

کیفیت تمثیل در انتقال معرفت عرفانی و اهمیت مخاطب در معنای نهایی آن از منظر عین‌القضات همدانی*

سید ابوالقاسم حسینی اسحق آبادی**

سید محسن موسوی***

محمدحسین سرانجام****

چکیده

معرفت و شهود عرفانی فقط برای شخص شهودکننده ظهور می‌یابد؛ این تجربه آن‌گونه که ادراک می‌شود، قابل انتقال به غیر نیست. اما تمثیل به شکل خاصی چنین وظیفه‌ای را بر عهده دارد. هدف پژوهش حاضر مشخص نمودن جایگاه، کیفیت و نحوه دریافت تمثیل در انتقال معرفت عرفانی است. برای نیل به این هدف از روش توصیفی تحلیلی بهره برده‌ایم. البته تمثیل در نظرگاه عین‌القضات محدود به معرفت عرفانی نیست و در اساس ساختار نام‌گذاری با توجه به استقلال اسم از مسما به‌مثابه یک تمثیل توجیه می‌شود و در یک سلسله‌مراتب وجه تمثیلی بیشتری برای معرفت عرفانی در نظر گرفته می‌شود. حتی می‌توان گفت معرفت عرفانی برای شخص ادراک‌کننده آن نیز ادراکی تمثیلی است و در واقع انتقال تمثیلی و زبانی این معرفت، تمثیل مضاعف به حساب می‌آید. در تمثیل از معرفت عرفانی محسوس بودن، زیبا بودن و داشتن وجه تشابه با امر ملکوتی از جمله ویژگی‌های فرم تمثیلی است. هرچند در هنگام خلق یک اثر عرفانی، معنای یکه و منحصر به فردی در نظر خالق آن وجود دارد که به نحو قراردادی وضع شده است، در مقام ادراک اثر تمثیلی با ساخت معانی متعدد مواجهیم که در نسبت با افراد مختلف شکل می‌گیرند. این معانی جدید حاصل جمع معانی درون مخاطب و معنای تعبیه‌شده در اثر هستند. تمثیل در یک وجود دوگانه از طرفی برای فهم همگان می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و از طرف دیگر از بیان صریح حقایق جلوگیری می‌کند؛ همچنین برای شخص تمثیل‌کننده نیز امکان اشاره به حقیقت غیرقابل فهم را حاصل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عین‌القضات، معرفت عرفانی، تمثیل، معرفت‌شناسی.

* مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

** عضو هیئت‌علمی مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی / Dr.zharfa@itaihe.ac.ir

*** دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی، دانشگاه ادیان و مذاهب، نویسنده مسئول /

m.mohajer1369@gmail.com

**** عضو هیئت‌علمی مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی / hosain.saranjam@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۳۱

۱. مقدمه

عرفا معمولاً در شناخت‌شناسی خود، ضمن قبول ارزش و اعتبار شناخت حسی، عقل و سایر قوای ادراکی، بر شهود و معرفت عرفانی تأکید ویژه‌ای دارند (یثربی، ۱۳۹۱: ۴۰)؛ چنان‌که عین‌القضات نیز سلسله‌مراتبی بین انواع شناخت قائل است و با قبول اعتبار ادراک حسی و عقلی، شهود را برترین نوع شناخت معرفی می‌کند و از آن با عنوان معرفت یاد می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۱۷۶). این معرفت بحث اصلی قاضی در حوزه شناخت‌شناسی را شامل می‌شود که در این مقاله فقط بر یک مبحث ویژه در آن متمرکز خواهیم شد و آن بحث از امکان و طریق انتقال این معرفت است. می‌توان گفت سخن درباره امکان انتقال شناخت، از مسائل محوری در هنگام صحبت از هر شناختی به حساب می‌آید. این اهمیت به نحوی است که در ابتدای به چالش کشیده شدن شناخت انسان توسط گرگیاس سوفسطایی پس از گزاره امکان شناخت وجود ندارد، گفته می‌شود که اگر حتی شناخت ممکن باشد، امکان انتقال این شناخت متغی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۲). در واقع با عدم امکان انتقال یک شناخت، می‌توان آن شناخت را از اعتبار ساقط کرد.

هدف این نوشتار، روشن نمودن امکان و طریق انتقال معرفت عرفانی در نظرگاه عین‌القضات است. به نظر می‌رسد با تمام موانعی که عین‌القضات برای انتقال معرفت ذکر می‌کند، تمثیل را به‌عنوان راهی برای انتقال معرفت عرفانی مشخص می‌کند.

در بیان پیشینه نوشتار حاضر می‌توان به چهار مقاله زیر اشاره کرد:

۱. «بررسی و تحلیل تصویر در تمهیدات عین‌القضات همدانی» (خلیلی و حسن‌پور آلاشتی، ۱۳۹۸). این مقاله عموماً متن عین‌القضات را به‌عنوان یک نثر ادبی بررسی می‌کند و شگردهای تصویرسازی در آن را تبیین می‌کند که از این منظر با نوشتار حاضر که تفکر و متن عین‌القضات را به‌مثابه یک متن فلسفی مورد توجه قرار می‌دهد، متفاوت است. علاوه بر این، در مقاله مورد اشاره تمثیل تنها یکی از انواع شگردهای تصویرسازی است.
۲. «تمثیل ارکان پنج‌گانه اسلام از دیدگاه عین‌القضات همدانی» (قدمعلی سرامی و

همکاران، ۱۴۰۰). این پژوهش به‌مانند نوشتار حاضر به ابعاد نظری تفکر عین‌القضات در باب تمثیل می‌پردازد با این تفاوت که هدف غایی خود را روشن نمودن تمثیل در ارکان پنج‌گانه قرار می‌دهد و تنها در پیش‌بحث خود که تمثیل را از نظر عین‌القضات شرح می‌دهد، با برخی بحث‌های مقدماتی نوشتار حاضر هم‌پوشانی دارد؛ یعنی بحث از اینکه تمثیل راه انتقال معرفت است. اما در ساختار بحث‌های بعدی، شباهتی با مقاله حاضر ندارد و به‌خصوص ادراک اثر تمثیلی خارج از بحث آن مقاله است.

۳. «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی» (میرباقری‌فرد و نیازی، ۱۳۸۹). در این مقاله به تمثیل به‌عنوان یکی از امکانات زبانی، در کنار دیگر صنایع ادبی، برای تبیین امر عرفانی در قالب زبان اشارت پرداخته شده، حال آنکه در نظر نگارنده سطور تمثیل، چیزی فراتر از سایر صنایع در نظر عین‌القضات است. همچنین این مقاله بیشتر به تبیین نمونه‌های تمثیلی و تشبیهی در متن قاضی تمرکز دارد و همچنین به نحوه ادراک تمثیل اشاره‌ای نکرده است.

۴. «تمثیل‌های شطحی در آثار عین‌القضات همدانی» (روهبان و دیگران، ۱۳۹۸). این مقاله می‌کوشد پیوندی میان تمثیل و شطح در نظر عین‌القضات برقرار کند و می‌توان گفت بیش از تمثیل، به مفهوم شطح نظر دارد و چندان به تبیین نحوه دریافت شطح تمثیلی وارد نمی‌پردازد. این نکته را هم باید افزود که راقم سطور معتقد است که نمی‌توان تمثیل و شطح در نگاه عین‌القضات را چنین در کنار هم به کار برد و دو مقوله جداگانه‌اند.

در مجموع می‌توان گفت در نحوه شکل‌گیری و نحوه دریافت اثر تمثیلی به‌نحوی که نوشتار حاضر بدان پرداخته است، پرداختی در مقالات فوق صورت نپذیرفته و عموماً شباهت و وجوه نزدیکی اثر حاضر با آثار فوق در تبیین عدم امکان انتقال صریح معرفت عرفانی و استفاده از طریق تمثیل در انتقال غیرمستقیم آن معرفت است که این موضوع سبب تشابه در همه مقالات فوق نیز هست.

برای دستیابی به فهم جامعی از انتقال معرفت در اندیشه عین‌القضات، ابتدا به انواع

موانع انتقال خواهیم پرداخت و سپس بر روی تمثیل به مثابه طریق انتقال تمرکز خواهیم کرد و به چستی تمثیل در بیان عین القضاة نزدیک شویم و پس از روشن نمودن ویژگی‌های فرم تمثیلی، به معنایابی اثر تمثیلی در مواجهه با مخاطب می‌پردازیم و در نهایت به کارکردهای تمثیل اشاره می‌شود.

۲. عدم امکان انتقال معرفت

در نظر عین القضاة شناخت مختص اهل عرفان معرفت است. در نظر وی یکی از تفاوت‌هایی که بین شناخت عقلی و معرفت وجود دارد، در مسئله امکان انتقال آن دو است؛ به این ترتیب که در شناخت عقلی امکان انتقال کامل وجود دارد و می‌توان انتظار داشت که در پایان یک تعلیم کامل، تمام آنچه نزد یک معلم وجود دارد، به کسی که در حال تعلیم است، منتقل شود؛ در حالی که در معرفت این امکان منتفی است (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۴۲-۲۴۳).

چنان‌که یاکوبسن در دیاگرام مشهور خود درباره ارتباط زبانی اشاره می‌کند، در یک ارتباط، با سه وجه ارسال‌کننده، مخاطب و پیام روبه‌رو هستیم و پیام، خود تشکیل شده از زمینه، پیام، اتصال و رمزگذاری است؛ به این معنا که ارتباط یک زمینه مطرح می‌شود که برای هر دو سوی ارتباط قابل درک است و اتصال در این ارتباط یک ضرورت است که از طریق گفتن، نوشتن و... صورت می‌پذیرد و رمزگذاری در آن شکل گرفته است (Jakobson, 1987: 66-68). در انتقال معرفت نیز به‌مانند انتقال هر پیام دیگری، با این جهات مواجهیم. می‌توان گفت که در نظر عین القضاة هر سه جهت ارسال‌کننده، مخاطب و پیام در انتقال معرفت عرفانی مخدوش هستند؛ چنان‌که قاضی خود نیز دلایل عدم امکان انتقال برخی از مسائل را به صاحب‌نظر (ارسال‌کننده)، برخی را به سائل (دریافت‌کننده) و برخی را به‌غیر از این دو (با توجه به توضیحات به پیام) متعلق می‌داند (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۱۷).

اما آیا نهایتاً بر مبنای این موانع برای انتقال معرفت باید حکم به تعطیلی هرگونه انتقالی کرد؟ این پرسش در حالی برای ما مطرح می‌شود که قاضی نه تنها انتقال این امور

را محال نمی‌داند، بلکه آن را مندوب و مستحب می‌شمرد (همان، ج ۲: ۳۷۹). حال با وجود موانع انتقال در خالق، مخاطب و اثر، راهکار انتقال چیست؟ قاضی در ذیل بحث از مستحب بودن انتقال معرفت و برشمردن برخی از مصادیق این نوع معرفت از جمله علم به ذات و صفات، علم آخرت، شرح عرش و کرسی و... راهکار انتقال را در روش قرآن جست‌وجو می‌کند که همان تمثیل است (همان، ج ۲: ۳۷۹-۳۸۰). در ادامه سعی می‌کنیم که به چستی تمثیل در آثار عین‌القضات نزدیک شویم و این وجه از تفکر عین‌القضات را که ابراز هنری امری عرفانی است، مشخص کنیم.

۳. چستی تمثیل

هرچند می‌توان ادعا کرد که در بسیاری از موارد عین‌القضات پیش از استفاده از یک واژه، تبیینی از آن اصطلاح ارائه می‌دهد، به نظر می‌رسد که درباره تمثیل چنین نگرده است و این واژه را به‌مانند امری بدیهی مورد استفاده قرار می‌دهد که نیازمند تعریف نیست. با مراجعه به آثار اهل عرفان نیز با رویکردی مشابه در قبال این واژه روبه‌رو می‌شویم. این درحالی است که اصطلاح تمثیل در دو فن منطق و ادبیات، با دو تعریف مستقل و متفاوت تبیین شده است. ابتدا ضمن تبیین تعریف تمثیل در این دو فن نشان خواهیم داد که تمثیل عرفانی به کدام یک نزدیک‌تر است و سپس با رجوع به آثار اهل عرفان بیان خود را تکمیل می‌کنیم و درنهایت به روشن کردن حدود و ابعاد تمثیل در نگره عین‌القضات خواهیم پرداخت.

در منطق، تمثیل در کنار استقراء، قیاس و موارد دیگر، یکی از اقسام حجت یا استدلال به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۸) که در تعریف آن گفته شده است: «تمثیل چنانکه گفتیم حکم است بر چیزی- مانند آنک بر شبیهش کرده باشند به سبب مشابهت- و آن را قیاس فقهی خوانند» (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۳۳). به عبارت ساده‌تر، وقتی دو امر در چیزی دارای اشتراک باشند، حکم خواهیم کرد که در نتیجه وجه اشتراک نیز مانند هم خواهند بود؛ برای مثال از اینکه یک دارو بر روی میمون اثر خوبی دارد، حکم کنند که این دارو بر روی انسان نیز اثر خوبی خواهد داشت. چنین حکمی یک حکم تمثیلی

خواهد بود (خوانساری، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

از منظر اهل ادب در لغت، تمثیل به معنای تشبیه است؛ چنان که برخی مانند ابو عبیده در *مجاز القرآن* بر همین مبنا تمثیل را تعریف کرده‌اند (مطلوب، ۲۰۰۰: ۴۱۵). البته ابن قدامه در *نقد الشعر* معنای منحصر به فردی برای تمثیل قائل است و می‌گوید: «هرگاه شاعر بخواهد به معنایی اشاره کند، کلماتی که دلالت بر معنی دیگر می‌کند، بیاورد و کلمات، خبر دهنده [یا مثال] از آن چیزی باشند که می‌خواست بدان اشاره کند» (ابن قدامه، ۱۳۰۲: ۵۸-۵۹). بر مبنای همین تعریف می‌توان این گزاره را درباره تمثیل در ادبیات تصدیق کرد که عموماً در تمثیل از ذکر مشبه خودداری می‌شود و تنها مشبه به که می‌تواند جمله یا حتی کلامی مفصل باشد، بیان می‌شود و از آن متوجه مشبه می‌شویم (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۰۵-۲۰۶). پس می‌توان گفت تمثیل در ادبیات هر چند همان تشبیه نیست، نزدیکی فراوانی به آن دارد. همین نزدیکی را در آثار عرفانی شاهد هستیم و در بسیاری از متون عرفانی شاهد به کار بردن دو واژه تمثیل و تشبیه در کنار یکدیگریم؛^۱ حتی در متن آثار عین‌القضات نیز مشاهده می‌کنیم که قاضی از تشبیه، تمثیل و حتی رمز در تبیین یک امر واحد استفاده می‌کند. البته نزدیکی کارکرد تمثیل در ادبیات و عرفان با توجه به درهم‌تنیدگی این دو فن در طول قرون متمادی، دور از انتظار نیست.

پس در بیان یک تمثیل، هم در ادبیات، هم در منطق و هم در عرفان، نوعی جایگزینی لفظ یا فرم به جای امر دیگر در کار است. البته به لحاظ کارکرد تمثیل، این سه فن، تفاوت زیادی با یکدیگر دارند که سبب تفاوت‌های ظاهری و محتوایی آن‌ها با یکدیگر می‌شود. در منطق، تمثیل برای حکم کردن در باب امر غایب مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ در حالی که در ادبیات استفاده از تمثیل و سایر صناعات لفظی و معنوی برای تأثیر بیشتر در مخاطب و آراستگی و زیبایی سخن است (همایی، ۱۳۸۹: ۱۵). اما در عرفان بر مبنای آنچه در بخش پیشین گذشت، عموماً به دلیل عدم امکان انتقال به شکل دیگر، از تمثیل استفاده می‌شود که این امر سبب تنگنای زبانی و ناچاری استفاده از تمثیل در بیان امور عرفانی از منظر عین‌القضات می‌شود که در بخش بعد تبیین خواهد شد.

۱-۳. ساختار زبان و ناچاری استفاده از تمثیل

در نظر عین‌القضات، به دو طریق «استدلال» و «اصطلاح» می‌توان علوم ملکوتی را منتقل کرد. البته این دو طریق امکان انتقال ذات و حقایق این علوم را ندارند. در طریق استدلال، الفاظ به صورت انواع مختلف استدلالی بر وجود حقایق ملکوتی که در جان گوینده یا کاتب اثر حاضرند، دلالت می‌کنند (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۸-۲۳۹). عین‌القضات انتقال و شناخت از طریق استدلال را آن‌چنان از حقایق دور می‌داند که گویی شخص نابینا بخواهد از طریق حس لامسه حقیقت رنگ را دریابد (همو، ۱۳۹۲: ۱۸۱). طریق اصطلاح دلالت لفظ بر یک معناست که در چنین حالتی نیز لفظ با حقیقتی که در جان شخص قرار دارد، بسیار دور است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۹). پس در هر دو حالت، بین عبارات مورد استفاده و حقیقتی که مبنای این عبارات است، فاصله بسیاری وجود دارد که عین‌القضات از آن با «ضیق العبارة» یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۷۹) که می‌توان آن را به تنگنای زبانی ترجمه کرد. البته عین‌القضات قائل به تفاوت بین انواع ابزار انتقال پیام نیز هست و برخی را با تنگنای بیانی بیشتری روبه‌رو می‌بیند؛ چنان‌که ضمن جدا کردن نوشتن و گفتن به عنوان دو نوع ابزار متفاوت در رساندن پیام، نوشتن را به نسبت گفتن با ممانعت بیشتری در انتقال معرفت روبه‌رو می‌داند (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۷۸-۳۷۹).

در بین دو طریق اصطلاح و استدلال، آنچه به تمثیل مربوط است، طریق اصطلاح است که ما بحث از اصطلاح را از رابطه اسم و مسمأ آغاز، و سپس آن را به مفهوم تمثیل در اثر عرفانی که مقصود این بخش از نوشتار است، مرتبط می‌کنیم.

۱-۱-۳. ساختار تمثیلی رابطه اسم و مسمأ از منظر عین‌القضات

برای اینکه در همین ابتدا مشخص شود که چرا بحث را از رابطه اسم و مسمأ آغاز می‌کنیم، بهتر است اشاره شود که در تمثیل عرفانی یک دوگانه همواره وجود دارد که آن را می‌توان در دو مفهوم صورت و معنا جست‌وجو کرد. صورت، امر جایگزین است و معنا امری است که قرار است صورت بدان ارجاع دهد. با توجه به اینکه یکی از مباحثی که ارجاع فراوان به رابطه صورت و معنا دارد، بحث از چگونگی نامیدن صفات الهی و

رابطه اسم و مسما در تفکر عین القضات است، این ضرورت احساس می شود که بحث خود را با تبیین این رابطه آغاز کنیم. در نظر قاضی در هر نام گذاری، دو طرف اسم و مسما وجود دارد که این دو مستقل از هم و غیر از یکدیگرند (همان، ج ۲: ۳۱۴). عین القضات با قائل شدن چنین استقلال وجودی برای اسم، آن را دارای صفات مختص به خود در نظر می گیرد که این صفات نیز مستقل از مسما هستند؛ مانند گزاره «عسل سه حرف دارد»؛ که این گزاره نه بر مسما و مفهوم عسل بلکه بر اسم عسل دلالت می کند (همان، ج ۲: ۳۱۷). البته اسم و صورت را نیز به طریق مجاز می توان دارای خصوصیات مسما و معنا دانست؛ چنان که در رابطه روح و قالب [= جسم] صفات انسانی مانند علم، قدرت، بخل و... را از صفات مختص قالب مانند کوتاهی، درازی، کوری و... جدا می کند و صفات انسانی را مختص روح می داند و جسم را تنها به طریق مجاز دارای اوصاف انسانی معرفی می کند (همو، ۱۳۹۳: ۱۵۸-۱۵۹). پس این رابطه فقط در مورد اسم صدق نمی کند و با گسترش آن می توان در مورد هر نوع اثری چنین تبیینی را پذیرفت که دو موجود مستقل با صفات مستقل وجود دارند که یکی از آن ها دلالتی بر امر دیگری که غایب است، دارد. البته عین القضات ضرورتی نیز برای اسم قائل است که براساس آن اثبات وجود و اشاره به هر وجودی و قائل شدن هر ویژگی و صفتی برای هر موصوف نیازمند وجود اسمی برای اوست. پس بدون وجود اسم، راهی به سمت شناخت مسما وجود ندارد (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۱۶). به این ترتیب در اینجا به برخی از اصطلاحات و نحوه ارتباط آن ها با هم در تفکر قاضی آشنا شدیم؛ این اصطلاحات عبارت اند از: مسما، اسم و صفات. مسما در عالم واقع و نفس الامر قرار دارد؛ اما اسم و صفات امکان حضور در یک اثر را دارند. صفات (در بیان انسانی آن) به اسم وابسته اند و به اسم اشاره دارند. چنان که گفته شد، وجود یک اسم که به مسما ارجاع داشته باشد، برای ایجاد صفات ضروری است و این ضرورت نوعی اتحاد بین اسم و مسما را برای شکل گیری صفات اقتضا می کنند؛ درحالی که برخی صفات به اسم از آن جهت که جانشین مسماست، باز می گردند و برخی صفات به اسم از آن جهت که مستقل از مسماست، اشاره دارد؛ مانند

«عسل سه حرف دارد» که به اسم بازمی‌گردد و «عسل شیرین» که شیرینی در اینجا صفتی برای مسماست.

می‌توان گفت که در بیان قاضی با توجه به اینکه اسم همواره غیر از مسماست و در واقع همواره یک رابطه صورت و معنای مستقل و در عین حال مرتبط به هم وجود دارد، ساختار زبانی و نظام اسم و مسما در ذات خود نحوی از تمثیل است. البته این ساختار در برخی مواقع وجه تمثیلی و هنری تری به خود می‌گیرد که می‌توان آن را در تبیین قاضی درباره چگونگی شکل‌گیری اصطلاحات خاص اصناف و به‌ویژه اصطلاحات اهل عرفان پیگیری کرد. این تبیین را می‌توان به مثابه فلسفه تاریخ الفاظ در نظر گرفت.

۳-۱-۲. فلسفه تاریخ اصطلاحات عرفانی

عین‌القضات فلسفه تاریخ اصطلاحات را اساساً در پاسخ به این پرسش شرح می‌دهد که صفات الهی چگونه حاصل شده‌اند؟ پاسخ کوتاه قاضی به این پرسش این است: «[شکل‌گیری صفات الهی] در اصطلاح آدمی است» (همان، ج ۳: ۳۰۹). سپس به شرح شکل‌گیری اصطلاح آدمی می‌پردازد. در ابتدا لوازم فیزیکی شکل‌گیری الفاظ را اولویت می‌بخشد و معتقد است که در اساس، نطق وابسته به همین ابزار است که می‌توان از جمله آن‌ها به زبان، حنجره، دهان و دندان اشاره کرد. سپس حروف مختلفی را که با تفاوت در نحوه به‌کارگیری ابزار فیزیکی حاصل می‌شوند، مرحله بعدی شکل‌گیری اصطلاحات برمی‌شمرد. پس از شکل‌گیری حروف از ترکیب آن‌ها الفاظ و به‌خصوص اسامی به وجود می‌آیند که مقصود از آن‌ها معانی و مسماست، نه آنکه حروف و اصوات به‌نحو مستقل مد نظر باشند. معانی و مسما در این مرحله ثابت‌اند، در حالی که در زبان‌های مختلف اسامی متفاوتی بر یک مسما دلالت می‌کنند؛ مانند آتش و نار که بر یک حقیقت دلالت دارند و این حقیقت در خود آن حروف یافت نمی‌شود (همان، ج ۳: ۳۰۹-۳۱۰). این دوگانگی بین مسما و اسم یا به تعبیری بین حقیقت و صورت وجه تمثیلی به زبان داده است. در اینجا مقصود اسامی و لغاتی است که در سخن گفتن عموم انسان‌ها از آن‌ها استفاده می‌شود و عین‌القضات وجه تمایز آن‌ها را در این می‌داند که

دانستن این اسامی در بین عموم انسان‌ها مشترک باشد؛ مانند آسمان، زمین، آفتاب، ستاره، چشم و گوش و دیگر ادوات و آلات. در نظر وی، هیچ زبانی از نام‌گذاری برای این امور مستثنا نیست و در همه زبان‌ها اسمی بر این امور نهاده‌اند. اما با به وجود آمدن صناعات مختلف هر گروه نیازمند اصطلاحات خاص خود شد که در شکل‌گیری این اسامی از اسامی عمومی بهره گرفته شد. واضعان لغات با مبدأ قرار دادن اسامی عموم و با استفاده از استعاره، مجاز و اشتقاق اصطلاحات خاص خود را ابداع کردند که در این باره بین هیچ‌یک از صناعات اختلافی نیست؛ چنان‌که قاضی از اصنافی مانند ادیبان، فقیهان، متکلمان، نحویان، کاتبان، طبیبان و حتی نردبازان، دزدان و طراران و... نام می‌برد که هر یک اصطلاحات خاص خود را به نحوی که گذشت حاصل می‌کنند (همان، ج ۱: ۱۶۰-۱۶۱). بر این اساس، با توجه به مدخلیت استعاره، مجاز و اشتقاق در این اصطلاحات می‌توان این اصطلاحات را تمثیلی‌تر از اسامی و اصطلاحات عمومی دانست؛ اما در معانی عرفانی، تمثیل به صورت مخصوص تری حضور دارد.

درباره مورد خاص عرفان، از این جهت با تمثیل مضاعف روبه‌رو هستیم که معنا و صورت در دو عالم متمایز از یکدیگر قرار دارند. در بیان عین‌القضات، در نتیجه سلوک کردن حقایقی از عالم ملکوت و اوصاف الهی بر سالکان معلوم شدند که نیازمند انتقال آن‌ها به یکدیگر بودند؛ به همین علت اسم و الفاظی وضع کردند (همان، ج ۱: ۱۶۱). پس در این اصطلاحات معنا از عالم ملکوت است و الفاظ یا هر فرم دیگری از عالم ملک هستند و معنا به‌هیچ‌رو در عالم ملک حاضر نمی‌شود (همان، ج ۱: ۲۳۸) و اساساً عین‌القضات شناخت اولیه از عالم ملکوت را به نحو تمثیلی ممکن می‌دادند و می‌گویند: «بینای عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثیل است» (همو، ۱۳۹۳: ۲۸۷). پس در موقع انتقال معرفت از طریق تمثیل، شخصی که خود به نحو تمثیلی، حقیقت ملکوتی را دریافته است، در قالبی تمثیلی، آن تمثیل اولیه را انتقال می‌دهد و به ترتیب با تمثیل مضاعف در انتقال معرفت عرفانی مواجهیم. در ادامه سعی خواهیم کرد ویژگی‌های فرم و قالبی که باید این تمثیل مضاعف را ارائه دهد، مشخص کنیم.

۴. فرم تمثیلی در انتقال حقایق ملکوتی

طبق آنچه گذشت، مشخص شد که در هر تمثیل دو طرف وجود دارد: در یک سمت معنا و حقیقت و در سمت دیگر صورت و فرمی که تمثیلی از آن معنا و حقیقت است. در این بخش بر ماهیت صورت و فرمی که این حقایق را منتقل و بیان می‌کند، متمرکز خواهیم شد.

۴-۱. محسوس بودن فرم تمثیلی

بحث را با نمونه‌ای از امور تمثیلی در نظر عین‌القضات و برخی از تمثیلات وی در امور ملکوتی آغاز می‌کنیم. قاضی ضمن اشاره به ناچاری در استفاده از تمثیل، نمونه‌هایی از الفاظ تمثیلی را نام می‌برد: «مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌هاست که چون آن را در عالم صورت و جسمانیت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی، جز در کسوت حروف و عبارات شاهد و خدّ و خال و زلف نمی‌توان گفت و نمود» (همان: ۲۹). عباراتی مانند خد، خال و زلف همچنان که در ادبیات کلاسیک ایران و همچنین نگارگری اسلامی مشاهده می‌شوند، ملاک‌هایی برای زیبایی صورت محسوس انسان در زیبایی‌شناسی ایرانی به حساب می‌آمدند که البته در ادبیات عرفانی نقش تمثیلی به خود گرفته‌اند. در واقع استفاده تمثیلی از چنین عباراتی در ادبیات عرفانی برای اموری ملکوتی، پیش از قاضی آغاز شده و پس از او در قرن هفتم و هشتم به اوج خود رسیده است که می‌توان نمونه‌های درخشان آن را در دیوان حافظ مشاهده کرد:

به لطف خال و خط از عارفان ربودی دل لطیفه‌های عجب زیر دام و دانه توست
(حافظ شیرازی، ۱۳۹۰: غزل ۳۴)

یکی از وجوه قابل اشاره درباره صورت‌های تمثیلی در عبارات فوق، محسوس بودن آن‌هاست؛ به این ترتیب که در این تمثیل، کلمات به یک وجود محسوس اشاره دارند که انسان با حواس پنج‌گانه خود آن‌ها را یافته و همان‌طور که در تبیین چگونگی اسامی و لغات عام گذشت، برای آن‌ها اسمی برگزیده است. این امر بر سایر تمثیلات قاضی نیز صدق می‌کند؛ برای مثال آفتاب به صورت تمثیلی برای حقیقتی که از آن به نور محمدی تعبیر می‌کند، به کار رفته است؛ ماهتاب را به نور سیاه عزرائیلی [یا ابلیسی؟] مثل می‌زند

(عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۲۶)؛ تمثیل آهن و آهن‌ربا برای کشیده شدن هر روح به سمت جسم خاص خود (همو، ۱۳۹۲: ۲۶۷-۲۶۸)؛ تمثیل دشواری سلوک به دریای غرق‌کننده، آتش سوزان، کوهستان‌های بلند و بیان‌های پر از صاعقه (همان: ۱۴۶). عین‌القضات حتی تمثیل محسوس خورشید را برای ذات الهی به کار می‌برد که البته در اینجا به شکل خاص‌تری بر نارسایی تمثیل تأکید می‌کند (همان: ۱۶۱-۱۶۲). قاضی نه تنها کلام خود را آکنده از تمثیلات قرار می‌دهد، بلکه به اعتقاد او، قرآن نیز در تبیین امور و رای عالم محسوس مانند ذات و صفات الهی، عالم آخرت، صراط، میزان، بهشت، دوزخ، عرش و کرسی، همه صورت‌های تمثیلی و محسوس از حقایق و معانی و رای ادراک هستند (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۷۹). چنان‌که نکیر و منکر را تمثیلی از حقیقت خود اعمال معرفی می‌کند و این قول را به بیان ابن‌سینا مزین می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۲۸۹). البته این تفاوت بین نظر قاضی و ابن‌سینا وجود دارد که ابن‌سینا عقل را منزله از محسوسات می‌داند و در واقع، اموری را که در قالب محسوسات حاضر می‌شوند، امور عقلی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۸۴)؛ درحالی‌که قاضی عقل و امور عقلی را وابسته به زمان و مکان معرفی می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۹۲) و همان‌طور که گذشت، معرفت عرفانی را و رای عالم محسوس و غیرقابل بیان در عالم محسوس معرفی می‌کند که نیازمند تمثیل است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که آثار تمثیلی عبارت‌اند از یک فرم که می‌تواند کلمه، فرم تجسمی و... باشد که خود آن ارجاع به یک محسوس دارد؛ مثلاً اسم خورشید که جایگزین وجود محسوس آن است، در یک عبارت تمثیلی به جای وجود ذات الهی که طبق معارف اهل عرفان نه اسمی برای آن است و نه رسمی و نه در عبارات و اشارات می‌گنجد (همدانی، ۱۳۸۸: ۱۵)، مورد استفاده قرار می‌گیرد و در واقع، معنا را در قالب یک محسوس در عالم مادی می‌گنجانند. همان‌طور که می‌توان یک محسوس را در زبان‌های مختلف به نام‌های مختلف خواند، مانند نار و آتش (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۰۹-۳۱۰)، می‌توان آن وجود ملکوتی را در قالب فرم‌های محسوس دیگری جز کلمات از جمله به‌نحو تجسمی، نمایشی یا موسیقایی تمثیل کرد.

۲-۴. زیبایی در تمثیل

در این بخش، تمرکز خود را به زیبایی در عالم و تمثیلات معطوف خواهیم کرد. به نظر می‌رسد علاوه بر اینکه تمثیل حقایق ملکوتی همواره توسط امر محسوس حاصل می‌شود، در اکثر موارد، باید دارای زیبایی نیز باشد؛ یعنی توسط زیباترین امور محسوس متمثل شوند. چنان‌که قاضی خود نیز درباره مکاشفات خود می‌گوید که اکثر آن‌ها را نمی‌توان در عالم محسوس بازگو و منتقل کرد؛ اما برخی از آن‌ها را می‌توان از طریق «زیباترین اشارات و خوش‌قامت‌ترین عبارات»^۲ منتقل و ممثل نمود (همو، ۱۳۹۲: ۱۴۵). پس درباره صورت‌ها و فرم‌هایی که حقایق ملکوتی را متمثل می‌کنند، بر زیبایی آن‌ها تأکید دارد.

در عالم مُلک و ماده معیار زیبایی چیست؟ این پرسش از آن‌رو برای بحث در تمثیل بااهمیت است که عین‌القضات بیان نموده حقایق ادراک‌شده باید با زیباترین امور و احسن اشارات در قالبی تمثیلی نمایان شوند (همان: ۱۴۵). عین‌القضات درباره ملاک و معیار برای هر یک از امور محسوسی که توسط انسان دریافت می‌شود، حس دریافت‌کننده آن محسوس را میزان قرار می‌دهد؛ به این نحو که معیار رنگ‌ها (و فرم‌ها) را چشم، معیار اصوات را گوش، معیار طعم‌ها را ذوق (= ذائقه) و معیار رایحه‌ها را شم انسان معرفی می‌کند. این حواس نه‌تنها در تعریف و فهم تفاوت‌های ادراکات خود میزان هستند، بلکه زیبا بودن و مطبوع بودن محسوسات نیز وابسته به آن‌هاست (هموم، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۰۵-۴۰۶). چنان‌که درباره گوش و شامه انسان می‌گوید: «سمع برتوان سُخْتَن تا آن ترازو خصوص اوصاف اصوات را تعریف کند و بگوید که فلان صوت خوش است و فلان نه، ... فلان موزون است و فلان نه. ... و همچنین حاسة شم تعریف روایح کند که هذا رائحة طيبة و تلك رائحة كريهة (که این رایحه طبیعی (مطبوع) است و آن رایحه بد و کریه است)» (همان، ج ۲: ۴۰۵-۴۰۶).

همان‌طور که در عبارت فوق نیز مشخص است، عین‌القضات درباره بوها و رایحه‌ها نه از زیبایی که از لفظ طبیعی یا به تعبیری، مطبوع استفاده می‌کند. البته در ساختار زبانی

نیز کمتر اتفاق می‌افتد که یک رایحه را زیبا بخوانیم و شاید اگر در مورد دیدنی‌ها همین عبارت را به کار می‌برد، از لفظ زیبا استفاده می‌کرد. در هر حال در عبارات فوق، نکته مسلم این است که اصوات و بوی خوش آن چیزی هستند که در این حواس ایجاد لذت می‌کنند؛ یعنی زمانی که موافق آن قوه ادراک باشند، در آن ایجاد لذت می‌کنند (همو، ۱۳۹۲: ۱۶۴) که این همان تعریف امر مطبوع است: «مطبوع چیزی است که در دریافت حسی خوشایند حواس واقع می‌شود» (کانت، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

آیا در نظر قاضی لذتی که چسب از مبصرات و دیدنی‌ها می‌برد، با زیبایی برابر است؟ و تفاوتی بین امر مطبوع و زیبا وجود ندارد؟ اولاً باید توجه داشت که زیبایی چه در لفظ حُسن و چه در لفظ جمال در نظر عین‌القضات با مفاهیم جمال امری خارج از انسان است (ر.ک: عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۸۴)؛ در حالی که لذت امری درونی است و ممکن است امری ثابت، در یک شخص ایجاد لذت کند و در شخص دیگر چنین نکند. از طرف دیگر در صورت غلبه ظن فاسد در شخص، لذت بردن از معاصی ممکن خواهد بود (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۲) که به هیچ وجه مفاهیم حسن و جمال در آن‌ها راه ندارد. به این ترتیب این‌همانی بین امور لذت‌بخش بصری و زیبایی به‌سختی قابل توجیه است. در تفکر قاضی برخی از لذات مذموم و برخی محمود هستند (همان، ج ۱: ۱۵-۱۲) و از طرفی نیز با توجه به مختلف بودن طبایع انسان‌های مختلف، لذات نیز متنوع‌اند و ممکن است امری برای یک شخص احساس لذت کند، در حالی که در دیگر احساس درد و رنجش ایجاد کند (همو، ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۶۴) و حتی ممکن است یک شخص از نور محمدی که در نظر قاضی مظهر زیبایی است (همان: ۱۴۱) لذت نبرد؛ چنان‌که قاضی درباره زیبایی نور محمدی معتقد است که این جمال را دل ضال و گمراه درک نمی‌کند و از آن فراری است (همو، ۱۳۹۳: ۱۱۷). به نظر می‌رسد معیار قاضی در لذت و اینکه لذت تا چه حد حاصل زیبایی باشد، بر مبنای مطابقت تعریف می‌شود. اگر لذت بر مبنای ظن فاسد باشد؛ این لذت مطابق عالم واقع و زیبایی نخواهد بود و اگر بر مبنای علم راستین و مطابق با واقع حاصل شده باشد و پس از آن پشیمانی در شخص به

وجود نیاید، با زیبایی نیز همراه بوده است (همو، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۳۹).

قاضی در مورد تمثیل برای ذات الهی معتقد است که باید از طریق زیباترین صورت‌ها حاصل شود و حتی شناخت پیامبر از ذات الهی را نیز به صورت تمثیلی و با زیباترین صورت‌ها توجیه می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۶) و یا این عبارت درباره دیدن خواب‌های تمثیلی درباره خداوند: «هرکه در خواب خدا را ببند، لابد فی احسن صورت ببند» (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۰). اما در عالم تمثیل آنچه قاضی، خود به عنوان تمثیلی برای ذات الهی به کار می‌برد، تمثیل خورشید است (همو، ۱۳۹۲: ۱۶۱). هرچند با وجود توجه عین‌القضات به نور که از این منظر می‌توان وی را پشتوانه راهی دانست که شیخ اشراق ادامه خواهد داد و زیبایی را در نور لحاظ کرد، به نظر می‌رسد تنها محسوس بودن و زیبا بودن در این تمثیل مدنظر قرار نگرفته است و فرم تمثیلی علاوه بر محسوس بودن و زیبا بودن به عامل دیگری نیاز دارد و آن وجه شباهت در انتخاب صورت تمثیلی است.

۳-۴. وجه شباهت در فرم تمثیلی

به یقین هیچ صورت محسوسی هیچ‌گونه این‌همانی با معرفت‌های حاصل از شهود حقایق ملکوتی را ندارد که امکان انتقال آن‌ها توسط محسوسات وجود داشته باشد، تا چه رسد به ذات الهی! برای همین در تمثیل خورشید در ضمن بیان آن بر ناقص بودن این تمثیل تأکید می‌کند و در واقع پس از بیان تمثیل، شروع به سلب این تمثیل از ذات الهی می‌کند: «پس خورشید در مثالی که آوردیمش، مقصود را به کمال نمی‌رساند، زیرا آن به ذات خود، نه اقتضای عزتمندی و نه اقتضای چیز دیگری را دارد؛ چون هستی‌اش همراه همه صفت‌هایش از چیز دیگر گرفته شده است و در هستی، هیچ موجودی نیست که ذاتی داشته باشد که حقیقت هستی سزاوارش باشد، مگر همان یکتای چیره‌ای که از هر کمالی که پیامبران و مقربان بدان پی ببرند برکنار است، تا چه رسد به کاستی‌ای که ناتوانان در بینش، درباره او تخیل می‌کنند» (همان: ۱۶۲).

همان‌طور که پیداست، نه تنها شباهتی بین خورشید و ذات الهی در نظر قاضی وجود ندارد که حتی آن را از توصیف پیامبران منزّه می‌داند و جالب آنکه این نهایت سلب

معرفت را در پس تمثیل خود آورده است و در واقع در دیدگاه وی شاهد جمع سلب و تمثیل هستیم؛ چنان که دو آیه «وَلِلَّهِ الْمَثَلِ الْأَعْلَىٰ» (نحل: ۶۰؛ روم: ۲۷) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) که یکی بر امکان وجه تمثیلی اشاره دارد و دیگری بر سلب این امکان؛ که هر دو را پس از تمثیل خود بیان می کند (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۱۶۱). پس می توان چنین نتیجه گرفت که شباهت تمثیل به آنچه به دنبال تمثیل از آن هستیم، تنها از یک جهت یا جهاتی است و آن هم در آن یک جهت و یا جهات نیز هیچ گونه این همانی وجود ندارد. اشاره شد که امکان دارد تمثیل بر مبنای شباهت های مختلفی در جهات مختلف مورد استفاده قرار گیرد. مثلاً در همین تمثیل خورشید یک بار تمثیل براساس عدم امکان نظاره خورشید به سبب نورانیت و شباهت آن با عدم امکان شناخت خداوند عزتمند درحالی که هستی مطلق است، مقایسه می شود (همان: ۱۶۱) و در جایی دیگر، واهب صور بودن خداوند را با تمثیل خورشید بیان می دارد که در اینجا تابش خورشید بر کران تا به کران را با بخشندگی صورت چونان فیضان صورت ها بر همه موجودات شبیه در نظر می گیرد (همان: ۲۱۸).

در یک اثر تمثیلی، نیاز است که نشانی از این شباهت و نیز ارجاع به وجودی که مورد تمثیل واقع شده است، در اثر قابل یافتن باشد. حداقل برای اهل آن، تا اثر به یک اثر بازنمایی کننده امر محسوس تقلیل نیابد. بر همین اساس قاضی متن عرفانی خود را شامل واژگان مجمل یا به تعبیری تمثیلی و نص صریح و تأویل ناپذیر معرفی می کند (همو، ۱۳۸۹: ۹۷).

اما چگونه می توان این وجوه شباهت را در عالم محسوس یافت و اثری تمثیلی شکل داد؟ این موضوع را می توان در چگونگی نام گذاری صفات الهی در تفکر قاضی جست و جو کرد.

۱-۳-۴. وجه شباهت در نام گذاری صفات الهی

به نظر می رسد در تفکر قاضی برای نام گذاری یک صفت حتماً به ناظر و وصف کننده ای نیاز است. اما این ناظر کیست؟ عین القضاة این ناظر یا نام گذار را خداوند و دیگران معرفی می کند: «هر چیزی که خدای متعال، خود را بدان وصف کرده است یا دیگران او

را بدان وصف کرده‌اند، به‌اعتبار نسبت وی به برخی از موجودها یا به همه آن‌ها می‌باشد» (همو، ۱۳۹۲: ۱۶۶). پس نام برخی صفات توسط خداوند گزارده شده‌اند و برخی را دیگرانی که به کیستی آن‌ها در اینجا اشاره نشده است، نسبت می‌دهد. درباره نام صفاتی که از جانب خداوند صادر شده‌اند، توضیح می‌دهد که آنچه خداوند از صفات مطرح کرده است، به زبان خلق است، نه به زبان خداوند که خداوند هم‌زبان خلق نیست و این اسما با حقیقت صفات یکی نیستند که اگر حقیقت صفات عرضه شوند، نه آسمان و زمین و نه انسان طاقت ادراک آن‌ها را ندارند و نیست و نابود خواهند شد (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۹). در اینجا قاضی به فاصله زیاد اسم و مسما درباره صفات الهی اشاره می‌کند و به‌خصوص موضوع این گفتار صفاتی است که توسط خداوند نام‌گذاری شده‌اند و نه دیگران؛ که این نکته به تنگنای زبانی زبان خلق بازمی‌گردد که توان گفتار و فهم بیش از این، از زبان خلق ساخته نیست. مثالی که قاضی از آن استفاده می‌کند، تنگنایی است که زمان‌مندی زبان اقتضا می‌کند؛ به‌این ترتیب که صفات با فعل‌های «بود» و «است» به خدا نسبت داده می‌شوند که بر زمان گذشته و حال دلالت می‌کنند؛ درحالی‌که خدا خارج از زمان است (همو، ۱۳۹۲: ۲۲۹). بنابراین بخشی از صفات توسط خداوند نام‌گذاری می‌شود که حتی این اسم‌ها نیز از حقیقت صفات بسیار فاصله دارند. اما دیگران که وصف‌کننده یا نام‌گذار نسبت‌های مختلف خداوند با موجود هستند، چه کسانی‌اند؟ در این باره قاضی در دو نقل مختلف به دو گروه اشاره می‌کند؛ در یکی از این دو نقل، نام‌گذاری صفات را با مشاهدات انبیا و اولیا گره می‌زند (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۳) و در نقلی دیگر، نام‌گذاری صفات را به نظرگاه سالکان نسبت می‌دهد (همان، ج ۳: ۳۱۲). مشاهده کردیم که در صفاتی که خداوند، آن‌ها را به زبان انسانی نامیده است، بین اسم و مسما فاصله بسیار وجود دارد؛ پس در اینجا نیز به طریق اولی، نام صفات از معنا و مسما بسیار فاصله خواهند داشت. تا به اینجا با توجه به آنچه درباره صفات گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که صفات الهی در نظر عین‌القضات دارای وجه تمثیلی هستند. اما نام‌گذاری و یافت نام مناسب برای یک صفات چگونه حاصل می‌شود؟

قاضی روند نام گذاری در نام نهادن صفات سمیع و بصیر را توضیح داده است؛ به این ترتیب انبیا و اولیا در جمال و جلال الهی اوصافی را مشاهده کردند؛ مثلاً رنگ‌ها پیش از ایجاد در علم الهی وجود دارند و یا اصوات پیش از وجودشان در معرفت الهی حاضر هستند و چون برای چنین اوصافی به زبان خلق صفتی نبود، به نزدیک‌ترین صفت در جهان مادی که همان سمع و بصر بودند، نامیده شدند (همان، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۳). پس نظام شکل‌گیری نام صفات الهی بر اساس صفات محسوسات شکل می‌گیرد؛ یعنی یک تمثیل. به این ترتیب برای صفات، یک صورت و فرم قائل است و یک معنا و حقیقت. صورت همان اجزای مادی آن صفت هستند؛ مثلاً برای بصر مشتمل بر حدقه و اجفان و... است و یک حقیقت که می‌تواند بدون این صورت خاص نیز وجود داشته باشد؛ مثلاً قوت إِبصار در بَصَر (همان، ج ۱: ۱۶۸). در واقع در یک تمثیل نزدیک‌ترین صورت محسوس به آن صفات لحاظ می‌شود. در این صورت تنها به وجه تمثیلی با آن حقیقت مرتبط است و در حقیقت شباهت‌های اندکی در معنای این الفاظ در جهان محسوس با آن حقیقت وجود دارد که البته نزدیک‌ترین شباهت قابل یافت است و سبب انتخاب این الفاظ برای صفات می‌شود. شاهد قرآنی بر این گفته را نیز در جایی دیگر ذکر می‌کند و در مورد بصیر و سمیع می‌گوید هر چند این صفات برای خداوند به نحو ایجابی پذیرفته می‌شوند، در کنار آن هرگونه شباهت به بصر و سمعی که در عالم محسوسات وجود دارند، از این صفات سلب می‌شود و به همین خاطر در قرآن می‌خوانیم: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۳ در واقع آنچه در اینجا به اعتقاد قاضی از صفات سمیع و بصیر سلب شده، همان صورت صفات سمع و بصر است (همان، ج ۱: ۱۶۳). درباره صفاتی مانند زیبایی و جمال الهی نیز معتقد است که این صفات نیز تنها به دلیل تنگنای زبانی به این نام‌ها خوانده می‌شوند که به امر محسوس اشاره دارند (همو، ۱۳۹۲: ۱۸۷) و در واقع این وجود محسوس دارای وجه تمثیلی برای حقیقت این صفات است.

در نظر عین‌القضات عده زیادی به دلیل عدم فهم صحیح و توجه به صورت صفات به جای حقیقت آن‌ها گمراه شدند و صفاتی مانند سمیع و بصیر و به کار بردن الفاظی مانند رضا، محبت، وجه، عین، غضب و... برای خداوند، آن‌ها را به این نتیجه رسانده

است که در نظر انبیا و اولیا و کتاب الهی، نوعی جسمانیت برای خداوند وجود دارد و از این طریق از میسر صحیح گمراه شده‌اند (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۳۵). پس در واقع در ایجاد یک تمثیل هیچ قرابت آشکاری بین امر محسوس و حقیقت ملکوتی وجود ندارد و تنها آن امر محسوس نزدیک‌ترین معنا را آن‌هم تنها از جهاتی به آن حقیقت غیرقابل بیان دارد. در عین حال که در همان یک جهت نیز در نهایت دوری از آن معناست (همو، ۱۳۹۲: ۱۷۶) و تنها صورت و تمثیلی از آن حقیقت است.

از منظر عین‌القضات تعداد فرم‌ها یا صورت‌های تمثیلی برای یک حقیقت واحد، بی‌نهایت هستند؛ چنان‌که وی دربارهٔ انسان معتقد است یک شخص دارای هفتاد هزار صفت متفاوت است که شخص با دیدن هریک از آن‌ها در قالب یک صورت و فرم تمثیلی، با خود خواهد گفت این من هستم. اما کدام‌یک از آن‌ها واقعاً من هستم؟ درحقیقت هیچ‌یک حقیقت او را نمایش نمی‌دهند، اما چیزی از او را تمثیل می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۹). البته با توجه به این حکم که برای یک مسما بسیار اسم یا به تعبیری فرم تمثیلی وجود دارد (همان: ۲۶۳)، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برای هریک از آن‌ها هفتاد هزار صفت یا صورت و فرم تمثیلی می‌توان تصور کرد.

البته عین‌القضات در یک منظر شهودی، همهٔ عالم را اسم و تمثیلی از خداوند می‌داند که هر ذره صد هزار هزار جمال و جلال الهی را به تمثیل درمی‌آورد که درک وجوه تمثیلی موجودات در توان همه‌کس نیست و مختص عاشقان و عارفان است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۷۰).

۵. معنایابی اثر تمثیلی

در بخش‌های پیشین، به تمثیل از آن حیث که ایجاد می‌شود و وجود دارد، به بحث پرداختیم. در ادامه، تمثیل و اثر تمثیلی را در مواجهه با مخاطب بررسی می‌کنیم؛ یعنی زمانی که اثر تمثیلی معانی نهایی خود را خواهد یافت. در این بخش ابتدا مشخص می‌کنیم که اثر تمثیلی دارای معانی واحدی نیست و سپس روشن خواهیم کرد که معانی یک اثر بر مبنای مخاطب آن تعیین می‌شود.

۱-۵. اثر عرفانی به مثابه امر چند معنایی

در این بخش به یک ویژگی مهم در آثار عرفانی اشاره خواهیم کرد؛ آن ویژگی چندمعنایی بودن این آثار است. با توجه به اینکه می‌توان در نظرگاه قاضی، قرآن را به عنوان اثر عرفانی نمونه‌وار به حساب آورد و وی بیشتر به ذکر این ویژگی نسبت به قرآن سخن گفته است، ما نیز بیشتر در این باره در ذیل قرآن سخن خواهیم گفت.

اولاً اینکه هر اثر دارای ظاهر و باطن است که هرکس که دارای حواس ظاهر باشد، می‌تواند ظاهر آن را ادراک کند. اما درک معنا نیازمند حواس باطن و دل است (همان، ج ۱: ۲۹۵-۲۹۶) و در اثر عرفانی به خصوص با توجه به وجه تمثیلی آن معمولاً دو معنا در اثر وجود دارد: یک معنای ظاهری یا اولیه و یک معنای باطنی. در نظرگاه عین‌القضات توجه به معنای ظاهر و باطن اثر، هر دو لازم و ضروری است. اهمیت توجه به هر دو بُعد ظاهری و باطنی اثر به صورتی است که عین‌القضات، کسانی که معنای ظاهری داستان‌های قرآنی را انکار می‌کنند و فقط معنای باطنی را جست‌وجو می‌کنند، مشتی احمقان غافل می‌خواند و کسانی را که فقط به معنای ظاهری توجه دارند، جامد و امانده در حضيض بشریت می‌خواند (همان، ج ۱: ۳۵۱).

عین‌القضات در رابطه صورت و معانی و همچنین معنا و صورت‌ها قائل به کثرت است؛ به این معنا که معتقد است می‌توان یک معنا را در ظواهر و صورت‌های مختلف مشاهده کرد و هم می‌توان در یک صورت، معانی متعددی را دریافت. در باب مورد اول، یعنی مشاهده یک معنا در صورت‌های مختلف، به مخاطب خود می‌گوید: «باش تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند؛ هر صورتی بر شکل صورت خود بینی. گویی من خود از این صورت‌ها کدامم؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون باشد؟» (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۷). در اینجا یک وجود در صورت‌های متعدد نمایان شده است. اما آنچه بیشتر در این بخش اهمیت دارد، امکان چند معنای باطنی در یک وجود یا اثر ثابت است. عین‌القضات هم در وجودات و هم در آثار قائل به وجود چندمعنایی است. درباره موجودات معتقد است که در هر ذره صد هزار هزار اسمای جلالی و جمالی تعبیه

شده است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۷۰). همین بیان را دربارهٔ اثر تمثیلی نیز دارد؛ مثلاً از اینکه داستان یوسف و برادرانش افسانه خوانده شود، بیزاری می‌جوید و در هر حرفی از آن به وجود صد هزار هزار معنا معتقد است (همان، ج ۲: ۴۶۳). این هزار هزار معنا یا به تعبیر عارفانه‌تر قاضی، هزار هزار غمزهٔ جان که در متن تعبیه شده‌اند، البته برای بیگانگان در دسترس نیست و آنان با حجاب مواجه می‌شوند (همان، ج ۳: ۴۴۰).

نکتهٔ دیگری که در چندمعنایی وجود دارد، این است که امکان دارد برخی معانی باطنی در اثر عرفانی اساساً قابل ادراک نباشند؛ چنان‌که قاضی قرآن را مشتمل در دو قسم می‌داند:

۱. آنچه از معنا که برای سلوک به کار می‌آید؛

۲. آنچه از معنا که خلق را به نمی‌آید و اساساً نه گفتنی، نه شنودنی و نه دیدنی است

و می‌توان گفت قابل ادراک نیستند (همان، ج ۱: ۱۲۵).

شاید گفته شود که این ویژگی، مخصوص قرآن است و آثار عرفانی را دربر نمی‌گیرد. به یقین در نگاه قاضی، قرآن جایگاه ویژه‌ای دارد که هیچ اثری به نزدیکی آن نمی‌رسد و در واقع نمونهٔ اعلائی اثر عرفانی است. اما همین تعدد را در مورد آثار خود نیز به کار می‌برد و پس از عباراتی در چندمعنایی قرآن در مورد متن کتاب خود می‌گوید: «آنچه در این ورق‌ها نوشته شد، هر سطری مقامی و حالتی دیگر است و از هر کلمه‌ای، مقصودی و مرادی دیگر و با هر طالبی، خطابی دیگر» (همو، ۱۳۹۳: ۶). پس می‌توان در آثار دیگر نیز انتظار چندمعنایی را داشت؛ چه اینکه در بخش‌های بعد معنای عمیق‌تری از چندمعنایی در اثر عرفانی را مشاهده خواهیم کرد.

۲.۵. خلق معنا در تمثیل توسط مخاطب

تا به اینجا، مخاطب به‌عنوان وجودی فرض شده است که منفعلانه در مقابل اثر قرار دارد، اما مخاطب آثار در تفکر عین‌القضات منفعل نیست و حتی می‌توان گفت در خلق معنای تمثیل مشارکت فعال دارد که در ادامه در سه بخش به بررسی نقش فعال مخاطب خواهیم پرداخت.

۵-۲. عوامل مؤثر در درک متفاوت یک تمثیل ثابت

در تفکر عین القضاة، همه مخاطبان یک اثر در یک سطح نیستند؛ برخی قابلیت بیشتر و برخی توانایی کمتری در ادراک دارند (همو، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۸۹). چنان‌که قاضی اساساً اختلاف انبیا را هم به اختلاف مکان، زمان، احوال و اشخاص متفاوت پیوند می‌زند که در واقع همه موارد نشان از اختلاف مخاطب دارند (همان، ج ۲: ۳۵۲). این اختلاف به حدی است که ممکن است یک سخن حق حتی برای عده‌ای زیان‌آور باشد (همو، ۱۳۹۲: ۱۹۷). البته این تفاوت در فهم از اثر ثابت تنها به میزان قوت قوه نظری بازمی‌گردد و در سالکان نیز با توجه به اینکه کدام اسم الهی بر آن‌ها غلبه داشته باشد، درک متفاوتی از یک اثر ثابت خواهند داشت (همو، ۱۳۹۳: ۳۴۶-۳۴۸). همچنین احوال مخاطب نیز سبب درک متفاوت از اثر می‌شود؛ چنان‌که قاضی درباره تفاوت در مخاطبان پیامبر و آثار مطلوب برای هر یک از آن‌ها می‌گوید: «ایزد تعالی خطاب می‌کند با پیامبر... که با علی بوطالب - که سپهسالار دین است - بی‌محابا گو و خبرش ده از قهر و جبروت ما... باز ضعیب و بلال که شکسته دلانند تقویت ده به لطف ما... [و به علما که میراث‌داران اویند گوید:] اگر با کسی از عالم خوف باید گفت، او را از عالم رجا مگوئید، که او را هلاک کنید و همچنین با کسی که رجا بر او غالب باشد، اگر شما هم آن رجا با وی بگوئید، او را هلاک کرده باشید» (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۸۴-۴۸۵).

البته این احوال تنها مختص مخاطبان پیامبر و یا سالکان نیست و اساساً انسان‌ها را گروه‌هایی با احوال مختلف در نظر می‌گیرد که در هر گروه یک حال یا صفت مانند حب، هیبت، طمع، ترس و... چیرگی پیدا کرده است. به این ترتیب زمانی که یک تمثیل در مقابل آن‌ها قرار دارد، هر یک به نحوی آن اثر را درمی‌یابد (همان، ج ۱: ۷۴).

پس می‌توان گفت قوت عقل نظری، مقام و احوال مخاطبان سبب درک متفاوت آن‌ها از یک اثر می‌شود که به نظر می‌رسد این درک متفاوت تنها به چند معنایی بودن اثر بازمی‌گردد و می‌توان مدخلیتی برای وجود مخاطب نیز در معنای نهایی اثر در نظر گرفت.

۲-۴-۲. معنایابی تمثیل در ذیل معنای تمثیل و معنای جان مخاطب

در تفکر عین‌القضات هر انسان یک جان ویژه دارد که از معدنی خاص بیرون آمده و در هر جانی معنای ویژه‌ای قرار داده شده است که این معنا آن جان را به معدن اصلی‌اش حرکت می‌دهد (همو، ۱۳۹۲: ۲۶۸). پس هنگام مواجهه با اثر تمثیلی نیز تنها معنا در اثر وجود ندارد؛ بلکه یک معنا در اثر موجود است و معنای دیگر در مخاطب اثر. عین‌القضات درباره‌ی مشاهده‌ی تمثیلی خود از جلوه‌گری صورت جمال الهی چنین می‌گوید: «در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من برآمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد؛ چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم» (همو، ۱۳۹۳: ۳۰۳). پس نه تنها معنای ویژه‌ای در شخص وجود دارد که هنگام مواجهه معنای اثر را برای شخص تعیین می‌کند، در نحوه‌ی ظهور فرمی و تمثیلی در مقابل شخص نیز کیستی مخاطب و جان ویژه‌ی او سبب جلوه‌گری متفاوت فرم برای شخص می‌شود.

بر این اساس، در تفکر عین‌القضات معنای اثر تمثیلی تنها به آنچه در اثر تعبیه شده باز نمی‌گردد، بلکه معنای اثر در هر لحظه برابر است با جمع معنای تعبیه‌شده در اثر و معنا موجود در جان مخاطب. بر همین مبنا می‌توان گفت که عین‌القضات بر چیزی شبیه به نظریه‌ی مرگ مؤلف قائل می‌شود^۴ و اثر تمثیلی را چونان آینه‌ای در نظر می‌گیرد که هر کس با مراجعه به آن، شکل متفاوتی که برآمده از خود اوست، مشاهده می‌کند و می‌گوید اگر کسی معتقد باشد که معنای اثر آن چیزی است که خالق اثر در آن تعبیه کرده و معانی دیگری که توسط مخاطبان ایجاد می‌شود، معنای اثر به حساب نمی‌آیند؛ مانند کسی است که بگوید صورت آینه تنها آن صورتی است که از چیزی که در حال صیقل دادن آن بوده، در آن افتاده است؛ چون اولین صورتی که آینه در حال صیقل دیده، صورت آن شیء بوده است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۶). بر همین مبنا قاضی معتقد است که آنچه مخاطب آثار او از اثرش درک می‌کند، خود مخاطب است و نه خود صاحب اثر (قاضی) (همان، ج ۲: ۲۰۶). حتی در هنگام مواجهه دوباره هنرمند با اثر، نویسنده را با سایر مخاطبان برابر می‌داند و ادامه می‌دهد که اگر نویسنده در هنگام خلق اثر در حالت

آخرت قرار داشته باشد و در هنگام درک دوباره اثر در حالت دنیا باشد، در این هنگام چیزی بیش از یک مخاطب اهل دنیا از اثری که خود ایجاد کرده، دریافت نخواهد کرد (همان، ج ۱: ۲۶۴).

این نحوه نگاه به معنایی اثر ما را به یاد مفهومی در خلقت از منظر عین القضاات می اندازد که از آن با عنوان خلق مدام یاد کردیم.

۵. کاربرد تمثیل

حال پس از توضیحاتی که درباره تمثیل گذشت، این پرسش مطرح می شود که تمثیل به چه کار می آید؟ به نظر می رسد اولین کارکردی که قاضی برای تمثیل قائل است، دستیابی نحوی شناخت از اموری غیر قابل فهم برای شخص تمثیل ساز است: «بنابراین اگر خرد این غیب را به چیزی از چیزهایی که برای ادراکش حاضرند تشبیه کند، آن چیز بسیار دور از چیزی خواهد بود که حق می باشد» (همو، ۱۳۹۲: ۱۸۸). پاره دوم عبارت نقل شده را در بخش های پیشین شرح دادیم که اساساً تمثیل از حقیقت معنا بسیار دور است. اما نکته دیگر موجود در این عبارت، این است که بهر حال شخصی که تمثیلی را برای یک امر غیبی می تواند ارائه دهد، نوعی از شناخت را از این طریق برای خود ارائه می کند و با توجه به اشاره ای که در اینجا وجود دارد، می توان گفت اساساً امر تمثیلی توسط عقل حاصل می شود و عقل به همراه قوای ادراکی زیر دست خود می تواند یک تمثیل را سامان دهد که قاضی تمثیل عقلی را برای امور نامحسوس و غیبی مانند تمثیل های یک نابینا در شناخت رنگ می داند (همان: ۲۸۰). در واقع هر چه یک نابینا از رنگ می داند، تمثیلی است که نمی تواند حقیقت رنگ را مجسم کند؛ اما سبب می شود شخص زمانی که نام رنگ را می شنود، بتواند تصویری از آن را به ذهن بیاورد و احساس کند که می داند درباره چه چیزی صحبت می شود. چنان که درباره عالمان ژرف اندیش که گمان می کنند به احاطه علمی در موضوعی رسیده اند، می گوید که در حقیقت تنها به یک تشبیه از آن حقیقت دست یافته اند (همان: ۲۴۷).

اما کاربرد تمثیل به مثابه یک اثر در نزد عین القضاات این است که او اساساً فهم عوام از حقایق را وابسته به تمثیل می داند: «به مثالی بهتر فهم توانی کرد، چه عوام را به ادراک

حقایق هیچ راهی نیست به از تمثیل» (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۹۳). البته حقایق در اینجا فقط حاوی حقایق ملکوتی حاصل از طریق معرفت نیستند؛ بلکه حقایقی قابل فهم با عقل را نیز در بر می‌گیرند. برای این ادعا می‌توان به متون خود قاضی رجوع کرد. وی در بخشی از یکی از نامه‌ها یک قیاس عقلی را مطرح می‌کند و سپس، پس از عبارت «این معنی به مثال بهتر فهم کنی» (همان، ج ۱: ۱۰۱-۱۰۲). یک تمثیل برای قیاس عقلی خود می‌آورد. در واقع تمثیل در اینجا مفروض است برای تبیین یک امر منطقی که یک رابطه همیشه درست را برای مخاطب عوام قابل فهم می‌کند و همچنین بیان شد که به اقتضای غیر الهی، معرفت نمی‌تواند به نحو مستقیم بیان شود و به همین دلیل در قالب تمثیلی و غیرمستقیم بیان می‌شود که می‌توان کاربرد تمثیل در نهان داشتن برخی از حقایق را نیز از کاربردهای تمثیل به حساب آورد.

۶. نتیجه‌گیری

اساساً با توجه به استقلال اسم از مسما در نگاه عین‌القضات، نوعی رابطه تمثیلی در ساختار زبان وجود دارد. این وجه تمثیلی زبان که در نام‌های عمومی وجود دارد، در اصطلاحات اصناف مختلف که برآمده از استعاره، مجاز و اشتقاق اصطلاحات عمومی حاصل می‌شوند، بیشتر از اصطلاحات عمومی است و در اصطلاحات عرفانی که صورت و معنا از دو عالم مختلف‌اند، وجه تمثیلی تقویت بیشتری می‌یابد و حتی می‌توان گفت با توجه به اینکه معرفت عرفانی خود نوعی تمثیل از حقایق است، در انتقال تمثیلی آن با یک تمثیل مضاعف روبه‌رو هستیم.

فرم تمثیلی برای معرفت عرفانی که خود تمثیلی از حقایق غیرقابل مشاهده‌اند، حتماً از میان محسوسات انتخاب می‌شود و باید دارای زیبایی باشد که این زیبایی در انسانی که در ذیل ظن فاسد به عالم نمی‌نگرد، ایجاد لذت می‌کند. این فرم دارای نزدیک‌ترین شباهت در یک جهت به آن امر ملکوتی است و وجه شباهت معمولاً به نحوی تأویل‌ناپذیر در تمثیل مورد تأکید قرار می‌گیرد.

هرچند در مقام ایجاد، نویسنده در اثر تمثیلی معنایی قرار می‌دهد و معنای یکه‌ای را در نظر دارد، در مقام ادراک، آن معنا چندان اهمیتی ندارد و نوعی تعدد معنا از متن قابل

برداشت است. این معانی متعدد با توجه به احوال، مقام و قوت عقل نظری مخاطبان متفاوت خواهند بود. حتی فراتر از این دیدگاه، می توان گفت که عین القضاة معنای نهایی اثر تمثیلی در هر لحظه را حاصل در هم تنیدن معنای موجود در جان مخاطب و معنای تعبیه شده در اثر تمثیلی می داند و حتی نویسنده اثر تمثیلی در رجوع دوباره به اثر، چیزی متفاوت از آنچه در هنگام خلق درک می کرده است، از اثر خود درمی یابد. تمثیل نه تنها برای فهم همگان می تواند مورد استفاده قرار گیرد، که از طرفی از بیان صریح حقایق جلوگیری می کند. همچنین برای شخص تمثیل کننده نیز امکان اشاره به حقیقت غیرقابل اشاره و غیرقابل فهم را حاصل می کند.

پی نوشتها

۱. در این مورد نمونه های بسیاری وجود دارد؛ از جمله: «فإن ورد في القرآن من الآيات ما يصف الله بصفة تشعر بالتشبيه أو التمثيل وجب تأويله» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۳۱). «و لما قرر هذه المسألة التي هي لب مذهبه و جوهره و المحور الذي يدور عليه جميع تفكيره أخذ يتلمس لها أنواعاً من التشبيه و التمثيل لا تزيدها في الواقع إلا غموضاً و تعقيداً» (همان، ج ۲: ۲۶۶). «فمن سمع على التشبيه و التمثيل أُلحد، و من سمع على الهوى و الشهوة فهو لعب و لها، و من سمع باستخراج الفهم و مشاهدة العلم على معاني صفات حقّ و نظر و تطرق و دليل على آيات صدق، كان سامعاً على مزید، و هذه طرائق أهل التوحيد» (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۰۱).

۲. «بأحسن إشارة و أرشق عبارة» (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۴).

۳. «چیزی مانند او نیست و او شنوای بیناست» (شوری: ۱۱).

۴. «مرگ مؤلف» نظریه ای است که توسط رولان بارت بیان شده است که طبق آن، در فهم یک متن نباید شخصیت نویسنده را در فهم متن مهم بدانیم و نباید با مراجعه به زندگی او کتاب را تفسیر کنیم. چیزی که یک نویسنده اعتقاد داشته یا گفته می شود که به آن معتقد بوده است، برای درک متن او مهم نیست. نظریات نویسنده درباره کتاب خود نیز بی اهمیت است. ممکن است نویسنده در عالم واقع به لحاظ جسمی زنده باشد، اما از نظر بارت، نویسندگان همیشه مُرده هستند؛ به این معنا که مهم نیستند و متن مستقل از آن هاست و متنی که می خوانیم و فرایند خواندن ما، توسط آن ها کنترل نمی شود (Seymour, 2017: 10).

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا. (۱۴۰۵). *الشفاء: المنطق*. تصحیح ابراهیم بیومی مدکور. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).

ابن سینا. (۱۳۶۶). *معراج نامه*. تصحیح نجیب مایل هروی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.

ابن قدامه، جعفر. (۱۳۰۲). *نقد الشعر*. قسطنطنیه: مطبعة الجوائب.

حافظ شیرازی. (۱۳۹۰). *دیوان حافظ*. تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. قم: جمال.

خلیلی، علی اصغر، و حسن پور آلاشتی، حسین. (۱۳۹۸). بررسی و تحلیل تصویر در تمهیدات عین القضاة همدان. *شفای دل*، ۲(۴)، ۱۰۵-۷۷.

خوانساری، محمد. (۱۳۹۱). *دوره مختصر منطق صوری*. تهران: دانشگاه تهران.

روهبان، سیده کوثر و همکاران. (۱۳۹۸). تمثیل های شطحی در آثار عین القضاة همدانی. *مطالعات زبانی و بلاغی*، ۱۰(۲۰)، ۹۰-۵۷.

شمیسا، سروش. (۱۳۷۰). *بیان*. تهران: فردوس.

طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

عین القضاة همدانی. (۱۳۹۳). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران: اساطیر.

عین القضاة همدانی. (۱۳۹۲). *زبده الحقایق*. تصحیح عقیف عسیران. ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد. تهران: اساطیر.

عین القضاة همدانی. (۱۳۷۹). *زبده الحقایق*. تصحیح عربی عقیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

عین القضاة همدانی. (۱۳۸۹). *شکوی الغریب همراه رساله حقیقت مذهب*. ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد. تهران: اساطیر.

عین القضاة همدانی. (۱۳۸۷). *نامه های عین القضاة*. تصحیح علی نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: اساطیر.

فتحی، زهرا و همکاران. (۱۴۰۰). تمثیل ارکان پنج گانه اسلام از دیدگاه عین القضاة همدانی. *تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی*، ۱۳(۴۷)، ۷۵-۵۳.

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۳). تقد قوه حکم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.

مطلوب، احمد. (۲۰۰۰). معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب. تصحیح باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه.

میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر، و نیازی، شهرزاد. (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار

عین‌القضات همدانی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۲(۱ و ۲)، پیاپی ۴۵-۴۶، ۲۶۶-۲۸۶.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۹). فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: اهورا.

همدانی، میرسیدعلی. (۱۳۸۸). اسرار التقطه. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۹۱). عرفان نظری. قم: بوستان کتاب.

26. Jakobson, R. (1987). *Language in Literature*. Edited by Krystyna Pomorska and Stephen Rudy. Cambridge, Massachusetts: the Belknap Press of Harvard Press.

27. Seymour, L. (2017). *An Analysis of Roland Barthes's The Death of the Author*. New York: Macat International Ltd.