشبیه قرار می‌دهد. در چنین حالتی، تشبیه و تنزیه در یک گزاره ارائه می‌شوند و از این منظر شکلی متناقض‌نما دارد.

ممکن است گروهی که به عرفانی بودن دیدگاه حافظ در اشعارش باور ندارند، اظهار کنند که این تشبیهات اصلاً به خداوند و مسئله تنزیه و تشبیه مربوط نمی‌شود و صرفاً بافت و ساختی عاشقانه و گاه مدحی دارد و شاعران دیگر هم از چنین ترفند هنری برای نو کردن تشبیهات کهنه سود برده‌اند.

در مورد ایراد اول، باید بگوییم که آشنایان با شعر حافظ می‌دانند که شعر حافظ شعری یک‌معنایی و یک‌لایه نیست؛ بلکه بطون مختلف معنایی بر هم سوار شده‌اند و در بسیاری از ابیات، دست‌کم دو لایه معشوق - ممدوح در روساخت و ظاهر بیت دیده می‌شود و امکان رسیدن به معنایی عرفانی و الهی (معبود) در ژرف‌ساخت بیت وجود دارد.

در مورد ایراد دوم، درست است که شاعران دیگر هم از آرایه تشبیه تفضیل بهره برده‌اند؛ اما بسامد استفاده حافظ از این آرایه در مقایسه با شاعران دیگر بسیار زیاد است و همین فراوانی بسامد آن را به گونه‌ای ویژگی سبکی در شعر حافظ تبدیل کرده است. همان‌گونه که پیش‌تر هم گفتیم، حافظ در تشبیهات برتر، نگاهی به نظریه تشبیه از منظر عرفانی دارد. هر چیزی در این عالم جلوه‌گاه تجلی خداوند است و به‌گونه‌ای نشانه‌ای از او را بر ما آشکار می‌کند. ما از طریق همین چیزهای عالم و با استفاده از عالم خیال می‌توانیم از صنع به صانع و از نقش به نقاش برسیم. وجه دومی که این عناصر با آن مقایسه می‌شوند، یکی از اندام‌های معشوق است. در اینجا، ما وارد مقوله دوم می‌شویم که همان تنزیه است؛ «لیس کمثله شیء» (هیچ چیزی مثل او نیست). همین تنزیه که هیچ چیزی مثل او (خداوند) نمی‌تواند باشد، موجب می‌شود که حافظ از تشبیه تفضیل کمک بگیرد و به وسیله آن این نکته را به ما یادآور شود که هرچند هر چیزی که در این عالم می‌بینیم باید خداوند را به یادمان بیاورد، در مقام تنزیه، هیچ چیزی با او قابل مقایسه و نسبت دادن یا تشبیه نیست.

منابع

- ابن عربی. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. برگردان محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ایزوتسو توشیهیکو. (۱۳۸۵). *صوفیسم و تائویسم*. ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *مثنوی*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۳). «مسئله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولانا، مقایسه زبان و شیوه بیان آنان». *معارف*، شماره ۲۲.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۸). *سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی*. تهران: آگاه.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۱). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*. ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- _____ . (۱۳۸۵). *عوالم خیال*. ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان*. تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.

سعدی، مشرف‌الدین مصلح‌بن عبدالله. (۱۳۸۵). *غزل‌های سعدی*. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.

سنایی غزنوی، ابوالمجد. (۱۳۶۲). *دیوان سنایی*. به‌سعی مدرس رضوی، تهران: سنایی. شیخ مکی. (۱۳۶۴). *الجانب الغربي فی حل مشکلات محیی‌الدین ابن عربی*. به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح*. با تصحیحات و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

