



Ibn Arabi and Metaphor; Ibn Arabi's Methodology in Explaining the Microcosm with an Emphasis on Jurjani's Theory of Metaphor

Masoud Eskandari¹ | Siavash Haghjoo² | Farzad Baloo³ | Ali Akbar Bagheri Khalili⁴

- 1 Corresponding author, Ph.D. student of Mystical Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. E-Mail: Bardiya_masoud@yahoo.com
- 2 Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. E-Mail: s.haghjou@umz.ac.ir
- 3 Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. E-Mail: f.baloo@umz.ac.ir
- 4 Professor of Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. E-Mail: aabagheri@umz.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received 26 February 2024 Received in revised form 13 March 2024 Accepted 26 May 2024 Published online 09 June 2024</p> <p>Keywords: Metaphor, Abdul Qahir Jarjani, Ibn Arabi, Microcosm, Macrocosm.</p>	<p>One of the most important issues in the field of Islamic mysticism and Sufism is Microcosm and the Macrocosm. It is discussed in Ibn Arabi's mysticism and plays a vital role in his mysticism and his followers. Since his writings are based on a special type of linguistics that may not have been used in the expression of any of the mystics, the description and explanation of the researcher of his mysticism should also consider the issues related to language and its belongings as a prior assumption. Examining Ibn-Arabi's <i>Al-Tadbirat Elahiya</i> shows that he uses metaphor to explain how the Macrocosm and Microcosm are matched. At the beginning of the book, Ibn Arabi presented a definition of metaphor that is exactly in accordance with the definition in the Islamic rhetoric, that is, in Sheikh Abdul Qahir Jarjani's. The vital element in this similar definition of metaphor should be sought in "point of resemblance" which implies the formation and permanence of metaphor. After comparing Ibn Arabi's and Jurjani's definitions of metaphor and examining some examples of metaphors from the Microcosm and the Macrocosm, the conclusion was reached that two authors agreed both on presenting the definition of metaphor, and on the most important characteristic in the vehicle in the formation of the metaphor. Furthermore, Ibn Arabi applied this theory practically and ontologically, and obtained favorable results from it.</p>

Cite this article: Eskandari, M. Haghjoo, S. Baloo, F. Bagheri Khalili, A.A. (2023). Ibn Arabi and Metaphor; Ibn Arabi's Methodology in Explaining the Microcosm with an Emphasis on Jurjani's Theory of Metaphor. *Rhetoric and Gramer Studies*, 13 (24). 53-72. DOI: <https://doi.org/10.22091/JLS.2024.10460.1588>



© The Author(s)

DOI: <https://doi.org/10.22091/JLS.2024.10460.1588>

Publisher: University of Qom

ابن عربی و استعاره؛ بررسی روش‌شناسی ابن عربی در تبیین عالم صغیر با تأکید بر نظریه استعاره جرجانی

مسعود اسکندری^۱ | سیاوش حق‌جو^۲ | فرزاد بالو^۳ | علی‌اکبر باقری خلیلی^۴

۱ نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرفانی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: Bardiya_masoud@yahoo.com
 ۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: s.haghjou@umz.ac.ir
 ۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: f.baloo@umz.ac.ir
 ۴ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: aabagheri@umz.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>یکی از موضوعات مهم در حوزه عرفان و تصوف اسلامی، مسأله عالم صغیر و عالم کبیر است. این موضوع یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مورد بحث در عرفان ابن عربی را تشکیل می‌دهد و نقشی حیاتی در عرفان او و پیروانش دارد. از آنجایی که نوشته‌های شیخ اکبر مبتنی بر نوع ویژه‌ای از زبان‌شناسی است که شاید در بیان هیچ کدام از عرفا به کار گرفته نشده باشد، توصیف و تبیین پژوهشگر عرفان او نیز باید مسایل مربوط به زبان و متعلقات آن را به‌عنوان یک فرض پیشینی در نظر داشته باشد. بررسی کتاب التذییرات الهیه ابن عربی نشان می‌دهد که او در تبیین چگونگی تطبیق جهان کبیر و صغیر بر یکدیگر، از استعاره کمک می‌گیرد. ابن عربی در ابتدای کتاب، تعریفی از استعاره ارائه کرده که دقیقاً مطابق با تعریف نظریه پرداز استعاره در بلاغت اسلامی، یعنی شیخ عبدالقاهر جرجانی است. عنصر حیاتی در این تعریف همانند از استعاره را باید در «جامع» جستجو کرد که متضمن شکل‌گیری و ماندگاری استعاره است. پس از مقایسه تعریف ابن عربی و جرجانی از استعاره و بررسی نمونه‌هایی از تطبیقات عالم کبیر و صغیر این نتیجه به دست آمده است که شیخین نه تنها در تعریف استعاره و تأکید بر مسأله اخص صفات مشبهه در شکل‌گیری استعاره اتفاق نظر دارند، بلکه ابن عربی این نظریه را در بعد عملی و در ساحتی هستی‌شناختی نیز به کار گرفته و از آن نتایج مطلوبی به دست آورده است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: استعاره، عبدالقاهر جرجانی، ابن عربی، عالم صغیر، عالم کبیر.</p>

استناد: همتی، رقیه. (۱۴۰۲). «ابن عربی و استعاره؛ بررسی روش‌شناسی ابن عربی در تبیین عالم صغیر با تأکید بر نظریه استعاره جرجانی». پژوهش‌های دستوری و بلاغی. دوره ۱۳. شماره ۲۴. صص: ۷۲-۵۳. <https://doi.org/10.22091/JLS.2024.10460.1588>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه قم

۱) مقدمه

عرفان ابن عربی مبتنی بر نوع ویژه و منحصر به فردی از زبان‌شناسی است که به بیان وی تشخیص بخشیده است. کلام وی هرچند در بیشتر اوقات غامض است و این غموض، نه از روی عمد و فضل فروشی، بلکه برای بیان مسائلی است که او به صورت شهودی و در جریان تجربه معنوی خویش بدان‌ها دست یافته و زبان عادی، قاصر از توصیف و تصویر آن‌هاست. از این رو، در توضیح و تبیین شهوداتش به طراحی زبانی ویژه یا ویژه‌زبان پرداخته است. این ویژه‌زبان که اساساً در حوزه مفهومی و اصطلاح‌شناختی نظریه مشهور «تأویل» قرار می‌گیرد، مبتنی بر مبانی‌ای است که آن را حتی از رویکردهای رایج تأویلی متمایز می‌سازد. بنابراین پرداختن به آن، با اتکا به رویکردهای تأویل‌گرای مشهور و رایج، نه تنها راه به جایی نخواهد برد، بلکه بر پیچیدگی‌های آن نیز دامن خواهد زد.

آنچه در نگاه نخست از زبان‌شناسی خاص ابن عربی دریافت می‌شود، توجه عمیق او به همه امکانات صرفی، نحوی، ریشه‌شناختی، بلاغی و حتی جلوه‌های رمزپردازانه زبان عربی (= علم میزان) است. ابن عربی همه این موارد، به انضمام دریافت‌های ذوق‌مدارانه خویش از زبان را در یک شاکله کلی، تحت عنوان تأویل به کار گرفته است. پژوهش حاضر از منظر بلاغی به نوشته‌های وی نگریسته است. یکی از شعب مشهور و جهانی در علم بلاغت، مبحث «استعاره» است که بررسی آن صرفاً منحصر در تحقیقات ادبی نیست، بلکه در وهله نخست وجهی روان‌شناختی دارد و حتی می‌توان کارکردهای آن را در ابعاد مهمی از معرفت‌شناختی نیز جستجو کرد. چنان‌که امبرتو اکو درباره آن می‌نویسد: «استعاره از ازل موضوع بحث‌های زبان‌شناختی، زیبایی‌شناختی و روان‌شناختی بوده است» (اکو، ۱۳۹۰: ۲۳۱).

از دیگر سوی، تحقیق در شناخت، ارزیابی و تعریف دقیق استعاره در بلاغت اسلامی، حاصل تلاش‌های عبدالقاهر جرجانی است که به حق، او را باید بنیانگذار نظریه استعاره در حوزه بلاغت اسلامی دانست. بینش ژرف و روش‌شناسی منحصر به فرد جرجانی در تبیین موضوعات دانش بلاغت، و از جمله مبحث استعاره، او را به چهره درخشان این دانش تبدیل کرده است و مکتب اصیل بلاغت اسلامی را باید ذیل عنوان «مکتب جرجانی» مورد ارزیابی قرار داد (اسکندری: ۱۳۹۳: ۴۰-۳۶).

شواهد موجود و هم‌چنین بُعد زمان و مکان، پذیرش این مطلب را که ابن عربی به آثار جرجانی دسترسی داشته، دشوار می‌سازد و البته کاوش در این باره نیز برای پژوهش حاضر چندان حائز اهمیت نیست. در این پژوهش، که ماهیت آن را می‌توان کار علمی مشترک ابن عربی و جرجانی دانست، تلاش شده تا فهم همانندی که این دو اندیشمند از مقوله استعاره دارند، برجسته گردد. حدود پژوهش کتاب «التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه» است که یکی از آثار مهم و حتی شاید بتوان گفت مهم‌ترین اثر ابن عربی در حوزه معرفتی انسان به عنوان عالم صغیر به‌شمار می‌آید. خود ابن عربی در مقدمه این کتاب، تعریفی از استعاره ارائه کرده که کاملاً مطابق با تعریف جرجانی از آن است. این شباهت حتی در توصیف یکی از ویژگی‌های مهم و حیاتی استعاره، یعنی «جامع» - که نخستین بار جرجانی در بلاغت اسلامی متعرض آن شده - نیز به چشم می‌خورد.

۱-۱) ضرورت انجام پژوهش

انجام این پژوهش از سه جهت ضرورت می‌یابد: نخست اینکه ارزش کار جرجانی بیش از پیش شناخته خواهد شد؛ چرا که ارزش یک نظریه زمانی فهمیده می‌شود که در حوزه عمل هم به کار گرفته شود و در این مرحله نیز عاری از خطا باشد؛ زیرا گاهی آنچه به عنوان یک نظریه ارائه می‌شود، در عمل قابل اجرا نیست و یا اینکه بخش‌هایی از آن را نمی‌توان در کاربست عملی، بر موضوع مورد بحث تطبیق داد. لذا تنها در صورت اجرا شدن نظریه در ساحت عمل است که اندیشه‌ای تماماً از مرحله فرضیه خارج شده، به یک نظریه تبدیل می‌شود و قابلیت تعمیم را به دست می‌آورد. دوم اینکه با این پژوهش، مطالعه کتاب ابن عربی و با تکیه بر تعریفی که وی در مقدمه کتاب از استعاره ارائه و توصیه کرده که به موضوع مورد بحث با این رویکرد نگریسته شود، فهم رویکرد او درباره عالم صغیر آسان‌تر خواهد شد. سوم اینکه با انجام چنین پژوهشی، ارزش استعاره به عنوان نوع ویژه‌ای از کاربرد زبان که به طور مستقیم هم با فرهنگ قومی افراد مرتبط است و هم با روان‌شناسی فردی آن‌ها سروکار دارد، در حوزه هستی‌شناسی نیز آشکار خواهد شد.

۲-۱) پرسش‌های اساسی پژوهش

- آیا می‌توان قائل به تعریف و در نتیجه فهم مشترکی از استعاره در آرای ابن عربی و عبدالقاهر جرجانی شد؟
- نقش استعاره در تبیین و تطبیق عالم صغیر و عالم کبیر در عرفان ابن عربی چیست؟

۳-۱) پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در حوزه بررسی استعاره‌های موجود در آثار عرفانی صورت پذیرفته و در هر یک از این پژوهش‌ها، غالباً ابعاد زیبایی‌شناختی مسأله مدنظر بوده است. درست است که عموم محققان به نقش استعاره در تبیین صورت‌های مثالی و یا تجربیات صوفیانه معترف بوده‌اند، لیکن ارزش این صورت‌زبانی در حوزه روش‌شناسی، ارزیابی نشده است. این در حالی است که در دیدگاه صوفیانی چون ابن عربی، استعاره در حوزه مربوط به تطبیق جهان‌ها نقشی اساسی داشته است. همین‌طور در بررسی‌های به عمل آمده، تحقیقی که در آن مسأله استعاره با تأکید بر کتاب «تدبیرات الهیه» ابن عربی و با تکیه بر نظریه استعاره جرجانی واکاوی شده باشد، یافته نشد و پژوهش حاضر نخستین تحقیق در این حوزه خواهد بود. در اینجا تنها لازم است تا به دو تحقیق بسیار مهم در این زمینه اشاره کرد:

مطلبی که ستاری (۱۳۸۶) در کتاب «مدخلی بر رمزشناسی عرفانی» ذیل عنوان «استعاره‌های بالا رونده» مطرح کرده است، تا حدی با موضوع مورد بحث در این نوشتار اشتراک دارد و هرچند که حوزه بررسی کتاب مذکور، با پژوهش حاضر تفاوت‌های بنیادی دارد، ولیکن آنجا که به نقش استعاره در رمزشناسی پرداخته به این مهم اشاره کرده است. نصر حامد ابوزید (۱۳۹۱) نیز در کتاب «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن» به رویکردهای مجازی در تأویلات معتزله - به عنوان نسل نخست مفسران قرآنی که مقوله تأویل را نیز در نظر داشتند - پرداخته است. وی در این تحقیق آشکار ساخته که معتزله نقش مهمی در معرفی تأویل و نقش مجاز در حوزه عملکردی آن داشته‌اند. اما ابوزید مقوله استعاره را با تکیه بر نظریات جرجانی - آن‌طور که در نوشتار حاضر بررسی شده - مدنظر نداشته است.

دو مقاله زیر نیز به مسأله عالم صغیر و عالم کبیر و ماهیت تطبیقی آنها پرداخته‌اند؛ ولیکن مسأله استعاره در آن‌ها مطرح نشده است.

نخست، قدرت‌الهی و فرحناکی (۱۳۹۰) در مقاله «تناظر عالم صغیر و کبیر در نگاه حکیم افضل‌الدین کاشانی» این موضوع را در آرای افضل‌الدین کاشانی مورد بررسی قرار داده‌اند. دیگر، فرحناکی و همکاران (۱۴۰۱) نیز در مقاله «نظریه عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن عربی» مسأله تناظر دو عالم صغیر و کبیر را در مکتب ابن عربی بررسی کرده‌اند. تحقیقات فوق حاوی اطلاعات و تحلیل‌های ارزشمندی هستند اما چنانکه بررسی خواهد شد، طرح مقوله استعاره از سوی ابن عربی متضمن مبنای روش‌شناختی کار وی است که در هیچ کدام از این پژوهش‌ها مورد توجه نبوده است.

۲) چارچوب مفهومی پژوهش

۲-۱) پایگاه مجاز در تأویلات صوفیانه

پیش از ورود به بررسی دیدگاه ابن عربی نسبت به استعاره و تعیین نقش آن در تطبیقات مربوط به عالم صغیر و عالم کبیر، لازم است تا مبنای تاریخی چنین رویکردی به طور کلی و بسیار خلاصه‌وار بررسی شود. کانون اصلی بحث و اندیشه صوفیه در حوزه تأویل، نص قرآن است؛ یعنی متنی که دارای سطوح مختلف معنایی است و تنها «راسخان در علم» هستند که توانایی و اصولاً اجازه ورود به این سطوح مختلف را دارند. نکته مهم در این زمینه این است که مسأله استعاره، و در سطحی کلی‌تر، مجاز و نقش آن در فهم و تأویلات مربوط به قرآن، منحصر در اندیشه صوفیه نیست و خیلی پیش‌تر از آنان بلاغیون، قرآن‌شناسان، مفسران اولیه و متکلمان - به‌ویژه معتزله - در آن کندوکاو کرده بودند. تحقیق علمی و جامع ابوزید در کتاب «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن» آشکارا این مسأله را در مقابل دیدگان محققان قرار داده که تلاش‌های عقلی معتزله سهم عمده‌ای نه تنها در فتح باب مسأله مجاز در تفسیر و تأویل قرآن داشته است، بلکه نقشی بسزا نیز در تعمیق مقوله تأویل، به طور کلی، ایفا کرده است. نقل قول ذیل این فرایند را نشان داده است:

«معتزله و اول بار جاحظ مفهوم مجاز را قسیم حقیقت تعریف کردند. بی‌شک آنان از تلاش‌های مفسران و لغت‌شناسان درباره متن قرآن استفاده کردند. مجاز نه به معنای لغوی در قرآن به کار رفته بود نه به معنای اصطلاحی. در عوض اصطلاح «مثل» در مرحله پیدایش تفسیر قرآن، اصطلاحی بود که با اختلاف فرقه‌های گوناگون در تفسیر قرآن مربوط می‌شد. کاربرد فراوان این اصطلاح در قرآن، به مفسران مشروعیت می‌داد که آن را برای نشان دادن واژه‌ای که به معنای حقیقی‌اش به کار نرفته، به کار برند. با رشد و تکامل عملیات تفسیر و تأویل، عناصر مجاز و انواع گوناگون آن از کنایه و تشبیه و استعاره و حذف، مشخص شد. این مشخص شدن‌ها از اهداف تأویلی آیه‌های قرآن بیگانه نبود. آنچه این نکته را به خوبی نشان می‌دهد آن است که نخستین کتابی که اصطلاح مجاز را در عنوان خود دارد کتاب مجاز القرآن ابوعبیده خارجی است. کتابی که در آن بسیاری از آیات قرآنی به گونه‌ای سازگار با اندیشه اعتزالی تأویل شده است» (ابوزید، ۱۳۹۱: ۳۱۶-۳۱۵).

بنابراین آنچه که صوفیه و همچنین ابن عربی در حوزه تطبیقات مربوط به دو عالم صغیر و کبیر انجام داده‌اند، به هیچ روی خارج از حوزه شناخته شده عملکرد مجازی، به عنوان ابزاری زبانشناختی در زمینه تأویل، نبوده است؛ بلکه

ایشان تنها از اتکای صرفی که معتزله بر احتجاجات عقلی و همچنین لغت‌شناسان بر معادلات صرفی و نحوی داشته‌اند، فاصله گرفته و به مسأله تأویل و تطبیق عمیق‌تر نگرستند. چنین دیدگاه جدیدی، برآمده از نگرش رمزی به قرآن هم در معنای آفاقی و هم در معنای انفسی آن است. بدین معنی که «توضیح و تفهیم متون مقدس، متضمن تفاسیری در مراتب مختلف و مشخص است که سیری صعودی دارند و به تدریج اوج می‌گیرند و این سیر صعودی، همان سیر صعودی استعاره بالابر (Anaphore) است که تحقیقاً رمزی است. بنابراین مبنای رمز برخلاف تمثیل، فقط استعاره، یعنی شباهت میان محسوس که مدلول است و دال که معقول است و یا قیاس آن دو بر حسب مشابهت نیست، بلکه خاصه بلندی خواهی است؛ یعنی فرایندی که دال و مدلول، هر دو را به مصدر معنی‌بخش متعالی دلالت می‌کند و البته طالب فقط به مدد استعاره بالابر، یعنی با سیر صعودی و بالارونده که از عالم شهود به عالم غیب و از ظاهر به باطن و از محسوس به معقول و مافوق معقول می‌رسد، می‌تواند تا مرتبه تفسیر تأویلی و نه تمثیلی ارتقا یابد» (ستاری، ۱۳۸۶: ۹). با ذکر این اشاره کوتاه، اکنون به بررسی تعریف ابن عربی از استعاره پرداخته خواهد شد.

۲-۲) تعریف ابن عربی از استعاره

ابن عربی هنگام تبیین شیوه عرفا و حکما در تطبیق دو عالم کبیر و صغیر می‌نویسد: «متصوفه را در این امر عادت بر این است که مطابق قواعد زبان عربی از استعاره و مجاز استفاده نمایند و در آن بر نزدیک‌ترین شباهت و خاص‌ترین صفت تأکید می‌نمایند» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۹). ابن عربی، برای شکل‌گیری استعاره، وجود خاص‌ترین صفت را بین دو امر (مشبه و مشبه‌به) ملحوظ می‌دارد، موضوعی که جرجانی بر آن تأکید ویژه‌ای داشته و یکی از فصول ممیز نظریه او با بلاغیون دیگر محسوب می‌شود. ابن عربی در ادامه پس از آوردن مثال‌های متعددی از قرآن و سخن عرب، به تبیین این سازوکار استعاری می‌پردازد: «صوفیه همیشه در تبیین این عقیده، بر این روش رفته‌اند و من اینک به تو می‌آموزم که چگونه بین عالم [کبیر] و انسان [= عالم صغیر] تناظر ایجاد کنی [...] آن هنگام که موجودی را دیدی، تأمل کن در اینکه کدام ویژگی در آن موجود غلبه دارد، به نحوی که به آن ویژگی اشتها یافته است [...] سپس با ژرف‌نگری در آن ویژگی خاص، آن را در انسان پیدا کن و وقتی آن ویژگی را در انسان مشاهده کردی، اسم آن موجود را بر وی اطلاق نمای. مثلاً صفت خاص یک الاغ بلادت (کودنی، حماقت) است و آن هنگام که در انسانی حماقت دیده شود به او می‌گویند: الاغ! و یا به انسانی که به غایت شجاع است، شیر می‌گویند» (همان: ۱۰)!

کل تعریفی که ابن عربی از استعاره ارائه کرده، منحصر در همین چند سطر است؛ ولیکن همین مقدار هم کافی است تا تعریف وی از استعاره و تأکیدش بر مسأله خاص‌ترین صفت مشبه‌به در شکل‌گیری آن، آشکار شود. پس از این شیخ به تبیین و تطبیق دو جهان کبیر و صغیر با استفاده از استعاره می‌کند. تأملات و تحلیل‌های ابن عربی در این بخش، موضوع و محور بررسی مقاله حاضر را به خود اختصاص خواهد داد؛ لیکن پیش از آن لازم است تا تعریف رایج و مرسوم از استعاره که متعلق به مکتب عبدالقاهر جرجانی است مورد بررسی قرار بگیرد.

۲-۳) تعریف جرجانی از استعاره

جرجانی در حوزه بلاغت، دو کتاب مهم نگاشته است: «دلائل الإعجاز فی القرآن» و «اسرار البلاغه». هرچند کتاب نخست شامل موضوعاتی است که بعدها عنوان علم معانی را به خود اختصاص داده، لیکن، چنان که از نامش پیداست، ماهیت و هدف این کتاب مبتنی بر معرفی ویژگی‌هایی است که اعجاز قرآن را رقم می‌زند. تمام تلاش جرجانی در دلائل الإعجاز ارائه یک روش دقیق و سنجیده برای قرائت صحیح قرآن و درک زیبایی‌های آن است؛ چیزی که او آن را «نظم کلام» می‌نامد. «عبدالقاهر اعجاز قرآن را فراتر از زیبایی لفظ و جمال معنی، برخاسته از ویژگی‌هایی می‌داند که در نظم و اسلوب قرآن وجود دارد؛ به عبارت دیگر، او اعجاز قرآن را حاصل ویژگی‌هایی در نظم قرآن می‌شمرد که در همه آیات آن به صورت یک‌نواخت دیده می‌شود» (ضیف، ۱۳۸۳: ۲۲۱).

کتاب دیگر جرجانی، یعنی اسرار البلاغه مشتمل بر مباحثی است که بعدها با تلاش‌های ابویعقوب سکاکي، علم بیان را پدید آورد. جرجانی در این کتاب استعاره و متعلقات آن را تعریف و تبویب کرده، چنان که برای فهم تعریف او از استعاره باید به این کتاب مراجعه کرد.

جرجانی در اسرار البلاغه در موقعیت‌ها و بافت‌های مختلف، استعاره را تعریف می‌کند. جالب توجه اینکه در هر موقعیت به یک قید از تعریفی که مدنظرش است، اشاره می‌نماید؛ موضوعی که حکایت از سبکی خاص در تألیفات دانشمندان اولیه مسلمان دارد و آن اینکه ایشان هیچ‌گاه یک مطلب را در یک فصل یا موقعیتی مشخصی بیان نمی‌کند، بلکه موضوع به آرامی در سراسر کتاب مطرح و گسترده می‌شود. بنابراین، خواننده ملزم به مطالعه همه کتاب است.

ابتدا به این تعاریف پرداخته، در ادامه، تعریف استعاره با توجه به سبک خاص جرجانی استنباط خواهد شد.

۱. «استعاره فی الجملة این است که واژه‌ای در هنگام وضع لغت اصلی شناخته شده داشته باشد و شواهدی دلالت کند که به‌هنگام وضع بدان معنی اطلاق می‌شده، سپس شاعر یا غیرشاعر این واژه را در غیر آن اصل به‌کارگیرد و این را به آن منتقل سازد؛ انتقالی که نخست لازم نبوده و در این جا شبیه به عاریت دادن است» (جرجانی، ۱۹۹۰: ۳۰).
۲. در استعاره «اسمی را در غیر ماوضع له به مناسبت مشابهتی که میان آن دو هست به‌کار برند» (همان: ۳۲).
۳. «تعریف آن این است که لفظ یک معنی اصلی داشته باشد، آنگاه از آن اصل به یک شرطی که گذشته است منتقل شود» (همان: ۲۳۸).

۴. «نکته گفتنی در استعاره این است که دلالت بر اثبات حکمی بر لفظی می‌کند؛ یعنی آن را از اصل لغوی خود درآورده و در جایی که بدان وضع نشده، قرار می‌دهد و به‌کار می‌برد و این انتقال همیشه به‌خاطر شبهی است که بین معنی نخستین و معنی بعدی وجود دارد» (همان: ۲۳۸).

۵. «همان‌گونه که علت و غرض استعاره، تشبیهی است که بر وجه مبالغه باشد، اختصار و ایجاز نیز یکی از اغراض آن است» (همان: ۱۹۱).

۶. جرجانی در بخشی مقطعی از اسرار البلاغه که اصلاً مربوط به مبحث مجاز است، این نکته را بیان می‌دارد که: «مجاز اعم از استعاره است» (همان: ۳۹۸) و با تکیه بر نظریات قاضی جرجانی تأکید می‌ورزد که در استعاره باید مفهوم مشابهت را در نظر گرفت تا با سایر مجازها خلط نشود (همان: ۴۰۰ - ۳۹۸).

جرجانی در تعریف اول و سوم می‌پذیرد که استعاره نوعی از مجاز است. در تعریف دوم و چهارم، شباهت را به‌عنوان اصلی مهم برای تحقق استعاره در نظر می‌گیرد و بسیار بر آن تأکید می‌ورزد. در تعریف پنجم، او برای استعاره اهداف و کارکردهایی را در نظر می‌گیرد و در تعریف آخر، آن را شاخه‌ای از مجاز دانسته ولی مشروط به علاقه مشابهت می‌نماید. اکنون می‌توان استعاره را از دیدگاه جرجانی تعریف کرده و گفت: استعاره مجازی است که علاقه آن مشابهت است و غرض از آن تشبیهی است که برای مبالغه و ایجاز و اختصار باشد.

نکته قابل تأمل در نظریه جرجانی اینکه وی در تعریف اول، سهمی را برای غیرشاعر نیز در نظر می‌گیرد. اگرچه این دیدگاه او در تعارض با برخی از بلاغیون سنتی است، اما نافی دیدگاه بلاغیون نوین، مثل لیکاف هم هست که استعاره سنتی را موضوعی زبانی و خاص ادبیات می‌دانند: «در نظریه‌های کلاسیک زبان، استعاره موضوعی زبانی تلقی می‌شود، نه موضوعی مربوط به اندیشه. فرض بر آن بود که بیان استعاری و قلمرو زبان روزمره و معمول دو دنیای کاملاً متفاوت و سلب‌کننده یکدیگرند. زبان روزمره عاری از استعاره است و استعاره از سازوکارهایی بیرون از قلمرو زبان معمول و روزمره بهره می‌گیرد» (لیکاف، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

مسئله مهم دیگر در نظریه استعاره جرجانی، این است که او استعاره را جایی در ورای زبان جست‌وجو می‌کند و جامع (= وجه شبه) در استعاره بر اخص صفات مشبّه به متکی است. او در زمینه تأکید بر اخص صفات مشبّه به می‌نویسد: «در این باره نمی‌توان سخن قاطعی گفت؛ لیکن در این جا نکته‌ای هست که باید بدان اعتماد بست و در آن دقت نظر به کار برد و آن این است که هرگاه در چیزی صفت معروفی باشد که شبه قرار می‌گیرد و به خاطر آن تشبیه بکنند و این یک تشبیه و قیاس کاملاً معروفی باشد، هم‌چون نور و زیبایی در خورشید یا اشتهار و تابانی او و اینکه هیچ‌گاه پوشیده و مخفی نمی‌ماند... [در این استعاره] اسم در مفهوم این گونه شبه‌ها آسان و رام‌شونده است و امری عادی و متعارف می‌باشد از آن که این وصف‌ها از این اسم‌ها شناخته شده و به منزله اصل به حساب می‌آیند و این‌ها مخصوص‌ترین اوصافی هستند که دارند» (جرجانی، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۱۹۹). «پس هرگاه به شیر تشبیه می‌کند صفت دلیری را برابر چشمان خود قرار می‌دهد و هرچه را جز آن ترک می‌کند و بدان توجهی نمی‌کند» (همان: ۲۰۱). بنابراین اگرچه ممکن است بین مستعارمنه و مستعارله از جهات مختلفی شباهت و همانندی وجود داشته باشد، ولی چنان‌که ایباز (۱۳۹۰: ۱۸۶) توضیح می‌دهد: «اگرچه برای فهم استعاره، همه تناظرها ضروری هستند، [ولی] فقط یکی از آن‌ها جنبه مرکزی پیدا می‌کند». از این نقطه نظر لازم می‌آید که در تحقیقاتی که در حوزه بررسی تاریخ استعاره در بلاغت اسلامی صورت می‌گیرد، پیش‌فرض غلطی را که بر اساس آن تأثیر نظریات ارسطو امری بدیهی انگاشته می‌شود، کنار گذاشت؛ چراکه بر اساس تحقیق ارزشمند کمال ابودیب (۱۳۶۳: ۴۱) «طبقه‌بندی ارسطویی به وجود مختصه و کیفیت مشترکی در هر دو طرف استعاره قائل نیست، بلکه می‌کوشد تا مقولات منطقی‌ای را که هریک از طرفین مجاز، یا استعاره، به آنها تعلق دارد مشخص کند و رابطه موجود میان آن مقولات را بدست دهد». این نکته یعنی استنباط جامع از اخص صفات مشبّه به، جدای از اینکه در نظریه جرجانی ارزشی حیاتی دارد و نظریه او را تبدیل به یک نظریه جهانی می‌سازد، نقطه تلاقی جرجانی و ابن عربی نیز هست و دقیقاً همان فهم مشترکی است که این دو از مقوله استعاره دارند.

۲-۴) انسان به مثابه عالم صغیر

بحث در مسأله عالم کبیر و عالم صغیر، منحصر در حوزه اندیشگی حکما و عرفای مسلمان نیست و حتی به یک معنی می‌توان گفت که قدمتی به بلندای تاریخ اندیشه و الهیات دارد و چنان‌که نصر می‌نویسد: «این دو تصور به جهان‌شناسی اسلامی محدود نیست، بلکه در عقاید یونانیان و مسیحیان و چینیان و هندیان قدیم نیز یافت می‌شود و حاوی تمثیلاتی است که با قدرت و زیبایی خود می‌تواند روح انسان را به معانی مافوق عالم محسوسات بکشاند و بنابراین محدود به جهان‌شناسی و طبیعیات نیست، بلکه قسمتی از علم الهیات را نیز شامل می‌شود» (۱۳۷۷: ۱۱۰).

آنچه درباره اندیشه عالم کبیر و عالم صغیر در بین عرفا و فیلسوفان مسلمان مطرح است، تقریباً هر دو اشاره به یک مطلب واحد دارد و آن این‌که: «جهان و هر چه در آن است، انسان کبیر گویند؛ چنان‌که انسان را عالم صغیر گویند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۵۱) که صورت‌بندی ساده آن بدین نحو خواهد بود که: هر آن چیزی که در جسم و روح انسان (عالم صغیر) وجود دارد، نسخه‌ای از آن را می‌توان در همه کائنات (عالم کبیر) یافت. لیکن عرفا بیش از فلاسفه در شناخت عالم صغیر (انسان) تحقیق کرده‌اند و چنان‌که در ادامه روشن خواهد شد، اگرچه در بیان فیلسوفان، انسان نسخه کوچکی از عالم کبیر و دایره شمول آن به گستردگی تمامی نوع بشر است، لیکن در اندیشه عرفا تحقق عالم صغیر تنها زمانی است که انسانی متصف و متخلق به همه اوصاف موجود در عالم کبیر و البته حق گردد. این اوصاف به صورت بالقوه در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده، اما تنها تعداد اندکی قابلیت به فعل در آوردنشان را دارند. در این شرایط انسان گامی فراتر از عالم صغیر در تصور فلاسفه گذاشته و تبدیل به «انسان کامل» می‌شود. چنان‌که ابوزید در تبیین این عقیده از نظرگاه ابن عربی می‌نویسد: «لازم است تا به این نکته توجه داشته باشیم که آن انسانی که ابن عربی وی را از جهتی برابر با عالم [کبیر] و از جهت دیگر برابر با حقایق الوهی معرفی می‌کند، آن انسان کاملی است که تمامی حقایق کونیه و الهیه در وی تمثیل یافته است» (ابوزید، ۱۹۸۳: ۱۶۱). فلذا تحقیق در مسأله عالم صغیر در اندیشه عرفا هم‌سو با تحقیق در زمینه انسان کامل نیز هست. لویی ماسینیون در مقاله مشهور «انسان کامل در اسلام» می‌نویسد: «اندیشه انسان کامل در تاریخ مذاهب انسانی، ریشه در اعماق تاریخ دارد. در دین‌شناسی تطبیقی نقطه آغاز آن را مصادف با اسکان آریایی‌ها دانسته‌اند؛ به‌ویژه آن را با تفکر آریاییان در باب انسان نخستین و هم‌چنین کیومرث در بین مزدکیان و از سوی دیگر آدم قدیمه در تفکر کابالای یهودی و انسان کهن در بین مانویان مرتبط دانسته‌اند» (ماسینیون، ۱۹۷۶: ۱۱۳).

این مطلب (ارتباط انسان کامل با عالم صغیر) زمانی خود را به شکل بارزی آشکار می‌سازد که در سنت‌های اولیه جهان که مبتنی بر معنویتی اصیل بوده‌اند، با قربانی شدن نخستین انسان، که در عین حال انسان کامل نیز هست، اجزای مختلف عالم کبیر ساخته می‌شود. «برای مثال در ادیان ایرانی، قربانی انسان اولیه با خلقت جهان و نظم‌ها و قلمروهای گوناگون آن مرتبط دانسته شده است؛ یعنی اجزای مختلف بدن انسان اولیه را با نظم‌های مختلف مخلوقاتی چون حیوانات، گیاهان و معادن مرتبط دانسته‌اند» (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۴-۳۳۳).

از میان مسلک‌ها و مکتب‌های مختلف فلسفی در یونان باستان، رواقیون معتقد بودند که انسان، عالم صغیر و جهان، عالم کبیر است (فروغی، ۱۳۹۰: ۶۸-۶۷) و از میان حکمای اصیل یونانی، افلاطون در رساله تیمائوس بحثی مستوفی در باب این دو عالم ارائه کرده است (رک: حیدری، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

تحقیق مفصل و علمی زُمر در کتاب زروان، معمای زرتشتی‌گری آشکار می‌سازد که در آیین زروانی مسأله عالم کبیر و عالم صغیر مطرح بوده است و از قضا شباهت بسیار زیادی نیز با آنچه که در میان فلاسفه مسلمان مطرح می‌شود، دارد. «زاتسپرم در مقایسه میان جهان اکبر با جهان اصغر بدن آدمی را با سپهر مقایسه می‌کند» (زُمر، ۱۳۹۲: ۱۸۸). زُمر که در تحلیل مسأله تقدیر در آیین زروانی تناقضاتی را یافته بود، در نهایت به این نتیجه رسید که: «به نظر می‌آید که انسان توسط تقدیر هدایت می‌شود و اگر هم در مقابل این تقدیر زیاد هم نومید نباشد، اما حداقل و به‌طور جدی در وضع نامساعدی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که هیچ توجیه عقلانی برای این موضوع وجود نداشته باشد، مگر اینکه انسان خود به عنوان عالم اصغر به حساب آید و به طوری ساده انعکاسی مجدد از زُروان کرانمند (عالم اکبر) تلقی گردد و این چنین در سرنوشت این آخری - که تقریباً مقدر می‌شود - شریک و سهیم شود» (همان: ۴۱۰).

جمالزاده در مقاله خود ریشه موضوع عالم کبیر و عالم صغیر در اندیشه اسلامی را در اشعار امام علی^(ع) یافته و این ابیات را نقل می‌کند:

دَوَائِكَ فَيْكَ وَلَا تَبْصُرُ وَ دَائِكَ مِنْكَ وَلَا تَشْعُرُ
أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انطوى العالمُ الأَكْبَرُ
(همان: ۱۳۸۳: ۱۳).

این موضوع، از همان اوان شکل‌گیری ساختار جدید اندیشه در جهان اسلام، مورد توجه حکما قرار گرفته بود. از نظر ابوسلیمان سجستانی (م، ۳۷۵ هـ.ق) انسان «نسخه جهان صغیر سلسله بزرگ هستی است و در مقام باشنده‌ای از حیث وجودی نامتعین، یگانه باشنده قادر به تعیین خویش است» (کرمر، ۱۳۷۹: ۳۳۶). از این نقطه نظر، «انسان به واسطه حس و حرکت زنده است و به واسطه فکر و تمیز ناطق یا عاقل است و به واسطه سیلان و استحاله می‌میرد. او از این حیث که زنده است با حیوانات هم جنسش شریک است و از این حیث که فانی است با آنچه دگرگون و تجزیه می‌شود، شریک است و از این حیث که ناطق است عاقل و دور اندیش است و از حیثی به فرشته شبیه می‌شود؛ به واسطه اختیار بشری و نور الهی - یعنی از این حیث که حیاتش موصوف به صحت عقیده و عمل صالح و سخن صادق است - او فرشته است، یا صفات و صورت فرشته را دارد» (همان: ۳۳۷).

اخوان‌الصفاء در صفحات متعددی از رسائل بدین مسأله پرداخته‌اند؛ به‌ویژه در رساله دوم، فصلی را به عالم صغیر اختصاص داده‌اند. صورت‌بندی تلخیص سخن آنان درباره عالم صغیر، بدین نحو است که: حکمای اولیه با ژرف‌نگری در امور این جهان و تعمق در جزئیات آن دریافتند که جهان، شباهت بسیار زیادی با ساختار ظاهری و باطنی انسان دارد. از این نظر که اولاً ترکیب یافته از بُعد جسمانی و روحانی است و ثانیاً با تأمل در هر کدام از این ابعاد می‌توان نمونه‌های اجزای آن‌ها را در جهان (عالم کبیر) نیز یافت؛ فلذا انسان را عالم صغیر نامیده‌اند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۷) و خود با پذیرش اصل موضوع، تمامی این فصل را به تبیین نظریه انسان به عنوان عالم صغیر پرداخته‌اند.

مسأله عالم کبیر و عالم صغیر موضوع بحث شیخ‌الرئیس ابن سینا نیز بوده است. ظاهراً شیخ از این نظریه در پزشکی بهره فراوانی برده است. از نظر او در درون انسان طبیعت جمادی، نباتی و حیوانی سرشته شده و همزمان طبع ملکوتی نیز

در انسان وجود دارد و همانگونه که در عالم کبیر، عقل حاکم و فرمانروای همه موجودات است، در عالم صغیر نیز وضع به همین منوال است (ابن سینا، ۱۳۱۶: ۶۴-۶۳).

شیخ اشراق، حکیم سهروردی، نیز در این باره می‌نویسد: «اکنون بیاید دانستن که هرچه اندر آن عالم است، بیشترین آن را مثلی و شبیهی اندرین عالم هست. اگرچه این عالم به اضافه آن عالم، سخت ضعیف و حقیر است و هم چون ظلّ و شجر است و کامل‌ترین موجودات، که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابَهت است، آدمی است و بدین سبب او را عالم کوچک خواندند؛ به حکم آن که حواشی عالم روحانی و جسمانی را بر هم زده‌اند و نموداری مختصر که آدمی است از او باهم آورده» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۲۰).

۲-۴-۱) دیدگاه عرفا

اگرچه از دیدگاه فلاسفه، عالم کبیر و عالم صغیر هر دو همسو و موازی با یکدیگرند، ولیکن آن چیزی که عرفا - در عالم خیال - از تطبیق این دو جهان می‌بینند، از جهاتی اساسی با نظرگاه فلاسفه تفاوت دارد. از دیدگاه ابن عربی، عالم، انسان کبیر است و انسان، عالم صغیر؛ عالم، انسانی متفرق الاجزاست و انسان، عالمی مجتمع الاجزا و اگرچه هر دو مجالای ظهور الوهیت از حالت کمون‌اند، ولیکن عالم، این اسماء را به نحوی متکثر آشکار می‌کند و انسان این اسماء را به صورتی جمعیت یافته [یا خلاصه و رمزگذاری شده] بروز خواهد داد؛ آن گونه که در مقام الوهیت نیز همه اسماء مندرج در اسم «الله» هستند (ابوزید، ۱۹۸۳: ۱۵۹). و از آنجایی که انسان خود تجسم و تمثیل اسم «الله» در آفرینش است، بنابراین می‌توان گفت که انسان کامل (یعنی عالم صغیر در تحقق یافته‌ترین شکل خودش) به یک معنی رمز بزرگ آفرینش نیز هست و این نکته را عبدالکریم گیلانی نیز در کتاب مشهور خود «الانسان الکامل» بدین نحو بیان کرده است: «ان الانسان الکامل مقابل لجمیع الخلائق الوجودیه بنفسه» (الگیلانی، ۱۳۴۰ق: ۴۹)؛ چنانکه نصر می‌نویسد: «مثل اعلاى انسان در آن وجود یا انسان اولیه، کامل و جامع قرار دارد که آئینه اسماء و صفات الهی و الگوی نخستین خلقت است» (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳۹) و هم او نمود حقیقی و عینی عالم صغیر است.

نجم‌الدین رازی در صفحات متعددی از مرصاد العباد از دو اصطلاح عالم کبیر و عالم صغری استفاده کرده است (رک: رازی، ۱۳۸۷: ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۸۷، ۱۸۹ و ۵۳۴). لازم به یادآوری است که عرفا هیچ اصطلاحی را به صورت دانشنامه‌ای - جز در معدود کتبی که مختص تعریف اصطلاحات است مثل اصطلاحات الصوفیه کاشانی - تعریف نمی‌کنند، بلکه با به کارگیری آن اصطلاح در متن، کاربرد و پایگاهش را در بطن جهان‌شناسی عرفانی آشکار می‌سازند. رازی در ذکر زمانی که ابلیس در آغاز آفرینش برای نخستین بار با جسم آدمی مواجه شد، می‌نویسد: «چون [در بدن آدم] فرورفت و گرد نهاد آدم برآمد، نهاد آدم عالمی کوچک یافت؛ از هرچه در عالم بزرگ دیده بود در آنجا نموداری یافت» (همان: ۷۵) و در ادامه از زاویه دید ابلیس، به توصیف مشاهداتش و یافتن نمونه آن در عالم کبیر می‌پردازد (همان: ۷۶-۷۷).

عزیزالدین نسفی در انسان کامل با بیانی تمثیلی به تبیین این دو عالم می‌پردازد. از نظر نسفی، همه آفرینش کتابی است که نگارنده آن خداوند متعال است. پس حق، جهان را همچون کتابی آفرید و «آنگاه فرمود که هر که این کتاب مرا بخواند، مرا و علم مرا و ارادت و قدرت مرا بشناسد. در آن وقت خوانندگان ملائکه بودند و خوانندگان به غایت خرد

بودند و کتاب به غایت بزرگ بود ... [چون حق] عجز خوانندگان بدید، نسخه‌ای از این عالم باز گرفت و مختصری از این کتاب بازنوشت؛ و آن اول را عالم کبیر نام نهاد و آن دوم را عالم صغیر نام کرد» (نسفی، ۱۳۷۱: ۱۴۳).^۲

باید اذعان داشت که سراسر کتاب انسان کامل نسفی تلاشی است در تطبیق این دو عالم. او در رساله اول، تحت عنوان «در بیان معرفت انسان» اجزای بیرونی و درونی خلقت انسان را به تمامی تشریح می‌کند؛ ولیکن انسانی که نسفی از او سخن می‌گوید شخص انسان، یعنی موجود دوپایی که قوه ناطقه، فصل مقسم او با دیگر حیوانات معرفی شده، نیست. بلکه او تصویری برهم نهاده شده از عالم کبیر و عالم صغیر ارائه کرده است. به نحوی که هنگام مطالعه این فصل گاهی در تشخیص اینکه او در یک جایگاه ویژه درصدد تبیین و تشریح کدام یک از اجزای این دو عالم است، دچار سردرگمی خواهیم شد. به عنوان مثال تصویری که او از نطفه - به عنوان جوهر عالم صغیر - ترسیم می‌کند، مطابق با تصویر و عملکرد جوهر عالم کبیر - یعنی وجود - است. «نطفه انسان جوهر اول عالم صغیر است و ذات عالم صغیر است و تخم عالم صغیر است. و عالم عشق عالم صغیر است. نطفه بر خود عاشق است، می‌خواهد که جمال خود را ببیند و صفات و اسامی خود را مشاهده کند. تجلی خواهد کرد و به صفت فعل ملتبس خواهد شد و از عالم اجمال به عالم تفصیل خواهد آمد و به چندین صور و اشکال و معانی و انوار ظاهر خواهد شد تا جمال وی ظاهر شود و صفات و اسامی و افعال وی پیدا آید» (همان: ۱۷).

سید حیدر آملی، عارف خوش قریحه شیعی که یکی از پیروان مهم و راست اندیش مکتب ابن عربی محسوب می‌شود، در تفسیری که بر قرآن کریم نگاشته بسیار بر مسأله عالم کبیر و عالم صغیر تأکید کرده است، به نحوی که جهان صغیر - که او از آن تحت عنوان کتاب انفسی یاد می‌کند - در کنار کتاب آفاقی و قرآن کریم سه اقنوم اساسی را در معرفت حق تشکیل می‌دهند. وی در محیط الأعظم درباره عالم صغیر و در ذیل تأویل آیه‌ای از قرآن این گونه می‌نویسد: «إقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً [إسراء / ۱۴] کتاب جامع را بخوان تا به یقین بدانی که برستی تو نسخه عظمی و صحیفه کبری آن [= عالم کبیر] هستی و در مشاهده آن نیازمند هیچ کتابی جز خودت نیستی. چرا که تو از نظر روح جزئی، که صورت اجمالی کتاب توست، به مثابه عقل اول هستی که به سبب احاطه اجمالی اش بر اشیاء، أم الکتاب است؛ و از حیث قلبت، که صورت تفصیلی کتاب توست و نفس ناطقه نامیده می‌شود، به مثابه نفس کلی هستی که به سبب ظهور تفصیلی اشیاء در آن، موسوم به کتاب مبین است [...] و اینگونه از هر آنچیزی که - از جزئی و کلی - در کتاب آفاقی هست، نمونه‌ای در وجود تو نهاده شده است» (آملی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۳).

شیخ محمود شبستری نیز در گلشن راز در باب این معنی چنین می‌سراید:

هر آنچه در جهان از زیر و بالاست مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون توست یک شخص معین تو او را گشته جان و او تو را تن
(شبستری، ۱۳۸۶: ۹۴)

و هم او در جای دیگری از همین کتاب، تقریر موجز و «پاکیزه‌تری» از آن ارائه کرده است:

جهان انسان شد و انسان جهانی ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی

(همان: ۷۲)^۳

۳) تحلیل داده‌ها

۳-۱) جهان معنا در التدبیرات الهیه فی اصلاح مملکه الانسانیه

پیش از این توضیح داده شد که ابن عربی در این کتاب تلاش کرده تا انطباق اجزای دو عالم کبیر و صغیر را بر یکدیگر آشکار سازد. خود شیخ در سبب تألیف این کتاب این گونه می‌نویسد: «هنگامی که شیخ صالح ابا محمد موروری را در شهر مورور زیارت کردم در دستش کتابی به نام سرّ الاسرار بود که آن را حکیم [ارسطو] برای ذوالقرنین [ظاهراً اسکندر مقدونی] تألیف کرد بود [...] پس ابومحمد روی به من کرده و گفت: مؤلف در تألیف این کتاب نظر به تدبیر امور کشور دنیوی داشته است و من از تو می‌خواهم که در مقابله با وی کتابی در تدبیر و سیاست کشور انسانی بنویسی که سعادت همگان در آن باشد» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۲۰).

و سال‌های بعد در «عنقاء مغرب» درباره این کتاب می‌نویسد: «ما کتابی نگاشته بودیم روحانی و ربانی و التدبیرات الهیه فی اصلاح مملکه الانسانیه‌اش نامیده. و در آن گفتیم که انسان، خود، جهان اصغر است و رونوشتی از جهان اکبر؛ پس تمام آن پدیده‌های عالم اکبر را در همین تصویر کوچک توان دید» (همان، ۱۳۹۹: ۷).

بنابراین ابن عربی از همین ابتدای کار، خواننده را متوجه این امر می‌سازد که آن چیزی که او در این کتاب مطرح می‌سازد، ابداً یک بحث دنیوی معمول، چنانکه ارسطو انجام داده، نیست؛ بلکه موضوع و محتوای کتاب در دایره امور مربوط به جهان معنا، و در افقی گسترده‌تر تاریخ مقدس، قرار می‌گیرد.

یک نکته مهم و اساسی که خواننده کتاب با آن روبه‌رو می‌شود، این است که اصطلاح‌شناسی ابن عربی در این کتاب کاملاً قابل انطباق با اصطلاحات علم سیاست است و اگر این کتاب وارونه تفسیر شود، چیزی شبیه به یک «سیاست‌نامه» در دست خواهیم داشت و این امر ممکن است هر پژوهشگر و یا خواننده‌ای را وسوسه کند و او را، به غلط، وارد امور مربوط به سیاست و کشورداری نماید. این خطا، می‌تواند طرح اولیه و اساسی شیخ را در تدوین کتاب به کلی مخدوش سازد. خود شیخ در ابتدای کتاب توضیح می‌دهد که اموری مثل امر و نهی و وعد و وعید در جهان از آن خداست و پس از وی این موارد را می‌توان در شخص خلیفه [دنیوی] نیز مشاهده کرد (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۱-۱۰). ابن عربی پس از مشاهده این مسأله در جهان کبیر و استقصا و ژرف‌نگری در نشئه انسانی می‌گوید: «متوجه شدم که در انسان نیز خلیفه و وزیر و قاضی و کاتب و مأمورین اخذ خراج و لشکریان و سایر اموری که متناسب با حضرت خلافت است، یافت می‌شود» (همان: ۱۱).

این یک مسأله ساده است که هنگام استفاده از یک واژه، طیف وسیعی از واژگان مرتبط با آن نیز احضار می‌شوند و در کنار هم یک شبکه معنایی را می‌سازند؛ فلذا آن هنگام که در قرآن کریم از انسان تحت عنوان «خلیفه» یاد می‌شود، همه واژگان و اصطلاحات مربوط به خلافت نیز در ذیل آن قرار خواهند گرفت. هرچند که بعد سیاسی اصطلاح خلیفه به معنا و مفهوم سیادت و سلطنت مادی و معنوی بر امور سیاسی-اجتماعی همه مسلمین، بعدها از اصطلاح قرآنی آن - به معنای صرف جانشینی معنوی - استنباط شده است، ولیکن دست کم در زمان ابن عربی، سلطه بار معنایی و مفهومی سیاسی آن در اذهان همه مردمانی که در تحت سیطره سیاسی سلطنت اسلام قرار می‌گرفته‌اند، تثبیت شده بود.

۳-۱-۱) روح به عنوان خلیفه و پادشاه بدن

ابن عربی در این بخش با تأکید بر آیه: «و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل فی الأرض خلیفه» (بقره / ۳۰) توضیح می‌دهد که: «و اعتباره فی العالم الأصغر استخلاف الروح فی الأرض البدن» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۲۰). همین یک جمله، اساس طرح کلی وی را در تبیین روح به عنوان خلیفه آشکار می‌سازد. شَم بلاغی شیخ نه تنها در تبیین استعاره خلیفه (=روح) که تحلیل آن کل این فصل را به خود اختصاص داده است، آشکار شده، بلکه در به کارگیری اضافه تشبیهی «الأرض البدن» نیز خود را نشان داده است. پس از این شیخ به بیان دیدگاه‌های متنوعی که درباره این خلیفه از سوی حکما و عرفای دیگر ارائه شده می‌پردازد و آنها را نیز بر اساس نظریه استعاره تحلیل می‌کند. «اهل حقیقت از این خلیفه به عبارات مختلفی تعبیر کرده‌اند که هریک دارای معانی ویژه‌ایست: برخی آن را امام مبین دانسته و برخی از آن به عرش تعبیر کرده‌اند، عده‌ای نیز آن را آینه حق دانسته‌اند و امثالهم» (همان: ۲۱).

بنابراین خلیفه در جهان اصغر همان روح است، و این روح نمونه‌ای هم در عالم کبیر دارد که حکما و عرفا از آن به عبارات مختلفی چون: امام مبین، عرش، آینه و... تعبیر کرده‌اند. شیخ در ادامه به معرفی برخی از دیدگاه‌های موجود درباره این خلیفه بر اساس همان جنس تحلیل‌ها استعاری می‌پردازد که در ادامه سه مورد از آنها بررسی خواهد شد:

▪ خلیفه (روح) به عنوان عرش به اعتبار احاطه کلی

«برخی روح را حمل بر عرش کرده‌اند به این اعتبار که عرش بر طبق قولی احاطه کلی بر عالم دارد و بنا بر قول دیگری خلاصه و زبده عالم است [...] و این موجود مذکور [روح] را از جهات احاطه مشابه عرش یافته‌اند. همان‌طور که عرش - به عنوان فلک نهم - محیط بر عالم است به همین صورت این خلیفه نیز محیط بر عالم انسانی است» (همان: ۲۲). چنانکه از نقل قول فوق برمی‌آید اخصّ صفت عرش احاطه کلی است و چون روح نیز بر بدن انسان احاطه کلی دارد، بنابراین عرش و روح بر یکدیگر قابل تطبیق هستند. جدول زیر صوت‌بندی ساده‌تری از این تطبیق مبتنی بر استعاره را نشان داده است:

جدول شماره ۱. تطبیق روح بر عرش

مستعارمنه: عرش	مستعارله: روح
جامع: داشتن احاطه کلی	

▪ خلیفه (روح) به عنوان آینه به اعتبار تجلی و انعکاس

تعبیر عرفا از قلب و روح انسان به عنوان آینه سابقه طولانی دارد و عرفای خوش ذوق تصاویر دلنشینی از این استعاره ارائه کرده‌اند. ولیکن در جهان‌شناسی ابن عربی هرچیز جدای از مسائل ذوقی در معرض یک احتجاج فلسفی نیز قرار می‌گیرد تا مثلاً در باب همین روح به عنوان آینه الهی نشان داده شود که چرا چنین تعبیری برگزیده شده است. در واقع شیخ در این قسم تبیین‌ها درصدد ارائه حکمت نهفته در یک نوع بیان ذوقی ویژه است. شیخ در این باره می‌نویسد: «برخی از آن (روح) تعبیر به آینه حق و حقیقت کرده‌اند و ادله ایشان این است که روح را موضع تجلی حقایق و علوم و حکمت‌های ربانی یافتند» (همان: ۲۴). ویژگی خاص آینه و روح این است که آنها تنها نمایشگر امری یا کسی هستند که مقابل ایشان قرار بگیرد و تنها آن شیء یا آن انسان را نمایش می‌دهند. به زبان ساده اینکه آینه و روح تنها نشانگر حقایق صرفاً موجود هستند

و از همین رو است که ابن عربی در ادامه توضیح می‌دهد که: «و باطل را در آن راهی نیست؛ چراکه باطل عدم محض است و امر عدمی تجلی و ظهور ندارد» (همان: ۲۴).

جدول شماره ۲. تطبیق روح بر آینه

مستعاره: روح	مستعارمنه: آینه
جامع: منعکس ساختن امر	

▪ خلیفه (روح) به عنوان امام مبین به اعتبار اینکه همه چیز در آن مضبوط است

ابن عربی توضیح می‌دهد که شیخ عارف ابو حکیم بن برّجان از روح یا همان خلیفه تعبیر به «امام مبین» کرده و این امام مبین همان «لوح محفوظ» است. فصل اشتراک روح و لوح محفوظ در این است که همه چیز در آن دو ثبت و ضبط شده است. خداوند در قرآن فرموده است: «و کل شیء احصیناه فی إمام مبین» (یس / ۱۲). از آنجایی که در روح انسانی نیز زبده و خلاصه همه چیز به ودیعت نهاده شده است، این استعاره کاربرد یافته است (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۲۵).

جدول شماره ۳. تطبیق روح بر امام مبین

مستعاره: روح	مستعارمنه: امام مبین
جامع: مضبوط بودن هر چیزی در این دو	

تا اینجا تنها سخن از تطبیق روح انسان با خلیفه به میان آمد و به بیان تجزیه و تحلیل ابن عربی از تعدادی از رویکردهایی که حکما و عرفای هم‌عصر و یا پیش از خودش نسبت بدان داشته‌اند، پرداخته شد. در ادامه به تجزیه و تحلیل برخی از تطبیقاتی که در این کتاب صورت پذیرفته، خواهیم پرداخت و نوع تحلیل تنها بر پایه کشف جامع در استعاره‌ای که به کار گرفته شده، خواهد بود و تلاش خواهد شد تا اخص صفات مشابهه در استعاره مذکور تحلیل و بررسی شود.

۳-۲) جسم آدمی: ملک خلیفه

با پذیرش این مطلب که روح، نقش خلیفه را در آفرینش دارد، پس این خلیفه باید بر مملکتی استیلا داشته باشد و بر رعیتی حکمرانی کند و احیاناً کار گزارانی نیز داشته باشد. لازم به یادآوری است که برای درک بهتر و روشن تر از ابعاد موضوع، لازم است ذهن را در سیالیت تخیل ابن عربی رها سازیم و از هرگونه اظهار نظر، پیش داوری و یا هر امر دیگری که بخواهد جریان تخیل را مختل سازد جلوگیری نماییم تا درک و هضم موضوع آسان تر باشد. هنگامی که گام نخست همراه با خلیفه برداشته شد، می‌بایست سایر صورت‌بندی‌های لازم و ضروری نیز صورت بگیرد تا همه خطوط اصلی و فرعی مسأله به تمامی شکل خود را پیدا کند. پس خلیفه حتماً محلی برای حکمرانی و زیردستانی که رعیت و کار گزار او هستند نیز دارد. «بدان که خداوند - سبحانه و تعالی - هنگامی که این خلیفه را آفرید برای او شهری را که محل اسکان رعایا و کار گزاران این خلیفه باشد نیز بنا نهاد و آن شهر را حضرت جسم و بدن نامید» (همان: ۳۱). جسم آدمی با همه جزئیات و کلیاتش، هم محل استقرار روح است و هم تحت فرمان اوست؛ همان‌طور که خلیفه نیز حاکم بر محدوده جغرافیایی و سیاسی خاصی است و همه مردمان از وضع و شریف تحت امر او هستند. بنابراین، این ویژگی یعنی محل اعمال قدرت بودن جسم، جامع در این استعاره محسوب می‌شود.

جدول شماره ۴. تطبیق جسم بر مُلک

مستعار منه: مُلک	مستعار له: جسم
جامع: محل حکمرانی بودن	

۳-۳) عدالت به مثابه قاضی

ابن عربی در فصل ششم کتاب، عدالت را مطابق با قاضی دانسته است. اگرچه در گذشته سازو کارهای قضایی رایج در امروز موجود نبوده است، ولیکن، هم جنس فساد در همه ادوار فرهنگ بشری یکی است و هم اینکه هر مملکتی نیازمند یک سازمان قضایی است که به وسیله آن، هر چیزی در جایگاه خودش قرار بگیرد. گذشته از این مسأله، در مملکت انسانی این صرفاً یک تشابه لفظی است که با گذر از مجرای خیال ابن عربی و با الگویی استعاری، در مقابل چشمان ما قرار گرفته است. بنابراین «بر تو لازم است که اگر بقای کشورت و پیروزی بر دشمنان را می‌خواهی می‌بایست عدالت را متولی امور رعیت [= اعضای بدن] نمایی» (همان: ۵۱). اگرچه عدالت هیچ‌جا به ازای عینی در بدن انسان ندارد؛ یعنی هیچ علمی نمی‌تواند به جزئی مادی از بدن انسان اشاره کرده و بگوید این بخش «عدالت» است، ولیکن امری است مربوط به حوزه معنوی زیست انسان که اگرچه هیچ جنبه عینی ندارد اما خود، منشأ اثر است. چنانکه گاه در قضاوت‌های روزمره نیز گفته می‌شود: فلان رفتار عادلانه بود یا بهمان عملکرد عین بی‌عدالتی بود. عدالت از جمله آن اموری است که انسان آن را از روی آثار عینی‌اش و همچنین تأثیرات مثبت و منفی که بر روی عملکردهای بیرونی و یا درونی جهان می‌گذارد، درک می‌کند.

ویژگی مشترک بین عدالت و قاضی در هر دو جهان کبیر و صغیر که متضمن شکل‌گیری این استعاره است، در نظر گرفتن اقتضاهای صحیح امور و اجرای موازین تعریف شده بر طبق آن اقتضاهاست.

جدول شماره ۵. تطبیق عدالت بر قاضی

مستعار منه: قاضی	مستعار له: عدالت
جامع: اجرای موازین قانونی، اخلاقی و عرفی	

۳-۴) عقل به مثابه وزیر

هر خلیفه‌ای به ناگزیر وزیری دارد که در اصل، شخص دوم آن مملکت محسوب می‌شود. این وزیر در مملکت آدمی، چنانکه ابن عربی توضیح می‌دهد، عقل است. ابن عربی در ابتدای فصلی که در آن به طور کامل به تشریح ویژگی‌های این وزیر پرداخته می‌نویسد: «فأوجد الله سبحانه لهذا الإمام هذا الوزير يقال له العقل» (همان: ۵۴) و در تشریح اهم خصوصیات او این‌گونه توضیح می‌دهد: «حُسن تدبیر و سیاست و هر آن چیزی که مربوط به آن می‌شود از مقام خودش [عقل] تا پایین‌ترین مرتبه رعایا را در وی به ودیعت نهاد [...] سپس همه علوم را در جوهر ذات او منقوش ساخت و او را محل جمع علوم قرار داد؛ ولیکن او جایگاه استفاده و چگونگی استفاده این علوم را نمی‌داند و این از حکمت خداوندی است تا بدین وسیله عقل همیشه [در اجرای امور] محتاج خلیفه باشد» (همان: ۵۵).

با این تفاسیر مشخص می‌شود که وجه اشتراک وزیر با عقل در این است که هر دو در کیاست و سیاست در مرتبه بالایی قرار دارند، آن دو همه علوم را می‌دانند ولیکن قدرت اجرا ندارند و برای اجرای امور محتاج امر خلیفه هستند.

جدول شماره ۶. تطبیق عقل بر وزیر

مستعار له: عقل	مستعار منه: وزیر
جامع: گوش به فرمان خلیفه بودن در عین عالم و سیاس بودن	

۳-۵) سفیران بدن

سفارت هم یکی از مشاغلی است که خلیفه در جاری ساختن امور از آن بهره می‌برد. ابن عربی در این بخش ابتدا توضیحاتی را درباره اینکه سفیر می‌بایست دارای کدام ویژگی‌های مثبت باشد، ارائه کرده است. برشمردن این ویژگی‌ها در اصل تشریح همان «جامع» در استعاره مذکور است. بنابراین ابتدا این سفرا نام برده می‌شوند و سپس توضیحات ابن عربی نقل خواهد شد. سفیرانی که ابن عربی نام می‌برد از این قرارند: «توفیق، هدی، فکر، اعتبار، تدبیر، ثبات، قصد، حزم، استبصار (= روشن‌بینی)، تذکر، خوف، رجاء، انصاف و هر آن اوصافی که شبیه به اینهاست» (همان: ۸۲). حال باز می‌گردیم به توضیحات اولیه ابن عربی که در واقع تحلیل پژوهش حاضر از این مسأله نیز بر همین بیانات استوار است:

«بدان که حکمت به آن ملوکی اعطا می‌شود که عقل خویش را بر شهوت خویش چیره ساخته‌اند؛ کسانی که رسولانی را به سمت دشمنانشان گسل کرده‌اند که اصحاب زیرکی و شجاعت و وفاداری و سخاوت و صداقت و دینداری و امانت‌داری و عالم به تعلیل و عالم به موضع صحیح سخن بودند. پس فرستاده [= سفیر] معرف فرستنده و پایگاه اوست و اگر آن فرستاده بر این اوصاف مذکور باشد دانسته می‌شود که خود فرستنده نیز صاحب این اوصاف و بلکه برتر از آنهاست» (همان: ۸۲).

لازم به توضیح نیست که مفهوم سفیر در گذشته با معنی و مفهوم امروزی آن، یعنی رایزن فرهنگی و سیاسی یک کشور که در کشور دیگری اقامت کرده و کاردار کشور اول محسوب می‌شود، متفاوت است. بلکه سفیر یا رسول شخصی بوده است که از طرف حاکم یا خلیفه جهت بررسی امور و یا ابلاغ احکامی خاص به نواحی دیگر ارسال می‌شده است. اخص ویژگی یک سفیر باید به نحوی باشد که او را به عنوان نماینده خلیفه معرفی کند. اوصافی را که ابن عربی برشمرد و به عنوان سفیران بدن معرفی کرده است، معرف روح یا همان خلیفه هستند؛ چراکه همگی این اوصاف مثبت و برآورنده روح و خلیفه حقیقی محسوب می‌شوند.

نتیجه

ارائه یک جمع‌بندی کامل و دقیق از چنین پژوهشی می‌بایست مبتنی بر مطالعه و نوشتن درباره سراسر کتاب «التدبیرات» ابن عربی باشد، و از آنجا که فضای محدود یک مقاله مجال چنین اقدامی را به دست نمی‌دهد، به اجمال می‌توان به این نتایج اشاره کرد که اولاً، با مقایسه تعریف ابن عربی از استعاره با تعریفی که جرجانی ارائه کرده بود، مشخص می‌شود که هر دو، دیدگاه مشترکی درباره استعاره دارند. دوماً هر دو بر مسأله اخص صفات مشبهه در احراز جامع یا همان وجه شبه تأکید دارند و به طور ضمنی معتقدند که اصل مهم در شکل‌گیری و دوام استعاره همین مسأله است. سوماً، با وجود اینکه

ابن عربی و جرجانی از نظر تاریخی هم‌عصر نبوده و در منظومه فکری و معرفت‌شناختی مشترکی هم قرار نداشته‌اند، اما با استفاده‌ای که ابن عربی از نظریه استعاره - به سیاقی که مطمح نظر جرجانی هم بوده است - در صورت‌بندی و تجزیه و تحلیل‌های کتابش کرده و نتایج مطلوبی نیز از آن به دست آورده، می‌توان به این باور رسید که نظریه استعاره‌ای که در بلاغت اسلامی از سوی عبدالقاهر جرجانی ارائه گردیده، بسیار دقیق و موشکافانه طراحی شده و با همان کیفیت نیز قابل اجراست. چهارماً، با به کارگیری نظریه استعاره جرجانی در تبیین یکی از اصول مهم عرفان و هستی‌شناسی، بسیاری از مشکلات و دشواری‌های موجود در فهم چگونگی تطبیق عالم صغیر و کبیر برطرف یا دست‌کم کمتر شده است.

پیوست

۱. این طرح روش‌شناختی، پس از ابن عربی به شکل عام در میان صوفیه رواج پیدا کرد. به عنوان مثال نویسنده مرصاد العباد در بخش مربوط به تأویل رویاها - با توجه به این نکته که جنس تأویلات رویا و تأویل نصّ و یا اصولاً تأویل هستی در حوزه عمل صوفیه کاملاً یکسان است - به این روش، بی‌آنکه نامی از استعاره ببرد، اشاره کرده است. وی کارکرد استعاره‌پردازی قوه خیال را در شخص خواب‌بیننده این‌طور تبیین می‌نماید: «اگر صفات ذمیمه نفسانی بر وی غالب بود از حرص و حسد و شره و بخل و حقد و کبر و غضب و شهوت و غیر آن، خیال هر یک را در صورت حیوانی که آن صفت بر وی غالب بود نقش‌بندی کند. چنانکه صفت حرص را در صفت موش و مور بنماید و دیگر حیوانات حریص» (رازی، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۴).

۲. سید حیدر آملی در تفسیر المحيط الاعظم چیزی شبیه همین روایت را از شخصی به نام شیخ شهاب‌الدین الوردکانی (؟) آورده است. ظاهراً این شیخ شهاب‌الدین کتابی هفت جلدی مشابه کتاب التذییرات ابن عربی نگاشته و در آن عالم کبیر را بر عالم صغیر تطبیق داده است. روایتی که سید حیدر از شیخ شهاب‌الدین نقل می‌کند، در یک مسأله با مطلبی که نسفی می‌گوید تفاوت دارد و آن مسأله، خواننده این کتاب است. نسفی معتقد است که فرشتگان از شناخت عالم کبیر - به واسطه وسعت و گستردگی عالم کبیر از یک سو و علم اندک فرشتگان از سوی دیگر - عاجز بودند؛ فلذا خداوند عالم صغیر را برای دسترسی آسان‌تر فرشتگان به معرفت آفرید. اما شیخ شهاب‌الدین معتقد است که از آنجایی که انسان توان درک و شناخت عالم کبیر را با همه وسعت و گستردگی آن نداشت، بنابراین خداوند از هر آن چیزی که در عالم کبیر هست در وجود او نیز به ودیعت نهاده است (رک: آملی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۸-۲۷).

۳. ترجمه‌ای که مرحوم قاسم انصاری از کتاب «التذییرات» ابن عربی صورت داده‌اند نیز تحت عنوان «جهان انسان شد و انسان جهانی» به چاپ رسیده است.

تعارض منافع

طبق گفته نویسندگان، پژوهش حاضر فاقد هرگونه تعارض منافع است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۱). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. چاپ دوم. قم: خاتم الانبیا
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۱۶). الاشارات و التنبیها. ترجمه سید نصرالله تقوی. تهران: چاپخانه مجلس.
- ابن عربی، ابی بکر محمد بن علی. (۱۳۹۹). عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب. ترجمه امیرحسین اللهیاری. تهران: مولی.
- ابن عربی، ابی بکر محمد بن علی. (۲۰۰۳). التذییرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه. الطبعة الثانیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابودیب، کمال. (۱۳۶۳). «طبقه‌بندی استعاره جرجانی». ترجمه علی محمد حق‌شناس. مجله عارف. شماره ۱. صص: ۳۷-۷۶.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۱). رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن. ترجمه احسان موسوی خلخالی. چاپ دوم. تهران: نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۸۳). فلسفه التأویل. بیروت: دار الوحده للطباعة و النشر.

- اخوان‌الصفاء و خُتان‌الوفا. (بی‌تا). مجموعه رسائل. جلد ۲. بیروت: دارالصادر.
- اسکندری، مسعود. (۱۳۹۲). «بررسی نظریه استعاره و دگردیسی آن در مکتب جرجانی». پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد. به راهنمایی سیاوش حق‌جو. مازندران: دانشگاه مازندران.
- الجبیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۳۴۰ق). الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل. مصر: بی‌نام.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۰). تفسیر محیط الأعظم. حقیقه و قدم له و علّق علیه السيد محسن الموسوی التبریزی. قم: نور علی نور.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۸۹). اسرارالبلاغه. ترجمه جلیل تجلیل. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۹۱). اسرارالبلاغه. تعلیق محمود محمد شاکر. قاهره: مکتبه الخانجی.
- جمالزاده، عبدالرضا. (۱۳۸۳). «عالم صغیر و عالم کبیر». فصلنامه دین و سیاست. شماره ۲. صص: ۲۴-۹.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۰). استعاره و مجاز با رویکرد شناختی. گردآوری آنتینو بارسولونا. ترجمه فرزانه سجودی، لیلا صادقی و تینا امراللهی. اصفهان: نقش جهان مهر.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۰). نظریه معاصر استعاره؛ با مقالاتی از امیرتو اکو، مایکل ردی، جورج لیکاف و... گروه مترجمان. به کوشش فرهاد ساسانی. تهران: سوره مهر.
- حیدری، فاطمه. (۱۳۹۰). «عالم صغیر و عالم کبیر در آثار منثور ناصر خسرو». گوهر گویا. سال پنجم. شماره چهارم. صص: ۱۴۴-۱۱۹.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. (۱۳۸۷). مرصادالعباد. چاپ ۱۳. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- زینر، رابرت چارلز. (۱۳۹۲). زروان یا معمای زرتشتی‌گری. چاپ سوم. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۶). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. چاپ سوم. تهران: مرکز.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۹). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. چاپ نهم. تهران: طهوری.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. جلد ۳. تصحیح و مقدمه سید حسین نصر. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). گلشن راز. چاپ دوم. با مقدمه و تصحیح صمد موحد. تهران: طهوری.
- ضیف، شوقی. (۱۳۸۳). تاریخ و تطور علوم بلاغت. ترجمه محمدرضا ترکی. تهران: سمت.
- فرحناکی مقدم، مهدی؛ قدرت‌اللهی، احسان و محمدرضا بلانیان. (۱۴۰۱). «نظریه عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن عربی». عرفان اسلامی. سال هجدهم. شماره هفتاد و یکم. صص: ۹۸-۷۷.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۹۰). سیر حکمت در اروپا. چاپ هفتم. تهران: زوآر.
- قدرت‌اللهی احسان؛ فرحناکی مقدم، مهدی. (۱۳۹۰). «تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل‌الدین کاشانی». اندیشه دینی شیراز. پیاپی ۴۰. صص: ۵۰-۲۹.
- کرمر، جوئل. (۱۳۷۹). فلسفه در عصر رنسانس اسلامی؛ ابوسلیمان سجستانی و مجلس او. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ماسینیون، لویی. (۱۹۷۶). «الانسان الكامل فی الاسلام و أصالته النشوریه». در عبدالرحمان بدوی (مؤلف) الانسان الكامل فی الاسلام. الطبعة الثانية. کویت: وكالة المطبوعات.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۱). الانسان الكامل. تصحیح و مقدمه فرانسوی از ماریژان موله. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵). معرفت و معنویت. چاپ سوم. ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

References

- Qoran karim. (2012). Tarjome-ye Mahdi Elahi Ghomshe'ei. 2 Edition. Qom: Khatamolanbia.
- Aboo zeyd, N.H. (1983). Falsafe-ye Ta'vil. Beyroot: Darol- Vahdet Leteba'ate val Nashr.

- Aboozeyd, N.H. (2012). Rooykard-e 'Aghlani Dar Tfsir-e Qoran. Tarjome-ye Ehsan Moosavi Khalkhali. 2th Edition. Tehran: Niloofar.
- Aboodib, K. (1984). Tabaghebandi-ye Este'are-ye Jorjani. Tarjome-ye 'Alimohammad HaghShenas. Majalle-ye 'Aref. No. 1. Pp: 37-76. [In persian]
- Al- Jilani, 'A. (1921). Al- Ensan ol- Kamel fi Ma'refat ol-avakher val-ava'el. Mesr: Bi nam.
- Amoli, S.H. (2001). Tafsir-e Mohit ol- azam. Moghaddame & Talighat-e Seyyed Mohsen Moosavi Tabrizi. Qom: Noor 'Ala Noor.
- Ekhvan ol-Safa Va khollan Ol-vafa. (bita). Majmoo'e-ye Rasa'el. Beyroot: Dar ol-Sader.
- Eskandari. M. (2013). Barresi-ye Nazariye-ye Este'are Va Degardisi-ye An Dar Maktab-e Jorjani. Payan Name-ye Dowre-ye Karshenasi-ye Arshad. Be Rahnemayi-ye Siavash Haghjoo. Mazandaran: Daneshgah-e Mazandaran.
- Farahnaki Moghaddam, M. & Ghodrattollahi. E & M.R. Balaniyan. (2022). Nazariye-ye 'Alam-e Kabir Va 'Alam-e Saghir Dar Maktab-e Ibn 'Arabi.
- Forooghi, M.'A. (2001). Seyr-e Hekmat Dar Oroopa. 7th edition. Tehran. Zovvar.
- Ghodratollahi, E. & Farahnaki, M. (2011). Tanazor-e 'Alam-e Kabir va 'Alam-e Saghir Az Negah-e Afzal ol-din-e Kashani. Andishe-ye Dini-ye Shiraz. Pp: 29- 50. [In persian]
- Heydari, F. (2011). Alam-e Saghir Va Alam-e Kabir Dar Asar-e Mansoor-e Naser Khosrow. Gohar-e Gooya. 5(4). Pp. 119-144. [In persian]
- Ibn Arabi, M. (2010). 'Angha-e Maghreb fi Khatm-e owliya va shams-ol Maghreb. Tarjome-ye Amirhosein Allahyari. Tehran: mola.
- Ibn Arabi, M.(2003). Tadbirat ol- Elahiye Fi Eslah-e Mamlekat ol- Ensaniye.2th Edition. Beyroot: Dar ol- kotob ol- 'elmiye.
- Ibn sina, H. (1937). Al – Esharat va Tanbihat. Tarjome-ye Seyyed Nasrollah Taghavi. Tehran: Chapkhane- ye Majles.
- Jam'i az Nevisandegan. (2011). Este'are va Majaz ba Rooykard-e Shenakhti.Gerdavari-ye Antinoo Barcelona. Tarjome-ye Farzan sojodi, Leila Sadeghi va Tina Amrollahi. Esfahan: Naghshe Jahan mehr.
- Jam'i az Nevisandegan. (2011). Nazarie- ye Mo'aser-e Este'are. Ba Maghalati az Umberto Eco, Michael Redi, George Lakoff. Tehran: Soure-ye Mehr.
- Jamal Zadeh, 'A. (2004). 'Alam-e Saghir Va 'Alam-e Kabir. Faslname-ye Din Va Siyasat. No.2. Pp. 9- 24. [In persian]
- Jorjani, A. (1991). Asrar ol-Balaghe. Taligh-e Mahmood Mohammad Shaker. Qahere: Maktabat ol-Khaneji.
- Jorjani, A. (2010). Asrar ol-Balaghe. Tarjome-ye Jalil Tajlil. 5th Edition. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran.
- Kermer, J.L. (2000). Falsafe Dar 'Asr-e Ronesans-e Eslami Aboo Soleimani Sajestani va Majles-e oo. Tarjome-ye Mohammad Sa'id Hanayi Kashani. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Masinion. L. (1976). Al-ensan-el-kamel fel-Eslam va Esalat ol-nashooriye. 2th edition. Koveit: Vekalat ol-Matboo'at.
- Nasafi, A. (1992). Al anasan el-Kamel. Tashih va Moghaddame-ye Marizhan moole. 2th edition. Tehran: Tahoori.
- Nasr, S.H. (1998). Nazar-e Motefakkeran-e Eslami Darbare-ye Tabi'at. 4th edition. Tehran: Kharazmi.
- Nasr, S.H. (2006). Ma'refat Va Ma'naviyat. 3th edition. Tarjome-ye Enshaallah Rahmati. Tehran: Daftar-e Pazhoohesh Va Nashr-e Sohrevardi.
- Razi, N (2008). Mersad ol- 'Ebad. 13th edition. Be Ehtemam-e Mohammad Amin Riyahi. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Sajadi, S.J. (2010). Farhang-e Estelahat-e 'Erfani. 9th edition. Tehran: Tahoori.
- Sattari, J. (2006). Madkhali Bar Ramzshenasi-e 'Erfani. 3th edition. Tehran: Markaz.
- Shabestari, Sh.M. (2007). Golshan-e raz. 2th edition. Ba Moghaddame-ye Samad Movahhed. Tehran: Tahoori.
- Sohrevardi, Sh. (1993). Majmoo'e-ye Mosannefat. Vol. 3. Tashih-e Seyyed hosein Nasr. 2th edition. Tehran: Mo'assese-ye Motale'at Va Tahghihat-e Farhangi.
- Zeyf, Sh. (2004). Tarikh Va Tatavvor-e 'Oloom-e Balaghat. Tarjome-ye Mohammadreza Torkei. Tehran: Samt.
- Ziner, R.C. (2013). Zorvan Ya Mo'amma-ye Zartoshtigari. 3th edition. Tarjome-ye Teymoor-e ghaderi. Tehran: Amirkabir.