

# مقالات

نوشته محمد رضا ریخته گران

## تأملی در مبانی نظری هنر و زیبایی حقیقت و نسبت آن با هنر

هردم از روی تونقشی زندهم راه خیال  
با که گویم که در این پرده چه هامی بینم

«حافظ»

در کتب حکمت اسلامی از کلمه «حقیقت» معانی چندی مراد شده است. از آن میان، یکی حقیقت به معنای «تجلی و ظهور» است که در عین حال، با «خفا و مستوری» همراه است. بدین معنا در عرفان نظری و حکمة اشراق بیشتر توجیه شده است. دیگر حقیقت به معنای «وجود» است که در فلسفه و کلام بیشتر بدان پرداخته اند. ما در این نوشته بیشتر به معنای اول توجه داریم. یعنی بیشتر حیثیت ظهور و تجلی را لحاظ می‌کنیم. این معنای حقیقت با هنر مناسبت دارد. بدین معنا که هنر هم از مواردی است که در آن حقیقت تحقق پیدا می‌کند. به بیان دیگر، آثار هنری نیز از جمله مواردی است که در آن این ظهور و تجلی دست می‌دهد. به همین جهت بحث درباره هنر به بحث درباره «حقیقت» راجع می‌شود.

از مراتب و ساحات ظهور حقیقت در عرفان نظری تعبیر به «عالم» شده است. عرفاً معمولاً عوالم وجود را به سه عالم مُلک و ملکوت و جبروت تقسیم کرده‌اند.



افلاطون

ارسطو



این ترتیب در لسان شاه نعمه الله ولی به صورت عالم معانی، عالم ارواح، عالم مثال مطلق، و عالم شهادت مطلقه آمده است: «سر سفر تجلی وجودی، از غیب هویت الهیه، طلب کمال جلاء و استجلاء است، و اول منازل، عالم معانی است و منزل ثانی عالم ارواح، که بلی (پس از) عالم معانی است، و ثانیاً عالم مثال مطلق، که برزخی است میان ارواح و اشباح، و منزل رابع عالم شهادت مطلقه، و ظهور اواتم، به ترتیب منازل اربعه مذکوره بود.»<sup>۱</sup> شیخ شهاب الدین سهروردی، صاحب حکمة الاشراف نیز با اصطلاحاتی مناسب با حکمت اشراقی خود، این عوالم را به عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبّره، عالم برازخ و عالم صور معلقه تقسیم کرده است.

هریک از این عوالم با مرتبه ای از مراتب دل و جان آدمی متناظر است و عرفاً بیشتر وجه توجّه و همّت خویش را مصروف بیان این مراتب داشته اند و از این مراتب به اعتبارات مختلف تعابیر مختلف کرده اند؛ از آن جمله است مراتب باطن، مراتب جان، مراتب قلب، مراتب روح، مراتب نفس و غیره.

این عوالم در عرفان اسلامی بسته به مرتبه جان سالک و احوال و مقامات او مشهود به «مشاهده» معنوی و روحانی می افتد و در شعر عرفانی — که اصل و اساس همه هنرهای دینی است — نیز در دیگر هنرهای دینی ظهور و بروز پیدا می کند.

مطلب بسیار اساسی این است که ظهور حقیقت در شعر شاعران و آثار هنرمندان با پایمردی خیال و صور خیالی صورت می گیرد. همین امر وجه تفکیک هنر — و خصوص شعر — از دیگر انحاء تحقّق حقیقت است. بدین بیان که مثلاً در تفکّر حکمی نیز حقیقت تحقّق می یابد، یعنی ظهور و تجلی دست می دهد، اما مبتنی بر خیال و صور خیالی نیست.

بدین ترتیب، باز نمودن نسبت بین «حقیقت» و هنر مستدعی طرح و تفصیل خیال و صور خیالی و چگونگی

نسبت آنها با هنر و هنرمند است.

o o o

خیال در لغت به معنای عکس و شبیح است. همچنین به معنای صورتی است که در خواب دیده می شود و یا از دور نمودار می گردد و نیز عکسی که در چشم، آئینه یا شیشه می افتد. به همین جهت معانی پندار، وهم و گمان را نیز از آن استفاده کرده اند.<sup>۲</sup>

در نظر فلاسفه اسلامی، قوه خیال از قوای باطنی نفس حیوانی است. بدین بیان که در نظر آنها نفس انسانی دارای قوای نباتی و حیوانی و انسانی می باشد. آنها قوای مدرکه نفس حیوانی را به قوای ظاهری و قوای باطنی تقسیم می کنند. قوای ظاهری آن عبارتند از بینائی، شنوائی، بویایی، چشائی و بساوابی. قوای باطنی نیز عبارتند از حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه. در نظر فلاسفه، علاوه بر امور جزئی و محسوس که به حواس ظاهری ادراک می شوند، و نیز علاوه بر امور کلی و معقول که با عقل ادراک می شوند، امور جزئی دیگری نیز وجود دارد که نه حواس ظاهری آنها را درک می کند و نه عقل که مدرک کلیات است و لذا باید بگوئیم که این امور توسط حواس باطنی ادراک می شوند.

«این قوای باطنی (حواس باطنی) یا مدرکه اند و یا متصرفه. از این قوا، آن که مدرکه است، یا مدرک صور محسوسات است که در واقع قوه ای است که در آن صور حواس خمسہ جمع می شود و موسوم به حس مشترک است و یا مدرک معانی جزئیته ای است که محسوس نبوده، اما قائم به محسوساتند. مثلاً (قوه ای که توسط آن) حکم می کنیم که این شخص دوست است و آن دیگری دشمن است. این قوه را وهم نامیده اند. هریک از این دو قوه (حس مشترک و وهم) خزانه ای دارند. خزانه حس مشترک، خیال است و خزانه وهم، حافظه است. تا اینجا مجموعاً چهار قوه را برشمردیم. اما قوه متصرفه قوه ای است که در این صور و معانی جزئی، زمانی با

ترکیب (آنها) و زمانی با تحلیل (آنها) تصرف می کند و قوه مفکره نیز نامیده شده است. حواس خمسہ باطنه اینها بود.<sup>۳</sup>»

نفس انسانی نیز، در نظر فلاسفه اسلامی، دارای دو قوه است: نظری و عملی. «قوه نظری نفس انسانی قوه ای است که به اعتبار آن جوهر نفس برای قبول صور کلیه مجرد مستعد می شود. اما قوه عملی نفس انسانی، قوه ای است که به اعتبار آن، جوهر نفس برای تدبیر بدن و اصلاح امور آن استعداد می یابد.»<sup>۴</sup>

بنابراین، اگر کلیه قوای مدرکه نفس انسانی را لحاظ کنیم، انحاء ادراک آدمی عبارتست از ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. در ادراک حسی، مدرک امور جزئی محسوس را در صورت حضور آن ها ادراک می کند و در ادراک خیالی، مدرک امور جزئی محسوس را در صورت غیبت آنها ادراک می کند. ادراک وهمی، ادراک معانی جزئی غیر محسوس است و در ادراک عقلی، مدرک معانی و مفاهیم کلی و مجرد را ادراک می کند.

حال که تا حدودی قوه خیال را در نفس انسانی روشن ساختیم، می گوئیم که اگر این قوه صورت محسوسات را از حس مشترک اخذ کند و یا به تعبیر دیگر، اگر نقش صور محسوس که در حس مشترک جمع آمده است، در آئینه قوه خیال بیفتد، در این صورت، قوه خیال را «خیال راجعه به محسوس» می نامیم. بدین ترتیب، عقل معنای کلی را با قطع نظر از عوارض و اوصاف جسمانی از قوه خیال اخذ می کند؛ به بیان دیگر، کار عقل این است که عوارض و اوصاف جسمانی آنچه را که خیال از حس مشترک گرفته است، کنار گذاشته و معنی معقول آن را دریابد. (البته باید توجه داشت که این معنا بیشتر مناسب با شأن انتزاع Abstraction عقل است) بنابراین، می توانیم بگوئیم که اساس و مبنای فعل قوه نظری نفس انسانی (قوه عاقله)، همانا «خیال راجعه به محسوس» است. به عبارت دیگر، قوه

خیال، عقل را به خدمت خود در آورده است. و باز با عبارتی دیگر، عقل خود نفس شده است و چون این نفس در مآل راجع به محسوس و امور دانی (دنیا) است به آن قلب منکوس و مختوم نیز اطلاق شده است. در این صورت، نفس از مبادی عالیة خود انصراف جسته، متوجه دنیا و شواغل و شوایب دانی گشته و گوئی بازگونه (منکوس) شده و آن را مهر و موم (مختوم) کرده اند. چنین نفسی، از آن جهت که از مبادی عالیة که خیر محض و کمال مطلق است، انصراف جسته است، فقط می تواند متوجه به دنیا و محب دنیا و امور فانی و دایر آن باشد. چنین نفسی را اماره به سوء و مطیع شیطان نامیده اند.

اما اگر قوه خیال، به جای آنکه منتقل به نقوش صور محسوس جمع آمده در حس مشترک گردد، نقوشی را از صور حقایق عالم مثال (عالم خیال منفصل)، یا از حقایق عوالم روحانی و معنوی بگیرد، آن را «خیال راجعه به مبادی عالیة نوریة» می نامیم. و از این تعبیر، به آنچه که سهروردی در باب انوار قاهره و مدبره و نورالانوار گفته است، بهیچوجه نظر و توجهی نداریم. بلکه مقصود از مبادی عالیة، مراتب جان آدمی است که می توان توسعاً آن را «قلب» نامید. بدین ترتیب، خیال راجعه به مبادی عالیة همانا «خیال ناظر به قلب» خواهد بود. در این صورت، نفس را مطمئنه و راجعه به رب گویند و مرتبه نفس، مرتبه ای از مراتب نورانیت است که مسبوق به انشراح صدر و تزکیه می باشد.

بنابراین، همینکه قوه خیال از رجوع به محسوسات و توجه به شواغل دنیوی روی برتافت، متوجه مبادی عالیة نوریة خواهد شد. اما این مبادی عالیة نوریة چیست و چگونه قوه خیال به آن روی خواهد آورد؟

این مبادی عالیة مراتب جان آدمی است. که در لسان عرفا بنا بر وجوه و اعتبارات مختلف، با اقوال متفاوت بیان شده است. البته این اقوال متفاوت همه

راجع به یک حقیقت است و اختلاف ظاهری، در واقع به جهت مراتب و مقامات مختلفی است که هر یک از آنها در سلوک الی الله پیموده اند و مصداق عباراتنا شتی و حسنک واحد است. این مراتب در حدیثی قدسی به صورت قلب، فؤاد، سر، خفی و اخفی آمده است که می توان همه آن ها را توسعاً «قلب» نامید که در مقابل قالب است.

بدین ترتیب، قلب «سرای عرصه حق است، که با شاهد خویش نرد تحقیق به مهره تجرید برد. محل وحی است. خانه علم است. خزینه حق است. بیت سرور است. کنج حزن است. گنج حسن است. طور موسی است. محل تجلی است. ضیاء ربانی است. بستان جاودانی است. تخرمش ایمان است. اشجارش معرفت است. ثمارش محبت است. قفس حکمت است. داروی مرغ معرفت است.»<sup>۵</sup>

بنابراین بسته به اینکه در فرآیند ایجاد اثر هنری شأن قوه خیال «راجعه به محسوس» یا «راجعه به مبادی عالیة» و به بیان دیگر «ناظر به حقیقت قلب» باشد، دو نوع هنر تحقق خواهد یافت. در آن خیال که راجعه به حس است، از آن جهت که از مراتب قلب و حقایق نورانی انصراف جسته و به مرتبه محسوس این جهانی اکتفاء شده است، شأن دنیا و انانیت و خودیت نفس در ظهور است. درباره این خیال است که مولانا جلال الدین رومی می گوید:

هر کسی شد بر خیالی ریش گاو  
گشته بر سودای گنجی کنجکاو  
از خیالی گشته شخصی پرشکوه  
روی آورده به معدن ها و کوه  
وز خیالی آن دگر با جهد مُر  
رونهاده سوی دریا بهر دُر  
وان دگر بهر ترهب در کنشت  
وان یکی بهر حریمی سوی کشت

از خیال آن رهزن رسته شده  
 وز خیال این مرهم خسته شده  
 در پری خوانی یکی دل کرده گم  
 بر نجوم آن دیگری بنهاده سُم  
 آن یکی در کشتی از بهر زباج  
 وان یکی با فسق و دیگر با صلاح  
 این روش‌ها مختلف بیند برون  
 زان خیالات ملوّن زانسدرون  
 این در آن حیران شده کان برجی است  
 هر چشمنده، آن دگر را نافی است  
 آن خیالات ارنبُند نامؤتلف  
 چون زیرون شد زوش‌ها مختلف  
 قبله جان را چوینهان کرده اند  
 هر کسی رو جان‌بسی آورده اند

در این خصوص مجدد بین آدم سنائی غزنوی در کتاب «حدیقة الحقیقه» می‌نویسد:

عالم طبع و وهم و حس و خیال  
 همه باز یچه‌اند و ما اطفال  
 غازیان طفل خویش را پیوست  
 تیغ چوبین از آن دهند به دست

تا چو آن طفل مرد کار شود  
 تیغ چوبینش ذوالفقار شود

اما در آن خیال که راجعه به قلب است، از آن جهت که از امور دانی و این جهانی انصراف جسته، عوالم طولی تجلیات حقیقت در ظهور خواهد بود و بسته به مرتبت سیر، شاهد ازلی برقع از رخسار خواهد گرفت. در این خصوص است که حافظ می‌گوید:

سر خدا که در تنق غیب منزویست  
 مستانه اش نقاب ز رخسار بر کشیم

این تجلیات البته با مرتبت صفای روح و تزکیه باطن و تخلیه از علایق و شوائب دنیوی و تخلیه به عشق و سوز و درد حقیقی ملازمه دارد.

بر تو خانه دل را فروروب  
 مهیا کن مقام و جای محبوب  
 تو چو بیرون شوی او اندر آید  
 بتوبی تو جمال خود نماید  
 و یا:

هر چه روی دلت مصفا تر  
 زو تجلی ترا مهیا تر  
 البته در این صورت، باز هم در عین حال توجه به امر محسوس و مشهود وجود دارد. لیکن اکتفاء بدان نمی‌شود. در واقع امر محسوس و مشهود از نظر نسبتی که با عوالم برتر دارد لحاظ می‌گردد.

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست  
 ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند  
 به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست  
 عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

شان قوه خیال در هنری که در غرب ظهور و بروز داشته است، رجوع به محسوس و دنیا و اکتفاء بدان بوده است. لذا هنر غرب Art بهیچوجه به معنایی که هنر در ادب و تمدن ما داشته است، نبوده و با آن اختلاف ذاتی دارد و بمعنایی عین بی هنری است.

\* \* \*

در اینجا توجه به این نکته بی‌مناسبت نیست که در نظر افلاطون، افراد مشهود Aisthetos عالم شهادت که به دیده ظاهر آدمی در می‌آید صرفاً وجود ظنی دارند؛ یعنی این افراد مشهود و محسوس (استتوس) در نسبت با افراد عقلانی که در صقع ربوبی تقرر دارند، سایه‌ای بیش نیستند. لذا موجودات محسوس و مشهود عالم شهادت، نقش‌های دائرفانی بوده، وجود اصیل و حقیقی نداشته و تصاویر و سایه‌ها و اشباحی (ایکونس) بیش نیستند. از لفظ استتوس Aisthetos، اصطلاح استتیک Aesthetics به دست می‌آید که به «علم الجمال» و یا «علم استحسان» و یا «زیبائی‌شناسی» ترجمه شده است.



در نظر افلاطون، دولت دیدار حقایق عالم مثل، مستلزم انصراف و قطع توجه از افراد مشهود و محسوس (استتوس) عالم شهادت و روی آوردن به اصل و حقیقت آنها است. لذا افلاطون با توجه به مبادی و مقدمات نظام فلسفی خود، نمی‌توانست با هنرمبنتی بر «خیال راجع به محسوس» موافق باشد. هنرمبنتی بر «خیال راجع به محسوس»، هنری است که مبانی نظری آن در «استتیک»، علم استحسان، بیان شده است و آن، هنری است که با بسط و اشاعه تام و تمام آن در غرب روبرو هستیم و در مال به صورت هنرنیست انگار امروزی درآمده است.

بنابراین، اینکه مشهور شده است که افلاطون نسبت به هنر حسن تلقی نداشته و در مقابل، ارسطو با نگاشتن کتاب «فن شاعری» نسبت به آن حسن تلقی داشته است، مطلب درستی نیست. مخالفت افلاطون با استتیک یعنی با هنرمبنتی بر «خیال راجع به محسوس» است و نه الزاماً با هنر حقیقی که بر اساس «خیال راجع به مبادی عالیة نوریة»، و یا به بیان دیگر، «خیال ناظر به حقیقت قلب» است. افلاطون مبالات این داشته است که حقیقت تا مرتبه محسوس و مشهود به دیده ظاهر تنزل و تقلیل پیدا نکند و ما در مقام حقیقت مشتغل به امور فانی دایره، که در واقع اطلال و اعدام اضافی است، نگردیم. بنابراین علم حسن تلقی افلاطون نسبت به استتیک را نیاپستی به معنای مخالفت او با هنر حقیقی، که در آن شأن قوه خیال توجه به مبادی عالیة نوریة است، دانست. به بیان دیگر، او در مخالفت با استتیک محق بوده است؛ زیرا می‌دیده است که اگر هنر بر صرف استتیک (افراد محسوس و مشهود و به قولی جهان تماشا) مبتنی شود، دیگر در آن ظهوری از حقایق عوالم معنوی و روحانی و مثالی نخواهد بود و جهت دنیا و وجهه انانیت آدمی قوت خواهد گرفت. شاكلة چنین هنری سانتی هانتالیزم Sentimentalism خواهد بود. هنری که در آن صرفاً انفعالات و احساسات و

تأثرات نفسانی اصالت خواهد داشت و ظهور حقیقت در آن، همانا ظهور خودیت و انانیت آدمی خواهد بود و نه انکشاف و تجلی حقایق روحانی و معنوی. و مگر در هنرهای جدید و در سبک‌های هنری جدید، از رئالیسم و ناتورالیسم گرفته تا اکسپرسیونیسم و سمبولیزم و هنرهای آبستره، این واقعیت اتفاق نیفتاده و ما با غلبه سانتی مانتالیزم و اصالت احساسات و انفعالات و تأثرات نفسانی، که در مال راجع به امور محسوس و دائره فانی و منقطع و منزله از مبادی عالیة است، روبرو نیستیم؟ اما قول به اینکه افلاطون در عدم اعتناء و توجه به استتیک محق بوده است، بهیچوجه بدان معنا نیست که تفکر او مثبت و مؤید «خیال راجع به مبادی عالیة نوریة»، یعنی خیال ناظر به حقیقت قلب بوده باشد. افلاطون از آن جهت که فیلسوف است، در مقام فلسفه نمی‌توانسته توجهی به این شأن از قوه خیال داشته باشد. در تفکر افلاطون، فلسفه به جای هنر نمی‌نشیند. در واقع، برای او، عوالم معنوی و روحانی از جهت ظهوری که برای عقل Nous داشته است، مطرح بوده است، نه از جهت ظهوری که برای «خیال راجع به مبادی عالیة» و به بیانی «خیال ناظر به قلب» می‌توانسته داشته باشد. موقف افلاطون در عدم اعتناء به شأن قوه خیال و غلبه عقل در تفکر او، از وقایع دوران ساز تفکر بشر بوده است. در واقع، با تفکر او برای انسان در قبال حقیقت نسبتی وضع می‌شود که مقوم ذات فلسفه بوده است. در این نسبت که با غلبه فلسفه همراه است، تفکر قلبی در سیطره تفکر عقلی قرار می‌گیرد و این عقل حجاب عقل حقیقی به معنای «العقل ما عابد به الرحمن و اکتسب به الجنان» و نیز حجاب خیال حقیقی به معنای «الخیال اصل الوجود و الذات الذی فیہ کمال ظهور المعبود»<sup>۶</sup> می‌شود. بدین ترتیب، تمدن و فرهنگ بشر در طول تاریخ، مظهر اطوار و تشوئات همین عقل قرار می‌گیرد. همین عقل است که در مال، به تمدن و فرهنگ تکنولوژیک غرب مؤدی شده است و با آن خورشید

حقیقتی که در ادیان الهی شروق و طلوع داشته است، در پس ابرهای ضخیم غفلت مخفی شده است. بنابراین آنچه که در غرب، در زبان‌های فرانسوی و انگلیسی « Art » و در زبان آلمانی « Kunst » نامیده می‌شود، اساساً با آنچه که در ادب و تفکر اسلامی «هنر» نامیده می‌شود، تفاوت ماهوی دارد. بدین بیان که هنری که در ادب و تفکر اسلامی بسط و ظهور یافته است، بالذات دینی است و در پرتو حضور دینی حاصل آمده است. قوه خیال در این هنر راجع به مبادی عالیه و ناظر به قلب است. اما آنچه را که غربیان Art و یا Kunst و غیره نامیده‌اند، اساساً دنیوی و نیت‌انگارانه است. و شأن قوه خیال در آن رجوع به محسوس و امور دانی (دنیا، جهان تماشا) است. البته این امر از آن جهت است که امر محسوس و جهان تماشا اصالت داشته و صرفاً بدان اکتفا شده است و ارتباط و اضافه امر محسوس (عالم ملک) با عوالم برتر نادیده گرفته شده است. و الا از توجه به محسوس و عالم شهادت‌گریزی نیست. اما تفاوت است بین اینکه این عالم را با قطع نظر از عوالم دیگر لحاظ کنیم و برای آن اصالت قائل شویم، و اینکه آن را برای حقایق برتر در حکم «آیه» تلقی کنیم و آن را مظهر و مجلای تجلیات الهی بدانیم. تنها اگر قوه خیال ناظر به حقیقت قلب باشد و سیر در عوالم تجلیات الهی میسر شود، شخص می‌تواند با کوه و دشت و باغ و بنفشه و سوسن و ریحان و بلبل و سرو و یاسمن و نرگس و خورشید و آفتاب و ماه و ابر و آسمان و... چنان نسبتی داشته باشد که چون مولانا جلال‌الدین رومی آنها را «آیات» حق ببیند و بگوید:

اینچنین پابند جان میدان کیست  
ما شدیم از دست این دستان کیست  
عشق گردان کرد ساغرهای خاص  
عشق می‌داند که او گردان کیست

جان حیاتی داد کوه و دشت را  
ای خدایا ای خدایا جان کیست  
این چه باغست این که جنت مست اوست  
وین بنفشه و سوسن و ریحان کیست  
یاسمن گفتا نگویی با سمن  
کین چنین نرگس ز نرگسدان کیست  
چون بگفتم یاسمن خندید و گفت  
بی خودم من می‌ندانم کان کیست  
می‌دود چون گوی زرتین آفتاب  
ای عجب اندر خم چوگان کیست  
ماه همچون عاشقان اندریش  
فریه و لاغر شده حیران کیست  
چرخ ازرق پوش روشن دل عجب  
روز و شب سرمست و سرگردان کیست  
درد هم از درد او پسرمان شده  
کای عجب این درد بی درمان کیست  
شمس تبریزی گشاده است این گره  
ای عجب این قدرت و امکان کیست

زیرنویس‌ها:

- ۱- شاه نعمه‌الله ولی، رساله‌ها، جلد سوم، به کوشش دکتر جواد نوربخش، بهمن ۱۳۵۶، صفحه ۱۱۰
- ۲- محمدعلی بن علی التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲ میلادی، افست تهران.
- ۳- امام فخرالدین محمد بن عمر الزاری، النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق دکتر محمد صغیر حسن المصومی، تهران، ۱۳۶۴، صفحه ۷۷.
- ۴- همان، صفحه ۷۷
- ۵- روزبهان بقلی شیرازی، رساله القدس، تهران، ۱۳۵۱، صفحه ۶۸
- ۶- دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، صفحه ۳۳۷