

Ahmad Ghazali and the Use Of Narrative Parables In Explaining Mystical Concepts (Case study: Persian works)

Davoud Vaseghi Khondabi^{*}
Mahdi Malek Sabet^{**}

Narrative allegory is one of the approaches used to explain moral, mystical concepts, etc. Ahmad Ghazali, one of the renowned Sufis, employed this method in his works to convey his views. With this arrangement, he has been able to accurately explain concepts related to love and its states, mystical behavior, and moral issues. This research, based on library studies and employing a descriptive-analytical method, explains the role of narrative parables in Ahmad Ghazali's Persian works. It answers the question of what ideas and concepts are contained in these allegories. In his works, especially the "Savaneh al-Oshshaq" collection, which deals with topics related to love in a cryptic and allusive manner, he expresses some ambiguous points about the states and moods of this divine gift, and then he presents an allegorical narrative to the audience to understand these secrets. This artistic trick is also evident in Sheikh's didactic works, and in his original works, especially the collection of "Majaalis", which has an evident appearance. Investigating the Persian works of Abul Fattouh reveals that the Sheikh's narrative parables are mostly related to the topic of love and mystical manners and educational-ethical concepts related to it. The characters of these narratives are the elders and legends of the field of love as well as religion and mysticism, and in an allegorical narrative, he used the symbol of birds to express the return to the origin and God's abode, which can be considered the most important allegorical narrative of Ghazali.

^{*} Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ayatollah Boroujerdi University, Iran.
d.vaseghi@Abru.ac.ir

^{**} Professor, Department of Persian Language and Literature, Yazd University, Iran.
mmaleksabet@yazd.ac.ir

Keywords: Ahmad Ghazzali, narrative parables, love, mystical behavior.

Introduction

Allegory is considered in rhetoric as a branch of likening or metaphor. Ghiravani said: "Allegory belongs to metaphors that, for some, means a comparison, and that means representing one object with another object that contains a reference to that object" (Ghiravani, 2000, Vol 1:450). Also, Noiri said: "Allegory is of the metonymy part, if it comes in the form of a metaphor". (Noiri, 2002, Vol 7: 60).

Kharazmi mentioned in "Naghd-e Sher" that: Metaphor means likening one object to another" (Kharazmi, 2007: 97). Also, Motavval writer, considers allegory to be a type of likening: "Allegory is likening in which, the likening reason is a description derived from two or more multiple things" (Taftazani, 1971: 553). Some contemporary researchers also consider allegory to be a type of likening: "The truth is, allegory is a branch of likening and for this reason, the term allegorical likening is frequently seen in rhetorical books". (Shafiee Kadkani, 2008: 78).

In addition to its concepts in rhetoric, and considering it as a type of likening and metaphor, allegory is attributed to a type of narration or so-called "Allegory" by foreign languages. Allegory or narrative parable, is a narrative-based method which presents non-fiction content in a narrative form: "Narrative allegory or allegory in literary term, is an extended narrative that has at least two layers of meaning: first layer, is story appearance (peoples and events) second layer, is a secondary and deeper meaning that can be found beyond the face and called it "allegory soul". In allegory, a mental idea is expressed through sensory medias". (Fotoohi, 2010: 258).

The purpose and necessity of the research

Ahmed Ghazali is one of the prominent persons in the world, whose worldview has had a tremendous influence on Sufi literature. Because Majd-o al Din was aware of the sciences of his time and was also active in the field of practical mysticism, he has been able to play a strong role in the history of Sufism. Also, Khajeh Ahmad's Persian works have great potential for research in terms of form and structure, since Ahmad Ghazzali was one of the innovators in the field of

Sufism, and his prose is also debatable in terms of individuality in style, research on the narrative allegories in his works is necessary.

One of the goals of this research is to examine narrative allegories and their concepts in Ahmad Ghazali's Persian works. With this arrangement, we can study the role of this rhetorical trick in his works and reveal the hidden meanings in them.

Methods and research questions

This research, which is based on library studies and the descriptive-analytical method, examines narrative allegories in the Persian works of Ahmad Ghazali and answers these two questions through the classification:

- What is the role of narrative allegories in explaining Ahmad Ghazzali's views?
- What concepts and ideas are expressed by the narrative allegories in Ghazali's Persian works?

Discussion and review

Khajeh Ahmad Ghazzali, the elder brother of the outstanding thinker Mohammad Ghazzali, is among of famous and trend-setting Sufis of the fifth and sixth centuries AH, whose theology has been greatly influenced by his. He was orphaned in childhood and was placed under the care of his father's friend, Abu Ali Ahmad Razakani. Abul Fotooh has Shaafei religion, and in his path, benefited from the presence of great men such as Abu Bakr Nassaj and Abu Ali Farmazi, and had extraordinary skills in preaching and exhortation. "Emam Ahmad had a warm and captivating language in his sermons and speeches and expressed his views with utmost courage and fearlessness, even in the presence of the Caliph, sultans, and ministers of the time" (Homaii, 1963: 298).

He has left behind numerous books in the field of mysticism and Sufism, of which Savaneh- Al Oshshagh was the most important. The other book of Ghazzali was "Al Tajrid fi Kalameh Al-Touhid," a collection in it the author interprets and analyzes the topic of monotheism (Ghazzali, 2005:3).

It can be mentioned from Khajeh Ahmad's books to the collection of "Majaales", "Resaleh al-Einiid", "Resaleh Al-Toyour", "Mokatebat-e

Khajeh Ahmad Ghazzali Ba Ein Al-Ghozzat Hamedani”, and “Vasaya”.

In the works of mystics, grandees like Sanai, Attar, Molana, ... narrative allegory has been widely used. Also, in Ahmad Ghazzali's incontrovertible works, narrative allegories have been used to explain various concepts, especially his Majaales book, which stands out in this field.

It should be noticed that the characters of the narratives presented in Ghazzali's Persian works are mostly human; in other words, they are parables, and in one case, which is of course the greatest and most important of Ghazzali's allegories, fables are used, and that is the story of the birds and the tale of Simorgh.

Conclusion

Narrative parables are among the techniques used in mystical-didactic texts to explain thought and understand it to the audience. Ahmad Ghazzali used this technique in his Persian works and with this measure, not only strengthened the aesthetic dimension of his works, but also presents deep meaning and precise allusions to the audience in an understandable way; It should be noticed that the language of Ghazzali is coded and sign language, special in “Savaneh Al-Oshshagh” collection and using narrative allegory can greatly clarify the circumstances and moments of love for those familiar with this field. Savaneh collection can have different meanings, because it is an open text, and this issue has caused its commentators to have different interpretations and explanations of the allegorical narrations contained in it. This article consists of two parts: the first part is about love, whose allegorical narrations are taken from the collection of Savaneh Al-Oshshaq, and the second part is related to the mystical path that encompasses other Persian works of Ahmad Ghazzali. In the first part, allegorical narrations are analyzed and compared on the themes of the relationship between love and the spirit, love and the instrument of union, love and the intoxication and awakening, love and the sovereignty and glory of God, love and the charisma of beauty and the charisma of a beloved, lover, and likening and metaphor. Character of these allegorical narrations is sometimes mythology is the arena of love, like Mahmood and Ayyaz and Leyli and Majnoon, and sometimes Ghazzali used general titles like “Aashegh and

Maashoogh” or “Mardi” or “Malek and Golkhan Taab”. Also, in one case, he used the “Ostad and Shaagerd” character that is related to his Sufism ideology. He also used metaphors, about mystical behavior, the most important of which is the story of birds, which is of the fable type. He used the religious grandees, especially Prophet Mohammad and Hazrat-e Fatima, and mystics like Mojahed, Joneid Baghdadi, Abubakr Katani, in the allegories that were used in the section of ethics and mysticism. Sometimes he also narrated stories from scholars and worshippers and spoke about Khalifas like Omar Bin Abdel Aziz. Ghazali's allegorical narrations regarding mystical conduct are different from the allegories in the book of Savaneh and have less semantic depth. Of course, there are deep and sublime concepts in the allegory of the birds, and various meanings can be derived from it, in accordance with the intellectual horizon of the interpreter.

References

Quran-e Karim

Nahj al-Balagheh (1993) attempted by Sobhi Saleh, Qhom, Hejrat.

Aga Jamal Khansari, Mohammad Bin Hossein (1987) Sharh-e Agha Jamal Khansari Ber Ghorar Al-Hekam va Dorar Al-Kelam, attempted by Jalal Al-Din Hosseini Armovi Mohaddes, 4th Ed. Tehran, Tehran University.

Aahii, Mohammad (2006) Seir-e Erfan-e Nazari Dar Asar-e Sanaii, Ahmad Ghazali va Ein Al-Ghozzat Hamedani, PhD thesis in Persian language and literature, under the guidance of Mohammad Hossein Bayat. Allameh Tabatabaaii University, Tehran.

Ibn Al-Asir Al-Jezari, Zia Al-Din Nar-o Allah (1999) Al-Masal Al-Saaer Fi Adab Al-Kaateb va Al-Shaaer, attempted by Mohammad Mohii Al-Din Abd Al-Hamid, Beyrut, Al-Asrieh Press.

Ibn Babuyeh, Mohammad Bin Ali (1982) Maani Al-Akhbar, edited by Ali Akbar Ghaffari, Qhom, Entesharat-e Eslami-ye Jaamey-eh Modarresin-e Houzeh Elmiyeh Qhom.

Abu Al-Ghasemi, Maryam (2002) Seiri dar Afkar va Andishaha-ye Ahmad Ghazali. Majale-ye Pajooheshname-ye Oloom-e Ensani Shahid Beheshti University, Vol 33, pp 252-233.

Akbari, Zeinab (2021) Barresi-ye Karkard-e Ghoftemani Tamsil dar Bayan-e Soufiye (study case: Tamsil Pardazi Mafhoom Ta-at va Ebadat). Majale-ye Jastarha-ye Novin Adabi, Vol 212, pp. 1-20.

- Pour Javadi, Nasr-o Allah (1979) *Soltan-e Tarighat: Savaneh Zendegi va Shar-e Asar-e Khaj-e Ahmad Ghazzali*, Tehran, Agah.
- Taftazani, Masoud Bin Omar (1971) *Al-Motavval*, attempted by Abd Al-Hamid Handavi, Beyrut, Daar Al-Kotob Al-Eslamiyeh.
- Javaheri, Sepideh (2009) *Naghd-e Saakhtaargerayaneh Savaneh Al-Oshshagh Ahmad Ghazzali*, PhD thesis in Persian language and literature, under the guidance of Nasrin Faghieh Malek Marzban, Al-Zahra University.
- Hasan Zadeh Mir Ali, Abd-o Allah, and Leila Shadmani (2013) *Barresiye Onsore Moosighi Dar Asaar-e Mansoor Gharn-e Panjom va Sheshom (Ba Taakid Bar Asar-e Farsi-ye Ahmad Ghazzali)*. *Majale-ye Fonoon-e Adani*, Vol 1, pp.69-80.
- Kharazmi, Mohammad Bin Ahmad (2007) *Mafaatih Al-Oloom*, attempted by Abd Al-Amir Aasam, Beyrut, Daar Al-Manahel.
- Roodgar, Mohammad (2021) *Erfaan-e Jamali Dar Andishehay-e Ahmad Ghazali*, 2nd Ed. Tehran, Adyan.
- Sohrevardi (Sheikh Eshragh), Shahab Al-Din (1997). *Rasaael Sheikh Eshragh*, corrected and introduced by Hunry Cerben & assisted by Seyyed Hossein Nasr & Nagaf Gholi Habibi, 2nd Ed. Tehran, Motaaleat Va Tahghighaat-e Farhangi Institute.
- Shaah Daaii Shirazi, Seyyed Nezaam Al-Din (1998) *Nasaaem Golshan*, attempted by Parviz Abbasi Daakani, Tehran Elham.
- Abdi, Hosnieh (2020) *Tamsiil Haye Nour Dar Motoon-e Erfani*, *Magale-ye Erfan-e Eslami*, Vol 64, pp. 296-279.
- Attar Neyshabouri, Farid Al-Din Mohammad (2015) *Asraar Nameh*, Attempted by Mohammad Reza Shafiee KadKani, 7th Ed. Tehran, Sokhan.
- Ghazzali, Ahmad (1976) *Dastan-e Morghan*, attempted by Nasr-o Allah Pour Javadi, Tehran, Anjoman-e Falsafe Iran.
- (1980) *SavaNeh Al-Oshshagh*, attempted by Nasr-o Allah Pour Javadi, Tehran, Bonyaad-e Farhang-e Iran.
- (1997) *Majaales*, Attempted by Ahmad Mojahed, Tehran, Tehran University.
- (2005) *Al-Tajrid fi Kalameh Al-Touhid*. attempted by Ahmad Mojahed, Tehran, Tehran University.
- (2015) *Majmoo-e Asaar-e Farsi-ye Ahmad Ghazzali*, edited by Ahmad Mojahed, 5th Ed. Tehran, Tehran University.
- Fotoohi, Mahmood (2010) *Balaaghat Tasvir*, 2nd Ed. Tehran, Sokhan.
- Ghashiri, Abu Al-Ghasem (2014) *Resaleh Gheshriyeh*, translated by Abu Ali Hasan Bin Ahmad Bin Ali Osmani, Attempted by Badii Al-Zaman Foroozanfar, 2nd Ed. Tehran, Zavvar.

- Ghiravani, Ibn Rashigh (2000) *Al-Omde Fi Sanaat Al-Sher va Naghdeh*, attempted by Nabavi Abd Al-Vaahed Shaalan, Cairo, Al-Khaneji Press.
- Cerben, Hunry (2006) *Taarikh-e Falsafe-ye Eslami*, translated by Javaad Tabatabaai, Tehran, Kavir.
- Koleini, Mohammad Bin Yaghub (1986) *Al-Kaafi*, attempted by Ali Akbar Ghaffari & Mohammad Aakhoondi, 4th Ed. Tehran, Daar Al-Kotob Al-Eslamiyeh.
- Lahouri, Mohammad Reza (1998) *Mokashefaat-e Razavi*, attempted by Kourush Mansoori, Tehran, Rouzbeh.
- Mojaahed, Ahmad (2009) *Shoruh Savaneh Al-Oshshagh*, Tehran, Tehran University.
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad (2007) *Daaneshnameye Aghaayed-e Eslami*, 2nd Ed. Qhom, Daar Al-Hadis.
- Mostamali Bokhari, Esmaili (1984) *Sharh Al-Taarif Le-mazhab Al-Tasavvof*, attempted by Reza Marani, Qhom, Payam-e Hagh.
- Mesbah Al-Sharia (1998) Translated and described by Abd Al-razzagh Gilani, attempted by Reza Marandi, Qhom, Payam-e Hagh.
- Makki, Abu Taleb (2003) *Attempted Abd Al-Ghaader Ahmad Ata*, Beirut, Daar Al-Kotob Elmiyeh.
- Molla Sadra Shirazi, Mohammad Bin Ebrahim (2004) *Sharh-e Osool-e Al-Kaafi*, attempted by Mohammad Khajavi, Tehran, Motaaleat va Tahghighat-e Farhangi Institute.
- Molavi, Jalal Al-Din (1996) *Masnavi Maanavi*, translated by Reynolds Nickelson, Tehran, Tous.
- Meybodi, Abu Al-Fazl Rashid Al-Din (1992) *Kashf Al-Asrar va Eddat Al-Abraar*, attempted by Ali Asghar Hekmat, 5th Ed. Tehran, Amir Kabir.
- Mir Baagheri Fard, Seyyed Ali Asghar & Leila Mir Mojriyan (2010) *Tahlil-e Khouses Haye Soti Dar Savaneh Al-Oshshagh*, *Faslname-ye Pajooohesh haye Adabi*, Vol 7, PP 147-164.
- Najm Raazi, Abd-o Allah Bin Mohammad (2004) *Menaraat Al-Saerin Ela Hazrah-e Allah va Maghamat-e Al-Taaerin*, attempted by Aasem Ebrahim Al-Kiyaly Al-Hoseini Al-Shazeli Al-Darghavi, Beirut, Daar Al-Kotob Al-Elmiyeh.
- Nazari, Maah (2014) *Naghsh-e Tamsil Dar Daastanha-ye Masnavi Maanavi*, *Majale-ye Fonoon Adabi*, Vol. 2, pp 133-146.
- Noiri, Shahab Al-Din Ahmad (2002) *Nahaayat Al-Arb Fi Fonoon Al-Adab*, Cairo, Daar Al-Kotob va Al-Vesagh Al-Ghomiyeh.
- Vafaii Basir, Ahmad (2015) *Savaneh Al-Oshshagh Ahmad Ghazzali*, Hamedan, Rouz Andish.

Hajviri, Ali Bin Osman (2008) *Kashf Al-Mahjoob*, attempted by Mahmood Aabedi, 4th Ed. Tehran, Soroush.

Homaii, Jalal Al-Din (1963) *Ghazzali Nameh*, 2nd Ed. Tehran, Ketab Foroushi-ye Foroughi.

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره هفتاد و ششم، بهار ۱۴۰۴: ۲۷-۵۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

نوع مقاله: پژوهشی

احمد غزالی و بهره‌گیری از تمثیل‌های روایی در تبیین مفاهیم عرفانی (مطالعه موردی: آثار فارسی)^۱

داوود واثقی خوندایی*

مهدی ملک ثابت**

چکیده

تمثیل روایی، یکی از ترفندهایی است که برای تبیین مفاهیم اخلاقی، عرفانی و... کاربرد دارد. احمد غزالی به عنوان یکی از مشاهیر اهل تصوف، در آثار خود از این شگرد برای بیان دیدگاه‌های خود استفاده کرده است. این پژوهش که مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و با شیوه توصیفی-تحلیلی انجام می‌شود، ضمن تبیین نقش تمثیل‌های روایی در آثار فارسی احمد غزالی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که در این تمثیل‌ها، چه اندیشه‌ها و مفاهیمی وجود دارد. غزالی در آثار خود به‌ویژه مجموعه «سوانح العشاق» که به صورت رمزآمیز و اشاره به مباحث پیرامون عشق پرداخته، نکاتی غامض درباره حالات و اطوار این موهبت الهی بیان می‌کند و سپس برای تفهیم این رموز به مخاطبان، تمثیل‌های روایی ارائه می‌دهد. این ترفند هنری در آثار تعلیمی شیخ نیز مشهود است و در آثار مسلم وی به‌ویژه مجموعه «مجالس»، بسامد بسیار زیادی دارد. تمثیل‌های روایی شیخ بیشتر درباره مبحث عشق و سلوک عرفانی و مفاهیم تعلیمی-اخلاقی مربوط به آن است. شخصیت این روایت‌ها از بزرگان و اساطیر عرصه عشق و همچنین دین

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی شماره (۴۰۰۰۵۹۰) با عنوان «پیوند ایدئولوژی و فراهنجاری در آثار فارسی ابوالفتوح احمد غزالی» است که تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) در حال انجام است.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، ایران d.vaseghi@Abnu.ac.ir

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، ایران mmaleksabet@yazd.ac.ir



و عرفان هستند و در یک تمثیل روایی نیز از نماد پرندگان برای بیان بازگشت به اصل و سرمنزل معبود استفاده کرده است که می‌توان آن را مهم‌ترین تمثیل روایی غزالی نامید.

واژه‌های کلیدی: احمد غزالی، تمثیل‌های روایی، عشق، سلوک عرفانی.

مقدمه

تمثیل در علم بلاغت به عنوان شاخه‌ای از تشبیه و یا استعاره مطرح می‌شود. قیروانی گوید: «تمثیل از اقسام استعاره است که در نزد برخی به معنای مماثله است. و آن بدین معناست که یک شیء را با شیء دیگری که در آن اشاره‌ای به آن شیء وجود دارد، نشان دهیم» (قیروانی، ۱۴۲۱ق، ج: ۱، ۴۵۰). نویری نیز گوید: «تمثیل از باب مجاز است، اگر به صورت استعاره بیاید» (نویری، ۱۴۲۳ق، ج: ۷، ۶۰).

برخی نیز درباره رابطه بین تشبیه و تمثیل آورده‌اند: «وجدت علماءالبیان قد فرقوا بینالتشبیه و التمثیل، و جعلوا لهذا بابا مفردا، و لهذا بابا مفردا، و هما شیء واحد لا فرق بینهما فی أصل الوضع، یقال: شبهت هذاالشیء بهذاالشیء، كما یقال: مثلته به، و ما أعلم کیف خفی ذلک علی أولئکالعلماء مع ظهوره و وضوحه» (ابن‌الأثیر الجزری، ۱۴۲۰ق، ج: ۱، ۳۷۳). خوارزمی در قسمت «نقد شعر» آورده است: «تشبیه به معنای تمثیل شیئی به شیء دیگر است» (خوارزمی، ۱۴۲۸ق: ۹۷). صاحب مطول نیز تمثیل را نوعی از تشبیه دانسته است: «تمثیل، تشبیهی است که وجه شبه آن، وصفی برگرفته از دو یا چند امر متعدد باشد» (تفتازانی، ۱۹۷۱م: ۵۵۳). برخی از پژوهشگران معاصر نیز تمثیل را نوعی از تشبیه قلمداد می‌کنند: «حقیقت امر این است که تمثیل، شاخه‌ای از تشبیه است و از همین رهگذر است که عنوان تشبیه تمثیلی هم در کتب بلاغت فراوان دیده می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۸).

تمثیل علاوه بر مفاهیمی که در علم بلاغت دارد و گونه‌ای از تشبیه و استعاره محسوب می‌شود، به نوعی داستان‌گویی و یا به اصطلاح فرنگیان، «الیگوری»^۱ نیز اطلاق می‌شود. الیگوری یا تمثیل روایی، شیوه‌ای روایت‌محور است که مضمون غیر داستانی را به حالت روایت‌گونه ارائه می‌دهد: «تمثیل داستانی یا الیگوری در اصطلاح ادبی، روایت گسترش یافته‌ای است که حداقل دو لایه معنایی دارد: لایه اول، همان صورت قصه (اشخاص و حوادث) و لایه دوم، معنای ثانوی و عمیق‌تری است که در ورای صورت می‌توان جست و به آن «روح تمثیل» می‌گویند. در تمثیل، یک ایده ذهنی از خلال

وسایط حسی بیان می‌شود» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۵۸).

در آثار اهل عرفان، بزرگانی چونان سنایی، عطار، مولانا و... از تمثیل روایی بهره فراوان برده‌اند. برای نمونه در مثنوی «اسرارنامه» عطار درباره رزاقیت خداوند، این تمثیل ذکر شده است:

زنی بد پارسا، شویش سفر کرد نه شویی و نه برگی داشت در خورد
یکی گفتش به تنهایی و خواری نه نانی، نه زری، چون می‌گذاری؟
زنش گفتا که تنها نیستم من که اندر قربت مولی ستم من
مرا، بی‌شوی، روزی به شود راست که روزی خواره شد، روزی ده اینجاست
(عطار، ۱۳۹۴: ۲۱۳)

در آثار مسلم احمد غزالی نیز از روایت تمثیلی برای تبیین مفاهیم مختلف استفاده شده است. به‌ویژه کتاب مجالس وی که در این عرصه برجسته است. مانند:

«یکی از متقیان در زمان بنی‌اسرائیل، قربانی‌ای تقدیم کرد. از او پذیرفته نشد. پیش مادرش رفت و گفت: ای مادر! سبب ردّ قربانی من چیست؟
گفت: فرزندم! شاید به آسمان نظری افکنده‌ای و عبرت نگرفته‌ای، به عقوبت آن قربانیت رد شده است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۸).

بایسته گفتن است که شخصیت‌های روایات موجود در آثار فارسی غزالی اغلب انسان‌ها هستند. به دیگر سخن پارابل^۱ هستند و در یک مورد که البته بزرگ‌ترین و بااهمیت‌ترین تمثیل غزالی است، از فابل^۲ استفاده شده است و آن داستان پرندگان و حکایت سیمرغ است که در قسمت سلوک عرفانی درباره آن سخن خواهیم گفت.

هدف و ضرورت پژوهش

احمد غزالی از شخصیت‌های برجسته‌ای است که جهان‌بینی او تأثیر شگرفی در ادبیات صوفیانه داشته است. مجدالدین چون از علوم زمانه خود آگاه بوده و در عرصه عرفان عملی نیز تاخته، توانسته است نقش پررنگی در تاریخ تصوف ایفا کند. آثار فارسی

1. Parable
2. Fable

خواجه احمد از نظر فرم و ساختار نیز قابلیت بسیاری برای پژوهش دارند. از آنجایی که احمد غزّالی از نوآوران عرصه تصوّف بوده و نثر او نیز از نظر فردیت در سبک قابل بحث است، پژوهش در روایت‌هایی تمثیلی موجود در آثار وی ضروری می‌نماید. بررسی تمثیل‌های روایی و مفاهیم آنها در آثار فارسی احمد غزّالی از اهداف این پژوهش است. با این تمهید می‌توان نقش این ترفند بلاغی را در آثار او پژوهید و معانی نهفته را در آنها آشکار کرد.

روش و سؤالات پژوهش

این پژوهش که بر مطالعات کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی استوار است، تمثیل‌های روایی موجود در آثار فارسی احمد غزّالی را بررسی می‌کند و با تقسیم‌بندی آنها به دو پرسش پاسخ می‌دهد:

- تمثیل‌های روایی، چه نقشی در تبیین دیدگاه‌های احمد غزّالی دارد؟
- تمثیل‌های روایی موجود در آثار فارسی غزّالی، چه مفاهیم و اندیشه‌هایی را بیان می‌کنند؟

پیشینه پژوهش

درباره احمد غزّالی، پژوهش‌های بسیاری به صورت کتاب، پایان‌نامه و مقاله انجام شده است که هر کدام فراخور موضوع به بحث درباره احوال و آثار و تفکر وی پرداخته‌اند. پورجوادی (۱۳۵۸) در کتاب «سلطان طریقت»، به بررسی زندگانی و اندیشه احمد غزّالی پرداخته است. این مجموعه از دو بخش «زندگی و طریقه» و «نظریات و تعالیم» تشکیل شده است. در بخش اول، جوانب مختلف زندگانی و طریقه صوفیانه غزّالی بررسی و در بخش دوم، مهم‌ترین اصول جهان‌نگری این متفکر تحلیل می‌شود.

مجاهد (۱۳۸۸) در کتاب «شروح سوانح العشاق»، پنج شرح از این مجموعه گرانقدر را گردآوری، تنظیم و تحلیل نموده است که در این پژوهش از نظریه‌های آنان استفاده شده است. رودگر (۱۳۹۰) در کتاب «عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزّالی»، به بیان تفکرات شیخ در مبحث عشق و جمال پرداخته است. وفایی بصیر (۱۳۹۴) در شرح و

توضیح کتاب «سوانح‌العشاق»، این مجموعه را به صورت ساده شرح کرده است.

درباره آثار احمد غزالی، پایان‌نامه‌هایی نیز تدوین شده است. برای نمونه آهی (۱۳۸۵) در رساله دکتری خود با عنوان «سیر عرفان نظری در آثار سنایی، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی»، به تبیین، تحلیل و ارزیابی اصول و عناصر عرفان نظری در نگاه سنایی، غزالی و عین‌القضات پرداخته است. جواهری (۱۳۸۸) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «نقد ساختارگرایانه سوانح‌العشاق احمد غزالی»، اجزای متن سوانح‌العشاق و همچنین ساختار کلی آن را نقد و تحلیل می‌کند.

درباره احمد غزالی، مقالات متعددی نیز نوشته شده است. برای نمونه ابوالقاسمی (۱۳۸۱) در مقاله «سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی»، اندیشه‌های احمد غزالی را در زمینه عشق و عرفان واکاوی کرده است. میرباقری فرد و میرمجربیان (۱۳۸۹) در مقاله «تحلیل خوشه‌های صوتی در سوانح‌العشاق»، مسائلی چونان قاعده‌افزایی در زبان، توازن آوایی، توازن واژگانی و توازن نحوی را در کتاب سوانح‌العشاق بررسی کرده‌اند. حسن‌زاده میرعلی و شامانی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی عنصر موسیقی در آثار منثور قرن پنجم و ششم (با تأکید بر آثار فارسی احمد غزالی)»، عناصر موسیقایی را در آثار فارسی احمد غزالی بررسی کرده‌اند.

علاوه بر تحقیقاتی که درباره آثار غزالی است، درباره تمثیل نیز پژوهش‌های بسیاری انجام شده است. برای نمونه، نظری (۱۳۹۳) در مقاله «نقش تمثیل در داستان‌های مثنوی معنوی»، درباره انواع تمثیل مانند تمثیل رمزی، فابل، پارابل و... مطالب ارزنده‌ای آورده است. عبدی (۱۳۹۹) در مقاله «تمثیل‌های نور در متون عرفانی»، گونه‌های مختلف تجلی حق را بررسی کرده است. اکبری (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی کارکرد گفتمانی تمثیل در بیان صوفیه (مطالعه موردی: تمثیل‌پردازی مفهوم طاعت و عبادت)»، با تکیه بر مبانی و ابزار روش‌شناختی نظریه گفتمان لاکلائو و موف به بررسی کارکرد گفتمانی تمثیل‌پردازی صوفیه در باب طاعت و عبادت پرداخته است.

نویسندگان تا آنجا که پژوهیده‌اند، جستاری که تمثیل‌های روایی و مفاهیم آنها را در آثار فارسی غزالی بررسی کند، انجام نشده است و این تحقیق می‌تواند گامی نو در این زمینه تلقی شود.

معرفی مختصر احمد غزّالی

خواجه احمد غزّالی، برادر کهنتر اندیشمند برجسته محمد غزّالی، از صوفیان مشهور و جریان‌ساز قرن پنجم و ششم هجری است که الهیات اهل تصوّف از اندیشه‌های وی، تأثیر بسیاری پذیرفته است. وی در کودکی یتیم شد و تحت سرپرستی دوست پدرش، ابوعلی احمد راذکانی قرار گرفت. ابوالفتوح که شافعی مسلک بود، در طریقت از محضر بزرگانی چونان ابوبکر نساج و ابوعلی فارمذی بهره برد و در وعظ و تذکیر، مهارت فوق‌العاده‌ای داشت. «امام احمد در وعظ و مجلس گفتن، زبانی گرم و گیرا داشت و با نهایت شجاعت و بی‌پروایی، مطالب خود را حتی در حضور خلیفه و سلاطین و وزرای وقت بیان می‌کرد» (همایی، ۱۳۴۲: ۲۹۸).

از وی کتب متعددی در حوزه عرفان و تصوّف باقی مانده است، که مهم‌ترین آنها «سوانح العشاق» است. در مقدمه کتاب آمده است:

«این حروف مشتمل است بر فصولی چند که به معانی عشق تعلق دارد، اگرچه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه ننگند. زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطة حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد. اگر چه ما را کار آن است که ابکار معانی را به ذکور الحروف دهیم در خلوات کلام» (غزّالی، ۱۳۹۴: ۱۰۵).

اثر دیگر غزّالی، مجموعه «التجريد فی کلمة التوحيد» است که مؤلف در آن به تفسیر و تحلیل مبحث توحید و حدیث قدسی «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۳۷۱) می‌پردازد (غزّالی، ۱۳۸۴: ۳).

از آثار مسلم خواجه احمد به مجموعه‌های «مجالس»، «رساله عینیّه»، «رساله الطیور»، «مکاتبات خواجه احمد غزّالی با عین‌القضات همدانی» و «وصایا» می‌توان اشاره کرد.

تمثیل‌های روایی

یکی از شیوه‌هایی که اهل عرفان برای تفهیم و تبیین مفاهیم عرفانی به کار می‌برند، تمثیل روایی است که در سبک بلاغی احمد غزّالی نیز مشهود است. در ادامه به تحلیل و بررسی تمثیل‌های ابوالفتوح در آثار فارسی وی می‌پردازیم.

تمثیل‌های مربوط به عشق و حالات عاشق و معشوق

اهل عرفان در تعریف عشق آورده‌اند: «عشق عبارت است از محبتی که از حد بیرون رفته باشد، و عشق با یافتن مراد نماند و شوق نماند، پس هر مشتاقی به ضرورت چیزی یافته است و چیزی نیافته، که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی، آرزوش نماندی، و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشدی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۹).

شیخ احمد غزالی از صاحب‌نظران عرصه عشق است که در مجموعه سترگ «سوانح العشاق» به توصیف دقیق این موهبت الهی پرداخته است. سوانح، اولین اثر فارسی مستقل درباره عشق است و از نظر فرم و محتوا از آثار کم‌نظیر ادب فارسی است و آن را می‌توان یکی از شاهکارهای ادب صوفیه محسوب کرد. «پیش از آن نویسندگان فارسی‌زبان از قبیل هجویری، صاحب کشف‌المحجوب و یا حتی برادر بزرگ‌تر خواجه احمد، امام محمد غزالی، در کتاب معروف خود کیمیای سعادت، بخشی از کتاب خود را به موضوع عشق یا محبت اختصاص داده بودند، اما هیچ‌کس کتاب یا رساله مستقلی به زبان فارسی در این باره تصنیف نکرده بود» (غزالی، ۱۳۵۹، پنج). سوانح العشاق که به درخواست یکی از دوستان غزالی تألیف شده، با کلمات الهی «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده/ ۵۴) آغاز می‌گردد و در حقایق و احوال و اعراض عشق، مطالبی را بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که در آن حواله‌ای به خالق و مخلوق نبود (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

برخی از محققان، مجموعه سوانح العشاق را از آثار مهم در حوزه علم روان‌شناسی می‌دانند: «رساله موجز و مشکل احمد غزالی، در عشق به زبان فارسی با عنوان سوانح العشاق، تأثیری شگرف به جای گذاشته است. این اثر به صورت فصولی نوشته شده که پیوند میان آنها، چندان محکم نیست و نوعی روان‌شناسی بسیار ظریفی را عرضه می‌کند» (کربن، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

یکی از ترفندهای هنری احمد غزالی برای تبیین حالات، دقایق و بدایع موهبت عشق، استفاده از تمثیل‌های روایی است. شیخ در ضمن گفتار خود، تمثیل‌ها و حکایاتی از بزرگان مسلک عشق، چونان لیلی و مجنون، محمود و ایاز و... بیان و به صورت اشاره، مقصود را برای اهل نظر آشکارا می‌کند؛ لیکن هر کسی را یارای ادراک این سخنان

نیست؛ به تعبیر ابوالفتوح، «اگرچه «کلامنا اشاره»، از پیش بر پشت این جزو اثبات کرده‌ایم، تا اگر کسی فهم نکند، معذور باشد، که دست عبارت به معانی نرسد، که معانی عشق بس پوشیده است» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۶۷).

عشق و روح

غزالی، تفاوت در قبله عشق را امری عارضی و نه حقیقی می‌داند و معتقد است که حقیقت این موهبت از جهات منزّه بوده، مقید نمی‌گردد. وی در ادامه تمثیلی درباره روح و عشق می‌آورد و می‌گوید هرچند عشق بر مرکب روح سوار شده است، روح باید از مرکب عشق برای رسیدن به هدف بهره ببرد:

«تفاوت در قبله عاشق عارضی بود، اما حقیقت او از جهات منزّه است که او را روی در جهت نمی‌باید داشت تا عاشق بود. اما ندانم تا دست کشت وقت آب به کدام زمین برد. آن نفس که رکاب‌داری بر مرکبی نشیند که نه مرکب از آن روی بود، زبانی ندارد» (همان: ۱۰۷).

کاشانی در شرح این دقیقه ابیاتی آورده، می‌گوید مرکبی که متعلق به پادشاه است را اگر رکابدار برنشیند، نقصانی حاصل نشود. عشق نیز همین‌گونه است؛ هرچند روح را در روز الست، داغ اختصاص نهاده است تا مرکب خاص خود باشد، لیکن خود عشق ممکن است در ابتدای سیر مرکب گردد و این از شروط ابتدایی این امر است:

مرکبی که داغ شه دارد	گر رکابی به زیر ران آرد
بینی آنکه که برنشیند شاه	هیچ نقصی بدو نیافته راه
شاه عشق ارچه در الست آباد	روح را داغ اختصاص نهاد
تا ز آفات در پناه بود	مرکب خاص پادشاه بود
هم شود بهر استقامت سیر	در مبادی اسیر رایض غیر
تا چو در سیر مستقیم شود	خدمت شاه را مقیم شود
بلکه خود شرط ابتدا باشد	اثر از عین کی جدا باشد

(مجاهد، ۱۳۸۸: ۸)

پس از این تمثیل، ابوالفتوح تمثیل دیگری ذکر می‌کند:

«گاه خزفی یا خرزى به دست شاگرد نوآموز دهند تا استاد شود. گاه به تعبیه درى ثمین و لؤلؤى لالا به دست ناشناس او دهند که زهره ندارد که دست معرفت استاد آن را ببرماسد تا به سفتن چه رسد. چون بوقلمون، وقت عجایب نیرنگ بر صحیفه انفاس زند، می پیدا نبود که روش بر آب است لا بل که بر هواست، که انفاس خود هواست» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۰۸).

باری، شاگردی را که در هوس دُر سفتن است، جز مهره گلی چیز دیگر ندهند، لیکن ناگاه درّی گرانبها او را دهند که حتی استاد هم جرأت پسودن آن را ندارد. شارح قرن نهم، این دو تمثیل را اینگونه توضیح می‌دهد:

«میل صفت عاشق مر روح راست؛ یعنی اگر عشق صفت روح گردد، چنان باشد که رکابداری بر مرکب سلطان نشیند، یا خزفی یا خرزى به دست شاگرد نوآموز، یا درّ ثمین به دست ناشناس آن» (مجاهد، ۱۳۸۸: ۶۹).

صاحب «بحر التصوّف»، خزف را به حرف علم الیقین یا مهره وحدت (کشف مجاز) تأویل می‌کند و معتقد است که این امر، شاگرد را امتحان می‌کند تا بر مقامات و احوال که در ابتدای سلوک است، اطلاع یابد. وی همچنین درّ را به درّ ثمین عالم حقیقت (حضرت اعیان) تأویل نموده است:

«گاهی بر سالک حرف علم الیقین یا مهره وحدت که عبارت از کشف مجاز باشد، داده می‌شود که تا آن شاگرد امتحان شود و بر احوال و مقامات که در ابتدای طریق سلوک وارد می‌شود، اطلاع یابد و وی را دلیل مقامات عالیه سازد... و در بعضی اوقات درّ ثمین عالم حقیقت یعنی حضرت الاعیان در نظر سالک مبتدی درآرند و وی را به مشاهده آن سرافراز سازند» (همان: ۲۳۷).

عشق و ساز وصال

غزالی درباره ساز وصال معشوق، تمثیل روایی سلطان محمود و نمک‌فروش را بیان کرده است:

«آورده‌اند که روزی سلطان محمود نشست به بود در بارگاه. مردی درآمد و طبقی نمک بر دست نهاده و در میان حلقه بارگاه آمد و بانگ می‌زد که:

نمک که می‌خرد؟ محمود هرگز این حال ندیده بود. بفرمود تا او را بکوفتند. چون خالی شد، او را بخواند و گفت: این چه حالت و جسارت بود که تو نمودی؟ و بارگاه محمود چه منادی‌گاه نمک‌فروش بود؟ گفت: ای جوانمرد مرا با ایاز تو کار است؛ نمک بهانه است. گفت: ای گدا تو که باشی که با محمود دست در کاسه کنی؟ مرا که هفتصد پیل بود و جهانی ولایت؛ و تو را یک شبه نان نیست. گفت: ای محمود، قصه دراز مکن که این همه که تو می‌گویی، ساز وصال است نه ساز عشق. ساز عشق، دلی است بریان و جگری کباب، و آن ما را به کمال است و به شرط کار است. لا بل، دل ما خالی است و هفتصد پیل را در آن گنجایی نه، و چندین ولایت و تدبیر و حساب نمی‌باید، الا دل خالی سوخته عشق ایاز. یا محمود! این همه که تو بر می‌دمی، ساز وصال است و عشق را از وصال هیچ صفت نیست. چون نوبت وصال بود، ایاز را خود ساز وصال به کمال هست. ای محمود، این هفتصد پیل و این همه ولایت بی‌ایاز هیچ ارزش؟ گفت: نه. گفت: وا ایاز در گلخنی یا در ویرانه‌ای تاریک، وصال به کمال بود؟ گفت: بود. گفت: پس این همه که تو بر می‌شماری، ساز وصال هم نیست که ساز وصال معشوق را تواند بود، نه عاشق را. و آن خدّ و خال و زلف و جمال و کمال است. در دیگ عشق تو نمک تجرید و ذلت درمی‌باید...» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۴۶-۱۴۷).

این تمثیل روایی به ذکر این دقیقه می‌پردازد که ساز وصال متعلق به معشوق است، ولی فراق، مرتبه معشوق و حق اوست. البته عشق به‌خودی‌خود از وصال و فراق، صفتی ندارد. ساز وصال، مختص معشوق است که بیانگر تعزز و کبریایی اوست و فراق نیز مرتبه فقر عاشق که وجود عاشق به‌خودی‌خود ساز فراق است؛ زیرا وجودش اسباب فراق را مهیا سازد. به دیگر سخن: «یعنی ساز وصال عشق را نیستی فهم است که عین عشق در اصل نیستی صافی نماید و وصال معشوق را سازهای اثبات جواری حسن بتابد تا سلسله وصال معشوق را از راه عشق در جواری اثبات عاشق مصطفی در هم افتد» (مجاهد، ۱۳۸۸: ۹۹).

عاشق باید ذلت و تجرید (ترک تعلقات دنیوی) را صفت خود سازد و به نیستی و فنا

گراید تا بتواند به آستان وصال راه یابد. هرچند در اینجا نیز عنایت معشوق بسیار کارساز است و اوست که باید وظیفه خود را که همان مهیا کردن ساز وصال است، فراهم نماید: «در عین عشق، تعزز و رفعت از عشاق پسندیده نباشد، که راه عاشقی، اظهار تذلل و انکسار و عرض احتیاج است. چنان که ملائکه، عرض تسبیح و تقدیس در ضمن عرض رفعت خود دارند، تا لاجرم تعلیم و تجرید ایشان را وارد شد. پیل و سلطنت محمودی خوری عشق نیفتاد که ساز وصال را لطافت و حسن معشوق بس باشد» (مجاهد، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

عشق و سکر و صحو

در تعریف سکر و صحو آورده‌اند: «سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبه محبت حق - تعالی - و صحو عبادتی از حصول مراد» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۷۹). برخی ارباب طریقت، صحو را بازآمدن با حال خویش و حس و علم می‌دانند (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۷۶). جنید بغدادی گوید: «للموحد وقتان لا ثالث لهما: سکر، و صحو، فالسکر ملاحظه الحق علی دوام الوقت، و الصحو الغناء عن الحق بالحق» (مکی، ۱۴۲۴ق: ۱۰۶).

در سوانح العشاق، تمثیلی درباره سکر و صحو در عشق آمده است:

«در حکایت آورده‌اند که مردی بود از خدمت‌کاران سلطان و او را با معشوق سلطان خوش بودی. روزی در سراپرده سلطان سماع بودی، هیچ حس نیافتی از غلبات شوق و آتش عشق. شبی وا معشوق گفت: این خال بر رویت از کجا آمد که من ندیده بودم؟ و معشوق بر روی، خالی داشت. چون وقت صبح آمد، خواست که برود، معشوق واژو گفت که: مرو به سیاحت، صبر کن تا کشتی بود. گفت: چرا؟ گفت: زیرا که صواب نبود، نباید که سرما تو را هلاک کند. او رنجور گشت، گفت: چرا چنین می‌گویی؟ که مرا مدتی است به سیاحت عبره می‌کنم. گفت ای جوان مرد! این خال مرا مادرزاد است و تو عمری است که با منی، و از غلبات عشق ندیده بودی، از بی‌خویشتنی بود که تو را از الم سرمای آب و زمستان حمایتی می‌کرد. کنون پاره‌ای با خود آمده‌ای که خال می‌بینی و تمییز می‌کنی. فرمان او نبرد البته، برخاست و بر آب نشست تا عبره کند،

هلاک شد از سرما. این را سکر و صحو عشق خوانند، و این سرّی بزرگ است» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۵۸).

غزالی، عشق را نوعی سکر می‌داند که مانع ادراک کمال عشق است؛ زیرا «عشق سکر است در آلت ادراک، و مانع است از کمال ادراک» (همان: ۱۵۶). البته حقیقتی برتر از این وجود دارد و این دقیقه است که وقتی حقیقت ذات عاشق به ادراک حقیقت ذات معشوق پردازد، التفاتی به صفات معشوق و اثبات آن نکند. در این تمثیل، عاشق تا در حالت سکر است، می‌تواند از رود بگذرد و سرما و گرما را حس نکند؛ لیکن چون به هوشیاری رسد، آن مستی و والهی را یکسو نهد و از سرما هلاک گردد. کاشانی، مستان را از معذوران حق می‌شمارد که بر جرم آنان خرده نگیرند، ولی پس از آنکه به هشیاری رسیدند، هرچه کنند، در حساب آید:

صحو خود را ز سکر فرق نکرد	لاجرم جز در آب غرق نکرد
هرچه مستان کنند معذورند	زانکه ایشان معاف مغرورند
چون در افعالشان حسابی نیست	هیچ بر جرمشان عتابی نیست
از پی سکرشان چو صحو بود	هرچه گویند جمله محو بود

(مجاهد، ۱۳۸۸: ۲۷)

عشق و سلطنت و عزّت خداوندی

غزالی درباره حالات عشق محمود و ایاز آورده است:

«روزی محمود و ایاز گفت: یا ایاز! هرچند که من در کار تو زارترم، تو در پندار از من پیش‌تری، و هرچند عشق من و یگانگی با تو با تو به کمال‌تر است، از من بیگانه‌تری. ... یا ایاز! مرا تقاضای این آشنایی بود که پیش از عشق بود، میان ما هیچ حجاب نبود، اکنون حجاب بر حجاب است. ایاز گفت که: آن وقت مرا مذلت بندگی بود و تو را سلطنت و عزّت خداوندی. طلايه عشق آمد و بند بندگی برگرفت. انبساط مالکی و مملوکی از پیش برداشت، این بنده محلول شد. پس نقطه عاشقی و معشوقی در دایره حقیقی اثبات افتاد» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۶۲).

هرچه عشق در بین عاشق و معشوق بیشتر شود، از هم بیگانه‌تر می‌گردند. عشق

چون سلطنت یابد، بند بندگی از پای معشوق و تاج سلطنت از سر عاشق بردارد و مالکی و مملوکی را یکسو نهد. صاحب بحر التصوف آورده است:

«تا سلطنت عشق کار خود کردن گیرد، یعنی این تمییز عاشقی و معشوقی برطرف شود و عشق که وحدت است، در عاشق کار کند و عیان شود و عاشق را با معشوق متحد گرداند که عاشق در آن حال، اسیر عشق است و در قید وحدت است، و عشق در آن حال در وجود عاشق، حاکم و متصرف است» (مجاهد، ۱۳۸۸: ۳۴۵).

عشق و کرشمه حسن و کرشمه معشوقی

غزالی آورده است:

«آن ملک که گلخن تابی بر او عاشق شد، وزیر زیرک از آن معنی به حس شد. پس با ملک بگفت. ملک خواست بر او سیاستی راند. وزیر گفت که: تو به عدل معروفی، لایق نبود که سیاست فرمایی. چه عشق کاری نیست که به اختیار بود، و سیاست فرمودن بر کاری که در اختیار وی نیست، از عدل دور افتد. و از اتفاق حسنه، راه گذر ملک بر آن گلخن بود. بیچاره همه روز منتظر عبور ملک بودی، بر راه نشسته و بر دوام پاس گذاشتن می‌داشتی تا کی بود که موکب میمون و طلعت همایون ملک بیند. و هر بار که ملک آنجا رسیدی، کرشمه معشوقی پیوند کرشمه جمال کردی، و وزیر قوام آن می‌داشتی. تا روزی که ملک می‌گذشت و گدا ننشسته بود، و او بر عادت از سر ناز و غنج می‌خرامید. کرشمه معشوقی و حسن ضمیمه یکدیگر شده، کرشمه ناز معشوقی را، نیاز عاشق دریابست، چون نبود، برهنه ماند که محل نیافت. تغییری در ملک ظاهر شد، وزیر دریافت. خدمتی بکرد و گفت: من گفتم او را سیاست کردن معنی ندارد که از او زبانی ملک و ملک را نیست. اکنون بدانستم که نیاز او در می‌بایست» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

این تمثیل در ادامه مبحث کرشمه حسن و کرشمه معشوقی آمده است. کرشمه حسن روی در غیر ندارد، لیکن کرشمه معشوقی محتاج عاشق است و از او مدد می‌گیرد

و تعلق به هر دو طرف دارد. شارح سوانح درباره کرشمه معشوقی و دوطرفه بودن عشق آورده است:

نماز همواره با نیاز بود سوز پیوسته جفت ساز بود
تا نباشد یکی فقیر و اسیر دگری چون بود غنی و امیر
کی نماید یکی عزیز و بلند گر نباشد دگر ذلیل و نژند
عشق پیوندد راست رابطه‌ای در میان ایستاده واسطه‌ای
نسبتش گر به جانبی است درست خود به دیگر طرف باشد سست
(مجاهد، ۱۳۸۸: ۱۲)

در این تمثیل روایی وقتی پادشاه (معشوق)، عاشق را بر راه نمی‌بیند، تغییری در آن ظاهر می‌شود؛ زیرا در کرشمه معشوقی، عاشق نیاز است و همان‌طوری که ذکر شد، رابطه دو سویه است: «صفت التفات که کرشمه معشوقی است از برای معشوق لازم است تا حسن او را و کرشمه حسن او را که عبارت است از استغنا زینت دهد و شوق عاشق را بافزاید. معنی دیگر: کرشمه معشوق یعنی التفات و کرشمه حسن یعنی استغنا معشوق را لازم است تا اگر این هر دو صفت در عشق او نباشد، پس «دیگ بی‌نمک بود» تا به سبب کرشمه معشوقی، کمال ملاحظت به حسن پیوندد» (همان: ۲۷۷).

عاشق و تشبیه و تنزیه

اهل عرفان درباره تشبیه و تنزیه آورده‌اند: «به اصطلاح صوفیه موحد، تشبیه، اضافه تعینات است به سوی وجود واحد مطلق، و اضافه او به سوی تعینات؛ و تنزیه، اسقاط آن اضافه» (شاه داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳۴).

غزالی درباره تشبیه و تنزیه در عشق تمثیلی آورده است:

«مجنون چندین روز طعام نخورده بود، آهویی به دام او درافتاد. کرامتی کرد و رهایی داد او را و گفت: چیزیش بدان فتنه‌خو می‌ماند، به سبب آن جفا کردن، شرط نیست» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۳۴).

عاشق تا در ابتدای کار عاشقی است، معشوق را در جلوات مختلف مشاهده کند و پایینند

تشبیه است؛ اما وقتی پخته شد، از تشبیه دور گردد و به تنزیه روی آورد و حتی بر نام او هم غیرت برد و هیچ چیز را نتواند به معشوق همانند سازد و از همه چیز به غیر او بگسلد:

مرد عاشق چو پخته شد در کار انس او منقطع شد از اغیار
 پس ز تشبیه یار دور شود بلکه بر نام او غیور شود
 خود نبیند به لطف و حسن و جمال دلبر خویش را نظیر و مثال
 انس او بگسلد ز مرغوبات جز مضافات یار و منسوبات
 (مجاهد، ۱۳۸۸: ۱۴)

صاحب بحر التصوف معتقد است تا وقتی عاشق، عمق مسئله عشق را درک نکرده، در شهود و اضطراب باقی می ماند؛ اما وقتی عاشق از خود برخیزد و انانیت در او به کلی محو شود، حسن معشوق به او جلوه نماید:

«تا آنکه عاشق حقیقت کار ندیده است و پخته روزگار نگشته در شهود و اضطراب است؛ «زیرا که از او» یعنی از عین معشوق «قوت تواند خورد. با آنکه عاشق در هستی خود به صفت علم متصف است، اما اگر عاشق از هستی خود برخیزد، آن زمان «از حقیقت وصل قوت بتواند خورد که او را» -یعنی عاشق را او- یعنی معشوق «به نماند»... زمان وصال معشوق اولاً نظر و استعداد از خود عطا می فرماید، بعد از آن، حسن روی خود را به او می نماید» (همان: ۳۰۳).

عاشق و رؤیت حسن معشوق

غزالی آورده:

«در حکایت آورده اند که: اهل قبیله مجنون گرد آمدند و به قوم لیلی گفتند که: این مرد از عشق هلاک شد، چه زیان دارد اگر دستوری دهید تا جمال لیلی مشاهده کند. گفتند: ما را هیچ از این معنی بخلی نیست؛ ولیکن مجنون خود تاب ادراک جمال لیلی ندارد. مجنون را بیاوردند و در خرگاه لیلی برگرفتند. هنوز سایه لیلی پیدا نگشته بود که مجنون را مجنون درمی بایست. چون او پیدا شد، او پنهان گشت. زن که با معشوق پنهان خوش تر. گفتند: ما نگفتیم که او تاب دیدار لیلی ندارد» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

عاشق با مشاهده معشوق مضطرب می‌شود؛ زیرا وجود عاشق، عاریتی است و روی به نیستی دارد و این در حالتی است که عاشق هنوز پخته نشده است. چون وجود عاشق به پختگی رسید، به محض مشاهده معشوق نهاد او گشاده شود و چون وصال پیدا گردد، وجودش زائل شود.

در شرح سوانح، این تمثیل روایی اینگونه تفسیر شده است:

«ناله و زاری از تنگی نهاد عاشق افتد که صفات عشق در ذات وی جایگیر نمی‌تواند شد. چون پختگی حاصل شد و اخلاق وی به عین عشق کلی شد، از خروش و تنگنای حجب خلاص یابد و در نظاره حسن صرف افتد؛ از راه آنکه هیبت صورت معشوقی، ذات عاشق را از هستی در نیستی اندازد تا خامی به پختگی مبدل شود. چون وصل معشوق روی نماید، وجود عاشق در ذوبان و فنا افتد، از آنکه تاب رؤیت حسن معشوق ندارد» (مجاهد، ۱۳۸۸: ۹۲).

عاشق و فنای در معشوق

عرفا معتقدند که فنا، زوال خصایل ذمیمه و بقا، ثبوت خصایل حمیده است (لاهوری، ۱۳۷۷: ۴۶). غزالی درباره فنای در معشوق، تمثیلی آورده است:

«معشوق با عاشق گفت: بیا تو من شو، اگر من تو شوم، آنکه معشوق دریابد و از معشوق نکاهد و در عاشق افزایش و نیاز و دربایست زیادت شود. اما چون تو من گردی، کار منعکس گردد. همه معشوق بود. و توانگر علی‌الاطلاق و غنی مطلق او بود. از طرف عاشق، همه نیاز و درویشی است» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

معشوق، عاشق را به فنای در خود می‌خواند؛ زیرا اگر معشوق با عاشق یکی شود، از معشوق چیزی کاسته نمی‌شود؛ لیکن نیاز و دربایست در عاشق بیشتر شود. اما چون عاشق در معشوق فانی شود، همه معشوق می‌گردد و غنی مطلق می‌شود و نیاز و فقر لازمه عاشق می‌گردد. به دیگر سخن: «اگر معشوق عاشق شود، احتیاج و نیاز زیادت می‌گردد و مقصود ضایع می‌شود؛ و اگر عاشق، معشوق می‌شود، استغنا و بی‌نیازی حاصل می‌گردد و این حالت به عین عشق نزدیک‌تر است» (مجاهد، ۱۳۸۸: ۸۲).

تمثیل‌های مربوط به سلوک عرفانی و مفاهیم اخلاقی

غزالی درباره مبحث سلوک عرفانی و تعلیمات مخصوص آن نیز تمثیل‌هایی ذکر کرده است که در ادامه جستار به آنها می‌پردازیم.

سلوک عرفانی

سلوک به بارگاه الهی، یکی از دغدغه‌های اصلی افراد خداجوست. غزالی در مبحث سلوک عرفانی، داستان مرغان را مطرح کرده است. «طرح کلی این داستان عبارت است از رهایی مرغان از قفس و پرواز آنان به سمت بالا و گذشتن از بیابان‌ها و شهرها و دریاها و کوه‌های متعدد و سرانجام رسیدن به مقصد نهایی و دیدار پادشاه مرغان. این داستان بدون شک بیان تمثیلی سفر روح است به موطن اصلی و تقرب جستن اوست به حق» (غزالی، ۱۳۵۵: ۵).

در این تمثیل روایی از مرغانی سخن گفته شده است که با یکدیگر متحد می‌شوند و درد طلب، آنان را به جست‌وجوی سیمرغ، پادشاه مرغان تحریض می‌کند. پس آشیان وی را طلب می‌کنند و از پیران این راه اینگونه می‌شنوند: «ملک سیمرغ در جزیره عزت و شهر کبریا و عظمت است» (همان: ۲۷). آنان نیز همت یکی کرده و به ندای منادی که از آنان می‌خواهد که خود را در هلاکت نیندازند، وقعی نمی‌نهند و به طلب ملک سیمرغ حریص‌تر می‌شوند. به هر روی پای در راه می‌گذارند و از عقبات مختلف می‌گذرند و برخی نیز جان می‌سپارند:

«پس پای در بادیه اختیار نهادند تا یکباره به دریای اضطراب رسیدند.

بعضی در دریا غرق شدند، و هر کسی که در شهرهای گرمسیر خو کرده بودند، چون به شهرهای سردسیر رسیدند، هلاک شدند و هر که در شهرهای سردسیر خو کرده بودند، چون به شهرهای گرمسیر رسیدند، هلاک شدند. پس چون به وادی کبریا رسیدند، باد تقدیر برخاست و

صاعقه عظیم به جستن افتاد و خلقی از ایشان هلاک شدند» (همان: ۲۹).

و عده اندکی به بارگاه سیمرغ می‌رسند و ملک از آنان می‌پرسد، برای چه به این بارگاه آمدید؟ و مرغان می‌گویند: آمدیم تا تو پادشاه ما باشی. ملک، استغنائی خود را از آنان اعلام می‌کند و پرنندگان دوباره درخواست خود را مطرح می‌کنند و سیمرغ

می‌گوید: شما طاقت تجلی ما را ندارید و پرندگان ناامید می‌شوند و جام نومیدی می‌نوشند، لیکن کرم سیمرغ، آنان را قبول می‌کند.

در این تمثیل روایی، چند نکته دیگر نیز وجود دارد. گروهی که بر آستان سیمرغ راه می‌یابند، از سرنوشت پرندگانی می‌پرسند که در راه سلوک هلاک شدند و اینگونه جواب می‌شوند: «ایشان در حضرت ملکند، ... و زندگی به حقیقت یافته‌اند. ... چنان‌که کمند لطف ما، شما را بدین‌جا کشید که پای در بادیه هلاکت نهادید و یاسمن طلب بوییدید، دست امان ما ایشان را برداشت و به حضرت نزدیک گردانید. ایشان در حضرت قدوس و پرده جبروتند» (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۲).

واصلان درگاه سیمرغ سؤال می‌کنند که از چه راهی می‌توانند آنان را مشاهده کنند. پاسخ می‌شنوند: «شما هنوز در بند بشریت و قید اجل و هراسان از کارید؛ ایشان را نتوانید دید. چون از این خدمت فارغ شوید و از آشیان قالب بپرید، آنگاه یکدیگر را ببینید و به زیارت یکدیگر شوید... اما تا مادام که شما در قفس قالب باشید و رسن تکالیف در پای شما، بدیشان نرسید» (همان: ۳۳).

پرندگان واصل همچنین از کسانی می‌پرسند که از طلب عاجز آمدند و در این عرصه نتاختند. منادی می‌گویند این به دلیل عجز آنان نبود، بلکه ما ایشان را طلب نکردیم: «این نه به حکم عجز ایشان بود، بلکه به حکم نادوستی ما بود. اگر ارادت ما بودی، اسباب آمدن ایشان ساخته شدی. ... اگر ما بخواستیم، ایشان را به خود نزدیک گردانیدیم، لیکن نخواستیم ایشان را برانندیم» (همان).

غزالی در پایان این تمثیل روایی به مبحث جذبه حق - تعالی - و حدیث «جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۷۴) نیز اشاره می‌کند (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۴) و در پایان به نکاتی اخلاقی نیز گریزی می‌زند:

«تازه کردن عهد، تازه کردن باطن است، از جمله آلودگی و خبائث و طهارت ظاهر از جمله نجاسات و احداث. پس از آن ملازم اوقات نماز باش و زبان را جز به ذکر حق مگردان» (همان).

صداقت با حق تعالی

هر عملی که با صداقت مقرون نباشد، به شوائب ریا ملوث می‌شود و عمر انسان را

ضایع می‌کند و از بار یافتن او به بارگاه قرب الهی باز می‌دارد. ارباب طریقت معتقدند: «الصدق ینافی الکذب فی الأقوال و الأعمال و الأحوال، فمن صدق فی الأقوال فهو صادق، و من صدق فی الأعمال فهو صدوق، و من صدق فی الأحوال فهو صدیق» (نجم رازی، ۱۴۲۵ق: ۱۴۳).

ابوالفتوح درباره صداقت با حق -تعالی- تمثیلی از مجاهد نقل می‌کند:

«مجاهد گوید: در وقت نماز روی به جماعت آوردم و گفتم: استتوا رحمکم الله. ندا شنیدم که: هل استویت انت حتی تأمر الناس بالاستواء؟ ان لم يعرفک هولاء، فأنا لاعرفک. و قیل: لا تعترّ بثناء الناس فان العاقبه مبهمه» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۹۱).

در این تمثیل روایی، صداقت با حق مورد تأکید قرار گرفته است. به دیگر سخن کسی می‌تواند مردم را به راستی دعوت کند که خود با خدای -تعالی- راست باشد. در کتاب مصباح الشریعه آمده است:

«واعظ باید به آنچه می‌گوید، خود عمل کند، تا به دیگران اثر کند که واعظ غیر متعظ، وعظش مؤثر نیست و مؤید حلّ ثانی است این عبارت که: فانّ مثل الواعظ و الموعوظ کالیقظان و الرّاقد، فمن استیقظ من رقدة غفلته و مخالفاته و معاصیه، صلح ان یوقظ غیره من ذلك الرّقاد. یعنی: به تحقیق لابدّ و ناچار است که واعظ به آنچه می‌گوید، خود نیز به او عمل کند، چراکه هر که در خواب غفلت است و بیداری ندارد، مثل خود غافل را بیدار نمی‌تواند کرد» (مصباح الشریعه، ۱۳۷۷: ۴۴۰).

حق بندگی خداوند

غزالی درباره عبودیت بنده و عنایت حق، تمثیلی از عابد یهودی روایت می‌کند: «آن مرد که در بنی اسرائیل سال‌ها عبادت کرد، -لم یزل و لایزال- خواست تا خلوت او را جلوتی دهد. ملکی را بفرستاد که وی را بگو: رنج مبر که شایسته ما نیستی و دوزخی خواهی بود. آن مرد گفت: مرا با بندگی کار است، خداوندی او داند. فرشته بازگشت و پیغام او ادا کرد. جلال احدیت جواب داد که چون او با لثیمی خویش برنمی‌گردد، من با

کریمی خویش چون برگردم»^(۱) (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

انسان در هر حال باید حق بندگی را ادا کند، اما رستگاری در گرو عنایت حق است. در این حکایت، عابد یهودی به دلیل اصرار در بندگی رستگار می‌شود. البته این تمثیل به نگرش اشاعره درباره عدل خداوندی نیز اشاره کرده است. به اعتقاد اشاعره، خداوند در کارهای خود دادگر است و در ملک خود تصرف می‌کند و هر چه بخواهد انجام و به هر چه اراده کند، فرمان می‌دهد. عدالت، قرار گرفتن هر چیز در جای خود است و آن دخل و تصرف بر اساس مشیت حق است و ستم، مخالف عدالت است. ظلم و ستم هیچ‌گاه از خداوند قابل تصور نیست. بدین ترتیب عدل از اوامر و نواهی و افعال خداوند متعال سرچشمه می‌گیرد و عقل در این مورد، راه به جایی نمی‌برد و نمی‌توان با این حربه درباره افعال الهی قضاوت کرد. به دیگر سخن هر عملی خداوند انجام دهد، عدل است، هر چند به ظاهر ظلم باشد و بر خداوند قبیح نیست که بر بنده تکلیفی خارج از توان او تحمیل کند و یا خوبان و نیکان را به دوزخ ببرد و بدکاران را به بهشت (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۸: ۱۷-۱۸).

حق بندگی و خوف عاقبت

بندگی حضرت خداوند از وظایف بسیار مهم انسان‌هاست و حساسیت این امر تا به حدّی است که حتی خود پیامبر اسلام^(ص) نیز از ترس عاقبت بر خود می‌لرزید و با شنیدن سوره هود، موی سرش سفید شد:

«مہتر عالم - صلوات الله علیہ - شبی بخت. یک تار موی سفید دید.

شب‌ی دیگر برخاست، هفده تار موی سفید گشته بود. پرسیدند که: این

چه حالت است؟ گفت: دوش سوره هود بر ما عرض کردند. این اثر زخم

آن خطاب است که «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» - نه کاری است که اگر فوت شود،

تدارک توان کرد» (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۰۵).

میبیدی تنها حضرت پیامبر^(ص) را شایسته خطاب «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» می‌داند که

البته عنایت حق محسوب می‌شود:

«فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ در کلّ عالم و در فرزند آدم کرا سزد که چنین خطاب

عظیم با وی کنند، که: فَاسْتَقِمْ؟ و خود در کدام حوصله گنجد، مگر

حوصله محمد عربی که به الطاف کرم آراسته و به انوار شهود افروخته و به تأیید رسالت مؤید گردانیده، و آنکه ربطه عصمت و تثبیت بر دل وی بسته، که «لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» و آنکه بر بساط انبساط نشسته، و در خلوت «أَوْ أذْنِي» از حق شنیده، و آیات کبری دیده، و اگر نه این قوت و کرامت و الطاف عنایت بودی، طاقت کشش بار عزت «فَأَسْتَقِمُّ كَمَا أَمَرْتُ» نداشتی» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۶۱).

مواظبت بر کردار

غزالی درباره حق الناس از زبان عابده‌ای آورده است: «طهوریه، زنی بود صالحه. او را پس از مرگ به خواب دیدند بعد چهل سال و از حالش پرسیدند. گفت: هنوز معذبم که شبی فتیله چراغ مستان بتافتم» (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۰۵).

رعایت حقوق مردم در آثار دینی نیز با بسامد بسیار وجود دارد. مولا علی^(ع) می‌فرماید: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ حُقُوقَ عِبَادِهِ مُقَدِّمَةً لِحُقُوقِهِ فَمَنْ قَامَ بِحُقُوقِ عِبَادِ اللَّهِ كَانَ ذَلِكَ مُؤَدِّياً إِلَى الْقِيَامِ بِحُقُوقِ اللَّهِ: گردانیده است خدای -سبحانه- حق‌های بندگان خود را پیش روی از برای حق‌های خود، پس هر که ایستادگی کند به حق‌های بندگان خدا، بوده باشد این کشاننده به سوی ایستادگی به حق‌های خدا. مراد این است که حق - تعالی- به لطف خود از برای عنایت به بندگان چنین کرده که حق‌های بندگان او پیش‌رو حق‌های او باشد، و هر که آنها را به‌جا آورد و حق کسی پیش خود نگذارد، آن باعث این شود که البته حقوق حق -تعالی- را نیز به‌جا آورد و چیزی از آنها از او فوت نشود» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۷۰).

دوری از آرایش

غزالی درباره دوری از آرایش‌های دنیوی و پشت پای زدن به آنها، تمثیلی روایی از جنید بغدادی ذکر می‌کند که توسط درویشی ارشاد می‌شود و با این تمهید، لباس عاریت برتن خود چاک می‌کند و از علایق مجرد می‌گردد:

«جنید را -رحمة الله علیه- هر روز در ابتدا جامه نو در پوشیدی و سرمایه بدو دادندی و به دکان بنشانددی. چون سلطان وقت بتافتی، لباس عاریت چاک کردی و لباس حقیقت تجرد بیافتی. روزی گدایی درآمد و

به او گفت: تا کی این رعونت؟ این کهنه درپوش که تو را این کار می‌باید بود» (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۵۴).

در این تمثیل روایی به مبحث نفس توجه شده است؛ زیرا متابعت از نفس و پیروی از آن، بدترین حجاب است. برخی از مشایخ، نفس پرستی و نفس‌پروری را اساس کفر می‌پندارند: «بنای کفر، قیام بنده باشد بر مراد نفس خود؛ از آنچه نفس را با لطیفه اسلام مقارنت نیست، لامحاله پیوست به اعراض کوشد و مُعرض، منکر بود و منکر، بیگانه» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۰۱).

ناپایداری دنیا

غزالی درباره ناپایداری جهان آورده است:

«یکی از علما پادشاهی را به پسر مرده تعزیت می‌داد. گفت: «مات ابنک و هو فرعک، و مات ابوک و هو اصلک، و مات اخوک و هو وصلک، فما تنظر بعد فناء الاصل و الفرع والوصل». باش تا خسارت این جسارت بینی» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۹۴).

این روایت، ناپایداری زندگی دنیوی را بیان کرده است که انسان، همه نزدیکان خود را از دست می‌دهد و این باید موجب متنبه شدن انسان شود تا به دنیای غدار دل نبندد. دانشمند خطاب به پادشاه می‌گوید: پسر تو شاخه تو بود، مرد و پدرت که اصل و ریشه تو بود، باقی نماند. برادرت که همنشین و پناه تو بود، درگذشت. با فقدان آنان دگر در انتظار چه هستی؟

این تمثیل یادآور کلام نورانی امام علی^(ع) است: «أَيْنَ الْقُرُونِ الَّذِينَ غَرَّرْتَهُمْ بِمَدَائِعِكِ أَيْنَ الْأُمَمِ الَّذِينَ فَتَنْتَهُمْ بِرَخَائِفِكِ فَهَا هُمْ رَهَائِنُ الْقُبُورِ وَ مَضَامِينُ اللَّحُودِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۱۹).

رحم و مروت بر خلق

تمثیل زیر درباره اغتنام وقت و همچنین رحم و مروت درباره مردم ذکر شده است. یخ‌فروش می‌گوید: رحم کنید بر کسی که مال و سرمایه‌اش ذوب می‌شود: «مردی در تابستان یخ می‌فروخت و گرما مفرط بود. هر ساعت آواز دادی که: ای خریداران! ارحمو لمن رأس ماله يذوب» (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۱۰).

زنده‌دلی

غزالی در این تمثیل از قول پیامبر^(ص)، زنده‌دلی را در گرو ذکر «یا حی یا قیوم یا لا اله الا انت» می‌داند:

«ابوبکر کتانی حضرت رسول را -صلی الله علیه و السلم- به خواب دید. گفتا چه کنم تا دلم به نمیرد؟ گفت هر روز صد بار بگوی «یا حی یا قیوم یا لا اله الا انت» تا آن روز که دل‌ها بمیرد، دل تو به نمیرد. هر روز در این تقصیر مکن» (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۶۰).

در روایت نیز آمده است که ترک ذکر موجب قساوت قلب می‌شود؛ چونان که امام جعفر صادق^(ع) می‌فرماید: «أَوْحَى اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- إِلَى مُوسَى (ع) يَا مُوسَى (ع) لَا تَفْرَحْ بِكَثْرَةِ الْمَالِ وَ لَا تَدْعُ ذِكْرِي عَلَى كُلِّ حَالٍ فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ تُنْسِي الذُّنُوبَ وَ إِن تَرَكَ ذِكْرِي يُفْسِي الْقُلُوبَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۹۷).

ناله رنجوران و درگاه الهی

برای اثبات تأثیر ناله رنجوران، از یکی از معجزات پیامبر^(ص) یعنی ستون حنانه استفاده شده است. شرح قضیه بدین قرار است:

«ستونی بود که پیغمبر -صلی الله علیه و سلم- پشت به وی باز نهادی و خطبه کردی. چون مردم بسیار گشتند، آواز پیغمبر همی نشنیدند. پیغامبر را -صلی الله علیه و سلم- منبری ساختند. چون بر سر منبر شد تا خطبه کند، ستون به ناله آمد و به فریاد آمد همچنان که گاو نالد که بچه گم کند. و یاران همه بگریستند. پیغامبر -صلی الله علیه و سلم- از منبر فرود آمد و مر ورا به کنار اندر گرفت و گفت کدام خواهی. آن خواهی که من تو را بکارم تا سبز گردی و خرما بار آوری و مؤمنان از تو تا به قیامت بخورند؟ یا آن خواهی که تو را از خدای -تعالی- بخواهم تا مر تو را اندر بهشت درخت خرما گرداند تا اولیای خدا از تو می‌خورند. جواب داد و گفت: سرای بقا دوست‌تر دارم از سرای فنا. پیغامبر -صلی الله علیه و سلم- روی به یاران کرد و گفت: این چوبی است نه لحم و نه دم. و نه بر وی امر و نهی، سرای بقا بر سرای فنا اختیار کرد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۶۷).

غزالی درباره تأثیر ناله رنجوران آورده است:

«قصه منبر نشنیده‌ای که چون بنهادند، آن جذع از جزع بنالید. فرمان آمد: حنانه را در کنار گیر که ناله رنجوران را در این درگاه قدری است. و اتقوا دعوة المظلوم رمزی» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۹۹).

یاد آخرت و قیامت

یکی از مواردی که در آیات و روایت بر آن تأکید شده، یاد آخرت و روز بازپسین است: در نهج البلاغه آمده است: «وَبَقِيَ رَجَالٌ غَضَّ أَبْصَارَهُمْ ذِكْرَ الْمَرْجِعِ وَ أَرَأَقَ دُمُوعَهُمْ خَوْفُ الْمَحْشَرِ، فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍ وَ خَائِفٍ مَقْمُوعٍ وَ سَاكِتٍ مَكْعُومٍ وَ دَاعٍ مُخْلِصٍ وَ تَكْلَانٍ مُوَجِّعٍ، قَدْ أَحْمَلَتْهُمْ التَّقِيَّةُ وَ شَمَلَتْهُمْ الدَّلَّةُ، فَهُمْ فِي بَحْرِ أَجَاجٍ أَفْوَاهُهُمْ ضَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ، قَدْ وَعَظُوا حَتَّى مَلُّوا وَ قَهَرُوا حَتَّى ذَلُّوا وَ قَتَلُوا حَتَّى قَلُّوا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۷۵).

غزالی در این تمثیل روایی، ماجرای دختر عمر بن عبدالعزیز، خلیفه اموی را با پدرش بیان می‌کند. دختر خلیفه از او می‌پرسد از چه رو گریانی و خلیفه پاسخ می‌دهد که بازگشت مردم را به نزد پروردگار یاد کردم که عده‌ای در بهشت و عده‌ای در دوزخند: «دختر عمر بن عبدالعزیز گفته است: پدر خویش را دیدم گریان. گفتم ای پدر! تو را چه افتاد؟ جواب داد و گفت: «ذکرت منصرف القوم من بین یدی الله - عزوجل - «فريق في الجنة و فريق في السعير» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

این تمثیل، خداترسی عمر بن عبدالعزیز را ترسیم می‌کند که برخی از بندگان را در بهشت و برخی را در دوزخ دیده است.

حسن بصری، پیشوای صوفیان، قدح آب را نمی‌نوشد؛ زیرا آرزوی اهل سقر را به یاد می‌آورد که از بهشتیان می‌خواهند تا آنچه خدا به آنها از آب و نعمات دیگر ارزانی داشته، بر آنان بریزند:

«حسن بصری وقتی قدحی آب بر دست گرفت و باز بنهاد و نخورد. حالتی بر وی ظاهر شد. پرسیدند. گفت: «ذکرت امنیة اهل النار فی النار». - أْفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ (اعراف/ ۵۰)» (همان: ۲۰۸).

این تمثیل نیز درباره یاد قیامت ذکر شده است و از علت بی‌هوشی یکی از مشایخ پرسیده می‌شود. وی پاسخ می‌دهد که درباره شب‌بیداری اهل دوزخ فکر می‌کرده و

همچنین می‌گوید که شگفتا از خنده‌کننده‌ای که در ورای آن آتش است و غافلی که مرگ او را فرا می‌گیرد:

«یکی از مشایخ سال‌های دراز بی‌هوش گشته بود. از وی پرسیدند که این از چه افتاد؟ گفت: تفکرت فی سهر اهل الجحیم، عجباً لضاحک من ورائه النار، و لغافل من ورائه الموت» (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۰۸).

نتیجه‌گیری

تمثیل‌های روایی از زمره شگردهایی است که در متون عرفانی - تعلیمی برای تبیین اندیشه و فهم آن به مخاطبان به کار می‌رود. احمد غزالی نیز از این شگرد در آثار فارسی خود استفاده کرده است و با این تمهید نه‌تنها بعد زیباشناسی آثار خود را تقویت نموده، بلکه معنای عمیق و اشارات دقیق را به صورت قابل فهم به مخاطبان ارائه کرده است. بایسته گفتن است که زبان غزالی به‌ویژه در مجموعه «سوانح العشاق»، زبان رمزی و اشاری است و به‌کارگیری تمثیل روایی تاحدّ زیادی می‌تواند احوال و دقایق عشق را برای آشنایان این عرصه آشکارا سازد. مجموعه سوانح به دلیل اینکه متنی باز است، معانی مختلفی را برمی‌تابد و این مسئله موجب شده که شارحان آن نیز از روایات تمثیلی موجود در آن، تفاسیر و تعبیر مختلفی داشته باشند.

این جستار دو بخش است؛ بخش اول درباره عشق که روایات تمثیلی آن برگرفته از مجموعه «سوانح العشاق» است و بخش دیگر مربوط به سلوک عرفانی است که دیگر آثار فارسی احمد غزالی را در برمی‌گیرد. در بخش نخست، روایاتی تمثیلی در مضامین رابطه عشق و روح، عشق و ساز وصال، عشق و سکر و صحو، عشق و سلطنت و عزّت خداوندی، عشق و کرشمه حسن و کرشمه معشوقی، عاشق و تشبیه و تنزیه و... بررسی و تحلیل می‌گردد. شخصیت‌های این روایات تمثیلی گاهی اساطیر عرصه عشق مانند محمود و ایاز و لیلی و مجنون هستند، گاهی نیز غزالی از عناوین کلی مانند «عاشق و معشوق» یا «مردی» یا «ملک و گلخن‌تاب» استفاده می‌کند. در یک مورد هم از شخصیت‌های «استاد و شاگرد» بهره برده که مربوط به ایدئولوژی صوفیانه اوست.

وی درباره سلوک عرفانی نیز تمثیل‌هایی به کار برده که مهم‌ترین آنها، داستان پرندگان و از نوع فابل است. وی در تمثیل‌هایی که در قسمت سلوک و عرفانیات به کار برده، از بزرگان دین به‌ویژه پیامبر^(ص) و حضرت فاطمه^(س) و از عرفایی مانند مجاهد، جنید بغدادی و ابوبکر کتانی استفاده کرده است. گاهی از علما و عباد نیز حکایاتی روایت کرده و از خلفایی چون عمر بن عبدالعزیز سخن می‌گوید. روایات تمثیلی غزالی در زمینه سلوک عرفانی با تمثیل‌های کتاب سوانح متفاوتند و عمق معنایی کمتری دارند. البته در تمثیل پرندگان، مفاهیم ژرف و والایی وجود دارد و متناسب با افق فکری مفسر، معانی مختلفی می‌توان از آن برداشت کرد.

پی‌نوشت

۱- این تمثیل در کتاب مجالس نیز ذکر شده است (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۲).

۲- مولوی از معجزه «ستون حنانه» حضرت پیامبر^(ص)، تسبیح جمادات را اثبات کرده است:

آن که او را نبود از اسرار داد	کی کند تصدیق او ناله جماد
گوید آری نه ز دل بهر وفاق	تا نگویندش که هست اهل نفاق
گر نیندی واقفان امر گُن	در جهان رد گشته بودی این سخن

(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۹)

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق) به اهتمام صبحی صالح، قم، هجرت.

آقا جمال خوانساری، محمدبن حسین (۱۳۶۶) شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، به اهتمام جلال الدین حسینی ارموی محدث، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.

آهی، محمد (۱۳۸۵) سیر عرفان نظری در آثار سنایی، احمد غزالی و عین القضاة همدانی، رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی محمدحسین بیات، دانشگاه علامه طباطبایی تهران. ابن الأثیر الجزری، ضیاء الدین نصرالله (۱۴۲۰ق) المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر، به اهتمام محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، مکتبه العصریة.

ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۱) معانی الأخبار، به اهتمام علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابوالقاسمی، مریم (۱۳۸۱) «سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی»، مجله پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۳، صص ۲۳۳-۲۵۲.

اکبری، زینب (۱۴۰۰) «بررسی کارکرد گفتمانی تمثیل در بیان صوفیه (مطالعه موردی: تمثیل پردازی مفهوم طاعت و عبادت)»، مجله جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۱۲، صص ۱-۲۰. پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸) سلطان طریقت: سوانح زندگی و شرح آثار خواجه احمد غزالی، تهران، آگاه.

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۹۷۱م) المطول، به اهتمام عبد الحمید هنداوی، بیروت، دارالکتب العلمیه. جواهری، سپیده (۱۳۸۸) نقد ساختارگرایانه سوانح العشاق احمد غزالی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی نسرین فقیه ملک‌مرزبان، دانشگاه الزهرا (س).

حسن‌زاده میرعلی، عبدالله و لیلا شامانی (۱۳۹۲) «بررسی عنصر موسیقی در آثار منشور قرن پنجم و ششم (با تأکید بر آثار فارسی احمد غزالی)»، مجله فنون ادبی، شماره ۱، صص ۶۹-۸۰.

خوارزمی، محمدبن احمد (۱۴۲۸ق) مفاتیح العلوم، به اهتمام عبدالأمیر أعسم، بیروت، دارالمناهل.

رودگر، محمد (۱۴۰۰) عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی، چاپ دوم، تهران، ادیان.

سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین (۱۳۷۵) رسائل شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین و همکاری سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شاه داعی شیرازی، سید نظام‌الدین (۱۳۷۷) نسایم گلشن، به اهتمام پرویز عباسی داکانی، تهران، الهام.

عبدی، حسنیة (۱۳۹۹) «تمثیل‌های نور در متون عرفانی»، مجله عرفان اسلامی، شماره ۶۴، صص

۲۷۹-۲۹۶.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۴) اسرارنامه، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران، سخن.

غزّالی، احمد (۱۳۵۵) داستان مرغان، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن فلسفه ایران.

----- (۱۳۵۹) سوانح العشاق، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

----- (۱۳۷۶) مجالس، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.

----- (۱۳۸۴) التجرید فی کلمة التوحید، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.

----- (۱۳۹۴) مجموعه آثار فارسی احمد غزّالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه تهران.

فتوحی، محمود (۱۳۸۹) بلاغت تصویر، چاپ دوم، تهران، سخن.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸) رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، زوّار.

قیروانی، ابن رشیق (۱۴۲۱ق) العمدة فی صناعة الشعر ونقده، به اهتمام نبوی عبدالواحد شعلان، قاهره، مکتبة الخانجی.

کربن، هانری (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق) الکافی، به اهتمام علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.

لاهوری، محمدرضا (۱۳۷۷) مکاشفات رضوی، به اهتمام کورش منصوری، تهران، روزنه.

مجاهد، احمد (۱۳۸۸) شروح سوانح‌العشاق، تهران، دانشگاه تهران.

محمّدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۶) دانشنامه عقاید اسلامی، چاپ دوم، قم، دارالحدیث.

مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، به اهتمام محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.

مصباح الشریعه (۱۳۷۷) ترجمه و شرح عبدالرزاق گیلانی، به اهتمام رضا مرندی، قم، پیام حق.

مکی، ابوطالب (۱۴۲۴ق) به اهتمام عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ملاصدرا شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳) شرح اصول الکافی، به اهتمام محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، توس.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱) کشف الأسرار و عده الأبرار، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.

میرباقری فرد، سید علی‌اصغر و لیلیا میرمجربیان (۱۳۸۹) «تحلیل خوشه‌های صوتی در سوانح

العشاق»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۷، صص ۱۴۷-۱۶۴.

نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۴۲۵ق) منارات السائرين الى حضرة الله و مقامات الطائرين، به اهتمام
عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت، دارالكتب العلمية.
نظري، ماه (۱۳۹۳) «نقش تمثيل در داستان‌های مثنوی معنوی»، مجله فنون ادبی، شماره ۲، صص
۱۳۳-۱۴۶.

نویری، شهاب‌الدین احمد (۱۴۲۳ق) نهاية الأرب في فنون الأدب، قاهره، دارالكتب و الوثائق القومية.
وفایی بصیر، احمد (۱۳۹۴) سوانح العشاق احمد غزالی، همدان، روز اندیش.
هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷) کشف المحجوب، به اهتمام محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران،
سروش.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲) غزالی‌نامه، چاپ دوم، تهران، کتاب‌فروشی فروغی.