



| | | |
|--|---|-------------------------|
| HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ | Vol. 56, No. 1: Issue 112, Spring & summer 2024-2024, p.169-189 | |
| Online ISSN: 2538-4171 | Print ISSN: 2008-9112 | |
| Receive Date: 2023-08-17 | Revise Date: 2024-02-15 | Accept Date: 2024-03-09 |
| DOI: 10.22067/epk.2024.83971.1266 | Article type: Original | |

The Application of the Metaphor of Circle in Explaining the Order of Existence

Dr. Mohammad Reza Ershadinia

Assistant Professor, Hakim Sabzevari University

Email: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

Abstract

One of the most important and unique issues in the ontology of Islamic philosophy is justification, explanation, and proof of the doctrines related to the origin and the return. Various efforts in Islamic philosophy have been put in to express a philosophical depiction of the origin and return. The most common expression in philosophical texts is using the macro-metaphor of circle and, accordingly, the related micro-metaphors of direction and movement, such as the arc, ascent and descent. Here, of course, metaphor is not merely a figure of speech, rather, it is a means to clarify difficult abstract philosophical meanings through taking the origin and return as two corresponding realms. In the contemporary period, this kind of use of metaphor is called conceptual metaphor and it is considered one of the key subjects of cognitive linguistics which is useful in producing knowledge. In Islamic philosophy, Mirdāmād pioneered in using this metaphor and justified its conscious use. Transcendent philosophers have most extensively used it in their illustration, justification, explanation and presentation of philosophical meanings. The purpose of this article is part of the effort to express the content of this metaphor.

Keywords: metaphor, circle, arc of descent, arc of ascent, origin and return.





| | |
|--|---|
| HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ | ۱۶۹ - ۱۸۹ - ص ۱۴۰۳، بهار و تابستان ۱۱۲ - شماره پیاپی ۱ - شماره ۱ - ۵۶ سال |
| شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸ | شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸ |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۶ |
| DOI: 10.22067/epk.2024.83971.1266 | نوع مقاله: پژوهشی |

کار بست استعاره دایره در ترسیم نظام هستی

محمد رضا ارشادی نیا

دانشیار دانشکده الهیات - گروه فلسفه و حکمت اسلامی سبزوار - توحیدشهر - دانشگاه حکیم سبزواری

Email: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

چکیده

از جمله مهم‌ترین موضوعات و بلکه منحصر به فردترین مسائلی، «توجیه و تبیین» و «اثبات و تثبیت» آموزه‌های مرتبط با مبدأ و معاد در هستی‌شناسی فلسفه اسلامی است. بیان‌های گوناگون، تلاش حکمی را در تصویرسازی مبدأ و معاد در حکمت اسلامی به خود اختصاص داده است؛ از همه رایج‌تر در متون فلسفی، استفاده از کلان‌استعاره دایره و به تبع آن، خرداستعاره‌های مرتبط جهتی و حرکتی همانند قوس و صعود و نزول است، البته استعاره نه به‌عنوان آرایه‌ای ادبی؛ بلکه به‌عنوان ابزاری برای ایضاح به‌هنگار و ایفای مقاصد دور از حس و دشوار فلسفی با کمک متناظر دانستن دو قلمرو مبدأ و مقصد. در دوره معاصر، این‌گونه استفاده از استعاره را استعاره مفهومی نامیده و آن را از موضوعات کلیدی علم زبان‌شناسی شناختی به شمار آورده و مؤثر و مطلوب برای معرفت‌زایی دانسته‌اند. نخستین بار در حکمت اسلامی، محقق داماد به این استعاره و توجیه کار بست آگاهانه آن توجه نشان داد و حکمای متعالی‌ترین تصویرسازی و توجیه و تبیین و ارائه مقاصد فلسفی را براساس آن به کار بسته‌اند. هدف این نوشتار، بخشی از این تلاش برای بیان محتوایی این استعاره است.

واژگان کلیدی: استعاره، دایره، قوس نزول، قوس صعود، مبدأ و معاد.

مقدمه

استعاره در ادبیات، گونه‌ای تشبیه است و از آرایه‌های زبانی و ادبی به شمار می‌آید. متون فلسفه اسلامی حاوی استعاره‌های زبانی فراوان است که با توجه درست به آن‌ها می‌توان به استنباط مفاهیم و مقاصد ژرف فلسفی دست یافت. تبیین مقاصد فلسفی با کاربرست قواعد «معناشناسی شناختی»، این فرصت را فراهم می‌سازد که این استعاره‌ها تحلیل شود و برای مخاطب، فهم موجه و مستدل به ارمغان آورد. در ادبیات، استعاره وجهه دستور زبانی دارد و با هدف ارائه مهارت‌های زبانی و فنون ادبی، نه به معنای پی‌بردن به مقصود و اندیشه گوینده است. اخیراً زبان‌شناسان شناختی، نظر دیگری براساس نقش معرفت‌شناختی استعاره بنیان نهاده‌اند و استعاره را به مفهوم‌سازی مرتبط دانسته و تحلیل شناختی از استعاره ارائه داده و آن را «استعاره مفهومی» نامیده‌اند. بنابراین، جایگاه استعاره از زبان به ذهن منتقل شده و نقش آن را باید در چگونگی مفهوم‌سازی یک قلمرو ذهنی بر قلمرو دیگر ذهنی یافت؛ معنای لفظی یک قلمرو مفهومی به‌عنوان مبدأ است که براساس آن، قلمرو مفهومی مقصد؛ یعنی معنای استعاری درک‌کردنی می‌شود، زیرا قلمرو مبدأ دارای مفهومی آشناتر و عینی‌تر است و قلمرو مقصد، غیرعینی و کمتر آشناست. به این صورت، استعاره با وجود جدایی بین دو قلمرو، مخاطب را قادر می‌سازد مفاهیم انتزاعی و انتزاعی‌تر را بر مفاهیم عینی و عینی‌تر منطبق سازد.^۱

با این نگره، در الهیات فلسفی و نظام عرفانی اسلامی با استعاره‌های فراوان در بیان مقاصد گوناگون مواجه هستیم. در رابطه تصویرسازی منسجم از نظام هستی، در عموم آثار و به‌طور ویژه در نگاشته‌های معنون به «مبدأ و معاد»، تنها استعاره دایره است که به ایفای مقصود پرداخته است. این استعاره، پرداختن موازی به آن دو مهم را در یک تألیف برعهده دارد تا از سویی، نشانگر هدف‌گیری حکما برای سامان‌دهی منظم و ارائه تصویر منسجم از نظام هستی باشد و از دیگر سو، بیانگر نظامی توحیدگرا باشد که نقطه آغازین با نقطه فرجامین آن، دوگانگی ندارد. این نظام، از مبدأ سیر نزولی دارد و در برگشت به مبدأ، سیر صعودی به خود می‌گیرد. این نزول و صعود وجودی، نه حسی و مادی، نیازمند تصویر حکیمانانه‌ای است که هم نظام هستی و آفرینش را توجیه و تبیین کند و هم مشیت حکیمانانه الهی را در «فعال مایشاء» بودن ترسیم کند. کاربرد استعاره «دایره» با دو قوس نزول و صعود، برای تأمین این هدف بوده است. ویژگی‌ها، حلقات و مراتب آن در این نگاشته پی‌جویی می‌شود.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: برخی پژوهندگان، حکمای اسلامی را به عدم کاربرد استعاره

۱. قانمی نیا و دیگران، «استعاره مفهومی و وحی رسالی در قرآن کریم»، ۳۴-۸۱.

به دلیل مناسبت صرف آن برای مقاصد ادبی، متهم پنداشته^۱ و ادعا کرده‌اند که: «این استعاره‌ها اغلب به صورت ناخودآگاه از سوی فلاسفه استفاده شده‌اند»،^۲ برخلاف این گونه ادعاها که بدون ارائه دلیل، بر اتهام «ناخودآگاهی» حکمای اسلامی متمرکز است و ناشی از عدم تتبع کافی در منابع فلسفه اسلامی است، در متون فلسفی برای تبیین گویا و توجیه رسای مفاهیم فلسفی، استعاره‌های فراوانی به کار رفته و کاربری استعاره برای بیان مقاصد فلسفی، روشی متین و معمول در ادبیات فلسفی، بلکه ضرورتی انکارناپذیر است. محقق داماد از این ضرورت، به «ریختن عقلیات در قالب حسیات و قدسیات در متن هیولانیات» تعبیر آورده^۳ و کاربری استعاره در ترسیم دایره‌وار هستی را چنین توجیه کرده است که: «نه به دلیل تشبیه و از باب کاربری ضرب‌المثل، نظام وجود را به منزله دایره تصویر کرده‌اند».^۴

کاربری استعاره دایره برای ترسیم نظام اندام‌واره هستی و نشان دادن سیر تنازلی و تکاملی آن و برجسته کردن مبدأ و معاد، مستحکم‌ترین و گویاترین استعاره است. تنها نگاهی به عناوین آثار مکتوب حکمای مسلمان کافی است تا میزان دغدغه حکما و پهنه تلاش آن‌ها را در این مبحث مهم نشان دهد. از یک سو، آثار فلسفی مشتمل بر مباحث اصلی و جانبی مبدأ و معاد است و از دیگر سو، آثاری با عنوان «مبدأ و معاد» به طور مستقل و ویژه نگاشته شده است. از فارابی و ابن سینا (۱۳۶۳) و خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۴) تا صدرالمتهلین (۱۳۸۰) این عنوان، تألیفات گران‌بهای را به خود اختصاص داده است که هر کدام نقطه عطف نظریه‌پردازی را در برهه‌های متوالی خاطر نشان می‌سازد.

بهترین تصویری که بتواند این مهم را به طور نظام‌مند ترسیم کند، استفاده از استعاره دایره است. این استعاره در آثار مشائیان در دوره اسلامی به چشم نمی‌آید. تنها نشانه از کاربری دایره در ترسیم نظام هستی، در اثری منتسب به ابن سینا به نام «معراج‌نامه»^۵ است که در این جهت فقط یک‌بار نامی از دایره برده است.

در وهله نخست، گرایش‌های اشراقی و عرفانی حکمای مسلمان سبب شده است که این استعاره را وسیله‌ای مطلوب برای بیان مقاصد حکمی تشخیص دهند. از حکمای الهی، نخستین بار در آثار محقق

۱. خادم‌زاده، «استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف»، ۳۳-۷۱.

۲. خادم‌زاده، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، ۱-۳۴.

۳. و من باب ضرب الأمثال، کلّ نظام جملی را به منزله بدن و عنایت اولی را به مثابه نفس؛ و من باب إيراد العقلیات فی طیّ الحسّیات و القدسیات فی طیّ الهیولانیات، نظام کلّ را به منزله ماده جسم و عنایت اولی را به مثابه جوهر طبیعت می‌گیرند (محقق داماد، جذوات و مواقیف، ۲۵).

۴. لا من باب التشبیه بل باب ضرب الأمثال ولله المثل الأعلى فی السماوات و الأرض، نظام وجود را به منزله دایره باید تصور کرد (میرداماد، جذوات و مواقیف، ۵۱).

۵. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۳۲.

داماد از تشبیه سیر نزول و صعود نفس انسان به دو قوس دایره سخن به میان آمده است.^۱ در مسیر نظریه پردازی اگرچه اندک تفاوت‌هایی در مکاتب مختلف فلسفی و عرفانی در ترسیم مراتب دایره‌وار هستی به چشم می‌آید، اما در کلیت کاربست این ترسیم تفاوتی وجود ندارد. نخستین فیلسوف در مکاتب فلسفه اسلامی محقق داماد است که توجه به این کاربست کرده و پس از او دیگر فلاسفه اسلامی، به‌ویژه حکمای متعالی به این‌گونه تصویرسازی پرداخته‌اند. محقق داماد خود یادآوری می‌کند که معلم یونانی در «اثولوجیا» به این استعاره توجه نشان داده، اما وی را همچون ارسطو می‌داند، مبانی و مراتب نظام دایره‌وار را آمیخته با عناصر و ادبیات فلسفه مشائی ترسیم می‌کند،^۲ درحالی‌که نظام نوافلاطونی بیش از همه در کاربست این ترسیم نقش ایفا می‌کند و مطلوب را به تبیین رساتر نزدیک می‌سازد. بیان حلقه‌های نظام وجود براساس نظام دایره‌وار در دیگر مکاتب فلسفی و عرفانی می‌تواند مسیر تکاملی منتهی به حکمت متعالیه را نشان دهد.

در توجیه کاربرد غیرآرایه‌ای استعاره برای انتقال مفاهیم مجرد و انتزاعی، به‌ویژه مفاهیم فلسفی، اکثر مقالات منتشرشده بیانات مبسوطی نگاشته‌اند و هریک به مناسبت موضوع با انتخاب یک یا چند استعاره فلسفی موجود در متون فلسفی به تبیین مقصود پرداخته‌اند.^۳ در هیچ‌یک از این مقالات درباره نظام دایره‌وار هستی و آنچه مورد اهتمام این پژوهش است مطلبی جزئی یا کلی موجود نیست.

۱. درون‌مایه‌های دینی

آیات و حیانی با توجه دادن انسان به مبدأ و غایت خلقت، توجیهی را فراهم آورده تا پذیرش موجه را برای مخاطب به ارمغان آورد. در نگاه جامع‌نگر حکمای اسلامی، آیات مقدس الهی مشتمل بر تبیین همه مراتب هستی هم در قوس نزول و هم در قوس صعود است؛ شمولی فراگیر بر مراتب کلی نزول از مقام احدیت و واحدیت و عالم ملکوت (عالم ملائکه مجرد و عقول طولی و عرضی و عوالم برزخی) و عالم ناسوت (عالم طبع و جهان ماده) گرفته تا احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود. قوس صعود و احکام آن را می‌توان در سیر صعودی وجود انسان به اعتبار ترقی و تکامل او از عالم ماده تا طی درجات عالم طبع،

۱. محقق داماد، جذوات و مواقیف، ۱۲۳/۱۴.

۲. محقق داماد، جذوات و مواقیف، ۱۵.

۳. قائمی نیا و دیگران، «استعاره مفهومی وحی رسالی در قرآن کریم»، ۳۴-۸۱؛ سپهری، «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی»، ۱۶۳-۱۷۲؛ رضازاده و دیگران، «جستاری در باب برخی استعاره‌های علیت در فلسفه سهروردی»، ۲-۲۲؛ خادمزاده، ۱۴۰۱، ۱۳۹۵، ۱۳۹۳؛ اکبری و دیگران، «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی»، ۱۴۱-۱۶۲؛ مؤمنی و دیگران، ۱۳۹۹؛ پناهی، «استعاره مفهومی الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی»، ۹-۲۹.

نفس، عقل، قلب، مقام سرّ، خفیّ و اخفیّ، که از آن به هفت شهر عشق تعبیر کرده‌اند، مشاهده کرد. در این راستا، کافی است به کریمه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» توجه شود که با عنوان قراردادن انسان، هستی را دارای نزول و صعود معرفی کرده است. از قوس نزولی، به «معراج تحلیل» تعبیر شده؛ زیرا تنزل فرع بر آن است که متنزل بدون طفره، مرتبه به مرتبه فعلیات خود را از دست بدهد تا به پایین‌ترین مرتبه نزول، یعنی ماده و هیولا برسد. بعد از رسیدن به این درجه، قوس صعود و «معراج ترکیب» شروع می‌شود. مبدأ قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن، مقام استقرار در رحم می‌دانند. سپس ماده در این سیر، فعلیت بر فعلیت می‌افزاید تا به مقام گیاهی و سپس حیوانی برسد و بعد از طی درجات حیوان، وارد عالم تکلیف شود و تا مقام «فناء فی الله» طی مسیر کند. حکم جمیع این مراتب در کتاب الهی موجود است.^۱

آیات فراوانی وجود دارد که مورد توجه اکید حکمای اسلامی در تصویر دایره‌وار نظام هستی قرار گرفته است. حکیم والامقام، محقق طوسی در تألیف گران‌بهای «آغاز و انجام» با خوانش ژرف از این آیات، نظامی منسجم از همبستگی آیات مبدئی و معادی ارائه داده است. آیاتی از این قبیل در راستای بیان سیر تنازلی و تکاملی هستی است: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ»،^۲ «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»،^۳ «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ»،^۴ آیاتی فقط ناظر به سیر نزولی است، همانند: «اهبطوا منها جميعاً»،^۵ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ... تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ». آیاتی فقط ناظر به سیر عروجی است، همانند: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ». با تناظر آیات مبدئی و معادی، از سیر نزولی تعبیر به شب شده است، چون وجود به دور شدن از مبدأ نوری دچار می‌شود. مبدئی که وحی آن را نور نامیده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۸ و از سیر عروجی تعبیر به روز شده که پیمایش به سوی قرب به مبدأ است.^۹

آیاتی از قبیل کریمه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^{۱۰} نیز الهام‌بخش کاربرد استعاره دایره، متشکل از دو

۱. آشتیانی، مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمآلهین، ۸۲.

۲. انبیاء: ۱۰۴.

۳. روم: ۱۱.

۴. سجده: ۵.

۵. بقره: ۳۸.

۶. قدر: ۱ و ۴.

۷. معارج: ۴.

۸. نور: ۳۵.

۹. نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ۱۰.

۱۰. نجم: ۹.

قوس نزولی و صعودی در آثار حکمی و عرفانی بوده است.^۱

الهام بخش سلسله نزول، آیات کریمه سوره قدر است و ناظر به بازگشت سلسله وجود این آیه است که آن را روز رستاخیز و معراج معنوی نامیده است: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»^۲ و از هر دو سلسله، در روایات به «اقبال و ادبار» نامبردار شده است.^۳

۲. درون‌مایه‌های فلسفی

در چپش حلقات دایره، در مکاتب فلسفی و عرفانی تفاوت اندکی به چشم می‌آید، اما مسیر تکاملی نظریه‌پردازی و جمع‌بندی، به حکمت متعالیه منتهی می‌شود.

نخستین حکیم متأله در فلسفه اسلامی، که به نظام دایره‌وار پرداخته و هستی‌شناسی را براساس آن استوار ساخته، محقق داماد، حکیم برجسته عهد صفوی و نقطه عطف تاریخ فلسفه اسلامی است. وی این مسیر را با تأکید بر ویژگی «اولیت و آخریت» مبدأ و معاد چنین گزارش کرده است: چنانچه دایره از نقطه‌ای آغاز و با رسیدن به کمال به همان نقطه پایان می‌پذیرد، مبدأ و معاد و اول و آخر نظام دایره‌وار هستی «حضرت احدیت مطلقه و قیومیت حقّه» است. مبدئیت و معادیت؛ چه در قیاس با نظام کلی عالم، چه در مقایسه با ذره‌ذره عوالم وجود، در ترتیب نزولی طولی و عرضی محفوظ است و این یکی از معانی اولیت و آخریت حق متعال است. محقق داماد یادآوری این نکته را ضروری می‌داند که اینجا تشبیه‌گرایی و کاربرد تمثیل جایگاهی ندارد. حسب آیه کریمه «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، کاربست «امثال»، رهنمونی و حیانی برای معرفت‌بخش بودن آن در مباحث لطیف و دقیق الهیات است.^۴

با لحاظ این نکته روشی، ترسیم دایره‌وار نظام وجود متشکل از چنین موجوداتی است:

در قوس نزول، در آخرین رتبه نزول و نقطه صفر هستی، هیولا قرار دارد و موجودات متقدم بر او از عقل اول آغاز می‌شود و تا هیولا امتداد می‌یابد و قوس نزولی را شکل می‌دهد. قوس صعودی از هیولا تا انسان واصل به رتبه عقل مستفاد است. انسانی که به نهایت درجه کمالی تأله و عرفان نائل شده باشد. سطح دایره در هر دو قوس صعود و نزول، متشکل از انواع و اصناف و اشخاص سایر موجودات واقع در رتبه طول و عرض است. محیط دایره، خداوندگار واحد قهار است که فرمود: او بر هر چیز محیط است. در نتیجه،

۱. عبدالرزاق کاشی، مجموعه رسائل و مصنفات، ۲۸۴؛ عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین، ۷۵۱؛ شاه‌آبادی، رشحات البحار، ۴۲۵؛ خمینی، سر الصلاة،

۴. در این تصویر، هدف آفرینش و غایت این سیر نزولی و صعودی با درون‌مایه‌های دینی بیان شده است (نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ۱۰).

۲. معارج: ۴.

۳. فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۶.

۴. محقق داماد، جذوات و مواقیت، ۱۵.

محیط دایره عقلی، از جهت قرب عقلی و نیل احاطی با اوساط و اطراف و ظواهر و بواطن، به یک اندازه است و مرکز و سایر نقاط سطح، در قیاس به استیلاهی محیطیت و غلبه قاهریت قرب او در یک مقام و منزلت اند و در ساحت آن حریم طرف، ساتر وسط و ظاهر، حاجب باطن نیست، به ویژه در دایره احاطیه‌ای که محیط جاعل ذات و فاعل وجود محاط باشد... کریمه «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» تعبیری کنایی از این احاطه و غلبه و سلطنت است.^۱

صدرالمتألهین به سان روش همیشگی اش در دو گام به تبیین می‌پردازد: گام بدوی که در مماشات با پیشینیان است و گام نهایی که ویژه مشی وفادار به مبانی خاص حکمت متعالیه است.

در گام بدوی، تبیین نظام هستی و جایگاه حلقه‌های موجودات در این دایره را با دنگره لَمّی و اَنّی پیش می‌برد. با توجه به نگره لَمّی، این چنینش نظام‌مند را پی می‌گیریم. چنانچه ذات حق فاعل اشیاست، همین طور ذات او غایت و غرض وجودی همه است؛ در این صورت، موجودات محض جود و فیض اوست. چنانچه ذات حق، که عین علم به اشیاست، فاعل آن‌هاست؛ همین طور ذاتش علت غایی و غرض وجود آن‌هاست و حالت منتظره‌ای نیز برایش نیست، وجود اشیا از ذات او فیضان دارد و با این فیضان است که مراتب اشیا شکل می‌گیرد و برای هر موجود و مرتبه وجودی اش بهره خاصی است. بدین‌گونه، وجود از اشرف موجود و تام‌ترین جوهر آغاز می‌شود که همان عقول عالی و جواهر کاملاً عاری از مواد است و سپس نفوس و بعد از آن طبایع عنصری تا به هیولای اولی، که خسیس‌تر و ناقص‌تر از او امکان وجود ندارد، پایان پذیرد و نهایت تدبیر امر محقق شود. پس از آن است که سلسله عروجی آغاز می‌شود و با امتزاج عناصر و پدید آمدن مواد جسمانی، موجودات مرکب پدید می‌آیند و با ترقی استعداد و تکامل، وجود پیوسته از مرتبه پست‌تر به برتر اوج می‌گیرد تا به وجود افضل منتهی شود که از او افضل نیست.

بدین ترتیب، ماده مشترک خسیس‌ترین است و برتر از آن عناصر، سپس معدنی‌ها و سپس گیاه و سپس حیوان غیر ناطق و در نهایت، حیوان ناطق است و برترین حیوان ناطق آن است که به درجه عقل مستفاد برسد و به وسیله اوست که وجود به مبدئی منتهی می‌شود که از آن آغاز شده بود. در این نقطه، ترتیب وجود متوقف می‌شود و دو سر دایره فیض به هم پیوند می‌خورد.^۲

۳. کلان استعاره دایره

دایره دارای ویژگی‌هایی است که در بیان کیفیت نظام هستی، وافی به مقصود است. این ویژگی‌ها آن را

۱. محقق داماد، جذوات و مواقیف، ۱۵.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۲۰۶.

برای گزینش، مطلوب قرار داده است. دایره بهترین شکل و افضل اشکال است و از جهات افضلیت آن، نشانگر بودن اعتدال و عدالت، احاطه محیط آن بر تمام شعاع‌ها و نسبت متساوی محیط تا مرکز و نمایانگر وحدت فاعل و وحدت و هماهنگی فعل است. این جهات درباره نظام هستی در سخنان حکمای مدقق و عرفای محقق به تفصیل بیان شده و خواستار این بوده که با استعاره دایره به عنوان حوزه مبدأ، تصویر و ترسیم و سپس در حوزه مقصد، نگاشت شود. در بیان حکما این ویژگی‌ها تصریح شده است.

۳. ۱. دایره افضل اشکال است.

انتخاب شکل دایره برای به تصویر کشیدن این مهم، به این سبب است که دایره را افضل اشکال دانسته‌اند.^۱ از جهات فضیلت و برتری دایره، تساوی شعاع‌های آن از مرکز تا محیط است که نه تفریط و نه افراط بر آن حاکم است، بلکه نماد اعتدال است^۲ و چون چنین است بیانگر نسبت متوازن و متساوی حق تعالی به همه موجودات است^۳ و در نظام هستی نیز چنین رابطه‌ای را یادآوری می‌کند. ا. دایره، افضل اشکال و تصاویر هندسی است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که مصوّر، نظام هستی را با احسن و اتقن نظام، تصویر کرده است.

ب. از جهات فضیلت و برتری دایره بر سایر اشکال، تساوی شعاع‌های آن از مرکز تا محیط است که نه تفریط و نه افراط بر آن حاکم است، بلکه نماد اعتدال است، نگاشت آن در حوزه مقصد بیانگر عدالت و نسبت متوازن و متساوی حق تعالی به همه موجودات در نظام هستی است.

۳. ۲. دایره، نماد وحدت است.

وحدت مبدأ و معاد در تصویر هندسی دایره کاملاً نمایان است و این نکته را بیانگر حقیقت هستی از بدو تا ختم دانسته‌اند.

بدان که اهل وحدت می‌گویند که مبدأ و معاد جایی را گویند که یک نوبت آنجا بوده باشند و باز خواهند که به آنجا باز گردند. پس بدین تقدیر، مبدأ و معاد یک چیز باشد، که آن یک چیز را نسبت به آمدن، مبدأ گویند و نسبت به بازگشتن، معاد خوانند؛ یعنی مبدأ به مثابت نقطه اول، دایره است و معاد به مثابت نقطه آخر، دایره است و اول و آخر دایره به حقیقت یک نقطه است که آن یک نقطه را نسبت به آغاز، اول می‌گویند و نسبت به انجام، آخر می‌خوانند.^۴

۱. سیزواری، اسرار الحکم، ۳۶۳.

۲. محقق داماد، جذوات و مواقیح، ۱۵.

۳. و لما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط كذلك نسبة الحق تعالی إلى جميع الموجودات نسبة واحدة (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱/۱۲۵).

۴. إن الوجود فی صورة دائرة انعطف أبداً علی أزلها (سنفی، بیان التنزیل، ۲۴۹؛ مستملی، شرح التعرف لمذهب التصوف، ۱/۲۹۱؛ ابن عربی، الفتوحات

مشهود است که در سخنان وحدت‌افشان حکما و عرفا، تمرکز بر خط سیر وحدت و توحیدگرایی برقرار است. چنانچه دایره از امتداد یک نقطه از آغاز تا پایان رسم می‌شود، نظام هستی نیز از امتداد فیض واحد الهی و نزول کثرت‌نمای آن پدید می‌آید.

با این وصف، از مختصات دایره هستی این است که حدود و قوس‌های آن، از یگانگی و پیوستگی برخوردار است و کثرت آن عین وحدت است. بدین‌گونه، بر یگانگی موجد و پدیدآورنده خود و بر حکمت و قدرت و کرم و جود او دلالت صادق برهانی دارد، زیرا هنگامی که هستی یکپارچه باشد، سازنده آن جز فرد یگانه نیست.^۱

ترتیب نزولی، از اشرف به اشرف آغاز می‌شود تا به اخس پایان پذیرد و سپس سلسله صعود از اخس به اشرف شروع می‌شود تا به نقطه‌ای برسد که در سلسله صعود اشرف از آن نیست و به همان نقطه آغازین ختم شود. الهام‌بخش مطلب، آیه ۵ سوره سجده است: «امر را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند سپس به سوی او عروج می‌کند.» در این سلسله، هر حلقه‌ای قرب وجودی بیشتر نسبت به مبدأ داشته باشد، از بساطت و وحدت و غنای بیشتری برخوردار است و از اختلاف، ترکیب و افتقار دورتر است.^۲

در همه این خط سیر برای هستی، وحدت و توحید از نظر دور نمی‌ماند. اینکه هویت واحد بسیط چگونه گسترش می‌یابد و وحدت صرف به تکثر می‌گراید، در نظام‌های گوناگون فلسفی با تصویرهای متفاوت ترسیم شده، اما تصویر نظام دایره‌وار، بیش و پیش از همه، در منابع عرفان اسلامی با بیان وحدت شخصی وجود جلوه‌گر است.

نقطه هویت احدیت، که آن وجود است من حیث هو الوجود، از تعقل ذات خویش و حضور او مر خود را جوهر اول پدید کرد و نقطه اول، یعنی هویت به اعتبار بسیط، دایره‌ای است که با هریک از نقط محیط پیوندی دارد و نقطه اول محیط و نقطه دوم تالی و از تالی نقط و انضمام ایشان با او محیط با هم پیوندد و نقطه زمین در مقابله نقطه اولی است از محیط این دایره و این نهایت نزول امر الهی است و از اینجا مبدأ صعود، چنانچه فرمود: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ»^۳ و حینند قوسی از این دایره تمام شده باشد و آغاز قوسی دیگر از نقطه اعتدال بود که چون عناصر متضاد در هم آمیزند و از کثرت به وحدت گرایند، به قدر مناسبت مزاجی با عالم روحانی، صوری و فیضی از وی قبول کند و اول قوای

المکيه، ۵۱/۳.

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۴۷/۵.

۲. فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۵.

۳. سجده: ۵.

معدن پدید آید...، بعد از آن، استعداد او لطیف تر شود و به مرتبه نباتیت رسد و... از آنجا به حیوان نقل کند، چه استعداد به قبول قوای نباتی کفایت نکند و از آن شریف تر شود... و از آنجا چون استعداد به کمال رسد مردم پدید آید و اصناف چنین متفاوت باشد تا به انسان کامل... و او طور طور ترقی می کند تا به نور معرفت حق، جل و علا و ادراک حقایق اشیا و احکام آن به روح کل پیوندد و آنجا دایره متصل شود و این قوس تمام شود و این است «قاب قوسین... أو أدنی» که خود عین همه است و اعتبار این مراتب و اثینیت قوسین به ظهور سلطنت نور وحدت ساقط و مرتفع. و إلیه المآب و المرجع.^۱

حکمت متعالیه نیز در نظریه پردازی نهایی، با بیان وحدت شخصی وجود به تصویر این مهم می پردازد. نمونه ای از این تلاش براساس قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» به این بیان است:

«بسیط الحقیقة کلّ الأشياء الوجودیه است و غیر از آن هر چه فرض شود، ظهور و تجلی و تدلّی و جهت فرق و تفصیل آن حقیقت خواهد بود؛ چون وجودی اشرف از وجود نورالانوار تعقل نمی شود و آن حقیقت، از سنخ خود ثانی ندارد و به وحدت ذات، جامع جمیع فعلیات و نشآت و مبدأ کافه تعینات و مرجع جمیع جهات وجودیه و کمالیه وجودیه است و به حسب نفس ذات، مقتضی ظهور و بروز جمیع معالیل امکانیه، بلکه فاعل حقیقی اوست و «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و هیچ موجودی غیر از حق، مبدأ صدور وجود نیست و هر موجودی که صلاحیت از برای قبول فیض داشته باشد و هر ماهیتی که ممکن التحقق باشد باید از او صادر شود، مگر آنکه آن شیء در عالم ماده و حرکت واقع شده باشد که موانع وجودیه و مقتضیات متحقق در مواد و صور متحرکات، مانع از قبول فیض از حق شود و این عدم قبول، به قصور ذاتی حقایق موجود در دار حرکات و متحرکات بر می گردد، ولی حقایق نوری که در عالمی فوق عالم اتفاق و علل اتفاقیه واقع شده اند و صرف امکان ذاتی، از برای ظهور و تحقق خارجی آن ها کافی است.^۲

با تأکید بر یکپارچگی ساختار واحد وجود، از بالا تا پایین و از پایین تا بالا، در عین کثرت خارجی، موجودات چنان به هم پیوسته و مرتبط اند که باید حکم به اتحاد آن ها کرد. اتحادی، نه به سان پیوستگی اجسام که سطوح و نهایت آن ها با هم مماس است، بلکه عالم همه جاندار واحد است و فراتر، نفس واحد است و قوای فعال در آن، به سان عقول و نفوس، همانند قوای یک نفس است. در برابر آن، دو موضع دیگر منفی و مردود است که یا به تفاضل ذاتی و تباین وجودی قوا با نفس و ابزارانگاری آنان یا به وحدت ذاتی قوا اما تفاوت در موضع قائل است.^۳ اینکه موجودات جهان نسبت به هم، به نسبت نفس و قوا تشبیه شده،

۱. عبدالرزاق کاشی، مجموعه رسائل و مصنفات، ۲۸۱-۲۸۴؛ عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین، ۷۵۱.

۲. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاحظه، ۴۵۷.

۳. الوجود کله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع کثرتها الخارجیة متحدة و

اشاره به موضع خاص حکمت متعالیه در این خصوص است. موضعی که گزاره «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱ آن را در خود تضمین کرده است.

باتوجه به مطالبی که در بیان حکمای الهی دائر است و به طور مستند و مشروح گزارش شد، تناظرهای توحیدی دایره در حوزه مبدأ و حوزه مقصد؛ یعنی نظام هستی، چنین نگاشتنی است:

ا. تصویر هندسی دایره، نمایانگر وحدت نقطه آغاز و نقطه پایان ترسیم آن است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که کل نظام هستی، راسم سلسله‌ای است که دارای مبدأ و معاد واحد است.

ب. دایره از امتداد یک نقطه از آغاز تا پایان رسم می‌شود. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که نظام هستی نیز از امتداد فیض واحد الهی و نزول کثرت‌نمای آن پدید می‌آید و همان فیض واحد در تک تک افراد نظام کل، ساری است.

ج. تداوم نقطه واحد، دایره را ترسیم می‌کند. وحدت شیئی ترسیم‌شده، بر وحدت راسم آن دلالت دارد. نگاشت آن در نظام دایره‌وار هستی این است که راسم و آفریننده این نظام واحد است. مضاف بر آن، اسم «اول» و «آخر» را برای حق متعال تداعی می‌کند.

د. دایره، نماد ساختار واحد و یک‌پارچه از نقطه آغاز تا فرجام است. این، به هم‌پیوستگی این نگاشت را در حوزه مقصد در پی دارد که موجودات در عین کثرت خارجی، به هم‌پیوسته و تشکیل‌دهنده پیکره واحد و نظام اندام‌واره و حتی جاندار است.

ه. نگرش وحدت‌گرا به مراتب تشکیل‌دهنده دایره این نگاشت را در حوزه مقصد در پی دارد که مرتبه نازل وحدت؛ یعنی وحدت تشکیکی و رتبی وجود به نظام هستی را به نمایش بگذارد و با تأکید و تشدید وحدت، خوانش وحدت شخصی را فراهم آورد.

و. دور و نزدیک‌بودن، و قرب و بُعد هر نقطه از نقطه آغاز، نمایانگر شدت احتیاج و متکی‌بودن بر تعداد بیشتر به وسائط برای پدیدارشدن و وجودگرفتن در سلسله است. نگاشت این واقعیت در حوزه مقصد، به سه نکته هستی‌شناخت منجر می‌شود که عبارت‌اند از سه معیار شرافت در هستی: «بساطت، وحدت و غنا». موجودات بر اثر وسائط و علل میانه، هرچه از مبدأ متنزل و دور شوند، از بساطت و وحدت و غنا دور می‌شوند و دچار مقابل‌های آن‌ها، یعنی ترکیب و تشبیه و نیاز می‌شوند. قاعده «امکان اشرف» ناظر به بیان

اتحادها لیس کاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة و قواه الفعالة كالعقول و النفوس و غيرها كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات و لا كما رآه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيرة المواضع والآثار و سيأتي تحقيق ذلك في علم النفس (صدرالدين شيرازي، الحكمة المتعالية، ۳۵۰/۵).
۱. سبزواری، شرح المنظومة، ۱۸۲/۵.

شرافت حلقه‌ها و واسطه‌های نزدیک‌تر به مبدأ است.

ز. با توجه به نگاشت پیشین، که ناظر به فاصله‌گرفتن از مبدأ بود، دور و نزدیک بودن و قرب و بُعد هر نقطه به نقطه پایان نیز این نگاشت را به دنبال دارد که نمایانگر میزان احتیاج و اتکا بر تعداد وسائط برای بقا و استكمال در سلسله هستی است. کاهش فاصله بر معیارهای سه‌گانه شرافت «بساطت، وحدت و غنا» می‌افزاید و موجودات در سیر استکمالی و صعودی تا پیوستن به معاد به شرافت کامل دست می‌یابند. قاعده «امکان اخس» ناظر به بیان شرافت حلقه‌ها و واسطه‌های نزدیک‌تر به معاد است.

۴. خُرده‌استعاره‌ها در نظام دایره‌وار

ساختار هندسی دایره به‌گونه‌ای است که برای تفسیر آن نیازمند شرح و بسط است. برای این تبیین، از استعاره‌های دیگری کمک گرفته که هرکدام جنبه‌ای از به‌کارگیری دایره را توضیح می‌دهد.

۴.۱. استعاره قوسی بودن نظام هستی

قوسی بودن هریک از دو نیم‌دایره نزول و صعود به این معناست که خط ترسیم به‌طور مطلق و مستقیم و بدون برگشت از مبدأ دور نمی‌شود، بلکه امتداد دارای انعطاف و ادبار معطوف به نقطه آغاز است و تداوم رسم، آن را به نقطه نخست رجوع می‌دهد، درحالی‌که تداوم ترسیم مستقیم، به افزایش فاصله بدون برگشت می‌انجامد. نگاشت آن در حوزه مقصد یادآور برگشت نظام هستی در تداوم سیر تدریجی و نقطه‌به‌نقطه، چه در نزول و چه در صعود تا نقطه آغاز است.

۴.۲. استعاره تشکیل هستی از دو قوس نزولی و صعودی

نظام علیت مشائی و قاعده «امکان اشرف» اشراقی به این نزول رتبی صحنه می‌گذارد. این قاعده، ترتیب الأشرف فالأشرف را برای نظام جهان مقرر می‌کند که به تنزل رتبی و شرافتی موجودات تصریح دارد. در دوره اخیر، ادبیات فلسفی حکمای متعالی به کاربرست ادبیات متون دینی (آیات و روایات) معطوف است. کاربرد واژگان «حروف عالیات و کلمات تامات» بخشی از این مطلوب است که بیانگر علو و شرافت مبادی وجود است. براین اساس، فیض از «عالی به دانی» مرور می‌کند و برعکس آن محال است؛ زیرا فاقد کمال نمی‌تواند معطی آن شود. این مطلبی است که «جمیع اهل تحقیق از محققان حکما و اجله عرفا بر آن اتفاق نظر دارند.» توجه به رابطه علت و معلول نیز زمینه‌ساز این اتفاق نظر است. «معلول، مرتبه نازل علت و علت، مقام کمال معلول و صورت تمامیت مجعول و مرجع و غایت آن است.»^۱ بنابراین، «سیر نقطه وحدت که در اعداد نظام کل ساری است، در نصف دایره وجود نزولی است و لیلۃ القدر ناظر به

۱. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاحظه در ۴۵۸.

آن است و در نصف دیگر، عروجی و یوم‌القیامه مطابق آن است.^۱

نگاشت‌های قوس و تشکیل دایره از دو نیم‌دایره در حوزه مقصد به این ترتیب است:

ا. دایره، متشکل از دو نیم‌دایره است؛ پس نظام هستی هم متشکل از دو قوس است.

ب. در دایره، نیم‌دایره نخست با دوری نقطه واحد از مبدأ ترسیم می‌شود. در قوس نزولی هستی نیز فیض واحد بر اثر تزیید واسطه‌های خلقت از مبدأ دور می‌شود و دور شدن چون تجریدی است، نه مادی و مکانی، به معنای تنزل و ضعف وجودی است و قوس نزولی را تشکیل می‌دهد.

ج. فاصله گرفتن نقطه واحد از مبدأ برای تشکیل نیم‌دایره نخست در دایره، سبب دوری از کمالات مبدأ و مراتب نخست است. قوس نزولی هستی نیز از کمالات وجودی و از جمله نور وجود دور می‌شود. استعاره تأویلی «لیلة القدر» ناظر به این بُعد است.

د. نیم‌دایره دوم به منظور تکمیل ترسیم دایره با برچیدن فاصله و سیر برگشتی انجام می‌شود. قوس صعود هستی، متناظر با این نیم‌دایره است که به اشتداد مراتب وجود و عروج آن می‌انجامد و استعاره تأویلی «یوم‌القیامه» ناظر به قرب آن است.

۴. ۳. استعاره نزول وجود از «آسمان اطلاق» به «زمین تقیید»

استعاره دیگری که در غنی‌سازی تبیین شبکه دایره‌وار وجود در آثار حکمای متعالی به کار گرفته شده، استعاره «آسمان اطلاق» و «زمین تقیید» است. ادبیات و اصطلاحات به کاررفته در آن، ویژه و دارای معانی ویژه است و در مکاتب پیشین این امکان فراهم نیست. ادبیاتی که مقاصد فراحسی و فراعقلی را با این‌گونه استعاره‌های کمکی به بیان می‌نشانند تا «تنزل وجود» را به ذهن تقریب کند. مبدأ نزول هستی، از آسمان اطلاق به سوی زمین تقیید است.^۲ معلوم است که اطلاق، حکایت از پهنه گسترده و عدم محدودیت دارد و تقیید برعکس آن است. آسمان و زمین نیز وضع متقابلی دارند. آسمان، نماد تعالی و فراخی و پهناوری است و زمین، حاکی از صفات متقابل؛ یعنی رتبه سفلی، تنگنا و محدودیت است.

نگاشت استعاری این ویژگی‌های حوزه مبدأ برای حوزه مقصد این‌گونه است:

ا. آسمان، نماد تعالی و تفوق است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که مبدأ وجود تعالی است.

ب. آسمان نماد فراخناکی و پهناوری است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که وجود در سرچشمه خود، از فراخناکی و شدت و عدم محدودیت برخوردار است؛ از این رو، به اطلاق موصوف شده است.

۱. محقق داماد، جذوات و موافقت، ۹۸.

۲. آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ۴۴، فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۵.

ج. زمین نماد پایین دست بودن و فرومنزلت بودن است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که با فاصله گرفتن وجود از منشأ خود دچار تنزل رتبه و خست وجودی است.

د. زمین نماد تعیین و تشخیص و احاطه ابعاد بر موجودات آن است. نگاشت آن در حوزه مقصد، پدیدار شدن موجودات محدود با خصوصیات خاص است؛ از این رو، با قید «تقید» مقید شده است.

د. مبدئیت آسمان برای پدیده‌های زمینی، تعیین کننده جهت است و نگاشت آن در حوزه مقصد سرچشمه گرفتن موجودات از مبدأ متعالی وجود است.

ه. تصور ظاهری از فرازمندی آسمان و فرومندی زمین، این نگاشت را در حوزه مقصد به همراه دارد که فاصله گرفتن مراتب وجود از آسمان تعالی، به معنای تنزل و فروکاهشی بودن کمالات وجودی در مراتب متنازل از مبدأ هستی است.

۴. ۴. استعاره نزول و صعود

بدیهی است که در قاموس الهیات حکمای اسلامی، «نزول» و «صعود» به معنای سطحی آن؛ یعنی نزول از ارتفاع جسمانی یا صعود به آن نیست، بلکه به معنای نزول و صعود در مراتب تشکیکی وجود، بر اثر پویایی هستی است.

وجود در مقام تنزل، چون رو به نقص می‌رود و لازم نزول، تقید به حدود عدمیه است، اوصاف کمالیه آن نیز قبول انحطاط می‌کند و در قوس صعود، چون وجود رو به کمال می‌رود، کمالات از دست رفته را باز می‌یابد.^۱

سیر نزولی، از کمال به سوی نقصان است؛ زیرا صدور جز این مسیر و جز چنین معنایی را اقتضا ندارد و تعبیر محتوایی «نزول» تأمین می‌کند. در مقابل، سیر صعودی، از نقصان به سوی کمال است. بر این روند، حکمت الهی حاکم است و اوست که آغاز خلق و اعاده آن را به دست دارد.

تناظر استعاره نزول در حوزه مبدأ و مقصد چنین نگاشت می‌شود: نزول در حوزه مبدأ، یعنی معنای عرفی و سطحی آن وقتی روی دهد شیئی منتزل در سیر فروکاهشی از تعالی و احاطه آن کاسته می‌شود. نگاشت این مقصود در حوزه مقصد به این بیان است که وجود در سیر نزولی دچار «قیود و حدود عدمی» می‌شود و کمالات آن کاهش می‌یابد.

تناظر استعاره صعود در حوزه مقصد چنین نگاشت می‌شود: صعود در حوزه مبدأ، یعنی معنای عرفی و سطحی آن وقتی روی دهد شیئی متصاعد در سیر افزایشی و مترقیانه اوج می‌گیرد و تعالی و احاطه ظاهری

۱. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاحظه، ۱۰۵.

خود را به دست می‌آورد. بدیهی است سیر بالارونده نیازمند داشتن قدرت و تفوق بر موانع است. نگاشت این مقصود در حوزه مقصد به این بیان است که وجود در سیر صعودی، کمالات ازدست‌رفته را با رفع قیود، حدود و موانع باز می‌یابد و به تعالی و برتری می‌رسد.

۴. ۵. استعاره شب و روز در تبیین کیفی تنزل در قوس نزول و قوس صعود

در عرفان و حکمت اشراقی و حکمت متعالیه که تأکید بر نوریت وجود متمرکز است، مبدأ آفرینش نور است و نور در فاصله‌گرفتن از مبدأ به طور طبیعی رو به کاهش است و در برگشت، اشتداد و فزونی می‌گیرد. آمدن از بهشت به دنیا، توجه از کمال به نقصان است و بیفتادن از فطرت و لامحاله صدور خلق از خالق، جز بر این نمط نتواند و رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقصان به کمال است و رسیدن با فطرت و لامحاله رجوع خلق با خالق، جز بر این نسق صورت نیندد، «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.» پس، اول نزول و هبوط است و دوم، عروج و صعود. اول، افول نور و دوم، طلوع نور؛ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. به این سبب، عبارت از مبدأ به شب کرده‌اند و آن شب قدر است و عبارت از معاد به روز و آن روز قیامت است.^۱

تعبیر به شب قدر و روز قیامت، تعبیری تأویل‌گرایانه، به معنای مثبت و مُجاز آن، از همین سیر نزولی و صعودی است که الهام‌بخش حکما و عرفای اسلام بوده است. در تناظر این دو قوس این آیات مدنظر قرار گرفته است: تنزل ملائک و روح در شب قدر انجام می‌گیرد^۲ و در روز قیامت، عروج ملائک و روح صورت می‌پذیرد.^۳ نسبت تنزل به ملائک و روح، که از مراتب کلی وجود هستند، بیانگر سیر تنزلی وجود از مبدأ به دیگر سو است.

نگاشت‌های تصور نوری از وجود در حوزه مقصد به این ترتیب است:

ا. در حوزه مبدأ، نور در فاصله‌گرفتن از مبدأ دچار فروکاهش در تابش و روشنایی می‌شود و مراتب آن متنازل می‌شود. در حوزه مقصد، وجود چون نور است، همانند نور در خط سیر آفرینش و بُعد از مبدأ از کمالات آن؛ یعنی علم و قدرت و حیات و... کاسته می‌شود.

ب. در حوزه مبدأ، نور در سیر فروکاهشی سبب پدیدآمدن شب می‌شود و در حوزه مقصد، از سیر نزولی وجود تعبیر به «شب قدر» شده است.

ب. در حوزه مبدأ، نور در وفور و شدت خود سبب پدیدآمدن روز می‌شود و در حوزه مقصد، از سیر

۱. نسفی، الإنسان الكامل، ۱۲۶.

۲. قدر: ۴.

۳. معارج: ۵؛ نسفی، الإنسان الكامل، ۱۲۶.

صعودی وجود، تعبیر به «روز قیامت» شده است.

۴. ۶. استعاره غروب و طلوع خورشید برای بیان کیفی نزول و صعود

نگرش نوری به هستی و مفاد باطنی این متون، سلسله نزولی و شب قدر را به امتداد کاهشی سیر نور حق و روز قیامت را به سیر عروجی، افزایشی و اشتدادی تأویل کرده است.^۱

جنبه دیگری که ضرورت تأویل برای تعبیر به «شب قدر» و «روز قیامت» را پشتیبانی می‌کند این است که در «شب قدر»؛ یعنی سلسله نزولی «شمس حقیقت در حجاب تعینات است» و در «روز قیامت»؛ یعنی سلسله صعودی خورشید از حجاب تعینات طلوع می‌کند و این شب و روز، شبانه‌روز الوهی است.^۲

این نگاشت‌ها در این راستا درخور یادآوری است:

أ. منشأ نور در حوزه مبدأ، خورشید است و در حوزه مقصد، حق متعال منشأ نور وجود است.

ب. خداوند خورشید وجود است.

ج. خورشید دارای طلوع و غروب است.

د. غروب به معنای پنهان شدن در حجاب است.

ه. تعینات و تشخیصات و خصوصیات وجودی، به مثابه حجاب و پرده‌اند.

و. در سیر نزولی وجود، خورشید در پرده و حجاب واقع می‌شود.

ز. در سیر صعودی خورشید از پس پرده تعینات طلوع می‌کند، یعنی نور آن افزایش می‌یابد و آشکار می‌شود.

۴. ۷. استعاره ماه و سال در بیان کمی کمال و نقص در قوس نزول و صعود

دو قوس، از جهت دیگری نیز تناظر دارند. چنان‌که کمال شب به روز است، کمال ماه به سال است. متن مقدس و حیانی، تنزل وجود از مبدأ را تعبیر به «شب» کرده که آن را شب قدر نامیده و نسبت‌سنجی آن با ماه و تفاضل آن برابر با هزار ماه و معاد و سیر عروجی وجود را به روز و نسبت آن را با سال و تفاضل آن را برابر با پنجاه هزار سال تعبیر کرده است. پس سیر نزولی کاهشی با سیر صعودی کمالی تکمیل می‌شود:^۳

۱. حسن‌زاده آملی، تعلیقه بر آغاز و انجام، ۱۰۶.

۲. خمینی، سر الصلاة، ۴.

۳. در شب قدر، «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْتِي رَّبَّهُمْ مِنْ كُلِّ امْرِئٍ» ۱۵. در روز قیامت، «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» ۱۶. و چون کمال مبدأ به معاد است، همچنان‌که کمال شب به روز است و کمال روز به ماه و کمال ماه به سال، پس اگر مبدأ، شب قدر است، معاد روز قیامت است و اگر شب قدر نسبت به ماه دارد، «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ» ۱۷. روز قیامت، نسبت به سال دارد، «يُدْبِرُ الْأَفْرَ مِنْ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» ۱۸. و به وجهی اگر مبدأ نسبت به روز دارد، «خمرت طينة آدم بيدى اربعون صباحاً» ۱۹. معاد نسبت به سال دارد که، «ما بين الفتحين اربعون عاماً» ۲۰ و اگر شب قدر بر هزار ماه تفصیل دارد، «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» ۲۱ روز قیامت به قدر پنجاه هزار سال است (نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ۱۱؛ فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۵).

ا. در سیر نزولی، معیار سنجش کمی در حوزه مبدأ به ماه است و درباره حوزه مقصد، به تفاضل نزولی هزار ماه نگاشتنی است.

ب. در سیر عروجی، معیار سنجش کمی در حوزه مبدأ به سال است و درباره حوزه مقصد، به تفاضل صعودی پنجاه هزار سال نگاشتنی است.

نتیجه‌گیری

در خط سیر تبیین مقاصد فلسفی، توحیدگرایی و نشان دادن غایت‌مندی و انسجام مراتب نظام هستی، از اهم مقاصد است. نگارش آثار پربار با نام «مبدأ و معاد»، بازنشانی از چنین اهتمام است. در راستای مفهوم‌سازی مبدأ و معاد، کاربری آگاهانه کلان‌استعاره دایره، از راهکارهای ویژه و انکارنشدنی در الهیات فلسفه اسلامی است. در چهارچوب این استعاره، تجربه متعارف ما از شکل هندسی دایره، که متضمن برخی دیگر استعاره‌های خرد جهتی و حرکتی مانند قوس نزول و قوس صعود است، وارد الهیات فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه شده و به‌منظور توصیف و تبیین نظام هستی به کار گرفته شده است.

این استعاره، هم در تبیین مقاصد فلسفی و هم تبیین مفاهیم دینی، همانند مبدأ و معاد تأثیر بی‌بدیل دارد و نقش منحصر به فرد ایفا می‌کند. در تجربه معمولی ما، دایره شکلی هندسی است که نماد پیوستگی نقطه آغاز به نقطه پایانی و تساوی مرکز با محیط و در نتیجه، نماد احاطه محیط آن بر تمام نقاط محاط است. این تجربه، پایه‌ای برای فهم دقیق کیفیت احاطه قدرت و علم باری بر نظام هستی، کیفیت بدایت وجود و چگونگی سرچشمه‌گرفتن هستی از مبدأ و کیفیت سیر متنازل هستی و متقابل و متناظر با آن سیر صعود و برگشت‌پذیر هستی به معاد، به‌صورت قوسی است تا نمایانگر اعراض و ادبار مطلق موجودات از مبدأ نباشد، بلکه در نقطه نقطه تنزل، متضمن سیر انعطافی و رجوعی است. به این معنا که، بر اثر سیر قوسی، نهایت این خط سیر به مبدأ عود می‌کند. از این رو، قوس صعود و حکمت غایت‌مندی آفرینش نیز توجیه‌پذیر می‌شود. بنابراین، ویژگی‌های موجود در شکل هندسی، دایره وافی به مقصود است و استعاره آن توانا و رساست تا خط سیر تنازل و تکامل تدریجی هستی را از مبدأ تا مقصد در دو قوس نزول و صعود هستی به نمایش حس‌گرایانه تقریب کند و امر تجریدی و انتزاعی صرف را با امر حسی و ملموس توجیه‌پذیر کند.

منابع

آشتیانی، جلال‌الدین. شرح بر زاد المسافر ملاصدرا. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

- آشتیانی، جلال‌الدین. مقدمه بر اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- آشتیانی، جلال‌الدین. مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمتهین. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. المبدأ و المعاد. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن‌عربی، محمدبن‌علی. الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
- اخوان‌الصفاء. رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء. بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- اکبری، رضا و دیگران. «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی». حکمت سینوی، ش ۶۳ (۱۳۹۹): ۱۴۱-۱۶۲.
- پناهی، نعمت‌الله. «استعاره مفهومی الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی». کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، ش ۳۵، (۱۳۹۶): ۹-۲۹.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. تعلیقه بر آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف». شناخت، ش ۷ (۱۳۹۳): ۷۱-۳۳.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره مفهومی دانستن به‌مثابه دیدن در نظام فلسفی ملاصدرا». حکمت معاصر، ش ۱۳ (۱۴۰۱): ۶۵-۹۳.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره وجود به‌مثابه امر سیال در فلسفه ملاصدرا». فلسفه و کلام اسلامی، ش ۲ (۱۳۹۶): ۲۰۴-۱۸۷.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره وجود به‌مثابه نور در فلسفه ملاصدرا». فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱۹ (۱۳۹۵): ۳۴-۱.
- خمینی، روح‌الله. سرّ الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
- رضازاده و دیگران. «جستاری در باب برخی استعاره‌های علیت در فلسفه سهروردی». حکمت معاصر، ش ۱ (۱۳۹۹): ۲-۲۲.
- سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. شرح المنظومة. قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
- سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. اسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سپهری، مهدی. «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی». نامه حکمت، ش ۲ (۱۳۸۲): ۱۷۲-۱۶۳.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. رشحات البحار. تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. الحکمة المتعالیة. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. المبدأ و المعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

- طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا، ۱۳۷۲.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین. شرح منازل السائرین. قم: بیدار، ۱۳۸۵.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین. مجموعه رسائل و مصنفات. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- فیض کاشانی، محسن. اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- قائم‌نیا، علیرضا و دیگران. «استعاره مفهومی وحی رسالی در قرآن کریم». ذهن. ش ۵ (۱۳۹۹): ۸۱-۳۴.
- محقق داماد، محمدباقر بن محمد. جذوات و مواقیت. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- مستملی، اسماعیل بن محمد. شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. الإنسان الكامل. تهران: طهوری، ۱۳۸۶.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. بیان التنزیل. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

Transliterated Bibliography

- Akbari, Rizā et al. "Isti'ārih-yi Mafhūmī va Mas'alah-yi Ziyādat Vujūd bar Māhiyat dar Falsafah-yi Ialāmī", *Hikmat Sinavī*, 2021/1399: 141-162.
- Āshṭiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Rasā'il Falsafī Šadr al-Muta'allihīn*, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2009/1387.
- Āshṭiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Uṣūl al-Ma'ārif*, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1997/1375.
- Āshṭiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ bar Zād al-Musāfir Mulāšadrā*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2003/1381.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. *Uṣūl al-Ma'ārif*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1997/1375.
- Ḥasanzādīh Āmulī, *Ta'liqah bar Āghāz va Anjām*, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut: Dār Šādir, s.d.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. *al-Mabdā' wa al-Ma'ād*. Tehran: University of Tehran, 1985/1363.
- Ikhwān al-Šafā, Rasā'il Ikhwān al-Šafā wa Khillān al-Wafā'. Beirut: Dār Šādir, s.d.
- Imām Khumaynī, *Sirr al-Šalāt*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsar-i Imām Khumaynī, 2005/1383.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Majmū'ah-yi Rasā'il va Mušannifāt*. Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2002/1380.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Sharḥ Manāzil al-Sā'irīn*, Qum: Intishārāt-i Bidār, 2006/1385.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Vujūd bi Muṣābih-yi Amr Sayāl dar Falsafah-yi Mulāṣadrā”, *Falsafah va Kalām Islāmī*, no. 2 (2018/1396): 187-204.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī Dānistan bi Muṣābih-yi Dīdan dar Nizām Falsafī Mulāṣadrā”, *Ḥikmat Mu‘āṣir*, no. 13 (2022/1401): 65-93.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī ‘Iliyyat dar Didgāh Lakoff”, *Shinākht*, no. 71 (2015/1393): 7-33.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Vujūd bi Muṣābih-yi Nūr dar Falsafah-yi Mulāṣadrā”, *Falsafah va Kalām Islāmī*, no. 1(2017/1395): 19-34.

Muḥaqqiq Dāmād, *Jazavāt va Mavāqīt*. Tehran: Mirās-i Maktūb, 2002/1380.

Mustamlī Bukhārī, Ismā‘īl. *Sharḥ al-Ta‘arruf li-Madḥhab al-Taṣawwuf*. Tehran: Asāfir, 1985/1363.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn, *al-Insān al-Kāmil*. Tehran: Ṭahūrī, 2008/1386.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn, *Bayān al-Tanzīl*. Tehran: Anjūman Āṣār va Mafākhir Farhangī, 2001/1379.

Panāhi, Ni‘mat Allāh. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī Ulgūy Idrāki Tajribah-yi ‘Irfānī dar ‘Aql Surkh Suhrivardī”, *Kāvushnāmah Zabān va Adabiyāt Fārsī*, (2018/1396): 9-29.

Qā‘imīniyā et al. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī Wahy Risālī dar Qurān-i Karīm”. *Zīhn*. no. 81 (2021/1399): 5-34.

Riḏzādih et al. “*Justāri dar Bāb Barkhī* Isti‘ārih-yi ‘Iliyyat dar Falsafah-yi Suhrivardī”. *Ḥikmat Mu‘āṣir*, no. 2, (2021/1399): 1-22.

Sabzavārī, *Asrār al-Hikam*, Qum: Maṭbū‘āt Dīnī, 2005/1383.

Sabzavārī, *Sharḥ al-Manzūmah*. Qum: Nashr Nāb, 2001/1422.

Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad. *al-Ḥikmat al-Muta‘aliyah*. Beirut: Dār Ihyā‘ al-Ṭurāth, 1990/1410.

Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad. *al-Mabdā‘ wa al-Ma‘ād*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2002/1380.

Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad. *al-Mabdā‘ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjūman Ḥikmat va Falsafah, 1976/1354.

Shāhābādī, Muḥammad ‘Alī. *Rashahāt al-Bihār*. Tehran: Pazhūhishkadīh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2008/1386.

Sipihri, Mahdī. “Naqsh Isti‘ārih dar Iṣlāt Vujūd; Barrīsī Ma‘nāshinākhtī”, *Nāmāh-yi Ḥikmat*. No. 2 (2004/1382): 163-172.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravīsh-i Ri‘ālisim*. Qum: Ṣadrā, 1994/1372.

Ṭūsī, Khwājāh Naṣīr al-Dīn Muḥammad. *Āghāz va Anjām*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.