

امکان طرح عالم خیال بنا بر تلقی ملاًصدرا در پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر

✍ مهدی ناظمی قره‌باغ*

✉ محمدجواد صافیان**

چکیده

عالم خیال از زمان فارابی تا ملاًصدرا، تطورات گوناگونی را در فلسفه اسلامی پشت‌سر گذاشته است. با تسمکز بر فلسفه ملاًصدرا و پرهیز از دیدگاه‌های عرفانی و با استمداد از روش پدیدارشناسی، می‌توان بی‌آنکه گرفتار صحت و سقم براهین متعارف فلسفی در این باب شد، در باب رتبه‌ای از عالم خیال، که بین‌الادھانی و در عین حال مقید باشد، تبیینی ارائه داد که عالم - خیال - مضمون نام می‌گیرد. عالم - خیال - مضمون، شأن خیالی نسبت وجودی انسان با وجود و مقوم رفتارهای خیال - مضمون او در عرصه‌های گوناگون از جمله هنر است. بهره‌گیری از عالم - خیال - مضمون، می‌تواند راه‌گشای فهم بهتر هنر در فلسفه‌های دیگر باشد و نارسایی آن فلسفه را در فهم هیئت‌های هنری متکثر جبران کند.

کلیدواژه‌ها: عالم خیال، عالم - خیال - مضمون، پدیدارشناسی هنر، ملاًصدرا، های‌دگر.

s.m.nazemi.g@gmail.com

javadsafian777@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

پذیرش: ۹۱/۴/۲۶

دریافت: ۹۰/۱۰/۲۵

مقدمه

مقایسه مفاهیم گوناگون فلسفه اسلامی و فلسفه‌های غربی، با توجه به برخی فعالیت‌های انجام‌شده پیشین از جمله آنچه در آثار هنری کرین مشاهده می‌کنیم، هرچند ما را با مسئله‌ی سترگ امکان فلسفه تطبیقی روبه‌رو می‌سازد نوید می‌دهد که این مقایسه و تطبیق بتواند ثمربخش نیز باشد.^(۱)

در نوشتار پیش‌رو، تلاش بر این است که با توجه به روش فلسفی پدیدارشناختی و به‌کارگیری پدیدارشناسی-هرمنوتیک، مفهوم عالم خیال در فلسفه اسلامی، که یکی از مفاهیم ممتاز فلسفه اسلامی است، در عرصه هنر بازشناسی شود. این بازشناسی ناظر به نیازی است که به‌گونه‌ای همواره با تاریخ اندیشه غربی همراه بوده است. آن نیاز همان فقدان حلقه واسط بین عقل و حس یا حقیقت و رقیقت است. بخشی از این نیاز در ژرف‌اندیشی مارتین هایدگر در باب اثر هنری دیده می‌شود. می‌توان با روش پدیدارشناسی، رتبه‌ای از عالم خیال را در اثر هنری مشاهده کرد؛ رتبه‌ای که مدد‌رسان فهم بهتر اثر هنری باشد.

۱. عالم خیال در فلسفه اسلامی، از فارابی تا ملاصدرا

عالم خیال، جزو ممیزات فلسفه اسلامی از فلسفه‌های پیشین است. در فلسفه یونان و فلسفه قرون وسطا حداکثر درباره‌ی قوه خیال، تقریباً به همان سبک و سیاق ابن‌سینا بحث شده است. در تفکر کلاسیک مدرن نیز هرچند درباره‌ی قوه خیال به‌ویژه در دیدگاه‌های روان‌شناختی یا فلسفی-روان‌شناختی مباحث بسیاری درگرفته، همچنان تفکر در باب عالم خیال حتی نزد ژرف‌اندیش‌ترین فلاسفه غرب مغفول مانده است.^(۲)

به نظر می‌رسد فارابی نخستین فیلسوفی است که از عالم خیال برای مقاصد فلسفی خود بهره برده است. به اعتقاد او اگر قوه خیال در فردی به کمال برسد، ممکن است وی در بیداری نیز صورت‌های خیالی را ببیند. فارابی با همین مبنا، وحی و نبوت را توجیه

می‌کند و بیان می‌دارد که پیامبر از طریق عالم خیال به عقل فعال متصل می‌شود و به علم دسترسی می‌یابد.^(۳)

ابن‌سینا برخلاف نظر فارابی، برای قوه خیال جایی در بطن مقدم مغز قایل است.^(۴) به اعتقاد وی، ممکن است رؤیاهایی از جانب عقل فعال به قوه خیال افاضه شود، بدون آنکه واسطه‌ای در کار باشد.^(۵) مشائیان متأخر نیز مانند محقق لاهیجی و میرداماد، عالم خیال را معتبر نمی‌دانستند. میرداماد با ذکر اعتقادات اشراقیان (که آنها را به فیثاغوریان منتسب می‌سازد) و نیز آرای مطرح‌شده در *اثولوجیا*، سرانجام عالم مثال را به تبع ابن‌سینا نقد و رد می‌کند.^(۶) محقق لاهیجی نیز دیدگاه‌های همانندی داشته است. با این حال، خیال در طبیعیات فلسفه مشاء نیز اعتبار داشت و یکی از افعالی که به افلاک نسبت داده می‌شد، تخیل بود. تخیل افلاک، بر خلاف انسان‌ها، پس از تعقل است.^(۷)

فلسفه اشراق، نخستین فلسفه‌ای است که عالم خیال یا عالم مثال، مجال حضور جدی در آن می‌یابد. شیخ اشراق، مثل معلقه را با توجه به معاد، به دو نوع تقسیم می‌کند: مستتیر و ظلمانی.^(۸) مثل معلقه مستتیر به سعادت‌مندان اختصاص دارد؛ البته سعادت‌مندی که در علم و عمل کامل نشده باشند؛ چراکه کاملان به عالم انوار مجرد می‌روند. مثل معلقه ظلمانی نیز به شقاوت‌مندان اختصاص دارد. به اعتقاد شیخ اشراق رویدادهای گذشته و آینده، در برازخ آسمانی محفوظ‌اند. این رویدادها به گونه دوره‌ای و نامتناهی تکرار می‌شوند. کسانی هم که از اشتغالات مادی و دنیوی تا حدی خلاصی یافته باشند، به طرق گوناگون می‌توانند از عالم غیب آگاه شوند.^(۹) انسان در زمان خواب یا در حال خواب و بیداری نیز می‌تواند صور معلقه عالم خیال را ببیند؛ اما در حالت عادی که انسان به حواس جسمانی مشغول است، از بدن مثالی و حواس مثالی خویش غفلت می‌یابد. با این همه، آدمی همیشه دارای بدن مثالی است. هرچند نفس نه از عالم جسمانی است و نه از مثل، با هر دوی این عالم‌ها ارتباط دارد. آنچه اولیای خدا می‌بینند و می‌شنوند نیز در همین عالم مثال است؛ اما ممکن است کسانی که توان صعود

بالا تر دارند، حتی از عالم مثال نیز بالاتر روند و چه بسا به نورالانوار نیز برسند.^(۱۰) هرچند فهم عالم خیال از نظر مَلّاصدرا جز با توجه به آرای عرفا دریافته نمی‌شود، با این حال به دلیل گستردگی دیدگاه‌های عرفانی در این باب که بررسی آن مجال مستقل را می‌طلبد، از بررسی دیدگاه‌های عرفانی می‌گذریم و تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که ظاهراً از دیدگاه عرفان، به ویژه عرفان ابن‌عربی، خیال سه معنا دارد: گاه به معنای عماء یا همان ماسوی‌الله یا مقام احدیت یا نفس رحمانی به کار می‌رود؛ گاه به معنای برزخ و واسطه بین مراتب عالم است و گاهی نیز به معنای واسطه در مراتب نفس استفاده می‌شود.^(۱۱) وجه شبه هر سه معنا، حالت بینابینی داشتن است؛ اما باید دقت داشت که میان این سه خیال، فاصله‌ای گذرناپذیر وجود ندارد. این تمایز می‌تواند با قدرت یافتن وجود خیال متصل از بین رود و بدین ترتیب قوه خیال متصل و منفصل، به گونه‌ای اتحاد برسند.

چارچوب کلی دیدگاه مَلّاصدرا تفاوت چندانی با مفهوم دوم و سوم خیال در عرفان ندارد؛ اما ابتکارات او در عالم مثال زمانی درک می‌شود که دقت داشته باشیم او به این مفهوم در کنار دیگر دیدگاه‌های فلسفی خود می‌پردازد. بر پایه نظر او مبنی بر اتحاد عقل و عاقل و معقول، متعلق ادراک باید مجرد باشد.^(۱۲) برای مجرد بودن نیز صرف عالم عقل بسنده نیست؛ پس خیال متصل که تولید خود نفس است می‌تواند صورت‌های مثالی موجودات مادی را اشراق کند و عالم خیال منفصل می‌تواند برای فهم امور برزخی که شیخ اشراق نیز برخی از آنها را بیان کرده بود، فهمیده شود.^(۱۳) همچنین مَلّاصدرا برای اثبات تجرد قوه خیال، که مبنای استدلال او در وجود عالم خیال است، استدلال‌هایی بیان می‌کند،^(۱۴) که البته بنای این مقاله ارزیابی استدلال‌ها نیست، بلکه کشف ظرفیت‌های جدید عالم خیال از نظر مَلّاصدرا است.

همان‌گونه که اشاره شد، اتحاد عاقل و معقول نیز از مبانی مهم دیدگاه صدرایی است. یکی از ملزومات اتحاد مزبور این است که طبق آن، ذهن چیزی نیست جز محتویاتش.

واقعیات ادراک شده نیز وجودی مستقل از ذهن ندارند؛ چراکه نسبت عاقل و معقول، نسبت حال و محل نیست؛ بلکه علم همواره علم ذهن مدرک است و آن علم قائم به نفس مدرک است. بنابراین ذهن همواره از نحوه‌ای التفات بهره‌مند است و همواره عالمی از امور ملتفت‌الیه را با خود بر دوش می‌کشد و نفس انسان، همواره واجد عالم است. این عالم هرچند دارای وجود خارجی هم هست، در نفس به وجود ظلی درک می‌شود. به عبارت بهتر نفس در مراتب وجود ارتقا می‌یابد و به این طریق واجد متعلق ادراک خود می‌شود. این وضع برای نسبت انسان با عالم خیال هم وجود دارد؛ یعنی خیال انسان هیچ‌گاه خالی از صورت خیالی نیست.^(۱۵)

بنابراین عالم خیال از نظر مَلَّاصدرا چنان است که هم به صورت مقید، ابعاد معرفتی انسان یا عالم اصغر را دربرمی‌گیرد (برخلاف نظر شیخ اشراق) و هم مرتبه‌ای از عالم اکبر است. پس نظریه عالم خیال صدرایی به نحوی جمع عوالم خیال پیشینیان (فارابی، شیخ اشراق و عرفا) نیز هست. مَلَّاصدرا از عالم خیال استفاده‌های فراوانی می‌برد که این استفاده‌ها اغلب ناظر به تفسیر آیات و روایاتی هستند که فهم آنها برای فلاسفه سخت به نظر می‌رسید. از همه آنها مهم‌تر، معاد جسمانی است.^(۱۶)

ورود تفصیلی به بخش‌هایی از دیدگاه مَلَّاصدرا را به بخش چهارم مقاله واگذار می‌کنیم؛ اما می‌توان این احتمال را طرح کرد که با تأمل و پژوهش در باب عالم خیال بتوان در مسائلی چون مشکل واسطه بین نفس و بدن، بین سوژه و ابژه، و بین ذات و پدیدار، و همچنین بحث درباره فلسفه ریاضیات، فلسفه علوم غریبه، فلسفه هنر، فلسفه تطبیقی و روان‌شناسی فلسفی دیدگاه‌هایی راه‌گشا طرح کرد.^(۱۷)

۲. برخی از امکانات عالم خیال از نظر کرین

استفاده از امکانات عالم خیال و بازانندیشی در لوازم و لواحق آن به‌ویژه با روش پدیدارشناسی، ابداع نوشتار حاضر نیست و پیش از این، محققانی در این راه کوشیده‌اند.

بی شک هانری کربن مهم‌ترین شخصیتی است که برای احیای عالم خیال در جهان امروز کوشید. پس از او ویلیام چیتیک نیز با گرایش‌های مشابه به تأمل دربارهٔ عالم خیال پرداخت. کربن برای تبیین عالم خیال، بیشتر به فلسفهٔ شیخ اشراق و نیز گرایش شیخیه نظر دارد؛ هرچند این دیدگاه‌ها را هم‌راستا با عرفان، حکمت متعالیه، ادیان ابراهیمی و حکمت ایران باستان تفسیر می‌کند. انگیزهٔ اصلی او از طرح این مباحث، بیان راهی برای فلسفهٔ تطبیقی و گذر از تفکر متعارف غربی است. در واقع کربن به دنبال آن است تا با روش پدیدارشناسی، عالم خیال را محملی معرفی کند که نقصان تفکر غربی را از زمان یونان تا به امروز جبران سازد. با توجه به این امر، مناسبت دارد تا اشاراتی به آرای او داشته باشیم.

کربن در یکی از مهم‌ترین آثار خود در این زمینه، انگیزهٔ خویش را چنین بیان می‌کند: دیرزمانی است فلسفهٔ غرب... تنها برای معرفت و شناخت به دو منشأ قابل می‌باشد و بس: یکی ادراک حسی... دیگری مفاهیم و معانی حاصله از قوهٔ فاهمه و تمییز... به یقین پدیدارشناسی، این علم‌المعرفهٔ بیش از حد ساده‌کننده و اجمالی را دگرگون ساخته و بر آن سبقت گرفته است.^(۱۸)

کربن برای دستیابی به مقصود خود با توجه به مفهوم عقل فعال، از مفهوم «خیال خلاق»^(۱۹) بهره می‌برد که همانند عقل فعال، شأنی غیرانفعالی دارد و

وظیفهٔ واسطه بودن آن عبارت است از شناساندن قطعی حوزهٔ وجود به ما که در صورت نبودن این وساطت، حوزه‌ای ممنوع می‌شد و زوال آن به فاجعه روح منجر می‌گردد... همان‌طور که عالمی که بر آن تدبیر و حکومت می‌کند و ما را بدان راه وصول می‌دهد، نیز عالمی است واسطه و میانجی.^(۲۰)

او تأکید می‌کند که نباید این عالم را با عالم مثل افلاطونی اشتباه گرفت. این عالم وجه مفهومی و منطقی ندارد؛ چراکه «عالم‌الگوهای - خیالین، عالم مستقل مثال‌ها و صور، در سیارهٔ فرشته‌شناسی قرار دارد.»^(۲۱)

کربن این عالم واسطه را با تأسی به فلسفهٔ لاتین، mundus imaginalis^(۲۲) می‌نامد و

امکان طرح عالم خیال بنا بر تلقی مآصدرا در پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر □ ۱۰۷

درصد است تا نشان دهد این عالم نزد حکمای اسلامی و شرقی ایرانی، نقشی بنیادین دارد و دارای تاریخ و جغرافیای ویژه خود است که با تأویلات باطنی این حکما فهمیده می شود. وی تجسد این عالم را که عبارت دیگری از نفس جهان است، در حضرت فاطمه علیها السلام می بیند. (۲۳)

او در تفصیل این بحث، با تطبیق آرای گوناگون شیعی و ایرانی چنین می گوید:
از یک جانب ائمه اثنی عشر علیهم السلام وسیله و علل فاعلی خلقت و مردان خداوند و مذکر هستند؛ ولی از جانب دیگر، در همان حال، نفس پیغمبرند، یعنی «وجود مؤنث» پیغمبر صلی الله علیه و آله که به وسیله آن ولایت تمامت می پذیرد... و نفس، فاطمه است. (۲۴)
کربن معتقد است که عالم مثال می تواند به گونه ای موجب تعامل مثبت سنت های ابراهیمی با یکدیگر و بازگرداندن زندگی و تعادل به تمدن های سنتی شود. (۲۵) از نظر او عالم ملکوت در دیدگاه عرفایی مانند حیدر آملی، موجب شده است تا ایشان بتوانند حقایق پرشمار را در بین طوایف گوناگون، جمع کنند و به نحوی بر وجوه متکثر آن، احاطه یابند. (۲۶)

در واقع کربن جغرافیا و تاریخ عالم مثال را راهی می داند که در آن، می توان به تطبیق آرای فلسفی پرداخت. (۲۷) در این تطبیق، وجوه تمثیلی عالم مثال، اموری می شوند که وعای ایده های فرازمانی و فرامکانی (فراتر از یک شخص خاص) را تشکیل می دهند؛ چراکه زمان و مکان عالم مثال، فراتر از زمان و مکان کمی و عرفی است. بنابراین از آن طریق می توان فلسفه هایی را از زمان ها و مکان های گوناگون با یکدیگر در تطبیق و تعامل قرار داد. این کاری بود که او خود با فلسفه های ایرانی و شرقی انجام می داد. به نظر می رسد در این تطبیق که کربن همچنان شأن پدیدارشناختی را در آن حفظ می کند، حضور ممتد انسان در عوالم بالا، نقش بنیادین دارد. (۲۸)

بنابراین کربن کوشیده است تا با نگاه پدیدارشناسانه به عالم خیال، از آن برای راه گشایی در اندیشه غربی بهره ببرد. می توان این تفسیر از عالم خیال را در مجال

شایسته خود ارزیابی کرد. با این حال به نظر نمی‌رسد برای کسانی که به مبانی حکمت‌های شرقی و به‌ویژه فلسفه اسلامی (مثلاً در مراتب تشکیکی وجود) اعتقاد نداشته باشند، بتوان از نگاه پدیدارشناختی کربن برای فهم هنر استفاده کرد؛ اما تلاش در این مقاله این است که از عالم خیال، یا به عبارتی از بسط عالم خیال، به شرحی که در بخش چهارم خواهد آمد، بتوان برای گرایش‌های گسترده‌تری از جمله پدیدارشناسی هنر بهره برد.

البته این طرز تلقی پس از کربن در سنت‌گرایان ادامه یافت؛ به گونه‌ای که ایشان ادعا کردند اساساً کربن به این جریان (سنت‌گرایی) تعلق دارد.^(۲۹) شاید از همین رو بود که چیتیک نیز در ادامه راه کربن به تأمل در عالم خیال پرداخت و آثاری مستقل در این زمینه نگاشت؛^(۳۰) اما به نظر می‌رسد تأکید چیتیک بیشتر بر دیدگاه عرفاست تا فلاسفه. همچنین چیتیک در بررسی عالم خیال به مسئله تأویل به‌ویژه در تمثیل و تمثّل، و نیز به مسئله پر کردن واسطه‌ها در مراتب عالم توجه دارد. چیتیک معتقد است: «خیال درمی‌یابد که تمثیل با ممشول متحد است؛ مخلوق همانند خالق است؛ صورت چیزی غیر از معنا نیست؛ بدن، روح است؛ مجلای ظهور چیزی نیست جز خدایی که ظاهر است، و تصویر، عین است.»^(۳۱) او همچنین اعتقاد دارد که ابن‌عربی نخستین مرحله کشف متصوفه را در خیال می‌داند و حتی چون خیال را وجه رحمانی خدا می‌داند، آن را از عقل نزدیک‌تر قلمداد می‌کند: «یا من یسبق رحمته غضبه.»^(۳۲) بنابراین بر پایه این تفسیر معتقد است «انسان‌ها - دست‌کم بالقوه - برزخ اعلا هستند و هر امکان وجود را دربردارند. صیورت انسان، نمایانگر افشای حقیقت انسان‌هاست.»^(۳۳)

توشیهیکو ایزوتسو نیز با بیان نظریه خود مبنی بر گفت‌وگوی فراتاریخی، به نحوی از کربن متأثر است. ایزوتسو به تبع کربن به دنبال راهی بود تا از قیود زمانی - مکانی فراتر رود و نحوه‌ای همدلی را بین متفکرانی که هم‌زمان نبوده‌اند، کشف کند. البته ایزوتسو این مقام را در عرفان ممکن می‌بیند.^(۳۴)

۳. پدیدارشناسی عالم - خیال - مضمون در فلسفه صدرایی

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد می‌توان مقدمه‌ای را برای فهم پدیدارشناختی عالم خیال در فلسفه اسلامی - صدرایی به دست آورد. در این فهم پدیدارشناختی، تکیه‌گاه، حد مشترک معنای عالم در دیدگاه فلسفه اسلامی - صدرایی و فلسفه های دیگر خواهد بود. می‌دانیم که در نظر های دیگر، نحوه بودن دازاین جز در عالم نیست. اگزستانس داشتن دازاین، جدای از عالم داشتن او نیست. این عالم نه معنای طبیعی دارد و نه مجموعه‌ای از موجودات است و نه امری روان‌شناختی؛ بلکه عالم، در بستر گشودگی وجودی دازاین، معنا دارد. دازاین چون از خود بیرون شونده است، ذاتاً عالم دارد و خود نیز نحوه بودن خود را در عالم بنا می‌نهد. در واقع دازاین مؤانستی ضروری با عالم خود دارد، عالمی که همواره از پیش موجود است و امکانات اگزستانسیال یا اگزستانسیل او، مبین عالم او می‌شوند. (۳۵) به نظر می‌رسد امکان این نگاه تطبیقی با توجه به عالم در فلسفه صدرایی که نحوه‌ای مرابطه ضابطه‌مند و قوی را با انسان دارد، فراهم باشد. بدین منظور، مثال‌هایی را از دیدگاه مَلَّاصدرا در این باب بیان، و در پایان مفهومی نسبتاً جدید را از عالم خیال مشتق می‌کنیم. نیاز به یادآوری دوباره نیست که در سطور آتی هرگز در پی ارزیابی جامعی از عالم خیال نیستیم؛ بلکه هدف آن است تا جوهری از عالم خیال که در آن وجهه نظر ویژه‌ای درخور ملاحظه است، کانون توجه پدیدارشناختی قرار گیرد.

مَلَّاصدرا در رساله العرشیه بیاناتی دارد که می‌توان از آنها برای فهم اهمیت عالم خیال بهره برد. وی در آنجا توضیح می‌دهد که برخلاف دیدگاه مشائیان و اشراقیان، همه ادراکات مثالی انسان (اعم از خیالی و محسوس) صور قائم به نفس و حاضر در عالم نفس‌اند. در ادامه شرح می‌دهد که هرچه «نفس خیالی، نیروی بیشتر و جوهر قوی‌تر و رجوع بیشتری به ذاتش، و التفات کمتری به مشاغل دنیوی این بدن و به‌کارگیری نیروهای حرکتی آن داشته باشد، صورت‌های تمثیل‌یافته نزد او ظهور تمام‌تر و وجود قوی‌تری خواهند یافت.» (۳۶)

ملاصدرا در ادامه همین بحث در باب چیستی نفس انسان یادآور می‌شود که انسان مخلوق (یعنی انسانی که اکنون موجود شده است) «انسانی نفسانی و حیوانی برزخی است... و این انسان نفسانی، جوهری است دارای وجود میانه بین انسان عقلانی و انسان طبیعی.»^(۳۷) با توجه به نگاه تشکیکی ملاصدرا که در این جملات نیز دیده می‌شود، می‌توان فهمید که نفوس متوسط یا ضعیف نیز همواره از تمثلات بهره‌مندند؛ اما این تمثلات بهره‌هایی یکسان از وجود ندارند. همچنین دانستیم که هر انسانی دارای عالم نفس است. به عبارت بهتر، هر انسانی دارای عالم خیال است. اما این خیال برای برخی تنها ظهوراتی ضعیف دارد که می‌تواند تا حد خیال متصل باقی بماند؛ برای برخی نیز می‌تواند تا حد فهم حقایق عالی عالم قوت یابد. پس در واقع همه انسان‌ها همواره عالم خود را که همان عالم خیال است بر دوش می‌کشند و از این طریق به عوالم برتر یا دون صعود یا نزول می‌کنند. باید دقت داشت که این عالم نفسانی، امری وهمی و غیرواقعی نیست؛ چراکه اساساً واقعیت از طریق این عالم فهمیده می‌شود و وجود خیال، وجودی برتر و واقعی‌تر از وجود طبیعی و مادی است.

ملاصدرا در المظاهر الالهیه نیز بر این معنا اذعان دارد و می‌گوید که انسان‌ها در رؤیا، ممکن است صورت‌هایی جزئی را از عالم برزخ (مثال) درک کنند که این صورت‌ها اگر در حافظه بمانند و تحت تصرف متخیله قرار نگیرند، مصداق رؤیای صادقه می‌شوند؛ اما در غیر این صورت متخیله آنها را به صورت‌هایی متنوع تبدیل می‌کند؛ مثلاً علم را به شیر یا دشمن را به مار تبدیل می‌کند. او در ادامه به تشریح علل طبی ظهور صورت‌های شیطانی متخیله می‌پردازد و یادآور می‌شود که آنها از اصالتی برخوردار نیستند. ملاصدرا در ادامه تذکر می‌دهد که همان‌گونه که در خواب امکان اتصال به عوالم غیب هست، برای برخی افراد، در بیداری نیز امکان اتصال فراهم می‌شود؛ اما چه بسا که این نوع وحی نیاز به تأویل داشته باشد؛ چنان‌که خواب‌ها نیاز به تعبیر دارند.^(۳۸)

پس می‌توان دیدگاه ملاصدرا را چنین گسترش داد که اگر نفس به عالم برزخ علوی هم

مرتبط نشده باشد و خیال ضعیف او اشتغالات دنیوی خود را ظاهر سازد، همان‌گونه که می‌توان برای رؤیای غیرصادقه (که ناشی از خیال ضعیف است) از علم تعبیر بهره برد، برای مشاهدات غیرعلوی نفس از عالم برازخ نیز می‌توان از علم تأویل استفاده کرد. تأکید بیشتر بر عالم مند بودن نفس بر اساس خیال این است که مَلَّاصدرا در بحث از عالم ملکوت در رسالهٔ *مفاتیح الغیب* از دو عالم ملکوت نام می‌برد: نخست عالم ملکوت اعلا که متعلق به اجسام آسمانی و تدبیر آنهاست و نوع دوم ملکوت سفلا که مربوط به اجسام عنصری است. وی یادآور می‌شود که هریک از این دو ملکوت دارای انواع و اشکال متفاوت با توجه به اشخاص متفاوت‌اند و در این باره به آیهٔ شریفهٔ ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس: ۸۳) نیز استناد می‌کند. (۳۹) می‌توان از این سخن چنین برداشت کرد که هر کس بی‌شک عالم ملکوتی دارد.

در این رساله نیز مَلَّاصدرا بر حیث برزخی داشتن نفس تأکید می‌کند و می‌گوید نفس با ارتباط یافتن با هریک از عوالم عالی یا دانی می‌تواند امری متفاوت شود و در مسیر دوزخ یا بهشت قرار گیرد. (۴۰) او همچنین یادآور می‌شود که نفس در هر صورت یک حقیقت واحد ملکوتی است که قوای مختلف ظاهری و باطنی می‌یابد. نکتهٔ دیگری که این تفسیر را تقویت می‌کند این است که مَلَّاصدرا بر خلاف فلاسفهٔ پیشین، به ادراک وهمی اعتقاد ندارد و ادراک وهمی را چیزی جز همان ادراک عقلی ناظر به محسوسات جزئی نمی‌داند. بنابراین ادراک وهمی، ادراکی مستقل از ادراک عقلی و خیالی نیست. (۴۱) دقت داریم که همان‌گونه که در نفس انسانی، وضع میانه بین عقل و حس حاکم است، در عالم کبیر نیز عالم ملکوت حالتی میانه دارد و به هر دو سوی ملک و جبروت متوجه است. مَلَّاصدرا با تفسیر آیات قرآن، عالم خیال را همان واسطه‌ای می‌خواند که بین این دو عالم قرار می‌گیرد و برزخ آنها قلمداد می‌شود. (۴۲) بنابراین بین وجودشناسی و انسان‌شناسی مَلَّاصدرا، تناظری دقیق حاکم است.

واپسین استشهاد را می‌توان از *الشواهد الربوبية* بیان کرد که در آن مَلَّاصدرا می‌گوید:

[در عالم خیال] مراتب شیاطین تولد یافته و به وقوع می‌پیوندند، تا به این حد که اگر زمانی انسان از عوالم بهایم گذشت، به عالم شیاطین که عالم موهومات است، قدم می‌گذارد و سپس از این عالم به عالم ملائکه روحانی سفر می‌کند؛ و قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که برای وهم و قوه واهمه، عالمی خارج از عوالم سه‌گانه نیست؛ زیرا مدرکات وهم، به جز مدرکات خیال یا مدرکات عقل چیز دیگری نیست و همواره وهم امری است بین مدرکات خیال و مدرکات عقل... و این عوالم نام‌برده (یعنی عوالم سه‌گانه) همگی منزلگاه‌های مختلف و متفاوت هدایت‌اند؛ و لکن هدایت حقیقی، یعنی هدایت منسوب به خدای متعال فقط در عالم اخیر یعنی عالم ارواح یافت می‌شود. (۴۳)

پس در دیدگاه مَلَّاصدرا،^(۴۴) رتبه‌ای از عالم وجود، رتبه خیالین آن است. این رتبه، تنها ویژه اولیا و مقربان نیست؛ بلکه همه انسان‌ها به نحوی با این رتبه در ارتباط‌اند و حتی می‌توان گفت در این مقام است که انسان‌ها همواره حضور دارند. به عبارت دیگر انسان‌ها همواره نحوه‌ای از عالم خیال را با خود دارند. با توجه به جدیت مَلَّاصدرا در نسبت دادن عوالم تشکیکی وجود به خداوند، می‌توان چنین برداشتی را طرح کرد که چه بسا فقط انسان‌های خاص با عالم خیال منفصل ارتباط دارند و سایر خیال‌ها، متصل، درونی، فردی و بنابراین سوژکتیو قلمداد می‌شوند. ما کوشیدیم با شواهد فراوان نشان دهیم که چنین نیست؛ بلکه مَلَّاصدرا خیال متصل یا تمثلات انسان‌های عادی را نیز لزوماً و همواره درونی و فردی نمی‌داند؛ حال چه آنها را تمثلات شیطانی بخواند و چه اوهام نیازمند به تأویل و تعبیر، در هر صورت انسان‌های عادی و واصل نشده به عالم ملکوت فرشتگان نیز ممکن است ملکوت ویژه خود را داشته باشند که در عین حال غیر سوژکتیو و بین‌الذہانی باشد. در این صورت، این انسان‌ها از تمثلات ربانی به معنای خاص بی‌بهره‌اند و از تمثلات غیرالهی یا الهی به معنای تکوینی عام بهره‌مندند.

این حصه یا وعا از ملکوت انسان‌ها را که اعم از اولیا و متوسطان است و می‌تواند بین

امکان طرح عالم خیال بنا بر تلقی مآصدرا در پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر □ ۱۱۳

همه انسان‌ها در شرایطی مشترک باشد، «عالم-خیال - مضمون»^(۴۵) نام می‌نهییم. بنابراین عالم-خیال-مضمون، شأنی از ملکوت یا بهتر است بگوییم مثال مقید بین‌الاذهانی انسان‌ها و وجود ضعیف شده ملکوت اعلاست. این البته به معنای انکار دیدگاه اولویت‌دار مآصدرا نیست که طبق آن، عالم ملکوت اصیل متعلق به کاملان و واصلان، و عوالم غیراصیل و ناسوتی زده خیالی، متعلق به اهل دنیا است؛ بلکه به معنای یافتن امکان جدیدی در فلسفه مآصدرا است که ناظر به فهم شئون خیالی بین‌الاذهانی در انسان‌هاست.

باید دقت کرد که اصرار بر ایده آلیستی - سوپرتکتیویستی دیدن ادراک خیالی متصل در فلسفه مآصدرا، دفاع از ادراک غیرایده‌آلیستی مفاهیم عقلی را نیز دچار مشکل می‌کند. بر این اساس فهم اینکه چرا انسان‌ها در ادراک‌هایی که توسط نفس افاضه می‌شود، توان فهم بین‌الاذهانی و مشترک دارند، دشوار می‌شود. اساساً در اندیشه مآصدرا به منزله فیلسوفی در سنت اسلامی، پذیرش ادراکی که تنها محدود در فهم فردی انسان باشد، مردود است. همان‌گونه که اشاره شد، ادراک وهمی نیز تقریباً از چنین خاصیتی مبراست و با همه ضعفی که دارد، ناشی از تأثیرات شیاطین و موجودات دون برزخی، یعنی اموری فرافردی است.

۴. پدیدارشناسی عالم - خیال - مضمون برای پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر

پیش‌تر برای فهم هنر از طریق عالم خیال، جستارهای فراوانی صورت گرفته است. در این جستارها، برخی از ظرفیت‌های عالم خیال برای فهم هنر بررسی شده‌اند؛ اما هیچ‌یک از آنها به عالم خیال با رویکرد پدیدارشناختی ننگریسته‌اند. برای برقرار شدن امکان مقایسه بهتر، به صورت گذرا مثال‌هایی را بیان می‌کنیم:

سیدحسین نصر توضیح می‌دهد که در هنر ایرانی هرچند امکان ساختن مقلدانه فضاها طبیعی فراهم بود، هیچ‌گاه هنرمندان نخواستند چنین فضایی را بسازند، بلکه

هدف آن بود که عدم مماثلت عالم طبیعت و عالم علوی نشان داده شود و مخاطب به نحوی با عالم بالاتر که قواعدی غیرمادی و غیرطبیعی دارد، مرتبط شود. نصر با تأکید بر شئون متکثر هنرهای اسلامی، معتقد است که همه این هنرها به نحوی به عالمی اشاره دارند که زنده اما غیرمادی است. این عالم بالاتر و زنده که بهشت و جهنم مثالی را نیز در خود دارد، همان عالم خیال است و علت جذایت آن برای انسان‌ها نیز یادآوری عالم خیال برای ایشان است. (۴۶)

واضح است در این دیدگاه که تنها تبیینی محتوایی از هنر ارائه می‌دهد، بدون پذیرفتن پیش‌فرض‌های متعدد از جمله مثل افلاطونی و نظریه یادآوری، نمی‌توان از عالم مثال برای توجیه هنر بهره برد. همچنین باید پیشاپیش پذیرفت که هنرمندان تمدن اسلامی، نظریه عالم مثال را به نحوی فهمیده و پذیرفته بودند. سرانجام اینکه این نظریه تنها می‌تواند هنر اسلامی و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، هنر دینی را توجیه کند. همچنین برخی صاحب‌نظران در نقد این دیدگاه گفته‌اند که سنت‌گرایان این دو عالم را به صورت ناروا از هم جدا کرده‌اند؛ هنرمند، دریافت رازهای عالم را از طریق همین عالم ناسوتی و سیر از مراتب دانی به مراتب عالی انجام می‌دهد. (۴۷)

غلامحسین دینانی نیز هرچند کمتر به گونه مستقیم درباره ارتباط هنر با عالم خیال بحث کرده، دیدگاه‌هایی اجمالی در این باب ارائه داده است. دینانی با استناد به عرفا معتقد است بین خیال متصل و منفصل تباین تام نیست؛ همان‌گونه که خود خیال نیز امری مرزی است که تباین بین دو عالم عقل و طبیعت را از بین می‌برد. (۴۸) همچنین به اعتقاد دینانی عالم خیال منفصل دارای وجودی قوی‌تر از عالم مادی است. او با استناد به مولوی می‌گوید همه رویدادهای این عالم (مانند جنگ و صلح) به نحوی وجود خیالی دارند. در واقع، صورت‌های خیالی می‌توانند بی‌شمار باشند؛ هرچند که دارای حقیقت واحد باشند. (۴۹)

تفسیر دیگری که شباهت‌هایی با نظر این مقاله دارد این است که هنر برای هنرمند،

تمثیلی است از عالم ملکوت در عالم لاهوت. طبق این تفسیر که همراه با نقد آموزه هنر محض و بدون تعهد در دیدگاه غربی است، همچون دیدگاه پیشین، مبتنی بر پذیرش شأن هنرمند بر اساس تردد بین الهامات ربانی و شیطانی است.^(۵۰) مهم‌ترین شخصیت تبیین‌کننده این دیدگاه سیدمرتضی آوینی است. او می‌گوید:

هنر کمال طلب آیینۀ حق و حقایق است نه آیینۀ نفس و نفسانیت، و بر این اساس، عین تعهد است بر آن عهد و میثاق ازلی که وجود عالم و انسان فطرتاً به آن شهادت می‌دهد... هنر، کشف و شهودی است با واسطه تخیل، اما این تخیل نه آنچنان است که هر کس را به هر جا ببرد. تخیل آزاد بی‌معناست، مگر آنکه هنرمند خود آزاد باشد؛ آزاد از تعلقات. آنگاه عالم خیالش با عالم حقیقت پیوند می‌یابد و عین صورت‌های متمثله حقیقت در آن نقش می‌بندد. وگرنه مرکوب خیالش... از خارستان صورت‌های وهمی خیال متصل، قدمی آن‌سوتر نمی‌رود. جهان هنرمند به وسعت مرتبه استکمالی روح اوست.^(۵۱)

این تفسیر به دلیل پذیرش خیالات شیطانی برای انسان، به تفسیر نوشتار پیش‌رو نزدیک‌تر می‌شود.

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، چیتیک نیز عالم خیال را امری می‌داند که فاصله بین مثال و ممثّل را پر می‌کند و بنابراین نحوه‌ای اتحاد حقیقی بین آنها فراهم می‌آورد. این فراهم‌آوری اتحاد، هنگامی ممکن است که مثال، امری فراتر از خیال فردی باشد. می‌توان این فراتر بودن را به معنای مألوف، یعنی تعلق به عالم علوی قلمداد کرد و علاوه بر آن، به معنای توسعه‌یافته در نوشتار حاضر، آن را به معنای هرگونه خیال متصل بین انسان‌ها دانست که امر تخیل یافته را وجودی بین‌الذهانی می‌بخشند؛ هرچند این وجود امر متخیل، وجودی نازل و حتی شیطانی باشد.

بنابراین حقیقت آثار هنری را باید خیالی دانست. بدیهی است که می‌توان حقیقت خود آن خیال را نیز پی‌گرفت و منشأ عالی آن را از عالم ارواح، یا منشأ دانی آن را از

شیاطین و نفیس متوجه به دنیا کشف کرد. با این همه، به نظر می‌رسد دستیابی به نگرشی جامع دربارهٔ چیستی اثر هنری که می‌دانیم وجودی قوی‌تر از هیئت مادی آن دارد، زمانی حاصل می‌شود که اثر هنری را دارای حقیقتی غیرمادی و فراتر از خود بدانیم. این حقیقت لزوماً امری مقدس نیست و بسته به حقیقت باطنی‌تر آن می‌تواند مجلای ظهور الهامات و فرشتگان یا خطورات و شیاطین باشد.

هایدگر، در رسالهٔ سرآغاز کار هنری می‌کوشد تفسیری از اثر هنری ارائه دهد که محدود به زیبایی‌شناسی مدرن نباشد و وابستگی هنر را به حقیقت نشان دهد. در این تفسیر، اثر هنری چیزی است که حقیقت موجود را نشان می‌دهد؛ حقیقتی که سوژکتیو نیست و نمی‌توان آن را سوژکتیو یافت. بنابراین به اعتقاد هایدگر، در اثر هنری، حقیقت موجود، نامستور می‌شود و خود را نشان می‌دهد. پس ذات هنر از دیدگاه هایدگر می‌شود خود - را - در - کار - نشان دادن حقیقت. (۵۲)

هایدگر در این رساله، مفهوم عالم در وجود و زمان را که پیش‌تر بیان شد، بسط می‌دهد تا به نحوی حقیقت هنر نیز با عالم مرتبط شود. در واقع کوشش هایدگر بر آن است تا نشان دهد حقیقتی که در اثر هنری آشکار می‌شود همان عالم اثر هنری است؛ عالمی که خصلت سوژکتیو ندارد. البته این عالم «صرفاً مجموع چیزهای موجود و پیش دست، از شمردنی‌ها و ناشمردنی‌ها، شناخته‌ها و ناشناخته‌ها نیست. نیز عالم قاب مخیل متصور می‌شود که به جمع چیزهای موجود و پیش دست افزوده باشد، نیست.» (۵۳)

هایدگر با بیاناتی از این قبیل می‌کوشد احاطهٔ عالم بر انسان را بیان کند و نشان دهد که انسان، همواره درون عالم است و عالم جدا از او نیست. البته هایدگر بیشتر به شأن وجودی عالم توجه دارد و آن را به صورت تشکیکی معنا نمی‌کند. با این حال، توجه او به اینکه باید عالم را همواره با انسان دید و نیز تأویل حقیقت اثر هنری به عالم اثر هنری، خود نکته‌ای ذی‌قیمت برای فعالیت تطبیقی این نوشتار است.

با این حال می‌دانیم که اثر هنری به هر حال تجسیدی مادی دارد. نمی‌توانیم با احالهٔ

حقیقت اثر هنری به عالم عقل در فلسفه اسلامی یا عالم دازاین در فلسفه های دیگر، بحث از چیستی اثر هنری را پایان یافته بینداریم. هایدگر برای تکمیل دیدگاه خود، از استعاره پیکار بین زمین و عالم استفاده می کند تا نشان دهد که در حقیقت اثر هنری، نه فقط عالم، بلکه زمین (یعنی عالم ماده) نیز معنای خود را می یابد. امری که در این پیکار در قالب اثر هنری مجسم می شود، هیئت یا همان گشتالت است. در هیئت ابداع شده، حقیقت است که تثبیت شده است. ویژگی این هیئت ابداعی این است که برخلاف ابزارها که ابداعاتی عادی و ناظر به کارهای روزمره اند، ابداعی ویژه و خلاف عادت است. (۵۴)

دو نکته دیگر می تواند پایانی باشد بر نقل دیدگاه هایدگر در این باب: نخست اینکه هایدگر در پایان رساله تذکر می دهد که هنر به مثابه شعرسرایی «نه بافتن دلبخواهی پندارهاست و نه بر هم دوختن تصورات محض و تخیلات غیرواقعی است»؛ (۵۵) دوم اینکه می گوید «هنر در - کار - نشانند حقیقت است. این جمله ایهامی دارد ذاتی که به حسب آن حقیقت هم سوژه (فاعل، مفعول) نهادن است و هم ابژه (مورد) آن.» (۵۶)

با این اوصاف می توان چنین نتیجه گیری کرد که هایدگر سخت می کوشد حقیقت هنر را امری فرافردی (هرچند مرتبط با افراد) نشان دهد و بدین منظور اصرار دارد که به رغم ابداعی بودن هیئت اثر هنری، نباید آن را به تخیلات و توهمات فردی تحویل کرد. امر فرافردی هایدگر چیزی جز عالم اثر هنری نیست. البته تفصیل دیدگاه هایدگر را در باب عالم و ارتباط آن با حقیقت و وجود باید در مجال دیگری مطرح کرد؛ اما آن قدر که به موضوع این نوشتار مربوط است، می توان گفت عالم اثر هنری به مثابه حقیقت آن، به نحوی خود را در هیئت ابداعی اثر هنری متجلی می سازد.

اکنون با یادآوری مباحث بیان شده در باب عالم - خیال - مضمون، می توان حلقه مفقوده ای را در پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر یافت که هایدگر و تقریباً همه فلاسفه غربی از آن غافل بوده اند. هایدگر خود برای توضیح وعای عالم اثر هنری، که خصلتی

ابداعی دارد، دچار مشکل است و نمی‌تواند به تفاسیری دل‌خوش کند که آن را تخیل می‌نامند. شاید این دیدگاه با توجه کردن به این نکته مهم که اساساً تحقق عالم در انسان، به نحوی مربوط به حیث خیالی انسان است و نیز اینکه این وضع خیالی لزوماً دارای شأن فردی و سوژکتیو نیست، مسئله صورت بهتری بیابد. عالم به معنای هایدگری، یعنی نسبت بین انسان و وجود، می‌تواند وجهی خیالین هم داشته باشد. این وجه خیالین، مادام که خود را در ابزارها و مناسبات روزمره عادی نشان دهد، چندان درخور اعتنا نیست و درونی یا فردی لحاظ کردن آن، آسیبی به دیدگاه این نوشتار وارد نمی‌آورد؛ اما هنگامی که برقراری این نسبت وجودی - خیالی در وجوه مهم فرهنگی از جمله ابداع آثار هنری خود را نشان دهد، می‌توان فهمید که عالم اثر هنری، یا به عبارت بهتر عالم خیالی اثر هنری، در نسبت بین انسان و وجود، تحقیقی ویژه یافته است. این تحقق ویژه، دلیل رخداد اثر هنری به شکلی ویژه در بین بی‌شمار شکل ممکن دیگر است. پس اینکه در عالم واحد، آثار هنری گوناگونی پدید می‌آیند، تا حد فراوانی به این مسئله باز می‌گردد که هرچند حقیقت در وضع بالاتر از خیال خود، واحد است، در رخداد مثالی - ملکوتی خود، با توجه به انسان‌ها، مراتب وجودی آنها و ویژگی‌های عرضی (مثل ویژگی‌های فرهنگی، قومی و...) آنها متنوع می‌شود. البته نه آنچنان‌که قابل به فردی و سوژکتیو بودن این آثار شویم، بلکه در همین رتبه نیز دارای نسبت وجودی هستند که از مجرای خیال مشترک آن انسان‌ها ظهور یافته است. البته تأویل آن ظهورات خیالی به حقایق، خود مسئله‌ای دیگر است.

رتال جامع علوم انسانی

یاد آور می‌شویم که از وجهه نظر تفسیری که از مآخذ در این نوشتار به دست دادیم، می‌توان چنین گفت که رخداد وجود برای هر فرد، هرچند در مرتبه‌های بالاتر از خیال بتواند به مفاهیم ارجاع شود، در مرتبه خیالین خود، شکلی خیالی می‌یابد که البته عین وابستگی به آن مراتب بالاتر است. پس اگر قرار باشد سطور پیشین از زبان مآخذ بازگو

شوند، چنین می‌توان گفت که اثر هنری پس از آن رخ می‌دهد که حقیقت الهی یا شیطانی درک شده توسط هنرمند از مرتبه عقل فرود آید و در وضع خیالین انسان، وعایی یابد؛ وضع خیالینی که در هر انسانی موجود است و می‌تواند بین انسان‌های مختلفی در یک یا چند زمان متفاوت، مشترک باشد یا دست‌کم امکان به اشتراک نهادن آن فراهم باشد. در همین وضع خیالین است که هنرمند موفق به آفرینش اثر هنری می‌شود.

رقیقه این اثر هنری، همان شکل محسوس اثر است که البته می‌توان با تعبیر و تفسیر آن رقیقه، به حقیقت آن - حقیقتی که دیگر شکل خیالین ندارد، بلکه وضعی معقول یا حتی بالاتر از معقول دارد - نیز نزدیک شد. همان‌گونه که هر رقیقه‌ای در عالم طبیعت، عین وابستگی به حقیقت است، هر رقیقه‌ای در خلّاقیت انسانی نیز عین وابستگی به حقیقت است. این وابستگی در ظرفی خیالی رخ می‌دهد و همان‌گونه که در معقولات امکان تعامل بین افراد در درک حقیقت فرافردی فراهم است، در فهم اثر هنری نیز این امر، هرچند نه دقیقاً به همان شکل، فراهم است؛ چراکه حقیقت اثر هنری، ناشی از تخیلات و توهمات فردی نیست. تخیلات افراد حتی اگر نازل و شیطانی باشند، با حقیقت و وجود نسبت دارند و بدین خاطر است که در هر زمان و هر تاریخی انسان‌ها می‌توانند با اثر هنری انس گیرند. انس یافتن و تعبیر یا تفسیر اثر هنری، هرچند به واسطه صورت‌های محسوس رخ می‌دهد، جز در وعای خیال نیست و تنها با ادراک مشترک حقیقت فراحسی و حتی فراخیالی اثر هنری توسط مردمان ممکن می‌شود.

بنابراین عالم - خیال - مضمون می‌تواند معرفی‌کننده و عا و وجهی از عالم باشد که هرچند بالاترین و حقیقی‌ترین وجه عالم (اعم از عالم هایدگری و عالم صدرایی) نیست، در عین حال، وابسته به آن مراتب است و صرفاً به واسطه سوژه‌های منفرد فهمیده نمی‌شود؛ هرچند جز از طریق انسان و خیال انسان نقش نمی‌بندد. رمز معناداری آثار بزرگ هنری در فرهنگ‌های مختلف، به همین وجه از عالم خیال بازمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

باید دقت کرد که پرسش‌هایی که مَلّاصدرا را به ابداع یا کشف عالم خیال کشاند، با بسیاری از پرسش‌های معاصران ما تفاوت داشته است. برای مثال به نظر می‌رسد فهم احوال پس از مرگ و نیز فهم امور خارق‌العاده، برای مَلّاصدرا اهمیتی ناگفتنی داشته است؛ اما در مقابل فهم عالم اثر هنری، پرسش درخور توجهی در زمانه مَلّاصدرا نبوده است. این بدان معنا نیست که اندیشه مَلّاصدرا، دارای نقص درون‌سیستمی است؛ بلکه در مقابل این احتمال را پیش روی پژوهشگران می‌گذارد که از همان امکانات طرح شده برای فهم پرسش‌های امروز بهره بگیرند.

پژوهش‌های تطبیقی بین مَلّاصدرا و فلاسفه گوناگون پدیدارشناس در حال انجام است؛ اما به ثمر نشستن این پژوهش‌ها، نیازمند آن است تا پژوهشگران، دیدگاه و پرسش خود را منقح کرده باشند. به این منظور در پژوهش پیش‌رو، پرسش پدیدارشناختی از فلسفه هنر، پرسش اصلی انتخاب شد و بررسی امکانات عالم خیال در ضمن حفظ رویکرد پدیدارشناختی، در دستور کار قرار گرفت.

ماحصل این نوشتار یعنی امکان فهم عالم اثر هنری بر اساس عالم - خیال - مضمون به مثابه جلوه و شأنی از عالم خیال صدراپی، هنوز نقشی آغازین در این نوع تحقیقات دارد. این نقش زمانی به بلوغ می‌رسد که بپذیریم میانه‌ای بین این دو فیلسوف بزرگ برای تفکر وجود دارد و این میانه می‌تواند به پرثمر کردن فلسفه آنها کمک کند. در این میانه است که عالم - خیال - مضمون صدراپی به کمک فلسفه هنر هایدگر می‌آید و دیدگاه‌های هایدگر در باب هنر و حقیقت، به فلسفه مَلّاصدرا مدد می‌رسانند. پذیرش دیدگاه این نوشتار، نقطه‌ای مقدماتی برای پرسش‌های آتی است. شاید یکی از مهم‌ترین این پرسش‌ها، پرسش از نحوه تأویل این صور خیالی است. البته در این باب (تأویل) نیز اندیشمندان غربی به ارائه نظریه‌هایی پرداخته‌اند که شاید دو تن از مهم‌ترین آنها، گادامر

و ریکور باشند؛ اما هیچ‌یک از آن دو به دنبال تأویل صورت‌های خیالی بر اساس عالم - خیال - مضمون مشترک بین انسان‌ها نبوده‌اند. پرسش دیگری که در ارتباط با پرسش اول است، این است که چه کسی می‌تواند توانایی تأویل و تعبیر صورت‌های خیالی را به دست آورد؟ آیا با توجه به مراتب وجود، کسی که حکیم است می‌تواند در این مرحله قرار گیرد یا کسی که شهودات مثالی قوی دارد؟ از دیگر پرسش‌های درخور طرح در ادامه این جستار، پرسش از تفاوت عوالم هنری - خیالی است؛ برای نمونه تفاوت عالم خیالی در آثار سینمایی با آثار ادبی. هر یک از این مباحث نیازمند پژوهش‌های بیشتر و تفصیلی علاقه‌مندان به فلسفه تطبیقی است.



پی‌نوشت‌ها

- ۱- بدیهی است که این به معنای تغافل از اهمیت بررسی چیستی یا جرایبی فلسفه تطبیقی نیست و لازم است آن مسئله در جای خود بررسی شود.
- ۲- حتی مارتین هایدگر که به نقش قوه خیال در فرایند کسب معرفت اهمیت می‌دهد نتوانسته است به عالم خیال بیندیشد. همچنین است وضع سایر اندیشمندان مانند ریکور، دلوز و ...
- ۳- ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۱۰۹-۱۱۱.
- ۴- ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ص ۳۲۸.
- ۵- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۸۷-۸۸.
- ۶- میر محمدباقر داماد، *جدوات و مواقیت*، ص ۶۲-۶۷.
- ۷- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۰۳.
- ۸- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ص ۲۳۰-۲۳۱.
- ۹- همان، ص ۲۳۷-۲۳۸.
- ۱۰- همان، ص ۲۴۱-۲۴۳.
- ۱۱- ویلیام جیتیک، «چهره فلسفی ابن عربی»، ترجمه مهدی مطهری، *نامه مفید*، ش ۳۹، ص ۱۶۲.
- ۱۲- ر.ک: *مأصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۵.
- ۱۳- همان، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۱۴.
- ۱۴- ر.ک: همان، ص ۲۲۶-۲۲۷.
- ۱۵- *مأصدرا، الشواهد الربوبیة*، ص ۴۶۴.
- ۱۶- همان، ص ۳۷۷-۳۸۲.
- ۱۷- ر.ک: رضا داوری اردکانی، «نظری بر عالم خیال»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۸، ص ۱۹-۲۱.
- ۱۸- هانری کربن، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ص ۳.
19. Creative Imagination.
- ۲۰- همان، ص ۴.
21. Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, tr. Nancy Pearson, p. 6
- ۲۲- دهشیری این اصطلاح را به «عالم المثال و الخیال» ترجمه کرده است: هانری کربن، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*، ص ۴. اما کربن در *تاریخ فلسفه اسلامی*، برای آن، معادل «عالم المثال» را ذکر می‌کند. (اغلب مترجمان نیز از همین معادل تبعیت کرده‌اند)
- Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, tr. Liadain Sherrard, p. 214.

امکان طرح عالم خیال بنا بر تلقی مآصدرا در پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر □ ۱۲۳

- ۲۳- هانری کربن، *ارض ملکوت*، ص ۱۲-۱۴.
- ۲۴- همان، ص ۱۲۰؛ (تمام تأکیدها از کربن) می‌دانیم که علامه حسن زاده آملی نیز طی سال‌های اخیر با استناد به احادیث و ورودات قلبی خویش دیدگاه مشابهی را بیان داشته است. برای آگاهی از آن، ر.ک: حسن حسن زاده آملی، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم ابن عربی*، ص ۶۴۲-۶۶۰.
25. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, p. 366.
- ۲۶- هانری کربن، «سیدحیدر آملی: متأله شیعی عالم تصوف»، ترجمه ع. روح بخشان، *معارف*، دوره نوزدهم، ش ۳، ص ۷۹-۸۰.
- ۲۷- برای آگاهی بیشتر، ر.ک: هانری کربن، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی.
28. Thomas Cheetham, *The World Turned Inside out Henry Corbin and Islamic Mysticism*, p. 90-91.
- ۲۹- سیدحسین نصر، «نگاهی دیگر به هانری کربن»، *ایران نامه*، ش ۳۶، ص ۶۷۷.
30. C.f. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*
31. Thomas Cheetham, *GreenMan Earth Angel*, p. 111.
- ۳۲- ویلیام جیتیک، همان ص ۱۵۷.
- ۳۳- همان، ص ۱۶۳.
- ۳۴- شهرام پازوکی، «گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو»، *فلسفه*، دوره ۶ و ۷، ص ۱۳۸-۱۴۴.
- ۳۵- مارتین هایدگر، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، ص ۱۶۹-۱۸۵.
- ۳۶- مآصدرا، *العرشیه*، ص ۲۳۷-۲۳۸.
- ۳۷- همان، ص ۲۳۹-۲۴۰.
- ۳۸- مآصدرا، *المظاهر الالهیه*، ص ۱۴۸-۱۵۰.
- ۳۹- مآصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۴۰.
- ۴۰- همان، ص ۵۱۸-۵۲۰.
- ۴۱- همان، ص ۵۵۳-۵۵۴.
- ۴۲- همان، ص ۴۶۴-۴۶۵.
- ۴۳- مآصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۴۶۹.
- ۴۴- برای رعایت اختصار از ذکر شواهد بیشتر صرف نظر کردیم، اما می‌توان به شواهد متعددی در اغلب آثار مآصدرا یافت. بخش‌های معتابهی *از الشواهد الربوبیه* و نیز مجلدات سوم، هشتم و نهم *اسفار* به این مباحث اختصاص دارد.

45. Imagination-Oriented-World.

۴۶- سیدحسین نصر، «عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی»، *هنرهای تجسمی*، ش ۲۶، ص ۳۲-۳۸.
۴۷- محمدعلی رجیبی، «هنر آمدنی است، بررسی نسبت نظر و عمل در هنر»، *سوره اندیشه*، ش ۵۵ و ۵۴، ص ۱۸۱.

۴۸- غلامحسین ابراهیمی دینانی، «فرق بین عالم خیال متصل و منفصل»، *فرهنگ و هنر*، ش ۷۰، ص ۲۸-۳۰.
۴۹- غلامحسین ابراهیمی دینانی، «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۴، ص ۱۳-۱۶.
۵۰- پرویز اقبالی، «عالم خیال، عالم هنر»، *کتاب ماه هنر*، شش ۹۹ و ۱۰۰، ص ۲۰-۲۲.

۵۱- سیدمرتضی آوینی، *انفطار صورت*، ص ۶۶.

۵۲- مارتین هایدگر، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، ص ۲۱.

۵۳- همان، ص ۲۸.

۵۴- همان، ص ۴۶-۴۹.

۵۵- همان، ص ۵۳.

۵۶- همان، ص ۵۷.



امکان طرح عالم خیال بنا بر تلقی مآصدرا در پدیدارشناسی هرمنوتیک هنر □ ۱۲۵

منابع

- آوینی، سیدمرتضی، *انفطار صورت*، تهران، ساقی، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی»، *خردنامه صدر*، ش ۱۴، زمستان ۱۳۷۷، ص ۱۱-۶.
- _____، «فرق بین عالم خیال متصل و منفصل»، *فرهنگ و هنر*، ش ۷۰، زمستان ۱۳۸۵، ص ۲۸-۳۱.
- ابن سینا، *التعلیقات*، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- _____، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- اقبالی، پرویز، «عالم خیال، عالم هنر»، *کتاب ماه هنر*، ش ۹۹ و ۱۰۰، آذر و دی ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۳.
- پازوکی، شهرام، «گفت‌وگویی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو»، *فلسفه*، دوره ۶ و ۷، دی ماه ۱۳۸۱، ص ۱۳۷-۱۴۶.
- چیتیک، ویلیام، «چهره فلسفی ابن عربی»، ترجمه مهدی مطهری، *نامه مفید*، ش ۳۹، آذر و دی ۱۳۸۲، ص ۱۴۹-۱۶۵.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم ابن عربی*، ج دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴.
- داماد، میر محمدباقر، *جدوات و موافقت*، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا، «نظری بر عالم خیال»، *خردنامه صدر*، ش ۲۸، تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۱.
- رجبی، محمدعلی، «هنر آمدنی است، بررسی نسبت نظر و عمل در هنر»، *سوره اندیشه*، ش ۵۴ و ۵۵، آذر و دی ۱۳۹۰، ص ۲۷۸-۲۸۱.
- سه‌روردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل مدینه الفاضله و مضاداتها*، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- کربن، هانری، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸.
- _____، «سیدحیدر آملی (سده هشتم): متأله شیعی عالم تصوف»، ترجمه ع. روح‌بخشان، *معارف*، دوره نوزدهم، ش ۳، آذر و اسفند ۱۳۸۱، صص ۶۱-۸۷.
- _____، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، طوس، ۱۳۶۹.

- ملاً صدرا، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج دوم، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۸۳، ج ۳.
- ، ، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۷۸، ج ۸.
- ، ، *الشواهد الربوبية*، ترجمه جواد مصلح، ج چهارم، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- ، ، *العرشية*، نرم افزار كتابخانه حكمت اسلامي.
- ، ، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية*، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۷۸.
- ، ، *مفاتيح الغيب*، نرم افزار كتابخانه حكمت اسلامي.
- نصر، سيدحسين، «نگاهي ديگر به هانري كوربن»، *ايران نامه*، ش ۳۶، پاييز ۱۳۷۰، ص ۶۶۸-۶۸۱.
- ، ، «عالم خيال و مفهوم فضا در مينياتور ايراني»، *هنرهای تجسمی*، ش ۲۶، پاييز ۱۳۷۳، ص ۳۰-۳۹.
- هايديگر، مارتين، *سراغاز كار هنري*، ترجمه پرويز ضياء شهابي، ج سوم، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- ، ، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، ج دوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷.
- Cheetham, Thomas, *GreenMan Earth Angel*, State University of New York Press, New York, 2005.
- ———, *The World Turned Inside out Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Canada, Woodstock, 2003.
- Chittick, W.C, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, NY, 1989.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, tr. Sherrard Liadain, London & New York, Kegan Paul International, 1993.
- ———, *The Man of Light in Iranian Sufism*, tr. Pearson Nancy, New York, Omega Publications, 1994.