

A New Look at the Conceptual Metaphors of Ontology in the Safavid Era Based on Shirāzi's *Rasā'el-e Dehdār* and Fayz Kāshāni's *Osul al-ma'āref*

**Bāyrāmmorād
Morādi** 

PhD student in Persian language and literature,
University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

Abbās Nikbakht  *

Associate Professor, Department of Persian Language
and Literature, University of Sistan and Baluchestan,
Zahedan, Iran

**Abdollah Vāsegh
Abbāsi** 

Associate Professor, Department of Persian Language
and Literature, University of Sistan and Baluchestan,
Zahedan, Iran

Abstract

"Existence" and "being" are fundamental concepts in Islamic philosophy and mysticism. These concepts have been extensively addressed in the history of Persian literature and thought in many mystical and philosophical works. This includes the works of the Safavid period, which are no exception. In particular, *Rasā'el-e Dehdār* and *Osul al-ma'āref*, representing the Iranian and Shia currents of thought in the Safavid period respectively, delve into the important cognitive concepts of God, existence, and being. These concepts are depicted through conceptual metaphors within these two works. This study adopts a descriptive-analytical approach to examine the prominent existential metaphors present in *Rasā'el-e Dehdār* and *Osul al-ma'āref*, and explores their connection to the social and intellectual discourse of the Safavid period. The central hypothesis of this article posits that ideas of graded unity, numerical unity (Oneness), and existential unity have emerged and manifested themselves in the form of metaphors such as the sun, the spot, and the sea. By examining and comparing these metaphoric images and their clusters, we aim to shed light on the shared intellectual foundations of these three schools of thought, which reflect the ideas of Iranian Shia Sufism.

This article is extracted from the doctoral dissertation concluded in the field of Persian language and literature at the University of Sistan and Baluchestan.

* Corresponding Author: nikbakht_abbas@yahoo.com

How to Cite: Morādi, B., Nikbakht, A., Vāsegh Abbāsi, A. (2024). A New Look at the Conceptual Metaphors of Ontology in the Safavid Era Based on Shirāzi's *Rasā'el-e Dehdār* and Fayz Kāshāni's *Osul al-ma'āref*. *Literary Language Research Journal*, 1(4), 29-60. doi: 10.22054/JRLL.2024.77923.1064


Keywords: Conceptual metaphor, Unity of existence, Graded unity, *Rasā'el-e dehdār*, *Osul al-mā'āref*.






نگاهی نو به استعاره‌های مفهومی هستی‌شناسی در عصر صفوی با تکیه بر رسائل دهدار شیرازی و اصول‌المعارف فیض کاشانی


دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

بایرام‌مراد مرادی 

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

عباس نیک‌بخت *

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

عبدالله واثق عباسی 

چکیده

«وجود» و «هستی» از مفاهیم بنیادین در فلسفه و عرفان اسلامی است. می‌توان گفت در تمام آثار عرفانی و فلسفی در تاریخ ادبیات و تفکر فارسی به آن پرداخته شده است. آثار دوره صفویه نیز از این امر مستثنا نیستند. مهم‌ترین مفاهیم شناختی یعنی خداوند، وجود، و هستی در قالب استعاره مفهومی در دو اثر مهم این دوره یعنی *رسائل دهدار* و *اصول‌المعارف* به تصویر کشیده شده‌اند. این دو اثر به ترتیب نماینده جریان تفکر ایرانی و شیعی در دوره صفویه هستند که در آن‌ها به مفاهیم وجودی نیز پرداخته شده است. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی مهم‌ترین استعاره‌های وجودی در این دو اثر بررسی شده، و ارتباط آن‌ها با گفتمان اجتماعی و فکری دوره صفوی مطرح شده است. فرضیه اصلی مقاله این است که اندیشه‌های وحدت تشکیکی، وحدت عددی، و وحدت وجودی در قالب استعاره‌های آفتاب، نقطه و دریا بروز و ظهور یافته‌اند. در این پژوهش با بررسی و مقایسه این تصاویر و خوشه‌های آن‌ها به بخشی از زیرساخت‌های فکری مشترک این سه تفکر پی خواهیم برد که بازتابی از اندیشه‌های تصوف شیعی ایرانی است.

کلیدواژه‌ها: استعاره مفهومی، وحدت وجود، وحدت تشکیکی، رسائل دهدار، اصول‌المعارف.

این مقاله برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان است.

* نویسنده مسئول: nikbakt_abbas@yahoo.com

۱. مقدمه

«هستی‌شناسی» یا «مطالعات وجودی» به مطالعه فلسفی مفاهیمی چون طبیعت، هستی، شدن، وجود یا حقیقت می‌پردازد. هستی‌شناسی که از شاخه‌های فلسفه به شمار می‌رود با سؤالاتی از قبیل اینکه چه چیزهایی وجود دارند یا ممکن است وجود داشته باشند؛ و چگونه آن‌ها در سلسله مراتب موجود و طبق شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان تقسیم‌بندی می‌شوند، آغاز می‌شود. نظریه پردازان وجودی کل نظام هستی را مورد سؤال قرار داده و دسته‌بندی‌هایی متناسب با ریشه‌های تفکرشان انجام می‌دهند. حکیمان اسلامی قائل به اصالت وجود هستند و ماهیت را امری عارض بر وجود می‌دانند. دو تفکر وجودی مهم به ادبیات دوره صفوی راه یافته است: نخست، اندیشه «وحدت وجودی» که مبدع آن ابن عربی است و دیگری، «وحدت تشکیکی» یا «اندیشه حرکت جوهری» ملاصدرا. این دو نظریه در ادبیات و آثار مکتوب دوره صفوی بازتاب بسیار داشته‌اند. حال باید دید که این گونه نظریات در قالب مفاهیم فلسفی و عرفانی، چگونه برای خوانندگان آن قابل فهم می‌شود. تلاش همواره اندیشه بشری، آگاهی از پدیده‌های گوناگون و درک آن‌ها بوده است. در پاسخ بدین سؤال باید گفت استفاده از «استعاره‌های مفهومی» بهترین گزینه برای درک مفاهیم رمزی عرفانی و فلسفی است. «استعاره‌ها ابزار مناسبی هستند که می‌توانند قدرت ادراک ما را از جهان افزایش دهند» (جینز، ۱۳۸۵: ۷۴).

استفاده مکرر از استعاره در قلمرو فلسفه و عرفان شرقی کارکردی شناختی و ادراکی یافته است، حتی در قلمرو شعر، حکایت و داستان‌های عرفانی نیز صورت‌بندی ادراک و بیان تجربه عرفانی به مدد استعاره صورت می‌گیرد. «هدف استعاره [در گفتمان عرفان] واداشتن به تفکر و ایجاد انگیزه آگاهانه و خلاق از طریق طرح چند گانه واژه‌ها به قصد تعالی‌گرایی و کشف واقعیاتی است که پنهان مانده‌اند و یا آن قدر آشکارند که پنهان‌اند!» (تیلیش، ۱۳۷۵: ۳۹). مسلم است که زبان عرفان رمزگونه است و «زبان روشن منطق نیست که مفاهیم در آن واضح و متمایز باشد، بلکه حاوی مطالبی است که باید به گوش اهل آن برسد و لزوماً هرکسی توانایی زبانی داشته باشد نمی‌تواند حقیقت آن را درک نماید.

اینجاست که استعاره رسالت پیام‌رسانی را بر عهده می‌گیرد و در پی آن است تا تجربه‌های متافیزیک و مفاهیم انتزاعی را به مفاهیمی ملموس و دست‌یافتنی تبدیل کند» (بهنام، ۱۳۸۹: ۹۴). گاه که شاعر قالب این قواعد را برای بیان اندیشه‌ها و تجربه‌های خود تنگ می‌بیند، از ابزار استعاره بهره می‌گیرد. در این پژوهش برآنیم که مفاهیم وجودی را در دو اثر مهم دوره صفوی یعنی *اصول‌المعارف* و *رسائل‌دهدار* که هر کدام نماینده یک تفکر مهم فلسفی و عرفانی آن دوره هستند، بر اساس استعاره مفهومی تحلیل و بررسی نماییم. پاسخ به سؤالات زیر پیکره مقاله را شکل می‌دهد.

۱. مفاهیم «وجودی» و «هستی‌شناسی» چگونه در *رسائل‌دهدار شیرازی* و

اصول‌المعارف فیض کاشانی بازتاب داشته‌اند؟

۲. کدام استعاره‌های مفهومی در این دو اثر عرفانی کاربرد بیشتری داشته‌اند؟

در این راستا دو فرضیه مطرح است: ۱) مفاهیم «وجودی» و «هستی‌شناسی» در این دو اثر دوره صفوی به صورت استعاره‌های مفهومی هستی‌شناختی بازتاب داشته و هر دو نویسنده با زبان استعاری، مفاهیم عرفانی را برای مخاطب قابل درک کرده‌اند. ۲) نویسندگان هر دو اثر از مبانی فکری یکسان درباره وجود و هستی، با استفاده از استعاره مفهومی بهره برده‌اند. اهمیت این تحقیق در آن است که در دوره صفویه و سبک هندی، اندیشه‌ها و گفتمان‌های متعددی بروز یافت که مهم‌ترین آن‌ها تشیع، عرفان و تصوف، و عجم‌گرایی است. هر کدام از این گفتمان‌ها بر اساس ریشه‌های فکری خود مفهوم وجود و هستی را بیان کرده و اغلب از استعاره بهره برده‌اند. چون زبان عادی را برای تبیین مفاهیم ذهنی قاصر یافتند، تلاش کردند با استعانت از زبان استعاری این مفاهیم را برای مخاطب خود ملموس و قابل فهم نمایند. بدین ترتیب، اهمیت بررسی تفکرات و گفتمان‌های دوره صفوی در استفاده از استعاره مفهومی هستی‌شناختی آشکار می‌گردد.

از سوی دیگر در هیچ‌یک از پژوهش‌های ذکرشده در پیشینه تحقیق ارتباطی میان ریشه‌های تفکر وجودی نویسنده یا شاعر، و بافت تاریخی‌ای که اثر در آن شکل گرفته، یافته نشد. به نظر می‌رسد که اهتمام پژوهشگران بر این نکته کلیدی نبوده است. بنابراین

بررسی مفاهیم وجودی در دو اثر رسائل دهمدار و اصول‌المعارف به‌عنوان نماینده دو جریان فکری مهم دوره صفوی، پژوهشی منحصر به فرد است.

۲. پیشینه تحقیق

مقالاتی در خصوص مفهوم وجود و انواع آن در آثار ادبی نگاشته شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «تیین کثرت و وحدت وجود در اندیشه عین‌القضات همدانی بر اساس طور عقل و طور ورای عقل» نگاشته یوسف ثانی و مهدی پور (۱۳۹۱)؛ «بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی» نگارش روحانی و دیگران (۱۳۹۴)؛ «از وحدت عددی تا وحدت احدی تحلیل دیدگاه عطار نیشابوری در باب حقیقت توحید» به قلم شیرعلی و فرخ‌زاده (۱۳۹۷)؛ «تیین انسان‌شناختی مرگ در دو نظام وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود ملاصدرا» نوشته صلواتی و کوکرم (۱۳۹۹)؛ «مفهوم وحدت وجود در مشرب فکری مولانا و لئو تالستوی» از سیدآقایی رضایی (۱۴۰۰). نویسندگان در این تحقیقات، مفاهیم وجودی را در آثار شاعران، عارفان و فیلسوفان ذکر شده تحلیل کرده‌اند، اما هیچ‌یک به مفاهیم وجودی از منظر استعاره‌های هستی‌شناسی در رسائل دهمدار و اصول‌المعارف نپرداخته‌اند. از این رو، اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر برجسته تر می‌شود.

۳. روش‌شناسی و هدف تحقیق

در این تحقیق به روش تحلیلی-توصیفی، مفاهیم وجودی و هستی‌شناسی در رسائل دهمدار شیرازی و اصول‌المعارف فیض کاشانی در قالب استعاره‌های مفهومی تحلیل و بررسی می‌شود.

۴. بحث و بررسی

۴.۱. رسائل دهمدار شیرازی و اصول‌المعارف ملا محسن فیض کاشانی

محمودبن محمد (۹۴۷-۱۰۱۶ ق) مکنّا به ابومحمد و متخلص به عیانی، از عرفا و متبحران در علم حروف و رموز اعداد بود. در شیراز متولد شد. در ریاضیات و تصوف ذوقی عالی

داشت و مرید بابا رجب فضله‌نوش بالکتنی بود. مدتی به هند رفت و پس از آن به شیراز بازگشت و به تدریس و تألیف مشغول شد. محمود دهدار عمری طولانی داشت چنان‌که در اواخر یکی از آثارش سن خود را ۱۱۰ سال ذکر کرده است. او در شیراز درگذشت و در حافظیه به خاک سپرده شد (اوحدی بلیانی، ۱۳۸۸: ۳۶۲۰/۶). رسائل دهدار به زبان فارسی و در موضوع فلسفه و عرفان است. مبحث محوری همهٔ رساله‌های آن مفهوم «وجود» در عرفان ایرانی است. این رسائل عبارت‌اند از: *اشراق‌النیرین، الف‌الانسانیه، توحیدیه، دُرّالیتیم، ذوقیات یا ذوقیه یا ذوقیات عقلی و معقولات ذوقی، رقائق‌الحقائق، توحید یا فضیلت (شرافت) انسان، کواکب‌الثواقب، نسبت افراد یا حقیقت ادراک، ملکات انسان یا عشره کامله یا اخلاق و نفایس الارقام.*

ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ق) با نام محمدبن مرتضی از فقیهان، محدثان، عالمان و عارفان بزرگ امامیه است. او در کاشان متولد شد در همان شهر دفن گردید (ناجی نصرآبادی، ۱۳۸۷: ۳۸). *اصوال‌المعارف* از آثار اوست که در آن «مسائل وجودی» بر پایهٔ گفت‌وگو تشیع اثنی‌عشری طرح شده است.

۴. ۲. مفهوم وجودشناسی

در مبحث «هستی» یا «وجود» سخن از «بودن» تمام امور و اشیاء است. وجود از مفاهیم اصلی فلسفه است که برخی آن را به معنای هستی، یا وجود مادی یا غیرمادی هر چیزی می‌دانند، و مفهومی است که تمام ویژگی‌های عینی و ذهنی را شامل می‌شود و عموماً آن چیزی است که به‌طور عینی و مستقل از حضور شیء وجود داشته باشد. در تداول معمول به معنای جهانی است که ما از راه حواس باطنی و ظاهری خود از آن آگاهیم، اما در فلسفه برای کلیت هستی هویتی پایدار در نظر گرفته می‌شود. فیلسوفان با توجه به مقدمات فکری خود، وجود و هستی را تعریف می‌کنند. در متون اسلامی وجودشناسی (انتولوژی) تطوّر و تنوع دارد.

۴. ۲. ۱. مفهوم «وجود» در تاریخ اسلام

در اندیشه اسلامی مبحث وحدت (توحید) در مفهوم «واحدیت» (یکی) و «احدیت» (یکتایی) خدا از ابتدا مطرح بود، اما مبحث «وجود» دیرتر وارد آن شد و نقش مهمی را در تحول فلسفه که غالباً هستی‌شناسی تعریف می‌شود، ایفا کرد. اصطلاح «وحدت وجود» در هیچ اثری پیش از ابن عربی یافت نمی‌شود، اما بسیاری از عبارات صوفیه به محتوای آن اشاره دارد. محی‌الدین ابن عربی نخستین کسی بود که «با تدوین و تحکیم تئوریک اندیشه وحدت وجود، بر عارفان پس از خود تأثیر گذاشت. از آنجا که ادبیات فارسی با عرفان آمیزشی عمیق دارد، از اندیشه وحدت وجود ابن عربی تأثیراتی گسترده پذیرفت به گونه‌ای که دامنه تأثیر این اندیشه به تمام جغرافیای اسلام رسید» (روحانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۹).

خواجه عبدالله انصاری مرتبه سوم (از پنج مرتبه) توحید را «وجودالتوحید» می‌داند: «خروج از حدود شواهد و به سوی محض شاهد ازلی و ابدی»؛ و آخرین مرتبه یعنی «اندراج توحید در واحد» را: «استغراق چیزی که هیچ‌گاه نبود در آنچه همیشه هست»، و در فرازی دیگر به «توحید خواص» با این واقعیت اشاره می‌کند که «جز او کسی نیست» (لیس غیره احد) (نوربخش، ۱۳۶۲: ۱۱۲-۱۱۸). پیش از غزالی (۵۰۵ ق) واژه «وجود» بیشتر برای توضیح معنای توحید به کار می‌رفت. غزالی در *مشکاه‌الأنوار* ثمره عروج معنوی عرفا را چنین شرح می‌دهد: «آنها از طریق یک شهود بی‌واسطه مشاهده می‌کنند که هیچ چیز جز خدا وجود ندارد و جز وجه او همه چیز هلاک‌شونده است» که به مفهوم وحدت شهود اشاره دارد و خود مقدمه مفهوم وحدت وجود است. او در *احیاء علوم‌الدین* عبارت «هیچ چیز جز خدا وجود ندارد... وجود تنها به وجود حقیقی تعلق دارد» (غزالی، ۱۳۹۳: ۱۴۸) را ذکر می‌کند که متعین در مفهوم وحدت وجود است.

اکثر فیلسوفان مسلمان تا قبل از صفویه به اصالت و تقدم وجود اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که هستی موجودات دو جنبه دارد: وجود، و ماهیت. فلسفه اسلامی قائل به «اصالت وجود» است و «ماهیت» را امری عارض بر وجود می‌داند. از همین رو، به دنبال شناخت وجود حقیقی از غیر حقیقی است. «وجود» خود به دو دسته بالضروره (واجب‌الوجود

و ممتنع الوجود) و بالإمكان تقسیم می‌شود. فلاسفه اسلامی واجب‌الوجود را اصل و منشأ وجود می‌دانند و خداوند را واجب‌الوجود می‌نامند. بقیه موجودات ممکن‌الوجود و در طول وجود خداوند هستند که پس از فراهم شدن علت وجودی و رفع موانع وجودی به اراده واجب‌الوجود موجود می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۵۷).

در کلام فیلسوفان مَشاء از قبیل بوعلی، بهمنیار و خواجه نصیرالدین آمده که «وجود» (حتی در ممکنات) امری حقیقی و واقعی است [ولی نه به شکل دَوْرانی که «وجود» اصیل است یا «ماهیت» و اگر «وجود» اصیل است، پس ماهیت امر اعتباری است (بدون توجه به آثار و لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت)]. عرفا (از ابن عربی به بعد) مسئله اصیل بودن وجود را عنوان کرده‌اند، ولی از نظر آن‌ها وجود مساوی است با ذات حق، و غیر از وجود همه چیز کثرت است و خیال و وهم (ماهیت) (مطهری، ۱۳۸۸: ۹۶).

۴. ۲. ۴. وحدت وجود در تفکر اسلامی

در نظریه وحدت وجود بیان می‌شود که «ذات هستی یکی است و مصداق آن حق (خدا) است و ماسوای آن نمود و ظهور و تجلی او و از شئون اویند. هر امر ذاتی وحدت حقیقی دارد، یعنی نه تنها یکی است، بلکه یگانه است. ذات وجود نیز وحدت حقیقی دارد و به عنوان یک حقیقت لاجرم از یگانگی و صرافت برخوردار است و مصداق آن ذات احدی خداست» (شالچیان، ۱۴۰۰: ۲۰۷). همان گونه که با تابش نور رنگ‌ها ظاهر می‌شوند، هنگامی که خدا وجود را به اشیاء افاضه می‌کند آن‌ها در جهان ظهور می‌یابند، اما نظر به اینکه اشیاء از خود هیچ وجودی ندارند، آنچه ادراک می‌شود چیزی جز وجود خداوند که از کیفیات یا احکام اشیاء لبریز شده، نیست.

وحدت وجود معانی مختلفی از وحدت را دربردارد: شهودی، حلولی، اتحادی، کلی، عددی، مفهومی، حقیقی غیر کثیر، حقیقی تشکیکی، و حقیقی اطلاقی که فقط مورد آخر مورد توجه عرفای اسلامی است. بر اساس وحدت شهودی که همان وحدت وجود است، «سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی هشیاری دست می‌یابد که در آن

خود را با حق یگانه می‌بیند و محب و محبوب، شاهد و مشهود یکی می‌شوند» (سیدآقای، ۱۴۰۰: ۱۲۶).

وحدت تشکیکی که برگرفته از حکمت متعالیه و مکتب ملاصدراست، در دوره صفویه رایج گردید. این مکتب مانند مکتب اشراق از استدلال و کشف و شهود توأم بهره می‌برد (پناهی، ۱۳۸۵: ۴۰). مکتب اشراق را شهاب‌الدین سهروردی در اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷ ارائه داد. بنا بر آن هستی چیزی غیر از نور نیست و هرچه در جهان است و بعد از این به وجود می‌آید نور است، لذا جهان جز اشراق نیست. منتها بعضی نورها رقیق‌اند و برخی غلیظ؛ برخی انوار ذرات پراکنده دارند و پاره‌ای دیگر دارای ذرات مترکم هستند؛ همان‌گونه که نورهای قوی بر ضعیف می‌تابند، نورهای ضعیف هم به انوار قوی تابش دارند. انسان هم از این قاعده مستثنا نیست، به دیگران می‌تابد همان‌گونه که نورهای دیگران به او می‌تابند (رضوی، ۱۳۷۷: ۱۳۲). نیک می‌دانیم که سهروردی سنت تفکر ایران باستان را در آثارش زنده کرد و تعبیر نور استعاره‌ای از آفتاب و آتش است که در ادیان ایرانی پرستش می‌شد (مجتبایی، ۱۳۸۶: ۳۹).

۴.۳. استعاره مفهومی

در زبان‌شناسی شناختی «استعاره مفهومی» با واژگان و عبارت‌های استعاری متفاوت؛ و عبارت است از: فهم یک حوزه مفهومی بر حسب حوزه مفهومی دیگر. حوزه مفهومی‌ای که از آن برای فهم حوزه دیگر استفاده می‌شود، حوزه مبدأ نام دارد، و حوزه‌ای که مفهوم آن بدین طریق درک می‌گردد حوزه هدف یا مقصد می‌نامند. برای مثال در استعاره مفهومی «عشق، مسافرت است»، عشق مقصد یا هدف، و مسافرت مبدأ است. در عبارت‌های «بین تا کجا آمده‌ایم»، «بر سر دوراهی هستیم»، «هر کدام از ما باید راه خود را نتخاب کنیم» کلماتی که زیر آن‌ها خط کشیده شده استعاره‌های زبانی متعلق به حوزه مبدأ (مسافرت) است که به یاری آن‌ها عشق (مقصد یا هدف) را درک می‌کنیم. این استعاره‌های زبانی «خوشه‌های معنایی» متعلق به یکی از دو حوزه هستند (کوچش، ۱۳۹۵: ۲۰-۲۲).

۵. تحلیل استعاره‌های مفهومی هستی‌شناختی «وجود» در رسائل دهدار و

اصول‌المعارف

بنا بر مقدمات بیان‌شده مشخص شد که دغدغه‌های وجودی در متون عرفانی و فلسفی فارسی رواج داشته است. در دوره صفویه نیز این امر مستثنی نبود. رسائل دهدار و اصول‌المعارف که از آثار عرفانی دوره صفوی هستند، نماینده دو جریان فکری مهم در این دوره‌اند: اولی باورهای عجم‌گرایی (ایرانی)، و دومی گفتمان تشیع دوازده‌امامی. سه عنصر عرفان و تصوف، ایرانی‌گرایی، و تشیع در شکل‌گیری اندیشه سیاسی صفویه نقشی اساسی داشتند. اهمیت دودمان صفوی برای تاریخ‌نگاران از سه جهت است: سربرآوردن از یک طریقت صوفیانه، اعلان تشیع اثنی‌عشری به عنوان دین رسمی، و رواج اندیشه‌های ایرانی (Babayan: 2002, xxv).

۵. ۱. استعاره مرکزی نور

یکی از بنیان‌های حکمت مشرق‌زمین نور است. استعاره مفهومی نور از برجسته‌ترین استعاره‌های عرفانی - فلسفی ست که هم در حکمت ایران باستان و هم در تفکر دوره اسلامی حضور داشته است. در قلمرو اندیشه‌های اسلامی این مفهوم گسترده نقطه پیوند اندیشه‌های فلسفی و باورهای عرفانی ست که به شکل استعاره و تمثیل در قرآن کریم نیز مطرح شده است. مفهوم نور این توانایی را دارد که مقولات تحلیل‌ناپذیری چون «خدا» را در ظرف استعاره تبیین نماید.

دهدار شیرازی در معرفی اشراق‌النیرین از استعاره «خورشید» بهره می‌برد و صفت «روشنی‌بخش» را برای محتویات آن به کار می‌گیرد که گواه بر استعاره مفهومی مرکزی حقیقت نور است: «و این رساله که مندرجاتش روشنی‌بخش دیده ذوق است و چاشنی - افزای جان شوق، موسوم آمد به اشراق‌النیرین. چه در این دو نیر از افق سراریر طلوع می‌نماید: یکی در اظهار شمه‌ای از تطابق آفاق و انفس، و دیگر در اشعار به توکد ثانی به طریق تلویح به مضمون کلام روح‌افزای حضرت مسیح که فرموده: «لن یلجَ الملکوتِ

من لم یولد مرتین» (۱۳۷۵: ۴۶). او رساله اشراق‌النیرین را چون خورشیدی می‌داند که دو بار طلوع می‌نماید: یکی در آفاق و انفس، و دوم برای آگاهی دادن و آموختن. در ادامه به تشعشعات خورشید توجه دارد و با زبان استعاره بدان اشاره می‌کند. انوار علم و آگاهی را به تشعشعات خورشید مانند کرده و می‌گوید: «و پیش از ظهور نیرین اشراقی تابان می‌شود که نورش ساطع آید بر کیفیت ادراک انسانی و تصریح بر ذوقیات توحید به ادله وجدانی. امیدواری به کرم جبلی اهل فضل و افضال» (همان‌جا).

استعاره مرکزی «نور» و «خورشید» در کلام دهدار برای تبیین برهان وجودی به کار گرفته شده: «و حق تعالی را که موجود می‌گویند، به این اعتبار است که پرتو آن وجود حقیقی بر ایشان تافته؛ همچنان که آب را که در آفتاب نهند و گرم شود آن را مشمس گویند یعنی گرم شده به پرتو شمس. پس وجود حقیقی اوست» (همان: ۲۲۱). ناگفته پیداست که استعاره خورشید و تصاویر مرتبط با آن، مرکز ثقل باور ایرانی‌ست و در این اثر به اشکال مختلف بیان می‌شود: «آن وجود عام است که حکم ضوء آفتاب دارد و تعینات حکم الوان زجاج و در اکثر کتب مذکور است و این وجود عام پرتو وجود مطلق است و اول تعینات» (همان: ۱۹۸). دهدار «آفتاب» را مظهر وجود مطلق می‌داند و بر این اساس آفتاب یعنی وجود یک حقیقت واحد، یعنی خدا؛ دلیل آفتاب (یگانه وجود حقیقی) را نور او می‌داند نه سایه که ذلیل و مسخر آفتاب است، همه چیز در وجود آفتاب خلاصه می‌شود» (سیدآقایی، ۱۴۰۰: ۱۲۸).

بدین ترتیب، نور صرف و شعور محض که همان وجود است، با عقل قابل فهم است. نور آفتاب همان وجود است که به صورت عام به همه داده شده است. به عبارت دیگر «هستی همچون نور وجود» استعاره‌ای مهم در این اثر است که به صراحت وجود را مساوی با نور و آفتاب می‌بیند: «و چون اول وجود را می‌بیند و بعد از آن موجودات را به نور وجود می‌بیند، پس می‌گوید لا اله الا الله» (دهدار، ۱۳۷۵: ۲۲۹). از نظر دهدار افاضه وجود به موجودات از وجود چیزی نمی‌کاهد و موجب نقصان وجود نمی‌شود. او همین موضوع را در استعاره آفتاب و ارتباط آن با ماه نیز بیان می‌دارد: «پس جهت تفهیم این کلام مثالی گوئیم: بدان که نور ماه از آفتاب است و ماه به خود نور ندارد و نور از آفتاب بود و فایض

می‌شود؛ نه به آن معنی که نور منتقل می‌شود از آفتاب به ماه یا منقسم می‌شود، بلکه آفتاب به حال خود است و نور او نیز به حال خود است و هیچ تحویل و تغییر بدو راه نیافته و به نور خود روشن است و روشنی ماه از پرتو نور اوست و روشنی نور ماه عین روشنی آفتاب است ... پس اینکه گفته‌اند که ممکنات موجودند به وجود حق، همین معنی دارد که گویند ماه روشن است به نور آفتاب» (همان: ۲۲۳). این همان وحدت تشکیکی است؛ افاضه نور وجود به موجودات دیگر از جمله ماه. وی در جای جای رسائل از طریق تأویل آیات قرآن از استعاره مرکزی خورشید و خوشه‌های تصویری آن مانند اشراق، نور، نیر، و پرتو استفاده می‌کند: «و تأویل «یضل من یشاء و یهدی من یشاء» (فاطر: ۸) آن است که به حسب اقتضای ماهیات، قابل اشراق نور توفیق الهی بوده‌اند. پس همان از قوه به فعل آمده و بعضی قابل نبوده‌اند و به فعل نیامده‌اند. مثل دو جام که یکی لطیف باشد و پرتو نور مهر قبول کند و دیگری کثیف باشد و قبول نکند» (همان: ۲۴۹) و این همان نعمت هدایت است که از طریق استعاره مفهومی نور و متعلقات آن مفهوم‌انگاری شده است.

علاوه بر استعاره خورشید، آنچه در باورهای ایرانی ریشه دارد و در این اثر نیز استعاره‌ای تابع از نور است، استعاره آتش است. آتش در باورهای ایران باستان اهمیت زیادی دارد. از نشانه‌های آیین مهرپرستی در فرقه قلندریه وجود آتشدان در محافل قلندریان عجم، گورهای خودسازی، و داغ کردن است. از نشانه‌های آیین زرتشی در فرقه قلندریه جهانگردی، سیر و سفر، پاس داشتن و قداست آتش بوده است (شفیعی، ۱۳۸۶: ۴۲۰).

آتش از استعاره‌هایی است که برای گرمادهی استفاده می‌شود، اصل وجود و حرکت است که در اندیشه جوهری ملاصدرا نیز بازتاب دارد: «اگر وهم گوید که پس تعیین که امری است اعتباری، قوامش به چیست که چنین موجود می‌نماید؟ گوئیم که به فعل قیوم خلاق و به فیض علیم حکیم. چنانچه دایره آتش از حرکت شعله جواله موجود و متحقق می‌نماید» (دهدار، ۱۳۷۵: ۱۹۹). بر همین اساس متعلقات آتش نیز مدنظر دهدار بوده و استعاره مفهومی آتش برای مفهوم‌انگاری اصطلاحاتی از قبیل «دایره وجود»، «عقل»، «ممکنات» و ... به کار رفته است.

دهدار برای بیان و تفهیم «دایره وجودی» و «عقل»، دو انگاره مفهومی «دایره وجود آتش است» و «ممکنات آتش است» را به کار می‌برد: «پس چون طالب صادق به این نظر به سوی عالم نگرَد، بیند که در وجود نیست هیچ ذاتی الا ذات حق و این ممکنات به وجود حق قائمند و نمایان. و جهت تفهیم این معنی تمثیلی نموده‌اند به وجود دایره از آتش که قائم است به وجود شعله جواله؛ زیرا که چون فتیله را آتش زنند و آن را به دور درآورند، از روی شتاب و سرعت به واسطه سرعت دور و حرکت آن فتیله دایره‌ای از آتش را در نظر موجود نماید که تا آن فتیله روشن در سیر باشد، آن دایره موجود نماید؛ اما در نزد اهل بصیرت هیچ دایره از آتش موجود نیست و آنچه می‌نماید، سیر همان فتیله است. همچنین این موجودات ذوات موجوده می‌نمایند به فیض وجود حق تعالی» (همان: ۲۲۴). مؤلف در این عبارت دایره هستی را با دایره شعله آتش قیاس نموده است. دایره‌ای که از چرخاندن شعله آتش ایجاد می‌شود و به آن جواله می‌گویند استعاره مکنیه از دایره وجود و افلاک است؛ زیرا همان‌طور که افلاک نمودی از عقول هستند که از وجود نشئت می‌گیرد، وجودش وابسته به آتش است. بر اساس نور وجود مطلق، عقل انسانی نیز ارزش و اهمیت می‌یابد؛ زیرا با عقل به آگاهی دست می‌یابد. در اینجا نور استعاره‌ای برای عقل است: «مشرَب عقل انسانی را در دریافت اشیاء خصایصی است که به حسب آن مراتب برای آنچه یافته مقرر می‌شود و از جمله خصایصش آن است که هر چیز را که موجود ادراک‌کننده نموده البته آن را تحلیل به ماهیت و وجود می‌کند... و چون عقل جوهری است که نور صرف و شعور محض و ادراک مطلق است، پس به نفس خود نیز معلق است» (همان: ۱۸۳). در اینجا نور صرف و شعور محض که همان وجود است، با عقل قابل فهم است. حکما به خصوص در فلسفه مشاء بر اساس دلایلی معتقدند که در باطن جهان موجودی واسطه قرار دارد که هم به ذات خود، شعور دارد و خویش را درک می‌کند و هم به علت خویش و هم به معلولات خود. این موجود در هیچ ماده و جسمی حلول ندارد و به هیچ پیکری تعلق ندارد. فوق زمان و مکان است. از مبدأ خویش فیض می‌گیرد و به جهان می‌رساند. تمام ادراک‌ها و شعورها و قدرت‌های این جهان، به فیض و مدد اوست و نظر به اینکه خود آگاه و غیرماده است، «عقل» نامیده می‌شود و چون واسطه فیض بین مبدأ کل و

جهان است و نیرویی فعال است، آن را «عقل فعال» می‌خوانند. برخی عقل فعال را یکی از مفاهیمی که از خدا طرح شده، دانسته‌اند (فیاضی، ۱۳۸۲: ۲۵۸)، اما فلاسفه اشراقی که معتقد به عقول عرضی در آخرین مرحله از سلسله عقول طولی هستند، نظر حکمای مشاء را قبول ندارند و وجود افراد انسان و کمالاتی را که به او می‌رسد، به جوهری مجرد عقلی به نام «رب النوع یا مثال» انسان مستند می‌کنند. از همین جاست که جهان مادی نیز ارزشی به اندازه اعتبار جهان غیرمادی و متافیزیکی به دست می‌آورد (همان: ۳۰۸).

باب اول اصول المعارف درباره وجود، معرفت هستی، شناسایی حقیقت وجود، حقیقت وجود و مقام صرافت هستی و به اصطلاح اهل عرفان همان مقام و مرتبه ذات است. فیض کاشانی در فلسفه تابع دیدگاه ملاصدراست. ملاصدرای با تثبیت اصالت وجود در فلسفه اسلامی به اندیشه‌های فلسفی چهره‌ای جدید بخشید؛ بنابراین می‌توان گفت نظریه اصالت وجود آن گونه که در حکمت متعالیه مطرح شده، سابقه نداشته است. حال استعاره مفهومی «وجود، شمس است» و زیرمجموعه‌های آن ابعاد مهمی را از این تفکر آشکار می‌کند. آشتیانی می‌گوید: «محقق برای درک این مفهوم (مظلم) از استعاره نور کمک می‌گیرد: لولا النور، ما ادرک شیء، لا معلوم، لامحسوس و لامعقول؛ بنابراین برهان نور و وجود یک اصلند و ظلمت و عدم نیز جدا از هم نشوند» (۱۳۶۲: ۵۲).

نظر فیض درباره کیفیت ظهور و بروز وجود در مراتب وجودی بنا بر قول به تشکیک چنین است که عدم نیز وجود ندارد: «همان‌طور که نور شمس با درجات مختلف به همه پدیده‌ها و اشیاء زمینی نزول می‌کند و بی‌نوری محض وجود ندارد» (۱۳۹۸: ۴۵-۴۶). فیض کاشانی وجود باری تعالی را خورشیدی می‌داند که نور او ذاتی است: «وجود عالم از جانب باری تعالی، مانند وجود پرتوی خورشید در فضایی ذاتاً تاریک است، یعنی مادامی که خورشید بتابد خواهد بود، و چنان که غروب کند، پرتو از جو ناپدید می‌گردد، اما خورشید هستی و وجود به خاطر ذاتش، عدم در او راه نداشته و عدم آن ممتنع است [...] نور موجود در جو خورشید، جزء خورشید نیست، بلکه رشحه و فیضی از آن است؛ حکم پیرامون وجود گرفتن عالم از باری تعالی نیز چنین است، عالم جزئی از او نیست، در عوض فضل و فیضی از جانب اوست. تنها این نکته می‌ماند که خورشید قادر به جلوگیری از نور و

فیضان آن نیست، چرا که این امر در سرشت خورشید نهفته است، حال آنکه به خلاف آن، باری تعالی در تمامی افعال خویش مختار است، از آنچه عوام می‌پندارند، برتر است» (همان: ۱۷۰). او نور حقیقی را از آن ذات پاک خداوندی می‌داند؛ عالم و هر آنچه در آن است تجلیاتی از این نور هستند. عالم و موجودات آن در حقیقت فضل و فیوضات رحمانی حق هستند.

فیض کاشانی معتقد است که «در دار وجود غیر از اصل وجود چیزی تحقق ندارد ... به معنایی که ظل و سایه وجود چیزی نیست که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید ... که قهراً به تبعیت ظل و شیخ نسبت به ذی ظل و ذی شیخ تحقق دارد» (همان: ۶). در اینجا وجود سایه برای مفهوم وجود، ما را به نور، آتش و خورشید رهنمون می‌شود. وجود چیزی است که سایه و ظل دارد، یا خورشید است که ظل و سایه را ایجاد می‌کند. در استعاره‌ای دیگر برای فهم موضوع بیان می‌دارد که «وجود، آتش است». وی در خصوص موضوع وابستگی حقیقت وجود و وجود موجود به تعیین جوهریت از آتش و سوزندگی آن سخن می‌گوید: «اگر وجود آتش نه مفهوم آن، در ذهن حاصل شود باید آثار خارجی آن نیز بر آن مترتب شود و آتش ذهنی خاصیت سوزندگی داشته باشد» (همان: ۷). او در ادامه با ارائه حدیثی از امام صادق (ع) از استعاره «وجود شمس است» پرده‌برداری می‌کند: «ان روح المومن لاشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» (همان: ۳۷). اگرچه او پس از این استعاره مفهومی به متابعت دیگر حکما، الله را از هر گونه تشبیه منزّه می‌دارد و به آیه «لیس کمثله شیء» اشاره می‌کند تا از اتهام حلول جلوگیری کند. بنابراین، «نور شمس، وجود است» که از آسمان اطلاق به اراضی تقیید می‌تابد و همه را به نور خود که همان وجود منبسط بر ماهیت باشد، روشن می‌نماید؛ زیرا نور عبارت از وجود است و ظلمت به معنای عدم.

فیض کاشانی در جایی دیگر برای درک وحدت، از شعاع شمس و حرارت حاصل از آن و آتش مدد می‌جوید: «اما واحد جنسی از آنجایی مبهم است به واسطه ضعف وحدت و ابهام خاص به متعدد مستند می‌شود، مثل حرار حاصل از حرکت و شعاع شمس و آتش و غیر اینها از اشیاء» (۱۳۹۸: ۶۷). حوزه مبدأ در این استعاره، شمس و حوزه

مقصد، مفهوم وجود است. شمس تصویر مرکزی و خوشه‌های آن یعنی نور، شعاع، ظل و سایه، حرارت و سوزندگی و ظلمت استعاره‌های حاصل از شمس و مفاهیم مرتبط با نظریه کلامی وجود از جمله، وحدت، کثرت، تشکک، تعین و عدم در حوزه مقصد قرار می‌گیرند.

۵. ۲. استعاره مفهومی دریا

دریا یکی از نمادها و بزرگ‌ترین کلیدواژه ذهن عارفانه است. در آثار عرفانی متعدد با مفهوم نمادین به کار رفته است. توسل به اندیشه‌های وحدت وجودی صوفیانه، دیدگاه کثرت‌اندیشی را بارور ساخته است. عارف، تظاهر خدا را در کلیت اشیا و موجودات می‌بیند. این، مرحله بقاء بالله است که به بیداری بعد از خاموشی شهرت دارد و در نتیجه محو و فنای وجودی عارف به دست می‌آید. این بیداری در عرفان اسلامی بالاترین مرتبه معرفت است؛ هر کس به این نقطه برسد وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌بیند. استعاره مفهومی مرکزی دریا در رسائل دهمدار شیرازی چنین مطالبی را بیان می‌دارد. مثال‌هایی از این گونه استعاره مفهومی در جای جای اثر دیده می‌شود: «پوشیده نماند که چون فطن صاحب بصیرت در وجود ممکنات می‌نماید و فکر صائب به کار در می‌آورد، می‌بیند که وجود ممکنات حکم امواج دارد بر بحر، یا مثل حباب است بر آب» (۱۳۷۵: ۲۲۳). دهمدار با استفاده از استعاره مفهومی «ممکنات، امواج است» و «ممکنات، حباب است» این اصطلاح عرفانی را برای مخاطب قابل فهم کرده است. در این دو انگاره، ممکنات حوزه مقصد است که از طریق مفاهیم عینی و ملموس امواج و حباب مفهوم‌انگاری شده است.

اندیشه‌های وحدت وجودی در دوره صفوی با زبان استعاری دریا و زیرخوشه‌های آن اعم از موج و حباب و سراب به تصویر کشیده شده‌اند. وجود مطلق مانند دریا تعین ندارد؛ موج و حباب تعین‌های دریاست. سراب نیز تصویر وهمی از وجود است که حقیقت ندارد. صاحب حدیقه‌الشیعه در این باره می‌گوید: «این جماعت خدا را به دریا تشبیه کرده و مخلوقات را به موج دریا، چنانکه می‌گویند که ظاهر است که موج دریا عین دریاست؛

یعنی مخلوقات همه خدایند و این طایفه کسانی را که دعوی خدایی کرده‌اند و از همین جهت معتقد است گویندگان این سخنان در پرده حلول و اتحاد و وحدت وجود ملحد هستند. نویسنده معتقد است متقدمین علمای امامیه این قوم را مذمت بسیار کرده‌اند و کتاب‌ها مشتمل بر طعن ایشان نوشته‌اند» (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۸: ۷۵۶).

سراب نیز زیرمجموعه استعاره مرکزی دریاست، زیرا وهم و خیال آن را به جای دریا تصور می‌کند در حالی که وجود خارجی ندارد: «هر مشعور به که از فرض وقوعش محالی لازم نیاید، ممکن الوقوع است و هر چه نظر به ذاتش ممکن الوقوع، نظر به واجب. اکنون از فرض قول صوفیه که وجود اشیا چون وجود سراب هیچ محذوری لازم نمی‌آید» (دهدار، ۱۳۷۵: ۲۶۹). دهدار شیرازی بودن اشیا را در اندیشه وجودی خود، با استفاده از استعاره مفهومی «سراب» مفهوم‌انگاری کرده است. معمولاً در عرفان، هر چیزی که ناپایدار باشد با استعاره «سراب» مفهوم‌انگاری می‌شود مانند دنیا، تعینات، هوی و هوس و...؛ چون دوامی ندارد و به مفهوم واقعی پوچ است.

استعاره مرکزی دریا و زیرخوشه‌های آن یعنی موج و حباب و ساحل که تمثیلی و نمودی از وجود و موجودات هستند، در اصول المعارف بازتاب داشته‌اند: «مثال جهت مقایسه بین حق و خلف یعنی نحوه وجود او و حقایق امکانی؛ حق اول به منزله دریای بی‌ساحل و له المثل الاعلی، باید گفت و حقایق امکانی به منزله امواج حاصل از حرکت دریایی بی‌تناهی وجود است و موج و حباب نمود دریا و وجود ممکن، ناچار سراب وجود حق و در حقیقت ثانیه مایراه الاحول» (فیض، ۱۳۹۸: ۷۷). عارفان و در رأس آنان ابن عربی خداوند را جوهر می‌دانند و همه عالم را عرض و طفیل و تعینات او. از نظر آنان مجموعه عالم از این بابت که عالم است، اعراض‌اند و متکی به ذات خداوندی. او نیز مانند دهدار شیرازی استعاره سراب را برای وجود وهمی و خیالی در ذهن به کار می‌برد: «آنچه تحقق خارجی دارد، وجود است که بود است و ماهیت نمود و سراب وجود و ثانیه مایراه الاحوال است که مصداق واقعی می‌باشد» (همان: ۲۷). بنابراین، منبع وجود فقط خداست و مابقی همه سرابی بیش نیست.

فیض کاشانی در بیان وحدت و کثرت بحثی با عنوان «الحقیقه صحواً المعلوم و محواً الموهوم» دارد که می‌گوید: «پیش‌بی حد هر چه باحد است، لاست» (۱۳۹۸: ۵۶). در مقام مثال، حق را دریای بی ساحل و له المثل الاعلی در نظر می‌گیرد، حقایق امکانی را امواج حاصل از حرکت دریای بی تناهی وجود، موج و حباب را نمود دریا، و وجود ممکن را سراب وجود حق در نظر می‌گیرد (همان‌جا). وی در جایی دیگر می‌گوید: «مراد از تجدد صور و هیولی معاً و میزان مسبوقیت مجموعه عالم ماده بعدم زمانی آنأ فناً آن است که در حرکت جوهری و اشتداد ذاتی امر باقی بالفعل وجود ندارد، بلکه وهم خیال می‌کند صور و حقایق عالم ماده ثبات دارند مثل رودخانه‌ای که حرکت آب حس نشود و یا به واسطه پر بودن رود از آب بر سبیل تجدد امثال در و هم چنین گنجد که آب باقی است» (همان: ۹۸). او مانند دیگر نویسندگان این دوره به نقل قول از بزرگان قبل از خود تمسک می‌جوید؛ رد پای استعاره دریا در این نقل قول‌ها و گزینش آن‌ها نیز محسوس است: «و الیه اشار المعارف بقوله: خلق را چون آب دان صاف و زلال / اندر او پیدا جمال ذوالجلال / شد مبدل آب این جو چند بار / عکس ماه و عکس اختر، برقرار» (همان: ۱۸۴).

فیض کاشانی در توصیف حال منکران و فریفتگان درخشندگی سراب زیبای دنیا می‌گوید: «آن‌ها نه می‌بینند و نه می‌شنوند، چرا که شنوایی خود را از دست داده‌اند و بین آن‌ها و آیات پروردگارشان فاصله افتاده است. آنان به ظاهر زندگانی دنیا آگاهند، اما از آخرتشان غافلند. مقصود از شنوایی در اینجا شنوایی ظاهری نیست، زیرا افراد مورد نظر از شنوایی ظاهری که مربوط به عالم دنیوی است، محروم نیستند، بلکه مقصود ما شنوایی باطنی است که مربوط به عالم آخرت است. البته کسانی که کمالات بالاتری دارند، در عالم دنیا هم می‌توانند از شنوایی باطنی برخوردار باشند؛ چرا که با شنوایی ظاهری جز صداها شنیده نمی‌شود که جانداران دیگر هم در این مورد با انسان‌ها شریکند، اما با شنوایی باطنی زبان حال را می‌توان درک کرد که سخنی جدا از سخن گفتاری است» (همان: ۵۸). پس، قوای ادراکی در دنیا و آخرت با هم متفاوت‌اند. فیض کاشانی برای قابل فهم کردن حال منکران و غفلت‌زدگان برای مخاطب از استعاره مفهومی سراب بهره برده است، پوچی

دنیا و ظاهر زیبا و درخشنده آن را سرابی می‌داند که در آن آبی نیست و فقط از فاصله دور به چشمه پر آب دیده می‌شود. در اینجا حوزه مقصد، حال غفلت‌زدگان و وابستگان به دنیا است که مفهومی ذهنی است و با مفهوم عینی سراب مفهوم‌انگاری شده است.

نظریه وحدت وجود به گونه‌های بسیار در آثار عارفان و فیلسوفان تبیین شده است. در یک دسته‌بندی کلی «وحدت در عین کثرت» و «وحدت وجود و کثرت انتساب به موجود» بیان می‌شود. وحدت در عین کثرت «وحدت حقه» است که در برابر «وحدت عددیه» قرار دارد. ملاهادی سبزواری، در شرح این نظریه می‌گوید: «طریقه این گروه از اهل حق ... وحدت در کثرت، و جمع در فرق است. وجود اصیل است ... واحد است به وحدت حقه، نه وحدت عددیه، و مراتب فاصله دارد» (۱۳۶۲: ۳۱). بر این اساس، نظریه وحدت وجود به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت معتقد است؛ بنابراین رسیدن عارف و سالک راه حق به درجه معرفت بر اساس نظریه وحدت وجودی که والاترین درجات سیر و سلوک است، «وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌بیند و خود او احدیتی می‌شود که در آینه کثرت منعکس می‌شود و کثرتی می‌شود که در آینه وحدت منعکس می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۹۹: ۲۶۸-۲۶۷).

وحدت وجود در تعریف عارفان، با ذات هستی یکی است و مصداق آن ذات یکتای حق است و هرچه غیر حق وجود دارد، در واقع نمود، ظهور و تجلی او است. ابن عربی، بنیان‌گذار این مکتب معتقد است که وحدت و کثرتی که در این عالم می‌بینیم، تجلی وحدت و کثرتی است که در ساحت ربوبی وجود دارد: «وحدت ذات، و کثرت اسما و صفات. بر این اساس در سرای هستی غیر از یک وجود نیست که در عین حال، هم واحد است و هم کثیر» (ابن عربی، بی تا: ۴۲۰/۳). مفاهیم وحدت وجود، وحدت عددی، وحدت تشکیکی و مفاهیم عرفانی و فلسفی دیگری مانند آن، جز از راهبرد زبان استعاره‌ای مفهومی هستی‌شناختی، برای خواننده قابل فهم نمی‌شود. در این راستا، دهمدار شیرازی در رسائل و فیض کاشانی در اصول‌المعارف به خوبی این موضوعات را مفهوم‌انگاری کرده‌اند.

۳.۵. استعاره مفهومی نقطه

در دوره صفوی عجم‌گرایی همسو با فرقه نقطویه بود. این فرقه ادامه جریان باطنی‌گرایی بود که با نهضت حروفیه آغاز شد، با این تفاوت که نقطویه همه چیز را در «نقطه» خلاصه می‌دید، آفرینش و پیدایش همه چیز را از خاک می‌دانست و آن را نقطه می‌خواند (کیا، ۱۳۲۰: ۵). آن‌ها مبدأ همه اعداد (تکثرات وجود) را از نقطه یا همان عدد صفر می‌دیدند و آن را با خاک یکسان می‌پنداشتند؛ زیرا دانه‌های خاک به شکل نقطه است و بر اساس باورهای اسلامی انسان از خاک آفریده شده است. دهدار شیرازی در این زمینه می‌گوید: «حمد و سپاس و ستایش بی‌قیاس حضرت خداوند راست (جلّ و علا) که از نقطه حُبّ ذاتی جوهر انسان را بیافرید» (۱۳۷۵: ۷۵). او میان نقطه و خورشید ارتباط برقرار کرد و آن را مرکز عالم هستی دانست: «هرگاه نقطه ذاتیه تلمع کند در عالم ظهور، البته بر دور آن دایره‌ای از نور ارتسام می‌یابد به نوعی که اگر آن تلمع پیوسته شود و دایره بر دایره افزایش، شکل کره مترسم شود که آن نقطه مرکزش باشد» (همان: ۵۸)، و ذات مطلق را به آفتاب: «و الضحی، غرض از قسم، اظهار شأن حبیب است و تأویلش آنکه سوگند به ارتفاع آفتاب ذات مطلق» (همان: ۷۷). مجموع این استعاره‌های مفهومی، جهان‌بینی دهدار شیرازی را بیان می‌کند که همان باور به خورشید و نقطه است: «و افراد انسان به حسب استعداد ذاتی و قابلیت صفاتی متعددی افتادند و هر یک نور جمال حضرت حق معروف را در آینه از مرایاء اکوان مشاهده نموده‌اند اما آنان که نقاط دایره عالم لاهوتی‌اند نور احاطه ذاتی منظور ایشان است ... و اکثر یک اثر را اختیار نموده و اعتقاد بدان مقید می‌دارند و یک نقطه را به خدایی فرامی‌گیرند» (همان: ۴۷).

نقطه همان عدد صفر و آغاز است؛ از این رو، مساوی با خدای ازلی است که همه چیز از او موجود می‌گردد. بر همین اساس دل مؤمن نیز در استعاره مفهومی «دل مؤمن، نقطه است» به شکل نقطه دیده شده، زیرا دل انسان قابلیت عروج و یکی شدن با ذات الهی را دارد چون به شناخت ذات وجود دست می‌یابد: «و چون غرض از بذل و عطا ادخال سرور است در نقطه دل مؤمن، پس آن را به منت و اهانت و خواری و استماع غیر که موجب

خفت است در نظرها ابطال نباید نمود» (همان: ۲۹۷). همچنین است استعاره مفهومی نقطه برای آسمان در انگاره «آسمان، نقطه است» که در مردمک چشم انعکاس می‌یابد: «استدلال بر قول او طلب زیادتی باشد، نه هر چه نزد عقل محال است، نزد قدرت محال است. چه آسمان با بزرگی خود در سیاهی وسط چشم مثال نقطه است» (همان: ۲۸۰).

نقطه به مثابه وحدت (ذات حق / انسان کامل) در برابر دایره به مثابه کثرت (عوالم معنا و شهود) معانی پایه‌ای این دو نماد هستند که قابلیت بازتعریف مفاهیم جزئی‌تر را مطابق با متن عرفانی در خود فراهم کرده‌اند: «طرح آفرینش کائنات»، «استمرار حضور، نظارت و جذبیت پی‌درپی حق» و «سیر و سلوک سالک». بر همین اساس دهدار می‌گوید: «در دوایر موجوده بسیطه دایره‌ای اعظم از فلک محیط نیست و آن را دوازده قسمت کرده‌اند و عمده در آن اقسام چهار قسمت است که آن را اوتاد اربعه می‌خوانند به جهت قوام دایره به ایشان و آن اوتاد اول است و دهم و هفتم و چهارم. پس چون مناسبت قوام دایره به این چهار با قوام وجود به حق تعالی یافت، همین چهار حرف را جمع کرد بی‌ملاحظه معنی و ندیت و لفظ خدا نیز همچنین» (همان: ۱۹۶). دهدار در جایی دیگر نیز به این استعاره پر کاربرد که معانی فلسفی در فرقه نقطویه دارد، اشاره می‌کند: «نسبت این شئون و تکرر به ذات علم، چون نسبت تکرر نسبت است به سوی واحد عددی، و نقطه مرکز مثلاً در واحد عددی، نسبت نصفیت اثنین و ثلثیت ثلاثه و ربیعت اربعه الی غیرالنهایت مندرجه است. و در نقطه مرکز نسب متکثره به حسب نقاط محیط مندمج و اصلاً موجب تکرر به هیچ وجه در ذات آن‌ها نیست و عقل صحیح این را منکر نیست» (همان: ۲۰۴). همچنین: «سالک همه احکام و آداب شرعی و همه رسوم و عادات عرفی را صحیح و ثابت می‌داند و با وجود کثرت آن تفصیل، وحدت عددی را همیشه در نظر دارد و می‌گوید: جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست» (همان: ۲۲۸). در این عبارت، جهان استعاره‌ای مفهومی از نقطه است و دهدار آفرینش جهان را به لحاظ تمرکز و هدفدار بودن به نقطه مانند کرده است؛ مانند نقطه که در کنار خط (مثلاً الف) عدد را تشکیل می‌دهد.

پیشینه ریاضی دهدار موجب شده بیش از حد به عدد صفر که همان نقطه است توجه کند و آن را استعاره مرکزی در استدلال‌های خود نماید. این استعاره خوشه‌هایی نیز دارد: خط، حرف، و عدد. «عدد از این بابت اعتبار دارد که در کنار نقطه که همان صفر است، قرار می‌گیرد» (کیا، ۱۳۲۰: ۴۵). از همین جا استعاره مفهومی اعداد به کمک دهدار می‌آیند تا نظریه برهان وجودی را تبیین کند و به اثبات برساند: «و حق تعالی را که موجود می‌گویند، به این اعتبار است که پرتو آن وجود حقیقی بر ایشان تافته؛ همچنان آب را که در آفتاب نهند و گرم شود آن را مشمس گویند؛ یعنی گرم شده به پرتو شمس. پس وجود حقیقی اوست ... پس علم او به ذات او به اعتبار هر یک صفت حقیقت، یک ممکن است از ممکنات. این صفات را شئون ذاتیه می‌خوانند و شئون ذاتیه عبارت است از نسبت‌ها که در ذات مندرج است اما نه چون اندراج یک و دو و سه بلکه همچون اندراج لازم در ملزوم، مثل اندراج نصف بودن و ثلث بودن و ربع بودن در واحد عددی پیش از آنکه جزء دو و سه و چهار شود، یعنی عدد یک را که ملاحظه کنیم، قبل از آنکه جزء دو شود، نصف دو بودن در او مندرج است و پیش از آن که جزء سه شود، ثلث بودن در او مندرج است» (دهدار، ۱۳۷۵: ۲۲۱).

در عبارت دیگر، دهدار بیشتر درباره نظریه وحدت عددی خود سخن می‌گوید: «وحدت حقیقی نیست غیر از اطلاق به معنی لا به شرط. و بدون این وحدت متصور نیست. چه اگر به معنی لاغیر یا ماخوذ به اعتبار وحدت عقلی یا عددی یا غیرهما باشد، پس سلب و اعتبار با ذات ماخوذ باشد، پس وحدت نباشد. پس بنابراین از واحد حقیقی افعال لایتناهی صادر شود از جهت وحدت عددی و عقلی» (همان: ۲۶۸). آن گونه که مشاهده می‌شود عدد چیزی فراتر از یک استعاره است، بلکه فیض جهان و هستی را با عدد توصیف می‌کند. در این راستا «نقطه» که در بین اعداد هم هست و هم نیست، به مانند «وجود» جایگاه ویژه‌ای دارد. دهدار در ادامه می‌گوید: «کلیت و جزئیت و قوه و فعل از اوصاف ممکنات‌اند. پس نسبت همه با او مساوی باشد. کثرت صفاتش بالمجمول است و منشأش ذات ممکن. پس ذوجهتین نباشد و استکمال به صفات لازم نیاید. تعدد نسبت موجب تکثر

نیست در ذات. چون نسبت نصفیت اثنین و ثلثیت ثلاثه و ربعیت اربعه به سوی واحد عددی صفت ما مخلوقند. پس مشابه صفات او نباشند» (همان: ۲۸۰).

فیض کاشانی در اصل پنجم و ششم از باب اول *اصول‌المعارف* به نحوه سریان وحدت اشیاء و علت تساوق وجود و وحدت می‌پردازد و می‌گوید: «ایجاد الواحد بتکرار العدد» (۱۳۹۸: ۵۵). او «وحدت حقیقه» و «وحدت عددیه» را بیان می‌کند. وحدت عددی از اتحاد با متکثرات امتناع می‌کند. به عبارت دیگر، واحد خاص که با تکرار آن عدد ساخته می‌شود؛ مثلاً اگر آن را دو بار تکرار کنی عدد دو و اگر سه بار تکرار کنی عدد سه و... پس سه یعنی یک و یک و یک؛ گر چه خود یک عدد نیست، ولی مبدأ اعداد است؛ چون عدد کمی قابل انقسام است در حالی که یک تقسیم پذیر نیست؛ از این نوع وحدت به وحدت عددی تعبیر می‌کنند که در مقابل کثرت است (همان: ۹۸). اگر چه وحدت عددیه در علم کلام پیش از فیض نیز کاربرد داشته، اما در اینجا باز تولید شده و بیان نظریه وحدت و کثرت (حوزه مقصد) با استعاره مفهومی عدد (حوزه مبدأ) به کار رفته است. استعاره مفهومی عدد آن‌چنان که در *رسائل* دهدار برجسته است، در این اثر چشم‌گیر نیست؛ دلیل آن نیز واضح است: *اصول‌المعارف* به دنبال برسازگی گفتمان شیعه است نه عجم‌گرایی.

۵. ۴. استعاره مفهومی نطفه

دهدار شیرازی در جایی از *رسائل* تمثیلی به کار می‌برد؛ خانه‌ای را متصور می‌شود که فردی در آن زندانی است و راه خروج ندارد. پس از گشتن بسیار فرشی را می‌بیند و وقتی آن را کنار می‌زند نقب و سوراخی را می‌بیند که می‌تواند از آن خارج شود و به تعبیر دهدار بیدار شود (۱۳۷۵: ۶۱-۶۲). اتاق نماد دنیاست و نقب نماد نطفه: «نظر به حال خود می‌کند که رخنه‌ای که از آنجا به این منزل درآمده است کدام است و به رهنمونی استاد مشفق می‌بیند که آن رخنه نطفه است از صلب پدر به رحم مادر رفته» و پس از عبور از مرتبه جمادی و نباتی دارای روح حیوانی می‌شود و سپس به ظهور نور عقل نائل می‌گردد

(همان). دهدار در این تصاویر استعاری، هستی یافتن را به زایش تشبیه می‌کند و برای درک بیشتر از نقب به عنوان سوراخ وجود سخن می‌گوید. نقب به ورود نطفه به رحم اشاره دارد و منظور وجود یافتن و هستی ست. از سوی دیگر این استعاره‌ها شباهت نقب و نطفه با نقطه را نیز به یاد می‌آورد که می‌تواند مرکز دایره هستی باشد: «حمد و سپاس و ستایش بی‌قیاس حضرت خداوند راست (جلّ و علا) که از نقطه حُبّ ذاتی جرهر انسان را بیافرید» (همان: ۷۵).

استعاره نطفه و ارتباط آن با نقطه در اثر فیض کاشانی نیز با بسامد زیاد تکرار می‌شود؛ زیرا وراثت در تفکر ایرانی و جهان تشیع نقش مهمی دارد: پادشاهی و امامت در این دو دیدگاه از طریق وراثت به جانشینان به ارث می‌رسد. بنابراین، بی‌جا نیست اگر نطفه تبدیل به استعاره شود. در اینجا مؤلف در بیان برخی حقایق وجودی نظیر: فاعل و غایت متحد، وجود واحد، و مبدأ کل از تشبیه پدر و نطفه آدمی مدد می‌جوید. در استعاره مفهومی، «فاعل کل، انسان (پدر) است» نطفه و پدر حوزه مبدأ است برای به تصویر کشیدن فاعل کل و غایت اول و غایت آخر. «فاعل کل عیناً هم از لحاظ وجودی و هم از لحاظ عقلی، غایت کل است. گاه با صورت به هم متحد می‌شوند؛ چنان که درباره پدر این گونه است، او مبدأ تکون صورت آدمیت از نطفه به صورت آدمیت خود است، نه چیز دیگری از آن، و امر حاصل در نطفه چیزی جز صورتی از آدمیت نیست و این صورت همان غایتی است که نطفه به سوی آن حرکت می‌کند... یعنی صورت پدر و با در نظر آوردن انتهای این حرکت، غایت است که همان صورت پسر است» (فیض، ۱۳۹۸: ۱۱۸). فیض در *اصول المعارف* برای قابل فهم کردن اصطلاحات عرفانی «فاعل» و «غایت» نیز از استعاره مفهومی بهره می‌برد. او غایت کل را مانند پدری می‌داند که پسر از او به وجود آمده است. در این انگاره، غایت کل مقصد و انسان (پدر) قلمرو مبدأ است که غایت کل با واسطه آن تفهیم شده است.

فیض کاشانی به این اصل وجودی اشاره می‌کند که «هر عنصری تا مراتب و درجات و مراحل وجود را از نوع اخس طی ننماید به اشرف دست نمی‌یابد؛ مثلاً حیوان باید تمام

مراحل نباتی را طی کند تا به درجه حیوانی برسد و نبات باید تمام مراحل معدنی را طی کند که به درجه نباتی برسد. بر همین اساس، نطفه انسان باید از مراحل جمادی، نباتی و حیوانی عبور نماید که قوام وجودی حیوان به آن وابسته است و به مرتبه انسانی برسد و اگر استعداد قبیل صور ملکوتی در او باشد، در مراتب و مقامات جمیع عقول طولیه سیر نموده تا به مقام فناء بالله برسد» (همان: ۳۱۴-۳۱۵). سیر مادی نطفه انسان از مرحله جمادی تا درک وجود در این شاهد مثال به روشنی توضیح داده شده: «مثال ذلك الحجر من المعدن و الشجر من النبات و غیر الانسان من الاحیوان و مثال غیر قوی الوجود، المنی من المعدن و الجنین من النبات و الطفل من الحيوان و لیست هذه التمامیه و القوه فی الوجود مانعه له عن الوصول الی الله» (ترجمه: نمونه آن سنگ از معادن، درخت از نبات و غیر انسان از حیوان و مثال بدون وجود قوی، نطفه از مواد معدنی، جنین از گیاهان و فرزند از حیوانات است و این تمامیت و قوت در وجود نیست. او را از رسیدن به خدا بازدارد) (همان: ۱۴۲). همچنین نطفه و حرکت آن به سمت حیات حیوانی به صورت استعاره مفهومی هستی‌شناختی برای بیان سیر الی الله آورده شده است: «ان کان من اهل السلوک الی الله بان یكون ناقصاً ضعيف الفعليه کالمنی الصالح لان یصیر حیوانا او یكون تاما و لکن ترک صورته النوعیه التي بها تمامه و فعلیته و زهد فی حیاته الدنیا تلک طلبا لصوره اعلی» (همو، ۱۳۶۲: ۱۴۳) (ترجمه: اگر از اهل طریق الله باشد که ناقص و ضعیف باشد، عمل مانند نطفه نیکو است که حیوان شود یا کامل شود، ولی صورت کیفی خود را ترک کرده که تمامیت و تأثیر او را دارد و در جستجوی صورت برتر از زندگی در آن دنیا دست کشید) (همو، ۱۳۹۸: ۱۴۳). این حرکت چرخه‌ای که تغییر و تحول مداوم هستی را به تصویر می‌کشد، نشان‌دهنده سیر نزولی و صعودی تکامل انسان در دنیا است و با گذر از یک مرحله به مرحله بالاتر صعود می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

تصوف در دوره صفویه به سیاست گرایید و مفهومی گسترده‌تر یافت. در نتیجه در اکثر آثار آن دوره عنصر عرفان بازتاب داشت. *رسائل دهلدار* اثر محمد دهلدار شیرازی نماینده تفکر ایرانی و عجم‌گرایی، و *اصول‌المعارف* اثر ملا محسن فیض کاشانی نماینده تفکر شیعی در این دوران محسوب می‌شوند. نقطه اشتراک هر دو نویسنده در عرفان، و پرداختن به مسائل «وجودی» و «هستی‌شناسی» ایرانی و اسلامی است. هر دو نویسنده برای مفهوم‌انگاری موضوعات فلسفی و عرفانی از زبان استعاره بهره برده‌اند. معمولاً امور ذهنی با استفاده از نمونه‌های عینی برای مخاطب مفهوم‌انگاری می‌شود، استعاره مفهومی یکی از روش‌های مفهوم‌انگاری است. در میان استعاره‌های این دو اثر ۳ استعاره از همه بیشتر است که هر کدام تمثیل یک نوع اندیشه وجودی است: (۱) اندیشه «وحدت وجود» که خداوند و ذات حق را وجود مطلق می‌داند و مابقی هستی را تعینات این ذات در کثرات عالم. این اندیشه با استعاره «دریا» و زیرخوشه‌های آن از قبیل موج، حباب، سراب و ... برای تفهیم مفاهیمی چون ذات، وجود، وحدت وجود و ... به کار رفته است؛ دریا وجود مطلق، و مابقی هستی تعینات آن هستند. (۲) اندیشه وحدت تشکیکی با استعاره «خورشید» و «نور» به تصویر کشیده شده؛ خورشید وجود مطلق است که نورش به مقادیر مختلف به موجودات می‌تابد و موجودات از این نور افاضه وجود می‌کنند. در *رسائل دهلدار* از طریق کاربرد استعاره مفهومی مرکزی نور و خورشید علاوه بر مفهوم‌انگاری نظریه برهان وجود، اصطلاحاتی از قبیل: دایره وجود، عقل، و ممکنات نیز مفهوم‌انگاری شده‌اند. (۳) وحدت عددی نیز با «نقطه» و «نطفه» ممثّل شده‌اند. در این استعاره، نقطه اصل وجود مطلق است و باقی اعداد و حروف از وحدت و اجتماع آن ایجاد می‌شوند. نطفه نیز به دلیل جناس و شباهت ساختاری با نقطه می‌آید. استعاره مفهومی نطفه در *رسائل دهلدار* شیرازی و *اصول‌المعارف* فیض کاشانی برای تبیین سیر نزولی و صعودی تکامل انسان به کار رفته است. به‌طور کلی می‌توان گفت تصاویر اصلی در *رسائل دهلدار* شیرازی با «آفتاب»، «دریا» و در مرحله سوم «نقطه» (و نطفه) ساخته می‌شوند. در *اصول‌المعارف* استعاره مرکزی «نور»

و خوشه‌های آن، و استعاره «دریا» و زیرخوشه‌های آن به ترتیب اولویت حوزه‌های مبدأ هستند که همگی برای بیان مفهوم «وجود»، «هستی» و «ذات مطلق خداوند» به کار رفته‌اند. نقطه مشترک اصول‌المعارف و رسائل دهلدار آنجاست که «شمس» به‌عنوان عنصری از باورهای ایرانی در هر دو اثر استعاره مرکزی‌ست. در هر دو اثر استعاره‌های «دریا» و «نور» با بسامد بالا دیده می‌شود؛ با این حال، چنانچه استعاره «شمس» را عنصری از تفکر عرفانی ایرانی در نظر بگیریم و استعاره مرکزی «دریا» را عنصری از تفکر عرفان فارسی-هندی؛ می‌توان به این نتیجه رسید که اصول‌المعارف جامع هر دوی این تفکرات است، علاوه بر اینکه استعاره‌هایی مرتبط با تفکر شیعی را در خود دارد؛ یعنی هم متأثر از فرهنگ عرفانی ایرانی‌ست و هم فارسی-هندی.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Bāyrammōrād Morādi

Abbās Nikbakht

Abdollah Vāsegh Abbāsi



<https://orcid.org/0000-0002-4463-502x>



<https://orcid.org/0000-0003-2474-7996>



<https://orcid.org/0000-0001-9105-8117>

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۲). مقدمه اصول‌المعارف. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات‌المکیه. بیروت: دار صادر، ۳ ج.
- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۸۸). تذکره عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفین. مقدمه، تصحیح و تحقیق از محسن ناجی نصرآبادی. تهران: اساطیر.
- بهنام، مینا. (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس». نقد ادبی، س ۳ ش ۱۰: ۹۱-۱۱۴.
- پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۵). «فلسفه حکمت متعالیه». قیاسات، س ۱۱ ش ۳۹-۴۰: ۱۹۷-۲۲۰.
- تیلش، پل. (۱۳۷۵). «نمادهای دینی». ترجمه امیرعباس علی زمانی. معرفت، س ۵ ش ۳: ۳۹-۴۷.

جینز، جولیان. (۱۳۸۵). *خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دوجایگاهی*. مترجمان نجل رحیم و دیگران. تهران: آگاه، ۳ ج.

دهدار شیرازی، محمدبن محمود. (۱۳۷۵). *رسائل دهدار*. به کوشش محمدحسین اکبری ساوی. تهران: نقطه.

رضوی، مهدی. (۱۳۷۷). *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز. روحانی، مسعود، حق جو، سیاوش، و شوبکلائی، علی اکبر. (۱۳۹۴). «بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۳۸: ۸۵-۱۰۸.

سبزواری، هادی. (۱۳۶۲). *اسرار الحکم*. با مقدمه میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه. سیدآقای رضایی، سیده مهنا و بالو، فرزاد. (۱۴۰۰). «مفهوم وحدت وجود در مشرب فکری مولانا و لف تالستوی». *ادبیات عرفانی*، س ۱۳ ش ۲۵: ۱۱۷-۱۴۸.

شالچیان ناظر، علی. (۱۴۰۰). *وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی‌الدین ابن عربی*. تهران: سلوک ما.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ دگردیسی‌های یک ایدئولوژی*. تهران: سخن.

-شیرعلی، حمیدرضا و فرخزاد، ملک محمد. (۱۳۹۷). «از وحدت عددی تا وحدت احدی تحلیل دیدگاه عطار نیشابوری در باب حقیقت توحید». *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، س ۱۰ ش ۳۶: ۷۷-۹۶.

صلواتی، عبدالله و کوکرم، فاطمه. (۱۳۹۹). «تیین انسان‌شناختی مرگ در دو نظام وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود ملاصدرا». *خردنامه صدرا*، س ۲۶ ش ۲ (پیاپی ۱۰۲): ۶۵-۷۲.

غزالی، محمد. (۱۳۹۳). *احیاء علوم الدین*. تهران: فردوس، ۴ ج. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۲). *تعلیقات بر نهاییه الحکمه*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۶۲). *اصول المعارف*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. _____ (۱۳۹۸). *ترجمه اصول المعارف*. ترجمه و تحقیق از ابراهیم رنجبر.

تهران: آیت اشراق.

کوچش، زولتان. (۱۳۹۶). *استعاره؛ مقدمه‌ای کاربردی*. ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی. ویراست دوم. تهران: آگاه.

کیا، صادق. (۱۳۲۰). *نقطویان یا پسیخانیان*. تهران: ایران کوده.

مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۸۶). «سهروردی و فرهنگ ایران باستان». *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۶ (پیاپی ۱۸): ۳۷-۴۴.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶). *آموزش عقاید*. تهران: امیرکبیر، ج ۳.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

مقدس اردبیلی، احمدبن محمد. (۱۳۷۸). *حدیقه‌الشیعه*. تهران: انصاریان، ج ۲.

ناجی نصرآبادی، محسن. (۱۳۸۷). *فیض‌نامه*. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

نوربخش، جواد. (۱۳۶۲). *معارف صوفیه*. لندن: خانقاه نعمت‌اللهی، ج ۷.

همدانی، عین‌القضات. (۱۳۵۲). *مصنفات عین‌القضات همدانی*. تهران: ربانی.

یوسف‌ثانی، سید محمود، و مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۰). «تیین کثرت و وحدت وجود در اندیشه

عین‌القضات همدانی بر اساس طور عقل و طور ورای عقل». *جاویدان خرد*، ش ۲۱: ۱۳۵-۱۶۴.

۱۶۴

References

- Āshtiāni, Seyyed Jalāl al-Din. (1362/1983). *Moqaddameh-ye Osul al-ma'āref* [Introduction to *Osul al-ma'āref*]. Tehran: Daftar-e Tablighāt-e Eslāmi. [In Persian]
- Behnām, Minā. (1389/2010). “Este āreh-ye mafhumi-ye nur dar divān-e Shams” [The Conceptual Metaphor of Light in Shams’s Divan]. *Naqd-e Adabi*, v. 3, no. 10: 91-114. [In Persian]
- Dehdār Shirāzi, Mohammad b. Mahmud. (1375/1996). *Rasā’el-e Dehdār* [*Dehdār’s Treatises*]. Ed. Mohammad Hosayn Akbari Sāvi. Tehran: Noqteh. [In Persian]
- Fayyāzi, Gholāmrezā. (1382/2003). *Ta’liqāt bar Nehāyah al-hekmah* [Commentary on *Nehāyah al-hekmah*]. Qom: Mo’aseseh-ye Emām Khomayni. [In Persian]
- Fayz Kāshāni, Mollā Mohsen. (1362/1983). *Osul al-ma’ārif*. Tehran: Sāzmān-e Tablighāt-e Eslāmi. [In Persian]

- _____. (1398/2019). *Osul al-ma'āref*. Translated and researched by Ebrāhim Ranjbar. Tehran: Ayat-e Eshrāq. [In Persian]
- Ghazālī, Mohammad. (1393/2014). *Ehya' 'Olum al-Din [Revival of Religious Sciences]*, 4 vols. Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Hamadāni, 'Ayn al-Qozāt. (1352/1973). *Mosannafat-e 'Ayn al-Qozāt Hamadāni* ['Ayn al-Qozāt Hamadāni's Writings]. Tehran: Rabbāni. [In Persian]
- Ibn Arabi, Mohi al-Din. (n. d.). *Al-Fotuhāt al-makkiyah* [The Meccan Revelations]. 3 vols. Beirut: Dār Sāder.
- Jaynes, Julian. (1385/2006). *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Trans. by Najl Rahim et. al. as *Khāstgāh-e āgāhi dar forupāshi-ye zehn-e do jāygāhi*, 3 vols, Tehran: Āgāh. [In Persian]
- Kiā, Sādegh. (1320/1941). *Noqtaviān yā Pasikhāniān*. Tehran: Irān Kudeh.
- Kövecses, Zoltán. (1396/2017). *Metaphor: A Practical Introduction*. Translated by Jahānshāh Mirzābeygi. 2nd Ed. Tehran: Āgāh. [In Persian]
- Mesbāh Yazdī, Mohammadtaqi. (1396/2017). *Āmuzesh-e 'aqā'ed* [Teaching Beliefs], 3 vols. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Moghaddas Ardebili, Ahmad b. Mohammad. (1378/1999). *Hadiqat al-shi'a*, 2 vols. Tehran: Ansāriān. [In Persian]
- Mojtabā'i, Fathollāh. (1386/2007). "Sohrawardi va farhang-e Irān-e bāstān. [Sohrawardi and Ancient Iranian Culture]. *Ettelā'āt-e Hekmat va Ma'refat*, no. 6(18): 37-44. [In Persian]
- Motahari, Mortezā. (1388/2009). *Majmu'eh āthār* [Collected Works]. Tehran: Sadrā. [In Persian]
- Nāji Nasrābādi, Mohsen. (1387/2008). *Feyznāme*. Tehran: Madreseh 'Āli Shahid Motahari. [In Persian]
- Nurbakhsh, Javād. (1362/1983). *Ma'āref-e Sufiyeh [Sufi Teachings]*, 7 vols. London: Khānghāh-e Ne'matollāhi. [In Persian]
- Owhadi Belyāni, Taqi al-Din Mohammad b. Mohammad. (1388/2009). *Tazkereh-ye 'arafāt al-'āsheqin va arsatāt al-'ārefin*. Introduced, edited, and researched by Mohsen Nāji Nasrābādi. Tehran: Asātir. [In Persian]

- Panāhi Azād, Hasan. (1385/2006). “Falsafeh-ye hekmat-e mote‘āliyah” [Philosophy of Transcendent Philosophy]. *Ghabasāt*, v. 11, nos. 39-40: 197-220. [In Persian]
- Razavi, Mahdi. (1377/1998). *Sohrawardi va maktab-e eghrāq* [Sohrawardi and the Illumination School]. Trans. by Majd al-Din Keyvāni. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Rohāni, Mas‘ud, Haqju, Siavash, & Shubkalā‘i, Aliakbar. (1394/2015). “Barresi-ye vahdat-e vojūd dar Robā‘iyāt-e Bidel-e Dehlavi” [An Investigation of the Unity of Existence in the robā‘is of Bidel-e Dehlavi]. *Adabiyāt-e ‘Erfāni va Osturehshenākhti*, no. 38: 85-108. [In Persian]
- Sabzavāri, Hādi. (1362/1983). *Asrār al-hikam*. With an introduction by Mirzā Abu al-Hasan Sha‘rāni. Tehran: Eslamiyyeh. [In Persian]
- Salavāti, A., & Kukaram, F. (1399/2020). “Tab’in-e ensānshenākhtiy-e marg dar do nezām-e vahdat-e tashkiki va vahdat-e shakhsi vojūd-e Mollā Sadrā” [Anthropological Explanation of Death in the Graded Unity and Personal Unity of Existence as Proposed by Molla Sadrā]. *Kheradnāmeḥ-ye Sadrā*, v. 26, no. 2(102): 65-72. [In Persian]
- Seyyedāqā‘i Rezā‘i, Seyyedeḥ Mahnā, & Bālu, Farzād. (1400/2021). “Mafhum-e vahdat-e vojūd dar mashrab-e fekri-ye Mowlānā va Leo Tolstoy” [The Concept of Unity of Existence in the Intellectual School of Mowlānā and Leo Tolstoy]. *Adabiyāt-e ‘Erfāni*, v. 13, no. 25: 117-148. [In Persian]
- Shafi‘i Kadkani, Mohammad Rezā. (1386/2007). *Qalandariyyeh dar tārikh: Degardisihāy-e yek ide‘oloji* [Qalandariyyah in History: The Transformations of an Ideology]. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shālchiān Nāzer, ‘Ali. (1400/2021). *Vahdat-e vojūd va natāyej-e ān az negāḥ-e Mohi al-Din b. Arabi* [Mohi al-Din b. Arabi’s Perspective on the Unity of Existence and Its Consequences]. Tehran: Soluk-e Mā. [In Persian]
- Shirali, Hamid Rezā, & Farrokhzād, Malek Mohammad. (1397/2018). “Az vahdat-e ‘adadi tā vahdat-e ahadi: Tahlil-e didgāḥ-e ‘Attār Nishāburi dar bāb-e haqiqat-e towḥid” [From Numerical Unity to the Unity of the One: An Analysis of ‘Attār Nishāburi’s Perspective on the Truth of Unity]. *Tafsir va Tahlil-e Motun-e*

- Zabān va Adabiyāt-e Fārsi (Dehkhodā)*, v. 10, no.36: 77-96. [In Persian]
- Tillich, Paul. (1375/1996). "Religious Symbols." Trans. by Amir Abbās Alizamāni as "Nemādhāy-e dini". *Ma'āref*, v. 5, no. 3: 39-47. [In Persian]
- Yusef-e Thāni, Seyyed Mahmud, & Mahdipur, Hasan. (1390/2011). "Tab'in-e kesrat va vahdat-e vojūd dar andishe-ye 'Ayn al-Qozāt Hamadāni bar asās-e towr-e 'aql va towr-e varāye 'aql." [Hamadāni's Perspective on Multiplicity and Unity]. *Jāvidān-e Kherad*, n. 21: 135-164. [In Persian]



استناد به این مقاله: مرادی، بایرام‌مراد، نیک‌بخت، عباس، واثق عباسی، عبدالله. (۱۴۰۲). نگاهی نو به استعاره‌های مفهومی هستی‌شناسی در عصر صفوی با تکیه بر رسائل دهدار شیرازی و اصول‌المعارف فیض کاشانی. پژوهش‌نامه زبان ادبی، ۱ (۴)، ۲۹-۶۰. doi: 10.22054/JRLL.2024.77923.1064



Literary Language Research Journalis licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.