

:: تبیین خلاقیت هنری بر اساس کلیات حکمت و فلسفه اسلامی ::

علی خواجوی¹، مهدی کبودی²، احمد اخلاصی³

تاریخ وصول: 90/8/15

تاریخ پذیرش: 90/10/3

چکیده

موضوع «روند طراحی» یا فرایند آفرینش هنری، در حوزه پژوهش های معماری، بحثی جذاب و ظاهراً نوپاست. هم اکنون پژوهش هایی با تکیه بر شاخه های متنوع علمی چون پدیدارشناسی، روان شناسی، دانش سایبرنتیک و... بدین بحث معطوف شده اند. در این نوشتار قصد بر آن است تا با تکیه بر مباحثی از حکمت و فلسفه اسلامی، به گزاره هایی کلی درباره موضوع فرایند آفرینش دست یابیم؛ تا تصویری اجمالی از این بحث بدست آید. مباحث انتخاب شده از مشترکات مطرح در حکمت و فلسفه ی اسلامی بوده، و در مواردی که بیان دیدگاهی خاص از مسئله مورد نظر ضروری بوده است، موضوع از زاویه نگاه «حکمت متعالیه»، که مورد پذیرش اسلام شیعی است، طرح گردیده.

بر اساس این طبقه بندی در بخش اول و دوم، مفهوم آفرینش هنری و تفصیل فرایند آن و در بخش سوم موضوع مبدأ و منشأ این آفرینش مورد بحث قرار گرفته است. **واژگان کلیدی:** فرایند آفرینش، نفس ناطقه، هویت نوعی نفس، حرکت جوهری.

1. کارشناسی ارشد معماری دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه علم و صنعت ایران

2. کارشناسی ارشد معماری دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه علم و صنعت ایران، مدرس گروه معماری دانشگاه بوعلی سینا
ایمیل: architect.mahdi@yahoo.com

3. دکتری معماری، استادیار گروه معماری دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه علم و صنعت ایران



مقدمه

«آفرینش هنری» به عنوان موضوعی نظری، شاید از این جهت که از یک سو بحثی انسان شناختی، و از سوی دیگر بحثی مرتبط با هستی شناسی است، حوزه فکری وسیعی را در برمی گیرد. فلسفه، عرفان، روانشناسی و الهیات که هر یک پیش فرض‌ها و ابزارهای فکری خاصی در بررسی انسان و هستی دارند، با ورود به این بحث زاویه‌هایی متفاوت در آن گشوده اند.

بدین ترتیب، موضوع روند طراحی و یا فرایند آفرینش هنری، از شکل‌گیری و پرورش ایده تا خلق آثار محسوس و مادی، اگر چه در ابتدا بحثی در حیطه‌ی گفتگوهای هنرمندان به نظر می‌رسد، اما در عین حال، در چشم اندازی وسیع‌تر موضوعی حکمی و فلسفی است، که با اساسی‌ترین سؤالات مربوط به انسان و هستی درگیر بوده، و از همین جا است که با بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی مربوط می‌باشد.

بیشتر فلاسفه این موضوع را یا به شکل خاص در مباحث زیبایی شناسی و فلسفه هنر مطرح کرده اند، و یا نظرات آن‌ها در این باره به طور غیر مستقیم از مبانی و اصول عقایدشان قابل برداشت است. فلسفه افلاطونی و شاخه‌های متعدد آن در غرب که مستقیماً به موضوع شکل‌گیری ایده‌ها، صورت‌های ذهنی و سرچشمه‌های آن پرداخته است، در کنار فلسفه و عرفان اسلامی، از جمله دیدگاه‌هایی هستند که موضوع آفرینش هنری را در چشم اندازی وسیع، و با اساس و پایه‌ای هستی‌شناسانه پی می‌گیرند. در این دیدگاه‌ها به طور کلی، مفهوم آفرینش به معنای تصرف عالم ماورای طبیعت در عالم طبیعت است.

در روانشناسی نیز که علمی جدید است، موضوع در مقیاسی دیگر، و با پیش فرض‌های انسان شناختی خاص این علم، مورد توجه قرار می‌گیرد. در این جا این



ضمیر ناخودآگاه است که به عنوان مرجع مطالعه در مورد روند شکل گیری ایده و آفرینش هنری بررسی و تحلیل می گردد. در این دیدگاه ضمیر ناخودآگاه یا سطوح عمیق و پنهان شخصیت، زمانی که وارد حوزه خودآگاه می گردد، منجر به خلق آثاری شده، که به گونه ای نمادین بیانگر شخصیت و هویت فرد است.

مسلماً تمام این نگرش ها با وجود تفاوت در نوع نگاه، ویژگی مشترک قابل توجهی دارند. همه ی این دیدگاه ها، به نوعی به دنبال یافتن سطوح پنهان و نامحسوسی هستند، که مبادی هنر و آفرینش هنری را شکل می دهد.

در نوشتار پیش رو نیز از همین زاویه، (نگاه ذات گرایانه یا معناگرایانه) و بر اساس اصول و چهارچوب الهیات اسلامی به موضوع پرداخته شده است. مرجعی که در این جا برای کنکاش در موضوع فرایند آفرینش انتخاب شده، قرآن کریم است، که البته مسلماً باید از زاویه نگاه تفاسیر حکمی، فلسفی و عرفانی - که نگاهی معناگرایانه و تأویلی است - بدان نگرسته شود، و تفاسیر فقهی و کلامی جایگاهی در این بحث ندارند.

همچنین به دلیل گستردگی و شاخه شاخه شدن موضوع، تلاش آن است که شمایی کلی، و تصویری اجمالی نسبت به موضوع ارائه گردد. از این رو بحث نیز بیشتر ذیل مباحث کلی و مشترک مطرح در حکمت و فلسفه ی اسلامی پی گیری خواهد شد. در مواردی که بیان دیدگاهی خاص از مسئله مورد نظر ضروری بوده است، موضوع از زاویه نگاه «حکمت متعالیه»، که فلسفه ی تکامل یافته و مورد پذیرش اسلام شیعی است، طرح گردیده است. بدین ترتیب سرفصل ها و عناوین تحقیق بر اساس موضوعاتی از حکمت و عرفان اسلامی انتخاب و طبقه بندی شده، و سعی گردیده تا همراه با استنادات قرآنی، و تفاسیر مربوط به آن بیان گردند.

بر اساس این طبقه بندی، در بخش نخست نوشتار، از آن رو که هدف ارائه تعریفی کلی



از مفهوم «فرآیند آفرینش» است، موضوع از زاویه‌نگاهی هستی‌شناسانه مطرح شده است. اشاره به مرتبه بندی عالم و توضیح کلی پیرامون مراتب وجود، بیان مفهوم آفرینش در تطبیق با این مراتب، تدریجیت و زمان‌پذیری آفرینش در عالم ماده، و در نهایت ارائه تعریفی از مفهوم آفرینش فرایند مدار، عناوین کلی بخش نخست هستند.

اما در بخش دوم، پس از توضیحات کلی پیرامون موضوع آفرینش، بحث آفرینش‌های انسانی، سرچشمه‌ها و مبادی آن مطرح شده است. اگر از زاویه نگاه هستی‌شناختی، «آفرینش» به معنای تجلی و ظهور مراتب ماوراء در مراتب مادون است، در خصوص آفرینش‌های انسانی، و با نگاهی انسان‌شناسانه، این مراتب متعالی وجود نفس است که با نمود یافتن در مراتب پایین آن، منشأ و مبدأ تمامی حرکات، فعلیات و آفرینش‌های انسان را شکل می‌دهد.

در این بخش نیز بر همین اساس، به دو مرتبه وجودی انسان، یکی هویت شخصی و جزئی او که نهادی تحوّل‌پذیر و دگرگون‌شونده است، و دیگر به هویت نوعی او که مربوط به عالم ثبات و وحدت است اشاره شده، و رابطه علی و معلولی حاکم بر آنها تشریح گردیده است.

در بخش سوم بر پایه اطلاعات به دست آمده در فصول پیشین، به تفصیل رابطه‌ی متقابل میان هنر و هنرمند پرداخته شده است. رابطه‌ی ای که بر پایه‌ی آن، نه تنها شیئی هنری از ماده مستعد آن آفریده می‌شود، بلکه نفس نیز به سبب بازتاب محصولات و فعلیات خویش، آفرینشی تازه و خلقتی نو می‌یابد.

پس از این موضوع، آخرین بحثی که در این نوشتار مطرح شده است، موضوع «رسالت انسان در آفرینش‌های هنری» است. اگر پذیرفته شود که نفس انسان در ارتباط با محصول آفریده‌ی خویش دگرگون‌پذیر است، بدیهی است که هنرمند در



آفرینش آثار و محصولات، دست کم، در جهت صیانت از کیفیت و مرتبه نفسانی خویش دارای مسئولیت است. موضوع تجرد نفس و زمینه های جبری و اکتسابی مؤثر بر آن، در اثبات همین موضوع در این بخش مورد اشاره قرار گرفته اند.

بدین ترتیب تجرد نفس یا فعلیّت قوای متعالی آن، که در حقیقت هدف و ارزش هنر در آن نهفته است، اگر چه از مبدایی دیگر بر نفس افاضه می گردد، اما دارای زمینه های اکتسابی و اختیاری است؛ که بر اساس آن می توان ضرورت نوعی سلوک هنری را در شکل گیری هنر متعالی تصدیق نمود. موضوعی که در انتهای نوشتار بدان اشاره شده است.

1-1- مراتب معنایی

1-1-1- معنایابی در فرایندهای مادی

در قرآن کریم به موضوع آفرینش، و مسیر فرآیند مدار و تجدیدپذیر آن در عالم ماده، در موارد متعددی اشاره شده است؛ نه تنها در موضوعاتی چون آفرینش انسان یا آفرینش هستی، - که معمولاً با کاربرد واژه خلق همراه است - که اگر در چشم انداز وسیع عرفانی به موضوع بنگریم که آفرینش را خلق نو به نوبه الهی و تغییر و تحول متصل، بی زوال و غایتمند عالم می داند؛¹ آیات متعددی که درباره تغییرات و تحولات عالم ماده سخن می گوید، اشاره ای به همین بحث دارد.

بدین ترتیب در قرآن کریم، فرایندهای مادی چون حرکت ابرها یا جاری شدن آبها بر زمین، نزول باران یا رستن گیاهان همگی نمودها و تجلیاتی از آفرینش هر لحظه الهی در عالم ماده اند.

و اوست کسی که از آسمان، آبی فرود آورد؛ پس به وسیله آن از هر گونه گیاه



برآوردیم، و از آن [گیاه] جوانه سبزی خارج ساختیم که از آن، دانه های متراکمی برمی آوریم. و از شکوفه درخت خرما خوشه هایی است نزدیک به هم. و [نیز] باغهایی از انگور و زیتون_همانند و غیرهمانند_ خارج نمودیم. به میوه آن چون ثمر دهد و به [طرز] رسیدنش بنگر، قطعاً در اینها برای مردمی که ایمان می آورند نشانه هاست.² اما آنچه در اینجا از نقطه نظر بحث ما اهمیت می یابد اشاره ای است که قرآن کریم به وجه معنایی این پدیده ها دارد. در اینجا ظاهر کلام الهی اشاره ای مستقیم به امور ذاتاً معقول (یا گزاره های نظری) ندارد، بلکه ابتداءً، سخن از توصیف پدیده های محسوس است. اما، مسلماً هدف کلام الهی تنها مصروف به بیان وجه صوری پدیده های مادی و تشریح ارتباط میان آنها نیست. به همین دلیل است که قرآن کریم همواره پدیده های فوق را به ادراکی فراتر از ادراک محسوس و یا حتی عقل تجربی و استنتاجی ارجاع می دهد.

عبارت «لآیات لقوم یؤمنون»، در پایان همین آیه و یا عباراتی مشابه در پایان آیات توصیفی (توصیف فرآیندهای مادی)³، مؤید این موضوع بوده، و در واقع، هم ارجاع به وجه معنایی پدیده هاست، و هم تخصیص امکان حرکت از صورت به معنا برای گروهی خاص.

در بیانی صریح تر از قرآن کریم: «و این مثل ها را برای مردم می زنیم و [الی] جز دانشوران آنها را درنیابند»⁴، روشن می شود که وجه تمثیلی صورت فرآیندهای مادی برای عامه (ناس) است، در حالی که وجه نمادین که همان حرکت از صورت به معناست، تنها برای گروه خاصی مقدور است (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج ۲، ص 49) در آیات دیگری از قرآن کریم، این موضوع، یعنی معنایی در پدیده ها و فرآیندهای مادی، به عنوان ملاکی برای تمییز کفر و ایمان بیان می گردد.



خدای را از اینکه به پشه ای یا فروتر [یا فراتر] از آن مثل زند شرم نیاید. پس کسانی که ایمان آورده اند می دانند که آن [مثل] از جانب پروردگارشان بجاست؛ ولی کسانی که به کفر گراییده اند می گویند: «خدا از این مثل چه قصد داشته است؟» [خدا] بسیاری را با آن گمراه و بسیاری را با آن راهنمایی می کند؛ و [لی] جز نافرمانان را با آن گمراه نمی کند.⁵

گویا آن ابزار ادراکی که صورت تمثیل بیان شده در قرآن کریم را به معنای مورد نظر ارجاع دهد، در نفوسی که ملکه ی کفر بر آنها غالب شده، فعلیت نمی یابد. و تنها نفس مؤمنان است که واجد چنین ادراکی است.

با توجه به آیات ذکر شده و توضیحاتی که پیرامون آنها بیان گردید، می توان به عنوان نتیجه گیری مواردی را مطرح نمود: نخست آنکه، صورت های محسوس فرآیندهای مادی، در کلام الهی همگی اموری تأویل مند و دارای معنا هستند. دوم آنکه، انسان در مواجهه با فرآیندهای مادی امکان حرکت از صورت به معنا را دارد و یا به عبارتی ظرف ادراک چنین امور معقولی برای انسان فراهم است (در حکمت اسلامی این ظرف ادراکی همان عقل تجریدی است، یعنی عقلی بر کنار از عالم ماده و نواقص آن که مدرک کلیات است). سوم آنکه، چنین ابزار ادراکی ابتداءً و به صورت بالفعل و در یک سطح برای همگان مهیا نیست. بلکه تحقق آن مطابق با آیات قرآن در گرو ملکات نفسانی چون ایمان، تقوی یا تعقل (عقل شهودی) است.

1-1-2- مراتب معنایی پدیده ها

همان طور که از گفتار قسمت پیشین بدست می آید، وجوه معنایی یک شیء یا زمینه های ادراکی آن متنوع و متفاوتند، بدین معنی که صورت پدیده های مادی به



شکل یکسان در ادراک بینندگان محقق نمی شوند. برخی تنها به صورت پدیده‌ها دسترسی داشته، برخی توانایی دریافت معانی را نیز دارند؛ بنابراین نوعی سلسله مراتب و ارزشگذاری طولی برای ادراکات انسانی به وجود می آید. تفاوت میان این مراتب ادراکی نیز، در حقیقت، همان تفاوت میان بصیرت و بی بصری، دانستن و نادانستن و یا کفر و ایمان است، که در کنایات و اشارات قرآن کریم مشهود است.⁶

مطابق با مبانی حکمت و عرفان اسلامی، فعلیت یافتن آن قسم از ادراکات انسان، که قابلیت دریافت صور فرامحسوس را دارند، به تعبیری، ورود به عوالم دیگر است که در آن وجوه معنایی پدیده‌ها شفاف و مشهود می گردد. این عوالم دیگر، همان عوالم فرامحسوس و فوق طبیعت اند، که وجودشان از مسلمات آموزه های اسلامی در کتاب و سنت بوده و مشترک میان تمامی فرقه‌ها و اندیشمندان دینی است. و در اثبات آن نیز می توان مکرراً به قرآن کریم استناد نمود.⁷ (بلخارقه‌ی، ص. 382-383)

در اینجا، پیش از شرح موضوع لازم است این نکته تذکر داده شود که این عوالم (یا مراتب معنایی)، به طور کلی از یکدیگر جدا نبوده و مثلاً چنین نیست که عالم ماده و عالم معنی با دیواری قطور از یکدیگر جدا شده باشند. بلکه در حقیقت، تجرد از عالم ماده و کیفیات مترتب بر آن امری نسبی بوده، و با وجود تفاوتی که میان این عوالم است، نوعی پیوستگی میان آنها وجود دارد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 1، ص 329). بدین معنی که «بعضی [از این عوالم] بر بعضی دیگر متصلند و نهایت هر مرتبه، بدایت مرتبه دیگر است، و انتهای این نشأه تعلق، ابتدای درجات نشأه تجردی است» (همان).

شاید به همین دلیل است که در معرفی مراتب وجودی از اصطلاحات و عناوین گوناگونی استفاده می شود، (مثل حضرات خمس یا عوالم سبعة و مانند آن) و



اصطلاح واحدی در این مورد وجود ندارد. اما در اینجا برای پیشبرد مباحث و استفاده در فصول آتی و در تطبیق با آیات و اشارات قرآنی، به سه مرتبه معنایی، (عوالم سه گانه) اشاره می‌نماییم.

عوالم سه گانه:

الف) نخستین آنها عالم حس و ماده است، که ادراک متناسب با آن حواس، پنج گانه اند. همان طور که گفته شد، در قرآن کریم، آیات متعددی به محسوسات مادی اشاره دارد، که زمینه‌ای برای حرکت از صورت به معناست.

ب) عالم دیگر که در قرآن کریم بدان اشاره شده است، عالم مثال است که به عالم خیال نیز از آن تعبیر می‌شود. برای مثال در قرآن کریم، و در سوره مریم از تمثیل روح در کالبد جسم، (روح فرشته روح القدس بر مریم به صورت بشری مسوی) سخن گفته شده است. «و در برابر آنان پرده‌ای بر خود گرفت، پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به [شکل] بشری خوش اندام بر او نمایان شد» (19/17). که طبق تفسیر، اشاره‌ای به عالم مثال می‌باشد (بلخارقه‌ی، ص 384).

بنابراین با توجه به موضوع «تمثل جسمانی»، که در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است، می‌توان گفت، این عالم به طور کامل از عالم ماده مجرد نبوده و به اصطلاح دارای تجرد غیر تام است. طبق توضیح تجرد غیر تام در عالم مثال بدین معناست که «موجودی قسمتی از عوارض و خواص ماده را دارا بوده و قسمت دیگر را فاقد می‌باشد، مثلاً صورتی که از شخصی در نظر ماست، گرچه تمام خواص [جسم محسوس] او را دارا نیست، ولی طول، عرض و رنگ او را دارد. تمام صورت موجودات خاصه که در ذهن (خیال) ما نقش می‌بندند، دارای تجرد غیر تام هستند» (علامه طباطبایی ج 1،



ص. 275). به عبارت دیگر، زمانی که با قوه خیال - که ابزار ادراکی متناسب با عالم مثال است - شیء یا موضوعی را ادراک می‌نماییم، وجه و مرتبه مثالی آن را - که از جسمانیت عالم محسوس مجرد و در عین حال دارای صورتی متعین و جزئی است - مشاهده می‌کنیم.

ج (عالم دیگر که در کلام الهی با لفظ «ملکوت» یا «امر» از آن یاد شده، در لسان حکمای اسلامی، عالم عقول نامیده می‌شود. در ادبیات دینی نیز گاه از آن به عالم فرشتگان مقرب یاد شده است (بلخارقهی، ص. 428).

عالم ملکوت یا عالم امر جنبه‌ی الهی و باطنی عوالم پایین تر است، و می‌توان چنین عنوان نمود که این عالم مرتبه‌ای از مراتب معنایی اشیاء است، که تماماً از عالم ماده مجرد می‌باشد (مجرد به مجرد تام) (علامه طباطبایی، ج 17، ص 173).

در آیاتی از قرآن کریم به این مرتبه معنایی اشیاء اشاره گردیده است: «پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شوید» (36/83)، «و این گونه، ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایانندیم تا از جمله یقین کنندگان باشد» (6/75). در مباحث آتی درباره واژه امر و ملکوت توضیحات بیشتری عنوان خواهد شد.

2-1- فرآیند مداری در آفرینش

2-1-1- زمان پذیری و تدریج در پدیده‌ها

واژه زمان مداری، ناظر به تغییر و تجدد و ملازم با مفهوم حرکت است. در فلسفه اسلامی (در اینجا حکمت متعالیه) حرکت را امری می‌دانند که وجود او همان خروج شیء از قوه به فعل است، ولی نه خروج دفعی، بلکه خروج تدریجی، [یعنی متعین در



زمان و فرآیند مدارا] بنابراین هر آنچه حرکت پذیر و متغیر است، امری بالقوه می باشد، که فعلیتی تدریجی دارد (ملاصدرا، ص. 139).

اگر به این توضیح اضافه نماییم که فعل و قوه، دو موضوع متقابل با یکدیگر بوده، و قوه به معنای نقص در برابر فعلیت به معنای کمال قرار می گیرد (ملکشاهی، ص 66). می توان چنین نتیجه گیری کرد که تغییر، حرکت و فرآیند مداری همواره ملازم با نوعی نقص و دوری از کمال است، چرا که اشاره به قوه ای دارد که به فعلیت نرسیده است، و حاکی از استعدادی است که متجلی نگشته است. در مقابل ثبات (نه صرفاً در معنای فیزیکی و محسوس آن) به معنای فعلیت، مقارن با کمال و رو به تعالی است.

در تطبیق این خصلت ها در رابطه با عوالم طولی (که پیشتر درباره آن توضیح داده شد)، گاهی عالم ماده را عالم حرکت نیز می نامند، چرا که این نقص یا این قوه و به عبارتی این قابلیت شدن، همان جوهر ماده است که حامل استعداد حرکت و فعلیت می باشد (ملاصدرا، ص 139). بدین معنا که هر جسم مادی، یا منسوب به صفات عالم ماده (که دارای تجرد محض نیست) دارای قوه و استعدادی ذاتی است، که به واسطه آن همواره در حال حرکت و تغییر و دگرگون شدن است (ملکشاهی، ص 66).

البته باید توجه داشت همان طور که پیشتر نیز در مبحث «مراتب معنایی اشیاء» توضیح داده شد⁸، عوالم وجود و کیفیات مترتب بر آنها دارای سلسله مراتبی پیوسته بوده، و ارزش آنها نسبت به یکدیگر تعیین می گردد. بنابراین خصلت نقص و حرکت در عالم ماده نیز، به تناسب تجرد از ماده به سمت وحدت و ثبات گرایش یافته، تا جایی که تجرد تام حاصل شود، و در آن مرحله (یعنی عالم تجرد محض) حرکت و تغییر و دگرگونی وجود ندارد، زیرا موجودات این عالم، که مطلقاً از ماده و نواقص آن مجردند، از زمان تجدد و حدوث برکنار می باشند (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 1، ص. 358).



به همین دلیل است که زمان پذیری و فرآیند مداری در خصوص عالم معقول و مجرد به مجرد تام، قابل تصور نیست؛ بلکه این عالم ماده است که به سبب محصوریت در زمان و مکان، ناگزیر از حدوث و حرکت بوده و شکل گیری پدیده ها در آن روندی فرآیند مدار دارد.

1-2-2- آفرینش دفعی و تدریجی در بیان قرآن کریم

همان طور که از مبحث پیشین بدست می آید، پدیده ها و آفریده ها که دارای مراتب وجودی متفاوتی هستند، در مرتبه پایین یعنی عالم ماده، اموری تغییرپذیر، و فرآیند مدارند، در حالی که در مراتب بالاتر، رو به کمال، فعلیت و ثبات دارند. در تأیید این موضوع در قرآن کریم نیز، آفرینش دارای شئون و مراتب گوناگونی بیان شده است. در مرتبه عالم امر، آفرینش بی درنگ و بی زمان است، - و قرآن کریم در اشاره به آن از واژه کُن مورد استفاده نموده است - در حالی که تجلی آن در مراتب پایین تر، که در حقیقت تفصیل مراتب بالاست، مرحله مند و زمان مدار توصیف شده است - و در این مورد واژه خَلَق در قرآن کریم ذکر گردیده -⁹.

آفرینش زمان مدار - آفرینش بی زمان: علامه طباطبایی، در تفسیرالمیزان و براساس آیات قرآن کریم به دو شأن از آفرینش الهی اشاره می نمایند:

الف) شأنی که به جنبه مجرد و ثبات موجودات، که به واسطه آن به خدا نسبت داده می شوند اشاره دارد. در این شأن وجودی، زمان و مکان و تغییر و حرکت راه نداشته، و منظور از کلمه کُن [در آیه روبرو] نیز همین معنی است (علامه طباطبایی، ج 17، ص 173):
 «و چون به چیزی اراده فرماید این کار او را بس که می گوید «باش» [کن]؛ پس بی درنگ موجود می شود» (36/82).



این شأن از آفرینش، آفرینش در مرتبه عالم امر است، و واژه کن نیز، در آیه ذکر شده، چیزی یا سخنی جدا از خداوند نیست، که شیء با واسطه آن آفریده شود، بلکه طبق تفسیر، این واژه به معنای «همان وجود چیزی است که خدا ایجادش کرده است»، و بنابراین آفرینش در این مرتبه بی واسطه و بی درنگ صورت می پذیرد (علامه طباطبایی، ج 17، ص 170).

ب) شأن دیگر آفرینش، به جنبه مخلوقیت اشیاء ناظر است، و همان طور که توضیح داده شد، با کاربرد واژه خلق همراه است. آفرینشی که تدریجی بوده و اشاره به تغییر پذیری و زمان مداری اشیاء دارد¹⁰.

با توجه به توضیحات داده شده، مفهوم فرایند مداری در آفرینش، و رابطه آن با عوالم طولی تا حدودی روشن می گردد. البته باید به این نکته توجه داشت که فرایند مداری در آفرینش، طبق تعریفی که در این نوشتار مد نظر است، تنها ناظر به مفهوم زمان و حرکت در عالم ماده نبوده، و معنایی جامع تر را در بر می گیرد. در ادامه تلاش خواهد شد با بیان چند مثال از کاربرد واژه خلق در قرآن کریم، مفهوم تدریجیت، مرحله مندی و فرایند مداری بر اساس برخی تفاسیر توضیح داده شده، و در نهایت تعریفی کلی از عبارت فرایند آفرینش ارائه گردد.

1-2-3- تعریف کلی از واژه «فرایند آفرینش»

در آیه شریفه: «در واقع، مثل عیسی نزد خدا همچون مثل [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید؛ سپس بدو گفت: «باش»؛ پس وجود یافت» (3/59). واژه خلق در رابطه با جسم انسان بکار رفته است، در حالی که واژه کن ناظر به ایجاد روح یعنی نفس انسانیت است و در رابطه با خلقت جسم انسان مصداق نمی یابد. بدین ترتیب،



خلقت بدن انسان، (برخلاف آفرینش روح) از آن رو که به جسمانیت و عالم ماده مربوط است، در طول زمان صورت می گیرد.

مؤید این موضوع آیات متعددی از قرآن کریم است که به مراحل مختلف جسمانی انسان اشاره دارد:

و در حقیقت، شما را خلق کردیم، سپس به صورتگری شما پرداختیم؛... (7/11) همان کس که تو را آفرید، و [اندام] تو را درست کرد، و [آنگاه] تو را سامان بخشید (82/7).

پس [بدانید] که ما شما را از خاک آفریده ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه، آنگاه از مُضغه دارای خلقت کامل و [حیواناً] خلقت ناقص... (22/5)

همچنین در آیات دیگری از قرآن کریم که به آفرینش زمین، تعمیم ارزاق در چهار فصل، خلقت طبقات مادی آسمان، و به طور کلی آفرینش جهان محسوس، اشاره شده است، موضوع تدریج پذیری و مرحله مندی به وضوح به چشم می خورد.

بگو: آیا این شماست که واقعا به آن کسی که زمین را در دو هنگام آفرید کفر می ورزید و برای او همتیانی قرار می دهید؟... او در دل زمین کوهها نهاد... و مواد خوراکی آن را در چهار روز اندازه گذاری کرد [که] برای خواهندگان درست [ومتناسب با نیازشان] است. سپس آهنگ آفرینش آسمان کرد که آن [به صورت دود و [بخاری بود... (علامه طباطبایی، ج 10، ص 223)

تمامی آیات ذکر شده اشاره به آفرینش الهی در مرتبه عالم ماده داشته، و مراحل شکل گیری جسم انسان، و خلقت عالم ماده را در ظرف زمانی و مکانی یادآور می گردند. اما باید این نکته را خاطر نشان ساخت که واژه خلق همواره اشاره به زمان و حرکت مادی ندارد. گاه در قرآن کریم، واژه خلق و آفرینش مرحله به مرحله، در



مورد عوالم بالاتر از عالم ماده نیز به کار رفته است.

آیت الله جوادی آملی، در تفسیر آیه قرآنی، مربوط به خلقت آسمان و زمین، «و اوست کسی که آسمانها و زمین را در شش هنگام [ایام] آفرید و عرش او بر آب بود، تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید...» (11/7)؛ واژه «ایام» را اساساً جدا از تاریخ زمان مند می دانند، چرا که اشاره به آفرینش مراتب فوق مادی (سموات) داشته، که ماده، حرکت و زمان، در آفرینش آنها حضور ندارند. بنابراین انتساب کلمه یوم به مفهوم زمان، (برای مثال یک دوره تاریخی)، -در شرایطی که ماده و حرکت به عنوان ملزومات زمان وجود ندارند- انتسابی نا صحیح است.

با توجه به این بیان کلمه ایام در آیه فوق، به ایام الله تعبیر شده است. یعنی بستری که قدرت خداوند و صفت آفرینندگی او در آن آشکار شده و در مراتب سلسله مند وجود، و بر حسب شدت و ضعف هر یک، شرح و تفصیل می یابد. بنابراین مراحل یا ایامی که در آفرینش آسمانها و زمین بدان اشاره می شود، دارای تقدم و تأخر زمانی و تاریخی نیستند، بلکه طبق تفسیر، این مراحل در واقع مربوط به مراتب وجود بوده و تقدم و تأخر آنها نیز تقدم و تاخیری رُتبی است¹¹.

با توجه به توضیحات داده شده، اکنون می توان چنین گفت که امر آفرینش، از عالم ملکوت (عالم ثبات و وحدت) در عوالم پایین تر وجود، (که به لحاظ شدت و ضعف در سلسله مراتبی طولی قرار دارند) به شکل تجلیات پی در پی، به گونه ای جاری می شود، که هر مرتبه شرح، تفصیل، و نمود مرتبه بالاتر خویش است. و بدین ترتیب مفهوم فرایند آفرینش، نه لزوماً ناظر به زمان و تاریخ، -که مفاهیمی مربوط به عالم ماده اند - که در تعریفی جامع تر، به معنای جاری شدن امر الهی در مراتب سلسله مند وجود است.



2- مبدأ آفرینشهای انسانی

معنایابی در فرآیند آفرینشهای انسانی

در بخش پیشین بیانی کلی از عنوان بحث «فرآیند آفرینش» ارائه گردید، و شأن این واژه، با توجه به سلسله مراتب هستی، و طبق تأویلات حکمی قرآن کریم توضیح داده شد. در ادامه نوشتار به دنبال تدقیق موضوع، بحث فرآیند آفرینشهای انسانی مطرح شده، و سعی خواهد شد توصیف و تعریفی از آن ارائه گردد. در حقیقت، پیرو آنچه در فصل گذشته در خصوص معنای آفرینش بیان گردید، در این فصل، معنایابی در فرآیند آفرینشهای انسانی، یا پاسخ به این پرسش مد نظر است؛ که صورت های مادی مخلوق بشر، که محصول قوای ظاهری و باطنی او هستند، چه سرچشمه ای داشته، و هدایت گر انسان در فرآیند خلق آثار و ابداعات مادی او چیست؟

در پاسخ به این سؤال و در اشاره به این مبادی و سرچشمه ها، به دوشان وجودی انسان استناد خواهد شد، یکی نفس ناطقه، که هویت شخصی و فردیت او را تشکیل داده، و از حیث تعلق به عالم طبیعت، همان فاعل قریب حرکات و فعلیات مادی انسان است (ملاصدرا، صص. 145-140).¹² دیگری شأنی که مربوط به هویت نوعی انسان، و جوهر انسانی مشترک اوست، که در این نوشتار، با لفظ قرآنی «روح» بدان اشاره خواهد شد.

2-1- هویت شخصی انسان (نفس ناطقه)

2-1-1- نفس ناطقه مبداء آفرینش های انسانی

نفس، به عنوان هویتی شخصی، که در برگیرنده فردیت انسان می باشد، شأن و مرتبه ای معین و ثابت ندارد. در حقیقت نفس انسان نیز همپایه جهان خارج، که دارای



مراتب و وجوه مختلفی است، شئون و مراتب گوناگون و مرتبه مندی دارد. بدن شأن نازل و مادی نفس است، در حالی که شئون دیگری چون عقل، اندیشه و خیال، که شئون مجرد نفس هستند، در مراتب بالاتری از وجود نفس قرار می گیرند.

در تطبیق این موضوع با نتایج بدست آمده از فصل گذشته، که در آن فرآیند آفرینش به طور کلی، ظهور حقیقتی از مرتبه متعالی، در مراتب پایین تر وجود تعریف گردید¹³، می توان چنین گفت، که فرآیند آفرینشهای انسانی نیز، همان فعلیت و ظهور حقایق مراتب متعالی نفس، در قوای مراتب پایین تر است، که در نهایت در بدن جسمانی و در عالم ماده نمود می یابد، و از خلال آن اثری محسوس و عینی، به وجود می آید (حسن زاده آملی، معرفت نفس، ج 1، ص 193).

در توضیح کامل تر این مطلب باید گفت، در خلق یک اثر ابتدا قوای باطنی نفس فعلیت یافته، و ذهنیات و دانسته های معقول آن، از مرتبه عقلی نفس، در قوه خیال تمثیل یافته و صورتهای مختلفی در آن ظاهر می گردد، سپس به تناسب این معانی و صورت ها، قوای ظاهری (مانند ادراکات حسی و اعضاء و جوارح) نیز در مراتب پایین تر نفس، به فعلیت درآمده، و نهایتاً صورتی مادی، و متعین در زمان و مکان خلق می شود.

بدین ترتیب، از آنجا که «همه آثار وجودی [انسان]... از حرکات و سکانات و ادراکات حسی، مربوط به حقیقت نفس ناطقه بوده... و اطوار، ظهورات و تجلیات آن مبدأ آثار می باشند» (همان)، پس فرآیند آفرینشهای انسان نیز، تفصیل حقیقت نفس در قوای مختلف او محسوب شده، و می توان گفت به یک اعتبار، جوهر و حقیقت نفس، مبدأ آفرینشهای انسانی است¹⁴.

طبق این تعریف، زمانی که تعقل یا تفکری صورت می گیرد، این جوهر نفس است که در شأن عقلانی یا در مرتبه عقلی خویش ظاهر شده است، و زمانی که تخیلی



صورت می‌گیرد، یا ادراکی حسی حاصل می‌شود، باز این حقیقت نفس است که در هر یک از این مراتب (مرتبۀ خیال، یا مرتبۀ حس) جلوه و نمود می‌یابد (همان ص. 337).

2-1-2- فرآیند نفس

یکی از تفاوت‌های میان آفرینش الهی و آفرینش‌های انسانی، آن است که «خداوند، از آن رو که موجودی تام الفاعلیه است، هیچ‌گونه تغییر و تأثر و انفعال از غیر، در امر فاعلیت [یا آفرینش]، بر او عارض نمی‌گردد» (ملاصدرا، ص 214).

در حالی که انسان، به عنوان مخلوق و نیز آفریننده آثار در امر خالقیت و فاعلیت اعتباری خویش، متأثر و منفعل بوده و تغییر و تحول در مورد او امری بدیهی است. این تغییر و تحول که از آن با عنوان «حرکت جوهری نفس» نام می‌برند، در حقیقت، فرآیند دیگرگون شدن نفس است؛ که در این نوشتار، با عنایت به موضوع بحث، با عنوان فرایند نفس بدان اشاره شده است.

آنچه در بیان حرکت جوهری نفس، یا فرایند تغییر و تحول آن، از نقطه نظر این بحث اهمیت دارد، تبیین این موضوع است که انسان به عنوان خالق و فاعل مؤثر در عالم متغیّر و متحوّل طبیعت، خود نیز جوهری متکون و متغیّر دارد، و از این حیث، فاعل و منفعل، و مؤثر و متأثر، هر دو در حرکت و تغییرند. بنابراین در فرآیند آفرینش‌های انسانی، تنها عالم طبیعت یا ماده هنری نیست که دستخوش تغییر می‌شود، بلکه جوهر نفس انسانی نیز تغییر می‌نماید.¹⁵

هم چنین اهمیت این بحث در بیان این نکته است که با تغییر جوهر نفس، آثار و تجلیات مراتب نازل آن نیز تغییر می‌کنند، و آفرینش‌های نفس معنا و شأنی دیگر می‌یابند.¹⁶



در اینجا با توجه به گستردگی موضوع، نکاتی کلی بر اساس مبانی «حکمت متعالیه»¹⁷، ارائه می‌گردد، تا تصویری روشن‌تر از حرکت جوهری نفس بدست آید.

تغییر و دگرگونی در عالم ماده (حرکت جوهری در جهان محسوسات)

اعتقاد به حرکت جوهری، در حقیقت اعتقاد به این موضوع است، که تمام موجودات عالم ماده، در هر آن، و در هر لحظه، خلقتی نو یافته و صورتی جدید پیدا می‌کنند، اگر چه به دلیل تشابه صورتهای متعاقب در ادراک محسوس انسان، چنین گمان می‌رود که در جسم صورت واحدی وجود دارد، که همواره به حال خود باقی است؛ اما در واقع جسم، در هر آنی از آنات، در صورتی جدید بازآفریده می‌شود (ملاصدرا، ص. 140).

به این مسئله در آیاتی از قرآن کریم نیز اشاره شده است. برای مثال عبارت قرآنی: «و کوهها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی حرکتند و حال آنکه آنها ابر آسا در حرکتند...» (27/88)، مطابق با تفسیر اشاره به تحول و تغییر در جوهر عالم ماده و موجودات محسوس دارد (ملاصدرا، 1383، ص 140). همچنین در آیه «هر که در آسمانها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان او در کاری است» (55/29)، عبارت «کل یوم هو فی شأن»، مطابق تفسیر، اشاره به آن دارد که برای همه مخلوقات، در هر آن، وجودی تازه از سوی پروردگار حاصل می‌شود، بی آنکه تکراری در کار باشد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس ج ۲، ص. 421).

با استناد به آیات ذکر شده، و برخی آیات دیگر قرآن کریم، حکمای اسلامی (حکمت متعالیه)، اتصال هر شیء به مبداء و منشاء اصلی، (یعنی ذات الهی) را تنها در آفرینش نخستین آن خلاصه نمی‌دانند و معتقدند، از آنجا که ربوبیت الهی بر اشیاء و مخلوقات، ربوبیتی جدا از آنها نبوده، بلکه افاضه پیاپی وجود و هستی، و تجلیات متصل و بی زوال



است؛ پس جهان ماده، در هر آن، در فرآیندی متصل در حال آفریده شدن است.

تغییر و دگرگونی در انسان (حرکت جوهری نفس)

بر اساس نظریه حرکت جوهری، نفس انسان نیز همپایه همه موجودات عالم، همواره در حال تغییر و آفرینش دوباره است. حکمای اسلامی در اثبات این موضوع نیز، ضمن بیان استدلالات عقلی و شهودی به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده اند. برای مثال طبق آیه قرآنی: «و شما را چه شده است که از شکوه خدا بیم ندارید؟ و حال آنکه شما را مرحله به مرحله [و در اطوار و شئون متغیر] خلق کرده است» (71/14، 13)، خلقت انسان نیز تنها در خلق نخستین آن خلاصه نمی شود، و نفس انسان از لحظه ورود به عالم ماده، هر دم خلقتی نو یافته، و در شئون و اطواری تازه جلوه گر می شود (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 2، ص. 425).

طبق مبانی حکمت متعالیه، نفس انسانی به عنوان هویتی شخصی، ابتداءً حرکت جوهری خود را از پایین ترین درجات، و در واقع از نیستی آغاز می کند¹⁸، موضوعی که مورد تأیید برخی آیات قرآن نیز هست: «آیا انسان را آن هنگام از روزگار [به یاد] آید که چیزی در خور یاد کرد نبود» (76/ 1).

لذا در این دیدگاه، حدوث نفس، (یعنی آغاز خلقت انسان و ظاهر شدن او تحت هویتی شخصی و جزئی در عالم ماده) امری جسمانی بوده، و نفس در ابتدای خلقت تنها فعلیتی جسمانی و جمادی دارد. اما به صورت بالقوه می تواند از این مرحله به مرحله جسم آلی، نباتی، حیوانی، و فراتر از آن در عالم مجردات و... تعالی و ترقی یابد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج ۲، ص. 20). در واقع «نفس از ابتدای حدوث در عالم ماده، به صورت بالقوه در نشئات سه گانه [یعنی عالم حس و مثال و عقل]



حضور دارد» (همان، ص 331).

در قرآن کریم، در آیات مختلفی به مراحل خلقت انسان یا همان حرکت جوهری نفس پس از حدوث در عالم ماده اشاره شده است. یکی از آیاتی که در این باره بیشتر مورد استناد است، آیه 14 سوره مؤمنون می باشد:

و به یقین، انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه در آوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم، و آنگاه مضغه را استخوانهایی ساختیم، بعد استخوانها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان، با اشاره به تغییر سیاق این آیه، در عبارت «ثم انشأناه خلقاً آخر» آن را اشاره به خلقی دیگر، یا آفرینشی تازه دانسته اند، که در ذات و صفات و خواص مغایر با آفرینش های سابق (نطفه، علقه و مضغه) می باشد. از نظر ایشان این خلق جدید، مربوط به خلقت شئون فرامادی نفس، و متناظر با نفخه روح در کالبد جسم است (علامه طباطبایی، ج 15، صص. 23-24)؛ که هم چنین می تواند به معنای آغاز تجرد نفس در حرکت جوهری باشد.

بدین ترتیب نفس در ابتدای تولد، در مرتبه ای بین عالم ماده و عالم مجرد قرار می گیرد (مصباح یزدی، شرح اسفار، ص 216)، و از این پس با فعلیت یافتن قوای مجرد نفس، و همچنین از راه اکتساب و اختیار، امکان حرکتِ نفس از عالم ماده به عالم مجرد به وجود می آید.



2-2- هویت نوعی انسان

2-2-1- مبدا آفرینشهای نفس ناطقه

همان طور که گفته شد، مبدا آفرینشهای انسانی به یک اعتبار نفس ناطقه است، که بر اساس اصل «وحدت ظلیه»¹⁹ افعال و آفرینشهای انسانی ظهورات و تجلیات حقیقت آن در عالم ماده اند. اما نفس نیز خود بازتاب و تجلی حقیقتی برتر است. در واقع نفس، که تشکیل دهنده هویت شخصی انسانهاست، در فعلیت یافتن قوای خود، (یا می توان گفت، در اعمال و آفرینش های خویش) استقلال نداشته، و فعلیت قوای نفس، که کمال آن محسوب می شود، افزوده شده از مبدا و سرچشمه ای دیگر _ به جز هویت شخصی انسان یا نفس ناطقه _ می باشد.

موضوع «خروج نفس از قوه به فعل» و فاعل این خروج، که در حقیقت محرک و علت نفس در حرکت جوهری بوده، قوای مختلف او را به فعلیت می رساند و بدین سان در هر آن، نفس، آثار و محصولات آن را می آفریند؛ موضوعی فراگیر در فلسفه و حکمت اسلامی است²⁰، که در اینجا سعی می شود کلیات و مشترکات آن به طور خلاصه و با عنایت به استنادات قرآنی بیان گردد.

به طور کلی در فلسفه اسلامی، مُخرجِ نفس از قوه به فعل (یا عامل فعلیت یافتن قوای نفس) را وجودی میدانند که:

اولاً، مجرد از ماده و عاری از احکام عالم محسوس بوده و باصطلاح و رای طبیعت است.

دوم آنکه، این وجود فعلیت محض بوده، و قوه و نقص در آن راه ندارد²¹. سوم آنکه، از آنجا که «کثرت و تعدد یک حقیقت، بدون دخالت ماده صورت نمی گیرد» (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 1، ص 350)، مُخرجِ نفس از قوه



به فعل نیز، حقیقتی واحد و یکپارچه است (به بیان دقیقتر می توان گفت، انسان از آن جهت که متعلق به عالم ماده بوده و مدبّر و متصّرف در جسم است، دارای هویتی شخصی، مجزا و منفرد است، و نفوس انسانی از این حیث است که متکثرند؛ اما فارغ از این شأن، جوهر انسانی حقیقتی واحد است که در عالم ماده به شکل هویت‌های مجزا ظاهر شده است).

آخرین ویژگی که در اینجا از آن یاد می کنیم آن است که مُخرج نفس از قوه به فعل، «باید متولی و قاهر بر نفس باشد و از جهتی چون نفس ناطقه به سویس حرکتی استکمالی [یا کمال جویانه] دارد، معشوق و محبوب نفس نیز هست» (همان، ص 185). اصطلاحات گوناگون فلسفی و عرفانی در اطلاق به این مرتبه ی وجودی بکار رفته است، که در اینجا از عنوان روح²²، -در معنای خاص عرفانی آن- استفاده شده، و 264 داده خواهد شد.

2-2-2- مفهوم روح (هویت نوعی)، در قرآن کریم

از نوشتار پیشین چنین به دست آمد که آنچه در نفوس شخصی و در عالم ماده، در محدودیت های زمانی و مکانی، -به شکل حالات و اطوار گوناگون نفس بروز می یابد- در حقیقت، همان روح، جوهر واحد و هویت نوعی انسان است، که در مراتب پایین ظاهر گردیده است.

در اشارات قرآنی و خاصه طبق تأویلات عرفانی آن، «روح» همان لفظ واحدِ قلم، در عبارت قرآنی «سوگند به قلم و آنچه می نویسند» (68/1) است، که به وسیله آن بر الواح، نقوش متعددی ترسیم شده، و از این طریق موجودات مختلفی با صورت های متفاوت در عالم کثرت ظهور می یابند (حسن زاده آملی، معرفت نفس، ج 1، ص. 358). با استفاده



از آیات دیگری از قرآن کریم، می توان شناخت کامل تری از موضوع حاصل نمود. علامه طباطبایی در تفسیر آیه قرآنی: «و [خدا] همه [معانی] نامها را به آدم آموخت؛ سپس آنها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: اگر راست می گویند، از اسامی اینها به من خبر دهید» (2/31)، عدم امکان دسترسی فرشتگان به علم «اسماء» را دال بر آن دانسته است، که اسماء مرتبه ای از خلقت است، فراتر از مرتبه ملائکه، که تنها به انسان امکان و ظرفیت آموختن آن عطا شده و سایر موجودات امکان دسترسی به آن مرتبه را ندارند.

طبق نظر ایشان همچنین اسماء اموری هستند در غیب آسمان ها و زمین، که می توان با استناد به کلمه ی کُلُّها در این آیه_ آن ها را اموری فراگیر و دارای مشمولیت نسبت به تمامی عالم خلقت دانست. بدین ترتیب کلمه اسماء ناظر به آیه قرآنی «و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه های [خزائن] آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه ای معین فرو نمی فرستیم» (15/21) و به معنای همان خزائن الهی دانسته شده است، که هر چه در زمین و آسمان است از نور و بهای آن مشتق شده و علم بدان نیز در اختیار انسان قرار گرفته است (علامه طباطبایی، ج 17، ص 182).

آن شأن و مرتبه وجودی انسان که به این علم متصف شده و با خزائن الهی متصل می باشد، روح، جوهر انسانی، یا حقیقت نوعی بشر است؛ و این بدان معناست که منشأ و مبدأ فعلیات، کمالات و آفرینش های نفس انسانی، حقیقتی متعالی و سر چشمه ای بی انتها است. نفس ناطقه می تواند بر اساس احکام خاصی مورد افاضه این مبدأ قرار گرفته، و در واقع، به باز آفرینی معانی و صورت هایی بپردازد که در حقیقت وجودی و هویت نوعی او (روح) محقق است.

3-انسان در فرآیند آفرینش های خویش



3-1-1- تفصیل فرآیند آفرینش های انسانی

پیشتر بیان گردید که نفس ناطقه وجودی ثابت نداشته، و مُدام در حرکت و تغییر است. این حرکت که مبدأ آن همان حقیقت متعالی روح، - با تعریفی که در فصل پیشین گذشت - می باشد، حرکتی است در جوهر نفس، که آثار آن در حالات و حرکات ظاهری و محسوس نیز نمود می یابند. بنابراین افعال و اعمال انسان، به اعتباری شرح و تفصیل هویت نفس او هستند، که از مبداء یگانه ی روح اضافه می گردد.

اما از سوی دیگر نفس انسان نیز خود جوهری متغیّر و تحوّل پذیر دارد، که تحت تاثیر عوامل گوناگون، و از جمله افعال و اعمال خویش قرار می گیرد. بدین ترتیب نوعی رابطه متقابل میان نفس و افعال آن وجود دارد، به این معنا که نفس علت افعال و اعمال انسان بوده و خود نیز به واسطه انعکاس و بازتاب این اعمال، و با مشاهده آثار آنها، متأثر و منفعل می گردد. این موضوع که پیشتر نیز مختصراً بدان اشاره گردید²³، تعریفی خاص از فرآیند آفرینشهای انسانی ارایه می دهد، که در یک سوی آن فرآیند شکل گیری و تحول شیء آفریده شده، و در سوی دیگر فرآیند تغییر و تحول نفس آفریننده قرار دارد. در این بخش تلاش شده است، این رابطه که رابطه ای دو سویه میان ماده و معنی (و یا علم و عمل) در سطوح مختلف نفس است؛ و بیان آن، در حقیقت شرح و تفصیل فرآیند آفرینشهای انسانی می باشد، توضیح داده شود.

3-1-1- چپستی حقیقت نفس (اتحاد عالم و معلوم)

در بیان اجمالی فرایند ادراک در فلسفه اسلامی، می توان گفت، زمانی که شیء ای، توسط نفس ادراک می شود؛ با توجه به کیفیت و مرتبه وجودی نفس، وجوه خاصی از شیء در نفس تحقق یافته، و نوعی اتحاد میان نفس، و وجوه مورد ادراک شیء،



برقراری می شود (بلخارقهی، ص 411).

بدین ترتیب، علمی که برای نفس حاصل می شود، در اصل، چیزی جدای از وجود او یا عارض بر نفس وی نمی باشد، و نفس در هنگام ادراک علوم و دریافت معانی با آنها اتحادی وجودی پیدا می کند و نه ترکیبی انضمامی (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج ۲، ص. 195-194).

در توضیح این مطلب، حکمای اسلامی نفس را همانند قوه و استعدادی دانسته اند، که با دریافت و ادراک علوم و معانی فعلیت می یابد (مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۲، صص 210-211). بنابراین، هویت و شخصیت نفس نیز که همان فعلیت قوای اوست، چیزی جز ادراکات دریافت شده توسط نفس و علم محقق در آن نیست.

به همین جهت علم و دانش حضوری نفس را عنصری دانسته اند، که مایه های فطری انسان را هویت و جهت داده (همو، ج ۲، ص 216)، و سازنده نفس و مشخص کننده مرتبه وجودی اوست. با توجه به این توضیح، حقیقت نفس نیز همان علم محقق شده در نفس است، که اعمال نفس، نمود این علم در مراتب پایین ترند.

3-1-2- حرکت دو سویه میان ماده و معنا (علم و عمل)

الف) حرکت از معنی به ماده (تجلی علم در عمل)

حرکت از معنی به ماده، به مفهوم تجلی مراتب معنایی نفس، در مراتب و شئون مادی آن، همان فرآیندی است که در مباحث قبل، در تعریف فرآیند آفرینشهای انسانی بدان اشاره گردید.

در خصوص این فرآیند که در سطوح مختلف نفس رخ می دهد، همان طور که گفته شد، نفس، علم و حقیقت وجودی خویش را ابتدا به تعقل، و سپس نزولاً به



تخیل می‌آورد؛ یعنی از قوه تخیل، معانی کلی را به اشکالی جزئی تمثیل می‌دهد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج ۱، ص ۴۲)، (برای نمونه علم و دانش انسان نسبت به موضوعی معقول مانند زیبایی، که حقیقتی کلی و واحد است، در مرتبه ای نازل تر یعنی در عالم خیال، که کاملاً از عالم ماده مجرد نیست، به شکل صورتهایی جزئی، متعین و متکثر، مثلاً در قالب چهره های زیبا یا مناظر دلنشین ظاهر می‌گردد) (همان، ص ۳۸). در ادامه این تجلیات پی در پی در مرتبه مادی نفس، یعنی بدن نمود پیدا کرده، و در نهایت همان معنا، (زیبایی) را به شکل آفریده ای محسوس در عالم ماده حاضر می‌سازد. این فرآیند همان فرآیند حرکت از معنی به ماده، یا تجلی علم در عمل است.

ب) حرکت از ماده به معنی (بازتاب عمل در علم و دانش نفس)

فعلیات نفس که در قوای جسمانی او ظهور می‌یابند، مانند ادراکات حواس پنج‌گانه، یا اعمال اعضا و جوارح، خود بازتابی در نفس پیدا کرده و جوهر آن را تغییر می‌دهند؛ که این موضوع ناشی از رابطه ذاتی و ضروری میان نفس مجرد و بدن مادی است (مصباح یزدی، شرح اسفار ص ۳۸۱). اگر چه نفس همچون ابزار و وسیله ای در اختیار بدن است، اما به کارگیری ابزار جسم توسط نفس مجرد، از قبیل به کارگیری ارّه توسط نجار_ که در آن علت ذاتاً از معلول مستقل می‌باشد- نیست. «نجار گاه از اره بهره می‌برد و گاه آن را به کنار می‌گذارد، و در هیچ یک از این احوال تحوّل در ذات وی رخ نمی‌دهد، اما استعمال بدن از سوی نفس، به پاره ای تحولات و استکمالات وجودی و ذاتی نفس می‌انجامد» (همان).

این مطلب بر آیات و اشارات قرآن کریم نیز منطبق است. در قرآن کریم هیچ عمل



یا رفتاری از انسان، که در مرتبه عالم محسوس ظاهر گردد، محو و نابود نمی شود²⁴، و تأثیر و بازتاب اعمال در هویت و مرتبه وجودی نفس امری مسلم است. (13/17)

بدین ترتیب، با فعلیت یافتن قوای مرتبه مادی نفس، قوای مراتب معنایی نفس نیز فعلیت می یابند. مثلاً با فعلیت یافتن قوه باصره، و مشاهده یک شیء مادی، نه فقط ادراکی حسی برای نفس حاصل می شود، بلکه به تناسب مرتبه و کیفیت نفس، ادراکاتی خیالی و عقلی نیز بوجود می آیند. یعنی قوه خیال و قوه عقل نیز فعلیت می یابند؛ و علم و ادراکی تازه برای نفس حاصل می شود. طبق توضیحات داده شده درباره ی اتحاد عالم و معلوم، این علم و ادراک تازه، تشخیص و هویتی تازه برای نفس است. بدین ترتیب اعمال و فعلیات قوای نفس، در علم نفس بازتاب یافته، حقیقت وجودی آن را متحول می سازد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 1، ص 47)؛ یعنی حرکتی از ماده به معنا در مراتب نفس رخ می دهد.

3-1-3- اتحاد هنر و هنرمند

حال با عنایت به مطالب مطرح شده، می توان فرآیند آفرینش های انسانی را حرکتی دو سویه از ماده به معنی، و از معنی به ماده دانست. زمانی که فاعل انسانی، در حال آفرینش اثری مادی است، بر اساس علم و دانش محقق در نفس خود یا می توان گفت بر اساس مرتبه وجودی خویش²⁵، قوای نفسانی را به خدمت گرفته، و در مسیری نزولی معقولات را به تخیل و تصور درآورده، و در نهایت با فعلیت قوای متناسب با عالم ماده، اثری محسوس و مادی از خود به جای می گذارد. در طول این فرآیند ماده ی مصنوع تدریجاً در اثر اعمال قوای نفس تغییر می کند، تا حالات نفسانی آفریننده خویش را در مرتبه ماده ظاهر سازد.



اما نفس آفریننده نیز با تمرکز بر روی شیء قوای حسی و ادراکی خود را، در جهتی خاص به فعلیت می رساند، و طبق آنچه گفته شد، وجود خویش را به تناسب ادراکِ برخاسته از شیء آفریده خود، تکامل و تعالی می بخشد. بدین ترتیب، نفس نیز در حرکت جوهری خویش به سمت ادراک خاصی از شیء هنری تحول و تکامل می یابد.²⁶ این حرکت دو سویه را می توان «اتحاد هنر و هنرمند» نامید که در فرایند آن، نه تنها شیئی محسوس، که همچنین جوهر نفس فاعل انسانی نیز در رابطه ای متقابل و متناسب با شیء، بازآفریده می شود.

3-2- رسالت انسان در خلق آثار هنری

پس انسان، در فرآیند آفرینش آثار و مصنوعات خویش، خود نیز متحوّل شده، آفرینشی تازه و خلقی نو می یابد. این خلق نو که ادراک و کمالی نو برای نفس محسوب می شود؛ در حقیقت، هدف و غایتِ خلق و آفرینش اشیاء هنری توسط انسان است. با چنین پیش فرضی، ارزش شیء هنری نیز در ایجادِ امکانِ حرکت از صورت به معنا، و تعالی جوهر نفس است.

بدین ترتیب، وظیفه آفریننده و خالق انسانی در رابطه متقابل با محصول آفریده خویش، هدایت نفس در حرکت جوهری، و ایجاد بستر مناسب برای فعلیت قوای متعالی و مجرد آن، یا به عبارتی زمینه سازی برای تجرد نفس است.

اگرچه طبق آنچه پیشتر بیان گردید، فاعلِ حقیقیِ فعلیت یافتن قوای نفسانی، یا همان مُخرَجِ نفس از قوه به فعل، حقیقتِ واحدِ روح - با تعریفی که درباره آن ذکر شد - می باشد.²⁷ اما با عنایت به نظام علی و معلولی حاکم بر هستی، این فعلیت یافتن، که در حقیقت افاضه عالم برتر به عالم مادون است، تحت احکام خاصی صورت



می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان از عواملی نام برد، که زمینه ساز این افاضه، و موجب فعلیت قوای نفس هستند.

در این بخش از نوشتار، پس از توضیحی در خصوص فرایند و نحوه تجرد نفس، تلاش خواهد شد، شرایط و زمینه های این تجرد و برخی عوامل جبری و اکتسابی مؤثر بر آن، مورد اشاره اجمالی قرار گیرد.

3-2-1- انسان در فرآیند تجرد

در توضیح حرکت جوهری نفس بیان گردید که نفس انسان پس از حدوث در عالم ماده، با به کارگیری قوای خویش، حرکتی تکاملی را به سوی تجرد از ماده آغاز می‌نماید، و در هر مرحله جوهر وجودی متفاوت و کامل تری پیدا می‌کند. در عین حال نباید این نکته را از نظر دورداشت که تفاوت و تعدد این مراحل، در حرکت جوهری نفس، به معنای تباین و جدایی کامل آنها نیست، بلکه از آن رو که برخی از این مراحل نسبت به مراحل دیگر جنبه علیت دارند، و لازمه ورود به هر مرحله تکامل در مرحله پیشین است، نوعی رابطه وجودی بین آنها برقرار می‌گردد²⁸ (مصباح یزدی، شرح اسفار، ص 381).

در تشریح این موضوع و برای تقریب ذهن، نفس را در تکامل جوهری خویش به قطعه زغالی تشبیه کرده اند که در اثر حرارت ابتدا سرخ، و سپس برافروخته شده، و در نهایت آتش می‌گیرد. یعنی هر مرحله علت مرحله بعدی و زمینه پیدایش کمالات جدید بوده و در عین حال، همان گونه که زغال در حال سوختن واجد کیفیت سرخی و برافروختگی نیز هست، نفس تکامل یافته در مرتبه ای متعالی، در تمام مراتب پایین تر وجود نیز، حضور و فعلیت دارد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 2، ص 340).



با توجه به توضیح فوق، واضح است که حرکت استکمالی نفس به سوی تجرد، از مراتب پایین عالم طبیعت، و با بکارگیری قوای جسمانی متناسب با این عالم آغاز گشته و در واقع، «نفس برای پیمودن طریق کمال و وصول به مراتب عالی وجود، گریزی از بکارگیری قوای بدنی [مانند ادراکات حسی و...] ندارد»²⁹.

بدین ترتیب استفاده از قوای حسی زمینه شکوفایی قوای خیالی و سپس عقلی را فراهم می آورد، چرا که با بهره گیری از این قوا، کمالات جدیدی برای نفس حاصل شده، و فعلیت قوای حسی به سمت فعلیت قوای مجرد انسان (چون تفکر و تعقل) تعالی و گسترش می یابد³⁰، یعنی فعلیت قوای مراتب نازل نفس، زمینه ساز فعلیت قوای مراتب متعالی آن است.

3-2-2- زمینة های تجرد نفس و فعلیت قوای متعالی آن

الف) زمینة های جبری تجرد نفس

ملاصدرا، در نظریه حکمت متعالیه، به طور کلی مراتب قوه را از جهت کم و کیف متفاوت دانسته است. از نظر وی قوه گاهی به فعل نزدیک بوده - که در این مورد آن را استعداد می نامد - (ملا صدرا، ص 136)، و گاهی از آن دور است. بنابراین وی در مورد انسانها نیز قائل به تفاوت قوای نفسانی یا همان استعدادهای ذاتی است. برای مثال وی، مراتب قوای علمی را به ترتیب فکر، حدس و قوه قدسی دانسته، و معتقد است این قوا از جهت دوری و نزدیکی به فعل (امکان بالفعل شدن) درباره افراد گوناگون متفاوت اند. در برخی از افراد این قوا خاموش و بی فروغ است، و در برخی دیگر فروزان و برافروخته (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس، ج 1، ص 39). با استناد به این نظرات می توان یکی از زمینه های تکامل نفس را مربوط به مراتب و کیفیات



قوای آن دانست، که امری ذاتی و غیراکتسابی است.

علاوه بر این همان طور که پیشتر نیز گفته شد، حرکت جوهری نفس و فعلیت قوای گوناگون آن از عالم محسوس، و ادراکات برخاسته از محیط مادی آغاز می گردد. لذا فعلیت قوای نفسانی همواره در زمینه ای از محیط محسوس و مادی شکل می گیرد.

ب) زمینه های اکتسابی مجرد نفس

صرف نظر از عوامل ذکر شده، مسلماً خروج نفس از قوه به فعل جنبه ای اکتسابی نیز دارد، که معطوف به اختیار و انتخاب انسان می باشد. در واقع، فعلیت قوای نفس، که بیان کننده ی مرتبه وجودی آن است، به لحاظ مقدمات خود امری اختیاری و اخلاقی می باشد (مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص 216).

این موضوع نیز از آموزه های روشن اسلامی است، چندان که برای مثال در قرآن کریم، فعلیت یافتن قوای ادراکی مجرد انسان مانند قوه تشخیص حق و باطل، به موضوعی اختیاری و اخلاقی همچون تقوا نسبت داده می شود؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می دهد...» (8/29). و یا در جایی دیگر، قرآن کریم عدم امکان دسترسی به معنای آیات الهی، را که متناظر با عدم فعلیت قوای ادراکی متعالی نفس است، به اموری اختیاری نسبت می دهد.

بدین سان بمیرانیمش [قرآن را] در دلهای گنهکاران (15/12).

و ما آنچه را برای مومنان مایه درمان و رحمت است از قرآن نازل می کنیم، و [لی]

ستمگران را جز زیان نمی افزاید (17/82).

بسیاری را با آن [قرآن] گمراه، و بسیاری را با آن راهنمایی می کند، و [لی] جز



نافرمانان را با آن گمراه نمی کند (2/26).

پیداست که مفاهیمی همچون گناه، ظلم و فسق، در فرهنگ اسلامی اموری اختیاری هستند که قابل امر و نهی اخلاقی نیز می باشند (مصباح یزدی، شرح اسفار، ص 216). بنابراین می توان به چهارچوبی حکمی و اخلاقی اشاره کرد، که زمینه ساز فعلیت قوای مجرد و تکامل نفس آفریننده بوده، و به کمال و تعالی محصول آفریده شده منجر می گردد. موضوعی که به مسئولیت هنرمند، و ضرورت نوعی سلوک هنری، به منظور کمال و تعالی اثر آفریده شده و آفریننده ی اثر اشاره دارد.³¹

نتیجه

در نخستین بخش این نوشتار، بحثی هستی شناختی پیرامون مفهوم «فرایند آفرینش» مطرح شد، و کلیات و تعاریف اساسی مربوط به آن بیان گردید. در ادامه، و پس از بیان این کلیات، موضوع در خصوص انسان، و در رابطه با آفرینش های انسانی بررسی شد و به همین منظور، اصول و مبانی علم نفس، که در فلسفه و حکمت اسلامی از جایگاهی خاص برخوردار است، مرجع این بررسی قرار گرفت.

آنچه در علوم اسلامی به عنوان علم نفس از آن یاد می کنیم، هم حکمت و فلسفه نظری، و هم حکمت عملی (اخلاق و شیوه سلوک نفسانی) را در بر می گیرد. در این نوشتار نیز تلاش گردید تا ابتدا چهارچوب و کلیتی از بحث «فرایند آفرینش هنری»، بر اساس برخی مبانی حکمت نظری ترسیم شده، و در انتها رابطه ضروری آن با حکمت عملی و خودسازی، که ضامن اثر بخشی و سلامت هنر است، اثبات گردد. اگر مباحث فلسفی و عرفانی مطرح در حکمت نظری، می توانند در پاسخ به پرسش هایی در خصوص آفرینش های انسانی، مبدأ و منشأ آن، چگونگی شکل گیری



و امکان هدایت آن و... مورد مراجعه قرار گیرند؛ حکمتِ عملی نیز طریقی است که میتواند با تحوّل در نفس آفریننده هنر به تحوّل و تعالی حقیقی هنر بیانجامد. البته امروزه هنرمندان زیادی هستند که تحوّل هنری و دست یابی به کیفیت های برتر را از طریق تعمق در زوایای روانی و نفسانی خویش، و یا بر اساس فرضیات علم روانشناسی جست و جو می کنند؛ اما مسلماً حکمت نظری و عملی اسلامی از آن رو که با پیش فرض ها و چهارچوب خاصی از انسان شناسی به موضوع نظر دارد، دارای معیارها و اصولِ مختصّ خود در این باره است؛ که از متون دینی و دست آوردهای فلسفی و عرفانی حکمای اسلامی قابل برداشت و استفاده است.



پی‌نوشت‌ها

1. رک. بخش دوم، تغییر و دگرگونی در عالم ماده (حرکت جوهری در جهان محسوسات).

2. قرآن کریم، 99:6 (انعام): «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نَخْرُجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ الطَّلْحِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ».

3. در انتهای بسیاری از آیات که در آنها توجه به پدیده‌های مادی مورد تأکید قرار گرفته است، عباراتی چون «لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ»، «لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»، «لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» و مشابه آن، اشاره به زمینه‌های نفسانی دارند، که وجودشان در فرایند ادراک و حرکت از صورت به معنا ضروری و لازم است (قرآن کریم، 6:10 (یونس)، 3:13 (رعد)، 79:16 (نحل)).

4. قرآن کریم، 43:29 (عنکبوت): «وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ».

5. قرآن کریم، 26:2 (نقره): «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ».

6. برخی آیات قرآن کریم، با مطرح نمودن تفاوت انسانها در امکان یا عدم امکان دسترسی به مراتب معنایی اشیاء؛ در حقیقت، وجود مرتبه مندی و ارزشگذاری طولی در ادراکات انسانی را مورد تأیید قرار می‌دهند. قرآن کریم، 16:13 (رعد): «... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ...» (...بگو آیا نابینا[ی] بی



بصیرت] با بینا برابرند... (و 9:39 زمر): «...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...» (...بگو آیا آنان که نمی دانند با آنان که میدانند برابرند...).

7. به عنوان نمونه ای از این استنادات، مفسران حیات مذکور در آیه ی قرآنی، 169: 3 (آل عمران): «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (و آنان را که در راه خدا کشته شده اند مردگان مپندارید) را حیاتی حقیقی می انگارند، که عبارت «ولکن لا تشعرون» در پایان آیه دلیلی بر فرامادی بودن بستر و قلمرو آن است؛ بدین معنا که با ادراکات حسی نمی توان این مرتبه از حیات غیر مادی را درک نمود.

8. رک. بخش دوم، تغییر و دگرگونی در عالم ماده (حرکت جوهری در جهان محسوسات).

9. طبق آنچه در تعریف فلسفی بیان می شود، آفرینش «خارج نمودن قوه به فعل است». همچنین طبق مبحث پیشین، خروج از قوه به فعل در عالم ماده امری تدریجی است، به همین دلیل آفرینش در عالم ماده نیز شأنی تدریجی و زمان مدار می یابد. در قرآن کریم نیز اشاراتی به این موضوع وجود دارد، که در مبحث جاری مورد اشاره قرار می گیرد.

10. در واقع امر آفرینش و آنچه از ناحیه ی خدا ی تعالی افاضه می شود قابل درنگ و مهلت نیست، و تدریجیت نمی پذیرد، اما تدریجیت، مهلت و درنگی که در پدیده -ها مشاهده می شود، از ناحیه ی خود آنها و مربوط به ضعف مرتبه ی وجودی ایشان است، نه از آن ناحیه که رو به خدایند (رک علامه سید حسین طباطبایی، همان منبع، ص. 172).

11. آیت الله جوادی آملی، CD صوتی تسنیم، سلسله سخنرانیهای تفسیر، (قرآن



کریم، 1 تا 10:11 (هود)).

12. نفس ناطقه از جهت تعلق به عالم متکثر و متعین ماده، هویت جزئی و شخصی انسان را می سازد. در فلسفه ی اسلامی نفس ناطقه را فاعل قریب (یا فاعل مباشر) حرکت نامیده، نمودهای جسمانی و تأثیرات متغیر انسان در عالم ماده (می توان گفت آفرینشهای مادی نفس) را به آن نسبت می دهند. همچنین در فلسفه ی اسلامی اثبات می گردد، که علت قریب افعال و حرکات متغیر انسانی (نفس ناطقه)، خود نیز باید ذاتی غیر ثابت و حقیقتی متجدد داشته باشد. در مقابل فاعل حقیقی آفرینشهای انسانی، هویت نوعی انسان یا روح است که مربوط به عالم ثبات و وحدت است. این موضوع تحت عنوان «استناد امر متغیر به امر ثابت» در فلسفه ی اسلامی مورد بحث قرار گرفته.

13. رک. بخش اول، فرایند مداری در آفرینش.

14. در حکمت اسلامی این موضوع یعنی تجلی حقیقت یگانه ی نفس در شئون گوناگون، که همچنین اشاره به منشأیت نفس برای کلیه ی اعمال و افعال انسانی دارد، تحت عنوان «وحدت ظلّیه» مورد اشاره قرار گرفته است. واژه ی ظل در برابر شمس در این عبارت اصطلاحی قرآنی، و به معنای تجلی حقیقت مرتبه ی متعالی در مراتب مادون است. بدین ترتیب وحدت ظلّیه نیز که اشاره به وحدت قوای انسان در نفس واحد دارد؛ سایه و تجلی ای از وحدت عالم وجود است که همه ی مراتب جلوه های بی شمار آن، شئونی از حقیقت یگانه پروردگار می باشند (رک. آیت الله حسن حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس (جلد 1)، ترجمه ی ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، 1380، ص. 24).

15. رک. بخش سوم، تفصیل فرایند آفرینش های انسانی.

16. رک. بخش سوم، رسالت انسان در آفرینش های خویش.



17. به طور کلی، نظریه ی حرکت جوهری که در حکمت متعالیه بسیار مورد تأکید است، توسط مشائون مردود دانسته شده. هر چند ابن سینا به عنوان فیلسوفی مشاء، در آثار متأخر خود آن را تصدیق نموده است. عرفایی چون ابن عربی نیز با اصطلاحاتی متفاوت به این موضوع اشاره کرده اند.

18. بدین معنا که نفس انسانی ابتداءً بروز و ظهوری در عالم ماده ندارد، اگر چه حقیقت عقلانی و هویت واحد انسانی در عالم معنا، خارج از سیطره ی زمان و مکان موجود است. بدین ترتیب منظور از «نیستی» آن است که هویت شخصی و جزئی انسان هنوز در گتم خفا و مکنن امکان می باشد.

19. رک. بخش دوم، هویت شخصی انسان (نفس ناطقه).

20. در فلسفه ی اسلامی، نخست فارابی با گشودن باب مُفارغات، (یعنی سرچشمه‌ها و مبادی ای که فارغ و مجرد از هویت نفوس شخصی، علت فعلیت قوای نفس بوده، و کمالات و فعلیات نفس از سوی آنها افزای می گردد) این بحث را مطرح و اثبات نموده است. در فلسفه ی مشاء، حکمت متعالیه، و مکاتب عرفانی نیز اساس آن مورد پذیرش بوده و در اشاره بدان اصطلاحات و عبارات مختلفی عنوان گردیده که از آن جمله عقل کل، عقل مُفارغ، روح، عقل فعّال، مبدأ فعّال، عالم امر و نیز برخی اصطلاحات قرآنی است. در این نوشتار به جهت تطبیق با برخی آیات قرآن از واژه ی روح استفاده می گردد. (رک. آیت الله حسن حسن زاده آملی، معرفت نفس (دفتر سوم)، 1375، ص ص. 194-195).

21. رک. بخش اول، فرایند مداری در پدیده ها

22. کلمه ی روح گاه مترادف با شأن فرامادی نفس و گاه نیز در معنای جسم مثالی انسان، به کار رفته است. در اصطلاح عرفانی، روح معمولاً به معنای مرتبه ی عالم امر



است که در نفوس عوالم مادون، (به تناسب استعداد هر یک) متجلی می گردد.

23. رک. بخش دوم، هویت شخصی انسان (نفس ناطقه).

24. نه تنها در فلسفه و عرفان اسلامی، که در علم روانشناسی نیز که با پیش فرضهایی متفاوت موضوع هویت و شخصیت انسان (نفس) را مورد بررسی قرار میدهد، اعمال، رفتار و مشاهدات فرد، (که به ترجمان فلسفی همان فعلیات مرتبه‌ی مادی نفس هستند) تأثیر و بازتابی ماندگار در سطوح عمیق تر شخصیت فرد (ضمیر ناخود آگاه) بر جای می گذارند.

25. همان طور که در توضیح «اتحاد عالم و معلوم» گفته شد، علم حقیقت نفس و مشخص کننده‌ی مرتبه‌ی وجودی آن است.

26. منظور از جهت خاص آن است که نفس، به تناسب کیفیت و مرتبه‌ی وجودی خویش وجوهی خاص از شیء را درک کرده در جهتی خاص از شیء متأثر می گردد؛ چرا که در فلسفه‌ی اسلامی «هیچ مدرکی شیئی را به ادراک در نمی آورد جز به واسطه‌ی آن چه از مدرک نزد مدرک وجود دارد». برای مثال نفسی که در مرتبه‌ی عالم محسوس است تنها وجوه حسی شیء را دریافت می نماید. (رک. آیت الله حسن حسن زاده آملی، معرفت نفس (دفتر سوم)، 1375، ص. 185).

27. رک. بخش دوم، هویت نوعی انسان (نفس ناطقه).

28. در حکمت متعالیه، تفاوت میان علّت و معلول در رابطه‌ی علّیت، تنها در کمال و نقص وجودی است، بدین معنا که، «علّت مرتبه‌ی قویتر وجود معلول و معلول مرتبه‌ی ضعیفتر وجود علّت است» و این به معنای همان رابطه‌ی وجودی و ذاتی است که میان علّت و معلول (در اینجا مراتب نفس) وجود دارد.

29. برای توضیح این مطلب و تطبیق آن با حرکت جوهری می توان گفت، «نفس



در آغاز حرکت استکمالی خویش فاقد هر گونه صورت ادراکی است، اما پس از این مرحله، در پرتو قبول صور محسوس و سپس صورتهای خیالی و عقلی تکامل می یابد، و پس از آنکه ملکه ی تحصیل این صور برای نفس محقق شد، به جایی می رسد که خود می تواند صور مجرد را در صقع خود ایجاد کند. در این مرحله نفس نه تنها صور را می پذیرد و از آن منفعل می شود، بلکه خود می تواند صور مجرد جزئی یعنی صور خیالی، و صور مجرد کلی یعنی معقولات را ابداع کند».

30. قرآن کریم نیز از همین رو، با پیش چشم نهادن پدیده های مادی، انسان را به استفاده از قوای حسی و تجربی دعوت می نماید، تا با استفاده از مصادیق ممکنه و نظر به موجودات مادی، و سپس توسعه ی مفاهیم گرفته شده و تجاید آنها از ویژگی های مادی، ادراکی نسبت به عالم فوق طبیعت برای انسان حاصل گردد. (رک. بخش اول، مراتب معنایی).

31. طبق توضیحات قبلی در آفرینشهای انسانی کمال آفریده از کمال آفریننده جدا نبوده، و ارزش آفریده ی هنری نیز در امکان ایجاد حرکت استکمالی در نفس آفریننده است.



منابع

- بلخارقهی، حسن، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی (دفتر دوم: کیمیای خیال)، تهران، نشر سوره مهر (وابسته به حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)، 1384.
- جوادی آملی، عبدالله، CD صوتی تسنیم، سلسله سخنرانیهای تفسیر، (قرآن کریم، 1 تا 10:11 (هود)).
- حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل نفس (جلد 1 و 2)، ترجمه ی ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، تهران، انتشارات قیام، 1380.
- -----، معرفت نفس (جلد 1 و 3)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، 1382.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شواهدالربوبیه، ترجمه و شرح جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم، 1383.
- طباطبایی، سید حسین، تفسیر المیزان (جلد 1 و 17)، بی جا، بی تا، (برداشت از CD نورالانوار).
- مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن (جلد 2)، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1377.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1375.
- ملکشاهی، حسن، حرکت و استیفای اقسام آن، تهران، سروش، 1363.