
بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا

مهدی امینی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۳

چکیده

جستار حاضر با ارائه پرسشی بنیادین در باب رمز و تمثیل، به جستجو و تبیین مبانی فلسفی رمز و نماد در حکمت متعالیه با روش توصیفی و تحلیلی پرداخته است و با طرح این فرضیه که رمز و تمثیل، ریشه در عالم مثال و عالم عقل داشته و از سوی دیگر، به پالایش درونی و خیال مهذب هنرمند گره خورده است، منتهی به نتایجی شده که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان؛ کارکرد خیال در تجسیم معانی و ترویج اجسام، نسبی بودن بیان نمادین، اشتراک معنوی تشکیکی نماد در اشاره به حقیقت ذو مراتب و درک ساحت‌های گوناگون نماد مطابق با مراتب وجودی انسان را، نام برد. در بخش اول این نوشتار، مبادی فلسفی و حکمی ناظر به بحث نماد در ذیل عناوینی مورد بحث قرار گرفته است و در بخش دوم نیز محورهای قابل پذیرش به عنوان وجوه حکمی رمز و نماد و نیز مصادیقی از آن، ارائه گشته است.

کلید واژه‌ها: عالم مثال، نماد، صور عقلی، خیال، تشکیک

مقدمه

با وجود اینکه نظام سرمایه‌داری عصر حاضر، مبتنی بر اندیشه ماتریالیستی و نگره‌هایی چون اومانیزم و سکولاریسم، استراتژی‌ی تعالی‌زدایی، مضمون‌گریزی و رمزستیزی را بر اندیشه‌ها تحمیل کرده و یکی از مهمترین تبعات حاکم بر خرد جمعی، یعنی گرایش اعتیادگونه به اشکال محسوس لایه‌های هستی را به‌عنوان بهترین نوع معرفت، برای بشر رقم زده است، با این وجود، روح تعالی جوی هنر حتی در عصر مدرن، به طور تام و تمام در برابر سیطره حاکم مقهور نشده و به عکس، واکنش تلخی نسبت به این نظام سیاسی و فرهنگ آن در بسیاری از سبک‌ها و مصادیق، داشته است و این برخاسته از زبان مؤثر، غیر قابل انکار و پر مخاطب هنر است که همچنان محمل الهام نافذ و فراگیر بسیاری از معانی و مضامین می‌باشد که به عنوان رکن اصیل و هویت‌بخش جوامع کارکرد خود را حفظ کرده است.

در این میان نمادپردازی در عرصه هنر یکی از جدی‌ترین و پرکاربردترین ابزار بیانی در انتقال و القای اندیشه‌ها در قالب مصادیق متنوع هنری است، رمز و نماد در اندیشه حکما، عرفا و هنرمندان دینی، بر خلاف مکتب سمبولیسم مدرن - که با تأکید بر نمادهای شخصی و سلیقه‌ای و هزل بافی‌های موهوم، رشد و نمو داشته است - حامل معنایی بس فاخر و استوار بوده است. طیف واژگانی که عهده‌دار بیان حکمی و فلسفی یا عرفانی هستند، مجموعه‌ای گرانسنگ از معانی را تشکیل می‌دهند، که در پی بیان امور فوق حسی و در پی ارائه راز و رمزهای وجود است و از این روی فلسفه، عرفان، مذهب و هنر بنا بر سرشت تعالی جوی خود با آن تقارن و گاه یگانگی دارند، که در این میان «رمز و نماد» وجه مشترک همه این عرصه‌ها در حمل معانی متعالی است. جهت اجتناب از تقلید غیرهدفمند نظریات، سبک‌ها و مضامین هنر غربی، اقدام به بازسازی نگره مستحکم نظری و حکمت‌بنیان درباره هنر، بر پایه مبانی دینی و حکمی اصیل بومی، ضروری به نظر می‌رسد و با توجه به اینکه مدخل «نمادپردازی» به عنوان بهترین و یا دست‌کم پرکاربردترین روش برای انتقال مفاهیم معنوی

در قالب هنرهای کلامی، تصویری و حجمی، به شمار می‌رود، باب مناسبی جهت پرداخت معانی حکمی و فلسفی قلمداد می‌شود، هرچند که در چند و چون آن، اتفاق نظر تام وجود نداشته باشد. جستار حاضر با کانون توجه قرار دادن موضوع «رمز و نماد»، و با به خدمت گرفتن روش توصیفی - تحلیلی، مبانی و حکمت رموز و تمثیلات، در اندیشه حکمی صدرا را مورد کاوش و بررسی قرار داده است. با توجه به جستجوی انجام گرفته، مقاله‌ای در باب حکمت نماد یا رموز در حکمت متعالیه، چه داخلی و چه در منابع انگلیسی، نگاشته نشده است و نیز در ضمن کتاب‌هایی که تحت عنوان زیبایی‌شناسی و هنر ملاصدرا و نیز منابع دیگری که به ارائه اندیشه‌های تخصصی و فلسفی ملاصدرا پرداخته‌اند، جز اشارات کوتاه و ضمنی، بخش یا مدخلی که حاوی بحث جامع و کاملی در این باب باشد، یافت نگردید.

پرسش بنیادین این پژوهش متوجه یافتن مبانی برای حکمت رمز و نماد از دیدگاه حکمت صدرایی است، با این وجود نویسنده معتقد است این جستار می‌تواند به عنوان درآمدی نظری در جهت پژوهش و تئوری پردازی در موضوعاتی چون حکمت نمادپردازی در آثار هنری اسلام نیز، مورد بهره برداری قرار بگیرد و از رهگذر این دسته از مطالعات و پژوهش‌ها، زمینه لازم جهت تحکیم و تقویت مبدئیت حکمت اسلامی برای نیل به هنر متعالی و نیز پژوهش‌های آینده در حوزه هنردینی و هنرهای نمادین مهیا گردد. از این رو جهت نیل به پاسخی در خور، مقدماتی فراهم گشته است که در ضمن آن‌ها به تبیین آموزه «حقیقت و رقیقت»، «عالم خیال منفصل» و «قوة خیال»، پرداخته شده است و سپس نویسنده با ابتناء بر مقدمات مذکور و اظهارات صدرا اقدام به استحصال مبانی حکمی رمز و نماد کرده است.

اصطلاح‌شناسی رمز و نماد

نماد به انگلیسی «symbol» و در فرانسه «symbole» و به آلمانی «symbol» به ایتالیایی «symbol» است. در اصل یونانی از دو جزء «syn=sym» و «ballein» ساخته شده است، که جزء اول این کلمه به معنی «با»، «هم»



و «باهم» و جزء دوم به معنی «انداختن»، «ریختن»، «گذاشتن» و «جفت کردن» است. پس کلمه «symballein» به معنی با هم انداختن، با هم ریختن، با هم گذاشتن، با هم جفت کردن است و نیز به معنی شرکت کردن، سهم دادن و مقایسه کردن است (ر.ک؛ فروم، ۱۳۶۶: ۲۱). معادل این واژه در لغت عربی، «رمز» بوده و در لغت، به معنای اشاره، لب، ابرو و صدای مخفی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ماده رمز). واژه مذکور در لغت فارسی نیز به کار رفته و واجد معانی همچون؛ «اشاره کردن، نکته، دقیقه، راز، سر، نشانه، علامت، دال و ...» می باشد (دهخدا، ذیل واژه).

اصطلاح‌شناسی دقیق و جامع «رمز و نماد» در اقتضای این نوشتار نیست، ولیکن می‌توان با عنایت به رویکردها و نگره‌های مختلف، تعاریف متنوعی در باب ماهیت رمز و نماد ارائه کرد که البته تبیین برخی مانند رویکرد سنت‌گرایان، عرفا و فلاسفه به دلیل برخورداری از وجوه مشترک در برخی از مبانی هستی‌شناختی، گاه دارای ادبیات و مضامین مشترک است. با این وجود به نظر می‌رسد، که اشاره مختصر و مستقلی از این نگره‌ها، کمک بیشتری به فهم منتظم و احیاناً متمایز آن‌ها از یکدیگر خواهد کرد.

۱. رویکرد روان‌شناختی: «فروم»^۱ معتقد است «زبان سمبلیک، زبانی است که تجربیات درونی و احساسات و افکار را به شکل پدیده‌های حسی و وقایعی در دنیای خارج بیان میکند» (فروم، ۱۳۶۶: ۲۲). و در ادامه نماد را به «قراردادی، تصادفی و همگانی» و یا به «عمومی^۲ و شخصی^۳» تقسیم بندی می‌کند (همان: ۲۵). و در همین باب «کارل گوستاو یونگ»^۴ - که سخنان ویژه‌ای در باب نسبت نمادپردازی با زمینه‌های روان‌شناختی دارد - در تعریف نماد می‌نویسد:

«آنچه ما سمبل می‌نامیم عبارت است از یک اصطلاح، یک نام یا حتی تصویری که ممکن است نماینده چیز مأنوسی در زندگی روزانه باشد و با این حال علاوه بر معنی آشکار و معمول خود معانی تلویحی بخصوص نیز داشته باشد. سمبول، معرف چیزی مهم، ناشناخته یا پنهان از ماست... بنابراین یک کلمه یا یک شکل وقتی رمزی و نمادین تلقی می‌شود که به چیزی

بیش از معنی آشکار و مستقیم خود دلالت کند. سمبل دارای جنبه ناخودآگاه وسیعتری است که هرگز به طور کامل توضیح نگردیده است» (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۴-۲۲).

۲. رویکرد روان‌شناختی: «سوسور»^۵ زبان‌شناس سوئیسی که معمولاً از او به نام پدر علم زبان‌شناسی یاد کرده‌اند، از جمله پیشگامان مطالعات نشانه‌شناختی، محسوب می‌شود. از نظر وی، «نشانه» ماهیتی دو گانه دارد که یک طرف آن دال یا تصویر آوایی واژه است و سوی دیگر آن مدلول یا تصویر ذهنی و مفهومی آن است. هیچ یک از این دو به تنهایی نشانه نیستند، بلکه رابطه ساختاری وابسته و متقابل آن دو که دلالت خوانده می‌شود، نشانه را به وجود می‌آورد. رابطه‌ای که نه طبیعی و ضروری، بلکه کاملاً قرار دادی است» (Fontanille, 1999: 7).

۳. رویکرد پراگماتیستی: «پرس»^۶ فیلسوف پراگماتیست آمریکایی بر رابطه میان نشانه‌ها و تفسیرکننده آن‌ها و نیز میان نشانه و عالم خارج تأکید داشت (آموزگار، ۱۳۷۹: ۲۶۴-۲۶۵). «پراگماتیسم پرس، به موضوع معنا و دلالت گری مرتبط است، و از آنجا که «نظریه معنای» وی، فقط مبتنی بر نشانه‌شناسی او قابل فهم است، وجه پراگماتیستی تفکر پرس با نشانه‌شناسی وی ارتباط نزدیکی پیدا می‌کند. او معتقد است که عقیده، از تفکر ناشی می‌شود و بر مبنای تفکر است که فعلی انجام داده می‌شود» (Deledalle, 2000: 7).

۴. رویکرد سنت‌گرایان: «رنه گنون»^۷ در تعریفی که به هنر و ادبیات شرق ارجاع دارد، به منظور تبیین بنیاد و شالوده رمز و نماد، نوشته است:

«شالوده‌های حقیقی رمزگرایی، مطابقتی است که همه بخش‌های واقعیت را به هم پیوند می‌دهد و یکی را به دیگری مربوط می‌کند و سرانجام از بخش طبیعی به‌عنوان یک کل، به بخش فوق طبیعی امتداد می‌یابد» (به نقل از؛ پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۳). و همچنین:

«بنابراین حقایق متعالی که قابل انتقال و القا به هیچ طریق دیگری نیستند، اگر بتوان گفت، هنگامی که با سمبل‌ها در می‌آمیزند، تا اندازه‌ای انتقال پذیر می‌شوند» (Guenon, 2001:8).

«تیتوس بورکهارت»^۸ نیز معتقد است؛ «نماد امری مبهم و گنگ یا حاصل یک گرایش احساسی نیست بلکه نماد، زبان و لسان روح است» (بورکهارت، ۱۳۸۶: ۱۱۱).
 ۵. رویکرد عارفانه: رمز در اصطلاح عرفا عبارت است از معنای باطنی پنهان در کلام ظاهری، که فقط اهل آن بدان دست می‌یابند. (سراج الطوسی، ۱۹۱۴: ۳۳۸؛ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۶۱) «عرفا زبان تشبیهی را زبان هنرهای اسلامی می‌دانند. جالب این‌که در این آموزه و برخلاف تشبیه به معنای ادبی آن، رمزها یا نمادهای به کار رفته در زبان عرفانی هنر، قراردادی و وضعی نیست» (پازوکی، ۱۳۸۸، ص: ۵۹).

«شستری»^۹ در گلشن راز و در تحقیقی که «لاهیجی»^{۱۰} به شرح آن پرداخته در تبیین پاسخ این سؤال که چرا عرفا در عبارات و اشارات خود از الفاظ و اصطلاحات دون، سخیف و مخالف شرع - مانند خط، خال، گیسو و... - استفاده کرده‌اند، بحثی را در باب نماد و نحوه دلالت الفاظ سمبلیک بیان می‌دارد و معتقد است معانی حقیقی که توسط اهل کشف و شهود دریافت شده‌اند، با تنزل خیالی ایشان، در قالب نماد و رمز تبلور یافته است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۴۹). چرا که، جهت اشارت به مراتب متعالی وجود، نیازمند «زبان اشارت» و یا به عبارت دقیق‌تر «نماد» است. لاهیجی در تفسیر نظرات شیخ، متذکر می‌شود که دلالت الفاظ مذکور بر معانی عالی، دلالتی مجازی نبوده بلکه «دلالت حقیقی» است و اهل کشف - عرفا - الفاظ مذکور را به عنوان «زبان اشارت» و به ازای معانی متعالی که به کشف و شهود آن‌ها در آمده، وضع کرده‌اند، هرچند الفاظ مذکور در عرف عامه، به مناسبت در خدمت معانی مادی قرار گرفته است (همان: ۵۵۵ و ۵۵۶).

۶. رویکرد حکمی - فلسفی: سابقه نماد و رمزپردازی در میان فلاسفه مسلمان را به طور خاص می‌توان از دوران «شیخ‌الرئیس ابو علی سینا»^{۱۱} جستجو کرد، ابن سینا در «قصیده عینیّه» نفس ناطقه را مثال و نماد کبوتری با عزت و با مناعت طبع دانسته که از عالم مافوق نازل شده و در دام جسم خاکی گرفتار گشته است و دچار فراموشی اصل خویش است. رساله‌های

حی بن یقظان و سلامان و ابسال بوعلی (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۹) و بعد از وی، آثار سهروردی، مانند عقل سرخ و قصه الغریبه الغریبه، از جمله داستان‌های رمزی قلمداد می‌شوند.

آثار «شیخ اشراق»^{۱۲}، سراسر نمادین است و عمده آن‌ها به زبان رمزی و از نوع تمثیل است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۷۱-۲۷۳). وی مقصود از رمز و عبارت رمزی را، معنایی غیر از معنای تحت‌اللفظی عبارت می‌داند. نمونه‌هایی از نمادها و رمزهای فراوان به کار رفته در آثار سهروردی عبارت است از واژه‌ها و ترکیباتی چون؛ باز (روح یا نفس ناطقه)، سیارات و ثوابت (مقصود استاد و شاگردان)، زره داودی (بندهایی که با آن اسیر می‌کنند که در رساله عقل سرخ، رمز روح است)، پنج دروازه (حواس پنجگانه)، چهارکوه (دو دست و دو پا). به نظر وی، این گونه عبارات، از آن رو مورد انکار واقع می‌شوند که معنای تحت‌اللفظی عبارت و نه مقصود آن، مدنظر قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۰).

«میرداماد»^{۱۳} نیز بر این باور است که «حقایق را به زبان رمز بیان کردن و برهانیات را در صورت خطابیات آوردن و معقولات را لباس محسوسات پوشانیدن، دأب حکمای اقدمین و شیوه عقلای اولین است» (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۴۶). وی در عبارتی با برقراری ارتباط بین «رمز گونگی متون» با «تعبیر حقایق به اندازه فهم عقول» تأکید می‌کند که «تعبیر از حقایق در کلام نبی (ع) نیست الا به مقدار عقول امت و اندازه افهام جماهیر... پس مرامیز را در انسیاف عقول و انقیاد نفوس منفعتی عظیم است» (همان: ۴۸).

با عنایات به اظهارات و اشاراتی که از «صدرالمتهین»^{۱۴} در دسترس است، در بدو نظر می‌توان دیدگاه وی را مشابه سهروردی و میرداماد ارزیابی کرد. نگارنده در مباحث آتی با مفروض گرفتن یگانگی رمز و نماد و با شرح و تبیین چند مبنای مهم و اساسی از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حکمت صدرا از سوی و گردآوری اظهارات و اشارات وی از سوی دیگر و در نهایت تحلیل و ضرب آن‌ها، به مجموعه گزاره‌هایی منتهی می‌گردد که می‌توان ادعا کرد متضمن نظرگاه ملاصدرا در باب رمز و نماد و مبانی حکمی آن‌ها باشد.

به نظر می‌رسد مفهوم حقیقت را می‌توان از زوایای متفاوتی که احیاناً واجد همگرایی نیز هستند مورد بحث و بررسی قرار داد؛ یکی از آن مداخل، بحث «تشخص» است که حقیقت هر شیء به تشخص آن وابسته بوده و مبتنی بر اصالت وجود، منشأ و مبدا آثار مخصوص به شیء می‌باشد (همو، ۱۳۵۴: ۳۰۶).

علاوه بر این، جهت دیگری که از نظر صدرا تحقق بخش حقیقت هر شیء است «فعلیت» نام دارد و حقیقت هر نوع در جهان ماده با صورت آن که عنصر فعلیت بخش است، معنا پیدا می‌کند نه به ماده‌ای که صرف «توان شد» آن صورت را داراست (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۴). به عبارت دقیق‌تر صورت هر چیز - در معنای اعم - تمام آن چیز و حیثیت وجود و وحدت آن می‌باشد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۵: ۳۰۰). و با تحصل بالفعل صورت، حقیقت هر شیء ای قوام پیدا می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۳).

اما مدخل دیگری که در عین نداشتن هر گونه منافاتی با آنچه که از نظر گذشت، می‌تواند مجرای مناسب‌تری برای فهم حقیقت فراهم آورد، نظریه «حقیقت و رقیقت» ملاصدرا است؛ وی معتقد است که استقرار هستی محصول همگرایی فرود و فرجام «حقیقت و رقیقت» است، بر این اساس تبیینی مختصر از نظریه هستی‌شناختی وی ضروری است؛ مبتنی بر این نظریه نهایت علو و فراز مندی حقیقت در مرتبه واجب تعالی متجلی بوده و از سوی دیگر رقیقه آن در مراتب مادون نمایان است به نحوی که خردترین و کم ظرفیت‌ترین اشیا نیز به نسبت هستی خود از حقیقت مطلق بهره‌مند و اشباع هستند. در واقع حقیقت تام در مقام الوهی، با همه ارجمندی مطلق که دارد به موجودات بس نزدیک و در مقام «رقیقت» حضور دارد و در عین حضور در رقیقت از علو و برتری برخوردار است:

«و هنگامه طلوع خورشید حقیقت ... هر آنچه که نام وجود بر او واقع می‌شود ظهور یافته و آشکار می‌گردد [در حالی که] چیزی جزء شانی از شئون واحد قیوم و جلوه‌ای از جلوات نورالانوار نیست» (همو، ۱۳۶۳: ۵۳). «بدان که واجب، حقیقت بسیط [یکپارچه] است و هر حقیقت بسیطی با وحدت خود همه امور را در بر

نماد و رمز در فلسفه صدرا، صرفاً وصف عبارات و تعبیر نیست بلکه وصف «حقیقت» است و از قضا حقیقت از منظر حکمت متعالیه دارای هویتی تشکیکی و دارای ظاهر و باطنی است و درک و دریافت مدلول رمز و نماد، ریشه در حقیقت و حقایق نفس‌الامری دارد و شناخت آن در پرتو درک درست از مبنای هستی‌شناسی صدرا محقق می‌شود، به ویژه اینکه به تصریح خود صدرا ویژگی حقیقت وجودی اینکه اجلی الاشیاء در مقام حضور و اخفی الحقایق در مقام حصول و مفهوم است (الشیرازی، ۱۳۶۳ب: ۶). متناظر با دو خصوصیت توامان رمز و نماد یعنی پیدایی و ناپیدایی است.

تبیین مقدمات فلسفی - عرفانی ناظر بر رمز و نماد

۱. آموزه حقیقت و رقیقت

صدراالمتالهین، نظرگاه فلاسفه مشاء را در باب حقیقت می‌پذیرد و به تبع ابن سینا چهار معنا (شیرازی، ۱۳۶۳ب: ۵۲) برای حق بیان نموده که حقیقت به معنای مطابقت قول با واقع یکی از آن‌ها محسوب می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۹). با این وجود «حقیقت» در قلمرو حکمت صدرایی والاتر از آن است که در شبکه الفاظ و قضایا منحصر گردد، بدین ترتیب «حقیقت» به معنای وصف خود اشیاء در متن خارج، جایگزین حقیقت به معنای مشائی، یعنی ویژگی قضیه گردید چرا که در هستی‌شناسی صدرا صدق یا حقیقت منطقی مورد نظر مشابین (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰) به عنوان مرتبه‌ای سطحی و نازل از حقیقت قلمداد شده است (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۹ و ۹۰).

تبیین «حقیقت» به معنای مطابقت، فرو کاستن و خلط مفهوم آن با معنای «صدق» است، افزون بر این در تبیین مذکور نسبت «حقیقت» با «وجود» و «انسان» نادیده گرفته شده و به طور کلی از پشتوانه وجودشناختی بی نصیب می‌ماند. با این همه ملاصدرا پذیرش معانی چندگانه «حقیقت» را منافاتی با وحدت آن نمی‌داند و حتی «حقیقت» به معنای مطابقت را نیز به‌عنوان مرتبه‌ای از «حقیقت» که تنزل پیدا کرده و در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم قرار گرفته، می‌پذیرد.

می‌گیرد» (همان: ۴۹).

در «هستی‌شناسی ملاصدرا» حقیقه‌الحقایق، واحد بوده و وحدت او از سنخ سعه وجودی^{۱۵} بوده و به معنای وحدت عددی نیست. بر این اساس هر چیزی دارای حقیقتی است و هر حقیقتی دارای حقیقتی دیگر تا به «حقیقه‌الحقایق» که اصل و ریشه تمام اشیاء است منتهی گردد (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۳۶). صدرا می‌گوید برای صور جزئی جسمانی، حقائق کلی در عالم امر موجود است که از آن‌ها تعبیر به گنجینه یا همان حقایق کلی عقلی می‌کند و برای هر یک از این کلیات، رقیقه‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی مقدر از قبیل ماده، وضع مخصوص، زمان و مکان موجود می‌شوند... این حقایق به حکم پیوند، فراگیری و دگرگون‌سازی، بر سایر مراتب و در قالب اشباح و اجرام به صورت رقیقه‌هایی از حقیقت، تنزل و تمثیل می‌یابند (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۱۲۶ و ۱۲۷). ملاصدرا با اشاره به اینکه عوالم مادی، مثالی و روحانی مطابق و در محاذات هم قرار دارند، تصریح می‌کند که عالم مادون مثال و شبحی برای عالم فوق و عالم اعلی حقیقت و روح عالم ادنی است و همین سلسله مراتب و ضوابط تا انتها که حقیقه‌الحقائق است ادامه می‌یابد (همو، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

با توضیحات فوق روشن شد که حقیقت در هستی‌شناسی ملاصدرا، اولاً بالذات با تأکید بر جنبه وجودشناختی آن مطرح شده و دوم اینکه حقیقت، امری واحد و ذومراتب قلمداد گردیده که منشأ و اصل تمام حقایق وجودی، به حق تعالی منتهی می‌شود و سوم اینکه نظریه حمل حقیقت و رقیقت پاسخ‌گوی تكثر انواع مادی و جوابگوی کیفیت تحقق صور مادی است.

ماهیت «عالم خیال منفصل»

صحبت از «عالم خیال منفصل» به عنوان عالمی مستقل بین دو عالم «عقل و ماده» در مراتب هستی، نخستین بار بواسطه شیخ اشراق به فلسفه اسلامی راه یافته و تئوری‌پردازی شد. سهروردی با استناد به «عالم خیال منفصل» به حل بسیاری از مسائل و مخصوصاً به جمع میان دین و فلسفه، و مشاهده و برهان، و نقل و

عقل نائل می‌شود. وی علی‌رغم پیروی از شیخ‌الرئیس در جسمانیت «قوة خیال»، صور خیالی را مجرد و باقی در «عالم مثال اکبر یا خیال منفصل» می‌شمارد (سهروردی، ج ۲، ۱۳۹۷ ق: ۱۸۰). از این رو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود چنین عالمی که از آن به «مثال مطلق و عالم برزخ» تعبیر می‌شود، اقامه نموده است و از سوی دیگر «قوة متخیله» و همین‌طور سایر قوای مربوط به غیب نفس را غیر عاقله و مادی می‌داند و قائل به رویت «صور خیالی» در «مثال مطلق یا عالم خیال منفصل» توسط نفس می‌باشد (همان، ج ۲: ۲۰۸ الی ۲۱۶). از نظر وی عالم مثال منفصل، عالمی است مستقل، تام، قائم به ذات، که ارتباطی با تخیل و قوة خیال نفس ندارد.

بعد از سهروردی، ابن عربی و تابعان او به شرح و بسط نظریه «عالم مثال منفصل» پرداخته، آن را بر اساس قوس نزول و صعود در هر دو قوس مطرح کرده‌اند. اولی را «غیب امکانی» و دومی را «غیب محالی» نامیدند، زیرا ظهور اولی در عالم شهادت ممکن است، اما دومی فقط در آخرت ظاهر خواهد شد. ابن عربی همانند سهروردی و برخلاف ملاصدرا قوة متخیله و همین‌طور سایر قوای مربوط به غیب نفس را - غیر از عاقله - مادی می‌داند و معتقد است که نفس، صور خیالی را در «عالم مثال مطلق یا خیال منفصل» رویت می‌نماید، او بین «خیال متصل» - همان قوة خیال یا مثال مقید - و «عالم خیال منفصل» تمایز قائل است. در عرفان ابن عربی به «عالم مثال» که جواهر موجود در آن، در مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و در نورانی بودن، شبیه جواهر عقلی‌اند، «خیال مطلق یا منفصل» و به ظهور آن در هر موجود مادی، «خیال متصل» می‌گویند (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷ الی ۱۱۰).

ملاصدرا «خیال» را به دو قسم «منفصل و متصل» تقسیم می‌کند؛ «مثال منفصل» عبارت است از عالمی که هر فرد مثالی از هر نوعی از انواع محقق در عالم ماده، در آن حضور دارند، چنین وجودی مسبوق به ماده جسمانی - امکان استعدادی - نیست، بلکه امکان ذاتی داشته و صرف امکان ذاتی کافی است که از علت خود فائض گردد. جواهر مثالی، بعد از جواهر عقلانی و قبل از



توانسته است که به حل مسائل غامض تری چون مسأله شناخت، ربط حادث به قدیم و بحث از حیاط اخروی مدد برساند. فارابی تجرد «قوة خیال» را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول مُنکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند، لذا قایل است که انسان تنها به عنوان «عقل جزئی» بعد از موت باقی می‌ماند و سایر قوای او از بین می‌رود (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۶۱). ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند (همان، نمط ۳، فصل ۹: ۲۴۰). و به تبع، به عدم بقای «قوة خیال» و «صور خیالی» موجود در این قوه ملتزم می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۶۶ و ۲۵۹ - همو، ۱۳۳۱: ۳ و ۳۱)، هر چند می‌توان نشانه‌هایی از گرایش به تجرد «قوة خیال» در بعضی از آثار او مشاهده کرد (همو، ۱۳۷۵: ۴۷ الی ۵۴).

شیخ اشراق در بحث از عالم مثال، تنها به «عالم خیال منفصل» می‌پردازد و اساساً «قوة خیال» را، شرح نمی‌دهد و حتی برخی از احکام «قوة خیال» را بر «عالم خیال منفصل» حمل می‌کند. صدرالمتألهین با پذیرش اصل و اساس بحث سهروردی، متذکر نقائص آن‌ها شده و به رفع آن‌ها همّت می‌گمارد (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۲). ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی آن و حرکت جوهری به اثبات تجرد «قوة خیال» پرداخته و تبیین فلسفی جدیدی از «قوة خیال» ارائه می‌کند از نظر او «صور خیالی در قوه خیال» در عالم ماده و در «عالم خیال منفصل» حضور ندارند، بلکه این صور، معلول نفس و لذا در «قوة خیال» نفس قرار دارند، بر خلاف شیخ اشراق که معتقد است؛ نفس، صور خیالیه را در «عالم خیال منفصل» رویت می‌نماید، ملاصدرا جایگاه جمیع صور خیالیه را در موطن و صُقع نفس می‌داند. از نظر او صوری را که نفس اختراع می‌نماید و از محصولات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در «عالم خیال منفصل» یا به تعبیر دیگر «عالم خیال در قوس نزول» دانست. وی اثبات می‌کند که «قوة خیال» یا به تعبیر وی «مثال متصل در قوس صعود»، حاصل حرکت جوهری است و ملکات اخلاقی انسان در این عالم تجسم یافته و نفس او بدن مثالی خویش را ایجاد می‌کند.

جوهر جسمانی قرار دارد و از این رو برزخ نامیده می‌شود. وی درباره این عالم می‌نویسد:

«این عالم از اول تکوینش، انتهای عالم ماده و ابتدای عالم روحانی بوده و همان باب اعظم الهی است که از آن جا به ملکوت اعلی راه یافته می‌شود و این عالم، سد واقع شده بین دنیا و آخرت است؛ زیرا صورت تمام قوه‌های عالم ماده و ماده تمام صورت‌های عالم روحانی است. بنابراین عالم مثال، جمع کننده جسمانیات و روحانیات است» (الشیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۲ و ۲۴۳).

ایشان از «عالم مثال منفصل»، تعبیر به کوهی می‌کند که میان عالم معقول و محسوس حائل است. کوه در همان حال که بین دو قسمت حائل است، سبب ارتباط آن دو نیز می‌شود. در واقع، «عالم مثال منفصل»، مقام و جایگاهی است که همه راه‌های نزول و صعود به آن می‌پیوندند و هر فیضی که از عالم بالا می‌رسد، از آن جا می‌گذرد و اینچنین ادامه می‌دهد که اگر این کوه حائل نبود، موسی بن عمران از رؤیت حق، منع نمی‌شد (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۴۶۵).

ویژگی دیگر این است که هر موجود مثالی، از صورت‌های متفاوتی بهره‌مند می‌شود و به بیان روشن‌تر می‌تواند به صورت‌های مختلفی ظاهر شود. اما این تعدد صورت، مانع حفظ هویت واحد آن نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۱۳).

البته نیاستی عالم مثال را با مُثل افلاطونی اشتباه گرفت؛ زیرا مُثل افلاطونی مربوط به «عالم عقول» است که از مجردات تام هستند و هیچ رابطه علی با یکدیگر ندارند، زیرا این عقول در عرض هم می‌باشند و عالم عقول، فوق عالم مثال است و عالم مثال منفصل، عالم مجردات ناقص قلمداد شده و برخی از ویژگی‌های عالم جسمانی را اعم از ماده و مدت را ندارد. صدرا در رابطه با تمایز عالم مثال و مثل، اقوال را ذکر و نظر مختار خویش را ارائه کرده است (الشیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۲).

۳. ماهیت «قوة خیال»

در تاریخ فلسفه اسلامی بحث از «قوة خیال» از زمان فارابی و بعد از او ابن سینا و سایر فلاسفه، از مباحث بسیار مهم بوده و در حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و

۱۳۹۱، ج ۲: ۱۶۰ الی ۱۶۷).

مضاف بر اینکه، کدورت نفسانی و ظلمت قلبی شخص متخیل، می‌تواند زمینه کج تابی و کارکرد نامطلوب «قوة خیال» را فراهم سازد. البته در این رابطه صدرا بیان روشنی دارد وی در مقاله «نبوات» خود بحثی از صور حقیقی و غیر حقیقی کرده و به معیار قابل تأملی در تشخیص حقیقی بودن صورت تلقی شده توسط نفس در زمان خواب اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که اگر نفس متعلق به نفس سماوی یا عقلی باشد، آنچه در خواب مشاهده می‌کند غالباً همان صور موجود در نفس الامر عقل یا در نفس الامر مثالی است و تأکید می‌کند نفوسی که رو به سوی عالم غیب دارند، مدخل الهام و وحی هستند و صورت امر معقول و مثالی در آنها نازل می‌شود؛ «فنزله إلیه صورة الأمر المعقول الداخلي... الصورة التي يحصل فی الخیال من إشراق عالم الملكوت علی باطن سر النفس» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۰ و ۴۷۱) و اگر نفس متصل به دنیا و رو به سفلی داشته باشد، صور خیالی در خواب بی معنی هستند. (همان) که به قول «فناری» یا حاصل انحرافات مزاج و کدورت‌های نفسانی بوده و یا اینکه از آثار صفاتی است که بر حال نفس متخیل در حال تخیل، غلبه دارد (فناری، ۱۳۷۴: ۴۱۸).

از این رو نقش «قوة خیال» تنها بایگانی صور حسنی نبوده بلکه درک حقایق مثالی و ایجاد ارتباط میان محسوسات و معقولات از مهمترین کارکردهای آن است. «قوة خیال»، این کار را با دادن اوصاف جسمانی به حقایق مفارق - تجسیم ارواح - و إعطاء اوصاف روحانی به اشیاء مادی - ترویج اجسام - انجام می‌دهد (برقی، ۱۳۸۹: ۱۷۴). در حقیقت تبدیل معانی و صور عقلی تلقی شده بواسطه عقل شهودی، به صور نمادین و محسوس، کار بزرگ «قوة خیال» یا «مثال متصل» است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

مبانی حکمی رمز و نماد

با عنایت و تکیه بر توصیفات ارائه شده از آموزه «حقیقت و رقیقت»، می‌توان مدعی شد که هر شیء مادی و هر صورت خاکی، نازله حقیقتی روحانی و غیر

طبق تقریر صدرالمتألهین و تابعین ایشان، «قوة خیال یا مثال متصل»، حقایق عقلی را به اعتبار اتصال با عقل فعال ادراک می‌کند. همچنین صور خیالی موجود در خیال متصل، ظلّ، فرع یا عکس موجودات عالم عقل به شمار رفته و نسبت صور ادراکی خیالی موجود در «قوة خیال»، به حقایق عقلی، نسبت نقص به تمام و ضعیف به قوی است:

«هنگامی که استعداد نفس تکامل یافت نور عقل فعال بر صورت‌های حاضر در [قوة] خیال اشراق شده و صور مذکور را در صقع نفس مبدل به مجردات کلی و مثل عقلیه می‌سازد» (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۰).

با توجه به نظرات صریح برخی از شارحان و مفسران معاصر صدرا در باب صور و اشباح مثالی که در «قوة خیال» و در اتصال با مثال منفصل پدید می‌آیند، یک نکته مهم وجود دارد و آن شان خلاقانه و فعال قوة خیال انسان در پدید آوردن این دسته از ادراکات است و به عبارت دقیق‌تر، به همان اندازه که قوة خیال نفس در اشراق حقایق عقلی، منفعل است در پدید آمدن صور مثالی در قوة خیال، فعال و خلاق می‌باشد:

«صور و اشباح مثالی در نفس تمثل می‌یابد... این تمثل یافتن نیز به ایجاد و انشاء اشباح و صور اشیاء در صقع نفس است که آنها قائم بنفس‌اند نحو قیام فعل بفاعل نه مقبول به قابل ... همچنانکه باری تعالی خلق اعیان در خارج می‌کند نفس نیز کار خدایی اعنی خلق اشباح و مثل معلقه و صور علمیه به اذن الله در کشور هستی خود می‌نماید» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۲۰۱ و ۲۰۲).

اما در باب چند و چون حضور ادراکات و صورت‌های خیالی در نزد نفس، پرسش‌هایی وجود دارد و شاید مهم‌ترین پرسش این است که اگر ادراکات خیالی، حاصل اتصال نفس به «عالم خیال منفصل» است، پس منشاء تخیلات غیر واقعی و یا حتی بعضاً فاسد چیست؟ در پاسخ باید گفت این تخیلات، ناشی از تصرفات قوة متخیله است که با بکارگیری صورت‌های مخزون در قوة خیال یا معانی مخزون در قوة حافظه و واهمه، به تصرف در معانی و صورت‌ها پرداخته و با ترکیب یا تجزیه آنها، معانی و صورت‌های جدیدی را پدید می‌آورد (عبودیت،

تثبیت می‌گردد که تبیین آن در اقتضای این نوشتار نیست. پس از تلقی حقایق، این «قوة خیال» است که با صورت بندی حقایق اشراق شده، در واقع نقش تنزل و حضور محسوس حقایق را به عهده دارد و گاهی نیز با اتصال مستقیم به «عالم خیال منفصل» مجرای دریافت صور مثالی می‌گردد، که تبیین جایگاه، ماهیت و نسبت «عالم خیال منفصل» و «قوة خیال» در بخش نخست از نظر گذشت.

از این رو «رمز و نماد» به عنوان رقیقه‌هایی از حقایق مثالی، عقلی و در نهایت الهی، تنها منحصر به امور موجود در طبیعت مادی طبیعی نیست، بلکه حتی لفظ، کلمه و شاید امور دیگر نیز قابلیت پذیرش صورت رمزی و نمادین را داشته باشند که تحقق این امر در پرتو صعود از عالم شهادت و دست در انداختن به عالم معنا و نقش قوة خیال سالک یا هنرمند در «تجسم و تجسیم» آن می‌باشد. سخنی صریح از صدرا در این رابطه در دسترس است؛ «که گرفتاری در عالم تجسد، امکان درک مستقیم حقایق را از میان برداشته و ناگزیر تنها راه درک حقایق، قالب‌های خیالی [بیان رمزی و نمادین] می‌باشد. از قضا به آفت قالب‌های خیالی هم اشاره می‌کند که گاهی منجر می‌شود امر متخیل در توهم ما، جایگزین امر حقیقی گردد»^{۱۶} (همان: ۹۷).

بنابراین تا اینجا بحث می‌توانیم مبتنی بر مبانی کلان نظام حکمت صدرايي و نیز از خلال برخی اظهارات او، اصالت و اعتبار «دلالت حقیقی قوالب خیالی» از جمله رمز و نماد را - به عنوان ظرف محسوس حقایق متعالی - استفاده کنیم. در ادامه با تکیه بر مقدمه مذکور در این بخش و در راستای سه مقدمه طرح شده در بخش نخست، به تبیین و واکاوی برخی از اصول حکمی به کار گیری نماد، در اظهارات صدرا خواهیم پرداخت.

۱. به کارگیری رمز در حمل معانی پیچیده و به غایت اختفای معنا از دسترس نامحرمان

صدرا در مواضع متعددی اندیشه‌های افلاطون و فلاسفه پیش از او را، سمبلیک و رمزگونه می‌شمارد و فهم معنای برخی از دقائق حکمی و فلسفی را برای اکثر مردم امکان‌پذیر نمی‌داند، مضاف بر اینکه صحبت از

جرمانی است که در عالم مثال حضور دارد، که آن نیز خود تنزل شخصی از حقیقت مجرد در عالم عقل می‌باشد و این حقایق مثالی و عقلی، بواطن و معنای صورت جسمانی بوده و صورت مذکور، تجلی واقعی همان حقایق قلمداد می‌شوند:

«به راستی که آنچه در این جهان [مادی] یافت می‌شود، مثالی برای آنچه که در جهان دیگر [مثال منفصل] است، می‌باشد و شیء از عالم صورت [مثال منفصل] نیست مگر اینکه مثالی برای عالم روحانی [عالم عقول و مفارقات] بوده و برای آن صورتی در [عالم آخرت] عالم عقول و مفارقات موجود است» (الشیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۹۴).

اگر قرار باشد تبیین و تعبیر حقیقت از جانب انسان به عنوان میانجی (Mediator) صورت پذیرد، شیوه آن منحصر در رمز و نمادپردازی است که البته حیثیتی وجودی یافته و ریشه در حقیقت نفس‌الامری خواهد داشت. ادعای مذکور بیش از هر چیز مبتنی بر این نگره صدرايي است که صور و اشیاء موجود در این عالم، مثالی از عوالم متعالی است، چرا که صدرا مبتنی بر اصل «حقیقت و رقیقت» معتقد است؛ دنیایی که ما آن را در سطح حسّی، تجربه می‌کنیم حقیقتی قائم به ذات ندارد و ظواهر دنیوی مانند رؤیای شخص نائم، بطور غامض و مبهم به حقیقتی در ورای خود اشارت دارند و صدرا این ظواهر و اشیاء محسوس را به مثابه رمز و مثال دانسته که صورت‌های عرضی «حقیقه الحقایق» هستند. انکشاف این حقایق برای انسان از دو طریق ممکن می‌شود؛ یا اینکه انسان از رهگذر «مرگ» به این حقیقت پی می‌برد و متوجه می‌شود که فهم او در دنیا تنها به پوسته‌ها، قوالب و مثال‌هایی از حقایق هستی تعلق گرفته بود (همان: ۹۷). و یا این درک و شعور از طریق دیگری حاصل می‌شود که تحقق آن در همین دنیا است و آن «رفتن از ظاهر به باطن» می‌باشد و صدرا المتألهین با ارائه و اثبات مبانی انسان‌شناسانه فلسفی - عرفانی خود بدان‌ها اعتبار می‌بخشد. میزان و کیفیت دریافت انسان از «حقیقت» و «باطن اشیاء» در حکمت متعالیه مبتنی بر دو مبنای کلیدی «علم النفس» صدرايي یعنی «حرکت اشتدادی نفس» و «اتحاد عاقل و معقول»

انکشاف حقایق تلقی شده توسط اهل آن و اظهار صریح و غیر رمزی و یا غیر تمثیلی حقیقت را، نه تنها موجب آشکاری حقیقت برای انسان‌های ظاهر بین نمی‌داند، بلکه موجبات انکار حقیقت و مبارزه با آن قلمداد می‌کند^{۱۷} (همو، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۱۱ - همان، ج ۵: ۲۳۶). وی رای افلاطون مبنی بر قدم نفس را نیز در همین راستا توجیح کرده و آن را نمادین می‌خواند^{۱۸} (همان، ج ۳: ۴۸۷). و به بیانات ابن سینا و صاحب کلیله و دمنه اشاره می‌کند و معتقد است در قالب نمادین و تحت عناوین لطیف و رمزی در باب هبوط نفس از عالم معنا و صعود آن، ارائه شده است (همان، ج ۸: ۳۵۸).

وی در موضعی دیگر سخن از «طریق ضرب الامثال» کرده است (همو، ۱۳۵۴: ۴۶۹) که در حقیقت همان «تبیین حقیقت به رمز» می‌باشد. وی طریق مذکور را تنها روش انبیا در بیان حقیقت دانسته است و چرایی اتخاذ این روش از جانب انبیا را تکلیف ایشان به تکلم با مردم در اندازه عقول آن‌ها مستدل می‌سازد. زیرا در تخاطب و تکلم به اندازه عقول، گریزی از اختفای حقیقت در ساحت متعالی و در عین حال آشکار ساختن آن در ساحت دانی نیست و از این روست که صدرا هر دو ویژگی اختفا و در عین حال انکشاف حقیقت را در شیوه تبیین رمزی یا تمثیلی حقیقت، لحاظ می‌کند.

۲. اشتراک معنوی - تشکیکی نماد در اشارت به حقیقت ذو مراتب

جهت اشارت به حقایقی که متناسب با وجود، دارای مراتب و درجات گوناگون است نیاز به «بیانی» است که تحمل معانی مشکک را داشته باشد، از سوی دیگر در مقدمات مقاله اشاره گردید که حضرت احدیت مکنونات در اعلی مرتبه تجرد را مرحله به مرحله تنزیل می‌دهد تا در قالب عوالم مادون - مثالی و سپس مادی - متجسد شوند، رمز و نماد نیز مبتنی بر آموزه «حقیقت و رقیقت»، کارکرد قوه خیال و اتصال آن با «عالم خیال منفصل»، می‌تواند به عنوان «قالب مادی و محسوس»، نازله ای از «حقایق و معانی» قلمداد گردد.

فقره دیگر از بیانات صدرا در باب رمز، در بحث بیان رمزی و تمثیلی قرآن قابل جستجو است که به عنوان

دلیل یا حداقل مویدی برای نتیجه‌گیری نگارنده در این قسمت قرار می‌گیرد، از نظر وی تدبیر و روال ویژه‌ای در نزول قرآن وجود داشته است و الفاظ و تمثیلات آن در جهت اشارت به حقیقت ذو مراتب و معانی عالی‌ای که واجد تنزلات مختلفی است، از عالم عقل و ملکوت به عالم ماده نازل گشته است. این نزول وجودی قرآن، توأم با حفظ همه حقایق والا و عظیم آن، جز از طریق نمادین بودن زبان قرآن امکان‌پذیر نبوده است از این روی؛ الفاظ و عبارات قرآن کریم، هر چند حامل بطون لایه در لایه حقایق بوده ولیکن بالذات، قادر به ارائه مستقیم تمام حقایق نیستند پس بالضرورة جهت اشارت به حقایق غیر قابل بیان، رمزگونه و نمادین قلمداد می‌شوند^{۱۹} (همو، ۱۳۶۳ الف: ۲۳ و ۲۴). لذا صدرالمآلهین به صراحت اعلام می‌دارد؛ «در هر حرف از حروف قرآن هزار رمز و اشاره و ناز و کرشمه برای اهل حال است» (همان: ۱۱).

صدرا در ضمن تبیین «شبهه تشبیه» در برخی از عبارات قرآنی و کیفیت برداشت استعاری و مجازگونه از آن‌ها، اشاره صریح به رابطه حقیقی بین تمثیل قرآنی و مدلول روحانی آن دارد، به نحوی که برداشت هر گونه استعاره و مجاز را در بیان تمثیلی قرآن، مورد انکار قرار می‌دهد:

«برای مفسر جایز نیست که تمثیل‌های فوق را مجازی بداند بلکه واجب است بر او اینکه آن‌ها را بر حقیقت حمل کرده و علم بدان‌ها را به خداوند احاله کند و آن‌ها را تأویل کند و از معانی آن‌ها تجاوز نکند الا از رهگذر نص صریحی که از شارع، در اختیار باشد» (همان: ۸۳).

از سویی می‌دانیم که قرآن نزول حقایق متعالی در قالب الفاظ و کلمات است و از سوی دیگر با توجه به این اظهار نظر صدرا، قدر متیقن این است که «لفظ» قابلیت تحمل معانی متعالی را دارد. بنابراین حضور معنا در ماده، امکان عقلی و وقوعی دارد، حال پرسش این است که آیا انسان سالک نیز به عنوان میانجی تلقی و دریافت حقایق متعالی، می‌تواند مجرای تنزل حقایق شهود شده از عوالم غیب قرار گرفته و زمینه حضور آن‌ها را در ظرف رمز و نماد مهیا سازد؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت به این پرسش، از لوازم و اقتضات بدیهی مبانی



هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرا - که تبیین مختصری از آن در بخش نخست گذشت - خواهد بود و می‌توان گفت نماد و رمز «تجسم حقایق و معانی متعالی در قالب مادی و این جهانی» است.

الفاظ قرآن حامل معانی بس فاخر هستند، اما در عین حال، رقیقه‌های محسوس از حقیقت مطلق - با رعایت مراتب تشکیک - می‌باشند و به همین دلیل، الفاظ مذکور توسط انسان‌ها در مورد مخلوقات نیز استعمال می‌گردد. پس ظاهر و باطن در قرآن، در دلالت به معنای نفس‌الامری خود، عین حقیقت می‌باشند و خصوصیتی تشکیکی می‌یابند، زیرا ملاصدرا باطن را مکمل و متمم ظاهر می‌داند و هرگز وجود ظاهر، موجبات نفی باطن و بالعکس را فراهم نمی‌سازد، بلکه بدون این که ظاهر، دستخوش تغییر شود، باطن حضوری جدی و اصیل دارد. هر چند ما دیدگاه مذکور را در باب قرآن به عنوان یک متن مقدس می‌بینیم، ولیکن مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی مشترک میان زبان قرآن و بیان رمزی و نمادین مد نظر صدرا از حیث «دلالت بر معنای تشکیکی»، ادعایی بدون دلیل نخواهد بود و به همین ترتیب آثار هنری که در مقام بیان معانی متعالی هستند، به دلیل تجرد معانی از یک سو و مادیت ابزار از سوی دیگر، همواره ناگزیر از بیان نمادین و رمزگونه خواهند بود.

«مثال و رمز» برخاسته از حکمت صدرا، با رعایت اصل «حقیقت‌گرایی» و پایبندی به «حقایق نفس‌الامری» ملاحظه می‌شود، اندیشه‌ای که با گشودن راهی به سوی حقیقت‌گرایی در بیان نمادین، جایی برای زبان استعاری باقی نمی‌گذارد. با این توصیف اگر رمز و نماد با این عقبه هستی‌شناختی، ماهیتی هنری داشته و در صورت آثار هنری تحقق یابد، بلاتردید بدون لحاظ حقایق باطنی‌شان، بی معنا و فاقد اعتبار خواهند بود. لازم به ذکر است که با پذیرش اصل حقیقت‌گرایی بدیهی است که «بیان نمادین» دارای اشتراکاتی با زبان عرفی در دلالت بر مفاهیم عرفی خواهد داشت، به این معنا که نماد و حتی رمز قابلیت دلالت بر امری مادی و محسوس را دارد اما نقطه تمایز آن دو در جایی است که مدلول زبان عرفی، صرفاً منحصر در امری حسی و

معنایی ظاهری است، ولیکن مدلول یا مصداق تمثیل و رمز مد نظر صدرا «از حس آغاز و عالم معنا را در مراتب مختلف آن» در می‌نوردد و از این رو «اصل تشکیکی بودن معنا مبتنی بر حقایق نفس‌الامری» به عنوان مدلول رمز و نماد، رهگذری است که انسان را از ورطه تشبیه یا تعطیل رهانده و در وادی امن «تشبیه در عین تنزیه» قرار می‌دهد.

بنابراین اگر در پی کیفیت «خلق نمادهای هنری» از منظر حکمت متعالیه باشیم، باید بگوییم که عبارت است از فرآیند تنزیل معانی از عوالم عالی‌تر به عالم مادی و بازتاب‌دهنده حقایق برتر در کالبد جسمانی است. از این طریق نمادهای هنری، سهم خلاقانه خویش را در تذکار معانی علوی و تعالی مخاطب خویش، به درستی ادا خواهند نمود. در جهت رسیدن به این مقصود، ناگزیر نماد و رمز باید ریشه در حقایق نفس‌الامری داشته باشند. نمونه‌هایی از رمزپردازی با رویکرد پیش گفته در عبارات صدرا قابل جستجو است، که اشاره مختصری بدان‌ها می‌کنیم.

صدرا با نماد «عنقا» یا طائر قدسی، به ملک روحانی یا همان عقل مجرد اشاره می‌کند که در «قله قاف» حضور دارد و دور از دسترس نامحرمان بوده و عده قلیلی قادر به شنیدن صدای او - مقصود الهام و اشراق یا شهود - هستند (همو، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۴۵). در تأکید به دلالت حقیقی رمز بر معانی و صور روحانی می‌توان به این بیان از ملاصدرا رجوع کرد که «عرفا در وجود ملک روحانی که به رمز و اشاره از آن به «عنقا» اشاره می‌کنند، شکی ندارند علوم و هنرها از صدا و صفیر آن ناشی می‌شوند، نغمه‌های لذیذ و آهنگ‌های عجیب و ارغنون‌ها و موسیقی‌های پر ساز و طرب، از اصول این طایر با نام مبارک و شریف‌الذات، استفاده می‌شوند» (همان: ۱۴۶). البته لازم به ذکر است که نماد «عنقا یا طایر قدسی» در دوره‌ای از تاریخ هنر اسلامی، نیز پرکاربرد بوده و حامل معنای عرفانی مورد اشاره صدرا نیز، بوده است:

«در تأیید نماد بودن عنقا یا همان طایر قدسی، می‌توان به جریان تاریخی در تاریخ هنر اشاره کرد که سبک هنری خاصی به نام سبک گل و مرغ در زمان رواج حکمت ذوقی و اشراقی متعالیه برای اولین بار رواج

پیدا می‌کند که نمی‌تواند بی تأثیر از عقلانیت و فلسفه حاکم بر زمان رواج این هنر باشد.» (یاوری، ۱۳۸۴: ۲۹) در اظهارات دیگر ملاصدرا «قلم اعلی، لوح محفوظ و کتابت» به عنوان رمز و نماد برای «ملک قدسی، ملک نفسانی مجرد و تصویر حقایق» قلمداد می‌شوند و از عقل با رمز «قلم اعلی» و از نفس نیز با رمز «لوح محفوظ» تعبیر شده است. قلم اعلی که به بیان فلسفی همان عقل مجرد - که ملاصدرا در این موضع از عقول فعال، به مثابه عقل واحد فرض کرده - است، حقایق مافوق را بر لوح محفوظ که همان نفس است، کتابت می‌کند و در حقیقت قبول‌کننده و پذیرای افاضات عقل مجرد است. به عبارت دیگر عقل، واسطه در فیض بوده و نفس پذیرنده فیض است و این ملک الهی یا عقل است که باذن الله در نفس کتابت می‌کند و نفس با قبول آن، خود نیز مجرای فیض به مادون می‌شود (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۲۷۹).

در رساله العرشیه، شجره بهشتی طوبی که ریشه در خانه حضرت امیر (ع) داشته و یک شاخه از آن در خانه هر مومنی حضور دارد، نماد حلقه ولایت تلقی شده است و صدرا درخت طوبی را نماد معارف و علوم الهی معرفی می‌کند که فروع و شعب فراوانی دارد و امکان دسترسی به میوه‌های شریف این معارف، از طریق عقول بشری مستقل، ممکن نیست. وی معتقد است تحصیل این جنس از معارف اولاً تنها از جانب انوار روحانی خاتم نبوت و بواسطه اوصیای معصومین ایشان (علیهم السلام) که حلقه‌های ولایت و اولیای شایسته شجره هدایت هستند و ثانیاً در قلوب کسانی که مستعد و قابل هدایت هستند منتشر می‌گردد (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۹).

۳. درک ساحت‌های گوناگون نماد، نیازمند تحصیل ظرفیت آن از سوی انسان‌ها

بیان رمزگونه و نمادین، واجد ساحت‌های گوناگونی است و هر انسانی بر حسب مرتبه وجودی خویش از ساحت گوناگون آن - خواه در قرآن کریم و خواه در هنر نمادین - درک متفاوتی دارد. صدرا یکی از حکمت‌های استفاده از ترکیب حروف مقطعه و کلمات تامه مفرده را، جلوگیری از اطلاع اغیار و نامحرمان از معانی لطیف

رحمانی که در کسوت حروف مفرده و علی سبیل رمز و اشارت مکنون گشته است، می‌داند که خود از سوی دیگر زمینه پرورش ارواح طفل و نوپا در سلوک را نیز مهیا می‌کند:

«معنای حروف جملات که همان حروف مقطعه قرآنی و کلمات تام مفرد است... به مثابه طعام لطیف روحانی در قالب حروف مفرده‌ای به روش رمز و اشارت به هدف [فهم] اهل بشارت است، تا اینکه اغیار و کسانی که برای آن‌ها اهلیت دسترسی به عالم اسرار و معدن انوار نیست، از آن مطلع نگردند» (همو، ۱۳۶۸، ج ۷: ۴۱). کسی که در عالم حس قرار دارد، جز الفاظ آیات الهی را، درک نکرده و برای چنین شخصی مواجهه با دیگر حقایق کلمه که در عالم مثال و در عالم عقلانی قرار دارد، جز با زبان و بیان غیرمستقیم و نمادین میسر نیست، اما کسی که در مرتبه بالاتری از وجود قرار دارد، معانی عمیق‌تری از حقایق الفاظ وحی برای او آشکار بوده و آن‌ها را به زبان مستقیم دریافت می‌دارد؛ اما سایر مراتب حقایق کلمه، که وی از درک آن ناتوان است، به زبان غیرمستقیم و نمادین باقی خواهد ماند تا زمانی که قلب، روشن به نور قرآن گردد:

«در هر حرفی از حروف هزاران رمز و اشارت، ناز و کرشمه برای جلب قلوب عشاق مشتاق موجود است... و اما کسی که چراغ قلبش مملو از نور اخذ شده از قرآن شد، اسرار امور و کلمات و آیات را درک کرد» (همان، ج ۷: ۴۴ و ۴۵).

صدرالمتألهین، با به کارگیری زبان تشبیه و تنزیه که همان بیان رمز و تمثیل است، به تبیین این مطلب می‌پردازد که هر فردی به تناسب مرتبه وجودی، بهر مند از حقایق قرآن می‌شود و در این باره می‌نویسد:

«تور حروف و دام کلمات خود را به دانه‌های معانی و حقایق برای شکار پرندگان آسمانی و سیمرغان قاف معنوی گشوده، و برای هر پرنده‌ای روزی و دانه‌ای مخصوص که آن را آفریدگار و به وجود آورنده‌اش می‌شناسد، قرار داده و هدف اصلی از این شکار، نوع خاصی از این پرندگان، و با دانه‌های مخصوص از آن دانه‌ها است که منظور از گسترش و پهن کردن دام در زمین، آن بوده، نه غیر آن...، وگرنه هیچ رزق و روزی

جسمانیت قرار دارند نمادین است و برای انبیای الهی، به ویژه رسول خاتم(ص) که در مراتب بالای انسانیت قدم نهاده و حقایق را به صورت مستقیم فهم و دریافت می کرده‌اند، رمز و نماد معنا ندارد، کما اینکه برای اشاره به موجودات جسم و جسمانی و حقایق عالم ماده که برای ما بصورت مستقیم قابل درک است، هیچگاه از بیان نمادین استفاده نمی‌کنیم.

نتیجه‌گیری

۱. نماد و رمز در فلسفه صدرا، صرفاً وصف عبارات و تعبیر نیست بلکه وصف «حقیقت» است و بر این اساس درک و دریافت مدلول رمز و نماد، ریشه در حقیقت و حقایق نفس‌الامری دارد. حقیقت در هستی‌شناسی ملاصدرا، اولاً بالذات با تأکید بر جنبه وجود شناختی آن مطرح شده و دوم اینکه حقیقت، امری واحد و ذو مراتب قلمداد گردیده که منشأ و اصل تمام حقایق وجودی، به حق تعالی منتهی می‌شود و سوم اینکه نظریه حمل حقیقت و رقیقت، پاسخ‌گوی تکثر انواع مادی و صور جسمانی است. بر همین مبنا، اوصاف معانی مجرد امکان ظهور در «نمادهای مادی» را نیز پیدا می‌کند و در این فرایند نفس به عنوان میانجی در دریافت و اتحاد با حقایق عقلی و قوه خیال در تشبیه و تجسیم آنها، نقشی ذاتی و بی واسطه دارد؛ چرا که این «قوه خیال» است که با صورت‌بندی حقایق اشراق شده، در واقع نقش تنزل و حضور محسوس حقایق را به عهده دارد و گاهی نیز با اتصال مستقیم به «عالم خیال منفصل» مجرای دریافت صور مثالی می‌گردد.

۲. با عنایت به دو ویژگی اختفا و در عین حال انکشاف حقیقت و جهت اشارت به حقایقی که متناسب با وجود، دارای مراتب و درجات گوناگون هستند، نیاز به «بیانی» است که هم تحمل معانی مشکک را داشته باشد و هم دارای خصوصیت پیدایی و ناپیدایی باشد، که صدرا شیوه بیان رمزی و نمادین را مناسب می‌داند که انسان از رهگذر آن، از ورطه تشبیه یا تعطیل رها شده و در وادی امن «تشبیه در عین تنزیه» قرار می‌گیرد.

۳. مراتب بیان نمادین با مراتب وجودی انسان - چه در مقام فهم و ادراک و چه مقام خلق - ارتباط وثیق

نیست، جز آن که در قرآن بخشی از آن یافت گردد...؛ پس همان‌گونه که در قرآن از حقایق کلمات و لطائف حکمت‌های الهی که دانستن آن کلمات و حقایق، غذای روح و قوت دل‌ها است، یافت می‌گردد» (همان).

همانطور که در بحث مقدماتی - خیال متصل - اشاره شد، نفس انسان، خالق صوری است که از عوالم بالا بر او افاضه می‌گردد، چنین محاکاتی از معانی متعالی در زبان عرفانی، با تعبیر «تشبیه» شناخته می‌شود که مقابل «تنزیه» قرار دارد، اما به کارگیری نماد و رمز در عین تشبیه، مراعات تنزیه را هم می‌کند. به این اعتبار خیال هنرمند نیز، در خدمت به پیدایی آوردن حقیقت متعالی است و لاجرم باید متناسب با همان حقیقت، ارتقاء و استعلاء داشته باشد. چراکه آبشخور هنر یک هنرمند، قوه خیال اوست و به هر مقدار در صفای نفس و تهذیب باطن بکوشد و حال مناسب‌تری در زمان آفرینش اثر هنری داشته باشد، تخیلات ناب‌تر و نورانی‌تری را تجربه خواهد نمود^{۲۰} (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۰).

هنرمند تا سالک و عارف نباشد، قلب او محل نزول معانی، الهامات و رموز غیبی نخواهد بود، و به تبع، محصول هنری وی نیز، قابلیت انعکاس صفات جمال حق را نخواهد داشت. صدرا به دو حدیث قدسی در باب قلب مومن و عارف، استناد می‌کند که ارتباط وثیقی به مانحن فیه دارد:

«از پیامبر روایت شده است که گفته شد، خداوند در کجا جای دارد؟ حضرت فرمودند؛ در قلوب بندگان مؤمن. و نیز در خبر آمده است که؛ حضرت حق فرمود؛ آسمان و زمین گنجایش مرا ندارند بلکه این قلب مومن است که گنجایش تجلی مرا دارد» (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۶).

سپس در ادامه می‌نویسد که اگر انسان موانع روحی و خارج از نفس ناطقه را بزدايد، در درون او صورت ملک و ملکوت و هیات وجود تجلی خواهد کرد (همان). بنابراین، مراتب بیان نمادین با مراتب وجودی انسان - چه در مقام فهم و ادراک و چه مقام خلق - ارتباط وثیق دارد. نتیجه دیگری که مترتب بر استنتاج قبلی خواهد بود، نسبی بودن «بیان نمادین و رمز‌گونه» است به این معنا که؛ حقایق نسبت به افرادی که هنوز در مرتبه

دارد. نتیجه دیگری که مترتب بر استنتاج قبلی خواهد بود، نسبی بودن درکِ مدلول «نماد و رمز» است زیرا معنا مبتنی بر حقایق نفس‌الامری، امری تشکیکی است که در نسبت با افرادی که هنوز در مرتبه ادنی قرار دارند نماد بی معنا بوده و یا صرفاً مدلول عرفی دارد ولی برای انسان‌های عالی - از جمله انبیاء الهی - مدلولی متعالی و فرا مادی و غیر نمادین خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

1. Erich Fromm: 1900-1980
2. conventional or Public Symbols
3. Private or Personal Symbols
4. Carl Gustav Jung: 1875-1961
5. Ferdinand de Saussure: 1857-1913
6. Charles Sanders Peirce: 1839-1914
7. René Guénon: 1886-1951
8. Titus Burckhardt: 1908-1955
۹. محمود شبستری (۶۸۷-۷۴۰ق)
۱۰. محمد بن یحیی، لاهیجی (۹۱۲-۱۰۵۱ق)
۱۱. حسین بن عبدالله (ابن سینا) (۳۷۰-۴۲۸ق)
۱۲. شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۱/۵۹۰ق)
۱۳. میر برهان‌الدین محمدباقر استرآبادی (میرداماد) (وفات ۱۰۵۰ق)
۱۴. محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (صدرا) (۹۸۰-۱۰۴۵ق)
۱۵. «در حکمت متعالیه هر مرتبه از عالم، مثال مرتبه بالاتر است. بنابراین؛ باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن آن عالم، عقل و باطن عالم عقل، عالم اسما و صفات و باطن اسما، ذات حق متعال می‌باشد.» (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۱۳۶۳، ص: ۸۷)
۱۶. «فلا یحتمل درک الحقائق إلا مصیوبه فی قوالب الأمثال الخیالیة ثم بجمود فطرتک عند الحس تظن أن لا معنی له إلا هذا المتخیل و تغفل عن الحقیقه و الستر.»
۱۷. «بالجملة القدماء لهم ألغاز و رموز و أكثر من جاء بعدهم رد علی ظواهر کلامهم و رموزهم إما بجهله أو غفله عن مقامهم أو لفطر حبه لرئاسة الخلق فی هذه الدار الفانیة.»
۱۸. «فی أقوال الحكماء الأقدمین إشارات لطیفة و رموز شریفه إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها و حکایات مرشده إلى ذلك منها قصة سلامان و أبسال و منها قصة الحمامة المطوقة المذكورة فی کتاب کلیله و دمنه و منها

حکایه حی بن یقظان»

۱۹. «قطعا قرآن با هزاران مراتب حجاب بر خلق نازل شده برای آنکه - حقایق را - بر عقول ضعیف بفهماند... خداوند آن کس را آموزد که بیانش کشف این معنا است: هر حرفی در لوح، بزرگ‌تر از کوه قاف است، و این لوح، همان لوح محفوظ است که فرمود؛ «این قرآنی ارجمند است که در لوحی محفوظ است» و این قاف، رمزی است که از فرموده خود که؛ «قسم به این قرآن ارجمند» زیرا قرآن اگرچه یک حقیقت و ذات یکتایی بیش نبوده، جز آن که در فرودآمدن، مراتب مختلفی را دارا و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است»

۲۰. «أما الصورة التي يحصل في الخيال من إشراق عالم الملكوت علی باطن سر النفس، فلا يكون إلا محاكيا للصفة و مطابقا للمعنی و صورة حقیقیة للأمر العقلي»

کتابنامه

- آموزگار، محمد حسن، (۱۳۷۹) فلسفه و مکتب‌های تربیتی، چاپ اول، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۸). الاشارات و التنبیها، قم: دفتر نشر کتاب، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۵). الشفا؛ کتاب النفس، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۳۱) رساله نفس، تحقیق موسی عمید، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- _____ (۱۳۶۶). حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، تهران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). «عالم خیال در نظر مولوی و ابن‌عربی»، خردنامه صدرا، ش ۱۴، تهران.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۲). «مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، خیال، شماره ۵، تهران، فرهنگستان هنر.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ الف). مفاتیح‌الغیب، تصحیح و مقدمه از محمد خواجوی، تهران موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۳ ب). المشاعر، کتابخانه طهوری، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____ (۱۳۶۱). العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد:

المركز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی

الاسفار العقلیة الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.

بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۶). مبانی هنر اسلامی، ترجمه و

تدوین امیر نصری. تهران: انتشارات حقیقت.

برقی، زهره (۱۳۸۹). خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتألهین،

قم، بوستان کتاب.

فروم، اریک (۱۳۶۶). زبان از یاد رفته، ترجمه ابراهیم امانت،

تهران: انتشارات مروارید، چاپ چهارم.

بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۷۴). شرح شطحیات (شامل

گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان)، تصحیح و تنظیم؛

هانری کربن، تهران: طهوری.

پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). رمز و داستان‌هایی رمزی در ادب

فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲). انسان و سمبولهایش، ترجمه

ابوطالب صارمی، تهران، کتاب پایا و انتشارات امیرکبیر.

یاوری، حسین (۱۳۸۴). تجلی نور در هنرهای سنتی ایران،

تهران: سوره مهر.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۸). «رویکرد عرفانی در هنر اسلامی»، در:

جستارهایی در چیستی هنر اسلامی، به اهتمام هادی

ربیعی، تهران، مؤسسه متن و فرهنگستان هنر.

نقی زاده، محمد (۱۳۸۴). مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی،

تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

طیسی، محسن و خزایی، محمد (۱۳۷۸). «سنت و نماد در هنر

معاصر ایران»، فصلنامه هنر، ش ۷۶.

رضایی، مهناز (۱۳۸۴) «نماد»، ماهنامه آزما، ش ۳۸.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ه). مفردات راغب،

مصحح؛ صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالشامیه.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). دو رساله مثل و مثال، قم:

انتشارات نثر طوبی.

چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی،

تهران: هرمس، چاپ پنجم.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس، تصحیح محمد

خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۷ق). حکمة الاشراق،

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری

کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷۳). عقل سرخ، به کوشش حسین مفید، چ

۲، تهران: انتشارات مولی.

سراج الطوسی، ابو نصر عبدالله (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف، به

اهتمام نیکلسن، لیدن: چاپ بریل.

استرآبادی(میرداماد)، میربرهان‌الدین محمدباقر (۱۳۸۰).

جدوات و مواقیف، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث

مکتوب.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه

تهران.

قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به

کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی، چاپ اول.

لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح

گلشن راز، با مقدمه علیقلی، محمودی بختیاری، تهران:

نشر علم.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت

صدراپی، جلد سوم (انسان‌شناسی)، تهران: انتشارات سمت و

قم: نشر موسسه امام خمینی.

Deledalle, Gérard, (2000). *Charles S: Peirce's philosophy of signs - Essays in comparative semiotics*, Indiana University Press.

Fontanille, J, (1999) *Sémiotique du Discours. Limoges*, PULIM,. 2nd ed. 2003. English translation of the 2003 edition by Heidi Bostic, *the Semiotics of Discourse*, New York: Peter Lang, 2006.

Guenon, Rene, (2001). *Symbols Of Sacred Science*. Sophia Perenis Hillsdele NY.