



مبانی عرفانی زیبایی و هنر اسلامی

مهدی حمیدی پارسا^۱

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر
سال سوم | شماره ۵ | پاییز و زمستان ۱۴۰۲
شاپا: ۰۰۳۴-۲۸۲۱ | ص: ۸۷-۱۰۵

چکیده

هنر اسلامی همواره با نوعی بینش عرفانی همراه بوده است به طوری که هم در مرحله ایجاد هنر توسط هنرمند و هم در مرحله درک هنر توسط مخاطب بی اطلاعی از این بینش عرفانی رهنمی می‌کند و هنرمند یا مخاطب را از مسیر مطلوب در هنر اسلامی دور می‌کند. در عرفان اسلامی منشأ حسن و زیبایی خداوند است و هر چه از زیبایی در این عالم می‌بینم جلوه‌ای از زیبایی اوست. خداوند از مرحله ذات و صرافت اطلاق که تنزل کند، تجلیاتی دارد و تجلی او خلق او است. تجلی خداوند موجب سریان زیبایی او در عالم می‌شود. هر کسی این زیبایی را ببیند عاشق آن می‌شود. هنرمند نیز حسن بین و عاشق است و درعین حال اهل تشبیه. او حسن الهی را در قالب زیبایی‌های محسوس نشان می‌دهد. هنرمند چون عاشق است پس به خود نیست بنابراین هنر مطلوب در عرفان هنر بی‌هنری است. هنری که ناشی از بی‌خودی هنرمند و فراتر رفتنش از فن و تکنیک است. در این مقاله ابتدا چند اصطلاح مهم که در فهم مبانی عرفانی زیبایی و هنر مؤثر است تبیین می‌شود و سپس به هنر مطلوب و هنرمند مطلوب از منظر عرفانی پرداخته می‌شود. **واژگان کلیدی:** عرفان، حسن، تجلی، عشق، خیال، تشبیه و تنزیه، هنر بی‌هنری.

۱. استادیار دانشکده هنرهای نمایشی، گروه سینما و ادبیات نمایشی، مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، قم، ایران
dr.hamidiparsa@itaihe.ac.ir

❁ مقدمه

ما وقتی به آثار هنری خلق شده در عالم اسلامی نگاه می‌کنیم، به جهات مختلفی می‌توانیم این نکته را تصدیق کنیم که این آثار بدون نوعی معرفت و نظر نیستند. به عبارت دیگر آنچه در این آثار می‌بینیم، اعم از صورت‌ها و معانی، نمی‌تواند صرفاً نشئت‌گرفته از عوامل جغرافیایی و اقلیمی و سنت‌های گذشته باشد بلکه یک اندیشه یا مبناي نظری ورای آنها وجود دارد. این نکته البته محل بحث‌های مفصل در تاریخ و حکمت هنر اسلامی بوده است و اشخاص شاخصی نظری خلاف این ابراز کرده‌اند اما در این مقاله این را به صورت پیش‌فرض می‌پذیریم که هنر اسلامی دارای مبانی معرفتی خاصی است که برآمده از آموزه‌های این دین است. نوعی بینش و درک در ذهن و جان هنرمند مسلمان وجود داشته است که حاصل آن را در اثر هنری او می‌بینیم. هنرمند مسلمان با مبانی نظری خاصی به زیبایی و هنر نگریسته است و برای درک هنر او نیز لازم است ابتدا آن مبانی نظری را بشناسیم تا بعد بتوانیم رموز و اسرار مکتوم در هنر اسلامی را کشف کنیم.

حال سؤال اینجاست که از میان معارف اسلامی، در کدام یک می‌توان به جستجوی مبانی نظری هنر و زیبایی پرداخت؟ آیا باید در فقه دنبال مبانی نظری هنر باشیم یا در علم کلام و یا در حکمت و فلسفه و یا عرفان اسلامی؟ فقه متکفل تعیین احکام شرعی

برای افعال مکلفین است. کار فقه بیان احکام پنج‌گانه برای هر فعلی است که از مکلف صادر می‌شود. فقه وارد حیطة توصیه و تجویز نمی‌شود جز در قالب بیان احکام. وارد مبانی و موضوعات نیز نمی‌شود. فقه در حوزه هنر، باتوجه به ادله خاص خود، حکم به حرمت یا حرمت عملی می‌کند اما شأن فقه این نیست که برای هنر به‌طورکلی یا هنری خاص اصول و مبانی یا راهکار و روش ارائه دهد. کلام نیز علمی است که به بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهان‌بینی دینی بر مبنای استدلال‌های عقلی و نقلی می‌پردازد. شأن کلام ورود به چیزهایی است که به حوزه اعتقادات مربوط می‌شود و هنر کنشی است که در عالم خارج واقع می‌شود. اصول و مبانی آن نیز از حیطة اعتقادات به معنای خاص علم کلام خارج است. در آثار حکمای مسلمان در باب هنر و زیبایی مطالبی یافت می‌شود و حتی شاید بتوان با استخراج و تبیین آرای ایشان در این باب الگویی برای زیبایی‌شناسی از منظر برخی حکمای مسلمان ترسیم کرد اما جدی‌ترین و مستقیم‌ترین مباحث درباره زیبایی و هنر را می‌توان در آثار عرفای مسلمان یافت. زیبایی و فهم آن در جهان اسلام همواره با نوعی بینش و نگاه عرفانی همراه بوده است. اگر بخواهیم برای زیبایی و هنر در عالم اسلام اصول و مبانی منسجمی پیدا کنیم و دستگاهی برای تبیین و درک هنر و زیبایی ارائه دهیم، عرفان بیش از دیگر معارف اسلامی، قابلیت دارد. خود هنرمندان در سنت اسلامی عمدتاً مباحث مربوط به عملشان را در فتوت‌نامه‌ها آورده‌اند که متونی عرفانی و باطنی هستند. در این متون به منشأ هنرها، آداب آنها و صنف‌های هنرمندان، نحوه عمل و سلوکشان و چگونگی پرورش و تربیت صاحبان هر هنر پرداخته شده است.

باتوجه به این مقدمه، در این مقاله سعی می‌شود اصول و مبانی عرفانی زیبایی و هنر اسلامی تبیین شود. در ادامه ابتدا چند مفهوم اصلی مرتبط با بحث زیبایی در عرفان طرح و سپس به مقوله هنر و هنرمند می‌پردازیم.



حُسن ❁

از کلیدواژه‌های مهم در زیبایی‌شناسی عرفانی کلمه حسن است. حسن دلالت بر زیبایی دارد. الفاظ دیگری چون جمال و بهای نیز با تفاوت‌هایی بر زیبایی دلالت دارند. معنای کلمه حسن عام‌تر از زیبایی حسی است. در ترجمه فارسی کلمه حسن معادل نیکویی معادل مناسبی است که معنایی فراتر از زیبایی حسی دارد.

در نگاه عرفانی زیبایی و حسن کاملاً جنبه وجودی دارد. حسن امری است عینی و موجود که به هیچ‌روی وابسته به ناظر نیست. زیبایی در عالم هست، چه ناظری آن را ببیند و چه نبیند، چه ناظر زیبا بودن آن را تصدیق کند و چه نکند. بیان تعریفی برای زیبایی مشکل است. زیبایی امری است وجودی که مانند خود وجود درک و تصدیق می‌شود اما بیان مفهوم آن مشکل است. امام محمد غزالی در کیمیای سعادت می‌گوید: «معنای نیکویی در هر چیزی آن بود که هر کمال که به وی لایق بود حاضر بود و هیچ‌چیز در نباید و کمال هر چیزی نوعی دیگر بود.» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۷۵) زیبایی مانند وجود امری است مشکک و مراتب تشکیکی دارد. غزالی حُسن را منحصر به صورت حَسَن نمی‌داند. حسن را می‌توان با چشم ظاهر دید اما حسن منحصر در این نیست. ما می‌گوییم فلانی خلقی حَسَن دارد و این را با چشم ظاهر نمی‌توان دید بلکه با عقل و بصیرت دریافت می‌شود. در واقع همان‌طور که صورت را می‌توان به صورت ظاهر و باطن تقسیم کرد، حسن نیز گاه مناسب با صورت ظاهر است و گاه مناسب با صورت باطن. عشق و علاقه به انبیا و اولیا نه از باب حسن صورت ظاهری ایشان بلکه از باب حسن و زیبایی صورت باطن ایشان است که همان علم و تقوا و امثال این است. پس حسن و جمال گاه متجلی در صورت ظاهر است و گاه متجلی در باطن و حسن باطن اشرف و اعلی از حسن ظاهر است. (همان: ۵۷۶) پس حسن به نحو تشکیکی مراتب دارد. هم حسن ظاهر حسن است و هم حسن باطن. در مقابل حسن قبح و زشتی نیز مراتب دارد: زشتی صورت ظاهر و زشتی صورت باطن. حسن، به‌طورکلی مطلوب انسان است، چه مرتبه پایین آن و حسن ظاهر باشد و چه مرتبه بالای آن و حسن باطن و در مقابل زشتی منفور است چه

زشتی ظاهر باشد و چه زشتی باطن. اما برای اهل عقل و بصیرت آنچه حاکم است حسن و قبح باطن است. اهل بصیرت نیکو صورت زشت سیرت را منفور دانند و زشت روی نیکوسیرت را محبوب.

سؤال دیگر اینجاست که منشأ حسن چیست؟ سعیدالدین فرغانی در مشارق الدراری در شرح این بیت ابن فارض که می‌گوید: «و سر جمال منک کل ملاحه / به ظهت فی العالمین و تمت.» می‌گوید: «سوگند به سر جمالی که از تو و ذات مطلق تو به قوایل عالم تجاوز و سرایت می‌کند و هر شیرینی و نمکینی و مناسبت و ملائمتی پوشیده که به وصف و تقریر نمی‌آید، در همه عالم و عالمیان به آن سر جمال ظاهر و تمام شده است.» (فرغانی، ۱۳۹۸: ۱۳۱) آنچه از جمال در عالم هست همه از جمال و حسنی است که از او و ذات مطلقش در عالم سرایت کرده است. پس منشأ حسن در این عالم اوست. مولانا می‌گوید:

در بیان ناید جمال حال او هر دو عالم چیست عکس خال او (مولوی، ۱۳۸۳: ۲، ب ۱۹۰)

ابن فارض در بیتهی دیگر این معنا را تکرار می‌کند:

فکل ملیح حسنه من جمالها معارله بل حسن کل ملیحه (ابن فارض، ۱۹۶۸: ۱۲۱)
هر ملاحه و زیبایی که در هر کس است عاریت گرفته از جمال و زیبایی اوست و او زیبایی هر زیبایی است.

فرغانی سپس به شرح معنای جمال و حسن می‌پردازد و می‌گوید: «معنی جمال و حقیقت آن کمال ظهور است به صفت تناسب و ملایمت... در اینکه جمال کمال ظهور است تناسب و ملائمت تماماً مندرج است چه اگر تناسب تماماً نباشد ظهور از حیث جزئی یا خلقی به سبب آن عدم تناسب و اعتدال کمتر باشد و قبح عبارت از آن است... و اما حسن نفس تناسب و ملائمت است نه کمال ظهور...» (فرغانی، همان: ۱۳۲) بنابراین کلام، حسن تناسب است و ظهور کامل به صفت تناسب، جمال است. پس زیبایی بدون ظهور تحقق ندارد. از همین جاست که در عرفان اسلامی زیبایی را حاصل تجلی



حق تعالی می‌دانند. شیخ احمد غزالی می‌گوید: «حسن نشان صنع است.» (غزالی، ۱۳۹۰: ۳۲) و صنع و خلق در عرفان تجلی حق تعالی است. مطابق حدیث کنز مخفی «كنت كنزاً مخفياً، فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (شوشتری، بی تا ج ۱: ۴۳۱) خلقت خداوند آن چیزی است که او را از مخفی بودن درمی‌آورد و ظهور او است. سیر منطقی بحث چنین است که ابتدا تجلی حق با خلق و صنع او اتفاق می‌افتد و همین که حق تجلی می‌کند ظاهر می‌شود و ظهور او موجب سریان حسن در عالم می‌شود.

تجلی

ذکر شد که زیبایی امری است وجودی؛ بنابراین آنچه موجود است با زیبایی نسبت دارد. برای تبیین این نکته که چگونه وجود با زیبایی نسبت دارد توضیح مختصری از مفهوم تجلی در عرفان بیان می‌شود. در فلسفه اسلامی برای تبیین چگونگی پدیدآمدن موجودات از بحث علیت استفاده می‌شود. از دیدگاه فلاسفه مسلمان هر یک از موجودات در کنار وجود خداوند وجود مستقلی دارد. خداوند علت و موجد هر یک از موجودات است و هر موجودی پس از خلق وجود مستقل معلولی دارد. اما در عرفان مطابق مبنای وحدت وجود بیش از یک وجود نفی می‌شود. در عالم جز یک وجود نیست و کثرات حقیقتی ندارند و فقط شئون و احوال آن وجود مطلق هستند. وجود مطلق که حق تعالی است، ظهورات و تجلیاتی دارد و کثراتی که در عالم می‌بینیم همه حاصل تجلیات او هستند پس حقیقتاً هیچ وجود مستقلی جز وجود حق در عالم نیست. حدیث کنز مخفی به همین تجلیات اشاره دارد. خلقت خداوند تجلی اوست. تجلی و ظهور آنگاه رخ می‌دهد که مطلق از صرافت اطلاقش تنزل کند. چنان که در حدیث کنز مخفی آمده «احببت ان اعرف» یعنی حق تعالی از صرافت اطلاق و وحدت ذاتی تنزل کند و رنگ کثرات را بپذیرد و مجالی برای اعتبار نسبت در آن پدید آید. (ابن ترکه، ۱۳۸۷: ۳۰۴) با کشف حجاب حق و تجلی او هم عالم منور به نور وجود می‌شود و هم حسن حق ظاهر می‌شود؛ بنابراین در این مبنای عرفانی که وجود کثرات و خلق این‌گونه تبیین می‌شود ارتباطی وجودی بین حسن و تجلی

برقرار است. تا خداوند در مقام غیب الغیوبی باشد و تجلی محقق نشده باشد حسنی هم در میان نیست. اینجا مقام کنز مخفی است وقتی حق تعالی از این مقام به مقام تجلی و ظهور می‌رسد حسن در عالم محقق می‌شود. پس منشأ حسن در عالم تجلی حق تعالی است. این سخن فرغانی که می‌گوید جمال کمال ظهور است به همین نکته اشاره دارد. مفهوم تجلی به رابطه حق و خلق نیز ربط دارد. اگر بگوییم «خلق الله» یعنی «ظهر الله» در این صورت میان حق و خلق جز رابطه خلقی یک رابطه وجودی نیز هست. یعنی خلق از حق جدا نیست. خلق ظهور حق است؛ بنابراین موجودات می‌شوند مظاهر خداوند و چون خداوند زیبایی مطلق است مظاهر او، یعنی هر آنچه که لباس وجود به تن دارد، نیز زیباست. در این فرض تمام عالم، به صرف موجود بودن، زیباست. این نیز تأکید دیگری است بر جنبه وجودی و متافیزیکی داشتن زیبایی در عرفان اسلامی.

بحث تجلی با اسما و صفات الهی نیز مرتبط است. عارفان معتقدند «هر تعینی (تجلی و ظهوری) که برای حق به تصور درمی‌آید اسمی برای او است، پس اسما جز تعینات حق نیستند.» (قونوی، ۱۳۶۲: ۵۶) اسما و صفات الهی به دو دسته جمالی و جلالی تقسیم می‌شود. قیصری می‌گوید: «ذات خداوند بنا بر مراتب الوهیت و ربوبیت، صفات متعدد متقابلی را اقتضا دارد. مانند لطف و قهر و رحمت و غضب و... این صفات ذیل عنوان صفات جمالی و جلالی قرار می‌گیرد. هر آنچه به لطف متعلق باشد جمالی و هر آنچه به قهر متعلق باشد جلالی است.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳) پس هر گاه شخص تجلیات جمالی خداوند را ببیند اهل عشق و محبت و انس می‌شود. این بحث به مقوله هنر و هنرمند در عرفان اسلامی مرتبط است. هنرمند در این مبنا کسی است که مظاهر و تجلیات جمالی حق تعالی را در عالم می‌بیند و با دیدن حسن حق عاشق او می‌شود و آن حسن را در اثرش منعکس می‌کند. ادامه مقاله شرح این جمله است.

عشق ❁

اینکه عشق چیست و حقیقت آن کدام است در قالب کلمات و عبارات بیان شدنی



نیست. به قول احمد غزالی در سوانح العشاق: «حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه ننگنجد.» (غزالی، ۱۳۹۰: ۷) حقیقت عشق مخفی و غامض است اما تصدیق وجودش پیچیده نیست. در عرفان اسلامی منشأ عشق حُسن است. تجلی حق موجب سریان حسن در عالم می‌شود و حسن خود منشأ عشق می‌شود. حافظ می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
اگر از سوی خداوند تجلی و حسن است از سوی خلق عشق و شوریدگی است.
دیالکتیکی میان حسن و عشق در عالم برقرار است. ظهور حسن خداوند موجب عشق می‌شود و عاشق شدن لازمه دیدن حسن اوست. اوحدی مراغی می‌گوید:

ز حسن تو پیدا شد آیین عشق خرد را لبث کرد تلقین عشق (مراغی، بی تا: ۲۴۸)
احمد غزالی می‌گوید: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در خلوت دل افکند:

اصل همه عاشقی ز دیدار افتاد چون دیده بدید آنگهی کار افتاد (غزالی، ۱۳۹۰: ۲۲)
آن که عاشق نیست حسن الهی را در عالم نمی‌بیند او، صورت خود را می‌بیند.
(پازوکی، ۱۳۹۰: ۳۷) با شعله ور شدن عشق در قلب عارف او به کشف اسرار هستی نائل می‌شود. عشق چراغ راه و روشن کننده اسرار برای عارف است.

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق اسطرلاب اسرار خداست (مولوی، ۱۳۸۳: ۱،
ب ۱۱۰)

همان‌طور که اسطرلاب ابزار کشف اسرار آسمان است، عشق نیز اسرار آسمان معنا را برای انسان ظاهر می‌کند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۶۹) کسی که با دیدن مراتب پایین زیبایی عاشق آن می‌شود می‌تواند مراتب بالاتر زیبایی را نیز ببیند. پس این دو مقوله چنان با هم آمیخته‌اند که بدون هم قابل فرض نیستند.

هنرمند در عرفان اسلامی کسی است که بتواند شمه‌ای از حسنی که با تجلی حق در عالم محقق شده ببیند و آن را در اثرش ظاهر کند. هنرمند حسن بین است و چون حسن را می‌بیند عاشق آن می‌شود. پس هنرمند عاشق نیز هست. فرق هنرمند با سایر اهل حسن

در این است که او حسن بین و اظهارکننده حسن است. او همان طور که حسن را می بیند آن را با هنرش می نمایاند.

❁ تشکیکی بودن حسن و عشق

عشق و حسن اموری وجودی و مشکک هستند. یعنی مراتب و شدت و ضعف دارند اما حقیقت آنها یکی است. غزالی در مقدمه سوانح می گوید: «چند فصل اثبات کردم در حقیقت عشق... که در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق.» (غزالی، ۱۳۹۰: ۷) در این عبارت غزالی به مراتب عشق اشاره می کند؛ عشق منتسب به خالق که شامل عشق خالق به خالق و خالق به مخلوق می شود و عشق منتسب به مخلوق که شامل عشق مخلوق به خالق و عشق مخلوق به مخلوق می شود. در جای دیگر غزالی می گوید عشق به حق از روز الست در روح انسان نهاده شده است لذا این عشق از درون به بیرون می آید و عشق به خلق از بیرون به درون می رود. عشق به حق چون درون انسان نهاده شده است بازتاب آن را در بیرون می یابیم یعنی از درون به بیرون می رود.

مرتبۀ عالی عشق، عشق حق به خود است. غزالی می گوید: «هم او عاشق هم او معشوق هم او عشق.» (غزالی، ۱۳۹۰: ۱۴) مطابق حدیث (ان الله جمیل و یحب الجمال)، خداوند جمیل و صاحب حسن است. او خودش دوستدار این حسن است و لذا عاشق خود می شود و چون عاشق خود شود معشوق شود. مراتب دیگر عشق ذیل این مرتبۀ عالی قرار می گیرند. پس عشق یک حقیقت وجودی مشکک است. عشق خلق به خلق نیز از جنس عشق خلق به حق است ولی در مرتبۀ ای نازل تر.

پیش تر به مراتب تشکیکی حسن اشاره شد. حسنی که با حواس درک می شود و حسنی که با قلب دیده و درک می شود. حسن به ذاته ارزش است و حقیقتش یکی است، چه حسن ظاهر باشد و چه حسن باطن. عارف اهل دل از دیدن حسن محسوس به حسن معقول می رسد. حسن محسوس پلی است برای رسیدن به حسن معقول. اشاره شد که شرط دیدن حسن عاشقی است. برای دیدن هر مرتبۀ از زیبایی باید ابتدا عاشق مرتبۀ



مادون آن شد. وقتی عشق به مرتبه پایین زیبایی اتفاق افتد تجلی بالاتر زیبایی و عشق به آن برای سالک ممکن می‌شود.

جامی در نفحات الانس می‌گوید: «نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند بصر همچنان که مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی بصیرت... و جمال با کمال حق دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی، هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی الله سبحانه مشاهده تواند کرد و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه. پس عارف اگر حسن ببیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده به جمال کونیه» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۸۸).

خلاصه اینکه حسن و عشق حقایقی یگانه هستند. سالک به حسن و عشق مخلوق نیز نظر دارد اما منتهای همت او مراتب عالی حسن و عشق است. هنرمند که حسن بین است نیز گاه حسن را در مخلوق می‌بیند اما این نهایت همت او نیست.

❁ تشبیه و تنزیه

در تشبیه و تنزیه بحث بر سر رابطه خداوند و عالم است. آیا میان خداوند و مخلوقات جز رابطه خلقی رابطه دیگری هست یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا خداوند فقط عالم را خلق کرده است و ارتباط وجودی‌ای با آن ندارد و منزه از چنین ارتباطی هست یا اینکه نوعی ارتباط وجودی میان خداوند و عالم وجود دارد؟ اگر پاسخ ما به این سؤال منفی باشد قائل به تنزیه هستیم و اگر مثبت باشد قائل به تشبیه. اگر هیچ نسبتی جز نسبت خلقی میان خداوند و مخلوقات نباشد دیگر نمی‌توان خدا را شناخت و باید به تعطیل باب معرفت به خداوند قائل شد. کسانی در عالم اسلام چنین نگاهی داشته‌اند. در مقابل می‌بینیم خداوند خودش را با اسما و صفاتی معرفی کرده است و ما بر اساس این اسما و صفات به معرفتی از خداوند می‌رسیم. با تنزیه خداوند را از صفات مخلوقات منزه می‌دانیم و با تشبیه راه برای معرفت به خداوند باز می‌شود. عرفای مسلمان عمدتاً قائل به جمع میان

تشبیه و تنزیه هستند. حق به لحاظ ذات منزّه از همه اوصاف است اما به لحاظ تجلی در صور ممکنات او را متصف به صفات ممکنات می بینیم. ابن عربی می گوید: «اگر قائل به تنزیه باشی حق را مقید کنی، اگر قائل به تشبیه باشی حق را محدود گردانی و اگر قائل به هر دو باشی طریق سداد در پیشگیری و در معارف پیشوا و مهتر باشی.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۴۶).

ارتباط این بحث با بحث هنر در اینجا است که هنرمند اهل تشبیه است. «وجه تشبیهی خداوند در هنر ظاهر می شود و هنرمند در مقام تشبیه است... هنرمند اهل تشبیه حق در اثر هنری است. از این رو با خیال و عالم خیال سروکار دارد، برای اینکه تشبیه فقط از طریق خیال میسر است» (پازوکی، ۱۳۹۰: ۸۶). هنر با تنزیه شکل نمی گیرد. هنرمند به مدد قوه خیال به مشاهده حسنی که منشأ آن خداوند است می نشیند و بعد در اثرش آن حسن را متجلی می کند. او در واقع در حال تشبیه است. تشبیه حسن الهی به حسن مخلوقات. تنزیه و تشبیه هم با بحث خیال و عالم خیال مرتبط است و هم با یکی از جنبه های صوری هنر اسلامی یعنی انتزاعی بودن هنر اسلامی.

✿ هنر اسلامی، هنر انتزاعی

هنر اسلامی هنری است تجریدی و انتزاعی. هنر اسلامی در عالم سنت به هیچ روی هنری ناتورالیستی و حتی رئالیستی نبوده است. اگر هنرمند مسلمان اهل تشبیه حق بوده است این خصلتش منجر به تشبیه رئالیستی نشده است. تشبیه واقع گرایانه منجر به نوعی شرک خفی می شود. گفته شد که در عرفان جمع میان تشبیه و تنزیه مطلوب است. بروز صوری و فرمی چنین اعتقادی در هنر می شود هنر انتزاعی. هنری که می کوشد زیبایی را نشان دهد اما این زیبایی، زیبایی الهی است نه زیبایی مادی؛ بنابراین صورت های هنری به نحوی غیرواقع گرایانه و نمادین ترسیم می شده اند و به این شکل جمع میان تنزیه و تشبیه اتفاق می افتد. هنرمند مسلمان به این شیوه هم نشان می دهد و تشبیه می کند و در عین حال نشان نمی دهد و تنزیه می کند. برای مثال می توان به دو



هنر نگارگری و قالی باقی در سنت اسلامی اشاره کرد. نگارگری ایرانی و همچنین نقوش قالی‌های ایرانی پرسپکتیو و ژرفا نمایی ندارند. اشیا بدون جزئیات ترسیم می‌شده‌اند. گویا هنرمند بیشتر در پی نشان دادن یک صورت کلی بوده تا یک شخص معین. تصویری که او ترسیم می‌کرده بیشتر جنبه نمادین و رمزی داشته تا اشاره به واقعیت بیرونی. مکانی که او ترسیم می‌کرده مکانی است مثالی نه مادی. او در پی ترسیم عالم مادی و ملموسی که در آن زندگی می‌کرده نبوده است. نگاه او به عالم مثال بوده است که به مدد قوه خیال به مشاهده آن می‌نشسته است.

در این سنت، هنری که سعی در واقع‌گرایی دارد هنر نیست. چنین هنری تشبیه محض است و تشبیه محض محدود کردن حق است. از آن طرف اگر هنر و هر صورتی به‌طورکلی نفی شود تنزیه محض است و این نیز مقید کردن حق است. در عقیده جمع میان تشبیه و تنزیه و در هنر، هنر انتزاعی مطلوب عارف است.

❁ خیال

حافظ می‌گوید:

هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم
تنزیه کار عقل است و تشبیه کار خیال. زیبایی و حسنی که در هنر اسلامی متجلی می‌شود بیانگر زیبایی الهی است نه زیبایی مادی. منشأ حسن خداوند است و در چنین نظامی هر چیزی که زیبایی را باز بتاباند، از جمله هنر، در مقام نشان دادن زیبایی خداوند به صورت آیات الهی است. در این سنت هنر مخاطب را وارد عالم محسوس نمی‌کند بلکه او را به عالمی فراتر که عالم مثال یا خیال است وارد می‌کند.

ابن عربی عوالم وجود را در پنج حضرت خلاصه می‌کند:

۱. حضرت لاهوت که مقام واحدیت است و ساحت اسما و صافت الهی است.
۲. حضرت جبروت که در فلسفه از آن به عالم عقل تعبیر می‌شود.
۳. حضرت ملکوت که در آن عالم خیال مطرح می‌شود. عالم خیال و مثال عالمی

است ملکوتی. این عالم واسطه میان عالم مادون خود و عالم عقول است. عالم خیال ذاتاً مجرد اما فعلاً مادی است. اگر عالم ماده مقدار و مدت و هیولا و صورت دارد عالم خیال فقط مقدار و صورت دارد نه هیولا و مدت.

۴. حضرت ناسوت که عالم ماده است.

۵. حضرت جامع که جمع میان مراتب وجود است.

وسیع‌ترین جهان مفروض اندیشه بشری عالم خیال است. هر آنچه در عالم مجرد است در سیر نزولی به عالم خیال سرزیر می‌شود و هر چه در عالم محدود ماده است رو به عالم خیال صعود می‌کند. هنرمند کسی است که از سعه خیالی خویشی بهره می‌گیرد و آفاقی را که در خیال خویش و در عالم مثال دیده است چنان زیبا تصویر می‌کند که در خیال دیگران نیز بنشینند (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۳: ۴۴). هنرمند زیبایی الهی را در عالم مثال و با قوه خیال مشاهده می‌کند، عاشق این زیبایی می‌شود و آن را در اثرش متجلی می‌کند تا دیگران نیز این زیبایی را ببینند. به همین دلیل اثر او شبیه زیبایی‌های این عالم هست اما تقلیدی از آنها نیستند. چراکه او اساساً عالمی دیگر (عالم مثال) را تصویر کرده است.

در نظام عرفانی چیزی که در عالم بالاتر است اصل است برای آنچه در عالم پایین‌تر است؛ لذا آنچه در عالم مثال است اصل است برای عالم ماده. هنرمند با تخیل صورت خیالی را کشف می‌کند و آنها را در اثرش باز می‌نماید؛ بنابراین هنرمند در نظام عرفانی کاشف است نه خالق. اثر هنری حاصل خلق نیست بلکه حاصل کشف هنرمند است. از همین جهت است که از منظر عرفانی در هنر خلاقیت به معنای امروزی آن نداریم. هنرمند حقایق و معانی ازلی و ابدی را با صوری که رابطه وجودی و عینی با آن حقایق دارند، در عالم مثال می‌بیند یا کشف می‌کند و آنها را باز با صورت و فرمی که رابطه عینی با حقیقت داشته باشد ترسیم می‌کند. از آنجا که حقیقت یکی است و صورت‌ها نیز رابطه عینی با حقایق دارند دیگر میل و درک و فهم شخصی هنرمند جایی ندارد. شاید از همین جهت است که مفهومی مثل امضای اثر هنری در آثار سنتی هنر اسلامی امری رایج نبوده



است. درباره نام هنرمند در بسیاری از آثار شاخص هنر و معماری در تمدن اسلامی ابهام وجود دارد، گویا شخص هنرمند اهمیت نداشته و آنچه مهم است معنایی است که با صورت‌های نمادین بیان شده. این مبنا درست مقابل ذهنیت‌گرایی (سوبژکتیویسم) در هنر جدید است و خود بحثی است مفصل و بیرون از این مجال.

❁ هنر بی‌هنری

قصه مری کردن رومیان و چینیان در مثنوی قصه مشهوری است. چینیان و رومیان در رقابتی باید نقاشی کنند. چینیان با ظرافت تمام نقوشی بر دیوار می‌کشند. کار آنها تقلید از طبیعت بوده است. آنها از شاه صد رنگ می‌خواهند و با شیوه‌ای واقع‌گرایانه تصاویر طبیعی را با جزئیات ترسیم می‌کنند به شکلی که کارشان عقل و فهم را می‌ریاید. در مقابل رومیان کار دیگری می‌کنند:

رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ در خور آید کار را جز دفع زنگ (مولوی، همان: د: ۱):
ب (۳۴۸۰)

آنها که به تعبیر مولوی در علم واقف‌تر بودند به جای استفاده از رنگ، فقط زنگار از دیوار می‌گرفتند و آن را صیقل می‌زدند. روز موعود، وقتی پرده‌ها بالا می‌رود هر چه طرح و نقش زیبا بر دیوار چینیان بوده، زیباتر و شفاف‌تر بر دیوار رومیان منعکس می‌شود.

رومیان آن صوفی‌انند این پدر بی ز تکرار و کتاب و بی هنر (همان: ۳۴۸۹)

رومیان همان چیزی را نشان دادند که چینیان از طبیعت کشیده بودند اما آنها چیزی ترسیم نکردند. نقش روی دیوار آنها از صیقل یافتن دل برآمده بود نه چیرگی و مهارت دست نقاش. هنر رومیان هنر بی‌هنری است. چنین هنرمندی از خود خالی می‌شود تا آینه‌ای برای انعکاس جمال او شود.

به‌طور کلی در هنرهای سنتی شرقی، از جمله هنر اسلامی، تنها فن و مهارت برای هنرمند کافی نیست بلکه او باید از فن فراتر رود تا هنرش تبدیل شود به هنر بی‌هنری، هنری که از بی‌دلی یا ندانستگی، برمی‌خیزد نه با تلاش عقل جزئی. هرگاه هنرمند بسنجد

و در ذهن مفهوم‌سازی کند، ندانستگی آغازین گم می‌شود و اندیشه و خود هنرمند پا به میدان می‌گذارد. هنرمند برای اینکه حقیقت را به تمامه نشان دهد باید با آن یگانه شود و خود او از میان برود و فقط حقیقت بماند. در این صورت هر چیزی که مانع متجلی شدن حقیقتی که هنرمند با قوه خیال خود دیده است بشود باید از میان برداشته شود و گاه این حجاب خود هنرمند یا فن و تکنیک او است (هریگل، ۱۳۷۷: ۱۴-۲۷).

در بند فن و تکنیک بودن و محدود به آن ماندن نقطه مقابل هنرمندی است. چنین کسی در عرفان هنرمند نیست. هنرمندی که عاشق نباشد و از خود خود فارغ نشده باشد و هنرش هنر به خود باشد نه هنر بی خود حقیقتاً هنرمند نیست او حداکثر کسی است که تکنیک‌هایی بلد است و نقوشی درمی‌اندازد اما هنر چیز دیگری است. احمد غزالی در سوانح یک جا به طور مستقیم به طعن و انکار درباره شاعران سخن می‌گوید. او ابتدا این دو بیت را نقل می‌کند:

گفتم صنما مگر که جانان منی چون نیک نگه کردم خود جان منی
مرتد گردم گر تو زمن برگردی ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی

سپس در تصحیح شعر می‌گوید: «اینجا که (شاعر) گفته است: مرتد گردم گر تو ز من برگردی، مگر می‌بایست گفتن: بی جان گردیم گر تو ز من برگردی، ولیکن چون گفتار شاعران است در نظم و قافیه مانند. گفتار عاشقان دیگر است و گفتار شاعران دیگر. حد ایشان بیش از نظم و قافیه نیست و حد عاشق جان دادن است» (غزالی، ۱۳۹۰: ۱۱). غزالی به شاعری که در بند وزن و قافیه و تکنیک‌های شاعری است طعنه می‌زند. حد چنین شاعری وزن و قافیه است و او با حقیقت نسبتی ندارد. شاعر قافیه اندیش تلاش می‌کند هنرش را به خود سامان دهد و هنرمند حقیقی تلاش می‌کند خود را از میان بردارد و حقیقت را نشان دهد. غزالی در جای دیگر می‌گوید: «خود را به خود خود بودن دیگر است و خود را به معشوق خود بودن دیگر، خود را به خود خود بودن خامی بدایت عشق است (غزالی، همان: ۲۷) اینکه شاعر به خود شعر بگوید یعنی عاشق نیست. جامی در هفت اورنگ می‌گوید:



قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من (جامی، سلامان و ابسال: ب ۲۱)
این بی خودی همان هنر بی هنری. هنر مطلوب در عرفان چنین هنری است. مولوی
می گوید:

تو مپندار که من شعر به خود می گویم تا که بیدارم و هوشیار یکی دم نزنم
هنرمند مطلوب در عرفان کسی است که با صاف کردن دل به مشاهده حسن و زیبایی
حق نائل می شود و آن را در اثرش به مردمان می نمایاند بدون اینکه خودش را جز به اندازه
واسطه ای به رخ بکشد و اثری از خود در اثرش بنمایاند.

❁ فهرست منابع

۱. ابن عربی (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، ترجمه محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
۲. ابن فارض (۱۹۶۸) دیوان اشعار، قصیده تائیه، بیروت، دارالکتاب.
۳. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۶) عرفان جمالی، تهران، نشر ترفند.
۴. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰) حکمت عرفانی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۵. پازوکی، شهرام (۱۳۹۲) حکمت هنر و زیبایی در اسلام، تهران، فرهنگستان هنر.
۶. ترکه اصفهانی، صائین الدین (۱۳۸۷) تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۷. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۶) نفحات الانس، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، نشر سخن.
۸. جامی، نورالدین عبدالرحمن (بی تا) هفت اورنگ، سلمان و ابسال، تهران.
۹. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۰) دیوان اشعار، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، لوح محفوظ.
۱۰. شوشتری، نورالله حسینی (بی تا) احقاق الحق ازهاق الباطل، با تعلیقات آیت الله مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. شیخ الاسلامی، علی (۱۳۸۳) خیال، مثال و جمال در عرفان اسلامی، تهران، فرهنگستان هنر.
۱۲. عراقی، فخرالدین (بی تا) دیوان اشعار، تهران.



۱۳. غزالی، احمد (۱۳۹۰) سوانح العشاق، تصحیح علی محمد صابری، تهران، نشر علم.
۱۴. غزالی، ابوحامد امام محمد (۱۳۸۰) کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۹۸) مشارق الدراری، با مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۱۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲) رساله النصوص، با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. مراغی، اوحدی (بی تا) کلیات اوحدی، به تصحیح سعید نفیسی، تهران، نشر سنایی.
۱۹. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۳) مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. هریگل، اویگن (۱۳۷۷) ذن در هنر کمان‌گیری، ترجمه ع. پاشایی، تهران، انتشارات فراروان.
۲۱. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹) اصول و مبانی عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.