

استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا

وحید خادم‌زاده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۵/۲۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۹/۱۸)

چکیده

لیکاف با نقد دیدگاه ارسطویی درباره استعاره، نظریه شناختی استعاره را پایه‌گذاری کرد. با فرض پذیرش نظریه شناختی استعاره، مفاهیم انتزاعی مطرح در فلسفه اسلامی نیز به واسطه استعاره‌های مفهومی قابل فهم می‌شوند. این استعاره‌ها اغلب به صورت ناخودآگاه از سوی فلاسفه مورد استفاده قرار گرفته‌اند. وجود به‌عنوان یکی از مهمترین پایه‌های فلسفه ملاصدرا به واسطه استعاره‌های متعددی مفهوم‌سازی می‌شود. استعاره «وجود نور است»، تجربه متعارف ما از پدیده محسوس نور را در قالب مجموعه‌ای از توصیفات وارد متافیزیک صدرایی کرده و جهت مفهوم‌سازی وجود به‌کار می‌گیرد. استعاره مذکور در متافیزیک و معرفت‌شناسی صدرایی نقش به‌سزایی دارد. تشکیک وجود مبتنی بر این استعاره قابل فهم می‌شود. همچنین بر اساس این استعاره، وجود متصف به ویژگی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» می‌شود.

کلیدواژه: لیکاف، استعاره، وجود، نور، ملاصدرا

۱. مقدمه

دیدگاه غالب این است که استعاره ابزاری در خدمت تخیلات شاعرانه و آرایه‌های بلاغی است؛ امری که بیش از آن که به عنوان بخشی از زبان رایج و معمولی تلقی گردد، متعلق به زبان ادبی و غیر رایج است. به همین سبب، اکثر مردم می‌پندارند که آن‌ها قادرند بدون مراجعه به استعاره‌ها به شکل کاملی زندگی کنند. بر خلاف این باور رایج، لیکاف با طرح نظریه شناختی استعاره ادعا می‌کند که استعاره نقشی نافذ و عمیق در زندگی روزمره ما دارد؛ نه تنها در زبان بلکه در اندیشه و عمل ما نیز اثرگذار است. ساختار مفهومی رایج ما، که به واسطه اش می‌اندیشیم و رفتار می‌کنیم، اساساً در ذات اش استعاری است [12, p.3].

دیدگاه غالب و مشهور درباره استعاره برگرفته از نظریه ارسطویی است. نظریه ارسطویی درباره استعاره بر پایه این پیش‌فرض بنا نهاده شده است که تمایزی بنیادین میان معنای حقیقی و مجازی واژگان وجود دارد [16, p.10]. زبان حقیقی و روزمره باید عاری از هر گونه آرایه ادبی و، از جمله، استعاره باشد؛ بر خلاف زبان مجازی که سرشار از استعاره و دیگر آرایه‌های ادبی است. استعاره از زمان ارسطو با خصیصه شباهت ضمنی معرفی شده است. به عبارت دیگر، در حالی که استعاره مبتنی بر شباهت دو مقوله است، این شباهت آشکارا مورد اشاره قرار نگرفته است. بر خلاف تشبیه که شباهت به وسیله ادات‌هایی همانند «مثل» و «همانند» مورد اشاره قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، «رستم شیر است» استعاره و «رستم مثل شیر شجاع است» تشبیه است [10, p.293].

آنچه نظریه شناختی استعاره را بی‌نظیر می‌سازد تمایز مهمی است که این نظریه میان استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های زبانی قائل می‌شود. استعاره‌های مفهومی به مفاهیم انتزاعی (همانند عشق) اشاره می‌کنند که بر حسب مفاهیم ملموسی (همانند سفر) فهم می‌شوند [16, p.14]. استعاره‌های مفهومی نظامی از توصیفات را از یک حوزه مفهومی به حوزه مفهومی دیگری نگاشت می‌کند. به عنوان مثال، گزاره‌های زیر حاوی استعاره «عشق سفر است» می‌باشند:

ببین تا کجاها پیش رفته‌ایم؛ ما به یک دو راهی رسیدیم؛ هر کدام از ما باید به راه خودش برود؛ ما الان دیگه نمی‌توانیم برگردیم؛ من فکر نمی‌کنم این رابطه به جایی برسه؛ ما یک راه طولانی و پر پیچ و خم در پیش رو داریم؛ ارتباط ما به بن بست رسیده است. [12, p.44]

گزاره‌های فوق فهم مفهوم انتزاعی عشق را به واسطه مفهوم ملموس سفر امکان پذیر می‌سازند. استعاره‌های زبانی در اکثر اوقات بازتاب استعاره‌های مفهومی در زبان هستند. اگرچه بخشی از استعاره‌های زبانی نیز موجود هستند که به صورت موردی طرح می‌شوند و نظام مفهومی خاصی را نمایندگی نمی‌کنند. این استعاره‌های زبانی خارج از مباحث مطرح شده در نظریه شناختی استعاره قرار می‌گیرند. در دیدگاه شناختی، استعاره به طور کلی مبتنی بر تشابه نیست بلکه آن مبتنی بر روابط بین حوزه‌ای در تجارب ما است که سبب ایجاد تشابه‌های مشاهده شده در میان دو حوزه مختلف می‌شود [14, p.244-245]

بنابراین جایگاه اصلی استعاره زبان نیست بلکه استعاره روشی است که یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است - حوزه مبدأ - بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است - حوزه مقصد - نگاشت می‌شود [15, p.203]. در دیدگاه شناختی استعاره، تمایز میان زبان حقیقی و مجازی انکار می‌شود. استعاره‌های مفهومی هم در زبان متعارف و روزمره، و هم در متون علمی و تخصصی به وفور یافت می‌شوند [11, p.21]. انسان‌ها غالباً به صورت ناخودآگاه و خودکار استعاره‌های مفهومی را می‌آموزند و به کار می‌گیرند [13, p.128].

لیکاف معتقد است که استعاره‌های مفهومی نه تنها در مقام تصور بلکه در مقام تصدیق نیز نقش قابل توجهی در نظریه‌های علمی و فلسفی بر عهده دارند. بخش عمده‌ای از فهم ما از مفاهیم انتزاعی چه در گفتار روزمره و چه در متون علمی و فلسفی به واسطه یک یا چند استعاره مفهومی میسر شده است و بدون این استعاره‌ها، مفاهیم مذکور بخش بزرگی از معنای خود را از دست خواهند داد. از دیدگاه شناختی، معنای استعاری این مفاهیم قابل جایگزینی با معادل تحت اللفظی دیگری نیست [11, p.22]. هر مفهوم انتزاعی می‌تواند به واسطه استعاره‌های متعددی فهم شود. به عنوان مثال، مفهوم انتزاعی «عشق»، به واسطه استعاره‌های متنوعی همانند «عشق سفر است»، «عشق جنون است»، «عشق ثروت است»، «عشق جنگ است»، «عشق جادو است» و «عشق نیروی فیزیکی است» مفهوم‌سازی می‌شود:

✓ ما راه درازی را پشت سر گذاشته‌ایم (عشق سفر است)

✓ میان ما نیروی جاذبه‌ی قدرتمندی وجود دارد (عشق نیروی فیزیکی است)

✓ او دیوانه تو است (عشق جنون است)

- ✓ این رابطه برای او بسیار ارزشمند است (عشق ثروت است)
- ✓ او را افسون کرده است (عشق جادو است)
- ✓ او توانست قلب همسرش را فتح کند (عشق جنگ است) [12, p.49].

هر کدام از این استعاره‌ها، جنبه‌ای از مفهوم عشق را برجسته ساخته و ناگزیر جنبه‌های دیگر مفهوم عشق را پنهان می‌سازد. تنها بخشی از یک مفهوم می‌تواند بر حسب یک مفهوم استعاری دیگر مورد فهم قرار گیرد و نه تمام آن مفهوم. زیرا اگر یک مفهوم استعاری کل یک مفهوم را بازنمایی کند، می‌توان گفت که یک مفهوم مترادف و عین مفهوم دیگر شده است [12, p.13].

بر طبق این دیدگاه، مفاهیم فلسفی نیز به سبب انتزاعی بودن به واسطه استعاره‌های مفهومی قابل فهم می‌شوند. همچنین لیکاف ادعا می‌کند که بسیاری از استدلال‌های موجود در مباحث فلسفی مبتنی بر استعاره‌های مفهومی شکل گرفته‌اند. نقش اساسی استعاره، انتقال الگوهای استنتاجی از حوزه مبدأ به حوزه مقصد است [13, p.128].

۲. پیشینه تحقیق

دو مقاله فارسی زیر به تحلیل استعاری مفاهیم فلسفی می‌پردازند. مهدی سپهری در مقاله‌ای با عنوان «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی»^۱ می‌کوشد تحلیلی استعاری از بحث اصالت وجود ارائه دهد. او اصطلاحات «حد و محدود»، «عارض و معروض» و «اثر و مؤثر» را به عنوان مفاهیمی استعاری مطرح کرده و نقش آن‌ها را در زمینه اصالت وجود بررسی می‌کند.

همچنین وحید خادم زاده و محمد سعیدی مهر در مقاله‌ای با عنوان «استعاره‌های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف»^۲ استعاره‌های مطرح شده توسط لیکاف در حوزه علیت را معرفی و تحلیل می‌کنند.

۳. فهم استعاری وجود

وجود نقشی اساسی در سنت فلسفه اسلامی بر عهده دارد. سرنوشت بسیاری از مباحث

۱. سپهری، مهدی (۱۳۸۲)، «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی»، نامه حکمت، شماره ۲.

۲. خادم‌زاده، وحید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳)، «استعاره‌های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف»، مجله شناخت، شماره ۷۱/۱، پاییز و زمستان.

مطرح شده در نظام فلسفه اسلامی با وجود گره خورده است. ملاصدرا به صراحت تأکید می‌کند که میان مفهوم وجود و حقیقت وجود تفاوت هست و فلسفه او مبتنی بر حقیقت وجود شکل گرفته است. با این حال اندیشه صدرایی از طریق آثار مکتوب او به دست ما رسیده است. این آثار حاوی واژه‌هایی است که هر کدام از طریق معنا و مفهوم‌شان ما را به عمق فلسفه صدرایی رهنمون می‌سازند. حال می‌توان پرسید که واژه «وجود» در آثار مکتوب صدرایی چگونه برای مخاطب قابل فهم شده است؟ براساس چه سازوکاری ما «وجود» صدرایی را می‌فهمیم؟ ما چگونه فهمی از «وجود» نزد ملاصدرا داریم؟ بدون شک ما با مطالعه آثار ملاصدرا به فهمی از «وجود» می‌رسیم که با مطالعه آثار ابن سینا و سهرودی چنین فهمی حاصل نشده است. بنابراین ملاصدرا توصیفی از وجود ارائه می‌دهد که در فلسفه ابن سینا و سهرودی مسبوق به سابقه نیست.

با فرض پذیرش نظریه شناختی استعاره، مفهوم انتزاعی وجود با کمک استعاره‌های مفهومی متعددی مفهوم‌سازی شده است. توصیف متفاوت ملاصدرا از وجود در واقع بیانگر استفاده او از استعاره‌های متفاوتی برای مفهوم‌سازی وجود است.

استعاره «وجود نور است» یکی از مهم‌ترین استعاره‌هایی است که در فلسفه صدرایی مورد استفاده قرار گرفته است. در قالب این استعاره، ملاصدرا مجموعه‌ای از توصیفاتی که درباره نور محسوس به صورت متعارف مورد پذیرش قرار گرفته است را وارد متافیزیک کرده و برای توصیف مفهوم انتزاعی وجود به کار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که این استعاره در فلسفه ابن سینا قابل مشاهده نیست و ملاصدرا تحت تأثیر فلسفه اشراقی سهرودی این استعاره را وارد نظام فلسفی خویش کرده است. قبل از معرفی استعاره مذکور، دیدگاه ابن سینا و سهرودی درباره نور را به اختصار تبیین می‌کنیم.

۴. نور نزد ابن سینا و شیخ اشراق

نور در فلسفه مشاء به عنوان عرض و از جنس کیفیات محسوب می‌شود. اگرچه نور و ضوء با یکدیگر مترادف‌اند، ابن سینا تمایزی اصطلاحی میان آن‌ها قائل می‌شود. ضوء کیفیتی است که قوه بینایی از مضمیء بالذات، همانند خورشید و آتش، ادراک می‌کند بدون آن که گفته شود سیاه، مشکی، سرخ و یا از این قبیل رنگ‌ها است؛ اما نور امری است که از این ضوء ساطع می‌شود، همانند نور ماه، به گونه‌ای که تصور می‌شود که بر اجسام وارد می‌آیند در حالی که در آن‌ها حادث می‌شوند. بدین ترتیب سفیدی، سیاهی، و سرخی ظاهر می‌شوند [۱، ص ۷۹]. در جایی دیگر شیخ بیان می‌دارد که ضوء

کیفیتی است که همان کمال بالذات است برای شفاف از آن حیث که شفاف است، همچنین آن کیفیت است برای آنچه که مبصر بالذات است و نه آنچه به سبب غیر دیده می‌شود و نور کیفیت است که جسم غیر شفاف از مضمی دریافت می‌کند و شفاف به وسیله‌اش، شفاف بالفعل می‌شود^۱ [همان، ص ۹۲]. همچنین نزد مشائیان، ضوء و نور متمایز از رنگ می‌باشند. ضوء کیفیت است که دیدنش متوقف بر دیدن شیء دیگری نیست زیرا هر شیء یا صحت رؤیتش بر اعتبار غیر متوقف است یا نیست و آنچه متوقف نیست ضوء است و آنچه متوقف است رنگ است^۲ [۳، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۱].

اما سهروردی نگاه متفاوتی نسبت به نور دارد. او قبل از ورود به این مبحث بیان می‌دارد که محسوسات بسیط دارای تعریف نیستند. زیرا هر تعریفی ناگزیر به اموری ختم می‌شود که بی‌نیاز از تعریف باشند. در غیر این صورت تسلسل لازم می‌آید. از طرف دیگر هیچ شیئی آشکارتر و روشن‌تر از محسوسات نیست تا تعاریف به آن‌ها ختم شود. بنابراین جمیع علوم ما از محسوسات انتزاع می‌شود.

او سپس با مقایسه وجود و محسوسات بیان می‌دارد که برخی وجود را مستغنی از تعریف می‌دانند در حالی که اختلاف نظر در باب وجود بسیار بیشتر از اختلاف نظر درباره محسوسات است. او در ادامه بیان می‌دارد که بسایط محسوسات قابل تعریف نیستند. از همین رو حقیقت صوت برای کسی که قدرت شنوایی ندارد قابل شناسایی نیست و همچنین حقیقت ضوء برای کسی که از قدرت بینایی بی‌بهره است قابل حصول نیست. او سپس بیان می‌دارد که تعاریف ارائه شده در باب ضوء و صوت هیچ کدام نمی‌تواند حقیقت این امور را برای انسان آشکار سازد. از طرف دیگر، این امکان مهیا نیست که انسان با کمک یکی از حواسش محسوسات حواس دیگر را بشناسد. و در نهایت بیان می‌دارد که صوت امری بسیط است که صورت معقولش همانند صورت محسوسش است [۴، ص ۱۰۴].

اما سهروردی در مقام بیان تعریف نور متذکر می‌شود که اگر در عالم وجود شیئی باشد که بی‌نیاز از تعریف باشد، آن شیء نور است. زیرا نور آشکارترین اشیا است که غنی از هر گونه تعریفی است [۴، ص ۱۰۶].

۱. فالضوء هو کیفیتة هی کمال بذاتها للشفاف من حیث هو شفاف، و هو أيضا کیفیتة ما للمبصر بذاته لا بعلة غیره. و لا شک أن المبصر بذاته أيضا یحجب عن إِبصار ما وراءه، و النور کیفیتة یتفیدها الجسم غیر الشفاف من المضمیء فیکمل بها الشفاف شفافا بالفعل.

۲. انه الکيفية التي لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر و ذلك لان الشيء اما ان لا يتوقف صحة كونه مرئيا على اعتبار الغير او يتوقف و الذي لا يتوقف هو الضوء و الذي يتوقف هو اللون.

سهروردی بیان می‌دارد که مرادش از نور همان ضوء است و تأکید می‌کند که معنای مجازی نور در این جا مورد نظر او نیست. زیرا گاهی نور در معنایی مجازی به امری اطلاق می‌شود که در نزد عقل دارای وضوح است. در انتها نیز بیان می‌دارد که معنای مجازی نور - یعنی امور آشکار در نزد عقل - نیز به معنای حقیقی نور - یعنی ضوء - بازمی‌گردد^۱ [۴، ص ۱۰۴].

همان‌گونه که مشاهده می‌شود سهروردی جهت پایه‌ریزی فلسفه خود به سراغ محسوسات می‌رود و بر این نکته تأکید می‌ورزد که محسوسات بسیط، همانند ضوء و صوت، قابل تعریف نیستند و تنها از طریق حس بینایی و شنوایی می‌توان به حقیقت آن‌ها دست یافت و هیچ راه حسی و عقلی دیگری برای دستیابی به حقایق این امور وجود ندارد. از طرفی، صورت عقلی این امور نیز چیزی جز صورت حسی آن‌ها نیست. از همین رو اگر کسی دارای قدرت بینایی نباشد، هیچ‌گاه به حقیقت نور دست پیدا نمی‌کند. آنگاه با انجام یک تقسیم‌بندی، نور را به دو قسم نور عارض محسوس و نور قائم بالذات مجرد تقسیم می‌کند [۴، ص ۱۰۷]. نور عارض محسوس همان نوری است که به زعم سهروردی آشکارترین اشیا است و تنها از طریق قوه بینایی قابل شناسایی است. با این حال این نور مجرد است که نقشی کلیدی در فلسفه اشراقی می‌یابد. شیخ اشراق در معرفی نور مجرد بیان می‌دارد که نور مجرد قابل اشاره حسی نیست، در جسمی حلول نمی‌کند و فاقد جهت است^۲ [۴، ص ۱۱۰]. در فلسفه اشراق، نور مجرد غیر محسوس به واسطه نور محسوس مفهوم‌سازی می‌شود. به عبارت دیگر، ما در تجربه متعارف خود ویژگی‌هایی را به نور محسوس نسبت می‌دهیم. در فلسفه اشراق این ویژگی‌ها در قالب یک نظام مفهومی به نور مجرد غیر محسوس نگاشت می‌شود.

در دستگاه فلسفه اشراقی، اگرچه نور قابل تعریف نیست، سهروردی نور را چنین معرفی می‌کند: «نور ظاهر فی نفسه و مظهر لغيره است» [۴، ص ۱۱۳]. چنین توصیفی از نور در واقع مبتنی بر تجربه متعارف ما از نور است. در تجربه متعارف ما، رؤیت و مشاهده اشیا متوقف بر وجود نور است و انسان توانایی مشاهده و ادراک اشیا در ظلمت

۱. النور و الضوء المراد بهما واحد هاهنا، إذ لست أعنی بهما بعد مجازياً - کالذی یعنی به الواضح عند العقل و ان کان یرجع حاصله فی الأخير الی هذا النور.

۲. و لما علمت ان کل نور مشار الیه فهو نور عارض، فان کان نور محض، فلا یشار الیه و لا یحلّ جسمًا، و لا یكون له جهة أصلاً.

را ندارد. لازم به یادآوری است که چنین توصیفی از نور در فلسفه مشاء نیز قابل مشاهده است. همانگونه که ذکر شد یکی از تعاریف نور در فلسفه مشاء این است که نور امری است که دیدنش متوقف بر دیدن شیء دیگری نیست؛ بر خلاف رنگ که دیدنش متوقف بر وجود نور است [۳، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۱]. از همین روی مشائین معتقدند که نور سبب می‌شود که شفافیت اجسام شفاف و رنگ اجسام رنگی از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید^۱ [۱، ص ۱۰۱]. بدین ترتیب نور در فلسفه مشاء نیز ظاهر فی نفسه و مظهر لغیره بوده است. اما بر خلاف سهروردی که نور را بسیط می‌داند، در فلسفه مشاء نور بسیط نیست بلکه نوعی از کیفیت محسوب می‌شود و ناگزیر دارای جنس و فصل خواهد بود.

سهروردی در قالب استعاره «ذات نور است»، نظام فلسفی خویش را بنا می‌نهد. از همین رو بسیاری از ویژگی‌هایی که سهروردی درباره نور محسوس برمی‌شمارد، به ذات و حقیقت اشیا نیز تعمیم می‌دهد. همانگونه که سهروردی نور را بسیط می‌داند، ذات اشیا را نیز بسیط محسوب می‌کند و ترکیب ذات از ماده و صورت، و وجود و ماهیت را نمی‌پذیرد.

سهروردی بیان می‌کند که اختلاف میان انوار مجرد در حقیقت آن‌ها نیست بلکه در کمال و نقص است [۴، ص ۱۱۹]. او بیان می‌دارد که همانگونه که در محسوسات نور مفید کامل‌تر از نور مستفاد است، در انوار مجرد نیز چنین است. اختلاف به کمال و نقص در انوار محسوس گاهی اوقات به جهت فاعل است و آن هنگامی است که قابل واحد است همانند دیواری واحد که نور خورشید و نور چراغ را قبول می‌کند و گاهی اوقات فاعل واحد است و اختلاف کمال و نقص به سبب قابل است. اما نور مجرد فاقد قابل است [۴، ص ۱۲۷]. در اینجا همانگونه که مشاهده می‌شود اختلاف تشکیکی در انوار مجرد به واسطه اختلاف تشکیکی در انوار محسوس تبیین می‌شود.

سهروردی اختلاف میان انوار را به کمال و نقص باز می‌گرداند. ممکن است به نظر برسد که اصطلاحات «کمال» و «نقص» هیچ ارتباط مستقیمی با تجربه حسی ما از نور ندارند. زیرا در موارد متعددی از این اصطلاحات در فلسفه سود برده شده است بدون این‌که نشانه‌ای از مفهوم «نور» به چشم آمده باشد. با این حال باید توجه کرد که سهروردی معنای خاصی از کمال و نقص را در اینجا مدنظر دارد. او تأکید می‌کند که انوار دارای اختلاف در حقیقت نیستند. در حالی که می‌توان تعبیری از کمال و نقص ارائه داد

۱. فالألوان إذن موجودات، و ليس وجودها أنها أضواء، و لا الأضواء ظهورات لها، و مع ذلك فليست هي مما هي بالفعل بغير الأضواء. و المشف أيضا موجود.

که مستلزم اختلاف در حقیقت نیز باشد. بنابراین او برای تبیین کمال و نقص مورد نظر خود شدت و ضعف در انوار محسوس را مورد توجه قرار می‌دهد. به رأی سهروردی، نور بسیط است. در نتیجه، نور شدید و ضعیف دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه‌الاشتراک در آن‌ها عین مابه‌الامتیاز است. شیخ اشراق با توسل به استعاره «ذات نور است»، تشکیک در ماهیت و ذات اشیا را مجاز می‌داند.

۵. نور در ملاصدرا

استعاره «وجود نور است» نقشی کلیدی در وجودشناسی صدرایی دارد. قبل از بررسی جایگاه این استعاره در وجودشناسی صدرایی، نیاز است که نگاه ملاصدرا درباره پدیده محسوس نور را مورد ارزیابی قرار دهیم.

برخلاف سهروردی که تأکید می‌کرد که مرادش از نور همین نور محسوسی که با چشم ظاهر قابل رؤیت است، ملاصدرا می‌کوشد که دو نوع نور را از یکدیگر متمایز سازد. او بیان می‌کند که «اگر مراد از نور ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد، آن مساوق با وجود بلکه خود وجود است پس این نور حقیقتی بسیط است که همانند وجود به اقسامی منقسم می‌شود؛ از جمله، نور واجب لذاته که قاهر بر ما سوا است و همچنین انوار عقلی، نفسی و جسمی... حتی اجسام کثیف نیز از حیث وجود خالی از نور نیستند ولی نور آن‌ها آمیخته با ظلمت اعدام و امکان‌ها است... اما اگر مراد از نور چیزی باشد که اجسام به‌واسطه آن، برای دیده‌گان ظاهر می‌شود، پس در حقیقتش میان حکما اختلاف است؛ عده‌ای این نور را عرضی از جنس کیفیات محسوس می‌دانند، و عده‌ای آن را جوهر جسمانی می‌دانند»^۱ [۵، ج ۴، ص ۸۹-۸۸].

همان‌گونه که بیان شد ویژگی «ظاهر لذاته و مظهر لغیره» درباره نور مورد توجه مشائیان نیز بوده است و آن‌ها در عین حال که نور را عرضی از جنس کیفیات محسوس می‌دانستند، معتقد بودند که این نور ظاهر لذاته و مظهر لغیره است. اصطلاح «ظهور» نیز

۱. و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغیره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر علی ما سواه و منه أنوار عقلية و نفسية و جسمية... حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لکنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانيات و إن أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام علی الأبصار فاختلوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من کیفیات المحسوسة و منهم من زعم أنه جوهر جسمانی.

در تجربه متعارف ما در قیاس با قوه بینایی و چشم ظاهر ما معنا می‌یابد. بدین معنا، هر گاه شیئی در دامنه دید انسان قرار بگیرد و شرایط رؤیت که از آن جمله وجود نور کافی است، محقق شود، می‌توان گفت که آن شیء برای ما ظاهر است. بنابراین ملاصدرا در تبیین تمایز میان دو گونه نور موفق نبوده است.

تلاش ملاصدرا در جهت ایجاد این تمایز از آنجا ناشی می‌شود که نور یکی از مهم‌ترین ابزارهای او جهت ایجاد نظام مفهومی و استدلالی پیرامون وجود است، حال آنکه نور در نزد حکمای مشاء یک عرض محسوس و جزئی از عالم ماده محسوب می‌گشت. بنابراین او می‌کوشد با ایجاد این تمایز، مساوقت وجود و نور را توجیه نماید و نور را از قید عالم ماده و محسوس منفصل سازد تا بتواند تصویر مورد نظر خود از این عالم را به واسطه این مفهوم ترسیم نماید. اما تلاش ملاصدرا جهت ایجاد این تمایز مقرون به نتیجه نیست؛ زیرا تمام آنچه که ما درباره نور می‌دانیم، تمام ویژگی‌هایی که به نور نسبت می‌دهیم و تمام مفاهیم و اصطلاحاتی که پیرامون پدیده نور وضع گشته‌اند، از تجربه متعارف و روزمره ما نسبت به نور محسوس ناشی شده‌اند. در فلسفه اشراقی و صدرایی نیز معارف تصویری و تصدیقی ما از نور محسوس به کمک متافیزیک آمده است و زیر بنای این نظام‌های فلسفی را شکل داده است.

تلاش ملاصدرا جهت انفصال نور از هویت مادی و محسوسش محدود به سخنان فوق نیست، بلکه او می‌کوشد که نور محسوس را از هر گونه معنایی تهی سازد. مشائیان در کتاب‌های خویش در مقام کشف و اثبات ماهیت نور به معرفی نظریه‌های مختلف درباره ماهیت نور می‌پردازند. اما در نهایت اثبات نظریه مطلوب خویش یعنی عرض و کیفیت محسوس بودن نور و ابطال نظریات رقیب را نتیجه می‌گیرند. ابن‌سینا یکی از این نظریات رقیب را این‌گونه معرفی می‌کند: «برخی می‌پندارند که این نور فاقد معنا است و تنها ظهور شیء رنگی است»^۱ [۱، ص ۸۳]. ملاصدرا در کتاب *اسفار خویش* از همین نظریه دفاع کرده و بیان می‌دارد که «نور محسوس بما هو محسوس عبارت است از نحوه وجود جوهر مبصر حاضر در نزد نفس در جایی غیر از عالم محسوس و اما آنچه به ازایی این نور در عالم خارج موجود است، وجودی زائد بر وجود رنگ ندارد»^۲ [۵، ج ۴، ص ۹۲].

۱. من الناس من ظن أن هذا النور لا معنى له البتة و إنما هو ظهور من الملون.

۲. النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم و أما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون.

این در حالی است که ملاصدرا چند خط قبل از آن که نظر نهایی خویش درباره نور محسوس را در قالب عبارت فوق بیان کند، ذکر کرده بود که نور همانند سایر محسوسات بی‌نیاز از تعاریف است [همان، ۹۱]. بدین ترتیب ملاصدرا از یک سو نور را همانند سایر محسوسات بی‌نیاز از تعاریف می‌داند و از سویی دیگر وجود هر گونه نور محسوس را انکار می‌کند. ملاصدرا در واقع می‌کوشد با انکار نور محسوس، نور متافیزیکی و غیرمحسوس را تعالی بخشد. در حالی که آنچه در قالب مفهوم نور برای انسان قابل فهم است، تجربیات روزمره ما از نور محسوس است.

۶. استعاره «وجود نور است» در متافیزیک

ملاصدرا با تأکید بر این که نور همان وجود است در واقع به صراحت اذعان می‌کند که استعاره «وجود نور است» نقشی محوری در نظام فلسفی او بازی می‌کند. ملاصدرا در موارد متعددی به صراحت وجود را همان نور معرفی می‌کند:

- وجودات حقیقی چیزی جز شئون ذات الهی و تجلیات صفاتش و لمعات نور و جمالش و اشراقات ضوء و جلالش نیستند^۱ [۵، ج ۱، ص ۶۵].
- وجودات چیزی جز اشعه و ضوءهایی برای نور حقیقی و وجود قیومی نیستند^۲ [۷، ص ۳۵].
- بنابراین وجود هر شیئی همان نحو ظهورش به واسطه افاضه نور وجود از جانب واجب الوجود است که منوری برای ماهیات و خارج‌کننده آن از ظلمات عدم به سمت نور وجود است^۳ [۵، ج ۱، ص ۳۴۱].
- وجودش اعطا شده از جانب وجود کمالی است که همان نور محض است زیرا موهوب النور باید نور باشد لکن آن نوری فقیر است که آغشته به ظلمت فقر است^۴ [۸، ص ۲۸۰].

در تاریخ علم فیزیک، نظریات متفاوتی درباره پدیده نور ارائه شده است، اما آنچه در

۱. الوجودات الحقیقیة التي لیست هی إلا شئون ذاتة تعالی و تجلیات صفاته العلیا و لمعات نوره و جماله و إشراقات ضوءه و جلاله.

۲. و لیست الوجودات إلا أشعة و أضواء للنور الحقیقی و الوجود القیومی.

۳. فإذا تحقق أن وجود کل شیء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود علیه من القیوم الواجب بالذات المنور للماهیيات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود.

۴. و جوده الموهوب له من وجود الكمال الذی هو نور محض إذ موهوب النور نور لکنه نور محتاج یشوبه ظلمة الفقر.

استعاره‌های مفهومی همانند «وجود نور است» اهمیت می‌یابد، تجربه عرفی و روزمره ما از پدیده نور است و نه یافته‌های علم فیزیک درباره پدیده نور.

اما یکی از مهمترین ویژگی‌های نور در تجربه متعارف ما این است که نور در عین حال که بسیط و فاقد جزء به نظر می‌رسد، دارای مراتب مختلفی از حیث شدت و ضعف است. بنابراین نور به مهم‌ترین الگوی حسی طبیعی حکما برای مفهوم‌سازی تشکیک خاصی تبدیل شده است. این ویژگی در قالب استعاره مذکور به وجود نیز نسبت داده می‌شود:

- همانا بین وجودات اختلافی در ذاتهایشان نیست مگر از جهت کمال و نقص، تقدم و تأخر و ظهور و خفا^۱ [۵، ج ۱، ص ۷۰].
- حقیقت وجود چیزی جز خود تشخیصات و هویات نیست. پس وجود مشکک دارای مراتب متفاوت از حیث شدت و ضعف یا تقدم و تأخر است^۲ [۵، ج ۶، ص ۲۱].

ملاصدرا بارها به این نکته اذعان می‌دارد که مراتب انوار خورشید تمثیلی از عالم محسوسات جهت فهم تشکیک در وجود است^۳ [۵، ج ۱، ص ۷۰؛ همان، ص ۲۵۳؛ همان، ص ۱۲۰].

ملاصدرا در ضمن بحثی پیرامون اختلاف تشکیکی به چهار تفاوت بنیادین مشائیان و رواقیون در بحث تشکیک اشاره می‌کند؛ او بیان می‌دارد که مشائیان تشکیک در ذاتیات را نفی می‌کنند. اما ملاصدرا بلافاصله پس از تقریر نظر مشائیان بیان می‌دارد که غفلت آن‌ها از انوار سبب شده است که آن‌ها تشکیک در ذاتیات را انکار کنند^۴ [۵، ج ۱، ص ۴۳۳-۴۳۲]. این سخن ملاصدرا در واقع حاوی این نکته است که از دیدگاه او، پدیده نور و اختلاف مراتب آن در عین بساطتش آشکارترین شاهد جهت پذیرش تشکیک خاصی است بگونه‌ای

۱. إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الظهور و الخفاء.

۲. حقيقة الوجود ليست إلا نفس الشخصيات و الهويات كما علمت فإذا كان مشككا متفاوتة المراتب شدة و ضعفا أو تقدما و تأخرا.

۳. فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات ... لا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان و نقصها.

۴. الأول أن الذات أو الذاتي بالقياس إلى أفرادها أ يمتنع أن يكون متفاوتا بشيء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولوية و عدمها أو بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أم يمكن فيها ذلك و من المتأخرين من ادعى البدهة و اتفاق الجميع في نفى التشكيك بالأولين في الذاتيات و هو مستبعد جدا و قد غفل عن أن الأنوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم.

که اگر کسی به پدیده نور توجه لازم را داشته باشد، تشکیک در ذات را خواهد پذیرفت. در تجربه متعارف ما از پدیده نور، هر چه قدر که شخص ناظر به منبع نوری نزدیک تر باشد، نور شدیدتری را مشاهده می‌کند و هر چه قدر شخص از منبع نوری فاصله بیشتری را بگیرد، نور ضعیف‌تری را حس خواهد کرد. علت این اتفاق مطابق با یافته‌های علم فیزیک و اگرایی پرتوهای نوری است. اما در تجربه متعارف ما این‌گونه به نظر می‌رسد که نور با افزایش فاصله از منبع نوری ضعیف‌تر شده است. ملاصدرا این باور عرفی درباره نورهای محسوس را به عالم متافیزیک وارد می‌سازد. او بیان می‌دارد که «وجودات متفاوت در شدت و ضعف، و تأکد و نقص از لوازم ذات کامل الهی و ترشحات بحر الهی و لمعات جمال و جلالش و اضواء نور وجودی‌اش می‌باشند که با افزایش و کاهش فاصله از ذات الهی، شدت و ضعف می‌یابند همانند انوار حسی که به حسب تفاوت در نزدیکی و دوری از خورشید تفاوت می‌یابند»^۱ [۸، ص ۲۳۴].

۷. استعاره «وجود نور است» در معرفت‌شناسی

اما استعاره «وجود نور است» تأثیر به‌سزایی بر معرفت‌شناسی صدرایی نیز گذاشته است. از آن‌جا که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نور در دیدگاه اشراقی و صدرایی، «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» بودن است و «ظهور» ویژگی‌ای است که در قیاس با قوه بینایی و عمل مشاهده معنا می‌یابد. بنابراین استعاره «معرفت دیدن است» در فلسفه ملاصدرا، همانند فلسفه اشراقی، جایگاه خاصی می‌یابد. استعاره «معرفت دیدن است» معرفت را به مثابه مشاهده و دیدن مفهوم‌سازی می‌کند. این استعاره مبنای علم اشراقی و حضوری را فراهم می‌آورد. ملاصدرا با توسل به استعاره «وجود نور است»، ویژگی بنیادین نور یعنی «ظاهر لذاته و مظهر لغيره» بودن را به وجود تعمیم می‌دهد:

- پس وجود حقیقی ظاهر بذاته به جمیع انحاء ظهور و مظهر لغيره است و ماهیت به واسطه آن و همراه آن و از آن ظهور می‌یابد در صورتی که ذات و ماهیت موجودات ظهور بالذاتی ندارد بلکه بالعرض ظاهر می‌گردد^۲ [۵، ج ۱، ص ۶۹-۶۸].

۱. الوجودات المتفاوتة فی الشدة و الضعف و التأکد و النقص من لوازم ذاته الكاملة و رشحات بحره و لمعات جماله و جلاله و أضواء نوره الوجودی المتفاوتة قریبا و بعدا کالأنوار الحسیة المتفاوتة فی النوریة بحسب تفاوت قریبها و بعدها عن النور الأشد الحسی الشمسی الذی مثال النور العقیلی الواجبی.
 ۲. فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع أنحاء الظهور و مظهر لغيره و به یظهر الماهیات و له و معه و فیه و منه و لو لا ظهوره فی ذوات الأکوان و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض.

• پس ظهور وجود بذاته در هر مرتبه‌ای از هستی و تنزلش به هر شأنی از شئون سبب ظهور مرتبه‌ای از مراتب ممکنات و عینی از اعیان ثابت می‌شود و هر چقدر مراتب نزول بیشتر، از منبع وجود دورتر است. ظهور عدم‌ها و ظلمات به واسطه صفت وجود و ظهور است و احتجاب وجود نیز به مظاهر است^۱ [همان، ۶۹]. همان‌گونه که سهروردی، نور را آشکارترین موجود می‌داند، ملاصدرا نیز معتقد است که وجود آشکارترین موجود است^۲ [۷، ص ۶] اما این ظهور مقید به قید علم حضوری و اشراقی می‌شود.

در چارچوب استعاره «وجود نور است» هر موجودی که دارای وجود شدیدتر و کامل‌تر باشد، باید ظهور بیشتری نیز داشته باشد. به‌گونه‌ای که ذات باری تعالی و در مرحله بعدی ذوات عقلی باید آشکارترین وجود را دارا باشند. با این حال بسیاری از انسان‌ها وجود خداوند و ذوات عقلی را انکار می‌کنند. ملاصدرا جهت پاسخ‌گویی به این اشکال نیز از یکی از ویژگی‌های انوار محسوس بهره می‌برد.

در تجربه عرفی و روزمره ما، با این‌که وجود نور برای مشاهده و دیدن لازم است، نور شدید نیز مانع انجام عمل رؤیت می‌شود. از همین روی انسان قادر نیست که بدون واسطه به خورشید نگاه کند. البته ملاصدرا معتقد است که ضعف قوای ادراکی سبب می‌شود که نتوان نور شدید را مشاهده کرد. ملاصدرا در چارچوب استعاره «وجود نور است»، این تجربه عرفی ما را به متافیزیک نگاشت می‌کند و بدین وسیله می‌کوشد به اشکال فوق پاسخ دهد.

ملاصدرا در همین باب بیان می‌دارد که «ظهور مفارقات برای مدارک ضعیف، شدید است ... همانند مراتب انوار خورشید در قیاس با چشمان خفاش. از همین روی ادراک اجسامی که در نهایت نقصان وجودی هستند در قیاس با ادراک مفارقات نوری که در غایت شدت نوری و قوه وجودی هستند برای انسان‌ها آسان‌تر است»^۳ [۵، ج ۱، ص ۶۹؛ همان، ص ۳۸۷].

۱. فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الأكوان و تنزله إلى كل شأن من الشؤون یوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عین من الأعیان الثابتة و كلما كان مراتب النزول أكثر و عن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام و الظلمات بصفة الوجود و نعت الظهور و احتجاب الوجود بأعیان المظاهر.
۲. أنية الوجود أجلي الأشياء حضورا و كشف.

۳. كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد ... كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعيان الخفافيش و غيرها و لهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود و شدة النورية.

ملاصدرا درباره علم به واجب‌الوجود نیز بیان می‌دارد که «واجب‌الوجود به دلیل کمال نوریتش و شدت ظهورش در حجاب قرار دارد در حالی که حکمای متأله و عارف او را مشاهده می‌کنند اما به کنه ذاتش راه ندارند. زیرا شدت ظهورش و قوت تابندگی‌اش و ضعف ذات‌های ما مانع از مشاهده کنه‌اش می‌شود، همانگونه که شدت ظهور خورشید و قوت نورش سبب می‌شود که چشمان ما به کنه‌اش دست نیابند زیرا شدت نورانیتش حجابی برای آن می‌شود»^۱ [۵، ج ۱، ص ۱۱۵].

۸. نتیجه

با فرض پذیرش نظریه‌شناختی استعاره، وجود به عنوان یکی از مهم‌ترین پایه‌های فلسفه ملاصدرا به‌واسطه استعاره‌های متعددی مفهوم‌سازی می‌شود. استعاره «وجود نور است» یکی از مهم‌ترین استعاره‌های مطرح شده در این باب است. در چارچوب این استعاره، تجربه متعارف ما از نور محسوس که مجموعه‌ای از توصیفات را شکل می‌دهد، وارد متافیزیک صدرایی شده و جهت توصیف وجود به‌کار گرفته می‌شود.

این استعاره هم در حوزه متافیزیک و هم در معرفت‌شناسی صدرایی تأثیرات قابل توجهی گذاشته است. در تجربه متعارف ما، نور امری بسیط و فاقد جزء به نظر می‌رسد که شدت و ضعف می‌یابد. این تجربه متعارف ما پایه‌ای برای فهم تشکیک وجود فراهم می‌آورد. همچنین همانگونه که شعاع‌های نوری با افزایش فاصله از منبع نوری، ضعیف‌تر به نظر می‌رسند، به رأی ملاصدرا، وجودات نیز با افزایش فاصله از منبع وجودی ضعیف‌تر می‌شوند.

نور در تجربه متعارف ما «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است. این ویژگی نیز در چارچوب استعاره مذکور جهت مفهوم‌سازی وجود صدرایی به‌کار گرفته شده است. بدین ترتیب مساوقت وجود و ظهور تبیین می‌شود. بر طبق نگاه ملاصدرا همانگونه که نور شدید مانع رؤیت است، وجود شدید نیز از تیررس معرفت انسانی به دور است. بدین ترتیب به‌واسطه یک تجربه متعارف مسئله عدم ادراک ذات باری تعالی و عقول مفارقه برای عامل انسان‌ها قابل حل می‌شود.

۱. فهو [واجب‌الوجود] محتجب بکمال نوریته و شدة ظهوره و الحکماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا بالکنه لأن شدة ظهوره و قوة لمعانه و ضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالکنه كما منع شدة ظهور الشمس و قوة نورها أبصارنا اکتناهاها لأن شدة نوریتها حجابها.

منابع

- [۱]. ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء: الطبيعيات: النفس، بتحقيق سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- [۲]. خادم زاده، وحید؛ محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳). «استعاره‌های مفهومی علیت از دیدگاه لیکاف»، مجله شناخت، شماره ۷۱/۱، ص ۷-۳۳.
- [۳]. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية، قم: انتشارات بیدار.
- [۴]. سهرودی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، حسین نصر، و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۵]. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار احیاء التراث.
- [۶]. ----- (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية، تصحیح و تعلیق از جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- [۷]. ----- (۱۳۶۳ الف). المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- [۸]. ----- (۱۳۶۳ ب). مفاتيح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۹]. ----- (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثریة، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

- [10]. Evans Vyvyan and Melanie Green (2006). *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Edinburgh University Press.
- [11]. Jäkel, Olaf (2002). "Hypothesis Revisited: *The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts*". *Metaphorik.de*.
- [12]. Lackoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- [13]. ----- (1999). *Philosophy in the Flesh*, New York: Basic Books.
- [14]. ----- (2003). *Afterwards, in Metaphors We Live By*, 2nd ed., Chicago and London: University of Chicago Press.
- [15]. ----- (1993). "The Contemporary Theory of Metaphor", in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, Cambridge: Cambridge University Press.
- [16]. Yu, Ning (1998), *The Contemporary Theory of Metaphor: A Perspective from Chinese*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.