

فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی  
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد دهشهر  
شماره پیاپی: بیست و هفتم - بهار ۱۳۹۵  
از صفحه ۸۳ تا ۱۰۰

## بازتاب ناسپاسی و کفران نعمت در تمثیل‌های عرفانی\*

مریم محمودی<sup>۱</sup>

دانشیار زبان و ادبیات فارسی  
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهقان - ایران

حسن قربانی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی  
دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهقان - ایران

### چکیده

تمثیل یکی از مهم‌ترین آرایه‌های بیانی و شیوه استدلال هنری و ذوقی است که هدف آن انتقال بهتر معنا و مفهوم به مخاطب است. تعریف ادبا درباره تمثیل تا حدودی با هم متفاوت است؛ گروهی آن را تشبیه مرکب با وجه شبه مرکب دانسته‌اند، گروهی ضرب‌المثل را در گروه تمثیل قرار داده و عده‌ای اسلوب‌المعادله و بعضی، داستان‌های تمثیلی را تمثیل گفته‌اند، با همه اختلافات مذکور، نگارندگان، حکایات تمثیلی عرفانی درباره ناسپاسی و شکر را مورد مذاقه قرار داده‌اند. ناسپاسی و ناشکری به معنی نادیدن لطف منعم از موضوعات علم اخلاق و عرفان است. عرفا برای ناسپاسی مراتب مختلفی قائلند. آنها در مذمت ناشکری و ناسپاسی از تمثیلات بهره جسته و با برشمردن عواقب و نتایج ناسپاسی و ناشکری بر اهمیت ترک آن تأکید نموده‌اند.

**واژگان کلیدی:** متون عرفانی، ناسپاسی و کفران نعمت، تمثیل، ژرف ساخت، استعاره گسترده.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۲۱

پست الکترونیکی نویسنده مسؤول: m.mahmoodi@dehaghan.ac.ir

پست الکترونیکی: ham5636@gmail.com

## مقدمه

عارفان در بیان اندیشه‌ها و انتقال معانی و احوال خود از زبانی خاص بهره می‌گیرند. از آنجا که واژگان، گنجایش بیان معانی مندرج در قلب و ضمیر عارف را ندارند؛ به ناچار، عرفا برای بیان مافی الضمیر خویش از زبانی دیگر بهره می‌گیرند که محرمان به اسرار آنان، آن را به خوبی درمی‌یابند. شفیعی کدکنی زبان عرفانی را زبان هنری می‌داند؛ همان گونه که عرفان را بیان هنری دین و الهیات می‌خواند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۲۴) بنابراین، زبان عرفانی از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی است و عناصر متعددی در شکل‌گیری آن نقش دارد و تمثیل یکی از زیورهای زبانی است که عارفان برای بیان مفاهیم خود از آن کمک می‌گیرند.

یکی از مفاهیمی که هم در حوزه اخلاق و هم در عرفان، بدان پرداخته شده ناسپاسی و ناشکری است. در اصطلاح دینی از ناسپاسی بیشتر با عنوان کفران نعمت یاد می‌شود، به این معنا که «شخص در مواجهه با نعمات الهی، یا نعمت را در قلب خود بی‌اهمیت می‌شمارد یا با زبان، سخنی می‌گوید که نشانه بی‌اعتنایی نسبت به نعمت و بی‌ارزش بودن آن است و یا گاهی در عمل به آن اهمیت نمی‌دهد و به جای استفاده نیکو و بجا از آن، نعمت‌های الهی را در مسیر سوء و نابجا استفاده می‌کند که این همان مصداق کفران نعمت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۶۰).

در این پژوهش، قصد داریم تا موضوع ناسپاسی و کفران نعمت را در متون عرفانی با تکیه بر تمثیل‌ها مورد بحث و بررسی قرار دهیم. قلمرو پژوهش حاضر، متون عرفانی منظوم، خاصه مثنوی معنوی مولانا و آثار عطار است.

## پیشینه پژوهش

درباره زبان عرفانی و نیز تمثیل، در قالب پایان‌نامه، کتاب و مقاله پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته؛ اما درباره تمثیلات ناسپاسی و ناشکری تاکنون پژوهشی مستقل انجام نشده است؛ بنابراین پژوهش حاضر، اولین از نوع خود است.

در پی، به چند نمونه از پژوهش‌های انجام شده درباره زبان عارفانه و تمثیل می‌پردازیم.

پیش از همه کتاب «داستان‌های تمثیلی - رمزی فارسی» تألیف محمد پارسا نسب را نام می‌بریم. این کتاب را نشر چشمه در سال ۱۳۹۰ چاپ کرده است که به موضوع پژوهش حاضر نزدیک است. کتاب فوق، فاقد فهرست محتوایی بوده و با کاوشی که در آن کتاب به عمل آمد، درباره ناسپاسی و کفران نعمت نمونه‌ای نیافتیم. از پژوهش‌های دیگر در این ارتباط می‌توانیم به مقاله «زیبایی‌شناسی زبان عرفانی در شطحیات بایزید بسطامی» بپردازیم که مریم حسینی در سال ۱۳۸۵ در مجله هنر، شماره ۷۰ چاپ کرده است. مقاله‌ای با عنوان «تمثیل، تصویر یا صنعت بدیعی» که جواد مرتضایی در سال ۱۳۹۵ در مجله متن شناسی ادب فارسی شماره ۱۲ چاپ کرده است، پژوهشگر در پژوهش خود به تعریف تمثیل و کاربرد دیرینه آن به ویژه در سبک هندی می‌پردازد؛ و ویژگی‌های تمثیل را بیان می‌کند. مقاله‌ای دیگر با عنوان «از دریا تا خورشید (بررسی و تحلیل تمثیل‌های وحدت وجود و تجلی در شرح رباعیات جامی)» که اصغر دادبه به همراه غلامرضا داوودی پور در سال ۱۳۹۱ در فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی «ادب و عرفان» چاپ کرده‌اند.

### زبان عرفانی

تجربیات عرفانی، غیرقابل وصف و بیان ناپذیر است. خاستگاه زبان متداول و روزمره، زندگی عادی انسان‌ها و تجربیات عقلانی آنها در این عالم مادی است. از این رو، عارفان برای تعلیم اندیشه‌ها و بیان تجارب عرفانی و ذوقی خود «ناگزیر بودند تمام آرایه‌ها، ابزارهای لفظی و معنوی کلام و امکانات زبانی را به‌کار گیرند و زبان عرفانی را پدید آورند» (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۸۹: ۱۸۷). در تقسیم‌بندی کلی می‌توان زبان عرفانی را به سه دسته تقسیم کرد:

«۱- زبان تعلیمی و مدرسی که غالباً وجهه ادبی ندارد؛ چون کشف‌المحجوب و ترجمه رساله قشیریه» (حسینی، ۱۳۸۵: ۲۰) هر چند در این بخش نیز با توجه به نقل قول‌هایی که از عرفا شده است، می‌توان زبان هنری و عرفانی را مشاهده کرد؛ اما کلیت اثر، زبان خشک و بدون انعطافی دارد.

«۲- زبان عرفانی که غالباً ادبی و هنری است و در متونی که عاطفه عارف در آن اثر ادبی نمود می‌یابد دیده می‌شود. متونی چون *عبر العاشقین*، *تمهیدات*، *سوانح العشاق* و ...

۳- زبان شطح که زبان از هم گسیخته و به ظاهر بی‌نظام و پارادوکسی است که محصول لحظه‌های خاص است. شطوحیات بایزید، خرقانی، حلاج و روزبهان و تنی چند دیگر از صوفیه بازمانده است. (همان: ۲۰۰).

### تمثیل

یکی از شیوه‌های معمول در بیان مطالب بلند و عبرت آموز استفاده از قالب داستان و تمثیل است که در میان اقوام و ملل روشی دیرپا و شناخته شده است. عارفان در بیان مطالب عمیق و بلند خود از تمثیل بهره می‌جویند. در فرهنگ اسلامی سابقه استفاده از قصه‌ها و حکایت‌های تاریخی به زمان پیامبر(ص) باز می‌گردد. قرآن نیز بسیاری از مسائل عمیق اعتقادی و اخلاقی را در قالب قصه و مثل بیان کرده است. بنابراین، قصه‌ها و تمثیلات عرفانی و دینی به هدف آموزشی و اخلاقی بیان می‌شود و حائز اهمیت است. از جمله داستان‌هایی که در کتاب‌ها متداول است قصه‌های مربوط به حیوانات است که در آنها حیوان به صورت موجودات عاقل و باشعور ظاهر می‌شوند و حرف می‌زنند و نقشه می‌کشند و کارهای بشری انجام می‌دهند؛ «مانند داستان آن کسی که مار برادرش را کشته بود و بعد با او صلح کرد و هر روز یک دینار از مار می‌گرفت و یا داستان قاضی شدن سوسمار میان روباه و خرگوش» (جعفری: ۱۳۶۵: ۳۰).

بحث درباره قصه و داستان در ادبیات عرفانی بحث مفصلی است. عرفا برای بیان مطالب عمیق خود گاه و بی‌گاه، از شیوه داستان و تمثیل بهره جسته‌اند و سنگینی و دشواری مطلب را با شیرینی و جذابیت قصه و مثل در آمیخته‌اند تا فهم و درک آن آسان‌تر شود.

تمثیل با عناوین متفاوتی چون «استدلال»، «استعاره تمثیلیه»، مجاز مرکب بالاستعاره و تشبیه تمثیل» در شعر و نثر عرفانی فارسی کاربرد داشته و در تعریف و بررسی، محل اختلاف نظر میان اهل ادب است. به طور کلی، در تعریف تمثیل اختلاف آرا زیاد است. تعریف عامی که از تمثیل آمده، به شرح زیر است: تمثیل در لغت به معنای مثال آوردن، تشبیه کردن، مانند کردن،

صورت چیزی را مصوّر کردن است و در اصطلاح «به داستان یا روایتی گفته می‌شود که دارای دو لایه معنای ظاهری و باطنی باشد که در آن تمامی وقایع، شخصیت‌ها و اعمال سطح روبنایی، دارای مرجع مشابهی در سطح درونی است. دو لایه ظاهری و باطنی تمثیل باید از انجام و یکنواختی برخوردار باشد» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۷۴). تمثیل را در اصل نوعی تشبیه مرکب می‌دانند (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۲۱) به عبارتی شاعر یا نویسنده برای تفهیم و اثبات معنا و موضوع ذهنی خود، مثال و نمونه‌ای عینی و محسوس می‌آورد و میان آن دو رابطه شباهت ایجاد می‌کند؛ بدین نحو که موضوع ذهنی در حکم مشبه و مثال عینی و محسوس در حکم مشبه‌به قرار می‌گیرد. تمثیل را از لحاظ ساختار می‌توان به دو نوع کوتاه و بلند تقسیم نمود. تمثیل کوتاه که حداقل یک جمله است و یا در قالب یک مصراع یا بیت است و تمثیل بلند که در هیأت داستان و حکایت نمود پیدا می‌کند و مولانا در مثنوی، بسیار از آن استفاده کرده‌است. «تمثیل کوتاه در شعر فارسی از دیرباز کاربرد داشته‌است؛ اما در دوره سبک هندی شعر فارسی؛ بسامد قابل ملاحظه‌ای دارد به گونه‌ای که از ویژگی‌های این سبک محسوب می‌شود» (مرتضایی، ۱۳۹۰: ۴۱). شفیع‌ی کدکنی این نوع تمثیل را «اسلوب المعادله» می‌نامد. «تمثیل در معنی دقیق آن که محورخصایص سبک هندی است، می‌تواند در شکل معادله دو جمله مورد بررسی قرار گیرد و تقریباً مجموعه آنچه متأخرین بدان تمثیل اطلاق کرده‌اند، معادله‌ای است که به لحاظ نوعی شباهت میان دو سوی بیت - دو مصراع - وجود دارد و شاعر در مصراع اول چیزی می‌گوید و در مصراع دوم چیزی دیگر؛ اما دو سوی معامله از رهگذر شباهت قابل تبدیل به یکدیگرند و شاید، برای جلوگیری از اشتباه بتوان آن را اسلوب المعادله خواند تا آنچه را که قدما تمثیل، یا تشبیه تمثیل خوانده‌اند، از قلمرو تعریف جدا کنیم؛ همچنین کاربرد مثل را که ارسال المثل است و مایه اشتباه بعضی از اهل ادب شده‌است و آن را تمثیل خوانده‌اند، نیز از حوزه تعریف جدا کنیم.» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۶۶: ۸۴)

اما تمثیل نوع دوم (بلند) که شامل حکایت و داستان می‌شود معادل است با آنچه که در بلاغت فرنگی آلیگوری نام دارد. «تمثیل را در بلاغت معاصر که نیازمند حوزه وسیعی از اصطلاحات است؛ می‌توان برای آنچه در بلاغت فرنگی آلیگوری می‌خوانند به کار برد و آن

بیشتر، حوزه ادبیات روایی (داستان، حماسه و نمایشنامه) است و حوادثی که در هر کدام از این انواع جریان دارد، می‌تواند تمثیلی از مجموعه‌ای امور عینی و یا ذهنی دیگر باشد و به تعبیری فشرده‌تر می‌توان گفت: الیگوری بیان روایی گسترش یافته‌ای است که معنای دومی هم در آن سوی ظاهر آن می‌توان جست» (همان: ۸۴-۸۶).

این نوع تمثیل در قالب داستان و حکایت، فکر یا پیام اخلاقی، عرفانی، دینی، اجتماعی و سیاسی و جز آن را بیان می‌کند. گاه، این فکر یا پیام به عنوان نتیجه منطقی حکایت یا داستان در کلام پیدا و آشکار و صریح است (مانند بسیاری از حکایات مثنوی) و گاه این فکر یا پیام در حکایت یا داستان به کلی غایب است و کشف آن احتیاج به فعالیت اندیشه و تخیل و تفسیر داستان دارد و به عبارت دیگر نوعی استعاره گسترش یافته‌است. پورنامداریان نوع اخیر را تمثیل رمزی نامیده‌است. او تمثیل را به سه گروه تقسیم می‌کند:

«۱- حکایت‌های کوتاهی که عناصر سازنده و شخصیت‌های آن بسیار محدود است و معمولاً حادثه ساده و معمولی را بیان می‌کند، مثل تمثیل فیل و خانه تاریک در مثنوی.

۲- حکایت‌ها و داستان‌هایی که معمولاً بلندتر از حکایات گروه اول هستند و عناصر سازنده و شخصیت‌های آن متنوع‌تر و حادثه‌ای که بیان می‌کنند، پیچیده‌تر است. مثل حکایت «مردی که از پیش اشتر مست می‌گریزد» در باب برزویه طیب در کلیله و دمنه.

۳- گروه سوم داستان‌هایی است که صورت مکتوب آن‌ها هیچ‌گونه توضیح و تفسیر تمثیلی و مقایسه با فکر و پیام وجود ندارد» (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۳۲).

گونه‌ای از تمثیل را پارابل است و آن «روایت کوتاهی است که در آن شباهت‌های ضمنی، اما مفصل و دقیق و جزء جزء با اجزای عقیده یا آموزه‌ای وجود داشته باشد؛ یعنی همین که روایت را می‌خوانیم خود به خود متوجه اصل یا عقیده اخلاقی می‌شویم ... مسیح در تعلیمات خود از پارابل استفاده می‌کرد. پارابل در قرآن مجید و آثار صوفیان نیز فراوان است» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۸۷-۲۹۲).

داستان‌های کوتاه و بلند بسیاری در برخی متون عرفانی ما از قبیل، مثنوی معنوی و آثار عطار وجود دارد که عرصه مناسبی برای تحلیل تمثیل است و می‌توان از آن بهره جست.

## بحث و بررسی

### ناسپاسی و کفران نعمت

در قرآن آیات بسیاری درباره ناسپاسی انسان و نکوهش این خصیصه وجود دارد:

«ان الانسان لظلوم كفار: انسان ستمگری ناسپاس است» (ابراهیم / ۳۴)

«كان الانسان كفورا: انسان بسیار ناسپاس است (اسرا / ۶۷)

«ان الانسان لكفور: انسان بسیار ناسپاس است» (حج / ۶۶)

«ان الانسان لربه لکنود: همانا انسان به پروردگار خویش ناسپاس است» (عادیات / ۶)

«قتل الانسان ما اكفره: کشته باد انسان چه ناسپاس است» (عبس / ۱۷)

«انه لیئوس كفور: به درستی که او نومید ناسپاس است» (هود / ۹)

«ان الانسان لكفور مبین: انسان بسیار ناسپاس و کفرش آشکار است» (زخرف / ۱۵).

علاوه بر این آیات، خداوند در قرآن سرگذشت بسیاری از اقوامی که ناسپاسی و ناشکری آنان را نابود ساخته، بیان می‌کند و یکی از سخت‌ترین عذاب‌ها را برای کسانی قرار داده که ناسپاس هستند و شکر نعمت‌های خداوند را به جای نمی‌آورند.

یکی از آیات مهمی که در این باره وجود دارد، قسم شیطان بر ناسپاس کردن انسان‌هاست. وقتی خداوند شیطان را از حریم الهی به خاطر تکبر و سجده نکردن بر آدم بیرون می‌راند، شیطان از خداوند می‌خواهد که تا روز قیامت به او مهلت زندگی بدهد و چون به او فرصت داده می‌شود، می‌گوید:

«ثُمَّ لَأَيِّنَّ لَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ: آنگاه از پیش و از پس و از چپ و از راست بر آنها می‌تازم و بیشتریشان را ناسپاس خواهی یافت» (اعراف / ۱۷). پس در واقع انسان ناسپاس در حال پیروی از شیطان است.

کفر در لغت به معنی ناسپاسی، کفران و نمک‌نشناسی، الحاد و بی‌دینی و انکار خدا، حق، قیامت و معاد است. در قرآن کفر و مشتقات آن در حدود ۴۰۰ بار تکرار شده است و در معانی مختلف نیز استعمال شده است. «کفر در اصطلاح قرآنی علاوه بر جحد و انکار و ترک حق و ناسپاسی به معنی پوشاندن و پنهان کردن هم آمده است: کمثل غیت؛ اعجب الکفار نباته: چون

بارانی که رویدن بذر و نبات، زارعان را به تعجب و می‌دارد.» (لغت نامه دهخدا)

کفر در قرآن به پنج معنا آمده است:

۱- جحود و انکار خدا و ربوبیت خالق و معاد و قیامت همانند مادیون و ملحدان که

می‌گویند: ما یهلکنا إلا الدهر..» (جائیه/۲۴)

۲- انکار حق و هر چیزی که علم و یقین بدان دارند: «و جحدوا و استتقیقنها انفسهم ظلما و

علوا» (نمل/۱۴)

۳- کفران نعمت و ناسپاسی: «و لئن شکرتم لأزیدنکم و لأن کفرتم ان عذابی

لشدید» (ابراهیم/۷)

۴- ترک اوامر الهی: «أفتؤمنون ببعض الكتاب و تکفرون ببعض» (بقره/۸۵)

۵- براءت و بیزاری چنان که قرآن از قول حضرت ابراهیم در بیزاری از بتها و عبادت بت

پرستان می‌فرماید: «إنا براوا منکم و ممّا تعبدون من دون الله کفرنا بکم» (ممتحنه/۴) «حسنی،

۱۳۶۳: ۴۶).

در پژوهش حاضر کفردر معنای سوم آن؛ یعنی کفران نعمت و ناسپاسی در مقابل شکر

نعمت و باورداشتن نعمت‌ها و الطاف خداوندی است. ابوالفضل میبیدی در کتاب کشف‌الاسرار

در ذیل تفسیر آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» کفررا بر دو قسم می‌داند، یکی کفران نعمت

و دیگری سرباززدن از توحید که اعم از سرباززدن از اقرار به نبوت پیامبر و دستورات الهی

است. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۵۸)

### شکر در لغت و اصطلاح

کفر در معنای مورد نظر در مقابل شکر قرار می‌گیرد و برای درک بهتر آن باید به شناخت

بیشتری از شکر داشته باشیم. مفهوم شکر آنقدر از بدیهیات به شمار می‌رود که معنایش بر

همگان آشکار است و «نیکو گفتن خدای و هر محسن را بر احسان» (لغتنامه دهخدا). نعمت در

حقیقت همان عطا و بخشش است که می‌تواند شامل مال یا ثروت، نیکی و خیر، صحت و

سلامتی و ... شود. شکر در لغت به معنای «شناخت نعمت و سپاسگزاری از منعم است»



(فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۲). گاه در کنار شکر لغوی، از شکر عرفی نیز نام برده شده است. شکر لغوی اعم از شکر عرفی است، چرا که هم شکر و سپاس خدا و هم غیر او را در برمی‌گیرد، اما شکر عرفی فقط به معنای تشکر از نعمت‌های الهی است؛ یعنی، بین این دو نوع شکر نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است (تهانوی، ۱۹۹۹: ۱۰۳۹-۱۰۳۸).

برخی از عرفا شکر نعمت را «مشاهده بخشش همراه با نگهداشت حرمت» می‌دانند. (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۷۴) و برخی دیگر عموماً شکر را به سه بخش زبانی، قلبی (علمی) و عملی تقسیم می‌کنند. (ابن عربی، بی تا: ۲۰۲؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۱۱) «شکر زبانی اعتراف به نعمت، شکر قلبی دانستنِ نعمت از خدا و شکر عملی اطاعت از منعم است» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۷۴؛ عین‌القضاة، ۱۳۸۰: ۲۶۱) قشیری شکر قلبی را با عبارت ملازمت بر بساط شهود با نگاهداشت حرمت تعریف کرده است... (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۷۴)

عزالدین محمود کاشانی اعتراف قلبی و زبانی را کمال شکر (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۶۷) و ابن عربی شکر علمی یا قلبی را «حق الشکر» دانسته است. (ابن عربی، بی تا: ۲۰۲). عرفا شکر عملی را با اعضا و جوارح دانسته‌اند که به معنای به کار بردن نعمت‌های الهی در جهت اطاعت خدا و عصیان نکردن به وسیله آن‌هاست، به طوری که شکر هر عضو باید متناسب با آن هدفی باشد که برای آن آفریده شده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۹۰). شکر از شیوه‌های رفتاری حضرت رسول اکرم (ص) است و در کنار «حیا، سخا، توکل، ذکر، رضا، حلم، صبوری، عفو، چشم‌پوشی، رأفت، رحمت، مدارا» آمده است. (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۳۱).

### منشأ و ریشه ناسپاسی و کفران نعمت در تمثیل‌های عرفانی

#### حقوق‌ناشناسی و سرکشی

اولین حکایت تمثیلی که به آن خواهیم پرداخت، داستان اهل سبا است. منبع اصلی این داستان قرآن کریم است و در مثنوی معنوی بدان پرداخته شده است. مولانا ابتدا با زبان روایی شروع به توصیف شهر و دیار سبا می‌کند و بدین شیوه خواننده را برای رسیدن به اصل داستان که تبیین درونمایه ناشکری و ناسپاسی است آماده می‌کند:

یادم آمد قصه اهل سبا  
 آن سبا ماند به شهر بس کلان  
 کودکان افسانه‌ها می‌آورند  
 دادشان چندان ضیاع و باغ و راغ  
 اصلشان بد بود آن اهل سبا  
 بس که می‌افتاد از پیری ثمار سیزده  
 پیغمبر آنجا آمدند که هله نعمت فزون  
 شد شکر کو؟ شکر منعم واجب آید در  
 خرد هین کرم بینید و این خود کس  
 کند سر ببخشد شکر خواهد سجده‌ای  
 قوم گفته شکر ما را برد غول

کز دم احمق، صباشان شد و با  
 در فسانه بشنوی از کودکان  
 درج در افسانه‌شان بس سر و پند...  
 از چپ و از راست از بهر فراغ  
 می‌رمیدندی ز اسباب لقا  
 تنگ می‌شد معبر ره، بر گذار...  
 گم‌رهان را جمله رهبر می‌شدند  
مرکب شکر آر بخسبد حرکوا  
 ورنه بگشاید در خشم ابد  
 کز چنین نعمت به شکری بس کند  
 پا ببخشد شکر خواهد قعده‌ای  
 ما شدیم از شکر وز نعمت ملول...  
 (مولوی، ۳/۱۳۸۰، ب: ۲۶۷۴-۲۶۰۰)

در این ابیات، مولانا با یاری گرفتن از داستان تاریخی اهل سبا به انسان‌های کافر نعمت و ناشکر می‌پردازد. مولانا ناشکری را بیماری‌ای می‌داند که از بیماری نفس منشعب شده و باعث کوری چشم دل می‌شود و آدمی را از دیدن نعمت و منعم محروم می‌کند. این مرتبه، از کفران نعمت یا به دلیل جهل به اصل نعمت است که سخت‌تر و بدتر از سایر مراتب است؛ یعنی انسان به دلیل ناهمپی، نعمت را نمی‌شناسد و آن را نادیده می‌گیرد و بود و نبودش را برابر می‌داند یا به دلیل جهل به منعم است. در این مرتبه انسان در اصل پروردگار خود را نمی‌شناسد یا نعمت را از او نمی‌بیند؛ بلکه از جز او می‌داند. شیخ محمود شبستری در خصوص جهل به منعم و ناسپاسی او به دلیل تکبر و سرکشی سروده است:

مکن بر نعمت حق ناسپاسی  
 که تو حق را به نور حق شناسی  
 جز او معروف و عارف نیست دریا  
 ولیکن خاک می‌یابد ز خور تاب  
 (شبستری، ۱۳۸۴: ۶۷)

در این ابیات، نعمت را با تشبیه مضمر به نور تشبیه کرده است که با وجود نور، حق را می‌توانیم بشناسیم و در بیت دوم با تشبیه مرکب که وجه شبه مرکب دارد و به گفته شمیسا تشبیه تمثیل محسوب می‌گردد، فروتنی و تواضع را باعث و بنیان فهم نعمت می‌داند. ضد فروتنی، تکبر است که فرد با تکبر و گردن کشی نعمت را نمی‌بیند و در نتیجه به منعم ناسپاس می‌شود. این نکته همان است که از قول جنید در رسالهٔ قشیری آمده است: «وقتی عرفا شکر را معنی می‌کنند می‌گویند: شکر، دیدن منعم بود نه دیدن نعمت» (قشیری، ۱۳۶۷: ۲۶۴). یا جنید گفته است: «شکر آن بود که خویشان را اهل آن نعمت نبینی» (همان).

### زیاده خواهی و قناعت نوزیدن

عطار در مصیبت‌نامه، داستان زیبایی دربارهٔ ناسپاسی و ناشکری آورده است. خارکنی که از سختی کار خود به ستوه آمده، از حضرت موسی درخواست می‌کند که از خدا برای او رزق و روزی آسان طلب کند، خداوند در عوض این ناشکری او همسرزیبایش را که خارکن وابستگی زیادی به او داشته؛ می‌گیرد و پادشاه زن او را تصاحب می‌کند. مرد که نتیجهٔ ناشکری خود را می‌بیند از خداوند عذرخواهی می‌کند و از او می‌خواهد که زنش را به او بازگرداند، دیگر ناشکری نمی‌کند و...

پیر سرگردان شد و خون می‌گریست	زان که بی زن هیچ نتوانست زیست
گفت یا رب بر دلم بخشوده‌ای	وین دو حاجت هم توام فرموده‌ای
یا رب آن زن را تو می‌دانی همی	این زمان خرسیش گردانی همی
گفت این و رفت با عیشی چو زهر	از برای نان طفلان سوی شهر
شاه چون با شهر آمد از شکار	گفت آن صندوق ای خادم بیار
چون در صندوق بگشادند باز	روی خرسی دید شاه سرفراز
گفت گویی او پری دارد مگر	هر زمانش صورتی باشد دگر
هین برید او را به جای خویش باز	تا مگر بر ما پری ناید فراز
خارکش در شهر چون بفروخت خار	نان خرید و سوی طفلان رفت زار

دید خرسی را میان کودکان  
 خارکش چون خرس را آنجا بدید  
 گفت یا رب حاجتی ماندست و بس  
 خرس شد حالی چنان کز پیش بود  
 چون شد آن اطفال را مادر پدید  
 مرد را چون آن دو حاجت شد روا  
 ناسپاسی ترک گفت آن ناسپاس  
 گفت یارب تا نکو می‌داری‌ام  
 پیش ازین از ناسپاسی می‌گداخت  
 در گریز از بیم او آن طفلکان  
 گفتی صد تشنه یک دریا بدید  
 همچنانش کن که بود او این نفس  
 در نکویی گویا زان بیش بود  
 هر یکی را دل ز شادی بر پرید  
 آمد آن فرتوت غافل در دعا  
 کرد حق را شکرهای بی قیاس  
 قانعم گر همچنین بگذاری‌ام  
 قدر آن کز پیش بود اکنون شناخت  
 (عطار، ۱۳۸۰: ۲۴۶)

کلیت داستان در لایه بیرونی، واقعه و حادثه‌ای را بیان می‌کند که در خدمت درونمایه «مذمت ناشکری» است. در لایه بیرونی، حکایت را می‌توان برای هر انسان ناشکری در نظر گرفت که نعمت‌های خداوند را نمی‌بینند و از ناخشنودی و ناشکری، نعمت بیشتر می‌خواهند.

#### خودپسندی و خودبینی

مولانا تمثیل‌های زیبایی در این‌باره دارد. در دفتر پنجم مثنوی، به خزان شدن باغ در فصل پاییز اشاره می‌کند و معتقد است که باغ به این دلیل زیبایی خود را در خزان از دست می‌دهد که این زیبایی را به خود نسبت می‌دهد، در جایی که زیبایی از آن خداست:

تا چه زلت کرد آن باغ ای خدا  
 خویشتن را دید و دید خویشتن  
 شاهدی کز عشق او عالم گریست  
 جرم آن که زیور عاریه بست  
 واستانیم آن که تا داند یقین  
 که از او این حله‌ها گردد جدا  
 زهر قتال است هین ای ممتحن  
 عالمش می‌راند از خود جرم چیست  
 کرد دعوی کین حلال ملک من است  
 خرمن آن ماست خوبان دانه‌چین  
 (مولوی، ۱۳۸۰: ۵؛ ب ۹۷۹-۹۸۳)

حکایت فوق، نیز، به بیان تمثیلی پردازش هنری شده‌است. باغ شخصیت حکایت فوق است که مولانا به روایت داستانی در باب آن با دورنمایه ناشکری می‌پردازد. باغ خود را دید و چون خود را دید، یک به یک نعمتش به نقت بدل شد که از خود بین، خداخواهی نیاید.

### بدگمانی به منعم

مولوی در خصوص ناسپاسی قوم موسی می‌گوید که باز، در زمان حضرت عیسی که با شفاعت او خداوند درهای رحمتش را به روی مردم گشود؛ ولی مردم به خداوند بدگمان بودند و از سر حرص و طمع راضی نمی‌شدند و بیشتر می‌خواستند و به همین دلیل خداوند درهای رحمتش را به روی ایشان بست.

خوان فرستاد و غنیمت بر طبق	باز عیسی چون شفاعت کرد حق
چون که گفت انزل علینا مائده	مائده از آسمان شد عائده
چون گدایان زله‌ها برداشتند	باز گستاخان ادب بگذاشتند
دایمست و کم نگردد از زمین	لابه کرده عیسی ایشان را که این
کفر باشد پیش خوان مهتری	بدگمانی کردن و حرص‌آوری
آن در رحمت بریشان شد فراز	زان گدارویان نادیده ز آرز

(همان: ب ۸۴-۸۸)

مولانا در این حکایت نیز، با کمک داستانی تاریخی درونمایه ناشکری و ناسپاسی و علت ناسپاسی را بیان می‌کند.

### صبر نکردن بر رنج و بلا

مولوی در دفتر سوم مثنوی، حکایت زیبایی را در این خصوص بیان می‌کند: برای ارباب لقمان، خربزه‌ای به عنوان هدیه آوردند. ارباب خربزه را قطعه قطعه کرد و جز یکی، همه را به لقمان داد. لقمان آن قطعه‌ها را می‌خورد و مرتب به تحسین خربزه و شیرین بودن آن لب

گشوده با اشتیاق و میل می‌خورد. ارباب که خوشحال شده بود، در پایان کار شروع به خوردن سهم خود از خریزه کرد؛ اما همین که اندکی خریزه را در دهان گذاشت، دریافت که مثل زهر تلخ است.

ارباب لقمان با تعجب از لقمان پرسید: «این خریزه تلخ را چگونه با رغبت میل کردی؟»  
لقمان پاسخ داد:

شرمم آمد که یکی تلخ از کفت      من نوشم ای تو صاحب معرفت  
چون همه اجزام از انعام تو      رسته‌اند و غرق دانه و دام تو  
گر ز یک تلخی کنم فریاد و داد      خاک صد ره بر سر اجزام باد  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۵۲۷-۱۵۲۹)

این حکایت در مقام طعن و اعتراض به آن دسته از انسان‌هایی است که در نعمت‌های خداوند غرق بوده‌اند و حتی از همان زمانی که نطفه‌ای بیش نبودند، احسان و لطف و توجه پروردگار در حق آنان جاری بوده و با گذشت روزگار، نعمت‌های خداوند بر ایشان فزونی یافته است، ولی به محض برخورد با اندک ناگواری و اندوه که به نسبت خوشی‌ها و لذت‌ها بسیار ناچیز است، لب به انکار نعمت‌های الهی می‌گشایند و به اعتراض روی می‌آورند و همه رحمت‌ها و نعمت‌های خداوندی را از یاد می‌برند.

عطار نیز بر اهمیت صبر در هنگام نزول بلا و اجتناب از ناسپاسی تأکید بسیاری می‌کند و با بیان داستان بهلول می‌گوید که گاه ناسپاسی و اظهار ناراحتی در مقابل یک بلای کوچک، باعث می‌شود که بلای بزرگ‌تری بر انسان نازل شود: بهلول در بغداد از دست کودکانی که از هر سوی می‌تاختند و سنگ بر روی می‌انداختند به تنگ آمد. چون از عهده ایشان برنیامد، خم شد و سنگی کوچک از زمین برداشت و گفت: حال که مرا می‌زنید با این چنین سنگی کوچک بزنید. سنگ‌های بزرگ پایم را زخم می‌کند و من نمی‌توانم ایستاده نماز بخوانم. در حال سنگی بر او زدند و خون روان شد. ناگزیر از دست ایشان لنگ لنگان از بغداد به سوی بصره رفت. شبانگاه آن‌جا رسید و در گوشه خرابه‌ای خزید و خوابید. بامداد، مردم بصره او را خون‌آلود

کنار کشته‌ای یافتند که همان شب در آن خرابه انداخته بودند. گفتند: تو کیستی و این مرد را چرا کشته‌ای؟ گفت: بهلولم و من نکشتم و این زخم سر و خون من از سنگ کودکان است. باور نکردند دو دست و پای او را سخت بستند و به زندانبانش سپردند. او با خود گفت: هان ای نادان، سنگ کودکان را سپاس نگفتی و به بصره گریختی، اینک بمیر که می‌گویند خون ریختی. اگر آن‌جا تسلیم بودی، اینجا از مرگ تو را بیم نبود (عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

در مثنوی تمثیل زیبایی برای بیان این درونمایه حکایتی را بیان می‌کند که نخود و کدبانو دو شخصیت آن حکایت است. نخود در دیگ بالا و پایین می‌رود و هر وقت به سر دیگ می‌رسد، صد خروش از درد و سوزش برمی‌آرد و لب به اعتراض می‌گشاید که:

چون خریدی، چون نگویم می‌کنی؟	که چرا آتش به من در می‌زنی؟
خوش بجوش و برمجه ز آتش کنی	می‌زند کفگیر کدبانو که نی
بلکه تا گیری تو ذوق و چاشنی	تا به جای نعمت، منع رسد
رنج، مهمان تو شد، نیکوش دار،	گوید: ای نخود، چریدی در بهار تا که
پیش شه گوید ز ایشار تو باز،	مهمان بازگردد شکر ساز ز آن نجوشانم
جمله نعمت‌ها برد بر تو حسد	که مکه مکه من می

(مولوی، ۱۳۸۰، ۳، ب: ۴۱۵۸-۴۱۷۰)

سنایی «در باب شکر» دربارهٔ عدم توانایی آدمی در شکرگزاری از خداوند گوید:

هر زبان صد هزار جان گردد	گیرم آر موی‌ها زبان گردد
شکر توفیق شکر چون گویند	تا بدان شکر او فزون گویند

(سنایی، ۱۳۵۹، ب: ۴۲۲-۴۲۳)

در این ابیات سنایی به صورت مشروط، تصویری را خلق کرده‌است که اگر هر موی انسان زبان شود و هر زبان هزار نفر انسان گردد؛ نه تنها شکر حق را نمی‌تواند ادا کند؛ بلکه برای شکرگزاری این چینی نیز، باید شکر دیگر بگزارند.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در پژوهش حاضر بحث شده است: ناسپاسی نشانه‌ای است که حکایت از بیماری نفس اماره می‌کند. در واقع، ناشکری عارضه‌ای است که از بیماری نفس نشأت می‌گیرد. به همین دلیل گاه نفس، خودبین می‌شود و ثمره و حاصل آن ناشکری است که به شکل ندیدن منعم ظاهر می‌شود و گاه، نفس به خداوند و روزی رسان خود بدبین می‌شود که به شکل حرص و آز در می‌آید. گاه، نفس از قناعت‌ورزی دوری می‌کند و راحت طلب می‌گردد؛ در نتیجه ناشکری می‌کند و گاه، صبر ناکردن بر بلا و رنج باعث ناشکری و کفران نعمت می‌شود. به هر روی، درونمایه کلی همه حکایات مذکور درباره ناشکری و ناسپاسی است که به صورت تمثیلی بیان شده است. با توجه به این که تعریف و تبیین تمثیل با اختلاف آراء ادیبان همراه است در این مقاله، بیشتر از تمثیلات روایی بهره جستیم و بدین نتیجه رسیدیم که تمثیلات داستانی از دو لایه برونی و درونی (ظاهر و باطن) تشکیل شده است که در لایه بیرونی واقعه و حادثه‌ای را بیان می‌شود اما لایه ثانوی آن اهمیت بیشتری دارد. بنابراین، تمثیلات پژوهش حاضر عموماً از نوع حکایت است که کلیت داستان تمثیلی است و می‌توان شخصیت‌های آن را نماد توسیع یافته بدانیم. کلیت حادثه‌ای که در ظاهر اتفاق افتاده است، لایه زیرین دیگری را فرا می‌خواند که بر گروهی گسترده‌تر صدق می‌کند؛ بنابراین، از این منظر حکایات تمثیلی استعاره گسترده است که علاوه بر ظاهر قضیه، باطنی ژرف‌تر را فرا می‌خواند. این گونه است که مرز بین نماد و تمثیل به یکدیگر نزدیک می‌شود و می‌توان حکایات تمثیلی را بیان نمادین ماجرابی دانست که هر کدام از کاراکترهای آن افراد بیشتری را احاطه می‌کنند.

همچنین از آن چه گفته شد دریافتیم که ناشکری و ناسپاسی در برابر منعم، از نظر عرفا عملی بسیار زشت و ناپسند است. آنان برای ناسپاسی مراتب مختلفی قائلند و با برشمردن عواقب و نتایج ناسپاسی و ناشکری بر اهمیت ترک آن تأکید نموده‌اند. مهم‌ترین عوارض ناسپاسی از منظر عرفا عبارتند از: ۱- دوری از معرفت الهی که مهم‌ترین و بدترین عارضه ناسپاسی است. ۲- زوال نعمت که مهم‌ترین تأثیر دنیایی و مشهود ناسپاسی است. ۳- عدم احساس خوشبختی و نارضایتی از زندگی است. ۴- گناهان دیگر که ناشکری را فرا می‌خواند: گناهی مانند



حسادت، زودرنجی، عجب و خودبزرگ‌بینی، حرص و طمع، بخل و ناامیدی از درگاه خداوند از جمله گناهای است که انسان را به ناسپاسی می‌کشاند؛ زیرا مثلاً انسان حسود، نعمت‌هایی را که خداوند، به او ارزانی داشته؛ نمی‌بیند و در عوض، نعمتی را که دیگران از آن برخوردارند، می‌بیند و حسادت می‌کند. یا انسانی که خودبزرگ‌بین و یا بخیل است به دلیل این که نعمت را از آن خود می‌بیند، احساس بزرگی می‌کند یا بخیل است و آن را به دیگران نمی‌دهد.

عرفا همچنین بر اهمیت صبر و شکر در هنگام زوال نعمت تأکید کرده‌اند و انسان‌ها را از جزع و فزع هنگام بروز مشکل برحذر داشته‌اند؛ زیرا این کار را در واقع نادیده‌گرفتن شیرینی‌ها و خوبی‌های قبلی زندگی می‌دانند.

## منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه، بیروت.
۲. پورنامدارین، تقی (۱۳۶۷). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۹ م). کشف اصطلاحات و الفنون، ترجمه عبدالله خالدی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۴. جعفری، یعقوب (۱۳۶۵). «داستان‌های تمثیلی و فلسفه اسلامی»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۲۶، شماره ۹، صص: ۲۸-۳۴.
۵. حسنی، علی‌اکبر (۱۳۶۳). «درس‌هایی از مکتب اسلام»، مجله فلسفه و کلام، سال ۲۴، شماره ۱۱، صص: ۴۴-۴۷.
۶. حسینی، مریم (۱۳۸۵). «زیبایی‌شناسی زبان عرفانی در شطحیات بایزید بسطامی»، مجله هنر، شماره ۷۰، صص: ۱۹۸-۲۰۹.
۷. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه، تهران: امیرکبیر.
۸. سنایی، مجدود. (۱۳۵۹) حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۶). صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگه.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). زبان عرفانی در نثر صوفیانه، تهران: سخن.
۱۱. شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). انواع ادبی، تهران: باغ آینه.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). بیان، تهران: میترا.

۱۳. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۴). گلشن‌راز، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طایه.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ه.ق). العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: هجرت.
۱۵. قشیری نیشابوری، عبدالکریم هوازن. (۱۳۶۷). رساله قشیریه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۶. عطار، شیخ فریدالدین. (۱۳۸۸). الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۷. \_\_\_\_\_: (۱۳۸۰). مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران: زوار.
۱۸. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۷۹). لطایف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تهران: میراث مکتوب.
۱۹. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
۲۰. مستملی بخاری، اسماعیل‌ابن محمد عبدالله. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، بی‌جا.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۸). اخلاق در قرآن، قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۰). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: سهیل.
۲۳. مرتضایی، جواد (۱۳۹۰). «تمثیل، تصویر یا صنعت بدیعی»، مجله متن‌شناسی ادب فارسی، شماره پیاپی ۱۲، صص: ۲۹-۳۸.
۲۴. مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸). فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر، تهران: فکر روز.
۲۵. میرباقری‌فرد، علی‌اصغر و محمدی، معصومه. (۱۳۸۹). «نقش انشا در زبان عرفانی - بررسی و تحلیل نقش انشا در آثار فارسی عین‌القضات»، مجله شعر پژوهی، شماره ۴، صص: ۱۸۵-۲۰۸.
۲۶. میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و وعده‌الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۲۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیق: محمود عابدی، تهران: سروش.
۲۸. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۸۰). نامه‌های عین‌القضاه، به کوشش علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: منوچهری.