



فصل‌نامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

شماره چهل و سوم - بهار ۱۳۹۹ - از صفحه ۱۰۱ تا ۱۱۲

<http://jpll.iabushehr.ac.ir>

ISSN 2008-627X



کارآیی تمثیل در حوزه توحید

مژگان زمانی*^۱، رافضه کیوان‌پور^۲

۱- دانش‌آموخته دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران

۲- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، واحد اصفهان، دانشگاه پیام‌نور، اصفهان، ایران.

چکیده

یکی از اهداف به کار بردن تمثیل در کلام القای اندیشه‌های دینی، صوفیانه و اخلاقی است. بنابراین متون صوفیه مشحون از انواع تمثیل‌هاست. صوفیه اگرچه برای بیان مفاهیم و موضوعات دینی از تمثیل بهره گرفته‌اند؛ اما بنا بر برخی تعاریف که از برخی اصطلاحات دینی به دست داده‌اند از این عنصر زبانی کارآمد بهره نبرده‌اند. یکی از این اصطلاحات که تقریباً در هر متن عرفانی از آن صحبت به میان آمده، توحید است. چون صوفیه توحید را در عدم تشبیه و تمثیل خداوند به چیزی تعریف کرده‌اند، هیچ‌گاه برای تعریف و تبیین این اصطلاح از تمثیل بهره نبرده‌اند. مؤلفان گفتار حاضر در پی آن بوده‌اند که نظرات متصوفه را درباره تمثیل به روش تحلیلی و توصیفی بیان کنیم. از اینرو به سراغ آثار بزرگان این طریقت یعنی قشیری، محمد غزالی، عین القضاة همدانی، سهروردی و روزبهان بقلی رفته‌اند تا بدانند آنها تا چه اندازه با به کار گرفتن تمثیل موافق بوده‌اند. آنها گاه تمثیل را ضروری و گاه مخالف یقین دانسته‌اند.

واژگان کلیدی: توحید، تمثیل، یقین، قیاس.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۸

پست الکترونیک، نویسنده مسئول: zamani700@yahoo.com

پست الکترونیک: rafikeivan@gmail.com

۱- مقدمه

نگارندگان گفتار حاضر به معانی اصطلاحی و رایج تمثیل نپرداخته‌اند. بلکه با دو تعریف یکی تمثیل در نظر برخی از عرفا و دیگری تعریف توحید از نظر آنها شروع کرده‌اند تا بر این اساس نظرات مختلف را درباره جواز و حدود به کار گرفتن تمثیل جویا شوند.

اول اینکه بهاء ولد در معارف خویش در نقل داستان آدم (ع) نوشته است: «در حق آدم تنصیص آمد «وَ عَلمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (آل عمران: ۳۱) و در حق شیطان قیاس و دوران «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» (اعراف: ۱۲). آدم از منصوصات اصول مقرر کرد و روش آخرت و عالم غیب از وی که عقل [را] از برینش آن راه مجال نبود. شیطان نیز اصول اقیسه و اعتبار و دوران راست کرد که عقل و طبع را در آن مجال باشد» (بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۵۳). مصحح معارف معتقد است قیاس در اینجا یک اصطلاح فقهی و شرعی است یعنی همان که متکلمان و منطقیان آن را تمثیل می‌نامند (همان: ۳۱۷). چنانکه ملاحظه می‌شود تمثیل را مرادف با قیاس گفته‌اند.

دوم اینکه در متون عرفانی متعددی درباره حقیقت توحید آمده است که تشبیه و تمثیل درباره خداوند جایز نیست. قشیری این مطلب را دو بار در رساله‌اش آورده و از قول جنید چنین نقل کرده است: «و سئل الجنید عن التوحید، فقال: إفراد الموحّد بتحقیق وحدانیته بکمال أحدیته: أنه الواحد، الذی لم یلد، و لم یولد. بنفی الأضداد و الأنداد و الأشباه بالتشبیه و لا تکییف و لا تصویر و لا تمثیل «لَیسَ کَوْنُهُ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ» (شوری: ۱۱)» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱ و ۴۲۳). عین این عبارت بدون ذکر نام جنید در مناقب الأبرار آمده است (ر.ک. موصلی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۲۱). قشیری در جای دیگری از رساله قشیری این مطلب را با عباراتی دیگر و بدون ذکر روشن نام جنید آورده است: «اعلموا -رحمکم الله- أن شیوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم علی أصول صحیحه فی التّوحید، صانوا بها عقائدهم عن البدع و دانوا بما وجدوا علیه السلف و أهل السنه: من توحید لیس فیہ تمثیل و لا تعطیل» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۹). این عبارات به معنی آن است که توحید یعنی اعتقاد به وحدت خدای تعالی؛ اعتقادی که نافی ضدّ و ندّ و بدون کیفیت و صورت باشد. بر این اساس تمثیل در هنگام بحث از توحید یعنی صورت کردن چیزی.

قشیری باز در لطائف الإشارات گروهی را که صفات خلق را به شکل قیاس برای خداوند بکار می‌برند، اهل تشبیه نامیده و آنها را نکوهیده است: «و قوم قاسوا حکمه علی حکم عباده؛ فقالوا: ما یکون من الخلق قبیحا فمنه قبیح، و ما یکون من الخلق حسنا فمنه حسن! و هؤلاء کلهم أصحاب التشبیه- و الحقّ مستحقّ للتّزیه دون التشبیه، مستحقّ للتّوحید دون التّحدید، مستحقّ للتّحصیل دون

التَّعْطِيلِ وَ التَّمْثِيلِ» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۴۵). وی در *نحو القلوب* ویژگی‌های اهل تمثیل را بیان کرده است: «سبحان من تعرّف إلى أوليائه بنعوته و أسمائه فعرفهم أنّه هو و بأى وصف هو، و ما الواجب فى وصفه و ما الجائز فى نعته و ما الممتنع فى حقّه و حكمه، فإنّ العقول محجوبه عند الهجوم بذواتها لما يصحّ إطلاقه فى وصفه ... فالإلحاد الميل عن القصد و ذلك إمّا بالزيادة أو بالنقصان، فأهل التَّمْثِيل زادوا فألحدوا و أهل التعطيل نقصوا فألحدوا» (قشیری، ۲۰۰۸: ۳۵۸). یعنی «افتخار به کسانی که اولیای خود را با ویژگی و نام‌های خود می‌شناسند، بنابراین آنها را به عنوان او و هر توصیفی که او تعریف می‌کند تعریف کرد، و آنچه در توصیف او لازم است و آنچه در صفت او جایز است و آنچه در حقّ و حکم او نیست. هنگامی که توصیف او درست نیست عقل از خود محجوب می‌شود ... پس الحاد روی گرداندن از قصد است و آن یا با افزودن به صفات است یا کاستن از آن. اهل تمثیل از گروه اوّل بودند یعنی بر صفات او افزودند پس ملحد شدند و اهل تعطیل از صفات او کاستند و ملحد شدند افزایش یافتند». این افزایش در صفات الهی یعنی به وسیله تمثیل توصیفات از خداوند زیاد می‌شود. چون تمثیل چنانکه پس از این در تعریف این ترکه خواهیم دید یعنی افزودن بر گفته پیشین.

در دیگر متون نیز نفی تمثیل و تشبیه به عنوان دو رکن اساسی توحید معرفی شده است: «و قال بعضهم التّوحيد سرّ و هو تنزیه الحق عن درکه و المعرفه برّ و هو ان تعرفه بصفات». گفت توحید سر است و آن آنست که حق را پاک و منزّه داری از دریافتن. و معرفت برّ است و آن آن است که او را به صفات او بشناسی ... چون او را واحد و قادر و حیّ و عالم دانستی باید که چنان دانی که: [لا] کالواحدین و لا کالعالمین و لا کالاحیاء و لا کالقادرین، تا اثبات ذات و صفات معرفت باشد، و نفی تمثیل و تشبیه توحید باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۰۸۱).

همچنین با اینکه زبان اشارت زبان رمز و تمثیل است اما برخی از عرفا ساحت توحید را از زبان اشارتی که در آن تمثیل و تکثیف و تحدید باشد، منزّه می‌دانند. «و هی الّتی تختصّ بعلم الاشارة». گفت این علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات اختصاص است به آن که او را علم اشارت خوانند و او را از بهر آن به این نام مختص کردند که آنچه او را پدید می‌آید ممثّل و مکثیف و محدود نیست تا به تمثیل یا به تکثیف یا به تحدید معلوم آید. پس در سرّ او چیزی پدید آید که معنی آن پدیده حق باشد نه پدید آمده غیر حق. و این چنان است که هرچه بر زبان عبارت کنند عین عبارت حق نیست معنی عبارت حق است» (همان: ۱۱۳۵).

در شرح *شطحات* هم علامت توحید نفی تشبیه و حلول معرفی و گفته شده است که کسی که از حلول و تشبیه منزّه باشد، حال او حال انبیا و صدیقان است یعنی گوینده معتقد است که فقط این

گروه از تشبیه و حلول منزهدند. «حال وی درین معنی چون حال انبیا و صدیقان باشد، مقدّس از تشبیه و تمثیل و کیفیت و حلول گفتن» (بقلی، ۱۳۷۴: ۵۴۰).
در خلاصه المناقب نیز در قالب شعر توحید دوری از تشبیه و تمثیل ذکر شده و تمثیل مرادف با قیاس آمده است:

آنجا که تویی دویی نماید	آنجا همه جز یکی نشاید
پندار خود از میانه بردار	توحید تو ترک توست هُشدار
از خود به خدا مرو به تأویل	توجیه مکن به وجه تمثیل
زَنهار به حِجّت قیاسی	غرّه نشوی به حق شناسی

(بدخشی، ۱۳۷۴: ۱۱۰ و ۱۰۹)

دو مطلب یاد شده یعنی تعریف تمثیل که مرادف با قیاس آمده است و نیز تعریف توحید که نافی تمثیل و تشبیه است، ممکن است این موضوع را به ذهن متبادر کند که عرفا و متصوّفه با تمثیل مخالفند حال آنکه متون عرفانی پر از تمثیل و تشبیه است. این مسأله سبب شد تا نگارندگان گفتار حاضر برخی از نظرات اهل تصوّف را در باب تمثیل جویا شوند.

۲- بیان مسأله

تمثیل از پرکاربردترین عناصر زبانی است که عرفا و متصوّفه از آن بسیار بهره جسته‌اند. اگرچه در هر موضوعی برای تبیین مطلب می‌توان از تمثیل بهره برد؛ اما عرفا قیاس و تمثیل را در برخی از حوزه‌ها بکار نبرده‌اند از جمله در بحث توحید. در گفتار حاضر سعی بر آن است تا نظرات فحول متصوّفه در این باب بررسی شود. همچنین نگارندگان در پی آن بوده‌اند که ببینند آیا در متنی از متون صوفیه در بحث از توحید می‌توان سراغی از تمثیل گرفت؛ یعنی آیا عده‌ای از متصوّفه بر خلاف دیگران پای تمثیل را به ساحت توحید باز کرده‌اند یا خیر.

۳- ضرورت و اهداف تحقیق

این بررسی نشان خواهد داد که متصوّفه در کدام یک از حوزه‌ها پای تمثیل را باز کرده و در کدام یک پای او را بریده و راه نداده‌اند. همچنین بررسی این نظرات نشان خواهد داد که تمثیل در عرفان و تصوّف معنای خاصی دارد که فراتر از معنای مصطلح آن در متون غیر عرفانی است. نیز این بررسی

نشان خواهد داد که تدوین فرهنگ موضوعی از تمثیل‌های متون مختلف ضروری است چون از این رهگذر می‌توان ساحت‌هایی که تمثیل به آن راه نیافته را شناسایی کرد و در مقابل نتیجه گرفت که تمثیل در چه موضوعاتی بیشتر از دیگر موضوعات به کمک گویندگان آمده است تا مطلب خویش را بهتر و روشن‌تر بیان کنند.

۴- پیشینه تحقیق

برای آگاهی از اینکه آیا تاکنون بررسی خاصی درباره این موضوع صورت گرفته و محصول آن به شکل کتاب، رساله، مقاله یا پایان‌نامه منتشر شده است، پایگاه‌های اطلاع‌رسانی کتابشناسی ملی ایران (www.nlai.ir) و ایران داک (www.Irandoc.com) و نورمگز (www.Noormags.com) از نظر گذرانده شد. علاوه بر آن پایگاه‌های دیگر مانند پایگاه‌های اطلاع‌رسانی دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها نیز جستجو شد. نتیجه این جستجو نشان داد که در مقالات بطور پراکنده تعریف تمثیل از نظر برخی از عرفا و متصوفه آمده است؛ اما یک مقاله بطور خاص به این موضوع پرداخته است. این مقاله «فلسفه تمثیل از دیدگاه ابن ترکه» نگارش نصرالله حکمت است. ایشان نظرات ابن ترکه را درباره تمثیل از متن شرح ابن ترکه بر *فصوص الحکم* ابن عربی و نیز دیگر آثارش به دست داده است. متن مقاله نشان می‌دهد که جایگاه تمثیل از منظر حکمی و فلسفی بررسی شده است.

۵- متن تحقیق

ابتدا نظر امام محمد غزالی را جویا می‌شویم. او در بخشی از احیاء علوم الدین چنین آورده است: «و مقصود این کتاب علم معامله است، نه علم مکاشفه، که در آوردن علم مکاشفه در کتب رخصت نیست، اگر چه اعلی مقاصد طالبان و اشرف مطامح نظر صدیقان آن است، و علم معامله، راه آن علم است، و لکن انبیا- علیهم الصلاه و السلام- با خلق، جز در بیان راه و نمودن آن بدیشان، سخن نگفته‌اند، و در علم مکاشفه خوضی نفرموده‌اند، مگر به رمز و اشارت، بر سبیل تمثیل و اجمال، بدانچه دانسته‌اند که افهام خلق از آن قاصر است. و چون علما ورثه انبیان را از منهج متابعت و مسلک اقتدا عدول نرسد» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱). علم از جهت یک نوع تقسیم‌بندی دو قسم است: علم معامله و علم مکاشفه. در توضیح این دو، تعریف ملاصدرا واضح و روشن است. از نظر او «علم مکاشفه همواره مطلوب لذاته است و نمی‌توان آن را به منظور چیز دیگری مورد توجه قرار داد. زیرا در علم مکاشفه از خداوند و صفات و آثار او سخن گفته می‌شود و این امور به ذات خود مطلوب

است و هرگز نمی‌توان آن را مقدمه مطلوب دیگری ساخت. اما علم معامله در حد ذات خود مطلوب نبوده و همواره برای عمل مورد توجه قرار می‌گیرد. غایت علم معامله عمل است و غایت و غرض از عمل جز صفای ضمیر و سلامت باطن از تعلقات چیز دیگری نیست و اگر با علم معامله چنین غایتی فراهم نشود کجا می‌توان به علم مکاشفه دست یافت» (ملأصدرا، ۱۳۷۶: ۱۷۲). چنانکه ملاحظه می‌شود علم مکاشفه با صفات و آثار خداوند سر و کار دارد و امام محمد غزالی می‌گوید که در این علم فقط باید به طریق رمز و اشارت و تمثیل سخن گفت. وی در کتاب *الإملاء* اهل توحید را به طبقات گردو تشبیه کرده است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۶: ۴).

ملاً محسن فیض نیز در راه روشن که ترجمه اثر دیگرش *محجه البیضا* است همین عبارات غزالی را تکرار کرده البته دانش آخرت را به دو دسته مکاشفه و معامله تقسیم کرده است: «دانشی که مربوط به آخرت است به دو بخش منقسم می‌شود، یکی دانش معامله است و دیگری دانش مکاشفه، مقصود از دانش مکاشفه علمی است که هدف آن تنها کشف معلوم و حقیقت است، و منظور از دانش معامله دانشی است که علاوه بر کشف حقیقت عمل به مقتضای آن نیز مراد می‌باشد. هدف این کتاب تنها دانش معامله است، و از دانش مکاشفه که آوردن آن در کتب جوائز شمرده نشده در اینجا سخنی نیست، زیرا اگر چه هدف نهایی جویندگان، و مطمح نظر صدیقان همان دانش مکاشفه است، و علم معامله راهی است برای رسیدن به آن، لیکن پیامبران- که درود خداوند بر آنان باد- با مردم جز درباره علم طریق و ارشاد به آن سخن نگفته‌اند، و درباره دانش مکاشفه تنها با رمز و اشاره و یا تمثیل و اجمال سخن رانده‌اند، زیرا می‌دانسته‌اند فهم عامه مردم از درک آن ناتوان است. و «دانشمندان وارثان پیامبران» و جز اقتدا به شیوه انبیا راهی ندارند» (فیض، ۱۳۷۲، ج ۱: ۶۶). بدین ترتیب فیض نیز شرط گفتگو کردن از دانش مکاشفه را بیان آن به واسطه به کار بردن رمز و اشاره و تمثیل می‌داند.

چنانکه پیش از این در *لطایف الإشارات* و شرح *تعرف دیدیم* بحث توحید با بحث معرفت ارتباط دارد. در آنجا دیدیم که تمثیل به توحید راهی ندارد. غزالی می‌گوید اگر کسی ادعای معرفت کرد، این ادعا ناشی از تمثیل و خیالی بیش نیست. «گسستن امید از اصل معرفت وی تعطیل است، و دعوی کمال معرفت وی از خیال تشبیه و تمثیل است. نصیب همه چشم‌ها از ملاحظت جمال ذات وی خیرگی است، و ثمره همه عقل‌ها از نظر به عجایب صنع وی معرفت ضروری است. هیچ کس مبادا که در عظمت ذات وی اندیشه کند تا چگونه و چیست» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳).

عین‌القضات نیز معرفتی را همراه با یقین می‌داند که خالی از تمثیل و تشبیه باشد. «فصل نودم سزاوار است که انسان به اسرار آخرت ایمان آورد، چنان‌که کور به رنگ‌ها ایمان می‌آورد. حقی که در

وجودش شکی نیست این است که علم ساعت (رستاخیز) به خدا باز می‌گردد، چنان‌که فرمود: «علم ساعت به او برمی‌گردد». تو را نمی‌رسد که به چیزی از اسرار آخرت ایمان بیاوری غیر از ایمانی که کور به رنگ‌ها دارد. نخست بیندیش که چگونه برای کور شایسته است که از راه غیب به رنگ‌ها مؤمن شود، نظرش را از حواس چهارگانه و مدرکات آن قطع می‌کند تا برایش ممکن گردد که بی‌تشبیه و تمثیل به غیب ایمان بیاورد، پس از آن، برای خود چنین ایمانی بجوی تا به غیب ایمان آری و به آخرت یقین پیدا کنی، چنان‌که خدای بزرگ فرمود: «آنان که به غیب ایمان می‌آورند و نماز را بر پای می‌دارند و از آنچه به ایشان روزی کرده‌ایم می‌بخشند و آنان که بر آنچه به تو و پیش از تو نازل شد ایمان می‌آورند و به آخرت یقین پیدا می‌کنند». اگر خود را به مثل چنین ایمانی آراسته نیافتی، محقق بدانکه شیطان تو را دردمند ساخته، به ریسمان غرورش فریفته است» (عین‌اقتضات همدانی، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

سهرروی نیز تمثیل را برای رسیدن به یقین مفید نمی‌داند. او در فصلی با عنوان «فی التَّمثیل» نوشته است: «فصل فی التَّمثیل. التَّمثیل غیر مفید للیقین» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۲).

لاهوری بیت زیر را به مولوی نسبت داده است:

وحدت اندر وحدت است این مثنوی از سمک رو تا سماک ای معنوی^۱

در مکاشفات رضوی درباره این بیت که بنا به اعتقاد مؤلف در خلال داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌گشت» آمده است: «یعنی از نشیب به فراز شو ای مرد صاحب معنی و از حضيض امکان برآمده، بر اوج و جوب سیر کن. به خاطرت نرسد که اسباط نصاری همگی دوازده تن بودند. اگر وزیر به نام هر یک طوماری نوشته باشد، عدد طومیر از دوازده متجاوز نمی‌شود. و آنچه از احکام مختلفه حضرت مولوی تعداد فرموده‌اند، زیاده از دوازده است. پس تطبیق چطور شود! زیرا که آن چیز از اختلافات بیان کرد. بر سبیل تمثیل است و تمثیلات از این جهت دل سامع را اطمینان دهد؛ هر قدر بیشتر، بهتر» (لاهوری، ۱۳۷۷: ۳۸). چنانچه ملاحظه می‌شود شارح تمثیل را راهی برای رسیدن به یقین می‌داند.

باخرزی از قول ابوطالب مکی حکایتی را نقل کرده است: «شیخ احمد خراز در سماع حرکت بسیار کردی و به سماع و نعره مشعوف و مشهور بودی. چون وفات یافت یکی از اصحاب شیخ ابو محمد سهل تستری او را در خواب دید. گفت: «ما فعل الله بك». شیخ احمد فرمود خدای تعالی مرا به

۱. بیت در آثار مولانا نیست. در کتاب وحدت وجود آن را به علاء الدوله سمنانی نسبت داده‌اند (ضیانور، ۱۳۶۹: ۱۸۸).

حضرت خود ایستانید و خطاب کرد یا احمد صفات مرا بر صفت لیلی و سعدی حمل کردی؟ اگر نه آن بودی که تو یک بار در مقام خالص مرا خواستی من تو را عذاب کردم. و بعد از آن مرا در ورای حجاب خوف بایستانید. مدتی از خوف را بترسیدم و بلرزیدم. و بعد از آن باز مرا در ورای حجاب رضا بایستانید. من در سخن آمدم و گفتم یا سیدی هر صفتی که مغنی برمی گفت من غیر تو کس را نیافتم تا بر او حمل کردم. آن صفات را از تو دیدم و بر تو دیدم. حضرت عزت گفت «صدقت»، غیر من خود از کجا یابی تا صفتی بر او حمل کنی؟ بعد از آن امر فرمود تا مرا به بهشت درآوردند. و شیخ احمد را این شمع سماع در ابتدای کار و اول ارادت بود. بعد از آن به مقامات عرفان ترقی کرد» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). سپس چند نتیجه از این حکایت گرفته و یک‌یک برشمرده است از جمله اینکه گفته است: «سماع علمی است که لایق اهل صفاست. هر که را باطن مکدر باشد و به باطن تیره شنود ضرر و محنت او گردد و از نقصان مشاهدات آفات به او راه یابد. و یکی از نقصان مشاهده آن است که سماع را از نغمه و صوت شنود. او همچون کسی باشد که در عطا نظر او بر دست عطا دهنده باشد و عطا را از دهنده داند. صوت ظرف معانی است، چنانکه دست‌ها ظروف ارزاق است. مرد صاحب نظر حاجب یقین رزق را از دست خلق می‌گیرد، و لکن ناظر به حق است خلق را نمی‌بیند و از ایشان منت نمی‌دارد. آن نظر خلق‌بین را ترک کرده است. مرد محقق نیز معانی را از صوت می‌گیرد، و لکن به نغمات التفات نمی‌کند. از حق می‌شنود. هر که سماع را از مغنی و نغمات شنود همچون کسی باشد که رزق را از دست خلق بیند. هر که سماع و معانی آن را به تشبیه و تمثیل شنود ملحدی گردد. و هر که به هوا و شهوت شنود آن لعب و لهو باشد نه سماع» (همان: ۱۸۵). دو نکته در حکایت بالا مهم و گفتنی است: اول اینکه باخرزی روا داشته است تا هر صفتی را به خدا نسبت کند و آن را افزودن بر صفات خداوند و متعاقباً الحاد حمل نکرده است. دوم اینکه از نظر او سماع علمی است برابر با علم مکاشفه در تعریف غزالی و ملأصدرا با این تفاوت که ساحت این علم را از تمثیل و تشبیه بری ساخته است. حال آنکه دیدیم که غزالی شرط صحبت کردن از علم مکاشفه را اشاره و رمز و تمثیل دانسته است. یعنی باخرزی در هر دو موضعش نظری خلاف نظر دیگران دارد.

شبستری در بیت سروده است:

معانی چون کند زانجا تنزل ضرورت باشد آن را از تمثل

ابن ترکه در شرحی که بر گلشن راز نوشته، درباره این بیت گفته است: «یعنی هرگاه که معانی تنزل کند، اینجا که عالم خیال و مثال و کنایت است، او را ضرورت است از تمثیل مجالی و مظاهر صور

حرفی و صوتی؛ بی این ظاهر نمی‌تواند شد و افاده و استفاده موقوف است به اینکه متمثل شود به صور حرفی و صوتی» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۱۶۷-۱۶۶) و پس از این می‌گوید: «گفته شد، که تمثیل هر کجا باشد، توضیح ما سبق است» (همان: ۱۶۷). اینکه تمثیل توضیح ماسبق است در دو جای دیگر نیز به وسیله ابن ترکه مطرح شده است (ر.ک. همان: ۷۷ و ۱۲۷). حکمت مقصود ابن ترکه را اینگونه شرح می‌دهد: «از آنجا که تنزل حقیقت به صورت متمثل است یعنی حقیقت وقتی نازل می‌شود در هر مرتبه به صورتی خاص ظهور می‌کند، تعالی و فرا روی به سوی حقیقت از طریق زبان و نشانه‌های کلامی، باید در قالب تمثیل و تشبیه صورت گیرد» (حکمت، ۱۳۸۵: ۱۹۲). بر این اساس ابن ترکه موافق به کارگیری تمثیل است. او می‌گوید معانی و حقیقت آنها به وسیله تمثیل بر ما نازل می‌شوند پس راه رسیدن و تعالی به آنها نیز باید از طریق تمثیل باشد.

خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* بابی با عنوان «باب الحرمه» دارد. او نوشته است: «الحرمه هی التجرّج عن المخالفات و المجاسرات. و هی علی ثلاث درجات: الدرجه الأولى تعظیم الأمر و النهی، لا خوفا من العقوبه، فیکون خصومه للنفس، و لا طلبا لمثوبه، فیکون مستترقا للأجره، و لا شاهدا للجد، فیکون متدینا بالمرایاه. فان هذه الأوصاف کلها شعب من عباده النفس. و الدرجه الثانية إجراء الخبر علی ظاهره، و هو أن یبقی أعلام توحید العامه الخبریه علی ظواهرها، لا یتحمّل البحث عنها تعسفا، و لا یتکلف لها تأویلا، و لا یتجاوز ظواهرها تمثیلا، و لا یدعی علیها إدراکا أو توهمًا. و الدرجه الثالثه صیانه الانبساط أن تشوبه جراه، و صیانه السرور أن یداخله أمن، و صیانه الشهود أن یعارضه سبب» (انصاری، ۱۴۱۷: ۶۱). چنانکه ملاحظه می‌شود خواجه حرمت را در سه درجه تقسیم کرده است: درجه اول تعظیم امر و نهی بدون ترس از عقوبت و بدون انتظار پاداش. «درجه دوم اجرای فرمایش شامل در خبر است از روی ظاهر آن. آن است که اعلام توحید عامه مبنی بر خبر از روی ظواهر آن باقی بماند بدون آنکه بحث را به زور تحمّل کند و یا تأویلی را تکلف کند و یا تمثیلی از ظواهر آن تجاوز کند و یا از روی ادراک و پندار در آن دعوی شود» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۸۴). درجه سوم مصون داشتن انبساط و سرور و شهود است.

برای دانستن درجه دوم حرمت باید نظر خواجه را درباره توحید عامه جویا شد. خواجه می‌گوید «توحید سه وجه دارد: توحید عامه که با شواهد صحّت پذیرد. وجه دوم توحید خاصه که با حقایق ثبات پذیرد. وجه سوم توحیدی که بر قدامت (ازلی) قایم است و آن توحید خاصه است. توحید نخست شهادت است که «لا اله الا الله» (صافات: ۳۵)» (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۸۶). چنانکه ملاحظه می‌شود خواجه توحید را یک سطح و درجه نمی‌داند و آن را به عامه و خاصه و توحیدی تقسیم کرده است.

دیگر اینکه در درجه دوم توحید به طور کل پای تمثیل را قطع نکرده است و تمثیلی که از ظواهر تجاوز نکند را به ساحت توحید از درجه دوم راه داده است. این تقسیم‌بندی و این نگرش به تمثیل فقط در دیدگاه خواجه عبدالله بیان شده است. تاکنون دیدیم که دیگران توحید را نافی تمثیل و تشبیه دانستند.

در تسنیم المقرّبین نیز در توضیح و شرح مطلب خواجه آمده است: «و لا يتجاوز ظواهرها تمثیلاً، و در نگذرد از ظواهر معانی آن بر وجه تمثیل؛ یعنی نگوید که این بر وجه تمثیل است، تا از ظاهر تمثیل، معنی حقیقی فهم شود. و لا یدتعی علیها إدراکاً أو توهماً. و ادعای آن نکند که بالاتر از این، ادراکی حقیقی یا توهمی هست که حمل بر آن اولی است» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

۶- نتیجه‌گیری

هرچند تمثیل در حوزه‌های گوناگونی به خدمت متصوّفه و عرفا در آمده است اما برخی از آنها این عنصر زبانی را در برخی ساحت‌ها مرادف قیاس و صورت بستن دانسته و از کاربرد آن اجتناب کرده‌اند. یکی از این حوزه‌ها توحید است. تمثیل از نظر متصوّفه هم قیاس است هم توضیح ماسبق و هم آنچه در اصلاح اربابان علم معانی آمده است. درست این است که برای توحید و اهل توحید قائل به درجاتی شویم و آنگاه تمثیل را در مراتبی از آن بپذیریم. همچنین گفتار حاضر نشان داد که صوفیه عموماً تمثیل را سبب رسیدن به یقین ندانسته‌اند حال آنکه یکی از روش‌های القای مطلب به مخاطب از نظر بلاغیون به کار بردن تمثیل است.

منابع و مأخذ

قرآن مجید، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.

۱. ابن ترکه، صابن الدّین، (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، تهران: آفرینش.
۲. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۴۱۷ق.)، منازل السائرين، تهران: دارالعلم.
۳. ----- (۱۳۸۷)، ترجمه و متن منازل السائرين، تهران: مولی.
۴. باخرزی، یحیی، (۱۳۸۳)، اوراد الأحباب و فصوص الآداب، تهران: دانشگاه تهران.
۵. بدخشی، نورالدین جعفر، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۶. بقلی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تهران: طهوری.
۷. بهاء ولد، (۱۳۸۲)، معارف، تهران: طهوری.
۸. تبادکانی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۲)، تسنیم المقرّبین، تهران: موزه و کتابخانه مجلس.

۹. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۵)، «فلسفه تمثیل از نظر ابن ترکه»، شناخت، فصلنامه، بهار، ش ۴۹، صص ۱۹۴-۱۸۳.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، رسائل شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ضیانور، فضل الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، تهران: زوآر.
۱۲. عین القضاة همدانی، (۱۳۸۵)، دفاعیات عین القضاة همدانی (شکوی الغریب)، تهران: منوچهری.
۱۳. غزالی، محمد، (۱۳۸۶)، ترجمه احیاء علوم الدین، جلد ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. ----- (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۲)، راه روشن (ترجمه المحججه البيضاء)، مشهد: آستان قدس.
۱۶. قشیری، عبدالکریم، (۱۳۷۴)، الرساله القشیریة، قم: بیدار.
۱۷. ----- (۱۹۸۱ م.)، لطائف الإشارات، مصر: هیئته المصریة العامه للكتاب.
۱۸. ----- (۲۰۰۸ م.)، نحوالقلوب، هیئته المصریة العامه للكتاب.
۱۹. لاهوری، محمدرضا، (۱۳۷۷)، مکاشفات رضوی، تهران: روزنه.
۲۰. مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، شرح التّعرف لمذهب التصوف، تهران: اساطیر.
۲۱. ملّاصدرا، (۱۳۷۶)، مثنوی ملّاصدرا، به کوشش مصطفی فیضی، قم: کتابخانه مرعشی.
۲۲. موصلی، حسین بن نصر، (۱۴۲۷ ق.)، مناقب الأبرار و محاسن الأخیار فی طبقات الصّوفیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.



Journal of Research Allegory in Persian Language and Literature

Islamic Azad University- Bushehr Branch

No. 43 / Spring 2020

<http://jpll.iaubushehr.ac.ir>

ISSN 2008-627X



The efficiency of allegory in the realm of monotheism

Mozhgan Zamani¹, Rafeze Keivanpour²

1- PhD student in Persian language and literature, Dehaghan Branch, Islamic Azad University, Dehaghan, Iran.

2- M.Sc. in Persian Language and Literature, Isfahan Branch, Payame Noor University, Isfahan, Iran.

Abstract

One of the purposes of applying allegory in words is induction of religious, mystical and moral thoughts. So, the Sufis texts are full of all kinds of allegories. The Sufis, although, have benefited from allegories to express religious concepts and issues, but according to some definitions of some religious, they haven't used this efficient linguistic element. One of the terms, which is used in almost every mystical text, is monotheism. Because the Sufis have defined monotheism in the non-analogy and lack of allegory of God to something, they have never used allegory to define and explain this term. The authors of present speech have sought to express the views of Sufis on allegory analytically and descriptively. Therefore, they have gone to the great works of this way means Ghashiri, Mohammad Ghazali, Eyn Al Ghozat Hamdani, Suhrawardi, and Roozbehan Bagli to know how much they have agreed to use the allegory. They sometimes make allegory necessary and sometimes contrary to certainty.

Keywords: monotheism, allegory, certainty, analogy