

هنر دینی

مجتبی مطهری الهامی

چکیده:

شناخت مذهب و درک انسان معنوی و فهم دنیای باطن وی و تصورات و تخیلات او مستلزم شناخت دقیق از فرهنگ و تمدن انسانی به ویژه تمدن دینی است و هنر انسانی در بستر مذهب و تاریخ وی نهفته است، معرفت به هنر مذهبی و تاریخ آن به معنای عام کلمه، درک فرهنگ انسانی است که انعکاس دهنده زوایای پنهان روح و آرزوهای آدمی و مواجهه با انسان به عنوان خلیفه الله یا تنها آفریده آفریننده جهان است. آیا هنر دینی هنری است که لزوماً به مطالب و وقایع خاصی که در کتب مقدس بیان شده می پردازد، یا هنری است که صرفاً به موضوع دین می پردازد؟ در اینجا در ابتدا بایستی روشن کنیم که مقصود ما از هنر دینی چیست؟ آیا هر هنری که عنوان دینی داشته باشد مقدس و آسمانی است؟ البته با نگاه اجمالی به نظر می رسد که هنر دینی نمی تواند هنر غیر قدسی باشد، بلکه هنر دینی ذاتاً مقدس است و آنچه هنر دینی را از هنر غیر دینی متمایز می سازد مربوط به معناست، بدین معنی که هنر آسمانی، هنر دینی و هنر غیر دینی هنری زمینی و دنیایی است.

در نگاه ظاهر هنر دینی دارای قداست است و نوعی هنر سنتی به شمار می آید اما با تأملی عمیق در می یابیم که هر هنری را که در ظاهر دینی جلوه کند و یا موضوع آن دینی باشد نمی توان هنر دینی خواند^۱.

هنر مقدس و غیر مقدس

همان گونه که بین هنر مقدس و غیر مقدس تفاوت قائلیم بایستی بین هنر دینی مقدس و غیر مقدس نیز تفاوت قائل شویم؛ به این معنی که برای دینی یا غیر دینی

^۱ - آیا صرف اینکه هنرمندی موضوع دینی را برای هنر خویش برگزیند، این اثر دینی است. یا برای اینکه یک اثر، دینی به حساب آید صرف دینی بودن موضوع کافی است که این هنر، دینی به شمار آید؟ به عبارت روشن تر آیا هر کس که در دانشکده الهیات و معارف دینی به تدریس دروس دینی می پردازد یک انسان الهی و ربانی است؟ مثلاً اگر استادی یک موضوع دینی را در دانشکده الهیات تدریس نماید برای ملکوتی بودن و نورانی بودن آن استاد کافی است؟ پاسخ این است خیر. چه بسا در دانشکده های الهیات و معارف دینی اساتیدی به تدریس این دروس می پردازند که خود دینی یا مذهبی نیستند. (نگارنده).

بودن، صرف محتوا یا موضوع اثر هنری، برای دینی بودن آن کافی نیست بلکه هنر دینی هنری است که شکل و صورت، و فرم بیان آن هم دینی باشد.

از بررسی دقیق در معنی هنر دینی این واقعیت کشف می شود که هنر دینی به زیباییهای ظاهری بسنده نمی کند بلکه پس از گذر از آن، به مرحله عالیتر زیبایی که زیباییهای معنوی است دل می سپارد. لذا زیبایی آن بیش از هر چیز از نوعی حکمت معنوی برخوردار است که در هنرهای غیر دینی یافت نمی گردد. یعنی آن اثر هنری نه تنها باید در صورت ظاهر جنبه دینی و روحانی داشته باشد بلکه نوع زبان و بیان آن نیز بایستی به صورت آسمانی و دینی جلوه کند و از منشأ روحانی و معنوی سیراب گردد. یعنی صرف دینی بودن شکل ظاهر یک اثر هنری بدون آنکه آن اثر نشأت گرفته از منشأ وحیانی و عرفانی باشد و یا هنرمند سلوک روحانی نموده باشد، کفایتی نیست که آن اثر هنری را دینی و مقدس بدانیم. هنر دینی هنری است که بایستی در شنونده القاء قداست یا معنویت نماید و یا بتواند تأثیر روحانی و معنوی لازم را در مخاطب ایجاد نماید و نحوه بیان و فرم (شکل) آن با استفاده از خطوط، رنگها و علایم نقوش طرحهای هندسی و یا سبکهای هنری، به گونه ای باشد که الهام و اشراق در دل بیننده بنماید و هاله ای از طهارت روح، به وی هدیه نماید و ذکر حق را در جان او ترسیم نماید و به تصویر بکشد.

صرف آنکه یک اثر هنری داشته باشیم که موضوع خود را از یک امر مقدس اخذ کرده باشد، به هیچ وجه آن را نمی توانیم دینی به حساب آوریم؛ لازمه دینی یا غیر دینی بودن آن اثر جنبه قدسی آن است. هر امر قدسی و معنوی قطعاً دینی است و اما هر چیزی که به ظاهر دینی به نظر رسد یک امر قدسی و معنوی ممکن است نباشد. هنری که فاقد القاء جنبه قدسی و معنوی باشد نمی توان آن را به معنای واقعی کلمه، آسمانی و دینی خواند، زیرا دین بر نوعی تفسیر آسمانی و معنوی از جهان و انسان مبتنی است و اصولاً هر امر دینی به معنای حقیقی آن یک امر مقدس و معنوی است و هر چیز قدسی و روحانی حتماً جنبه دینی و ملکوتی دارد، لذا هر هنری از آن جهت که موضوع آن دینی باشد، بدون آنکه یک امر ربّانی و معنوی را بیان کند، هنر دینی به شمار نمی آید. هنر دینی هنری است که انسان با دیدن آن اثر هنری، در خود حالاتی معنوی بیابد. اینجاست که هنر دینی، به قول بورکهارت، باید براساس یک حکمت معنوی و عرفان ارزیابی شود.

مثلاً هنر مذهبی در دورهٔ رنسانس را به هیچ وجه نمی توان هنری دینی به شمار آورد، هر چند این هنر از موضوعات دینی بهره برده و یا به صورت ظاهر دینی جلوه کند. سر آن این است که سبک و بیان هنر دورهٔ رنسانس، و یا زبانی که هنر به وسیلهٔ آن ارائه می گردد روحانی و ملکوتی نیست، هر چند این هنر یا هنر دینی دورهٔ قرون وسطی از نظر موضوع دینی وحدت دارد بی واسطه از ناحیهٔ حضرت حق بر قلب انسان نازل شود و یا از درون و باطن وی بجوشد، همان گونه که آب از سرچشمه می جوشد و چون بین علم و عالم و معلوم نوعی یگانگی و وحدت وجود دارد بین هنر دینی و هنرمند و اثر هنری نیز ارتباط عمیقی وجود دارد که این هماهنگی با نوعی حکمت قدسی و علم شهودی دریافت می گردد نه از طریق علم حصولی^۱. حافظ با همین دید به هنر نظر کرده است:

گر در سرت هوای وصال است حافظا باید که خاک درگه اهل هنر شوی

دیوان حافظ^۲

تمایز هنر دینی و غیر دینی

مقدمه :

هایدگر^۳، فیلسوف آلمانی که یک فیلسوف اشرافی است (۱۹۷۶-۱۸۸۹ میلادی) جهان را صرفاً مجموعه ای از اشیاء قابل شمارش نمی داند بلکه از نظر وی عالم چیزی

^۱ - رجوع کنید به آموزش فلسفه، جلد ۲، نوشته مصباح یزدی، نشر حوزه سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ هـ ش، ص ۲۰۲ تا ۲۰۸ و ص ۲۱۴ تا ۲۱۹.

^۲ - علم حصولی باتصور و تصدیق توأم است.

^۳ - فرهنگ دهخدا (حروف هـ مادهٔ هنر)، مؤسسه لغت نامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران شهریور ۱۳۴۷ هـ ش.

^۴ - هایدگر فیلسوف شهیر آلمانی، بحث مهمی در مورد زمان و تاریخ نموده که جوهر این بحث در کتاب هستی و زمان بحث (وجود و زمان) منعکس است و در مورد انسان نیز نظریهٔ خاص و نسبتاً با ارزشی ارائه داده است. انسان از نظر هایدگر احوالی خاص دارد، این انسان است که از هستی پرسش می کند. این پرسش، برای انسان مهم است نه پاسخ آن. پرسشها اهمیت ویژه دارند و هدایتگر انسان اند به باطن هستی. حال چرا انسان از هستی پرسش می کند زیرا انسان اهل حیرت است و موجودی است خودآگاه. هایدگر در مورد تاریخ، نظریهٔ جالبی دارد که به نظر می رسد تحت تأثیر عرفان نظری محی الدین عربی به ویژه کتاب فصوص الحکم اوست. یعنی نظریه ای که محی الدین عربی در مورد انبیاء و سیر تاریخی آن، تا وجود مقدس رسول خدا (ص) ابراز نموده، از آن در فلسفهٔ تاریخ الهام گرفته و معتقد است سیر حقیقی تاریخ چیزی نیست جز ظهور اسماء و صفات حق.



است که در برابر ما قرار دارد، در میان موجودات هستی این انسان است که از هستی، تولد و مرگ پرسش می کند؛ در موجودات دیگر، این جستجو گری نیست. لازمه آن نیز آراستگی به فضائل و افتادن در وادی اهل حیرت است، در جهان هستی تنها انسان است که در درون خویش عالم اسرار آمیز دارد. جماد، گیاه و حیوان عالم ندارد.

از نظر هایدگر، هنرمند از طریق نوآوری و ابداع اثر، اسرار و معانی وجود را در اثر هنری خویش، منعکس می نماید و با این اثر خویش جهانی نو جلو چشمان بیننده آثار هنری به نمایش می گذارد. اما از لحاظ فرم و سبک بیان تفاوت دارد. شما اگر تصاویر و مجسمه های دینی را که در قرون وسطی به مرحله ظهور رسیده اند با تصاویر و مجسمه های دوران رنسانس مقایسه کنید با تأمل و دقت در می یابید که با آنکه موضوعات این دوره جنبه دینی دارد و از یک نوع هماهنگی موضوع از نظر یک امر دینی برخوردار است، اما از لحاظ صورت و قالب هنری دو دوره با یکدیگر متفاوت اند. قالب و زبان هنر دوره رنسانس جنبه ظاهری و صوری دارد و از یک مبنای عمیق روحانی و قدسی سرچشمه و نشأت نگرفته است و صرفاً صورت دینی دارد، در حالی که هنر قرون وسطی با داشتن صورت دینی در باطن از یک بینش عرفانی و حکمت ربانی سرچشمه گرفته است. یعنی این قالب و صورت هنری با دم مسیحایی و قدسی معطر شده است. به همین خاطر هنر دوره رنسانس یک هنر دنیوی و غیردینی است هرچند در ظاهر از موضوع دینی بهره برده و صورت دینی دارد. سر این مسئله این است که هنر بر نوعی از علم و معرفت و یا حکمت مبتنی است و یا بر نوعی بینش در مورد هستی شناسی و فلسفه حیات استوار است. در واقع هنر دینی تفسیری عارفانه از انسان و جهان و حیات انسانی است و دین نیز سرچشمه همین عرفان و معنویت است. عرفان باطن و مغز دین است، بر نوعی تفسیر

تقریرات درس فلسفه تاریخ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، دکتر حشمت، پاییز ۱۳۷۷.



۱ - هنر دوره رنسانس و قرون وسطی با آنکه از نظر دینی به اصطلاح اهل منطق، وحدت موضوع دارند اما از لحاظ بیان و سبک هنری و نحوه تصویر، تمثیل و تجسم هنری کاملاً متفاوت هستند. هر دو دوره شمائلی از مسیح (ع) و مریم مقدس را به تصویر کشیده اند اما هنر رنسانس به خاطر عدم سرچشمه گرفتن از یک بینش عمیق دینی و عرفانی بر فضای آن، هنر دینی محسوب نمی شود. نگاه کنید به تصویر مریم مقدس و مسیح (ع) در کتاب فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی، حداد عادل، نشر سروش، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۰.

آسمانی و معنوی از جهان هستی و انسان مبتنی است و همین نور معنویت دینی است که در کالبد هنر دینی تابیده است. مسئله اساسی این است که آن مظهر و جلوه حقیقی که در آثار هنری غیردینی یا آثاری با موضوع و صورت ظاهر دینی ولی با قالب و بیان غیر دینی، تجلی و ظهور نموده است متفاوت است، با آن مظهر و صورتی که در آثار هنرهای عرفانی ودینی جلوه نموده است، زیرا قالب و بیان در هنر دینی و معنوی نشأت گرفته از روح قدسی هنرمند و حکمت قدسی و شهودی است اینکه قرون وسطائیان گفته اند « هنر بدون علم^۱ بی فایده است » مقصود علم باطنی و اشراقی است که از نظر وی هنر تجلی حقیقت و ظهور مراتب هستی است. و اثر هنری به نحوی آیینۀ تمثیل اسرار و بطون روح قدسی هنرمند در جهان عینی است. سؤال این است که هنرمند چه خصوصیتی باید داشته باشد تا اثر هنری تجلی یافته از او دینی محسوب شود؟ حال اگر اندکی تفکر نماییم، با توجه به این مقدمه پاسخ سؤال روشن است. دینی بودن یا نبودن اثر هنری بسته به این است که هنرمند جهان را اسرارآمیز ببیند یا ساده و بسیط، هستی را تنها از جنبه ظاهری نظر کند یا به باطن هستی نیز دیدش سیر نماید، زیبایی را تنها در جمال ظاهری وحسی ببیند یا به جوهر و بطن زیبایی که معنوی است تا به سرچشمه ذات زیبایی که همان جمال بی مانند خداوندی است پر گشوده باشد. به بیان دیگر دینی بودن یا نبودن یک اثر هنری بستگی به این دارد که هنرمند در چه فضایی تنفس بنماید و سبک و بیان وی از چه منشأی الهام گیرد و روبه کدام سمت باشد، جانب آسمان و ملکوت که باطن هستی است یا به جانب زمین و شیطان که ظاهر هستی اثر وی از نظر دینی یا غیر دینی تمایز پیدا می کند.

فضای روح هنرمند

^۱ - ناپستی تصور شود که مراد از علم، علم اکتسابی و یا علم مفهومی (انتزاعی) است. این دانش را در دانشگاهها نمی آموزند بلکه مقصود علم شهودی و افاضی است که قرآن کریم در سوره کهف، آیه ۶۵ بدان اشاره کرده است: « و عَلَّمَانُهُ مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا... » این آیه خطاب به حضرت موسی (ع) است که خداوند خطاب به پیامبرش می فرماید ما یک بنده ای داریم نزد او می روی و از او (حضرت خضر) علم می آموزی. ما به این بنده از نزد خودمان علم دادیم.

انسان کامل، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۹ هـ ش. ص ۱۷۹.

امام محمد غزالی رساله ای به نام علم لدنی دارد حکیم ملاصدرا در مفاتیح الغیب با توجه به مبانی حکمت متعالیه، به اثبات علم لدنی مبادرت کرده است.

عرفا معتقدند انسان دارای دو وجه است، وجهی به سوی رب و وجهی به سوی شیطان.^۱ دل آدمی همواره در معرض خواطر و خیالات و خطرات گوناگون قرار دارد، گاه رو به عرش دارد و گاه روبه فرش، گاه رو به آسمان دارد و گاه روی به زمین، گاه روی به فرشته دارد و گاه روی به کرشمه و مستی. به قول سعدی:

آدمیزاد طرفه اکسیر است از فرشته سرشته وز حیوان
گر رود سوی این شود پس از این گر رود سوی آن شود به از آن

از وجه عرفانی دینی بودن یا نبودن هنر بسته به این است که هنرمند در محضر خدای رحمان باشد یا در محضر شیطان رجیم و سیر باطنی وی به طرف وجه الرب باشد یا وجه النفس. بدین معنی که هنرمند زمانی هنرش هنر معنوی و دینی است که به رب خویش تعلق داشته باشد و زمانی اثر او غیر دینی است که به نفس خویش تعلق داشته باشد و یا به تفکرات و خیالات شیطانی علاقه مند باشد.^۲

در هنر غیر دینی کلیه خواطر و خیالات نفسانی هنرمند در خواب و بیداری در صفحه دل او نقش می نگارد. انسان جز با الهام از فرشتگان و عالم ملکوت یا رؤیاهای شیطانی و اصفاات و احلال در حال و هوای اثر و سبک هنری قرار نمی گیرد.

^۱ - بوعلی سینا در یکی از رساله هایش به نام رساله عهد، اظهار می دارد که وی با خدایش پیمان بسته است که مقالات و فرمان و افسانه های هرزه نخواند، زیرا رهن درستی اندیشی انسان است

^۲ - گوته شاعر بزرگ آلمانی که به حافظ علاقه خاص نشان می دهد در دیوان شرقیات خود آن را منعکس نموده است. اثر مشهور وی در ادبیات به نام «فاوست» جنبه داستانی و تمثیلی دارد. در این کتاب، گوته داستان خویش را به زبان سیمولیک بیان نموده است. اثر او تمثیلی داستان گونه است. در فاوست دکتر فاستوس روح خودش را برای دستیابی به لذت و قدرت به شیطان می فروشد. گوته در اینجا نظریه اش را درباره وضع بشر در دوران جدید بیان می دارد. بشر در این دوره مدرن روح خودش را به شیطان فروخته است تا لذت حسی و قدرت به دست آورد. این انتقاد از تمدن جدید مخصوص گوته نیست، ویلیام شکسپیر (شاعر آلمانی انگلیس) در آثار نفیس خویش همین رابه بیانی دیگر از وضع تمدن غربی نموده است. مخصوصاً در نمایشنامه های شکسپیر انتقاد از وضع تمدن غرب به طرز روشنی انجام گرفته است. حتی خود اروپاییها گهگاه از تمدن جدید انتقاد می کنند. این سخن مشهور است: معرفت جدید که تکنولوژی امروز بر آن مبتنی است هدیه شیطان است به انسان. (تقریرات درس فلسفه تاریخ، دکتر حشمت، دانشکده الهیات، معارف اسلامی دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۷۷ ه.ش).

هنر حقیقی و هنر عرفی، رضا ریخته گران فصلنامه هنر تهران، شماره ۱۲.

ارزش هنر و هنرمند هم رتبه آن چیزی است که به آن تعلق دارد. ارزش هنرمند و درجه او وابسته به آن چیزی است که در جستجوی اوست و در خیال و پندار اوست و یا در آرزوی سیر به سوی اوست. هنر غیر دینی، آرزوی نفس و شیطان است و دل به طواف شیطان بردن است.^۱ از آنجا که هنرمند بامتعلق خود نوعی وحدت و اتحاد پیدا می کند و درک و ظرفیتش متناسب و همتراز با همان آرزو می گردد^۲ و از آنجا که اثر هنری نیز تجلی و انعکاس روح هنرمند است لذا ارزیابی یک اثر هنری و سبک آن جدا از شخصیت درونی هنرمند نیست.^۳

هنر دینی و جان آدمی

جان آدمی در این گذرگاه طبیعت با خود آگاهی شهودی و عرفانی که پیدا کرده است، جهان را مانند کودک عزیز خود به شمار می آورد. هنرمند آب و رنگ و خطوط نقوش خویش را بر در و دیوار این آشیانه محبوب تصویر می نماید. تلاشهای فرهنگی و هنری انسان در این خانه طبیعت به خاطر این تن^۴ و طبیعت و جمال زیبای آن نیست که روزی چند انسان در آن بیاراید و سپس رهسپار دیار نیستی گردد بلکه به خاطر درون و باطن این تن است که از آن به نفس قدسی یا جان پاک تعبیر شده است و شیخ عارف

^۱ - پاسدار حرم دل شده ام شب همه شب که در این خانه جز اندیشه او نندیشم

«دیوان حافظ»

^۲ - امام باقر فرمود: هر کس هر چه را دوست داشته باشد با همان محشور می شود. یعنی حقیقتش هم آن می شود.

گر در طلب گوهر کانی، کانی
ور در بی جستجوی جانی، جانی
من فاش کنم حقیقت مطلب را
هر چیز که در جستن آنی، آنی

فلسفه اخلاق، شهید مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸ هـ.ش، ص ۱۲۴-۱۲۵.

^۳ - اثر هنری شیء صرف نیست زیرا در اثر هنری همواره نشانی از هاله های روح انسانی و فعل انسانی دیده می شود.

^۴ - منظور از تن، بدن انسان نیست بلکه مقصود، آن حس ظاهر و آرایشهای مربوط به تن است.

شیراز ، حافظ نیز در غزل خویش به همین معنا که الهام بخش هنر قدسی و دینی است اشاره ای کرده است^۱ :

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

قداست هنر دینی

قداست هنر در هنر قدسی و دینی از آنجاست که به عالم قدس پیوسته است و با قداست و معنویت پیوندی عمیق دارد. در واقع هنری است که انسان را در هوا و نسیم عالم قدس وارد می سازد و الهامات و حالات معنوی و روحانی^۲ به او القاء می نماید و یا نوعی اشراق درونی در انسان پدید می آورد.

^۱ - امروزه چرا به وجود نمی آید؟ آیا قریحه ها و استعدادها و ذوقها خشک شده است؟ آیا حافظ صرفاً هنرمند بوده و اساساً واقف به رموز عرفان و سیر و سلوک و معنویت و اینها نبوده است و اثرش صرفاً یک شاهکار هنری است؟ جواب این است خیر. روح قدسی حافظ، دیگر وجود ندارد که اثری مانند حافظ به وجود آورد. آیا هیچ فطرت پاک و منطق سلیمی قبول می نماید که این همه شعرهای عارفانه در عشق الهی و سیر و سلوک از حافظی سروده شده است که اصلاً با روح عرفان و دنیای سیر و سلوک بیگانه است؟ قطعاً خیر. ما امروزه بیش از هر زمان به روحهای قدسی و ملکوتی مانند روح حافظ، مولانا، سعدی، جامی و سنایی نیازمندیم.

عرفان حافظ، تألیف شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳ هـ.ش. ص ۳۲.

^۲ - قرآن کریم افرادی را یاد می کند که از زندگی معنوی نیرومندی برخوردار بوده اند و با فرشتگان هم سخن بوده و از آنها امور خرق عادت سر می زد، بدون آنکه نبی بوده باشند. بهترین مثال حضرت مریم، دختر عمران، مادر حضرت مسیح (ع) است که قرآن به کرات از او یاد کرده است. حقیقت این است که اتصال به غیب و شهود حقایق ملکوتی، شنیدن سروش غیبی، فرود آمدن هاله هایی از اسرار غیب مخصوص نبوت نیست، نبوت خیر باز آوردن است و نه هر که او را خبر شد باز آورد.

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کاین سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش جامه درانند و آن را که خبر شد خبری باز نیامد

هنگامی که امام علی (ع) اوصاف پرهیزگاران را برای همام بر می شمرد وی نقش زمین شد و آوازی از او بر نیامد. (مؤلف) به هر حال قرآن کریم باب اشراق و الهام را به روی همه کسانی که باطن خویش را پاک کنند باز می داند. (مقاله ختم نبوت «شهید آیت الله مطهری» مجموعه آثار ۳ ص، ۱۷۰) (مفتاح الغیب ملاصدرا).

هنر دینی، هنری دیرینه

آغاز هنر به ابتدای تاریخ بشر یعنی هیبوط آدم باز می گردد. با تأمل در این هنر معنوی روشن می شود که این هنر انوار هاله هایی از هنر قدسی و آسمانی دارد. شاید نغمه های فرشتگان و کودکان معصوم، سرودها و مناجات و راز و نیازهای آدم (ع) و حوا، همراز شدن انسان با فرشتگان و تصاویر ملکوتی بر روی سنگها و غارها خبر از جلوه حضور و شهود این هنر می باشد.

هنر قدسی (دینی) و هنر سنتی

ذکر این نکته ضروری است که هنرهای مقدس خود هنر سنتی و دینی هستند. چون از سرچشمه الهی وحی سیراب شده اند و یا از روح وحی و سنت و حیات روحانی سرچشمه گرفته اند. در واقع، سنت الگوهای قدسی را به هنرمند انتقال می دهد ولی البته این بدان معنی نیست که هر هنری که از سنت و آداب دینی و ملی نشأت گرفته باشد، هنر قدسی به شمار آید. هر چند هنر قدسی، هنر سنتی است اما هر هنر سنتی، هنر قدسی و دینی نیست و به اصطلاح اهل منطق بین آندو نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. لذا مفهوم هنر سنتی عام و کلی است و واژه هنرمقدس یک معنای خاص دارد یعنی تنها برخی از هنرهای سنتی که تجلیات و جلوه های معنوی و طریقت عرفانی دارند در دایره هنر قدسی (دینی) قرار می گیرند^۱.

روح سنت در هنر قدسی تضمین کننده و الهام بخش تمام قالبها و صورتهای هنری است و جنبه روحانی دارد و صرفاً به موضوع دینی و دید ظاهری توجه ندارد. غیر از آن، تمام سنن و آداب و رسوم در یک سرزمین سرچشمه گرفته از روح و معنای وحی

^۱ - در اینجا توجه به این نکته لازم است که توصیف تولستوی از هنر نوعی هنر انسانی محسوب می شود نه هنر دینی (قدسی) زیرا هنر دینی هنری متعالی است و غیر آن هنر مقدس و دینی حاوی راز و رمز است و جنبه سمبولیک دارد (عرفان حافظ)، ولی توصیف تولستوی از هنر به جنبه سمبولیک اشاره ندارد، لذا توصیف وی از هنر منطبق با هنر دینی نیست. (مؤلف).

^۲ - توجه به این نکته لازم است که بسیاری از سنت ها و آداب و رسوم در جامعه هست که ناشی از فرهنگ دینی و معنوی است. علی (ع) در نامه خویش به مالک اشتر (نامه ۴۵ نهج البلاغه) می نویسد: به سنت ها و آداب و رسوم ملتها که منبعث از فرهنگ آن جامعه است، احترام بگذار.

نیست؛ چه بسا برخی آداب و مناسک ملی و سنتی وجود دارد که با باطن دین واحکام نورانی آن تطابق چندانی ندارد و با حکمت دین بیگانه است.

هنر دینی و هنرمند

به هر حال، هنر، بسته به اینکه هنرمند در مظهریت چه چیز باشد تفاوت ماهوی پیدا می کند، در مظهریت خداوند حکیم باشد و یا در حضور شیطان رجیم. به قول شووان^۱، هنر مظهر تمام نمای آئینه روح انسان است، و هنر دینی مظهر روح تزکیه شده ای که با شهود باطنی جمال مطلق را مشاهده است و به قول عرفا، روح قدسی که سر و باطن این روح است و هنر دینی از این روح الهام می گیرد و به انوار معانی وجود و یا باطن هستی التفات دارد، لذا روح هنر دینی از عالم غیب و ماوراء صور یا الفاظ سرچشمه می گیرد و به نحوی این هنر به ظهور بطون در عوالم هستی و کشف اسرار عالم وجود به صورت قالب و اشکال هنری درعالم خارج مبادرت می کند و اگر از زیبایی و جمال بهره خاص دارد همان زیبایی است که در زبان افلاطون از آن به زیبایی معنی یا خیر مطلق تعبیر می شود.

هنر دینی و هنرهای زیبا

در اینجا اشاره ای نیز به هنرهای زیبا و هنر دینی می نماییم و ابتدا سؤالی را طرح می کنیم و آن اینکه در هنرهای زیبا مرز جدایی هنر دینی از غیر دینی در چیست؟ آیا هنرهای تجسمی مصور مانند معماری، مجسمه سازی^۲ نقاشی و موسیقی و مینیاتور

^۱ - فریتهوف شووان، متفکر و هنرشناس آلمانی، اهمیت اساسی هنر را در حیات اجتماعی و تأمل و احساس عرفانی، مبتنی بر این می داند که انسان خود نمونه و مظهر تمام نمای صورت الهی است. «خلق الله آدم علی صورته». (مقدمه کیمیای سعادت، جلد اول، امام محمد غزالی، فصل خودشناسی، انتشارات بهجت، تهران، ۱۳۶۱).

^۲ - حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) بر حاشیه کتاب مکاسب شیخ انصاری تقریراتی نفیس دارند. از جمله در مورد هنرهای مصور و مجسمه سازی که در چه شرایطی این هنر دینی و مباح است. ساختن مجسمه اختصاص به صاحبان روح دارد و ساختن مجسمه جاندار اگر به صورت نیم تنه یا نیم رخ باشد از نظر فقهی اشکال ندارد. (فتاوی حضرت امام خمینی (ره) در مورد نقاشی و مجسمه سازی) (تقریرات درس هنر و معماری اسلامی، دوره فوق لیسانس الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۷۷ هـ ش).

غیردینی هستند و هنرهای غیر آن مانند صنایع دستی، خطاطی، تذهیب و سرودهای مذهبی دینی اند یا مثلاً برخی رشته های هنری سنتی دینی اند و هنرهای غیر سنتی غیر دینی؟ با توجه به سطرهای پیشین، گذشته از آن جهت که بیان و زبان و صورت در این هنر از باطن وحی سرچشمه گرفته است، تمام رشته ها و جلوه های متنوع هنر می توانند الهی و دینی باشند و یا غیر دینی، بدین معنی که اگر هنر انسان را از غفلت و فراموشی حق برهاند و انسان در آن فضای هنری حضور الهی را احساس نماید و از کثرت متوجه وحدت نماید این هنر دینی است. حال چه هنرهای تجسمی و معماری، چه هنرهای ظریف و دستی، خطاطی، تذهیب، مینیاتور، چه هنرهای مصور و چه غیر مصوره و غیره، تفاوتی نمی کند. اگر هنرهای زیبا از یک دید عرفانی در هستی شناسی مایه گرفته باشند و هنرمند همواره در یک فضای قدسی تنفس کند، به این صورت که نحوه بیان و اظهار وسبک هنری هنرمند به گونه ای باشد که برای بازدید کنندگان و هنردوستان، فضای معنوی فراهم نماید و نوعی احساس عارفانه نسبت به جمال یگانه حق و تمام پدیده های هستی در بیننده بیافریند، اینجا است که هنردینی در جهان خارج تمثیل پیدا کرده است؛ در غیر این صورت این هنرهای زیبا غیر دینی محسوب می شود.

در واقع به تعبیر افلاطون حکیم و عارف و هنرمند هر یک از وجهی به تقریر و بیان و تمثیل حقیقتی ثابت و جمیل مبادرت می نمایند، البته در هنر این حقایق زیبا به گونه بهتری تمثیل پیدا می نماید. نقش هنرمند دینی این است که آن معانی و انوار صور را که از طریق تجرد خیال قدسی در نفس او متمثل شده در مرحله ابداع اثر هنری آن را از نظر نحوه بیان و زبان به صورت سبک و قالب هنری در جهان خارج مجسم سازد.^۱

ترسیمی از هنر قدسی (دینی)

جوهر عرفان، شهود حق و رسیدن به آن معشوق پنهان شده در غیب است و جان هنر نیز مشاهده جمال مطلق و جان حکمت نیز شناخت خداوند و پی بردن به اسرار

تصویر صاحبان روح، از انسان و حیوان زمانی که به صورت مجسمه باشد مثل مجسمه هایی که از سنگ و فلزات و چوبها و مثل اینها درست می کنند حرام است و تصویر غیر صاحبان روح مثل درختان و گلها و غیره اگرچه با تجسم باشد، جایز است [تحریر الوسیله حضرت امام خمینی (ره)].

^۱ - حکمت و هنر معنوی، دکتر غلامرضا اعوانی، نشر گروس، تهران، ۱۳۷۵ هـ ش، ص ۳۶۴-

وحقایق اسماء و صفات اوست . جان هنر قدسی نیز بر نحوه تمثّل و تجلّی خارجی اسرار جمال خداوندی دلالت دارد و آینه ای برای ظهور مراتب برتر و وجود در گستره جهان هستی ، لذا این هنر بر نوعی حکمت معنوی و شهود عرفانی مبتنی است . مبتنی بر معرفتی است که خود سرشت معنوی و روحانی دارد و با حکمت متعالیه (عرفان) پیوند خورده است . به قول قدّیس توماس فیلسوف مسیحی « هنر بدون حکمت معنوی هیچ نیست .» هنر بر علم باطنی استوار است که به ظواهر اشیاء و پدیده ها توجه ندارد بلکه توجهش به حقیقت درونی و جنبه های جوهری ومعانی آنهاست که اصل آن در خزانه غیب الهی قرار دارد و هنرمند هنر دینی می کوشد تا آن معانی را در جهان طبیعت منعکس سازد ؛ لذا این هنر مبتنی بر علم شهودی است که نه ثمره استدلال و نه تجربه گرایی است بلکه نتیجه تزکیه باطن و طهارت و وارستگی روح هنرمند عارف است . لذا هنر قدسی ، بی واسطه از معرفتی روحانی و باطنی و عرفانی ، از دین و انسان و هستی نشأت می گیرد و مظهر ظهور عوالم باطنی هستی و عوالم پنهانی روح انسان در عالم خاک و کره ارض است .

هنر قدسی هنر طولی است و نزولی ، بدین معنی که از عالم قدس و الوهیت پس از طی مراتب عوالم لاهوت و جبروت و ملکوت به عالم طبیعت نزول کرده است ، بدین گونه که شما وقتی در فضای یک مدرسه ، مسجد ، کلیسا ، کنیسه و غیره قرار می گیرید احساس سیر به عالم ملکوت و عوالم غیب که سیر صعودی می نمایید و حالتی معنوی و عرفانی نسبت به جمال و کمال نامتناهی هستی پیدا می کنید .

هنر قدسی را می توان در شعر شاعران عارف و حکیمان ربانی گذشته و امروز چون ملاحادی سبزواری ، شیخ بهائی ، ملامحسن فیض کاشانی ، محی الدین عربی ، حافظ ، مولوی ، ابن فارض ، امام خمینی ، علامه طباطبائی ، استاد حسن زاده آملی و یا انواری از آن را در ادبیات مغرب زمین مانند آثار ویلیام شکسپیر و دانته از شاعران اروپایی و اثر زیبای نقاشی لبخند ژوکوند و یا در آثار معماری دینی مانند بنای تاج محل در آگره هند و کلیسای یوحنا در قرون وسطی و یا برخی مساجد اسلامی مانند مسجد فاس در مراکش ، مسجد گوهرشاد در مشهد ، مسجد شاه (امام) در اصفهان و نمای برخی امامزاده ها و مدرسه ها مانند مدرسه مروی و مدرسه عالی شهید مطهری در تهران و مدرسه فیضیه در قم و یا آرامگاه اقبال لاهوری در پاکستان مشاهده نمود که در غالب این آثار

انسان پیوند دقیقی را که در فرهنگ دینی بین عرفان، حکمت دینی و هنر برقرار است در جهان خارج بصورت آینه ای متمثل و شفاف مشاهده می کند^۱.

بورکهارت که سالهای زیادی از عمر خویش را به مطالعه و تحقیق در حکمت قدسی (عرفان) هنر ادیان بویژه هنر اسلامی سپری کرده است، معتقد است بین هنر قدسی و حکمت دینی (عرفان) نوعی وحدت و پیوندی ناگسستنی وجود دارد. وی در کتاب هنر مقدس جلوه های هنر قدسی را در ادیان الهی و شرقی مانند مسیحیت، اسلام، بودائیسیم، هندوئیسم، تائوئیسم، مکتب ذن^۲ کشف، و آن را ترسیم کرده است.

از نظر وی، هنر قدسی جایگاه ویژه ای در میان هنرهای دیگر دارد و هنری است که بر اشکال و صورش سکوتی بی پایان و اسراری ژرف نشسته است. این هنر به جان و باطن انسان و هستی نفوذ کرده است، و معنی الوهیت و قدسیت حق را همراه با اسرار جمال و کمال الهی در تمام ذرات هستی بر روی خاک به نمایش می گذارد. هنر دینی مریم طبیعت را که از انوار مسیح معانی عرفانی بارور شده است به دیدار چشم می فرستد تا جان آدمیان را با دم مسیحایی زنده کند.

این هنر مظهر خیال و صور روح قدسی^۳ و وارسته انسان است. مظهر روحی است که در همین جهان قبل از جدا شدن از آن، جمال حق را شهود کرده است. این هنر همان تمثیل مولانا است از زبان نی که از نیستان جدا مانده و حال به صورت سوز هجران و آوا و صوت شور و درد در ساز نی در جهان عینی منعکس شده است. این شیدایی ها و

^۱ - در اینجا لازم است یادآوری شود منظور از حکمت، نوع عالی آن است که حکمت متعالیه ملاصدرا^۴ شیرازی است و منظور از عرفان، تصوف نیست بلکه عرفان نظری محی الدین عربی که نوعی حکمت عرفانی و متعالی است می باشد. (مؤلف).

^۲ - ادیان چینی، هند، ژاپن، آسیای میانه و خاور دور.

^۳ - ابن سینا در کتاب اشارات در بخش الهیات (نمط سوم) معتقد به عقل قدسی است. وی علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری به عقل دیگری قائل است که عقل قدسی می نامد. وی عقل قدسی را بالاتر از عقل بالملکه می داند و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد (شرح اشارات، ترجمه دکتر ملکشاهی). بوعلی سینا به قوه الهام معتقد است و در کلمات خویش چه در شفا و چه در اشارات یا دانشنامه علایی به این مطلب اشاره دارد. ابن سینا حقیقت نبوت را یک قوه قدسی می داند و در آیه ۳۵ در سوره نور «یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار نور علی نور» به چنین مسئله ای حمل می کند.

سوزهای عاشقانه نی به خاطر خاطرات و یادگارهای شیرینی است که هنرمند دینی از عالم قدسی درحافظه خویش دارد.

بشنو از نی چون حکایت می کند وز جداییها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بیریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند

(مثنوی ، دفتر اول)

ترسیم بایانی

هنر دینی مظهر وحی آسمانی و اسرار و رموز نبوت و تجلی دهنده حقایق و معانی مراتب وجود در آفرینش است . این هنر تجلیگاه وحدت حق درآئینه کثرت در جهان هستی است و از آن لحاظ که فضایی عرفانی و معنوی در محیط و اطراف خویش ایجاد می نماید روح انسان در چنین مکانی احساس آرامش و طمأنینه می نماید .

زبان هنر قدسی جنبه اسرار آمیز یا سمبولیک دارد ظاهر آن باطنی و باطن آن بطنی دیگر ، و اثر هنری دینی جلوه روح عرفانی هنرمند است که پرده از سر باطن او بر می دارد و خیال هنرمند از آن جهت که به مرتبه تجرد و حالتی مصفا و شفاف رسیده ، صوری را که درنفس او تمثیل پیدا کرده و تمثیلی از اسرار بطون و مراتب برتر هستی است، در قالب و شکل و یا سبک هنری در جهان عینی جلوه گر می سازد . این هنر ، هم از نظر غایت و معنا و هم از نظر قالب و بیان جنبه دینی و قدسی دارد .

زبان و بیان در هنر مقدس به واسطه الهام از نوعی حکمت متعالیه و حکمت ذوقی اشراقی و یا آرمان خواهی متعالی نشأت گرفته از عرفان دینی شکل می گیرد و با بریدن از عالم الفاظ و طبیعت و پیوستن به انوار و ملکوت^۱ است که انسان شایستگی ورود به بارگاه قدس الهی و درک وجدانی این هنر را پیدا می نماید .

هنر قدسی با باطن زیبایی عجین شده است و پرده از ظواهر زیبایی بر می دارد تا اسرار جمال و کمال حق در جهان عینی تجلی یابند . هنر قدسی هنری است متعالی که

^۱ - بهترین نمونه کثرت در وحدت یا وحدت در کثرت را در داستان منطق الطیر عطار نیشابوری می توان مشاهده کرد.

^۲ - از نظر حکمت متعالیه و عرفان وجود جهان ملکوت روشن تر از آن است که نیاز به دلیل داشته باشد زیرا جهان ملکوت در درون و باطن آدمی و باطن همین جهان نهفته است . این جهان کف است و آن جهان دریا، این جهان نشاط و معنی و حرکت خویش را از جهان دیگر دارد همان گونه که تن آدمی نشاط و حیات خود را از روح کسب می کند . (مؤلف).

نام آن از کلمه قدّوس که از اسماء الحسنی است اخذ شده . این هنر آینه و مظهر تجلی نفس قدسی هنرمند و نفس ملکوتی او و مرکز شهود و ظهور اسماء و صفات حق است . لذا هنر قدسی به غیر ابداع و خلاقیت مظهر بدیع بودن نیز هست زیرا صفات مبدع بدیع و خالق از اسماء و صفات حق است لذا در این هنر زیبایی باطنی و آفرینندگی با نوگرایی و زیبایی عجین شده است . تأمل در این هنر نشان می دهد که رابطه سنت و تجدد رابطه تقابل و تعارض نیست بلکه از نوع رابطه دیالکتیکی است ، بدین معنی که سنت و تجدد در یکدیگر ادغام می گردند^۱ . از نظر هنرمند قدسی هر نوآوری یا بدیع سازی مطلوب نیست ، بلکه نوآوری مطلوب است که تابع سنن و ضوابط نهفته در متن آفرینش باشد . به قول هگل : «نوآوری راستین نیازمند تربیت راستین است»^۲ .

سخن نهایی

درک جان هنر دینی و دریافت وجدانی و ذوقی از آن ، وابسته به سیر و سلوک انسانی از عالم حس به عالم غیب است و تا انسان آهنگ هجرت به سوی محبوب حقیقی خویش آغاز ننماید و تا عشق الهی در دل و جانش شعله ور نشود ، به عمق حرم دل خود را پیدا نمی نماید ، راز و رمز هنر قدسی و معنای آن با علم شهودی دریافت می شود ، این همان سری است که هنرمندان امروز با همه تنوع در آثار و سبکهای هنری آن را نیاموخته اند ، اما بسیاری از عوام در زمره آشنایان این هنرند . البته در این راه دلدادگان

^۱ - از آنچه در مورد توصیف هنر ، منشأ هنر ، هنر دینی و هنر قدسی گفته شد نیاستی چنین تصور شود که ما با آفرینش و خلاقیت ، نوگرایی و تجددگرایی موافقتی نداریم و با آن سازگار نیستیم . روشنفکری و تجدد بایستی بر اساس سنت ، قدسیت و روح وحی استوار باشد . به بیان دیگر ما نوگرایی و تجدد را در جهت آرمانها و ارزشهای الهی و انسانی می دانیم . اگر بخواهیم این مسئله را به گونه ای دیگر بیان نماییم ، سنت کلی و روح وحی دارای ضوابط و قواعد خاصی است که هر گونه دریافت نوگرایانه و یا تجدد مآبانه بایستی از آن تبعیت نماید .

^۲ - برای مطالعه و پژوهش بیشتر رجوع کنید به مقاله « دو شاخگی سنت و تجدد یا دیالکتیک سنت و تجدد» نوشته محمد عابدی اردکانی ، نشریه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد ، پاییز ۱۳۷۶ ه . ش .

^۳ - سید حیدر آملی ، عارف بزرگ اسلامی در جامع الاسرار می گوید: جایگاه حقیقت اندیشه ، دماغ و مغز نیست بلکه ماوای آن قلبها و جانهای تزکیه شده است . وی می گوید : پس از مراجعت از مکه در شهر ملکوتی نجف اقامت گزیدم و سالها به سیر و سلوک و ریاضت و عبادت مشغول گشتم و در پی آن اسرار و حقایق عینی بر قلمم الهام شد که شرح آن امکان ندارد .

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

شیخ اشراق گوید: «خیال و وهم و متخیله یک امر زیادتر نیست.^۱»

در اصطلاح روانشناسی «هرگاه اشیا با حواس مواجه باشند صورتی که از آنها در ذهن پیدا می شود احساس یا ادراک حسی خوانده می شود، هرگاه با حواس مواجه نباشند، صورت ذهنی آنها خیال یا «تصور جزئی» نام دارد.^۲»

در اصطلاح فلاسفه قدیم: «خیال قوه ای است که در مؤخر تجویف اول دماغ گذارده شده و صوری را که حس مشترک ادراک کرده است نگاه می دارد و مانند خزانه ای است برای حس مشترک و بدن قوه آن کسی که در زمانی دیده شده سپس غایب گردیده حاضر و شناخته می شود.^۳»

عالم مثال و برزخ را هم خیال گفته اند، بنابر این خیال چیزی است که وجود خارجی ندارد و یا اصلاً موجود نیست و به نظر موجود می نماید.

برای خیال تقسیماتی هم قایل شده اند مثل خیال منفصل و خیال متصل که در تعریف آن گفته اند: «خیال متصل قوتی از قوای باطنه انسان است که برزخ بین حس و عقل است؛ و خیال منفصل، منفصل الوجود است از بدن و مجرد است و از عالم دیگر است که غیر عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت است و احوال و عقاب و پاداش راجع بدن می باشد.^۴»

ملاصدرا عالم مثال را عبارت از خیال منفصل می داند، البته نه عالم مثال نوریه و می گوید: «صور خیالیه در اذهان موجود نمی باشند از جهت محال بودن انطباق کبیر در صغیر و موجود در اعیان هم نمی باشند و آلا هر کس آنها را مشاهده می کرد و معدوم هم نمی باشند و آلا متصور و متمیز نبودند. پس موجود در عالم مثال و خیال منفصل اند.^۵»

ملاصدرا قوه عقلیه متعلق به خیال را وهم می داند و مدرکات آن را معانی کلیه اضافه شده به صور شخصی خیالیه می داند.

عرفا به نوعی دیگر از خیال قایل هستند و آن خیال مجرد است که عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه آن را چنین تعریف کرده است:

«و اما خیال مجرد آن بود که خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد و به غلبه آن روح از مطالعه عالم غیب محجوب ماند، پس در حال نوم یا واقعه آل خواطر قوی تر گردد و مخیله هر یک را

۱. همانجا، ۲۵۵.

۲. فرهنگ فارسی - همانجا.

۳. فرهنگ فارسی - همانجا.

۴. فرهنگ فلسفی، ۲۵۵.

۵. همانجا.

کسوتی خیالی در پوشاند و مشاهده افتد تا صور آن خواطر بعینهایی تصرف متخیله و تلبیس او قریب و مشاهده گردد، چنانک کسی را پیوسته خاطر گنج یافتن غالب بود و در خواب بیند که گنجی یافته است ... و شیخ داند که این مشاهده نتیجه آرزوی نفس است که بر بیننده آن مصور گشته، لاجرم آن را اعتباری نکنند و خیال باطل خوانند. و این معنی اگر در خواب افتد آن را اضغاث احلام گویند و اگر در واقعه افتد، واقعه کاذبه. و در این قسم وقوع صدق اصلاً صورت نبندد. چه نفس به استقلال بی مشارکت روح منشیء آل خواطر بود، و صدق از صفات نفس دور. و شرط صحت واقعات دو چیز است. یکی: استغراق در ذکر و غیبت از محسوسات. دوم وجود اخلاص و تجرید سر از ملاحظه اغیار، و ممکن که. خیال مجرد در حق مخلص، کشف مخیل گردد و به سبب استغراق در ذکر و حضور حضرت وهاب، روح کشف در قالب خیال منفوخ شود و آن گاه صورت واقعه درست گردد و قابل تأویل شود. واقعه بانوم در جمله احوال مشابه و مماثل است الا درین صورت، چه هرگز خیال مجرد در خواب محقق نشود و در واقعه ممکن است.^۱»

حاج ملاهادی سبزواری در شرح مثنوی خود درباره کیفیت تخیل می گوید:

«کیفیت تخیل چنان است که حس مشترک مانند آینه دو روی است، گاه صور از عالم شهادت در آن روی آن که به ظاهر است می افتد و آن احساس است و گاه صور از لوح خیال در آن روی که به باطن است می آید و آن تخیل است. استنبات و حفظ اینها هم به خود خیال است و نباید دانست که خیال و مدرکات او را تجرد برزخی حاصل است و ادراک آن به فعل و قیام صدوری آنهاست به نفس ناطقه، یعنی نفس در مقام خیال انشا می کند آن صور را در عالم خود و آن صور مجعولات نفس اند.^۲»

تفاوت میان تصور و تخیل: «تفاوت میان تصور و تخیل آن است که تصور نوعی از تخیل است، منتهی بر یک حالت ثابت نمی باشد و وقتی که بر یک حالت ثابت باشد از مقوله تخیل نخواهد بود. پس اگر چیزی در وهله نخست مورد تصور قرار گیرد و در مرحله بعدی مورد تصور قرار نگیرد، می گویند آن چیز تخیل است. و تخیل تصور چیزی است بر برخی اوصاف آن نه تمام آن اوصاف و روی همین اصل است که مورد تحقق قرار نمی گیرد و تخیل و توهم با علم منافات دارند، همان طور که ظن و شک با علم منافات دارند.^۳»

هیمن گریز از جوق اکال غلیظ سوی او که گفت ما ایمت حفیظ

۱. عزالدین محمود کاشانی: مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح استاد جلال الدین همایی، نشر هما، تهران ۱۳۶۷، صص ۱۷۶-۱۷۵.

۲. حاج ملاهادی سبزواری: شرح اسرار مثنوی، از انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، بی تا / ص ۱۴.

۳. ابوهلال عسکری: الفروق فی اللغة، ترجمه دکتر محمد علوی مقدم، انتشارات آستان قدس رضوی، ج یکم، مشهد، ۱۳۶۳- / ص ۲۴۲.

یا به سوی آنکه او آن حفظ یافت
دست را مسپار جز در دست پیر
گرنسانی سوی آن حافظ شتافت
حق شدست آن دست او را دستگیر
(۳۶۵-۷۲۷)

۱- خیال در مثنوی:

مولوی در مثنوی جای جای به خیال و خیال اندیشی و بحث در باب خیال پرداخته است. گاه خیال را به همان معنای ظاهری آن مثل نقش در نظر دارد:

تا خیال دوست در اسرار ماست
چاکری و جان سپاری کار ماست
(۲۵۷۳،۲)

یا خیال را صورت بی جان می داند:

دانه بی مغز کی گردد نهال
صورت بی جان نباشد جز خیال
(۳۳۹۷،۲)

یا آن را به «نقش پدید ناپدید» تعبیر می کند که جان را از لگد کوب او صفا و فری نمی ماند و کسی را که به خیال امید بسته است خفته می نامد:

چون به حق بیدار نبود جان ما
جان همه روز از لگد کوب خیال
نی صفا می ماندش نی لطف و فر
خفته آن باشد که او از هر خیال
دیو را چون حور بیند او به خواب
چونک تخم نسل او در شوره ریخت
ضعف سر بیند از آن و تن پلید
هست بیداری چو در بندان ما
وز زیبان و سود وز خوف زوال
نی به سوی آسمان راه سفر
دارد او میسد و کند با او مقال
یس زشهووت ریزد او با دیو آب
او به خویش آمد خیال از وی گریخت
آه از آن نقش پسید ناپدید
(۴۱۶-۴۱۰)

مولانا خیال و توهم را به یک معنا به کار برده است:

گفت موسی با یکی مست خیال
صد گمانت بود در پیغمبریم
از خیال و وسوسه تنگ آمده
آن توهمهات را سیلاب برد
کای بد اندیش از شقاوت وز ضلال
با چنین برهان و این خلق کریم
طعن بر پیغمبری ام می زدی
زیرکی ساردت را خواب برد
(۲۰۳۶-۹-۲)

هر خیالی در یک حقیقت و امری یقینی ریشه دارد، همچنان که هر دروغی از راست فروغ می گیرد؛ بدین دلیل خیال را نیست هست نما می گویند:

قلب را ابله به بوی زر خرید
 قلبها را خرج کردن کی توان
 هر دروغ از راست می گیرد فروغ
 زهر در قندی رود آنگه خورند
 بی حقیقت نیست در عالم خیال

(۲-۳۴-۲۹۲۷)

...زانک بی حق باطلی نامد پدید
 گر نبودی در جهان نقدی روان
 تا نباشد راست کی باشد دروغ
 بر امید راست کسز را می خرنند
 پس مگو جمله خیالست و ضلال

و هر خیال و گمانی تشنه یقین است:

می زند اندر تزیید بال و پر
 مریقین را علم او بسویا شود
 علم کمتر از یقین و فسوق ظن
 و آن یقین جویای دیدست و عیان
 گر یقین گشتی ببینندی جحیم
 آنچنانک از ظن می زاید خیال

(۳-۲۴-۴۱۱۸)

هر گمان تشنه یقین است ای پسر
 چون رسد در علم پس برپا شود
 زانک هست اندر یقین مفتتن
 علم جویای یقین باشد بدان
 می کشد دانش به بینش ای علیم
 دید زاهد از یقین بی امتثال

مولوی در جایی مغرس و منبع خیالات را دل آدمی می داند:

دمبدم در می رسد خیل خیال
 در پی هم سوی دل چون می رسند
 سوی چشمه دل شتابان از ظما
 دایماً پیدا و پنهان می شوند

(۶-۸۳-۲۷۸۰)

همچنانک از پرده دل بی کلال
 گر نه تصویر است از یک مغرسند
 جوق جوق اسپاه تصویرات ما
 جرها پر می کنند و می روند

و در جای دیگر می گوید که دیده بان دل نمی داند که خیال از کدامین رکن جان می آید

وگر نه راه خیالهای ناخوش را می بست:

هر یکی را سوی دیگر راه نی
 یک خیال زشت راه این زده
 وز خیالی دوزخ و جای گداخت
 پس که دانه جای گلخنهای او
 کز کدامین رکن جان آید خیال
 بند کردی راه هر ناخوش خیال
 که بود مرصاد و در بند عدم

(۳-۴۸-۳۰۴۲)

قسمت حقست روزی دادنی
 یک خیال نیک باغ آن شده
 آن خدایی کز خیالی باغ ساخت
 پس که داند راه گلشنهای او
 دیدبان دل نبیند در مجال
 گر بدیدی مطلعش را زاحتیال
 کی رسد جاسوس را آنجا قدم

البته مولانا عرصه دور پهنای عدم را خاستگاه خیال می داند و چون عالم خیال از عدم تنگتر است، خیال اسباب غم می شود و جهان هستی از عالم خیال محدودتر است و باز جهان محسوس از کل هستی تنگتر:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که درو بی حرف می روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگتر آمد خیالات از عدم	زین سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال	ز آن شود در وی قمرها چون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگتر آمد که زندانیست تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد	جانب ترکیب حسها می کشد
زان سوی حس عالم توحیددان	گر یکی خواهی بدان جانب بران

(۳۰۹۲-۹۹/۱)

استاد علامه مرحوم جلال الدین همایی در شرح این ابیات می نویسد: «اساس و مبنای این سنجش که مولوی ما بین عوالم چهارگانه کرده، یک اصل و قاعده کلی فلسفی است که موجودات هر قدر به مجرد از ماده و مدت نزدیکتر باشند وسعت و احاطه و گنجایی وجودی آنها بیشتر و عرصه جولانیشان گشاده تر و فراختر و پهناورتر است، و بر عکس هر قدر به ماده و مدت و جهان حس و رنگ نزدیکتر باشند، دایره وجودشان تنگتر و سعه و احاطه وجودی آنها کمتر است و چون خیال به مجرد نزدیکتر از جهان هستی و عالم حس و محسوس است، طبعاً وسعت و احاطه اش بیشتر خواهد بود.^۱»

پس خیال چون موجب تنگناست، منتهی به غم می شود. بحث در این باب مجال دیگری می خواهد.

خیال از یک عالم برزخ بین ماده و غیر ماده نشأت می گیرد و قوه تخیل یکی از قوای نفسانی انسان است که فعالیتهای آن در ذهن و روان آدمی، او را دچار احوال مختلف می گرداند و داعی افعال گوناگون در انسان می شود. بیشتر کارها و پیشرفتهای بشر و اکتشافات و اختراعات او از قوه تخیلش مایه می گیرد و به مدد تجربه و علم به عالم واقع وارد می شود. شعر هم که جوهره اش را حکیمان کلام مخیل گفته اند از این عالم برخاسته و با تخیل است که شاعر جهانی دیگر را با کمک الفاظ و کلمات می آفریند.

۱. استاد علامه جلال الدین همایی: مولوی نامه، ج یکم، مؤسسه نشر هما، چاپ ششم، تهران ۱۳۶۶/ص ۲۴۹-۲۵۰

اما آنچه را که مولوی در مثنوی عظیم خود در زمینه خیال بیشتر به آن توجه کرده است و سعی نموده که با باز نمودن جنبه های مختلف آن مفاسدی را که دامنگیر بشر کرده و او را از رشد و تعالی باز داشته است روشن کند و آدمی را از ابتلای بدان باز دارد. همانا خیال بافی و خیال اندیشی و استنتاجهای باطلی است که قوه خیال او را بدان دچار می کند. مولانا در این زمینه می فرماید:

زین قدحهای صور کم باش مست	زانگردی بت تراش و بت پرست
از قدحهای صور بگذر مه ایست	باده در جامست لیک از جام نیست
سوی باده بخش بگشا پهن فم	چون رسد باده نیاید جام کم
آدما معنی دلبندم بجوی	ترک قشر و صورت گندم بگوی

(۱۰/۶-۳۷۰۷)

بعد صور و خیالات مختلف را که داعی افعال گونه گون می شوند بر می شمارد:

این مثل نالایقست ای مُسْتَدَلِّ	حیله تفهیم را جَهْدُ الْمُقِلِّ
صنع بی صورت بکسارد صورتی	تن بروید با حواس و آلتی
تا چه صورت باشد آن بر وفق خود	اندر آرد جسم را در نیک و بد
صورت نعمت بود شاکر شود	صورت مهلت بود صابر شود
صورت رحمی بود بالان شود	صورت زخمی بود نالان شود
صورت شهری بود گیرد سفر	صورت تیسری بود گیرد سپر
صورت خوبان بود عشرت کند	صورت غیبی بود خلوت کند
صورت محتاجی آرد سوی کسب	صورت بازو وری آرد به غصب
این زحد و اندازها باشد برون	داعی فعل از خیال گونه گون

(۲۷/۶-۳۷۱۹)

همه کیشها و بیشه ها سایه صورت اندیشه ها هستند و این صور از کتم عدم می آیند و خالق آنها بی صورت است و این که صورتی از صورت دیگر کمال می جوید عین گمراهی است:

بی نهایت کیشه ها و بیشه ها جمله ظل صورت اندیشه ها

(۳۷۲۸/۶)

...صورت دیوار و سقف هر مکان	سایه اندیشه معماردان
گرچه خود اندر محل افتکار	نیست سنگ و چوب و خشتی آشکار
فاعل مطلق یقین بی صورتست	صورت اندر دست او چون آتشست
که گه آن بی صورت از کتم عدم	مر صور را رونمایید از کرم

<p>از کمال و از جمال و قدرتی آمدند از بهر کد در رنگ و بو گر بجوید باشد آن عین ضلال احتیاج خود به محتاجی دگر (۳۷۴۰-۴۷/۶)</p>	<p>تا مدد گیرد از و هر صورتی باز بی صورت چو پنهان کرد رو صورتی از صورتی دیگر کمال پس چه عرضه می کنی ای بی گهر</p>
---	---

همه مردم به نسبتی در دام خیال گرفتارند، خیال مردم ظاهر بین و مادی این جهانی است و خیال اولیا آن جهانی:

<p>عکس مه رویان بستان خداست (۷۲/۱)</p>	<p>آن خیالاتی که دام اولیاست</p>
--	----------------------------------

کار پیامبران این است که انسان را از دام این خیالات برهانند و آنان را به عالم نور و یقین راهنمون شوند؛ مثنوی که به گفته مولانا «چو قرآن مدل» است، با به میان کشاندن جنبه های مختلف خیال و تخیل قصد دارد که انسان را با مفاسد خیال اندیشی آشنا کند و او را به منزلگاه یقین که یگانه راه نجات است بکشاند:

<p>گشت آمرزیده و یابد رشد جوق کوران را قطار اند فطار ماتم آخر زمان را شادایی این خیال اندیشگان را تا یقین (۱۴۶۹-۷۲/۴)</p>	<p>هر که او چل گام کوری را کشد پس بکش تو زین جهان بیقرار کار هادی این بود تو هادایی هین روان کن ای امام المتقین</p>
---	---

شیطان پس از آن که از سجده آدم سرباز زد و از درگاه الهی رانده شد، از خداوند خواست که به او مهلت دهد تا روز قیامت و پس از آن، سوگند یاد کرد که همه بندگان خدا - بجز مخلصین - را بفریبد؛ او از راه خیال وارد می شود و انسان را می فریبد:

<p>قَدْ هَلَكْنَا أَهْ مِنْ طَغْيَانِه هر که در وی رفت او را می شود دیو پنهان گشته اندر زیر پوست تا کشاند آن خیالت در وبال گه خیال علم و گاهی خان و مان از زبان تنهانه، بلک از عین جان (۶۳۷-۴۱/۲)</p>	<p>أَسْتَعِيذُ اللَّهَ مِنْ شَيْطَانِه یک سگ است و در هزاران می رود هر که سردت کرد می دان کو دروست چون نیابد صورت آید در خیال گه خیال فرجه و گاهی دکان هان بگو لاجولها اندر زمان</p>
---	--

در عرفان اسلامی که بر مبنای این واقعیت استوار است که نظام هستی، نظام احسن است، ابلیس را مظهر اسم «مُضَلَّ» الهی می دانند و او را دربان عزت می نامند که اغیار را از سرپرده جلال و جمال معشوق می راند، عین القضاة همدانی او را داعی از حق می داند و می گوید:

« ابلیس داعی است در راه ولیکن دعوت می کند از و. و مصطفی دعوت می کند بدو. ابلیس را به دربانی عزت فروداشتند و گفتند تو عاشق مایی، غیرت بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت عزت بازدار و این ندا می کن:

معشوق مرا گفت نشین بر در من مگذار درون آن که ندارد سر من
 آن کس که مرا خواهد گو بی خود باش این در خور کس نیست مگر در خور من^۱
 مولانا خیال را که از جنود ابلیس است، دور باش غیرت حق می داند که گرد بر گرد سرپرده جمال الهی، دست بر سینه نامحرمان می زند:

دور باش غیرتت آمد خیال گرد بر گرد سرپرده جمال
 بسته هر جوینده را که راه نیست هر خیالش پیش می آید که بایست
 جز مگر آن تیزگوش تیز هوش کش بود از جیش نصرتهاش جوش
 نجهد از تخیلهانی شه شود تیر شه بنماید آنگه ره شود
 (۳۶۷-۷۰/۵)

تمامی اندیشه های باطل مثل شرک، حرص و آز، دنیا دوستی و کثرت بینی خیال اندیشی است. انسان خیال اندیش منکر نبوت می شود:

گفت موسی با یکی مست خیال کای بداندیش از شقاوت وز ضلال
 صد گمانت بود در پیغمبریم با چنین برهان و این خلق کریم
 صد هزاران معجزه دیدی زمن صد خیالت می فزود و شک و ظن
 از خیال و وسوسه تنگ آمدی طعن بر پیغمبری ام می زدی
 (۲۰۳۶-۳۹/۲)

مولانا تصور و تخیل را بازیچه اطفال می داند:

این تصور وین تخیل لعبتست تا تو طفلی پس بدانست حاجتست
 چون ز طفلی رست جان شد در وصال فارغ از حس است و تصویر و خیال
 (۴۱۱۲-۱۲-۳)

جایی دیگر در همین معنا می فرماید:

خلق اطفالند جز مست خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا

۱. عین القضاة همدانی: تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری، چاپ دوم، تهران، بی تا، ص ۲۲۱.

گفت دنیا لعب و لهوست و شما
از لعب بیرون نرفتی کودکی

کودکید و راست فرماید خدا
بی ذکاوت روح کی باشد ذکی

(۳۴۳۰-۳۲/۱)

انسان خیال اندیش نمی تواند خدا را بی شبه و مثال بشناسد و پیامبران آمده اند که انسان را از آفت تشبیه و خیال برهانند و داستان موسی و شبان خود بیان همین مطلب است که هر انسانی به یک نسبت در خداشناسی دچار بیماری خیال پردازی و تشبیه می شود و تازیانه تحذیر پیامبران برای رها سازی انسانها از این مُشبهی گری است:

اذکرو الله شماه ما دستور داد
اندر آتش دید ما را نور داد

گفت اگر چه پاکم از ذکر شما
نیست لایق مرا تصویرها

لیک هرگز مست تصویر و خیال
در نیابد ذات مزارا بی مثال

ذکر جسمانه از آنها ناقص است
وصف شاهانه از آنها خالص است

(۱۷۱۵-۱۸/۲)

...هان و هان گر حمد گویی گر سپاس
حمد تو نسبت بدان گر بهتر است

همچو نافر جام آن چوپان شناس
لیک آن نسبت به حق هم ابتر است

چند گویی چون غطا برداشتند
کاین نبودست آنک می پنداشتند

(۱۷۹۴-۹۶-۲)

خیال همچون دیواری مانع ادراک حقیقت می شود:

تا به زانویسی میان آب جو
غافل از خود زین و آن تو آب جو

پیش آب و پس هم آب بامدد
چشمها را پیش سد و خلف سد

(۱۰۷۵-۷۶/۵)

...مست آب و پیش روی اوست آن
اندر آب و بی خبر ز آب روان

چون گهر در بحر گوید بحر کو
و آن خیال چون صدف دیوار او

گفتن آن کو، حجابش می شود
ابر تباب آفتابش می شود

بند چشم اوست هم چشم بدش
عین رفع سد او گشته سدش

بند گوش او شده هم هوش او
هوش با حق دار ای مدهوش او

(۱۰۷۹-۸۳/۵)

تمامی نامها و ننگها و صلحها و جنگهای بشر از خیال اندیشی است:

نیست وش باشد خیال اندر روان
تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان
بر خیالی نامشان و ننگشان

(۷۰-۷۱/۱)

اعتماد به حس و ظن و عقل جزوی و کثرت بینی همه نتیجه تخیل است

همچو طفلان جمله تان دامن سوار	گوشه دامن گرفته اسب وار
از حق ان الظن لا یعنی رسید	مرکب ظن بر فلکها کی دوید
آن گهی بینید مرکبهای خویش	مرکبی سازیده اید از پای خویش
وهم و فکر و حس و ادراک شما	همچو نی دان مرکب کودک هلا
علمهای اهل دین حاملشان	علمهای اهل تن احمالشان

(۴۶/۱-۳۴۴۱)

حکمتی که از طبع و خیال زاید حکمت دنیاست:

حکمتی کز طبع زاید وز خیال	حکمتی بی فیض نور ذوالجلا
حکمت دنیا فزاید ظن و شک	حکمت دینی برد فوق فلک

(۲۳/۲-۳۰۲۲)

و هم و ظن آفت عقل جزوی است و آدمی را به انکار حقایق می کشاند:
عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانک در ظلمات او را شد وطن

(۱۵۵۸/۳)

...انک انکار حقایق می کند / جملگی او بر خیالی می زند

(۳۶۹۷/۶)

مرغ گمان و خیال با یک پر می پرد ولی هنگامی که علم واقعی روی نماید به مرغی دو پر می ماند که مستقیم می رود:

افت و خیزان می رود مرغ گمان	با یکی پر بر امید آشیان
چون زطن وارست علمش رو نمود	شد دو پر آن مرغ یک پر. پر گشود
بعد از آن یمشی سـوياً مستقیم	نی علی وجهه مکیناً او سقیم
با دو پر بر می پرد چون جبریل	بی گمان و بی مگر بی قال و قیل

(۱۵/۳-۱۵۱۲)

« خیال هم در عالم صغیر و هم در عالم کبیر، اولین مرحله عبور از خطه دنیای حسی محسوبست و عالم غیب از ماورای عالم حس آغاز می شود و هر قدر در جهت عالم ماوراء حس امتداد می یابد فسحت و فراخنایی بیشتر پیدا می کند تا به مرتبه لاتعین می رسد که حد و نهایت ندارد و از هیچ جهت محدود نیست، عالم ملکوت از عالم خیال وسعت بیشتری دارد و عالم جبروت نیز از عالم ملکوت اوسع است.

...باحث مفلسف که عقل بحثی او را در محدودهٔ قلمرو حس محبوس می دارد و مثل خفاش به قلمرو ظلمت که عالم حس رمزی از آن است خو میدهد، از نفوذ درین عالم نور و ضیا بی بهره می ماند، ازین رو چون به تعبیر مولانا، از حواس انبیا که ادراک غیب جز به متابعت از روشنی وحی آنها ممکن نیست بیگانه است، ناله حنین اُستن حنّانه را که در فراق رسول می نالد

نمی شنود و حس خفاش بدین گونه او را از نوری که حس دُرباش روحانی با آن آشناست و در عالم غیب مشرق و مطلع آن است محروم می دارد.^۱

فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو برو سر را بر این دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنّانه است	از حواس انبیا بیگانه اس
گوید او که پرتو سودای خلق	بس خیالات آورد در رای خلق
بلک عکس آن فساد و کفر او	آن خیال منکری را زد بر او
فلسفی مر دیو را منکر شود	در همان دم سخرهٔ دیوی بود

(۳۳۷۸-۸۳/۱)

مولانا در جای دیگر می گوید که فلسفی هر چه در این راه بیشتر می کوشد از مراد خود دورتر می افتد و به مقصور نمی رسد:

فلسفی خود را زاندیشه بکشت	گو بدو کوراست سوی گنج پشت
گو بدو چندانک افزون می دود	از مراد دل جداتر می شود

(۲۳۵۶-۵۷/۶)

صاحبان عقل جزوی مست خیالند و از خیال جام هیچ خورده اند و چون به عقل آیند پشیمان می شوند:

آن چنان مستی مباش ای بی خرد	کی به عقل آید پشیمانی خورد
بلک ز آن مستان که چون می می خورند	عقلهای پخته حسرت می برند
ای گرفته همچو گر به موش پیر	گر از آن می شیرگیری شیر گیر
تا مسبب بیند اندر لامکان	هرزه داند جهل و اسباب دکان
ای بخورده از خیال جام هیچ	همچو مستان حقایق بر میچ

(۷۱۰-۱۳/۳)

عقل واقعی آن عقلی است که از حق چریده باشد نه خردی که تحفهٔ عطارد است:

۱. زرین کوب، دکتر عبدالحسین: سرنی (ج اول)، انتشارات علمی، چاپ دوم تهران، تاریخ مقدمه، ۱۳۶۶ / ۵۶۴-۵۶۳.

خود خرد آنست کو از حق چرید
پیش بینی این خرد تا گور بود
این خرد از گور و خاکی نگذرد
زین قدم وین عقل روبیزار شو
نه خرد کان را عطارد آورید
وآن صاحب دل به نفخ صور بود
وین خرد عرصه عجایب نسپرد
چشم غیبی جوی و برخوردار شو
(۳۳۱۰-۱۳-۴)

صاحب خیال امعان نظر ندارد و سوفسطایی بد ظنی است که از خرد معزول است:
تو نظر داری ولیک امعانش نیست
زین همی گوید نگارنده فکر
آن نمی خواهد که آهن کوب سرد
تن بمرت سوی اسرافیل ران
در خیال از بس که گشتی مکتسی
او خود از لب خرد معزول بود
چشمه افسرده است و کرده ایست
که بکن ای بنده امعان نظر
لیک ای پولاد بر داوود گرد
دل فسردت رو به خورشید روان
نک به سوفسطایی بد ظن رسی
شد زحس معزول و محروم از وجود
(۲۱۸۰-۸۵/۶)

او گرفتار سبب است و باید دیده ای سبب سوراخ کن بجوید تا حجب را از راه بردارد:
بیشتر احوال بر سنت رود
سنت و عادت نهاده با مزه
بی سبب گر عزیزما موصول نیست
ای گرفتار سبب بیرون مهر
هر چه خواهد آن مسبب آور
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ
چون سبب نبود چه ره جوید مرید
این سببها بر نظرها پرده هاست
دیده ای باید سبب سوراخ کن
تا مسبب بیند اندر لامکان
گاه قدرت خارق سنت شود
باز کرده قدرت حق معجزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست
لیک عزل آن مسبب ظن میر
قدرت مطلق سببها بر درد
تا بداند طالبی جستن مراد
پس سبب در راه می باید پدید
که نه هر دیدار صنعش را سزاست
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
هرزه داند جهد اسباب دکان
(۱۵۴۴-۵۵/۵)

از مسبب می رسد هر خیر و شر
جز خیالی منعقد بر شاه راه
حقایق عالم بیرون از اسباب و علل صوری و ظاهری است و آن کسی که این حقایق را انکار
می کند خود خیالباف و خیال اندیش است:

نیست اسباب و وسایط ای پسر
تا بماند دور غفلت چندگاه

آنک انکار حقایق می کند
 او نمی گوید که حسابان خیال
 جملگی او بر خیالی می زند
 هم خیالی باشدت چشمنی بمال

(۳۶۹۷-۸/۶)

مفلسف در بحر خیال شناگری می کند و راه نجات او این است که زیر ظلّ شیخ
 اوستاد شاگردی کند و به عقل جزوی تکیه نکند:

پس برو خاموش باش از انقیاد
 ورنه گرچه مستعد و قابلی
 ...این بکوشی و به آخر از کلال
 همچو آن مرد مفلسف روز مرگ
 بی غرض می رکد آن دم اعتراف
 از غروری سر کشیدیم از رجال
 این چنین فرمود آن شاه رُسل
 یا کسی کو در بصیرتهای من
 کشتی نوحیم در دریا که تا
 همچو کنعان سوی هر کوهی مرو
 می نماید پست این کشتی زبند
 پست منگر هان و هان این پست را
 در علو کوه فکرت کم نگر

زیر ظلّ امر شیخ و اوستاد
 مسخ گردی تو زلاف کاملی
 هم توگویی خویش کالعقل عقل
 عقل را می دید بس بی بال و برگ
 کز ذکاوت را ندیم اسب از گراف
 آشنا کردیم در بحر خیال
 که منم کشتی درین دریای کل
 شد خلیفه راستی بر جای من
 رونگردانی ز کشتی ای فتی
 از نبی لا عاصم الیوم شنو
 می نماید کوه فکرت بس بلند
 بنگر آن فضل حق پیوست را
 که یکی موجش کند زیر و زبر

(۳۳۴۶-۶۴/۴)

در نظر عارف حقیقی صورتهای عالم همچون کف دریاست و طالب این کف خیال اندیش
 است، این جهان نیست هست نما و آن جهان هست نیست نمانست و این هم از افعال خداست:

نیست را بنمود هست و محتشم
 بحر را پوشید و کف کرد آشکار
 چون مناره خاک بیجان در هوا
 خاک را بینی به بالا ای علیل
 کف همی بینی روانه هر طرف
 کف به حس بینی و دریا از دلیل
 نفی را اثبات می پنداشتیم
 لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال
 هست را بنمود بر شکل عدم
 باد را پوشید و بنمودت غبار
 خاک از خود چون بر آید بر علا
 باد را نی جز به تعریف دلیل
 کف بسی دریا ندارد منصرف
 فکر پنهان آشکارا قال و قیل
 دیده معدوم بینی داشتیم
 چون حقیقت شد نهان پیدا خیال

این عدم را چون نشاند اندر نظر
چون نهان کرد آن حقیقت از بصر
آفرین ای اوستاد سحر باف
که نمودی معرضان را درد صاف
(۱۰۲۶-۳۵/۵)

انسان خیال اندیش که حقیقت را رها کرده و دل به دنیا بسته است به صیادی می ماند که به دنبال شکار سایه رفته است:

مرغ بر بالا پران و سایه اش
می رود برخاک پر آن مرغ وش
ابلهی صیاد آن سایه شود
می دود چندانک بی مایه شود
بی خبر که عکس آن مرغ هواست
بی خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او
ترکشش خالی شود از جست و جو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت
از دوبدن در شکار سایه نفت
(۴۱۷-۲۱/۱)

او که به اغراض نفسانی آلوده است، کودکی را می ماند که در ی گرانبها را به گردویی پوسیده می فروشد؛ اگر از اول عاقبت اندیش و آخر بین بود به این بلا دچار نمی شد:

چون غرض دلاله گشت و واصفی
از سه گز کرباس یا بی یوسفی
چونک هنگام فراق جان شود
دیو دلال در ایمان شود
پس فروشد ابله ایمان را شتاب
اندر آن تنگی به یک ابریق آب
و آن خیالی باشد و ابریق نی
قصه آن دلال جز تخریق نی
این زمان که توصیح و فربهی
صدق را بهر خیالی می دهی
می فروشی هر زمانی در کان
همچو طفلی می ستانی گردکان
پس در آن رنجوری روز اجل
نیست نادر گر بود اینت عمل
در خیالت صورتی جوشیده ای
همچو جوزی وقت دق پوسیده ای
هست از آغاز چون بدر آن خیال
گر تو اول بنگری چون آخرش
لیک آخر می شود همچون هلال
جوز پوسیدست دنیا ای امین
فارغ آیی از فریب فاترش
امتحان کم کن از دورش بین
(۳۴۶۱-۶۷/۶)

عشقهای صورتی و ظاهری هم از خیال اندیشی است و عشق واقعی نیست. بل از پی رنگ است و معشوق خواه این جهانی باشد، خواه آن جهانی، صورت ظاهری اش مطلوب نیست، بلکه باطن و جان حقیقی اوست که مراد و مقصود عاشق است:

نیست بر صورت نه بر روی ستی
خواه عشق این جهان خواه آن جهان
چون برون شد جان چرایش هشته ای
عاشقا وا جو که معشوق تو کیست
عاشقستی هر که او را حس هست
کی وفا صورت دگرگون می کند
تابش عاریتسی دیوار یافت
وا طلب اصلی که تا بداو مقیم

(۷۰۲-۹/۲)

این رها کن عشقهای صورتی
آنچ معشوقست صورت نیست آن
آنچ بر صورت تو عاشق گشته ای
صورتش برجاست این سیری زچیت
آنچ محسوس است اگر معشوقه است
چون وفا آن عشق افزون می کند
پرتو خورشید بر دیوار تافت
بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم

هستی واقعی در عین جان انسانهاست و عالم بیرون عکس آن است:

صوفیانه روی بر زانو نهاد
شد ملول از صورت خوابش فضول
این درختان بین و آثار خُضر
سوی این آثار رحمت آر رو
آن برون آثار آثارست و بس
بر برون عکسش چو در آب روان
که کند از لطف آب آن اضطراب
عکس لطف آن بدین آب و گلست

(۱۳۵۸-۶۵/۴)

صوفی در باغ از بهر گشاد
پس فرو رفت او به خود اندر نغول
که چه خسبی آخر اندر زرنگر
امر حق بشنو که گفتست انظروا
گفت آثارش دلست ای بوالهوس
باغها و سبزه ها در عین جان
آن خیال باغ باشد اندر آب
باغها و میوه ها اندر دلست

به همین دلیل است که خداوند دنیا را دارالغرور خوانده و مردمان را از فریفته شدن بدان منع کرده است:

پس نخواندی ایزدش دارالغرور
هست از عکس دل و جان و جمال
برگمانی کاین بود جنت کده
برخیالی می کنند آن لاغها
راست بینند و چه سود دست آن نظر

(۱۳۶۶-۷۰/۴)

گر نبود عکس آن سرو سرور
این غرور آنست یعنی این خیال
جمله مغروران برین عکس آمده
می گریزند از اصول باغها
چونک خواب غفلت آیدشان به سر

عرفا راه لذت واقعی را از درون می دانند نه از برون و قصر و خانه پر نقش و خیال را پرده ای
بر گنج وصال می دانند و لطف جهان بیرون را عکس لطف عالم درون می نامند:

ابلهی دان جستن قصر و حصون

راه لذت از درون دان نه از برون

آن یکی در کنج مسجد مست و شاد
 قصر چیزی نیست ویران کن بدن
 این نمی بینی که در بزم شراب
 گز چه پر نقش است خانه پر کنش
 خانه پر نقش تصویر و خیال
 پرتو گنجست و تابشهای زر
 هم زلطف و عکس آب باشرف
 هم زلطف و جوش جان باثمن

و آن دگر در باغ ترش و بی مراد
 گنج در ویرانیست ای می‌رمن
 مست آنکه خوش شود کوشد خراب
 گنج جو و زگنج آبادان کنش
 وین صور چون پرده بر گنج وصال
 که درین سینه همی جوشد صور
 پرده شد بر روی آب اجزای کف
 پرده ای بر روی جان شد شخص تن

(۳۴۲۰-۲۸/۶)

مولانا در تمثیلی زیبا هندو بچه ای را ترسیم می کند که در هند به اسارت سپاهیان محمود در آمده بود و هنگامی که در دربار محمود، مورد توجه او واقع شد و بر تخت نشست، گریه کنان می گفت: «کاش مادرم این جابود و می دید که محمود آن طور که او می گفت ترسناک نیست». بعد این داستان را برای انسانهایی مثل می زند که از عدم می ترسند؛ و می گوید: «باید از وجودی که اکنون در وی هستند و خیالی و لاشی است بترسند».

بازگرد اکنون تو در شرح عدم
 همچو هندو بچه هین ای خواجه تاش
 از وجودی ترس کاکنون در ویی
 لاشیی بر لاشیی عاشق شدست
 چون برون شد این خیالات از میان
 راست گفتست آن سپهدار بشر
 نیستش درد و دریغ و غبن و موت
 که چرا قبله نکردم مرگ را
 قبله کردم من همه عمر از حوّل
 حسرت آن مردگان از مرگ نیست
 ماندیدیم این که آن نقشست و کف
 چونک بحر افکند کفها را به بر
 پس بگو کوچنبش و جولانتان
 تا بگویندت به لب نی بل به حال
 نقش چون کف کی بجنبد بی زموچ
 چون غبار نقش دیدی باد بین

کو چو پا زهرست و پنداریش سم
 روز محمود عدم ترسان مباش
 آن خیالت لاشی و تولاشیی
 هیچ نی مر هیچ نی را ره زدست
 گشت نامعقول تو بر تو عیان
 که هر آنک کرد از دنیا گذر
 بلک هستش صد دریغ از بهر فوت
 مخزن هر دولت و هر برگ را
 آن خیالاتی که گم شد در اجل
 زانست کاندن نقشها کردیم ایست
 کف زدریا جنبد و یابد علف
 توبه گورستان رو آن کفها نگر
 بحر افکندست در بحرانتان
 که ز دریاکن نه از ما این سؤال
 خاک بی بادی کجا آید به اوج
 کف چو دیدی قلم ایجاد بین

(۱۴۴۵-۶۰/۶)

اصلاً در نظر مولوی دل جوهر است و عالم عرض و نباید سایه دل غرض و مقصود او باشد:
 لطف شیر و انگبین عکس دل است
 هر خوشی را آن خوش از دل حاصلست
 پس بود دل جوهر و عالم عرض
 سایه دل کی بود دل را غرض
 آن دلی کو عاشق مالست و جاه
 یا زبون این گل و آب سیاه
 یا خیالاتی که در ظلمات او
 می پرستدشان بسرای گفت و گو
 دل نباشد غیر آن دریای نور
 دل نظرگاه خدا و آن گاه کور

(۲۲۶۵-۶۹/۳)

عالم وهم و خیال سدی عظیم در برابر سالک است و عقلهایی همانند کوه در دریای وهم و خیال غرق شده اند:

عالم وهم و خیال و طبع و بیم
 نقشهای این خیال نقشبند
 هست رهرو را یکی سدی عظیم
 چون خلیلی را که که بُد شد گزند
 چونک اندر عالم وهم اوفتاد
 آن کسی که گوهر تاویل سفت
 خربط و خر را چه باشد حال او
 در بحر وهم و گرداب خیال
 کوهها را هست زین طوفان فضوح
 کو امائی جز که در کشتی نوح

(۲۶۴۸-۵۵/۵)

برای نجات از گرداب خیال باید به کشتی نوح ولی و سایه یزدان رفت، چراکه:
 سایه یزدان چو باشد دایه اش
 سایه یزدان بود بنده خدا
 وا رهاند از خیال و سایه اش
 مرده این عالم و زنده خدا
 تا رهی در دامن آخر زمان
 کو دلیل نور خورشید خداست
 لا اُحِبُّ الْآفَلین گو چون خلیل
 اندرین وادی مرو بی این دلیل

(۴۲۲-۲۶/۱)

اولیای حق از درون انسانها را هدایت می کنند و آنها را حیات انسانی می بخشند:
 نغمه های اندرون اولیا
 هین زلای نفی سرها برزنید
 اولاً گوید که ای اجزای لا
 زین خلای ه وهم سر بیرون کنید
 جان باقیتان نروید و نژاد
 جانها سر برزنید از دخمه ها
 گر بگویم شمه ای زان نغمه ها

گوش را نزدیک کن کان دور نیست
 لیک نقل آن به تو دستور نیست
 هین که اسرافیل وقتند اولیا
 مرده رازیشان حیاتست و نما

(۱۹۲۵-۳۰/۱)

برای هدایت شدن و از عالم چنان رهایی جستن باید اندرون را تصفیه کرد که:

آینه دل چون شود صافی و پاک
 نقشها بینی برون از آب و خاک
 هم بینی نقش و هم نقاش را
 فرش دولت را وهم فراش را

(۷۲-۷۳/۲)

مولوی با تمثیلهای فراوان به بیان این مهم می پردازد که ما سوی الله و خیالات همچون
 آکل و ماکول هستند و انسان بدون دستگیری پیری نمی تواند از جوق اکالان غلیظ رهایی
 یابد:

اکل و ماکول کی ایمن بود
 زاکلی کاندر کمین ساکن بود
 امن ماکولان جذوب مائمسست
 رو بدان درگاه کولا یطعم است
 هر خیالی را خیالی می خورد
 فکر آن فکر دگر را می چرد
 تو نتانی کز خیالی وا رهی
 یا بخشی که از آن بیرون جهی
 فکر زنبورست و آن خواب تو آب
 چون شوی بیدار باز آید ذباب
 چند زنبور خیالی در پرد
 می کشد این سو و آن سو می پرد
 کمترین اکلانسست این خیال
 و آن دگرها را شناسد ذوالجلال
 هین گریز از جوق اکل غلیظ
 سوی او که گفت ما ایمت حفیظ
 یا به سوی آنکه او آن حفظ یافت
 گر نتانی سوی آن حافظ شتافت
 دست را مسپار جز در دست پیر
 حق شدست آن دست او را دستگیر

(۷۲۷-۳۶/۵)

همه عالم اکل و ماکول است، اهل این عالم منتشر و منقطع و صاحب خیالات عدد اندیش و
 کثرت بین هستند و اهل آن عالم که از دام خیالات رسته اند، مقبل و مقبولند و مجتمع و صاحب
 یقینی هستند که همچون عصای موسی خیالات ساحرانه را می خورد:

جمله عالم اکل و ماکول دان
 باقیان را مقبل و مقبول دان
 این جهان و ساکنانش منتشر
 و آن جهان و سالکانش مستمر
 این جهان و عاشقانش منقطع
 اهل آن عالم مخلد مجتمع
 پس کریم آنست کو خود را دهد
 آب حیوانی که ماند تا ابد
 باقیامت الصالحات آمد کریم
 رسته از صد آفت و اخطار و بیم
 گر هزاران اندیک تن بیش نیست
 چون خیالات عدد اندیش نیست

اَکَل و ماکول را حلقست و نای
غالب و مغلوب را عقلست و رای
هر یقین را چون عصا هم حلق داد
تا بخورد او هر خیالی را که زاد
(۳۰-۳۹/۳)

در برابر خیالات شیطانی که مذموم است و باید از ابتلای به آن پرهیز کرد، گونه ای دیگر از خیال هست که رحمانی است و به تعبیر مولانا از عکس انوار علی رنگ می گیرد:

نیست دید رنگ بی نور برون
همچنین رنگ خیال اندرون
این برون از آفتاب و از سها
و اندرون از عکس انوار علی
نور نور چشم خود نور دلست
نور چشم از نور دلها حاصلست
باز نور نور دل نور خداست
کو ز نور عقل و حس پاک و جداست
(۱۲۴-۲۷/۱)

یکی از این خیالات رحمانی که در مثنوی مطرح شده است داستان حضرت مریم است که روح خدا به امر او بر شکل انسانی بر مریم ظاهر شد، که در قرآن کریم در سوره مریم بدین صورت آمده است: « و اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ اِذَا نَبَّذَتْ مِنْ اَهْلِهَا مَکَانًا شَرْقِیًّا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَیْهَا رُوْحَنَا فَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِیًّا. قَالَتْ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیًّا. قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلٌ رَّبِّکَ لَّا هَبَ لَکَ غُلَامًا زَکِیًّا.

(۱۶-۱۹/۱۹)

و در دفتر سوم با بیانی شاعرانه و زیبا این ماجرا بیان شده است:

چونک مریم مضطرب شد یکزمان
همچنانک بر زمین آن ماهیان
بانگ بر وی زد نمودار کرم
که امین حضرتتم از من هرَم
از سر افرازان عزت سرمکش
از چنین خوش محرمان خود در مکش
این همی گفت و زبانه نور پاک
از لبش می شد پیایی بر سماک
از وجودم می گریزی در عدم
در عدم من شاهم و صاحب علم
خود بُنه و بنگاه من در نیستیست
یکسوره نقش من پیش سستیست
مریما بنگر که نقش مشکلم
هم هلالم هم خیال اندر دلم
چون خیالی در دلت آمد نشست
هر کجا که می گریزی باتوست
جز خیالی عارضی باطلی
کو بود چون صبح کاذب افلی
من چو صبح صادقم از نور رب
که نگرده گرد روزم هیچ شب
هین مکن لاحول عمران زاده ام
مرو اصل غدا لاحول بود
مرو لاحولی که پیش از قول بود

تو همی گیری پناه از من به حق من نگاریده پناه هم در سبق
آن پناه هم من که مخلصهات بود تو اعوذ آری و من خود آن اعوذ

(۳۷۶۷-۸۰/۳)

البته پیامبر ما -ص- که انسان کامل است و عالم خلق و امر مادون او و به فرمانش هستند بر خیالات خود تسلط داشت و در معراج از مقام ملکی برتر رفت و به سدره المتهی رسید و خود فرموده است که «ان شیطانی اسلم علی یدی». مریم این مقام را نداشت، به همین دلیل از ملکی که از عالم ملکوت نزد او آمده بود ترسید؛ البته فرزند مطهر او عیسی (ع) هم مقامش مادون مقام پیامبر و ائمه هدی - صلواہ اللہ علیہم اجمعین - است، چنان که در روایت از معصوم -ع- نقل شده است که فرمودند: «رُوحُ الْقُدُسِ فِي جَنَانِنَا الصَّافُورَةِ قَدْ ذَاقَ مِنْ خَدَائِقِ الْبَاكُورَةِ».

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل

مولانا در بیان روز محشر که هر جانی به سوی قالب خود می رود تا نتیجه اعمالش را ببیند، خواب را موت اصغر و بیداری صبح را حشر اصغر می نامد و می گوید در آنجا که در روز محشر، نامه اعمالمان را به دستمان می دهند، نه تنها اعمال ما بلکه خیالات اندرون ما هم در روز محشر مجسم می شوند:

هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دوگوا
حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود
لیک این نامه خیالست و نهان و آن شود در حشر اکبر بس عیان
این خیال این جا نهان پیدا اثر زین خیال آنجا برویاند صور
در مهندس بین خیال خانه ای در دلش چون در زمینی دانه ای
آن خیال از اندرون آید برون چون زمین که زاید از تخم برون
هر خیالی کو کند در دل وطن روز محشر صورتی خواهد شدن
چون خیال آن مهندس در ضمیر چون نبات اندر زمین دانه گیر

(۱۵۸۷-۹۴/۵)

راه شناخت خیال از امر واقعی این است که خیال یک امر شخصی است ولی امور واقعی و غیر شخصی و همه کس فهم است. مولانا در داستان معلّم مکتبخانه می گوید که چون به خیال افکندن استاد توسط شاگردان متواتر شد، او این توهم را واقعی پنداشت؛ اما کسانی که از ظن و گمان رهایی یافته، دلشان به نور علم یقینی روشن گشته باشد، از این نوع وسوسه ها هم در گمان نمی افتد:

أفت و خیزان می رود مرغ گمان با یکی پر برامید آشیان
چون زطن وارست علمش رونمود شد دو پر آن مرغ یک پرپر گشود

بعد از آن یمشی سوياً مستقیم
 نی علی وَجْهَهُ مُكْبَأً أَوْ سَقِيم
 با دو پر بر می پرد چون جبرئیل
 بی گمان و بی مگر بی قال و قیل
 گر همه عالم بگویندش تویی
 بر ره یزدان و دین مستوی
 او نگردد گرمتر از گفتشان
 جان طاق او نگردد جفتشان
 و همه گویند او را گمرهی
 کوه پنداری و تو برگ کههی
 او نیفتد در گمان از طعنشان
 او نگردد دردمند از طعنشان
 بلک گر دریا و کوه آید به گفت
 گویدش با گمرهی گشتی تو جفت
 هیچ یک ذره نیفتد در خیال
 یا به طعن طاعنان رنجور حال

(۱۵۱۲-۲۱/۳)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی