



Explaining the relationship between philosophical worldview and art based on Sadra's views

Maryam Khoshdel Rouhani ¹ | Ali Moayed ²

1. Assistant Professor, Department of Wisdom and Theology, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: M_khoshdel@sbu.ac.ir

2. Instructor and Ph.D. student of Islamic philosophy and theology of Mofid University, Qom. E-mail: Moayediali7@gmail.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

13 November 2023

Received in revised form:

10 March 2024

Accepted:

22 February 2025

Published online:

3 September 2025

Keywords:

Worldview, Art, Sadra, Philosophy.

Abstract: This research concludes that philosophical worldview, as one type of worldview, has a strong connection with art, which is not outside the realm of human perceptions. By tracing philosophical worldview in Mulla Sadra's ideas, we found that philosophical worldview, as the ultimate goal of philosophy, is the foundation of all human perceptions. Furthermore, by researching the nature of art and synthesizing the views of philosophers on the definition of art, we found that art is a human phenomenon arising from the human instinct and innate tendencies towards order. It has a scope as vast as human understanding. In this phenomenon, humans utilize the power of imagination to create combination and separation between sensible forms through speech or action, leading to artificial imitation or mimesis and the creation of beauty. The creation of beauty leads to wonder, and wonder leads to pleasure. This human phenomenon has a scope as wide as the realm of human perception; therefore, it is influenced by the philosophical worldview, which is the foundation of human perceptions.

Cite this article: Khoshdel Rouhani, M. Moayed, A (2025). Explaining the relationship between philosophical worldview and art based on Sadra's views, *Philosophical Meditations*, 15(35), 335-365. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015628.2468>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015628.2468>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: One of the fundamental questions that can be raised about art is: what is the relationship between art, as a human phenomenon, and the philosophical worldview of humans? If we consider different types of worldview based on epistemological methods, perhaps one of the most fundamental types is "philosophical worldview." Philosophical worldview is a knowledge derived from human philosophical inquiries and is situated at the ultimate goal of philosophy. If we view the subject of philosophy as a comprehensive matter, we will find that philosophical worldview has a scope that encompasses almost the entire range of human thought. Based on this, if we accept that art is solely within the realm of human perception, we must acknowledge that artistic works originate from the artist's philosophical worldview. To explain this, we have turned to Sadra, whose works refer to the

concept of "philosophical worldview," although the term itself is relatively new. To achieve this goal, we will first clarify the concept of worldview and search for it in Sadra's works. Then, we will address the nature of art and explain it from the perspective of philosophers to finally determine the relationship between philosophical worldview and art. It is worth noting that to arrive at a definition of art, we will synthesize the views of some philosophers because it seems that from the perspective of most philosophers in the Islamic world, the essence of art is one. Accordingly, it can be said that the main problem in this research is: how is art influenced by our worldview? If we accept that there is no escape from worldview in the creation of artworks, we must accept that all artworks are dependent on a specific worldview, and this can be found in Sadra's ideas. However, our hypothesis in this research is that the scope of philosophical worldview is vast

and encompasses all human perceptions. That is, all human perceptions, in some way, originate from philosophical worldview. This indicates that art, which is within the realm of human perceptions, is also one of the things influenced by philosophical worldview.

Methodology: In this research, we have employed two methods: rational analysis and textual inference. In textual inference, we examined Sadra's works and explored them to obtain the concept of "philosophical worldview." We also investigated the works of some Muslim philosophers to arrive at a definition of art and synthesize their views. However, in the analytical method, we have linked art, which is within the realm of human perceptions, to philosophical worldview and clarified their close relationship. In other words, by clarifying the concept of worldview in Sadra's ideas and clarifying the definition of art in the works of

Muslim philosophers, we have connected these two to answer the question: "What is the relationship between art and the philosophical worldview of humans?"

Findings: In this research, we found that "worldview" encompasses the concept of "knowledge," and knowledge is a human and relative matter that depends on the knowing subject on the one hand and the object of knowledge on the other. We also stated that the object of knowledge in "worldview" is "world/existence," which is a comprehensive concept encompassing all existing beings. Furthermore, we pointed out that knowledge in "worldview" is of the type of acquisitive knowledge (*ma'rifat husuli*) and assertive knowledge (*ma'rifat tasdiqi*). We also found that "worldview" refers to the ultimate goal of knowledge and arises when an individual has gone through the process of perception and gathered a

collection of assertive perceptions. From Sadra's perspective, "theoretical wisdom" (hikmat nazari) is a human matter; that is, it originates from "knowledge," and "knowledge" is also a human matter. We also found that in his view, the object of knowledge is the "realities of existents" (haqaiq mawjudat), which are located in the realm of "world/existence." We also learned that the aforementioned knowledge includes "judgment" (hukm), and "judgment" originates from "assent" (tasdiq), and "assent" is of the type of "acquisitive knowledge." Moreover, it became clear that Sadra's words here refer to the ultimate goal of "theoretical wisdom/philosophy," and the ultimate goal of theoretical wisdom is for the wise person/philosopher to create in their mind an intellectual world similar to the objective world. Therefore, Sadra's ultimate definition of philosophy aligns with the definition of worldview we presented. From Sadra's

perspective, "philosophical worldview" is ontologically prior to all human acquisitive perceptions. Furthermore, we found that art is a human phenomenon arising from the human instinct and innate tendencies towards order and has a scope as vast as human understanding. In this phenomenon, humans utilize the power of imagination to create combination and separation between sensible forms through speech or action, leading to artificial imitation or mimesis and the creation of beauty. The creation of beauty leads to wonder, and wonder leads to pleasure. Therefore, "philosophical worldview" necessarily precedes the realm of art.

Discussion and Conclusion: The application of this research lies in showing us that art is not separate from our philosophical worldview, and it is impossible to create an artwork that is separate from our philosophical worldview. In other words, to

create an original work, the artist must pay attention to their philosophical worldview; because whether they want it or not, their art is dependent on their worldview.

References

- al-Nabulsi, Abd al-Ghani (1424 AH). *Kitab al-Wujud*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Amoli, Mohammad-Taqi (n.d.). *Durar al-Fawa'id ma' Muqaddimah Tabhath 'an Nubzah min Hayat al-Mu'allif wa Ta'lifatihi al-Manifah*. Qom: Isma'iliyan.
- Aristotle (1951). *Poetics*. New York: Dover Publications.
- Balizada al-Hanafî, Mustafa ibn Suleiman (1422 AH). *Sharh Fusûs al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Dehkhoda, Ali-Akbar (1351 AH/1972 CE). *Loghat-Nameh* (Dictionary). Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran.
- Elahi Ghomshei, Mahdi (1363 AH/1984 CE). *Hikmat-e Elahi-ye Amm va Khas* (General and Specific Divine Wisdom). Tehran: Islami.
- Farabi, Muhammad ibn Muhammad (1970). *Kitab al-Huruf*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- _____ (1995) *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah*. Beirut: Dar Maktabat al-Hilal.
- _____ (1996) *Ihsa' al-'Ulum*. Beirut: Dar Maktabat al-Hilal.
- _____ (n.d.). *Al-Musiqi al-Kabir*. Cairo: Dar al-Katib al-'Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nashr.
- Ghomsha'i, Muhammad-Reza (1378 AH/1999 CE). *Majmu'eh Asar-e Aqa Muhammad-Reza Ghomsha'i* (Collected Works of Aqa Muhammad-Reza Ghomsha'i). Isfahan: Kanoon-e Pazhuhesh.
- Gonabadi, Sultan Muhammad (1408 AH). *Tafsir Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-'Ibadah*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at.
- Haeri Yazdi, Mahdi (1361 AH/1982 CE). *Haram-e Hasti* (The Pyramid of Being). Tehran: Mu'asseseh-ye

- Mutale'at va Tahqighat-e Farhangi; Anjoman-e Islami-ye Hikmat va Falsafeh-ye Iran.
- _____ (1384 AH/2005 CE). Justarhaye Falsafi (Philosophical Essays). Tehran: Mu'asseseh-ye Pazhuheshi-ye Hikmat va Falsafeh-ye Iran.
 - Hasanzadeh Amoli, Hassan (1368 AH/1989 CE). Al-Ja'l wa al-'Amal al-Dhabit fi al-Rabiti wa al-Rabit wa Qasidah Yanbu' al-Hayat. Qom: Qiyam.
 - _____ (1387 AH/2008 CE). Sharh-e Farsi-ye al-Asfar al-Arba'ah. Qom: Bustan-e Kitab-e Qom (Entesharat-e Daftar-e Tablighat-e Islami-ye Howzeh-ye 'Ilmiyeh-ye Qom).
 - Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1405 AH). Al-Shifa: Al-Mantiq. Qom: Maktabat Ayatollah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi.
 - Javadi Amoli, Abdullah (1375 AH/1996 CE). Rahigh Makhtum; Sharh Hikmat-e Muta'aliyah. Qom: Nashr-e Isra.
 - Sabzevari, Hadi ibn Mahdi (1369 AH/1990 CE). Sharh al-Manzumeh. Tehran: Nashr-e Nab.
 - Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1368 AH/1989 CE). Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Qom: Maktabat al-Mustafavi.
 - _____ (1375 AH/1996 CE). Majmu'eh Rasa'il-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin (Collected Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allihin). Tehran: Hikmat.
 - _____ (1378 AH/1999 CE). Seh Risalah-ye Falsafi (Three Philosophical Treatises). Qom: Daftar-e Tablighat-e Islami-ye Howzeh-ye 'Ilmiyeh-ye Qom.
 - _____ (n.d.). Al-Mabda' wa al-Ma'ad. Bija (No Place of Publication).
 - Shahrzuri, Muhammad ibn Mahmud (1383 AH/2004 CE). Risalah fi Mahiyyat al-Shajarah wa Tafasil al-'Ulum al-Aliyyah al-Mantiqiyyah (Al-Shajarah al-Ilahiyyah). Tehran: Mu'asseseh-ye Pazhuheshi-ye Hikmat va Falsafeh-ye Iran.

- Shirvani, Ali (1384 AH/2005 CE). Tahrir al-Asfar. Qom: Markaz-e Jahani-ye Ulum-e Islami.
- Moayedi, Ali; Abdolabadi, Ali-Akbar; Khoshdel Rouhani, Maryam. "Barresi-ye Ertebat-e 'Elm-e Tajrobi va Jahanbini az Negah-e Seyyed Mohammad-Baqer Sadr" (Investigating the Relationship between Empirical Science and Worldview from the Perspective of Seyyed Mohammad-Baqer Sadr). Ma'refat-e Falsafi Quarterly, No. 78, 1401 AH/2022 CE.
- Moayedi, Ali; Abdolabadi, Ali-Akbar; Khoshdel Rouhani, Maryam. "Naqd-e Ertebat-e 'Elm-e Tajrobi va Jahanbini az Negah-e Abdolkarim Soroush" (Critique of the Relationship between Empirical Science and Worldview from the Perspective of Abdolkarim Soroush). Two Quarterly Journal of Scientific Research of Science and Religion, Vol. 13, No. 2, 1401 AH/2022 CE.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تبیین ارتباط جهان‌بینی فلسفی و هنر بر اساس آرای صدرا

مریم خوشدیل روحانی^۱ | علی مؤیدی^۲

۱. استادیار گروه حکمت و کلام دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: M_khoshdil@sbu.ac.ir

۲. مربی و دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مفید، قم، ایران. رایانامه: Moayediali7@gmail.com

چکیده: جهان‌بینی فلسفی به‌عنوان یکی از انواع جهان‌بینی با هنر که از قلمرو ادراکات بشری بیرون نیست، ارتباط وثیقی دارد. با پی گرفتن جهان‌بینی فلسفی در آرای صدرا مشخص شد که جهان‌بینی فلسفی به مثابه غایت فلسفه، پایه همه ادراکات بشری است؛ همچنین با پژوهش درباره چستی هنر و تجمع آرای فیلسوفان درباره تعریف هنر دریافتیم که هنر پدیده‌ای انسانی است که از غریزه و تمایلات فطری انسان به نظم‌بخشی برخاسته است و قلمروی به وسعت درک انسانی دارد. انسان در این پدیده از قوه خیال کمک می‌گیرد تا با قول یا فعل میان صور محسوس ترکیب و انفصال ایجاد کند و به تقلید یا محاکات صناعی دست یابد و زیبایی آفریده شود. آفرینش زیبایی به ایجاد شگفتی می‌انجامد و شگفتی به ایجاد لذت منتهی می‌شود. محدوده این پدیده انسانی نیز به وسعت ادراک انسان است؛ لذا از جهان‌بینی فلسفی که بنیاد ادراکات انسانی است، تأثیر می‌پذیرد.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۲

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۴

انتشار: ۱۴۰۴/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

جهان‌بینی، صدرا، هنر، فلسفه.

استناد: خوشدیل روحانی، مریم؛ مؤیدی، علی (۱۴۰۴). تبیین ارتباط جهان‌بینی فلسفی و هنر بر اساس آرای صدرا. تأملات فلسفی

۱۵(۳۵)، ۳۳۵-۳۶۵. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015628.2468>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015628.2468>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

یکی از پرسش‌های بنیادینی که درباره هنر می‌توان مطرح ساخت، این است که هنر به مثابه پدیده‌ای انسانی، چه ارتباطی با جهان-بینی فلسفی انسان دارد؟ اگر به اعتبار روش-های معرفتی، برای جهان‌بینی اقسامی قائل باشیم، شاید یکی از بنیادی‌ترین اقسام جهان-بینی را «جهان‌بینی فلسفی» تلقی کنیم. جهان-بینی فلسفی معرفتی است که برخاسته از کاوش‌های فلسفی انسان است و در مرتبه غایت فلسفه قرار دارد. اگر به موضوع فلسفه به عنوان امری فراگیر نگریسته شود، معلوم می‌شود که جهان‌بینی فلسفی قلمروی دارد که تقریباً تمام محدوده اندیشه بشری را در بر می‌گیرد. بر این اساس، اگر پذیرفته شود که هنر نیز صرفاً در قلمرو ادراک انسان قرار دارد، باید اذعان کنیم که آثار هنری از جهان‌بینی فلسفی هنرمند برمی‌خیزند. در پژوهش حاضر، برای تبیین این امر اندیشه صدرای مورد واکاوی قرار گرفته است؛ زیرا در آثار او به مفهوم «جهان‌بینی فلسفی» اشاره شده است؛ هرچند که تعبیر «جهان‌بینی فلسفی» تعبیری تازه است. برای نیل بدین مقصود، ابتدا مفهوم جهان‌بینی را روشن خواهیم ساخت و در آثار صدرای آن را

خواهیم جست؛ سپس به چستی هنر پرداخته می‌شود و آن از منظر فیلسوفان تبیین خواهد شد تا در آخر، ارتباط جهان‌بینی فلسفی و هنر به دست آید. لازم به ذکر است که برای به-دست آوردن تعریف هنر به سراغ تجمیع آرای برخی فیلسوفان خواهیم رفت چرا که به نظر می‌رسد از منظر اغلب فیلسوفان جهان اسلام، حقیقت هنر یکی است.

۱. مفهوم «جهان»

مفهوم «جهان» مفهوم فراگیری است که همه آنچه «هست» را شامل می‌شود.^۱ از یک حیث می‌توان گفت که مفهوم جهان دربردارنده موجوداتی است که در «خارج/عین» و «ذهن» موجودند. موجودات خارجی یا عینی موجوداتی‌اند که به انسان وابسته نیستند ولی موجودات ذهنی به انسان و ذهن او وابسته‌اند. بدان معنا که اگر انسان نباشد، امور ذهنی نیز در میان نیستند. شایسته است که به این مطلب توجه شود که امور ذهنی، همه ادراکات انسان را در بر می‌گیرد و امور انتزاعی، ممتنع، سلبی و ... را شامل می‌شود. در واقع، هر مفهومی که در قلمرو ادراک انسان واقع شود، در دایره مفهوم جهان قرار می‌گیرد؛ اما موجودات عینی، همچون درخت و کوه نیز موجوداتی‌اند که اگر موجود باشند، از منظر

رنالیتی، هستی‌شان به ذهن انسان وابسته نیست و به اصطلاح، وجودی مستقل دارند. ترکیبِ واژه «جهان» با پسوند «بینی/ینش» نشان از آن دارد که ذیل مفهوم جهان‌بینی با امری معرفتی روبه‌رویم. اینک اگر به مفهوم «معرفت» نگریسته شود، درمی‌یابیم که مفهوم «معرفت»، مفهومی اضافی است. این بدان معناست که از یک سو به انسان وابسته است و از سوی دیگر به متعلق معرفت. بر این اساس و با عنایت به تعبیر «جهان‌بینی»، می‌توان گفت که «جهان‌بینی» از یک سو به انسان وابسته است، چون از سنخ معرفت است و از سوی دیگر، آنگونه که از تعبیر مذکور به دست می‌آید، به «جهان/هستی» وابسته است. در واقع، جزء نخست تعبیر «جهان‌بینی» برای ما روشن می‌کند که متعلق معرفت در اینجا «جهان/هستی» است. «جهان» مفهوم فراگیری است که سه موضوع «خدا»، «انسان» و «جهان عینی» را شامل می‌شود و بر این اساس با موضوع علمی همچون «فلسفه» تناظر دارد. به عبارتی «جهان‌بینی»، معرفتی انسانی است که به جهان، با همه فراگیری‌اش تعلق دارد یا می‌توان گفت: «جهان‌بینی» امری است که هر که آن را دارا باشد، معرفتی درباره جهان دارد.

باید توجه داشت که هر که دارای «جهان‌بینی» است، در واقع فرآیند ادراک را پشت سر گذاشته است و به معرفتی درباره جهان دست یافته است. بر این اساس، اگر کسی هنوز به بررسی جهان مشغول است و به نتایج چشمگیری در این مورد نرسیده است، به «جهان‌بینی» دست نیافته است. به تعبیری، می‌توان گفت که «جهان‌بینی» غایت فرآیند معرفت و علم است.^۲

نکته دیگر اینکه مفهوم «جهان‌بینی»، برخاسته از معرفت است و معرفت اقسامی دارد؛ یکی از تقسیمات معرفت، تقسیم آن به دو قسم «معرفت حصولی» و «معرفت حضوری» است که یکی دربردارنده حکم است و دیگری چنین نیست. اینک می‌توان پرسید که «جهان‌بینی» تحت کدام یک از اقسام معرفت قرار می‌گیرد؟ گفتیم که هر که دارای جهان‌بینی است، معرفتی درباره جهان دارد و معرفت او دربردارنده «حکم» است. در واقع، او حکمی درباره موجودات عینی یا ذهنی در جهان دارد و این احکام، «جهان-بینی» او را می‌سازند. بر این اساس، باید پذیرفت که «جهان‌بینی» را صرفاً «معرفت حصولی» به بار می‌آورد؛ زیرا «حکم» برخاسته از تصدیق است و تصدیق از اقسام معرفت حصولی

است. با دقت در این مطلب، می‌توان فهمید که «معرفت حضوری» یا «معرفت شهودی» دربردارندهٔ حکم نیستند و گرنه تحت عنوان معرفت حصولی داخل می‌شدند. به این ترتیب، کسی که مُدرکی را حضوراً می‌یابد، پیش از آنکه آن را در دستگاه معرفت حصولی‌اش وارد نکند، حکمی درباره‌اش ندارد. اینک پرسیده می‌شود که چگونه می‌توان ادراکی را که از حکم دربارهٔ جهان خالی است خاستگاه جهان‌بینی دانست؟ بعید است که پاسخی برای این پرسش بتوان یافت! بدین ترتیب، باید گفت که خاستگاه «جهان‌بینی» همانا «معرفت حصولی» است.

مفهوم «جهان» که متعلق معرفت است، مفهومی فراگیر است و قلمروی گسترده دارد. بر این اساس، بعید است که یک یا دو حکم ابتدایی دربارهٔ جهان را سازندهٔ «جهان‌بینی» بدانیم. در واقع، کسی را می‌توان صاحب «جهان‌بینی» دانست که به احکام بسیاری دربارهٔ جهان نائل شده باشد؛ البته، این سخن چندان قابل اثبات فلسفی نیست بلکه مطلبی است که با عنایت به مفهوم «جهان‌بینی» می‌توان آن را حدس زد. بر این اساس، نمی‌توان حکم کرد که لزوماً «جهان‌بینی» در جایی شکل می‌گیرد که فرد به احکام بسیاری

دربارهٔ جهان نائل آمده است؛ بلکه شاید با مسامحه، کسی را که یک حکم به‌خصوص دربارهٔ جهان دارد نیز بتوان صاحب جهان‌بینی دانست؛ هرچند این مطلب با مفهوم «جهان/هستی» و «جهان‌بینی» چندان سازگار به نظر نمی‌رسد.

۲. جهان‌بینی برخاسته از روش عقلی

جهان‌بینی، برخاسته از معرفت است؛ اما معرفت را به اعتبار روش حصول به اقسامی می‌توان تقسیم کرد. اقسام معرفت به معارف جداگانه‌ای می‌انجامد و معارف جداگانه علوم مختلفی را پدید می‌آورند. بر اساس علوم پدیدآمده از روش‌های مختلف، می‌توان به اقسامی برای جهان‌بینی قائل شد. برای نمونه، بر اساس روش شهودی، علم عرفان پدید می‌آید؛ بدین نحو که روش شهودی به علم شهودی می‌انجامد و علم شهودی منشأ پدید آمدن علم حصولی می‌گردد و مجموعه علوم حصولی به پدید آمدن علم عرفان ختم می‌شود که ثمره‌اش «جهان‌بینی عرفانی» است؛ یا بر اساس روش نقلی، علم دین شکل می‌گیرد که محصول آن پدید آمدن «جهان‌بینی دینی» است؛ یا بر اساس روش تجربی، علم طبیعی یا تجربی پدید می‌آید که دستاوردش «جهان‌بینی تجربی» است. هریک

از این علوم، پاسخ‌هایی دربارهٔ «خدا»، «انسان» و «جهان عینی» در اختیار می‌گذارند که تشکیل‌دهندهٔ جهان‌بینی به‌خصوصی است اما در اینجا، با عنایت به موضوع پژوهش، صرفاً به روش عقلی که خاستگاه علم فلسفه است پرداخته می‌شود و در پرتو آن، جهان‌بینی فلسفی را تبیین می‌گردد.

۲-۱. روش عقلی

روش عقلی برخاسته از به‌کارگیری ابزار عقل است. در این روش، عقل صرفاً به خود وابسته است و برای درک مدرک به چیزی همچون حس تکیه ندارد. به‌کارگیری روش عقلی به پدید آمدن معارف عقلی می‌انجامد که با تجمع آنها می‌توان به علم عقلی‌ای همچون «فلسفه» دست یافت. معرفت عقلی به اعتبار روش حصولی است و گرچه علم به معقول، بی‌تردید از سنخ علم حضوری است؛ لذا باید گفت که به اعتبار روش حصول معرفت، می‌توان اقسامی برای جهان‌بینی در نظر گرفت که یکی از آنها جهان‌بینی فلسفی است. بر این اساس، «فلسفه» علمی است که ثمرهٔ به‌کارگیری روش عقلی است؛ اما اگر به مفهوم جهان‌بینی بازگردیم، می‌بینیم که جهان‌بینی معرفتی دربارهٔ جهان است که پس از فرآیند ادراک حاصل می‌شود؛ همچنین، درمی‌یابیم

که جهان‌بینی شامل احکام بسیاری دربارهٔ هستی است که با تجمع آنها می‌توان مجموعهٔ بزرگی را گرد آورد. با کنار هم قرار دادن این مطالب، می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه نیز نوعی از جهان‌بینی به دست می‌دهد. در توضیح این مطلب می‌توان گفت که موضوع فلسفه هرچه باشد، بی‌تردید در قلمرو هستی/جهان است و فلسفه/فیلسوف با بررسی احکام آن، در واقع از احکام هستی/جهان سخن می‌گوید؛ پس بی‌تردید، معرفت فلسفی معرفتی دربارهٔ جهان است که با مفهوم جهان‌بینی یکی است. اگر این مطلب را بپذیریم، باید اذعان کنیم که یکی از اقسام جهان‌بینی همانا «جهان‌بینی فلسفی» است.

۳. مفهوم «جهان‌بینی» در آرای ملاصدرا

آیا مفهوم جهان‌بینی فلسفی در آرای صدرا آمده است یا نه؟ با عنایت به اینکه اغلب آثار صدرا فلسفی است، شاید بتوان مفهوم «جهان‌بینی فلسفی» را بیش از دیگر اقسام جهان‌بینی در آثار او یافت. برای این منظور، ابتدا، به تعریف صدرا از «فلسفه» پرداخته می‌شود و با توجه به اینکه «جهان‌بینی» ناظر به غایت علوم است، غایت فلسفه از نگاه او را بررسی می‌کنیم تا مفهوم «جهان‌بینی فلسفی» در سخنان او به دست آید.

ملاصدرا در ابتدای *اسفار* به تعریف فلسفه و بیان غایت آن می‌پردازد و در آن تعریف به نکات مهمی اشاره می‌کند که در پژوهش ما سرنوشت‌ساز است؛ وی می‌گوید:

اعلم أنَّ الفلسفة استكمالُ النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوُسع الإنساني و إن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية - ليحصل التشبه بالباري تعالى و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية أمرية و مادة حسية خلقية و كانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق و تجرد لا جرم افنت الحكمة بحسب عمارة الشأتين بإصلاح القوتين إلى فتنين نظرية تجردية و عملية عقلية - أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله و تمامه - و صيورتها عالماً عقلياً مُشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته (صدر، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۰).

تعریف ملاصدرا از فلسفه برای پژوهش ما دارای اهمیت است؛ لذا شایسته است که به اختصار به شرح آن پردازیم. بنا بر تعریف مذکور، معرفت فلسفی از منظر صدرا معرفتی «انسانی» است. این بدان معناست که فلسفه به دست انسان و بر اساس نحوه اندیشیدن او شکل می‌گیرد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که معرفت، یا به تعبیر بهتر، علم خدا یا عقول به موجودات، خاستگاه معرفت فلسفی نیست. تعبیر «استكمال النفس الإنسانية»، «بقدر الوُسع الإنساني» و «على حسب الطاقة البشرية» ناظر به همین مطلب

است. در واقع، فلسفه علمی است که در قلمرو ادراک انسان شکل می‌گیرد و با دستگاه ادراکی او هماهنگ است.^۳

مطلب دیگری که ملاصدرا در این تعریف بدان اشاره می‌کند این است که معرفت فلسفی، معرفتی است که به «حقایق موجودات» تعلق دارد. در واقع، وی با این تعبیر (حقائق الموجودات) نشان می‌دهد که متعلق این معرفت همانا «موجود» است. واژه «موجود» شاهی است بر این مطلب که معرفت فلسفی که در محدوده ادراک انسان شکل می‌گیرد، به قلمرو «هستی» تعلق دارد. بنابراین، با عنایت به اینکه مفهوم معرفت، مفهومی اضافی است و به دو طرف اضافه نیازمند است، عبارت صدرا هردو طرف اضافه در معرفت فلسفی را روشن می‌کند. در واقع، از منظر صدرا معرفت فلسفی از یک سو به انسان وابسته است و از سوی دیگر به حقیقت موجوداتی که در قلمرو هستی‌اند.

مطلب دیگری که تعریف صدرا (از فلسفه) بر ما روشن می‌کند این است که معرفت فلسفی دربردارنده حکم بوده و از سنخ «معرفت حصولی» است. وی با به کار بردن عبارت «الحکم بوجودها» به ما نشان می‌دهد که معارف فلسفی خاستگاه قضیه و

حکم هستند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که «معرفت حضوری»، به‌تنهایی به پیدایش معرفت فلسفی نمی‌انجامد بلکه می‌بایست آن را به قلمرو معرفت حصولی وارد کرد و سپس نسبت به متعلق آن حکمی صادر نمود. شاهد دیگر این است که صدر فلسفه را به «حکمت نظری» و «حکمت عملی» تقسیم می‌کند. تعبیر «فنّ نظری» در کلام صدر ناظر به «حکمت نظری» است و نشان‌دهنده این است که فلسفه در قالب علمی نظری، دربردارنده حکم است.

در ادامه صدر به مطلب مهم دیگری اشاره می‌کند که برای ما حائز اهمیت است. وی پس از تقسیم فلسفه به «حکمت نظری» و «حکمت عملی»، آشکارا به «غایت حکمت نظری» می‌پردازد. «حکمت نظری» همان فلسفه نظری است که امری انسانی بوده و دارای احکام و قضایایی درباره موجودات هستی است. در واقع، صدر در این عبارت به «غایت فلسفه نظری» اشاره کرده است که برای ما بسی مهم است و آن را به اختصار «فلسفه» می‌خوانیم.

اما غایت فلسفه از منظر صدر چیست؟ به تعبیر صدر «غایت [حکمت] نظری این است که صور وجود با همه تمامیت و

کمالیتش در ذهن/نفس انسان نقش ببندد و او را به عالم عقلی‌ای بدل کند که مشابه عالم عینی است». سخن صدر در اینجا قدری مجمل است؛ لذا شایسته است که آن را بیشتر توضیح دهیم.

باید دانست که رأی صدر درباره غایت فلسفه به برخی مبانی او تکیه دارد. چنانکه روشن است، یکی از مبانی اندیشه صدر «اصالت وجود» است. اصالت وجود از آن دسته مبانی فکری صدر است که غایت فلسفه به آن تکیه دارد؛ اما «اصالت وجود» به چه معناست؟ صدر بر آن است که «... لمفهوم الوجود المعقول - الذی من أجلی البديهيات الأولية - مصداقاً فی الخارج و حقیقه ذاتاً فی الأعیان» (صدر، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۴۰). بر اساس سخن صدر می‌توان گفت که ما درباره «وجود»، مفهومی در ذهن داریم که امر معقولی است؛ اما آیا این مفهوم در خارج نیز مصداقی دارد؟ از نظر او «وجود»، تنها امری معقول نیست بلکه این مفهوم حاکی از حقیقت خارجی است. اگر وجود حقیقتی خارجی باشد، باید بتوان آن را در خارج نشان داد. حال پرسیده می‌شود که «مصادق وجود» در کجاست؟ اگر بپذیریم که اصالت با وجود است، باید بپذیریم که تمام هستی مصداق

وجود است؛ زیرا مفهوم «وجود» مفهوم گسترده‌ای است که همه هستی را در بر می‌گیرد؛ لذا مصداق آن نیز همه هستی است؛ اما وجود چه بی‌شمار مصداق داشته باشد و چه یک مصداق، همگی تحت مفهوم وجودند و به تعبیری، همه موجودند. این بدان معناست که ما در عالم وجود با پدیده یا پدیده‌هایی روبه‌رویم که همه از «یک» حقیقت یا از «یک» سنخ هستند. از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که بستر «اصالت وجود» بستر «وحدت» است.^۴

اینک می‌توان پرسید که اگر اصالت با وجود است و وجود بسترِ وحدت است، چگونه می‌توان موجودات متمایزی را که در عالم به چشم می‌آیند توجیه کرد؟ آیا آنها موجودند یا معدوم؟ اگر آنها را موجود بدانیم، این مطلب چگونه با «اصالت وجود» و «وحدت وجود» سازگار است؟ پاسخ این مطلب به مبنای فکری دیگر صدرا بازمی‌گردد. از منظر او، همان‌طور که اشتراک موجودات به «وجود» است و بر این اساس، جهان را «وجود» پر کرده است، تمایز موجودات نیز به «وجود» است.^۵ این بدان معناست که موجودات از حیث «وجود» باهم مشترکند و از همان حیث از یکدیگر

متمایزند. چنین اشتراک و تمایزی را در محسوساتی که «شدّت» و «ضعف» می‌پذیرند بهتر می‌توان تصوّر کرد؛ مثلاً اگر بپذیریم که «سفیدی» شدّت و ضعف می‌پذیرد، باید بپذیریم که سفیدی در مرتبه «سفید پررنگ» همان سفیدی در مرتبه «سفید کم‌رنگ» است و آنچه این دو سفیدی را از هم متمایز می‌کند، شدّت سفیدی در «سفید پررنگ» و ضعف سفیدی در «سفید کم‌رنگ» است. با توجه به این مثال، وجود در مرتبه شیء «الف» همان وجود در مرتبه شیء «ب» است؛ اما آنچه این دو شیء را از هم متمایز کرده است، شدّت وجود در یکی و ضعف وجود در دیگری است. بنابراین، هستی سرشار از وجود واحدی است که از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه کشیده شده است. صدرا با عبارت «الوجود بذاته ممّا یتفاوت کمالاً و نقصاً» (صدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۷) به ما نشان می‌دهد که از نگاه او وجود، امری تشکیکی است و تمایز موجودات به «شدّت» و «ضعف» بازمی‌گردد. مطلب دیگری که برای تبیین تعریف صدرا از فلسفه لازم است این است که یکی از مظاهر تشکیک وجود در عالم، رابطه تشکیکی میان «ذهن» و «عین» است. از منظر صدرا، شیئی همچون «درخت» وجودی عینی

دارد که در خارج محقق شده است و جعل جاعل است؛ اما آنگاه که فاعل شناسا بدان علم می‌یابد، در واقع، «درخت» مرتبه دیگری می‌یابد که همانا مرتبه «ذهنی» یا به تعبیری «عقلی» آن است. این بدان معناست که صورت درخت در ذهن فاعل شناسا همان «وجود درخت» است که در مرتبه «ذهنی/عقلی» ظهور یافته است. در واقع، آنچه در عالم ذهن است همان درخت است ولی آثار خارجی درخت را ندارد.^۶

صدرا درباره رابطه تشکیکی میان ذهن

و عین می‌گوید:

الصَّوْرُ الْمُتَصَوِّرَةُ الثَّابِتَةُ فِي صَقِّ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَعَالَمِهَا الْخَاصِّ مُشَارَكَةٌ لِلأَمْرِ الْخَارِجِيِّ، الَّذِي لَهُ هَذَا الصَّوْرَةُ فِي الْمَاهِيَّةِ وَ الْمَعْنَى وَ مُخَالَفَةٌ لَهُ فِي الْإِتِّصَافِ بِالْوُجُودِ الْمَخْصُوصِ بِهِ وَ عَدَمُهُ ... فَهَذَا الْوُجُودُ لِلْأَشْيَاءِ وَ الْمَاهِيَّاتِ، الَّذِي لَا يَتَرْتَبُ بِحَسْبِهِ عَلَيْهَا أَثَارُهَا الْمُخْتَصَّةُ عِنْدَ مَا يَتَصَوَّرُهَا النَّفْسُ وَ تَكُونُ حَاضِرَةً فِي عَالَمِ النَّفْسِ وَ إِنْ قُطِعَ النَّظَرُ عَنِ الْخَارِجِ، تَسْمَى وَجُوداً ذَهْنِيّاً وَ ظَلِيّاً وَ مُثَالِيّاً وَ ذَلِكَ الْآخِرُ الْمُتَرْتَّبُ عَلَيْهَا بِحَسْبِهِ الْأَثَارُ، تَسْمَى وَجُوداً خَارِجِيّاً وَ عَيْنِيّاً وَ أَصِلاً (صدرا، ۱۳۷۸: ۲۲۰).

چنانکه از عبارات صدرا به دست می-

آید، اگر با صرف نظر از آثار خارجی به وجود اشیاء بنگریم، در واقع وجود ذهنی اشیاء را مورد نظر قرار داده‌ایم ولی اگر به وجود اشیاء از حیث داشتن آثار خارجی نگاه کنیم، به وجود عینی آنها توجه کرده‌ایم؛

یعنی تفاوت وجود ذهنی شیء و وجود خارجی آن همانا بدین امر وابسته است که ما از چه منظری به وجود شیء می‌نگریم. به عبارت دیگر، وجود شیء «یکی» است که از دو حیث نگریسته شده است؛ باید توجه داشت که تعبیر «مخالفة فی الإِتِّصَافِ بِالْوُجُودِ الْمَخْصُوصِ بِهِ» بدان معنا نیست که ما در اینجا با دو وجود مواجهیم، بلکه چنانکه گفته شد، یک وجود در اینجا هست که از شدت و ضعف برخوردار است. از این رو، مخالفت دو وجود یا به تعبیری، تمایز دو وجود نیز به «وجود» برمی‌گردد.

با عنایت به مطالبی که گفته شد مراد صدرا از «صیورورها [أی: النفس] عالماً عقلياً مُشابهاً للعالم العینی»، تا حدی روشن می‌شود. نفس یا انسان آنگاه که به فعالیت نظری می-پردازد و فلسفه می‌آفریند، در واقع احکام موجودات هستی در عالم عین/خارج را به دست می‌آورد یا ایجاد می‌کند. با عنایت به اینکه عالم ذهن و عالم عین از یک وجود تشکیکی برخوردارند و هریک مرتبه ضعیف و قوی دیگری است، می‌توان به دست آورد که احکام پیداشده در ذهن، همان وجود عقلی عالم عین هستند. وجودی که فیلسوف در ذهن خود می‌آفریند، در واقع، وجود عالم

عین است که به نحو عقلی در عالم ذهن پدید آمده است. بنابراین، می‌توان گفت که آنچه در عالم ذهن فیلسوف پدید می‌آید مشابه عالم عین است.^۷

مطلبی که در اینجا شایسته است که قدری بدان پرداخته شود این است که برخی صاحب‌نظران، رأی صدرا درباره وحدت تشکیکی وجود را رأیی ابتدایی می‌دانند. به عقیده آنان صدرا از «وحدت تشکیکی» به-سوی «وحدت شخصی» رفته است و قول به «وحدت شخصی» را به‌عنوان رأی نهایی خویش برگزیده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۵۲-۳۵۳).^۸ اما مراد از «وحدت شخصی» چیست و چه تفاوتی با «وحدت تشکیکی» دارد؟ در توضیح «وحدت شخصی وجود»، به اختصار می‌توان گفت که بر اساس

چنین وحدتی، کثرات عالم از وجود حقیقی برخوردار نیستند بلکه همه موجودات، در واقع، شأن/سایه وجود حقیقی‌اند که حقیقتاً یکی است. به تعبیری، بر اساس وحدت شخصی وجود، رابطه میان وجود واحد حقیقی با کثرات عالم، رابطه شأن و ذی‌شأن است. رابطه شأن و ذی‌شأن، رابطه دو موجود یا دو مرتبه از وجود نیست بلکه رابطه یک

وجود با تجلّی خود است. از این سخن می‌توان تفاوت «وحدت تشکیکی» و «وحدت شخصی» را دریافت. در وحدت تشکیکی دست‌کم با دو مرتبه از وجود یا به تعبیری، با «دو بود» مواجهیم اما در وحدت شخصی سخن از «دو بود» نیست بلکه سخن از «بود و نمود» است. بنابراین، در پرتو قول به «وحدت شخصی وجود» در عالم، صرفاً یک وجود یا یک موجود حقیقتاً هست و غیر از او هر چه هست همه نمود و شأن و تجلّی است.^۹

برخی عبارات صدرا آشکارا به «وحدت شخصی» اشاره دارد. گویی او گاهی در مقام عارف می‌نشیند و از وجود تشکیکی دست می‌شوید و عالم را سایه وجود حقیقی می‌پندارد. از باب مثال وی در جایی می‌گوید:

هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه - و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره ديار و کَلَمَا یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرح به لسان بعض العرفاء (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۲).

اینک می‌توان پرسید که آیا قائل شدن به وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی در سایه آرای صدرا تأثیری بر نتیجه پژوهش حاضر خواهد داشت؟ در پاسخ می‌توان گفت که

اگر به مطلب خودمان بازگردیم، درخواهیم یافت که چه کثرات را مرتبه وجود واحد بدانیم و چه آنها را تجلی وجود بخوانیم، موضع ما درباره غایت فلسفه از منظر صدرای تغییری نخواهد کرد؛ زیرا نفس چه از مظاهر وجود واحد حقیقی باشد و چه مرتبه‌ای از وجود تشکیکی باشد، می‌تواند عالم عین را در خود بیافریند. به تعبیری، برای ما اهمیتی ندارد که کثرات «بود» هستند یا «نمود» بلکه مهم این است که کثرات قابل تصور و توجیه هستند. حال ممکن است که جهان عین از سنخ «بود» باشد و ممکن است که از سنخ «نمود» باشد. پس در هر حال، غایت حکمت تغییری نخواهد کرد و همواره می‌توان از تبدیل شدن نفس به عالمی مشابه با عالم عین سخن گفت. با این حال، لازم بود که این مطلب تبیین شود تا از اشکالاتی که ممکن بود پدید آیند پرهیز گردد.

اکنون که مراد صدرای از غایت فلسفه تا حدی معلوم شد، به مفهوم جهان‌بینی بازمی‌گردیم تا با یادآوری آن، امکان تطبیق «غایت فلسفه از منظر صدرای» با «مفهوم جهان‌بینی» را بسنجیم. گفتیم که «جهان‌بینی» دربردارنده مفهوم «معرفت» است و معرفت، امری انسانی و اضافی است که از سویی به فاعل شناسا و

از سوی دیگر به متعلق معرفت وابسته است؛ همچنین ذکر شد که متعلق معرفت در «جهان‌بینی» همانا «جهان/هستی» است که مفهوم فراگیری است و تمام موجودات هستی را شامل می‌شود. علاوه بر این، اشاره شد که معرفت در «جهان‌بینی» از سنخ معرفت حصولی و معرفت تصدیقی است؛ چراکه دربردارنده حکم است و بدون حکم، تحقق جهان‌بینی ممکن نیست؛ نیز دریافتیم که «جهان‌بینی» ناظر به غایت معرفت است و هنگامی پدید می‌آید که فرد فرآیند ادراک را پشت سر گذاشته و مجموعه‌ای از ادراکات تصدیقی را گردآورده است؛ اما آیا رأی صدرای درباره تعریف فلسفه (حکمت نظری) و غایت آن، بر مفهوم «جهان‌بینی» قابل تطبیق است؟ در پاسخ بدین پرسش، ابتدا باید گفت که بر اساس مطالب پیش گفته می‌توان دریافت که «حکمت نظری» از منظر صدرای امری انسانی است؛ بدین معنا که از «معرفت» برخاسته است و «معرفت» نیز امری انسانی است. دریافتیم که در نگاه وی، متعلق معرفت «حقایق موجودات» است که در قلمرو «جهان/هستی» قرار دارند؛ نیز دانستیم که معرفت مذکور دربردارنده «حکم» است و «حکم» برخاسته از «تصدیق» و «تصدیق» از

سؤال این است که جهان‌بینی فلسفی در قلمرو ادراک انسان چه جایگاهی دارد؟ برای پاسخ بدین پرسش، مبحث تازه‌ای را می‌آغازیم.

۴. جایگاه «جهان‌بینی فلاسفی» در قلمرو ادراک از منظر صدرا

از منظر صدرا تصوّر «وجود» که موضوع فلسفه است، بدیهی‌ترین تصوّر است و بر همه تصوّرات انسان تقدّم دارد. او می‌گوید:

مفهوم الوجود نفس التّحقّق و الصّیورۃ فی الأعیان أو فی الأذهان و هذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان لحقیقه بسیطه نوریّه و هو أبسط من کلّ متصوّر و أول کل تصور و هو متصور بذاته فلا یمكن تعریفه بما هو أجل منه لفرط ظهوره و بساطته (صدرا، بی‌تا: ۱۰).

چنانکه از عبارات صدرا پیداست، «وجود» هم در عالم عین بسیط است و هم در عالم ذهن؛ همچنین به عقیده او بساطت مفهوم وجود در عالم ذهن به نحوی است که از همه بساطت بسیط‌تر است و بر همه آنها تقدّم دارد؛ این بدان معناست که اساس همه تصوّرات و تصدیقات تصوّر «وجود» است و تصوّر مفهوم وجود بر همه ادراکات حصولی انسان تقدّم دارد.^{۱۰} اما معرفت حصولی درباره جهان به «حکم» وابسته است و «حکم» به «تصدیق» مربوط است و «تصدیق» نیز به «تصوّر» تکیه دارد. بر این اساس، می‌توان

سنخ «معرفت حصولی» است. به علاوه، روشن شد که سخنان صدرا در اینجا ناظر به غایت «حکمت نظری/فلسفه» است و غایت حکمت نظری این است که حکیم/فیلسوف در ذهن خود عالمی عقلی شبیه به عالم عینی بیافریند. بنابراین، تعریف غایی صدرا از فلسفه، با تعریفی که ما از جهان‌بینی عرضه کردیم منطبق است. به این ترتیب می‌توان گفت که بر اساس آرای صدرا، جهان‌بینی هنگامی پدید می‌آید که فیلسوف، مجموعه‌ای از احکام عالم عین را به نحو عقلی در ذهن خود بیافریند و عالم ذهنش را به عالم عین شبیه کند. چنین دستاوردی پس از فرآیند ادراکات نظری حاصل می‌شود و در پرتو آن، فیلسوف به «وجود عقلی» عالم عین دست می‌یابد.

مراد صدرا از حکمت نظری همانا «فلسفه» است که به تعبیر خودش از روش برهانی بهره می‌برد. در واقع، روش برهانی در اینجا همان روش عقلی است که ثمره‌اش پدیدآمدن جهان عقلی برای فیلسوف است؛ چنانکه گویا تعبیر «نظماً عقلیاً» در کلام صدرا نیز مشعر به همین معناست. بنابراین، می‌توان گفت که مفهوم جهان‌بینی در کلام صدرا ناظر به «جهان‌بینی فلسفی» است.

گفت که «تصور»، پایه همه ادراکات حصولی است. اینک اگر بپذیریم که اولین تصور، تصور مفهوم «وجود» است، باید بپذیریم که تصور مفهوم «وجود» بر همه ادراکات حصولی تقدّم دارد و اساس همه آنهاست. با عنایت بدین مطلب، اگر به سراغ موضوع فلسفه از منظر صدرا برویم، درمی‌یابیم که موضوع «فلسفه» از منظر او همانا «وجود/موجود بما هو موجود» است (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۵). حال اگر این دو مطلب را در کنار یکدیگر قرار دهیم، می‌توان نتیجه گرفت که «جهان‌بینی فلسفی» از حیث موضوع بر همه ادراکات حصولی انسان مقدّم است.

اینک که از منظر صدرا جایگاه «جهان‌بینی فلسفی» را دریافتیم، می‌بایست به چستی «هنر» و قلمرو آن پردازیم تا روشن شود که «جهان‌بینی فلسفی» با «هنر» چه رابطه‌ای دارد.

۵. چستی هنر

«هنر»^{۱۱} در زبان پارسی در معانی فراوانی به کار رفته است. از آن جمله می‌توان به معرفت، فضیلت، کمال، فراست و ... اشاره کرد (دهخدا)؛ اما در تاریخ فلسفه‌ورزی، در باب «مفهوم هنر» معرکه آرا وجود دارد. فیلسوفانی از دوره باستان تا فیلسوفانی در

عصر حاضر و فیلسوفانی از جغرافیای غرب تا فیلسوفانی در جغرافیای شرق و عالم اسلام، در این باره، اظهارنظر کرده‌اند. در اینجا در پی بررسی و نقد آرای گوناگون آن اندیشوران نیستیم بلکه در پی آنیم که با تجمیع آن تعاریف، برای مفهوم «هنر» تا حدی تعریف جامعی بیابیم و آن را در این مقاله مبنای پژوهش قرار دهیم. بنابراین، آرای برخی فیلسوفان را که درباره هنر نظریه‌پردازی کرده‌اند از نظر می‌گذرانیم تا پس از آن، تعریف نسبتاً جامع «هنر» را از آنها استخراج کنیم.

«ارسطو» یکی از فیلسوفان متقدّم بود که به امر «هنر» پرداخته است. «ارسطو» هنر را برخاسته از «تقلید» می‌داند. به تعبیری، آثار هنری به تقلید پدید می‌آیند؛ هرچند که ابزار، موضوعات و شیوه تقلید در هنرهای گوناگون متفاوت است (Aristotle, 1951: 7). از نگاه او، انسان‌ها به دو سبب دست به تقلید می‌زنند: ۱) غریزه‌ای که از کودکی با آنان همراه است؛ ۲) لذّت آموختن (Aristotle, 1951: 15). گویا در اینجا، «غریزه» از علل معد و «لذّت» از علل غایی پدیدآمدن هنر است؛ بدان معنا که در عالم

هنر، انسان از سر «غریزه» به تقلید دست می‌زند تا به «لذت» دست یابد. شاید بتوان از برخی جملات ارسطو استنباط کرد که چنین لذتی برخاسته از «شگفتی/شگفت‌زدگی» مخاطب است (Aristotle, 1951: 95). اما «لذت آموختن» در اینجا به چه معناست؟ به گمان نگارنده، از نگاه ارسطو، مواجهه با اثر هنری و دریافتنِ مراد هنرمند، لذتی همچون لذتِ «معرفت به اشیا» به انسان می‌بخشد. برای مثال، هنگامی که ما با تصویر چهره یک انسان روبه‌رو می‌شویم و شباهت آن تصویر با چهره واقعی او را درمی‌یابیم، احساس لذت در ما پدید می‌آید؛ چراکه در اینجا کشفی رخ داده است؛ این کشف که شاید بتوان گفت «کشف مراد هنرمند است»، در ما احساسی می‌آفریند که یادآور احساسِ «معرفت به اشیا» است. در مرحله بعد، چنین احساسی، «لذت معرفت به اشیا» را در ما باز می‌آفریند (Aristotle, 1951: 15). تا اینجا، می‌توان گفت که از نگاه ارسطو، «هنر» برخاسته از غریزه است و به تقلید پدید می‌آید تا در مخاطبان، شگفتی و لذت بیافریند.

در جغرافیای اسلامی نیز برخی فیلسوفان درباره «هنر» سخن گفته‌اند. پیش از بیان آرای آنان، شایسته است که بدین مطلب توجه

کنیم که گویا «هنر»، به عنوان یک پدیده مستقل و مشخص، برای این فیلسوفان مطرح نبوده است. لذا برای دریافتن مفهوم «هنر» می‌بایست به سراغ آرای پراکنده آنان درباره پدیده‌هایی همچون «شعر»، «مجسمه‌سازی»، «موسیقی» و ... رفت تا پس از آن بتوان تعریف «هنر» را استخراج کرد.

به نظر می‌رسد که از منظر فارابی، تمایل فطری انسان به «نظم‌بخشی» و «ترتیب‌دادن» به هر چیزی، ریشه پیدایش هنرهای همچون «شعر» است (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۴۲). در شعر، ما الفاظ را در قالب اوزان عروضی می‌ریزیم و به آنها نظم و ترتیب خاصی می‌بخشیم. گویا این ویژگی به «شعر» اختصاصی ندارد و در هنرهای دیگر نیز می‌توان از آن سراغ گرفت؛ چنانکه فارابی درباره «موسیقی» نیز از «نظم-بخشی» سخن گفته است (فارابی، بی‌تا: ۴۷). لذا می‌توان گفت که از نگاه او، «هنر» در تمایل فطری انسان به «نظم‌بخشی» و «ترتیب-دادن» اشیا ریشه دارد.

قلمرو هنر از نگاه فارابی چیست؟ شاید بتوان گفت که از نگاه او، قلمرو هنر تا آنجا که عقل آدمی بدان راه دارد، وسعت می‌یابد (فارابی، بی‌تا: ۵۰). به تعبیر دیگر، هنر همواره با قوه «نطق/عقل/درک» انسان همراه

است و تا هرجا که عقل آدمی را یارای راه- یافتن باشد، هنر نیز در آنجا می‌تواند شکل بگیرد. لذا می‌توان گفت که از نگاه فارابی، قلمرو هنر، همانا قلمرو درک انسان است.

اینک می‌توان پرسید که ابزار تولید هنر از منظر فارابی چیست؟ از نظر او ابزار تولید هنر، قوه «خیال» است (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۲).

قوه خیال قوه‌ایست که میان قوه «حس» و قوه «عقل» قرار می‌گیرد و سه وظیفه مهم بر عهده

دارد: الف) حفظ صور محسوسات؛ ب) ترکیب برخی صور محسوس با برخی دیگر؛ ج) محاکات (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۳). در واقع، قوه خیال صور محسوس را نزد خود نگاه می-

دارد و گاهی آنها را باهم ترکیب یا از هم منفصل می‌کند تا محاکات رخ دهد. آنچه به تأمل بیشتری نیازمند است، دریافتن مفهوم «محاکات» است؛ زیرا این واژه در کلام دیگر فیلسوفان مسلمان نیز آمده است. به نظر می-

رسد که مفهوم «محاکات» به مفهوم «تقلید» در آرای ارسطو نزدیک است. به تعبیری، می‌توان گفت که محاکات «بازسازی یک واقعیت به واسطه رفتار [= فعل] یا گفتار [=

قول]» است. گویا چنین تعریفی از «محاکات»، با تعبیر گوناگون، از جانب فیلسوفان مسلمان تأیید شده باشد که فارابی

نیز از آنان مستثنا نیست (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۰۲). بر این اساس می‌توان گفت که از نگاه فارابی، هنرمند از قوه خیال بهره می‌گیرد و به واسطه رفتار یا گفتار خویش، یک واقعیت را (برای خود و/یا مخاطبانش) باز می‌آفریند؛ اما هدف از پدید آوردن هنر از منظر فارابی گویا ایجاد «لذت» است؛ چنانکه در هنر شعر بدان اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۶).

فیلسوف دیگری که باید به او پرداخت، ابن سیناست. ابن سینا نیز همچون فارابی، در هنر از «محاکات» سخن گفته و اموری مثل «تشبیه» و «استعاره» را ابزاری برای «محاکات» دانسته است. از نظر او، محاکات گاهی با فعل و گاهی با قول ایجاد می‌شود؛ یعنی هنرمند یا صنعتگر^{۱۴} با فعل یا قول خود، پدیده‌ای را می‌آفریند که آن پدیده مسبب ایجاد محاکات در مخاطب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۱). در کلام ابن سینا نیز ابزار ما در هنر، «خیال» است. هنرمند یا صنعتگر در قالب اثر هنری، کلام یا صور مخیل می‌آفریند تا در مخاطب، انقباض یا انبساط نفسانی ایجاد شود (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۴). آن حالات نفسانی یا «لذت از محاکات» است یا از «تمایل/حب طبیعی انسان به ساختار نظام‌مند»^{۱۵} برخاسته است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۷). شاید بتوان گفت

که «لذّت از محاکات»، در واقع برخاسته از «تمایل طبیعی انسان به ساختار نظام‌مند» است و اینگونه می‌توان این دو هدف هم‌عرض را در طول هم قرار داد. بنابراین می‌توان گفت که هنر از دیدگاه ابن‌سینا «فعل یا قولی است که با ابزار خیال ایجاد شده و محاکات می‌آفریند تا مخاطب را به لذّت برساند، لذّتی که برخاسته از حبّ طبیعی او به ساختار نظام‌مند است».

بر اساس کاوش ما، سهروردی درباره «هنر» چندان سخن نگفته است؛ البتّه در آثار وی درباره مفاهیمی چون «خیال» و «زیبایی» سخنان فراوانی می‌توان یافت ولی این دو مفهوم با مفهوم «هنر» تفاوت دارند.^{۱۶} با این حال، در میان حکمای اشراقی مشرب، «شهرزوری» را می‌توان یافت که قدری در این باب سخن رانده است. شهرزوری نیز همچون حکمای اسلامی پیش‌گفته، در عالم هنر، «خیال» و «محاکات» را مطرح کرده است. به عقیده او، هنر با ابزار خیال پدید می‌آید تا به محاکات بینجامد. نفوس انسانی به محاکات تمایل دارند زیرا از آن «لذّت» می‌برند و در آنها «شگفتی» پدید می‌آید. بر اساس آرای شهرزوری، محاکات هم می‌تواند «طبیعی» رخ دهد، مثل صدای طوطی،

هم می‌تواند به‌طور صناعی [= دست‌ساز] پدید آید (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۳۹). آنچه در هنر مطرح است، «محاکات صناعی» است چرا که هنر با قوّه خیال پیوند دارد و قوّه خیال زمینه‌ساز دخل و تصرف است که محاکات صناعی را به بار می‌آورد. بنابراین، به عقیده این حکیم اشراقی مشرب، «هنر پدیده‌ایست که با ابزار خیال آفریده می‌شود تا محاکات رخ دهد و پس از آن، نفوس انسانی از آن محاکات به شگفتی آمده و لذّت ببرند».

پس از بررسی آثار سهروردی، اینک می‌توان گفت که مواجهه ملاصدرا با مسأله «هنر»، تقریباً، شبیه به سهروردی است. بدین بیان که در آثار او نظریه یا دست‌کم سخن به‌خصوصی درباره «هنر» یافت نشد؛ البتّه وی در تعلیقاتش بر حکمه‌الاشراق به نحو مختصر، به «قیاس شعری»، «مقدمات مخیل/خیالی» و «محاکات» اشاره کرده است.^{۱۷} ولی چنانکه گفته شد، مختصر است و در «یافتن تعریف هنر» چندان مؤثر نیست. با این اوصاف و با توجه به سخنان او در تعلیقاتش بر حکمه‌الاشراق، می‌توان حدس زد که رأی صدرا درباره هنر همان رأی است که فیلسوفان پیش از او مطرح کرده‌اند. در تجمیع آرای برخی فیلسوفان درباره

«هنر» می‌توان گفت تعارض واضحی میان اقوال پیش‌گفته یافته نشد و به گمان ما، شباهت کلام آن فیلسوفان درباره «هنر» نشان از شباهت نگاه آنان به این پدیده دارد. در واقع، گویا هریک از آن فیلسوفان تگه‌ای از واقعیت هنر را بیان کرده‌اند که ما با جمع آنها می‌توان به درک بهتری از این پدیده نائل شد. حال اگر این دستاوردها را جمع کنیم، خواهیم گفت که هنر، پدیده‌ای انسانی است که از غریزه و تمایلات فطری انسان به نظم-بخشی برخاسته است و قلمروی به وسعت درک انسانی دارد. انسان در این پدیده از قوه خیال کمک می‌گیرد تا با قول یا فعل میان صور محسوس ترکیب و انفصال ایجاد کند و به تقلید یا محاکات صناعی دست یابد و زیبایی آفریده شود. آفرینش زیبایی به ایجاد شگفتی می‌انجامد و شگفتی به ایجاد لذت منتهی می‌شود.

۶. ارتباط «جهان‌بینی فلسفی» و «هنر»

جهان‌بینی فلسفی بر همه ادراکات و معارف انسان تقدم دارد. اینک اگر به قلمرو هنر التفات شود، ارتباط «جهان‌بینی فلسفی» و «هنر» را در خواهیم یافت. قلمرو «هنر»، قلمرو ادراک انسان است. بدان معنا که محدوده درک انسان تا هرجا که ادامه یابد، محدوده «هنر» نیز بدانجا راه می‌یابد. بنابراین، می‌توان گفت که «هنر» در قلمرو ادراکات انسان

شکل می‌گیرد و از آن خارج نمی‌شود. اگر این مطلب را در کنار دستاوردهای درباره جایگاه جهان‌بینی فلسفی از منظر صدرا قرار دهیم، نتیجه خواهیم گرفت که «جهان‌بینی فلسفی»، لزوماً بر قلمرو هنر تقدم دارد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که هنرمند هرگاه به پدید آوردن اثر هنری همت می‌گمارد، در واقع، دانسته یا نادانسته، فرآیند ادراکات فلسفی را پشت سر گذاشته است. به عبارت دیگر، هنرمند به نحو ناگزیری، از منظر جهان‌بینی فلسفی‌اش به جهان می‌نگرد و بر اساس آن آثار هنری را پدید می‌آورد.

برای نمونه، فرض کنید که هنرمندی نگاهی رئالیستی به جهان دارد؛ بدین معنا که واقعیتی خارج از ذهن را پذیرفته است و باور دارد که هستی به ادراکات ذهنی او محدود نشده است؛ همچنین بر اساس این نگاه رئالیستی، پذیرفته است که عالم را «وجود» پر کرده است و «وجود» متصف به صفت «وحدت» است. در واقع، وی نگاهی «توحیدی» به جهان دارد و ماهیات پدیدآمده را پنداری بیش نمی‌داند. اکنون بر اساس دستاوردهای درباره «رابطه جهان‌بینی و هنر» می‌توان نتیجه گرفت که آثار هنری که از هنرمند مذکور پدید می‌آید، لزوماً، هنری توحیدی خواهد بود؛ البته این بدان معنا نیست که امر «توحید» به نحو فاش از آثار هنری او قابل برداشت

است، بلکه بدان معناست که هنرمند در توصیف یک پدیده عینی یا در تفسیر یک پدیده ذهنی همواره یگانگی اصل وجود را در نظر دارد و آن را در آثارش جلوه می‌دهد. حال ممکن است که نگاه توحیدی او در آثار هنری‌اش چندان واضح نباشد و دریافتش به سال‌ها زمان نیازمند باشد.

با توجه به مثال بالا، می‌پرسیم که آیا بر اساس سخن ما درباره ارتباط «جهانبینی فلسفی» و «هنر»، هر هنرمندی لزوماً فیلسوف است؟ در پاسخ بدین پرسش می‌توان گفت که اطلاق لفظ «فیلسوف» بر هر فردی مبتنی بر این است که او مجموعه ادراکات نظری درباره جهان را گردآورده است و به آنها به نحو دانسته/خودآگاه، واقف است. بر این اساس و به تبع اصطلاح مذکور، فیلسوف کسی است که دانش مدوئی درباره جهان پدید آورده است که از احکام نظری درباره وجود تشکیل شده است. اینک می‌توان گفت که بنا بر اصطلاح مذکور، هر هنرمندی لزوماً فیلسوف نیست بلکه ممکن است که او دانش مذکور را تدوین نکرده باشد و به آنها التفاتی نیافته باشد. لازمه این سخن این است که «هنرمند» می‌تواند فیلسوف باشد و می‌تواند فیلسوف نباشد؛ اما این بدان معنا نیست که وی قادر است که از ادراکات فلسفی‌اش رها شود و در بستر دیگری به پدید آوردن آثار هنری بپردازد.

اینک شایسته است که بدین نکته اشاره شود که نحوه تأثیرگذاری جهانبینی بر هنر که با ابزار خیال شکل می‌گیرد، بدین نحو است که قوه خیال که قوه تصویربردار است از حقایق عینی و ذهنی که به دست آورده‌ایم، تصویر می‌گیرد و آنها را به پدیده خیالی تبدیل می‌کند. ترکیب سازی و جداسازی تصاویر خیالی به پدید آمدن هنر می‌انجامد و دربردارنده داوری است؛ یعنی پدیده A را به B نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: «A همان B است». در این داوری به قوه‌ای نیازمندیم که داوری را سامان دهد. آن قوه همان عاقله است و عاقله از معارفی که در دست دارد بهره برده و به داوری می‌پردازد. آن معارف اگر توحیدی باشند، داوری و صدور حکم بر اساس توحید صورت خواهد پذیرفت؛ البته تفصیل این موضوع به مجال دیگری نیازمند است که در اینجا صرفاً به اشاره‌ای بسنده می‌شود.

پرسش دیگر این است که آیا هنرمند می‌تواند از جهانبینی فلسفی خود تخطی کند؟ تخطی کردن از جهانبینی فلسفی بدان معناست که مثلاً هنرمندی جهانبینی فلسفی‌اش «الهی» باشد اما هنری بیافریند که «الحادی» است. آیا چنین چیزی ممکن است؟ بر اساس آنچه گفتیم، هنر در قلمرو ادراکات انسان شکل می‌گیرد و ادراکات انسان نیز برخاسته از ادراکات/معارف

فلسفی اوست؛ زیرا معارف فلسفی و جهان‌بینی فلسفی بر همه ادراکات انسان مقدم است. بنابراین می‌توان گفت که تخطی از جهان‌بینی فلسفی در آثار هنری، عملاً ممکن نیست؛ پس اگر بینیم که هنرمندی اثر هنری الحادی آفریده است، باید حکم شود که بی‌تردید جهان‌بینی اش الحادی است و نه الهی.

نتیجه‌گیری

جهان‌بینی در واقع، معرفتی نسبت به جهان است که امری انسانی بوده و دارای حکم است. بر این اساس، جهان‌بینی لزوماً از سنخ معرفت حصولی است و به غایت علوم ناظر است. آنچه در کلام صدرا وجود دارد همانا جهان‌بینی فلسفی است که امری انسانی بوده و از سنخ معرفت حصولی است و بر همه ادراکات حصولی انسان تقدم دارد. جهان‌بینی فلسفی در نگاه صدرا ناظر به غایت فلسفه است و پس از طی کردن فرآیند ادراک فلسفی شکل می‌گیرد.

در باب چیستی هنر مشاهده شد که آرای فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن‌سینا و ... درباره

حقیقت واحد اشاره کرده‌اند. بر این اساس، محصول تجميع سخنان آن فیلسوفان این است که هنر پدیده‌ای انسانی است که از غریزه و تمایلات فطری انسان به نظم‌بخشی برخاسته است و قلمروی به وسعت درک انسانی دارد. انسان در این پدیده از قوه خیال کمک می‌گیرد تا با قول یا فعل میان صور محسوس ترکیب و انفصال ایجاد کند و به تقلید یا محاکات صناعی دست یابد و زیبایی آفریده شود. آفرینش زیبایی به ایجاد شگفتی می‌انجامد و شگفتی به ایجاد لذت منتهی می‌شود.

جهان‌بینی فلسفی با عنایت به اینکه بر همه ادراکات حصولی تقدم دارد، بر قلمرو هنر نیز که در قلمرو ادراک انسان است تقدم دارد. بر این اساس، هنرمند در دایره قلمرو جهان‌بینی فلسفی به پدید آوردن هنر اقدام می‌کند. با این حال، در آخر می‌توان بدین نکته اشاره کرد که هنر یا اصیل است یا غیراصیل؛ هنر اصیل، هنری است که هنرمند در آن به جهان‌بینی فلسفی اش ملتفت و وفادار باشد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله مستخرج از رساله با عنوان «تحلیل مقایسه‌ای آرای فارابی و مولوی در نقش خیال بر شناخت و رفتار» با راهنمایی دکتر زینب برخورداری و مشاوره دکتر احدفرامرز قراملکی و قاسمعلی کوچانی است.

پی‌نوشت

۴. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرا، ۱۳۶۸، ج ۲:

۸۲

۵. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۶۸:

۲۸

۶. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹،

ج ۵: ۲۹۱؛ نیز: آملی، [بی‌تا]، ج ۲: ۴۲۲.

۷. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۸۷،

ج ۱: ۱۲۳؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۴۱۷ - ۴۱۹؛

شیروانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۴۲.

۸. اما صاحب‌نظرانی همچون مهدی حائری

یزدی با بازگرداندن «وحدت تشکیکی» صدرا به

«وحدت شخصی» مخالفند و قول به «وحدت

وجود» را خلاف مشی فیلسوفانه می‌دانند (ر.ک:

حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۳۷).

۹. برای مطالعه بیشتر درباره «وحدت وجود»،

ر.ک: بالی‌زاده الحنفی، ۱۴۲۲: ۱۰۹؛ قمشه‌ای،

۱۳۷۸، ج ۱: ۳۶؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۳۳۰؛ نیز:

النابلسی، ۱۴۲۴: ۷.

۱۰. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: جوادی آملی،

۱۳۷۵: ۱۷۶.

11. Art

12. Imitation

13. Delight

۱۴. در کلام اغلب فیلسوفان مسلمان، هنر گونه-

ای از «صناعت» است.

۱۵. التألیف المتفق.

۱۶. لازم به ذکر است که درباره «فلسفه هنر

سهروردی» کتاب‌هایی نوشته شده و مقالاتی به

۱. ممکن است در اینجا برخی «جهان» را به

«کیهان/گیهان» ترجمه کنند (اسدی، ۱۳۱۹:

۴۰۵) و «کیهان» را به «عالم» (دهخدا، ۱۳۵۱). به

تعبیر برخی لغت‌دانان، «عالم» همانا به معنای

«جهان آفرینش و جمیع مخلوقات» است (بستانی،

۱۳۷۵: ۵۹۶). اگر چنین معنایی را برای «جهان»

بپذیریم، باید قبول کنیم که تعبیر «جهان‌بینی»

اموری فراتر از جهان آفریده‌ها را شامل نمی‌شود.

به عبارتی باید بپذیریم که مفهوم جهان در تعبیر

«جهان‌بینی» اموری همچون «آفریننده» را در بر

نمی‌گیرد و دایره‌ای محدود دارد؛ اما بر اساس

آنچه گفتیم، واژه «جهان» در تعبیر «جهان‌بینی»

معنای وسیعی دارد و هرچه را که از «هستی» بهره

دارد، در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد که چنین

برداشتی از واژه «جهان» با عبارات فیلسوفان

درباره «جهان‌بینی» سازگارتر است. از باب نمونه،

ر.ک: معلّی، ۱۳۸۵: ۲۳.

۲. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مؤیدی و دیگران،

«بررسی ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی از نگاه

سید محمدباقر صدر»، معرفت فلسفی ۱۴۰۱، ش

۷۸؛ نیز: همان، «نقد ارتباط علم تجربی و جهان-

بینی از نگاه عبدالکریم سروش»، پژوهش‌های

علم و دین ۱۴۰۱، دوره ۱۳ ش ۲، صفحات ۹۵-

۱۱۰.

۳. برای مطالعه بیشتر درباره «حکمت» و تعاریف

آن، ر.ک: الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۱۱.

چاپ رسیده است: از باب نمونه، ر.ک: کمالی - زاده، طاهره. (۱۳۹۲) مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی، تهران: متن: رحیمیان شیرمرد، محمد؛ ذهبی، عباس. (ظهور زیبایی و هیئت هنری در پرتو انوار اشراقی فلسفه سهروردی). دوفصلنامه فلسفی شناخت. شماره (۷۸/۱)، صفحات ۱۶۷-۱۸۶؛ اما به گمان نگارنده، نویسندگان آن مقالات و کتاب‌ها، غالباً مفاهیم «خیال» و «زیبایی» را با مفهوم «هنر» خلط کرده‌اند و پنداشته‌اند که با واکاوی این دو مفهوم در آثار سهروردی می‌توان نظریه او درباره «هنر» را به دست آورد. چنانکه اشاره شد، این مفاهیم با همدیگر متفاوتند و فیلسوفی را که صرفاً درباره «خیال» و «زیبایی» سخن گفته است، نباید نظریه - پرداز «فلسفه هنر» قلمداد کرد. آری ممکن است که بر اساس رأی او درباره «زیبایی» و «خیال» بتوان برای «هنر» ماهیتی نو در نظر گرفت و تعریفی نو به دست داد، ولی این بدان معنا نیست که در آثار سهروردی می‌توان تعریفی برای «هنر» یافت.

۱۷. «القیاسات الشرعیة، فهی المؤلفة من المقدمات المخیلة من حیث هی مخیلة، ای لها هیئة و تألیف یفیدان تأثر النفس عنها، لما فیها من المحاکاة...» (شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۵۷).

منابع

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۸). الجعل و

العمل الضابط فی الرابطی و الرابط و

قصیده ینبوع الحیاة. قم: قیام.

_____ (۱۳۸۷). شرح فارسی الأسفار

الأربعة. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۱). لغت نامه. تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح

المنظومة. تهران: نشر ناب.

شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳).

رسالة فی ماهیة الشجرة و تفاصيل العلوم

الآلیة المنطقية (الشجرة الإلهیة). تهران:

مؤسسة پژوهشی حکمت و فلسفه و

ایران.

شیروانی، علی. (۱۳۸۴). تحرير الأسفار. قم:

مرکز جهانی علوم اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.

(۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار

العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوی.

_____ (۱۳۷۸). سه رسالة فلسفی. قم:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (بی تا). المبدأ و المعاد. بی جا.

_____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل

فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.

آملی، محمدتقی. (بی تا). درر الفوائد مع

مقدمة تبحث عن نبذة من حیاة المؤلف

و تألیفاته المنیفة. قم: اسماعیلیان.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). الشفاء:

المنطق. قم: مکتبة آیه الله العظمی

المرعشی النجفی.

النايلسی، عبدالغنی. (۱۴۲۴). کتاب الوجود.

بیروت: دار الکتب العلمیة.

الهی قمشه ای، مهدی. (۱۳۶۳). حکمت الهی

عام و خاص. تهران: اسلامی.

بالی زاده الحنفی، مصطفی بن سلیمان.

(۱۴۲۲). شرح فصوص الحکم. بیروت:

دار الکتب العلمیة.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). رحيق

مختوم؛ شرح حکمت متعالیه. قم: مرکز

نشر اسراء.

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). جستارهای

فلسفی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت

و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۱). هرم هستی. تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

پژوهش‌های علم و دین، دوره ۱۳ شماره
۲، صفحات ۳-۲۵.

Aristotle (1951). *Poetics*. New
York: Dover Publications.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۶). إحصاء
العلوم. بیروت: دار مکتبه الهلال.

_____. (۱۹۹۵). آراء أهل المدینة
الفاضلة. بیروت: دار مکتبه الهلال.

_____. (۱۹۷۰). کتاب الحروف.
بیروت: دارالمشرق.

_____. (بی‌تا). الموسیقی الكبير.
قاهره: دار الکاتب العربی للطباعة والنشر.
قمشه‌ای، محمد رضا. (۱۳۷۸). مجموعه آثار
آقا محمد رضا قمشه‌ای. اصفهان: کانون
پژوهش.

گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸). تفسیر بیان
السعادة فی مقامات العبادة. بیروت:
مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

مؤیدی، علی؛ عبدل‌آبادی، علی‌اکبر؛
خوشدل روحانی، مریم. (۱۴۰۱).

«بررسی ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی
از نگاه سید محمد باقر صدر». فصلنامه
علمی پژوهشی معرفت فلسفی، ش ۷۸،
نوبت دوم، صفحات ۹۵-۱۱۰.

مؤیدی، علی؛ عبدل‌آبادی، علی‌اکبر؛
خوشدل روحانی، مریم. (۱۴۰۱). «نقد
ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی از نگاه
عبدالکریم سروش». دوفصلنامه علمی