

تحلیل زنجیره‌ی استعاره‌ی مفهوم خدا در تمهیدات و مکتوبات عین‌القضات همدانی (براساس نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی)

سپیده کنکاش^۱

دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس تهران،
تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۲ دی ۱۳۹۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴ بهمن ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ اسفند ۱۳۹۷)
عرفا برای بیان آرا و عقاید و تجربه‌های شهودی خود از انواع شگردهای بیانی و ظرفیت‌های مختلف
زبانی استفاده می‌کنند. عناصر خیال در آثار عرفانی ناب مولود تجربه‌های شخصی است و جنبه‌ی آرایه
و زینت کلام ندارند به طوری که می‌توان گفت با مفاهیم عرفانی پیوند ذاتی دارند. گاه کثرت کاربرد و
تکرار این عناصر در یک اثر ما را به طرز تفکر و شیوه‌ای از فرایند شناختی صاحب اثر رهنمون
می‌شود. به عبارت دیگر، این عناصر خیال در نگاهی وسیع‌تر، جنبه‌هایی از نوعی نظام فکری و
اندیشگانی خاص را نمایان می‌کنند. در این نگاه کارکرد آن‌ها از سطح لفظ و جمله فراتر می‌رود و
در سطح اندیشه و با عنوان «استعاره‌های مفهومی» یا «استعاره‌های شناختی» مطرح می‌شوند. در دو اثر
فارسی «تمهیدات» و «مکتوبات» عین‌القضات همدانی مفهوم خدا و به تبع آن مفاهیمی چون حضرت
محمد(ص)، قرآن، ابلیس، عشق و... نوعی از حوزه‌های مفهومی و معنایی هستند که یا مجموعه‌ی
تناظرهای خود در قلمروهای حسی و ملموس، در قالب استعاره‌های مفهومی «خدا سلطان است»، «خدا
محبوب است»، «خدا نور و آفتاب است» و «خدا کاتب است» و «خدا جنگجو و مبارز است» شناخته
می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: خدا، حضرت محمد(ص)، قرآن، ابلیس، عشق، نگاشت، استعاره‌های مفهومی.

^۱ مرحومه سپیده کنکاش، کار نگارش این مقاله را در دی‌ماه ۱۳۹۶، چند روزی قبل از حادثه دلخراشی که منجر به فوت ایشان
شد، به پایان برده بودند. این مقاله توسط آقای دکتر معین کاظمی‌فر (kazemimoein@gmail.com) پسرخاله‌ی ایشان
برای این مجله ارسال شد تا از حاصل فعالیت‌های علمی نویسنده یادگاری باقی بماند.

مقدمه

آثار ناب عرفان اسلامی دربردارنده‌ی نگاه متفاوت عرفا به خدا و جهان هستی و پدیده‌های آن است. توصیفات و تعاریف و تصاویری که عارفان از خداوند و دیگر امور قدسی ارائه می‌دهند، نتیجه‌ی شهودات و تجربه‌ها و دریافت‌های روحی آن‌هاست. آن‌ها به‌تبع برخورداری از تجربه‌ها و لحظات ناب روحی و معنوی و کشف حالات و عوالم خاص، زبانی متفاوت از زبان همگان داشتند. «زبان عارف که درجه‌ای‌ست به جهان درونی او، از عناصری بی‌نهایت متنوع و رنگارنگ شکل می‌گیرد. هر عارفی مرزهای جهان معنوی خویش را با مرزهای زبان هنری‌اش مرتبط می‌کند و تا به اعماق این زبان نرویم، از تجربه‌های روحی او آگاهی نخواهیم یافت.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۲، ۳۵۷) عناصر خیال امکان بیان تجربه‌های شهودی عارف را بیش‌تر از گزاره‌های زبان عادی و روزمره فراهم می‌کنند. کثرت کاربرد صورخیال و کلماتی که دارای بار عاطفی و معنوی سرشارتری هستند، ناشی از همین عجز واژه‌ها و زبان طبیعی گفتار در بیان تجربه‌ای فوق تجربه‌های عادی و روزمره است. در آثار عرفانی صورت‌های گوناگون خیال جنبه‌ی تزئینی ندارد؛ بلکه جزئی ذاتی از بیان است، تا آنجا که عدمش باعث می‌شود تجربه‌ای پرشور و سرشار از ابعاد معنی و احساس، تا حد تجربه‌ای عادی و مفهومی مبتدل و عمومی و عادی سقوط کند (پورنامداریان ۱۳۸۶، ۶۲ و ۶۳). با این نگاه، حضور این عناصر در آثار ناب عرفانی بیش از اینکه کارکرد زیبایی‌شناسی داشته باشند، کارکرد شناختی و مفهومی دارند. در بلاغت سنتی کاربرد انواع این صنایع بیانی در کلام ادبی و هنری در سطح لفظ و عبارت و بیش‌تر برای تخیل کلام و تأثیرگذاری بیش‌تر آن بر مخاطب است؛ اما در تحقیقات جدید زبان‌شناسی، این صنایع بخشی از یک نظام فکری و پدیده‌هایی هستند که در زبان طبیعی کاربرد دارند. به بیان دیگر، زبان‌شناسان شناختی، استعاره را نه یک صنعت ادبی و موضوع صرف زبانی؛ بلکه موضوعی مرتبط با اندیشه و خرد می‌دانند (لیکاف ۱۳۹۲، ۱۴۷). بنابراین شناخت استعاره‌های مفهومی در هر اثری، به‌ویژه آثار عرفانی، به شناخت نظام فکری صاحب اثر کمک شایانی می‌کند؛ البته منظور از استعاره‌های مفهومی در این دیدگاه نیز کل صورت‌های مجازی زبان است و عباراتی که ظاهراً عنصر خیال در آن حضور ندارد؛ در ژرف‌ساخت خود دارای نوعی تشبیه یا استعاره هستند.

دو اثر فارسی عین‌القضات همدانی مشحون از عباراتی درباره‌ی خدا و مفاهیم و پدیده‌های پیرامون آن یعنی حضرت محمد(ص)، ابلیس، قرآن، عشق و... است به‌گونه‌ای که این مفاهیم اصلی‌ترین بن‌مایه‌های فکری و معرفتی و عقیدتی عین‌القضات را تشکیل می‌دهند. از میان مفاهیم نام‌برده، مفاهیمی چون خدا و عشق مفاهیمی کاملاً انتزاعی هستند و مفاهیمی چون حضرت محمد(ص) و قرآن و ابلیس هرچند نمود ظاهری و خارجی داشته‌اند؛ اما عین‌القضات بارها اذعان داشته که صرفاً نمود ظاهری آن‌ها

را مد نظر ندارد و از تجربه‌ی شخصی که از آن‌ها داشته است، سخن می‌گوید. وی برای تجسم این مفاهیم انتزاعی به انواع شگردهای زبانی تمسک می‌جوید که همین شگردها برای ما به کلید و سرنخی در راه‌یابی به اندیشه‌ی عین‌القضات تبدیل می‌شوند. برای این کار درصدد آنیم که دریابیم عین‌القضات در توصیف حوزه‌ی مفهومی «خدا»، که سایر حوزه‌های معانی دیگر را هم به‌نوعی شامل می‌شود، از مفاهیم و اصطلاحات چه قلمروهای مفهومی دیگر استفاده کرده است. به‌عبارت دیگر، هدف ما بررسی نظام یا نظام‌های استعاره‌ی حاکم بر اندیشه‌ی عین‌القضات دریاب مفهوم خداست.

پیشینه‌ی تحقیق

تاکنون پژوهش‌های بسیاری درباره‌ی آثار عین‌القضات، چه به‌صورت مجزا و چه به‌عنوان بخشی از یک رساله، انجام شده است. بیش‌تر این پژوهش‌ها مربوط به بررسی مفاهیم عقیدتی و معرفتی قاضی همدانی است؛ اما به‌ندرت زبان و شیوه‌های بیان ویژه‌ی او در بیان این افکار و اندیشه‌ها و تجربیاتش مورد بررسی قرار گرفته است. بهترین تحقیقاتی که پیرامون شگردهای زبانی و ارتباط آن با نظام اندیشگانی عین‌القضات صورت گرفته به‌قرار زیر است:

۱. تقی پورنامداریان (۱۳۸۶) در کتاب *رمز و داستان‌های رمزی درباره‌ی شگردها و شیوه‌های بیانی و صورخیال در آثار عارفان سخن گفته و انواع صورخیال را برشمرده و به تعریف و ذکر تفاوت آن‌ها با نوع خاص رمز و تمثیل رمزی پرداخته است*. همچنین ایشان بخشی از دیدگاه‌های عین‌القضات را درباره‌ی شعر به‌عنوان یک قالب برای رمزگویی مطرح کرده است.
۲. مهدی محبتی (۱۳۸۸) در مقاله‌ی «تأویل بی‌خویش‌ن‌نویسی: تحلیلی تازه در نگره‌های ادبی عین‌القضات»، دیدگاه‌های ادبی عین‌القضات و نظریه‌ی خاص زبانی او را درباره‌ی حروف و الفاظ و معانی بررسی کرده است.
۳. علیرضا فولادی (۱۳۸۹) در کتاب *زبان عرفان* ضمن بررسی سطوح و لایه‌های زبان عرفان مثال‌هایی از آثار عین‌القضات آورده است.
۴. علی‌اصغر میرباقری‌فرد و نیازی (۱۳۸۹) در مقاله‌ی «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات» ابتدا به بررسی بخشی از دیدگاه‌های نظری قاضی درباره‌ی زبان پرداخته‌اند، سپس دو سطح رمزی و استدلالی کلام قاضی را مورد بررسی قرار داده‌اند. در سطح رمز تنها به چند حوزه‌ی محدود رمزپردازی در کلام قاضی اشاره شده است.
۵. محمدرضا شفیعی‌کدکنی (۱۳۹۲) در کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه* ضمن ارائه‌ی اطلاعات

سودمندی درباره‌ی ویژگی‌های نثر و کلام صوفیانه، اشارات مختصری به سبک و ویژگی‌های زبانی عین‌القضات کرده است.

۶. زهره هاشمی (۱۳۹۴) در کتاب *عشق صوفیانه در آینه استعاره* نظام‌های استعاری عشق را براساس استعاره‌های مفهومی در پنج متن عرفانی که تمهیدات هم یکی از آنهاست، بررسی و تحلیل کرده است. اما صرفاً به حوزه‌ی مفهومی عشق اشاره دارد.

۷. غلامرضا صمدیانی (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «بررسی تجربه‌های عرفانی در تمهیدات بر اساس فعل تأکید بر رویکرد نقش‌گرا» فعل‌ها و واژگان پریسامد در تمهیدات چون عشق، نور، دل، جان، حبّ و... باتکیه بر دستور نقش‌گرا تحلیل کرد.

بیش از این نگارنده به کتاب و پایان‌نامه و مقاله‌ای پیرامون خدا و مفاهیم درارتباط با او چون حضرت محمد، قرآن، ابلیس، عشق و... در دیدگاه و تجربه‌ی شخصی عین‌القضات با رویکرد استعاری برخورد نکرده است.

مبانی نظری و چهارچوب تحقیق

استعاره‌های مفهومی

تحقیقات نوین زبان‌شناسی شناختی ماهیتی متفاوت از بلاغت سنتی برای استعاره‌ها قائل است. یکی از مهم‌ترین منابع در تغییر دیدگاه نسبت به استعاره کتاب *استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم* از لیکاف و جانسون^۱ (۱۹۸۰) است. در نظریه‌های کلاسیک زبان، استعاره موضوعی زبانی تلقی می‌شود نه موضوعی مربوط به اندیشه، و فرض بر این بود که جایگاه استعاره ادبیات است و از قلمرو زبان روزمره و متعارف، متمایز است. لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) ادعا کردند جایگاه استعاره به کلی در زبان نیست؛ بلکه در مفاهیم و نظام ادراکی است. آنها این نوع استعاره را که ریشه در زبان روزمره و متعارف دارد و اساساً مبتنی بر درک امور انتزاعی برپایه‌ی امور عینی و مفهومی یا تصویری کردن مفاهیم ذهنی است «استعاره‌ی مفهومی یا ادراکی»^۲ نامیدند. به اعتقاد آنها، بخش اعظم نظام مفهومی هرروزه‌ی ما ماهیتی استعاری دارد؛ اندیشه‌ی استعاری، اصلی طبیعی و همه‌جا حاضر است که در زندگی به شکل خودآگاه و ناخودآگاه به کار می‌رود. از نظر ایشان ما درباره‌ی اشیا به شیوه‌های که آنها را تجسم می‌کنیم، سخن می‌گوییم و این امری کاملاً جدید و البته ریشه‌دار در تجربه و فرهنگ ماست و از این رو، استعاره نه تنها

^۱ George Lakoff and Mark Johnson

^۲ Conceptual Metaphors

موجب وضوح و گیرایی بیش‌تر اندیشه‌های ما می‌شود؛ بلکه ساختار ادراکات و دریافت‌های ما را نیز شکل می‌دهد. آن‌ها همچنین به این نتیجه رسیدند که مفاهیم انتزاعی درحوزه‌ی نظام مفهومی انسان، با بهره‌گیری از مفاهیم عینی سازمان‌بندی می‌شود (لیکاف و جانسون ۱۹۸۰ به نقل از هاشمی ۱۳۸۹، ۱۲۴).

در این استعاره‌ها، از زبان و عبارات حوزه‌ی ملموس‌تر برای صحبت درمورد حوزه‌ی انتزاعی‌تر استفاده می‌شود. به این ترتیب، هر استعاره‌ی مفهومی دو وجه دارد: یک مبدأ و یک مقصد. مجموعه‌ای که دارای مفهومی عینی‌تر و متعارف‌تر است، قلمرو مبدأ و مجموعه‌ی دیگر را که دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی‌تر است، قلمرو مقصد می‌خوانند. به عنوان مثال، در جمله‌ی «رابطه‌ی ما به یک کوچده‌ی بن‌بست رسیده است»، عشق در قالب یک سفر مفهوم‌سازی شده است؛ با این اشاره‌ی ضمنی که رابطه از حرکت ایستاده و عاشقان نمی‌توانند راهی که پیمودنش را آغاز کرده بودند، ادامه دهند یا باید بازگردند و یا رابطه را به کلی رها کنند. در اینجا، استعاره با درک قلمرو تجربی یعنی عشق بر اساس قلمرو تجربی کاملاً متفاوت یعنی سفر سروکار دارد. به بیان فنی‌تر، استعاره را می‌توان نگاشت^۱ (به مفهوم ریاضی کلمه) از یک قلمرو مبدأ (در این مورد عشق) به قلمرو مقصد (در اینجا سفر) دانست (لیکاف ۱۳۹۲، ۱۴۲ و ۱۴۳). نگاشت مجموعه‌ای از تناظرهاست. استعاره‌ها نگاشت‌اند؛ یعنی مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی‌اند. نگاشت عشق به مثابه‌ی سفر مجموعه‌ای از تناظرهای هستی‌شناختی است که مشخصه‌های تناظرهای معرفت‌شناختی را با نگاشت دانش مربوط به سفر بر دانش مربوط به عشق تعیین می‌کند. این تناظرها به ما امکان می‌دهند با استفاده از دانشی که درباره‌ی سفر داریم، درباره‌ی عشق بیندیشیم و سخن بگوییم (لیکاف ۱۳۹۲، ۱۴۵). در «نگاشت عشق به مثابه‌ی سفر»، عاشقان متناظراند با مسافران، رابطه‌ی عاشقانه متناظر است با وسیله‌ی نقلیه، هدف‌های مشترک عاشقان متناظر است با مقصدهای مشترک در سفر و مشکلات و مسائل موجود در رابطه متناظر است با موانعی که بر سر راه سفر وجود دارد.

زنجیره‌های استعاری مفهوم خدا در تمهیدات و مکتوبات
چنانکه ذکر آن آمد به فهم یک حوزه‌ی مفهومی بر حسب حوزه‌ی مفهومی دیگر استعاره‌ی مفهومی می‌گویند. استعاره‌های پایدار یا کلان‌استعاره‌ها گاهی به عنوان استعاره‌های ریشه‌ای عمل می‌کنند که استعاره‌هایی دیگر را جمع کرده و در خوشه‌های معنایی سامان می‌دهند (دان ۱۳۸۰، ۱۷۴). بررسی زنجیره‌ی استعاری مفهوم «خدا» در این گفتار از این روست که استعاره به ما اجازه می‌دهد تا از خدا گفت و گو کنیم؛ گفتار استعاری هم حق تعالی خدا را ادا می‌کند و هم حق حلولی بودن او را بی‌آنکه تنش بین این دو را از دست بدهد (دان ۱۳۸۰، ۱۹۰).

^۱ Mapping

به‌طور کلی، صوفیه از همان ابتدا بر پایه‌ی سه استعاره‌ی «خدا سلطان است»، «خدا نور است»، «خدا محبوب است»، خداوند را مفهوم‌سازی کرده‌اند (هاشمی ۱۳۹۴، ۱۴۷) که هر کدام از این استعاره‌ها نشانگر مشی عرفانی، فلسفی، کلامی، شرایط اجتماعی، فرهنگی و مذهبی عارفان هر دوره است. در آثار عین‌القضات نیز هر سه استعاره‌ی مفهومی نام‌برده مشاهده می‌شود و علاوه بر آن‌ها، استعاره‌ی مفهومی «خدا کاتب است»، یا «خدا به‌مثابه‌ی کاتب» و استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی جنگ‌جو» در باب خدا مشاهده می‌شود. این سه کلان‌استعاره^۱ در بردارنده‌ی خرد استعاره‌هایی^۲ است که سایر حوزه‌های معانی در ارتباط با خداوند را شامل می‌شود. تمهیدات و مکتوبات نیز از توصیفات عین‌القضات از محمد(ص) پر است و به‌ندرت خواننده به بخشی از این کتاب برخورد می‌کند که اندیشه‌های اصلی آن یا تعریف‌ها و توصیف‌های ظاهری آن به حدیث رسول الله توجه خاص نداشته باشد (لویزن ۱۳۸۴، ۳۹۵). وجود حضرت ختمی مرتبت را از این جهت زیرمجموعه‌ی حوزه‌های معانی قرار می‌دهیم که در دیدگاه عین‌القضات «حضرت محمد» نیز چون دیگر عناصر نظام فکری‌اش لفظ و معنایی دارد و اغلب هر جا از حضرت سخنی به‌میان می‌آید، به جان و روح و حقیقت وجودی ایشان اشاره دارد: «خلق از محمد صورتی و تنی و شخصی دیدند، و بشر و بشریتی به بینندگان می‌نمودند که قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...؛ اما او را با اهل بصیرت و حقیقت نمودند تا به جان و دل، حقیقت او بدیدند» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲).

«قرآن کریم» نیز از دیگر مفاهیم پریسامد در دو اثر نام‌برده است. بدون شک می‌توان گفت زیرساخت نظام اندیشگانی و عقیدتی عین‌القضات قرآن است. تأثیر قرآن بر اندیشه و کلام او از تک‌تک سطور آثارش نمایان است. او تمام علم، اعتقاد، تجربه و الهام خود را از قرآن می‌گیرد؛ اما نه قرآنی که همه‌کس ظاهر و سواد و پوستی از آن می‌بینند بلکه قرآنی که عین‌القضات از اسرار و حقیقت آن آگاه شده و از عبارات و کلمات، حروف متصل، منفصل و نُقْط آن گذشته و به سطح بیاض آن رسیده است: «خلق جهان قرآن از سواد مصحف خوانند، من بیاض مصحف خوانم» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۲، ۹۹). نظام اندیشه‌ی عین‌القضات در باب مفهوم خدا کامل نمی‌شود جز با حضور مفهوم و عنصر دیگری چون «ابلیس» یا «شیطان» که علی‌رغم نقش اغواکنندگی و مطرودماندش، مورد ستایش عین‌القضات است. عین‌القضات در شناخت خداوند به دو مفهوم «محمد و شیطان» نظر دارد و گویی شناخت خدا حاصل نمی‌شود مگر با در نظر گرفتن این دو عنصر و نقش متمایز آن‌ها. به عبارت دیگر، خدا شناخته

^۱ Macro-metaphor

^۲ Micro-metaphor

نمی‌شود جز با امور متضاد چنانکه از قول ابوسعید خراز صوفی بزرگ بغدادی نقل شده است که خداوند شناخته نمی‌شود مگر با جمع اضداد (ابرتسو ۱۳۹۴، ۹۷). چنانکه در تمهیدات آمده است: «ای عزیز حکمت، آن باشد که هرچه هست و بود و شاید بود، نشاید و نشایستی که به‌خلاف آن بودی؛ سفیدی، هرگز بی‌سیاهی نشایستی؛ آسمان، بی‌زمین لایق نبود؛ جوهر بی‌عرض متصور نشدی؛ محمد، بی‌ابلیس نشایستی؛ طاعت بی‌عصیان و کفر بی‌ایمان، صورت نبستی؛ و همچنین جمله‌ی اضداد. «وَبُضْدُهَا تَبَيِّنُ الْأَشْيَاءَ» این بود.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۸۷)

از مهم‌ترین مفاهیم در عرفان عین‌القضات «عشق» است که شناخت خداوند نیز بدون درکی از این مفهوم امکان‌پذیر نخواهد بود. عشق نیز در زنجیره‌ی استعاره‌ی مفهوم خدا جایگاه ویژه‌ای دارد. چنانکه گاه تصاویری که عین‌القضات از عشق ارائه می‌دهد، همان تصاویر و توصیفاتی است که از خداوند ارائه می‌دهد. در ادامه ذکر آن خواهد آمد، همان‌طور که او خداوند را سلطان و آفتاب و نور می‌خواند، عشق را نیز سلطان و آفتاب و نور می‌خواند چراکه در استعاره‌ی خداوند را معشوق می‌خواند و به غیریات عشق و عاشق و معشوق قائل نیست و در نظام فکری این تثلیثیست که در عین‌حال واحد است.

کلان‌استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی سلطان»

استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی سلطان» از قرون اولیه‌ی شکل‌گیری تصوف در میان صوفیه رایج بوده است. رواج دیدگاه «خدا سلطان‌انگاری» در گفتمان صوفیه بیانگر قدرت و شوکت و جلال الهی است. در واقع استفاده از این استعاره از آن جهت است که سلطان بالاترین مقام و مرتبه را در سلسله‌مراتب اجتماعی داشته و بر تمام خان و مال و جان رعیت خود مستولی بوده است. در نگاه صوفیان این نسبت میان سلطان و رعیت، رابطه و نسبت عبد و معبود را تداعی می‌کرده است. در کلام الهی نیز مواردی وجود دارد که به‌صورت غیرمستقیم به سلطنت و حکومت خداوند اشاره می‌کند آیاتی از قبیل: «تَمَّ اسْتَوَى عَلَيَّ الْعَرْشُ» (قرآن، اعراف/۵، رعد/۲، فرقان/۵۹ و سجده/۴) و «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره/۲۵۵) به‌گونه‌ای تداعی‌کننده‌ی سلطنت الهی است. علاوه‌براین، آیاتی از قرآن که بر صفات قهری و جلالی خداوند اشاره دارند مانند «وعید جهنم» و حتی نشانه‌هایی از این قهر و عذاب الهی در عالم ماده و تجربه‌های شهودی شخص تجربه‌گر از تجلی جلالی خدا بر او نیز استعاره‌ی سلطان‌بودن خدا را به ذهن متبادر می‌کند.

در توصیفاتی که عین‌القضات در تمهیدات و مکتوبات از خداوند ارائه می‌دهد، او را سلطان یا سلطان ازل خوانده و در مقام تمثیل خداوند را با سلطان محمود قیاس کرده است: «از خواص سلطان محمود بودن بدین دشخواری بود، از خواص سلطان ازل بودن آسان کاری بود؟ حاشا! تو را از

دین مردان چه خیر؟!» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۲، ۳۳۹) در این استعاره، قلمرو مبدأ حوزه‌ی مفهومی «سلطان» است که مفهومی عینی و محسوس است و قلمرو مقصد «خدا» است که مفهومی انتزاعی است. حضور چشم‌گیر استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی سلطان» در نوشته‌های قاضی به‌ویژه در مکتوبات در درجه‌ی اول یک میراث فکری بازمانده از صوفیان دوره‌های پیش است و قاضی هم از این میراث بی‌بهره نمانده است. علاوه‌براین، هرچند که قاضی همدانی یک زندگی خانقاهی داشته؛ اما از جامعه و مردم و بزرگان دیوانی و کشوری دور نبوده و مناسبات و امور سلطانی و کارگزاران و مسئولیت‌ها و نقش‌های آن‌ها را پیش چشم داشته است. در مکتوبات عین‌القضات، مخاطب نامه‌های او مریدانش به‌ویژه چند مرید خاص کارگزار در دستگاه حکومتی هستند. خاندان اصفهانی آلّه که در سده‌ی ششم، از مریدان عین‌القضات و از بزرگان بوده‌اند، پیش‌از پیدایش اختلاف خلیفه با سلجوقیان در مقامات دولتی سلجوقی بودند. ایشان از کارمندان عالی‌رتبه‌ی سلجوقی در همدان و اصفهان و بغداد بودند و تکیه‌گاه سیاسی عین‌القضات در طبقه‌ی حاکم سلجوقی به‌شمار می‌آمدند و گاه در امور سیاسی و ماندن یا استعفا از کار با وی مشورت می‌کردند. نام عزیز (عزیزالدین مستوفی در سمت استیقای دربار سلجوقیان) بزرگ آن خاندان مکرر در نامه‌های عین‌القضات می‌آید (منزوی ۱۳۶۲، ۹۲). بنابراین کاربرد این استعاره‌ی مفهومی، با توجه به اینکه مخاطب اغلب نامه‌های این خاندان و به‌ویژه عزیزالدین مستوفی است، ارتباط قاضی با کارگزاران دولتی و تلاش وی برای توضیح مفاهیم انتزاعی با زبان و مناسبات خودشان در ارتباط با سلطان است که خودآگاه یا ناخودآگاه از مفاهیم و اصطلاحات حوزه‌ی مفهومی سلطان یا سلطنت استفاده می‌کند.

از طرف دیگر این سلطان ازل در دربار و درگاه خود ندیم و عزیزکرده‌ای دارد که در نگاه عین‌القضات حضرت محمد(ص) است چنانکه ایاز چنین نقشی را در دربار سلطان محمود ایفا می‌کرد. ایاز این سلطان به‌وقت شکار بازی دارد که نقش مهمی در صید دارد چنانکه حضرت محمد باز الهی است و صید دل مردمان می‌کند. قرآن کریم نیز از دیگر عزیزکرده‌های سلطان یا معشوق اوست. همچنین عین‌القضات از این‌که قبل از نام خدا «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» گفته می‌شود، تأویلی ارائه می‌دهد که براساس آن ابلیس را به دربان و پاسبان درگاه الهی تشبیه می‌کند. یعنی ابلیس به دریانی بارگاه توحید و حاجبی حضرت عزت گماشته شده‌است تا با غیرت خویش بیگانگان را از درگاه الهی دور بدارد.

عشق نیز در آثار قاضی «سلطان» و «متعلقات» خوانده شده که البته نزد دیگر عارفان رایج است. سلطان قدرت و اراده دارد و به هر جا که بخواهد، وارد می‌شود و هر چه که بخواهد بر سر بندگان و روزی‌خواران خویش می‌آورد. گاه آدمی بی‌اختیار مانند گویی می‌شود و عشق مانند چوگان سلطان بر

سر او فرومی‌آید و با هر ضربه به هرجا که می‌خواهد او را می‌کوبد. این ویژگی عشق نیز بسیار مورد توجه عارفان بوده است. سلطان عشق که چوگان محبت خود را بر گوی سر محب خود سخت فرو می‌آورد، گاه بنده را می‌نوازد و خلعت عشق را به او اعطا می‌کند.

نگاشت‌های استعاری مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی سلطان»

- نگاشت ۱: خدا به‌مثابه‌ی سلطان/سلطان محمود:
 - «جوانمردا! همه‌ی اهل همدان دانتند که سلطانی هست محمودنام، این نه معرفت سلطان بود. معرفت آن بود که با سلطان نشیند و خُسب و خورد و خیزد. بدان‌که اگر تو می‌دانی که خدای هست این عالم را کار می‌دانی، و آنگه اگر بدانی که جسم نیست، چه بود.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱، ۹۲ و ۹۳)
 - نگاشت ۲: حضرت محمد به‌مثابه‌ی باز/ایاز:
 - «محمد باز الهی آمده است و جمله‌ی موجودات گنجشک و صید محمد آمده است.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۸۱).
 - «دریغا چه می‌گوییم! اگر چنانکه دانسته‌ای که مجنون لیلی را چه بود و لیلی مجنون را چه، و محمود ایاز را چه بود و ایاز محمود را چه در دنیا؛ پس ممکن باشد که بدانی که محمد مر خدا را چه بود و چیست، و احد مر احمد را چه بوده است و چیست.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۳۰)
 - نگاشت ۳: قرآن به‌مثابه‌ی معشوق سلطان:
 - «قرآن هرگز با هیچ نامحرم حدیث نکرد و نکند... اگر نه بویکر و عمر بودندی، هرگز بوجهل بولهب «الحمد لله» نشودی. اما معشوق سلطان را هرجا گذری باید کرد، بکند. اگر سگی در کویی در قلاده‌ی سگ او نگاه کند، باکی نیست که نه گذرکردن معشوق سلطان در آن کوی از بهر آن سگ بود.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱، ۷۷ و ۷۸)
 - نگاشت ۴: ابلیس به‌مثابه‌ی دربان و پاسبان و شحنه:
 - «دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است.»
 - «تو چه دانی که ابلیس کیست! شحنه‌ی مملکت است که صدویست و چهارهزار نی زخم او خورده‌اند.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱، ۹۶)
 - نگاشت ۵: عشق به‌مثابه‌ی سلطان/خلعت/چوگان:
 - «آخر این کلمه که شنیده‌ای که عشق، سلطان است؛ آنجا فرو آید که خواهد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۹۷)
 - «خلعت عشق، خود هرکسی را ندهند و هرکسی خود را لایق عشق نباشد و هرکه لایق عشق

نباشد، خدای را نشاید.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۱۰)

- «چون بدین مقام رسد، از وی گوی سازند که سلطان به چوگان عشق و محبت آن را در میدان

الهیّت زند.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۷۹)

شکل ۱: استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی سلطان»

یاد یار اصلی: «خدا سلطان است.»

قلمرو مبدأ (سلطان)	نگاشت‌ها	قلمرو مقصد (خداوند)
سلطان/سلطان محمود	←	خدا
باز/ایاز سلطان	←	حضرت محمد
معشوق سلطان	←	قرآن
پاسبان/دربان/شحنه	←	ابلیس
خلعت/چوگان سلطان	←	عشق

کلان‌استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی محبوب و معشوق»

حوزه‌ی مفهومی خدا و مفاهیم پیرامون آن در نگاه عین‌القضات گاه با حوزه‌ی مفهومی عشق و مشتقات آن توضیح داده می‌شود. از قرن دوم هجری در صوفیه کم‌کم نسبت انسان و خدا از حالت عبد و معبود خارج می‌شود و به‌سمت تعریف جدیدی که همان محب و محبوب یا عاشق و معشوق است، تغییر می‌کند. باتوجه‌به این نسبت به‌تدریج اصطلاحات جدیدی وارد عرفان و تصوف می‌شود که اصلی‌ترین آن‌ها «محبت» و بعدها «عشق» بود (هاشمی ۱۳۹۲، ۳۰). با طرح موضوع عشق میان خالق و مخلوق طبیعتاً فاصله‌ی بین آن دو کم می‌شود و دیگر خالق مانند سلطان در یک سلسله‌مراتب طبقاتی در بالاترین سطح و درمقابل آن مخلوق مانند رعیت در پایین‌ترین طبقه قرار نمی‌گیرد. این فاصله تا جایی کم می‌شود که به‌سبب عشق به اتحاد خالق و مخلوق می‌انجامد. صوفیه در توصیف عشق و مراتب کمال آن و شرح اوصاف عاشق و معشوق و مناسبات میان آن دو ناگزیر می‌بایست از الگوی عشق انسانی سرمشق بگیرد و برای آنکه عشق الهی مفهومی مجرد و غیرقابل تصور ننماید و نیل بدان امکان‌پذیر باشد، انسان و جمال وی را مظهر شاهد ازلی قرار داده‌اند (ستاری ۱۳۸۶، ۱۵۵). آیات و احادیث و اخباری در اسلام هست که دال بر تمجید از حسن و زیبایی و ذکر جمال الهی دارد. در روش احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، فخرالدین عراقی و امثال ایشان عشق به جمال ظاهر آینه‌ی جمال مطلق است چراکه به اعتقاد این صوفیه، مهیج و انگیزه‌ی عشق جمال است و تنها یک محبوب و معشوق حقیقی دارد و آن خداست. درنظر این طایفه، جمال از خدا نشئت می‌گیرد و این جمال، که

یکی از صفات الهی است، راهبر به سوی خداست و صفت اصلی صورت ذات حق و بهترین گونه و مظهر تجلی حق است (ستاری ۱۳۸۶، ۱۹۱ و ۲۴۹). عین‌القضات خداوند را به‌مثابه‌ی محبوب و معشوق و شاهد می‌داند که لازمه‌ی شاهد و معشوق بودن او حسن و جمال اوست. او برای مفهوم‌کردن این ویژگی و صفت الهی یعنی جمال، از حوزه‌های مفهومی معشوق زمینی و عناصر پیرامون آن نظیر خد و خال و زلف و ابرو و... بهره می‌گیرد. در دیدگاه عین‌القضات خداوند معشوقی‌ست که این معشوق مجموعه‌ای از زیبایی‌ها و جلوه‌هاست. همان‌گونه که جمال شاهد زمینی به‌واسطه‌ی وجود خد و خال و زلف و ابروست که کمال می‌یابد، جمال شاهد ازلی نیز به‌واسطه‌ی «خد و خال» آن، که «حضرت محمد (ص)» است و «زلف و مو و ابروی» آن، که «شیطان» است، کمال می‌یابد؛ این معشوق جلوه‌های دیگری نیز دارد؛ مثلاً غمزه‌های دل‌ربایانه و دلبرانه که قرآن است و هر دم، هر حرف و کلمه و آیه‌ای از آن بر او جلوه‌ای می‌کند.

نگاشت‌های استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی محبوب و معشوق»

- نگاشت ۱: خدا به‌مثابه‌ی معشوق/محبوب/شاهد:
 - «تو چه دانی ای عزیز که این شاهد کدام است؟ و زلف شاهد چیست؟ و خد و خال کدام مقام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌ها است که چون آن را در عالم صورت و جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خد و خال و زلف نمی‌توان گفت و نمود.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۹)
- نگاشت ۲: حضرت محمد (ص) به‌مثابه‌ی خد و خال شاهد/سر شاهدبازان:
 - «شاهد را شنیدی که کیست، خد و خال و زلف و ابروی شاهد را گوش دار. ای عزیز چه دانی که خد و خال و زلف معشوق با عاشق چه می‌کند! تا نرسی ندانی! خد و خال معشوق جز چهره‌ی نور محمد رسول الله مدان که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» نور احمد خد و خال شده است بر جمال نور احد؛ اگر باورت نیست بگو: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۱۷)
- نگاشت ۳: ابلیس به‌مثابه‌ی زلف/چشم/ابروی شاهد:
 - «خد و خال این شاهد شنیدی؟ زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدام است؟ دروغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟! آن نور ابلیس است که از آن زلف، این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت با نور الهی، ظلمت خوانند؛ و اگر نه، نور است.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۱۸)

- نگاهت ۴: قرآن به‌مثابه‌ی غمزه و جلوه‌ای از شاهد:
- «قرآن جمال ازل است.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۳۷)
- «زنهار! این گمان میر که قرآن، هیچ نامحرمی را هرگز قبول کند، و باوی سخن گوید: قرآن غمزه‌ی جمال خود با دلی زند که اهل باشد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۷۷)
- «ای عزیز، هدایت قرآن مردان را آن باشد که این حروف مقطع با ایشان حدیث کند و جمال خود بر دیده‌ی ایشان عرض دهد؛ هرچه فهم کنند از قرآن پیش از آن، حروف متصل باشد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۷۷)
- نگاهت ۵: عشق به‌مثابه‌ی عاشق و معشوق:
- «امیانه‌ی عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان‌کردن میان ایشان؛ اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد. تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۱۵)
- شکل ۲: استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی محبوب و معشوق»
یاد یار اصلی: «خدا معشوق است»

قلمرو مبدأ (معشوق)	نگاشت‌ها	قلمرو مقصد (خداوند)
معشوق/محبوب/شاهد	←	خدا
خد/خال	←	حضرت محمد
زلف و مو/ابرو/چشم	←	ابلیس
غمزه‌ی شاهد	←	قرآن
عاشق/معشوق	←	عشق

کلان‌استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی نور و آفتاب»

استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی نور و آفتاب» یکی دیگر از استعاره‌های رایج در زبان صوفیه است که قاضی همدانی هم از آن در مفهوم‌سازی خداوند بهره برده است. نور یکی از وصف‌ناپذیرترین و ژرف‌ترین بنیان‌های حکمت مشرق زمین است و در مقام یکی از مهم‌ترین استعاره‌های عرفانی، فلسفی نه فقط در حکمت ایران باستان، که در تفکر دوره‌ی اسلامی نیز بازتاب یافته است. در قلمرو اندیشه‌های اسلامی، این مفهوم گسترده به‌شکل استعاره و تمثیل در قرآن کریم مطرح شده و نقطه‌ی

پیوند فلسفی و باورهای عرفانی‌ست. مفهوم نور این توانایی را دارد که مقولات تحلیل‌ناپذیری چون «خداوند» را در ظرف استعاره مفهوم کند (بهنام ۱۳۸۹، ۹۴). تعبیر نوربودن خداوند مانند دو استعاره‌ی قبل نگاه انسان‌انگارانه به خدا نیست. در این دیدگاه خداوند نه در مقام سلطنت و مالکیت و معشوق؛ بلکه منبع نوری‌ست که دنیا به نور وی روشن است و هر چه که هست به واسطه‌ی نور او دیده می‌شود. عین‌القضات به استناد آیات الهی خداوند را نور می‌خواند: «دریغا اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی و عالم‌ها برهم افتد؛ اما رمزی بگویم و دریغ ندارم؛ بشنو: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» یعنی اصل السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ، اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۵۷) این نور منبع و منشأ و مصدر هرنوری‌ست و دیگر نورها موجودیت خود را از او می‌گیرند: «دریغا حجة الاسلام ابوحامد محمد الغزالی -رضی الله عنه- چه بیان خوب می‌کند؛ و شمه‌ای از این نور بیان کرد و گفت: «النُّورُ عِبَارَةٌ عَمَّا تَظْهَرُ بِهِ الْأَشْيَاءُ» یعنی نور آن باشد که چیزها به جز از نور نتوان دید، و ظلمت به نور ظاهر شود. اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید، و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد. همه‌ی موجودات عالم خود معدوم بودند؛ پس به نور او و قدرت و ارادت او موجود شدند.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۵۶)

عین‌القضات دو نور را منبعث از نورالله می‌داند و آن دو را نور محمد(ص) و ابلیس معرفی می‌کند: «در عالم خدا این دو نور: یکی آفتاب آمده است، و یکی ماهتاب و سوگند وی بشنو: در این دو مقام و السَّمْسِ وَ ضُحَاهَا وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۱۳) سپس در توضیح این دو نور یا آفتاب و ماهتاب می‌گوید: «مگر که و السَّمْسِ وَ ضُحَاهَا وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا وَ النَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا همین معنی دارد. دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید؛ و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزرائیلی که از مغرب ابدی بیرون رود.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۲۶) به این ترتیب، علاوه بر حضرت محمد(ص) و ابلیس، سایر مفاهیم در ارتباط با خداوند را انوار و پرتوها و شعاع‌هایی از نور او می‌داند.

نگاشت‌های استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی نور و آفتاب»

- نگاشت ۱: خدا به‌مثابه‌ی نور و آفتاب:
- «اینجا بدانی که آفتاب نور الله چرا گوهر مصطفی را سبب منوری و نور آمد و گوهر ابلیس را سبب ضلالت و مظلومی و ظلمت آمد که تا از نور محمد، ایمان خیزد و از نور ابلیس، کفر و خذلان خیزد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۸۶)
- نگاشت ۲: حضرت محمد به‌مثابه‌ی نور و آفتاب و سایه:
- «دریغا ای دوست همه‌ی انبیا خود نور بودند؛ اما محمد از همه نورتر بود.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۳۲۲)

- نگاهت ۳: ابلیس به‌مثابه‌ی نور و ماهتاب:
- «ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزرائیلی که از مغرب ابدی بیرون رود.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۲۶)
- نگاهت ۴: قرآن به‌مثابه‌ی پرتویی از نور:
- «جمال پرتو قرآن او را چنان از خود محو کند که نه قرآن ماند و نه قاری و نه کتاب بلکه همه مقروء بود و همه مکتوب باشد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۳)
- عشق به‌مثابه‌ی آفتاب:
- «چون آفتاب عشق برآید، ستاره‌ی عقل محو گردد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۱۹)

شکل ۳: استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی نور و آفتاب»

یادیار اصلی: «خدا نور یا آفتاب است»

قلمرو مبدأ (نور/آفتاب)	نگاشت‌ها	قلمرو مقصد (خداوند)
نور/آفتاب	←	خدا
نور/آفتاب سایه	←	حضرت محمد
پرتو نور	←	قرآن
نور/نور سیاه/ماهتاب	←	ابلیس
آفتاب/نور	←	عشق

کلان‌استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی کاتب»

یکی دیگر از استعاره‌های مفهومی پرکاربرد در این دو اثر کلان‌استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی کاتب» است. در این استعاره، جهان مکتوب و تصنیف‌خداوند تصور شده که خداوند کاتب یا آفریننده‌ی آن است. در نظام اندیشگانی عین‌القضات «هستی به‌مثابه‌ی مکتوب گسوده‌ی حق» و «کتابت به‌مثابه‌ی هستی فشرده‌ی حق» تمایز جوهری از هم ندارند و هر دو در دو ساحت متفاوت متمم و مکمل هم هستند؛ هر چند در هر دو مکتوب مهم‌ترین حرف و کلام از آن آدمی است (محبئی ۱۳۸۸، ۵۷). نشانه‌های این استعاره را در قرآن کریم، به‌طور ضمنی در مفاهیمی چون لوح و قلم و در احادیثی که در این مورد وجود دارد نیز می‌توان دید. مثلاً در آیاتی نظیر «ن و القلم و ما یسطرون» (قرآن، قلم/۱)، «الذی علّم بالقلم» (علق/۴)، «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» (بروج/۲۱ و ۲۲)، «کتب الله فی قلوبهم الایمان» (مجادله/۲) و حدیث معروفی که از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که بیان می‌کند: «أول ما خلق الله القلم». عین‌القضات

نیز با استناد به این آیات و احادیث بخشی از نظام ادراکی و شناختی خود را درباره‌ی مفهوم خدا توضیح می‌دهد. علاوه بر این، او پیر و مرادی است که مریدی امثال احمد غزالی را کرده و با او ارتباط مکاتبه‌ای داشته است. همچنین بیش‌تر عمر خود را در خانقاه گذرانده است و با بیش‌ترین چیزی که در عمر کوتاه سروکار داشته، به قول خودش عالم کتابت، نوشتن، تعلیم و تعلم از طریق نامه‌نگاری به مریدان و استادان خود بوده است. در عصر عین‌القضات نهضت نوشتن کتاب و رساله و نامه‌نگاری‌ها که از یکی دو قرن پیش آغاز شده بود، در بین صوفیه فراگیر شده بود. «تحولی که از قرن چهارم در تصوف صورت گرفت این بود که صوفیان بیش‌ازپیش به نوشتن کتاب و رساله رغبت نشان دادند و از اواسط قرن چهارم به بعد نوع ادبی خاصی در تصوف پدید آمد و آن کتاب‌های جامع یا دسته‌های صوفیانه بود.» (پورجوادی ۱۳۹۳، ۱۵) طبیعی است که هم‌اکنون این عوامل در اهمیت کتابت نزد او و شکل‌گیری این نظام ادراکی مؤثر بوده باشد. در نظام ادراکی که «خداوند به مثابه‌ی کاتب» است، مفاهیم پیرامون آن از قبیل جهان، انسان (دل و جان او)، حضرت رسول، قرآن، عشق و... همه ابزار و ادوات دست کاتب هستند.

به اعتقاد قاضی تمام جهان تصنیف و مکتوبی است که کاتب آن که خداوند باشد یک فهرست در ابتدای این مکتوب قرار داده است. این فهرست همان قرآن است که خلاصه و نقشه‌ی تمام خلقت در آن آمده است. به عبارت دیگر، در نظر او «جمله‌ی موجودات که بوده و هست و خواهد بود، در علم ازل حاضر است.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۴۱) و قرآن که فهرست علم ازل است نیز در بردارنده‌ی هر چه که بود و هست و خواهد بود، است. «هر چه هست و بود و خواهد بود، جمله در قرآن است که و لا رطب و لا یابس إلا فی کتاب مبین.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۶۹) ابجد یا حروف الفبا مواد کتابت است و به جهت اهمیت مقوله‌ی عشق، آن را به حروف ابجد مانند می‌کند؛ بنابراین، همان‌طور که حروف ابجد اساس و مینا و لازمه‌ی کتابت است، عشق نیز اساس و مینا و هدف خلق این جهان است.

نگاشت‌های استعاره‌ی «خدا به مثابه‌ی کاتب»

- نگاشت ۱: خدا به مثابه‌ی کاتب:
- «خدای تعالی کاتبی است و همه‌ی عالم مکتوب اوست و آدمی در آن مکتوب جیمی است، و سنگ در آن مکتوب نقطه‌ای است.» (عین‌القضات ۱۳۵۲، ج ۱، ۲۰۵)
- نگاشت ۲: حضرت محمد به مثابه‌ی حرف:
- «اکنون بدان هر چه در وجود است، تصنیف خداست عز و علا. اسرافیل از آن تصنیف حرفی است و جبرئیل حرفی، و محمد مصطفی صلعم - حرفی.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۱، ۴۰۳).
- نگاشت ۳: قرآن به مثابه‌ی فهرست مکتوب الهی:

- «قرآن فهرست علم ازل است و علم ازل یتبوع وجود است.» (عین القضاة ۱۳۸۹، ۱۶۶)
 - نگاشت ۴: ابلیس به مثابه‌ی حرف:
 - «دریغای دوست از کلمه‌ی «الم» چه فهم کرده‌ای؟ بشنو: میم «الم» مشرب محمد است، و رای «الم» مشرب ابلیس.» (عین القضاة ۱۳۸۹، ۲۲۶)
 - نگاشت ۵: عشق به مثابه‌ی حروف ابجد:
 - «اما هنوز بدان نرسیده‌ای که ابوجاد عشق تو را بر لوح نویسند. نشان این ابوجاد نوشتن را، یکان یکان بیاموز که چیست.» (عین القضاة ۱۳۸۹، ۳۶۸)
- شکل ۴: استعاره مفهومی «خدا به مثابه‌ی کاتب»

یادیار اصلی: «خدا کاتب است»

قلمرو مبدأ (کاتب)	نگاشت‌ها	قلمرو مقصد (خداوند)
کاتب	←	خدا
حرف	←	حضرت محمد
فهرست	←	قرآن
حرف	←	ابلیس
ابجد	←	عشق

کالان استعاره‌ی «خدا به مثابه‌ی جنگجو و مبارز»

در تمهیدات، عین القضاة از تجربه‌ی شهودی خود سخن می‌گوید و خداوند را چنان می‌آرزو و جنگجوی مقابل خود شهود کرده که شکست خوردن از او برای همگان محرز است. در حرب و جنگ با او باید مؤمنی بلاکش بود و بار این جفا و قهر و عذاب و محنت را به جان خرید. «باش تا جایی رسی که بلای خدا را به جان بخری... باش تا جدیه‌ی من جدلان الحق با تو کیمیاگری کند آن‌گاه بدانی که بلا چه باشد... مؤمن چنان بلا کشد که عین بلا شود و بلا عین او شود.» (عین القضاة ۱۳۸۹، ۲۴۳ و ۲۴۴) این جنگجو یا مبارزی که از آن سخن می‌گوید گاه در مقام معشوق، گاه نور و گاه سلطان است. ویژگی جنگجویی برای معشوق علاوه بر اینکه معشوق در مقابل عاشق بی‌رحم است، به حضور کنیزان و غلامان ترک در اوضاع سیاسی اجتماعی قرن چهارم و پنجم و ششم مربوط می‌شود. در دستگاه دیالمه، سامانیان و حکومت‌های ترک پس از آن‌ها، غلامان و کنیزان ترک بسیار بودند. غلامان که در دستگاه حکومتی امرای ایرانی و ترک به سر می‌بردند، برای امور لشکری خریداری و تربیت می‌شدند. برخی از غلامان و کنیزان زیبارو هم در حرم‌سرای رجال و مردم ثروتمند به سر می‌بردند. غلامان تربیت‌شده که به مراتب و مدارج بالایی حکومتی می‌رسیدند، به آزار و قتل و غارت مردم در بغداد و

سایر نواحی اسلامی از اواخر قرن چهارم می‌پرداختند و خلفا و امرای خود را می‌کشند (صفا ۱۳۶۹، ج ۱، ۲۲۸). ویژگی زیبایی و جنگجویی غلامان و کنیزان ترک در آثار ادب فارسی بسیار است. به‌همین دلیل است که ترکان به‌معنی معشوق و شاهد استعمال شده است. چه‌بسا عین‌القضات نیز با این پیشینه‌ی اجتماعی و سیاسی، معشوق خود را علاوه‌بر زیبایی با ویژگی جنگجویی و مبارزی تجسم و صورت‌بندی کرده باشد؛ چنانکه در مشاهدات او کشتی و نبرد با خدا آمده است. علاوه‌براین، اصطلاحات دیگر چون سوختن و تاختن و حرب لشکر و جنود حوزه‌ی مفهومی جنگجویی است برای تجسم ویژگی قدرتمندی و صفات قهری خداوند و عناصر درارتباط با اوست. همچنین درجایی نور خداوند سوزنده و نابودگرست و درجای دیگر خداوند در مقام یک سلطان خشمگین، جنگجو و کشنده آمده است. این تصورات علاوه‌بر تأثیر اوضاع اجتماعی و سیاسی، متأثر از ویژگی و صفات قهری خداوند در قرآن کریم نیز هست و البته با آموزه‌های فنا در عرفان اسلامی تطابق دارد. در این مجموعه، حضرت محمد و قرآن نیز عناصر مبارزه و نابودگراند. ابلیس نیز به‌سبب نقش ضلالت و اغواگری‌اش در لشکر مقابل می‌ایستد و جنود خود را دارد.

نگاشت‌های استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی مبارز و جنگجو»

- نگاشت ۱: خدا به‌مثابه‌ی مبارز و جنگجو:
 - «او با من کشتی می‌گیرد تا خود کدام از ما در افتاده شود؛ اما این همه دائم که من افتاده شوم که چون من بسیار افتاده‌اند.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۳۷)
 - «نور او تاختن آرد به جان سالک... پس احاطت نور او جملگی ما بخورد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۲۳۷)
- نگاشت ۲: حضرت محمد به‌مثابه‌ی نیروی جنگنده و نابودگر:
 - «از نور مصطفی نصیبی شعله یزد و از آن نصیب ذره‌ای برو آمد در ساعت سوخته شد.» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۳۴)
- نگاشت ۳: قرآن به‌مثابه‌ی مبارز و جنگجو:
 - «مگر که هرگز یوسوس فی صدور الناس با تو حرب نکرده است؟!» (عین‌القضات ۱۳۸۹، ۱۲۰)
- نگاشت ۴: ابلیس به‌مثابه‌ی حریف مبارز:
 - «ای عزیز، مراکب خاص ابلیس و جنود او خود پیداست و مرکب خاص سلطان خود پیداست.» (عین‌القضات ۱۳۶۲، ج ۲، ۶۹)
- نگاشت ۵: عشق و محبت به‌مثابه‌ی مبارز و جنگجو:
 - «گویم که چون محبت «یُحِبُّهُمْ» تاختن آرد به‌ارادت، و ارادت تاختن آرد به‌امر که: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا

أرادَ شيئاً أن يقولَ له كُنْ فيكونَ. «عين القضاة ۱۳۸۹، ۱۵۶»

شکل ۴: استعاره‌ی مفهومی «خدا به‌مثابه‌ی جنگجو و مبارز»

یاد یار اصلی: «خدا جنگجو و مبارز است»

قلمرو مبدأ (جنگجو/مبارز)	نگاشت‌ها	قلمرو مقصد (خداوند)
مبارز/جنگجو/موجود نابودگر	←	خدا
نیروی جنگنده و نابودگر	←	حضرت محمد
حریف مبارز	←	ابلیس
مبارز	←	قرآن
مبارز	←	عشق

نتیجه‌گیری

یکی از طرق شناخت بن‌مایه‌های فکری و معرفتی عین‌القضاة، شناخت چند کلان‌استعاره از خداوند، و خوشه‌های استعاره‌ی مرتبط با آن است. حضور پنج کلان‌استعاره‌ی «خدا به‌مثابه‌ی سلطان»، «خدا به‌مثابه‌ی معشوق»، «خدا به‌مثابه‌ی نور یا آفتاب»، «خدا به‌مثابه‌ی کاتب» و «خدا به‌مثابه‌ی جنگجو»، چهارچوب ذهنی و تجربه‌های شخصی عین‌القضاة را دربار‌ه‌ی خداوند تشکیل می‌دهد. مفهوم خدا در نظام فکری عین‌القضاة جز با در نظر داشتن مجموعه‌ای از عناصر حسی قابل‌تصور نیست. خداوندی که مجموعه‌ای از جلال و جمال است، صفت جلال آن با استعاره‌های قدرتمندی و سلطانی و متعلقات او آشکار می‌شود. استعاره‌های معشوقی و مظاهر زیبایی آن چون خدا، خال، زلف و ابروی معشوق بیانگر صفت جمال خداوند است. از آن‌رو خداوند نور خوانده می‌شود که نور هم خود روشن است و هم روشن‌گر است و هرچیز به‌واسطه‌ی نور او قابل‌رؤیت است و معنا می‌یابد و در آنجا که خداوند را کاتب معرفی می‌کند، قلم تکلیف و خالقیت مطلق را تنها از آن او می‌داند که جهان را به‌سان مکتوبی نوشته است و هرچه که بخواهد با یمین‌الله می‌نویسد، به آن اضافه می‌کند یا خط می‌زند. همچنین گاه خداوند در جایگاه مبارزی مقابل عین‌القضاة قرار می‌گیرد که شکست، تسلیم، مرگ و فنا برای او [عین‌القضاة] حتمی‌ست. این زنجیره‌های استعاره‌ی که درباب خداوند و مفاهیم پیرامونی آن به‌کاربرده شده است، نظام اندیشه‌ی عین‌القضاة را شکل می‌دهد. هر یک از نظام‌های استعاره‌ی نام‌برده، به‌همراه خوشه‌های استعاره‌ی یا مجموعه تناظرهایی (نگاشت‌ها) بین دو قلمرو مفهومی، شیوه‌ای از شناخت خداوند است. این تصورات و صورت‌بندی‌هایی که در تمهيلات و مکتوبات از خدا و مفاهیم پیرامون آن ارائه شده، تحت‌تأثیر آیات قرآن، گفتمان غالب جامعه، میراث تفکرات صوفیانه تا آن زمان و

تجربه‌های شهودی و زیستی عارف است؛

منابع و ارجاعات

- ایزتسو، توشی‌هیکو. (۱۳۹۴). *صوفیسم و تائویسم*. ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، تهران: آبان.
- بهنام، مینا. (۱۳۸۹). استعاره مفهومی نور در دیوان شمس، *نقاد ادبی*، س ۳، ش ۱۰، ۱۱۴ تا ۹۱.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۳). *در تاریخ و جغرافیای تصوف*. نوشته‌ی جمعی از مؤلفان، چ ۲، تهران: نشر کتاب مرجع.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی*، چ ۵، تهران: علمی و فرهنگی.
- دان، استیور. (۱۳۸۰). *فلسفه زبان دینی*. ترجمه‌ی حسین نوروزی، تبریز: مؤسسه‌ی تحقیقاتی علوم اسلامی، انسانی دانشگاه تبریز.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۶). *عشق صوفیانه*، چ ۵، تهران: مرکز.
- شفیعی‌کلکنتی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نشر صوفیه*، چ ۴، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۱، تهران: فردوس.
- صمدیانی، غلامرضا. (۱۳۹۴). بررسی تجربه‌های عرفانی در تمهیدات بر اساس فعل یا تأکید بر رویکرد نقشگرا، *ادب و زبان*، دوره ۱۸، ش ۳۷، ۱۶۷ تا ۱۸۷.
- عین‌القضات، عبدالله‌بن محمد. (۱۳۶۲). *نامه‌ها، تصحیح عقیف عسیران و علی نقی منزوی*، چ ۲، تهران: منوچهری.
- عین‌القضات، عبدالله‌بن محمد. (۱۳۸۹). *تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران*، چ ۸، تهران: منوچهری.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*، تهران: سخن.
- لوپزن، لئونارد. (۱۳۸۴). *میراث تصوف*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- لیکاف، جرج و دیگران. (۱۳۹۲). *استعاره: مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی*، ترجمه‌ی فرهاد ساسانی و دیگران، چ ۲، تهران: سوره‌ی مهر.
- محبتی، مهدی. (۱۳۸۸). *تأویل بی‌خویش نویسی: تحلیلی تازه از نگره‌های ادبی عین‌القضات همدانی*، *فصلنامه تخصصی نقد ادبی*، س ۲، ش ۱، ۷۹ تا ۵۳.
- منزوی، علی‌نقی. (۱۳۶۲). *نقده بر نامه‌های عین‌القضات*، چ ۳، تهران: منوچهری.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و شهرزاد نیازی. (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، س ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره‌های ۱ و ۲، ۲۸۶ تا ۲۶۷.

هاشمی، زهره. (۱۳۸۹). نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون، *ادب پژوهی*، س ۴، ش ۱۲، ۱۴۰ تا ۱۹۹.

هاشمی، زهره. (۱۳۹۲). زنجیره‌های استعاری محبت در تصوف، *نقد ادبی*، س ۶، ش ۲۲، ۴۸ تا ۳۹.

هاشمی، زهره. (۱۳۹۴). *عشق صوفیانه در آینه استعاره*، تهران: علمی.

References

- Ayn al-Quzat Hamadani, A. (1983). *nāmeḥā*, emended by: Afif Asairan & Ali Naghi Monzavi, 2nd Ed., Tehran: Manouchehri.
- Ayn al-Quzat Hamadani, A. (2010). *tamhidāt*, emended by: Afif Asairan, 8th Ed., Tehran: Manouchehri.
- Behnam, M. (2010). Study of conceptual metaphor of Light in the Divan-e-Shams, *Literary Criticism*, Vol. 3, No. 10, pp. 91-114.
- Fouladi, A. (2010). *The Language of Mysticism*, Tehran: Sokhan.
- Hashemi, Z. (2010). Conceptual Metaphor Theory as Proposed by Lakoff and Johnson, *Journal of Persian Language & Literature*, Vol. 4, No. 12, pp. 140-199.
- Hashemi, Z. (2013). The Chains of Love (Mohabat) in Sufism (The Study of Sight Sofis about Love (Mohabat) since 2th-6th Based on Conceptual Metaphor Theory), *Literary Criticism*, Vol. 6, No. 22, pp. 29-48.
- Hashemi, Z. (2015). *ḡeṣṣe ṣufiyāne dar ḡāvineye ḡesteḡāre*, Tehran: Elmi.
- Lakoff, G. & et. al. (2013). *ḡesteḡāre: mabnāye tafakkor va zibāyi ḡāfarini*, Translated by: Farhad Sasani & e. al., 2nd Ed., Tehran: Soureye Mehr.
- Lewisohn, L. (2005). *Heritage of Sufism*, Translated by: Majdeddin Keivani, Tehran: Markaz.
- Mirbagherifard, S. A. & Sh. Niyazi. (2010). barrasi va tahlile zabāne ḡerfāni dar ḡāsāre ḡayn ḡalqozāte hamedāni, *The Journal of Philosophical-Theological Research*, vol. 12, Autumn & Winter 2010, Nos. 1 & 2, pp. 267-286.
- Mohabbati, M. (2009). taḡvile bi xīftan nevisi: tahlili tāze ḡaz negarehāye ḡadabiye ḡayn ḡalqozāte hamedāni, *Literary Criticism*, Vol. 2, No. 8, pp. 53-79.
- Monzavi, A. (1983). *moqadameḡi bar nāmeḥāye ḡayn ḡalqozāte hamedāni*, 3rd Vol., Tehran: Monouchehri.
- Pourjavady, N. & et. al. (2014). *The History and Geography of Sufism*, 2nd Ed., Tehran: Nashre Ketabe Marjaa.
- Pournamdarian, T. (2007). *ramz va dāstānhāye ramzi dar ḡadabe pārsi*, 5th Ed., Tehran: Elmi Farhangī.
- Safa, Z. (1990). *The History of Literature of Iran*, 1st Vol., Tehran: Ferdows.
- Samadiani, Gh. (2015). barrasiye taḡrobehāye ḡerfāni dar tamhidāt bar ḡasāse feḡl bā taḡkid bar ruykarde naqḡgarā, *Journal of Letters & Language*, Vol. 18, No. 37, pp. 167-187.
- Sattari, J. (2007). *Love in Sufism*, 5th Ed., Tehran: Markaz.
- Shafiei Kadkani, M. (2013). *zabāne feḡr dar nasre sufie*, 4th Ed., Tehran: Sokhan.
- Stiver, D. (2001). *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Translated by: Hussein Nowrouzi, Research Institute for Humanities & Islamic Sciences, Tabriz University.

Toshihiko, I. (2015). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Translated by: Mohammadjavad Gohari, Tehran: Aban.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Kankash, S. (2019). Analyzing of Conceptual Metaphors Related to the Concept of God in Ayn al-Quzat Hamadani' Works: Tamhidāt and Maktoobāt. *Language Art*, 4(1):27-48, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2019.02

URL: <https://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/101>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

Analyzing of Conceptual Metaphors Related to the Concept of God in Ayn al-Quzat Hamadani' Works: Tamhidāt and Maktoobāt

Sepideh Kankash¹

PhD Candidate in Persian Language & Literature, Tarbiat Modares
University, Tehran, Iran.



(Received: 02 January 2019; Accepted: 03 February 2019; Published: 27 February 2019)

Mystics express their ideas and experiences of their intuition by means of different felicity devices and various linguistic potentials. The elements of imagination are the result of their own personal experiences and they do not have the function of embellishment of the speech, so we can say these elements have inherent relations with mystical concepts. The excessive and recurrent use of the elements of imagination in a work directs us to the mentality and manner of cognitive process of the author. In other words, these elements in a broader sense manifest some aspects of a kind of specific ideology. Here, the function of these elements go beyond the surfaces of word and sentence, and they are expressed in the surface of ideology under the title of Conceptual Metaphors or Cognitive Metaphors. In two works by the Persian mystic, Ayn al-Quzat Hamadani (Tamhidāt «Preludes» and Maktoobāt «Manuscripts»), the concept of God and respectively, such concepts as the Prophet Mohammad (PBUH), the Holy Quran, Satan, love, etc. belong to some types of conceptual and semantic fields which are recognized by their set of correspondences in concrete and tangible domains in the form of conceptual metaphors: "God is the King", "God is the Beloved", "God is the light", "God is the Writer" and "God is the Fighter".

Keywords: Ayn al-Quzat Hamadani, God, Prophet Mohammad, Quran, Satan, Love, Mapping, Conceptual Metaphors.

¹ The author of the article wrote it before January 2018 but unfortunately she has died in a car accident. And this article has been sent to this journal by Dr. Moin Kazemifar (kazemimoein@gmail.com) her cousin so that it would be a memory of the author. God Bless her.