

نقطه و دایره در ادبیات عرفانی فارسی بر اساس مکتب ابن عربی^۱

مهدی حیدری^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۰

چکیده

محبی‌الدین بن عربی با نگاه رمزی و استعاره‌ای خود به عناصر طبیعی و هندسی، زمینه‌ساز ظهور استعاره‌های وحدت‌وجودی در ادب فارسی شد. استعاره‌های دوگانه او که غالباً به ظهور کثرت از وحدت اشاره دارد، پس از وی به آثار شاعران و ادیبان عارف فارسی‌زبان راه یافت. نقطه و دایره یکی از این استعاره‌های دوگانه است که به تقابل و عینیت توأمان حق و خلق اشاره دارد. به این استعاره در آثار ابن عربی از وجوه گوناگون پرداخته می‌شود و ویژگی‌های متفاوتی از رابطه نقطه و وحدت با دایره کثرت تبیین می‌گردد. گاه از ارتباط نقطه احدیت با نقاط محیط دایره ممکنات از طریق شعاع‌های اسماء الهی سخن می‌رود، زمانی به حلقوی بودن ساختار دایره و یکسان بودن ابتدا و انتهای آن در معنی قوس نزول و صعود اشاره می‌شود و گاهی ضمن کاربرد استعاره نقطه آتش‌گردان، تجدد امثال تبیین می‌گردد. این نوع نگاه، پس از ابن عربی در آثار ادیبان عارفی نظیر حمویه، عراقی، نسفی، شبستری، مغربی، نعمت‌الله ولی، داعی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.20793.1531

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. m.heidari@yazd.ac.ir

شیرازی و نیز شارحان *فصوص الحکم* گاه به همان شکل مستعمل و گاه همراه با وجوه شباهت جدید به کار رفته است. روش تحقیق، کتابخانه‌ای و بر مبنای آثار شاعران و نویسندگان یادشده بوده است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، نقطه، دایره، ابن عربی، استعاره.

مقدمه

به طور کلی می‌توان گفت روی آوردن به استعاره‌های هندسی در ادبیات عرفانی فارسی، پس از ظهور ابن عربی فراوانی و رنگ‌وبوی دیگری به خود می‌گیرد. رمزپردازی اگرچه در آثار عرفانی پیش از ابن عربی هم به چشم می‌آید و اساساً از ویژگی‌های عام زبان عرفان است، در آثار ابن عربی به نحو شدیدتری ظهور و بروز یافته است. ابوالعلاء عقیفی در این زمینه نوشته است: «اگر استعمال زبان رموز و اشارات و سخن گفتن به لسان باطن از علل غموض زبان صوفیه به طور عام است، در مورد زبان ابن عربی به طور خاص چنین است» (مقدمه عقیفی بر ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶). عقیفی همچنین علت صعوبت فهم اندیشه‌های ابن عربی را نه منبعث از خود این افکار که ناشی از اسلوب تعبیر و راه‌های غریب وی برای پیمودن معانی می‌داند (همان: ۱۶-۱۷).

ابن عربی همه چیز حتی نجوم کهن را نیز ابزاری رمزی در جهت تبیین مفاهیم مکتب خود می‌بیند و بسیاری از اصول آن را به راحتی با مبادی مکتب خویش تطبیق می‌دهد؛ چنانکه در کتاب *مواقع النجوم* تحت پوشش رمزهای نجومی به توصیف نوری می‌پردازد که خداوند طی مراحل سه گانه طریق به صوفی اعطا می‌کند (برای نمونه‌هایی از رمزاندیشی نجومی ابن عربی رک: بورکهارت، ۱۳۹۳: ۳-۶۴؛ کرین، ۱۳۸۴: ۱۰۳).

ابن عربی در بخش عمده‌ای از فتوحات، نگاه رمزاندیشانه خود را به مسائل شرعی نظیر نماز نیز تسری می‌دهد؛ چنانکه سجود، رکوع و قیام را با قوس نزولی، حرکت افقی جانداران (رشد) و قوس صعودی منطبق کرده است (ابن عربی، بی تا: ۵۶۰-۷۶۰؛ کرین، ۱۳۸۴: ۳۸۱-۳۸۷).

به طور کلی، شیخ محیی‌الدین ابن عربی در اصطلاح‌پردازی و استعاره‌گرایی بسیار مهارت داشته است. وی اصطلاحاتی نظیر وحدت وجود، اعیان ثابته، حضرات خمس، فیض اقدس و مقدس، حقیقت محمدیه، انسان کامل و ... را پدید آورده و ذیل هر کدام از این‌ها، دایره‌های کوچک‌تری از اصطلاحات دیگر را ایجاد کرده است. او مهم‌ترین اندیشه عرفانی خود، یعنی وحدت وجود را با تکیه بر زوج اصطلاحاتی که یکی از کلیدواژه‌های آن بر مقام یگانگی حق و دیگری بر مرتبه

کثرت خلق تأکید دارد، ظاهر ساخته و مثلاً از عباراتی نظیر احدیت و واحدیت، اسم و مسماء، کثرت و وحدت، مقید و مطلق، ظاهر و باطن، تشبیه و تنزیه و... بهره برده است. شیخ در همین راستا با توجه به استعاره‌هایی خیالی مفهوم وحدت وجود را واضح‌تر تبیین کرده است.

استعاره‌های وی نیز غالباً مرکب از دو عنصر متقابل هستند که یکی از آن‌ها از مقام وحدت حق و دیگری از کثرت خلق حکایت می‌کند و هر دو به نوعی دو روی یک سکه محسوب می‌شوند. ده استعاره رایج در آثار او که بعدها به کتب پیروانش نیز راه یافته است، عبارت‌اند از: آینه و عکس، نور و سایه (و مشتقات آن‌ها)، آب و اشکال گوناگون آن، می و ساغر، دانه و درخت، نقطه و دایره، عدد یک و سایر اعداد، حرف الف و سایر حروف، بیابان و سراب، صاحب لباس و لباس. این استعاره‌ها، برخی طبیعی و بعضی هندسی و حروفی بودند و به نوعی عنصر دوم آن‌ها، تفصیل‌یافته عنصر اول حساب می‌شود و از وحدت وجود حکایت می‌کند.

ابن عربی برخلاف فیلسوفان اشراقی که متأثر از نوافلاطونیان هستند، وجود را نه یک ساختار خطی پایین آمده از واحد یا اول که دایره‌ای می‌داند که مرکز و محیط دارد. محیط، محدوده موجودات ممکن و مرکز دایره، «الله»، اسم جامع اسماء الهی است که ظاهر «ذات» را نیز نشان می‌دهد. از مرکز دایره وجود تا نقطه نقطه محیط، خطوطی فرض می‌شود که همان اسماء الهی‌اند و به شماره نمی‌آیند و نیز درون دایره، دایره‌های کوچک‌تری هست که برخی اسماء فاعل در ایجاد ممکن اول و بعضی دیگر عناصر اربعه طبیعی را نشان می‌دهد. آن خطی که از نقطه مرکز دایره به نقاط محیط می‌رسد، همان وجهی است که هر موجودی از خالق خود دارد و اراده الهی در جهت ایجاد همان خطی است که آن را از مرکز محیط فرض کردیم و در واقع توجه الهی است به آن نقطه در محیط به موجود گشتن (رک: ابوزید، ۱۳۸۵: ۲۲۱-۲۲۲).

این استعاره به صورت مستقل و جداگانه در آثار ابن عربی و پیروان او واکاوی نشده است؛ هر چند به اختصار و منحصرأ درباره شمس مغربی در مقاله «رابطه هستی و خدا از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی» (حسینی و واردی، ۱۳۹۱: ۲۳-۴۵) به نقطه و دایره اشاره شده است و در یادداشتی با عنوان «ابن عربی و مخالفت عرفانی با قاعده الواحد»، منتشر شده در روزنامه رسالت در تاریخ ۱۴ شهریور ۹۱ (حمودی، ۱۳۹۱: ۱۸)، بسیار خلاصه و تنها از زاویه قاعده الواحد به این استعاره پرداخته شده و وجوه گوناگون آن در آثار ابن عربی و پیروان او در ادبیات فارسی مورد توجه قرار نگرفته است. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «آفرینش براساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی» (شجاری، ۱۳۸۸: ۸۳-۱۰۸)، موضوع مخالفت ابن عربی با قاعده الواحد بدون پرداختن به استعاره نقطه و دایره و پیگیری آن در ادب فارسی تحلیل شده است.

در این پژوهش، ابتدا با مراجعه به آثار ابن عربی، کاربرد وجوه گوناگون رمزهای نقطه و دایره و کیفیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر بررسی می‌شود و سپس با پرداختن به آثار ادیبان عارف (به ترتیب زمان) و نیز شارحان *فصوص الحکم*، کیفیت کاربرد این رمزپردازی در آثار آن‌ها و مشابهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها واکاوی خواهد شد.

نقطه و دایره در آثار ابن عربی و پیروانش

ابن عربی

این استعاره وحدت وجودی از استعاره‌هایی است که خود شیخ پایه گذار آن است. در نگاه او، اصل همه خطوط و اشکال هندسی، نقطه است. همه شکل‌ها، ظواهر متعدد نقطه هستند، اما نقطه واحد است. وی در *فتوحات*، دایره را مثال خلق دانسته و نقطه را وجود حق پنداشته که دایره را پدید آورده است. در نگاه ظاهرینان، نقطه در دایره دیده نمی‌شود؛ درحالی که دایره چیزی جز نقطه نیست. در واقع شیخ با این استعاره، وحدت در عین کثرت را به خوبی نشان داده است. او در *فتوحات* گفته است: «بدان که عالم کروی شکل است و برای همین انجام انسان به آغازش ختم می‌شود. شدن ما از عدم به وجود از او بوده و به او باز خواهیم گشت. آن گونه که خود فرموده: «الیه يرجع الامر کله» و «الیه المصیر». نمی‌بینی که اگر بخواهی دایره‌ای بکشی، از نقطه‌ای آغاز می‌کنی و به همان نقطه پایان می‌دهی» (ابن عربی، بی تا: ۲۵۵).

در نگاه ابن عربی، هر خطی که از نقطه مرکز دایره به سمت محیط کشیده می‌شود، مساوی با مصاحبش است و نقطه در ذات متعدد نمی‌شود و با کثرت شعاع‌های خارج از مرکز، خود آن نقطه تکثیر نمی‌یابد. ابن عربی در این زمینه نوشته است: «نقطه در ذات خود متعدد و متکثیر نمی‌گردد و با کثرت خطوطی که از آن به سوی محیط صادر می‌گردد، افزون نمی‌شود، یعنی تقابل هر نقطه‌ای از محیط با نقطه مرکز دایره آن را منقسم و متعدد نمی‌گرداند؛ بنابراین از واحدی شعاع‌های کثیر پدید می‌آید، درحالی که نقطه واحد در ذاتش تکثیر نمی‌شود؛ لذا قول آن کس که به صدور واحد از واحد تأکید می‌کند، باطل است» (همان: ۲۶۰).

از نظر شیخ، قاعده الواحد باطل است؛ زیرا از نقطه، چندین شعاع ساطع می‌شود، درحالی که خود نقطه متکثیر نمی‌شود. در واقع، اسماء گوناگون الهی مربوط به کثرت گوناگون را می‌پذیرند و در نهایت با ذات عینیت می‌یابند. همچنین محیی‌الدین مقام ذات حق را عالی‌تر از تعینات تلقی کرده و با همین استعاره به خوبی آن را توضیح داده است. شیخ در این باره نوشته: «پس او اوست برای خودش نه برای تو و تو، تویی برای خودت و برای او، یعنی تو با او مرتبط هستی اما او با تو

مرتبط نیست. دایره از وجه اطلاق با نقطه ارتباط دارد، اما نقطه از وجه اطلاق با دایره سروکاری ندارد. آن نقطه دایره است که به دایره مربوط می‌شود. همچنین ذات در وجه اطلاق با تو مرتبط نیست، اما الوهیت ذات با مألوهش در ارتباط است مثل نقطه دایره» (همان: ۴۶).

شیخ در این مثال، نقطه و دایره را از حیث اطلاق بررسی کرده است. از نگاه او اگر وجود نقطه را مطلق و جدا از دایره در نظر بگیریم، امکان‌پذیر است و در این صورت، هیچ ارتباطی با دایره ندارد. ذات خداوند نیز در شأن اطلاقش هیچ نسبتی با مخلوقات ندارد و مثل نقطه در شأن احدی از مقام تعینات ممتاز می‌شود، اما وجود دایره را حتی اگر از حیث اطلاق هم بنگریم، چیزی جز نقطه نیست؛ درست همان‌گونه که مظاهر همگی بالذات مرتبط با حق‌اند. بدین ترتیب، دایره همیشه مرتبط با نقطه است، اما نقطه تنها زمانی با دایره مربوط می‌شود که این قید بدان اضافه شود و به «نقطه الدائرة» تبدیل شود و درحقیقت از این حیث و اعتبار بدان نگریسته شود؛ بنابراین، حق در مقام احدیت ذات، ارتباطی با خلق ندارد، اما زمانی که به اعتبار الوهیت نگریسته شود، با تعینات مرتبط می‌شود، درست مانند نقطه دایره با دایره.

ابن عربی با تأکید بر این موضوع در موضعی دیگر از فتوحات، موضوع افتقار عالم به خدا و بی‌نیازی وی از عالم را مطرح ساخته است. در این استعاره‌پردازی، شیخ به مجاورت اولین و آخرین نقطه دایره موجودات اشاره کرده که نسبتشان با ذات یکسان است و ضمناً امکان ترقی موجودات از قوس نزول به صعود را هم مطرح کرده و نوشته است: «انتهای دایره با ابتدایش مجاور است و این (محیط) طالب نقطه است اما نقطه آن را نمی‌طلبد. پس افتقار عالم به خدا و بی‌نیازی او از عالم معلوم گردید» (همان: ۲۵۹).

علاوه بر این، شیخ به یکسان بودن نسبت همه نقاط دایره با مرکز (ذات) اشاره کرده و نیز به اکمل و احسن بودن نظام آفرینش قائل شده و به استمرار و تجدد امثال در خلقت هم توجه داشته است؛ همان‌گونه که در دایره میان نقاط محیط فاصله‌ای نیست؛ بنابراین، وی نوشته است:

«هر جزئی از عالم می‌تواند سبب وجود عالم دیگری مثلش شود، نه کامل‌تر از خودش تا بی‌نهایت. همانا محیط دایره نقاطی مجاور هستند در فواصلی مجاور که بین این فاصله‌ها، فاصله سومی نیست و بین دو نقطه از آن نیز نقطه سومی وجود ندارد. هر نقطه در ایجاد محیط نقش دارد و حکم نخستین آن‌ها مثل آخری است تا بی‌نهایت» (همان).

بنابراین، با بدل توجه نقطه مرکز به اطراف، شعاع‌هایی پدید می‌آید که به نقاطی در دایره کائنات منتهی می‌شود و از راه آن - که اراده حق است - موجودات خلق می‌شوند و این شعاع از جانب مخلوق نیز همان اسمی است که آن مخلوق، حق را با آن وجه مشاهده می‌کند و می‌شناسد:

«پس هر خط صادره از نقطه مرکز دایره به نقطه‌ای در محیط، همان وجهی است که برای هر موجودی از خالقش حاصل می‌شود. پاک و منزّه است او که فرمود قول ما به هر چیزی هر زمان که آن را اراده کنیم، آن است که به او می‌گوییم موجود باش، پس موجود می‌شود. پس اراده در اینجا همان خط فرضی است که از نقطه مرکز به محیط دایره می‌رسد و آن توجه الهی است به ایجاد عین همان نقطه در محیط؛ زیرا آن محیط، همان دایره ممکنات است و آن نقطه مرکز، واجب‌الوجود است» (همان: ۲۶۰).

محیی‌الدین همچنین از دایره به نقطه رسیدن را صحیح می‌داند، اما از نظر او روش عارفان کامل این نیست. وی اذعان می‌دارد که اگر کسی از راه مدارج اسماء به سوی شناسایی حق گام بردارد، به شرط صدق و فطرت کمال جو به قبول ذات راه می‌یابد و این درست مانند کسی است که از حیث «نقطه الدائرة» به «نقطه» می‌نگرد. هرچند که وی شناختی از نقطه به دست می‌آورد، در حجاب دایره باقی می‌ماند، همان‌گونه که عارف اسماء طلب ممکن است در حجاب اسماء و صفات گرفتار آید؛ چنانکه شیخ نوشته است: «اما از زوجیت حقائق نسبت به فردیت حق غافل ماندند» (همان: ۴۹).

ابن عربی با استفاده از این استعاره گسترش یافته و از پیش طراحی شده، بسیاری از غوامض مسئله وحدت وجود را شرح می‌دهد. محیی‌الدین در فتوحات با اشاره به اینکه عقل اول نخستین موجودات، و انسان آخرین موجودات است، نوشته است: «همانا وجود، دایره است. ابتدای دایره، عقل اول است که نخستین جنس است و خلق به جنس انسانی ختم می‌گردد و دایره کامل می‌شود، یعنی انسان به عقل متصل می‌گردد؛ همان‌گونه که اول دایره به آخرش اتصال می‌یابد. پس دایره و طرفین آن جمیع مخلوقات خدا از اجناس عالم بین عقل اول یا همان قلم و بین انسان یا همان موجود آخر است و از آنجا که خطوط صادره از مرکز دایره به محیط - که موجد آن است - علی‌السویه است، به همین شکل نسبت حق با همه موجودات نسبتی یکسان است و تغییری در مرکز راه ندارد. همه اشیا متوجه مرکزند و پذیرای موهبات او مثل توجه نقاط محیط به مرکز دایره» (همان: ۱۲۵).

در این گفتار نیز ابن عربی، محیط دایره را تعینات دانسته است که ابتدایش به انتها وصل می‌شود؛ بنابراین، از نظر وی وجود، دوری است که در آن، مقام عقل اول (قلم) و انسان یکی است و در این دایره به خوبی می‌توان قوس نزول و قوس صعود را ملاحظه کرد. از نگاه شیخ، امر الهی نیز مستدیر است و به تبع امر، اولین شکل قبل از جسم کلی نیز همان چرخ (فلک) است و چون موجودات همگی از حرکات افلاک پدیدار می‌شوند، میل به استداره در تمامی آن‌ها وجود دارد و بدین ترتیب، شکل کروی برترین اشکال است؛ چنانکه شیخ نوشته است:

«همانا امر الهی دوری است و به همین سبب، امر خداوند در اشیاء پایان نمی‌یابد که دایره را ابتدا و انتهای نیست مگر به حکم فرض. بر همین اساس، عالم در صورت امر نیز دایره‌وار ظاهر گردیده است و حتی نخستین شکل قبل از جسم کلی، شکل دایره، یعنی همان فلک است و از آنجا که اشیاء با حرکات فلکی از تقدیر خداوند عزیز و علیم موجود می‌شوند، حکمت اقتضا دارد که به شکل آن (فلک) نزدیک باشند؛ پس حیوان یا درخت یا برگ یا سنگ یا جسمی نیست مگر آنکه به استداره می‌گراید و به همین دلیل شکل کروی برترین اشکال است» (همان: ۶۶۳).

نقطه در دایره نیز نقش ذات حق را داراست که نسبت همه موجودات با آن علی السویه است و همگی نقاط دایره از طریق شعاع، چشم توجه به مرکز دوخته‌اند و این نسبت طولی آن‌ها با حق است. همچنین محیی‌الدین به سبب یکسان دانستن عقل اول و نور محمدی، حقیقت محمدیه را همان اولین نقطه دایره خوانده که در علم و حکمت سیادت دارد. شیخ در این باره نوشته است: «و کدام شرف بالاتر از دایره‌ای که آخرش ارحم‌الراحمین است، درحالی که آخر دایره به اولش متصل است. پس کدام شرف بالاتر از شرف محمدی است آنجا که ابتدای دایره به انتهایش می‌پیوندد؟» (همان: ۱۴۴)

بدین شکل، ابن عربی آخرین اسم دایره وجود را «ارحم‌الراحمین» دانسته و از نگاه شیخ، سیر موجودات به سمت آخرین نقطه، نجات همه اهل نار از دوزخ است؛ زیرا وی اذعان داشته که اسم «ارحم‌الراحمین» نزد اسم «المنتقم» برای مظاهر طلب شفاعت می‌کند و این چنین است که شفاعت محمد (ص) با شفاعت ارحم‌الراحمین منطبق می‌شود و مؤمن نیز میان الله و انبیا قرار می‌گیرد و شفاعتش با شفاعت ارحم‌الراحمین پیوند می‌خورد (رک: همان).

از منظر محیی‌الدین، اگر هر کدام از نقاط محیط را به هم متصل کنیم، نیم‌دایره‌هایی در میان دایره خلقت شکل می‌گیرد که اجناس گوناگون ممکنات را نشان می‌دهد. این اجناس شامل جوهر مکانی و لامکانی و اکوان و الوانی است که به انواع و اشخاص منحصر نمی‌شود. این جواهر از انواع، فراگیرتر است، به همین سبب، شیخ از انواع و اشخاص به عنوان نقاط و از نیم‌دایره‌ها به عنوان جواهر اجناس یاد می‌کند.

بدین ترتیب، از ممکنات هر قدر هم نیم‌دایره‌هایی وسیع و بزرگی تشکیل دهند، دایره کامل سر نمی‌زند و این امر محال است؛ همان‌گونه که شیخ بدان اشاره کرده است: «پس مقدر نیست که از ممکنی که همان دایره اجناس است، دایره کاملی سر برآورد که این مشارکت با حق و رفع امتیاز

است و محال؛ بنابراین به علت نقص ممکنات در برابر واجب الوجود، ظهور دایره‌ای کامل از آن‌ها ممتنع است» (همان: ۲۶۰).

محبی‌الدین در موضعی دیگر از فتوحات، برای تبیین سرعت نفوذ امر الهی، توضیح تجدد امثال (خلق مدام)، سرعت ترکیب و گردش دایره وجود و نمود بی بود عالم، استعاره نقطه آتش گردان و دایره فرضی را مطرح ساخته و نوشته است: «اگر می‌خواهی صورت ایجاد و ظهور عالم و نیز سرعت نفوذ امر الهی را در آن بنگری، پس نگاه کن بدانچه که در هوا از سرعت حرکت جمره آتش در دست حرکت‌دهنده‌اش پدید می‌آید. اگر حرکت طولی یا در شکلی دیگر باشد، در چشم بیننده، دایره یا خطوطی مستطیل‌مانند ظاهر می‌گردد. و تو شک نمی‌کنی که در حال مشاهده دایره‌ای از آتش هستی و نیز شک نداری که دایره‌ای در کار نیست و آن را سرعت حرکت در چشم تو پدید آورده و این همان قول کُن است که مثل جمره آتش و مثل چشم به هم زدن است. دایره هست و نیست؛ مثل صورت مخلوق در مقابل چشم که در عین وجود، معدوم است» (همان: ۷۰۲).

ابن عربی در رساله انشاء الدوایر نیز از این استعاره به‌طور ویژه بهره برده است. در این رساله، شیخ از دوایری وجودی یاد کرده که یکی از آن‌ها «دایره بیضا» است. این دایره سفید در نگاه شیخ، مثال حضرت الهی بر تنزیه است. دایره صغری نیز دایره وجودی دیگری است که محیط به مرکز است و انسان کامل، یعنی همان خلیفه الهی و عالم صغیر، تحت سیطره این دایره است. همچنین شیخ از جدول هیولانی یاد می‌کند که دایره‌ای اطلاقی، محیط به موجودات و حاوی جمیع حقایق موجوده و معدومه است (برای توضیحات بیشتر درباره این دوایر رک: ابن عربی، ۱۳۳۹ هـ ق: ۲۴-۲۷).

ادیان عارف

۱. سعدالدین حمویه

شیخ سعدالدین حمویه از نخستین شاعران هم‌عصر ابن عربی است که به عناصر طبیعی، حروفی و هندسی نگاه رمزی دارد و در برخی از این تأویلات، از ابن عربی متأثر بوده است. حمویه با اشاره به استعاره نقطه و دایره، احدیت ذات را نقطه‌ای دانسته که دایره هویت و ماهیات از آن پدید آمده؛ چنانکه نوشته است: «نقطه احدیت را در دایره هویت بازیابند و سرّ قدس لاهوتی در مثال هیکل ناسوتی مشاهده کنند» (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۰۰). پس این لاهوت است که به صورت نقطه‌ای در مرکز دایره ناسوت واقع شده و حکم آن دایره، بدان نقطه است. شیخ در موضعی دیگر نیز در این باره نوشته: «اشارت است به دایره احاطت و هویت که در اوست نقطه احدیت» (همان: ۱۲۱).

بنابراین در نگاه حمویه، نقطه ذات (احدیت: لاهوت)، دایره ماهیات (هویت: ناسوت) را ایجاد کرده است. حمویه همچنین با نقطه دانستن وحدت بر ویژگی بساطت آن اشاره کرده است. او مراتب گوناگون نقطه وحدت را به تصویر کشیده و اذعان کرده که این مراتب در دایره کثرت هم راه پیدا کرده است. وی در توضیح انواع استعاره نقطه نوشته است: «بدان ای عاقل فاضل که نقطه سه گونه است: اسودیه و بیاضیه و احمریه. اسودیه اشارت است به ذات و بیاضیه به صفات و احمریه به خلق» (همان: ۵۷)؛ بنابراین، شیخ، استعاره نقطه را ذومراتب دانسته و آن را فقط به معنای ذات به کار نبرده، بلکه نقاط سفید و سرخ را نماینده صفات و خلق دانسته و البته با تأکید بیشتر بر استعاره نقطه سیاه یا همان ذات نوشته است: «و نقطه حقیقی اصلی یکی است و این‌ها که گفته شد، مراتب اویند و محل ظهور نور حضور وی» (همان: ۵۸).

این گونه نگاه به رنگ‌های مختلف نقطه و دایره در رساله انشاءالدوایر ابن عربی نیز مورد تأکید قرار گرفته است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۳۹: ۲۵). حمویه همچنین گاه از استعاره نقطه و دایره در جهت تبیین عظمت مقام انسان کامل بهره برده و نوشته است: «پرگار امر و ارادت به اذن تو گردد و گرد همه اشیا در آیند و تو نقطه دایره وجود گردی و خلق عالمین را مسجود گردی و معبود شوی و مراد تو باشی و مقصود تو گردی» (همان: ۱۰۳).

وی از عارفان هم عصر ابن عربی است و طبیعتاً نسبت به ادیبان استعاره‌پرداز دوره‌های بعد، گوناگونی کمتری از این نوع در آثارش یافت می‌شود. با این همه، حمویه با تشکیک مراتب در خود نقطه و اینکه به جای حق، انسان کامل را در مرکز دایره ممکنات ننشسته، وارد حوزه‌هایی از ابداع نیز شده است. به طور کلی روش تأویلی سعدالدین، یادآور بازی ابن عربی با حروف و اشکال هندسی جهت اثبات مدعای خود است.

۲. فخرالدین عراقی

عراقی در آثار منشورش به این استعاره پرداخته و در اشعارش به آن اشاره کرده است. چنانکه دیدیم، در منظر ابن عربی، مرتبه حق چون نقطه‌ای است که دایره از آن شکل می‌گیرد و نیز از سرعت حرکت نقطه آتش، دایره ظاهر می‌شود. عراقی نیز با اشاره به استعاره نقطه متحرک که دایره جهان از آن پدید آمده، سروده است:

یک دایره فرض کن جهان را	هر نقطه ازو میان نماید
این دایره، بیش نقطه‌ای نیست	لیکن به نظر چنان نماید
این نقطه ز سرعت تحرک	صد دایره هر زمان نماید

این نقطه به تو شهادت و غیب هم ظاهر و هم نهان نماید
آن نقطه به تو کمال مطلق در صورت این و آن نماید
(عراقی، ۱۳۳۶: ۱۰۶)

از منظر عراقی در دایرهٔ خلق، نقاطی در محیط واقع شده که همگی آن‌ها نقطهٔ میانی (حق) هستند و در اثر سرعت حرکت است که دایره پدید آمده است؛ یعنی به واسطهٔ خلق مدام و تجدد امثال، صور، لحظه به لحظه به عالم شهادت گام می‌نهند و سپس به عالم غیب می‌روند و آن‌به آن خلع و لبس انجام می‌شود. به سبب همین سرعت در تجدد است که دنیا مستمر به چشم می‌آید. پس این نقطه هم ظاهر شده و هم باطن خلقت است و سرّ شهادت و غیب در آن نهفته شده و اگر با دیدهٔ حق بین بنگریم، این نقطه کمال مطلق است که در صورت اعیان پدیدار شده است.

از سوی دیگر، عراقی با استعاره‌ای ابداعی در این حوزه، محور کاربردهای استعاری مکتب ابن عربی را گسترش داده است. شیخ فخرالدین، عاشق و معشوق را دو نیم‌دایره از دایره‌ای واحد دانسته که خط فرضی میان این دو نیم‌دایره سبب جدایی آن‌ها شده است. درحقیقت، از نگاه عراقی عاشق و معشوق یک حقیقت‌اند که در عالم تعیین این خط در میان آن‌ها قرار گرفته است. عراقی در این باره نوشته است: «محب و محبوب را یک دایره فرض کن که آن را خطی به دو نیم کند، بر شکل دو کمان ظاهر گردد. اگر آن خط که می‌نماید که هست و نیست، وقت منزله از میان محو شود، دایره چنانکه هست، یکی نماید، سرّ قاب قوسین پیدا آید» (عراقی، ۱۳۹۰: ۸۰).

پس، از نظر عراقی، هستی واقعی یک دایره است و عبارت قرآنی قاب قوسین نیز همین معنی را افاده می‌کند. عراقی نیز نظیر محیی‌الدین با تأویل عرفانی آیات قرآن، محور استعاره‌های خود را بنا نهاده و از معراج پیامبر و نزدیک شدن دو کمان، اتحاد محب و محبوب و خلق و حق را استنباط، و استعارهٔ دو نیم‌دایره را ابداع کرده است. البته عراقی اعتقاد دارد که در عالم وحدت نیز مرز ذات محبوب و محب از بین نمی‌رود و مقام ذات حق در هر حال منزله باقی می‌ماند؛ چنانکه نوشته است: «اما اینجا حرفی است که بداند که اگرچه خط از میان محو شود و طرح افتد، صورت دایره چنان نشود که اول بود و حکم خط زایل نشود. اگرچه خط زایل شود، اثرش باقی ماند... هر آن کو در خدا گم شد، خدا نیست» (همان). پس محوشدن خط تمایز، به‌طور کامل صورت نمی‌پذیرد و باقی ماندن اثر این خط همان جمع میان تشبیه و تنزیه است.

چنانکه دیدیم شیخ فخرالدین، بخشی از استعارهٔ نقطه و دایره، یعنی سرعت حرکت نقطهٔ آتش و تشکیل دایره را مستقیماً از ابن عربی گرفته و در اشعار خود به کار برده است، اما متأثر از شیوهٔ رمزاندیشی محیی‌الدینی در تفسیر آیات قرآن دست به ابداع زده و از عبارت قرآنی «قاب قوسین»، استعارهٔ دو نیم‌دایره و اتحاد خلق و خالق را به‌خوبی اقتباس و تبیین کرده است.

۳. عزیزالدین نسفی

شیخ عزیزالدین نسفی نیز در آثار منثورش از استعاره نقطه و دایره بهره برده است. وی در اغلب رساله‌هایش، با اشاره به قوس نزول و صعود، خلقت را دایره‌ای دانسته که از نقطه ذات آغاز شده و بدان باز خواهد گشت؛ مثلاً شیخ در رساله *زبدة الحقایق* در این باره نوشته است: «و خودشناس و خداشناس می‌باید شد و باز از اینجا عروج می‌باید کرد و به مقام اول خود می‌باید رسید و چون دایره تمام شد، ترقی ممکن نبود» (نسفی، ۱۳۸۱: ۵۴ و ۷۰).

همچنین نسفی در همین رساله با عقل دانستن نقطه شروع و پایان تجلی نوشته است: «چون انسان پیدا آمد و به کمال رسید، به عقل رسید، معلوم شد که اول، عقل بوده است که چون دایره تمام شود، به اول خود رسیده باشد. پس عقل هم مبدأ است و هم معاد» (همان: ۶۲).

عزیزالدین در رساله *بیان التنزیل* نیز این استعاره را بارها مطرح کرده است؛ چنانکه با تأکید بر یکسان بودن نقطه آغاز و پایان، مبدأ دایره را به خاص و عام تقسیم کرده و اظهار داشته است: «و هر چیز که به مبدأ خود رسید، اگرچه او را مدتی بقا باشد، اما عاقبت بازگشت به مبدأ عام خواهد بود؛ یعنی کل، دایره است و هر جزوی از اجزای دایره، هم دایره است. پس هر جزوی را مبدأ و معاد خاص باشد و مبدأ و معاد عام بود و مبدأ خاص به مدد مبدأ عام، روی در معاد خود دارد» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۰)؛ بنابراین، از نگاه شیخ هر جزوی از اجزای دایره وجود با کمک مبدأ خاص خود، به سوی مبدأ عام، یعنی همان عقل اول یا ذات حق روی خواهد آورد.

به عقیده نسفی، اکمل موجودات، انسان کامل است که مراد غایی از خلقت، وجود او بوده تا نور را مطلقاً از ظلمت جدا سازد و چون نقطه شروع انسان از عقل اول بوده، دایره وجود با اتصال وی به منبع نور یا همان عقل اول پایان می‌یابد: «مراد از این، انسان کامل است که در نزول از سه سماوات و سه ارض بگذشت، آن‌گاه بر عرش مستولی شد، یعنی از عقل اول بیامد و باز به عقل اول رسید و دایره تمام کرد» (همو، ۱۳۴۱: ۱۹۰). پس نقطه شروع و اتمام وجود، نور انسان کامل است؛ با سیر نزولی آن، جهان پدید آمده و با سیر صعودی‌اش، دایره هستی به کمال خواهد رسید.

۴. شیخ محمود شبستری

این استعاره در کلام شبستری مطابق با شیوه بیان استعاری مکتب محیی‌الدینی مطرح شده است. از نگاه شیخ محمود، جهان مانند نقطه‌ای از آتش است که وقتی آن را سریع می‌گردانند، دایره می‌نماید. درحقیقت، دایره، وجود خارجی ندارد و اصالت با همان نقطه است:

جهان خود جمله امر اعتباری است چو آن یک نقطه کاندور دور ساری است

برو یک نقطه آتش بگردان
که بینی دایره از سرعت آن
عدم مانند هستی بود یکتا
همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۱)

بنابراین نقطه آغاز و پایان این دایره، یعنی ازل و ابد بر هم منطبق است و کثرات همه از اعتبار نسبت ها پدید آمده است. نقاطی که در این دایره موهومی در گردش هستند، در تعیین خود محبوس شده اند و از رؤیت وحدت کلی غافل گشته اند:

ازل عین ابد افتاده با هم
نزول عیسی و ایجاد آدم
به هر یک نقطه زین دور مسلسل
هزاران شکل می گردد مشکل
ز هر یک نقطه دوری گشته دایر
همو مرکز، همو در دور، سایر
تعیین هر یکی را کرده محبوس
به جزویت ز کلی گشته مأیوس
(همان: ۸۱)

شبستری در رساله *حق الیقین* نیز این استعاره را گسترش داده است. در نگاه شیخ، به دلیل سرعت گردش نقاط، خطی مستمر حاصل شده و از مجموعه این خطوط، سطح و سپس جسم به وجود آمده و از تجدد اجسام، حرکت منتج شده و از حرکت هم زمان ایجاد شده است. وی در این باره نوشته است: «چون وحدت حقیقی متعین شد، نقطه گشت و از سرعت اقتضا تجدد و تعیین متناسبه مانند خط صورت بست و باز از تجدد تعین خطی، سطح پیدا شد و از تجدد تعینات جسمی حرکت مصور شد و از کثرت تعینات متوافق، زمان در وهم آمد و کثرت موهومه غیرمتناهی - نمودن گرفت» (شبستری، ۱۳۱۷: ۳۱). درحقیقت به علت سرعت گردش این نقطه بسیط بوده که دوایری تودرتو از تعینات شکل گرفته و حتی دایره چرخ نیز از همین راه خلق شده است:

صورت وحدت از جهان مثال
نقطه ای بست نقش بند خیال
نقطه مانند شعله عکس انداخت
وهمش از دور صورتی برخاست
باز چون دایره مجسم شد
کره شکل چرخ اعظم شد
(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۶۷)

بنابراین، اصل همه پدیده ها و اشکال مختلف عالم، همان نقطه وحدت است. دوایر و خطوط و اجسام و زمان، همه و همه از این نقطه ذات حاصل شده و روی به سوی آن دارد:

وحدت حق چو مرکزی است بسیط
ما همه نقطه های دور محیط
نقطه هر جا که رخ نهد پس و پیش
روی او هست سوی مرکز خویش
(همان: ۱۶۲-۱۶۳)

شبستری همچنین از استعاره نقطه و دایره برای تبیین کیفیت ظهور و تغییر تعینات از حضرت اعیان تا عالم ظاهر بهره برده و در این باره نوشته است: «هر چیزی که به حواس ظاهر نزدیک تر بود، تغییر و تبدیل در او ظاهر تر می نماید، اگرچه تغییر و تبدیل متأخر اظهر مسبق است به مقدم اخفی و مرتب بر آن به مثابه مرکز متحرک که هر کدام دایره که از او دورتر افتد، حرکت مرکز در او ظاهر تر نماید» (شبستری، ۱۳۱۷: ۳۷). بدین ترتیب، شیخ اعتقاد دارد که اعراض نسبت به جواهر، جواهر عالم کون و فساد نسبت به علویات و علویات نسبت به جواهر روحانی، تغییرات حقیقه را بارزتر اظهار می کنند.

درحقیقت از نگاه شبستری، وجود یک دایره است و نقطه اول و آخر آن یکی است؛ این دایره از ذات آغاز می شود، اسماء و اعیان را طی می کند و دوباره با صعود در همین مراتب به ذات بازمی گردد: «در هر طوری او را شهودی خاص حاصل شد و اسمی از اسماء حسنی به حد شهود عینی رسید و باز آخر، در مظهر اول و ظاهر در مظهر باطن، ظهور فرموده و اکنون معلوم می شود که خط مستقیم وهمی در صورت شجره، به حقیقت دوری بوده، چه که اتصال نقطه بسیط مجردات آخر و اول جز در حرکت دوری صورت نبندد و باز در حرکت وهمی دایره، محیط، به حقیقت، نقطه بسیط مجرد است و نقطه عین وحدت» (همان: ۵۴).

شبستری با استفاده از استعاره نقطه و دایره، وجود را نه خطی که حلقوی پنداشته است؛ حلقه ای که در آن، ظاهر در باطن ظهور می کند و آخر در اول به پایان می رسد و همه این ها وحدت نقطه مرکز را مخدوش نمی سازد.

چنانکه گفتیم، در مکتب شیخ اکبر، وحدت، نقطه ای است که در اثر به حرکت درآمدن آن، دایره هایی متفاوت ظاهر می شود. ابن عربی خود محیط دایره را ممکنات خوانده و نقطه وسط را واجب الوجود دانسته است. شبستری نیز مکان و زمان را امری تجدیدشدنی پنداشته و عموم مردم را در فهم این موضوع معذور دانسته است؛ زیرا خود مقید زمان و مکان هستند و از خلق جدید غافل اند. شیخ از این طریق، مفهوم تجدد امثال را هم توضیح داده است؛ چنانکه با اشاره به هویت لایدرک نقطه که در اثر گردش ممکنات را پدید آورده، نوشته است: «آفتاب و ماه و کواکب را نسبت به ابقاع در هر طرفه العین، افولی و غروبی و مشرقی و مغربی است... مانند خطوط که سطوح از آن مرکب اند و نقطه که اصل دایره است، عبارت است از هویت بی کیفیتی که در اشخاص روان شده. مانند قطره باران که در وقت نزول ریسمان نماید و نقطه گردان، دایره» (همان).

درحقیقت از نظر شیخ، یک عین ثابت، تعیین های وجودی را یکی پس از دیگری واجد می شود یا عوض می کند و درعین حال همچنان همان است که در عالم غیب بوده؛ یعنی بنیاد

ایجابی این تحولات، همان فعالیت مداوم اسماء الهی است که مقتضی ایجاد عینی اعیان ثابت است و تجدید خلقت عبارت از همین تکرار تجلیات است. شبستری با استفاده از این استعاره، بسیاری از ویژگی‌های خلقت از جمله کیفیت ایجاد کثرات از نقطه وحدت و ظهور تغییرات و تحولات در عالم مظاهر را به تبع عالم اعیان به تصویر کشیده است.

۵. شیرین مغربی

مغربی با بهره‌گیری از این استعاره، حرکت نقطه مطلق را موجب ایجاد محیط و مدار مقیدات پنداشته و سروده است:

چو نقطه در حرکت آمد از پی تدویر محیط و مرکز و دور و مدار پیدا شد

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲۷)

علاوه بر این، مغربی با تأکید بر یگانگی وجودی بنده و حق، انسان را هم محیط دوار دایره و هم از راه ارتباط شعاعی با مرکز، عین نقطه مرکز دانسته و سروده است:

هم نقطه‌ای که اصل وجود دوایر است هم گرد نقطه دایره دوار بوده‌ایم

(همان: ۱۷۰)

بنابراین، در نگاه مغربی، این استعاره برای تفهیم مرز نهایی میان مطلق و مقید به کار رفته است و الا نقطه و دایره، صورت یکدیگرند و انسان جامع‌ترین مظاهر حق است.

مغربی در رساله کوتاه جام جهان‌نما، با اصطلاحات مکتب ابن عربی و غالباً بدون استعاره مفاهیم وحدت وجودی را مطرح ساخته است. این رساله شامل دو دایره و مشتمل بر دو قوس است و خطی در وی که برزخ است بین قوسین. دایره اول، در احدیت و واحدیت و وحدت و اعتبار وجود علم و نور و شهود و تجلی و یقین اول و دایره دوم در ظاهر وجود که وجوب، وصف خاص اوست و ظاهر علم که امکان از لوازم اوست» (همان: ۲۹۵-۳۰۰). وی در همین رساله، درباره برزخ واسطه با کاربرد استعاره دایره نوشته است: «و آن برزخیت اکبر که اول قاب قوسین احدیت و واحدیت است، غایت معراج محمدی است؛ او ادنی اشارت است به اتحاد قوسین احدیت و واحدیت به واسطه اکتام برزخیتی که سبب انقسام دایره بود» (همان: ۳۰۸)؛ بنابراین، انسان کامل، واسطه ارتباط فیوضات حق و برزخ میان احدیت و واحدیت شده است.

۶. شاه نعمت‌الله ولی، شاه داعی شیرازی

صوفیان تلفیق‌گرای قرن هشتم و نهم هجری نیز به شدت از افکار ابن عربی متأثرند. شاه نعمت‌الله ولی نیز از شاعران عارفی است که به این استعاره توجه داشته و مسئله وحدت وجود را با آن تبیین کرده است. وی سرعت گردش نقطه وحدت را نمایاننده دایره ممکنات انگاشته و سروده است:

نقطه‌ای دایره نمود و نبود	بلکه آن نقطه دایره بنمود
نقطه در دور دایره باشد	نزد آن کس که دایره پیمود
اول و آخرش به هم پیوست	نقطه چون ختم دایره فرمود

(نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ۳۸۵)

بنابراین، از نظر او وجود دایره‌ای است که ابتدا و انتهایش همان نقطه بسیط وحدت است. وی در موضعی نیز این استعاره را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده؛ برای مثال، در جایی نقطه را روح، دایره را اشیا و حق را محیط خوانده و سروده است:

فی‌المثل یک دایره این شکل عالم فرض کن
حق، محیط و نقطه، روح و دایره، اشیا بود
(نعمت‌الله ولی، ۱۳۹۱: ۲۲۴)

درحقیقت، نعمت‌الله به سبب احاطه حق بر جمیع وجود، او را به محیط مانند کرده و همه اجزای محاط در این دایره را اشیا خوانده که مرکزیت آن‌ها با روح است و از این لحاظ در کیفیت استعمال استعاره نقطه و دایره در مکتب ابن عربی تغییراتی پدید آورده و آن را به شکلی بدیع عرضه کرده است.

در مثنوی‌ها و دیوان شاه داعی شیرازی نیز این استعاره به صورت وجودی به کار رفته است. او در مثنوی مشاهد، از اتحاد راه و راهرو و منزل سخن به میان آورده و با یکسان دانستن نقطه و دایره سروده است:

راه یکی، رهرو و منزل یکی است	خانه یکی، دوست یکی، دل یکی است
دایره و نقطه یکی در وجود	آینه و چهره یکی در شهود

(داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ۳۱)

پس از ابن عربی، نگاه رمزی و استعاری او به شارحان فارسی آثارش نیز سرایت می‌کند و شاید بتوان گفت شروح فارسی *فصوص‌الحکم* زمینه تثبیت این استعاره‌ها را در شعر و ادب فارسی فراهم می‌کنند.

شارحان آثار ابن عربی

شیخ رکن‌الدین شیرازی از استعاره نقطه و دایره مطابق روش ابن عربی بهره برده است. وی در این استعاره، بر ویژگی دورانی بودن دایره و انتهاینداشتن آن تأکید کرده و مسیر تعینات را من البدو الی الختم، راهی لایتناهی پنداشته که در همه حال متمایل به نقطه وحدت است: «پس سیر سایر را نه اول باشد و نه آخر. همچنان که دایره و حرکت دوریه را آخر نیست؛ چرا که سایر چون مطلوب خویش با هر موجودی در دایره وجود می‌یابد، هر دم با هر موجودی به وجهی مایل می‌شود و در نهایت نقطه راست» (شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۱۶).

تاج‌الدین خوارزمی در تشریح استعاره نقطه و دایره به ابیات عراقی استناد کرده و این موضوع به خوبی نشانه تأثیرپذیری او از عرفان عاشقانه متأثر از ابن عربی و تلاش برای تلفیق شرح‌نویسی و عاشقانه‌سرایی است:

یک دایره فرض کن جهان را هر نقطه ازو میان نماید

(خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۸)

این بیت عراقی که پیش‌تر نیز آن را نقل کردیم، بر دایره‌دانستن ممکنات بنا نهاده شده و در این بیان، هر نقطه از محیط دایره ضمن منظور کردن وجه ارتباطی اش با مرکز، همان نقطه میانی پنداشته شده است. شیخ صائن‌الدین ترکه نیز به گفتار عراقی بسنده کرده است (رک: ابن ترکه، ۱۳۵۱: ۲۷) و تنها در موضع دیگری از رسالاتش از عبارت «دایره وجود» استفاده کرده است (همان: ۲۴۱). البته او در شرح فصوص‌الحکم به این استعاره بیشتر پرداخته و حتی از مرکز وحدت وجود و محیط کثرت کونی در دایره خلقت سخن به میان آورده است (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۰).

سیدحیدر آملی هم از استعاره نقطه و دایره در تبیین این مفهوم بهره برده است. او نقطه را باعث و موجد دایره دانسته و با اشاره به اعتباری بودن محیط دایره که حاصل ترسیم شعاع‌ها از نقطه مرکز به سوی اطراف است، نوشته: «دایره توحیدی در صورت نقطه مرکز است. نقاط محیط همگی بر وحدت وجود گواهی می‌دهد و کثرتش به سبب ظهور وجود امکانی است» (آملی، ۱۳۶۷: ۱۱۸).

همچنین خواجه محمد پارسا با تشبیه دایره به وجود، قوس نزول و صعود را تشریح کرده و نوشته است: «به او نصف دایره وجود تمام می‌گردد و باز چون قطع مراتب آخریت کند، اقتضای بطون کند تا دور دایره تمام شود و هر صبحی که در مرتبه نصف دایره اول گرفته است، در نصف دایره رجوع از آن منسلخ می‌گردد و به نقطه آغاز راجع می‌شود» (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۵)؛ بنابراین، در

نگاه او محیط دایره از نقطه حق آغاز می‌شود و در قوس نزول هر نقطه‌ای منسحب به تعیناتی می‌شود که آن‌ها را در قوس صعود فانی می‌کند و به نقطه ابتدا راجع می‌گردد.

نتیجه‌گیری

ابن عربی با نگاه رمزی خود به عناصر هندسی پایه‌گذار نگاه وحدت وجودی به نقطه و دایره شده است. او با توجه ویژه به رابطه نقطه مرکز دایره و محیط و نیز تشکیل شدن محیط از مجموعه نقاط، استعاره‌های متعددی را پی‌ریزی کرده است که پس از وی، در آثار شاعران فارسی‌زبان با همان سبک و سیاق و نیز توأم با افزودن ضمائم و وجوه ابداعی ادامه پیدا کرده است؛ برای مثال، شاعران فارسی‌زبان متأثر از شیوه رمزاندیشی محیی‌الدینی در تفسیر آیات قرآن، دست به ابداع زدند و از عبارت قرآنی «قاب قوسین»، استعاره دو نیم‌دایره و اتحاد خلق و خالق را به خوبی اقتباس کردند و نیز از ذومراتب و مشکک بودن خود نقطه و تقسیم آن به رنگ‌های سیاه و سفید و سرخ سخن گفتند. به طور کلی، ارتباط میان مشبه و مشبه‌به در استعاره نقطه و دایره بر ویژگی‌ها و وجوه شباهت زیر استوار است:

شکل‌گیری دایره از اجتماع نقاط نظیر صدور کثرت از وحدت، تعدد شعاع‌های صادر از نقطه مرکز دایره با وجود بساطت نقطه نظیر بساطت ذات و تکثر صفات، نسبت یکسان همه نقاط دایره با نقطه مرکز نظیر ارتباط برابر وجوه مختلف مخلوقات با حق، عدم فاصله بین نقاط محیط دایره نظیر خلق مدام و تجدد امثال، توجه نقطه مرکز به نقاط دایره از طریق شعاع‌ها نظیر انتساب اسماء و صفات به ذات حق، شکل کروی و مستدیر محیط دایره نظیر قوس نزول و صعود، اتصال نقاط محیط دایره به یکدیگر و پدید آمدن نیم‌دایره‌ها در درون دایره اصلی نظیر خلقت انواع و اجناس در عالم، حرکت سریع نقطه آتش گردان و ایجاد دایره فرضی در هوا نظیر تجدد امثال و ظهور کثرات اعتباری.

منابع

- ابن ترکه، علی بن محمد. (۱۳۵۱). *چهارده رساله فارسی*. به تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی. نشر تقی شریف رضایی. تهران.
- _____. (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. نشر بیدار. قم.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۳۹ ق). *کتاب انشاء الدوائر (و بلیه کتاب عقله المستوفز و بلیه کتاب التدبیرات الالهیه فی اصلاح مملکه الانسانیه)*. مطبعه بریل. لیدن.
- _____. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. الزهرا. تهران.

- _____. (بی تا). *الفتوحات المکیه*. ج ۴. دارصادر. بیروت.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۵). *چنین گفت ابن عربی*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. چاپ اول. نیلوفر. تهران.
- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*. با مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی. توس. تهران.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۳). *نجوم کهن در آموزه های ابن عربی*. ترجمه لیلا کبری تچی و مهدی حبیب زاده. چاپ اول. مولی. تهران.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم ابن عربی*. به کوشش جلیل مسگر نژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- حسینی، اعظم، و اردی، زرین. (۱۳۹۱). *رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی*. *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال چهارم، شماره ۷. صص ۲۳-۴۵.
- حمودی، صادق. (۱۳۹۱). *ابن عربی و مخالفت عرفانی با قاعده الواحد*. *روزنامه رسالت*، تاریخ ۹۱/۶/۱۴. ص ۱۸.
- حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۲). *المصباح فی التصوف*. تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ دوم. مولی. تهران.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ دوم. مولی. تهران.
- داعی شیرازی، نظام الدین محمود. (۱۳۳۹). *کلیات شاه داعی شیرازی مشتمل بر مثنوی های شش گانه و دیوان های سه گانه*. ج ۲. به کوشش محمد دبیر سیاقی. کانون معرفت. تهران.
- شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۱۷). *مجموعه عوارف المعارف (شامل رسالات حقّ الیقین، مرآت المحققین و مراتب العارفین شبستری به انضمام ترجیع بند هاتف، ترجیع بند عراقی، ترجیع بند و غزلیات نعمت الله ولی، جامع الاسرار و رسائل دیگر از نورعلیشاه)*. نشر کتاب فروشی جهان نما. شیراز.
- _____. (۱۳۷۱). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. تصحیح صمد موحد. چاپ دوم. طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). *متن و شرح گلشن راز بر اساس قدیمی ترین و مهم ترین شروح*. به کوشش کاظم دزفولیان. طلایه. تهران.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). *آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی*. *پژوهش های فلسفی و کلامی؛ فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم*. سال دهم. شماره ۴. صص ۸۳-۱۰۸.
- شیرازی، رکن الدین مسعود بن عبدالله. (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*. تصحیح رجبعلی مظلومی. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل. تهران.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۳۶). *کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی*. تصحیح سعید نفیسی. چاپ دوم. کتابخانه سنایی. تهران.

- _____ (۱۳۹۰). *لمعات (به همراه سه شرح از قرن هشتم هجری)*. تصحیح محمد خواجوی. چاپ چهارم. مولی. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاء الله رحمتی. جامی. تهران.
- مغربی، محمدشیرین بن عزیزالدین. (۱۳۵۸). *دیوان کامل شمس مغربی*. به کوشش سیدابوطالب میرعابدینی. زوار. تهران.
- نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۴۱). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*. به کوشش ماریژان موله و ضیاءالدین دهشیری. طهوری. تهران.
- _____ (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*. با مقدمه هرمان لندولت و به کوشش محمدرضا جوزی. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۸۱). *زبدة الحقایق*. به تصحیح حقوردی ناصری. چاپ دوم. طهوری. تهران.
- نعمت الله ولی، سید نورالدین. (۱۳۸۰). *دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی*. خدمات فرهنگی کرمان. کرمان.
- _____ (۱۳۹۱). *دیوان شاه نعمت الله ولی*. با مقدمه سعید نفیسی. انتشارات نگاه. تهران.

References

- Ibn-e-Torkeh, A. (1972). *Fourteen Persian Treatises*. Taghi Sharif Rezaie Publication. Tehran.
- _____ (1999). *Commentary to Fosusol Hekam*. Bidar. Qom.
- Ibn-e-Arabi, M. (1920). *Book of Enshaoddavaer*. Brail. Leiden.
- _____ (1991). *Fosusol Hekam*. Alzahra. Tehran.
- _____ (?). *Alfotuhatal Makkiah*. 4 V. Darsader. Beirut.
- Abuzeid, N. (2006). *Ibn-e-Arabi said that*. Translated by Mousavi Khalkhali, E., Niloufar. Tehran.
- Amoli, H. (1988). *Almoghaddamat Men Nasonnosus Fi Sharhe Fosusol Hekam*. Toos. Tehran.
- Burckhardt, T. (2014). *Ancient astronomy in the teachings of Ibn-e-Arabi*. Translated by Kebritchi, L & Habibzadeh. M. Mola. Tehran.
- Parsa, M. (1987). *Commentary to Fosusol Hekam*. Markaze-e-Nashr-e-Daneshgahi. Tehran.
- Hosseini, A & Varedi, Z. (2012). The relationship between God and Creatures from the perspective of Ibn-e-Arabi & Shams Maghrebi, *Mystical Literature Journal of Alzahra University*, 4(7), 23-45.
- Hamudi, S. (2012). Ibn-e-Arabi and The Mystical Opposition to Principle of al-vahed. *Resalat Newspaper*. 4 September 2012, P.18.
- Hamuieh, S. (1983). *Almesbah Fettasavvof*. Mola. Tehran.
- Kharazmi, H. (1989). *Commentary to Fosusol Hekam*. Mola. Tehran.
- Daei Shirazi, M (1960). *Kolliat*, 2V. Kanoon-e-Marefat. Tehran.
- Shabestari, M. (1938). *Avarefolmaaref Collection*. Jahannama Publication. Shiraz.
- Shabestari, M. (1992). *Collection of works by Sheikh Mahmood-e-Shabestari*. Tahoori. Tehran.
- Shabestari, M. (2003). *Text & Commentary to Golshan-e-Raz (Based on the oldest and most important Commentaries)*. Talayeh. Tehran.
- Shajari, M. (2009). Creation based on the love and the principle of al-Vahid. *Journal of Philosophical and theological research*. Qom University, 10(4), 83-108.

- Shirazi, M. (1980). *Nosusol Khosus Fi Tarjomatel Fosus*. Tehran: Institute of Islamic Studies, Tehran University and McGill University.
- Iraqi, F. (1957). *Collection of Works*. Sanaie Library Publication. Tehran.
- Iraqi, F. (2011). *Lomaat*. Mola. Tehran.
- Corbin, H (2005). *Creative Imagination in Mysticism of Ibn-e-Arabi*. Translated by Rahmati, E. Jami. Tehran.
- Maghrebi, M. (1979). *Collection of Poems*. Zovvar. Tehran.
- Nasafi, A. (1962). *Collectin of Works (Alensanol Kamel)*. Tahoori. Tehran.
- _____. (2000). *Bayanottanzil*. Community of Cultural Works (Anjoman-e-Asar va Mafakher-e-Farhangi). Tehran.
- _____. (2002). *Zobdatol Haghayegh*. Tahoori. Tehran.
- Nematollah Vali, N. (2001). *Collection of Poems*. Cultural services of Kerman. Kerman.
- _____. (2012). *Collection of Poems*. Negah. Tehran.



Point and Circle in Persian Mystical Literature Based on Ibn Arabi's School¹

Mahdi Heidari²

Received: 13/ 06/ 2018

Accepted: 31/12/ 2018

Abstract

Ibn Arabi's symbolic and metaphorical look at natural and geometric elements provided the basis for the emergence of unity of existence metaphors in Persian literature. His dual metaphors, which often refer to the emergence of multiplicity out of unity, penetrated the works of other Persian mystic poets and literary scholars. The point and circle is one of these dual metaphors that points to the simultaneous contradiction and identicalness of creator and created. This metaphor has been studied in Ibn Arabi's works from various aspects and different features of unity point and multiplicity circle have been explicated. Sometimes the relationship between the point and circumference of the circle is considered through the radius of the divine names; other times the circular structure of the circle and its identicalness at the beginning and end of the curve of descent and ascent are referred to, and sometimes renewal of essences is explained through applying point of fire metaphor. After Ibn Arabi, this view was adopted in the literary writings of the mystics like Sadeddin Hamuyeh, Fakhreddin Araqi, Azizeddin Nasafi, Sheikh Mahmoud Shabestari, Shirin Mahadi Maraghei, Shah Nematollah Vali, Shah Daei Shirazi and the

¹. DOI: 10.22051/jml.2019.20793.1531

². Assistant Professor of Persian Language and Literature, Yazd University, Yazd, Iran.
m.heidari@yazd.ac.ir

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN1997-2538

Biannual Journal of Mystical Literature Alzahra University

Vol.10,No.18, 2018

<http://jml.alzahra.ac.ir/>

commentators of *Fusus al-Hekam*; either in the same way or with new similarities. In this paper, we will examine the metaphorical application of point and circle in these works. The research methodology is library-oriented and based on the works of the above-mentioned poets and authors.

Keywords: Mysticism, Point, Circle, Ibn Arabi, Metaphor.

