

Allegory and metaphor and their role in expressing mystical experience

Mohammad Mohammad Rezaei¹|Seyyed Zahir Hoyda²

1. Professor of Philosophy of Religion, University of Tehran; Email: mmrezai@ut.ac.ir

2. PhD Student in Mysticism and Religions, Ahl al-Bayt International University; Email:

howaidasayedzahir@gmail.com

ARTICLE INFO

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Article History:

Received October 27, 2023

Revised January 13, 2024

Accepted March 13, 2024

Publication May 14, 2024

Keywords:

Anthropology,
sublime wisdom,
doubting man,
doubting existence.

ABSTRACT

Abstract

One of the main topics in Islamic mysticism is mystical experiences and, in essence, the inner encounter and communication with the unseen world. Some thinkers consider these experiences inexpressible and believe that they cannot be expressed in the language of logic. Some people believe that these experiences can be expressed in the form of parables and metaphors and a part of the puzzle can be solved. This research tries to state that: What role can allegory and metaphor play in expressing mystical experiences? This research, which is based on the descriptive analytical method and the library research method, seeks to provide a model of the effectiveness of allegory and metaphor in the expression of mystical experiences, in addition to explaining the identity of the mystical experience, it can provide a clear model for the expressiveness of mystical experiences. present in the form of allegory and metaphor. Through deep exploration, it was found that: the role of figurative language in explaining and expressing mystical intuitions is according to documents, sayings of mystics, mystical literature, and since intuition is beyond reason, we cannot define mystical experiences without similes and metaphors. and transfer; Therefore, allegory and metaphor are used as two soft technologies for transmitting mystical experiences and as means of expressing inner spirituality beyond reason

تمثیل و استعاره و نقش آن‌ها در بیان تجربه عرفانی

محمد محمدرضایی^۱ | سید ظاهر هویدا^۲

mmrezai@ut.ac.ir

۱. محمد محمدرضایی، استاد فلسفه دین، دانشگاه تهران:

۲. سید ظاهر هویدا، دانشجوی دکتری عرفان و ادیان، دانشگاه بین المللی اهل بیت (علیهم‌السلام):

howaidasayedzahir@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ های مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵</p> <p>کلیدواژه: تمثیل، استعاره، بیان ناپذیری، تجربه عرفانی، شهود.</p>	<p>یکی از مباحث عمده در عرفان اسلامی تجربیات عرفانی و در اصل دیدار باطنی و ارتباط با عالم غیب است. برخی از اندیشمندان، این تجارب را بیان ناپذیر می‌دانند و معتقدند در زبان منطقی نمی‌توان آن را بیان کرد. برخی هم بر این باور هستند، که این تجارب را می‌توان در قالب تمثیل و استعاره بیان و گوشه‌ای از معما را حل نمود. این تحقیق درصدد است تا بیان نماید که: تمثیل و استعاره چه نقشی در بیان تجربه های عرفانی می‌توانند داشته باشد؟ این پژوهش که بر اساس روش تحلیلی توصیفی و روش تحقیق کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است به دنبال آن است تا با ارائه مدلی از تاثیرگذاری تمثیل و استعاره، در بیان تجربیات عرفانی، بتواند علاوه بر تبیین هویت تجربه عرفانی، الگویی شفاف برای بیان پذیری تجربه های عرفانی در قالب تمثیل و استعاره ارائه دهد. با کنکاش عمیق صورت گرفته بدست آمد که: نقش زبان مجازی در تبیین و بیان شهودات عرفانی با توجه بر مستندات، اقوال عرفا، ادبیات عرفانی می‌باشد و از آنجایی که شهود، و رای طور عقل است، تجارب عرفانی را نمی‌توانیم بدون تمثیل و استعاره تعریف و انتقال دهیم؛ از این رو تمثیل و استعاره به عنوان دو فناوری نرم انتقال تجربیات عرفانی و ابزار بیان پذیری معنویت درونی در و رای طور عقل بکار می‌رود.</p>

تجارب عرفانی یکی از مسائل مهم در عرفان است. اغلب اندیشمندان آن را بیان ناپذیر می‌دانند؛ زیرا معتقدند تجارب عرفانی در قالب زبان درنی‌آید و با زبان منطق سازگاری ندارد. بخشی از تجارب عرفانی مربوط به تجارب زیستی عارف در برخورد با اموری غیبی است. از این رو عرفا از زبان رمزی، زبان تمثیلی و یا استعاره برای انتقال تجارب خود استفاده می‌نمایند. تمثیل را در مکتوبات بلاغی یکی از شاخه‌های تشبه دانسته است که اندیشمندان نیز آن را تأیید می‌نمایند. برخی هم آن را زیرمجموعه استعاره دانسته‌اند. ارسطو اولین کسی هست که استعاره را تعریف و تمثیل را نیز یکی از زیرشاخه‌های آن قرارداد. از دیدگاه ارسطو استعاره آن است که چیزی را به نام بخوانیم که در اصل آن نام مربوط به چیز دیگر است. تمثیل و استعاره هم در آثار ادبی و آثاری عرفانی کاملاً مشخص هست. چون آثار عرفانی در ابیات فارسی از جایگاه خاص برخوردار است، آنچه سبب تمایز آن با ادبیات فارسی شده، تنها آراء و ابزار ادبی نیست، بلکه ادبیات عرفانی از معرفت و زبان تأویلی چندوجهی برخوردار است. خالقان آن از اندیشه خود به‌طور مستقیم و گاه از طریق تمثیل و استعاره لب به سخن باز نموده است زیرا هر علم با اندیشه و زبانی آشکار و کشف می‌شود. مشاهدات و تجربیات عرفا نیز از زبان خاص مدد می‌گیرند. زبان عرفا زبان است که راه وصل حقیقت را برای دیگران بیان می‌نمایند. به نظر می‌رسد شیوه برخورد عرفا با این موضوع به دلیل کیفیت تجربه عرفانی متفاوت است. برخی محققین کوشیده تا مطالب را تحت عنوان‌های مختلف برای روشن ساختن موضوع به رشته تحریر در بی‌آورد. از نظر نویسندگان تحت عنوان تمثیل و استعاره و نقش آن در بیان تجربه عرفانی تحقیقاتی انجام نشده است. آثار که در رشته تحریر درآمده است قرار ذیل است: تمثیل و تصویر نو از کارکردها و انواع آن، از قهرمان شیری، اشکال ساختار و کارکرد تمثیل در تفسیر عرفانی از عباسقلی محمدی، تمثیل در عرفان اسلامی از حسنعلی یورمند، تمثیل‌های شطی در آثار عین‌القضات همدانی از احمد امین، وحدت وجود در آینه تمثیل‌های عرفانی از محمد نصیری است. بنا بر این موضوع نیازمند تحقیق است. در این تحقیق سؤالات نیز مطرح است؛ آیا عرفان تجربیات خود را در قالب تمثیل و استعاره بیان می‌نماید؟ آیا تمثیل و استعاره

می‌تواند بخشی از تجارب را بیان کند؟ آیا تمثیل و استعاره می‌تواند از بیان ناپذیری شهود بکاهد؟ اما برای پیشبرد و فهم آسان مباحث عرفانی درزمینه تمثیل و استعاره با همین محورها موردبررسی قرار خواهند گرفت.

■ مبانی نظری تمثیل

در مورد تمثیل بیانات و دیدگاه‌های زیادی موجود است. این دیدگاه‌ها در تمثیل با سایر حوزه‌ها رمزی، تشبیهی، کلامی، امثال رمز، ضرب‌المثل، طریقه معادله و منابع قدیمی متفاوت است. تمثیل را از منظر زبانی می‌توانیم نوعی تشبیه میان دو شیء بدانیم این «شباهت میان دو طرف تمثیل، شباهتی یک وجهی نیست بلکه در تمثیل، برخلاف تشبیه، لایه‌های متعددی از شباهت در کار است. به بیان دیگر، در تمثیل، با حرکت موازی طرفین تمثیل و وجوه متعدد و گاه متداخل آن‌ها روبه‌رویم». (یوسف پور و محمدی کله سر، ۱۳۹۰، ۲۱۳) این سبب‌ها و این ساختار روایی تنها در تمثیل وجود دارد. این در حقیقت یک رویکرد فلسفی می‌تواند باشد. زیرا به عنصر تمثیل یعنی به عالم مثالی که یکی از اندیشه‌های رایج در این حوزه می‌باشد رهنمود می‌نماید.

تمثیل در نزد جرجانی: به اثبات رساندن حکم واحدی در یک امر جزئی به خاطر ثبوت در جز دیگر به علت وجود معنی مشترکی بین آن دو چیز است. تمثیل به معنای تصور است، امثال شی می‌باشد. تمثیل به این معنا که حاصل شدن صورت همان چیز در ذهن، همان درک معین که از تمام فعل اذهان شده می‌توان داشته باشد. فرق تمثیل با تمثل به این است. تمثل چیزی را تصور نمایی و در تمثیل به صورت، تصویر و تشبیه است، نه چیزی را در ذهن خود تصور نمایم. (صلیبا، ۱۳۶۶، ۲۶۵) این واژه را در زبان فارسی به داستان، داستان، نمون، حال و صفت نیز دانسته است. (پور نامداریان، ۱۳۶۴، ۱۱۱) تمثیل در نزد علم بلاغت تصویر یا مجازی تلقی شده زیرا آن چیزی که به زبان جاری می‌شود منظور و مراد آن چیزی دیگری می‌باشد. تمثیل همانند استعاره از مفاهیم روحانی برخوردار است که از آن در روان‌شناختی و یا مفاهیم روشنفکرانه انتزاعی به زبان ساده و زبانی مادی بیان می‌نماید. تمثیل یک استتار یا همان پوشش است که مبدل چیزی نه از جنس خودش بلکه از جنس که خود شناخته و یا شناختنی می‌باشد. (ستاری، ۱۳۷۶، ۵) تمثیل عبارت از حکایات و

داستان‌های پرمحتوا است. بیشتر پیام‌ها اخلاقی، عرفانی، دینی، سیاسی و اجتماعی را بیان می‌نماید. چیز که مهم است آیت است؛ این داستان و حکایات می‌بایستی دارای یک نتیجه منطقی در کلام آشکار باشد. و یا کاملاً در آن واضح باشد. اگر این‌گونه نباشد نمی‌توانیم آن را تمثیل نامید. اگر این قالب را در خود داشت می‌توانیم آن را مثل و یا تمثیل گفت. در قدیم‌ترین منابع یعنی در ترجمان البلاغه و حقائق السحر فی دقائق الشعر که در بین سالهای ۵۵۱-۵۶۸ ق به زیور طبع آراسته شده است. از جمله منابع معتبر زبان فارسی است؛ در آن سخنی از تمثیل نیامده است.

در المعجم فی معایر اشعار العجم تألیف آن در سال‌های ۶۱۴ ق می‌باشد گزارشی کوتاهی آمده است. تمثیل در معنای استعاره تمثیلی می‌باشد. «تمثیل از جمله استعارات است الا آنکه این نوع استعارات است به طریق مثال، یعنی چون شاعر خواهد که معنای اشاراتی کند لفظی چند دلالت بر معنی دیگری کند. بیاور معنی مقصود سازد و از معنی خویش بدان مثال عبارت کند و این صنعت خوش برای استعارت مجرد باشد». (قیس رازی، ۱۳۶۰، ۳۶۹) در بیان دیگری در تقسیمات تشبیه نیز تشبیه یا تمثیل است، یا که غیر آن برای تمثیل به آن گفته می‌توانیم که یک وجه شبه در همان صفت باشد یا انتزاع شده از چند چیز باشد. بنا به دلایل که برای آن قید منتزع گذاشته شده است، به تشبیه مرکب تمثیل دانسته می‌توانیم. تجلیل در آئین سخن خویش تمثیل را نوعی استعاره می‌دانسته و می‌نویسد: «هرگاه جمله‌ای در غیر معنی اصل به علاقه مشابَهت به کار رود آن را تمثیل یا استعاره تمثیلیه گویند». (تجلیل، ۱۳۶۲، ۶۶) در جای دیگر نیز تمثیل را نوعی از تشبیه دانسته است که می‌نویسد: «وجه شبه را در صورتی مرکب گویند که منتزع از امور متعدد باشد و در این صورت تشبیه را تمثیل نامند». علوی مقدم از (سکاسکی) تشبیهی که وجه آن از امور متعدد انشعاب یافته است؛ آن را تشبیه و تمثیل دانسته است. که «حقیقت این است که تشبیه تمثیل، رسیدن از یک حکم جزئی به حکم جزئی دیگر است که به نوعی با آن به پنداری شاعرانه، همسان و همانند است: در عین اینکه وجه شبه نیز از امور متعدد ترکیب یافته است». در اثر وی کدام اشاره وقید عقلی بودن وجه شبه این موضوع بیان نشده است و در همه‌ای مثال‌ها در این قالب بیان شده است.

شمیسا در اثر خود تمثیل را ذیل مبحث استعاره گونه بیان می‌نماید. آن را به‌عنوان یک

تعریف آغازین می‌گویند: تمثیل حاصل ارتباط بین دو مشبه و مشبّه بوده است. زیرا در تمثیل اصل این است، تنها مشبه ذکر شود از طریق آن متوجه مشبه به گفتن می‌شویم. امکان این نیز می‌رود گاهی مشبه نیز ذکر می‌شود در فهم آن کدام خلل ایجاد نم‌کند (شمیسا، ۱۳۸۶، ۲۳۷). برخی هم تمثیل را معادل مفهوم الیگوری در بلاغت غرب به حساب آورده که در میان اصطلاحات ادبی گسترش یافته است. این مفهوم دارای دولایه می‌باشد؛ در لایه اول شکل و صورت داستان است، در این لایه مثل اشخاص و حوادث داستان را در بردارد. در لایه دوم آن معنا دومی آن قرار دارد که از مهم‌ترین بخش آن به حساب می‌آید؛ یعنی در این لایه اندیشه پنهان شاعر و یا نویسنده در آنجا گرفته و نمود پیدا می‌نماید. (فتوحی، ۱۳۸۶، ۲۸۵) شفیع کدکنی در مورد تمثیل این‌گونه ابراز نظر می‌نماید: «تمثیل را در بلاغت معاصر که نیازمند حوزه وسیعی از اطلاعات است، می‌توان برای آنچه بلاغت فرهنگی می‌خواند به کاربرد و آن بیشتر حوزه ادبیات روایی (داستان حماسه و نمایش‌نامه) است و حوادث که در هر کدام از انواع جریان دارد، می‌تواند تمثیلی از مجموعه‌ای امور عینی یا ذهنی دیگر باشند و به تعبیر فشرده‌تر می‌توان گفت «الیگوری بیان روایی گسترش یافته‌ای است که معنای دومی هم در آن سوی ظاهر آن می‌توان جست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵، ۸۴) تمثیل را می‌توانیم در میان سخنان و سخنوران جستجو نمود از جمله ارسطو در بیانات و فن سخن خود اشاره نموده و خود تمثیل را استعاره گستره نامیده است. منظور ارسطو از تمثیل و تعریف آن به‌عنوان گستره‌ای واقعیت می‌باشد. تمثیل دارای یک معنی نیست بلکه جانشین مفاهیم و معنای یا برابری استعاری آنان شده می‌تواند. (میلفورد، ۲۰۰۵، ۱۳)

انواع تمثیل

در میان اکثر بلاغیون در مورد تمثیل تلاف نظر است. برخی آن را جمله صنایع بدیعی دانسته است و برخی هم آن را در علم بیان تعریف نموده است که می‌توانیم دیدگاه آنان را به شکل نمونه ذکر نمایم: در دیدگاه اول آخری امثال مطرزی و ابن اثیر تمثیل را مترادف تشبیه دانسته است. عده‌ی هم در پیرو آن مثل جرجانی و سکاکی تمثیل را یکی از انواع تشبه دانسته است. دو دیدگاه وجود دارد در انواع تمثیل در دیدگاه نخست؛ جرجانی

پیرامون این موضوع بحث مفصل دارد که او بر این اعتقاد است. تشبیه عام‌تر و تمثیل خاص می‌باشد. به نظر ایشان هر تشبیه تمثیل است و هر تمثیل تشبیه نیست، به دو گونه تقسیم می‌نماید: «تشبیه تمثیلی که وجه شبه آن امری آشکار است و نیازی به تأویل و گرداندن ظاهر ندارد. ۲- تشبیه تمثیلی که وجه شبه آن امری آشکار و ظاهری نیست و بر روی هم نیاز به تأویل دارد و باید از ظاهر امری گرانیذ شود؛ زیرا تشبیه با تشبیه‌به در صفت حقیقی مشترک نیستند. چرا که وجه شبه امری حسی و اخلاقی و غریزی حقیقی نیست؛ بلکه امری عقلی و غیر عقلی است. بدین گونه در ذات موصوف موجود نباشد». (جرجانی، ۱۳۶۶، ۲۹) در دیدگاه دوم درباره انواع تمثیل این خطیب رازی، علوی، تفتازانی، شمس قیس و صاحب التبیان تمثیل را از جمله استعاره و مجاز می‌شمارند و آن را از تشبیه جدا می‌شمارد. الجوزی تمثیل را به سه گونه دانسته است: ۱- نوع نخست مثل سایر که همان ضرب المثل می‌باشد. ۲- این نوع مثل قیاسی است که اهل فن آن را تمثیل مرکب نیز می‌گویند. در حقیقت همان صورت و روایی است؛ که می‌تواند از طریق تشبیه و تمثیل یک اندیشه را توضیح دهد. نوع سوم این مثل مثل خرافی می‌باشد. که می‌تواند؛ در قالب حکایاتی که از زبان غیرانسان به صورت طنز و حکایات به دیگران آن را انتقال دهد. (الجوری، ۱۹۸۱، ۱۸).

■ ساختاری تمثیل به دو شکل تقسیم می‌شود

۱- تمثیل روایی

این تمثیل زیاده‌تر به شکل داستان را به خود دارد؛ شامل افسانه‌های تمثیلی و حکایات که در انسانی و حیوانی تمثیل رمزی است با شکل پارابل را شامل می‌شود.

۲- تمثیل توصیفی

به تمثیل توصیفی تمثیل کوتاه نیز گفته می‌شود که این تمثیل از نظر جملات و از یک و چند جمله فراتر نرفته این نوع تمثیل دارای انواعی نیز می‌باشد؛ که شامل تشبیه تمثیلی، مثل و اسلوب معادله و استعاره تمثیلیه می‌شوند.

به جز این دو شکل تمثیل می‌تواند اشکال دیگر نیز داشته باشند که عبارت است از: تشبیه تمثیلی؛ جرجانی این نوع تمثیل را به تمثیلی و غیر آن تقسیم می‌نماید؛ تمثیل

تشبیهی عبارت از تشبه می‌باشد. این از آن نوع شبه و انواع تأویل به دست می‌آید. تمثیل غیر تشبه نیاز به تأویل ندارد. (جرجانی، ۱۳۶۶، ۵۰) خطیب قزوینی تشبه تمثیلی بر همه تشبیهات شامل است؛ زیرا این وجه شبه از امور متعدد انتزاع یافته باشند و بیان می‌نماید که جرجانی بر شبه و وجه آن شرط علقی نیز مطرح می‌نماید، شامل وجه اعتباری آن می‌شود. (پرهیزی، ۱۳۹۳، ۱۳۶) حقیقت تشبه تمثیل نه تشبه و نه تمثیل تنها است بلکه تشبه مرکب بر پایه تمثیل می‌باشد، به واسطه آن گوینده می‌تواند یک امری را به اثبات برساند.

دوم تشبه تمثیلی اسلوب و معادله: در نوع تشبه تمثیلی ادات همیشه مرکب می‌باشد، مانند چنان‌که عده‌ی معتقد است؛ تشبیه مرکب می‌تواند محذوف و در تأویل دخالت داشته باشد. (شمیسا، ۱۳۸۶، ۱۰۹) ادات عبارت از سبب نشان‌دار در تشبیه تمثیلی می‌باشد، زیرا خواننده همیشه با نشان‌دار یا ادات موضوع روبه‌رو هستند نه تنهای با تمثیل زیرا در تمثیلی اسلوب معادله چنین چیزی دیده نمی‌شود.

گرفراموش کرد خواجه مرا **خویشتن را به رفعه دادم یاد**
کودک شیر خواره نه گرس **مادر او را به مهرش شیر نداد**
 مدبری (۱۳۷۰، ۷۲)

سوم استعاره‌ی تمثیلیه: در این نوع تمثیل هرگاه مشبه نباشد و فقط مشبه به در جملات بیاید در این صورت تشبیه تمثیلی و استعاره‌ی تمثیلی را داریم. دیدگاهی زیادی در این مورد وجود دارد؛ از جمله فندرسکی و مازندرانی در این قسمت استعاره‌ی عناوین چون «تمثیل و مجاز مرکب بالاستعاره‌ی» نیز یاد نموده است. عده‌ی هم میان استعاره‌ی تمثیلیه و بالاستعاره تمثیلی تمایز قائل است، زیرا این اصطلاح در جای بکار می‌رود که استعاره‌ی مرکب جنبه ارسال مثل داشته و یا ضرب‌المثل دارند. (شمیسا، ۱۳۸۶، ۲۰۱) در استعاره‌ی تمثیلیه بر معنا تأکید دارد. زیرا بر جمله به کار می‌رود که معنای دومی به کار و دو برای شناخت آن می‌بایستی آن را در کنار کنایه قرارداد؛ چون کنایه نیز دارای دو معنا است؛ اما هر معنای آن نوعی کاربردی می‌باشد. در استعاره‌ی تمثیلیه با دو ساختار معنایی روبرو هستیم ولی معنای اولی به هیچ‌عنوان کاربردی نیست. مثال در کنایه: «در خانه‌ی فلانی باز است» این می‌تواند واقعیت داشته و دارد. اما در استعاره‌ی تمثیلیه: «گره بر آب زدن»

این یک حقیقت است که ما نمی‌توانیم بر آب گره ایجاد کرد. (رضایی جمکرانی، ۱۳۹۳، ۴۶)

استعاره

ارسطو از جمله کسانی است که استعاره را تعریف نمود است، استعاره آن است که: «چیزی را به نامی بخوانیم که آن نام در اساس چیز دیگری تعلق دارد.» همچنان معتقد است که تشبیه همان استعاره است اما اندک از هم تفاوت دارد. زیرا شاعران مطلب می‌گویند درباره چیز یا همانند آشیل که به‌مانند شیر حمله آورد این تشبیه می‌باشد. اما اگر بگویید این شیر حمله نمود استعار می‌باشد. (شفیعی کدکفی، ۱۳۷۵، ۱۰۷) استعاره در لغت به معنای رعایت خواستند. یا رعایت نمودن و ایرما گرفتن چیزی را استعاره گفته است. (دهخدا، ۱۳۸۹) بهترین و قدیمی‌ترین تعریف را می‌توانیم در میان سخنان ارسطو در مورد استعاره دید. (شیری، ۱۳۸۹، ۳۴) در جهان اسلام برای شناخت. تعریف این واژه از صدر اسلام و تمدن آن آغاز شد. زیرا تمدن اسلام بر پایه قرآن پایه‌گذاری شده است، مسلمانان کوشیدن تا معنای این کتاب را درک و تأویل نمایند. ادبیات بلند این کتاب نیازمند شناخت و مملوع از ترکیب مجازی و کنایی بود؛ که نیازمند شناخت بلاغی داشت. از این سبب امثال ابن قتیبه و در تأویل مشکل القرآن همچنان ابوعبیده در اعجاز القرآن، ابوالعباس متقی ۲۸۵ هـ ق کتاب الکامل و سایر محقق که آثاری تحت همین موضوعات تألیف نموده است. برای آنان استعاره ناشناخته بودند. اگر به آثار آنان رجوع شود دیده می‌شود، از استعاره کمال استفاده را نموده است. اما تعریف از آن ارائه ننموده اند، یا زمان این اقتضا را نداشته و یا چیزی از تعریف آن نمی‌دانستند. بالاخره نوبت به عبدالقاهر جرجانی متوفی ۴۷۴ هـ ق می‌رسد. ایشان استعاره را تعریف می‌نماید: «آگاه باش که استعاره فی جمله این است که واژه‌ای در هنگام وضع لغت، اصلی شناخته‌شده باشد و شواهدی دلالت کند که به هنگام وضع بدان معنی اطلاق می‌شده، سپس شاعر با غیر شاعر این واژه را در غیران معنی اصلی به کار گیرد و این معنی را به آن لفظ منتقل سازد که نخست لازم نبود و به‌مثابه عاریت است.» جرجانی معتقد است که این واژه به‌مثابه این است که نام و عنوان اصلی را از همان چیز جدا کردیم دیگر به آن کاری نداریم. دیگر این شی اسمی ندارد، اسم دومی را به همان شی قرار دادیم، چیزی که قصد ما بوده در باطن آن پنهان مانده است اما در ظاهر

چنان نشان می‌دهد که این همان چیز است که به زبان این اسم بر آن نهاده شده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵، ۱۰۹) در منتهی الارب استعاره را یعنی جز شدن و یا تنها شدن و یا چیزی را دست‌به‌دست کنند.

بیهقی در تاج المصادر آوردند استعاره یعنی عاریت خواستن که شخص جرجانی آن را توضیح داده است و ادعا معنای «الحقیقه هی الشی للمبالغه فی تشبیه مع طرح ذکر المشیته من البین» است. واژه استعاره از دیدگاه زمخشری در لغت به معنای عاریت خواستن چیزی است از نگاهی علما و ادبیات زبان فارسی آن را اضافات مشبه‌به به مشبه دانسته است. معین نیز این دیدگاه را تائید نموده است. در کتاب المعجم قیس رازی استعاره را نوعی از مجاز دانسته شده است. البته مجاز ضد حقیقت که از حقیقت بگذرد و لفظ را بر معنای دیگری تلقی نماید که در اصل مختص آن نیست. البته این حقیقت با لفظ علاقه داشته باشد تا بتواند مراد و مقصد سخنور را از آن اطلاق متوجه نماید. یا اینکه اطلاق اسمی کنند بر چیز که در صفتی مشترک مشابه حقیقت آن اسم می‌باشد (ابن قیس رازی، ۱۳۱۴، ۲۷۱). در کتاب الغات غیاث‌الدین آوردند: این واژه در لغت به معنا عاریت برگرفته شده از چیزی و در اصطلاح آن را شعرا مجاز نام نهادند در نهایت آن را اضافات مجازی و اضافیه با استعاره خوانده است. عده هم آن را تصریح نموده است، استعاره قسمتی از مجاز می‌باشد. زیرا فی مابین علاقه تشبه بوده آن را استعاره گفته است (دهخدا، ۱۳۸۹: استعاره). در کتاب الوساط عبدالعزیز جرجانی: «استعاره جایی است که فقط اسمی را که مستعار از اصل است بیاوریم، در عبارت به جای آن بنشانیم و ملاک آن نزدیکی و شباهت است و مناسبتی که میان مستعار و مشتعازمنه وجود دارد و آموختن لفظ به معنی چندان که میان آن‌ها تفاوتی وجود نداشته باشد. هیچ‌کدام را از دیگری اعراضی نباشد» در علم بیان نیز: «دلالت تشبه دلالت وضعی است ولی دلالت استعاره دلالت عقلی است و از همین روی در حوزه مجاز قرار می‌گیرد و مهم‌ترین شاخه مجاز به شمار می‌رود». در متاب البیان التبین جاحظ استعاره بدین نام است به جز نام اصلی آن زمانی که جای آن شی را گرفته باشد. همچنان عبدالله بن معتر در کتاب البدیع خود: «جانشین کردن کلمه‌ای برای چیزی که پیش از این بدان شناخته نشده باشد». همچنان در مفتاح العلوم نیز استعاره را یاد کردن از دو طرف تشبه بوده و قصد کردن آن سمت دیگری به ادعای این که مشبه در

جنس مشابه به داخل می‌باشد. کدکنی می‌گوید: هرگونه تشبیه را که به تنهای معنی مستقل ندارد یعنی ادات حذف‌شده باشد استعاره نامیده می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵، ۱۰۷). شمیسا اشاره به اینکه استعاره مجاز بودن و یا علاقه مشابَهت این‌گونه بیان می‌نماید: گفته می‌توان که استعاره از لحاظ ماهیت با تشبیه یکی است، حقیقت این است که استعاره فشرده تشبیه می‌باشد؛ تشبیه را آن قدر خلاصه می‌نمایم که تنها تشبیه به باقی می‌ماند که متنی در تشبیه ادعا شباهت است و در استعاره این ادعا را دارد که یکسان می‌باشد این همان‌اند. (بورشه، ۱۳۷۷، ۶۲) در انوارالبلاغه مازندرانی از جمله آن از قرن یازدهم می‌باشد، به تعریف استعاره پرداخته است: «استعاره کلمه‌ای است مستعمل در غیر موضوع‌له به سبب علاقه مشابَهت با قرینه مانعه از اراده موضوع‌له». (رضایی جمکرانی، ۱۴۰۱، ۸۸) نویسنده در این تعریف همه وجه آن را در نظر داشته و مورد توجه دیگران نیز قرار گرفته است. زیرا در این تعریف همه ویژگی استعاره را در نظر گرفته که استفاده در غیر لفظ در غیر موضوع دوم علاقه مشابَهت سوم جامع و مانعیت را در نظر گرفته است.

انواع استعاره

اهل بلاغت استعاره را به سه نوع تقسیم می‌کنند: ۱- استعاره مصرحه ۲- استعاره مکنیه ۳- تخیلیه. استعاره مصرحه آن کی باشد که مشبَهه مذکور مقصود آن مشبَه می‌باشد. مثلاً: این مرد شجاع است؛ «رأیت أَسَدًا یرمی».

استعاره مکنیه: نظریات مختلف در مورد استعاره مکنیه هستند. عده‌ی آن را به سه نوع دانسته یا سه قوم مورد بررسی قرار داده است: سکاکی استعاره مکنیه تشبیه آن پوشیده و پنهان در ضمیر بوده و مشبَه آن و مقصد از آن مشبَهه باشد. البته این مشبَه از جنس آن مشبَهه می‌باشد، حقیقت اینکه استعاره لفظ مشبَه برای مشبَهه می‌شود که برعکس استعاره مصرحه می‌باشد.

استعاره تخیلیه: درباره این موضوع نیز نظریات زیادی مطرح است. برخی معتقد است هرگاه حرف از استعاره مکنیه به میان آید، سخن از استعاره تخیلیه در کنار آن می‌آید؛ زیرا برخی به این عقیده است که استعاره تخیلیه جدای از استعاره مکنیه است و یا در ذیل آن قرار می‌گیرد. مازندرانی این‌گونه بیان می‌نماید: «در استعاره تخیلیه، دو قول است. یکی

سکاکی که گفته آن ذکر لازم مشبه به است برای مشبه و آن هم مشتمل بر تشبیهی است مضمّر در خیال به اعتبار تخیل صورتی وهمی برای مشبه که شبه به این لازم مشبه به باشد و استعاره لفظ آن لازم برای این صورت خیالی چنانکه در مثال مذکور بعد از تشبیه به چنگال سبع و لفظ نفس بر منیه تخیل صورتی کرده تشبیه به چنگال سبع و لفظ موضوع از برای چنگال را که عبارت از اظهار است برای آن صورت خیالی عاریه کرده است» (رضایی جمکرانی، ۱۴۰۰، ۹۰).

از این موضوع مشخص می‌شود؛ استعاره به مذهب سکاکی مستعمل هست، این یکی از انواع مجاز لغوی و غیر موضوع له می‌باشد. در این نوع (تخیله) مانند استعاره مصرحه استعمال لفظ مشبه به می‌باشد که نوعی کاربرد در ادبیات عرفانی دارد. از آنجای که عنوان این پژوهش نقش تمثیل و استعاره در بیان تجارب عرفان هست؛ لازم دانسته می‌شود تا بدانیم تجارب عرفانی به معنای چیست؟ می‌خواهیم معلومات مقدماتی در این مورد داشته باشیم که خالی از حکمت نخواهد بود.

تجارب عرفانی

در مورد مفهوم تجارب عرفانی اتفاق نظری وجود ندارد. ولی گفته می‌توان که؛ تجربه یک مواجهه رودررو و قرار گرفتن در متن یک واقعه می‌باشد، این تجربه مذکور متعلق به نیروی ماوراء الطبیعه، موجود فرازمینی، همانند خدا بوده و تجلیات را نیز شامل می‌شود. این تجارب را تجارب دینی نیز گفته است. تجارب عرفانی خود یک از انواع تجربه دینی می‌باشد، در اصل همان دیدار باطنی و ارتباط با عالم غیب هست. این موضوع در قرن دوم مطرح شد. (فعالی، ۱۳۷۹، ۵۴) این مسئله در قرن سوم هجری به روئیت خداوند الرحمن به یکی از مباحث بسیار عمده در عرفان مطرح بود. تجربه عرفانی در کتاب‌های اهل تصوف به نام‌های مختلف نام‌گذاری شده است. عده‌ای از این اسامی عبارت است از: مشاهده، مکاشفه، لوایح، طوامع و طوامع و برخی دیگر از آن گروه آن را تجلی و تخی، تصفیه، سکر، صحو، فنا و بقا، مقام قرب و توحید خوانده است. عده هم شوق، معشیت، وصل، ارادت، شطح، مسامره، وجد، هیبت، انس، چیزی مهم که در این تجارب نقش اسامی دارد وحی و الهام است. که به شکل غیرمستقیم بار معنای شهود و کشف را به دوش کشیده است

کاکایی، ۱۳۸۹، ۲۹۸). دیدگاهی دیگر نیز برای تجربه عرفانی مطرح نموده است. تجربه از عارف پژوهان غربی به گونه‌های متنوع و دارای ویژگی‌های را برای آن بیان می‌نمایند. برای نمونه چند مورد آن را ذکر و مورد بررسی قرار می‌دهیم. تجربه عرفانی از دیدگاه جمیز: او در اثر خود تجربیات عرفانی را دارای چهار ویژگی معرفی نموده است:

۱. بیان ناپذیری؛ تجارب عرفانی به بیان درنی‌آید، نمی‌تواند آن را در قالب زبان و یا لفظ بیان نمود.

۲. معرفت بخشی؛ تجارب عرفانی یک کشف است که نیاز به واسطه ندارد می‌توان بدون واسطه به حقیقت رسید.

۳. زودگذر بود؛ تجربه عرفانی زودگذر است، این تجربه دوام چندانی ندارد. حداقل چند ساعت استمرار ندارد.

۴. انفعالی بودن؛ تجربه عرفانی در اختیار تجربه‌گر نیست، درحالی‌که تجربه‌گر در این امر منفعل است.

در بیان اینکه تجربیات عرفانی بیان ناپذیر است. عرفان در این مورد به تنگنای زبان و شواری‌های آن سخنان زیادی را گفته است. از بیانات عرفا نیز معلوم است اگر بلیغ‌ترین زبان را در خدمت آن قرار دهیم بازهم تجربه‌های عرفانی عدم بیان در آن باقی خواهد ماند. از سوی هم ادبیات عرفانی سرشار از بیانات و تجربیات عرفانی است. این نشان دهند این است که بیان ناپذیری تجربیات عرفانی مطلق نبوده تنها منطبق بردار نیست. در عرفان عملی و نظری عرفا توصیف‌های زیادی را از تجربیات خود گفته است. در مورد ویژگی‌های جمیز برای تجربه عرفانی بیان می‌نماید می‌توان موردنقد قرارداد؛ بررسی آن مجال دیگر می‌خواهد.

اینک تجربه عرفانی از دیدگاه استیس که در این مورد بیانات زیادی دارد، شخص چهره دست و مشهور است. او عرفان و فلسفه آن را بالاخص تجربیات عرفانی را مورد بررسی قرار داده است، خود صاحب نظر است.

والتر استیس: استیس اعتراف به این موضوع می‌نماید؛ شناخت و دریافت و فهمیدن تجربیات عرفانی قدر دشوار است. زیرا این امر مربوط به احوالات درونی متصوفه است و موضوع دوم اینکه اکثریت از عرفا اهل کشف و تجربیات خود را کتمان می‌نمایند. استیس

احوالات عرفانی را غیر حسی می‌داند، از دیدگاه او مشهودات و مسموعات باطنی نمی‌تواند از احوالات عرفانی باشد. چون در قالب حس درنی‌آید. گرچه مشهودات مسموعات می‌تواند خصلت آن را داشته باشد همانند تواجد، وجد و جذب. درحالی‌که از دیدگاه عرفا این موضوع تهی است، وجد و تواجد از احوالات عرفانی است؛ که با سیرو سلوک پیوند نزدیکی دارند. استیسی تجربه عرفانی را به آفاقی و انفسی تقسیم می‌نماید: در تجربه آفاقی عرفا با برون‌گردی کثرات این عالم را به صورت حقیقت واحد درمی‌یابد. ولی در تجربه انفسی با درون‌گردی به حقیقت که واحد محض می‌باشد. بدون در نظر داشت کثرات به وحدت یا واحد محض دست می‌یابد. به این تجربیات آفاقی و انفسی ویژگی‌ها را نیز بیان می‌نماید.

ویژگی‌های تجربه آفاقی

۱. بینش وحدت نگرانه: در تجربه آفاقی عرفانی واحد به واسطه حواس جسمانی در همه کثرات یا از موجودات گرفته می‌شود.
۲. ادراک انضمامی: از همان واحد به عنوان ذهنیت درونی در همه اشیا به حیات، آگاهی با حضور همه جانداران وصف شده است.
۳. احساس عینیت.
۴. احساس تیمن.
۵. احساس مقدس: آنچه دریافت شده است، با حرمت است.
۶. متناقض نمایی.
۷. بیان ناپذیری: عارف ادعا می‌نماید که این تجربیان و در یافته‌های او در کست الفاظ درنی‌آید.

ویژگی‌های تجربیات عرفانی انفسی

۱. آگاهی وحدانی: هیچ‌یک از کثرات در آن راه ندارد.
۲. بی‌زمان و بی‌مکان بودن.
۳. احساس عینیت.
۴. احساس تیمن.

۵. احساس مقدس: آنچه دریافته است، با حرمت است.

۶. متناقض نمایی.

۷. بیان ناپذیری: عرفا این ادعا را دارد که تجربیات عرفانی قابل بیان نباشند.

در نهایت استیسی جمع‌بندی می‌نماید: آگاهی عرفانی در سیر انفسی و آفاقی از یک جنس می‌باشد. دارای ویژگی مشترک نیز است. همان‌گونه در فهرست بیان‌شده از شماره سه الی شماره هفت در آفاقی و انفسی مشترک است. این ویژگی‌ها در عرفان به‌طور مشترک در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان دیده می‌شود. در کل تمایز که از هم دارد این دو نوع تجربه آفاقی و انفسی است. از همین مورد معلوم می‌شود که تجربه آفاقی از سنخ انفسی است البته سطح آن نازل‌تر از سطح انفسی است، که می‌توانیم پختگی آن را در تجربه انفسی مشاهده نمایم. در تجربه انفسی کثرات به‌طور کل حل می‌شود چیزی به نام کثرات باقی نیست، از این رو بی‌مکان و بی‌زمان بودن است درحالی‌که در تجربه آفاقی کثرت اندک در وحدت جذب‌شده و اعیان کثرت در آن حضور خویش را دارد. رابطه زمانی و مکانی نیز پابرجاست. مهم‌ترین بخش تجربه عرفانی وحدت است؛ که هسته تمام احوالات و تمام ویژگی‌ها به همان محور متکی است. (استیسی، ۱۳۶۷، ۱۳۴)

■ بیان ناپذیری تجربه عرفانی

تجربیات عرفانی را اغلب از نویسندگان شرقی و غربی بیان ناپذیر دانسته است. از جمله جمیز و سایر عرفان پژوهان که رأی به بیان ناپذیری عرفان داده است. درست این یک امری طبیعی است که برخی از تجربیات و احساسات انسانی بسیار پیچیده و غیرقابل توصیف است. اما در این حالات می‌توان راه‌های را برای بیان آن دریافت. می‌توان در قالب‌های تمثیل و استعاره و ادبیات عرفانی بیان نمود.

تجربیات عرفانی در اصل می‌تواند بیان شود. برخی علت بیان ناپذیری تجارب عرفانی را به این علت دانسته است: ناتوانی بلاغی، صمت، تقیه، غیرت، بینای معنوی دانسته است. ناتوانی بلاغی: بیان ناپذیری به معنای عدم توانمندی اهل تصوف نیست که نتواند امور و بار معنای را انتقال ندهد. اگر موارد هم از این دسته باشند، شاهد بر بیان ناپذیری به حساب نمی‌آید زیرا شمس تبریزی این‌گونه می‌گویند: «عراقی از جهت اشتغال به مصطلحات

علوم، به عبارتی مناسب، کشف بعضی اسرار مکتوم می‌تواند کرد و مرا دست نمی‌دهد.» همانند این مطالب برخی از نویسندگان استفاده نموده است. این مثال برای نفع امکان میان زبان و بیان ناپذیری تجربیات عرفانی نیست. هستند عارفان که نمی‌توانند شهود خود را بیان نمایند البته به شکل روشن این علت از قصور زبان دانستند. درحالی‌که بیان ناپذیری یک امری عام است همگان را شامل می‌شود. دوما این بیان ناپذیری مربوط به خود زبان و بیان می‌شود نه بیرون از این‌ها. شیخ اکبر بیان می‌کند هستند عارفان که نمی‌توانند شهود خود را بیان نمایند، یا طوری بیان می‌نمایند که فساد عبارت و صحت شهود را هم تحت الشعاع قرار می‌دهند. عده‌ی هم هستند که فتح در شهود خود دارد ولی فتح در بیان آن ندارد. (ابن عربی، بی‌تا، ۵۵۱)

از این مطالب این‌گونه برداشت می‌شود که تجربیات عرفانی بیان ناپذیر نیست. بلکه توانمندی لازم است که این توانمندی را همگان ندارد، نمی‌توانیم این ادعا را داشته باشیم که شهود بیان‌پذیر نیست.

تذکار صمت: در این موارد در کتاب‌های اخلاقی دیده می‌شود که صمت را یک امر نیکو دانسته است. در کتاب بحرالمعارف آمده است: پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «بر زیانت مهر بنه» همگان آن را تعریض به صمت می‌نمایند. در عرفان نظری و عملی بر آن توجه می‌شود. ولی این سکوت و خودداری صحبت است که نمی‌تواند بیان و بیان ناپذیری روشن سازد.

تقیه: یکی از موارد که عرفان آن را برای حفظ جان خود تلقی نموده است دست به تقیه می‌زنند. برای آنان نیز این مورد توصیه شده است، این‌گونه بیان می‌نماید: «آن احوال و اسرار ظاهر نکرد و صریح نگفت، مگر آن‌کس که خون خود را مباح کرده بود و به کشتن راضی شده بود. چنانکه حلاج و بایزید که از فرود این مقام خبر دادند». (فرغانی، ۱۳۷۹، ۱۸۲) این موارد نیز بیان ترس از جان و ناگفتنی بودن را نشان می‌دهد، هدف عدم بیان تجربه عرفانی است که می‌تواند در کدام قالب‌ها بیان نمود، یا امکان بیان آن نیست.

غیبت: در پاسخ این موضوع ابن عطار در حقیقت پاسخ برای متکلمان ارائه می‌نماید، از او کاربرد و کارکرد این واژه را می‌پرسند. این‌گونه بیان می‌نماید: «ما بعلمنا ذالک الا لغيرتنا علیه» در ادامه این مطلب نیز بیان می‌نماید. بزرگی و استواری این مطالب مربوط به

تجربیات عرفانی است، چنان می‌باشد که غیرت فاش آن برای غیر و نامحرم مجاز نیست. (کلاباذی، ۱۴۱۵، ۱۰۵) البته در ادبیات عرفانی این واژه زیاد به چشم می‌خورد گفتند:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند دهانش دوختند

غیرت در این متون بیان شده مراد نیست، بلکه شهود را چگونه می‌توانند بیان نمایند.

عواطف: استیسی این نظریه را ارائه می‌نماید تجربه عرفانی پر از احساسات و عواطف می‌باشد از این رو هرگز در زبان درنی‌آید، از این رو قابل بیان نیست. تجربه معرفتی متصوفه مساوی با احساسات است این حمد معلوم است که احساسات بیان ناپذیر می‌باشد. اما این نظریه نمی‌تواند معقول باشد. (استیسی، ۱۳۶۷، ۲۹۴) این سخن استیسی قابل نقد می‌باشد. او معتقد است تجربیات عرفانی از نوع احساسات است، احساسات را می‌توان در قالب‌های ادبی و سایر موارد بیان نمود.

نابینایی معنوی: یکی از دیگر از نظریات در توجیه بیان ناپذیری تجربیات عرفانی، نابینایی معنوی را مطرح است. به اساس این توجیه که کسانی به تجربه عرفانی دست نیافته است؛ نسبت به آن حقایق همانند نابینا است. برای ارائه این مسئله بار نابینا که به هیچ وجه رنگ را ندیده است معرفتی رنگ برایش معنا دار نیست و نبوده، بلکه بارنگ کاملاً ناآشناست. برای کسی که تجربه عرفانی را تجربه ننموده است امکان پذیر نیست. (همان ۲۵۹) نظریه نابینایی معنوی نیز قابل نقد است: زیرا گفته می‌توانیم که این توجیه مخصوص تجربه عرفانی نیست. حتی بر تجربه حسی نیز مطرح است. اگر این توجیه درست هم باشد می‌بایستی بگویم که تجربه عرفانی برای همگان که قادر بر کشف و شهود نیست، توانایی درک و فهم آن را ندارد. بحث بر سر موضوع انتقال تجربه عرفانی نیست. چون خودش آن را تجربه نکرده و همانند انسان نابیناست، هر توضیح برای او مطرح نمایم بر او قابل درک نباشد. اصل موضوع این است که عارف آنچه را تجربه نموده است نمی‌تواند آن را بیان نماید. در واقع زبان نارس می‌باشد. بنا اگر این باشد که رساندن تجربه عرفانی به دیگری نارساست این کاملاً واضح است که برای خود عارف زبان آن قادر بر انتقال موضع خواهد بود. موضوع بیان تجربه عرفانی و بیان آن بسیار یک موضوع مهم است، نظر پژوهشگران را به خود جلب نموده است. گفته می‌توانیم عرفان این تجربیات خویش را با دیگران در قالب ادبیات و نثر در اختیار مریدان قرار داده است.

اما بیان ناپذیری تجربه عرفانی را دلیل منطقی دانسته است. برای توصیف یک چیز بایستی همان چیز در مقابل عین انسان باشد، تا به ویژگی‌های آن پردازد. شرط این‌گونه توصیف در حال ادراک واحد نیست، چه در مدرک و در چه مدرک یکجاست. در هر شرایطی از آن جدا نیست که بیان ناپذیری تجربه عرفانی را عرفا یک شرایط بغرنجی منطقی دانسته است، نه ناشی را شور و شوق و احساس که در آن دست می‌دهد. (کاکایی، ۱۳۸۱، ۴۶۷)

■ تمثیل و بیان تجربه عرفانی

اگر به خاستگاه تمثیل نگاه بیان‌دازیم، تمثیل سابقه بیشتر از فلسفه و کلام را دارد تا ادبیات، زیرا تمثیلات اکثریت مذهبی است. در تمام ادیان بخصوص در ادیان ابراهیمی کامل‌ترین بیان خویش را در بیان حکایات یافته است. (مک کوین، ۱۳۸۶، ۳) این حکایات و قصه قرن‌هاست که بار معنای آن را بر دوش خود حمل نموده است. مانند قصه‌های «لیلی و مجنون، خسرو شیرین» و حکایات که در لا بلای ادبیات عرفانی جا گرفته است، تأثیر شگرف این داستان‌ها به ادبیات فارسی گذاشته است. من‌باب مثال اگر به داستان که جامی و داستان که نظامی گنجوی تعریف می‌نمایند، باهم یکسان نیست بلکه از هم متفاوت است. این تأثیر ادبیات عرفان اسلامی است که بر ادبیات فارسی گذاشته است. زیرا عرفا مشاهدات و تجربیات عرفانی خود را در قالب تمثیل بیان می‌نمایند. عرفا داستان‌های را که در قالب تمثیل ارائه می‌دارد، بیشتر از تمثیل رازدار استفاده می‌نمایند. گرچه استفاده رمز در زبان فارسی سابقه طولانی دارد. عارف نامدار رومی بلخی فرعون و موسی را در قالب تمثیل به دو قدرت متضاد که در وجود انسان بیان می‌کند:

ذکر موسی بند خاطرها شده است	لیشکین حکایتهاست هکته
ذکر موسی بهر روپوشست لیک	نور موسی نقد تست ای مرد نیک
موسی و فرعون در هستی توست	باید این دو خصم را در خویش جست

(مولوی، ۱۳۸۳، ۷۱/۳)

در بیانان عرفا پر از این داستان‌هاست که اموری را به سایر در قالب تمثیل بیان می‌نمایند. تمثیل خود تشبیهی است که از چند جمله تشکیل شده است. وجه شبه آن نیز

عقلی است، از مجموعه عنصر البته تصویرساز به وجود آمدن اند، خود همواره بر تفکر سیستمی و مفاهیم‌های که نیازمند تفصیل است دلالت می‌نمایند. هدف استفاده از تمثیل نیز واقعیت‌های که به باور نامحرمان تخیلی را به واقعیت بیان می‌نمایند. تجربیات عرفانی یکی از این مسئله است. متصوفه برای بیان تجربیات و شهودات خود از تمثیل و استعاره کار می‌گیرند. یکی از کاربرد تمثیل نقش‌آفرینی در بیان تجربیات است که برای صوفیان یک‌زبان است که اغلب از آن برای بیان تجربیات عمیق و غیرمادی می‌پردازند. یا استفاده از تمثیل‌ها به بهترین شکل ممکن بیان می‌شود، تمثیل‌ها می‌تواند به کمک آنالوژی‌ها و تصاویر ذهنی، تجربه‌ها دینی و روحانی را به شگفت قابل‌فهم و قابل تجسم برای دیگران بیان می‌کنند، باعث افزایش فهم شناخت عمیق تجربه عرفانی می‌شود.

به‌طور کل گفته می‌توانیم تمثیل و استعاره‌ها در انتقال مفاهیم عرفانی و اسرار دینی مؤثر و قدرتمند عمل می‌نمایند. با توجه به نظریات و کارکردهای تمثیل باید گفت: عرفان از آن بهره کامل در بیان شهودات و کشفیات باطنی خود برده است. عرفا برای ملموس نمودن مشاهدات خاص خود یا مفاهیم انتزاعی بایستی از اشکال و صورت‌ها و داستان‌های بکار بگیرد. این برای دیگران ملموس و محسوس بوده تا بتواند از این طریق مشاهدات خود را در این قالب‌ها بیان نمایند. از سوی دیگر همگان می‌دانند که در تشبیه، همان وجه شبه‌ها یا مشابه‌ها از همان محل زیست و اطراف در همان روزگار گرفته می‌شود. این را بایستی دانست که تمثیل‌های عرفانی گرچه اموری است که به‌عنوان یک‌شبه مطرح می‌شود، خیلی‌ها متعالی است، مربوط به آن جهان است. می‌توانیم از تمثیل برای روشن کردن این امور استفاده کرد. «آرتولد هوسر تمثیل را به‌منزله برگردان یک معنی انتزاعی در درون تصویری ملموس تلقی می‌کند؛ که این تصویر به‌رحال یکی از بیان‌های متعدد و ممکن معنی است» (پور نامداران، ۱۳۷۵، ۲۳۳).

شهود و رای طور عقل است. به اجتماع نقضیان می‌انجامد؛ زیرا وجود و شهود آن به عالم خیال و به قوه خیال عارف مربوط هست، در مقام تعبیر نیز از ابزاری استفاده شود که تجربه عرفانی با آن سنخیت داشته باشند. از این رو عرفا راهی که می‌توانند آن را بیان کند، این را نیز می‌دانند که خیال منفصل از قوه خیال متصل است و بهترین و نزدیک‌ترین راه را زبان تشبیه است. تمثیل و استعاره را برای بیان تجربه عرفانی و جنبه‌های اسرارآمیز و

بیان آن به خدمت گسیل می‌دارند. اکثریت عرفا معتقد است که تنها کاری که می‌توانیم برای بیان تجربه‌ها از زبان تمثیل و استعاره کار بگیریم. شیخ اکبر نیز معتقد است: «تشبه نوعی تخیل است» این می‌تواند ابزاری خوبی عبور از عالم خیال برای تعبیر شهودات عرفانی معقول است (کاکاپی، ۱۳۸۵، ۴۶۹).

دریافت‌های عرفانی شهودی می‌باشد و این دریافت‌ها صرف با تمثیل و استعاره بیان شده می‌تواند. کار عالم خیال تنزیل معنا از عالم بالا است در قالب حسی می‌باشد (آملی، ۱۳۸۴، ۴۹۱). همچنان که ذکر شد، شهودات عرفانی فراعقلی است دریافت‌ها و مکاشفات اهل دل را نمی‌توان در قالب زبان بیان نمود. علت که عرفا از تمثیل و استعاره برای انتقال شهودات خود استفاده می‌نمایند، سعی می‌کنند تا با ذکر مثال و شهودات خود را با دیگران انتقال دهد (بلخاری قهی، ۱۳۸۴، ۳۵۱). درک تجلی ادراک صور متعدد حضرت حق می‌باشد. به تعبیر جامی:

با نور حق آینه و حق جلوه‌گر است با نور حق آینه و اعیات صور است
در چشم محقق که حدید النصر است هریک زین دو آینه‌ای دگر است

استعاره و بیان تجربه عرفانی

اگر از ابتدایی حیات انسان‌ها بر موضوعات فراطبیعت و فرا واقعیت نگاهی بیاندازیم؛ همه با زبان استعاره توصیف شده است. مردم‌شناسی به نام «کاسیرر» در این مورد این‌گونه ابراز نظر می‌نماید: «بیایید در نظر آوریم که در تاریخ نژاد ما ضرورتاً در واقعاً دوره‌ای وجود داشت که در آن دوره همه اندیشه‌های که فراسوی افق تنگ زندگی روزانه ما راه می‌برد می‌بایست با استعاره‌ها بیان شوند.» (کاسیرر، ۱۳۶۴، ۴۲۸). همچنان استعاره‌های در تجربیات عرفانی را به زبان خود وصف می‌نماید در حقیقت شهود عرفا را از تجلی‌های او تعالی در قالب وصف قرار می‌دهد. زیرا در دین ما جز وصف استعاری از خداوند تبارک و تعالی شناختی نداریم، در جست‌جو این هستیم که با کاربرد استعاره تا حد ایمان مان او را بشناسیم و مملقات آن را روشن ساطیم (استیور، ۱۳۸۴، ۲۸۰).

منشأ ادراک قوه خیال است. این ادراک مفاهیم فراتر از محسوسات به شکل محسوس می‌باشد. این خیال این امر را ممکن ساخته تا حقایق عالم‌های دیگر را با اوصافی توصیف

نمایم که تعلق به همان عالم دارد. به‌عنوان مثال اگر گفته شود که ملائک دارای پروبال هستند، این یک استعاره نیست بلکه در عالم خیال اموری غیبی صورت‌های محسوسات را می‌تواند به خود بگیرند. (چتیک، ۱۳۸۴، ۱۱۵) با توجه نظریات اندیشمندان کارکرد استعاره در بیان تجربه عرفانی به اندازه ماثیر است؛ تنها عقل انسان به واسطه استعاره به شهود می‌رسد. به گفته ایزوتسو: «کشف یک استعاره مناسب در حیطه متافیزیک که حیطه متعالی است، یک‌راه ویژه تفکر و یک شیوه شناخت است؛ زیرا کشف این استعاره به معنای کشف بعضی ویژگی‌های ظریف ساختار حقیقت است و این نکته‌ای است که گرچه به‌عنوان یک امر واقع آگاه متعالی به نهایت بدیهی و خود پیدا است، اما در سطح تفکر بحثی چنان ظریف و فرار این‌که عقل انسان آن را تنها در قالب استعاره‌ای می‌تواند درک کند.» (ایزوتسو، ۱۳۸۴، ۳۵) یگانه راهی توصیف تجربه عرفانی توصیف از واقعیت می‌باشد، به واسطه قوه خیال صورت می‌گیرد. این کار ماست که تلاش نمایم به واسطه استعاره از راه زبان بتوانیم شناخت از ناشناخته نمایم که این تنها از راه زبان در زبان و با زبان میسر می‌شود. بنا استعاره می‌تواند تجربه‌های عرفانی را تا مرز توصیف بی‌نهایت گسترش دهد. آنچه در زبان روزمره ما درنی‌آید و واژه برای آن نداریم یا در حد که ناممکن است بیان آن، این قوه خیال و استعاره وارد میدان شده ناممکن را به ممکن تبدیل می‌نماید.

قوه خیال دارای نیرو و تفکر و اندیشه منطقی نیست؛ نیرو است که تجسم محسوس و تصویرگری می‌باشد. به قول ویلیام چیتیک: «عالم خیال عالم حسی است در حال که عالم عقل عالم از اوصاف حس مجرد است، کار عقل کنار هم قرار دادن مفاهیم و اخذ نتیجه از آن‌هاست؛ علمی که آن را فکر می‌نامند در مقابل کار خیال ادراک درونی است که طی آن مفاهیم در قالب حسی به ادراک درمی‌آید از رو ادراک خیالی می‌تواند شهودی باشد هر چند نه باشد چشم مادی، سمعی باشد ولی نه با گوش مادی، رؤیایها نیز نشان می‌دهند که همه انسان‌ها دارای تجربه حسی غیرمادی هستند.» (چیتیک، ۱۳۸۴، ۱۱۳). عالم خیال یک واقعیت متفاوت است، همان جهان درون ذهن و عمل کرد انسان‌ها را با واقعیت محسوس و ملموس است، آن را نیز عالم خیال تشکیل می‌دهد. زمانی که عرفا از تجربیات عرفانی خود سخن به میان می‌آورد. از همان واقعیت تجربه‌شده خویش می‌گویند؛ آنچه را عارف تجربه نموده است حیات واقعی همان عارف می‌باشد. زمانی می‌خواهد این تجربیات را در

قالب زبان بیان نماید، این از خیالات سخن نگفته؛ بلکه از همان واقعیت که تجربه نموده است سخن بمیان آورده است. «این‌ها تصاویر قدسی است که در نتیجه اتصال روح نویسندگان عارف بالله در نظر او نمایان می‌شود»

نمونه‌های دیگر نیز داریم: «مستی هم نفس راست، دل را هم جان را چون شراب بر عقل زور کند نفس مست شود، چون آشنای بر آگاهی زور کند، دل گردد مست شد، چون کشف بر انس زور گیرد جان مست شود، چون ساقی خود متجلی گردد، هستی آغاز کند و مستی صحو شود.» (میبدی، ۱۳۸۲، ۹۴)

مدافعان این نظریه به این باور است؛ استعاره می‌تواند تجربه عرفانی را بیان نماید. چون زبان عرفان را زبان مجازی دانسته است، مثلاً ظلمت، سکوت از جمله استعاره‌های مجاز است که در توصیف حالات عرفانی به کار گرفته می‌شود. (فعالی، ۱۳۸۴، ۴۰۷) با توجه با ادعا مدافعان موصوف این‌گونه برداشت می‌شود. استعاره یک از زبان‌های است که می‌تواند تجربیات عرفانی را نوعی بیان می‌نمایند. البته نمی‌توانیم به حقیقت ویا اصل تجربه را بیان نمود. می‌توانیم مثل یا شبه آن را برای دیگران تفهیم نمایم، این تفهیم و شبه سازی بدون تمثیل و استعاره مسیر نیست.

نتیجه‌گیری

تجربه عرفانی متعلق به نیروی ماوراءالطبیعه است، موجودات فرازمینی، امثال صفات و تجلیات خداوند را شامل می‌شود. ستون این کشف و شهود باطنی وحی و الهام است. تجربه عرفانی دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند: بیان ناپذیری، معرفت بخشی، زودگذر بودن و انفعالی. درحالی‌که تجربیات عرفانی در تنگنای زبانی قرار دارد و ورای طور عقل می‌باشد، برای بیان پذیر کردن آن و زمینه سازی امکان انتقال مفاهیم عرفانی تجربه شده، باید از تمثیل و استعاره استفاده کرد؛ چیزی که در میان عارفان نیز کاربرد داشته است. بین تمثیل و استعاره وجه شبه عقلی برقرار است و از مجموعه عنصر تصویرساز به وجود آمده است، تمثیل و استعاره همواره بر تفکر سیستمی و مفاهیم که نیازمند تمثیل است دلالت می‌کند و همین نیز سبب شده است تا عارفان برای بیان تجربیات عرفانی از تمثیل و استعاره استفاده نمایند و این خود یک زبان شهودی است. تمثیل‌ها می‌توانند به کمک آنالوژی‌ها و تصویرهای ذهنی و تجربیات عرفانی و روحانی را به شگفت قابل‌فهم و قابل تجسم برای میزبانان بیان نمایند. این باعث شناخته شدن عمیق تجربه عرفانی می‌شوند. از طرف دیگر هم شهود ورای طور عقل است و این به اجتماع نقیضین می‌انجامد. چون وجود و شهود آن به عالم خیال و به قوه خیال عارف مربوط هست. در مقام تعبیر نیز از ابزاری استفاده شوند که تجربه عرفانی با آن سنخیت داشته باشند. از این رو عرفا راهی که می‌توانند آن را بیان کنند این را نیز می‌دانند که خیال منفصل از قوه خیال متصل است. بهترین و نزدیک‌ترین راه را زبان تشبه می‌دانند از این رو تمثیل و استعاره را برای بیان تجربه عرفانی و جنبه‌های اسرارآمیز و بیان آن به خدمت گسیل می‌دارند. بایستی دانست که این دو در بیان تجربیات عرفانی نقش اساسی را دارد. یگانه راه توصیف تجربه عرفانی، توصیف از واقعیت می‌باشد، که به واسطه قوه خیال صورت می‌گیرد. این کار ماست که تلاش نمایم به واسطه تمثیل و استعاره از راه زبان بتوانیم شناخت را از ناشناخته جدا نمایم که این تنها از راه زبان در زبان و با زبان میسر می‌شوند. بنابراین تمثیل و استعاره می‌توانند تجربه‌های عرفانی را تا مرز توصیف بی‌نهایت گسترش دهند و آنچه در زبان روزمره ما در نمی‌آیند و واژه برای آن نداریم یا در حدی که بیان آن ناممکن است، این قوه خیال، تمثیل

و استعاره وارد میدان شده ناممکن را به ممکن تبدیل می‌نمایند. این را نیز بایستی بدانیم که؛ تمثیل و استعاره عین آن تجربه را نمی‌تواند بیان کند؛ بلکه همانند آن یا شبه آن را برای مخاطبین خود ارائه می‌نمایند.

منابع و مآخذ

۱. ابن عربی، محی الدین (بی تا) الفتوحات مکیه، بیروت.
۲. ابن قیس رازی، شمس الدین محمد. (۱۳۱۴) العجم فی معجم فی معایر اشعار العجم، تهران: مجلس.
۳. استیس، ولتر ترنس (۱۳۶۷) عرفان و فلسفه، مترجم بهاء الدین خرمشاهی. جلد ۲ تهران: انتشارات سروش.
۴. استیور، دان (۱۳۸۴) فلسفه زبان دینی. مترجم ابوالفضل ساجدی. قم: م. ت. ادیان و مذاهب.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۴) آفرینش وجود و زمان. مترجم مهدی سررشته‌داری. تهران: انتشارات مهر اندیش.
۶. آملی، سید حیدر (۱۳۸۴) جامع الاسرار منبع الانوار، تهران انتشارات علمی.
۷. بلخاری قمی، حسن، (۱۳۸۴) منابع عرفانی هنر و معماری اسلامی. تهران: انتشارات سوره مهر.
۸. بورشه، ت و دیگران (۱۳۷۷) زبان‌شناسی ادبیات. مترجم کورش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
۹. پرهیزی، عبدل الخالق (۱۳۹۳) سیر علوم بلاغی در ادب فارسی. تهران: انتشارات آتیشگان.
۱۰. پور نامداران، تقی (۱۳۶۴)، رمز داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. پور نامداران، تقی (۱۳۷۹) رمز و داستان‌های رمزی، جلد چهارم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۲. تجلیل جلال، (۱۳۶۲) معانی بیان، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۳. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۶۶) اسرار البلاغه، مترجم جلیل تجلیل، تهران.
۱۴. الجوزی، ابن قیم (۱۹۸۱) المثل فی القرآن الکریم. مترجم سید محمد نمر الخطیب. بروت: انتشارات دارالمعرفه.
۱۵. چتیک، ویلیام (۱۳۸۴) عوالم خیال. مترجم قاسم کاکایی. تهران: انتشارات هرمس.
۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۹) لغت‌نامه، لوح فشرده. دانشگاه تهران.
۱۷. رضایی جمکرانی، احمد (۱۳۹۳) تشبیه‌ی تمثیل و استعاره‌ی تمثیلیه در کتب بلاغی. ادب پژوهی. شماره ۳۴- صفحه ۵۰.
۱۸. رضایی جمکرانی، احمد (۱۴۰۰)، استعاره، تهران: انتشارات مروارید.
۱۹. ستاری، جلال (۱۳۷۶) فرهنگ فلسفی مترجم، منوچهر صانعی دره بیدی. تهران انتشارات حکمت.
۲۰. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵) صور خیال در شعر عرفانی. تهران: نشریه آگاه.
۲۱. شمس قیس رازی، محمد، (۱۳۶۰) العجم به تلاش عبدالوهاب. تهران: زوار.
۲۲. شمیسا، سیروس (۱۳۸۶) بیان، تهران: انتشارات میترا.
۲۳. شیری، قهرمان، (۱۳۸۹) تمثیل تصویری نو از کاردهای و انواع آن. کاوش نامه سال یازدهم، شماره بیست، صفحه صدو یک.

۲۴. صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی. مترجم منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت
۲۵. علوی، مقدم، مهیا اشرف زاده، (۱۳۷۶) معانی و بیان، تهران: انتشارات سمت.
۲۶. فتوحی، محمود (۱۳۸۶) نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روش‌های بلاغت سنتی، (بی‌جا). پژوهش‌نامه ادبی.
۲۷. فرغانی، سعید الدین سعید (۱۳۷۹) مشارق الدراری. قم انتشارات بوستان کتاب.
۲۸. فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۴) تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: انتشارات، اندیشه اسلامی.
۲۹. کاسیرو، ارنست (۱۳۶۴) فلسفه و فرهنگ. مترجم بزرگ نادر زاده. تهران: آموزش عالی.
۳۰. کاکایی، قاسم (۱۳۸۵) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارد. تهران: هرمس.
۳۱. کاکایی، قاسم (۱۳۸۹) هستی و عشق و نیستی. مقالات. تهران: هرمس.
۳۲. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۴۱۵) التصرف لمذهب التصوف. قاهره: مکه الخانجی.
۳۳. مدبری، محمود (۱۳۷۰) شاعران بی دیوان. در قرن ۲-۳ و ۵ هجری تهران: انتشارات پانویس.
۳۴. مک کوئین، جان (۱۳۸۹) تمثیل. مترجم حسن افشار. تهران: انتشارات نگاه.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹) مثنوی و معنوی، تصحیح خرمشاهی. تهران: انتشارات دوستان.
۳۶. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲) کشف الاسرار و عده الابرار. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
۳۷. یوسف پوز، محمدکاظم و علیرضا محمدی کله سر. (۱۳۹۰) پیوندهای معنای تمثیل‌های وجدت وجود در مثنوی. مجله مطالعات عرفانی شماره ۱۳، ص ۲۱۱-۲۳۵.
۳۸. milfirdT Michael S. (۲۰۰۵) Rherorical Allgory (ph d diss, University of Kansas).