

ایرج داداشی*

جستجوی مبانی فراتاریخی هنر اسلامی (۱)

آیا آنچه به «هنر اسلامی» می‌شناسیم نسبتی با اسلام دارد؟ آیا مقصود از اسلام در ترکیب «هنر اسلامی» اسلامی است که به صورت مختلف در تاریخ ظاهر شده است؛ به عبارت دیگر، آیا هنر اسلامی متناسب به وجه فرهنگی اسلام تاریخی و فرهنگ اسلامی است؛ یا به حقیقتی فراتر از تاریخ، که «اسلام» خوانده می‌شود. در صورت اخیر، هنر اسلامی با کدام وجه از اسلام مناسبت دارد؟ مبانی نظری هنر اسلامی را باید در کجا جست؟ چگونه می‌توان از منابع اصیل دینی و همچنین منابع پدیدآمده در فرهنگ دینی برای یافتن و تدوین مبانی نظری هنر اسلامی استفاده کرد؟ مؤلف می‌کوشد به این پرسشها به اجمال پاسخ گوید، شیوه مواجهه با منابع عالم سنتی برای شناخت بنیادهای نظری هنر اسلامی را روشن سازد و مقدمات لازم برای ورود به راههای جستجوی این بنیادهای نظری را تمهید کند. بدین منظور، نخست نسبت میان هنر و دین را، چه از نظر وقوع تاریخی و چه ماهیت آن دو، بررسی می‌کند. آن‌گاه در بخش دوم مقاله (در شماره بعد) برای روشن کردن برخی حدود و ممانعت از بعضی خطاهای رایج، فصلی را به عرفان اسلامی و نسبت آن با حقیقت فراتاریخی اسلام و تشیع، و فصلی دیگر را به تبیین معنای حقیقی شریعت و سنت اختصاص می‌دهد.

خیال

مقدمه

هنر اسلامی را می‌توان به اعتبارات گوناگونی نگریست. هر اعتباری، با مبدأ قرار دادن اموری و نگریستن از منظری، به نتایجی خاص

* عضو هیئت علمی
دانشگاه هنر.

می‌رسد و اختلاف از نظرگاه سرچشمه می‌گیرد. هرچند با توغل در آثار این هنر در زمینه تاریخی آنها و تحلیل صوری این آثار در بستر زمان و مکان می‌توان با مراتبی از هنر اسلامی آشنا شد؛ این گونه جستجو به رقعۀ دوزی پارچه‌ای بزرگ می‌ماند که هنوز تکه‌های بزرگ و زیادی از آن به دست نیامده است. این نگاه نگاهی بیرونی است، نه درونی. از جهتی دیگر، امروز بیشتر اندیشمندان بر آن‌اند که هنر هر تمدن ریشه در باورهای کهن و عمیق آن دارد.^۱ از همین رو، برای شناخت هنر مدرن یا پست‌مدرن نیز باید به ریشه‌های فکری جهان مدرن پرداخت و آنها را در این نسبت شناخت.

بنیادهای نظری فراتاریخی هنر اسلامی را می‌توان با جستاری درون‌نگرانه در بیشتر مآخذ و مآثورات اسلامی یافت؛ از قرآن مجید و احادیث و روایات گرفته تا دیوانهای شعر و کتابهای حکمی و فلسفی و، حتی، کتب فقهی و کلامی.

در خصوص کتب فقهی و کلامی، باید توجه داشت که این گونه منابع به وجوهی بسیار محدود و خاص در هنر می‌پردازند و اگر کسی خواهان احکام فقهی و کلامی در باب هنر باشد می‌تواند از آنها نیز بهره‌برد. عمده رویکرد فقهی به هنر به ظاهر آن مربوط است و کارکرد و نمودهای هنر را از حیث حلیت، حرمت، استحباب، اباحت، و کراهت و حدود آن را بررسی می‌کند. اصولاً هنر، به معنای سنتی آن در حوزه تمدن اسلامی، همان صناعات و پیشه‌ها در جامعه مسلمانان بوده است؛ و احکام فقهی آنها را باید در مبحث مکاسب محرمة جست. این مبحث متکی بر احادیثی در خصوص نقاشی، مجسمه، لباس، بنا، موسیقی و حدود آنهاست.^۲ در فقه اسلامی هیچ بحث اصلی و مستقلی در باره هنر وجود ندارد. با این حال، مستشرقان در بررسی و شناخت هنر اسلامی و نسبت آن با دین اسلام، بیشتر به بُعد فقهی و حقوقی دین و احکام عملی مربوط به حیات اجتماعی مسلمانان توجه کرده‌اند.

دین دارای ظاهری و باطنی است؛ و هنر با باطن دین نسبت دارد. قول به ظاهر و باطن در مراتب گوناگون تکوین و تشریح از

(۱) سیدحسین نصر، «عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی». این مقاله، که تاکنون در مجلات زیادی تجدید چاپ شده، نخستین مقاله به زبان فارسی است که به مبادی حکمی هنر اسلامی می‌پردازد.

(۲) برای اطلاع بیشتر نک: فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، ویژه‌نامه هنر، ش ۴ و ۵ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴) و ش ۳۱ و ۳۲ (۱۳۸۱).

آموزه‌های اصلی اسلام است. در قرآن کریم، خداوند خود را ظاهر و باطن و اول و آخر می‌خواند. در مآثورات دینی قرآن را دارای ظاهر و باطن دانسته‌اند که باطن آن نیز دارای باطن دیگر و در نهایت دارای هفت باطن است. در تعالیم رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار برخی امور از اسرار و امور باطنی معرفی شده است که آشکار کردن آن در میان عموم جائز نیست. پیداست که اعتقاد به وجود باطن در پی ظواهر به معنای بی‌اعتنایی به ظاهر نیست؛ بلکه به معنای پرهیز از اکتفا به ظاهر و امور ظاهری و مراعات شئون ظواهر و بواطن است. در میان معارف اسلامی، برخی ناظر به ظاهر دین‌اند، مانند فقه، و برخی راجع به باطن دین. البته این از قدر فقه نمی‌کاهد؛ بلکه حوزه آن را نشان می‌دهد. هنر، بنا بر ماهیت خود، با باطن دین سروکار دارد؛ و مبادی و مبانی نظری هنر اسلامی را نمی‌توان در فقه جست. خاستگاه هنر را باید در ساحت باطن دین جست؛ چرا که دین در بدو ظهور، قبل از شکل‌گیری نظامهای فلسفی، کلامی، فقهی، عرفانی و سایر متفرعات، در هنر ظهور یافته است. دین اسلام مشتمل بر سه مرتبه شریعت و طریقت و حقیقت است. شریعت رابطه میان فرد و خدا را در عمل مشخص می‌کند. بنا بر این، زمینه و حدودی برای هنر معین می‌سازد؛ اما برای خلق چیزی دستورالعمل نمی‌دهد. بنا بر این، هنر اسلامی در عین آنکه متأثر از شریعت اسلامی است، منبعث از آن نیست. سرچشمه هنر اسلامی را باید در طریقت و حقیقت دین، یعنی باطن آن جست.^۳

امروز در بررسی هنرها دو نگرش اصلی حضور دارد: یکی قایل به پیشرفت و تکامل است و دیگری معنا و مقصود کل اثر هنری را در ظواهر زیباشناختی و روابط بین اجزای اثر و واکنش عاطفی بشر بدان مد نظر قرار می‌دهد. نگرش اول هنر اعصار گذشته را از نظر شناخت طبیعت و به کارگیری اصول کالبدشناختی و ایجاد شباهت طبیعی بدوی و خام و جاهل می‌داند. این نگرش هم از منظر سنتی باطل است و هم از منظر نگرش زیباشناختی معاصر. از نظر هنروران سنتی، صاحبان نگرش اول توان اندیشیدن درباره چیزی

(۳) سیدحسین نصر، هنر و معنویت اسلامی، ص ۱۱ و ۱۲.

شریف‌تر از جسم ندارند؛ از منظر نقد جدید هنری (نگرش دوم) نیز نگرش اول به لحاظ تأکید بر «شباهت با طبیعت و واقعیت» مردود است. در هر حال، باید به این نکته مهم توجه داشت که با نگرش متأخر نگرستن به هنر ادوار گذشته به معنای نسبت دادن نگرش امروزی به مردمانی است که این نگرش را نداشتند. در جوامع سنتی، هنر با معرفت ملازمت دارد و «هنر بدون علم هیچ است».^۴ برای درک هنر در همه ادوار گذشته باید روح آنچه را «حکمت خالده» و «سنت ازلی» نام گرفته است بازشناسیم؛ همان که آگوستین قدیس^۵ درباره آن چنین گفته است: «حکمتی که هیچ کس آن را وضع نکرده، بلکه همواره وجود داشته است؛ چنان که اکنون وجود دارد و خواهد داشت».^۶ در حوزه جهان اسلام، این معنا در باطن دین جستجو می‌شود. همان گونه که بعداً خواهیم دید، سنت به معنای باطن دین و ساحتی است که به عرفان مشهور است.

نگرش حاکم بر عرصه هنر امروز، چونان نگرش بر سایر امور بشری، متکی بر جهان‌بینی و روش علمی است. روش موسوم به «روش علمی»، که دیر زمانی از توجه بدان نمی‌گذرد، فقط معطوف به جهان عینی و محسوس است. این روش در بستری از تبدیل فرهنگی و اجتماعی اهمیت یافته است که، برخلاف نگرش سنتی به هستی، انسان و جهان را محدود به دو عالم ذهن و عین تفسیر می‌کند. در این دیدگاه، معنای «علم» نیز دگرگون شده و از مرتبه جامع معرفت به مرتبه علم حسی و تجربی نازل شده است. چنین دیدگاهی به عالم و به علم، هنر امروز را نیز تحت تأثیر قرار داده است. اساس علم در همه فرهنگهای شرقی، از جمله فرهنگ اسلامی، «علم قدسی» است و «معرفت به جوهر کلی، جوهر معرفت است».^۷ جوهر یا مبدأ کلی همان «حقیقة الحقایق» یا حضرت حق است؛ ذاتی نامتناهی و بی‌گانه و بی‌همتا، ازلی و ابدی، لایتغیر و مطلق، که در قیاس با آن، هر چیزی نسبی، متناهی، متکثر، عرضی و متغیر است.

علم قدسی ثمره تفکر و یا استدلال قوه عاقله بشر درباره محتوای یک الهام و یا یک تجربه روحانی که خود ماهیتی تعقلی ندارد

۴) آناندا کوماراسوامی، «هنر بدون علم هیچ است»؛ همچنین نک: مینوی خرد، ص ۳۳.

5) Saint Augustine (354-430)

۶) نک: آناندا کی. کوماراسوامی، «ماهیت هنر قرون وسطی».

۷) سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۲۷۱ تا ۳۰۹؛ همچنین نک:

همو، نیاز به علم مقدس؛ رنه گنون، بحران دنیای متجدد.

نیست، بلکه چیزی که از طریق الهام دریافت می‌شود، خودش ماهیتی تعقلی دارد؛ یعنی همان معرفت قدسی است.^۸

منبع این معرفت، وحی و شهود عقلی، هر دو، است که مستلزم روشنی دل و ذهن آدمی و نیز حکمت ذوقی، یا «علم حضوری» است. «لیس العلم بکثرة التعليم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» دانش به بسیاری آموختن نیست؛ بلکه نوری است که خدا در دل هرکس که بخواهد می‌اندازد.^۹

در میان مسلمانان، علم به دو گروه اصلی علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود. علم حصولی خود به دو گروه تقسیم می‌شود: علوم نقلی و علوم عقلی. علوم نقلی شامل علم قرآن و حدیث و فقه و علم اللغة بود و علوم عقلی شامل علم الهیه و مابعدالطبیعه (یعنی دانش حقیقت مطلق، جهان‌شناسی یا معرفت به عالم و مبادی و غایات آن)، روان‌شناسی یا معرفت‌الذات و آغاز و انجام آن و علم‌الاخلاق یا شناختن فضایل انسانی‌ای که مودّی به استكمال نفس می‌شود.^{۱۰}

در تفکر اسلامی، مبدأ جهان وجود مطلق است، که وجودی است حقیقی؛ و همه موجودات، که از او شرف صدور یافته‌اند، اموری نسبی‌اند، خود هیچ‌گونه استقلال وجودی ندارند و وجودشان قائم به اوست. او منشأ همه خوبیها، کمالات، و زیباییهاست. خداوند هنرمندی است که در آفرینش انسان خویش را تحسین می‌کند؛ چرا که این موجود را در احسن تقویم، یعنی نیکوترین راست‌داشت، خلق کرده است. انسان از همین حیث از همه مخلوقات به خداوند مانده‌تر است؛ خلیفه خدا در زمین و مجلای ذات اوست. در این تفکر، راه شناخت خدا و معرفت هستی برای انسان این است که خود را بشناسد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۱۱} این شناخت، یا «عرفان»، طریقی است که رونده و راه و مقصدش خود انسان است، و سالک راه این طریق، که آن را در خود می‌پوید، در نهایت راه به حق می‌رسد.

در این مقاله، می‌کوشیم آن دسته از موضوعات مندرج در نظام

(۸) سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۲۷۲.

(۹) روح‌الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص ۳۷۲.

10) William C. Chittick, "Traditional Islamic Thought and the Challenge of Scientism", pp. 31-56. همچنین نک: سیدحسین نصر، علم در اسلام.

(۱۱) نک: حسن حسن‌زاده آملی، یازده رساله فارسی، (فلسفی، منطقی، عرفانی)، ص ۳۳۸-۳۵۲.

فکری اسلام را که با هنر اسلامی نسبت وثیق تری دارد جستجو و معرفی کنیم. چنان که گفتیم، در این جستجو، اعتقاد ما بر این است که اسلام حقیقتی فراتر از جریان زمان و تاریخ و محدوده جغرافیا دارد؛ و برای یافتن مبانی هنر اسلامی باید به سراغ آن حقیقت فراتاریخی رفت. جستجو در منابع اسلامی با چنین نگرشی نیاز به مقدماتی دارد. در این مقاله می‌کوشیم این مقدمات را به اجمال بیان کنیم. بدین منظور، به این موضوعات خواهیم پرداخت: نسبت هنر با دین؛ وقوع تاریخی؛ گوهر دین و گوهر هنر؛ خاستگاه هنر اسلامی؛ عرفان اسلامی؛ پیدایش تصوف؛ باورهای اصلی متصوفه و ارتباط آن با اصول تشیع؛ معنای حقیقی شرق و سنت.

۱. نسبت هنر و دین

همان طور که در مقدمه ذکر شد، پیش از بسط هر گونه نظام کلامی و فلسفی و فقهی در دین اسلام، هنر قدسی شکل گرفت.^{۱۲} قرآن کریم خود نمونه برجسته‌ای از این هنر مقدس است. تلاوت آیات کریمه با صدای خوش و نوشتن قرآن به خط زیبا هم عملی عبادی است و هم هنری مقدس. از این گذشته، حضور قوی باورها و عقاید دینی در پوشاک و معماری و وسایل و ابزار زندگی، شامل بافته‌ها و افزارها و زینتها و... همگی بر این آموزه دینی دلالت می‌کنند که حتی در جزئی‌ترین جوانب زندگی نباید از ذکر الهی غفلت کرد. طبق آنچه در کتب فقهی و احکام عملی شریعت اسلام آمده است، شایسته است که حتی اعمال بسیار ساده و به ظاهر بی‌اهمیت نیز باید با ادکار و اوراد خاصی انجام گیرد. مؤمن واقعی در نماز مدام است؛ یعنی ذکر خداوند در همه احوال.^{۱۳}

نکته مهم این است که در جامعه یا تمدن دینی، هنر به اقسام مقدس و دینی و سنتی تقسیم نمی‌شد. اصولاً هنری جز هنر مقدس نبود.^{۱۴} با توجه به دعوت مؤمنان به ذکر مدام و منع آنان از غفلت، حتی برای یک آن، تعالیم وحی در همه شئون زندگی مؤمنان نفوذ می‌کرد. قرآن، که خود «ذکر مبین» است،^{۱۵} هدف از خلقت انسان و

(۱۲) سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۹۶.

(۱۳) از جمله نک: آل عمران (۳): ۱۹۱ و آل عمران (۳): ۴۱. اینکه اعمال و مناسک دینی نوعاً کار هنری باشد منحصر به اسلام نیست. در سایر سنتهای دینی، مانند کیش هندو، اعمال روزانه هندو مناسک مقدس است و بسیاری از نمودهای آن عمل هنری است؛ مثلاً ترسیم ماندالا به دست زن هندو، که هم مناسک دینی است و هم هنر مقدس؛ نک: تیتوس بورکهارت، هنر مقدس.

(۱۴) نک: سیدحسین نصر، «هنر دینی، هنر سنتی و هنر مقدس: تفکرانی و تعاریفی»، ص ۴۵-۵۷.

(۱۵) «إن هو إلا ذکر و قرآن مبین»، یس (۳۶): ۶۹.

جن را عبادت خداوند دانسته است: «و ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».^{۱۶} خداوند پس از آن که خود را به انسانها می‌شناساند، ایشان را به اقامه نماز برای ذکر خویش فرامی‌خواند: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي».^{۱۷} برای همین، همه امور مسلمان مؤمن جنبه عبادی می‌یابد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا».^{۱۸} او یک لحظه از این حال دور نمی‌شود، حتی در حال بیع و تجارت «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ».^{۱۹} لذا از کار عبث، یعنی فعلی که در آن رضای حق نباشد، امساک می‌کند. برای او آنچه نزد خداست از هوسرانی و تجارت برتر است «قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التَّجَارَةِ».^{۲۰} او را به تجارتی فراخوانده‌اند که وی را از عذاب الیم می‌رهاند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ».^{۲۱} او را به عبث نیافریده‌اند که کار عبث کند «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ».^{۲۲}

جدایی کار و هنر از شاخصه‌های دنیای جدید است. انسان مدرن هنر را به قلمرو حساسیت زیبایی‌شناختی رانده و کار را قلمرو کوشش برای تولید قرار داده است.^{۲۳} در تمدنهای سنتی، بالاخص تمدن اسلامی، چنین نیست و آمیختگی هنر و حرفه نمونه‌ای از آمیختگی عمیق‌ترین مفاهیم دینی با همه شئون زندگی دنیوی است. در آن فرهنگ، آنچه ارزش شمرده می‌شد این بود که اصحاب فنون و پیشه‌ها حتی در زندگی روزمره خود از ذکر و یاد خداوند غافل نباشند. واقعیت تاریخی رواج آداب جوانمردی در میان اصحاب فنون و پیشه‌ها و اصناف هنروران، که نوعی سرسپردگی به آداب و آیین باطنی دین به شمار می‌رود، گواه این مدعاست.

۱-۱. نسبت هنر و دین در وقوع تاریخی

الف) اصحاب فتوت و اصناف هنروران
با پژوهشها و مقاله‌های سالیان اخیر، شاید امروز سخن از ارتباط

(۱۶) ذاریات (۵۱): ۵۶.

(۱۷) طه (۲۰): ۱۴.

(۱۸) احزاب (۳۳): ۴۱.

(۱۹) نور (۲۴): ۳۷.

(۲۰) جمعه (۶۲): ۱۱.

(۲۱) صف (۶۱): ۱۰.

(۲۲) مؤمنون (۲۳): ۱۱۵.

(۲۳) بریان کبیل، «در باب ارزش قدسی صنایع دستی»، ص ۱۴۷.

24) Henri Corbin
(1903-1978)

(۲۵) هانری استیرلن، *اصفهان، تصویر بهشت*، ص ۱۰.

(۲۶) مثلاً نک: *فتوت و اصناف*، (چهارده رساله درباب فتوت و اصناف): صالح بن جناح، *کتاب الأدب والمروءة*؛ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، *تحفه الاخوان فی خصائص القتیان؛ فتوت نامه ها و رسائل خاکساریه، (سی رساله)*؛ ابوالعلاء عفیفی، *ملا متیه، صوفیه و فتوت*؛ ابو عبدالرحمن سلمی، *کتاب الفتوة، جوانمردی و جوانمردان*؛ اسماعیل حاکمی، *آیین فتوت و جوانمردی*؛ محمد ریاض، *فتوت نامه (تاریخ، آیین، آداب و رسوم به انضمام رساله فتوتیه میر سید علی همدانی)*؛ مولانا حسین واعظ کاشفی *سبزواری، فتوت نامه سلطانی*؛ *رسائل جوانمردان*، (مشمول بر هفت فتوت نامه)؛ هانری کربن، *آیین جوانمردی*؛ ابوطالب میر عابدینی و مهران افشاری، *آیین قلندری، (چهار رساله در باب قلندری، خاکساری، فرقه عجم و سخنوری)*.

(۲۷) جمال الدین محمد خوانساری، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، ص ۱۴۹-۱۵۰.

وثیق بین اصحاب فتوت و گروههای اصناف و پیشه‌وران و هنروران با حلقه‌های صوفیه و تأثر عمیق آنان از تعالیم باطنی شیعی اشاره به امری بدیهی بنماید هانری کُربن^{۲۴} در مقدمه کتاب *اصفهان، تصویر بهشت*، از گفتگوی خود با یک شخصیت دانشگاهی ایرانی در صحن مسجد امام *اصفهان* یاد می‌کند، که دوست او ساختن چنان بنایی را جز به همت بنایان و معماران جوانمرد ممتنع دانسته بود و کُربن، در تأیید حرف وی، ساختن کلیساهای اعظم اروپا را نیز بر همین منوال شمرده بود.^{۲۵}

در نسخ فتوت‌نامه‌هایی که به جا مانده است، اثر طریقت باطنی و عرفانی در آداب و آیین پیشه‌وران و صاحبان صنایع را در قالب آیین فتوت و جوانمردی آشکارا مشاهده می‌کنیم.^{۲۶} اینکه در احادیث ائمه اطهار(ع) کار عبادت تلقی شده است، شأن و منزلت کار را در تفکر اسلامی به خوبی نشان می‌دهد. این اندیشه مقام پیشه‌ها را تا مرتبه اعمال عبادی، یعنی عوامل تعالی انسان و رسیدن او به مرتبه کمال، بالا می‌برد. وقتی کار عبادت باشد، تمام شرطهای آن را، مانند طهارت و پاکی، حضور قلب، خشوع و خضوع و نظم در اجرا همانند مناسک دینی، نیز به دنبال خواهد داشت. اهمیت پیر و استاد در تعلیم و تربیت و نقش معنوی او همانند نقش معنوی ولی در تصوف است. در فتوت، درست مانند تصوف، مراحل تعلیم و تربیت توأم با تزکیه است و مراتب و آدابی خاص دارد.

ب) ارزش معنوی کار و مراتب اعمال

از کلمات گهربار امیرالمؤمنین(ع) است که:

التَّاسُّ فِي الدُّنْيَا عَامِلَان: عَامِلٌ فِي الدُّنْيَا لِلدُّنْيَا؛ قَدْ شَعَلَتْهُ دُنْيَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ، يَخْشَى عَلَى مَنْ يُخْلِفُ الْفَقْرَ وَيَأْمُنُهُ عَلَى نَفْسِهِ فَيَقْتِي عَمْرَهُ فِي مَنَفَعَةٍ غَيْرِهِ. وَ عَامِلٌ فِي الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا؛ فَجَاءَهُ الَّذِي لَهُ بَعْضُ عَمَلٍ فَأَحْرَزَ الْحَظَّيْنِ مَعًا وَ مَلَكَ الدَّارَيْنِ جَمِيعًا.^{۲۷}

(مردمان در دنیا دوگونه کار می‌کنند: یکی در دنیا از برای دنیا کار می‌کند؛ چنین کسی را دنیاپیش از آخرتش مشغول داشته است؛ او از فقر وارثان خود نگران است، اما از فقر [حقیقی] خودش نگران

نیست؛ پس عمر خود را در منفعت دیگران تباه می‌کند. دیگری در دنیا برای بعد از دنیا کار می‌کند؛ پس علاوه بر عمل، نتیجه‌ای هم [در آخرت] بدو می‌رسد و دو بهره را با هم احراز می‌کند و مالک هر دو عالم می‌شود. همچنین از ایشان مروی است که «و اٰخُلصَّ لِهٖ عَمَلُكَ وَ عِلْمُكَ وَ حُبُّكَ وَ بُغْضُكَ وَ اٰخُذُكَ وَ تَرَكَّكَ وَ كَلَامُكَ وَ صَمْتُكَ».^{۲۸} (عمل و علم، دوستی و دشمنی، گرفتن و وانهادن و گفتار و سکوت را برای خدا خالص گردان.) کردار و اعمال دنیوی همگی برای آخرت است: «الْاَعْمَالُ فِي الدُّنْيَا تِجَارَةٌ الْاٰخِرَةِ».^{۲۹}

امام محمد غزالی در «کتاب علم»، که نخستین بخش از احیاء علوم الدین است، با ذکر حدیثی به همین مضمون، دنیا را مزرعه آخرت برشمرده و آن را منتظم بر اعمال انسانها دانسته است. وی اعمال را سه قسم می‌کند: اول) اصول، که بی آنها عالم قوام ندارد و شامل چهار صنعت است: سیاست، برای الفت یافتن جماعت با هم و یاری بر نظم اجتماعی و معیشت؛ برزگری، برای طعام؛ جولاهگی، برای لباس؛ و رازی (بنایی) برای مسکن. دوم) آنچه خادم و مهد اصول صنعت است: مانند آهنگری که ابزار کشت و برزگری را فراهم می‌کند؛ یا حلاجی، که پنبه لازم را برای جولاه و بافنده حاضر می‌کند. سوم) آنچه اصول صناعات را به کمال رساند: همانند آرد کردن و پختن نان از گندم؛ یا گازری و خیاطی برای دوختن لباس از پارچه‌ای که بافنده بافته است. او همچنین به نقش تعلیمی علم و سیاست الهی در هدایت صاحبان صنایع و حرف اشاره می‌کند و آن را شریف‌ترین صنایع و راه‌برنده به سوی نجات می‌خواند. در تقسیم مراتب این اشرف صناعات، بالاترین مقام راهبری را از آن پیامبران می‌داند، که هم بر خواص و عوام و هم بر ظاهر و باطن ایشان حاکم‌اند. سپس به راهبری حکام و سلاطین می‌پردازد که فقط بر ظواهر خواص و عوام حاکم‌اند. در مرتبه سوم، به نقش علما، که وارثان مقام نبوت‌اند، اشاره می‌کند که بر باطن خواص حاکم‌اند؛ و در نهایت، واعظان‌اند که بر باطن عوام حکم می‌رانند.^{۳۰} غزالی، در واقع، تصویری از نظام اجتماعی و روابط درون آن را در زمان خود

۲۸) همان، ص ۲۰۹.

۲۹) همان، ص ۳۴۵.

۳۰) ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، (ربیع عبادات)، ص ۴۴-۴۵.

ارائه می‌کند. در رأس این هرم، هدایت معنوی پیامبر قرار دارد؛ و پس از او عالمان، که وارثان پیامبرند؛ و در مرتبه پایین‌تر واعظان که ارشاد معنوی را در سطح فهم و درک عوام انجام می‌دهند. جالب اینجاست که حکم حکام و پادشاهان از حد ظواهر فراتر نمی‌رود. این نکته‌ای مهم را آشکار می‌کند: علی‌رغم ادعای برخی از مستشرقان که ارتباط برخی از هنروران با دربار را نشانه درباری بودن هنر ایرانی و دوری آنان از سطح اجتماع می‌دانند، حکام و پادشاهان نقشی در الهام معنوی هنروران نداشته‌اند. هنروران همواره از هدایت معنوی عرفا و حکمای زمان خود برخوردار بوده‌اند.

ج) پیشه‌وران و تعالیم معنوی

نجم رازی، در *مرصاد العباد*، باب پنجم را به سلوک طوایف مختلف، از پادشاهان و وزرا گرفته تا فقها و دهقانان و تجار و اهل صنایع و محترفه اختصاص داده است. در فصل هشتم از این باب که به صاحبان حرف و اهل صنایع اختصاص یافته است، صنعت و حرفه را نتیجه علم و قدرت شناخت روح دانسته است، که به کارفرمایی عقل — که وزیر روح و نایب اوست — از قوه به فعل و از غیب به شهادت می‌پیوندد.

عقل صاحب بصیرت بدین دریچه به صانعی و صنع تواند نگرست، تا همچنان که ذات روح خویش را بدین صفات موصوف شناخت؛ و دانست که روح او حی بود که اگر حی نبودی فعل ازو صادر نشدی؛ و دانست که عالم است که اگر عالم نبودی این صنعتهای لطیف مناسب ازو در وجود نیامدی؛ و دانست که مرید است که بی ارادت فعل از فاعل در وجود نیاید، خاصه در زمانی دون زمانی، تخصیص زمان، در ایجاد فعل از فاعل، اختیار و ارادت اثبات کند...؛ و دانست که روح سمیع و بصیر و متکلم است، و گونه این صفات در قالب پدید نیامدی؛ و دانست که قادر است، که بی قدرت فعل محال بود؛ و دانست که باقی است که بقای قالب نتیجه بقای روح است.^{۳۱}

۳۱) نجم‌الدین ابوبکر انوشروان رازی (نجم دایه)، *مرصاد العباد*، ص ۵۳۲-۵۳۳.

وی از این نتیجه می‌گیرد که از آنجا که روح خود مخلوق است، خالق باید که موجد او از عدم باشد و هشت صفت حی، عالم، مرید، سمیع، بصیر، متکلم، قادر و باقی را، که صفات کمال است، داشته باشد. و او حضرت خداوندی است، که فاعل و قادر و صانع مطلق است؛ و روح نایب و خلیفه حق در عالم اصغر. افعال حق تعالی دو نوع است: (۱) باواسطه، توسط خلیفه حق در عالم کبرا یا جهان و عالم صغرا یا قالب انسانی؛ (۲) بی‌واسطه، که نتایج آن در آفاق و انفس ظاهر است. آنچه از حرفه‌ها و صنعتها ظاهر می‌شود نتیجه افعال باواسطه حق است که روح در عالم اصغر انسانی و به واسطه او به ظهور می‌رساند.

پس محقق گشت که چون محترفه و اهل صنایع را دیده بصیرت گشاده شود، به دریچه صنع و صناعی خویش بیرون نگرند، جمال صنع و صناعی بر نظر ایشان تجلی کند؛ چنانکه آن بزرگ گفت «ما نَظَرْتُ فِي شَيْءٍ إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»^{۳۲}. و دیده بصیرت ایشان آن‌گاه گشاده شود که دیده هوای نفس از مطالعه مزخرفات دنیوی و مستلذات نفسانی و شهوات حیوانی بریندند.^{۳۳}

همچنین اهل دنیا... اگر در آن حرفت و صنعت خویش هر یک نیت چنان کند که این شغل از برای بندگان خدای می‌کنم که بدین حرفت محتاج باشند، تا قضای حاجت مسلمانی برآید و مطیعی به فراغت به حق مشغول شود، که اگر هر کسی به مایحتاج خویش از حرفتها و صنعتها مشغول شدی، از کار دین و دنیا بازماندی، دنیا خراب گشتی، و کس را فراغت طاعت و جمعیت مخلصانه نماندی. حضرت خداوندی از کمال حکمت و غایت قدرت هر شخصی را به خدمتی و حرفتی نصب کرده است، که پنجاه سال و صد سال بدان خدمت و حرفت مشغول باشند که زهره ندارند که یک روز کاری دیگر کنند و چون اهل هر حرفت و صنعت... بدان خدمت قیام می‌نمایند آنچه کند بر وفق فرمان... حضرت جلّت عظمته است، و به دلالت و هدایت و ارشاد... محمد رسول‌الله است، صلی الله علیه و سلم، و شفقت و امانت و دیانت به جای آرد.^{۳۴}

(۳۲) جمله منسوب به امام علی (ع) ابن ابی طالب (ع)، نک: روح‌الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۴۵۵.

(۳۳) نجم‌الدین ابوبکر انوشروان رازی (نجم دایه)، مرصاد العباد، ص ۵۳۶.

(۳۴) همان، ص ۵۳۸-۵۳۹.

گذشته از این، در دیگر رسایل صوفیه نیز بخشی را به آداب فتوت و جوانمردی و جایگاه آن در میان صاحبان حرف و صنایع پرداخته‌اند. از خود صاحبان حرف و صنایع نیز رسایل بسیاری به جا مانده، که همگی بر باورهای اصلی ایشان و منشأ باطنی آنها دلالت می‌کند. امیرالمؤمنین علی(ع)، که حدیث قدسی «لا فتی الا علی» در شأن او نازل شده، پیشوای همه اهل الله و جوانمردان اهل صنایع است. داشتن تشکیلات و آداب خاص رازآموزی و شجره‌نامه و سلسله قدسی و مراتب استادان و پیران هدایت، توأم شدن آموزش پیشه با مراتب رازآموزی، مقدس تلقی شدن پیشه و منشأ قدسی داشتن پیشه‌ها، استفاده از ذکر و اوراد و رمز و تمثیل در مراتب تعلیم، همگی دال بر تأثیر عمیق طریقت باطنی و تصوف و عرفان بر هنروران مسلمان است.^{۳۵} رنه گنون^{۳۶} تمایز میان هنرها و پیشه‌ها، یا میان هنرمند و پیشه‌ور، در دوران مدرن را نتیجه انحراف و انحطاطی می‌داند که مدرنیسم در جایگزینی بینش غیر سنتی به جای بینش سنتی در همه امور پدید آورده است. قدما هم پیشه‌ور^{۳۷} و هم هنرمند^{۳۸}، به معنای امروزی، را اهل هنر^{۳۹} می‌دانستند. آنان هنر را خصلت طبیعی و ماهوی پیشه می‌شمرند. اما متجددان هنر را در دامنه‌ای تنگ محدود کرده‌اند که با عالم واقع^{۴۰} کاری ندارد.^{۴۱}

چنان که دیدیم، در عالم سنتی، همه شئون و افعال انسان، از علم و هنر و صنعت و حرفه تا اعمال روزانه، با اصولی در حقیقت هستی پیوند می‌یابد. اصالت این امور موقوف به پیوند آنها با معرفت است. از همین روست که از نظر حکمای شرق و غرب، «هنر بدون علم هیچ است»^{۴۲} و هنر از خرد و هنر و خرد از نیکی جدا نیستند:

پرسید دانا از مینوی خرد که خرد بهتر است یا هنر یا نیکی؟ مینوی خرد پاسخ داد که: خردی که با آن نیکی نیست، آن را خرد نباید شمرد و هنری که خرد با آن نیست، آن را هنر نباید شمرد.^{۴۳}

(۳۵) هادی ندیمی، «آیین جوانمردان و طریقت معماران»، همو، «هنر اسلامی و ایران شیعی»، ص ۱۹.

36) René Guenon (1886-1951)

37) artisan

38) artist

39) artifex

40) reality

(۴۱) رنه گنون، سیطره کمیت و علامت آخر زمان، ص ۶۴-۶۵.

(۴۲) "ars sine scientia nihil" جمله منقول از توماس آکویناس است. نک: آناندا کوماراسوامی، «هنر بدون علم هیچ است»، ص ۱۲-۱۷.

(۴۳) مینوی خرد، ص ۳۳، پرسش ۱۰، بند ۱ تا ۴. مسلماً خرد را در اینجا نباید با معنای خرد که مرحوم فروغی برای ترجمه فلسفه دکارت به کار برد خلط کرد. نک: سیدحسین نصر، «حکمت ایرانی»، ص ۳۰۶.

۲-۱. نسبت ماهوی هنر و دین

الف) هدف از آفرینش انسان و نیایش خلاق

هدف از آفرینش آفریدگان عبادت خداوند است.^{۴۴} در میان انسانها، این عبادت مراتبی دارد که، بنا بر قول حضرت علی(ع)، عبارت‌اند از: عبادت سوداگران، عبادت بردگان، عبادت سپاسگزاران که همان عبادت آزادگان است.^{۴۵} قریب به همین معنا در روایاتی در اصول کافی، از حضرت امام حسین(ع) و در خصال، از حضرت امام جعفر صادق(ع) نقل شده است. با آنکه همه این مراتب عبادت شمرده می‌شود و مطلوب است، بالاترین مرتبه آنها عبادت از سر شکر است. کسانی که این گونه بندگی خدا می‌کنند همانانند که خدا را از هر چیز و هر کس بیشتر دوست می‌دارند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»^{۴۶}. درباره نسبت سپاس و دوستی، یا شکر و حب، و عبادتی که بر اثر آنها پدید می‌آید گفته‌اند که معطوف حب و شکر امر واحدی است که همانا ستایش زیبایی است از آن حیث که زیباست. لذا خاکساری در برابر حق بدان دلیل است که او بالذات جمیل و زیباست. مؤمن از راه عقل، کامل معقول و اسمای حسنای الهی را می‌نگرد. چون مشهود این شهود عقلانی قوی است، از شهود وهمی و خیالی یا شهود به حواس قوی‌تر و شدیدتر است، لذا محبت نیز شدیدتر است.^{۴۷} امیرالمومنین(ع) نیز، در «دعای کمیل» و «مناجات شعبانیه»، بر بی‌تابی قلب از محبت حق، تعالی، و امید به ازدیاد محبت در طریق اهل ولایت تأکید کرده‌اند.^{۴۸} این ستایش عاشقانه مقام «محسنین» است. در «حدیث احسان» (جبرئیل) آمده است: «...تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك».^{۴۹} چنین عبادتی در مقام احسان، از سه مقام اسلام و ایمان و احسان، است. احسان مقام عبادت حق تعالی است تو گویی که او را در همه جا می‌بینند.^{۵۰} در قرآن کریم، محسن کسی است که وجه خویش را تسلیم حق کرده است و اجرش نیز با خداست «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ».^{۵۱}

۴۴) ذاریات (۵۱): ۵۶.

۴۵) امام علی ابن ابیطالب(ع)، نهج البلاغه، ص ۴۰۰.

۴۶) بقره (۲): ۱۶۵.

۴۷) سیدمحمدحسین طباطبایی، طریق عرفان، (ترجمه و شرح رساله الولایه)، ص ۸۵.

۴۸) «او اجعل ... قلبی بحبک متیماً»؛ (دلم را به دوستی و محبت بی‌تاب ساز). — «دعای کمیل»؛ «الهی اقمنی فی اهل ولایتک مقام من رجا الزیاده من محبتک»؛ (خدایا مرا در میان اولیای خود مقام آن کس عنایت فرما که به امید زیاد شدن محبت توست). — «مناجات شعبانیه».

۴۹) روایت از رسول اکرم(ص)، منقول از صحیح مسلم و صحیح بخاری، در ویلیام چیتیک، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ص ۳۲.

۵۰) از امام علی(ع) نقل شده است که «لم اعبد رباً لم اراه» روح الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث (ربعین حدیث)، ص ۴۵۵.

۵۱) بقره (۲): ۱۱۲.

احسان در لغت به معنای زیبایی و نیکویی است و در اصطلاح قرآن به معنای تسلیم وجه مخلوق به خالق است. همچنین انسان در احسن تقویم خلق شده و از همه موجودات و مخلوقات به خداوند مانده تر است. خداوند در حدیثی قدسی علت آفرینش را حب شناخت خود می‌داند: «كُنْتُ كَنْزًا لَمْ أَعْرِفْ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي.» [گنجی بودم ناشناخته؛ دوست داشتم شناخته شوم؛ پس خلق را آفریدم و خویش را به ایشان شناساندم و شناختندم.]^{۵۲} ابن عربی در باب صدوچهل و ششم فتوحات به فتوت پرداخته است و در این باره می‌گوید: خداوند غنی عن العالمین است و واجب بنفسه، او غنی مطلق است و عالم را نه از سر نیاز، بلکه از سر ایثار و بذل و بخشش ایجاد کرد؛ و این عین فتوت و جوانمردی است. هرچند اسم «فتی» در زمره اسماء الهی نیامده است؛ از حیث معنا، وصف و نعت الهی است.

ممکنات همه عدمی و آیینۀ ذات‌اند. خداوند آنان را آفرید تا نعمت وجود بدیشان ببخشد و از عدم نجاتشان دهد و امکان تخلق به اسماء الهی را برایشان ایجاد کند و آنان را خلیفۀ خود سازد. این عین بخشش و ایثار است. ولی او برای این بخشش منت نمی‌گذارد، که منت دور از صفت جوانمردی است؛ بلکه این گونه ابراز می‌دارد که خلق را برای خودش آفریده است نه برای خودشان. ابن عربی همچنین با نقل حدیثی از حضرت موسی (ع) می‌گوید خداوند اشیا را برای ما و ما را برای خودش آفریده است. لذا اگر اعلام می‌کند که «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»^{۵۳}، آن را پرده‌ای می‌سازد تا ما و همه موجودات بویی از امتنان و منت نشنویم؛ چون خود فرموده است که بخشش‌هایتان را به منت باطل نکنید و این خُلُقِ الهی است.

ابن عربی در باب یکصد و هفتاد و هشتم فتوحات، «در مقام محبت»، به واقعه‌ای عجیب می‌پردازد که در آن حق، تبارک و تعالی، را مشاهده کرده که او را مخاطب قرار داده و معنای ابیاتی را به او فرموده است. هر کلمه‌ای معنایی دارد و معنا در دل کلمه است؛ وجود کلمه است و معنای آن حضرت حق، جل و علی، است؛ لذا

(۵۲) محیی‌الدین ابن عربی،
الفتوحات مکیه، باب ۷۴-۱۶۱،
ص ۴۴۷.

(۵۳) اسراء (۱۷): ۴۴.

انسان در همهٔ عالم آرزویی جز او ندارد. آنچه چشم می‌بیند، به جز معناست و قلب، طبق فطرتش، بین معنا و مبنای کلمه سرگردان است:

فَمَا تَرَىٰ عَيْنَ ذِي عَيْنٍ سِوَىٰ عَدَمٍ
فَصَحَّ أَنْ الْوَجُودَ الْمُدْرِكَ اللَّهُ
فَلَا يَرَىٰ اللَّهُ إِلَّا اللَّهَ فَأَعْتَبِرُوا
قَوْلِي لِیَعْلَمَ مَنْحَاهُ وَمَعْزَاهُ^{۵۴}

✱

(چشم هیچ صاحب دیده‌ای جز عدم نمی‌بیند؛ پس درست است که خدا وجود مدرک [مدرک (ادراک‌شونده)] / مدرک (ادراک‌کننده)] است. بنا بر این، خدای را جز خدا مشاهده نکند. این سخن مرا ملاحظه کنید و بپذیرید تا بخشش و دهش و مقصود او دانسته شود.)^{۵۵} سپس می‌گوید که خداوند او را «نردیار» نامید و هنگامی که معنای آن را از خداوند پرسید، فرمود یعنی «در خانه نگاه‌داشته».

مَسْكُوتِكَ فِي دَارِي لِإِظْهَارِ صُورَتِي
فَسُبْحَانُكُمْ مَجْلِي وَسُبْحَانَ سُبْحَانَا
فَمَا نَظَرْتُ عَيْنًا مِثْلِي كَامِلًا
وَلَا نَظَرْتُ عَيْنِي كَمِثْلِكَ إِنْسَانًا
فَلَمْ يَبْقَ فِي الْإِمْكَانِ أَكْمَلٌ مِنْكُمْ
نَصَبْتُ عَلَيَّ هَذَا مِنَ الشَّرْعِ بُرْهَانًا
فَأَيُّ كَمَالٍ كَانَ لَمْ يَكُ غَيْرِكُمْ
عَلَىٰ كُلِّ وَجْهِ كَانَ ذَلِكَ مَا كَانَا
ظَهَرْتُ إِلَىٰ خَلْقِي بِصُورَةِ آدَمَ
وَقَرَّرْتُ هَذَا فِي الشَّرَائِعِ إِيْمَانًا
فَلَوْ كَانَ فِي الْإِمْكَانِ أَكْمَلٌ مِنْكُمْ
لَكَانَ وَجُودُ التَّقْصِ فِي إِذَا كَانَا
لَأَنَّكَ مَخْصُوصٌ بِصُورَةِ حَضْرَتِي
وَ أَكْمَلٌ مِنِّي مَا يَكُونُ فَقَدْ بَانَ^{۵۶}

(۵۴) محیی‌الدین ابن عربی،
الفتوحات مکیه، «معاملات»،
باب ۷۴-۱۶۱، ص ۵۴، مقدمه.

(۵۵) پس لاتبصرونت
تبصرونی است /
بصر جستن ز الهام
بصیری است.
مولانا جلال‌الدین محمد
بلخی، کلیات شمس یا دیوان
کبیر، ج ۱، غزل ۳۴۸،
بیت ۳۷۵۲.

(۵۶) محیی‌الدین ابن عربی،
الفتوحات المکیه فی اسرار
المالکیه و المالکیه، ص ۳۱۶.

(تو را در خانه‌ام نگه داشتیم برای آشکار کردن صورتتم. شما از آن جهت که مظهرید منزهد و ما منزه محضیم. دیدگانت کاملی چون من

ندیده است؛ چشم من هم مانند تو انسانی ندیده است. پس در عالم امکان کامل‌تر از شما باقی نمانده است. برای اثبات این از شرع برهانی دارم. هر کمالی که بوده، به هر صورتی که بوده، جز شما نبوده است. برای آفریدگاتم به صورت آدم ظهور کردم و در شریعتها ایمان بدان را نهادم. اگر در عالم امکان کامل‌تر از شما می‌بود، همانا در وجودم نقصی می‌بود. زیرا فقط تویی که به صورت منی؛ و آشکار است که کامل‌تر از من نباشد.)

در حدیثی قدسی آمده است که خداوند متعال فرمود بنده من به وسیله هیچ چیز به من تقرب نجست که آن را به اندازه آنچه بر او واجب کرده‌ام دوست داشته باشم. و بنده‌ام پیوسته با ادای نوافله‌ها به من نزدیکی می‌جوید تا جایی که دوستش داشته باشم. آن‌گاه که دوستش بدارم، گوش او می‌شوم که بدان بشنود و چشم او می‌شوم که بدان ببیند و دست او می‌شوم که بدان بگیرد و پای او می‌شوم که بدان راه رود.^{۵۷} ابن عربی با ذکر این حدیث می‌گوید همه اعمال از جانب اوست؛ ولی ما برای رعایت ادب، فقط اعمال خوب را به او منسوب می‌کنیم؛ زیرا خود در قرآن فرموده است: «وَأَنْفُسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمْنَاهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛^{۵۸} «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»؛^{۵۹} «اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»؛^{۶۰} «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^{۶۱} همچنین در خبر آمده است: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» (خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد) و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُمَدَّحَ» (خداوند دوست دارد که ستایش شود). از این رو، مقام عشق مقامی والاست؛ زیرا عشق اصل وجود است:

وَعَنِ الْحُبِّ صَدْرُنَا / وَعَلَى الْحُبِّ جِبِلُّنَا
فَلَذَا جِنَانَهُ قَصْدًا / وَلِهَذَا قَدْ قَبِلْنَا^{۶۲}

(خاستگاهمان حب است و بر آن سرشته‌ایم. پس برای همین به سوی او رهسپاریم و از این رو بدو روی کرده‌ایم.) وی همچنین می‌گوید لطیف‌ترین چیزی که تا کنون در عشق نصیب او شده این است که آدمی از فرط اشتیاق و شیفتگی و شیدایی، آن‌چنان زار و نزار شود که بدنش لاغر و خوابش پریشان و خوراکش گرسنگی گردد و

(۵۷) «...وَمَا تَقَرَّبُ إِلَى عَبْدِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا أَفْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...» — بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مشنوی، ص ۱۸-۱۹؛ روح الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، (اربعین حدیث)، ص ۴۴۵.

(۵۸) شمس (۹۱): ۷-۸

(۵۹) صافات (۳۷): ۹۶

(۶۰) زمر (۳۹): ۶۲

(۶۱) انفال (۸): ۱۷

(۶۲) محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و المالکیه، ص ۳۱۸.

نداند عاشق کیست و دلدارش کیست. در این حال برایش کشفی رخ دهد و تجلی‌ای بر او شود و او متعلق عشقش را در آن تجلی بیابد. عین القضاة همدانی در همین معنا می‌گوید:

چه دانی که چه گفته می‌شود؟ دریغا که از عشق‌الله، که عشق کبیر است، هیچ نشان نمی‌توان دادن که بیننده در آن باقی بماند. اما آن چیز که در هر لحظه جمال خوب‌تر و زیباتر نماید و عالم تمثّل را بر کار دارد، هیچ عبارت و نشان نتوان داد جز «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، دیگر عبارت و شرح نباشد: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ. أَنْتَ كَمَا أَثْبِتَتْ عَلَيَّ نَفْسِي». چون او عذر بی ادراکی و بی‌نهایتی بخواست، دیگران چه بیان کنند؟ بیان آنجا قاصر آید؛ فهم آنجا گذاخته شود؛ مرد آنجا از خود برست. دریغا! این بیتها بشنو:

چون عشق تو بی نشان جمالی دارد

در اصل وجود خود کمالی دارد

هر لحظه تمثّل و خیالی دارد

این عشق دریغا که چه حالی دارد

اگر عشق حیلۀ تمثّل نداشتی، همه روندگان راه کافر شدند؛ از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت بینند، از دیدن آن وقت او را، وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون‌تر بیند، عشق زیادت شود، و ارادت دیدن مشتاق زیادت. «يُحِبُّهُمْ» هر لحظه تمثلی دارد مر «يُحِبُّوْهُ» را، و «يُحِبُّوْهُ» هم چنین تمثلی دارد. پس در این مقام، عشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر بیند، و خود را به عشقی کمال‌تر و تمام‌تر:

هر روز ز عشق تو به حالی دگرم

وز حسن تو در بند جمالی دگرم

تو آیت حسن را جمالی دگری

من آیت عشق را کمالی دگرم^{۶۳}

هنر در شرف عالم وجود، همان معرفت قدسی است. همان حقیقت و حضور و، به عبارتی، عین ظهور آن حقیقة الحقایق در مجالی وجود

(۶۳) عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۱۲۴.

است. هنر شهود حقیقت ازلی در عالم قدس و تجلی آن در عالم مُلک
است. از این روست که مولانا عاشقانه می‌سراید:

من عاشقی از کمال تو آموزم
بیت و غزل از جمال تو آموزم
در پرده دل خیال تو رقص کند
من رقص هم از خیال تو آموزم^{۶۴}

✽

چو خیال تو در آید به دلم رقص کنان
چه خیالات دگر مست در آید به میان
گرد بر گرد خیالش همه در رقص شوند
وان خیال چو مه تو به میان چرخ زنان
هر خیالی که در آن دم به تو آسیب زند
همچو آینه ز خورشید بر آید لمعان
سخنم مست شود از صفتی و صد بار
از زبانت به دلم آید و از دل به زبان
سخنم مست و دلم مست و خیالات تو مست
همه بر هم دگر افتاده و در هم نگران
همه بر هم دگر از بس که بمالند دهن
آن خیالات به هم درشکند او ز فغان^{۶۵}

لذا ابن عربی اعتقاد دارد که اگر دین الهی از خدا خبر نمی‌آورد،
هیچ‌گاه به دلایل و تزییه عقلی نمی‌توانستیم خدا را دوست بداریم.
خداوند جز بدانچه خود از خویش خبر داده و جز از حیث رحمتش
به ما شناخته نمی‌شود. حق تعالی با تنزلش در دوست داشتن ما و در
محدود ساختن خود، ما را به تمثیل خودش فرامی‌خواند، به گونه‌ای که
گویی او را می‌بینیم. دیدن او در قلوب ما و در خیال رخ می‌دهد و
ما او را در خودمان می‌بینیم. ما او را به تعریفش می‌شناسیم نه با
نظر خودمان. بعضی او را می‌بینند ولی برایشان مجهول است و همان
گونه که او نیازمند غیر خودش نیست، جز او دوست داشته نمی‌شود.
او در چشم هر محبی به صورت محبوب ظاهر می‌شود و در وجود جز

(۶۴) مولانا جلال‌الدین بلخی،
کلیات شمس یا دیوان کبیر،
ج ۸، رباعی ۱۲۰۶.

(۶۵) همان، ج ۴، غزل ۱۹۹۶،
ابیات ۲۱۰۹۸ تا ۲۱۱۰۳.

عاشق و معشوق نیست. جهان سراسر محب و محبوب است و همه راجع بدوست؛ چنان که جز او پرستش نمی‌شود. «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا»^{۶۶} شاعران کلامشان را دربارهٔ موجودات فنا کردند و ندانستند؛ لیکن عارفان، هر شعر و غزل و مدیحه‌ای بشنوند، از ورای حجاب آن او را ببینند. این به سبب غیرت الهی است تا جز او را دوست نداشته باشند. حب به سبب جمال است؛ جمال بذاته مطلوب است؛ و جمال خاص اوست. خداوند جمیل است و جمال را دوست دارد پس خود را دوست دارد. سبب دیگر حب احسان است؛ و احسانی جز از الله نیست و تنها محسن هستی خداست. پس اگر به خاطر احسان و جمال محبت می‌ورزیم، محبوب ما خداست؛ زیرا جز او محسنی و جمیلی نیست.^{۶۷}

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز
دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد^{۶۸}

*

عکس روی تو که بر آینهٔ جام افتاد
عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد
جلوه‌ای کرد رخت روز ازل زیر نقاب
این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان برید
کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد^{۶۹}

نجم رازی در *مرصاد العباد* از واقعهٔ عظیم عالم، یعنی خلقت انسان و وجود جامع او، سخن گفته و سبب خلقت عالم را خلقت انسان دانسته است:

(۶۶) اسراء (۱۷): ۲۳.

(۶۷) محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه فی اسرار المملکیه و الملکیه*، ص ۳۱۸-۳۱۹.

(۶۸) شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، *دیوان*، ص ۱۹۳.

(۶۹) همان، ص ۲۶۸.

مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش وجود انسان بود. و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم، به تبعیت وجود انسان است... و مقصود از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است؛ چنانکه داود علیه السلام پرسید: «یا ربِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟» قال: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَأُعْرَفَ». و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد زیرا که ملک و جن اگرچه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت، از جملگی کاینات ممتاز گشت، که: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»^{۷۰}... از اینها هیچ درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان؛ از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال‌نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» بدین معنی باشد.^{۷۱}

ب) خاستگاه هنر از نگاه عرفا

شعر در جهان اسلام جایگاه خاصی در میان هنرها دارد. کوماراسوامی به ما یادآور می‌شود که فقط نویسنده‌ای مرز در حوزه فلسفه اسلامی و آشنا به آثار مکتوب می‌تواند به مفاهیم جمال‌شناسی هنر اسلامی بپردازد. وی همچنین نظریات زیباشناسی در باره شعر و ادبیات در متون کهن جهان شرق را قابل تعمیم به همه هنرها می‌داند. پیش‌تر ابیاتی از مولانا جلال‌الدین بلخی آوردیم که در آنها، مولانا علم عاشقی را ناشی از صفت کمال و آموختن بیت و غزل را برخاسته از صفت جمال الهی دانسته و در توضیح آن، شهود جمال الهی در خیال را اصلی قرار داده بود تا به خاستگاه هنر برسد. مولانا در ابیات بسیاری از خاستگاه هنر شعر سخنی می‌گوید، که به‌خوبی می‌توان آنها را به هنرهای دیگر تسری داد. به این ترتیب، حتی اگر مکتوبی نداشته باشیم که درباره هنرهای سنتی اسلامی به‌صراحت سخن گفته باشد، از این طریق می‌توان به بسیاری از مفاهیم مورد نظر رسید.

۷۰ احزاب (۳۳): ۷۲.

۷۱ نجم‌الدین ابوبکر انوشروان رازی (نجم دایه)، مرصاد العباد، ص ۲-۳.

– سلوک معنوی، وصول به عالم قدس و پدیداری شعر
ابن عربی در «رساله انواریه»، چگونگی سلوک به سوی حضرت
رب العزه، وصول بدو و رجوع به خلق را شرح می‌دهد. این رجوع
به معنای جدایی نیست؛ زیرا وجودی جز او، صفات و افعال او
نیست، همه اوست، همه به اوست، و همه از اوست، و همه بدو
راجع‌اند. اگر به طَرَفَهُ عینی نگاه خود را از عالم برگیرد، همه عالم
یک‌باره فنا می‌شود. پس بقای عالم به حفظ او و نظر اوست. از
شدت ظهور اوست که او را در نمی‌یابیم. این حجابی است که از
هستی خلق بر ایشان پوشانده شده است. استعداد روندگان این
طریق متفاوت و مواطن این سفر شش تاست: (۱) موطن «اَلْسْتُ
بِرَبِّكُمْ» که از آن جدا شده‌ایم؛ (۲) موطن رحمهای مادران؛ (۳) موطن
دنیا که اکنون ما در آنیم؛ (۴) موطن برزخی که بعد از موت اصغر و
اکبر بدان می‌رویم؛ (۵) موطن حشر در سرزمین ساهره و رد شدن در
حافره^{۷۲}؛ (۶) موطن بهشت و جهنم؛ (۷) موطن کثیب خارج از
بهشت، که در آن پاداشی جز رؤیت حق نیست. این سفر از بدو
خلقت آغاز و به آخرت ختم می‌شود؛ مانند هر سفری، در آن نیز
امن و آسایش بلاست، خطرهای در پیش است و محنت و مشقت
بسیار.

پاک داشتن نیت و عمل به شریعت اولین گام این طریقت است.
حصول علم و ورع و زهد و توکل مقام اول است، که در آن کرامات
طی الارض، اختراق هوا و اکل از کون (نمودها) پدید می‌آید. سالک
باید قبل از خلوت نشینی، میزان سلطه و هم را بر خود بداند؛ اگر وهم
بر او حاکم بود در خلوت ننشیند، خودسری را نابود کند و دل از
خلق ببرد و مراقب تلبیس نفس باشد. فرق بین وارد شیطانی و
خاطر روحانی را درک کند. از هر نوع شرک خفی و جلی برحذر
باشد. نخستین گام عبور از عالم حس است و کشف حجابهای عالم
ماده، تا حدی که حَقِیَّات عالم ماده بر سالک مکشوف و معلوم
می‌شود و به مرتبه کشف خیالی راه می‌یابد. در این حال، تغییری در
معلومات نیست و سالک به معانی عقلی در صورت حسی دست

(۷۲) اشاره است به آیات:
«فإذا هم بالساهرة»،
نازعات (۷۹): ۱۴؛
«أولنا للمردودون فی الجافرة»،
نازعات (۷۹): ۱۰.

می‌یابد. او در این مرتبه به تأویل محتاج است تا به درک حقایق بپردازد.

و ذکر حق همی گوی تا از تو عالم خیال برداشته شود و متجلی شود بر تو عالم معنی که مجرد باشد از ماده، پس ذکر حق همی گوی تا متجلی شود مذکور تو...^{۷۳}

در این مقام، سالک به کشف اسرار جهان در سه مرتبه جماد، نبات و حیوان دست می‌یابد و تسبیح هر کدام از این عوالم را شهود می‌کند. و همین که تفاوت ذکرها را میان خود و این عوالم درک کرد، به کشف حقیقی نایل شده است.

بعد از آن بر تو روشن شود عالم سریان جانها در زندگانی. اگر آنجا بنمائی و بگذری حال تو بگردد و با تو خطابها کند چنان که بترسی. اگر اینجا بنمائی و بگذری، نوری پیدا شود چنان که آتش ازو پاره پاره پران، و تو خواهی که از آن نور پنهان شوی. مترس و ذکر می‌گویی که هیچ زحمت به تو نرسد. اگر اینجا بنمائی، دیگر نور طوالم و صورت کلی پیدا شود و ادب رفتن پیش حضرت الهی را بیاموزی. و بدان این راه که می‌روی، مجموع این گردیدن است گرد خود، و هیچ راه خطا نیست. اگر اینجا بنمائی علوم نظری بر تو روشن شود و همچنین صورت غلط که بر فهم مردم می‌آید و فرق میان وهم و علم. و اگر اینجا بنمائی و بروی، صورت‌های مقدسه و خوب بر تو روشن شود و از اینجا مدد شعر بر تو پیدا آید. اگر از اینجا بگذری به مرتبه قطیبت رسی و هر چه دیده باشی

عالم بسیار شود؛ و این موضع دل بود.^{۷۴}

بعد از این مراتب، سالک به عالم جهت و غضب و غیرت دست می‌یابد و عالمی را می‌بیند که خداوند آن را با معارف قدسی مزین کرده است. در آنجا سالک را توقیر و احترام می‌کنند و سالک مرتبه آن را درک می‌کند. سپس به عالم وقار و ثبات و عالم تصور و عالم خیال دست می‌یابد. اگر سالک در این عوالم توقف نکند، عالمی را مشاهده می‌کند که در آن جانها هلاک شده و مست و حیران در غلبه وجد و عشق‌اند؛ و خود به وجد و عشق و شیفتگی دست می‌یابد. او

(۷۳) محیی‌الدین ابن عربی، «رساله الانوار فیما یمنح صاحب الخلوه من الاسرار»، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ همچنین، محیی‌الدین ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۸۹. متن آن با متن فارسی تا حدود نسبتاً زیادی تفاوت دارد. ظاهراً مترجم فارسی آن را ترجمه آزاد کرده است، یا متن او از نسخه متفاوتی بوده است.

(۷۴) همان، ص ۱۶۴-۱۶۵. در متن عربی جمله مذکور کمی متفاوت است: «پس اگر در هیچ کدام متوقف نشوی، عالم تصویر و تحسین و جمال بر تو آشکار می‌شود. و آنچه شایسته است که عقلمها بر آن باشند از صورت‌های مقدس و نفسهای نباتی، از حسن شکل و نظام، و سریان روشنایی و نرمی و رحمت در وصف‌کنندگان بدان. و مدد به شاعران در این حضرت است و پیش از آن، مدد به خطیبان.

از مقام حق ذوقی می‌یابد که تمام عوالم پیشین در نظرش پست و حقیر می‌نماید. اگر در اینجا نیز نماند صورتهایی چون صورتهای بنی آدم خواهد دید که ایشان تسبیح حق می‌گویند؛ خود را میان ایشان می‌بیند و به وقت خود دست می‌یابد. اگر از آن نیز بگذرد، سریر رحمانیت بر او روشن می‌شود و همه آنچه دیده و افزون بر آن را در اینجا می‌بیند. پس از آن، همه علوم را درک می‌کند و نام پروردگار و معلم آنها و اثر آنها را می‌داند. سپس از خود غایب می‌شود و محو می‌گردد، تا آنجا که از محو خود هم بی‌خبر می‌ماند، سپس پدیدار می‌شود و باقی می‌ماند و هر چه تا آن هنگام دیده بود دوباره می‌بیند، اما در صورتی دیگر. بعد از آن به زمین و عالم حس برمی‌گردد.^{۷۵}

این سیر و سلوک سالک است، که طی آن به علم لَدُنّی دست می‌یابد و هنر شعر بر او الهام می‌شود. مولانا جلال‌الدین بلخی نیز در زمره کسانی است که از عوالم علوی، نور هدایت پروردگارش را دریافته و با گذر از مقام فنای فی الله، به مقام بقای بالله رسیده است. لذا دیگر از او نشانی نیست: آوای او ندای حق است و گفتار او کلام حق. پس اگر ما را به گوش فرادادن نوای وجودش می‌کند بدین سبب است که فی هم رمز نیست شدن است و هم رمز تهی‌گشتن از خود. فی تراشی که اندر فی صورت بدمد^{۷۶} و آن که «جیب مریم ز دمّش حامل معنا گردد» و از نفسی عیسی نفسی می‌سازد^{۷۷} در او می‌دمد.

ترجیع کنم خواجه که این قافیه تنگ است

فی خود نزنم دم که دم ما همه تنگ است

من دم نزنم لیک دم «نحن نفخنا»^{۷۸}

در من بدمد ناله رسد تا به ثریا

این نای تنم را چو بپرید و تراشید

از سوی نیستان عدم عزّ تعالا

دل یکسر فی بود و دهان یکسر دیگر

آن سر ز لب عشق همی بود شکرخا

چون از دم او پر شد و از دو لب او مست

تنگ آمد و مستانه برآورد علا لا

(۷۵) همان، ص ۱۶۵-۱۶۶.

(۷۶) مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، غزل ۲۳۷۸، ابیات ۲۵۱۳۷ و ۲۵۱۳۸.

(۷۷) همان، غزل ۲۸۶۳،

بیت ۳۰۴۰۸.

جیب مریم ز دمّش حامل معنا گردد/ که منم کز نفسی سازم عیسی نفسی

و یا در غزل ۳۰۷۲،

ابیات ۳۲۷۱۴ و ۳۲۴۱۵ می‌گوید:

رسید صورت روحانی‌ای ز

مریم دل/ ز بارگاه منزه ز خشکی

و ز تری

ازان نفس که درو سر روح

پنهان شد/ بکرد حامله دل را

رسول ره‌گذری

(۷۸) تحریم (۶۶): ۱۲ (از روح

خویش در آن دمیدیم).

خیال ۱۰

تابستان ۱۳۸۳ فصلنامه فرهنگستان هنر

۴۷

والله ز می آن دو لب ار کوه بنوشد
چون ریگ شود کوه ز آسیب تجلا
نی پرده لب بود که گر لب بگشاید
نی چرخ و فلک ماند و نی زیر و نه بالا
آواز ده اندر عدم ای نای و نظر کن
صد لیلی و مجنون و دوصد وامق و عذرا
بگشاید هر ذره دهان گوید شابهش
واندر دل هر ذره حقیر آید صحرا
زود از حبش تن به سوی روم جنان رو
تا برکشدت قیصر بر قصر معلا

*

اینجای نه آنجاست که اینجا بتوان بود
هی جای خوشی جوی و در آ در صف هیجا^{۷۹}

*

نی تن را همه سوراخ چنان کرد کف تو
که شب و روز در این ناله و غوغاست خدایا
نی بیچاره چه داند که ره پرده چه باشد
دم نایی است که بیننده و داناست خدایا
ز عکس رخ آن یار در این گلشن و گلزار
به هر سو مه و خورشید و ثریاست خدایا^{۸۰}

لذا در این اتصال، مولانا می‌پرسد: «چرا رخم نکند زرگری چو متصل است / به گنج بی حد و کان جمال و حسن و مها»^{۸۱}. او سخن در پوست می‌گوید، زیرا جان سخنش معانی عالم غیب است که در اندیشه نمی‌گنجد و گفتنش ممکن نیست.^{۸۲}

(۷۹) مولانا جلال‌الدین بلخی، کلیات شمس، ج ۷، ترجیع ۱۲، ابیات ۳۵۱۲۶ تا ۳۵۱۳۷.

(۸۰) همان، ج ۱، غزل ۹۴، ابیات ۱۰۴۹، ۱۰۵۰ و ۱۰۵۴.

(۸۱) همان، ج ۱، غزل ۲۲۶، بیت ۲۵۵۱.

(۸۲) همان، غزل ۳۲۵، بیت ۳۵۳۶.

(۸۳) همان، ج ۶، غزل ۲۸۰۷، ابیات ۲۹۷۸۷ و ۲۹۷۸۸.

خون بین در نظم شعرم شعر منگر بهر آنک
دیده و دل را به عشقش هست خون پالایی ای
خون چو می جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم
تا نه خون آلود گردد جامه خون آلابی ای^{۸۳}

*

غلام شعر بدانم که شعر گفته توست
 که جان جان سرافیل و نفخه صوری
 سخن چو تیر و زبان چون کمان خوارزمی است
 که دیر و دور دهد دست وای از این دوری
 ز حرف و صوت بیاید شدن به منطق جان
 اگر غفار نباشد بس است مغفوری
 کزان طرف شنویند پی زبان دلها
 نه رومی است و نه ترکی و نی نشابوری^{۸۴}

*

ربود عشق تو تسبیح داد بیت و سرود
 بسی بکردم لا حول و توبه دل نشنود
 غزل سرا شدم از دست عشق و دست زنان
 بسوخت عشق تو ناموس و شرم و هرچه ام بود
 عفیف و زاهد و ثابت قدم بدم چون کوه
 کدام کوه که باد نُوّش چو که نربود
 اگر کُهم همه ز آواز تو صدا دارم
 وگر کُهم همه در آتش توَم که دود^{۸۵}

- گوهر هنر

مولانا در فیه مافیه، سرآغاز پیشه‌ها را وحی و مبدأ همه اختراعات را پیامبران الهی و عقل کل می‌داند؛ زیرا عقل جزئی قابلیت اختراع ندارد، ولی قابلیت آموختن دارد:^{۸۶}

عقل جزوی را عجب چه چیز باشد که عقل کل را نباشد؟ عقل جزوی قابل آن نیست که از خود چیزی اختراع کند که آن را (و جنس آن را) ندیده باشد و اینک مردم تصنیفها کرده‌اند و هندسه‌ها و بنیادهای نو نهاده‌اند تصنیف نو نیست؛ جنس آن را دیده‌اند، بر آنجا زیادت می‌کنند. آنها که از خود نو اختراع کنند ایشان عقل کل باشند. عقل جزوی قابل آموختن است. محتاج است به تعلیم عقل کل [که] معلّم است [و] محتاج نیست؛ و همچنین جمله پیشه‌ها را چون

(۸۴) همان، غزل ۳۰۷۳، ابیات ۳۲۷۴۲ تا ۳۲۷۴۵.

(۸۵) همان، ج ۲، غزل ۹۴۰، ابیات ۹۹۱۸ تا ۹۹۲۱.

(۸۶) در رسالات جوانمردان و اصحاب فتوت نیز صناعات و پیشه‌ها را امانت الهی دانسته‌اند و آنها را به منشأ قدسی حواله داده‌اند. نک: هادی ندیمی، «آیین جوانمردان و طریقت معماران، (سیری در فتوت نامه‌های معماران و بنایان و حرف و ایسته)»، ص ۷.

بازکاوی اصل و آغاز آن وحی بوده است و از انبیا آموخته‌اند و ایشان عقل کل‌اند. حکایت غراب: که قابیل هابیل را کشت و نمی‌دانست که چه کند؛ غراب غرابی را بکشت و خاک را کند و آن غراب را دفن کرد و خاک بر سرش کرد؛ او ازو بیاموخت گور ساختن و دفن کردن. و همچنین جمله حرفتها هر که را عقل جزوی است محتاج است به تعلیم و عقل کل واضح همه چیزهاست و ایشان انبیا و اولیاند که عقل جزوی را به عقل کلی متصل کرده‌اند و یکی شده است. مثلاً دست و پای و چشم و گوش و جمله حواس آدمی قابل‌اند که از دل و عقل تعلیم کنند. پا از عقل رفتار می‌آموزد. اما اگر دل و عقل نباشد، هیچ این حواس برکار باشند یا توانند کاری کردن؟ اکنون، همچنان که این جسم به نسبت به عقل و دل، کثیف و غلیظ است و ایشان لطیف‌اند و این کثیف به آن لطیف قایم است و اگر لطیفی و تازگی دارد، ازو دارد بی او معطل است و پلید است و کثیف و ناشایسته است؛ همچنین عقول جزوی نیز به نسبت با عقل کل آلت است؛ تعلیم ازو کند و ازو فایده گیرد و کثیف و غلیظ است پیش عقل کل.^{۸۷}

حرف مولانا از سر تشریف نیست؛ بسیاری از بزرگان حکما و عرفا بر این صحنه گذارده‌اند. اصولاً در تمدن اسلامی آغاز همه علوم و معارف را وحی می‌دانند. همان گونه که در فصل پیشین اشاره کردیم، اصل اساسی در پدیداری هنر اسلامی الهام الهی است. هجویری در کشف المحجوب از نامه حسن بصری به امام حسن (ع) یاد می‌کند که در آن، پس از ذکر اوصاف عالی اهل بیت، علم آنان را به تعلیم حق دانسته است.^{۸۸} متصوفه اعتقاد اساسی داشتند که اختصاص ائمه (ع) به علم الهی است که ایشان را رتبه و مقامی عالی داده است. لذا هم ایشان مصروف این بود که در کسب علم اتکای به تعلیم الهی داشته باشند؛ زیرا اهل‌الله وارثان رسول اکرم (ص)‌اند و شایسته نیست در این وراثت فقط به علم ظاهر بسنده کنند. در تعالیم ایشان که در سطح جامعه تسری یافته بود، به این نکته مهم، یعنی کسب آمادگی برای تعلیم و الهام الهی، توجهی وافر می‌شد. در فصل بعد، به این امر تفصیلاً خواهیم پرداخت.

۸۷) مولانا جلال‌الدین بلخی،
قیه ما قیه، ص ۱۴۲-۱۴۳.

۸۸) ابوالحسن علی بن عثمان
الجلابی الهجویری، کشف
المحجوب، ص ۸۷.

– حب اظهار خداوند و حب اظهار در خلیفه او

شاید اگر بخواهیم به جز هم‌منشأ بودن دین و هنر، نسبتی اساسی بین گوهر دین و هنر جستجو کنیم، این امر در حب اظهار حق نهفته باشد. انسان خلیفه حق و آئینه تمام‌نمای اوست. «در آفرینش عالم چو حکمت اظهار است»^{۸۹}، انسان نیز، برحسب مقام خلیفگی و آیینگی حق، حب اظهار دارد. لذا مولانا هنرمندان و علما را دارای حب اظهار می‌داند. همان گونه که اشاره شد، حق تعالی در حدیثی قدسی، سبب آفرینش را شناخت خود اظهار کرد و انسان را در جمع آفرینش مقام خلیفگی بخشید و او را بر صورت خود آفرید و خویش را در آئینه وجود انسان نگریست. انسان در کمال و نهایت مقام خود، آئینه تمام‌نمای حق است؛ هرچند به ظاهر عالم اصغر است، در باطن و معنا عالم اکبر است.^{۹۰} «آدمی عالم صغراست و حکمای الهی گویند آدمی عالم کبراست زیرا آن علم حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم این حکما در حقیقت حقیقت آدمی موصول بود»^{۹۱} به ظاهر فرع جهان است لیکن صفت او اصل جهان.

آدم اسطرلاب اوصاف علوست

وصف آدم مظهر آیات اوست

هر چه در وی می‌نماید عکس اوست

همچو عکس ماه اندر آب جوست

بر سطرلابش نقوش عنکبوت

بهر اوصاف ازل دارد ثبوت

تا ز چرخ غیب وز خورشید روح

عنکبوتش درس گوید از شروح

عنکبوت و این سطرلاب رشاد

بی منجم در کف عام اوفتاد^{۹۲}

علما و هنرمندان جمله مظهر می‌طلبند. کُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»^{۹۳} «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^{۹۴} «أَيُّ عَلَى صُورَةِ أَحْكَامِهِ، احكام او در همه خلق پیدا شود، زیرا همه ظل حق‌اند و سایه به شخص مانند... پس خلق طالب طالب مطلوبی و محبوبی‌اند، که خواهند تا

۸۹) مولانا جلال‌الدین بلخی، کلیات شمس، ج ۶ غزل ۳۰۸۵، بیت ۳۲۸۸۵.

۹۰) مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی، ج ۴، بیت ۵۲۱، (پس به صورت عالم اصغر تویی / پس به معنا عالم اکبر تویی). در ابیاتی منسوب به حضرت

مولی‌الموحدين آمده است: و تَزَعُمُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ / وَ فَيْكُ أَنْطَوَى الْعَالَمِ الْأَكْبَرُ / وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمَبِينُ الَّذِي / بِأَخْرَفِهِ يُظْهَرُ الْمُضْمَرُ. — نقل شده در عبدالرحمن جامی، تفهيم النصوص، فی شرح نقش النصوص، ص ۹۲.

۹۱) مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۷۶۶، (پس به صورت آدمی فرع جهان / وز صفت اصل جهان این را بدان)

۹۲) همان، دفتر ششم، ابیات ۳۱۴۰ تا ۳۱۴۵.

۹۳) من گنجی پنهان بودم؛ پس دوست داشتم شناخته شوم. ۹۴) بیافرید آدم را بر صورتش. حدیث نبوی، که نص آن، مطابق نقل مسلم در صحیح،

ج ۸، ص ۳۲، چنین است: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.» نیز نک: صحیح بخاری، ج ۴، ص ۵۶؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۴۹؛ غزالی، احیاء علوم

الدین، ج ۲، ص ۱۱۶؛ جامع صغیر، ج ۲، ص ۴، که این حدیث را به وجوه دیگر نیز آورده اند. و مولانا هم بدین حدیث در مثنوی اشاره کرده است:

خلق ما بر صورت خود کرده

حق / وصف ما از وصف او گیرد سبق

به نقل از بدیع‌الزمان فروزانفر

در حواشی و تعیقات،

قیه ما فیه، ص ۳۴۵.

خیال ۱۰

تابستان ۱۳۸۳ فصلنامه فرهنگستان هنر

(۹۵) اسراء (۱۷): ۸۵.
 (۹۶) مولانا جلال‌الدین بلخی،
 فیه مافیہ، ص ۲۳۱.

همه محب او باشند و خاضع، و با اعدای او عدو و با اولیای او دوست. این همه احکام و صفات حقّ است که در ظلّ می‌نماید. غایه ما فی الباب، این ظلّ ما از ما بی خبرست، اما ما با خبریم و لیکن نسبت به علم خدا، این خبر ما حکم بی‌خبری دارد. هر چه در شخص باشد همه در ظلّ ننماید، جز بعضی چیزها. پس جمله صفات حق درین ظل ما ننماید؛ بعضی نماید که وَ مَا أُوتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیْلًا^{۹۵} ۹۶.

۴۱

پس این انسان نیست که با ظهور دادن عالم غیب خود را اظهار می‌دارد؛ بلکه خود حق، تعالی، است که در طی آفرینش هنری، خود را دوباره ظاهر می‌سازد؛ اما انسان آن را به خود منسوب می‌کند.

*

تا اینجا گفتیم که باید مبانی نظری هنر اسلامی را در فراتر از تاریخ جست؛ زیرا هم هنر و هم دین اسلام دارای ماهیتی فراتاریخی‌اند که در اوضاع زمانی و مکانی (اوضاع تاریخی) گوناگون به صورت مختلفی ظهور کرده‌اند. در فصول بعدی مقاله (در شماره آینده) به مفاهیم کلیدی ورود به دستگاه فکری عالم اسلام برای یافتن مبانی نظری هنر اسلامی، از جمله حقیقت عرفان اسلامی و ماهیت و معنای شرق و سنت، خواهیم پرداخت.

(ادامه دارد.)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی