سال دوم • شماره ۱ • بهار و تابستان ۱۳۹۶ دوفصلنامه‌ی هنرهای صناعی اسلامی
صفحات: ۲۵-۳۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۷ ♦♦ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۵

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

اسداله شفیع‌زاده*
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 فاعلیّت حق‌تعالی به طریق تجلّی 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 حق‌تعالی 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 مثالا، لِذاتِه، صفاته و افعاله خلق نموده است چنانچه رابطه‌ای که بین حق‌تعالی و مخلوقات برقرار است، بین نفس با معلومات نفس نیز وجود دارد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، تطبیقی، به این نتیجه دست‌یافته 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 فاعلیّت ربّ، انجام می‌گیرد و به دلیل ارتباط هنرمند با حلقه‌های صوفیانه صنفی «فتیان»، مراتب خلق و صور آثار هنر و معماری اسلامی، نتیجهٔ محاکات و تقلید اصول و سلسله‌مراتب صدور فعل از نفس در قاعدهٔ صدرالمتألهین است.

واژگان کلیدی:
فاعلیّت نفس، عنایت، قضا، قدر، معماری اسلامی.

* مسئول مکاتبات: آذربایجان شرقی، اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهر
پست الکترونیکی: shafizadeh-a@iau.ahar.ac.ir

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

مقدمه

در اندیشه و حکمت اسلامی نسبت حق با خلق و نحوهٔ فاعلیّت حق‌تعالی به نحو «تجلّی» 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 تجلّی[1] ذات باری‌تعالی نیست. در چنین نگرشی، شکل‌گیری، تکوین و رشد هنر و معماری اسلامی، حاصل بازتاب و بازآفرینی نظریه «وحدت وجود» و «تجلّی» در عرفان اسلامی است که به‌واسطه درون‌نگری و مکاشفه نفس هنرمند عارف به دست می‌آید[2]. این امر باعث گردیده است، به دلیل تقارن و ارتباط نزدیکی که بین معماران و گروه‌های مختلف عرفانی همچون فتیان یا اهل فتوّت[3] 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[4] (Burkhardt, 1997; Schuon, 2002; Corbin, 2004 & 1993; Nasr, 1996; Ardalan, 2000; Ebrahimi Dinani, 2000). که به‌واسطه 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 مراحلی 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 صدرالمتألهین در زمینه خلاقیت نفس پس از ادراک صور عقلی و خیالی را، به‌عنوان محوری‌ترین تئوری آفرینش‌های هنری معماران دوره اسلامی در اندیشه عرفانی تلقّی کرد.

در اندیشه عرفانی صدرالمتألهین در خصوص ارتباط نفس با صور عوالم برتر، نسبت نفس انسان با صور و ادراکات کلی عالم عقل[5] 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 مثالا، لِذاته، صفاته و افعاله خلق نموده است چنانچه رابطه‌ای که بین حق‌تعالی و مخلوقات برقرار است، بین نفس با معلومات نفس نیز وجود دارد (Sadra, 1989, V.1, p. 316) و از آنجائی که مخلوقات برای باری‌تعالی 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 عقلیّه و خیالیّه قادر بر ابداع صور عقلیّهٔ قائم‌به‌ذات خویش و ایجاد صور خیالی و تکوین صور کونیّه قائم بر مادّه هست (Sadra, 1989, V.1, p. 287-292; V.3, p. 462; Sadra, 1983, p. 5, 34, 35, 51). صدرالمتألهین در تبیین ارتباط حق با خلق و در توضیح نحوهٔ خلقت حق‌تعالی 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»[6] نفس انسان را وجودِ بسیطِ مجرّدِ دارای مراتب می‌داند که تعدّد قوا موجب ترکیب و نفی بساطت این حقیقت مجرده نیست و همه قوا عین نفس و به وجود نفس موجودند (Sadra, 2004, p. 75-76; 136-137; 154-155). بدین ترتیب در دیدگاه صدرالمتألهین 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 مادّی را ایجاد کند (Sadra, 1983, p. 34). این قدرت و توانائیِ آفرینش گری 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»[7] (Ibn Arabi, 2001, p. 88) و در حکمت اشراق مقام «کُن»[8] است (Suhrawardi, 1998, p. 371 , 546). این تحقیق بر آن است که با بهره‌گیری از نظرگاه حکمت متعالیه ملاصدرا به این سؤال پاسخ دهد که الف: عوامل و فرارونده ایجاد و فاعلیّت –پس از حصول ادراکات صور عقلی و خیالی– توسط نفس در منظر صدرالمتألهین چگونه است؟ ب: با تحلیل و بازشناختی فلسفهٔ صدرالمتألهین، 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؟

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 ادلّه تشابه و همانندی اوصاف ذات و افعال حق با صفات ذات و فعل نفس در فلسفهٔ صدرالمتألهین، ابتدا نحوه و مراتب خلاقیت نفس در منظر صدرالمتألهین –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.

۲. نفس مثال حق‌تعالی

در اندیشه اسلامی نفس و قوای آن، عین تجلّی حق‌تعالی و در فرارونده آفرینش، جدای از روابطِ سلسله‌مراتب علّت و معلولی است. نفس ازاین‌جهت 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»، «تجلّی» و تحقق «کثرت از وحدت» و به عبارتی، مثال اوصاف ذات و افعال حق‌تعالی است و متفکران اسلامی در بیان اینکه نشان دهند چگونه عالم می‌تواند کثیرِ واحد باشد از این تمثیل

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

بهره بسیار جسته‌اند.

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 آیهٔ «و فی أنفُسِکُمْ أفَلا تُبْصِرونْ» (الذاریات: ۳۱) و (قصص: ۸۸)[۹]، تمثیل نفس، به‌عنوان «مثال» حق‌تعالی را مطرح می‌کند و با بیان ارتباط حضوری نفس با قوا و سایر اعضاء و جوارحش، بحث تجلّی 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 عَرَّفَ 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).

صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه، همانند ابن عربی در تبیین مسئلهٔ وحدت وجود، از تمثیل نفس و قوای آن بهره جسته‌اند و با بیان نفس به‌عنوان‌مثال رب، نحوهٔ فاعلیت حق‌تعالی در اندیشه عرفانی را تشریح نموده‌اند. صدرا در تفسیر خود ذیل آیهٔ شریفهٔ نور، پس از توصیف انسان به‌عنوان صنع عجیب که حق‌تعالی او را مشابه عالم ربّانی آفریده، نمونه‌هایی از معارف ربوبی که از آئینهٔ نفس و از انوار رحمانی منعکس در آن قابل استفاده است، برشمرده، ازجمله می‌گوید: «انسان غیب ذاتش که وجود اوست وجودی است قائم به نفس، مجرّد از زمان و مکان و منزه از طول (بُعد) و بری از قابلیت اشاره حسی و تقسیم‌پذیر» (Sadra, 1987, V.4, p. 403). وی با بیان اینکه نزدیک‌ترین مثال برای حق‌تعالی نفس انسان است، در تفسیر آیه شریفهٔ «لیس کمثله شئ» (شوری: ۱۱)، با اثبات «مثال» برای حق‌تعالی، بیان می‌کند که این آیه «مثل» 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: «باری‌تعالی که آفرینش‌گر هستی‌های ابداعی (مجرد) و کائن (هادی) است، نفس انسان را نموداری از ذات، صفات و افعال خویش قرار داد چراکه 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 صدرالمتألهین از نفس و قوای آن در حکمت متعالیه متأثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی در خصوص مشابهت نفس انسان و افعال آن با مفهوم «تجلّی» 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 مرتبهٔ عقل مستفاد[۱۰]، همان مراحل و مراتبی را در خلق مصنوعات طی می‌کند که حق‌تعالی در نحوه فاعلیت خویش دارد. بر این اساس در فلسفهٔ صدرا، مراتب و مراحل خلاقیت و آفرینش «صور تجریدی» معماری اسلامی و نظام موجود در آن توسط نفس هنرمند عارف در مماثلت با فاعلیّت حق‌تعالی قابل توجیه است.

۳. عوامل مؤثر در فاعلیّت نفس

۳-۱. علم حضوری

نگرش حکمت متعالیه به علم حق‌تعالی که صدرالمتألهین 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]. صدرالمتألهین علم ذاتی و حضوری حق‌تعالی به اشیاء پیش از خلق آن‌ها را ازجمله عوامل مؤثر در پیدایش کثرات می‌داند و با ادلّه مشابهت و مماثلت نفس و رب، اساس فاعلیّت نفس را همچون نحوهٔ فاعلیّت رب، علم حضوری و ذاتی نفس[۱۳] به اوصاف و افعال خویش پیش از ایجاد آن‌ها می‌داند و از آنجائی که حق‌تعالی بر مبنای قاعدهٔ «بسیط الحقیقه» در عین بساطت احدیّه خویش در مرحلهٔ 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 ماهیّات و کمالات و قواست؛[۱۵] و در عین آنکه حقیقتی واحد و یگانه است، درعین‌حال 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، آن‌گونه 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 (رمیتُ ما رَمیت) ارتباط طولی نحوه فاعلیّت خدا و انسان را به‌صراحت بیان می‌کند.

بنابراین، نحوه فاعلیّت حق‌تعالی در اندیشه عرفانی و حکمت متعالیهٔ 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 صناعت خویش است. بر طبق این نظر، همان‌طوری که نفس در عین وحدتش بدون اینکه متصّف 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 حق‌تعالی 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 فاعلیّت نفس در اندیشه عرفانی است. در نگرش صدرالمتألهین علم و اراده از صفات ذات و علت صدور اشیاء از نفس بوده و مابین آن‌ها رابطه اتحادی برقرار است. در این رابطه ارادهٔ نفس عین علم او و آن نیز عین ذات اوست، لیکن صدور افعال از نفس مقتضای ذات نفس بوده و درنتیجه صدور

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

اشیاء از نفس امری ذاتی است. در نحوه فاعلیّت رب ازنظر ملاصدرا نیز، قدرت و اراده واجب فعل حق‌تعالی ذاتی بوده و ازنظر 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 مدخلیّت ندارد بنابراین وی اراده الهی را به همان علم ذاتی فعل بازمی‌گرداند (Jurjani, 1994, V.8, p. 145 , 181). ابن‌سینا نیز در تعلیقات و الهیّات 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. سرّ این مطلب آن است که: افعال نفس دو نوع است، برخی همچون اکثر افعال بدنی با وساطت حرکات بدنی انجام می‌گیرد، امّا 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 صدرالمتألهین 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. همان‌گونه که علم را معلوم لازم است و حب را محبوبی، اراده را مرادی لازم است و مراد آن است که اراده به آن تعلّق گیرد نه آن چیزی که اراده به اراده آن تعلّق 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 علمْ حضوری است. به‌بیان‌دیگر، چون نفس نسبت به خود و قوا و آلاتش علم حضوری دارد و شوق به ذات و عشق به ملکات ذات خود دارد، همین شوق و عشق و علم حضوری، سبب و علّت 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 به‌حق 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 حق‌تعالی را در نحوه فاعلیت توسط نفس جسته‌اند و به تعبیر صدرالمتالهین اقسام فاعلیت های مزبور در نفس موجود است، یعنی نفس نسبت به برخی مخلوقاتش فاعل بالعنایه و در ارتباط با پاره‌ای منشاتش فاعل بالرضا و در خصوص برخی دیگر فاعل بالتجلی است (Rahimian, 1997). امّا آنچه در این خصوص مورد توجه و تأکید صدرالمتالهین دراین‌بین واقع‌شده، ارتباط و اضافه اشراقی نفس با صور علمی منشآتش است که این اضافه در پرتو تحلیلِ وابستگیِ وجودیِ معلولْ به علّت و ربط المحض بودن معلول، مسئله معیّت قیّومیّه حق با عالم را به‌تبع معیّت قیّومیّه نفس و صور خیالی‌اش توضیح می‌دهد (Sadra, 1989, V.1, p. 128). بر این اساس افعالِ نفس جزء تجلیّات ظهوری نفس هستند، و نظر صدرا در خصوص فاعلیت نفس به‌صورت تجلّی 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 به‌واسطه علم حضوری به آن‌ها عالم است.

۴. اقسام و مراتب تحقق فعل توسط نفس

۴-۱. اقسام فعل

صدرالمتالهین با اعتقاد به تناظر و تطابق مباحث هستی شناختی و معرفت‌شناختی، همانند عرفای پیش از خود همچون ابن عربی و شیخ اشراق، قائل به نشأت سه‌گانه عوالم عقل، مثال و حس در سلسله‌مراتب وجود بوده (Sadra, 1981, V.3, p. 506; Sadra, 2003, 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 صدرالمتالهین نفس انسان طی تعالی و ارتقاء خود، در هر مرتبه از ادراک با نشئه خاص خود متّحد؛ بدین معنا که نفس انسان در برخورد با اشیاء و امور خارجی، عین حواس و نشئهٔ مادی می‌شود و هنگام ادراک مخیّلات با تخیّل و نشئهٔ خیال اتحاد می‌یابد و سپس با تعالی خود به مرتبهٔ ادراک عقلی، با معقولات و با نشئهٔ عقول مفارق متحد می‌گردد (Sadra, V.8, p. 234). در این دیدگاه، با ورود صور حسّی به نفس، بدون آنکه تبدیل و تبدیل مابین صور رخ دهد، این صور وارد یک فرآیند ارتقائی براثر 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 به‌صورت ابداع است و یا به صوت اختراع و در مواردی به‌صورت تکوین در جوهره و ذات نفس است. ادراک صور عقلی توسط قوه عقل و با افاضه عقل فعال[۱۸] در نفس همانند «ابداع» است (Sadra, 1983, V.4, p. 402-403). چون هنگامی‌که عقل در تعالی خود در پی تکثّر 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 «ابداع» عالم عقل توسط حق است. افاضات عالم مثال به نفس[۱۹] که موجب آمادگی و مهیا شدن نفس برای خلق صور خیالی می‌گردد[۲۰] (Ibn Arabi, 2001, V.2, p. 309-310؛ Sadra, 1989, V.1, p. 302-303) همانند «اختراع» در نفس است که به‌واسطه خلاقیت خود نفس، صور خیالی در نفس متمثّل می‌گردد، که این امر شبیه به «اختراع» فلک یا کلیت عالم ماده توسط حق‌تعالی 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

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

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 صدرالمتألهین 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 همان‌طور 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 تعیّن ممکنات است. صدرالمتالهین معتقد است وجود خداوند به نحوی است که صورت و همه اشیاء از علم بسیط و قائم‌به‌ذات خداوند افاضه می‌شود و مورد مشیت اوست؛ بر طبق نظامی که ازلحاظ خیر و کمال بالاتر از همه نظام‌های ممکن است و برای آن محل وجود ندارد. وی مرتبه «عنایت» حق را علم او به مصالح خلق و همانند ابن‌سینا علم او به‌نظام احسن و حالات وجودی اشیاء می‌داند و دقیقاً همان علمی است که سبب وجود اشیاء می‌گردد (Ibn Sina, No date, p. 149; Sadra, 1983, p. 283).

در اندیشه صدرا مراتب صدور فعل از نفس همانند رب از مرحله فعل عنائی آغاز می‌شود. زیرا هر پدیده‌ای که از نفس انسان صادر می‌شود، ابتدا در نهانخانه سرّ انسان که بمنزلهٔ 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 به‌واسطه فکر به قلب باطنی و نفس ناطقه آدمی تنزّل می‌یابد. یعنی نظام عینی که توسط نفس ایجاد می‌شود از بدو تا ختم از نظام علمی نفس (عقل بسیط وی) سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس علم عنائی نفس به ذات خویش، منشأ صدور خلقیّات و تجلیّات نفس است، بدین ترتیب که «نفس» ذات خود را به‌عنوان این‌که مبدأ و فاعل خلقیّات خود است تعقّل می‌کند، سپس آن اشیاء همگی در ذات نفس حاصل می‌شوند. آنچه در این میان بین نظر صدرالمتالهین و سایر فلاسفه همچون ابن‌سینا تفاوت دارد، این است که در نگرش صدرا، در تعقّلِ ذات توسط نفس، میان معقولیّت (تعقّل) آن‌ها با موجودیتشان ارتباط زمانی برقرار نیست، بلکه نَفْسِ معقولیت آن‌ها نَفْسِ موجودیّت آن‌ها 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 صدرالمتألهین هیچ حیثیتی جز معقولیت و هیچ شأنی جز معلومیّت برای وی ندارند و به عبارتی معلوم الذات برای نفس موجودند.

۵-۲. قضا

قضا به دو مفهوم قضای عینی و قضای علمی تقسیم می‌شود و نزد حق‌تعالی، قضای عینی عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که خداوند آن‌ها را در عالم عقل به وجه کلی خلق نموده است. این صور عقلیّه ابداعی بوده و دفعتا و بلازمان از واجب متعال صادر می‌شوند[۳۱] (Sadra, 1981, V.1, p. 292; V.2, p. 50؛ Sadra, 1999, p. 91). 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 حق‌تعالی در عالم عقل بر وجه کلی (ثابت و بدون زمان) حاصل‌شده‌اند (Sadra, 1983, p. 283).

در اعتقاد صدرالمتألهین، جواهر عقلیّه ازآن‌جهت که کلی‌اند و با اجمال در علم حق موجودند، قضا نام دارد[۳۲] 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 صدرا، 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 معلقهٔ عالم عقول است که به‌واسطه عقل فعّال در صقع نفس ایجادشده و معلوم الذاتند و با تعقّل آن‌ها به‌واسطه قوّهٔ ادراک عقلیِ نفس، صور کلی عقلی به قوهٔ خیال نفس نازل می‌شود. بر اساس این مبانی، نزد نفس هر آنچه در عقل اجمالی و بسیط وی قرار دارد (مرتبه عنائی)، نفس هنگام حاضر ساختن تصوّرات یا تصدیقات به‌واسطه فکر به قلب باطنی و نفس ناطقهٔ او تنزّل می‌یابد که در این مرتبه در حیطه ادراکات عملی، نحوه تحقق علم از مرز علم به مرز عین مورد طلب واقع می‌شود و به دنبال آن عزم به انجام فعل حاصل می‌شود. این مراحلی که در نفس انجام می‌پذیرد شبیه به مرحله قضا در افعال الهی است (Sadra, 1987, V.4, p. 403-404).

۵-۳. لوح

صدرالمتألهین لوح را نفس کلی (نفس فلکی) دانسته که محل ارتسام صور اشیاء و یا انطباع و تمثّل آن‌ها می‌داند (Sadra, 1983, p. 154) که هم شامل قضاست و هم شامل قدر است. ازنظر ایشان لوح قضا همان عالم عقول و لوح قدر عالم مثال است. بر این مبنا، -چنانچه عالم عقل با جوهر قدسی‌اش که قلم نام دارد- محل قضا است، عالم نفس (مثال) هم با جوهر نوری‌اش محل قدر است که از قلم عالم عقول در لوح نفس ناطقه که همان لوح قدر است، ثبت می‌گردد. سیر صور نوری عالم عقول به مرتبه قدر و ثبت آن در لوح قدرِ نفسِ آدمی، پس از ادراک صور عقلی در نفس، نیز دارای چنین مراتبی است، بدین معنا که در نفس، ذات و هستی مصنوعات در قوّهٔ عقل که درنهایت خفاست (مرتبه عنائی نفس)، بوسیلهٔ فکر و اندیشه به نحو کلی به قلب نازل می‌شود. تصوّراتی که در این مرحله حاصل می‌شود زائیده علم حضوری و کلی است و اراده نفس در این مرحله (قضا) نسبت به انجام کار است. سپس تصوّرات کلی به نحو مشخص و جزئی وارد قوّه خیال شده و در آن ثبت می‌شود که جایگاه تصورات جزئی است (لوح قدر). پس‌ازآن اراده قاطع به انجام فعل جهت عملی ساختن تصمیم، اعضاء به حرکت درآمده که بمنزلهٔ قدر عینی و مصنوعات حاصله از نفس است.

۵-۴. قدر

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

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

1984, p. 96) 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 مطابق‌اند و به علل و اسباب تشکیل‌دهنده خود متکی بوده و حتمیّت خود را از جانب آن‌ها می‌یابند، بازمان خاص خود ملازم بوده و عنایت و قضا آن‌ها را دربرمی گیرد[۳۳] (Sadra, 1981, V.1, p. 292; Sadra, 1420, p. 92; Sadra, 1983, p. 154).

به اعتقاد صدرالمتألهین، 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 صدرا 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 قوّه عقل در محل قضا، به‌واسطه تعقّل، این صور به قلب باطنی و نفس ناطقهٔ وی تنزّل می‌یابد و برای رسیدن به مشخصات جزئی و تحقق در عالم خارج به قوّهٔ خیال هنرمند که موطن تصوّرات جزئی وی است تنزّل یافته و در آنجا ثبت می‌گردد تا اراده نفس هنرمند بر اساس رأی جزئی و مقادیر مشخص، آن تصوّرات را در عالم خارج و با هندسه معین خلق نماید. این مرحله برابر با مرتبه لوح در افعال حق است. درنهایت نفس هنگامی‌که درصدد به ظهور رساندن عزم خویش در خارج برمی‌آید به حرکت اعضاء و جوارح وی منجر می‌شود که بمنزلهٔ قدر و فعل مقدّر و با هندسه مشخص توسط هنرمند است (Sadra, 1987, V.4, p. 403-404).

۶. تطبیق قاعده صدرا در خصوص فاعلیّت نفس با خلق آثار معماری اسلامی توسط نفس هنرمند

چنانچه مراتب و مراحل صدور فعل از نفس در اندیشه صدرالمتألهین 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 مقوّمات هنر است و بر طبق آنچه ذکر شد، جایگاه مرتبه قدر –که مرتبه صور جزئیه و مقداریّه ممکنات است– در عالم مثال است، لیکن در نظر صدرالمتألهین، نفس به دلیل آنکه در عین وحدت جوهری خویش، دارای مقامات رفیع‌تری چون تخیّل و تعقّل 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 صدرا، این است که وقتی صور علمی و جزئی مصنوعات (مرتبه قدر) در نفس هنرمند پدیدار گشت، چگونگیِ پیدائی آن در عالم عین توسط هنرمند در فلسفه صدرالمتألهین چگونه است؟

با تحلیل اندیشه صدرا در خصوص ایجاد صور عالم مثال توسط خود نفس و نیز تجرّد فاعل صور (Sadra, 2003, p. 252-258) و تجرّد قوای حسّی، خیالی و عقلی در اندیشه صدرا (Sadra, 2004, V.8, p. 344)، باعث پذیرش قاعدهٔ «تجدد امثال» در اندیشه عرفانی می‌گردد. اثر این قاعده در عالم و در اندیشه عرفانی، عبارت است از «خلق جدید». ازآنجاکه جود و بخشش حق‌تعالی به‌تبع 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 هرمستفیض و مظهر) خواهد بود. این امر در قاعده حرکت جوهری صدرالمتألهین در خصوص مادیّات، به نحو «ایجاد بعد از ایجاد»[۳۴] یعنی ایجاد متوالی مادیّات، با حفظ اتصال و وحدت آن‌ها قابل‌جمع است (Sadra, 1989, V.3, p. 80, 114). بر اساس این نظریه، و نیز بر مبنای تناظر فعل نفس با ربّ، در خلق صور عالم مثال به‌واسطه خودِ نفس هنرمند، در اندیشه عرفانی صدرالمتألهین، خلقِ جدید اتفاق می‌افتد. بدین معنا که تکراری در خلق صور توسط نفس وجود ندارد و هر خلقی، امر جدیدی است که مشابه با تجلیّات سابقه از حیث صورت و سابقه است (Rahimian, 1997) و هر آنچه جدیداً توسط قوّه خیال هنرمند خلق می‌شود از سنخ هر آنچه قبلاً خلق‌شده 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 قابل‌اثبات است:

- گرچه خلق اشیاء در قوه خیال هنرمند و به‌صورت «خلق جدید» است، ولی چون همه این خلقیّات دارای وجود علمی در مرتبه عنائی نفس هستند که ذاتاً ثابت و بدون حرکت است، بدین‌جهت نفس هنرمند به‌واسطه حقیقت و وجود ثابت علمیِ 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 صدرالمتالهین؛ براین معنا که، همه مصنوعاتی 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.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا متأثر از اندیشه عرفانی، در بیان مراتب و نحوه تجلّی حق‌تعالی، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس انسان با قوا و اعضا و جوارحش بهره می‌برد که طی آن و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة»، اوصاف ذات و افعال نفس را مثال اوصاف ذات و افعال حق‌تعالی می‌داند. تفسیر صدرا از نفس آدمی، حقیقت مجرّدی 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 به‌مراتب ادراکات سه‌گانه عقلی، خیالی و حسّی، متناظر با نشآت سه‌گانه عوالم عقل،

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

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

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از این موضوع، چگونگی صدور فعل از نفس انسان را در مماثلت با فاعلیّت رب مطرح می‌کند. در این دیدگاه، دو عامل «علم حضوری و پیش از خلق نفس نسبت به افعال خویش» و «اراده» به‌عنوان عوامل مؤثر در فاعلیّت نفس است و اصدار فعل از نفس طی مراحل عنایت، قضا، لوح و قدر مطابق با مراتب فاعلیت حق‌تعالی از ممکن غیب تا عالم مادّه تحقق می‌یابد. مرتبه عنایت در اندیشه صدرا، مرتبه عقل اجمالی و بسیط نفس است؛ و در مرتبه قضا، هر آنچه در عقل بسیط و اجمالی جای دارد به‌واسطه تعقّل، به نحو کلی به قلب (نفس ناطقه) تنزّل می‌یابد. در مرتبه لوح، تصوّرات کلی به نحو مشخص و با اندازه و مقدار معیّن به مخزن خیال که جایگاه تصوّرات جزئی است، نازل می‌شود؛ و در مرحله قدر که جایگاه تصوّرات جزئی در قوّه خیال است، اراده قاطع به انجام فعل برانگیخته می‌شود و درنتیجه 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 صُور تکراری وجود ندارد لکن ایجاد متوالی مادیّات با حفظ اتّصال و وحدت آن‌ها قابل‌جمع است. و آثار معماری اسلامی، نتیجه محاکات[۲۵] و تقلید این اصل و سلسله‌مراتب صدور فعل از نفس در قاعده صدرالمتألهین است.

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 فتوّت می‌گفتند. وجود فتوّت نامه‌ها نشان می‌دهد که هنرمندان صناعت و هنر خویش را وسیله سیر و سلوک عارفانه می‌دانستند. آنچه را که از سیروسفر در این فتوت نامه‌ها می‌توان به ارمغان آورد عبارتاند از: الف- صناعت و «هنر» را «امانت الهی» می‌دانسته‌اند. ب- شرط ورود به صناعت را آراستگی ادب و اهلیت یافتن و جوانمردی دانسته‌اند.ج- 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.هـ- انتقال مهارت‌ها و حکمت‌ها را درگرو یافتن «اهلیت» می‌دانسته‌اند.و- برای استادان، پیش‌کسوتان 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. ازنظر هانری کربن، خیال فعّال 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 خلّاق می‌نامد. سید حسین نصر نیز با تمثیل مینیاتور به‌عنوان نمونه‌ای از هنر ایرانی، در این زمینه می‌گوید: «مینیاتور ایرانی با پیروی کامل از مفهوم فضای منفصل، توانست سطح دوبعدی مینیاتور را به تصوری 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 به‌واسطه اضافه اشراقی عقل فعّال انجام می‌پذیرد.

۶. بدین معنی که نفس مجمع وحدانی و مبدأ و غایت قواست و در هر مرتبه‌ای از ادراک، هم‌مرتبه با آن قوّه و متّحد با آن مُدرَک 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 فرّه» یا «فرّه کیان» در دیدگاه سهروردی، قدرتی است که به هنرمند سالک اجازه می‌دهد با استفاده از انوار و معانی عالم نورالانوار، مثل معلقهٔ عالم مثال را منطبق با اراده خود ایجاد کند (Suhrawardi, 1998, p. 371).

۹. کل شئ هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون

۱۰. به عقیده صدرا، 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 درنهایت عقل مستفاد برسد (Sadra, 1981, V.3, p. 42 & 426).

۱۱. علم آن‌گونه که فیلسوفان می‌گویند، حضور امری مجرد نزد موجودی مجرّد است (Sadra, 1989, V.3, p. 292; p. 477-478).

۱۲. صدرالمتألهین در بحث علم الهی پس‌ازآنکه به‌طور مبسوط به بیان و نقد آراء پیشینیان می‌پردازد، سرانجام خود او برای تفسیر عالمیت حق‌تعالی به ماسوی به سمت‌وسوی مبانی عرفا روی می‌آورد (Sadra, 1989, V.6). در عرفان ابن عربی، پیش از آنکه کثرت مظاهر حاصل شود، حق‌تعالی به‌عین 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 صدرا عیناً آن را از فتوحات (Ibn Arabi, 1984-1989, V.1, p. 210) در اسفار نقل می‌کند و مبنای فاعلیّت 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).

۱۳. ملاصدرا اعتقاد دارد که علم انسان به نفس خویش اکتسابی نیست (Sadra, 1981, V.4, p. 256). این علم که اولین علم نفس است ــ زیرا نفس در آغاز خلقتش خالی از علوم تصوّری و تصدیقی است ــ علم حضوری است (Sadra, V.6, p. 161) که هر مجرّدی ازجمله نفس انسان دارای آن است.

۱۴. مفاد این نظریه از دیدگاه حکیم زنوزی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة» چنین است: اجمال در حقیقت وجود و نظام وجود از تفصیل تمام‌تر و

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

کامل‌تر است. بنابراین، علم حق‌تعالی به وجودات امکانیه که عین وجود او هستند، علم اجمالی است به آن وجودات. از طرفی علم تفصیلی در حقیقت علم و انکشاف معلوم به‌گونه‌ای که از سایر معلومات متمایز باشد قوی‌تر و تمام‌تر از علم اجمالی است. درنتیجه، علم حق‌تعالی به موجودات قبل از ایجادشان به جهت حکم وجود، اجمالی بوده و به‌حسب 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: حق‌تعالی همان‌گونه که به ذات خود عالم است به تمام ماسوی نیز عالم و آگاه است. به‌طوری‌که 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 تعلیقهٔ خود بر اسفار، کلام مذکور (بساطت نفس) را معادل قاعدهٔ «بسیط الحقیقة دانسته و معتقد است که صدرالمتألهین نفس را حقیقت مبسوطی معرفی می کند که قوای آن تحت آن و به معنای شئونات و مجالی ظهور آن هستند و نفس وحدت در کثرت است (Sadra, 1981, V.3, p. 220).

۱۶. صدرا و تابعان او معمولاً «مثال» منحصربه‌فرد چنین عملی را در انسان و ملکه علمی او هنگامی‌که با سؤالاتی از اجمال به‌تفصیل می‌رسد، می‌دانند. یعنی پیش از سؤال و جواب انسان صاحب ملکه علمی (مثلاً ملکه اجتهاد) به معلوماتش علم بسیط اجمالی در عین اکتشاف 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 فعّال است که نفس (عقل بالقوّه) را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند و معقولات بالقوّه ای را که همان متخیّلات نفس است، به معقولات بالفعل مبدّل می‌سازد (Sadra, 1989, V.3, p. 462).

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

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

۲۱. صدرالمتألهین در آثار خود در تعریف قضا آورده است: «و القضاء عبارة عن وجود صور عقلیة لجمیع الموجودات بإبداع الباری إیاها فی العالم العقلی علی الوجه الکلی 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 ازآنجاکه این صور لازمه ذات واجب‌اند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می‌شوند، پس وجه الله هستند، نه این‌که جزء عالم باشند. «و اما القضا فهی عندهم عبارة عن وجود الصور العقلیة لجمیع الموجودات فائضة عنه تعالی علی سبیل الابداع دفعة بلازمان لکونها عندهم من جمله العالم ومن افعال الله المبائنة ذواتها لذاته و عندنا صور علمیة لازمة لذاته بلاجعل و تأثیر و تأثر و لیست من اجزاء العالم إذ لیست لها حیثیة عدمیة و لا امکانات واقعیة، فالقضاء الربانیة (وهی صورة علم الله) قدیمة بالذات باقیة ببقاء الله کما مر بیانه» (Javadi Amoli, 1993, V.6, p. 349).

۲۳. «و اما القدر فهو عبارة عن وجود صور المجودات فی العالم النفسی السماوی علی الوجه الجزئی مطابقة لما فی موادها الخارجیة الشخصیة مستندة إلی اسبابها و عللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعنیة و امکنتها المخصوصة و یشملها القضاء شمول العنایه 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 عقلا در حیطهٔ مادیّات مبرهن نموده است.

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

منابع و مأخذ

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*. ترجمهٔ 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*. ترجمهٔ 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 سوّم و چهارم از جلد ۶. تهران: الزهراء.]

Rahimian, Saeed. (1997). *Manifestation and Emergence in theoretical mysticism*. Qom: Bostan Ketab Publications. [in Persian]

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]

[ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *الهیّات 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). *Fusws 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*. *ابوالعلاء عفیفی*. ج۲. تهران: انتشارات الزهراء.]

————. (No up). *Fatty almakieh*. 4 C, Beirut: Dar Alshder. [in Persian]

[————— (بی تا). *الفتوحات المکیّه*. ج۴. بیروت: دار صادر.]

————. (1984-1989). *Flexible Flexibility*. 14 C, correction of Othman Yahya, Cairo: Al-Mectabt al-Arabiya. [in Persian]

[————— (۱۴۰۵-۱۴۱۰). *الفتوحات المکیّه*. ج۱۴. تصحیح عثمان یحیی، قاهره: المکتبه العربیه.]

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]

انتشارات مولی.]

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

[————— (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیه*. 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 الربوبیّه 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. *ترجمهٔ 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. ترجمهٔ سید مرتضی آوینی. *مجله نامهٔ فرهنگ*، (۳)، ۲و۳.]

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*. ج۸ چاپ دوم. تهران: منشورات شریف رازی.]

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

[مدرس زنوزی، آقا علی. (۱۳۷۶). *بدایع 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*. ترجمهٔ 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*. ترجمهٔ 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. *مجلهٔ باستانشناسی و هنر*. زمستان، *(۱)*۱، ۱۲-۱۶.

[رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). *تجلی و ظهور در عرفان نظری*. قم: انتشارات بوستان کتاب.]

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

[سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۷). حکمه *الاشراق*. ترجمهٔ سید جعفر سجّادی. تهران: دانشگاه تهران.]

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

[شوان، فریتیوف، (۱۳۸۱). *گوهر و صدف عرفان اسلامی*. ترجمهٔ 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]

[صدرای شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه 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 المتعالیه 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 القران 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: مکتبهٔ المصطفوی.]

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

[————— (۱۳۶۲). *رسائل فلسفی، المسائل القدسیّه*. 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 آلآیات*. 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:

[Downloaded from jih-tabriziau.ir on 2026-11-24]