

فرایند آفرینش هنری بر مبنای حکمت و تعالیم قرآنی

مهدی کبودی

پژوهشگر دکتری معماری اسلامی، دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران

عبدالحمید نقره‌کار*

دانشیار گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران

چکیده

آفرینش هنری موضوعی حکمی و فلسفی است که با اساسی‌ترین مسائل پیرامون انسان و هستی در ارتباط است. تعمق در فرآیند آفرینش و خلق آثار در هنر اسلامی نشان می‌دهد که محصولی برآمده از قوای باطنی هنرمند چون عقل و خیال است. مسئله تحقیق این است که هدایتگر هنرمند در فرآیند خلق آثار هنری چیست؟ و چگونه این آثار تعالی هنرمند و مخاطب را به مراتب بالاتر معنایی فراهم می‌سازد؟ بر مبنای حرکت نفس و مراتب کمال در حکمت و فلسفه اسلامی فرض تحقیق تحول هنرمند به واسطه آفرینش اثر هنری با انطباق بر مبنای آفرینش است. تحقیق با رویکردی تفسیری-تحلیلی با مطالعه کتابخانه‌ای و جستجو در منابع قرآنی و حکمت متعالیه با استدلالی منطقی در پی پاسخ آن است. نفس انسان جوهری مجرد است که به بدن حیات بخشیده و از آن در آفرینش بهره می‌گیرد. این نفس جوهری ایستا و بی‌حرکت نیست بلکه در ذات خود حرکت داشته و مراتبی دارد که تحولات پیشینی و پسینی را شامل می‌شود. مدارج پیشینی مقدمات نفس برای تحولات بعدی عقلانی و مجرد و طی مراتب کمال را محیا می‌سازد. جوهر نفس پیوسته از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه‌ای دیگر می‌رود و هویت شخصی که دربرگیرنده فردیت هنرمند است مرتبه‌ای ثابت ندارد. به این نسبت فرآیند آفرینش ظهور حقیقتی از مرتبه تعالی، در مراتب پایین‌تر وجود و فرآیند آفرینش‌های انسانی نیز فعلیت و ظهور حقایق مراتب تعالی نفس در مراتب پایین‌تر است که در نهایت در بدن جسمانی و عالم ماده نمود یافته و از خلال آن اثری محسوس و عینی به وجود می‌آید. فرآیند آفرینش‌های هنرمند نیز تفصیل حقیقت نفس در قوای مختلف است که جوهر و حقیقت نفس در مراتب خیالی و عقلی مبدأ آفرینش‌های هنری است. هنرمند با تجلی صورت از عوالم معنا و مخاطب با تاویل صورت و سیر در معنا امکانات بالقوه نفسشان را بالفعل ساخته و متحوّل می‌شوند و آفرینشی تازه را پدید خواهند آورد که این خلق نو ادراک و کمالی نو برای نفس محسوب می‌گردد.

واژگان کلیدی: آفرینش هنری، قرآن، حکمت متعالیه، نفس، هنرمند.

مصرف و عدم مصرف محصولات سفالی، سبک زندگی، محصولات سفالی، تئوری نظریه داده بنیاد، جامعه‌شناسی.

* مسئول مکاتبات: تهران، میدان رسالت، خیابان هنگام، خیابان دانشگاه، دانشگاه علم و صنعت ایران، کد پستی: ۱۶۸۴۶۱۳۱۱۴
پست الکترونیکی: noghre@iust.ac.ir

این مقاله مستخرج از کلاس درس «مبانی شکل‌گیری فضا در معماری اسلامی» دوره دکتری معماری اسلامی دانشگاه هنر اسلامی تبریز است که با راهنمایی نویسنده دوم نگاشته شده است.

مقدمه

آفرینش هنری به‌عنوان موضوعی میان‌دانشی از کلی‌ترین مباحث نظری تا خلق و ارزیابی آثار هنری و تأثیرات آن‌ها روی هنرمند و مخاطب را در برمی‌گیرد که در این مقاله به شالوده‌های نظری آن در حکمت اسلامی پرداخته می‌شود. آفرینش هنری از یک‌سو بحثی انسان‌شناختی و از سوی دیگر مرتبط با هستی‌شناسی است، بنابراین در فلسفه، عرفان، روانشناسی و الهیات که هر یک با پیش‌فرض‌ها و ابزارهای فکری بررسی انسان و هستی، زاویه‌هایی متفاوتی از آن گشوده‌اند (Wilkinson, 2006; Croce, 2002; Hurst, 2001).

طبق آیات قرآن وجه نمادین حرکت از ظاهر به باطن که همان حرکت از صورت به معناست تنها برای گروه خاصی از انسان‌ها که زمینه‌هایی را از پیش فراهم آورده باشند مقدور است. انسان در مواجهه با فرآیندهای مادی امکان و توانایی طی چنین امور معقولی برای او فراهم است و تحقق آن درگرو ملکات نفسانی چون ایمان، تقوی یا تعقل خواهد بود. طی این مسیر در فرایند آفرینش هنری نیز جاری است، بدین معنا که آفرینش انسانی و هنری وجهی از آفرینش الهی است. آفرینش الهی به معنای جاری شدن امر الهی در مراتب سلسله‌مند وجود است و مطابق آموزه‌های قرآن آفرینش خداوند دفعی و تدریجی و آفرینش انسان تدریجی است. آفرینش مختص به عالم ماده نیست و در عوالم بالاتر از عالم ماده نیز وجود دارد و امر آفرینش عوالم پایین‌تر وجود در تجلیات پی‌درپی، هر مرتبه شرح و نمود مرتبه بالاتر شمرده می‌شود. فرایند آفرینش انسانی ظهور حقایق مراتب تعالی نفس در قوای مراتب پائین‌تر است که به ظهور رسیده است.

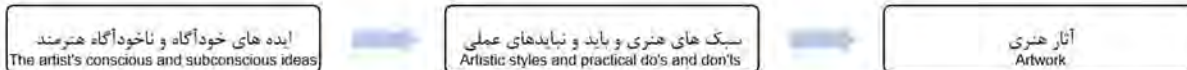
این نمود در قوای مراتب پایین‌تر و در نهایت در بدن جسمانی و در عالم ماده بروز یافته و در نهایت اثری محسوس و عینی یعنی صورت به وجود خواهد آمد. این فرآیند تفصیل حقیقت نفس در قوای مختلف بوده و جوهر و حقیقت نفس، مبدأ آن شمرده خواهد شد. منشأ بالاتر از نفس، روح است که حقیقت نوعی بشر بوده و منشأ کمالات و آفرینش‌های نفس انسانی حقیقت متعالی و سرچشمه‌ای بی‌انتها است که نفس در مرتبه نازل‌تر مورد افاضه قرار می‌گیرد و به بازآفرینی معانی و صور حقیقت وجودی خود می‌پردازد. تفاوت آفرینش الهی و انسانی، انسان به‌عنوان مخلوق و نیز آفریننده آثار در امر خالقیت و فاعلیت اعتباری خویش، متأثر و منفعل بوده و تغییر و تحول در مورد او امری بدهی است. ملاصدرا این تغییر و تحول را با عنوان حرکت جوهری نفس نام می‌برد که در حقیقت فرآیند دگرگون شدن نفس است. نفس در ابتدا مرتبه‌ای بین عالم ماده و عالم مجرد قرار دارد و با فعلیت یافتن قوای مجرد نفس، اکتساب و اختیار، امکان حرکت نفس از عالم ماده به عالم بالاتر به وجود می‌آید. با این تحول صرفاً عالم مادی نیست که دستخوش تغییر می‌شود، بلکه جوهر نفس انسانی نیز تغییر خواهد یافت. با تغییر جوهر نفس، آثار و تجلیات مراتب نازل آن نیز تغییر می‌کنند و آفرینش‌های نفس معنا و شأنی دیگر می‌یابند. در ارتباط متقابل میان نفس و افعال آن، نفس علت افعال و اعمال انسان بوده و خود نیز به‌واسطه انعکاس و بازتاب این اعمال و با مشاهده آثار آن‌ها، متأثر و منفعل می‌گردد و فرآیند شکل‌گیری و تحول شیء آفریده شده و فرآیند تغییر و تحول نفس آفریننده در دو سوی هم جای می‌گیرند.



۱. پیشینه پژوهش

موضوع روند طراحی و یا فرایند آفرینش هنری، از شکل‌گیری و پرورش ایده تا خلق آثار، اگرچه در ابتدا بحثی در حیطه گفتگوهای هنرمندانه به نظر می‌رسد، اما در عین حال موضوعی حکمی و فلسفی است که با اساسی‌ترین سؤالات مربوط به انسان و هستی درگیر است و با بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی در ارتباط است. بیشتر فلاسفه این موضوع را یا به شکل خاص در مباحث زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر مطرح کرده‌اند و یا نظرات آن‌ها در این رابطه به‌طور غیرمستقیم از مبانی و اصول عقایدشان قابل برداشت است (Kant, 2018; Noel, 2008; Croce, 2002; Tolstoy, 1393; Durant, 1990). فلسفه افلاطونی و شاخه‌های متعدد آن در غرب که مستقیماً به موضوع شکل‌گیری ایده‌ها، صورت‌های ذهنی و سرچشمه‌های آن پرداخته است، (Plato, 2014; Aristotle, 1964) در کنار فلسفه و عرفان اسلامی، (Jafari, 2002; Seyed Qotb, 1998) از جمله نظریاتی هستند که موضوع آفرینش هنری را در

چشم‌اندازی وسیع با اساس و پایه‌ای هستی‌شناسانه پی می‌گیرند. در روان‌شناسی نیز که علمی جدید است، موضوع با پیش‌فرض‌های انسان‌محوری این علم، مورد توجه قرار می‌گیرد. به‌عنوان مثال ضمیر ناخودآگاه انسان در مبانی نظریه روان‌کاوی به‌عنوان مخزن و لایه پنهان آفرینش انسان شناخته می‌شود. (Atkinson and et al, 1990) ضمیر ناخودآگاه یا سطوح عمیق و پنهان شخصیت، وارد حوزه خودآگاه می‌گردد (Holmes, 2009)، در عمل متبلور در آثاری شده که به‌گونه‌ای نمادین بیانگر شخصیت و هویت فرد است. در روان‌شناسی جدید با تکیه بر خودآگاه و ناخودآگاه، هنرمند به تنهایی سرمنشأ خلق آثار هنری است. این تنوع در مبانی، شخصیت هنرمند را با سبک‌های مختلف هنری و بروز و ظهورهای خاص آن نمایش می‌دهد (Kivi, 2001). در واقع اثر هنری رسانه‌ای می‌گردد از ایده‌پردازی‌های ذهنی و درونی هنرمند که بازنمایی می‌شود (تصویر ۱).



تصویر ۱: فرایند خلق آثار هنری در مبانی روانشناسی (نگارندگان)

Fig. 1: The process of creating of art works according by the principles of psychology (Authors)

دسته‌بندی مطالب در چند بخش، در ادامه نتایج حاصل در قالب نمودار ارائه شده است که به فهم بهتر مطالب کمک نماید. در نهایت نتایج بخش‌های مختلف در یک نتیجه‌گیری کلی ارائه شده است.

۴. مراتب معنایی

۴-۱. معنایابی در فرآیندهای مادی

در قرآن کریم در موارد متعددی به موضوع آفرینش و مسیر فرآیندمدار و تجدید پذیر آن در عالم ماده، اشاره شده است. نه تنها در موضوعاتی چون آفرینش انسان یا آفرینش هستی، اگر در چشم‌انداز وسیع عرفانی به موضوع بنگریم آفرینش را خلق نو به نوبی الهی و تغییر و تحول متصل، بی‌زوال و غایت‌مند عالم خواهد بود. آیات متعددی که درباره تغییرات و تحولات عالم ماده سخن می‌گوید، اشاره‌ای به همین بحث دارد^۱ (The Cattle: 99)؛ اما آنچه اهمیت یافته اشاره‌ای است که قرآن کریم به وجه معنایی این پدیده‌ها دارد. در اینجا ظاهر کلام الهی اشاره‌ای مستقیم به امور ذاتاً معقول (گزاره‌های نظری) ندارد، بلکه در ابتدا سخن از توصیف پدیده‌های محسوس است. مسلماً هدف کلام الهی تنها مصروف به بیان وجه صوری پدیده‌های مادی و تشریح ارتباط میان آن‌ها نیست. به همین دلیل است که قرآن کریم همواره پدیده‌های فوق را به ادراکی فراتر از ادراک محسوس و یا حتی عقل تجربی و استنتاجی ارجاع می‌دهد.

در بیانی صریح‌تر از قرآن کریم: «و این مثل‌ها را برای مردم می‌زینم و [لی] جز دانشوران آن‌ها را درنیابند» (The Spider: 43)، روشن می‌شود که وجه تمثیلی صورت فرآیندهای مادی برای عامه (ناس) است، در حالی که وجه نمادین که همان حرکت از صورت به معناست، تنها برای گروه خاصی مقدور است (Hassanzadeh-Amoli, 2001). در آیات دیگری از قرآن کریم، این موضوع، یعنی معنایابی در پدیده‌ها و فرآیندهای مادی، به‌عنوان ملاکی برای تمییز کفر و ایمان بیان می‌گردد.^۲ (The Cow: 26). گویا آن ابزار ادراکی که به‌صورت تمثیل در قرآن کریم بیان شده را به معنای مورد نظر ارجاع دهد و در نفوسی که ملکه کفر بر آن‌ها غالب شده، فعلیت نخواهد یافت و تنها نفس مؤمنان واجد چنین ادراکی است.

با توجه به آیات ذکر شده مواردی را می‌توان مطرح نمود؛ نخست آنکه، صورت‌های محسوس فرآیندهای مادی، در کلام الهی همگی اموری تأویل‌مند و دارای معنا هستند. دوم، انسان در مواجهه با فرآیندهای مادی امکان حرکت از صورت به معنا را دارد و یا به عبارتی ظرف ادراک چنین امور معقولی برای انسان فراهم است. سوم، چنین ابزار ادراکی در ابتدا و به‌صورت بالفعل و در یک سطح برای همگان مهیا نیست. بلکه تحقق آن مطابق با آیات قرآن در گرو ملکات نفسانی چون ایمان، تقوی و تعقل است (Hassanzadeh-Amoli, 2001; Mesbah-izadi, 1993). به همین جهت خداوند پدیده‌های آفرینش را آیه یعنی نشانه و تجلی می‌نامد و سیر از صورت به معنا و ظاهر به

در فرهنگ اسلامی جایگاه انسان متفاوت با نگاه روان‌شناسی معاصر، دارای فطرت الهی و بسیار ژرف‌تر و عمیق‌تر از نگاه انسان‌محوری است. روان انسان جهانی وسیع شامل گرایش‌های نفسانی و لطایف روحی در جستجوی معرفت است (Ramazani, 2005). بسیاری از این نگرش‌ها با وجود تفاوت در مبادی، ویژگی مشترکی دارند و همه این دیدگاه‌ها به‌نوعی در جستجوی یافتن سطوح پنهان و نامحسوسی هستند که مبادی هنر و آفرینش هنری را شکل می‌دهد.

۲. روش پژوهش

در این نوشتار موضوع از منظر هستی‌شناسانه حکمت اسلامی و متعالیه که بحث مراتب انسان و آفرینش تشریح و به آفرینش‌های انسانی در آثار هنری، سرچشمه‌ها و مبادی آن پرداخته شده است. در ادامه با بررسی رابطه متقابل میان اثر هنری، هنرمند و مخاطب، رسالت هنرمند در آفرینش‌های هنری مطرح شده است. اگر پذیرفته شود که محصول در ارتباط با نفس انسان تأثیرپذیر و در صورت‌های مختلف نمود می‌یابد، بدیهی است که هنرمند با توجه جایگاهش در آفرینش آثار، مسئولیتی در صیانت و ارتقای مرتبه نفسانی خویش و مخاطبان داراست. در کم و کیف این جایگاه، موضوع تجرد نفس و زمینه‌های جبری و اکتسابی مؤثر بر آن مورد اشاره قرار گرفته‌اند. تلاش بر این است تا رابطه میان مباحث نظری و خلق صورت‌ها توسط هنرمند به‌صورت علمی با استناد به منابع، مبانی و شالوده نظری منابع اصیل اسلامی و حکمت متعالیه است. دلیل بهره‌جویی از این دیدگاه آن است که در حکمت متعالیه علاوه بر اینکه از ثمرات و نتایج معرفتی روش‌های مختلف بهره دارد، ملاصدرا از هریک از روش‌های رایج پیش از خود نیز در مرحله تألیف و تنظیم مکتب فکری‌اش سود جسته است (Ashtiani, 1995). بدین ترتیب به نظر برخی از محققان، امتیاز اساسی حکمت متعالیه نسبت به سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام، در جامعیت حکمت متعالیه است که برخلاف علوم دیگر، هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد (Alb & Achik, 2001). بنابراین با توجه به مبانی حکمت ملاصدرا و منابع قرآنی مطالب دسته بندی در مراتب معنایی، فرایند مداری در آفرینش و مبادی آفرینش‌های انسانی در جهت تبیین مسئله تحقیق به کار آمده است.

۳. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات

داده‌های به‌دست‌آمده از منابع مکتوب و تحقیقات کتابخانه‌ای به‌صورت کیفی است. پیش‌نیاز مهم هر تحلیل کیفی عدم پیش‌دوری محقق یا دخالت دادن دیدگاه‌ها یا مفروضاتی است که ممکن است در تجزیه و تحلیل داده‌ها تداخل ایجاد نماید، بنابراین با رویکرد تفسیری تحلیلی و در یک سیر منطقی اطلاعات کسب‌شده بر مبنای فرض تحقیق با استدلال منطقی مورد تحلیل و تفسیر قرار گرفته است. با

باطن را برای همه انسان‌ها به صورت بالقوه میسر می‌داند^۳ (The Distinguished: 53).

۴-۲. مراتب معنایی پدیده‌ها

وجه معنایی یک شیء یا زمینه‌های ادراکی آن در نزد مخاطبان متنوع و متفاوت‌اند، بدین معنی که صورت پدیده‌های مادی به شکل یکسان در ادراک بینندگان محقق نمی‌شوند. برخی مخاطبان تنها به صورت پدیده‌ها دسترسی داشته، برخی توانایی دریافت معانی را نیز دارند؛ بنابراین نوعی سلسله‌مراتب و ارزش‌گذاری طولی برای ادراکات انسانی و سیر باطنی به وجود می‌آید.^۴

برد آب از بحر — فیروزه‌ای
 به گنجایش خویش هر کوزه‌ای^۵

مطابق با مبانی حکمت و عرفان اسلامی، فعلیت یافتن آن قِسم از ادراکات انسان که قابلیت دریافت صور فرا محسوس را دارند، به تعبیری، ورود به عوالم دیگر است که در آن وجه معنایی پدیده‌ها شفاف و مشهود می‌گردد. این عوالم دیگر، همان عوالم فرا محسوس و فوق طبیعت‌اند که وجودشان از مسلمات آموزه‌های اسلامی در کتاب و سنت بوده و مشترک میان اندیشمندان مسلمان است. این عوالم (مراتب معنایی)، به‌طور کلی از یکدیگر جدا نبوده و مثلاً چنین نیست که عالم ماده و عالم معنا با دیواری قطور از یکدیگر جدا شده باشند. بلکه در حقیقت، تجرد از عالم ماده و کیفیات مترتب بر آن امری نسبی بوده و با وجود تفاوتی که میان این عوالم است، نوعی پیوستگی میان آن‌ها وجود دارد (Hassanzadeh-Amoli, 2001). بدین معنی که بعضی [از این عوالم] بر بعضی دیگر متصل‌اند و نهایت هر مرتبه، بدایت مرتبه دیگر است و انتهای این نشأه تعلق، ابتدای درجات نشأه تجردی است. (همان) شاید به همین دلیل است که در معرفی مراتب وجود از اصطلاحات و عناوین گوناگونی (مثل حضرات خمس یا عوالم سبعة و مانند آن) استفاده می‌شود و اصطلاح واحدی در این مورد وجود ندارد؛ برای پیشبرد مباحث مراتب طولی وجود سه مرتبه معنایی عالم یعنی، ماده، مثال و عقل (Motahari, 2001) از منظر حکمت متعالیه اشاره می‌نماییم. این عوالم، از نظر وجودی دارای تقدم و تأخر هستند و با یکدیگر رابطه علی و معلولی دارند، (Tabatabai, 2019, p. 380) عالم عقل علت وجودی عالم مثال است و عالم مثال، علت وجودی عالم ماده و هر مرتبه، متقوم به مرتبه بالاتر است (Tabatabai, 2019, p. 379).

۴-۳. عوالم وجود

الف) مرتبه سوم از مراتب طولی وجود، عالم ماده است که سراسر ضعف، قوه و استعداد است و توان رسیدن به مراتب بالاتر را دارد و موجودات این عالم، دارای حدود و قیود بسیاری هستند و از سعه وجودی کمی برخوردارند (Tabatabai, 2019, p. 379). ادراک متناسب با آن حواس پنج‌گانه‌اند.

ب) مرتبه دوم در این سلسله طولی، عالم مثال است. این عالم مجرد از ماده است ولی دارای آثار ماده (شکل، بعد، وضعیت و...) است (Tabatabai, 2019, p. 379). در عالم مثال، به تناسب جهات کثرت در عقل فعال که این عالم را پدید آورده است، صورت‌هایی جوهری وجود

دارد. در این عالم اشباهی وجود دارد که شبیه اجسامی هستند که در عالم ماده وجود دارند. تفاوت این نظام مادی و مثالی در این است که موجودات مثالی، ترتب وجودی بر یکدیگر دارند و تفاوت آن‌ها به صورت ترتب است و وجود هر یک اشرف از دیگری است، در حالی که در عالم ماده تفاوت وجودی به نحو تباین است و برای تبدیل به یکدیگر، باید در صورت یا حالت تغییر کنند (Tabatabai, 2019, p. 379-380).

ج) عالم دیگر در لسان حکمای اسلامی مانند ملاصدرا، عالم عقول نامیده می‌شود (Sabzevari, 2007). ملاصدرا از آن به‌عنوان عالم اسماء و صفات نیز نام می‌برد (Fani, 1963). می‌توان چنین عنوان نمود که این عالم مرتبه‌ای از مراتب معنایی اشیاء است که تماماً از عالم ماده مجرد است (مجرد به تجرد تام) (Tabatabai, 1995). عالمی است که موجودات در آن هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مجرد از ماده هستند (Tabatabai, 2019, p. 380). این عالم از نظر رتبه وجودی از همه ممکنات بالاتر است. چون حدود وجودی آن از همه کمتر و سعه وجودی آن بیشتر است و حتی دارای آثار ماده هم نیست. پس از عالم مثال هم بالاتر است و به بالاترین مرتبه که مبدأ کل است نزدیک‌تر است (Tabatabai, 2019, p. 379).

در تعبیر ملاصدرا عالم ذات، غیر از سه عالم آفرینش، ذات پروردگار است که به‌تنهایی عالمی مخفی و مکنون و همواره در مقام سیر باقی می‌ماند و عظیم‌ترین عوالم است، (Sadr al-Din Shirazi, 2002) زیرا ذات حق، محیط بر همه عوالم مادی است و ذره‌ای وجود از احاطه قیومی او خارج نیست (Tabatabai, 1983).

۵. فرآیند مداری در آفرینش

۵-۱. زمان‌پذیری و تدریج در پدیده‌ها

واژه زمان مداری، ناظر به تغییر و تجدد و ملازم با مفهوم حرکت است. در حکمت متعالیه حرکت را امری می‌دانند که وجود او همان خروج از قوه به فعل است، ولی نه خروج دفعی، بلکه خروج تدریجی، [یعنی متعین در زمان و فرآیند مدار] بنابراین هر آنچه حرکت پذیر و متغیر است، امری بالقوه است که فعلیتی تدریجی دارد (Sadr al-Din Shirazi, 2004). اگر به این توضیح اضافه نماییم که فعل و قوه، دو موضوع متقابل با یکدیگر بوده و قوه به معنای نقص در برابر فعلیت به معنای کمال قرار می‌گیرد (Malekshahi, 1984). تغییر، حرکت و فرآیند مداری در حکمت اسلامی ملازم با حرکت در جهت کمال است، چراکه اشاره به قوه‌ای دارد که به فعلیت نرسیده است. ثبات مترادف با سکون است اما در حرکت مراتب فعلیت حضور دارد یعنی در مقابل ثبات فعلیت جای دارد که مقارن با کمال و رو به تعالی است. در تطبیق این خصلت‌ها در رابطه با عوالم طولی گاهی عالم ماده را عالم حرکت نیز می‌نامند، چراکه این نقص یا این قوه و به عبارتی این قابلیت شدن، همان جوهر ماده است که حامل استعداد حرکت و فعلیت است (Sadr al-Din Shirazi, 2004). بدین معنا که هر جسم مادی، یا منسوب به صفات عالم مادی دارای قوه و استعداد ذاتی است که به‌واسطه آن همواره در حال حرکت و تغییر و دگرگون شدن است (Malekshahi, 1984). عوالم وجود و کیفیات مترتب بر آن‌ها دارای سلسله‌مراتبی پیوسته بوده و ارزش آن‌ها نسبت به یکدیگر تعیین می‌گردد؛ بنابراین خصلت نقص و حرکت در عالم مادی نیز



آفرینشی که تدریجی بوده و اشاره به تغییرپذیری و زمان مداری اشیا دارد (Tabatabai, 1995, p. 172).

۵-۳. تعریف «فرایند آفرینش»

خداوند دو نوع می‌آفریند و این دو نوع هر یک برای آفرینش چیزهای خاصی هستند. ابتدا با امر خدا (که با امر خدا به یکباره به وجود می‌آید) کن فیکون یعنی ایجادش می‌کند، مثل روح^۷ (The Bee: 40) و جهان هستی و قوانین حاکم بر آن که شامل علت و معلول هم می‌شود. مایه آفرینش اولیه جهان هستی و روح این گونه به وجود آمده است. دیگری خلق کردن یک چیز از چیز دیگری مثل کالبد انسان که از خاک به وجود آمده است؛ بنابراین معنای این دسته اول آیات این است که خداوند وجود هر موجودی را که اراده کرد، به جز به ذات خدا به چیز دیگری نیازمند نیست و چون خداوند آن را اراده کند، آن شیء ایجاد می‌شود. (Tabatabai, 1995, V 17, p. 170-175) انسان یا دیگر موجودات مادی هر کاری که بخواهند انجام دهند، نیازمند به اسباب و علل و طول زمان مناسب هستند. به بیانی خداوند متعال در ایجاد هر شیء نیازمند اسباب و ابزار و چیز دیگری نیست. اگر اراده الهی به شیء تعلق گرفت، آن شیء حتماً همان گونه که اراده الهی بدان تعلق گرفته است، موجود می‌شود. (Makarem-Shirazi and et al, 2001, V 1, p. 298; V 18, p. 480)

در رابطه با جسم انسان واژه خلق بکار رفته است، درحالی که واژه کن ناظر به ایجاد روح فارغ از زمان و مکان است که در نزد علم خداوند به یکباره آفریده شده است (Tabatabai, 1995). بدین ترتیب، خلقت بدن انسان (برخلاف آفرینش روح) از آن رو که به جسمانیت و عالم ماده مربوط است، در طول زمان و در عالم ماده به واسطه سیر تکاملی صورت می‌گیرد. مؤید این موضوع آیات متعددی از قرآن کریم است که به مراحل مختلف جسمانی انسان اشاره دارد.^۸ (The Heights: 11; The Splitting: 7; The Pilgrimage: 5) در قرآن کریم، واژه خلق و آفرینش مرحله به مرحله، در مورد عوالم بالاتر از عالم ماده نیز به کار رفته است. امر آفرینش، از عالم ملکوت (عالم ثبات و وحدت) در عوالم پایین تر وجود به شکل تجلیات پی‌درپی، به گونه‌ای جاری می‌شود که هر مرتبه شرح، تفصیل و نمود مرتبه بالاتر خویش است؛ و بدین ترتیب مفهوم فرایند آفرینش، نه لزوماً ناظر به زمان و تاریخ که در تعریفی جامع‌تر، به معنای جاری شدن امر الهی در مراتب سلسله‌مند وجود است.

۶. مبدأ آفرینش‌های انسانی

معنایی در فرایند آفرینش‌های انسانی و صورت‌های مادی مخلوق بشر بیانگر این است که محصول قوای ظاهری و باطنی انسان و مبادی و سرچشمه‌های آن به دو شأن وجودی خواهد بود، یکی هویت نوعی و فردیت او را تشکیل داده و از حیث تعلق به عالم طبیعت، همان فاعل قریب حرکات و فعلیات مادی انسان است، دیگری شأنی که مربوط به هویت نفس ناطقه انسان که در این نوشتار، با لفظ قرآنی روح بدان اشاره خواهد شد (Qureshi, 1992; Yousefi, 2013).

۶-۱. هویت شخصی انسان (نفس ناطقه)

از نظر ملاصدرا نفس جوهری است مجرد و بسیط الذات و نابود

به تناسب تجرد از ماده به سمت وحدت و ثبات گرایش یافته تا جایی که تجرد تام حاصل شود و در آن مرحله حرکت، تغییر و دگرگونی وجود ندارد و البته به جز مرتبه ذات خداوندی تمامی عوالم در طی طریق سلسله‌مراتب هستی هستند. موجودات این عالم که مطلقاً از ماده و نواقص آن مجرند، از زمان، تجدد و حدوث برکنار هستند (Hassanzadeh- Amoli, 2001). به همین دلیل است که زمان پذیری و فرایند مداری در خصوص عالم معقول و مجرد به تجرد تام، قابل تصور نیست؛ بلکه این عالم ماده است که به سبب محصوریت در زمان و مکان، ناگزیر از حدوث و حرکت بوده و شکل‌گیری پدیده‌ها در آن روندی فرایند مدار و زمانمند دارد.

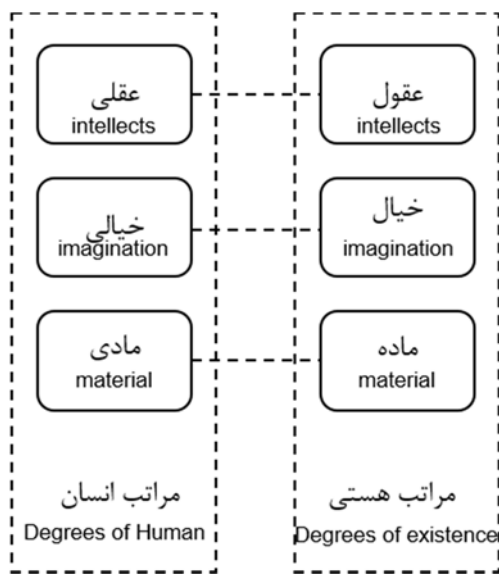
تعبیر و سیر به سوی کمال در عالم ماده وابسته به تعریفی از زمان خواهد بود. ملاصدرا حرکت و زمان را از عوارض خارجی اشیا نمی‌داند، یعنی برای آن‌ها وجودی منحاز و مستقل از موضوع‌شان نمی‌تواند در نظر گرفت که این وجود بر وجود موضوع عارض شده باشد. بلکه حرکت و زمان از عوارض تحلیلی اشیا هستند، تنها در ذهن و به واسطه تحلیل ذهنی می‌توان عارض و معروض را از یکدیگر منفک کرد. در عالم خارج یک وجود بیشتر نیست و زمان و مکان و مسافت به یک وجود موجودند (Mesbah-izadi, 1993). دیگر آن که حرکت را منحصر در مقولات چهارگانه نمی‌داند، بلکه به حرکت در جوهر نیز قائل است و آن را اصلی‌ترین صورت حرکت می‌داند. از مهم‌ترین براهینی که ملاصدرا بر حرکت جوهری آورده است، برهان از طریق زمان است. روح این برهان از این قرار است که ذات اشیا زمانمندند، زیرا اگر این گونه نبود، نمی‌توانستیم آن‌ها را با زمان سنجید و برای آن‌ها عمری قائل شد. چنانچه اگر اشیا دارای طول و یا وزن نباشند نمی‌توان آن‌ها را با مقیاس‌های طول و وزن اندازه‌گیری کرد. از طرف دیگر زمان چیزی غیر از مقدار حرکت نیست، بنابراین لازم است ذات و جوهر اشیا نیز متحرک باشند (Motahani, 1992). به این ترتیب زمان را بعدی از ابعاد مادی می‌داند.

۵-۲. آفرینش دفعی و تدریجی در بیان قرآن کریم

پدیده‌ها و آفریده‌ها که دارای مراتب وجودی متفاوتی هستند، در مرتبه پایین یعنی عالم ماده، اموری تغییرپذیر و فرایند مدارند، درحالی که در مراتب بالاتر، رو به کمال، فعلیت و ثبات دارند. در تأیید این موضوع در قرآن کریم نیز، آفرینش دارای شئون و مراتب گوناگونی بیان شده است. در مرتبه عالم امر، آفرینش بی‌درنگ و بی‌زمان و از عدم به معنای ابداع است، در قرآن کریم از واژه کن آمده است. درحالی که تجلی آن در مراتب پایین تر که در حقیقت تفصیل مراتب بالاست، مرحله‌ای و زمان مدار - در این مورد واژه خلق - توصیف شده است. علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان به دو شأن از آفرینش الهی اشاره می‌نماید:

(الف) شأنی که به جنبه تجرد و ثبات موجودات که به واسطه آن به خدا نسبت داده می‌شوند اشاره دارد. در این شأن وجودی، زمان و مکان و تغییر و حرکت راه نداشته و منظور از کلمه کن نیز همین معنی است. فقدان زمان و مکان و تغییر و حرکت فقط مختص ذات اقدس الهی است.

(ب) شأن دیگر آفرینش، به جنبه مخلوقیت اشیا ناظر است و همان طور که توضیح داده شد، با کاربرد واژه خلق همراه است.

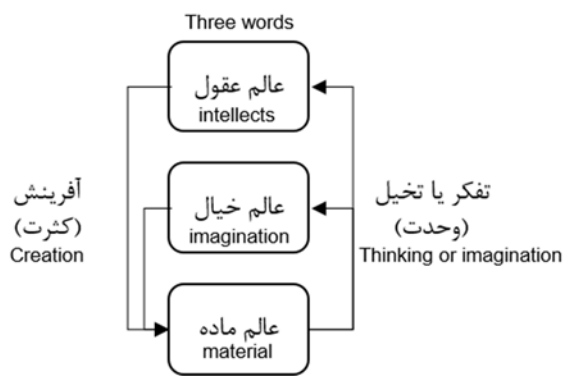


تصویر ۲: تلازم بین مراتب هستی و مراتب انسان (نگارندگان)
 Fig. 2: The relationship between the hierarchy of being and the hierarchy of man (Authors)

می‌گردد، سپس به تناسب این معانی و صورت‌ها، قوای ظاهری نیز در مراتب پایین‌تر نفس به فعلیت درآمده و نهایتاً صورتی مادی و متعین در زمان و مکان خلق می‌شود. بدین ترتیب، از آنجاکه همه آثار وجودی [انسان]، ... از حرکات و سکناات و ادراکات حسی، مربوط به حقیقتِ نفس ناطقه بوده و اطوار، ظهورات و تجلیات آن مبدأ آثار هستند (Hassanzadeh-Amoli, 2003). بنابراین فرآیند آفرینش‌های انسانی نیز تفصیل حقیقت نفس در قوای مختلف او محسوب شده و می‌توان گفت به یک اعتبار، جوهر و حقیقت نفس در مراتب خیالی و عقلی مبدأ آفرینش‌های انسانی است (تصویر ۳). زمانی که تعقل یا تفکری صورت می‌گیرد، این جوهر نفس است که در شأن عقلانی یا در مرتبه عقلی خویش ظاهر شده است و زمانی که تخیلی صورت می‌گیرد، یا ادراکی حسی حاصل می‌شود، باز این حقیقت نفس است که در هر یک از این مراتب (مرتبه خیال، یا مرتبه حس) جلوه و نمود می‌یابد (Hassanzadeh Amoli, 2003).

۱-۶-۲. فرآیند تحول نفس

یکی از تفاوت‌های میان آفرینش الهی و آفرینش‌های انسانی، آن



تصویر ۳: سیر صعودی و نزولی آفرینش انسانی (نگارندگان)
 Fig. 3: The ascending and descending course of human creation (Authors)

ناشدنی که از سنخ ماده و مادیات نیست. به بدن حیات می‌بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای کارهایش (که یا از نوع ادراکات است یا افعال عضلانی و بدنی) بهره بگیرد. نفس مجرد اگرچه در ماده تن نیست و تن ظرف آن نبوده ولی همراه تن و بسته و اسیر ماده بدن است (Sadr al-Din Shirazi, 2004, V 8, p.69).

۱-۶-۱. نفس ناطقه مبدأ آفرینش‌های انسانی

ملاصدرا نفس را دارای دو جنبه می‌داند که از جهت ذات خود، مجرد و از سنخ مفارقات و از جهت فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد؛ زیرا به نظر وی مانعی ندارد که یک چیز دارای دو جنبه مخالف بوده از جهتی مفارق و غیرمادی و از جهتی با ماده همراه باشد. نفس انسانی برخلاف نفوس دیگر ملکوتی و آسمانی، در اصل خلقت خود زمینی است و محتاج و پایبند ماده است. نفس در حدوث خود، مادی و جسمانی و از ماده بدن تراوش می‌کند و صورت برای خود می‌سازد؛ و همچنین نفس، جوهری ایستا و بی‌حرکت نیست بلکه جوهری است که در ذات خود مانند زمان، حرکت دارد (Sadr al-Din Shirazi, 2004).

ملاصدرا تحولات نفس را مراتب نفس نامیده و آن را بر دو دسته تحولات و مدارج پیشینی (سابقه) و دوم تحولات و مدارج پسینی (لاحقه) است. به نظر ملاصدرا تمام مدارج پیشینی و پسینی نفس جزء لاینفک نفس انسانی هستند با این تفاوت که مدارج گذشته او مقدمات هستند و کمک می‌کنند تا نفس بتواند تحولات بعدی عقلانی و مجرد (غیرمادی) خود را بگذراند و به کمال خود برسد. این دو دسته مراتب، درست در مقابل هم قرار دارند و قوت هر یک مساوی با ضعف دیگری است و وقتی که قوه نباتی و حیوانی ضعیف شوند، نفس قوت یافته و همین دلیل بر این است که نفس، مستقل از بدن گردیده و با فنای آن فانی نمی‌شود، بلکه برعکس با پشت کردن به جسم و قوای حیوانی و نباتی - که ما از آن به مردن تعبیر می‌کنیم - نفس رها می‌گردد. قوای وجودی و جوهر نفس او به پیوسته از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه‌ای دیگر انتقال می‌یابد (Asadi, 2016).

در حقیقت نفس انسان نیز هم‌پایه جهان خارج که دارای مراتب و وجوه مختلفی است، بدن شأن نازل و مادی نفس است، درحالی‌که شئون دیگری چون عقل، اندیشه و خیال که شئون مجرد نفس هستند، در مراتب بالاتری از وجود بدن قرار می‌گیرند در واقع میان مراتب هستی و انسان تلازم وجود دارد (Shajari and Mohammad-Alizadeh, 2012). نفس به‌عنوان هویتی شخصی که دربرگیرنده فردیت انسان است، شأن و مرتبه‌ای معین و ثابت ندارد و در مراتب به‌سوی کمال سیر می‌کند (تصویر ۲).

در تطبیق این موضوع با نتایج به دست آمده که در آن فرآیند آفرینش به‌طور کلی، ظهور حقیقتی از مرتبه متعالی، در مراتب پایین‌تر وجود تعریف گردید، می‌توان چنین گفت که فرآیند آفرینش‌های انسانی نیز همان فعلیت و ظهور حقایق مراتب متعالی نفس در مراتب پایین‌تر است که درنهایت در بدن جسمانی و در عالم ماده نمود خواهد یافت و از خلال آن اثری محسوس و عینی به وجود می‌آید (Hassanzadeh-Amoli, 2003). در خلق یک اثر ابتدا قوای باطنی نفس فعلیت یافته و ذهنیات و دانسته‌های معقول آن، از مرتبه عقلی نفس، در قوه خیال تمثیل یافته و صورت‌های مختلفی در آن ظاهر



موجودات عالم، همواره در حال تغییر و آفرینش دوباره است. حکمای اسلامی در اثبات این موضوع ضمن بیان استدلال‌های عقلی و شهودی به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده‌اند. برای مثال طبق آیه ۱۳ و ۱۴ سوره نوح: «و شمارا چه شده است که از شکوه خدا بیم ندارید؟ و حال آن که شمارا مرحله به مرحله [و در اطوار و شئون متغیر] خلق کرده است». خلقت انسان نیز تنها در خلق نخستین آن خلاصه نمی‌شود و نفس انسان از لحظه ورود به عالم ماده، هر دم خلقتی نو یافته و در شئون و اطواری تازه جلوه‌گر می‌شود. (Hassanzadeh-Amoli, 2001)

انسان نیز با طی طریق هر لحظه تولد جدیدی یافته و ادراکی نو از حقیقت هستی بر او جلوه‌گر خواهد شد.

طبق مبانی حکمت متعالیه، نفس انسانی به‌عنوان هویتی شخصی، ابتدا حرکت جوهری خود را از پایین‌ترین درجات و دروازه از پایین‌ترین مرتبه آغاز می‌کند، موضوعی که در آیات قرآن نیز مشاهده می‌شود.^{۱۲} البته حقیقت انسان به‌صورت کامل در مرتبه علم خداوند حضور و ظهور دارد و این تبدیل و تحول در مرتبه عوالم پائین‌جای دارد. وقتی نفس دارای مراتبی چون عقل، خیال و بدن باشد، حدوث نفس در این نظام اولین مرتبه (بدن) امری جسمانی بوده و در ابتدای خلقت تنها فعلیتی جسمانی و جمادی دارد؛ اما به‌صورت بالقوه می‌تواند از این مرحله به مرحله جسم آلی، نباتی، حیوانی و فراتر از آن در عالم مجردات تعالی و ترقی یابد. به این معنا نفس از ابتدای حدوث در عالم ماده، به‌صورت بالقوه در نشئات سه‌گانه [یعنی عالم حس، خیال و عقل] حضور دارد. (Hassanzadeh-Amoli, 2001)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آیه ۱۴ مؤمنون، با اشاره به تغییر سیاق این آیه در عبارت «ثم انشأناه خلقاً آخر» آن را اشاره به خلقی دیگر یا آفرینشی تازه دانسته‌اند که در ذات، صفات و خواص مغایر با آفرینش‌های سابق (نطفه، علقه و مضغه) است. این خلق جدید مربوط به خلقت شئون فرا مادی نفس و متناظر با نفخه روح در کالبد جسم است؛ (Tabatabai, 1995) که هم‌چنین می‌تواند به معنای آغاز تجرد نفس در حرکت جوهری باشد. بدین ترتیب نفس در ابتدای تولد در مرتبه‌ای بین عالم ماده و عالم مجرد قرار می‌گیرد (Mesbah-izadi, 1996) و از این پس با فعلیت یافتن قوای مجرد نفس و هم‌چنین از راه اکتساب و اختیار، امکان حرکت نفس از عالم ماده به عالم مجرد به وجود می‌آید.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر زین نو شدن اندر بقا^{۱۳}

۲-۶. هویت نوعی انسان

۱-۲-۶. مبدأ آفرینش‌های نفس

همان‌طور که گفته شد، مبدأ آفرینش‌های انسانی به یک اعتبار نفس است که بر اساس اصل وحدت ظلیه افعال و آفرینش‌های انسانی ظهورات و تجلیات حقیقت آن در عالم ماده‌اند؛ اما نفس نیز خود بازتاب و تجلی حقیقتی برتر است. در واقع نفسی که تشکیل دهنده هویت شخصی انسان‌هاست، در فعلیت یافتن قوای خود استقلال نداشته و فعلیت قوای نفس که کمال آن محسوب می‌شود، افزوده شده از مبدأ و سرچشمه‌ای دیگر -به‌جز هویت شخصی انسان یا نفس ناطقه- است. موضوع خروج نفس از قوه به فعل و فاعل این خروج که در حقیقت محرک و علت نفس در حرکت جوهری بوده، قوای مختلف او را به فعلیت می‌رساند و بدین سان در هر آن نفس آثار و محصولات

است که خداوند از آن رو که موجودی تام الفاعلیه است، هیچ‌گونه تغییر و تأثر و انفعال از غیر در امر فاعلیت [یا آفرینش] بر او عارض نمی‌گردد (Sadr al-Din Shirazi, 2004). درحالی که انسان به‌عنوان مخلوق و نیز آفریننده آثار در امر خالقیت و فاعلیت اعتباری خویش، متأثر و منفعل بوده و تغییر و تحول در مورد او امری بدیهی است. این تغییر و تحول که از آن با عنوان حرکت جوهری نفس نام می‌برند، در حقیقت فرآیند دگرگون شدن نفس است که با عنوان فرآیند استکمال نفس بدان اشاره شده است (Asadi, 2013).

آنچه اهمیت دارد تبیین این موضوع است که انسان به‌عنوان خالق و فاعل مؤثر در عالم متغیر و متحول طبیعت، خود نیز جوهری متکون و متغیر دارد و از این حیث، فاعل و منفعل و مؤثر و متأثر، هر دو در حرکت و تغییرند؛ بنابراین در فرآیند آفرینش‌های انسانی، تنها عالم طبیعت یا ماده هنری نیست که دستخوش تغییر می‌شود، بلکه جوهر نفس انسانی نیز تغییر می‌کند. هم‌چنین اهمیت این بحث در خلق آثار بیان این نکته است که با تغییر جوهر نفس، آثار و تجلیات مراتب نازل آن نیز تغییر می‌کنند و آفرینش‌های نفس معنا و شأنی دیگر می‌یابند.

۱-۳-۶. تغییر و دگرگونی در عالم ماده (حرکت

جوهری در جهان محسوسات)

اعتقاد به حرکت جوهری، در حقیقت اعتقاد به این موضوع است که تمام موجودات عالم ماده در هر آن و در هر لحظه خلقتی نو یافته و صورتی جدید پیدا می‌کنند. اگرچه به دلیل تشابه صورت‌های متعاقب در ادراک محسوس انسان چنین گمان می‌رود که در جسم صورت واحدی وجود دارد که همواره به حال خود باقی است؛ اما در واقع جسم در هر آنی از آنات، در صورتی جدید بازآفریده می‌شود. (Sadr al-Din Shirazi, 2004) به این مسئله در آیاتی از قرآن کریم^۹ (The Ant: 88)، گویای تحول و تغییر در جوهر عالم ماده و موجودات محسوس دارد. (Sadr al-Din Shirazi, 2004) هم‌چنین در سوره الرحمن^{۱۰} (The Beneficent: 29)، عبارت «کل یوم هو فی شأن»، اشاره به آن دارد که برای همه مخلوقات، در هر آن، وجودی تازه از سوی پروردگار حاصل می‌شود، بی‌آنکه تکراری در کار باشد. (Hassanzadeh-Amoli, 2001) باید دقت نمود که وجود تازه و لحظه به لحظه خداوند برای مخلوقات در نسبت با خود مخلوق است که طی طریق می‌کند و متحول می‌شود. حکمای حکمت متعالیه، اتصال هر شیء به مبدأ و منشأ اصلی را تنها در آفرینش نخستین آن خلاصه نمی‌دانند و معتقدند، از آنجا که ربوبیت الهی بر اشیاء و مخلوقات، ربوبیتی جدا از آن‌ها نبوده، بلکه افزوده پیاپی وجود و هستی و تجلیات متصل و بی‌زوال است؛ به بیانی با نقل ملاصدرا جهان ماده هر آن در فرآیندی متصل در حال آفریده شدن است (Sadr al-Din Shirazi, 2002; Salari, 2005). امام علی (ع) در نهج‌البلاغه و تبیین رابطه بین خداوند و پدیده‌ها را این‌گونه بیان می‌دارد که خداوند در درون اشیاء است و با آن‌ها یکی نیست و بیرون اشیاء است و از آن‌ها جدا نیست.^{۱۱}

(Nahjul-balagha, Sermons 1 & 184).

۱-۴-۶. تغییر و دگرگونی در انسان (حرکت جوهری

نفس)

بر اساس نظریه حرکت جوهری، نفس انسان نیز هم‌پایه همه

آن را می‌آفریند؛ موضوعی فراگیر در فلسفه و حکمت اسلامی است. (Hassanzadeh-Amoli, 2003)

در شکل بتان رهن عشاق حق است
 بلکه عیان در همه آفاق حق است
 چیزی که بود ز روی تقیید جهان
 والله که همان به وجه اطلاق حق است^{۱۴}

۶-۲-۲. مفهوم روح (هویت نوعی)

آنچه در نفوس شخصی و در عالم ماده، در محدودیت‌های زمانی و مکانی - به شکل حالات و اطوار گوناگون نفس بروز می‌یابد - در حقیقت، همان روح، جوهر واحد و هویت نوعی انسان و جامع همه کمالات فصول قبلی خود است که در مراتب پایین ظاهر گردیده یعنی بدن تجسد و تجسم و صورت و مظهر روح است (Shajari and Mohammad-Alizadeh, 2012). در اشارات قرآنی و خاصه طبق تأویلات عرفانی آن، «روح» همان لفظ واحد قلم، در عبارت قرآنی «سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند» (The Pen: 1) است که به‌وسیله آن بر الواح، نقوش متعددی ترسیم شده و از این طریق موجودات مختلفی با صورت‌های متفاوت در عالم کثرت ظهور یافته است (Hassanzadeh-Amoli, 2001). با استفاده از آیات دیگری از قرآن کریم، می‌توان شناخت کامل‌تری از موضوع حاصل نمود.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه قرآنی: «و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت؛ سپس آن‌ها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: اگر راست می‌گویید، از اسامی این‌ها به من خبر دهید» (the Cow: 31)، عدم امکان دسترسی فرشتگان به علم «اسماء» را دال بر آن دانسته است که اسماء مرتبه‌ای از خلقت است، فراتر از مرتبه ملائکه که تنها به انسان امکان و ظرفیت آموختن آن عطا شده و سایر موجودات امکان دسترسی به آن مرتبه را ندارند. طبق نظر ایشان همچنین اسماء اموری هستند در غیب آسمان‌ها و زمین که می‌توان آن‌ها را اموری فراگیر و دارای مشمولیت نسبت به تمامی عالم خلقت دانست. بدین ترتیب کلمه اسماء ناظر به آیه قرآنی «و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های [خزائن] آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم» (El-Hijr: 21) و به معنای همان خزائن الهی دانسته شده است که هر چه در زمین و آسمان است از نور و بهای آن مشتق شده و علم بدان نیز در اختیار انسان قرار گرفته است (Tabatabai, 1995). آن شأن و مرتبه وجودی انسان که به این علم متصف شده و با خزائن الهی متصل است، روح، جوهر انسانی یا حقیقت نوعی بشر است؛ و این بدان معناست که منشأ و مبدأ فعلیات کمالات و آفرینش‌های نفس انسانی، حقیقتی متعالی و سرچشمه‌ای بی‌انتها است. نفس می‌تواند در یک سیر باطنی بر اساس احکام خاصی مورد افاضه این مبدأ قرار گرفته و در واقع، به بازآفرینی معانی و خلق صورت‌هایی بپردازد که در حقیقت وجودی و هویت نوعی او (روح) محقق است (Hassanzadeh-Amoli, 2001).

۷. انسان در فرآیند آفرینش‌های خویش

پیش‌تر بیان گردید که نفس وجودی ثابت نداشته و مُدام در حرکت و تغییر است. این حرکت که مبدأ آن همان حقیقت متعالی روح است،

حرکتی است در جوهر نفس که آثار آن در حالات و حرکات ظاهری و محسوس نیز نمود دارد؛ بنابراین افعال و اعمال انسان به اعتباری شرح و تفصیل هویت نفس او هستند که از مبدأ یگانه روح افاضه می‌گردد. اما از سوی دیگر نفس انسان نیز خود جوهری متغیر و تحوّل پذیر دارد که تحت تأثیر عوامل گوناگون و از جمله افعال و اعمال خویش قرار می‌گیرد. بدین ترتیب نوعی رابطه متقابل میان نفس و افعال آن وجود دارد، به این معنا که نفس علت افعال و اعمال انسان بوده و خود نیز به‌واسطه انعکاس و بازتاب این اعمال و با مشاهده آثار آن‌ها متأثر و منفعل می‌گردد. این موضوع تعریفی خاص از فرآیند آفرینش‌های انسانی ارائه می‌دهد که در یک‌سوی آن فرآیند شکل‌گیری و تحول شیء آفریده شده و در سوی دیگر فرآیند تغییر و تحول نفس آفریننده قرار دارد. در این بخش تلاش بر این است رابطه‌ای دوسویه میان صورت و معنا در سطوح مختلف نفس بیان شود که شرح و تفصیل فرآیند آفرینش‌های انسانی است.

۷-۱. چیستی حقیقت نفس (اتحاد عالم و معلوم)

در بیان اجمالی فرآیند ادراک در فلسفه اسلامی، می‌توان گفت زمانی که شیء ای توسط نفس ادراک می‌شود؛ با توجه به کیفیت و مرتبه وجودی نفس، وجوه خاصی از شیء در نفس تحقق یافته یا می‌توان گفت مراتبی از ادراک نفس تعریفی از شیء را به دست می‌دهد و نوعی اتحاد میان نفس و وجوه مورد ادراک شیء، یعنی اتحاد میان مراتب ادراک نفس و واقعیت شیء برقرار می‌شود. (Bolkhari-ghahi, 2005)^{۱۵} بدین ترتیب، علمی که برای نفس حاصل می‌شود، در اصل، چیزی جدای از وجود او یا عارض بر نفس وی نیست و نفس در هنگام ادراک علوم و دریافت معانی با آن‌ها اتحادی وجودی پیدا می‌کند و نه ترکیبی انضمامی، (Hassanzadeh Amoli, 2003) مسیر قوه به فعل را طی می‌کند و فعلیت عقلانی موجب ادراک علوم و معانی می‌شود. در توضیح این مطلب حکمای اسلامی نفس را همانند قوه و استعدادی دانسته‌اند که با دریافت و ادراک علوم و معانی فعلیت خواهد یافت. (Mesbah-izadi, 1998) بنابراین هویت و شخصیت نفس نیز که همان فعلیت قوای اوست، چیزی جز ادراکات دریافت شده توسط نفس و علم محقق در آن نیست به همین جهت علم و دانش حضوری نفس را عنصری دانسته‌اند که مایه‌های فطری انسان را هویت و جهت داده و سازنده نفس و مشخص کننده مرتبه وجودی اوست. با توجه به این توضیح حقیقت نفس نیز همان علم محقق شده در نفس است که اعمال نفس نمود این علم در مراتب پایین‌ترند.

۷-۲. آفرینش هنری، حرکت دوسویه میان صورت و

معنا (علم و عمل)

الف) حرکت از معنا به صورت (تجلی علم در عمل)

در خصوص این فرآیند که در سطوح مختلف نفس و بازنمای باطنی رخ می‌دهد، نفس علم و حقیقت وجودی خویش را ابتدا به تعقل و سپس نزولاً به تخیل می‌آورد؛ یعنی از قوه تخیل، معانی کلی را به اشکالی جزئی تمثیل می‌دهد. در ادامه این تجلیات پی‌درپی در مرتبه مادی نفس یعنی بدن نمود پیدا کرده و در نهایت همان معنا، (زیبایی) را به شکل آفریده‌ای محسوس در عالم ماده یعنی صورت‌ها حاضر

می‌سازد. این فرآیند همان فرآیند حرکت از باطن به ظاهر معنا به صورت، یا تجلی علم در عمل و آثار است (Hassanzadeh-Amoli, 2001).

ب) حرکت از صورت به معنا (بازتاب عمل در علم و دانش نفس)

فعلیات نفس که در قوای جسمانی او ظهور دارد، مانند ادراکات حواس پنج‌گانه یا اعمال اعضا و جوارح، خود بازتابی در مرتبه تخیل نفس پیدا می‌کند و جوهر آن را تغییر می‌دهند که این موضوع ناشی از رابطه ذاتی و ضروری میان نفس مجرد و بدن مادی است. (Mesbah-izadi, 1998) این مطلب بر آیات و اشارات قرآن کریم نیز منطبق است. در قرآن کریم هیچ عمل یا رفتاری از انسان که در مرتبه عالم محسوس ظاهر می‌گردد برآمده از مرتبه عقلانی نفس محو و نابود نمی‌شود و تأثیر و بازتاب اعمال در هویت و مرتبه وجودی نفس امری مسلم است.^{۱۶} با فعلیت یافتن قوای مرتبه معنایی نفس، قوای مراتب مادی نفس نیز فعلیت خواهد یافت. مثلاً فعلیت یافتن قوه باصره و مشاهده یک شیء مادی، نه فقط ادراکی حسی است که از نفس حاصل می‌شود، بلکه به تناسب مرتبه و کیفیت نفس، بازتاب ادراکات خیالی و عقلی خواهد بود. بدین ترتیب اعمال و فعلیات قوای نفس از جمله آثار هنری خلق شده یا به اصطلاح صورت‌ها، بازتابی از علم نفس (معنا) است که حقیقت وجودی آن را متحول می‌سازد (Hassanzadeh-Amoli, 2001) و حرکتی از صورت به معنا در مراتب نفس رخ می‌دهد.

در آن بحرید کاین عالم کف او است
زمانی بیش دارید آشنایی
کف دریاست صورت‌های عالم
ز کف بگذر اگر اهل صفایی^{۱۷}

۷-۳. اتحاد هنر، هنرمند و مخاطب

با توجه به مباحث پیشین آشکار شد که در حکمت اسلامی فرآیند آفرینش‌های انسانی حرکتی دوسویه از صورت به معنا و از معنا به صورت است. زمانی که هنرمند (فاعل انسانی) در حال آفرینش اثری هنری است، بر اساس علم و دانش محقق در نفس خود یا می‌توان گفت بر اساس مرتبه وجودی خویش، قوای نفسانی را به خدمت گرفته و در مسیری نزولی معقولات را به تخیل و تصور درآورده و در نهایت با فعلیت قوای متناسب با عالم ماده، اثری محسوس و مادی

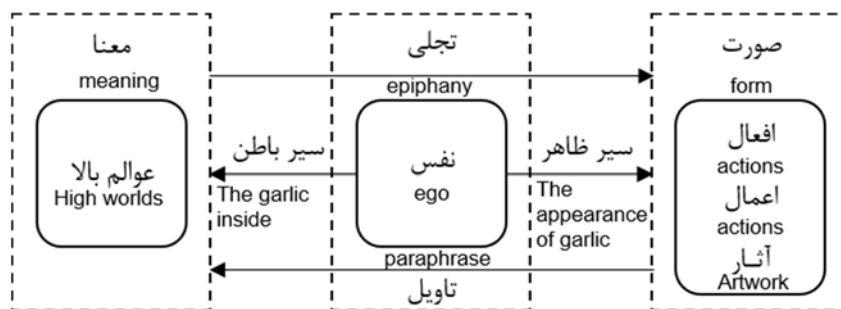
یعنی صورت را از خود به جای می‌گذارد. در طول این فرآیند ماده مصنوع تدریجاً در اثر اعمال قوای نفس تغییر می‌کند تا حالات نفسانی آفریننده خویش را در مرتبه ماده ظاهر سازد.

نفس آفریننده نیز با تمرکز بر روی اثر هنری قوای حسی و ادراکی خود را در جهت خاصی به فعلیت می‌رساند و مرتبه بالاتر جای یافته در نفس خود را تکامل و تعالی می‌بخشد. بدین ترتیب، نفس نیز در حرکت جوهری به سمت ادراک خاصی از شیء هنری تحول و تکامل خواهد یافت (Hassanzadeh-Amoli, 2001) این حرکت دوسویه را می‌توان اتحاد هنر و هنرمند و گفتمان میان اثر هنری و هنرمند نامید که در فرآیند آن نه تنها شیئی محسوس که همچنین جوهر نفس فاعل انسانی نیز در رابطه‌ای متقابل و متناسب با شیء، بازآفریده می‌شود. در تأویل اثر هنری مخاطب با تفسیر در سیر از صورت به معنا حضور دارد و در این گفتمان جای خواهد گرفت. در نهایت به واسطه اثر هنری، اتحادی بین اثر هنری، هنرمند و مخاطب برقرار خواهد شد (تصویر ۴).

۸. رسالت هنرمند در خلق آثار هنری

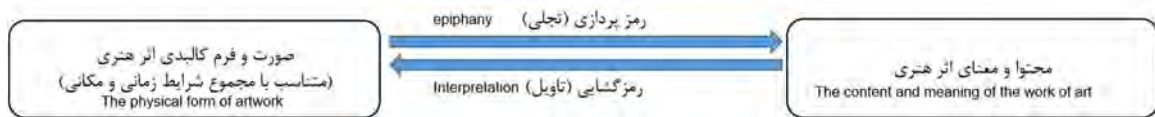
هنرمند در فرآیند آفرینش آثار و مصنوعات خویش، خود نیز متحول شده و آفرینشی تازه و خلقی نو می‌یابد. این خلق نو که ادراک و کمالی نو برای نفس محسوب می‌شود؛ در حقیقت هدف و غایت خلق و آفرینش اشیاء هنری توسط انسان است. با چنین پیش فرضی ارزش اثر هنری نیز در ایجاد امکان حرکت از صورت به معنا و تعالی جوهر نفس هنرمند و مخاطب است. بدین ترتیب وظیفه هنرمند یعنی آفریننده و خالق انسانی در رابطه متقابل با محصول آفریده خویش، هدایت نفس در حرکت جوهری و ایجاد بستر مناسب برای فعلیت قوای متعالی و مجرد آن، یا به عبارتی زمینه‌سازی برای تجرد نفس است. همان‌گونه که اشاره شد رابطه دوسویه بین صورت و معنای اثر هنری وجود دارد و مخاطب از یک سو با درک معنای اثر و رمزگشایی و از سوی هنرمند با رمز پردازی به خلق اثر هنری می‌پردازد و در این فرآیند نفس خود و مخاطبان نیز متأثر از آن خواهند بود (تصویر ۵).

در تشریح حرکت جوهری نفس بیان گردید که نفس انسان پس از حدوث در عالم ماده، با به کارگیری قوای خویش حرکتی تکاملی را به سوی تجرد از ماده آغاز می‌نماید و در هر مرحله جوهر وجودی متفاوت و کامل‌تری پیدا می‌کند. در عین حال نباید این نکته را از نظر دور داشت که تفاوت و تعدد این مراحل در حرکت جوهری نفس به معنای تباین و جدایی کامل آن‌ها نیست، بلکه از آن رو که برخی از



تصویر ۴: سیر صورت و معنا با تجلی و تاویل (نگارندگان)

Fig. 4: Motion of Appearance and reality with manifestation and interpretation (Authors)

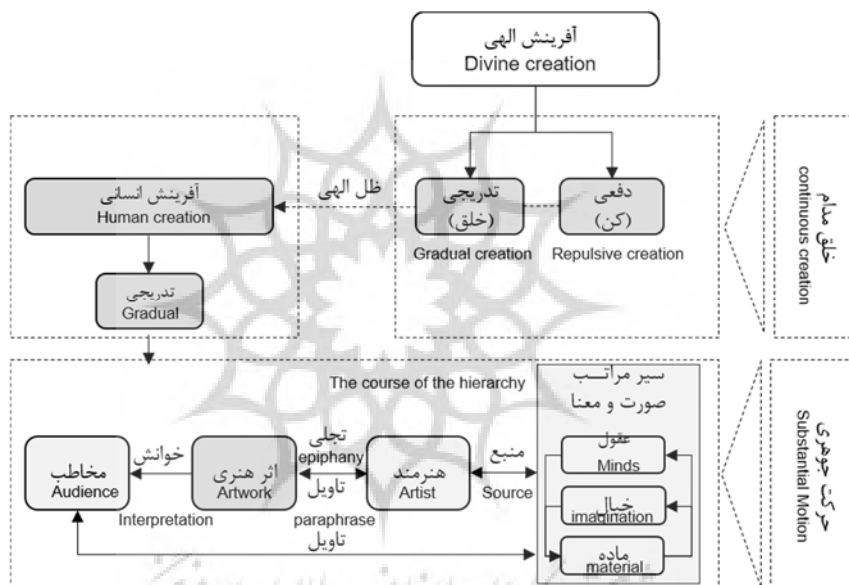


تصویر ۵: فرایند تجلی و تاویل در آثار هنری

Fig. 5: Process Of manifestation and interpretation in art creation (Authors)

وجود، گریزی از به کارگیری قوای بدنی (مانند ادراکات حسی) ندارد. بدین ترتیب ادراک عالم محسوس به طریق استعانت از عقل و تخیل میسر است و اثر هنری تعالی را با بهره‌گیری از قوای حسی موجب می‌شود. این مهم زمینه شکوفایی قوای خیالی و سپس عقلی را فراهم می‌آورد، چراکه با بهره‌گیری از این قوا کمالات جدیدی برای نفس حاصل شده و فعلیت قوای حسی به سمت فعلیت قوای مجرد انسان (چون تفکر و تعقل) تعالی و گسترده می‌شود چراکه فعلیت قوای مراتب نازل نفس، مرتبه‌ای از فعلیت قوای مراتب متعالی آن است (تصویر ۶ و ۷).

این مراحل نسبت به مراحل دیگر جنبه علیت دارند و لازمه ورود به هر مرحله تکامل در مرحله پیشین است، نوعی رابطه وجودی بین آن‌ها برقرار می‌گردد.^{۱۸} در بحث تجلی و تاویل بین هنرمند و مخاطب به واسطه اثر هنری ارتباطی برقرار می‌شود و با تبلور عوالم بالا در مراتب پائین حسی، جهانی را منکشف می‌سازد که موجبات تاویل اثر هنری توسط مخاطب را فراهم می‌آورد. به صورت دوسویه حرکت استکمالی نفس به سوی تجرد، از مراتب پایین عالم طبیعت و با به کارگیری قوای جسمانی متناسب با این عالم آغاز گشته و در واقع نفس برای پیمودن طریق کمال و وصول به مراتب عالی



تصویر ۶: فرایند آفرینش الهی و انسانی (نگارندگان)

Fig. 6: Process of art creation (Authors)



تصویر ۷: هنر اسلامی بازتابی از تاویل صورت و سیر در عالم معنا در خلق هنر (نگارندگان)

Fig. 7: Islamic art Reflection of manifestation and interpretation in art creation (Authors)

فرآیند آفرینش هنری حرکتی دوسویه از صورت به معنا و از معنا به صورت است. هنگامی که هنرمند در حال آفرینش اثر هنری است، بر اساس علم و دانش محقق در نفس خود، قوای نفسانی را به خدمت گرفته و در سیری نزولی معقولات را به تخیل و تصور به تجلی درآورده است؛ اما از سوی دیگر، نفس آفریننده و مخاطب با تأویل اثر هنری، قوای حسی و ادراکی خود را در جهت خاصی به فعلیت می‌رسانند. بدین ترتیب نفس در حرکت جوهری خویش به سمت ادراک خاصی از شیء هنری تحول و تکامل می‌یابد که اتحادی بین هنر، هنرمند و مخاطب حاصل می‌شود. هنرمند، در فرآیند آفرینش آثار متحول می‌شود و آفرینشی تازه را پدید خواهد آورد و خلق نو، ادراک و کمالی نو برای نفس محسوب می‌شود که در حقیقت هدف خلق و آفرینش اشیاء هنری توسط هنرمند است. در هنر اسلامی ارزش شیء هنری، ایجاد امکان حرکت از صورت به معنا و تعالی جوهر نفس برای مخاطب و خود هنرمند است و با هدایت نفس در حرکت جوهری با ایجاد بستر مناسب برای فعلیت قوای متعالی و مجرد آن، زمینه‌سازی برای تجرد نفس شکل می‌گیرد. مسیر صورت به معنا حرکت استکمالی نفس به سوی تجرد است و از مراتب پایین‌تر آغاز می‌گردد که نفس برای پیمودن مسیر و وصول به مراتب عالی وجود، نیازمند بهره‌گیری از قوای جسمانی دارد. به واسطه آثار هنر اسلامی و ادراک آن به وسیله قوای حسی، زمینه شکوفایی قوای خیالی و عقلی مخاطب فراهم می‌آید. بهره‌گیری از این قوا، کمالات جدیدی برای نفس حاصل می‌آورد و در حقیقت فعلیت یافتن قوای حسی، زمینه فعلیت قوای مجرد است و فعلیت قوای مراتب نازل نفس، زمینه‌ساز فعلیت قوای مراتب متعالی آن است. مسئولیت هنرمند در ایجاد بستر مناسب برای طی مراتب کمال مخاطب در هنر اسلامی چون معماری و

خطاطی نمود یافته است، آثاری که سرشار از مضامین الهی و رمزی است و اشاره‌هایی به عوالم برتر وجود چونان تذکری برای سیر از ظاهر به باطن است.

مباحث فلسفی و قرآنی مطرح در حکمت نظری می‌توانند در پاسخ به پرسش‌هایی در خصوص آفرینش‌های هنری، مبدأ و منشأ آن، چگونگی شکل‌گیری و امکان هدایت آن مورد مراجعه قرار گیرند؛ حکمت عملی به واسطه آفرینش هنری نیز طریقی است که می‌تواند با تحول در نفس آفریننده هنر به تحول و تعالی حقیقی هنر و مخاطب بیانجامد. امروزه هنرمندان زیادی هستند که تحول هنری و دستیابی به کیفیت‌های برتر را از طریق تعمق در زوایای روانی و نفسانی خویش و یا بر اساس فرضیات علم روانشناسی جستجو می‌کنند؛ اما هنرمندان مسلمان از آن رو که با پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مبتنی بر کلام الهی و حکمت اسلامی مواجه هستند مسیر کمال را در طی مراتب وجودی و سیر به باطن حقیقی جستجو می‌کنند. هنرمند با این مبانی می‌تواند فرآیند آفرینش آثار هنری را به صورت جامع، مانع و خطاناپذیر بیان نماید و بستر تکامل مخاطبان را با خلق آثار محیا نماید و در ادامه از سقوط و هبوط وجودی انسان‌ها با نفی هواپرستی در خیال و خلاقیت، از خلق آثار مذموم و مبتذل جلوگیری نماید. حکمت اسلامی دارای معیارها و اصول مختص خود است؛ که از متون دینی و دست‌آوردهای فلسفی و عرفانی حکمای اسلامی قابل برداشت و استفاده بوده و می‌تواند راهگشای خلق آثار ممتاز و اصیل هنری باشد.

ز ملک تا ملکوت حجاب بردارند
هر آنکه خدمت جام جهان‌نما بکند^{۱۹}

پی‌نوشت‌ها

۱. «و اوست کسی که از آسمان، آبی فرود آورد؛ پس به وسیله آن از هر گونه گیاه برآوردیم و از آن [گیاه] جوانه سبزی خارج ساختیم که از آن، دانه‌های متراکمی برمی‌آوریم؛ و از شکوفه درخت خرما خوشه‌هایی است نزدیک به هم؛ و [نیز] باغ‌هایی از انگور و زیتون همانند و غیرهمانند خارج نمودیم. به میوه آن چون ثمر دهد و به [طرز] رسیدنش بنگر، قطعاً در اینها برای مردمی که ایمان می‌آورند نشانه‌هاست.»
 ۲. «خدای را از اینکه به پشه‌ای یا فروتر [یا فراتر] از آن مثل زند شرم نیاید. پس کسانی که ایمان آورده‌اند می‌دانند که آن [مثل] از جانب پروردگارشان بجااست؛ ولی کسانی که به کفر گراییده‌اند می‌گویند: «خدا از این مثل چه قصد داشته است؟» [خدا] بسیاری را با آن گمراه و بسیاری را با آن راهنمایی می‌کند؛ و [لی] جز نافرمانان را با آن گمراه نمی‌کند.»
 ۳. «به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است.»
۴. برخی آیات قرآن کریم، با مطرح نمودن تفاوت انسانها در امکان یا عدم امکان دسترسی به مراتب معنایی اشیاء؛ در حقیقت، وجود مرتبه مندی و ارزش‌گذاری طولی در ادراکات انسانی را مورد تأیید قرار می‌دهند. (The Companies: 9; The Thunder: 16)
۵. مولوی، مثنوی معنوی
۶. به عنوان نمونه‌ای از این استنادات، مفسران حیات مذکور در آیه قرآنی، (The Family of Imran: 169) و آنان را که در راه خدا کشته شده‌اند مردگان پندارید. را حیاتی حقیقی می‌انگارند که عبارت «ولکن لا تشعرون» در پایان آیه دلیلی بر فرامادی بودن بستر و قلمرو آن است؛ بدین معنا که با ادراکات حسی نمی‌توان این مرتبه از حیات غیر مادی را درک نمود. (Bolkhari ghahi, 2005)
۷. «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (The Bee: 40)
۸. «و در حقیقت، شما را خلق کردیم، سپس به صورتگری شما پرداختیم» (The Heights: 11) ... «همان کس که تو را آفرید و [اندام] تو را درست کرد و [آنگاه] تو را سامان بخشید» (The Splitting: 7). «پس بدانید که ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه،

۱۴. رباعیات ابوسعید ابوالخیر
۱۵. به نقل از سهروردی، بدون ذکر منبع
۱۶. «ما کارنامه [عمل] هر انسانی را به گردن او بسته‌ایم» (The Night Journey: 13)
۱۷. مولوی، دیوان شمس
۱۸. در حکمت متعالیه، تفاوت میان علت و معلول در رابطه علیت، تنها در کمال و نقص وجودی است، بدین معنا که «علت مرتبه قوی‌تر وجود معلول و معلول مرتبه ضعیف‌تر وجود علت است» و این به معنای همان رابطه وجودی و ذاتی است که میان علت و معلول (در اینجا مراتب نفس) وجود دارد. (Mesbah-izadi, 1996)
۱۹. حافظ، غزل شماره ۱۸۷
- آنگاه از مُضغه دارای خلقت کامل و [احیاناً] خلقت ناقص...» (The Pilgrimage: 5)
۹. «و کوهها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی حرکتند و حال آنکه آنها ابر آسا در حرکتند...»
۱۰. «هر که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان او در کاری است»
۱۱. «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (Sermons 1) و «لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج» (Sermons 148)
۱۲. «ایا انسان را آن هنگام از روزگار [به یاد] آید که چیزی درخور یاد کردن نبود» (Man: 1)
۱۳. مثنوی معنوی، دفتر اول

References

Atkinson, R. L., Atkinson, R.C., Smith, E.E. & Bem, D. J. (1990). Introduction to psychology. (Translated by Rafiei, H., Samiei, M., & Arjmand, M.). Tehran: Arjmand. [in Persian]

[اتکینسون، اسمیت، اتکینسون، هکسمه اسمیت، ادوارد، بم، داریل. (۱۳۸۶). زمینه روان‌شناسی هیلگارد (جلد ۲). ترجمه رفیعی، حسن، سمیعی، مرصده، و ارجمند، محسن. تهران: ارجمند.]

Aristotle (1964). Art of Poetry. (Translated by Zarinkoub, A.). Tehran: Book Publishing Company. [in Persian]

[ارسطو (۱۳۴۳). فن شعر. ترجمه زرین‌کوب، عبدالحسین. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.]

Asadi, M. (2016). Mulla Sadra and the Question of Death. Journal of Philosophy and Theology, 21(1): 92-123. [in Persian]

[اسدی، محمدرضا. (۱۳۹۵). ملاصدرا و مسئله مرگ. فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات، ۲۱(۱): ۹۲-۱۲۳.]

Asadi, A. (2013). The study of the process of self-fulfillment from Mulla Sadra's perspective. Philosophical Knowledge, 10(3): 91-131. [in Persian]

[اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۲). بررسی فرایند استكمال نفس از دیدگاه ملاصدرا. معرفت فلسفی، ۱۰(۳): ۹۱-۱۱۳.]

Ashtiani, S. (1995). Mulla Sadra, unique in reason and intelligent observer in mysticism. Kheradnameh Sadra, 2: 13-19. [in Persian]

[آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۴). ملاصدرا حکیمی متاله، فرید در برهانیت و ناظر هوشمندی در عرفانیات. خردنامه صدرا، ۲: ۱۳-۱۹.]

Plato. (2014). Symposium. (Amini Fard, M.). Tehran: Jami. [in Persian]

[افلاطون. (۱۳۹۳). ضیافت. ترجمه امینی‌فرد، محمدابراهیم. تهران: جامی.]

Alb, A., & Achik, G. (2001). An example of the philosophical system in Islamic philosophy. Proceedings of the first Mulla Sadra World Conference (Volume I). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [in Persian]

[آلب، ارسلان، و آچیک، گنج. (۱۳۸۰). نمونه سیستم فلسفی در فلسفه اسلامی. مجموعه مقالات اولین همایش جهانی ملاصدرا (جلد اول). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.]

Bolkhari ghahi, H. (2005). Mystical Foundations of Islamic Art and Architecture (Second Office: Kimia Kheial). Tehran: Sureh Mehr. [in Persian]

[بلخارقی، حسن. (۱۳۸۴). مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی (دفتر دوم: کیمیای خیال). تهران: سوره مهر.]

Tolstoy, L. (1394). What is Art? (Translated by Dehghan, K.), Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

[تولستوی، لئو. (۱۳۹۴). هنر چیست. ترجمه دهگان، کاوه. تهران: امیر کبیر.]

Jafari, M. T. (2002). Beauty and art from the Islamic view. Tehran: Allameh Jafari Institute of Compilation and Publication. [in Persian]

[جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۱). زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.]

Javadi Amoli, A. (2011). A series of commentary lectures. Tasnim Audio CD. [in Persian]

[جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). سلسله سخنرانی‌های تفسیر. سی دی صوتی تسنیم.]

Hassanzadeh Amoli, H. (2001). The Problems of the Self (Volume 1 and 2). (Translated by Ahmadian, E. & Babaei, S.M.), Tehran: Qiam Publications. [in Persian]

[حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۸۰). عیون مسائل نفس (جلد ۱ و ۲). ترجمه: احمدیان، ابراهیم و بابایی، سیدمصطفی. تهران: قیام.]

Hassanzadeh Amoli, H. (2003). The Knowledge of the Self (Vols. 1 and 3) (Eighth Edition). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in Persian]

[حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۸۲). معرفت نفس (جلد ۱ و ۳) (چاپ هشتم). تهران: علمی و فرهنگی.]

Durant, W. (1990). The Pleasures of Philosophy. (Translated by Zaryab-Khoi, A.), Tehran: Publishing Organization of Islamic Revolution. [in Persian]

[دورانت‌ویل. (۱۳۶۹). لذات فلسفه. ترجمه زریاب‌خویی، عباس، (بی‌نا). تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.]

Ramazani, R. (2005). Islamic Psychology in the Qur'an. Paiam Javidan, 7: 138-190. [in Persian]

[رمضانی، ربابه. (۱۳۸۴). روان‌شناسی اسلامی در قرآن. پیام جاویدان، ۷: ۱۳۸-۱۹۰.]

Salari, A. (2005). Constantly Creating, Ibn al-'Arabi opinion and comparing it with the movement of Sadra's substance. Religious Thought, Shiraz University, 113-132. [in Persian]

[سالاری، عزیزالله. (۱۳۸۴). خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا. اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ۱۱۳-۱۱۳.]

Sabzevari, H. (2007). Description of Golshan Raz. Tehran: Science publication. [in Persian]

[سبزواری، حاجی محمدابراهیم. (۱۳۸۶). شرح گلشن راز. تهران: علم.]

Seyed Qotb. (1998). Artistic Creation in the Quran. (Translated by Fooladvand, M.), Tehran: Quran Foundation. [in Persian]

[سید قطب. (۱۳۶۷). آفرینش هنری در قرآن. ترجمه فولادوند، محمدمهدی. تهران: بنیاد قرآن.]

Shajari, M. & Mohammad-Alizadeh, J. (2012). The Relationship of Human Hierarchy with the Hierarchy of Being From Mulla Sadra's Viewpoint. Religious Anthropology, 9(27): 5-27. [in Persian]

[شجاری، مرتضی، و محمدعلیزاده، جعفر. (۱۳۹۱). ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا. انسان پژوهی دینی، ۹(۲۷): ۵-۲۷.]

Sadr al-Din Shirazi, M. (2002). Asfar-e-Arba. Introduction: Ahmad Ahmadi. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [in Persian]



- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). الاسفار الاربعه. تحقیق و مقدمه احمد احمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.]
- Sadr al-Din Shirazi, M. (2004). AL-Shawahid AL-Rububiyah (Thirrd Edition). (Translated and description by Mosleh J.) Tehran: Soroush Publications. [in Persian]
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شواهد الربوبیه (چاپ سوم). ترجمه و شرح مصلح جواد. تهران: سروش.]
- Tabatabai, S. H. (1983). Principles of Philosophy and Method of Realism. Introduction and Footer: Morteza Motahari. Tehran: Sadra. [in Persian]
- [طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۶۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری. تهران: صدرا.]
- Tabatabai, S. H. (1995). Tafsir Al-mizan (Vol. 17-1). Qom: Islamic Publications Office. [in Persian]
- [طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (جلد ۱۷-۱). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.]
- Tabatabai, S. H. (2019). Nahaiaat- Al-Hakimah (Sixteenth Edition). Qom: Islamic Publishing. [in Persian]
- [طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۲ق). نهاییه الحکمه (چاپ شانزدهم). قم: اسلامی.]
- Fani Shirazi, D., M. M. (1963). Rasheel Dehdari. Tehran: Written Heritage Publication Office. [in Persian]
- [فانی شیرازی دهدار، محمدبن محمود. (۱۳۴۲). رسائل دهدار. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.]
- Qureshi, A. A. (1992). Dictionary of the Quran (Vol. 7). Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyah. [in Persian]
- [قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (جلد ۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.]
- Noel, C. (2008). Philosophy of Art: A Contemporary Introduction. (Translated by Tabatabai, S.). Tehran: Academy of Art. [in Persian]
- [نول، کارول. (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه هنر. ترجمه: صالح طباطبایی. تهران: فرهنگستان هنر.]
- Kant, I. (2018). Critique of Judgment. (Translated by Rashidian, A.K.). Tehran: Ney Publishing. [in Persian]
- [کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۷). نقد قوهی حکم. ترجمه: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.]
- Croce, B. (2002). Essence of Aesthetics. (Translated by Rouhani, F.), Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- [کروچه، بندتو. (۱۳۸۱). کلیات زیبایی‌شناسی، ترجمه روحانی فواد. تهران: علمی فرهنگی.]
- Kivi, P. (2001). Philosophies of Arts: An Essay in Differences. (Translated by Rafiee, M.). Tehran: Office of Cultural Research. [in Persian]
- [کیوی، پیتر. (۱۳۸۰). فلسفه‌های هنر: جستاری در میان تفاوت‌ها. ترجمه حمیدرفیعی، محمدعلی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.]
- Mesbah-izadi, M. T. (1993). Teaching Philosophy. Tehran: Islamic Advertising Organization. [in Persian]
- [مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۲). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.]
- Mesbah-izadi, M. T. (1996). Description of the eighth volume of Asfar-e-Arba. (Research and Writing: Saeedi Mehr, M.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [in Persian]
- [مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار اربعه. تحقیق و نگارش: سعیدی مهر، محمد. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.]
- Mesbah-izadi, M. T. (1998). Ethics in the Quran (Volume 2). (Research and Writing: Eskandari, M. H.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [in Persian]
- [مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن (جلد ۲). تحقیق و نگارش: اسکندری، محمدحسین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.]
- Motahari, M. (1992). Movement and time in Islamic philosophy. Tehran: Hekmat Publications. [in Persian]
- [مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: حکمت.]
- Motahari, M. (2001). Generalities of Islamic Sciences (Volume I). Tehran: Sadra Publications. [in Persian]
- [مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). کلیات علوم اسلامی (جلد اول). تهران: صدرا.]
- Makarem-Shirazi, N. et al. (2001). Tafsir nemooneh. Qom: Dar al-kotob al-eslamieh. [in Persian]
- [ماکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الإسلامیه.]
- Malekshahi, H. (1984). Movement and its various forms. Tehran: Soroush. [in Persian]
- [ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۳). حرکت و استیقای اقسام آن. تهران: سروش.]
- Attributed to Imam Ja'far Sadiq (AS) (1984). Mesbah al-Sharia and Muftah al-Haqiqa. (Translated by Mostafavi, H.), Tehran: Qalam. [in Persian]
- [منسوب به امام جعفر صادق (ع). (۱۳۶۳). مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه: در تزکیه نفس و حقایق و معارف الهی. ترجمه و شرح مصطفوی حسن. تهران: قلم.]
- Hurst H., R. (2001). Representation and Truth in Art. (Translated by Nasri, A.). Tehran: Academy of Art. [in Persian]
- [هرست هاوس، رزالین. (۱۳۸۰). بازنامه‌ی و صدق در هنر. ترجمه نصری، امیر. تهران: فرهنگستان هنر.]
- Holmes, J., & Bateman, A. (2009). An Introduction to Psychoanalysis: Contemporary theory and practice. (Translated by Tahmasb, A.). Tehran: Binesh Nou. [in Persian]
- [هلمز، جرمی؛ بیتمن، آنتونی. (۱۳۸۸). درآمدی نو بر روان‌کاوی: نظریه و درمان. ترجمه طهماسب علیرضا. تهران: بینش نو.]
- Wilkinson, R. (2006). Art, Emotion and expression. (Translated by Maziar, A.). Tehran: Academy of Art. [in Persian]
- [ویلکینسون، روبرت. (۱۳۸۵). هنر، احساس و بیان. ترجمه مازیار، امیر. تهران: فرهنگستان هنر.]
- Yousefi, M. T. (2013). The unity or dichotomy of the human soul. Acin Hekmat, 5: 187-216. [in Persian]
- [یوسفی، محمدتقی. (۱۳۹۲). وحدت یا دوگانگی روح و نفس ناطقه انسانی در عقل و نقل. آئین حکمت، ۵: ۱۸۷-۲۱۶.]