



## Art, Truth, Vulgarly (Rethinking the Truth of Art in Sadra's Foundations)

Majid Yarian  1 

1. Assistant Professor of the Department of Philosophy, University of Zanjan, m.yarian@gmail.com

### Article Info:

**Article type:**  
Research Article

**history:**  
**Received:**  
2022/6/25

**Received:**  
2022/12/21

**Accepted:**  
2022/12/31

**Published:**  
2023/3/1

### Keywords:

Art, Truth, Vulgarly,  
Imagination,  
Gradation of  
Existence, Substantial  
Motion, Love, Mullah  
Sadra.

**A**bstract: The spread of modernism to all aspects of human life, as well as its incorporation into the core of reality, has left less room for the transcendental, to the point where no evidence of transcendence can be traced in events. This has squandered the efforts of Islamic philosophers to prioritize the transcendental in all aspects, as well as their endeavors to define the meaning of life based on transcendence. Mulla Sadra's philosophical theories help to resolve this dilemma since his intellectual system is founded on concepts that had previously received less attention as a philosophical framework. Such concepts include the theory of Substantial Motion and the evolution of the inner self (nafs) from the earthly to the heavenly worlds, the theory of Gradation of Existence and the gradational state of the inner self, the status of the world of imagination as a medium between the matter and the intellect, the unity of the inner self with the active intellect, the copulative dependence of phenomena on the independent essence of the Divine, and the principles of knowledge of love. These notions and principles have created a profound influence and a distinct viewpoint on art recognition and the explanation of the process of creating art and artworks and, consequently, have established a distinction between the truth and the vulgar. The achievements of Mulla Sadra's viewpoints include his emphasis on the presence of transcendence at the core of all phenomena, his philosophical explanations for imagination in creating art and its mediating and meaningful status, his interpretation of human identity, his views on resembling God to the human at the level of imagination, his ideas on mutual relations between human love and art, and his perspective on the heavenly nature of authentic art. In this essay, we seek to extract a model based on truth and vulgarly in art, in addition to researching Mulla Sadra's ontological and epistemological principles and their influence on the process of art creation.

**Cite this article:** Yarian, M (2022). Art, Truth, Vulgarly (Rethinking the Truth of Art in Sadra's Foundations). *Philosophical Meditations* 13(31) 187-216 . <https://doi.org/10.30470/phm.2022.556500.2235>

© The Author(s).

**Publisher:** University of Zanjan.

**DOI:** <https://doi.org/10.30470/phm.2022.556500.2235>

Homepage: [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



**I**ntroduction: The Islamic philosophers believe that a phenomenon is formed based on the principle of causality. According to these philosophers, this principle is founded on an existential relation and is deemed self-evident, and does not need to be proven (although they have sought to explain it to some degree). They classify causes into four categories: form (something that is a criterion for an object's actuality); matter (something that is a criterion for an object's potentiality); the end (or ultimate cause; something beyond the existence and essence of an object out of which that object is composed); and the agent cause (something by which the object is created). Because the cause-and-effect relationship is linked to the concept of "being as such,"

understanding the truth about a phenomenon is dependent on understanding its four causes. According to the contemporary perspective, a phenomenon can only be investigated in terms of matter and form, so the agent and the end are ignored. Indeed, in today's philosophical systems, less emphasis is placed on all four causes simultaneously. As a result, if we regard attention to transcendence (the agent and the end) in the core of a phenomenon, and to the agent, as "truth," we should consider mere attention to matter and form as "vulgar."

**M**ethodology: We reviewed Mulla Sadra views in his works including, books, essays, as well as the works written by their commentators. Given the topic under study, a descriptive-analytical method was used in this article. Moreover, the data

and information were collected through library research.

**F**indings: The art creation system (the realm of imagination) can use these two groupings of causes for artistic creativity. In other words, the output of this system with these two inputs or raw materials—one heavenly and the other earthy—is either the truth or the vulgar. Human beings lack aesthetic judgment and cannot comprehend beauty with their five senses. The five senses can only assess quantity and quality, not beauty. Art originates in imagination, and without it, humankind would be unable to create art. An imagination-less individual would be artless. An **artist's vision is like a pathway** for aspiration, virtuosity, and observation. The artist sometimes fills his imagination's treasury by seeing tangible, material forms and phenomena, then formulates and mixes them in this treasury to produce immaculate and

unique imagery. However, sometimes the artist's inner treasury reaches beyond the accumulations of tangible abstraction and is founded on transcendence, resulting in new novelties and transcendental marvels generated by this artist's approach and representation.

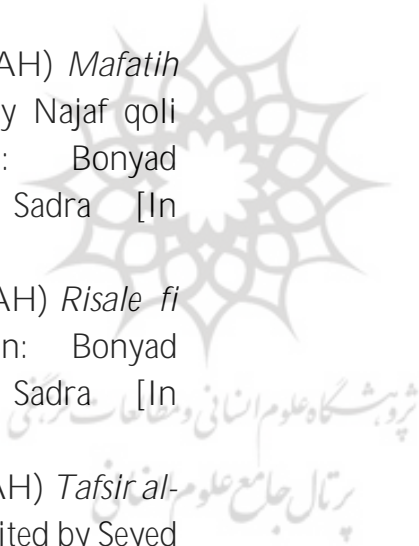
**D**iscussion and Conclusion: According to Mulla Sadra, the human as an artist represents Allah's beautiful and excellent names (Asma al Hosna). Such **human represents God's names** like beautiful, elegant, creator, illustrator, and omnipotent. God was an artist before man, and human is his creative masterpiece. Man's relationship with the transcendental may result in the creation of beauty, and this is the standard by which we can tell the difference between the truth and the vulgar. In other words, if the **artist's source of imagination** is something linked to the divine world or the transcendental truth, then art is authentic. But

if it is free of the divine world and emerging from the lower level of existence (matter), if the form in the artist's treasury has resulted from the inferior, that art is not genuine and such work is referred to as vulgar.

### References:

- Ahmadi, Mahdiye (1388 AH) *'Barrasi Tasire Falsafe Eslami bar Memari Sonnati Iran'*, Taammolat Falsafi, No. 2 [In Persian].
- Ibn Sina, (1400 AH) *Rasaeel Ibn Sina: Risale al-eshq*, Qom: Intsharat Bidar [In Arabic].
- Foroozanfar, Badi al-zaman (1386 AH) *Sharh Masnavi Sharif*, Tehran: Entesharat Zovar, 12<sup>th</sup> Edition [In Persian].
- ImamiJomee, Seyed Mahdi (1385 AH) *Falsafe Honar dar Eshq Shenasi Mulla Sadra*, Tehran: Entesharat Farhangestan Honar [In Persian].
- \_\_\_\_\_ (1399 AH) *Shohood Zibayi va Khalq Asar Honari*, Isfahan: Entesharat Espane, 1<sup>st</sup> Edition [In Persian].
- Mirhadi, Seyed Mahdi & Others (1392 AH) *'Rabite Khiyal va Erade dar Falsafe Mulla Sadra'*, Taammolat Falsafi, No. 11 [In Persian].
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1368 AH) *Amoozesh Falsafe*, Qom: Sazman Tablighat Islami, 3<sup>rd</sup> Edition [In Persian].
- Mowlavi, Jalal al-din (1389 AH) *Masnavi Manavi*, according to the Konya version, Tehran: Entesharat Doostan, 10<sup>th</sup> Edition [In Persian].
- Motahhari, Morteza (1374 AH) *Majmooe Asar*, Tehran: Entesharat Sadra [In Persian].
- Nikofard, Maryam & Others (1401 AH) *'az Tasarrof ta Eshq: Fahm Kar Meemar dar Maktab Sadraei'*, Taammolat Falsafi, online 11 [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim (1381 AH) *Al Mabda wa al Maad (Origin and Resurrection)*, Edited by Muhammad Zabihi & Jafar Shanazari, Tehran: Bonyad Hikmat Islami Sadra [In Arabic].

- \_\_\_\_\_ (1382 AH) *Al-Shavahid Al-Robubiye fi al-Manahij al-Solukiye*, Edited by Seyyed Mostafa Mohaqeq Damad, Tehran: Bonyad Hikmat Islami Sadra [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1383) *al Hikmat al Motaaliye fi al-asfar al-Aqliye al-arbae*, Edited by Ali Akbar Rashad, Tehran: Bonyad Hikmat Islami Sadra [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1386 AH) *Mafatih al-ghayb*, Edited by Najaf qoli Habibi, Tehran: Bonyad Hikmat Islami Sadra [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1378 AH) *Risale fi al-hodoth*, Tehran: Bonyad Hikmat Islami Sadra [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1389 AH) *Tafsir al-quran al-karim*, Edited by Seyed Sadradin Taheri, Tehran: Bonyad Hikmat Islami Sadra [In Arabic].
- Tabatabaee, Seyed Muhammad Hosein (1382 AH) *Nihaye al-hikme*, Qom: Moassese Nashr Islami [In Arabic].





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



دانشگاه زنجان

# تأملات فلسفی

شماره الکترونیکی: ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۲-۲۲۲۸



رئیس هیئت رئیسه علمی ایران

## هنر، حقیقت، ابتدال

### (بازاندیشی حقیقت هنر در مبانی صدرایی)

مجید یاریان

۱. استادیار فلسفه دانشگاه زنجان، m.yarian@znu.ac.ir

**چکیده:** دنیای مدرن با ورود به تمامی ساحات زیست بشر و جای دادن خود در متن واقع، در برخی تجلیات خود چنان عرصه را بر امر متعالی تنگ کرده که گویا ردپایی از آن در صقع واقعیت برجای نمانده است؛ امری که تلاش‌های فیلسوفان اسلامی را برای بر صدر نشاندن امر متعالی در تمامی ابعاد وجود و استوار ساختن معنای زندگی بر پایه آن، یکسره بر باد داده است. در راستای برون رفت از بحران پدیدآمده، صدرالمآلهین چهره کارآمدی است که نظام حکمی خود را بر پایه مبانی و اصولی استوار کرده که پیش از او کمتر به عنوان زیربنای یک اندیشه فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. حرکت جوهری ماده و تطور نفس از ماده تا ملکوت، تشکیک وجود و ذومراتب بودن نفس، جایگاه عالم خیال به عنوان واسطه‌ای میان ماده و عقل، اتحاد نفس با عقل فعال، عین الربط بودن پدیده‌ها به ذات مستقل الهی و نیز اصول عشق‌شناسی او، در زمره این مبانی اند. این اصول و مبانی، موجب بروز تأثیری قابل ملاحظه و نگرشی متفاوت در شناخت هنر و تبیین فرآیند و به تبع آن، فرآورده‌های هنری گردیده و مرزی قابل تأمل میان امر حقیقی و امر مبتذل ترسیم کرده است. عنایت خاص صدرا به حضور امر متعالی در متن پدیده‌ها، تبیین فلسفی تصویرگری خیال در خلق هنر و جایگاه میانی معنی‌دار آن، هویت امری انسان، تشبه انسان به خدا در مرتبه خیال، رابطه دوسویه عشق انسانی و هنر و نیز قدسی بودن ساحت هنر اصیل، از جمله دستاوردهای این نگرش، به‌شمار می‌رود. در این نوشتار، علاوه بر مطالعه اصول وجودشناختی و معرفت-شناختی ملاصدرا و تأثیرات آن در فرآیند آفرینش هنر، سعی بر آن است که از حقیقت و ابتدال در هنر، الگویی مبتنی بر مبانی استخراج شود.

#### اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

#### تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۴

بازنگری: ۱۴۰۱/۹/۳۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

#### واژگان کلیدی:

هنر، حقیقت، ابتدال، خیال، تشکیک وجود، حرکت جوهری، عشق، ملاصدرا.

استناد: یاریان، مجید (۲۰۲۲). هنر، حقیقت، ابتدال (بازاندیشی حقیقت هنر در مبانی صدرایی). *تأملات فلسفی* ۱۳ (۳۱)، ۱۸۷-۲۱۶. <https://doi.org/10.30470/phm.2022.556500.2235>

© نویسندگان .

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2022.556500.2235>

Homepage: [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



## مقدمه

بی تردید در فرآیند هنر، چیزی مشاهده و چیزی آفریده می‌شود. دستگاه ادراکی انسان، با امری (فیزیکی یا متافیزیکی) مواجه می‌یابد و در اثر این مواجهه، ادراکی صورت می‌گیرد. ذهن، این توانایی را دارد که در مدرکات خود تصرفی کرده و امری نو بیافریند. هنر، صنفی از این فرآیند است که در نظام ارزش‌گذاری می‌تواند در طبقه امر متعالی یا مبتذل جای گیرد. صدرالمتألهین شیرازی، با کمک گرفتن از اصول و مبانی خاص خود در حکمت متعالیه، به نگرشی متفاوت در شناخت هنر و تبیین فرآیند آن دست یافته است. این حکیم متأله به مدد اصالت و تشکیک وجود، نفس انسانی را دارای مراتب گوناگون حسی، خیالی و عقلی می‌داند که همه از سنخ وجودند و ادراکات انسانی در هر سه ساحت رخ می‌دهد. ساحت بینایی که خیال نام دارد، از یک جهت روی در جهان حس و از جهتی روی در عالم عقل دارد و نقشی محوری در فرآیند خلق هنر ایفا می‌کند. به باور صدرا، انسان در این ساحت، هویت امری (کُن

فیکون)<sup>۱</sup> می‌یابد و در آفرینش، به خداوند تشبه پیدا می‌کند. وی ضمن هستی‌شناسی عشق و با استفاده از نظریه مشهور اتحاد عاقل و معقول، به نظریه جدیدی تحت عنوان اتحاد عاشق و معشوق، دست می‌یابد و ارتباطی دوسویه میان عشق‌های عقیف انسانی و آفرینش هنر برقرار می‌کند. قدسی بودن و متعالی بودن ساحت هنر حقیقی، از دیگر دستاوردهای هنرشناسی صدرالمتألهین به‌شمار می‌رود.

گفتیم که هنرمند در آفرینش هنر، دست به ابداع صورت می‌زند؛ اما پرسش اینجاست که این صورت‌ها از کجا به دست آمده‌اند؟ آیا هر ابداع صورت را می‌توان هنر نامید؟ آیا هنر در تمام ابعاد خود، هم‌پیوند با امر متعالی است؟ چرا التفات به امر متعالی در آفرینش هنر به لحاظ فلسفی ضرورت دارد؟ چگونه می‌توان هنر را در دو مقوله حقیقی و مبتذل، گنجانید؟ مطابق این پرسش‌ها و با توجه به این نکته اساسی که در آفرینش هنر، چه مواد اولیه‌ای و از مجرای چه ورودی‌هایی مورد استفاده هنرمند قرار می‌گیرد و هنرمند، چگونه با استفاده از این

<sup>۱</sup> - انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (یونس):



مواد اولیه دست به ابداع و انشاء می‌زند، پرداختن به بحث پیرامون هویت پدیده و کیفیت انشاء صور، ضروری می‌شود. بر این اساس، حقیقت و ابتذال هنر را می‌توان بسته به ورودی دستگاه ادراکی هنرمند و التفات او بدان، ارزیابی کرد. در این نوشتار، ضمن بررسی جایگاه برخی اصول و مبانی وجودشناختی ملاصدرا، تأثیرهای این اصول و مبانی در تبیین فرآیند آفرینش مورد توجه قرار خواهد گرفت. عمده تکیه‌گاه این جستار، تأثیر مبانی هستی‌شناختی صدرایی بر تبیین هنر، تفکیک حقیقت از ابتذال و بیان دستاوردهای هنرشناختی این مبانی است.

لازم به توضیح است که استخدام دو واژه حقیقت و ابتذال<sup>۱</sup> در هنرشناسی صدرایی و تفکیک آن دو از یکدیگر، از تصریحات وی نبوده و مؤلف مقاله، آن را بر اساس میزان تکیه موضوع له هنر بر امر متعالی یا انفکاک از امر متعالی، آن را حقیقی یا مبتذل نامیده است. ملاصدرا در حکمت متعالیه، از هنر با تعبیر «صنایع لطیفه» یاد می‌کند و نقش این پدیده را در ساحات اجتماعی زندگی انسانی، تحقق فضایل

اخلاقی، ترویج آداب نیکو و پدیدآمدن عشق‌های عقیف انسانی به‌خوبی تبیین می‌کند. او کوشیده مبانی زیباشناختی و ارتباط هنر با عالم حقیقت و ذات مقدس ربوبی را به‌نحوی تبیین نماید که فضای نورانی آن را از فضای مه‌آلود امر مبتذل، منفک سازد. در دنیای امروز از زیبایی و هنر، تعاریف مبهمی ارائه می‌شود و گاه اموری که از زیبایی حقیقی تهی بوده و موجب ابتذال جوامع انسانی شده است، به‌عنوان هنر معرفی می‌شود. بنابراین، نگرش صدرالمتألهین در این راستا می‌تواند راهگشای هنرپژوهان و زیباشناسان باشد و ساحت قدسی و متعالی هنر و مبانی عقلی تأثیرگذار در آفرینش آن را به نحو مطلوب معرفی کند.

تاکنون مقالات بسیاری در پیوست با هنرشناسی صدرایی به رشته تحریر درآمده است که به‌عنوان نمونه می‌توان به: بررسی تأثیر فلسفه اسلامی بر معماری سنتی ایران (احمدی، ۱۳۸۸، تأملات فلسفی، ش ۲)، از تصرف تا عشق: فهم کار معمار در مکتب صدرایی (نیکوفرد و دیگران، ۱۴۰۱، تأملات

۱ - خواری، بی‌قدری و پستی (عمید، ۱۳۹۳، ج ۱: ۶۸)

است (علت فاعلی).

با عنایت به اینکه علت و معلولیت، از عوارض «موجود بما هو موجود» است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷: ۳۲۰) هر موجودی یا به تعبیر دقیق‌تر هر پدیده‌ای را باید با علل آن شناسایی کرد. به بیان دیگر، شناخت حقیقت یک پدیده، در گرو شناخت علل چهارگانه آن است. در نگاه مدرن، پدیده صرفاً از جهت ماده و صورت مورد مطالعه است و فاعل و غایت در متن آن مغفول‌عنه باقی مانده است. عنایت به علت‌های چهارگانه و غفلت نکردن از هیچ‌یک از آن‌ها، کمتر مورد توجه است و به تعبیر استاد مطهری در فلسفه‌های امروزی به کلی فراموش و متروک شده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷: ۳۲۱). از این‌رو معرفت پدیده، منهای معرفت فاعل و غایت، معرفتی ناتمام است. به بیان دقیق‌تر، شناسایی حقیقت پدیده، فرارفتن از بند ماده و صورت و مشاهده علت فاعلی و غایی در متن پدیده است؛ امری که عارفان نیز مکرراً به مضامین مختلف به آن اشاره و بر آن تأکید کرده‌اند و فی‌المثل، در صحرا و دریا و کوه و دشت، او را می‌بینند (باباطاهر، ۱۳۹۰: ۱۶۲) و از بلبل، مقامات معنوی و از درخت، نکته توحید می‌شنوند (حافظ، ۱۳۷۷: ۴۸۶).

فلسفی، پذیرش آنلاین)، رابطه خیال و اراده در فلسفه ملاصدرا (میرهادی و دیگران، ۱۳۹۲، تأملات فلسفی، ش ۱۱) و منابع معرفتی هنرمند در آفرینش محتوای اثر هنری با تکیه بر مبانی صدرایی (راستایی، ۱۴۰۰، مجله ذهن، ش ۸۶) اشاره کرد که هیچ‌یک از مقالات مذکور، به فرآیند آفرینش هنر از زوایه حقیقت و ابتدال نگریسته‌اند.

### ۱. درآمدی بر حقیقت از منظر پدیده و معرفت

فیلسوفان اسلامی در شکل‌گیری یک پدیده، قائل به اصل علت هستند. این اصل از منظر ایشان رابطه‌ای وجودی (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰۳) و امری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛ گرچه به وسع خود در اثبات آن نیز کوشیده‌اند. آنان علل را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. چیزی که ملاک فعلیت این شیء است (صورت)؛
۲. چیزی که مناط بالقوه بودن این شیء است (ماده)؛
۳. چیزی که خارج از وجود و ذات شیء است و شیء به خاطر آن به وجود آمده است (علت غایی)؛
۴. چیزی که شیء از او به وجود آمده

۱۳۷۹:۱۳۳)

از این رو به نظر می‌رسد اگر التفات به امر متعالی (فاعل و غایت) در متن پدیده و عنایت به فاعل مؤثر را «حقیقت» بدانیم، اکتفا به ماده و صورت صرف، می‌تواند مصداق «ابتدال» باشد و بنابراین، نگرش به شیء را به این اعتبار می‌توان در دو دسته حقیقت و ابتدال طبقه‌بندی کرد:

مشاهده پدیده به مثابه اثر ← حقیقت

مشاهده پدیده به مثابه شیء ← ابتدال

به همین طریق، سیستم تولید هنر (ساحت خیال) نیز می‌تواند از این دو دسته مواد خام برخوردار شود و دست به خلاقیت هنری بزند. به اعتباری این دو ورودی و ماده اولیه - که یکی روی در وجه الهی و دیگری رخساره در خاک دارد - خروجی این سیستم امری حقیقی یا مبتدل است. توضیح اینکه انسان، حس زیبایی‌شناسی ندارد و با هیچ‌یک از حواس ظاهری نمی‌تواند امر زیبا را درک کند. آنچه حواس پنج‌گانه درک می‌کنند، کمیت‌ها و کیفیت‌ها هستند، نه امر زیبا. خاستگاه هنر، خیال است؛ اگر خیال از انسان گرفته شود، هنری باقی نمی‌ماند و انسان بی‌خیال، بی‌هنر است (امامی جمعه، ۱۳۹۹: ۴۳-۴۱). در هنر، اموری باید مداخله

به‌عنوان مشتت از خروار، شیخ محمود شبستری حکیم و عارف شهیر قرن هشتم، معرفت را عبارت از مشاهده حق در متن پدیده‌ها می‌داند:

دلی کز معرفت نور و صفا دید

به هر چیزی که دید اول خدا دید (شبستری،

۱۳۷۹:۱۱۴)

وی اندیشه را نه درک ماده و صورت

پدیده، بلکه کل مطلق را در امر جزئی دیدن

معرفی می‌کند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق

به جزو اندر بدیدن کل مطلق (شبستری،

۱۳۷۹:۱۰۲)

از منظر وی، تمامی ذرات عالم پرتوهایی از وجود علت فاعلی هستند که از فرط آشکارگی از نظرها پنهان مانده است:

جهان جمله فروغ نور حق دان

حق اندر وی ز پیدایی است پنهان (شبستری،

۱۳۷۹:۱۲۷)

وی فیلسوفان را به سبب اهتمام و توجه

به ماده و صورت و غفلت از حقیقت وجودی

پدیده‌ها (فاعل و غایت) نکوهش می‌کند و

آنان را به دویینی متهم می‌کند:

دو چشم فلسفی چون بود احوال

ز وحدت دیدن حق شد معطل (شبستری،

کنند تا صورت و فرمی پدید آید و بر تن مواد خامی، صورتی پوشانده شده، اثری هنری آفریده شود. خیال هنرمند، در حکم گذرگاهی است که راه الهام و ذوق و عواطف و مشاهدات به آن منتهی می‌شود. گاه هنرمند از مشاهده صورت‌ها و پدیده‌های مادی، خزانه خیال خود را انباشته می‌کند و در این خزانه صورت‌بندی و ترکیب می‌نماید تا صور بدیع و نو بیافریند؛ اما گاهی دریافت‌های خزانه خیال، فراتر از انباشته‌های ناشی از تجرید امور محسوس است و ریشه در امر متعالی دارد و این رهیافت هنرمند و صورتگری او، بدایع نو و شگفتی‌های متعالی تری را به منصه ظهور می‌رساند.

در نگرش صدرایی، انسان از آن جهت که هنرمند است، مظهر اسماء حسناى الهی است. او مظهر اسم جمیل، مزین، خالق، مبدع، مصور، عالم، قادر، و خالق است. خداوند قبل از انسان، هنرمند بوده است و انسان، شاهکار هنری اوست. از این رو او هنرمند بالذات و انسان، هنرمند بالغیر است (امامی جمعه، ۱۳۹۹: ۲۵۲). از نگاه صدرا انسان مثال خداوند در ابداع صورت‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۴-۲۶۵). از این جهت، اتصال انسان با امر متعالی، می‌تواند

زیبایی حقیقی بیافریند و این ملاک ما برای تشخیص امر حقیقی از مبتذل است؛ به دیگر عبارت، اگر منبع هنرمند در صورتگری، امری متصل با عالم الهی و حقیقت متعالی باشد، آن هنر، هنری حقیقی و اگر کنده و عاری از آن بوده و به جنبه پست هستی (ماده) ارجاع داده شده باشد، و صورت در خزانه خیال هنرمند، از مادون حاصل شده باشد، چنین صورتگری را مبتذل می‌نامیم. از این رو می‌توان حقیقت و ابتدال در مشاهده پدیده و تصرف در صورت‌های خیالی را در نمودار زیر بیان کرد:

تخیل شیء به مثابه اثر و جلوه فاعل ←  
حقیقت  
تخیل شیء به مثابه امر مرکب از ماده و صورت ← ابتدال

در ادامه، از میان مبانی صدرایی، شش مبنا انتخاب شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این مبانی که از پایه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی به‌شمار می‌روند، حقیقت و ابتدال، شناسایی شده و در نتیجه‌گیری، کارکرد این مبانی در هنرشناسی صدرایی مورد استقراء قرار گرفته است.

## ۲. تشکیک وجود و جایگاه آن در حقیقت هنر

می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۵۴ و ۱۵۵). نفس آدمی علاوه بر قوای نفس نباتی و نفس حیوانی، قوه ادراکی ویژه‌ای نیز دارد که از آن به عقل (نظری و عملی) تعبیر می‌شود. عقل نظری دارای مراتبی -از هیولانی تا مستفاد- است. در مرتبه عقل مستفاد، انسان به عقل فعال، متصل و با وی متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۴۸ و ۱۴۹). وجود انسان، وجودی واحد است که در عین وحدت، مشتمل بر تمامی قواست؛ یک شخص واحد است که می‌بیند، می‌شنود، تغذیه می‌کند، نمو دارد و تخیل و تعقل می‌کند؛ پس یک وجود است که واجد تمام کمالات می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۰-۱۸). حال که نفس انسان دارای مراتب گوناگون است، ادراکات انسانی و فرآورده‌های او نیز از طریق سیلان در این مراتب به وقوع می‌پیوندد؛ محسوسات را تبدیل به متخیلات و معقولات می‌کند و همین‌طور معقولات را به متخیلات و محسوسات، نزول می‌دهد و این یکی از شاه‌کلیدهای آفرینش هنر است. در واقع، تشکیک وجود، مقدمه‌ای ضروری برای تبیین عملکرد خیال، حرکت جوهری و نحوه اتصال هنرمند با عالم حقیقت است.

صدرالمآلهین به کیفیت شمول وجود بر اشیاء به‌عنوان یکی از مبانی مهم حکمت خویش می‌پردازد و آن را نه مانند شمول معنای کلی نسبت به جزئیات خود، بلکه از سنخ دیگری می‌داند که جز راسخان در علم، آن را نمی‌شناسند (ملاصدرا، بی تا: ۸). وی اشیاء را از نظر موجودیت به سه مرتبه تقسیم می‌کند: مرتبه اول، وجود صرف است؛ مرتبه دوم، موجودی است که به غیر خود تعلق دارد و مرتبه سوم، همان وجود منبسط مطلق است که نقش میانی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۲۷-۳۲۸). از آنجاکه وجود، فی‌حد ذاته واحد و بسیط بوده و در همه موجودات، یک حقیقت است و هیچ اختلافی در آن وجود ندارد، مگر اختلاف درجات، بنابراین، سنخ وجود معلول، همان سنخ وجود علت است و تفاوت وجود بماهو وجود، در اشیای مختلف، به اکمل و انقص و اشد و اضعف بودن برمی‌گردد.

مطابق مبنای تشکیک، نفس انسان نیز، وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب آن، منشأ انتزاع قوه خاصی می‌شود؛ به این معنا که هر قوه، مرتبه‌ای از مراتب نفس است که منشأ صدور فعلی قرار

به باور صدرالمتألهین، خدا واجد نگاه و فاعل تصویر است. نقوش و تصاویری که عوالم گوناگون را رقم زده است، تجلی علم اوست. او در حقیقت با خلق همه عوالم - که ازلی و ابدی هستند - نگاه خود را به تصویر در آورده است. صدرالمتألهین رابطه عالم با علم حق را به نحو دقیقی تبیین می کند و حقایق آیات خدا و بدایع حکمت او و کرم و رحمت ثابت او را در مرتبه غیب الغیوب جای می دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۶)؛ حقایقی که به نحو اکمل و ابسط مستتر در علم ذاتی حق است و به واسطه قلم قدرت حق به نگارش درمی آید و در مراتب غیب و شهادت به ظهور می رسد.

صدرالمتألهین با بهره جویی از تشکیک وجود و مراتب گوناگون هستی و نفس انسانی، داستان خلقت را از نگاه تا تصویر، به آنچه در عالم انسانی رخ می دهد تشبیه می کند. به تعبیر او، یک متکلم اول فکر می کند و چیزی به ذهنش می رسد و در خیالش تصور می کند، آن را از حد ضمیر خارج می کند و در نهایت از عالم غیب به خارج و عالم شهادت بروز می دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۶). خلقت، جریانی هنری است که سرانجامش به صورت و

تصویرگری می انجامد. این مسأله، هم در عالم الهی و هم در عالم انسانی، عینیت دارد. اگر عبارت ملاصدرا را که «خداوند انسان را مطابق صورت خودش خلق کرد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۸۱) به مطالب پیشین ضمیمه کنیم، در انسان نیز صورتگری در خلال مراتب تشکیکی وجود، به وقوع می پیوندد.

توضیح تکمیلی اینکه خداوند، عالم هستی را در طی فرآیندی از معنای مطلق (علم الهی) به عالم ماده می کشاند و آن را از معقول محض به محسوس بدل می سازد. انسان نیز مطابق صورت حق آفریده شده و این فرآیند، به عینه در او رخ می دهد. این مبنا یکی از وجوه شاخص در ملاصدرا نسبت به فیلسوفان پیش از اوست؛ چرا که این فرآیند متصل و ممتد در خلق اثر و ارتباط انسان هنرمند با عوالم گوناگون وجودی، بدون بهره گیری از مبنای تشکیک وجود، امکان پذیر نیست. بدین سان هنرمند می تواند در طیف تشکیکی وجودی خود، سریانی از ماده تا معنا داشته باشد و به فراخور توقف در مراتب گوناگون، صورتگری هایی انجام دهد. جایگاه هنر، مطابق با حضور او در عوالم تجردی یا جسمانی و پرکردن خزانه خیال از مواد گوناگون، می تواند کیفیت های

خواص ماده جسمانی می‌داند. به باور او، هیچ موجود مادی، ساکن نیست و همه اشیا به حسب جوهر، متحرک و سیال هستند و انسان به جهت اعتبارات گوناگون، از آن، اقسام صور نوعیه، فصول، اجناس و حرکات عرضی و جوهری را انتزاع می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۱۲). از منظر او، حقیقت واحده می‌تواند به سبب شدت و ضعف و نقص، انحاء مختلفی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۲۴ و ۱۲۵).

به باور ملاصدرا، نفس انسانی، وجود واحد مستمر و متجددی است که مابین جسم و عقل کشیده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۶-۳۷۷). نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری جسمانی و مادی است؛ اما در اثر حرکت جوهری، استکمال می‌یابد و سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کامل‌تر وجود، ادامه می‌دهد تا سرانجام به مرتبه تجرد رسیده، دارای ویژگی‌های موجود مجرد عقلی گردد. نفس انسانی بعد از استکمال ذاتی و جوهری از عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۱ و ۱۲). نفوس بشری بر اساس حرکت جوهری، به مدد تکرر افعال و اکتساب اخلاق، تبدیل به

متفاوتی یابد. به این اعتبار، حقیقت و ابتدال هنر بر اساس مبنای تشکیک وجود را می‌توان به شکل زیر، ترسیم کرد:

ارجاع هنر به مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه وجودی هنرمند ← حقیقت

خودارجاع بودن هنر به مرتبه وجودی هنرمند یا ارجاع به مراتب نازل‌تر ← ابتدال

### ۳. حرکت جوهری و جایگاه آن در حقیقت هنر

حرکت در بیان فلسفی عبارت از نحوه وجودی است که شیء به واسطه آن به تدریج از حالت قوه خارج شده و به فعلیت می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۸۵-۲۹۳)؛ اما حرکت جوهری به این معنی است که همه جواهر، دائماً و لحظه‌به‌لحظه در حال حرکت هستند. حرکت و جنبش در اعراض، ناشی از حرکت در ذات و حقایق جسمانی آن‌هاست. اعراض در اطوار و شؤون وجودی، تابع جواهرند. در واقع حرکت جوهری عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش است و ایجاد جوهر، عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۳۴). صدرالمآلهین حرکت جوهری را از

حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی می‌شوند. نفس به وسیله استعمال فکر در تحصیل تصورات صحیح و تصدیقات یقینی، تبدیل به جوهر نوری عقلی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۱۷ و ۱۰۱۸).

به بیان استاد مطهری، نفس و روح، محصول قانون حرکت است. مبدأ تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده، این استعداد را دارد که در دامن خود، موجودی پرورش دهد که با ماورای طبیعت، هم‌افق باشد. به تعبیر دیگر، بین طبیعت و ماورای طبیعت، دیوار و حایلی وجود ندارد. ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی و اضافه بر بعد زمانی - که مقدار حرکت ذاتی جوهری است - در جهت جدیدی بسط می‌یابد که مستقل از چهار جهت دیگر است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۳۴ و ۳۵).

چنانکه گفتیم، ملاصدرا در اسفار از هنر، با عنوان صنایع لطیفه یاد می‌کند. منظور او از صنایع لطیفه، هنر به معنای خاص است که کمالی نفسانی و معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۳). از چشم‌انداز او ساخت‌وسازهای هنری، دگرگونی جوهری و شدن انسان را رقم می‌زند و تحولی

وجودی و تکاملی نفسانی در انسان پدید می‌آورد. در نگاه وی، هنر با زیبایی پیوند خورده است؛ زیرا ذات هنر به طور مطلق در هر فرهنگ و تمدنی می‌تواند زمینه‌ساز عشق باشد و عشق نیز حاصل زیبایی‌شناسی و مواجه شدن با حسن و صورت زیباست. ملاصدرا به هنر به عنوان امکانی مقرر در ساختار وجودی انسان می‌نگرد که اگر این امکان کشف شود و به ظهور رسد، عالم هنر در ساحت انسانی تحقق می‌یابد. این امکان همان نحوه وجود آدمی است که «علی صوره الرحمان» خلق شده است و مظهر همه اسماء او از جمله اسم «جمیل»، «مبدع»، «خالق»، «مصور» و «کل یوم هو فی شأن» است؛ بنابراین هنر، نحوه وجود آدمی را رقم می‌زند. کمال نفس انسانی و تکامل وجودی و جوهری او ابعاد مختلف زیبایی‌شناختی دارد که به جنبه‌های آنتولوژیک محدود نمی‌شود؛ بلکه واجد هویت هنری است. او با تکیه بر حرکت جوهری و دگرگونی‌های وجودی انسان، دامنه هنر و زیبایی‌شناسی هنری را به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی کشانده است. او با پیش‌فرض تکامل جوهری در انسان، هنر را دارای این چهار ویژگی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷:



: (۱۷۲-۱۷۳)

انسان را به گونه‌ای ملکوتی خلق کرده که اقتدار بر ایجاد و خلق صور را داشته باشد. موجودات ملکوتی قدرت بر ابداع و خلق صور دارند؛ اعم از اینکه این صورت‌ها، عقلی و عاری از ماده باشند یا قائم به ماده. اینجاست که خداوند انسان را مثال خویش قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۶۴-۲۶۵).

بنابراین از آنجا که انسان در نحوه وجود خود به اراده و اذن الهی، ذاتاً و صفیاً و فعلاً مثال خداست، پس می‌تواند از شناخت خویشتن خویش به معرفت هویت او برسد (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۸۰) و در طی فرآیند استکمال جوهری خویش، خویش را رقم زده و خداگونه دست به آفرینش هنری زند.

از اهمیت حرکت جوهری در فرآیند آفرینش هنر که بگذریم، در یک تقسیم‌بندی کلی، قوای انسان به قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم شده است. دلیل این تعدد قوا این است که هر مرتبه از وجود، کمالات مراتب مادون خود را نیز دارد. وجه فارق انسان از موجودات مادون او، به توسعه و استکمال عقلانی اوست. از این رو اهتمام وی به خور و خواب و خشم و شهوت، او را از تعالی مستحق او بازداشته و به تعبیر

(الف) هنر از مبادی فاضله به شمار می‌آید؛ یعنی هنر، خود مبدأ سایر فضیلت‌ها و مبدأ سلسله‌ای از فضیلت‌های مترتب بر یکدیگر است؛ زیرا هنر، سرآغاز و زمینه‌ساز تجلیات عاشقانه بین انسان‌ها و بین انسان و خداست.

(ب) هنر از غایات شریفه به‌شمار می‌آید؛ یعنی هنر و صنایع لطیفه، امکانی فراروی انسان هستند که انسان در نیل به آن‌ها خود نیز به شرافت می‌رسد.

(ج) هنر از کمالات نفسانی به‌شمار می‌آید؛ به عبارت دیگر در صنایع لطیفه، زمینه‌های تأدیب، تهذیب و تکمیل نفس وجود دارد.

(د) انسان در هنر، در خلق اثر هنری و در تعلیم و تعلم هنر، در یک نحوه از شدن به سر می‌برد. به گونه‌ای که مراتبی از خویشتن خویش را محقق می‌سازد.

باتوجه به این چهار ویژگی که او برای هنر برشمرده است، آشکار می‌شود که هنر از نگاه او با دل‌مشغولی غایی و نهایی ما سروکار دارد و این تفسیری هستی‌شناختی و آنتولوژیک از هنر است (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۷۱-۶۱). به باور او، خداوند نفس

اساس، می‌توان حقیقت و ابتدال را بر اساس  
 مبنای حرکت جوهری چنین نمایش داد:  
 خلاقیت در جهت فعلیت بخشی به  
 بالقوه‌های متعالی انسانی ← حقیقت  
 خلاقیت در جهت فعلیت بخشی به  
 بالقوه‌های دانی حیوانی ← ابتدال

#### ۴. جایگاه عالم خیال و اهمیت آن در حقیقت هنر

صدرالمآلهین تمامی صور خیالی و حسی را  
 حاصل انشای نفس می‌داند و قیام آن‌ها به  
 نفس را همچون قیام ممکنات به باری تعالی  
 قلمداد می‌کند. وی به عوالم سه گانه تصریح  
 دارد و صور خیالی را موجود در عالمی بین  
 عالم محسوسات و معقولات می‌داند  
 (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۴۷-۵۴۴). نفس و  
 بدن دو مرتبه و دو نشئه از وجود جامع  
 انسانند؛ بدین معنا که انسان، وجود واحد  
 ذومراتبی است، از مرتبه «طبع» تا مرتبه  
 «عقل»؛ همچنین انسان دارای سه نشئه اصلی  
 «حس»، «خیال» و «عقل» است و تمامی این  
 نشئه‌ها بالقوه در نفس او منطوق است.  
 ملاصدرا جایگاه عالم خیال را به‌عنوان  
 عالمی واسطه، به‌خوبی مورد توجه قرار

صدرای شیرازی به سمت دوزخ خواهد برد.  
 ملاصدرا نوزده نگهبان دوزخ<sup>۱</sup> (ملاصدرا،  
 ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۷۲) و هفت باب جهنم<sup>۲</sup>  
 (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۳۰) را همین قوای  
 طبیعی، نباتی و حیوانی می‌داند که اگرچه  
 اهتمام به آن‌ها نوعی حرکت از قوه به فعل  
 است، لیکن پرداختن صرف به آن‌ها انسان را  
 به ورطه دوزخ خواهد کشانید. از این رو،  
 حرکت جوهری اگر روی در قوای نباتی و  
 حیوانی داشته باشد، موجب ضلالت انسان  
 است و اگر در سمت وسوی کمال عقلانی  
 باشد، باب هشتم (قلب) و در رهایی بخش  
 بهشت است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۳۰). به  
 نظر می‌رسد در دنیای مدرن، انسان در عوض  
 خودشکوفایی و فعلیت بخشیدن به بالقوه‌های  
 انسانی، به امر مادی اهتمام ورزیده و در ذیل  
 عنوان‌های فریبده «رفاه»، «ثروت»، «شهرت»،  
 «لذت» «آرامش» و ... بالقوه‌های حیوانی را  
 بیش از بالقوه‌های انسانی شکوفا کرده است.  
 هنر نیز از این گزند مصون نمانده و بیش از  
 آنکه روی در شکوه معنای متعالی داشته  
 باشد، ناظر بر ابعاد فیزیکی زندگی بشر شده  
 است و نوعی تهی‌وارگی از معنای اصیل  
 دوران کلاسیک را تجربه می‌کند. بر این

۲. لها سبعة ابواب... (حجر: ۴۴)

۱. علیها تسعة عشر (مذثر: ۳۰)

در جهان: عالم عقل ← عالم خیال منفصل ← عالم ماده  
 ↓ ↓  
 در انسان: قوه عاقله ↔ عالم خیال متصل ↔ قوای  
 حاسه

بر اساس اندیشه صدرایی، انسان متناسب با مبادی ادراکات سه گانه خویش، یعنی تعقل، تخیل و احساس، در درون خود دارای سه عالم است و نفس او بر اساس حرکت جوهری، در این سه مرتبه، پیوسته در حال عروج و نزول است. صور ادراکی نفس انسانی همگی بهره‌ای از وجود دارد و هر یک دارای قوه، استعداد و کمالی است؛ بنابراین، شدت تعقل و کمال ادراک در انسان، موجب می‌شود که او با عالم عقل ارتباط و اتصال یابد و از جمله مقربین باشد و شدت تخیل موجب مشاهده اشباح مثالی در عالم مثال منفصل و دریافت اخبار جزئی از اشخاص غیبی و اطلاع از حوادث گذشته و آینده می‌شود. شدت قوه حاسه نیز موجب می‌شود که مواد، قوا و طبایع مادی در برابر او خاضع و فرمان‌بردار باشند. با این توضیح، قوای سه گانه انسان کامل، جامع جمیع عوالم است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۸۶-۷۸۳)؛ انسان، جامع تمام کمالات در نشأت سه گانه است و روح او از ملکوت اعلی و نفس او از

می‌دهد که این توجه ویژه، در فیلسوفان پیش از او بدین وضوح نیست. ملاصدرا معتقد است علاوه بر جهان مادی و عقلانی، جهانی میانی با موجوداتی مثالی وجود دارد که موجودات آن به‌طور مستقل موجودند؛ (ملاصدرا، ۱۴۲۰ ق: ۳۲۰) از سویی دیگر، قوه خیال انسان نیز قوه‌ای مجرد از ماده است و صورت‌های خیالی در بدن انسان موجود نمی‌شوند. انسان در باطن نفس خویش، جهان دیگری می‌سازد که به آن خیال متصل می‌گویند و در آن مجموعه صورت‌های خیالی را خلق می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۳). این دو عالم - که اصطلاحاً خیال منفصل و متصل نامیده می‌شوند - با یکدیگر دادوستدهایی دارند. علاوه بر قوه خیال، به کمک قوه متصرفه و با فعالیت آن، بسیاری از دانش‌های بشری و حرفه‌ها و صنعت‌ها به دست می‌آید. این قوه با بهره‌گیری از آنچه در حافظه جمع و انباشته شده، حد وسط در برهان و ساختار استدلال‌ها را ساخته و نتایج را به دست می‌آورد؛ لذا به سبب ویژگی‌های فوق، قوه متصرفه نسبت به سایر قوا از اهمیت خاصی برخوردار است (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۶۵). دادوستد این عوالم متناظر در انسان و جهان را می‌توان به این شکل نشان داد:

ملکوت اوسط و طبع او از ملکوت اسفل است. بنابراین او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء کلمات تامه الهی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۲).

به باور ملاصدرا همان‌طور که خداوند دارای عالم غیب و شهادت، خلق و امر و ملک و ملکوت است، انسان را نیز به گونه‌ای خلق کرده که دارای این نشآت وجودی باشد؛ یعنی او نیز دارای دو عالم خلق و امر است. عالم امر، عالم کن‌فیکون است؛ عالمی است که صور در آن بدون نیاز به مواد و مصالح و بدون آلات و ابزار و ادوات به نحو ابداعی و دفعی، نه تدریجی و زمانی محقق می‌شوند. انسان نیز چون هویت امری دارد، یعنی علاوه بر بدن که عالم خلق، ملک و شهادت او به‌شمار می‌آید، عوالم غیبی متعدد در مراتب مختلف نیز دارد؛ بنابراین دارای ویژگی امری است؛ یعنی دارای قدرت تصویرگری و انشای صورت است. علم و اراده در این عالم به‌عینه همان ایجاد کردن و خلق کردن است. ایجاد کردن در عالم امر، فعلی دفعی است؛ یعنی به‌مجرد اراده کردن و به هر نحو که اراده شود، بدون ابزارآلات و بدون مواد خام قبلی یا اولیه صورت می‌پذیرد (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۸۰ و ۸۱).

خداوند نفس انسانی را با مشیت و اراده‌اش، دارای اقتداری بر ایجاد صورت اشیاء در عالم خاص آن و مملکت آن قرار داد که غایب از این عالم است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۵-۳۳).

قوام هنر به صورت‌تگری است. عالم هنر، ناشی از صورت‌تگری ساده نیست؛ بلکه ساخته و پرداخته قدرت عجیب انسان در عالم خیال است. ساخت‌وسازهای انسان در عالم خیال، محدوده‌ای ندارد؛ علاوه بر اینکه به لحاظ کثرت صورت‌تگری نیز به شمار در نمی‌آید. این عالم خیال، با وسعت بی‌کرانه‌اش، مواد اولیه خود را هم می‌تواند از عالم عقل، هم عالم خیال منفصل و هم از عالم ماده بگیرد. بسته به اینکه مجرای دریافت صورت‌ها کجا باشد، می‌توان صورت‌تگری‌های خیال را در چارچوب حقیقت و ابتدال، صورت‌بندی کرد. وی در بیان رؤیاهای ناصواب - که در ساحت خیال رخ می‌دهند - اذعان می‌کند آنچه مانع و حجاب برای نفس است و نمی‌گذارد به‌روشنی، صور جواهر عالی در نفس منطبع گردد، اشتغال نفس به اموری است که از دروازه حواس پنج‌گانه به سرزمین او وارد می‌شود و مدام نفس را به پاسخگویی و تصمیم‌گیری درباره آن‌ها

می‌گوید که از جنس واردات قلبی و انواع کشف و ناشی از فیض حق است. بسیاری از شارحان مثنوی معتقدند مقصود از «مهرویان بستان خدا» صور علمیه و اعیان ثابت‌اند که بر دل انسان‌های متعالی متجلی می‌شوند (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۹). از این رو می‌توان حقیقت و ابتذال در دریافت‌های هنرمند و پردازش‌های خیال‌انگیز بر آن را بدین صورت ترسیم کرد:

بهره‌برداری از خزانه خیال در محاکات  
امر معقول ← حقیقت

بهره‌برداری از خزانه خیال در مشاهده  
صور عالم مثال ← حقیقت در مرتبه نازل‌تر  
بهره‌برداری از خزانه خیال در تجرید و  
تصرف در امر محسوس ← ابتذال

## ۵. وجود رابط و مستقل و ارتباط آن با حقیقت هنر

بر اساس آنچه در میان فیلسوفان پیش از ملاصدرا مطرح بوده، علت، وجودی است که تحقق وجودی دیگر (معلول) بر آن متوقف باشد و معلول، وجودی است که برای تحقق خویش، به وجودی دیگر (علت) نیازمند باشد و هر یک از علت و معلول، دو موجود مجزا و دو حیثیت مستقل، قلمداد

مشغول ساخته است. اگر نفس از اشتغال به امور ظاهری بازماند و از به‌کارگیری حواس پنج‌گانه حسی دور شود، این حالت موجب توجه نفس به باطن خویش می‌شود؛ از این رو چون هنگام خواب، اندکی از حجاب نفس کنار زده می‌شود، صور و نقوشی که در جواهر عقلی و لوح محفوظ است، در آینه نفس منطبع می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۴۴۱). مولانا جلال‌الدین بلخی این دو صنف خیال را به زیبایی در دفتر اول مثنوی به تصویر کشیده است:

از خیالی صلحشان و جنگشان  
وز خیالی نامشان و ننگشان  
آن خیالاتی که دام اولیاس  
عکس مهرویان بستان خداست (مولانا،  
۱۳۸۹: ۷۲-۷۱)

به بیان مولانا، جنگ‌ها و صلح‌ها و نام‌ها و ننگ‌ها همه با تکیه بر ساحت خیال، به وقوع می‌پیوندند. انسان بر اساس مصلحت خود که مبتنی بر سوابق ذهنی اوست، از چیزی کراهت پیدا می‌کند یا به چیزی متمایل می‌شود. از این رو جهان آدمی بر خیال، روان است (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷)؛ اما همه خیال‌ها از این جنس نیستند. چنانکه مولانا در بیت دوم از خیالاتی سخن

(ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۶)؛ اما معنای امکان در موجوداتی که از وجود حق تعالی صادر می‌شوند، ریشه در نقصان و فقر و تعلقی بودن ذات آن‌ها دارد؛ زیرا تحقق و حصول این مخلوقات، بدون وجود جاعل و مقومشان قابل تصور نیست و بنابراین، این موجودات، ذاتی جز ارتباط و فقر نسبت به وجود قیوم مطلق ندارند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹).

ملاصدرا در تبیین آفرینش هنری به مثال بودن انسان برای خدا و مقدم بودن شناخت نفس برای شناخت حق عنایت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۲۴) و آنچه را در هنر به‌عنوان یک نحوه آفرینش زیبایی‌شناسانه و خلق اثر هنری اتفاق می‌افتد، مثال و ظهوری از تجلی اسماء الهی در انسان است و بنابراین، آفرینش هنری در انسان، آیینی‌ای برای آفرینش هنری خداوند است. او آفرینش الهی را به‌عنوان تصنیف خدا تبیین می‌کند (العالم تصنیف الله) و سپس به سراغ آفرینش‌های انسانی در عرصه‌های زیبایی‌شناسی و رابطه آن با معاشقه‌های انسانی می‌پردازد و همه آن‌ها را حاوی اسراری می‌بیند که اگر مورد توجه

می‌شوند؛ اما ملاصدرا به اثبات این مدعا پرداخت که معلول، در قیاس با علت خود، هیچگونه حیثیت استقلالی ندارد، بلکه عین ربط و وابستگی و عین تعلق و نیاز به علت خویش است. در حقیقت، وجود معلول، اگرچه در ظرف تحلیل ذهنی، غیر از علت است، اما در عالم واقع، عین ارتباط و تعلق به علت خویش است. بر اساس تحلیل ملاصدرا از علیت، بین «وجود معلول» و «ربط به علت» هوهویت برقرار است و به حمل «هوهو» باید گفت: «وجود معلول، همان ربط به علت است»، نه اینکه به‌صورت حمل «ذوهو» بگوییم: «وجود معلول، دارای ربط به علت است» (غروی‌ان، ۱۳۷۲: ۷۵-۷۸).

بر مبنای اصالت وجود، امکان، صفت وجود است، نه صفت ماهیت، و واقعیت اشیاء، چیزی جز هستی آن‌ها نیست؛ بنابراین، وصف امکان برای موجودات ممکن، وصف به حال خود موصوف است، نه وصف به حال متعلق موصوف.<sup>۱</sup> امکان در ماهیات، به‌معنای سلب ضرورت وجود و عدم از آن است و این، صفتی سلبی و عدمی است

۱. درباره وجودات امکانی -برخلاف امکان ماهوی- وصف به حال متعلق موصوف است.

پروردگار خویش را از یاد برده، اظهار شگفتی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۴۵-۱۴۴).

او آفرینش‌های هنری انسان را مثال و مرآت آفرینش‌های الهی دانسته که اصالتاً زیبایی‌شناسانه هستند. این دو نحوه زیبایی‌شناسی و تصویرگری و صورت‌سازی یا این دو نحوه آفرینش و خلق هنری که یکی الهی و دیگری انسانی است، از یک سنخ هستند و یکی مثال و مرتبه نازله دیگری و بنابراین، واجد ابعاد گسترده وجودشناسی و معرفت‌شناسی است. بنابر نگاهی که او به وجود مستقل و رابط دارد، افعال هنری انسانی را نیز آینه‌ای از افعال الهی می‌داند. ملاصدرا در جلد دوم *سفر* به نقل از غزالی می‌گوید: «کسی که بصیرت او قوی است و در نیت او ضعف نیست، در حال اعتدال، جز خدا نمی‌بیند و بین او و غیر، فرقی نمی‌گذارد و می‌داند که در وجود، چیزی جز خدا نیست و افعال او از آثار قدرت او هستند و تابع آن؛ پس وجود همه افعال، از اوست. پس او به افعال نمی‌نگرد مگر اینکه فاعل را هم در آن رؤیت می‌کند و از فعل از این حیث که آسمان، زمین، حیوان و درخت است، صرف‌نظر می‌کند و بلکه از این حیث

قرار گیرند، نگاه انسان‌های هنرمند، زیبایی‌شناس و عاشق، به آسمان معطوف می‌شود و آنگاه فراروی انسان، راه و روزنه‌ای از مجاز به حقیقت گشوده می‌شود (المجاز قنطره الحقیقه). عالم و انسان عیناً یک کتاب و یک تصنیف هستند که هر دو جلوه‌گر جمال و جلال الهی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۸۴).

ملاصدرا تصویرگری و نقش‌آفرینی خدا در عالم و تزئین آن را به انواع گوناگون زینت‌ها و زیبایی‌ها با تصویرگری انسان و زیبایی‌شناسی که در آثار تولیدی و صنعتی خویش اعمال می‌کند، مقایسه می‌نماید. آنچه در عالم انسانی از حیث جمال و زیبایی، اعم از اوصاف و افعال انسانی واقع می‌شود، همه صورت و جلوه‌ای از اسماء الهی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۸۱-۱۸۲). او به زیبایی‌شناسی هنری در عالم انسانی توجهی ویژه کرده و بین آفرینش الهی و انسانی، ارتباط برقرار ساخته است و از اینکه انسان در مشاهده خانه‌ای که خداوند آن را به تنهایی با قدرت خویش بنیان نهاده و آباد کرده و آن را با انواع زینت‌ها آراسته و با انواع تصاویر مزین کرده، غافل است و به سبب اشتغال به بطن و فرج و خودفراموشی،

که صنع است نیز صرف نظر می‌کند. همانند کسی که به شعر انسان یا خط و تصنیف او نگاه می‌کند و در آن، شاعر و مصنف را می‌بیند، نه مرکب و رنگ روی کاغذ را...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۴۴-۱۴۵).

بنابراین، در آفرینش هنر حقیقی، آنچه رخ می‌دهد، روی در وجودی مستقل دارد و منبع و منشأ آن، قدسی است. ملاصدرا مبدأ هنر و اولین هنرمند را ذات اقدس الهی می‌داند و خدا را مصور و فاعل نقوش و تصاویری می‌داند که در تصویرگری‌اش نه انگشتان دست و نه ابزار آلات، هیچ‌یک دیده نمی‌شوند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۲۸).

خداوند اراده فرموده تا انسان در سیر تصویرپردازی‌های خود به مرحله‌ای برسد که خود واجد صورتگری و تصویرپردازی و قادر بر ابداع صور باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۴).

قوام عالم هنر - چنانکه گفتیم - به قوه خیال است؛ اما نیروی خیال و عالم خیال به لحاظ هستی‌شناسی عین الربط است.

همان‌طور که قوه خیال، مضاهی و مشابه با عالم قدرت الهی خلق ده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۴) حاکی از آن است که انسان صورتی چون صورت‌های دیگر، همچون

صورت سنگ، درخت یا حیوان نیست؛ بلکه موجودی است تصویرگر و صورت‌پرداز. بر همین اساس است که انسان، خاص‌ترین اثر هنری خداوند است و باعث می‌شود که انسان، خود نیز صورتگری نقاش شود و به اذن الهی اعطای صور کند و خود فاعل نقش و نقوش گردد و در مقام هنرمند ظاهر گردد و همچون خداوند و به اذن او دارای آفرینش‌های هنری و آثار هنری باشد (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۳۵). با این تقریر هستی‌شناسانه، در صورتی که موضوع هنر، وجود مستقل یا جلوه اسماء و صفات او باشد، هنر واجد جنبه‌ای قدسی و آسمانی خواهد شد و در غیر این صورت، به سمت ابتذال سوق خواهد یافت:

ارجاع متعلق هنر به وجود مستقل ←

حقیقت

ارجاع متعلق هنر به وجود رابط ←

ابتذال

## ۶. مبانی عشق‌شناسی صدرالمتهلین و جایگاه آن در حقیقت هنر

صدرالمتهلین، در یک تقسیم‌بندی مشهور، عشق را به حقیقی و مجازی، و عشق مجازی را به انسانی (نفسانی) و حیوانی تقسیم می‌کند. این تقسیم‌بندی پیش از او در بیانات



شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۴۱۲) نیز وجود داشته است. صدرای شیرازی عشق را عین وجود و وجود را عین عشق و هر دو را عین حسن و جمال دانسته است؛ او بر این باور است که حسن و عشق، در جمیع مراتب شدید و ضعیف وجود، به شدت و ضعف، موجود است. مراتب عشق، عین مراتب وجود است و عشق با هستی، مساوق و ملازم و بلکه متحد است. بر این اساس، خداوند که کل‌الوجود است، کل‌العشق و کل‌الحسن است. همانگونه که وجود، در مراتب ماهیات، اعم از مجرد و مادی سریان دارد و بر تمام ماهیات ممکنه، گسترده شده است، عشق نیز بر حسب مراتب وجود، در همه موجودات عالم و در جمیع ذرات، ساری است (خلیلی، ۱۳۸۲: ۲۹). وی عشق را «شعور به کمال» معرفی می‌کند و شعور هر موجودی به ذات خدا را اصل سعادت آن موجود، برمی‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

صدرالمتألهین، در حیطة روابط انسانی، عشق را محبت و ابراز علاقه مفراط به کسی می‌داند که واجد شمایل لطیف، صورت زیبا و دارای تناسب اعضا و حسن ترکیب باشد. عشق محبتی است که توأم با التذاذ شدید

است و این التذاذ نیز حاصل مواجهه با زیبایی صورت انسان زیباروست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۲). آنچه بسیار مهم و بنیادی است و باید آن را دقیق و عمیق، مورد بررسی قرار داد، این است که ملاصدرا عشق را نحوه وجود آدمی می‌داند؛ نه حالتی تصنعی و عرضی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۲). او عشق را حاصل وضع و جعل الهی برمی‌شمارد که دارای حکمت‌ها و مصلحت‌هاست. از نظر او اولاً عشق امری طبیعی است که بدون هیچ تکلف و تصنعی در بیشتر انسان‌ها و در بیشتر امت‌ها اتفاق می‌افتد؛ ثانیاً ما باید عشق را به‌عنوان پدیده‌ای انسانی که بسترها و مجاری آن در متن وجود آدمی نهفته است، در چارچوب مبانی هستی‌شناسانه‌ای که داریم، ملاحظه و بررسی کنیم. عشق به زیبایی‌ها، در واقع به‌عنوان وضعیتی طبیعی در نحوه وجود آدمی و مجعول به جعل الهی است (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۱۱۰ و ۱۱۱).

در عالم ماده، آنچه تحت عنوان اتحاد، بین اجسام واقع می‌شود، در حقیقت، اتصال و ترکیب است نه اتحاد؛ بنابراین، تماس میان بدن عاشق و معشوق، تأمین‌کننده اتحاد مذکور نیست. وقتی که صورت معشوق، نزد

نفس عاشق، حاضر شود، نفس عاشق با آن صورت متحد می‌شود. بنابراین، معنای صحیح و قابل تصور اتحاد در عشق، آن است که نفس عاشق با صورت معشوق، اتحاد می‌یابد. این اتحاد، بعد از تکرار مشاهده زیبایی‌ها و نیکویی‌ها و خلق و خوی متعالی معشوق، تحقق می‌یابد (خلیلی، ۱۳۸۲: ۲۴۲).

ملاصدرا علت این امر را آن می‌داند که محبوب حقیقی، جسم زیبا و ظاهر دلربای شخص نیست و اساساً در عالم ماده، هرگز محبوبی از سنخ مادیات، برای نفس وجود ندارد؛ بلکه معشوق نفس عاشق، صورت روحانی مجردی است که از سنخ عالم ماده نیست. به بیان او، محبوب، استخوان، گوشت و چیزی جسمانی نیست و در عالم اجسام، چیزی که نفس خواهان آن باشد، یافت نمی‌شود؛ بلکه صورتی روحانی است که در غیر این عالم، موجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۹). به تصریح او، هنگامی که انسان به مرتبه عقل، تعالی پیدا کند، آن صور زیبای منقوش خیالی، به مرتبه بالاتر منتقل می‌شود و به صور کلی دائمی که با جان عاقل متحد بوده و از تغییر و تغیر و هجران و فقدان مبرا است، تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۸۷-۱۸۶).

صدرالمتألهین، عاشق را به مثابه یک هنرمند معرفی می‌کند که در ایجاد صورت معشوق، نقش آفرینی می‌کند. او انسانی را به تصویر می‌کشد که در برهه‌ای از دوران حیاتش، دل در گرو محبت کسی سپرده و بعد از گذشت زمانی، معشوق را گم کرده و دچار فراق از محبوبش شده است و پس از مدتی مدید، محبوب او حسن و جمال صوری خود را از دست داده است. این در حالی است که در خزانه خیال او، زیبایی معشوق از دستبرد تغییر و تحویل، مصون مانده است. از این رو معشوق حقیقی در درون ذات عاشق جای دارد، نه اینکه چیزی برون از او باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۸۷؛ خلیلی، ۱۳۸۲: ۲۴۰ و ۲۴۱).

از نظر ملاصدرا، صورت معشوق در خیال عاشق پروانده می‌شود. او شگردهای خیال و جریان‌های عالم خیال را که چنین امکان‌های عشقی برای انسان فراهم می‌کند و چیزی به نام عشق مجازی و عشق حقیقی و گذر از مجاز به حقیقت را رقم می‌زند، مورد بحث قرار داده است. اما این شگردها در نزد ملاصدرا همان شئون هنری قوه خیال و عالم خیال در انسان است. از این روست که ملاصدرا هنر را زمینه‌ساز عشق عقیف

دانسته است؛ زیرا در انسان‌هایی که با هنر سروکار دارند و به تصریح او، اقوام و امت‌هایی که دارای علوم و فنون ظریف و صنایع لطیف چون شعر، نغمه، قصه و غیره باشند، این شؤون عالم خیال می‌تواند از قوه به فعل برسد و انسان‌ها را که دارای چنین عالمی هستند، آمادۀ عاشقی کند. شاید او اولین کسی است که در جهان اسلام، معاشقه‌های انسانی و رفتارهای عاشقانه را در عشق مجازی، کمأ و کیفأ، با وجود حس هنری و زیبایی‌شناسی هنری در یک قوم، ملت و جامعه مرتبط دانسته است و بین زیبایی‌شناسی طبیعی در عشق مجازی و زیبایی‌شناسی هنری پیوند برقرار کرده است (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۸۲-۱۱۳).

و در بیان دقیق نقش خیال در ساحت عشق می‌گوید: «از عشق شناسان کسی گفته است که عشق، افراط در شوق به اتحاد است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۷). او این نظریه را نیکو می‌شمارد و آن را محتاج این تفصیل می‌داند که اتحاد به معنی اتصال نیست؛ به علاوه، عشق، وصف نفس است نه وصف بدن. اتحاد در عشق مستلزم حضور دائمی عاشق و معشوق در نزد یکدیگر است. مراد از اتحاد عاشق و معشوق، اتحاد نفس

عاشق با صورت ابداعی معشوق است که در ذات عاشق، حاضر به حضور دائمی است. او این اتحاد را بعد از تکرر مشاهدات و توارد انظار و شدت فکر و ذکر در شکل و شمایل معشوق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۷). ماحصل این رخداد، انتقال صورت معشوق در لوح قلب عاشق است که با رفتارها و تلاش‌های هنرمند برای خلق یک صورت هنری، متشابه و کاملاً هم‌سنخ است. در عشق مجازی، هنرمند عاشق، اثر هنری را که صورت و سیرت زیبای معشوق است، در حاق وجود و متن قلب خود خلق می‌کند و بنابراین، نقش‌آفرینی خیال و خلق اثر هنری در اینجا درونی و متحد با جان هنرمند است. این مسیر، سرانجام به فرآیند تمثیل یا تمثیل هنری خواهد رسید (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۲۲).

ملاصدرا معتقد است، شوق عاشق، مستدعی تکمیل این تصور است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۵۱). توضیح اینکه او در بیان انواع عشق، حب صنعتگران و هنرمندان به ارائه اثر خویش را مثال می‌زند. این حب و عشق به گونه‌ای است که آنان هنگامی که مشتاقانه وارد عرصه هنر و آفرینش می‌شوند، حریص می‌شوند و لحظه‌به‌لحظه حب و شوق آنان به

تکمیل و متمیم آن افزون می‌شود تا آن را مزین سازند. این حرص و شوق، تا به حدی است که گویی ارائه اثر و به ظهور رساندن آن امری غریزی در آنان است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۶۴-۱۶۵). به تصریح وی، اکثر نفوس مردمی که در آن‌ها تعلیم علوم و صنایع لطیفه و آداب و ریاضیات وجود دارد -مانند اهل فارس و عراق و شام و روم و هر قومی که در آنان علوم دقیقه و صنایع لطیفه و آداب نیکوست- خالی از این عشق لطیف آکنده از استحسان معشوق نیست. هر که قلبی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی صاف و نفسی رحیم داشته باشد از این عشق، بی بهره نیست. در اثر چنین عشقی، صنایع دقیقه و آداب نیکو و اشعار لطیف موزون و نغمات خوش و ... متولد می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷۲-۱۷۳).

واضح است که او به یک رابطه دوسویه بین عشق و هنر اشاره می‌کند. از یک طرف علوم دقیقه، ریاضیات و ادب و صنایع لطیفه، عشق لطیف را بستر سازی می‌کنند و از طرف دیگر، این نگاه‌ها خود زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای می‌شوند که به موجب آن‌ها علوم و فنون دقیقه و لطیفه (هنر) زاییده می‌شود. بنابراین، عشق در نگاه ملاصدرا مقدمه‌ای

اساسی در آفرینش هنر است و ترویج هنر در جوامع نیز، به شکل‌گیری عشق‌های عفیف انسانی می‌انجامد. مطابق تقریر او می‌توان اولاً عشق را مساوق با هنر دانست؛ زیرا در عشق نیز همانند هنر، چیزی مشاهده و چیزی آفریده می‌شود؛ ثانیاً او فرآیند عشق را در راستای تبیین حقیقت و ابتدال چنین ترسیم می‌کند:

صورتگری در عشق حقیقی ← حقیقت

صورتگری در عشق مجازی انسانی ←

حقیقت در مرتبه نازل تر

صورتگری در عشق مجازی حیوانی

← ابتدال

## ۷. اتحاد نفس با عقل فعال و نسبت آن با حقیقت هنر

اتحاد عاقل و معقول یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی در باب علم و ادراک است. در فلسفه، معلومات کلی تعقل شده، معقول نامیده می‌شود؛ اما مسأله اتحاد عاقل و معقول، تنها اختصاص به معلومات کلی عقلی ندارد، بلکه طرفداران این نظریه در مورد مطلق معلومات (اعم از علوم حسی و خیالی و عقلی) به اتحاد آن‌ها با نفس قائل هستند. در نظر قائلین به اتحاد عاقل و معقول، مقصود از اتحاد، چیزی فراتر از اتحاد عرض

با موضوع خود است. به باور ملاصدرا معقولات برای عاقل، صوری هستند که عاقل، از حیث وجود، عین آن صور است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۲۶-۴۲۲).

اتحاد عاقل و معقول در نظام صدرایی، دارای لوازمی همچون «اتحاد نفس با عقل فعال» است که در فرآیند خلق هنر، مورد توجه قرار می‌گیرد. عقل فعال در نظام هستی، حلقه ارتباط عالم مادون با عالم مافوق و مخزن و معدن علوم عقلی است. مقصود صدرا از اتحاد نفس با عقل فعال، فقط به هم پیوستن دو شیء نیست؛ چراکه در مجردات، اتصال مکانی مورد نظر نیست. مقصود وی از اتحاد، نوعی یکسانی است؛ به این معنا که نفس در حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که عین وجود ربطی به عقل فعال می‌شود. بیانی که صدرا برای اتحاد نفوس انسانی با عقل فعال ارائه می‌دهد بر اتحاد عاقل و معقول و قاعده بسیط الحقیقه مبتنی است. به باور وی زمانی که انسان یک صورت عقلی کلی را درک می‌کند، قوه عاقله با آن صورت عقلی متحد می‌شود و آن صورت عقلی نیز کاملاً با صورت عقلی موجود در عقل فعال، یکسان و متحد است؛ زیرا مفهوم عقلی واحد، از نظر معنا و

حقیقت، تعدد ندارد. از آنجا که صور عقلی در عقل فعال با وجود تعدد و کثرت، همه به یک وجود بسیط موجودند (زیرا بسیط - الحقیقه تمام اشیاست) می‌توان نتیجه گرفت که انسان هنگام تعقل یک صورت عقلی، با خود عقل، متحد می‌شود. این اتحاد، اتحاد «حقیقه و رقیقه» است؛ زیرا صور عقلی، همه معلول‌های عقل فعال هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۷۱-۳۶۳).

صدرالمتألهین در خلال آثار خود، اشاره مستقیمی به نقش عقل فعال، در خلق هنر نکرده است؛ اما می‌توان این مسأله را از طریق تأمل در مکانیزم «وحی» مورد تحلیل قرار داد. وی رخداد وحی را از طریق اتصال عقل نبی به عقل فعال میسر می‌داند. وی در تشریح وحی، شرط کمال عقلی و نیز کمال قوه متخیله را مطرح می‌کند و معتقد است حقایق عالم ملکوت برای نفس به صورت اشباح مثالی تمثیل می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۵۴-۱۵۰). بنابر نظر وی، دریافت معارف کلی یا حاصل اتحاد نفس با عقل فعال است و یا حاصل مشاهده ارباب انواع (مثل) توسط نفس قدسی است. امور جزئی به دلیل جزئی بودنشان تحقیق در عقول عالی - که عالم بر کلیاتند - ندارند. نفس

برای دریافت جزئیات، به نفس فلکی اتصال می‌یابد و از طریق افاضه معرفت از نفس فلکی به معارف جزئی آگاه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۸۰۰-۷۹۵).

هنگامی که نبی، وحی را به صورت معارفی کلی و عقلی دریافت کرد، این معارف در وجود او نزول می‌یابد و به مرتبه خیال می‌رسد و در آنجا پیامبر می‌تواند صورت جبرئیل را مشاهده کند. وی معتقد است حقایق عالم ملکوت برای نبی به صورت اشباح مثالی در مرتبه خیال او تمثّل می‌یابد. صدرا آنگاه که به تبیین چگونگی تمثّل فرشته وحی می‌پردازد تأکید می‌کند که در دیدن و شنیدن متعارف، دیده‌ها و شنیده‌ها نخست از سوی حسّ بینایی و شنوایی درک شده است؛ سپس از حسّ به قوه خیال و از قوه خیال به نفس ناطقه منتقل می‌شوند؛ اما در دیدن فرشته و شنیدن وحی، امر به عکس است. فیض، در اثر اتصال به عقل فعال، نخست از عالم امر به نفس می‌رسد؛ آنگاه به قوه خیال منتقل می‌شود و تمثّل فرشته در این مرحله تحقق می‌یابد و در مرحله سوم به صورت حسّی مشاهده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۱-۳۰۰).

ملاصدرا گفتار و نوشتار را امری

خداوندی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۷-۱۰) که این نگاهی هنری و زیباشناسانه به عالم خلقت است. از طرف دیگر او این تصویر و تصنیف را کاملاً زیباشناسانه می‌داند. وی به پیوستگی ظاهر و باطن و پیوستگی حس و عقل توجه دارد و ظاهر عالم را در رقصی می‌داند که به سوی باطن در حرکت است. او رقص ظاهر را ناشی از اهتزاز باطن و سریان عشق الهی در عالم می‌داند و در این بیان هستی‌شناسانه، به پیوستگی صورت و معنا و حس و عقل توجه دارد. بنابراین، می‌توان از طریق این مکانیزم، هنر را مرتبه نازل‌های از حقایق عقلی دانست که نفس هنرمند، در اثر اتصال با عالم عقل کسب کرده و در طی فرآیند مذکور، این حقایق به عالم خیال متصل نزول کرده و بدین طریق آفرینشی هنری رخ داده است. بدین سان حقیقت و ابتدال را می‌توان به شکل زیر نمایش داد:

اتحاد هنرمند با عقل و محاکات از عالم عقل ← حقیقت  
 اتصال هنرمند با عالم خیال منفصل ← حقیقت در مرتبه نازل‌تر  
 اتصال هنرمند با عالم حس ← ابتدال

### نتیجه‌گیری

وجودی ارتباط برقرار کرد و تبیین ایجاد هنر در این فرآیند، ممکن نیست.

(د) تقریر همسانی انسان و خدا بدون بهره‌گیری از سلسله‌مراتب وجود ممکن نیست؛ زیرا همان‌طور که خداوند، هستی را از عالم علم خویش، تا ماده گسترده می‌سازد، انسان نیز از عالم عقل تا ساحت خیال و حس، به آفرینش می‌پردازد و بدین‌سان تشبه به خدا می‌یابد.

(ه) بر اساس تشکیک وجود، می‌توان آفرینش‌های هنری و زیباشناسانه در انسان را جلوه، جمال و مرتبه‌ای از آفرینش هنری خدا دانست. بدون تشکیک وجود، نمی‌توان میان جمال الهی و زیبایی آفرینی او با جمال انسان و زیبایی آفرینی او ارتباطی برقرار کرد.

۲. حرکت جوهری و عواید هنرشناسانه

آن

(الف) نفس بشری بر اساس حرکت جوهری می‌تواند به حقیقت نورانی بدل شود و بر اساس هویت امری خود، از عالم حس فراتر رفته، در عالم متعالی وجود خویش، دست به آفرینش هنری بزند.

(ب) هنر، کمالی درونی، معنوی و نفسانی است و بدون سیلان در مراتب هستی و دگرگون‌سازی جوهری بروز نمی‌یابد. هنر

در این نوشتار، از مجموع مبانی شاخص حکمت متعالیه، شش مبانی مهم و قابل توجه حکمت صدرایی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت و دستاورد هر یک از این اصول و مبانی در تبیین فرآیند آفرینش هنر و تفکیک امر حقیقی و مبتدل بررسی شد. به‌طور خلاصه به دستاوردهای حاصل از این مبانی در تبیین هنر و زیبایی‌شناسی اشاره خواهد شد:

۱. تشکیک وجود و پیامدهای

هنرشناسانه آن

(الف) بنا بر تشکیک وجود، وجود انسانی متناظر با عالم، دارای مراتب گوناگون است؛ از این‌رو تعالی انسان از مرتبه حس و مبصر و مسموع به مرتبه خیال و نیز عروج او به مراتب تجردی عقلانی در مجرای این مراتب تشکیکی اتفاق می‌افتد.

(ب) اتصال هنرمند با عالم عقل و نزول حقایق عقلی در قالب خیال و تجلی نهایی آن در مرتبه حس و در نتیجه، عرضه هنر برای مخاطبان نیز از طریق مراتب وجودی مشکک، به وقوع می‌پیوندد.

(ج) در هنر، چیزی از غیب و خفا به شهادت و ظهور می‌رسد. بدون داشتن این سلسله‌مراتب وجودی، نمی‌توان بین عوالم

از کمالات نفسانی به شمار می‌آید و در صنایع لطیفه، زمینه‌های تأدیبه، تهذیب و تکمیل نفس پدیدار می‌شود.

ج) انسان بر صورت خدا خلق شده است و در صورتی می‌تواند مظهر اسم «جمیل»، «مبدع»، «خالق» و «مصور» باشد که بتواند نحوه وجود خویش را متبدل و دگرگون سازد. مبنای آنتولوژیکی مثال بودن برای خدا و «کل یوم هو فی شأن» بودن، حرکت جوهری اشتدادی است.

د) انسان در خلق اثر هنری و در تعلیم و تعلم هنر، در یک نحوه از شدن به سر می‌برد؛ به گونه‌ای که مراتبی از خویشستن خویش را محقق می‌سازد.

۳. جایگاه میانی عالم خیال و آموزه‌های هنرشناسانه آن

الف) تصویرگری و انشای صورت و در یک کلام، آفرینش هنری در ساحت خیال به وقوع می‌پیوندد.

ب) انسان همانند خدا دارای دو نشئه خلق و امر است. عالم امر، عالمی کن‌فیکون است که صور در آن بدون نیاز به مواد و مصالح، به نحوی ابداعی و دفعی -نه تدریجی و زمانی- محقق می‌شوند و بهترین مثال برای تشبه انسان به خدا در عالم امر، خیال است.

ج) هویت امری عالم خیال از سنخ ملکوت است و بدین‌سان، هنر در معنای اصیل و حقیقی خود، امری معنوی و ملکوتی است.

د) از آنجا که ساحت خیال، همانند ماده دارای محدودیت نیست، کثرت صورتگری و خلاقیت هنری نیز در انسان قابل احصاء نیست.

ه) به سبب ویژگی‌های عالم خیال است که می‌توان میان زیبایی‌شناسی طبیعی در عشق مجازی و زیبایی‌شناسی هنری پیوند برقرار کرد.

و) به لحاظ مجرد عالم خیال، خیال‌پردازی هنرمند و ابداع صور خیالی در نفس او ابتهاج آفرین است.

۴. وجود رابط و مستقل و نتایج

هنرشناسانه آن  
الف) انسان از حیث ذات و صفات، عین‌الرابط به ذات و صفات خداوند سبحان است و از این جهت، شناخت نفس از حیث ذات و فعل، شاه‌کلید شناخت خدا از حیث ذات و فعل است. بنابراین، شناخت زیبایی‌های هنری هنرمند و شناخت زیبایی‌های طبیعی -که مخلوق خداست- هم پیوند و مرتبطند.



ب) در عشق، اتحاد میان عاشق و معشوق رخ می‌دهد. این اتحاد، به معنای اتصال بدنی نیست؛ بلکه در این اتحاد، عاشق دست به صورتگری و هنرآفرینی می‌زند و صورت معشوق، نزد نفس عاشق حاضر شود و بدین سان نفس عاشق با آن صورت، متحد می‌شود.

ج) در اثر تجربه عشق و هجران معشوق، صور زیبای خیالی منقوشی خلق می‌شوند که از تغیر و هجران و فقدان مبرا هستند. این صور مجرد، با جان عاشق اتحاد می‌یابد و عشق او به عشقی جاودانه بدل می‌شود. به جهت این صورت‌آفرینی شگفت در عشق مجازی انسانی، می‌توان عشق را مساوق با هنر دانست.

د) عشق در فرآیند آفرینش هنری چنین اثر می‌گذارد که هنرمند را نسبت به ساخت اثر هنری حریص می‌کند و شوق او را به تکمیل آن افزون می‌سازد؛ چنانکه گویی در وجود او تبدیل به یک امر غریزی شده است.

ه) غایت عشق عقیف نفسانی عبارت است از خلق هنر، اشعار لطیف و موزون، نغمات خوش و دیگر آفرینش‌های هنری. (و) میان عشق و هنر رابطه‌ای دوسویه

ب) حتی زیبایی‌های طبیعی نیز نوعی زیبایی هنری هستند؛ زیرا در آن‌ها جلوه وجود مستقل و علت‌العلل آن‌ها قابل مشاهده است.

ج) زیبایی‌های هنری که انسان می‌آفریند، بنا به قاعده «المجاز قنطره الحقیقه» می‌تواند حقایقی از عالم ربوبی را افشاء کند؛ زیرا آنچه در عالم انسانی از حیث جمال و زیبایی واقع می‌شود، همه صورت و جلوه‌ای از اسماء الهی است.

د) آنچه در آفرینش هنر رخ می‌دهد، روی در وجودی مستقل دارد و منبع و منشأ آن، قدسی است. این سخن در مقابل سخن کسانی است که متأثر از نگاه مدرن، آفرینش‌های هنری را در تمام ابعادش امری زمینی و برگرفته از حس و مشاهده می‌دانند.

ه) اقتدار انسان بر ابداع صورت‌ها به دلیل عین‌الریبط بودن او نسبت به ذات واجب‌الوجود است.

۵. مبانی عشق‌شناسی صدرالمتألهین و پیامدهای هنرشناسانه آن

الف) عشق به زیبایی‌ها وضعیتی طبیعی در نحوه وجود آدمی و مجعول به جعل الهی است؛ بنابراین، هنر هنرمند نیز همانند عشق عاشق، مجعول به جعل الهی است.

وجود دارد. از یک صنایع لطیفه، عشق لطیف را بسترسازی می‌کنند و از طرف دیگر، عشق زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای را موجب می‌شود که آفرینش‌های هنری را سبب می‌شود.

ز) بر اساس این رابطه دوسویه می‌توان نتیجه گرفت که هر عاشقی هنرمند، و هر هنرمندی عاشق است.

۶. اتحاد نفس با عقل فعال و دستاوردهای هنرشناسانه آن

الف) در اثر اتصال با عقل فعال، حقایق عقلانی‌ای دریافت می‌شود که در نفس انسانی نزول می‌کند و در مرتبه خیال او به صورت اشباح مثالی تمثّل می‌یابد. به تعبیر دیگر، حقایق عالم ملکوت در نفس انسان تمثّل می‌یابد و چون سرآغاز هنر، تمثّل است، می‌توان ادعا کرد که هنر حقیقی، منشأ عقلانی و قدسی دارد.

ب) عالم، اثر هنری خداوند است و خلقت الهی، اثری هنری به‌شمار می‌رود. همان‌طور که سرآغاز خلقت، عالم علم الهی و عقل محض است، آفرینش هنری نیز می‌تواند از عالم عقل محض ناشی شود.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- راستایی، حامده. (۱۴۰۰). منابع معرفتی قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا، رساله‌العشقی. قم، انتشارات بیدار.
- احمدی، مهدیه. (۱۳۸۸). بررسی تأثیر فلسفه اسلامی بر معماری سنتی ایران. تأملات فلسفی، شماره ۲.
- امامی جمعه، سیدمهدی. (۱۳۸۵). فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا. تهران، انتشارات فرهنگستان هنر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۹). شهود زیبایی و خلق اثر هنری. چاپ اول، اصفهان، انتشارات اسپانه.
- باباطاهر. (۱۳۹۰). دوبیتی‌های باباطاهر. چاپ هشتم، تهران، انتشارات نگاران قلم.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین. (۱۳۸۹). مثنوی معنوی، بر اساس نسخه قونیه. چاپ دهم، تهران، انتشارات دوستان.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). دیوان حافظ. چاپ چهارم، تهران، نشر یاسین.
- خلیلی، محمدحسین. (۱۳۸۲). مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا. قم، بوستان کتاب.
- راستایی، حامده. (۱۴۰۰). منابع معرفتی هنرمند در آفرینش محتوای اثر هنری با تکیه بر مبانی صدرایی. مجله ذهن، شماره ۸۶.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۹). گلشن راز (باغ دل). تصحیح پیشگفتار و توضیحات حسین الهی‌قمشه‌ای. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۲). نهایه‌الحکمه. قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عمید، حسن. (۱۳۹۳). فرهنگ فارسی عمید، دو جلد. تهران، انتشارات امیرکبیر.
- غروی‌ان، محسن. (۱۳۷۲). امکان وجودی فقری در فلسفه کیهان اندیشه، ش ۵۰.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۶). شرح مثنوی شریف. چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات زوار.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۸). آموزش فلسفه. چاپ سوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار. تهران، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، شیرازی، محمد. (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد. تصحیح تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری. تهران، بنیاد

- حکمت اسلامی صدرا.
- انتشارات مهدوی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه  
فی المناهج السلوکیه، تصحیح تحقیق و  
مقدمه سیدمصطفی محقق داماد. تهران، بنیاد  
حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی  
اسفار الاربعه. تصحیح تحقیق و مقدمه  
علی اکبر رشاد. تهران، بنیاد حکمت اسلامی  
صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب.  
تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی.  
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث.  
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹). تفسیر القرآن  
الکریم. تصحیح تحقیق و مقدمه  
سیدصدرالدین طاهری. تهران، بنیاد حکمت  
اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰). المبدأ و المعاد  
(بخش معادشناسی). ترجمه و شرح جعفر  
شانظری. انتشارات دانشگاه قم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۰ق)، شواهد الربوبیه  
(مندرج در مجموعه رسائل فلسفی). تهران،  
انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا). المشاعر. اصفهان،
- میرهادی، سیدمهدی و دیگران. (۱۳۹۲).  
رابطه خیال و اراده در فلسفه ملاصدرا.  
تأملات فلسفی، شماره ۱۱.
- نیکوفرد، مریم و دیگران. (۱۴۰۱). از  
تصرف تا عشق: فهم کار معمار در مکتب  
صدرايي. تأملات فلسفی، پذیرش آنلاین.