



تبیین حکمی و عرفانی «مراحل و نحوه صدور فعل از نفس» در فلسفه صدرالمتألهین شیرازی با تأکید بر «مراتب خلق اثر در هنر و معماری اسلامی»

اسداله شفیعیزاده*

استادیار گروه معماری، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران

چکیده

این پژوهش به بررسی مراتب و چگونگی صدور فعل از نفس انسان در اندیشه عرفانی صدرالمتألهین، با تأکید بر مراتب خلق آثار هنری اسلامی توسط هنرمند عارف می‌پردازد. در نگرش عرفانی فاعلیت حق تعالی به طریق تجلی است و صدرا به تأسی از آن و در تبیین نسبت حق با خلق، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس و قوای آن بهره می‌برد. وی با بیان مماثلت نفس و ربّ در اوصاف ذات و افعال، مراتب و چگونگی صدور فعل از نفس را متأثر از مراتب و مراحل فاعلیت حق تعالی تبیین می‌کند. در این دیدگاه، نسبت نفس انسان با صور و ادراکات کلی عالم عقل و صور جزئی عالم مثال مانند نسبت فاعل به فعل و خالق به مخلوق است و خداوند نفس انسان را مثلاً، لذّاته، صفاته و افعاله خلق نموده است چنانچه رابطه‌ای که بین حق تعالی و مخلوقات برقرار است، بین نفس با معلومات نفس نیز وجود دارد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، تطبیقی، به این نتیجه دست یافته که در نگرش عرفانی صدرا، نفس با ارتقاء و تعالی خود طی حرکت جوهری و با علم حضوری، قادر به ابداع و ایجاد صور عوالم بالاتر در نزد خود بوده، که پس از حصول ادراک صور عقلی و خیالی در نفس، صدور فعل از نفس، طی مراحل «عنایت»، «قضا»، «لوح» و «قدر»، مطابق با فاعلیت ربّ، انجام می‌گیرد و به دلیل ارتباط هنرمند با حلقه‌های صوفیانه صنفی «فتیان»، مراتب خلق و صور آثار هنر و معماری اسلامی، نتیجه محاکات و تقلید اصول و سلسله‌مراتب صدور فعل از نفس در قاعده صدرالمتألهین است.

واژگان کلیدی:

فاعلیت نفس، عنایت، قضا، قدر، معماری اسلامی.

* مسئول مکاتبات: آذربایجان شرقی، اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهر

پست الکترونیکی: shafizadeh-a@iauh.ac.ir

در اندیشه و حکمت اسلامی نسبت حق با خلق و نحوهٔ فاعلیت حق تعالی به نحو «تجلی» و «ظهور» است. بر این اساس عارفان هستی را یک وجود واحد به وحدت حقیقی و شخصی می‌دانند که مقصود از آفرینش و خلقت چیزی جز تجلی^۱ ذات باری تعالی نیست. در چنین نگرشی، شکل‌گیری، تکوین و رشد هنر و معماری اسلامی، حاصل بازتاب و بازآفرینی نظریه «وحدت وجود» و «تجلی» در عرفان اسلامی است که به واسطه درون‌نگری و مکاشفه نفس هنرمند عارف به دست می‌آید.^۲ این امر باعث گردیده است، به دلیل تقارن و ارتباط نزدیکی که بین معماران و گروه‌های مختلف عرفانی همچون فتیان یا اهل قنوت^۳ از قرون اولیه اسلامی وجود داشت (Necipoglu, 2000)، بسیاری از اندیشمندان بخصوص سنت‌گرایان معاصر خلق «صور تجریدی» هنر و معماری اسلامی توسط معماران را حاصل تجلیات عرفانی و بازآفرینی صور معلقهٔ عوالم برتر بدانند^۴ (Burkhardt, 1997; Schuon, 2002; Corbin, 2004 & 1993; Nasr, 1996; Ardalan, 2000; Ebrahimi Dinani, 2000). که به واسطه ارتقاء و تعالی نفس معماران و ارتباط یافتن با عوالم مافوق نفس توسط کشف و شهود به دست می‌آید.

به دلیل وجود چنین مقارنه‌ای، با تحقیق و تدقیق در مبانی عرفانی و فلسفی عرفا و فیلسوفان دوره اسلامی، می‌توان به بنیان‌های نظری پیدائی و تکوین چنین هنری دست یافت. بر این مبنا، در خصوص مراتب و مراحل که در نفس هنرمند عارف جهت خلق آثار هنر و معماری اسلامی پس از مکاشفه و حصول ادراکات صور عوالم برتر رخ می‌دهد، می‌توان دیدگاه‌های صدرالمآلهین در زمینه خلاقیت نفس پس از ادراک صور عقلی و خیالی را، به‌عنوان محوری‌ترین تئوری آفرینش‌های هنری معماران دوره اسلامی در اندیشه عرفانی تلقی کرد.

در اندیشه عرفانی صدرالمآلهین در خصوص ارتباط نفس با صور عوالم برتر، نسبت نفس انسان با صور و ادراکات کلی عالم عقل^۵ و صور جزئی عالم مثال مانند نسبت فاعل به فعل و خالق به مخلوق است (Sadra, 1981, V.1, p. 283-284). در این دیدگاه، خداوند نفس انسان را مثلاً، لذاته، صفاته و افعاله خلق نموده است

چنانچه رابطه‌ای که بین حق تعالی و مخلوقات برقرار است، بین نفس با معلومات نفس نیز وجود دارد (Sadra, 1989, V.1, p. 316) و از آنجائی که مخلوقات برای باری تعالی به نحو قیام صدوری و با علم حضوری قبل از خلق اشیاء حاصل هستند، معلومات نیز برای نفس به نحو قیام صدوری و با علم حضوری حاصل هستند و نفس پس از حصول صور عقلیه و خیالیه قادر بر ابداع صور عقلیهٔ قائم‌به‌ذات خویش و ایجاد صور خیالی و تکوین صور کونیّه قائم بر ماده هست (Sadra, 1989, V.1, p. 287-292; V.3, p. 462; Sadra, 1983, p. 51, 34, 35). صدرالمآلهین در تبیین ارتباط حق با خلق و در توضیح نحوهٔ خلقت حق تعالی با استفاده از قاعدهٔ «بسیط الحقیقه من کل اشیاء»، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس انسان با قوای خود بهره جسته و با ارائهٔ نظریهٔ بدیع خود دربارهٔ قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوی» و قاعدهٔ «اتحاد عالم و معلوم»^۶ نفس انسان را وجود بسیط مجرد دارای مراتب می‌داند که تعدّد قوا موجب ترکیب و نفی بساطت این حقیقت مجرد نیست و همه قوا عین نفس و به وجود نفس موجودند (Sadra, 2004, p. 75-76; 136-137; 154-155). بدین ترتیب در دیدگاه صدرالمآلهین نفس انسان از سوی خداوند به‌گونه‌ای آفریده شده است که به دلیل آنکه از سنخ ملکوت و عالم قدرت و فعل است، قادر است صورت اشیاء مجرد و مادی را ایجاد کند (Sadra, 1983, p. 34). این قدرت و توانائی آفرینش‌گری صور عوالم برتر توسط نفس انسان که صدرا تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی ابن عربی، در اسفار عیناً نقل می‌کند (Sadra, 1989, p. 266)، در پیشگاه ابن عربی تعبیر به «همت»^۷ (Ibn Arabi, 2001, p. 88) و در حکمت اشراق مقام «کُن»^۸ است (Suhrawardi, 1998, p. 371). این تحقیق بر آن است که با بهره‌گیری از نظرگاه حکمت متعالیه ملاصدرا به این سؤال پاسخ دهد که الف: عوامل و فراروند ایجاد و فاعلیت پس از حصول ادراکات صور عقلی و خیالی - توسط نفس در منظر صدرالمآلهین چگونه است؟ ب: با تحلیل و بازشناختی فلسفهٔ صدرالمآلهین، مراتب تطبیقی «مراحل و نحوهٔ مراتب صدور فعل از نفس» در اندیشه صدرا و خلق اثر در هنر اسلامی از سوی هنرمند عارف چگونه حاصل می‌شود؟

۲. نفس مثال حق تعالی

در اندیشه اسلامی نفس و قوای آن، عین تجلی حق تعالی و در فراروند آفرینش، جدای از روابط سلسله‌مراتب علت و معلولی است. نفس از این جهت که در همه قوای نفسانی خود و در همه اعضاء و جوارح حضور کامل دارد، در منظر عرفا و حکمای اسلامی، تمثیلی از کیفیت «وحدت وجود»، «تجلی» و تحقق «کثرت از وحدت» و به عبارتی، مثال اوصاف ذات و افعال حق تعالی است و متفکران اسلامی در بیان اینکه نشان دهند چگونه عالم می‌تواند کثیر واحد باشد از این تمثیل

۱. روش تحقیق

این نوشتار به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای-اسنادی و روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و تا درجاتی تطبیقی انجام می‌شود. بدین ترتیب که با بیان ادلهٔ تشابه و همانندی اوصاف ذات و افعال حق با صفات ذات و فعل نفس در فلسفه صدرالمآلهین، ابتدا نحوه و مراتب خلاقیت نفس در منظر صدرالمآلهین - پس از حصول ادراکات صور عقلی و خیالی در نفس - پرداخته خواهد شد، سپس، با تطبیق مراتب و نحوهٔ صدور فعل از نفس با «نفس هنرمند»، مراتب خلق اثر در هنر اسلامی توسط نفس هنرمند، در این دیدگاه تحلیل می‌گردد.

به‌طور مثال، ابن عربی بزرگ‌ترین جلوه حق و بهترین تمثیل وحدت وجود و ارتباط حق با خلق را در نفس آدمی جستجو می‌کند و در تفسیر آیه «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۳۱) و (قصص: ۸۸)، تمثیل نفس، به‌عنوان «مثال» حق تعالی را مطرح می‌کند و با بیان ارتباط حضوری نفس با قوا و سایر اعضاء و جوارحش، بحث تجلی و وحدت در کثرت را تبیین نموده، تصویری از وحدت وجود ارائه می‌دهد (Ibn Arabi, No date, V.2, p. 459). وی یکی از امهات معارف را علم انسان به نفس خویش دانسته و طبق حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» شناخت نفس و ارتباط آن با قوایش را زمینه‌ساز شناخت خدا و ارتباط حق با خلق می‌داند (Ibn Arabi, 2001, V.2, p. 215, 308).

صدرالمতالیهن و پیروان حکمت متعالیه، همانند ابن عربی در تبیین مسئله وحدت وجود، از تمثیل نفس و قوای آن بهره جسته‌اند و با بیان نفس به‌عنوان مثال رب، نحوه فاعلیت حق تعالی در اندیشه عرفانی را تشریح نموده‌اند. صدرا در تفسیر خود ذیل آیه شریفه نور، پس از توصیف انسان به‌عنوان صنع عجیب که حق تعالی او را مشابه عالم ربانی آفریده، نمونه‌هایی از معارف ربوبی که از آئینه نفس و از انوار رحمانی منعکس در آن قابل استفاده است، برشمرده، از جمله می‌گوید: «انسان غیب ذاتش که وجود اوست وجودی است قائم به نفس، مجرد از زمان و مکان و منزله از طول (بعد) و بری از قابلیت اشاره حسی و تقسیم‌پذیر» (Sadra, 1987, V.4, p. 403). وی با بیان اینکه نزدیک‌ترین مثال برای حق تعالی نفس انسان است، در تفسیر آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، با اثبات «مثال» برای حق تعالی، بیان می‌کند که این آیه «مثال» را از خداوند نفی می‌کند و «مثال» را برای او اثبات می‌کند و نزدیک‌ترین مثال به ذات، صفات و افعال حق متعال را نفس انسانی ذکر می‌کند (I bid, V.6, p. 38). سپس در جلد اول اسفار، به‌طور صریح رابطه نفس انسان و وجود حق متعال را چنین بیان می‌کند: «باری تعالی که آفرینش‌گر هستی‌های ابدی (مجرد) و کائن (هادی) است، نفس انسان را نموداری از ذات، صفات و افعال خویش قرار داد چرا که او از "مثل" و شبیه برتر است نه از "مثال"، پس انسان را به‌عنوان نمود و مثالی از ذات و صفات افعال خویش آفرید تا شناخت او پلکانی برای شناخت حق باشد» (Sadra, 2004, V.1, p. 316).

بر این اساس تعریف و تحلیل جدیدی که صدرالمتالیهن از نفس و قوای آن در حکمت متعالیه متأثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی در خصوص مشابهت نفس انسان و افعال آن با مفهوم «تجلی» بر اساس قواعد «بسیط الحقیقه» و «النفس فی وحدتها کل القوی» ارائه می‌کند بر این نکته تأکید می‌کند که رابطه‌ای که بین مخلوقات و خداوند برقرار است، بین معلومات نفس با نفس نیز وجود دارد و نفس با تزکیه و ارتقاء خود به‌مراتب بالاتر و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد^۱، همان مراحل و مراتبی را در خلق مصنوعات طی می‌کند که حق تعالی در نحوه فاعلیت خویش دارد. بر این اساس در فلسفه صدرا، مراتب و مراحل خلایق و آفرینش «صور تجریدی» معماری اسلامی و نظام موجود در آن توسط نفس هنرمند عارف در مماثلت با فاعلیت حق تعالی قابل توجیه است.

۳. عوامل مؤثر در فاعلیت نفس

۳-۱. علم حضوری

نگرش حکمت متعالیه به علم حق تعالی که صدرالمتالیهن آن را مهم‌ترین رکن برای تبیین علم النفس به افعال خویش و به دنبال آن تبیین کیفیت صدور افعال از نفس قرار داده است، نگرش وجودی و مجرد^{۱۱} و برگرفته از اندیشه عرفانی است^{۱۲}. صدرالمتالیهن علم ذاتی و حضوری حق تعالی به اشیاء پیش از خلق آن‌ها را از جمله عوامل مؤثر در پیدایش کثرت می‌داند و با ادله مشابَهت و مماثلت نفس و رب، اساس فاعلیت نفس را همچون نحوه فاعلیت رب، علم حضوری و ذاتی نفس^{۱۳} به اوصاف و افعال خویش پیش از ایجاد آن‌ها می‌داند و از آنجائی که حق تعالی بر مبنای قاعده «بسیط الحقیقه» در عین بساطت احدیه خویش در مرحله ذات به جمیع ما سوی خود علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد^{۱۴} (Sadra, 1989, V.6, p. 72, 280)، نفس انسان نیز بر اساس همان قاعده در عین وحدتش، مشتمل بر وجود بسیاری از انواع و ماهیات و کمالات و قواست^{۱۵} و در عین آنکه حقیقتی واحد و یگانه است، در عین حال جامع تمام مراتب و قوای علمی و عملی خویش بوده و به‌واسطه علم حضوری به افعال خویش، به نحو «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» در همه افعال و احوال خود حاضر است^{۱۶}. صدرا علم حضوری به نفس را عین (ذات) نفس می‌داند و به‌واسطه این علم است که انسان را قادر به ادراک اشیاء دیگر می‌داند (Sadra, 1981, V.8, p. 66)، لیکن تنها نفوسی را عالم به ذات و صفات و افعال خود — به‌واسطه علم حضوری می‌داند — که با تعالی و حرکت جوهری خود از غوطه ورزیدن در عالم ماده و محسوسات دریده‌اند (I bid, V.2, p. 277). در این دیدگاه افعال انسان بر وجه اعلی و اشرف یکی از افعال حق است، آن گونه که شایسته ذات احدی است (Sadra, 1989, V.6, p. 373-374) و حکومت انسان بر بدن خود که عالم صغیر نامیده می‌شود، همانند حکمرانی خدا در عالم کبیر است؛ چنانچه آیاتی همچون (رمیت^{۱۷} ما رمیت) ارتباط طولی نحوه فاعلیت خدا و انسان را به‌صراحت بیان می‌کند.

بنابراین، نحوه فاعلیت حق تعالی در اندیشه عرفانی و حکمت متعالیه صدرائی، به علم حضوری و پیش از خلق ممکنات قابل ارجاع است و مهم‌ترین نمونه علم حضوری در این بینش برای آدمی، علم انسان به نفس خویش، و نیز علم او بر اوصاف و قوا و افعال و صنعت خویش است. بر طبق این نظر، همان‌طوری که نفس در عین وحدتش بدون اینکه متصف به صفت و ماهیت گردد، مشتمل بر کمالات معلومات خویش در مرتبه بسیط احدی است و با علم به خویش به همه مراتب، قوا و کمالاتش احاطه دارد، شبیه به افعال حق تعالی دارد که در عین بساطت احدیه خویش در مرحله ذات، به جمیع ماسوی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد.

۳-۲. اراده

اراده به همراه علم، از دیگر عوامل مؤثر در فاعلیت نفس در اندیشه عرفانی است. در نگرش صدرالمتالیهن علم و اراده از صفات ذات و علت صدور اشیاء از نفس بوده و مابین آن‌ها رابطه اتحادی برقرار است. در این رابطه اراده نفس عین علم او و آن نیز عین ذات اوست، لیکن صدور افعال از نفس مقتضای ذات نفس بوده و در نتیجه صدور



اشیاء از نفس امری ذاتی است. در نحوه فاعلیت رب از نظر ملاصدرا نیز، قدرت و اراده واجب فعل حق تعالی ذاتی بوده و از نظر وی ارادی بودن فعل حق به معنای عدم اجبار و تحمیل از غیر است که آن را نوعی محبت یا بهجت تعبیر می‌کند (Sadra, 1984, p. 161). از طرف دیگر چون در فعل حق، جز ذات او و علم ذاتی او به‌نظام احسن انگیزه دیگری مدخلیت ندارد بنابراین وی اراده الهی را به همان علم ذاتی فعل بازمی‌گرداند (Jurjani, 1994, V.8, p. 145, 181). این سینا نیز در تعلیقات و الهیات شفا، علم و اراده الهی را، هم به لحاظ ذات و هم به لحاظ مفهوم باهم یکی دانسته و تنها تفاوت آن‌ها را به اعتبار^{۱۷} آن‌ها می‌داند (Ibn Sina, 1984, p. 367). بر این اساس و در مقایسه تطبیقی، اراده یکی از افعال نفس است که نفس برای وصول به مقاصد و تحقق آن‌ها از آن استفاده می‌کند، نه آنکه نفس، اراده برای اراده کاری کند. سر این مطلب آن است که: افعال نفس دو نوع است، برخی همچون اکثر افعال بدنی با وساطت حرکات بدنی انجام می‌گیرد، اما برخی افعال مستقیماً به نفس مرتبط هستند، مثل علم و اراده که در صدور آن‌ها زائده لازم نیست و تنها معلل به علتی است که آن خود نفس است. تقریری که از صدرالمتهالین توسط امام خمینی در این خصوص آورده شده، بیان می‌کند: «اراده از آن نظر که یکی از صفات واقعی و حقیقی است و صفتی است ذات الاضافه (یعنی باید به چیزی تعلق یابد) فرقی با دیگر صفات همچون علم و حبّ ندارد. همان گونه که علم را معلوم لازم است و حب را محبوبی، اراده را مرادی لازم است و مراد آن است که اراده به آن تعلق گیرد نه آن چیزی که اراده به اراده آن تعلق گیرد» (Khomeini, 1984, p. 51). با این دیدگاه و در نگرش صدرا، اراده نفس جهت صدور مصنوعات خود همان شوق ذات به ذات خویش است که به شوق ذات نسبت به قوا و جوارح و استعمال آن‌ها نیز سایه افکنده است. زیرا تمام افعال اختیاری به تصویر و تصدیق نیست، بلکه گاهی به اراده که عین علم است تحقق می‌پذیرد و چون علم در اینجا حضوری است، اراده نیز عین علم حضوری است. به بیان دیگر، چون نفس نسبت به خود و قوا و آلتش علم حضوری دارد و شوق به ذات و عشق به ملکات ذات خود دارد، همین شوق و عشق و علم حضوری، سبب و علت استعمال قوا و آلات آن جهت خلق مصنوعات خویش می‌شود و نیازی به علم زائد بر ذات ندارد (Sadra, 1989, V.3, p. 515; V.9, p. 161).

۳-۳. نحوه فاعلیت نفس

در طول تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی اقسام متفاوتی از انواع فاعلیت‌ها توسط حق متعال مابین گروه‌های مختلف حکما و عرفای اسلامی مطرح بوده است. متکلمان قائل به فاعلیت بالقصد بوده‌اند، اهل جمهور و مشائیان فاعلیت بالعنایه را به حق نسبت داده‌اند، اشراقیان به فاعلیت بالرضا و عرفا و حکمت متعالیه با تکیه بر وحدت وجود قائل به فاعلیت بالتجلی و ظهور شدند. جالب آن است که غالب فرق مزبور مثال فاعلیت حق تعالی را در نحوه فاعلیت توسط نفس جسته‌اند و به تعبیر صدرالمتهالین اقسام فاعلیت‌های مزبور در نفس موجود است، یعنی نفس نسبت به برخی مخلوقاتش فاعل بالعنایه و در ارتباط با پاره‌ای منشآتش فاعل بالرضا و در خصوص برخی دیگر فاعل بالتجلی است (Rahimian, 1997). اما آنچه در این خصوص مورد توجه و تأکید صدرالمتهالین در این بین واقع شده، ارتباط و اضافه اشراقی

نفس با صور علمی منشآتش است که این اضافه در پرتو تحلیل وابستگی وجودی معلول به علت و ربط المحض بودن معلول، مسئله معیت قیومیّه حق با عالم را به تبع معیت قیومیّه نفس و صور خیالی‌اش توضیح می‌دهد (Sadra, 1989, V.1, p. 128). بر این اساس افعال نفس جزء تجلیات ظهوری نفس هستند و نظر صدرا در خصوص فاعلیت نفس به صورت تجلی بوده و همچنین رابطه فعل نفس با مصنوعاتش در حیطه خود، مثل اراده، صور علمی یا صور خیالی‌اش به نحو اضافه اشراقی و تقویم و تقوّم وجودی است که به واسطه علم حضوری به آن‌ها عالم است.

۴. اقسام و مراتب تحقق فعل توسط نفس

۴-۱. اقسام فعل

صدرالمتهالین با اعتقاد به تناظر و تطابق مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، همانند عرفای پیش از خود همچون ابن عربی و شیخ اشراق، قائل به نشأت سه‌گانه عوالم عقل، مثال و حس در سلسله مراتب وجود بوده (Sadra, 2003, p. 506; Sadra, 1981, V.3, p. 312-314). و متناظر با عوالم وجود، قائل به سه مرتبه از ادراکات عقلی، خیالی و حسی در نفس است (Sadra, V.9, p. 21, 313). در نظر صدرالمتهالین نفس انسان طی تعالی و ارتقاء خود، در هر مرتبه از ادراک با نشئه خاص خود متحد؛ بدین معنا که نفس انسان در برخورد با اشیاء و امور خارجی، عین حواس و نشئه مادی می‌شود و هنگام ادراک مخیلات با تخیل و نشئه خیال اتحاد می‌یابد و سپس با تعالی خود به مرتبه ادراک عقلی، با معقولات و با نشئه عقول مفارق متحد می‌گردد (Sadra, V.8, p. 234). در این دیدگاه، با ورود صور حسی به نفس، بدون آنکه تبدیل و تبدیل مابین صور رخ دهد، این صور وارد یک فرآیند ارتقائی بر اثر حرکت جوهری نفس می‌شود. بدین معنا که هر صورت در مرتبه خود باقی است و مرتبه دیگر صورتی متناسب با خود ایجاد می‌کند تا صور از مرتبه حسی به مرتبه خیالی و سپس به مرتبه صور عقلی ارتقاء و تعالی یابد (Sadra, 1989, V.3, p. 366; V.9, p. 99).

در اندیشه صدرا، نحوه فاعلیت و خلاقیت نفس در برخورد با ادراکات سه‌گانه فوق یا به صورت ابداع است و یا به صوت اختراع و در مواردی به صورت تکوین در جوهره و ذات نفس است. ادراک صور عقلی توسط قوه عقل و با افاضه عقل فعال^{۱۸} در نفس همانند «بداع» است (Sadra, 1983, V.4, p. 402-403). چون هنگامی که عقل در تعالی خود در پی تکثر مشاهدات و ادراکات گوناگون عقلی به مرتبه عقل مستفاد رسید هرگاه به معقولی التفات نماید، صور معقول از خزانه مستغنی ادراک نفس در پیش روی او متمثل می‌گردد و این شبیه به «بداع» عالم عقل توسط حق است. افاضات عالم مثال به نفس^{۱۹} که موجب آمادگی و مهیا شدن نفس برای خلق صور خیالی می‌گردد^{۲۰} (Sadra, 1989, V.1, p. 302-310; Ibn Arabi, 2001, V.2, p. 309-310) همانند «اختراع» در نفس است که به واسطه خلاقیت خود نفس، صور خیالی در نفس متمثل می‌گردد، که این امر شبیه به «اختراع» فلک یا کلیت عالم ماده توسط حق تعالی است؛ و «تکوین» همانند افعال طبیعی خود نفس است که بدون فکر و رویه در بدن انجام می‌گیرد و نیز افعالی همانند خوردن و آشامیدن که با اراده و قصد و حرکت انجام می‌گیرد، گفته می‌شود و به‌مانند «تکوین» در

فعل الهی است که نیازمند ماده و زمان است (Sadra, 1987, V.4, p. 402-403).

۵. مراتب و مراحل صدور فعل

مراتب و مراحل صدور فعل از نفس در اندیشه صدرالمتهالین در تناظر و تماثل با رب عبارت است از مراحل: «عنایت»، «قضا»، «لوح»، «قدر» (Javadi Amoli, 1993, V.6, p. 343).

۵-۱. عنایت

در منظر حکما و فلاسفه اسلامی، عنایت یکی از مراتب علم الهی و مرتبه علم ذاتی حق متعال است و همان طور که حق به ذات خویش علم دارد به طریق همان علم به جمیع ماسوی خود نیز علم دارد و علم پیشین و اراده او به ذات خویش منشأ صدور و تعین ممکنات است. صدرالمتهالین معتقد است وجود خداوند به نحوی است که صورت و همه اشیاء از علم بسیط و قائم به ذات خداوند افاضه می شود و مورد مشیت اوست؛ بر طبق نظامی که از لحاظ خیر و کمال بالاتر از همه نظام های ممکن است و برای آن محل وجود ندارد. وی مرتبه «عنایت» حق را علم او به مصالح خلق و همانند ابن سینا علم او به نظام احسن و حالات وجودی اشیاء می داند و دقیقاً همان علمی است که سبب وجود اشیاء می گردد (Ibn Sina, No date, p. 149; Sadra, 1983, p. 283).

در اندیشه صدر مراتب صدور فعل از نفس همانند رب از مرحله فعل عنائی آغاز می شود. زیرا هر پدیده ای که از نفس انسان صادر می شود، ابتدا در نهانخانه سیر انسان که بمنزله غیب الغیوب و عقل اجمالی (بسیط) و مرتبه «عنایی» اوست جای دارد (Sadra, 1987, V.4, p. 403-404)، سپس هنگام حاضر ساختن تصورات یا تصدیقات به واسطه فکر به قلب باطنی و نفس ناطقه آدمی تنزل می یابد. یعنی نظام عینی که توسط نفس ایجاد می شود از بدو تا ختم از نظام علمی نفس (عقل بسیط وی) سرچشمه می گیرد. بر این اساس علم عنائی نفس به ذات خویش، منشأ صدور خلقیات و تجلیات نفس است، بدین ترتیب که «نفس» ذات خود را به عنوان این که مبدأ و فاعل خلقیات خود است تعقل می کند، سپس آن اشیاء همگی در ذات نفس حاصل می شوند. آنچه در این میان بین نظر صدرالمتهالین و سایر فلاسفه همچون ابن سینا تفاوت دارد، این است که در نگرش صدر، در تعقل ذات توسط نفس، میان معقولیت (تعقل) آن ها با موجودیتشان ارتباط زمانی برقرار نیست، بلکه نفس معقولیت آن ها نفس موجودیت آن ها در ذات نفس است (Sadra, 1981, V.6, p. 212, 314). لیکن عقل اجمالی نفس در ارتباط با صور عقلی عالم عقول در مرتبه عنایت در نگرش صدرالمتهالین هیچ حیثیتی جز معقولیت و هیچ شأنی جز معلومیت برای وی ندارند و به عبارتی معلوم الذات برای نفس موجودند.

۵-۲. قضا

قضا به دو مفهوم قضای عینی و قضای علمی تقسیم می شود و نزد حق تعالی، قضای عینی عبارت است از وجود صورت های عقلی همه موجودات که خداوند آن ها را در عالم عقل به وجه کلی خلق نموده است. این صور عقلیه ابداعی بوده و دفعتاً و بلازمان از واجب متعال صادر می شوند^{۲۱} (Sadra, 1981, V.1, p. 292; V.2, p. 50).

91, p. 1999). قضای علمی نیز به معنای وجود صور عقلی در علم حق هستند. بر این اساس قضای علمی، صور موجودات از علم حق است و قضای عینی وجود صور عقلی همه موجودات است که با ابداع حق تعالی در عالم عقل بر وجه کلی (ثابت و بدون زمان) حاصل شده اند (Sadra, 1983, p. 283).

در اعتقاد صدرالمتهالین، جواهر عقلیه از آن جهت که کلی اند و با اجمال در علم حق موجودند، قضا نام دارد^{۲۲} و وجود صور موجودات در عالم عقول به نحو بساطت قضای عینی است و خداوند در این مرتبه به نحو بسیط و اجمال به همه اشیاء علیم است. با مقایسه تطبیقی و در تناظر فعل النفس با فاعلیت رب در اندیشه صدر، نفس انسان، در این مرتبه به معلومات خود به نحو بسیط و اجمالی در عین کشف تفصیلی علیم است و نسبت آن (قضا) با مرتبه «عنایت»، کشف تفصیلی در مقابل عقل بسیط و اجمالی نفس است. بدین ترتیب مرتبه قضا در نفس، مرتبه ادراک علمی و عینی صور معلقه عالم عقول است که به واسطه عقل فعال در صقع نفس ایجاد شده و معلوم الذاتند و با تعقل آن ها به واسطه قوه ادراک عقلی نفس، صور کلی عقلی به قوه خیال نفس نازل می شود. بر اساس این مبانی، نزد نفس هر آنچه در عقل اجمالی و بسیط وی قرار دارد (مرتبه عنائی)، نفس هنگام حاضر ساختن تصورات یا تصدیقات به واسطه فکر به قلب باطنی و نفس ناطقه او تنزل می یابد که در این مرتبه در حیطه ادراکات عملی، نحوه تحقق علم از مرز علم به مرز عین مورد طلب واقع می شود و به دنبال آن عزم به انجام فعل حاصل می شود. این مراحل که در نفس انجام می پذیرد شبیه به مرحله قضا در افعال الهی است (Sadra, 1987, V.4, p. 403-404).

۵-۳. لوح

صدرالمتهالین لوح را نفس کلی (نفس فلکی) دانسته که محل ارتسام صور اشیاء و یا انطباع و تمثیل آن ها می داند (Sadra, 1983, p. 154) که هم شامل قضا است و هم شامل قدر است. از نظر ایشان لوح قضا همان عالم عقول و لوح قدر عالم مثال است. بر این مبنا، -چنانچه عالم عقل با جوهر قدسی اش که قلم نام دارد- محل قضا است، عالم نفس (مثال) هم با جوهر نوری اش محل قدر است که از قلم عالم عقول در لوح نفس ناطقه که همان لوح قدر است، ثبت می گردد. سیر صور نوری عالم عقول به مرتبه قدر و ثبت آن در لوح قدر نفس آدمی، پس از ادراک صور عقلی در نفس، نیز دارای چنین مراتبی است. بدین معنا که در نفس، ذات و هستی مصنوعات در قوه عقل که در نهایت خفاست (مرتبه عنائی نفس)، بوسیله فکر و اندیشه به نحو کلی به قلب نازل می شود. تصوراتی که در این مرحله حاصل می شود زائیده علم حضوری و کلی است و اراده نفس در این مرحله (قضا) نسبت به انجام کار است. سپس تصورات کلی به نحو مشخص و جزئی وارد قوه خیال شده و در آن ثبت می شود که جایگاه تصورات جزئی است (لوح قدر). پس از آن اراده قاطع به انجام فعل جهت عملی ساختن تصمیم، اعضاء به حرکت درآمده که بمنزله قدر عینی و مصنوعات حاصله از نفس است.

۵-۴. قدر

قدر به دو قسم «قدر علمی» و «قدر عینی» تقسیم می شود (Sadra,



96, p. 1984) و عبارت است از ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به وجه جزئی در تطابق با مواد خارجی آن‌ها که مستند به اسباب و علل آن‌هاست. از ویژگی‌های این صور این است که با مواد و جزئیات خارجی خود مطابقت و به علل و اسباب تشکیل‌دهنده خود متکی بوده و حتمیت خود را از جانب آن‌ها می‌یابد، بازمان خاص خود ملازم بوده و عنایت و قضا آن‌ها را دربرمی‌گیرد^{۳۳} (Sadra, 1981, V.1, p. 292; Sadra, 1420, p. 92; Sadra, 1983, p. 154).

به اعتقاد صدرالمتهالین، وجود صور موجودات در عالم عقول و به نحو بساطت قضا نام دارد و وجود آن‌ها در عالم نفس به‌طور تفصیل و مراتب سافله قدر است. به عبارتی قدر عبارت است از حصول تمام موجودات در عالم نفس بر وجه جزئی مطابق با آنچه در مواد خارجی مقرر می‌یابد. در دیدگاه صدرالمتهالین محل قضا عالم عقول و عالم قدر همان عالم مثال است. بر این اساس، نفس هنرمند با تصعید و تعالی خویش و اتحاد با عالم عقول و مشاهده صور عقلی، پس از حاضر ساختن تصورات کلی ادراک‌شده توسط قوه عقل در محل قضا، به‌واسطه تعقل، این صور به قلب باطنی و نفس ناطقه وی تنزل می‌یابد و برای رسیدن به مشخصات جزئی و تحقق در عالم خارج به قوه خیال هنرمند که موطن تصورات جزئی وی است تنزل یافته و در آنجا ثبت می‌گردد تا اراده نفس هنرمند بر اساس رأی جزئی و مقادیر مشخص، آن تصورات را در عالم خارج و با هندسه معین خلق نماید. این مرحله برابر با مرتبه لوح در افعال حق است. در نهایت نفس هنگامی که درصدد به ظهور رساندن عزم خویش در خارج برمی‌آید به حرکت اعضاء و جوارح وی منجر می‌شود که بمنزله قدر و فعل مقدر و با هندسه مشخص توسط هنرمند است (Sadra, 1987, V.4, p. 403-404).

۶. تطبیق قاعده صدرالمتهالین در خصوص فاعلیت نفس با خلق آثار معماری اسلامی توسط نفس هنرمند

چنانچه مراتب و مراحل صدور فعل از نفس در اندیشه صدرالمتهالین از مرتبه عنائی تا مرتبه قدر را در حیطه صدور مصنوعات هنری توسط نفس هنرمند، تطبیق دهیم، می‌توان به رابطه بین مصنوعات هنری و نحوه خلق آن‌ها توسط هنرمند دست یافت. در نظر حکما و فلاسفه اسلامی، عالم خیال به‌عنوان منشأ آثار هنری و از ارکان و مقومات هنر است و بر طبق آنچه ذکر شد، جایگاه مرتبه قدر -که مرتبه صور جزئی و مقداریه ممکنات است- در عالم مثال است، لیکن در نظر صدرالمتهالین، نفس به دلیل آنکه در عین وحدت جوهری خویش، دارای مقامات رفیع‌تری چون تخیل و تعقل است، قادر به ادراک و آفرینش صور جزئی و مقداری مرتبه قدر در عالم مثال به طریق افاضه و اشراق عالم عقل، طی مراتب عنایت، قضا، لوح و قدر است. بدین ترتیب، سؤال اساسی در خصوص ارتباط مصنوعات هنری با مراتب خلق در اندیشه صدرالمتهالین این است که وقتی صور علمی

نتیجه‌گیری

ملاصدرا متأثر از اندیشه عرفانی، در بیان مراتب و نحوه تجلی حق تعالی، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس انسان با قوا و اعضاء و جوارح بهره می‌برد که طی آن و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه»، اوصاف ذات و افعال نفس را مثال اوصاف ذات و افعال

و جزئی مصنوعات (مرتبه قدر) در نفس هنرمند پدیدار گشت، چگونگی پیدائی آن در عالم عین توسط هنرمند در فلسفه صدرالمتهالین چگونه است؟

با تحلیل اندیشه صدرالمتهالین در خصوص ایجاد صور عالم مثال توسط خود نفس و نیز تجرد فاعل صور (Sadra, 2003, p. 252-258) و تجرد قوای حسی، خیالی و عقلی در اندیشه صدرالمتهالین (Sadra, 2004, V.8, p. 344)، باعث پذیرش قاعده «تجدد امثال» در اندیشه عرفانی می‌گردد. اثر این قاعده در عالم و در اندیشه عرفانی، عبارت است از «خلق جدید». از آنجا که جود و بخشش حق تعالی به تبع ذات او کامل مطلق و بی‌نهایت است، بنابراین از هر فیض و تجلی ممکن الظهور بهره‌ای به موجودات و مظاهر می‌رساند و باوجوداین تنوع، هویت و تشخص هر ممکن را محفوظ می‌دارد، بدین نحو که تحقق آن مظهر به نحو «تجدد امثال» (پی‌درپی آمدن فیض‌های مشابه در هر مستفیض و مظهر) خواهد بود. این امر در قاعده حرکت جوهری صدرالمتهالین در خصوص مادیات، به نحو «ایجاد بعد از ایجاد»^{۳۴} یعنی ایجاد متوالی مادیات، با حفظ اتصال و وحدت آن‌ها قابل جمع است (Sadra, 1989, V.3, p. 80, 114). بر اساس این نظریه، و نیز بر مبنای تناظر فعل نفس با رب، در خلق صور عالم مثال به‌واسطه خود نفس هنرمند، در اندیشه عرفانی صدرالمتهالین، خلق جدید اتفاق می‌افتد. بدین معنا که تکراری در خلق صور توسط نفس وجود ندارد و هر خلقی، امر جدیدی است که مشابه با تجلیات سابقه از حیث صورت و سابقه است (Rahimian, 1997) و هر آنچه جدیداً توسط قوه خیال هنرمند خلق می‌شود از سنخ هر آنچه قبلاً خلق شده است. لکن باوجود «خلق جدید» و قاعده عدم تکرار در خلق مصنوعات به‌واسطه نفس هنرمند، اصل وحدت حاکم در هنر و معماری اسلامی با عنایت به آنچه در این تحقیق آمد، بدین ترتیب قابل اثبات است:

- گرچه خلق اشیاء در قوه خیال هنرمند و به‌صورت «خلق جدید» است، ولی چون همه این خلقیات دارای وجود علمی در مرتبه عنائی نفس هستند که ذاتاً ثابت و بدون حرکت است، بدین جهت نفس هنرمند به‌واسطه حقیقت و وجود ثابت علمی مصنوعات خود، وجود در حال حرکت و تغییر آن‌ها را که ناشی از قاعده «تجدد امثال» است، وحدت می‌بخشد.
- به دلیل وحدت وجود منبسط نفس نسبت به قوا و آلاتش بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه صدرالمتهالین؛ براین معنا که، همه مصنوعات که از رهگذر «تجدد امثال»، در حال «ایجاد بعد از ایجاد» هستند، به وجود واحد جمعی در وجود منبسط نفس حضور دارند، لکن همین عامل حافظ وحدت آن‌هاست.
- بر این اساس به نظر می‌رسد مبنای «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» در معماری اسلامی، بازتاب این نظریه توسط هنرمند سالک در معماری اسلامی است.

حق تعالی می‌داند. تفسیر صدرالمتهالین از نفس آدمی، حقیقت مجردی است که به دلیل آنکه از عالم ملکوت و فعل است، قادر بر ابداع و ایجاد صور عوالم برتر در صقع خود است. وی با اعتقاد به مراتب ادراکات سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی، متناظر با نشأت سه‌گانه عوالم عقل،

تعقل، به نحو کلی به قلب (نفس ناطقه) تنزل می‌یابد. در مرتبه لوح، تصوّرات کلی به نحو مشخص و با اندازه و مقدار معین به مخزن خیال که جایگاه تصوّرات جزئی است، نازل می‌شود؛ و در مرحله قدر که جایگاه تصوّرات جزئی در قوه خیال است، اراده قاطع به انجام فعل برانگیخته می‌شود و در نتیجه اعضاء و جوارح جهت عینیت یافتن تصمیم در عالم خارج، به حرکت درمی‌آیند.

سلسله‌مراتب صدور فعل از نفس در خصوص خلق صور تجریدی معماری اسلامی توسط نفس معمار عارف، مطابق با مراحل فوق اتفاق می‌افتد، لیکن آنچه در مرتبه قدر که مرتبه عالم مثال و صور مقداری مصنوعات است، این است که خلق صور بر اساس قاعده «ایجاد بعد ایجاد» انجام می‌گیرد. یعنی درآفرینش صور تکراری وجود ندارد لکن ایجاد متوالی مادیات با حفظ اتصال و وحدت آن‌ها قابل جمع است. و آثار معماری اسلامی، نتیجه محاکات^{۲۵} و تقلید این اصل و سلسله‌مراتب صدور صور فعل از نفس در قاعده صدر المتألهین است.

مثال و حسّ در سلسله‌مراتب وجود، نفس انسان را دارای قدرتی می‌داند که طی حرکت جوهری خود در هر مرتبه‌ای از ادراک، با نشئه خاص خود متحد می‌شود و چنانچه با تزکیه و تعالی به مرتبه عقل مستفاد برسد، قادر به اتحاد و ادراک صور کلی عقلی است که در آن صورت افعال انسان بر وجه اعلی و اشرف یکی از افعال حق متعال خواهد بود.

صدر المتألهین با بهره‌گیری از این موضوع، چگونگی صدور فعل از نفس انسان را در مماثلت با فاعلیت رب مطرح می‌کند. در این دیدگاه، دو عامل «علم حضوری و پیش از خلق نفس نسبت به افعال خویش» و «اراده» به عنوان عوامل مؤثر در فاعلیت نفس است و اصدار فعل از نفس طی مراحل عنایت، قضا، لوح و قدر مطابق با مراتب فاعلیت حق تعالی از ممکن غیب تا عالم ماده تحقق می‌یابد. مرتبه عنایت در اندیشه صدر، مرتبه عقل اجمالی و بسیط نفس است؛ و در مرتبه قضا، هر آنچه در عقل بسیط و اجمالی جای دارد به واسطه

پی‌نوشت‌ها

۱. به معنای امتداد وجودی یک وجود واحد و نه صرف وابستگی وجودی.
۲. در نگرش عرفانی، زیبایی اثر هنری به خود اثر نیست، بلکه بایستی زیبایی را به صانع آن اثر و هنرمند منتسب کرد.
۳. به دلیل نسبت بین معماران و هنرمندان دوره اسلامی و گروه‌های تصوّف (Necipoglu, 2000)، و نسبت بین عرفان و معماری، به حلقه‌های صوفیانه صنفی "فتیان" (جوانمردان) یا اهل فتوت می‌گفتند. وجود فتوت نامه‌ها نشان می‌دهد که هنرمندان صنعت و هنر خویش را وسیله سیر و سلوک عارفانه می‌دانستند. آنچه را که از سیر و سفر در این فتوت نامه‌ها می‌توان به ارمان آورد عبارت‌اند از: الف-صناعت و «هنر» را «امانت الهی» می‌دانسته‌اند. ب- شرط ورود به صنعت را آراستگی ادب و اهلیت یافتن و جوانمردی دانسته‌اند- کنار گذاشتن «من» ها-د- ساختن را از ابتدا تا انتها با «ذکر حق» آمیخته‌اند و اصولاً ساختن را و هنر را ذکر حق می‌دانند. ه- انتقال مهارت‌ها و حکمت‌ها را درگرو یافتن «اهلیت» می‌دانسته‌اند- برای استادان، پیش کسوتان علم و عمل مقامی والا و اعتباری پابرجا در تمام مراحل کار و پیشه قائل بوده‌اند و حضور معنوی پیر و استاد در تمام مراحل کار ملحوظ بوده است.
۴. از نظر هنری کربن، خیال فعال قدرتی است قادر به وجود بخشیدن و زنده کردن (Corbin, 2004, p. 9) و از آنجائی که می‌تواند موجوداتی را در عالم میانه (عالم مثال) خلق کند، آن را خیال خلاق می‌نامد. سید حسین نصر نیز با تمثیل مینیاتور به عنوان نمونه‌ای از هنر ایرانی، در این زمینه می‌گوید: «مینیاتور ایرانی با پیروی کامل از مفهوم فضای منفصل، توانست سطح دوبعدی مینیاتور را به تصویری از مراتب وجود مبدل سازد و بیننده را از افق حیات عادی و وجود مادی و وجدان روزانه خود به مرتبه‌ای عالی‌تر ارتقا دهد، و او را متوجه جهانی سازد مافوق این جهان جسمانی، لکن دارای زمان و مکان و رنگ‌ها و اشکال خاص خود، جهانی که در آن حوادث رخ می‌دهد، اما نه به نحو مادی. همین جهان است که حکمای اسلامی و مخصوصاً ایرانی آن را عالم خیال و مثال و یا عالم صور معلقه خوانده‌اند. درواقع مینیاتور، تصویر عالم خیال به معنی فلسفی آن است» (Nasr, 1968, p. 13).
۵. حصول ادراکات کلی عالم عقل در نفس به واسطه اضافه اشراقی عقل فعال انجام می‌پذیرد.
۶. بدین معنی که نفس مجمع وحدانی و مبدأ و غایت قواست و در هر مرتبه‌ای از ادراک، هم‌مرتبه با آن قوه و متحد با آن مدرک می‌گردد.
۷. یعنی عارف می‌تواند با همت و اراده خود چیزهایی را خارج از ذهن و نفس خود خلق کند (Ibn Arabi, 2001, p. 130).
۸. «کن»، با تفسیر «کیان فره» یا «فره کیان» در دیدگاه سهروردی، قدرتی است که به هنرمند سالک اجازه می‌دهد با استفاده از انوار و معانی عالم نورالانوار، مثل معلقه عالم مثال را منطبق با اراده خود ایجاد کند (Suhrawardi, 1998, p. 371).
۹. کل شیء هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون
۱۰. به عقیده صدر، انسان در ابتدای خلقت در مرتبه عقل هیولایی است، که استعداد یافتن تمام حقایق و رسیدن به مقام خلافت الهی در ملک و ملکوت را داراست. سپس نفس با حرکت جوهری به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت عقل مستفاد برسد (Sadra, 1981, V.3, p. 42 & 426).
۱۱. علم آن گونه که فیلسوفان می‌گویند، حضور امری مجرد نزد موجودی مجرد است (Sadra, 1989, V.3, p. 292; p. 477-478).
۱۲. صدر المتألهین در بحث علم الهی پس از آنکه به‌طور مبسوط به بیان و نقد آراء پیشینیان می‌پردازد، سرانجام خود او برای تفسیر عالمیت حق تعالی به ماسوی به سمت سوسی مبانی عرفا روی می‌آورد (Sadra, 1989, V.6).
۱۳. در عرفان ابن عربی، پیش از آنکه کثرت مظاهر حاصل شود، حق تعالی به عین علم خود از طریق «فیض مقدس» به ذات خویش هم در مرتبه احدیت و هم در مرتبه واحدیت عالم است (Qaisari, 1984, p. 18). در این دیدگاه که صدر عیناً آن را از فتوحات (Ibn Arabi, 1984-1989, V.1, p. 210) در اسفار نقل می‌کند و مبنای فاعلیت نفس قرار می‌دهد، ممکنات در عین عدم بودن در مرتبه ذات، با یکدیگر تمایز دارند و علم پیشین خدای متعال بر آن‌ها تعلق می‌گیرد، بدان گونه در ذات خود بوده و آن‌ها را با امر تکوینی خود به عرصه وجود خارجی درآورده و پیدایش آن‌ها به همین امر الهی است (Sadra, 1989, V.6, p. 289).
۱۴. ملاحظه اعتقاد دارد که علم انسان به نفس خویش اکتسابی نیست (Sadra, 1981, V.4, p. 256). این علم که اولین علم نفس است - زیرا نفس در آغاز خلقتش خالی از علوم تصویری و تصدیقی است - علم حضوری است (Sadra, V.6, p. 161) که هر مجردی از جمله نفس انسان دارای آن است.
۱۵. مفاد این نظریه از دیدگاه حکیم زنوزی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه» چنین است: اجمال در حقیقت وجود و نظام وجود از تفصیل تمام‌تر و

۱۹. این امر در نگرش عرفانی به دلیل اتصالی است که قوه مصوره انسان با نفس خود دارد و بنا به تبعیتی که این قوه از روح می‌کند، قادر به محاکات صور عالم مثال است (Balkhari, 2008, p. 317).

۲۰. ابن عربی صور خیالی متصل را انعکاس صور خیال منفصل می‌داند.

۲۱. صدرالمتألهین در آثار خود در تعریف قضا آورده است: «و القضا عبارة عن وجود صور عقلية لجميع الموجودات بإبداع الباری إياها فی العالم العقلي علی الوجه الکلي بلازمان».

۲۲. تفسیر صدرالمتألهین از قضا با تفسیر دیگر حکما از قضا متفاوت است. به نظر حکما صور عقلیه موجودات — که همان قضا است — فعل خداوند هستند و فعل ذاتاً از فاعل خود جداست و با آن تباین ذاتی دارد. بنابراین این صور عقلی جزء عالم هستند، اما ملاصدرا معتقد است از آنجاکه این صور لازمه ذات واجب‌اند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می‌شوند، پس وجه الله هستند نه این که جزء عالم باشند. «و اما القضا فیه عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى علی سبيل الابداع دفعةً بلازمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المبائنة ذواتها لذاته و عندنا صور علمية لازمة لذاته بالاجعل و تأثیر و تأثر و لیست من اجزاء العالم إذ لیست لها حیثية عدمية و لا امکانات واقعية، فالقضاء الربانية (وهی صورة علم الله) قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بیان» (Javadi Amoli, 1993, V.6, p. 349).

۲۳. «و اما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فی العالم النفسی السماوی علی الوجه الجزئی مطابقةً لما فی موادها الخارجیة الشخصية مستندةً إلى اسبابها و عللها واجبةً بها لازمةً لاوقاتها المغنیة و امکنتها المخصوصة و یשלما القضاء شمول العنايه للقضاء».

۲۴. نظر صدرا در این خصوص به نحو «لبس بعد اللبس» یعنی «ایجاد بعد الایجاد» است نه به نحو «خلع و لبس» یعنی ایجاد بعد الاعدام. صدرا این موضوع را عقلاً در حیطة مادیات مبرهن نموده است.

۲۵. محاکات در دیدگاه فلاسفه اسلامی به طور کامل منطبق با نظر افلاطون و ارسطو یعنی «تقلید» نیست. بلکه به معنای حکایتگری است.

کامل تر است. بنابراین، علم حق تعالی به وجودات امکانیه که عین وجود او هستند، علم اجمالی است به آن وجودات. از طرفی علم تفصیلی در حقیقت علم و انکشاف معلوم به گونه‌ای که از سایر معلومات متمایز باشد قوی‌تر و تمام‌تر از علم اجمالی است. در نتیجه، علم حق تعالی به موجودات قبل از ایجادشان به جهت حکم وجود اجمالی بوده و به حسب حکم علم تفصیلی است و این معنای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (Zunozi, 1997, p. 466). جوادی آملی نیز در بیان این مطلب چنین آورده‌اند: حق تعالی همان گونه که به ذات خود عالم است به تمام ماسوی نیز عالم و آگاه است. به طوری که همان علم ذات به ذات عین علم به کل اشیاء نیز هست، یعنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (Javadi Amoli, 1993, p. 196).

۱۵. حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار، کلام مذکور (بساطت نفس) را معادل قاعده «بسیط الحقیقة دانسته و معتقد است که صدرالمتألهین نفس را حقیقت مسیوطی معرفی می‌کند که قوای آن تحت آن و به معنای شئون و مجالی ظهور آن هستند و نفس وحدت در کثرت است (Sadra, 1981, V.3, p. 220).

۱۶. صدرا و تابعان او معمولاً «مثال» منحصر به فرد چنین عملی را در انسان و ملکه علمی او هنگامی که با سوالاتی از اجمال به تفصیل می‌رسد، می‌دانند. یعنی پیش از سؤال و جواب انسان صاحب ملکه علمی (مثلاً ملکه اجتهد) به معلوماتش علم بسیط اجمالی در عین انکشاف تفصیلی دارد و پس از جوابگویی در هر دو مرحله، تفصیل خواهد بود. چنین است علم و ارتباط حق با خلق، پیش و پس از خلقت (Rahimian, 1997).

۱۷. به اعتبار آگاهی و ادراک نظام خیر علم است و به اعتبار اینکه این نظام خیر با ذات فاعل سازگاری دارد، اراده است.

۱۸. نظر ملاصدرا چنین است: این عقل فعال است که نفس (عقل بالقوه) را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند و معقولات بالقوه ای را که همان متخیلات نفس است، به معقولات بالفعل مبدل می‌سازد (Sadra, 1989, V.3, p. 462).

منابع و مأخذ

- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2000). *The Radius of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy*. Fifth Edition. Tehran: Publishing Hekmat. [in Persian]
- [ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ پنجم. تهران: نشر حکمت.]
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1984). *Theology of healing*. Tehran: Naser Khosrow Publication. [in Persian]
- [ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *الهیات شفا*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.]
- . (No up). *Suspense*. Research by Dr. Abdul Rahman Badawi. Qom: Publishing Center. [in Persian]
- . (بی تا). *تعلیقات*. تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی. قم: مرکز نشر.]
- Ibn Arabi, Lelishik Alakbar Mohiuddin. (2001). *Fusus al-Hakam and al-Talegat*. Abu Alla Afifi, C 2. Tehran: Al-Zahra Publishing House. [in Persian]
- [ابن عربی، للشیخ الاکبر محی الدین. (۱۳۸۰). *فصوص الحکم و التعلیقات علیه*. / *بوالعلاء عقیفی*. ج ۲. تهران: انتشارات الزهراء.]
- . (No up). *Fatty almakieh*. 4 C, Beirut: Dar Alshder. [in Persian]
- . (بی تا). *الفتوحات المکیه*. ج ۴. بیروت: دار صادر.]
- . (1984-1989). *Flexible Flexibility*. 14 C, correction of Othman Yahya, Cairo: Al-Mectabt al-Arabiya. [in Persian]
- . (۱۴۰۵-۱۴۱۰). *الفتوحات المکیه*. ج ۱۴. تصحیح عثمان یحیی، قاهره: المکتبه العربیه.]

- Ardalan, Nader, and Bakhtiar, Laleh. (2000). *The Sense of Unity Gnostic tradition in Iranian architecture*. (H. Shahrokh, Trans.). Isfahan: Khak Publishers. [in Persian]
- [اردلان، نادر، و بختیار، لاله. (۱۳۷۹). *حس وحدت. سنت عرفانی در معماری ایرانی*. ترجمه حمید شاهرخ. اصفهان: نشر خاک.]
- Imam Khomeini, Ruhollah. (1984). *Peace and will*. (S. A. Fahri, Trans.). Tehran: Scientific and Farshaneh Publishing Center. [In Persian]
- [امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۳). *طلب و اراده*. ترجمه و شرح سید احمد فهری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.]
- Burkhardt, Titus. (1997). *Holy Scripture, Principles and Methods*. (J. Sattari, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [in Persian]
- [بورکهاردت، تیتوس. (۱۳۷۶). *هنر مقدس، اصول و روشها*. ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات سروش.]
- Javadi Amoli, Abdullah. (1993). *Description of Transcendental Wisdom (Descriptions of Asfar)*. Part Three and Four of Volume 6. Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
- [جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). *شرح حکمت متعالیه (شرح اسفار)*. بخش سوم و چهارم از جلد ۶ تهران: الزهراء.]
- Rahimian, Saeed. (1997). *Manifestation and Emergence in theoretical mysticism*. Qom: Bostan Ketab Publications. [in Persian]

Suhrawardi, Sheikh Shahabuddin Yahya. (1998). *Humane Allah Sharq*. (S. J. Sajjadi. Trans.). Tehran: Tehran University. [In Persian]

[سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۷). حکمه الاسراق. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.]

Schuo, Frithjof, (2002). *Gem and Oysters of Islamic mysticism*. (M. Hojjat. Trans.). Tehran: Suhrawardi Research and Publishing Office. [in Persian]

[شوان، فریتیف، (۱۳۸۱). گوهر و صدف عرفان اسلامی. ترجمه مینون حجت.

تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.]

Sadra Shirazi, Sadr al-Din Muhammad. (1981). *Al-Hikma al-Mutaleyahi fi al-Asfar al-Barayah*. Beirut: Dar al-Haya'a al-tar al-Arabi. [in Persian]

[صدرا شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱). حکمه المتعالبه فی الاسفار الاربعه. بیروت: دار الحیاء التراث العربی.]

_____ (2004). *Al-Hikma al-Mutaleyahi fi al-Asfar al-Barayah*. Research and Correcting Gholamreza Awani. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Persian]

_____ (۱۳۸۳). *الحکمه المتعالبه فی الاسفار الاربعه*. تحقیق و تصحیح

غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.]

_____ (1987). *Interpretation of al-Quran al-Karim*. In M. Khaji (ed.). Qom: Wake up. [in Persian]

_____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. به کوشش محمد خواجوی. قم:

بیدار.]

_____ (1989). *Asfar Airy*. 9th C, Second Edition. Qom: Almaktab Almostafavi. [in Persian]

_____ (۱۳۶۸). *اسفار اربعه*. ج ۹ چاپ دوم. قم: مکتبه المصطفوی.]

_____ (1983). *Philosophical Rulers, Al-Masal al-Qudsi*. (Correction and Suspension: S. J. Ashtiani). Qom: Islamic Propaganda Office. [in Persian]

_____ (۱۳۶۲). *رسائل فلسفی، المسائل القدسیه*. تصحیح و تعلیق سید

جلال آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.]

_____ (1420 BC). *Origin and Resurrection*. (Introduction and Correction: S. J. Ashtiani). First Edition. Beirut: Darulahidi. [in Persian]

_____ (۱۴۲۰ق). *مبدأ و معاد*. مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین

آشتیانی. چاپ اول. بیروت: دارالهادی.]

_____ (1984). *Secrets of Alayat*. (Translation and Suspension: M. Khajavi). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [in Persian]

_____ (۱۳۶۳). *اسرار آیات*. ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی. تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.]

_____ (1984). *Mufatih al-Ghab*. (Translation and Suspension: M. Khojavi). Tehran: Molla Publications. [in Persian]

_____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی. تهران:

_____ (2004). *Al-Hekmat Al-Motaalye*. (Correction: A. A. Rashad). Islamic Sektarian Islamic Foundation, Tehran. [in Persian]

_____ (۱۳۸۳). *الحکمه المتعالبه*. تصحیح: علی اکبر رشاد. بنیاد حکمت

اسلامی صدرا، تهران.]

_____ (2003). *Al-Qa'ul al-Sabbiya in the form of a letter from Al-Sulukiya*. (Correction: S. Mostafa Mohaghegh Damad). Islamic Foundation of Islamic Samatra, Tehran. [in Persian]

_____ (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح سید

مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.]

Qaisari, Sharaf al-Din Mahmood. (1984). *Description of the Fusus Al-Hakam*. Qom: Bidar Publications. [in Persian]

[قیصری، شرف الدین محمود. (۱۳۶۳). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.]

Corbin, Henry. (2004). *Land of the kingdom*. (Z. Dashiri. Trans.). Tehran: Taheri Publishing. [in Persian]

[کربن، هانری. (۱۳۸۳). ارض ملکوت. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران:

انتشارات طهوری.]

_____ (1993). *The world of example*. (Seyed Morteza Avini. Trans.). *Journal of Culture*, (3), 2, 3. [in Persian]

_____ (۱۳۷۲). *عالم مثال*. ترجمه سید مرتضی آوینی. مجله نامه فرهنگ،

(۳)، ۳۰۲.]

Jurjani, Ali Ibn Mohammed Seyyed Sharif. (1994). *Explanation of Motif*. C. 8. Second edition. Tehran: Sharif Razi's Publishing. [in Persian]

[گرگانی، سید شریف. (۱۴۱۵ق). شرح مواقف. ج ۸ چاپ دوم. تهران: منشورات شریف رازی.]

Zunozi Modarres Aga. (1997). *Al-Khakm*. Tehran: Al-Zahra Publishing House. [in Persian]

[مدرس زنوزی، آقا علی. (۱۳۷۶). *بایع الحکم*. تهران: انتشارات الزهراء.]

Necipoglu, Gulru. (2000). *Geometry and decorating in Islamic architecture*. (M. Ghiyomi. Trans.). Tehran: Razan Publications. [in Persian]

[نجیب اوغلو، گل رو. (۱۳۷۹). هندسه و تزئین در معماری اسلامی. ترجمه مهرداد قیومی. تهران: انتشارات روزنه.]

Nasr, Seyed Hossein. (1996). *Art and Islamic Spirituality*. (R. Ghasemian. Trans.). Tehran: Office of Religious Studies of Art. [in Persian]

[نصر، سید حسین. (۱۳۷۵). هنر و معنویت اسلامی. ترجمه رحیم قاسمیان. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.]

_____ (1968). *The world of imagination and the concept of space in the Iranian miniature*. *Archaeological and artistic magazine*, (1)1, 12-16. [in Persian]

_____ (۱۳۴۷). *عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی*. مجله

باستانشناسی و هنر. زمستان، (۱/۱)، ۱۲-۱۶.]

