

## حضور حقیقت در هنر از منظر حکمت صدرایی

مهدی امینی / دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی دانشگاه ادیان و مذاهب m.amini@urd.ac.ir

اکبر فایدئی / مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان faydei@yahoo.com

پذیرش: ۹۴/۵/۲۹

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۵

### چکیده

جستار پیش‌رو مدعی است هنر تنها محصول احساسات و اذواق خالق آن نیست، بلکه هنرمند در نسبتی که با حقیقت می‌یابد علاوه بر اینکه بارقه‌هایی از آن را وجدان می‌کند، زمینه انکشاف آن را نیز در اثر هنری خود مهیا می‌سازد و از این رهگذر به هنر خویش وجهی از معرفت بخشیده، بدان اصالت می‌دهد. با توجه به این فرضیه که فی‌نفسه دارای اهمیت است، چیهستی حقیقت و نسبت و کیفیت حضور آن در هنر، مسئله‌ای بنیادین است که می‌توان پاسخ آن را در اندیشه‌های حکمی یکی از شاخص‌ترین فلاسفه اسلام یعنی صدرالمتألهین جست‌وجو کرد. از این‌رو این پژوهش با توصیف مبانی حقیقت و رقیقت، اتحاد عالم و معلوم، عقل عملی، و کارکرد خیال در «ترویج اجسام و تجسیم ارواح»، به تبیین نسبت و نقش این مبانی در چگونگی حضور حقیقت در تکوین صنایع و آثار هنری می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت، صنایع، آثار هنری، خیال، عقل، معرفت، صدرالمتألهین.

### مقدمه

یکی از ارکان انکارناپذیر هنر مدرن که به نفی شأن معرفتی هنر انجامید، اعتقاد و تأکید مفرط به این اصل است که پدیده هنر چیزی جز صرف بیان احساسات و اذواق نیست. این انگاره که قلمرو هنر را از اندیشه و بافت عقلانی جدا ساخت، تا پیش از دوره مدرن بی سابقه بوده است (ر.ک: تاتارکیویچ، ۲۰۰۵، ص ۲۹۵).

در دوره رنسانس ادراک هنر برای بشر شکوه و جلال خاصی یافت و این بستر، زمینه ترقی موقعیت اجتماعی هنرمند را فراهم ساخت. با این همه هنوز و جوهی از باورهای سنتی در هویت هنر و هنرمند حضور داشت و نیز «هنر در نقاشی و مجسمه‌سازی خلاصه نمی‌شد، بلکه شامل گستره وسیعی از مصنوعات بشری از جمله کفاشی، بافندگی و... بوده است» (همان، ص ۲۹۶). اما با بسط سومین مرحله از تاریخ تفکر هنر که متأثر از اندیشه دکارتی - کانتی بود و خاستگاه استتیک قلمداد می‌شود، «من انسان» و حالت‌های «من»، موجوداتی آغازین و حقیقی تلقی شدند (هیدگر، ۱۹۹۱، ص ۸۳). گویا ذات هنرمند نیز به سوژه - Subjectum - بدل شده، جهان مبدل به تصویری می‌گردد که موجودات آن تا جایی واقعیت دارند که انسان آنها را بر پا سازد، بازنمایی کند و پیش‌نهد (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۲). این سیر سوژکتیویسم دکارتی - کانتی سرانجام بدانجا رسید که هر گونه محصول برآمده از دنیای درون هنرمند را اثر هنری قلمداد کرد و بدان اصالت بخشید. حتی اگر این اثر عاری از معرفت عقلانی می‌بود و یا دست‌کم اگر بازتابی کم‌مایه از بازنمایی خارجی می‌داشت، باز آنچه اصالت می‌یافت حیثیت لذت‌بخشی آن و برانگیختن احساس می‌بود.

در دیگر سوی عالم و در هنر شرقی، به‌ویژه در تاریخ گذشته هنر اسلامی، همواره تحقق و تجلی یک اصل بنیادین را شاهد بوده‌ایم؛ اینکه هر گونه امر صناعی و هنری باید نسبت خود را با حقیقت - اعم از ضروریات دینی، عرفانی و حکمی - حفظ کند. در حقیقت، چرایی عدم گرایش مسلمانان به سمت برهنه‌نگاری، تجسیم خدا و پیامبر ﷺ همین امر بوده است و مسلمانان بر پایه این باورها درصدد حرکت به سوی آفریدن نقوش انتزاعی - اسلیمی، هندسی و سایر

فرم‌های هنری برآمدند و از سوی دیگر صنعتگر و هنر او در سیری سالکانه و عارفانه به منصفه ظهور می‌رسید:

گر در سرت هوای وصال است حافظ باید که خاک درگه اهل هنر شوی  
به‌رغم اینکه محصول هنرمند مسلمان ایرانی در جهانی آکنده از معارف قدسی پدید می‌آمد، در آن دوران و به هر دلیلی برای هویت این میراث عظیم هنر اسلامی، رساله‌های نظری - اعم از فلسفی و هنری - تدوین نشد که این امر دستمایه یکی از مهم‌ترین مناقشات کنونی مورخان غربی هنر درباره هنر اسلامی شده است و آن عدم وجود چیزی به عنوان تفکر یا معرفت هنری در اسلام است. آنچه چالشی جدی‌تر پیش‌روی ما قرار می‌دهد این است که تاریخ هنر اسلامی در تبیین ماهیت هنری خویش فاقد نظریه است.

از سوی دیگر، جامعه ما در دوره کنونی و در مواجهه با مقوله هنر دچار یک آشفتگی عمیق فکری و فلسفی است، و بر این اساس به جهت بهره‌مندی هرچه بیشتر از قلمرو هنر در عصر امروز، اقدام به بازسازی نگره مستحکم نظری و حکمت‌بنیان درباره هنر بر پایه مبانی دینی و حکمی اصیل، ضروری به نظر می‌رسد. از این‌رو، نگارندگان در راستای این هدف و در گامی رو به جلو، مدعی‌اند که اگر به تراث فلسفی خود از جمله «حکمت متعالیه» رجوع محققانه‌ای داشته باشیم، در خواهیم یافت که علی‌الاصول هر صنعتی اعم از کاربردی یا زیبا می‌تواند در نسبت مستقیم با حقیقت آفریده شود (ر.ک: قاضی‌بن محمد، ۱۳۹۳، ص ۹).

در همین راستا جستار حاضر پرسشی مبنایی را پیش‌رو می‌نهد: آیا می‌توان در امکان و کیفیت حضور حقیقت در صنایع با ابتنا بر آموزه‌های حکمی و فلسفی صدرالمتألهین تبیین مستدلی ارائه کرد؟ به عبارت بهتر آیا امکان زایش هنرها در نسبت با عوالم برتر هستی (عالم مثال منفصل و عقول) که در هستی‌شناسی صدرایی مطرح شده، وجود دارد؟ در صورت وجود داشتن چنین قابلیت، حضور حقایق متعالی در ظرف هنر و صنعت مادی، به چه واسطه و به چه کیفیتی خواهد بود؟

مقصود از حضور حقیقت، یافته‌های شهودی و مشاهدات هنرمند و صنعتگری است که گنه

اشیا را در عوالم برتر از ماده جست‌وجو می‌کند. مدعای این جستار این است که با مشاهده‌ی حضوری و اتحاد نفس هنرمند با حقایق قدسی از یک‌سو، و ملکه‌ی صنعت و هنرمندی وی از سوی دیگر، زمینه‌ی ظهور حقیقت مثالی و عقلی در صورت محسوس فراهم می‌آید. در حکمت متعالیه شکافی میان واقعیت و حقیقت، زمین و آسمان، انسان و خدا، مبدأ و معاد و مهم‌تر از همه ماده و معنا وجود ندارد و بالطبع در این زمینه و چارچوب فلسفی، هنرمند باید با حقیقت هستی مرتبط باشد و هر آنچه را که در واقعیت و محسوسات مشاهده و درک می‌کند، با آنچه حقیقت دارد بسنجد و موازنه کند.

براین اساس برای رسیدن به پاسخی روشن، باید از سویی برخی مبانی صدرالمتألهین در قالب پرسش‌هایی فرعی بررسی شوند، و از سوی دیگر مفهوم صنعت (مطابق با مفهوم عام از هنر) نیز مورد بازخوانی قرار گیرد تا از رهگذر این توصیفات، کسب پاسخی درخور ممکن گردد. از این‌رو در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی، ضمن تبیین نظرگاه صدرالمتألهین در باب مفهوم حقیقت و رقیقت، اتحاد عاقل و معقول، حرکت اشتدادی نفس، و کارکرد خیال در «ترویج اجسام و تجسیم ارواح»، تلاشی در جهت تبیین منطقی رابطه‌ی مبانی مذکور با حضور حقیقت در تکوین آثار هنری صورت گرفته است.

#### ۱. تبیین مفهوم «حقیقت» در مجرای آموزه‌ی حقیقت و رقیقت

صدرالمتألهین دیدگاه فلاسفه‌ی مشاء را در باب حقیقت می‌پذیرد و به تبع ابن‌سینا چهار معنا (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۵۲) برای حق بیان می‌کند که یکی از آنها حقیقت به معنای مطابقت قول با واقع است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹). با این حال «حقیقت» در قلمرو حکمت صدرایی والاتر از آن است که در شبکه‌ی الفاظ و قضایا منحصر گردد. بدین ترتیب «حقیقت» به معنای وصف خود اشیا در متن خارج، جایگزین حقیقت به معنای مشائی آن یعنی ویژگی قضیه گردید؛ چراکه در هستی‌شناسی صدرالمتألهین صدق یا حقیقت منطقی موردنظر مشایین (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰) مرتبه‌ای سطحی و نازل از حقیقت قلمداد شده است

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰).

تبیین «حقیقت» به معنای مطابقت، فرو کاستن و خلط مفهوم آن با معنای «صدق» است. افزون بر این در تبیین یادشده نسبت «حقیقت» با «وجود» و «انسان» نادیده گرفته می‌شود و به‌طور کلی از پشتوانه وجودشناختی بی‌نصیب می‌ماند. با این همه صدرالمتألهین پذیرش معانی چندگانه «حقیقت» را منافی با وحدت آن نمی‌داند و حتی «حقیقت» به معنای مطابقت را نیز به عنوان مرتبه‌ای از «حقیقت» که تنزل یافته و در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم قرار گرفته می‌پذیرد. به نظر می‌رسد مفهوم حقیقت را می‌توان از زوایای متفاوتی که احیاناً واجد هم‌گرایی نیز هستند کانون بحث و بررسی قرار داد. یکی از آن مداخل، بحث «تشخص» است که حقیقت هر شیء به تشخص آن وابسته بوده، مبتنی بر اصالت وجود، منشأ و مبدأ آثار ویژه شیء است: «یکون حقیقة کل شیء عبارة عن تعينه الخاص ومبدئیه لآثار مخصوصة» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۶).

علاوه بر این، جهت دیگری که از نظر صدرالمتألهین تحقق‌بخش حقیقت هر شیء است، «فعلیت» نام دارد و حقیقت هر نوع در جهان ماده با صورت آن، که عنصر فعلیت‌بخش است، معنا می‌یابد نه با ماده‌ای که صرفاً «توان شد» آن صورت را داراست: «فقد علم أن المادة لا حقیقة لها إلا قوة الحقیقة، وقوة الحقیقة لیست حقیقة، فالعالم عالم بصورته لا بمادته، والسریر سریره بهیئته المخصوصة لا بخشبته، والإنسان إنسان بنفسه المدبره لا ببدنه» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴)؛ به‌راستی دانسته شد که هیچ حقیقتی برای ماده جز توان‌شد حقیقت نیست و توان‌شد حقیقت، حقیقت نیست؛ بنابراین عالم نه با ماده، بلکه با صورتی که دارد عالم قلمداد می‌شود و تخت نه با چوب، بلکه به واسطه هیئت مخصوصی که دارد تخت نامیده می‌شود و انسان نیز نه با بدن، بلکه از رهگذر نفس مدبرش، انسان می‌باشد.

به عبارت دقیق‌تر، صورت هر چیز (در معنای اعم) تمام آن چیز و حیثیت وجود و وحدت آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۰۰)، و با تحصیل بالفعل صورت، حقیقت هر شیئی قوام می‌یابد: «تقوم الحقیقة لیس إلا بالصورة» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۳).

برای مثال، نفس ناطقه فعلیت‌بخش وجودی انسان و حقیقت اوست که صدرالمتألهین در

برخی از مواضع، از آن به «صورت» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۵۱) نیز تعبیر کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۲۳). صدرالمتألهین در باب مناط دو تعبیر صورت و نفس، برای نفس ناطقه انسانی می‌گوید: مناط تعبیر به «صورت» وجود لغیره بودن آن است که بدون ماده یا صرف «توان شد» محقق نمی‌شود، و مناط تعبیر به «نفس»، وجود فی‌نفسه آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۴۱).

اما مدخل دیگری که در عین نداشتن هر گونه منافاتی با آنچه از نظر گذشت، با توجه به رویکرد نگارندگان می‌تواند مجرای مناسب‌تری برای بررسی و تبیین حقیقت را فراهم آورد، نظریه «حقیقت و رقیقت» صدرالمتألهین است. وی معتقد است که استقرار هستی محصول هم‌گرایی فرود و فرجام «حقیقت و رقیقت» است. براین اساس تبیینی مختصر از نظریه هستی‌شناختی وی ضروری است. بر پایه این نظریه، نهایت علو و فراز مندی حقیقت در مرتبه واجب‌تعالی متجلی است، و از سوی دیگر رقیقه آن در مراتب مادون نمایان است؛ به گونه‌ای که خردترین و کم‌ظرفیت‌ترین 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 است و در مقام «رقیقت» حضور دارد، و در عین حضور در رقیقت از علو و برتری برخوردار است: «وعند ما طلعت شمس الحقیقة... ظهر وانكشف أن کل ما يقع علیه اسم الوجود، لیس إلا شأناً من شئون الواحد القیوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۵۴)؛ و هنگامه طلوع خورشید حقیقت... ظهور یافته و آشکار می‌گردد که هر آنچه نام وجود بر او واقع می‌شود چیزی جز شأنی از شئون واحد قیوم و جلوه‌ای از جلوات نورالانوار نیست.

«اعلم أن الواجب بسیط الحقیقة وکل بسیط الحقیقة فهو بوحدته کل الأمور» (همان، ص ۴۹)؛ بدان که واجب، حقیقت بسیط [یک‌پارچه] است و هر حقیقت بسیطی با وحدت خود همه امور را دربر می‌گیرد.

در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، حقیقة الحقائق واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی بوده، به معنای وحدت عددی نیست. براین اساس هر چیزی حقیقتی دارد و هر حقیقتی

دارای حقیقتی دیگر است تا به حقیقه الحقائق که اصل و ریشه تمام اشیاست منتهی گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۳۶). صدرالمتألهین می‌گوید برای جزئی جسمانی، حقایق کلی در عالم امر موجود است که از آنها تعبیر به گنجینه یا همان حقایق کلی عقلی می‌کند و برای هریک 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 مراتب دیگر و در قالب اشباح و اجرام به صورت رقیقه‌هایی از حقیقت، تنزل و تمثیل می‌یابند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

صدرالمتألهین با اشاره به اینکه عوالم مادی، مثالی و روحانی مطابق‌اند و در محاذات هم قرار دارند، تصریح می‌کند که عالم مادون مثال شبحی برای عالم فوق، و عالم اعلا حقیقت و روح عالم ادناست و همین سلسله‌مراتب و ضوابط تا انتها که حقیقه الحقائق است ادامه می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲).

با این توضیحات روشن شد که اولاً حقیقت در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، بالذات با تأکید بر جنبه وجودشناختی آن مطرح می‌شود؛ ثانیاً حقیقت، امری واحد و ذومراتب قلمداد می‌گردد که منشأ و اصل همه حقایق وجودی، به حق تعالی منتهی می‌شود؛ ثالثاً نظریه حمل حقیقت و رقیقت پاسخ‌گوی تکثر انواع مادی و کیفیت تحقق ظلمت در آنهاست.

## ۲. نسبت انسان با حقیقت

صدرالمتألهین در رویکرد منحصر به فرد خود، با پی افکندن بنیانی هستی‌شناختی از «حقیقت» نسبت بسیار دقیقی نیز میان انسان، عالم و «حقیقت» برقرار می‌کند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که چگونه حقیقت انسان با حقیقت هستی‌شناختی‌ای که پیش‌تر در قلمرو «حقیقت و رقیقت» تبیین کردیم پیوند می‌خورد؟ به عبارت دیگر این حقیقت متافیزیکی که در ورای حقایق مادی وجود دارد و بازگشت همه حقایق به اوست، برای چه کسانی و چگونه قابل دریافت و ادراک است؟  
تلقی صدرالمتألهین از ظهور و انکشاف «حقیقت» وجودشناختی است و از سوی دیگر

«عروج از ظاهر به باطن» نیز باید مبتنی بر انسان‌شناسی ویژه‌ای تبیین گردد. در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، تنها انسان است که برایش ظاهر و باطنی مطرح است؛ زیرا برای موجودات فروتر از انسان چیزی جز ظاهر اشیا معنا ندارد و بالطبع این موجودات توجهی به باطن اشیا ندارند. برای موجودات فراتر از انسان از قبیل ملائکه و حتی حضرت حق نیز، ظاهر و باطن معنا ندارد و همه چیز ظاهر است؛ چراکه مجردات فراتر از زمان، مکان و ماده‌اند و لذا برای آنها حجاب و مانعی برای علم حقیقی در کار نخواهد بود.

در نظر صدرالمتألهین دنیایی که ما آن را در سطح حسی تجربه می‌کنیم، حقیقتی قائم به ذات ندارد و ظواهر دنیوی مانند رؤیای شخص نائم، به طور غامض و مبهم به حقیقتی در ورای خود اشارت دارند. صدرالمتألهین ظواهر و اشیای محسوس را به‌مثابه رمز و مثال می‌داند که صورت‌های عرضی «حقیقة الحقائق» هستند. انکشاف این حقایق برای انسان از دو طریق ممکن می‌شود:

۱. انسان از رهگذر «مر» به این حقیقت پی می‌برد که فهم او در دنیا تنها به پوسته‌ها، قوالب و مثال‌هایی از حقایق هستی تعلق گرفته بود:

فالناس کلهم نیام فی هذا العالم فإذا ماتوا و انتبهوا انكشف لهم عند الالتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالأمثلة و أرواحها و يعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشورا و قوالب لتلك الأرواح و يعاينون صدق آیات القرآن و الأحادیث النبویة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۹۷)؛ همه مردم این عالم در خواب به سر می‌برند. پس در آن هنگام که مُردند و بیدار شدند، به واسطه بیداری [و شرافت حاصل از] هنگامه پس از مرگ، حقایق و ارواح آنچه [تحت عنوان] مثال‌ها [اشباح و نظایر مادی آن حقایق]، شنیده بودند برایشان آشکار خواهد گردید و درخواهند یافت که اشیای مزبور [نظایر مادی] در حکم پوسته‌ها و قالب‌هایی، برای آن ارواح بوده است و صدق آیات قرآن و احادیث نبوی را به چشم خواهند دید.

۲. طریق دیگر که در همین دنیا برای انسان میسر می‌گردد، همان «رفتن از ظاهر به باطن» است که صدرالمتألهین با ارائه و اثبات مبانی انسان‌شناسانه خود بدان‌ها اعتبار می‌بخشد. با این توصیف



تبیین طریق دوم که میزان و کیفیت دریافت انسان از «حقیقت» و «باطن اشیا» است، به تأمل مفصل تری در ذات انسان نیاز دارد. نگارندگان برای آشکار شدن هرچه بیشتر نسبت میان انسان و حقیقت، دو مبنای کلیدی «علم النفس» صدرایی یعنی «حرکت اشتدادی نفس» و «اتحاد عاقل و معقول» را بازخوانی می‌کنند.

### الف) حرکت اشتدادی نفس

صدرالمتألهین اندیشه «حرکت جوهری» را در جهان ماده استوار می‌سازد و موجودات مادی را، نه صرفاً موجوداتی که حرکت داشته باشند، بلکه خود حرکت می‌داند. در حقیقت حرکت جوهری لازمه ذات نیست، بلکه خود ذات است. از نظر صدرالمتألهین حرکت، کیفیت وجود سیال و لازم لاینفک آن است؛ لذا سیلان و تجدد، نحوه‌ای از هستی (در جهان ماده) است و نحوه هستی یافتن موجودات متحرک، چیزی جز سیلان بودنشان نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۱-۶۴). صدرالمتألهین از رهگذر تبیین حرکت در جواهر مادی و با تکیه بر آن، به یکی از کلیدی‌ترین مقولات نفس‌شناسی می‌رسد و به واسطه قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» به مستدل ساختن حرکت اشتدادی در نفس انسان می‌پردازد: «هاهنا سر شریف یعلم به جواز اشتداد الجواهر فی جوهریته واستكمال الحقیقة الانسانیة فی هویتة وذاته» (همان، ج ۸، ص ۱۱ و ۳۴۷)؛ در اینجا است که راز ارجمند [حقیقت نفس]، به واسطه روا بودن اشتداد جوهر در جوهریت خویش و سیر تکامل حقیقت انسان در هویت و ذات خویش فهمیده می‌شود.

صدرالمتألهین حقیقت انسان را نه فعلیت‌های او بلکه بی‌نهایت امکان‌هایی می‌داند که انسان در پیش‌رو دارد و معتقد است، انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۰۹). در این موجود شگفت‌انگیز، حدود نوعی شکسته می‌شوند و مرزهای منطقی فرو می‌ریزند. درست است که انسان به منزله موجودی ماهوی شناخته شده و در تعریف منطقی آن، «حیوان ناطق» به کار رفته است، ولی احکام ماهیت در آن مغلوب واقع شده‌اند و

«مانند دیگر انواع، یک نوع نیست که دارای افرادی باشد، بلکه هر فردی خود یک نوع منحصر به فرد محسوب می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۱)؛ به گونه‌ای که در وزان وجود و طراز هستی خودنمایی می‌کند.

صدرالمتألهین با استناد به قرآن به این نتیجه می‌رسد که انسان موجودی پایان یافته نیست و در قالب نوع خود محدود و محصور نمی‌گردد. وی با استناد به آیه اول سوره «دهر» ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ می‌گوید انسان بر خلاف موجودات دیگر، شیء مَحْضَل و معین نبوده و نیست (همان، ص ۱۴۳).

#### ب) اتحاد عاقل و معقول

صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری، در باب چگونگی پیدایش علم و ادراک دیدگاهی متمایز با سخن پیشینیان با عنوان اتحاد «عالم و معلوم» ارائه کرده است که از بالاترین مرتبه آن به اتحاد «عاقل و معقول» تعبیر می‌شود. وی از رهگذر این نظریه علاوه بر تبیین چگونگی حصول معرفت حقیقی اشیا برای انسان، رشد و تعالی علم او را نیز در گرو اشتداد و استکمال وجودی نفس می‌داند که خود نیز در گرو ادراکات انسان است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳).

صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی خود، خلق ایستایی برای انسان قائل نیست. به نظر وی نفس آن‌گاه که در مرتبه نباتی است موجودی جسمانی بوده، اما بر اثر حرکت اشتداد وجودی به مرتبه حیات حیوانی و ادراک جزئی نایل گشته است. در این مرتبه نفس وارد مرتبه وجود مجرد خیالی می‌شود. نفس به واسطه اتحاد با مدرکات خویش، قدم به قدم از جهان مادی منفک می‌شود و قدم به جهان غیرمادی می‌گذارد. این روند با رشد فعالیت‌های ادراکی از سویی و کسب ملکات فاضله یا ردیله از سوی دیگر، شدت می‌یابد و سپس وجود برزخی نفس شکل می‌گیرد تا در نهایت نفس به مرتبه عقلی می‌رسد؛ ولی حرکت در همین نقطه متوقف نمی‌شود و چنانچه در او استعداد ارتقا به حد «نفس قدسیه» و «عقل بالفعل» وجود داشته باشد، با ادراک حقایق مجرد از ماده، انسان بالفعل می‌شود و به طور مطلق از تعلق به ماده رها می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۷۲).

زمینه اتحاد عالم و معلوم با ادراک حضوری محقق می‌شود؛ چراکه «ادراک یا علم و یا تعقل به معنای حضور است و حضور به معنای وجود آن نزد مدرک و نه ظهور آن برای ادراک‌کننده. ادراک و صورتی که ادراک می‌شود و به ذهن می‌آید، چیزی جدا از ذهن و نفس نیست؛ بلکه توسط خود ذهن ساخته می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۰). براین اساس مقصود صدرالمتألهین از اتحاد با معلوم، اتحاد با معلوم بالعرض و یا صورت قائم به شیء خارجی نیست، بلکه اتحاد عالم با معلوم بالذات یا همان وجود ذهنی و «صورت علمی» شیء خارجی است.

علاوه بر این، صدرالمتألهین اتحاد نفس با صورت ادراکی را از قبیل اتحاد هیولا با صورت قلمداد می‌کند (مصباح، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۸) و آن را - برخلاف ابن‌سینا - حرکتی از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فرا می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک (مراتب محسوس، خیالی و عقلی) می‌رسد و آن مرتبه در جهان نفس خلق می‌شود و بدین ترتیب وجود ناقص تکامل می‌یابد: «المُدْرِكُ وَالْمُدْرِكُ يَتَجَرَّدَانِ مَعًا وَيَنْسَلِخَانِ مَعًا مِنْ وَجُودٍ إِلَى وَجُودٍ وَيَنْتَقِلَانِ مَعًا مِنْ نَشْأَةٍ إِلَى نَشْأَةٍ وَمِنْ عَالَمٍ إِلَى عَالَمٍ حَتَّى تَصِيرَ النَّفْسُ عَقْلًا وَعَاقِلًا وَمَعْقُولًا بِالْفِعْلِ» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۱۳)؛ مدرک و مُدْرِكُ در معیت هم تجرد یافته و در معیت هم از وجودی به وجودی منسلخ می‌شوند و از ظهوری به ظهور دیگر منتقل می‌شوند تا [مرتبه‌ای که] نفس، عقل، عاقل و معقول بالفعل گردد.

همان‌طور که اشاره مختصری شد، صور محسوس از خارج نیامده‌اند و قوه احساس آنها را از شیء محسوس انتزاع نمی‌کند؛ بلکه خود نفس آن را می‌آفریند (همان، ص ۳۶۶). صدرالمتألهین حضور صور خیالی را نیز به انشای نفس در مرحله خیال نفس نسبت می‌دهد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۵۲).

بنابراین صدرالمتألهین سیر انسان از «ظاهر به باطن» و از این «باطن به باطن دیگر» و اتحاد انسان با هر مرتبه را موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان می‌داند که با علم حضوری منکشف می‌شود. صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب به صراحت بر این امر اشاره دارد:

کل ما یراه الانسان فی هذا العالم - فضلاً عن حالة ارتحاله الى الدار الآخرة - فانما یراه فی ذاته وفي صقع ملکوته، ولا یری شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه، وعالمه ايضاً فی ذاته... النفس الانسانية من شأنها أن تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات العينية اجزاء ذاتها وتكون قوتها سارية فی جميع الموجودات» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۸۵ و ۵۸۶)؛ هر آنچه انسان در این عالم [ماده] - چه برسد به حالت وی در هجرت به خانه آخرت - مشاهده می‌کند، پس در حقیقت آن را در ذات خویش و در صقع ملکوت [نفس] می‌بیند و چیزی را خارج از ذات و عالم خویش مشاهده نمی‌کند و عالم او نیز در ذات او قرار دارد... از شئون نفس انسانی وصول به مرتبه‌ای است که [در آن] جميع موجودات عینی جزئی از ذات او قلمداد شود و قوت نفس در همه موجودات سریان یابد.

نکته پایانی که در این بخش باید بدان اشاره کنیم، تعبیر صدرالمتألهين درباره کیفیت ادراک صور عقلی است که سه گونه تعبیر را می‌توان از بیانات وی احصا کرد. وی در یک تعبیر «ادراک صور عقلی» را مشاهده ارباب انواع از دور دانسته، در برخی دیگر از عبارات‌های خویش، مقصود از ادراک صور عقلی را اتحاد با عقل فعال می‌داند. اینها پیش‌داشت‌های مقبول صدرالمتألهين از حکمای پیش از خود، و به طور خاص ابن‌سیناست؛ اما علاوه بر این تعبیر، به نظریه دیگری از ایشان برمی‌خوریم که با مبنای تشکیک هستی‌شناختی وجود و نفس‌شناسی ایشان یعنی اتحاد عاقل و معقول و حرکت اشتدادی نفس سازگارتر است. وی در این نظر خویش نفس را علاوه بر صورت حسی و خیالی، نسبت به صور عقلی نیز خلاق می‌داند: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱). عبارتی در شواهد الربوبیه آمده که تبیینی یک‌پارچه از تعبیر پیش‌گفته ارائه می‌کند و آن اینکه گرچه نفس انسان نسبت به ادراکات حسی و خیالی خلاق است، چنین قوتی را نسبت به صورت‌های عقلی در ابتدای سلوک ندارد و گویی تصویری غبارآلود و مبهم نسبت به این صور از دور دارد؛ ولی به نسبت قوتی که در سلوک و اتحادی که با مفارقات و صور عقلی می‌یابد، آنها

را شأنی از شئون خود قرار می‌دهد و سرانجام اقدام به خلق صور یادشده در خود می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲ و ۳۳).

بدین ترتیب می‌توان مدعی شد که انسان میانجی (Mediator) دریافت و شناخت حقیقت با سیر در باطن است؛ به‌گونه‌ای که شناخت حقیقت ذومراتب از مجرای حرکت جوهری نفس انسانی که با ادراکات هر مرتبه از صور، اشتداد می‌یابد، محقق می‌شود و ادراک جز از طریق اتصال نفس مدرک به مدرک حاصل نمی‌گردد. این اتصال و اتحاد از قبیل اتحاد فعل و فاعل است و همان‌گونه که معلول شأنی از شئون و جلوه‌های علت است، مدرکات نیز از مراتب و شئون نفس هستند و حیثیتی جز مدرک بودن ندارند.

### ۳. تبیین ملکه صنعت و کارکرد آن

خلاقیت انسان در نظر صدرالمتألهین صرفاً محدود به نفس و خلق صور در آن نیست. هر زمان که شخص واجد ملکه نفسانی با عنوان «ملکه صنعت» شود، این قابلیت را خواهد یافت که با به‌کارگیری آن، صورت‌های نفسانی خویش را و جهی عینی بخشد و آثار صناعتی پدید آورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲).

اما ماهیت صنعت و کیفیت کاربرد آن در تحقق مصنوعات نزد صدرالمتألهین چگونه است؟ برای روشن شدن تعریف صنعت باید به تعریف صدرالمتألهین از «خُلق» بنگریم و تعریف صنعت را در ضمن آن جست‌وجو کنیم. خلق، از ملکات است و امری متوسط میان طبیعت و اراده است که مبادی افعال آن، طبیعت و عقل انسان هستند. چنین نیست که مبدأ افعال، خُلق را ملزم به فعلی کند؛ بلکه هرگاه فعلی اراده شود، به واسطه ملکه خُلق، بدون سختی و بی‌هیچ اندیشه‌ای از فاعل صادر می‌گردد؛ مانند ملکه علم برای عالم، به‌گونه‌ای که هرگاه اراده کند قدرت احضار معلومات خود را دارد. احکام مربوطه در تعریف صنعت هم صادق‌اند:

الخلق ملکه یصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غیر تقدم رویة... لأنه عبارة عن كون النفس بحال یصدر عنها الصناعة من غیر رویة کمن یکتب شیئا ولا یروی فی

کتبه حرف حرف أو يضرب بالعود ولا يروى في كل نقرة نقرة (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۵)؛ خُلق عبارت از ملکه‌ای است که به وسیله آن افعالی بدون سابقه فکر و رویه، به سهولت از نفس صادر می‌شوند... خُلق عبارت از حالتی از نفس است که افعال و صناعات بدون فکر و اندیشه از آن صادر شود؛ مانند کسی که می‌نویسد بدون اینکه درباره نوشتن حرف به حرف خود بیندیشد و نوازنده‌ای که می‌نوازد بدون اینکه در تک‌تک نقرات خود تأمل کند.

در موضع دیگری صدرالمتألهین تصریح می‌کند که در فرایند صنعتگری، ابزار و حرکاتی به خدمت گرفته می‌شود که از خلال آن ملکه‌ای برای نفس پدید می‌آید که صدور فعل (فعل هنری) از آن نشئت می‌گیرد و ملکه مزبور به‌مثابه صورت آن صنعت در نفس است: «فهی التي تقصد فیها استعمال مواد وآلات وحرکات فیکتسب للنفس ملکه یصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۷).

از سوی دیگر صدرالمتألهین در تبیین مقصود خویش از «ملکه بودن امری در نفس» می‌نویسد که «ملکه» صفتی وجودی است و از این حیث کمال تلقی می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۱۵). بنابراین منطقی است که بگوییم «ملکه صنعت» نیز کمالی وجودی قلمداد می‌شود. نکته پایانی اینکه وجود غایات برای هر گونه صنعتی امری گریزناپذیر است؛ لیکن تحقق این غایت در واقعیت از طریق استعمال ملکه صنعتی است که در نفس صنعتگر پدید آمده و نیازمند هیچ‌گونه اندیشه و تأملی نیست. حتی چه‌بسا هر گونه اندیشه و تأمل، مانعی بر سر راه باشد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۵۷).

صدرالمتألهین در یکی از عبارات خویش دریافت صور معقولات از جانب عقل را ملکه‌ای می‌داند که در بالاترین مراحل حرکت جوهری نفس (عقل بالمستفاد) اکتساب می‌شود و جالب اینجاست که این ملکه را با ملکه صنعت که صاحبان آن را قادر به صنعت می‌سازد، می‌سنجد و از آن به «عقل ثانی» تعبیر می‌کند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۳۰ و ۴۳۱).

حال اگر عبارت یادشده را ضمیمه تعابیر پرشمار صدرالمتألهین سازیم که حکمت نظری را

افضل صناعات می‌نامد، می‌توانیم در جمع‌بندی نهایی در این قسمت، نسبت یک‌پارچه‌ای را در نفس میان عقل و قوای فرودین انسان ذیل مفهوم «ملکه» برقرار سازیم؛ به‌گونه‌ای که یک سر این ملکه به تبع قوت روحانی نفس، می‌تواند تا عالم عقل و فراتر از آن راه یابد و یک سوی آن به اثر صناعی در عالم محسوس بینجامد. نفس پس از تعالی به مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد، واجد ملکه‌ای می‌شود که با عروج از قوای مادون، صور عقلانی را استحصال و اقدام به خلق حقیقت آنها در نفس خویش کند و در صورتی که نفس واجد ملکه صنعت نیز باشد، قادر خواهد بود با تنزل به سطح قوای فرودین خود (با توجه به مراتب قوای نفس و اصل «النفس فی وحدتها، کل القوی») صور تنزل‌یافته از عوالم متعالی و یا حتی صور خیالی بر ساخته از اشیای محسوس را در قالب اثر هنری یا صناعی، در خارج محقق سازد.

#### ۴. تبیین نسبت ملکه صنعت با عقل عملی

هرچند استعمال ملکه صنعت نیازمند هیچ‌گونه اندیشه‌ای نیست، باید توجه داشت که «صناعت» (خواه ظریفه باشد یا کاربردی) در زمینه‌ای معرفتی پدید می‌آید. به دیگر سخن، تحقق امر مصنوع در واقعیت یک پای در قلمرو خیال دارد که وظیفه صورت‌بندی مثالی حقیقت عقلی را دارد و از سوی دیگر تشخیص خیر یا شر بودن فعل صناعی و تجویز تحقق خارجی آن در گرو حکم و رأی جزئی «عقل عملی» است و پس از حصول این مراحل، مهارت صنعتگر که ریشه در ملکه صنعت نفس وی دارد، بدون تأمل، مصنوع خارجی را محقق می‌سازد.

به نظر می‌رسد بر پایه آنچه از عبارات صدرالمتألهین استظهار می‌شود، می‌توان نسبتی منطقی میان «ملکه خلق» و به دنبالش «صناعت» و کارکرد «عقل عملی» برقرار ساخت. ارتباطی که صدرالمتألهین در تبیین بحث معاد بین «ملکه» و بدن برزخی برقرار می‌کند، ما را به «عقل عملی» و نقش آن در ایجاد و تکامل ملکه نفسانی رهنمون می‌سازد: «ستعلم فی مبحث المعاد أن الملكة ربما تصیر صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة فی الآخرة یوم البعث» (همان، ج ۳، ص ۱۷)؛ در بحث معادخواهی دانستی که ملکه، چه بسا صورت جوهری برای نفس گردد که نفس به

همین صورت، در آخرت و روز بعث برانگیخته می‌شود.

وی از سویی معتقد است که «به سبب ممارست و تمرین فراوانی که مقارن با تفکر و رویه، از جانب عقل عملی است، ملکهٔ راسخی در نفس حاصل می‌شود که فاعل صناعت بدون زحمت فکری، مصنوع موردنظر را پدید می‌آورد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ ب، ج ۲، ص ۷۵۶) و از سوی دیگر «ملکه» را همان صورت متعلق به نفس می‌داند که در قالب بدن برزخی در عالم آخرت برانگیخته می‌شود. حال با توجه به اینکه این ملکات انسانی هستند که موجد خُلق و صناعت‌اند و صورت یا بدن برزخی انسان را که متأثر از افعال است در این عالم شکل می‌دهند و تکون می‌بخشند، در این صورت کارکرد «عقل عملی» در اتصاف افعال مزبور به خیر یا شر و سپس تحقق خارجی آنها گریزناپذیر خواهد بود. عقل عملی همان‌گونه که مبدأ رأی جزئی و تحقق افعال اخلاقی است، همین کارکرد مبدأئیت را در تحقق افعال صناعی نیز به عهده دارد. عقل عملی با کارکرد معرفتی خود خیریت امری را تشخیص می‌دهد و پس از طی مراحل «فعل بیرونی» محقق می‌شود، که صدرالمتألهین از این فرایند در چارچوبی کلی به «حکمت عملیه» تعبیر می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین در تشریح چیستی و حدود و ثغور ملکات خلقی تأکید می‌کند که این امور اگر در قالب افعال نیز تحقق خارجی نیابند، لیکن از آنجا که ریشه در حکمت عملی دارند امری کاملاً معرفتی‌اند و متمایز از غریزه و احساسات هستند (همان، ج ۴، ص ۱۱۶)؛ چراکه «عقل عملی مبدأ فعل است نه انفعال و نفس انسانی به توسط این قوه، بدن را به کارهایی انسانی وامی‌دارد که مقصود، خصوص کارهایی در انسان است که مشروط به تصمیم‌گیری و انتخاب بر اساس داده‌های عقل نظری و به اختصار مشروط به تفکر هستند» (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲). پس از گزینش خیر توسط عقل عملی زمینهٔ انجام فعل مهیا می‌شود و با به کارگیری قوهٔ شوقیه و محرکه صورت جزئی مُدرک، در خارج محقق می‌شود.

البته خیر یا شر بودن یک امر عملی جزئی، صرفاً درک یک امر واقع نیست که فقط ارزش صدق یا کذب داشته باشد، بلکه درک خیر جزئی فرایندی پیچیده و ترکیبی است که نیازمند نوعی سازگاری و انسجام ذهن با عین است و امکان تشخیص نادرست نیز وجود دارد:



صدرالمতأللهین ضمن نقل عبارت ابن سینا که معتقد است حکم جزئی عقل عملی معمولاً با نوعی از قیاس و تأمل حاصل می‌گردد، می‌پذیرد که رأی جزئی، ارزش شناختی دارد و امکان اتصاف آن به صحیح یا سقیم وجود دارد (صدرالمتأللهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۲).

علاوه بر اینکه هر گونه درک کلی عقل نظری (حتی حقایق عقلی) باید از رهگذر انضمام رأی جزئی عقل عملی (ر.ک: صدرالمتأللهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۴۰) به صورت فعل درآید و این کارکرد، علاوه بر تضمین حضور حقیقت ادراک‌شده عقل نظری در خارج، انگیزش لازم برای تحقق فعل را نیز ایجاد می‌کند، در مسئله مورد بحث چنانچه هنرمند به حقایق کلی دسترسی داشته باشد، در قالب یک میانجی، حکم «حسنِ خلاقیت هنری» را مبدل به رأی جزئی در باب خیر و حسن بودن فلان صنعت خاص می‌کند و سپس انگیزه لازم برای تحرک قوای مادون و در نهایت تحقق خارجی فعل مهیا می‌گردد.

با این توصیف انتساب این ادعا به صدرالمتأللهین که «صناعت یا هنر وجهی معرفتی دارد»، قابل دفاع خواهد بود؛ زیرا مبدأ اولیه آن عقل نظری و عملی است که خیر کلی در حکم رأی جزئی، زمینه وقوع هر فعل خارجی اعم از هنری، صنعتی و اخلاقی را رقم می‌زند. این در حالی است که یکی از جدی‌ترین اصول حوزه هنر و زیبایی‌شناسی مدرن، انفکاک هنر از قلمرو معرفت است که به قول هایدگر با بسط استتیک آغاز می‌شود. اصطلاح «استتیک» (Aesthetics) به معنای تأمل درباره هنر و امر زیبا، عنوانی متأخر است که در قرن هجدهم مطرح می‌گردد و در حقیقت «نحوه‌ای از پژوهش در هنر و امر زیبا بر پایه حالت احساس لذت‌برندگان و پدیدآورندگان آن است» (هایدگر، ۱۹۹۱، ص ۷۹).

این گسستگی با تنزل شأن و مقام عقل و تعقل در برابر خیال و تخیل آشکار گردید و منجر شد تا ساحت هنر و زیبایی به دلیل ارتباط بسیار وثیقی که با قلمرو «احساس» پیدا کرده بود از جهات بی‌سابقه‌ای در نظر اندیشمندان متأخر روشنگری و به طور خاص رماتیک برخوردار گردد. در حوزه زیبایی‌شناسی، هیوم برخلاف عقل‌انگاران، در مقام دفاع از احساس در برابر عقل

برآمد و عقل را در مقابل احساس و تأثرات حسی قرار داد و سرانجام مدعی شد که حجیت عقل محض، ناموجه و بی‌اعتبار است (ر.ک: هیوم، ۲۰۰۵، ص ۱۰۹۸۱).

وی در رساله‌ای به نام **معیار ذوق** ممیزات زیبایی را مطالعه می‌کند و «احکام ذوق» را مستقل از «امور واقع» می‌انگارد، که تنها از احساس و حساسیت نشئت می‌گیرند و به چیزی ورای خود دلالت ندارند و نه عقل برهانی و نه عقل تجربی، هیچ‌کدام نمی‌توانند زیبایی را دریافت کنند؛ زیرا زیبایی نه نسبتی میان تصورات است و نه نسبتی میان امور واقع؛ بلکه احساسی است که درون خود ما قرار دارد (ر.ک: هیوم، ۱۸۲۶، ج ۳، ص ۱۸۷-۲۶۰).

بدین ترتیب با شکاکیت مطلق در ذوات و ماهیات خارجی و مستقل از ادراکات انسانی، انقلاب شگرفی در قلمرو نظریه‌پردازی مدرن و کلاسیک هنر و زیبایی پدید آمد، که از محصولات آن رمانتیست‌ها هستند که قایل به فرانمایی‌اند و معتقدند:

اگر روی سخن هنر با دل نباشد، هر قدر هم که مملو از تصورات روشن باشد از آن چیزی حاصل نمی‌شود. هنر تشخیص‌شهودی زیبایی است. آنچه آنان از هنر توقع دارند، رها نمودن احساسات با آزادی و شدت تمام است تا بتواند محبت، کینه، غم و شادی و تمامی احساسات درونی خود را آشکار سازد (کروچه، ۱۳۶۷، ص ۸۰).

##### ۵. حضور حقیقت در مصنوعات به واسطه قوای میانجی انسان

در بحث مبانی به این نتیجه رسیدیم که نفس مبتنی بر اتحاد عالم و معلوم و از دریچه علم حضوری، عین معلوم خود در مراتب مختلف (اعم از محسوس، مخیل و عقلی) می‌شود و با خلق دوباره آنها توسط نفس، وجه حصولی می‌یابد و اگر صورت مخیل یا محسوس باشد، امکان حفظ آن در خزینه خیال و درک درباره آن توسط قوای مُدرکه نفس وجود دارد؛ اما صور ذهنی یادشده، حاکی و مصادیق خارجی محکی هستند و بازنمایی این صور از آن مصادیق هم «حکایت» نامیده می‌شود. اگر این معنای موردنظر فلاسفه اسلامی از محاکات را مدنظر قرار دهیم، چه‌بسا هیچ هنری بدون محاکات و عاری از آن نخواهد بود.

موضوع تقلید و بازنمایی که ریشه در اصطلاح یونانی *Mimesis* دارد، با ترجمه «محاکات» وارد اندیشه فلسفه اسلامی شد. محاکات در دیدگاه فلاسفه اسلامی در مقایسه با تبیین موردنظر افلاطون و ارسطو، در ضمن قلمرو عام‌تری مطرح شد؛ تا جایی که قسمی از تعلیم و تعلم نیز از محاکات دانسته شده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۹۱).

حکایتگری از طبیعت مورد قبول صدرالمتألهین است و او در عبارتی صریح، «صناعت» را تشبیه به طبیعت دانسته است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲)؛ ولی با توجه به مبانی علم‌النفس صدرایی به‌ویژه «حرکت اشتدادی نفس» از یک‌سو و تبیینی که در دو بخش گذشته از ملکه صناعت داشتیم، نمی‌توان حکایتگری را تنها منحصر در طبیعت کرد؛ بلکه می‌توان از واژه طبیعت در کلام صدرالمتألهین، فراروی منطقی کرد و دایره محاکات نفس را عالم ماده و فراماده دانست؛ چنان‌که یکی از قراین این نکته را در این دیدگاه صدرالمتألهین می‌یابیم که وی، محاکات طبیعت مادی را با وجود همه ظرافت و حسنی که دارد، در مقایسه با محاکات عوالم برتر، چندان واجد ارزش و قرب نمی‌داند؛ چون حقیقت نازل و مصاحب با ظلمت قلمداد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۷۷).

در موضوع حکایتگری، نقش قوه خیال بسیار مهم است. خیال علاوه بر اینکه یکی از مبادی مستقیم استنباط همه صنایع و هنرها قلمداد می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۸)، نقش بسیار مهم‌تری در میدان حکایتگری و صورتگری از مراتب برتر هستی را به عهده دارد؛ چراکه واسط میان عقل و حس است و قابلیت محاکات از صور عقلانی و صور محسوس را بر عهده داشته و به همین دلیل از دیدگاه صدرالمتألهین، تأمین‌کننده هر دو معنای «عقلی» و «حسی» محاکات است و در واقع کارکرد ترفیع یا ترویج محسوسات و تنزیل معقولات را به عهده دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۶).

بنا بر تقریر صدرالمتألهین، مثال متصل یا خیال مقید در صورتی که حقایق عقلی را به اعتبار اتصال با عقل فعال ادراک کند، نقش انفعالی خواهد داشت که در این صورت، صور خیالی نازله حقایق عقلی در خیال متصل به‌شمار می‌آیند و ظل یا فرع موجودات عقلی به‌شمار خواهند رفت

که نسبت آنها به حقایق عقلی، نسبت نقص به تمام و ضعیف به قوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۰).

البته به همان اندازه که «قوه خیال» در اشراق حقایق عقلی، منفعل است، در پدید آوردن صور مثالی، فعال و خلاق است و نفس با استمداد از خیال منفصل به انشای صورت‌های خیالی در حیطة وجود خود می‌پردازد:

صور و اشباح مثالی در نفس تمثیل می‌یابد... این تمثیل یافتن نیز به ایجاد و انشای اشباح و صور اشیا در صقع نفس است که آنها قائم به نفس اند. نحو قیام فعل به فاعل نه مقبول به قابل که نفس قابل آن صور باشد و آن صور در وی منطبع گردند تا از انطباق و انعکاس آنها منفعل شود؛ زیرا علی‌التحقیق نفس در ذات و صفات و افعالش مثال باریء خود است... کار خدایی اعنی خلق اشباح و مثل معلقه و صور علمیه به اذن الله در کشور هستی خود می‌نماید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱-۲۰۲).

اما در باب چند و چون حضور ادراکات و صورت‌های مثالی نزد نفس، پرسش‌هایی وجود دارد و شاید مهم‌ترین پرسش این است که اگر برخی ادراکات خیالی، حاصل اتصال نفس به عالم مثال منفصل اند، پس منشأ تخیلات غیرواقعی و یا حتی بعضاً فاسد چیست؟ در پاسخ باید گفت این تخیلات، محصول تصرفات قوه متخیله‌اند که با به کارگیری صورت‌های مخزون در قوه خیال یا معانی مخزون در قوه حافظه و واهمه، به تصرف در معانی و صورت‌ها می‌پردازند و با ترکیب یا تجزیه آنها، معانی و صورت‌های جدیدی را پدید می‌آورند (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰-۱۶۷). ممکن است این تصرفات در برخی موارد، بارقه ناچیزی از حقیقت را به دوش کشند، لیکن صور یادشده علی‌الاصول رابطه ذاتی با حقیقت ندارند و فاقد پشتوانه هستی‌شناختی‌اند.

به علاوه کدورت نفسانی و ظلمت قلبی شخص متخیل، می‌تواند زمینه کج‌تابی و کارکرد نامطلوب قوه خیال را فراهم سازد. فناری در تقسیم‌بندی رؤیاها و تخیلات در «فص اسحاقی»، به سه دسته کلی اشاره می‌کند: تخیل الهی، تخیلی که از ناحیه شیطان می‌رسد، و تخیلی که

شخص با نفس خودش ایجاد می‌کند. وی اولی را متوقف بر آمادگی و استعداد نفس می‌داند که باید طهارت و صفای لازم را تحصیل کرده باشد؛ دومی نتیجه انحرافات مزاج و کدورت‌های نفسانی است و سومی از آثار صفاتی است که بر حال نفس شخص متخیل در حال تخیل غلبه دارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۸).

به این ترتیب این صورت خیالی موجود در نفس هنرمند و صنعتگر، همان صورتی است که با نفس متحد می‌شود و پس از استمرار توجه و تمرکز، تبدیل به ملکه‌ای در نفس می‌گردد و با رأی جزئی عقل عملی در ماده بیرونی و عوارض مختص به آن مانند زمان، مکان و وضع خاصی پدید می‌آید. حضور حقیقت در عوالم مترتب بر هم به منزله رقیقت‌هایی از حقیقة الحقائق و حرکت اشتدادی نفس در کشف این حقایق ذومراتب از طریق عقل نظری و عینیت یافتن با آنها از سویی، و در پی آن اقدام به تنزل، تجسم و تمثیل حقایق متعالی با قدرت خیال و اتصال آن با عالم مثال و تشخیص عقل عملی و حکم جزئی بر خیریت تحقق فعلی در خارج از سوی دیگر، دست‌به‌دست هم می‌دهد تا در نهایت حقیقت معقول با استعمال ملکه‌ی صنعت در قلمرو محسوس، ظهور یابد. با توجه به این مبنا، حتی هنرهایی همچون رمان و فیلم - اگر به نحوی شایسته و با رعایت اقتضائات همان فرم هنری، به موضوع بپردازند - می‌توانند نمایش‌دهنده‌ی صور مثالی و عقلی در صورت محسوس باشند که به تنزیل در پیش چشم ناظرش در آمده است.

## ۶ تجسم حقایق عقلی در قالب رمز و تمثیل

با توجه به مبناي «حقیقت و رقیقت» از سویی، و میانجی بودن انسان در دریافت و محقق ساختن مراتب حقیقت در نفس خویش بر مبناي «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» از سوی دیگر، به پرسش بنیادین سومی در این جستار می‌رسیم و آن اینکه آیا به طور کلی امکان بیان حقایق عقلی منکشف در نفس انسان وجود دارد؟ صدرالمتألهین با پذیرش این اصل که نمی‌توان حقایق عقلانی را بتمامه در عالم ماده بیان و مجسم کرد، در عین حال به پرسش مزبور پاسخ مثبت می‌دهد. به نظر می‌رسد وی راه بیان حقایق متعالی در جهان مادی را جز از طریق تمثیل و

رمزپردازی امکان‌پذیر نمی‌داند. وی یکی از حکمت‌های رمزپردازی و ضرب امثال در قرآن را درک‌ناپذیر بودن حقایق متعالی برای عموم مردم که راه به باطن نگشوده‌اند می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۹۵ و ۹۶).

البته همان‌گونه که در مبنای «حقیقت و رقیقت» اشاره شد، اساساً حقایق موجود در عالم فرودین، مثال‌ها و اشباحی برای حقایق و ارواح موجود در عالم اعلا هستند؛ اما زمانی که صحبت از انکشاف حقایق تلقی شده توسط انسان به میان می‌آید، وی مانند بسیاری از حکیمان پیش از خود معتقد است اظهار صریح و غیررمزی و یا غیرتمثیلی حقیقت، نه تنها موجب آشکاری آن برای انسان‌های ظاهربین نمی‌شود، موجبات انکار حقیقت و مبارزه با آن را در پی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۵، ص ۲۳۶).

پیش‌تر اشاره شد که بنا بر هستی‌شناسی صدرایی، حضرت احدیت مکنونات موجود در بالاترین مرتبه تجرد را مرحله به مرحله تنزیل می‌دهد تا در قالب عوالم مادون (مثالی و سپس مادی) متجسد شوند و انسان در سیر صعود مرحله به مرحله به معرفت این حقایق دست می‌یابد و به غرض اصلی حضور خود در این عالم محسوسات تحقق می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۸۰). حال جهت اشارت به حقایقی که دارای مراتب و درجات گوناگون هستند، نیاز به «بیانی» است که ظرفیت و تحمل معانی مشکک را داشته باشد.

همان‌طور که می‌توان موجودات جهان مادی و یا کلمات قرآن را علاوه بر معانی باطنی آن در همان معنایی به کار برد که عرف انسانی می‌فهمد، به همین ترتیب هیچ مانعی وجود ندارد که تمثیل یا رمزپردازی هنری را نیز در عین حمل معنای ظاهری، دال بر معانی متعالیه مشکک نیز بدانیم. حال پرسش دیگری پیش می‌آید و آن اینکه چه ویژگی‌هایی در مقوله رمز یا تمثیل نهفته است که توانسته زبان مناسبی برای تبیین حقیقت باشد؟

از بیانات صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود که باطن، مکمل و متمم ظاهر است و هرگز وجود ظاهر، موجبات نفی باطن و وجود باطن موجبات نفی ظاهر را فراهم نمی‌سازد؛ بلکه باطن بدون اینکه ظاهر دستخوش تغییر شود، حضوری جدی و اصیل دارد؛ اندیشه‌ای که با

گشودن راهی به سوی حقیقت‌گرایی در بیان مثالی، جایی برای زبان استعاری باقی نمی‌گذارد. به عبارت بهتر، مثال و رمز برخاسته از حکمت صدرالمتألهین، با رعایت اصل «حقیقت‌گرایی» و پایبندی به «حقایق نفس‌الامری» از هویت صرفاً زبان‌شناختی رها می‌شود و وجه هستی‌شناختی هم می‌یابد. می‌توان مدعی شد زبان عرفی و بیان تمثیلی و رمزگونه در دلالت بر مفهوم مادی، یکسان هستند؛ اما نقطه تمایز آن دو در جایی است که مدلول زبان عرفی، امری حسی و معنایی ظاهری است، ولی مدلول یا مصداق تمثیل و رمزی که مدنظر صدرالمتألهین است، از حس آغاز می‌شود و عالم معنا را در مراتب مختلف آن دربر می‌گیرد؛ چراکه مثال و رمز، تجسم حقایق و معانی متعالی در قالب مادی و این جهانی است. ظرف رمز و تمثیل به واسطه افزونه معنایی خود، در قالبی فرو بسته به یک یا چند معنای معین محدود نمی‌شود و همواره پویایی خود را حفظ می‌کند و به علاوه ظرف مناسبی برای بیان ویژگی‌های متضاد حقیقت از قبیل تشابه و تباین یا پنهان و پیدایی و خفا و انکشاف است.

## نتیجه‌گیری

۱. نفس هنرمند، حقیقتی را که توسط خیال متصل و قوه عاقله ادراک شده، در میدان وجودی خویش باز می‌آفریند و از این رهگذر محاکات حقایق فرازمند را در نفس امکان‌پذیر می‌سازد. همچنین تبدیل صور شهود شده توسط عقل به صور تمثیلی و محسوس، که اوصاف متعلق به عالم شهادت هستند، کار بزرگ قوه خیال یا مثال متصل است؛

۲. چون نفس انسان همواره به روی حقیقت مفتوح است، بدون اینکه ذره‌ای از «بدعت» در صنعت او رخنه کند، قابلیت «ابداع» متنوع دارد؛ چراکه انسان در کشف حقیقت از باطن به ظاهر سفر می‌کند و در همه این مراحل، حقیقت واحد است و در هر مرحله وجهی از آن برای نفس هویدا می‌شود. پس در هر مرحله با تشخیص خیریت تحقق خارجی فعل از رهگذر رأی جزئی که «عقل عملی» صادر می‌کند، می‌توان وجهی از حقیقت را در عالم حس بازتاب داد. بدین ترتیب زایش هنر ریشه در عوالم برتر دارد و ظرفی است که نطفه حقیقت و معرفت متعالی

در دل آن به ودیعت گذاشته شده و در عالم محسوس به ظهور می‌رسد. این واقعیتی است که با آغاز پدیده «استتیک» بسیار کم‌رنگ شد و عقل و تعقل در برابر خیال و تخیل بی‌اعتبار گشت و وجاهت هنر، در انتقال احساس و نه چیز دیگر خلاصه شد؛

۳. هنرمند باید هم در قرب به حقیقت و مهیا ساختن نفس برای بازتاب حقایق مثالی و عقلی توانا باشد و هم مهارت لازم را در استعمال ملکه صنعت، در اختیار داشته باشد؛

۴. هنر همان مکاشفه حقیقت و سپس تجلی آن در واقعیت است که گاه با صور مثالی برگرفته از عالم مثال و گاه با تجسد حقایق عقلی در قالب رموز و تمثیلات در امر مصنوع منکشف می‌شود و مصنوع هنرمند به وسعت و کیفیت سهمی که از حقیقت دارد، اصالت و زیبایی افزون‌تری می‌یابد؛

۵. مثال و رمز، با رعایت اصل «حقیقت‌گرایی» از هویت صرف زبان‌شناختی فراتر می‌رود و وجه هستی‌شناختی نیز می‌یابد؛ به گونه‌ای که مدلول آن از حس آغاز می‌شود و عالم معنا را در مراتب مختلف آن دربر می‌گیرد. به علاوه، ویژگی دیگر زبان مثالی یا رمزی، ظرفیت دلالت بر خصوصیات متضاد حقیقت است.



## منابع .....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چ سوم، تهران، طرح نو.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، قم، طوبی.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، ۱۳۹۰، «وجود ذهنی و دنیای درون»، *خردنامه صدر*، ش ۶۳، ص ۱۰۴.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۳ الف، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۳ ب، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، طهوری.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر ملاصدر*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۲ الف، *الشواهد الربوبية*، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ، ۱۳۸۲ ب، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ، ۱۳۸۷، *سهر سائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق طوسی*، قم، البلاغ.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قاضی بن محمد، ۱۳۹۳، *سرچشمه مقدس فرهنگ و ورزش‌ها*، ترجمه حسن نورائی بیدخت، تهران، حقیقت.
- کروچه، بندتو، ۱۳۶۷، *کلیات زیبایی شناسی*، ترجمه فؤاد روحانی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۲، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۱-۱۲.
- Heidegger, Martin, 1991, *Nietzsche*, tr. DavidFarrell Krell, NewYork, Harper Collins Press.
- Hume, 2005, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Liberty Fund Inc.
- Hume, David, 1826, *Philosophical Works of David Hume*, in Four Volumes. Edinburgh.
- Tatarkiewicz, W., 2005, *History of Aesthetics*, v. 2, ed. C. Barrett, Continuum International Publishing Group, London.