

خلاقیت در معماری با الهام از حکمت متعالیه

مرتضی شجاری*

زکيه السادات طباطبائي لطفی**

چکیده

این جستار ذیل پرسش از مفهوم خلاقیت در معماری به بررسی مفهوم خلاقیت انسان و خلاقیت هنری در حکمت متعالیه پرداخته است. در این راستا، بحث خلافت الهی انسان، وجود ذهنی، تعریف صدرایی از نفس انسان، تناظر مراتب ادراکی او با مراتب عالم، نظریه‌های ادراکی انسان و جایگاه و نقش عقل و خیال، و مبحث کشف و الهام بررسی گردیدند. بر مبنای این مطالعه، خلاقیت انسان با الهام از حکمت متعالیه در نسبت با مظهریت خلق عالم توسط خداوند و ذیل مقام خلافت الهی انسان قابل تبیین است و به تناسب مراتب این مظهریت، دارای درجاتی است که بر صنعت و هنر منطبق می‌گردد. همچنین تبیینی از خلاقیت بر مبنای سیر انسان در مراتب هستی و مبتنی بر قوای ادراکی او طرح گردید که به معماری به عنوان حاصل تصرف انسان در محیط، در استقرار و سیر نزولی و صعودی میان عوالم هستی قابل انطباق می‌باشد. این بحث می‌تواند مبنای نظریه‌ای برای سنجش و داوری معماری اسلامی از منظر فرآیند تحقق آن قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: خلاقیت، معماری، حکمت متعالیه، خلافت الهی، خیال.

* استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، mortezashajari@gmail.com

** دانشجوی دوره دکتری معماری اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، z.tabatabaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۶

۱. مقدمه

سیاره زمین هیچ گاه تا این اندازه شاهد تحولات بشر مدار به خود نبوده است. بشر امروز با سودای تسلط بر طبیعت، درهای جدیدی را در علم و صنعت گشوده است، و در مستی شگفتی از حاصل کار خویش، در پی تعریف ساز و کار فرآیند تولیدات خویش آمده و در این راه به تعریف دوباره‌ی انسان و توانایی‌هایش پرداخته است تا دستورالعملی شفاف برای ابتکارآفرینی بشر بر فهرست دستورالعمل‌های دنیای مکانیزه‌ی خویش بیافزاید. یکی از ظهورات این امر، مطرح شدن و پررنگ شدن واژه‌ی خلاقیت است. خلاقیت انسان، یکی از مفاهیم مطرح تفکر معاصر در جهان است. اما استنباط رایج از خلاقیت در رویکرد مدرن غرب به آن، با نوعی سکوت نسبت به جایگاه انسان در هستی و نسبت او با خدا و یا حتی انکار ضمنی آن همراه است.

در مقابل این نگاه، مفهوم خلاقیت انسان در فلسفه‌ی اسلامی ذیل مقام خلافت الهی انسان و تبیین افعال او در نسبت با این جایگاه، با رویکردی متفاوت، طرح و تبیین می‌گردد. همچنین، بر خلاف نگاه معاصر به خلاقیت که آن را ذیل رویکردهای معطوف به آینده و ناظر به پیشرفت مطرح می‌نماید، در فرهنگ اسلامی نگاه به گذشته به عنوان بستر حیات سنت اسلامی، یکی از مؤلفه‌های پیشرفت اسلامی است. با این نگاه، این جستار با هدف وقوف بر بنیان‌ها و ساختار خلاقیت معمارانه در دوران شکوفایی تمدن اسلامی، و در صد یافتن اندیشه‌های تأثیرگذار بر سنت‌های معمارانه‌ی آن دوران، روی به حکمت متعالیه نموده است که ظهور و شکوفاییش با ظهورات تمدن شیعی اسلامی در معماری عصر صفویه قرین گردیده است. لذا افق نگاه این جستار تعریف و سنجش خلاقیت در معماری در چارچوب نظری حکمت متعالیه است. در این راستا مبانی و اصول خلاقیت، نسبت خلاقیت و خیال، مبانی خلاقیت هنری و نسبت صنعت و هنر در معماری در حکمت متعالیه به عنوان پرسش‌های تحقیق مطرح شده و در جهت پاسخ به آنها به کنکاش در بسترهای مفهومی مرتبط با مفهوم خلاقیت همچون چگونگی آفرینش عالم توسط خدا و چیستی و مراتب عالم از دیدگاه صدرا، انسان‌شناسی حکمت متعالیه و ساحت‌ها و مراتب مختلف نفس، توحید افعالی خدا و احکام علل فاعلی، مسأله‌ی خلافت الهی انسان و نیز مبحث وجود ذهنی پرداخته شده و در نهایت زمینه‌ای برای تعریف خلاقیت در معماری اسلامی طرح گردیده است. بر پایه‌ی این بررسی‌ها و نتایج به دست آمده، این تحقیق معماری اسلامی را در عصر صفویه، از منظر خلاقیت مورد بررسی قرار داده و با تطبیق

مؤلفه‌های خلاقیت انسان در معماری با وجوه معماری شهر اصفهان در عصر صفوی در صدد ارائه‌ی فهمی عینی‌تر از مباحث طرح شده برآمده است.

برای بیان جایگاه و کاربرد این تحقیق، باید معماری اسلامی را بر مبنای فرآیند تحقق معماری تعریف نماییم؛ و جایگاه خلاقیت را با توجه به مبانی حاصل از این جستار در این فرآیند مشخص نماییم. بر این اساس بنیانی برای طرح یک نظریه در باب فرآیند معماری اسلامی بنا نهاده‌ایم که می‌تواند مبنایی برای سنجش و داوری معماری اسلامی قرار گیرد.

۲. مفهوم خلاقیت در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه به صورت مستقیم به مبحث خلاقیت انسان نپرداخته است؛ و برای شرح مفهوم خلاقیت (به عنوان یک اصطلاح هنری) بر اساس آن، باید با الهام از این فلسفه و با کنکاش در ساحت‌های معنایی مرتبط به جستجوی معنایی برای خلاقیت بپردازیم. برای این منظور باید اقتضائات صریح و غیر صریح فلسفه‌ی ملاصدرا را بر مفهوم خلاقیت بیابیم و با کنار هم گذاشتن آنها در صدد ارائه‌ی یک تعریف منسجم بر بیابیم. یکی از اصلی‌ترین بسترهای مفهومی خلاقیت در حکمت متعالیه، مبحث خلق و آفرینش است. خلاقیت در بیشتر تعاریف موجود و به خصوص معاصر آن، به عنوان یکی از صفات انسان و افعال او طرح می‌گردد که مستلزم پیدایش امری نو می‌باشد. اما در بینش اسلامی این مفهوم به نحوی صنع الهی در آفرینش جهان اطلاق می‌گردد که ذیل واژه‌ی ابداع، به مفهوم ایجاد وجود بدون مسبوقیت به ماده و مدت و بدون اصل و الگو (به عبارتی ابراز از عدم) بیان شده است. (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۸) در این تعریف ابداع تنها به خداوند اختصاص دارد، (بحرانی، ۱۳۷۵: ۷۱۲)^۱ اما آفرینش عالم مراتب پایین‌تری به نام مرتبه‌ی خلق دارد که چنانچه در بخش‌های بعدی این رساله بر آن اقامه‌ی دلیل خواهد شد، با نوعی واسطه قابل استناد به انسان نیز هست. بدین ترتیب مفهوم خلاقیت در بستر نظری حکمت متعالیه را بیشتر باید در ذیل مفهوم خلافت انسان در خلق جستجو کرد و تعریفی متفاوت از تعریف ابداع الهی برای وجه بدیع بودن آن جست.

واژه‌ی خلق به عنوان یکی از کلمات قرآنی، به معنای ایجاد چیزی مبتنی بر کیفیتی مخصوص و متناسب با اراده و حکمت در نظر گرفته شده بر آن آمده است. این صفت جزء صفات حق تعالی محسوب می‌شود و استناد آن به انسان با نوعی واسطه طرح می‌گردد. (مصطفوی: ۱۲۹-۱۲۷) این واسطگی مقام خلافت انسان بر زمین است که در

قرآن از آن یاد شده است. (بقره: ۳۰) در بینش اسلامی، مفهوم خلق به عنوان امری الهی مانع اطلاق آن به بشر نگردیده، بلکه آن را در ذیل مقام خلافت الهی انسان و آینگی او نسبت به صفات و افعال الهی تبیین نموده است.^۲ اما همین نسبت، محدودیت‌ها و اوصافی را درباره‌ی این مفهوم به همراه دارد که آن را از اوصاف امروزی و مدرن مفهوم خلاقیت متمایز می‌گرداند. بیشترین رمزگشایی و پرداخت از مفهوم خلاقیت آدمی به عنوان خلیفه‌ی الهی را می‌توان در اندیشه‌ی انسان کامل در حکمت متعالیه و عرفان نظری ابن عربی جست که انسان را در مقام خلیفه‌ی الهی ظل و مثال خداوند و جلوه‌ی کامل و ظهور تام او تعریف می‌نماید. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۲ و ملاصدرا ۱۳۶۸: ج ۷/۷) در این تعریف انواع و اقسام و خصوصیات خلاقیت انسان بر مبنای شئون مختلف آفرینش الهی قابل توصیف است. با توجه به رابطه‌ی خلاقیت و خلق، نخستین گام برای شناخت چگونگی تحقق امر خلاقانه توسط انسان، بررسی مؤلفه‌های آن در هستی‌شناسی است.

۳. بنیان‌های هستی‌شناسانه مفهوم خلاقیت در حکمت متعالیه

مبحث آفرینش هستی یکی از موضوعات مهم و اساسی در حکمت متعالیه و دیگر مکاتب حکمی و عرفانی اسلامی است که مباحث مختلفی همچون وحدت وجود، حدوث و قدم جهان، انواع فاعلیت، نوع فاعلیت خداوند در آفرینش جهان، تجلی، و مراتب و طبقات عالم، پیرامون آن طرح گردیده است. انسان در حکمت متعالیه به تبع مقام خلافت الهی آینه‌ی صفات و افعال خداوند تلقی می‌گردد. بدین منظور برای صحبت از خلاقیت انسان، ناگزیر از شناخت چگونگی خالقیت خداوند هستیم. چگونگی آفرینش عالم توسط پروردگار و نیز مراتب و مختصات این آفرینش از منظر ملاصدرا را می‌توان در ذیل اندیشه‌ی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود (بر اساس نظر نهایی وی) پیگیری نمود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۲/ ۲۹۲)

تمائیل مختلفی همچون تمثیل انسان و آینه، شاخص و سایه و تکثر اعدادی در توجیه کثرات و ظهور عالم از جانب صدرالمتألهین ارائه شده است. (ر.ک به شهیدی، ۱۳۸۴) بر اساس قول به وحدت تشکیکی وجود، کثرات بر مبنای مراتب وجود قابل تبیین است و بر اساس قول به وحدت شخصی وجود، کثرات مظاهر وجودند؛ یعنی هستی و وجود حقیقت واحدی است که ظهورات متعدد دارد. نحوه‌ی این استناد را می‌توان ذیل مبحث تجلی پیگیری نمود. از نظر ملاصدرا نزول وجود حق در مرتبه‌ی ممکنات به واسطه‌ی ظهور

ثانوی می‌باشد که ضامن تحقق کثرت و تعدد در عالم است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۲/ ۳۵۷) آفرینش جهان نیز صورت تنزل یافته‌ی امر الهی است و توسط خداوند به صورت ابداع و بدون الگویی خارجی یا صورتی خیالی صورت گرفته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹/ ۱۶۱ و ۱۶۲) در حقیقت تفاوت مراتب آفرینش حق تعالی در مبتنی بودن آن به ماده یا امر دیگر نیست، بلکه در دفعی و تدریجی بودن و یا در بسیط و مرکب بودن است. این اختلاف بر اساس اختلاف عوالمی است که به آن تعلق دارند. آفرینش حق تعالی در عالم غیب خصلت امری دارد و از جنس کلام و بسیط است و در عالم ملک و شهادت از جنس خلق است که مرکب گردیده و همچون کتاب مشتمل بر آیات می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۵) این آیات یعنی موجودات این عالم، نشانه‌ها و دستاویزهایی برای بازگشت به سوی حق هستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۷) عالم آخرت در این سیر صعودی ساخته می‌شود و صدرالمتألهین با استناد به آیات و مباحثی در مورد جهان آخرت و صورت اعمال انسان در آنجا، انسان را معمار آن می‌داند (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۹/ ۳۰۵-۲۹۰). از طرفی جهان هستی که نتیجه‌ی ظهور و تجلی صفات و افعال و اسمای الهی است، مشتمل بر سه عالم عقل، خیال و حس است که از مجرد به سوی ماده تنزل می‌یابند و به تناظر قوا و ادراکات نفس انسانی هستند. (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۷۱۴) نفس انسان که مثال خداوند است با قدرت سیر در عوالم و متحد شدن با آنها می‌تواند آنها را ادراک نماید و در این ادراک صورت حسی مدرکات وی به عالم عقل صعود می‌کنند. در حقیقت سیر نزول و صعود در جهان با وجود انسان کامل می‌شود که در حرکت حسی عالم با مخاطب قرار گرفتن عشق الهی که انگیزه‌ی پیدایش عالم گردیده در پی بازگشت به مبدأ خود بر می‌آید. (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۲/ ۲۶۴، ج ۷/ ۱۴۸، ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳ و صانع‌پور، ۹۲: ۱۱۱-۱۱۳)

با این وجود، توجیه فاعلیت انسان در تصرف در عالم ماده و حس و فاعلیت نفس در خلق صور خیالی و استناد فعل خلق به انسان با جود تفاسیر یاد شده از نحوه‌ی پیدایش عالم و مباحثی چون وحدت شخصی وجود و توحید نیاز به شرح جداگانه دارد.

۴. مبانی استناد فعل خلق به انسان

بسیاری از فیلسوفان، عارفان، حکما و متکلمین از خالقیت خداوند سخن گفته‌اند و پیدایش جهان هستی و تمام موجودات آن را به آن استناد داده‌اند. با این وصف استناد فعل خلق به

انسان نیاز به طرح و شرح مبادی این استناد دارد؛^۳ که در حکمت متعالیه ذیل احکام علل فاعلی و مبحث توحید افعالی خداوند قابل پیگیری است. همچنین در بحث وجود ذهنی توانایی گونه‌ای از خلق و ایجاد برای نفس انسانی پذیرفته شده است.

۱.۴ فاعلیت انسان در خلاقیت از منظر توحید افعالی

ملاصدرا، ذیل مباحث مختلفی همچون وحدت وجود منبسط، انواع فاعلیت در ارتباط با فاعلیت خداوند و اراده‌ی او، و مباحث مرتبط با علت و معلول، به شرح توحید افعالی می‌پردازد. او با تکیه بر نظر خود درباره‌ی آفرینش که بر اساس آن همه‌ی موجودات را نمود و پرتوی از حق می‌داند، معلول را اعتبار محض و پیدایش معلول را نوعی ظهور علت خوانده است. وی در مباحث مختلف خود، علت را به تشآن، تجلی و ظهور ارجاع می‌دهد و جهان هستی را جلوه و تجلی واجب‌الوجود می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳۵۷/۲ و ج ۱/۴۷ و جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج ۱۰/۵۰۰) بنا بر این تعبیر، طبعاً استناد هر نوع خلق و فعل و ایجاد به ماسوآله از راه مجاز خواهد بود، چرا که اینها به صورت حقیقی تنها به خداوند قابل انتساب هستند و همچنان که وجود انسان که معلول وجود خدا خوانده شده است از او انفکاک ندارد، این عدم انفکاک در تمامی افعال و صفات او نیز معتبر است. این عقیده، یعنی عدم انفکاک علت از معلول، یکی از سه قاعده‌ی اصلی علت فاعلی در حکمت متعالیه یعنی مؤثر نبودن غیر خداوند در افاضه‌ی وجود می‌باشد که بر معد بودن علت‌ها و فاعل‌های طبیعی تأکید دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۱-۳۰) ملاصدرا برای آوردن مثالی برای نظر خود به نسبت بنا و ساختمان اشاره می‌کند و در این مثال بنا را فاعل بالعرض و نه فاعل حقیقی ساختمان می‌خواند. این امر مبین مؤثر نبودن غیر خداوند و غیر حقیقی بودن غیر خداوند در فاعلیت است که در حکمت متعالیه بر آن اقامه‌ی برهان می‌شود. (ملاصدرا، ۹۱: ۴۳) از نظر ملاصدرا بنا در بنای عمارت به قابل، بیش از فاعل شباهت دارد. (ملاصدرا، ۹۱: ۴۳) همچنین صدرالمتألهین مثال‌های متکلمین برای حدوث و بقاء عالم را که در آن بقای خانه بدون بنا و یا نوشته بدون کاتب قابل تصور است، درست نمی‌داند. وی برای وابستگی عالم به مبدأ در بقا مثال کلام و متکلم و یا مثال نور و خورشید را مناسب‌تر می‌داند. (ملاصدرا، ۹۱: ۴۳-۴۴)

ملاصدرا همچون عارفانی مانند مولوی و ابن‌عربی به توحید افعالی خداوند قائل است. در حقیقت بر مبنای اصل وحدت وجود، ماسوی الله از خود وجودی ندارد که بخواهد

اثری مستقل داشته باشد. صدرالمتألهین با اصالت دادن به وجود و شرک دانستن اصالت ماهیت، آثار تمام موجودات را نیز ذیل فعل الهی تبیین می‌نماید. همچنین بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، بدون آن که حقایق متباینی برای وجودها قائل گردد آثار آنها را نیز مستقل نمی‌داند. بنا بر نظریه‌ی وحدت وجود صدرالمتألهین که بر طبق آن کل جهان وصف و شأن الهی تلقی می‌گردد، نمی‌توان ذاتی خارجی برای معلول که مغایر با وجود علت باشد تصور نمود. در حکمت متعالیه وجود معلول رابطی نیست، بلکه ربطی است، بدین معنا که وجود معلول عین ربط و تعلق و وابستگی به علت است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱/۷۹)

طرح فاعلیت بالعرض انسان ذیل فاعلیت حقیقی خداوند با مفهوم آینگی شرح داده شده است. انسان، بنا به مقام خلیفه‌اللهی خود و آینگی اسما و صفات الهی به حکم اسم ظاهر و باطن خداوند از سوی وی دارای حقیقتی باطنی و ظاهری گردیده است و از این رو رو قابلیت تصرف در ملک و ملکوت را دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲/۳۰۲) است. از این رو بر اساس حکمت متعالیه انسان می‌تواند در برخی از اقسام فاعلیت خداوند در خلق و آفرینش مرآت او بوده و در هر درجه‌ای به میزان ظرفیت و همت خود در خلق مؤثر باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲/۴۴) خلافت و جانشینی انسان نیز، چنانچه گفته شد، نسبتی با همین امر مظهریت و آینگی دارد و بدین ترتیب می‌توان گفت که ابداعات انسان در خلافت امری جدای از ابداع و امر و اراده‌ی خداوند نیست در عین این که می‌تواند به او نسبت داده شود. خلاقیت انسان با تعریف شدن به معنای مظهریت خلاقیت خداوند در تشبه هرچه بیشتر به خدا درجه‌اش بالاتر می‌رود. با توجه به مراتب توحید (توحید افعالی، صفاتی و ذاتی)، صنایع که مظهریت افعال الهی هستند، درجه‌ای نازل‌تر نسبت به صفات و ذات که درجات بالاتر وجود محسوب می‌گردند تلقی می‌گردند. (ر.ک به ملاصدرا، ۱۸۰-۱۸۱)

۲.۴ خلاقیت انسان در پرتو وجود ذهنی

مبحث وجود ذهنی در حکمت صدرایی یکی از بسترهای مهم استناد فعل خلق به انسان است که از آن به عنوان قابلیت عمومی یاد شده است. ملاصدرا به طور مستقیم از مشابهت فاعلیت نفس انسان با فاعلیت خدا در مقابل صور ذهنی سخن می‌گوید. از نظر وی در وجود ذهنی فاعلیت انسان به فاعلیت حقیقی یعنی فاعلیت به نحو ایجاد و افاضه شباهت دارد. (ملاصدرا، ۹۱: ۴۳) بر اساس نظر ملاصدرا خلق و ابداع می‌تواند ذهنی و یا خارجی

باشد و وجود یا صور ذهنی و خارجی از یک منشأ وجودی هستند و اختلافشان در ضعف و قوت است. خلق صور ذهنی از جانب نفس صورت ضعیفی از خلق صور خارجی توسط باری تعالی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۴ و ۴۴) اما خلق صور خارجی از انسان های عادی بر نمی آید. از این منظر به نظر می رسد که صدرالمتألهین مصنوعات را که انسان با استفاده از ابزار و مواد طبیعی ایجاد می کند جزء مصداق خلق صور خارجی نمی داند، اما با توجه به منشأ وجودی مشترک آنها می توان استناد نمود که مصنوعات انسان اگرچه با صرف علم او پدید نمی آیند و نیازمند تدارک و تسخیر عوامل طبیعی است، از این جهت که بر اساس صور و نقشه های ذهنی پدید می آیند، به میزانی که وجود خارجی با آن نقشه های ذهنی مطابقت داشته باشد می توانند از خلاقیت بهره ای داشته باشند؛ و یا حداقل خود صور ذهنی را امری خلاقانه هستند. حکیم شیرازی، ایجاد تصویر خانه و عمارت را در ذات نفس، قبل از انجام آن در خارج به قابلیت انشاء و خلاقیت نفس نسبت می دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۴ و ۴۴) با قبول فعل انسان به عنوان مظهریت فعل خداوند می توان حاصل تحقق یافته ی صورت ذهنی در عالم خارج را نیز که با وساطت اسباب صورت گرفته، امری خلاقانه محسوب نمود. در مورد صنایع نیز، انسان با مظهریت درجه ای از جمال خدا واسطه ی خلق گردیده است.

پس از شرح جایگاه خلیفه الهی و صفت آینه سانی او در مقابل حق تعالی و دلالت های آن بر استناد فعل خلاقیت به انسان، می توانیم به شرح چگونگی فرآیند امر خلاقانه ی بشری بپردازیم. این امر نیازمند وقوف بر چگونگی ادراک انسان و نسبت آن با امر خلاقانه است و ضرورت پرداختن به انسان شناسی حکمت متعالیه و دلالت های آن را بر مبحث خلاقیت آشکار می سازد.

۵. مبادی تحقق امر خلاقانه توسط انسان از منظر انسان شناسی صدرایی

برای ترسیم تصویر روشن تری از امر خلاقانه ی بشری نیازمند شناخت انسان و ظرفیت او و استعداد های قوای ادراکی او هستیم که در حکمت متعالیه ذیل نظریه ی حرکت جوهری نفس و امکان سیر رفت و برگشتی او میان عوالم سه گانه طرح شده است. از این رو لازم است به مراتب نفس و مبنای مهم آن یعنی حرکت جوهری اشاره کنیم.

۱.۵ مراتب نفس و نظریه حرکت جوهری

نفس انسان در نظر صدرا به تبع آینگی و ظلیت وحدت وجود الهی دارای وحدتی جمعی است و در عین حال دارای شئونات و مراتب مختلفی از جمله نشأه‌ی حس و نشأه‌ی خیال و نشأه‌ی عقل می‌باشد. (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۷۶) مراتب نفس با مراتب ادراکی انسان و نیز با مراتب عالم تناظر دارد و طی حرکت جوهری از طبع و حس به عقل می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۶۶، ۷۱۶) عوالم نفس انسانی را نیز می‌توان چون عالم هستی دارای دو مرتبه‌ی خلق و امر دانست که در آن عالم خلق یعنی افعال انسانی تابع اوامر عقل وی هستند. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۲۷) نفس انسان قابلیت سیر در مراتب ادراکی را دارد و در هر مرتبه از ادراک با قوای ادراکی متحد می‌گردد. این اتحاد و نیز وحدت نفس مبین تأثیرپذیری افعال انسان از مدرکات عقلی اوست. (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/ ۳۱۷) صدرالمتألهین این قول مشهور بین حکما را که نفس، محسوس را متخیل نموده و آن صورت خیالی را مجرد کرده و معقول می‌نماید رد می‌کند. از نظر او هر حقیقتی به صورت مجرد برای عاقله و به صورت مادی برای حواس ظهور دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۷۱۵، ۷۵۱-۷۵۰) از این رو نگاه و یا تصرف انسان در جهان مادی پیرامون خویش نیز می‌تواند ذیل صبغه‌ی معنانشناسی و یا معنابخشی صورت پذیرد. یعنی انسان، در فرآیند نزول امر مجرد به محسوس، با داشتن معنا و یا صورتی ذهنی بدیع، خود محسوس را صورت می‌دهد تا موافق معنای مجرد گردد.

۲.۵ خلاقیت نفس در مقام عقل

صدرالمتألهین چهارگونه عقل را در ارتباط با نفس انسان مطرح می‌نماید؛ عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل فعال که صور تمامی موجودات در آن بالفعل است. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۸۱) عقل هیولانی نخستین و پایین‌ترین مرتبه‌ی عقل است که ذیل تابش عقل فعال و در کمال خود در پی تمرین و تکرار به عقل بالملکه تبدیل می‌شود. صدرالمتألهین این تحول را با مثالی در مورد صنایع شرح می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۵۴) عقل بالفعل کمال دوم برای عقل منفعل است و کار آن صورت دادن معانی عقلی و تصویر صورت حقایق بر نفس است. در این مرتبه نفس به تأیید و یاری حق تعالی، هرگاه بخواهد معقولات را بدون رنج و سختی و کسب مشاهده می‌نماید که به واسطه‌ی تکرار مطالعه

معقولات و اتصال رجوع به مبدأ بخشنده و ملکه شدن آن و اتصال بدو بدون مانع داخلی بدین مرحله می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۲۹) عقل فعال کمال و تمامیت نفس است، همچنان که نفس کمال و تمامیتی برای جسم طبیعی است. این عقل جوهری فعال است که جواهر عقلی را قیام و برپا می‌نماید و به ذات خود نفوس انسانی را کمال می‌بخشد. صدرالمثلهین با این استدلال که آن چیزی که عقل فعال را از مرحله‌ی قوه به فعل در می‌آورد نمی‌تواند عقل در مرحله‌ی قوه باشد و نیز استفاده‌ی عقل از جسم نیز در جهت کمال خود به علت شریف‌تر بودنش محال است، با ذکر مثال نور حسی در دیدگان، وجود عقل فعال را همچون نوری علوی، جوهری قدسی و الهی می‌داند که نفس از آن نوریاب می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: خلاصه از ۷۴۷ تا ۷۴۹)

بر این اساس می‌توان خلاقیت را نوعی تنزل حقایق از عوالم بالاتر به عوالم دانی دانست که گاهی از عالم عقل به عالم مثال (خیال) و در صورت کامل آن به عالم ماده می‌باشد. صور موجود در ذهن می‌توانند بر اثر مشاهده و محاکات صور مادی و یا در سیر نزولی از عالم عقل به خیال ایجاد شده باشند؛ اما تنها در اتصال با عقل است که انسان در ایجاد صور ذهنی خلاق محسوب می‌گردد؛ چرا که این عقل فعال است که مفوض صور بر عالم محسوس است. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۹۳) عقل در مراتب بالاتر خود با فیض‌پذیری از عقل فعال و یکی شدن با او، با مراتب عالی هستی مرتبط می‌گردد و بدین طریق می‌تواند در آفرینش صوری که تنزل یافته‌ی حقایق مکشوف بر او هستند نقش داشته باشد. همچنان که در آفرینش عالم نیز هر مرتبه از عالم واسطه‌ی برای مراتب پایین‌تر خود است، نفس با رسیدن به موطن اصلی خود یعنی عقل فعال می‌تواند به مشاهده‌ی حقایق و یا صور آنها نایل آید. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: خلاصه از ۶۷۱) در این راستا حتی صنایع نیز که به تعبیر صدرا حاصل کار عقل بالملکه و بنا بر استعداد است، از آنجا که ذیل تابش عقل فعال صورت می‌پذیرند خود درجه‌ی نازلی از خلاقیت را دارند.

۳.۵ خلاقیت نفس در مقام خیال

یکی دیگر از قوای نفس که جایگاه مهمی در امر خلاقیت انسان دارد خیال است. قوه‌ی خیال در حکمت متعالیه یکی از شئون ادراکی نفس است که میان درجه‌ی حس و درجه‌ی عقل واقع گردیده و بر مجرد آن اقامه‌ی دلیل شده، و نیز به تبعیت از مراتب عالم که دارای خیال متصل و منفصل است به خیال جزئی و کلی قابل تقسیم است. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۸۷)

صور خیالی صادره از نفس هستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۳۸) اما شأن صدور صور خیالی از نفس که در آن به ابداع و انشاء اشاره شده است با اتصال به عقل صورت می‌پذیرد. به گفته‌ی خود حکیم، آن چه در عقل حاصل می‌گردد با آنچه در نفس جهان موجود است و با نسخه‌ی موجود در لوح محفوظ که مشتمل بر قضای ربانی و حکم الهی است و قلم اعلای الهی بر آن پیشی گرفت مطابقت دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۱) از این رو صدور صور خیالی توسط نفس امر منافی با سیر نفس به خیال کلی برای دریافت و مشاهده‌ی صور خیالی عالم مثال یا خیال منفصل و یا بالاتر از آن سیر نفس به عالم عقل و مشاهده‌ی حقایق مجرد عقلی نیست. یعنی صور خیالی در عین این که ذیل قیام صدور نفس هستند می‌توانند به تبع محاکات حقایق معنوی و یا صور مشهود شکل بگیرند. بدین ترتیب، اتصال نفس با خیال در صورت منفصلش که از مرتبه‌ی حسی و خیال جزئی فاصله گرفته و به عقل نزدیک شده می‌تواند مبدأ انشاء و ابداع صور خیالی در ذهن گردد، اما شهود حقایق عالی عقلی توسط ادراک عادی و علم حصولی امکان پذیر نیست، بلکه با علمی حضوری امکان‌پذیر است که مبتنی بر کشف و الهام و یا وحی است. در بخش بعد نگاهی به مبانی کشف و الهام در حکمت متعالیه خواهیم داشت.

۴.۵ کشف و الهام

مبحث اتصال خیال به عقل با مفاهیم وحی، کشف و الهام قابل انطباق است که ملاصدرا ذیل مباحث علم اکتسابی و علم لدنی و نیز مبحث مکاشفه و انواع آن از جمله مکاشفه‌ی صوری و معنوی به آنها می‌پردازد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۴، ۱۴۳-۱۴۵، ۱۹۸-۱۹۷) در این نگاه کشف، حاصل سیر نزولی حقایق از عالم عقل به خیال است که با اتصال و کسب معرفت از عالم ملکوت تحقق می‌یابد. مشاهده‌ی عقلی و نیز مشاهده‌ی صور مثالی در عالم ملکوت اوسط می‌تواند با نزول به خیال ایجاد صور خیالی نماید که رویاهای صادقه بر همین معنا قابل تأویل است. این مشاهدات ذیل اتصال با روح الهی و نوعی از کشف اعم از وحی و الهام صورت می‌پذیرد. وحی حاصل نگارش علوم بر نفس انسانی با قلم عقل کلی توسط خداوند است و الهام نیز دریافت نفس با توجه به درجه خلوص و صفایش از وحی است که مبتنی بر پاک بودن نفس از مشغولیات حسی و دنیوی و گفتارهای معمول و منطبق مبتنی بر وهم و خیال است و با اتصال نفس به ملکوت صورت می‌پذیرد؛ چرا که صور خیالی ممکن است برخاسته از مشاهده‌ی حواس باشد که در این حالت ممکن است

موافق معنی نباشد؛ اما خیال نازله از عالم عقل همواره با معنی موافق است. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۴، ۱۴۳-۱۴۵ و ۲۸۰-۲۸۱ و ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۷۷-۴۷۸) صور ذهنی حاصل از این سیر را می‌توان امری خلاقه محسوب نمود و با اثبات هنر و معماری در ذیل مفهوم خلاقیت، این موضوع می‌تواند مبنایی برای سنجش و داوری هنری قرار گیرد. در این تعریف معماری، همچون دیگر هنرها در تعریف مبتنی بر فرآیند تحقق، نسبت مستقیمی با کشف پیدا می‌کند.

وجهی از خلاقیت انسان، چنانچه گفته شد، به صورت کشف و در اتصال نفس با عوالم بالاتر و ذیل خیال نازله از عالم عقل قابل تبیین است. اما علاوه بر اثبات خلاقیت انسان در سیر نزولی هستی، می‌توان به وجوه خلاقیت انسان در سیر صعودی نیز نظر نمود. ملاصدرا نفس انسان را در سیر صعودی خویش خالق صور خیالی می‌داند، اما از نظر وی این صدور در راستای معماری عالم آخرت شکل می‌گیرد. صورت اعمال انسان بر روی زمین خالق صور عالم آخرت هستند. با توجه به تفاوت بهشت مبدأ و بهشت مقصد انسان از منظر صدرالمتألهین، می‌توان تصرف انسان در طبیعت را در هر دو سیر عملی خلاقه دانست که ذیل دو قوس تجلی صورت می‌پذیرد. (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۱۹) با تعیین جایگاهی برای معماری در هر یک از دو قوس هستی و نسبت آن با انسان می‌توان مبادی خلاقیت انسان را به هنر و معماری اطلاق نمود.

۶. وجوه خلاقیت بشری در معماری اسلامی

تلقی معماری به عنوان فرآیندی خلاقانه یک نگاه فراگیر در وصف و تعریف معماری است. تفکر معماری را می‌توان به نوعی ذیل مبحث وجود ذهنی طرح نمود. یک اثر معماری در ریاضیات به صورت هندسه‌ی کیفی و کمی نقش پیدا می‌کند و با تصرف در طبیعت، شکل کالبد عینی بخود می‌گیرد و متجسد می‌گردد. بدین طریق معمار می‌تواند هر طرحی را با استفاده از تفکر هندسی در عقل خود ترسیم نماید و در نهایت آن را تجسد عینی ببخشد. وجه تسمیه‌ی مهندسی معماری نیز بر مبنای همین ارتباط ذاتی معماری با هندسه است. (ذوالفقارزاده ۱۳۹۳: ۳۳-۳۲) وجه دیگر تعریف خلاقیت معمارانه در مبحث آیینگی وجود قابل طرح است. همچنانکه در جهان‌بینی اسلامی عالم هستی دارای مراتب طولی است، معماری نیز دارای مراتب و وجوه متعددی است. از یک نگاه، پیشه و

صنعت است و متضمن دانش و علم، و از وجهی دیگر هنر است. درجات مختلف معماری را می‌توان با استناد به مراتب خلاقیت انسان توضیح داد.

۱.۶ مراتب خلاقیت در معماری

حکیم شیرازی خلافت انسان را دارای مراتب و درجات می‌داند. وی مراتب خلافت را در میان انسان‌ها به تجلی ذات و صفات جمال خداوند در اخلاق ربانی افراد برتر و تجلی زیبایی صنایع در آینه‌ی پیشه و صنعت فرومایگان تقسیم می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۸۱) در نگاه وی صنایع در حالت عادی خودشان با مظهریت جمال الهی درجه‌ای از خلق را دارند، اما این خلق درجه‌ی پایینی است که با آینگی افعال خداوند و در ذیل دستور و میزان و قوانین الهی و تحقق می‌یابد. (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۲۳ و ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۵) در درجه‌ی بالاتر خلاقیت ذات و صفات الهی متجلی می‌گردد. تعریف ملاصدرا از درجه‌ی عالی خلافت را که متضمن امر خلق و خلاقیت نیز هست، می‌توان با توجه به تعاریفی که از «هنر» در دست داریم معادل هنر دانست. هنر از ریشه‌ی اوستایی هونر است که از ترکیب هو به معنای خوبی و نیکویی و نر به معنی توان یا دلاوری تشکیل شده است. عبارت هنرمند (هونرونت) نیز در متون باستانی ایران به معنای کسی است که واجد اوصاف عالیه و فضایل اخلاقی خوب باشد. (خاتمی، ۱۳۹۰: ۱۳) با این تعریف از هنر و با تکیه بر تعریف خلاقیت در بالاترین درجه‌اش بر مبنای تجلی ذات و صفات جمال خداوند در اخلاق ربانی افراد برتر، می‌توان وجه عالی خلاقیت را از منظر حکمت صدرایی را با هنر اسلامی هم وجه دانست.

بر اساس تقارن مفهوم خلاقیت و هنر در حکمت متعالیه می‌توان بروز هنر را ناشی از اتحاد نفس با عقل قدسی و یا عقل فعال دانست که در آن فرد خلاق در واقع هنرمندی است که با آگاهی، صور عالم مثال و حتی معانی عقلی را با محاکات می‌نماید. هنر در اینجا به معنای تجلی ذات و صفات انسانی در صورت مادی است، که بر مرحله‌ی بالاتر خلافت انسان در خلق منطبق است. اگر انسان به مرتبه‌ی عقل قدسی رسیده باشد هنرش نیز قدسی است و در غیر این صورت کار او بازتاب صفات نفسی است که به مراتب پایین‌تر خورده و یا ممکن است تحت تأثیر خواطر ملکی و یا شیطانی غالب بر نفس باشد.

علاوه بر ارتباط مفهوم هنر مبتنی بر ریشه‌شناسی آن با مفهوم خلق و به تبع آن خلاقیت در حکمت اسلامی صدرای، می‌توان به تعاریف هنر اسلامی در نگاه متفکران این عرصه

رجوع نمود. بسیاری از مطالعات نظری در باب هنر اسلامی و شروح و تفاسیر خصوصیات آن، با مبانی این جستار در زمینه‌ی خلاقیت هم‌خوانی دارد. ابتدای بر عالم غیب، ارتباط هنر با تجلی و ابداع و سیر میان عوالم و سیر از ظاهر به باطن، پیوند ناگسستنی با کشف و الهام و اندیشه‌ی وحدت وجود، و ارتباط صور خیال هنرمند به صور مثالی عالم ملکوت همه از مباحثی هستند که در مطالعات نظری مختلف در باب هنر اسلامی طرح و شرح گردیده‌اند و با مبادی به دست‌آمده از امر خلاقانه توسط انسان در حکمت متعالیه قابل انطباق هستند. (به عنوان مثال ر.ک به مددپور، ۱۳۸۷: 133-137، و ۱۳۸۸: ۳۳۲ و بورکهارت، ۱۳۶۵: ۱۲۷)

با تعریف معماری به عنوان یکی از مصادیق هنر اسلامی می‌توان مبادی خلاقیت در آن را بر اساس تعریف خلاقیت هنری شرح داد. معماری اسلامی در مطالعات موجود در باب هنر اسلامی همیشه از جایگاهی برجسته برخوردار بوده است. بنا به استدلال هم معماری مکان و موطن نفس انسان در تمامی حالات و افعال وی بوده و در ذیل این مقام شکل یافته و در حقیقت آینه‌ی انسان و خلاقیت او در مقام خلیفه‌اللهی می‌باشد و بر این اساس می‌توان آن را معادل هنر و نیز بستری برای بروز هنر دانست. با این نگاه معماری را می‌توان در ذیل سیر نزولی و صعودی عالم و سیر انسان میان عوالم وجود تبیین نمود.

۲.۶ استناد خلاقیت در سیر نزولی و صعودی عالم و انسان به معماری

با توجه به تناظر مراتب نفس انسان و مراتب هستی و تعریف هنر اسلامی در معنای نوعی از تصرف انسان در محیط در سیر نزولی یا صعودی در عالم، معماری را در تلقی آن به عنوان هنر می‌توان از یک سو حاصل سیر نزولی خلقت با واسطگی انسان در مقام هنرمند معمار دانست و از سوی دیگر دارای جایگاهی در سیر صعودی انسان و بازگشت به مبدأ. چرا که حالات و سیر نفس انسان تنها به سیر نزولی نفس و محاکات تصاویر و معانی عالی در عوالم پایین‌تر منتهی نمی‌شود. انسان برای آسان شدن سیر صعودی خویش نیز دست به تصرف در محیط اطراف می‌زند. این تصرف نیز ذیل همان مشاهده‌ی قبلی صورت می‌پذیرد و هدف آن، همانند هدف خلق و تعیین در سیر نزولی، بازگشت و فنا در آسمایی است که زمانی مبدأ ظهور گردیده است. بنابراین معماری گاهی در صدد بیان مفاهیم و معانی تجلی شده و کشف شده بر می‌آید که در این حال وجهی از خلاقیت در آن است و در وجهی دیگر در صدد پنهان‌سازی حجاب‌ها برای رجوع انسان به باطن است.

درون‌گرایی در معماری می‌تواند از وجه دوم باشد. البته وجه اول نیز که وجه بیان است، حتی اگر بدون غرض و مانند آفرینش الهی تنها به خاطر حب شناخته شدن و ظهور مشاهدات هنرمند باشد، خود مایه‌ی تذکار او و مخاطبانش برای بازگشت به اسمای مبدأ ظهور آن در زمان غفلت خواهد بود.

سیر صعودی در معماری را می‌توان با نظر به خیال صاعد در شعر و استناد آن به معماری درک نمود. شاعر در بیان کلامی خود هم محسوس را در عالم خیالی‌اش مشاهده می‌کند و و هم معقول را در صوت تنزل‌یافته‌اش، و بدین صورت با تلفیق هر دو معنایی جدید به محسوس می‌دهد. این معنای جدید تنها با تخیل مخاطب از محسوس قابل درک است. اما معمار چون می‌خواهد معانی را با مشاهده‌ی حواس بیان کند، ناگزیر از تصرف عینی در خود محسوس است. صورت جدیدی که هنرمند به محسوس می‌دهد در ذهن مخاطب به خیال و سپس به عالم معنا سیر می‌کند. البته در اینجا دو مرحله صعود لازم است و کار سخت‌تر از شعر است. (خاتمی، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۵)

تا اینجا با تعریف معماری به عنوان هنر بخشی از وجوه خلاقانه در آن تبیین گردید. در نگاه از وجه صنعت به معماری نیز می‌توان ذیل بحث مراتب خلاقیت و تقارن آن با هنر و صنعت بشری، برای آن وجهی از خلاقیت در نظر گرفت# این استناد را می‌توان با دو مراتب بودن نفس در حکمت متعالیه و قابلیت سیر آن در عوالم سه‌گانه و نیز این که تمام مراتب عقل ذیل تابش عقل فعال هستند تعبیر نمود. با نظر به تعاریف ارائه شده از مراتب خلاقیت این تعبیر دو وجه دانی و عالی خلاقیت انسانی را هم در بر می‌گیرد که معادل هنر و صنعت بشری می‌گردد. همچنان که تمام مراتب عقل ذیل تابش عقل فعال هستند، دستور و میزان و قوانین وجه دانی خلاقیت نیز که مرتبه‌ی تجلی زیبایی افعال الهی در صنایع بشری است، از عالم غیب و به دست پیامبران آمده است. اگر در حیطه‌ی فردی، پیامبر درونی یعنی عقل حامل وحی و الهامات غیبی است، در حیطه‌ی تمدنی نیز این پیامبران هستند که موجب بروز ابداعات بشری می‌گردند. استنادات مختلفی از آموختن علوم و فنون مختلف برای بار نخست به بشر توسط پیامبران وجود دارد. البته در این استناد مبنای وجوه تمدن اسلامی به وحی به هنر خلاصه نمی‌شود، بلکه کل اساس تمدن دینی مبتنی بر وحی خوانده شده است. (اعوانی، ۱۳۷۲: ۲۴) معماری را هم اگر از وجه صنعت بشری و نگاهی تمدنی نگریسته شود باید با هنر و یا هر گونه بستری که ارتباط با عالم غیب را فراهم می‌کند مرتبط گردد تا حیات خود را حفظ نماید. در این نگاه سنت، نه به مثابه مجموعه‌ای از آداب

و رسوم، بلکه به مثابه میزانی الهی است که مقوم ربط میان عالم ملک و ملکوت است و خدا آن را نزد اهل هر حرفه و صنعت به ودیعه گذاشته تا پیشه و صنعت خود را بدان بسنجند. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۵)

بخش بعد با نظر به وجوه برجسته‌ی معماری در دوران صفویه به انطباق تفاسیر صورت گرفته از آنها با مبانی به دست آمده از خلاقیت از دیدگاه حکمت متعالیه و نسبت آن با هنر اسلامی می‌پردازد.

۳.۶ خلاقیت در معماری اسلامی دوران صفویه

با توجه به آوازه‌ی دوره‌ی صفویه به عنوان عصر شکوفایی تمدن اسلامی در ایران و شاخص گردیدن اصفهان به عنوان پایتخت دولت صفوی، ما برای برای فهمی عینی‌تر و انضمامی‌تر از مفهوم به دست آمده از خلاقیت در معماری، شواهد مثالی از معماری و شهرسازی اصفهان در عصر صفویه می‌آوریم. برای این منظور ابتدا خصایص معماری اصفهان در عصر صفویه را مبتنی بر ادبیات موجود در باب آن مطرح کرده و سپس به انطباق آنها با مفهوم به دست آمده از خلاقیت می‌پردازیم.

مطالعات مختلف در باب اصفهان، بر وجوه تمثیلی آن و نسبت آن با عالم ملکوت تأکید دارد که آن را با تعابیر مرتبط با سیر نزولی خلقت در حکمت اسلامی قرین می‌نماید.^۴ (استیرلن، کربن، ۱۳۷۷: ۴۶) تعابیری که سخن از اتصال به عوالم بالا باشد، به وفور در مطالعات شهر اصفهان حضور دارد. مثلاً نظم آب در تقسیم مادی‌های شهر که آن را به باغ‌شهر تبدیل کرده است، بازتاب نظم کیهانی بر عالم زمینی خوانده شده و نظم باغ‌ها و نمادهای موجود در آن اعم از عناصر آب و درخت یادآور وعده‌ی بهشت مومنان شمرده شده که مأوایشان در درون باغ جنت است. (اهری، ۱۳۸۰: ۲۱ و ۲۶۵-۲۶۴)

ویژگی دیگر درونگرایی است که شاید بتوان آن را یکی از بارزترین خصلت‌های معماری و شهرسازی اصفهان دانست که در حقیقت هم طراحی خود بناها و هم فضا‌های شهری را تحت الشعاع قرار می‌دهد. همچنین، جایگاه عناصر و فضا‌های شهری شاخص و ارتباط آنها با یکدیگر حائز اهمیت است، که به صورت بارز در طراحی میدان جهان قابل بررسی است. (مهجور، ۱۳۷۸) در حقیقت اصفهان علیرغم داشتن بناهای شاخص بیشتر از نظر بافت شهری و نحوه‌ی ادغام بناها در آن برجسته می‌باشد و اندیشه‌ی طراحان نیز بیشتر متمرکز بر طراحی شهری بوده است. این امر در نظم خود شهر، نظم آب، طراحی باغ‌ها و

جانمایی کاخ‌ها، مساجد و بازار شهر به چشم می‌خورد. در یک نگاه، باغ‌شهری و پیوستگی فضایی از خصوصیات شهر اصفهان است که به نظر می‌رسد حاصل اهمیت و معناداری ادراک فضایی و توالی و تسلسل حالات و احساس‌ها در طراحی شهر اصفهان باشد. (حبیبی، ۱۳۷۵) در شهر اصفهان ساختمان‌ها از محیط و اطراف آن جدا نیستند و مسافر این شهر، پیوسته خود را درون چیزی می‌بیند و از حالی به حال دیگر و از ادراکی به ادراک دیگر دست می‌یابد. (استیرلن، کربن، ۱۳۷۷: ۵۲-۵۸)

پس از توجه به نحوه‌ی استقرار بناها در شهر و خصوصیات عملکردی آنها می‌توان آنها را به تنهایی نیز مورد بررسی قرار داد. در این مقیاس اگر بخواهیم بارزترین خصوصیات معماری صفویه را بررسی نماییم باید از تزئین و هندسه سخن به میان آوریم. در دوران صفویه با ساخت و استفاده از کاشی هفت‌رنگ که اجرای بسیار سریع‌تری از کاشی معرق داشت، بسیاری از مساجد تقریباً به طور کامل کاشی‌پوش گردیدند. از طرف دیگر در نظم هندسی بناها شاهد نسبت‌های ریاضی و اعداد و ارقام ویژه‌ای هستیم که برخی از آنها به اعتقادات شیعه نسبت داده شده و نیز تفاسیری از آنها به اتصال هنرمند با عوالم عقلی اشاره نموده است. (استیرلن، کربن، ۱۳۷۷: ۷۱-۷۳ و ۸۱) نقوش به کار رفته در کاشی‌ها، چه اسلیمی و چه هندسی، نقوشی انتزاعی هستند. رنگ‌های به کار رفته در کاشی‌ها نیز در باب هنر اسلامی همین نقوش اسلیمی و هندسی و رنگ‌ها ارقام خاص را دستمایه‌ی اثبات مدعا بر تجلی معانی و مفاهیم عرفانی چون وحدت در کثرت در هنر اسلامی دانسته و ریشه‌ی این نقوش و رنگ‌ها را در اتصال هنرمند به عالم مثال و یا عالم غیب برشمرده‌اند. (به عنوان مثال ر.ک به بورکهارت، ۱۳۶۵: ۸۸-۸۷ و مددپور، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۳۳)

علاوه بر نقوش، کاشی‌ها محمل خطاطی اسلامی نیز هستند، که برخی حضور آنها در مساجد و بناهای مذهبی را باعث تبدیل آن به «کلام الهی» دانسته‌اند. (استیرلن، کربن، ۱۳۷۷: ۱۲۶) در مجموع کاشی‌پوشی مساجد را باید با توجه جایگاه آنها در متن شهر و هدف و عملکرد آنها بررسی نمود. با این نگاه می‌توان به ریشه‌ی تعبیر ظهور معنا در تزئینات و هندسه‌ی ساختاری و تزئینی آنها نزدیک گردید. بسیاری عملکرد تذکار را برای مساجد مبنای این تفاسیر قرار می‌دهند. (به عنوان مثال ر.ک به فراست، ۱۳۸۵)

در نگاهی کلی، خصایص معماری صفویه را بر مبنای نوع ورود به معماری می‌توان ذیل دو رویکرد طبقه‌بندی نمود؛ یکی نظر به معماری به مثابه فعل هنری هنرمند که در سیر از

حق به خلق، صورت مادی و تنزل یافته‌ی حقایق دریافتی و مشاهدات غیبی و خیالی وی است و برای نفس متوجه به عالم ماده طرح افکنده شده است؛ دیگری فعل انسان یا معمار در تلاش برای صعود دوباره از خلق به حق است که محیط پیرامون خویش را، با زدودن آن از آرایش و هموار ساختن آن برای نفسی که قصد خلوت و تجرد از عالم ماده را دارد برای بازگشت نفس به عالم خیال منفصل و عالم عقول مهیا می‌سازد. درون‌گرایی در معماری ایرانی و صفوی از ثمرات این رویکرد در معماری است.

۷. نتیجه‌گیری

این جستار با بررسی مفهوم خلاقیت انسان و به تبع آن خلاقیت هنری در حکمت متعالیه ذیل پرسش از مفهوم خلاقیت در معماری، به کنکاش در بسترهای مفهومی مرتبط با این موضوع در حکمت متعالیه پرداخت. خلاقیت اگر به معنای ابداع و خلق بدون نقشه و الگو باشد در اصل قابل استناد به انسان نیست، چرا که این تنها به خدا اختصاص دارد، اما اگر این تعبیر را در مفهوم عدم تقلید از الگوهای موجود مادی در نظر بگیریم، می‌توان بر اساس حکمت متعالیه آن را به انسان نسبت داد. در حکمت صدرایی خلق و ایجاد صور ذهنی و یا خارجی توسط انسان، همراه کشف مفاهیم مشهود در عالم خیال یا معقول در عالم عقل و تجلی و ترسیم آن در عالم محسوس معنا پیدا می‌کند. با این وصف می‌توان گفت که خلاقیت از منظر صدرا آفرینشی است که به جای الگو گرفتن و تقلید از عالم محسوس در پی مشاهده و ارتباط با عالم ملکوت تحقق یابد.

بر اساس تبیین نحوه‌ی آفرینش عالم توسط خداوند بر مبنای تعین و ظهور و تجلی ذات و صفات و افعال حق تعالی، خلاقیت انسان نیز که نوعی از ایجاد و انشاء معنی گردیده است، به سبب خلافت کردگار عالم، با مظهریت آفرینش خداوند معنا می‌یابد. در این تعبیر خلاقیت منطبق با سیر نزولی هستی با تنزل حقایق از عوالم بالاتر به عوالم دانی است که گاهی از عالم عقل به عالم مثال (خیال) و در صورت کامل آن به عالم ماده می‌باشد شناخته شد.

با توجه به انطباق مراتب عالم هستی در حکمت متعالیه بر مراتب نفس انسان، و توانایی سیر انسان در میان این مراتب، قابلیت فاعلیت انسان در امر خلاقه در پرتو کشف و الهام به اثبات رسید، که در بالاترین مرتبه‌ی خود به معنای ابداع و پرده‌برداری از حقایق مجرد در مقام گفتگوی عقلی و در مراتب پایین‌تر در مقام مشاهده‌ی خیالی و الهام قلبی و

بیان آنها در مرحله‌ی خلق می‌باشد. تصویر ذهنی حاصل از این سیر که می‌تواند مقدمه‌ای برای ایجاد وجودی خارجی نیز باشد، نه بر اثر مشاهده و محاکات صور مادی و بدون اتصال با عقل، بلکه در سیر نزولی از عالم عقل به خیال ایجاد می‌شود و از این منظر بر مفهوم خلاقیت (به معنای بدیع و غیر تقلیدی بودن) و نیز فرآیند تحقق هنر اسلامی مبتنی بر ظهور صفات الهی به صورت حقایق عقلی و یا صوری از عالم مثال بر خیال هنرمند و محاکات آنها توسط وی و نمایش آنها در وجهی نازل با تصرف در ماده منطبق می‌گردد. این نمایش در معماری با عینیت یافتن تفکر هندسی معمار، فضای هندسی معمارانه، در کنار هنرهای تزئینی دیگری همچون خط، آینه‌کاری و نقوش هندسی و تزئینی که در این فضا مجال تحقق می‌یابند، محقق گردیده است.

همچنین خلاقیت انسان با الهام از حکمت متعالیه در نسبت با مراتب وجود و سیر نزولی و صعودی هستی نیز تبیین گردید. بر اساس این تبیین انسان، بنا به مقام آینگی وجود، مانند هستی دارای دو سیر نزولی و صعودی در مراتب خویش است و همچنین ذیل مقام خلیفه‌اللهی و آینگی اسماء و صفات الهی، با مظهریت دو اسم ظاهر و باطن خداوند از سوی وی دارای حقیقتی باطنی و ظاهری گردیده و از این رو قابلیت تصرف در ملک و ملکوت را دارد. این تصرف در معماری که آینه‌ی حالات انسانی و بستر سلوکی اوست، گاهی به صورت بیان مفاهیم مکشف و معانی متجلی ظهور می‌یابد که در این حال متضمن وجهی از خلاقیت در مفهوم نزولی آن است و در وجهی دیگر در صدد پنهان‌سازی حجاب‌ها برای رجوع انسان به باطن است، تا محیط را مستعد بستر شدن برای سیر صعودی انسان و معماری عالم آخرت بنماید. این تصرف که با مفهوم خلاقیت در معماری قابل انطباق است بر اساس درجات و مراتب خلافت الهی انسان در خلق دارای درجات و مراتبی است که درجه‌ی پایین آن، ذیل مظهریت جمال الهی و آینگی افعال الهی منطبق با تعریف صنعت به معنای پیشه و درجه‌ی بالای آن با مظهریت و تجلی ذات و صفات الهی با مفهوم هنر هم‌وجه شناخته شد. دو رویکرد تصرف انسان در محیط خود در سیر نزولی و صعودی در هستی در معماری و شهرسازی اصفهان در عصر صفویه شناسایی گردید. تنزل و صورت یافتن حقایق وارده بر خیال هنرمند در نظم هندسی و نیز نحوه‌ی آرایش و تزئین مساجد، به عنوان مکان‌هایی که قصد برکندن انسان از خاک را دارند، نمود یافته است. تجلی سیر صعودی و یا از ظاهر به باطن خود هنرمند نیز در زدودن محیط پیرامون از آرایش و نیز رعایت سلسله مراتب خلوت و جلوت نمایان گردیده که موجب عدم استغراق

انسان‌ها در امور گذران معاش گردیده و مجال بازگشت به درون را به آنها می‌دهد. در این تعابیر هنرمند معمار به مثابه شاعری است که شعر او به مثابه صورت اعلی و مثالی زبان موجب نشاط و دوام زبان روزمره می‌گردد. (ر.ک به داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۳، ۱۷۰) به همین طریق، بروز معماری در درجه‌ی بالای خلاقیت آن یعنی مقام هنر نیز، در ذیل اراده‌ی الهی در تاریخ و عالم نیز مایه‌ی تداوم حیات و نشاط شهر می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ریشه‌ی واژه‌ی «ابداع» نیز همچون خلق به قرآن بر می‌گردد عبارت بدیع در قرآن بر وزن فعیل به معنای فاعل (مُبدِع) به عنوان یکی از صفات خداوند متعال آمده است. (بقره: ۱۱۷)
۲. این بر خلاف اتفاقی است که غرب رخ داد. با ظهور مسیحیت و طرح خلاقیت به عنوان صفت خداوند، به کارگیری مفهوم خلق به معنای قدرت خداوند بر آفرینش از عدم، مانع اطلاق خلق و خلاقیت بر نیرو و عمل بشری گردیده، و ظهور دوباره‌ی آن با نوعی خاموشی در نسبت انسان با خدا در خلاقیت بشری همراه گردید. (Tatarkiewicz, 1980, pp. 247-48)
۳. در همه‌ی افعال خلق، فاعل حقیقی خداست که خالق مطلق است و خلق از او آغاز شده به او باز می‌گردد، انسان، اگرچه به کرات در حال انجام فعلی از جنس خلق باشد، فاعل بلاواسطه و مستقل نیست.
۴. هانری کربن در مقدمه‌ی کتاب «اصفهان، تصویر بهشت»، نوشته‌ی هانری استیرلن، با استناد به ابتکارات صناعی و طرح‌های پادشاهی، اصفهان را شهری تمثیلی می‌خواند و آن را تجسم علوم الهی فیلسوفان و عارفان مکتب شیعه اثنی عشری برمی‌شمارد.

سپاس‌گزاری

با تشکر از داوران گرامی و دکتر سید مهدی ناظمی قره‌باغ برای راهنمایی‌های علمی ایشان.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی الدین. ۱۴۰۰. فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عقیقی. چاپ دوم تهران: الزهرا
- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۶۷. رسائل (ده رساله ترجمه به فارسی)، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، چاپ اول. تهران: انتشارات مولی

مرتضی شجاری و زکیه‌السادات طباطبایی لطفی ۴۳

استیرلن، هانری. کرین، هانری. ۱۳۷۷. اصفهان، تصویر بهشت. ترجمه‌ی جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزاد روز

اهری، زهرا. ۱۳۸۰. مکتب اصفهان در شهرسازی (زبان‌شناسی عناصر و فضاهای شهری، واژگان و قواعد دستوری. با مشاوره‌ی محسن حبیبی. تهران: دانشگاه هنر، معاونت پژوهشی اعوانی، غلامرضا و دیگران. ۱۳۷۲. گزارش میزگرد فرهنگ و تمدن اسلامی؛ نامه فرهنگ (شماره ۱۲). ص ۱۱-۳۴

بحرانی، میثم بن علی (قرن ۷). ۱۳۷۵. ترجمه شرح نهج البلاغه. جلد ۲. مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

بورکهارت، تیتوس. ۱۳۶۵. هنر اسلامی، زبان و بیان. ترجمه‌ی مسعودرجب‌نیا. تهران: انتشارات سروش
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه [صدرالدین شیرازی]. جلد ۲. قم: اسراء
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۶. رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه [صدرالدین شیرازی]. جلد ۱۰. قم: اسراء

حبیبی، سید محسن، ۱۳۷۵. مکتب اصفهان، اعتلا و ارتقای مفهوم دولت. صفه، دوره ۶. شماره ۲۳
خاتمی، محمود. ۱۳۹۰. پیش در آمد فلسفه‌ی برای هنر ایرانی؛ تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران. موسسه متن.

داوری اردکانی، رضا. ۱۳۹۰. هنر و حقیقت، به ضمیمه ویتگنشتاین متفکر زبان؛ تهران، نشر رستا
ذوالفقارزاده، حسن. ۱۳۹۳. اصول و ارزشها در معماری سنتی، دومین همایش ملی معماری و شهرسازی در گذر زمان، قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) واحد قزوین. (با رجوع به سایت سیویلیکا، http://www.civilica.com/Paper-UOT02-UOT02_069.html مشاهده شده در ۲۰/۰۹/۹۵)

سبحانی تبریزی، جعفر (بنیان‌گذار). ۱۳۹۰. دانشنامه کلام اسلامی. به کوشش علی ربانی گلپایگانی (مدیر علمی) و جمعی از محققان و اساتید. جلد ۱. قم: مؤسسه امام صادق (ع)
شهیدی، سعیده سادات. (۱۳۸۴) وجود منبسط از دیدگاه عرفان اسلامی و حکمت متعالیه. حکمت سینوی، شماره ۳۰ و ۳۱. (۱۲۳-۱۰۱)

صانع‌پور، مریم. ۱۳۹۲. سیر معرفت‌شناختی انسان کامل در دو قوس نزول و صعود از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی. دوره ۴. شماره ۱. ۸۷-۱۱۵

فراست، مریم. ۱۳۸۵. همناختی کتیبه و نقوش هندسی در بناهای اصفهان عصر صفوی؛ مطالعات هنر اسلامی. ۳(۵): ۴۴-۲۵

مددپور، محمد. ۱۳۸۸. آشنایی با آرای متفکران درباره‌ی هنر. ج ۴-۳ (هنر و زیبایی نزد متفکران مسیحی و مسلمان). چاپ دوم. تهران: انتشارات سوره مهر

- مددپور، محمد. ۱۳۸۷. تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی. چاپ دوم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیرالقرآن الکریم. به کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۸. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (اسفار)، ۹ ج، قم. مکتبه‌المصطفوی. (با استفاده از کتابخانه دیجیتال نور: <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/2905>. مشاهده شده در ۰۵/۱۱/۹۵)
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۴. مفاتیح الغیب: کلید رازهای قرآن. ترجمه و تعلیق محمدخواجوی. (با مقدمه علی عابدی شاهرودی). تهران: انتشارات مولی
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۵. اسرار الآیات. ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۱. الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه. ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)
- مصباح، محمدتقی (شارح). ۱۳۷۵. شرح اسفار [محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی]؛ سلسله درسهای محمدتقی مصباح یزدی؛ تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مه‌ر؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)
- مصطفوی، حسن. ۱۳۶۸. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. جلد سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- مهبجور، فیروز. ۱۳۷۸. ویژگی های شهرسازی در شهرهای دوره صفویه؛ پژوهش های جغرافیایی، شماره ۳۶، ۶۵-۷۳