

بررسی مولفه های زیبایی شناسی آثار هنر اسلامی بر اساس نظرات عرفانی ملا محسن فیض کاشانی و آبراهام مزلو

غلامحسین خمیر*^۱

دکتر حبیب جدیدالاسلامی^۲

مصطفی سالاری^۳

چکیده

یکی از تغییرات بنیادین که در دو دهه اخیر در بررسی و تحلیل آثار هنری به ویژه شعر به وجود آمده، بهره گیری از دستاوردهای دانش روان شناسی است. در میان نحله های متعدد این دانش، مکتب روان شناسی انسان گرایانه اهمیت ویژه ای دارد؛ زیرا به توصیف مؤلفه های مثبت انسانی می پردازد و الگویی برتر از نوع بشر و توانایی های او ارائه می دهد. در واقع، انسان گرایی، انسان و خودآگاهی را در مرکز توجه می داند و باور دارد که اشخاص حق آزادی، خودشکوفایی و رفتار اخلاقی دارند. در این میان، آبراهام مزلو که سرشناس ترین شخصیت مکتب انسان گرایی است، با نظریه خودشکوفایی تحولی ژرف در این گرایش به وجود آورد. تجربه اوج یا عرفانی، یکی از مؤلفه های پانزده گانه نظریه اوست که نمود آن در آثار ادبی ایی که بن مایه ای عرفانی دارند، به روشنی دیده می شود. خوانش متون ادبی با عنایت به مؤلفه تجربه اوج، بخش های پنهان سطح فکری مؤلفان آثار را آشکار می کند و به جنبه های مغفول مانده آن می پردازد. ملا محسن فیض کاشانی یکی از شخصیت های ادبی-عرفانی برجسته در گستره ادب فارسی است که در آثار خود به ویژه دیوان اشعار به انسان و نیازهای او توجه شایانی نشان داده است. بازخوانی دیدگاه های او بر اساس نظریه مزلو، در پی بردن به الگوی انسانی مورد نظر فیض کاشانی مؤثر است. نتایج تحقیق حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی نگارش شده است، نشان می دهد که شاخصه هایی چون: «گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان»، «وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی»، «احساس یکپارچگی و بی خویشی» و «گرایش به شعر، عرفان و مذهب»، در آزمودنی های مزلو و تجربه های تبیین شده از سوی فیض کاشانی مشابه بوده است. همچنین، تجلی این شاخصه ها در هنر اسلامی نمود بارزی یافته است.

^۱ دانشجوی دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدان، khammar_1344@yahoo.com

^۲ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدان، ایران، Eslami2631@gmail.co

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدان، ایران، m.salari11@yahoo.com

اهداف پژوهش:

۱. بازخوانی دیدگاه‌های ملامحسن فیض کاشانی بر اساس نظریهٔ مزلو.
۲. تطبیق دیدگاه‌های عرفانی فیض کاشانی با مؤلفهٔ تجربهٔ اوج مزلو در بررسی مولفه‌های زیبا شناسی آثار هنر اسلامی

سوالات پژوهش:

۱. مهمترین وجوه مشترک تجربه‌های عرفانی فیض کاشانی با مؤلفهٔ تجربهٔ اوج مزلو چیست؟
 ۲. تطبیق آراء فیض کاشانی با مزلو چه ابعادی از سامانهٔ اندیشگانی فیض را هویدا می‌کند؟
- کلمات کلیدی:** ملامحسن فیض کاشانی، مزلو، انسان‌گرایی، زیبایی‌شناسی، هنر اسلامی، شعر.

مقدمه

توجه به هنر و زیبایی‌شناسی اسلامی در فرهنگ، آداب و رسوم این مرز و بوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. قرن بیست و یکم به عنوان قرن بازگشت به معنویت در روانشناسی نامیده شده و به بُعد معنوی به عنوان یکی از ابعاد اساسی انسان توجه ویژه‌ای شده است. از آن جا که دهه‌های اخیر با پیشرفت‌های روزافزون علمی، زمینه توجه به «دین و معنویت» برای شکوفایی استعدادهای فطری و درونی و همچنین، رشد و بالندگی ابعاد غیر مادی انسان آشکارا احساس می‌شود، توجه به مولفه‌های زیبایی‌شناسی در آثار هنر اسلامی نیز به عنوان موضوعی که می‌توان آن را از دریچه مباحث روانشناختی بررسی کرد، مورد توجه و تاکید قرار گرفته است.

زیبایی‌شناسی از ریشه یونانی استتیک^۴ گرفته شده است که به معنی ادراک حسی است (بووی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). این بدان معنا است که تجربه زیباشناسی در سیر اعتلای خویش باید از قلمرو حس خارج و به حوزه معنایی و ذهنی وارد شود. از قرن هیجدهم به بعد، مفهوم زیبایی بیشتر جنبه روانشناسی به خود گرفت و در ارتباط با ادراک دیده شد. از آنجایی که عوامل روانی و اجتماعی بر ادراکات انسان اثرات مهمی بر جای می‌گذارند، در احساس او از زیبایی نیز موثرند. لذا، ادبیات و هنر عرفانی از دریچه مباحث روانشناسی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته شده است.

⁴ Aisthanesthai

ادبیات عرفانی و روان‌شناسی با جنبه‌های روحی و روانی آدمی سر و کار دارند و هدف اصلی از پرداختن به آن‌ها، رهنمون ساختن آدمی به سوی کمال شخصیتی و معنوی و افزایش گستره شناخت و معرفت است. آنچه که در ادبیات عرفانی اسلامی تحت عنوان انسان کامل مطرح شده را می‌توان با انسان سالمی که روان‌شناسی انسان‌گرا ترسیم می‌کند، قابل قیاس قرار داد. در اندیشه اهل معرفت و روان‌شناسان، از میان برداشتن موانع رسیدن به خود شکوفایی، اصلی پذیرفته شده است. شرح و تبیین خودآگاه و ناخودآگاه جمعی افراد برجسته و خود شکوفا و بازگویی تجربه‌های شخصی آن‌ها به عنوان نمونه‌های مثبت انسانی، به روشنی در گستره هنر، ادبیات و روان‌شناسی دیده می‌شود.

در میان مکاتب روانشناسی نوظهور، یکی از مکاتبی که شباهت‌های زیادی با اندیشه‌های اسلامی دارد، مکتب انسان‌گرایی یا اومانیزم^۵ است. این مکتب در مقایسه با مکاتب دیگر روانشناسی بیشتر به امیال وجودی انسان می‌پردازد که ریشه در فطرت انسانی دارد و گرایش طبیعی هر انسان به سوی این نیازهاست و با اندیشه‌های دینی که نیز نوعی نیاز فطری انسان محسوب می‌شوند، خصوصیات مشترک بسیاری دارد. همچنین این مکتب به جای یافتن قوانین اولیه حاکم بر رفتار انسان به توصیف انسان کامل می‌پردازد و این وجه مشترک این نظریه با بسیاری از متون عرفان اسلامی است که در آن بعضی ویژگی‌های انسان کامل وصف می‌شود.

از جمله عارفانی که می‌توان این اندیشه‌ها را در آثارش به وفور مشاهده کرد ملامحسن فیض کاشانی یکی از شخصیت‌های قابل تأمل در گستره ادبیات عرفانی فارسی است که آرای خود را در قالب‌های گوناگون از جمله شعر به زبانی شیوا بازگو می‌کند. آثار او سرشار از مضامین انسان‌ساز و هویت‌بخش هستند و در تعالی بخشیدن به ساختار فکری، گفتاری و رفتاری هر انسانی مؤثرند. او تجربه‌های خو شایند معرفتی را که در عالم شهود و کشف به دست آورده، در دیوان اشعار خود بازتاب داده است. بنابراین، سروده‌های او آیینه تمام‌نمای معنویات و لحظات ناب معنوی و توصیفی از انسان کامل هستند. علت پرداختن به فیض کاشانی از آن جهت بوده که او همانند انسان‌گراها به آدمی و مسائل پیرامون آن بسیار توجه نشان داده است. همچنین او به عنوان شخصیت برجسته ادبی علاقه‌مند به مسائل عرفانی، همواره در دیوان اشعار، به تشریح و تبیین تجربه‌های اوج عرفانی خود پرداخته است. در نتیجه، بازخوانی و تحلیل روان‌شناختی اشعار فیض کاشانی، روشی مناسب و علمی برای کشف لایه‌های زیرین منظومه فکری او محسوب می‌شود و به خوانشی جدید از ژرف‌ساخت نظرات وی می‌انجامد.

اصطلاح انسان کامل که مورد توجه مکاتب مختلفی بوده و سیر تکاملی را طی کرده است، در حوزه روانشناسی نیز به این بحث پرداخته شده که شروع آن مقارن با شکل‌گیری مکتب انسان‌گرایی و کوشش‌های اندیشمندانی چون آبراهام

⁵ Humanism

مزلو^۶ بوده است. مزلو از پیشروان و بزرگان مکتب انسان‌گرایانه است که به خاطر نظریه «سلسله مراتب نیازهای انسانی»^۷ یا همان «هرم مزلو»^۸ معروف است که در این نظریه، «سلسله مراتبی از پنج نیاز فطری را معرفی کرد که رفتار انسان را انگیزه و هدایت می‌کند. این نیازها عبارت‌اند از: نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، تعلق پذیری و محبت، احترام و خودشکوفایی» (شولتز و شولتز، ۱۳۹۴: ۳۹۲). لذا به عقیده مزلو پاسخگویی به نیازها از حضور زیبایی در پیرامون انسان می‌تواند برخی از بیماری‌های روانی را درمان کند، چرا که برخی از افراد با دیدن زشتی، بیمار می‌شوند و با قرار گرفتن در محیط زیبای، بهبود می‌یابند. به همین دلیل انسان‌ها همواره سعی می‌کند هاله‌ای از زیبایی را بر زندگی خویش بگستراند و آن را در همه شئون زندگی خود دخالت دهد (گروتز، ۱۳۷۵؛ مطهری، ۱۳۷۳؛ نصر، ۱۳۸۰).

تاکنون در هیچ پژوهشی آثار ادبی و عرفانی ملامحسن فیض کاشانی خاصه دیوان اشعار، از دریچه روان‌شناسی انسان‌گرا و توجه به مولفه‌های زیبایی‌شناسی اسلامی بررسی و تحلیل نشده است. این در حالی است که بخش عمده‌ای از آثار او به انسان و مسائل مرتبط با آن اشاره دارد و خوانش روان‌شناختی اشعار فیض، در پی بردن به زوایای پنهان سامانه اندیشگانی او بسیار مؤثر است. تنها در چند پژوهش، به زمینه‌های عرفانی آثار وی پرداخته شده است. خاتمی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای، تصویرآفرینی‌های عارفانه فیض را در غزلیات بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که شاعر در راستای تصویرسازی و آموزش بهتر و هنری‌تر اندیشه‌های عرفانی خود از آرایه‌های ادبی به ویژه تشبیه و استعاره بهره برده است. اشرف امامی و چناری (۱۳۹۱) نیز، در مقاله‌ای رویکرد فیض کاشانی به تصوف و عرفان را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که او در آثار خود درصدد دفاع از صوفیان برآمده و در تبیین آراء خود، بیشتر تحت تأثیر ملاصدرا، غزالی و ابن عربی، جامی و حیدر آملی بوده است. در تحقیقات مذکور، هیچ اشاره‌ای به کیفیت تجربه‌های عرفانی ملامحسن کاشانی در دیوان اشعار و توجهی به جنبه‌های روانشناختی ذهنیت انسان در برخورد با مبانی زیبایی‌شناسی نشده و تحلیل‌ها سطحی، گذرا و عاری از چهارچوب‌های علمی و روشمند بوده است. این خلأ پژوهشی، تمایز مقاله حاضر با دیگر تحقیقات و جنبه‌های خلاقانه آن را مشخص می‌کند.

بدین صورت، این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی سعی در تشریح و تفسیر آراء ملامحسن فیض کاشانی در دیوان اشعار با استفاده از نظریه روان‌شناختی خودشکوفایی آبراهام مزلو در بررسی مولفه‌های زیباشناسی آثار هنر اسلامی دارد. بدین منظور، با استناد به منابع کتابخانه‌ای و مقالات معتبر پژوهشی، توضیحاتی درباره مبانی زیبایی‌شناسی، هنر اسلامی و دیدگاه مزلو داده شده و نظریه مذکور ارائه شده و سپس، مولفه‌های تجربه‌اوج، تفکیک و دسته‌بندی گردیده است. سپس، ذیل هر بخش، نظرات مزلو و ملامحسن فیض کاشانی با هم مقایسه شده است تا تحلیلی متقن و

⁶ Abraham Maslow

⁷ Hierarchy of Human Needs

⁸ Maslow Pyramid

روشمند از ابعاد مختلف تجربیات اوج عرفانی فیض کاشانی و کاربست آن در زندگی معنوی و هنر اسلامی و تأثیر آن در شکوفایی شخصیت انسانی وی و مخاطبان اشعارش به دست آید. در نهایت، به بررسی مولفه‌های زیبایی شناسی در هنر اسلامی بر اساس آنچه که دریافت شد، پرداخته شده و مثال‌هایی از هنر معماری، طرح‌های فرش، نگارگری و نقاشی سقاخانه‌ایی بیان شده است.

نظرات عرفانی ملا محسن فیض کاشانی

گشوده‌شدن افق نامحدود در برابر دیدگان

فیض کاشانی در دیوان اشعار از عالمی سخن می‌گوید که فراتر از مفاهیم دنیایی تعریف می‌شود. رسیدن به این عالم در صورتی تحقق می‌یابد که سالک ظرفیت‌های بالقوه خود را شکوفا کند و به ظهور رساند. این وادی تعالی‌بخش، عالم دل نام دارد که محل اوج‌گیری آدمی به جهان برین است. شاعر اگرچه آشیان جسم خود را روی زمین می‌داند، ولی عقیده دارد که شخصیت او به قدری رشد کرده که شایسته حضور در سرای سلطان عشق است. او دل و جان خود را محل دریافت معانی کمال‌افزای عشق می‌داند که نه آغازی و نه انجामी دارد. سالک (فیض)، در صورتی که بتواند از عهده تہذیب و تزکیه نفس خود برآید، می‌توان گام در وادی طور معرفت بنهد و همان شرایطی را که موسی (ع) تجربه کرده است، تجربه کند. تجربه موسی (ع) در کوه طور، متفاوت و بسیار شگرف بود و پس از دیدار با خداوند در این مکان مقدس، دروازه‌های معرفت بیش از پیش به روی او گشوده شد و افق‌های نامحدودی از معرفت و بصیرت راستین را کسب نمود. فیض کاشانی با موسی‌انگاری خود (در سلطح جزئی) و سالکان راه حق (در سطح کلی)، این فرض را متصور شده که نوع بشر نیز، می‌تواند با تجربه نقطه اوج معرفت، به جایگاهی همچون پیامبر الهی دست پیدا کند و هم‌نشین و مصاحب خداوند شود.

بالا رویم بس که ز اندازه گذشتیم در عالم دل در چه شمارست دل ما

(فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۷)

گهی پرواز بالا آسمانم سر من کرسی سلطان عشق است
 اگرچه آشیان من زمین است ... چو با حق در سخن آیم، کلیمم
 دل من معنی عرش برین است ... چو از حق دم زنم، پرواز گیرم
 کلامم آن دم آیات مبین است
 مسیحم آن دم، این تن مرغ طین است

(همان: ۵۳)

فیض کاشانی با خطاب قرار دادن حضرت دوست، بیان می‌دارد که همه زیبایی‌های برآمده از سوی احدیت را با جان و دل پذیرفته و به عشق او گرفتار شده است. از هنگامی که زیبایی حق در وجود سالک (فیض)، ریشه دوانیده و جای گرفته، درچه‌ایی از معرفت و شناخت به روی چشمان جانش باز شده و او به واسطه تجربه و درک این حسن کبریایی، از عالم ماده رهیده و به آن پشت‌پا زده است. از دید او، پرتو زیبایی‌های الهی، جان انسانی او را خنثی کرده و با رخ دادن این تحول بنیادی - که شاعر از آن با عنوان بی‌هوشی یاد می‌کند- به منتهای درجه آگاهی دست پیدا کرده و بر گستره شناخت او افزوده شده است. سالک در اثر این دگرگونی‌های روحی با مسائلی روبه‌رو شده که پیش از این، بر او نا مکشوف و نامأنوس بوده است. پیش از این، پرده‌ایی از پندار و توهم چشم بصیرت جوی سالک را کور کرده بود و او را که برای زنده بودن و زندگی کردن آفریده شد، در خوابی ژرف فرو برده بود. این شرایط ناخوشایند از زمانی که سالک از باده ناب ساقی ارواح چشیده، از حالت بی‌هوشی درآمده و به فردی هوشیار و صاحب بینش بدل شده است. در وادی جدید، هرچه از غیب الهی بر جان و دل سالک فرود می‌آید، تعالی بخش و معرفت‌آفرین است و او را شایسته آگاهی از اسرار ملکوتی کرده است. موهبتی که پیش از تجربه اوج عرفانی از آن بی‌بهره بود.

هر جمالی که برافروخت خریدار شدیم	هر که مهرش دل برد گرفتار شدیم
کبریای حرم حسن تو چون روی نمود	چار تکبیر زدیم از همه بیزار شدیم
پرتو حسن تو چون تافت، برفتیم از هوش	چونکه هوش از سر ما رفت خبردار شدیم
در پس پرده پندار بسر می‌بردیم	خفته بودیم ز هیهای تو بیدار شدیم
ساغری ساقی ارواح فرستاد از غیب	نشئه‌اش بیخودی‌ای داد که هشیار شدیم ...
هرچه دادند به ما از دگری بهتر بود	تا سزاوار سراپرده اسرار شدیم

(همان: ۲۱۳)

فیض کاشانی که به عنوان سالک راه حق، نقطه اوج معرفت را بارها تجربه کرده و از موهبت‌های آن کاملاً آگاه شده است، به مخاطبان مشتاق خود توصیه می‌کند که با نوشیدن باده ناب الهی پای در این وادی بگذارند و حضور در طور معرفت را تجربه کنند. این راه، راه عاشقان راستین است و در صورت پیمودن این مسیر، جان جهان را دیدار خواهند کرد. منظور شاعر از این دیدار، لقاءالله است که غایت آرزوی همه سالکان محسوب می‌شود. اگر فردی به این مرتبه دست پیدا کند، خود به جهانی دیگر بدل می‌شود و از چهارچوب اقلیم مادی می‌رهد. در صورت تحقق این شرایط، سالک از کنه حقیقت هستی باخبر می‌شود و بی‌کرانه‌ای وصف‌ناپذیر از حقایق و اسرار، از پیش چشم او کنار می‌رود و ساکن همیشگی عرش اعلی می‌شود و با فرارفتن از قالب تن، دنیایی متفاوت را تجربه می‌کند که در آن، از تاریکی‌های

جسمانی نشانی نیست و تنها پرتو فروغ ایزدی را با چشم جان می‌بیند. فیض کاشانی رسیدن به این مرحله را منتهای آمال اهل وصال می‌داند و عقیده دارد که سالکان آرزوی زیارتی از این دست را در ذهن و جان خود می‌پرورند.

چه چشمت گشت ازو بینا و شد سرمست از آن صهبا
جهان را جان شوی آنگه شوی اقلیم جان را سر شود
عرش از برایت فرش و گردد جسم بهرت جان
قدم نه در ره عشاق تا جان جهان بینی
شوی از جانِ جان آگه، حقیقت را عیان بینی
شود ظلمت همه نور و زمین را آسمان بینی
(همان: ۳۲۸)

هر نفس از جناب دوست می‌رسدم بشارتی
کعبه من جمال او می‌کشمش به دل طواف
سوی وصال خویشتن می‌کندم اشارتی
اهل صفا کنند سعی بهر چنین زیارتی
(همان: ۳۳۵)

وجد و حیرت شدید و احساسی فرامگانی و فرازمانی

در دیوان اشعار فیض کاشانی، هرگاه او از دیدار با خداوند و آرزوی مشرف شدن به وصال او سخن می‌گوید، شور و وجدی بی‌مانند و غیرقابل وصف وجودش را فرامی‌گیرد، گویی سراپای سالک، هیجان رسیدن به مقصد است و چیز دیگری را طلب نمی‌کند. این اشتیاق که جان‌ها را شرحه شرحه می‌کند، مکان و زمان نمی‌شناسد و مفهومی ورای قوالب عالم ماده دارد و در قواعد مرتبط با عالم معنا تعریف می‌شود. فیض از کوی یار خود سخن می‌گوید که فراتر از مکان است و نام و نشان‌های دنیایی در آنجا رنگ باخته‌اند و معناهای معمول خود را از دست داده‌اند.

ای کوی تو برتر از مکان‌ها
وی گم شده در رهت نشان‌ها
سرگشته به بر و بحر گردند
اندر طلب تو کاروان‌ها
(فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۵)

دیدار با یار به قدری برای فیض (سالک)، همراه با شور و هیجان است و در سامانه فکری او اعتبار و روایی دارد که تحقق این هدف را برآیند و ماحصل زندگانی خود می‌داند. سالک سال‌ها با سیر در انفس و آفاق در اندیشه رسیدن به مدینه معرفت است. سرزمینی که در آن بوی جان‌افزای و معرفت‌بخش می‌وزد و مشام جویندگان طریقت را خوشبو می‌کند. با این حال، گاهی رهرو، دچار تردید و خستگی می‌شود و از به فرجام نرسیدن این سفر عرفانی و حماسی شکوه می‌کند و از ناپیدایی این منزل می‌نالند. فیض کاشانی با کنار هم قرار دادن دو تصویر جان‌افزا و جان‌گزا از سیر الی الله، به این نکته مهم اشاره کرده که این سفر در عین حال که همراه با دشواری‌های بسیار است، اما در نهایت، منجر به کمال و رشد معنوی می‌شود.

تپش دل ز شوق دیدار است
 در سفر تا به کی تپد دل ما
 بوی جان می‌وزد در این وادی
 به از این چیست فیض حاصل ما
 نیست پیدا کجاست منزل ما
 ساربانا بدار محمل ما
 (همان: ۸)

فیض کاشانی در سروده ذیل، انسان را موجودی نه متعلق به این دنیا، بلکه وابسته به سرای دیگر می‌داند. سرایی که در چهارچوب زمان و مکان این جهانی قابل تعریف و درک نیست و برای پی بردن به ماهیت آن نیاز به حواسی فرامینی و کبریایی است. در منظومه فکری فیض، خانه آدمی نباید در زیر این گنبد دوار بنا شود؛ زیرا او به سرزمینی لامکان تعلق دارد و خانه‌اش در آن دیار ساخته و پرداخته شده است. حضور آدمی در این دنیا -که به دلیل غربت روی داده است- موقتی و ناپایدار خواهد بود و دوباره بر صدر عرش الهی تکیه خواهد زد. فیض کاشانی یکی از شاخصه‌های انسان به کمال رسیده و خودشکوفای شدت علاقه او به پرواز کردن در آسمان لامکان می‌داند. جایی که دیگر نشانی از غل و زنجیرهای دنیای نیست و او می‌تواند به دور از تعلقات این جهانی، به پرواز درآید. به تعبیر دیگر، فیض کاشانی شور عشقی را که در نهاد سالک وجود دارد، به مثابه آتشی سوزان می‌داند که بدل به گلستان می‌شود و بلبل گلزار عالم معنا را در دل و جانش به خواندن وامی‌دارد. گلزار عالم معنا منحصر به مکان خاصی نیست و این آتش پیش از آنکه تبدیل به گلستان شود، همه ما و من‌های سالک را می‌سوزاند و از بین می‌برد و وجودش را آماده سکنی گزیدن در عرصه بی‌مکانی می‌کند.

زیر این قبه نیست خانه من
 غربت افکنده است بر خاکم
 سر پرواز لامکان دارم
 عرضه لامکان سرای من است
 صدر ایوان عرش جای من است
 کوره چرخ بند پای من است
 (همان: ۵۲)

شور عشقی گر که دل را بر سر کار آورد
 آتشی در من زند از من بسوزد ما و من
 بلبل گلزار معنی را به گلزار آورد
 گوش هستی‌های مادر حلقه یار آورد
 (همان: ۱۲۴)

احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی

در شعر فیض کاشانی بارها از تجربه‌ای سخن به میان آمده که سالک در آن، خود را فراموش کرده و همه انگاره‌های انسانی را از بین برده و تنها به حقیقت مطلق و واحد چشم دوخته است. این تجربه مانند تجربیاتی است که آزمودنی‌های

مزلو هم، بیان کرده‌اند. بنابراین، حالت مذکور را باید یک تجربه مشترک انسانی دانست که قابل تعمیم به همه افراد است. فیض عارفی وحدت‌گراست و همه هستی را نمودی از خداوند می‌داند. از این‌رو، در سامانه فکری او، زمین و هر آنچه در آن است، شوق و هیجانی وصف‌ناپذیر برای وصال الی الله و درک معرفت به وی را در دل می‌پرورند و مدهوش عظمت کبریایی هستند. همچنین، به واسطه احساس قربت با حضرت باری تعالی است که در آسمان‌ها اشتیاق و شور برپاست و همگان شادمان هستند. این دیدگاه نشان می‌دهد که فیض همه هستی را سامانه‌ای هوشمند، زنده و پویا می‌داند که دل در گرو دوست دارند و هر لحظه بر شدت و حدت اشتیاق آنها افزوده می‌شود.

از توست زمین فتاده بیخود وز شوق تو شور آسمان‌ها ...
دل بر سر دل فتاده مدهوش تن بر سر تن سپرده جان‌ها
(فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۵)

وحدت‌انگاری جهان هستی بدان معناست که عارف همه مظاهر دنیایی را نمود و نمادی از خداوند می‌داند و عقیده دارد که همه هستی اخگرهایی جدافتاده از آتش عشق الهی هستند و بن‌مایه وجودی آنها ملکوتی و فراتر از زمین و آسمان است. این نگاه، در نهایت به اتحاد و یکپارچه‌انگاری می‌انجامد؛ زیرا هیچ تفاوتی در ماهیت پدیده‌های جاندار و بی‌جان هستی نیست و تنها در ظاهر افتراقاتی دیده می‌شود. وقتی بر سر وحدت‌انگاری هستی به توافق برسیم، یکپارچگی میان دین‌ها و مذاهب نیز، توجیه پیدا می‌کند. در باور فیض، پیروان همه مسلک‌های فکری از یک آبشخور می‌نوشند و به سوی یک هدف حرکت می‌کنند. بنابراین، تفاوت میان ادیان، نه در ژرف‌ساخت، بلکه در روساخت است. به تعبیر دیگر، معنایی که از دین‌های گوناگون برداشت می‌شود، در حقیقت یکسان است و راه‌های اثبات و تبیین آن حقیقت، متفاوت به نظر می‌رسد.

در نقش هر نگار نگر نقش آن نگار گرچه نگار و نقش ندارد نگار ما
(همان: ۶)
هم صومعه هم می‌کده هم مسجد و هم دیر یک معنی و بنموده هزار است دل ما
(همان: ۶)

فیض کاشانی در تشریح تجربه‌های عرفانی خود، خود را در اوج بی‌خویشتنی می‌بیند. از این‌رو، باور دارد که هر کجا قدم می‌گذارد، حق تعالی را در کنار خود حس می‌کند. او در جسم و جان فیض جای گرفته و هستی او با خداوند گره خورده است. بودن یا نبودن فیض با خواست الهی پیوند دارد. راه حفظ این شرایط و غرق شدن در دریای وحدت، از نگاه فیض، گذشتن از خودی‌ها و منی‌های انسانی و حل شدن در بی‌کرانه‌ای است که در آن تنها حقیقت مطلق نمود می‌یابد و هیچ تفاوتی وجود ندارد. بی‌کرانه‌ای که ماورای هستی زمینی و خاکی آدمی در جریان است و باعث قطع ارتباط انسان با عالم

ماده می‌شود. بی‌تردید این تجربه‌ای ارزشمند است که سالک در نقطهٔ اوج عرفانی و حالت بیخود شدن از منِ انسانی بدان دست پیدا می‌کند.

هر کجا می‌رویم، او با ماست اوست در جان ما و در دل ما
(همان: ۸)

من اگر هستم، اوست هستی من او بجای من است
از خود ار بگذرم رسم به خدا به خدایی که منتهای من است
(همان: ۵۳)

فیض کاشانی در عالم کشف و شهود به مرتبه‌ای می‌رسد که با دیدن زیبایی‌های خداوند و محو شدن در نور اقدس الهی، از خود انسانی‌اش به طور کامل دور می‌شود و ابعاد مادی و زمینی‌اش را منحل و فروپاشیده می‌بیند. دقت و تمرکز روی همهٔ ابعاد معرفتی و عرفانی مظاهر هستی به او بینش و درکی داده که موجب دریده شدن پردهٔ پندار و نادانی و تابیده شدن نور دانش و بینش راستین در جان و دل خداجوی وی شده است. او دیگر خود را نمی‌بیند و عقیده دارد که هستی او در صورتی معنا پیدا می‌کند که با خداوند باشد و لحظه‌ای از او جدا نماند. به عبارت دیگر، فیض که از تفرد به اتحاد رسیده و آثار سودمند آن را به خوبی دریافته است، دیگر تمایلی به گرایش به خود انسانی و نفسانی‌اش ندارد و این یکپارچگی با نیروی برتر را رمز سعادت خویش می‌داند.

جلوهٔ حسن تو دیدم طمع از خویش بریدم تا که شد محو در انوار وجود تو وجودم
می‌کند تازه به تازه سپه حسن شهیدم چشم و ابرو و لب و خال و خط توست شهودم ...
جاهل و مرده به خود زنده و دانا به تو باشم به خودم هیچ نباشم، به تو باشم همه بودم
یک دم ار بگذردم بی‌تو سراپای زبانه بگذرانم نفسی با تو سراسر همه سودم
(همان: ۲۰۹)

گرایش به شعر، عرفان و مذهب

فیض کاشانی شعر را ابزاری برای بازنمایی و تبیین هرچه بهتر اندیشه‌های پیچیدهٔ معرفت‌شناختی خود می‌دانست. او با وجود اینکه بخش مهمی از افکار عرفانی و دینی خود را در قالب آثار منثور منعکس کرده، از ظرفیت‌های ارتباطی و رسانه‌ای شعر و نقش آن در انتقال مفاهیم پیچیده غافل نبوده و ماحصل همهٔ باورهای خود را در دیوان اشعارش انعکاس داده است. به سخن دیگر، شعرهای او برآیند آراء او در آثار منثور هستند. در جهان‌بینی عرفانی و دینی فیض کاشانی، شعر صرفاً ابزاری برای افتخار حس زیبایی‌شناختی او نیست، بلکه مفاهیمی را که از نگاه او دشوار و دیرپاب به نظر

می‌رسد، از طریق شعرسرایی شرح می‌دهد و در اختیار مخاطبان عوام خود می‌گذارد. بنابراین، دیوان اشعار فیض بر گستره مخاطبان او افزوده و پیام مورد نظرش را به طیف گسترده‌تری از مردم انتقال داده است. فیض در این باره می‌گوید که مقصد او حق و مرکبش عشق است، اما آنچه مقصد و مرکب وی را آن‌گونه که باید، شرح می‌دهد و توصیف می‌کند، شعر است. ترانه‌هایی که او می‌سراید برآمده از سوز دل اوست و تحت تأثیر اوضاع و احوال روحی و جسمی وی، گاهی با شادی و طرب همراه است و گاهی با سوز و اندوه. به هر روی، شعر ابزاری سودمند برای بازنمایی نقطه اوج تجربه‌های معرفتی اوست. تجربه‌هایی که به تصریح فیض، غور در آن، روح تشنه سالکان راه حق و حقیقت را سیراب خواهد کرد. با توجه به مسائل گفته‌شده، میزان و چرایی تمایل فیض به پدیده شعر آشکار می‌شود.

مقصدم حق و مرکبم عشق است شعر من ناله‌درای من است
(فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۵۲)

به فغان گهی و گاهی به طرب ترانه کردم که مگر تو رحم آری همه نغمه‌ای سرودم
(همان: ۲۰۹)

فیض گفتی بس غزل هر یک ز دیگر خوب‌تر حیرتی در طالبان انتخاب انداختی
(همان: ۳۲۷)

دین و شریعت در نگاه فیض کاشانی مفهومی ارزشمند و مهم محسوب می‌شود. او سعادت و نیک‌فرجامی نوع بشر را در دل سپردن به دین و مبانی آن می‌داند و از اینکه گام در وادی توصیه‌شده از سوی قرآن می‌گذارد، بسیار خرسند است. همنشینی با قرآن و غور در مفاهیم آن، یکی از پندهای ارزشی فیض کاشانی به مخاطبانش است که به صورت غیرمستقیم و با خطاب قرار دادن خود بیان کرده است. از دید او، فرمانبرداری از خواسته‌های الهی، کلید گشایش دروازه خوشبختی است. گوش‌سپاری به سخنان اهل بیت پیامبر (ص)، وجه دیگری از دین‌مداری و شریعت‌گرایی مورد تأیید فیض است. او اهل بیت را وجه‌الله می‌داند و عقیده دارد که گرایش به کردها و گفته‌های آن‌ها در سامان بخشیدن به زندگی هر انسانی مؤثر است و آدمی را به سوی کعبه عشق و معرفت راهنمایی می‌کند.

شکر الله دید سرم داده‌اند سرفرازم سیر در قرآن کنم
طاعت حق راست این در را کلید آنچه فرموده است حق، من آن کنم
اهل بیت مصطفی وجه‌الله‌اند روی دل را جانب ایشان کنم
سر نهم در سیر قرآن و حدیث کار جان را سر بسر سامان کنم
(همان: ۲۰۸)

چو دادی مرا کشتی اهل بیت سوی کعبه خویش یادی بده
 دلم لوح و الهام حق کلک آن ز امداد لطفت مدادی بده
 ز قرآن به دستم خطی داده‌ای به چشمم ازین خط سوادی بده
 (همان: ۳۰۲)

فیض کاشانی دو پدیده صوفی‌گری و زهدورزی را در برابر هم قرار داده است. از دید او، گرایش به عرفان و تصوف، امری عاری از دغلكاری و همراه با خلوص نیت است و در مقابل، زاهدان ریایی و خشک‌مذهب را از عشق‌بازی عارفانه بی‌بهره و دور دانسته است. فیض، سبک فکری زاهدان را عاری از انعطاف می‌داند و این طرز تلقی از معرفت را نادرست می‌شمارد. در ساختار فکری او، عرفان پدیده‌ای عاشقانه است که تنها خاصان درگاه الهی از آن بهره‌مند می‌شوند، اما زهد، پدیده‌ای عابدانه است که به عوام و خواص محروم از بصیرت اختصاص دارد. عرفان‌ستایی فیض کاشانی در ابیات ذیل، او را بر اساس آراء مزلو، فردی خودشکوفا و اوج‌گرا معرفی کرده است.

آتشی از عشق افروز، اهل غفلت را بسوز دردها را کن دوا، بیمار را تیمار
 زاهدان خشک را بگذار با جهل و غرور خیل رندان را می از جام هو الغفار
 زاهدان را نیست درخور، عشق‌بازی کار ماست عام را زین باده کم ده، خاص را بسیار
 (همان: ۳۰۳)

نظرات عرفانی آبراهام مزلو

یکی از مکتب‌های روان‌شناسی که در سال‌های اخیر با استفاده از مبانی نظری آن به تحلیل آثار هنری و متون ادبی پرداخته شده، انسان‌گرایی^۹ است. آنچه در این مکتب اهمیت دارد، ارزش نهادن به ویژگی‌های والا و خلاق انسانی است. در نتیجه، انسان‌گراها سعی می‌کنند با تکیه بر شاخصه‌های مثبت انسانی به یافته‌های علمی خود روایی بخشند. آن‌ها تأکید ویژه‌ای بر ارتباط خلاقیت با سلامت روانی، خود شکوفایی و کمال انسانی دارند و معتقدند این متغیرها به لحاظ معنایی چنان به هم پیوند خورده‌اند که می‌توان آن‌ها را مفهومی واحد در نظر گرفت.

بر این پایه، مزلو خودشکوفایی را انجام درست کاری می‌داند که انسان در پی محقق کردن آن است و می‌گوید «آدمی می‌خواهد در هر کاری درجه یک باشد، یا در حد توان خود لایق باشد» (مزلو، ۱۳۸۶: ۹۱). به اعتبار این دیدگاه، انسانی که روان‌شناسی انسان‌گرا ترسیم می‌کند با انسان مورد نظر مکتب‌های روان‌کاوی و رفتارگرایی تفاوت دارد.

^۹ Humanism Psychology

کماکان که «نه روان کوی و نه رفتارگرایی از استعداد بالقوه آدمی برای کمال و آرزوی او برای بهتر و بیش تر شدن از آنچه هست، بحثی نکرده‌اند» (شولتز و شولتز، ۱۳۹۴: ۶). این در حالی است که در مکتب انسان‌گرایی، مؤلفه‌های خلاقیت، ارزش‌ها و نیازهای انسانی در درجه نخست روایی قرار دارند و می‌توان با تکیه بر قوای خلاق، کیفیت هستی آدمی را بالا برد و بهبود بخشید و از او شخصیتی بالنده و خود شکوفا ساخت. بنابراین، اساس نظام فکری مکتب انسان‌گرایی بر تمایلات و ارزش‌های انسانی استوار بوده و با هرگونه جبر مطلق توسط محرک‌های بیرونی و نیز نیروهای زیست‌شناختی و درونی مخالف و معتقد است که نگرش فرد نسبت به خود و دنیای پیرامونش عمده‌ترین عاملی است که او را به حرکت وامی‌دارد (گنجی، ۱۳۹۲: ۱۰).

علاوه بر این، در این دیدگاه، دینداران باید به جنبه ایجابی و فراشخصی مطالعات روانشناسان انسان‌گرا که معنویت را برای انسان یک نیاز می‌دانند، توجه کنند. توجه آنان به دین به این جهت بوده است که دین را پدیده‌ای می‌دانستند که به لحاظ تاریخی و اجتماعی حامل معنویت بوده است. تأکید اینان بر تفکیک بین دین نهادینه و دین فردی با هدف بیان این نکته بوده که دین گرچه حاوی و مشوق تجربه‌های معنوی و عرفانی است، در شکل نهادینه خود ممکن است از محتوا تهی شود (الکینس، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۶).

آبراهام مزلو هنگامی که نظریه خود شکوفایی را مطرح کرد، گام مهمی برای بازنگری در شخصیت انسانی برداشت و نگاه مثبت به ظرفیت‌های درونی آدمی را گسترش داد. از دید او، نوع بشر برای رسیدن به قله‌های رشد و تعالی باید پنج مرحله را پشت سر بگذارد تا به منتهای کمال دست پیدا کند. «ارضای نیازهای اساسی پیامدهای گوناگونی به دنبال دارد که می‌توان آن‌ها را مطلوب، خوب، سالم و یا خود شکوفا نامید» (مزلو، ۱۳۷۲: ۱۴۳). این سلسله مراتب یا هرم، که در سال ۱۹۵۴ میلادی ابداع شده است، معمولاً برای طبقه‌بندی انگیزش‌ها و نیازهای انسانی به کار می‌رود. در پایین این هرم، نیازهای سطح زیستی قرار دارند که باید پیش از ظهور نیازهای سطح بالاتر ارضا شوند (Pardee, 1970: 5). در مجموع، نیازهای این هرم عبارت هستند از:

۱. نیازهای فیزیولوژیکی، بدنی یا زیستی: تعادل حیاتی یا کمبودهای حقیقی در بدن، مهم‌ترین این نیازها به شمار می‌روند و شامل نیاز به خوراک، هوا، آب، استراحت و ... می‌شوند (سیف، ۱۳۹۰: ۲۳۴). در صورتی که به این نیاز توجه نشود، ممکن است نیازهای دیگر موجودیت خود را از دست دهند. از این‌رو، این دسته از نیازها در بالاترین سطح الویت قرار دارند (Francis & Kritsonis, 2006: 2).

۲. نیاز به ایمنی: مزلو این نیازها را شامل «امنیت، ثبات، وابستگی، حمایت، رهایی از ترس ... [و] نگرانی و آشفتگی، نیاز به سازمان، نظم، قانون، محدودیت، داشتن حامی مقتدر و الی آخر» می‌داند (مزلو، ۱۳۷۲: ۷۴). در صورت فراهم نشدن نیازهای امنیت روانی و جسمی، آدمی با چالش‌های خطرناکی روبه‌رو می‌شود.

۳. **نیاز به عشق و تعلق (نیاز اجتماعی):** در این مرحله، آدمی به طور برجسته‌ایی نبود عزیزان خود را پیرامونش احساس می‌کند. کسانی چون همسر، پدر، مادر، فرزند و ... در نتیجه، فرد در این مرحله به شدت تشنه برقراری پیوندهای عاطفی با مردم و پدیدآوردن جایگاهی درخور خویش در خانواده است (سیف، ۱۳۹۰: ۲۳۴).

۴. **نیاز به احترام و عزت نفس:** برآیند از ضای این نیاز، پیدایی حس سودمند بودن در آدمی است. «ارضای نیاز به عزت نفس به احساساتی از قبیل اعتماد به نفس، ارزش، قدرت، لیاقت، کفایت و مفید و مثمر ثمر بودن در جهان منتهی خواهد شد» (مزلو، ۱۳۷۲: ۸۲). وقتی فرد به چنین صفات مثبتی متخلق شود، می‌تواند در اجتماع نقشی بایسته ایفا کند و عنصری پویا و نه منفعل، باشد.

۵. **نیاز به خود شکوفایی:** پس از برآورده شدن جداگانه و پیوسته نیازهای چهارگانه یاد شده، زمینه برای ظهور و به تبع آن، ارضای نیاز خودشکوفایی فراهم می‌شود. در این مرحله، فرد در پی کشف توانایی‌های بالقوه و تحقق آرمان‌های خرد و کلان خویش است. مزلو عقیده دارد کسانی می‌توانند خودشکوفای شوند که با گذر از مراحل پیشین، هم‌چنان از شخصیتی سالم برخوردار باشند. بر پایه دیدگاه مزلو، تنها یک درصد از مردم به چنین حالتی دست می‌یابند؛ زیرا غالب انسان‌ها در شناخت میزان توانایی‌های خود ناتوان هستند و به جای تکیه بر قابلیت‌هایی که دارند، عمدتاً از فرهنگ غالب پیروی می‌کنند و به این ترتیب، نیازهای شخصی نادیده گرفته می‌شود و فرد خود را در فرهنگ جامعه حل می‌کند. نکته دیگر آن‌که، نیاز به ایمنی، بیش‌تر مردم را از درگیر شدن با امور خطرناک برحذر می‌دارد و این امر، عاملی مهم در عدم ظهور خودشکوفایی در انسان‌ها است (سیف، ۱۳۹۰: ۲۳۴).

مزلو نیاز به خودشکوفایی را از نیازهای دیگر والاتر و ارزشمندتر می‌داند و معتقد است حتی اگر همه نیازها ارضا شوند، بدون ظهور خودشکوفایی، اغلب فرد دچار نارضایتی و بی‌قراری تازه‌ای می‌شود (باقری، ۴: ۱۳۹۰). براساس نظریه خودمختاری کنشی - که نخستین بار توسط گوردون آلپورت ارائه شد؛ رسیدن به مرحله خودشکوفایی و زندگی در سطح عالی گاهی می‌تواند مستقل از ارضای نیازهای پست و اولیه باشد. ولی به اعتقاد مزلو همه انسان‌ها قادرند به مرحله خودشکوفایی نایل شوند؛ ولی تنها یک درصد از افراد جامعه به خودشکوفایی دست می‌یابند (مزلو، ۱۳۶۶: ۸۳-۸۵).

مزلو در نظریه خودشکوفایی بر پانزده ویژگی و معیار مهم تأکید ورزیده که عبارت است از: ۱- درک بهتر واقعیت و برقراری رابطه آسان‌تر با آن؛ ۲- پذیرش خود، دیگران، طبیعت؛ ۳- خودانگیزگی، سادگی و طبیعی بودن؛ ۴- مسأله‌مداری؛ ۵- کیفیت کناره‌گیری و نیاز به خلوت و تنهایی؛ ۶- خودمختاری، استقلال فرهنگ و محیط، اراده و عوامل فعال؛ ۷- استمرار تقدیر و تحسین؛ ۸- تجربه عرفانی یا تجربه اوج؛ ۹- حس همدردی؛ ۱۰- روابط بین فردی؛

¹ Gordon Allport

۱۱- ساختار منشی مردم‌گرا؛ ۱۲- تشخیص بین وسیله و هدف و نیک و بد؛ ۱۳- شوخ‌طبعی فلسفی و غیر خصمانه؛ ۱۴- خلاقیت؛ ۱۵- مقاومت در برابر فرهنگ‌پذیری و برتری نسبت به هر فرهنگ ویژه (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۸-۲۱۶). شدت و ضعف این مؤلفه‌ها در یک فرد، سنجه‌ای متقن برای پی بردن به میزان شکوفایی شخصیتی اوست.

مزلو بر این باور است که «اکثر افراد خودشکفته، تجربه‌های عرفانی و روحی دارند» (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۰: ۶۴۰). توصیف‌هایی که آزمودنی‌های مزلو از این تجربه‌های لذت‌بخش ارائه داده‌اند، غالباً مبهم و نامعلوم است. آن‌ها از احساسات مشابهی سخن گفته‌اند که مبتنی بر گشوده شدن افق‌هایی نامحدود در برابر دیدگان وجودشان است. در این لحظه‌ها افراد خودشکופا از احساسی نیرومندتر و در عین حال، درمانده‌تر از آن‌چه اشخاص قبلاً داشته‌اند، برخوردار شده‌اند. هم‌چنین، احساس شدید وجد، حیرت و هیبتی که با زمان و مکان سازگاری ندارد، برجسته است؛ زیرا فردی که چنین وضعیتی را تجربه کرده، در زندگی روزانه خود با دگردیسی‌های مثبتی روبه‌رو شده است (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۵۶). مزلو بر این باور است که این تجربه لزوماً سرچشمه‌ایی دینی و فراطبیعی ندارد و می‌تواند جسمانی باشد و در گستره علم تبیین شود (دارابی، ۱۳۸۸: ۲۳۰). در این لحظه‌ها آدمی به شرایطی می‌رسد که یکپارچه‌تر، از خود بی‌خودتر و فعال‌تر رفتار می‌کند و از تسلط بیش‌تری در برابر جهان احساس، برخوردار می‌شود (جوارد و لاند سمن، ۱۳۸۷: ۳۴). به سخن دیگر، بخشی از توان‌مندی‌های معرفت‌شناختی انسان در این مرحله آشکار می‌گردد و او می‌تواند بر شماری از مسائل معنوی و امور این جهانی چیرگی یابد. مزلو عقیده دارد که «تجربه عرفانی ملایم در افراد زیادی، شاید حتی در اکثر افراد اتفاق می‌افتد و این‌که، در فرد مستعد این تجربه اغلب و شاید حتی به طور روزانه اتفاق می‌افتد» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۰). تجربه اوج لحظات گذرای خودشکوفایی است. این لحظات، لحظات جذبه هستند که نه می‌توان آن‌ها را خریداری کرد و نه می‌توان وقوع آن را تضمین کرد و نه حتی می‌توان به جست‌وجوی آن‌ها پرداخت (مزلو، ۱۳۸۶: ۹۱). این وضعیت با مقوله بی‌خوبشستنی فرد خودشکופا، رابطه‌ایی معکوس دارد. به این معنا که هرچه فرد بیش‌تر خود را فراموش کند، تجربه‌های او شدیدتر خواهد بود و هر اندازه در مبارزه با انگیزش‌های نفسانی کم‌فروغ با شد، تجربه‌های ملایم‌تری را درک خواهد کرد. این وضعیت با حالت‌های عرفانی قابل مقایسه است؛ زیرا «گاه پیش می‌آید [خودشکوفاه] به سان عرفا در خود فرو می‌روند» (سیاسی، ۱۳۸۹: ۲۰۰). در این مرحله، غالب اموری که مربوط به شخص انسان می‌شود، از یاد می‌رود و نیازهایی در آدمی بروز و نمود پیدا می‌کند که جنبه فراشخصی دارد.

آدمی تا زمانی که تحت تأثیر جذبه‌های تجربه اوج قرار دارد، به نوع انسان و دغدغه‌های او می‌اندیشد؛ چراکه «ظاهراً تجربه دقیق عرفانی یا اوج، تشدید گسترده هر یک از تجربیاتی است که در آن فقدان «خود» یا حس برتری خود وجود دارد» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۰). بنابراین، فارغ شدن از خویش فرصتی مناسب برای پرداختن و توجه به دیگران فراهم می‌آورد. مزلو افراد خودشکופا را در دو دسته اوج‌گرا و غیر اوج‌گرا قرار داده است. از نگاه او، خودشکوفایان اوج‌گرا «بیش‌تر حالت تقدس و شاعرانه دارند و این تجربه‌ها عمدتاً صوفیانه و مذهبی‌وار است» (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۵۶). چنین

افرادی غالباً به تدوین شعر، موسیقی، فلسفه و دین می‌پردازند، در حالی که افراد خودشکوفای غیراوج‌گرا «بهبود دهندگان اوضاع اجتماعی جهان، سیاست‌مداران، فعالان در امور جامعه، اصلاح‌طلبان و مجاهدان را تشکیل می‌دهند» (مزلو، ۱۳۷۲: ۲۳۱). این دسته‌بندی مطلق نیست و گاهی ممکن است فرد خودشکופا به عنوان مثال در عرصه سیاست حضوری چشم‌گیر داشته باشد و در عین حال، به شعر و موسیقی و فلسفه نیز، اهمیت دهد.

هدف اصلی مزلو دانستن این مسئله بود که انسان برای رشد کامل انسانی و شکوفایی تا چه اندازه توانایی دارد. او سعی داشت مفهوم کیفی انسان کامل را به مفهومی کمی تبدیل کند و به این نتیجه رسید که همه انسان‌ها با نیازهای مشترک به دنیا می‌آیند و این نیازهای مشترک موجب انگیزه رشد، کمال و تحقق و تبدیل شدن به آنچه توان آن‌هاست می‌شود که رسیدن به این کمال، نیازمند فراهم آمدن شرایط درونی و بیرونی است (Maslow, 1968: 3). از جمله نظرات مزلو که تشابهاتی با عرفان اسلامی دارد، می‌توان به بحث انسان کامل و ویژگی‌های او، تجارب اوج، انگیزه‌های متعالی، وجدان درون ذاتی و آرمان‌شهر مزلو اشاره کرد. به اعتقاد مزلو مجموعه نیازها، تمایلات و استعداد‌های انسان متأثر از وراثت بوده و برخی از آن‌ها میان همه انسان‌ها مشترک و برخی دیگر منحصر به افراد خاصی است؛ ولی آنچه بین همه انسان‌ها مشترک است گرایش ذاتی آن‌ها به کمال و خود شکوفایی است (لان‌دین، ۱۳۸۳: ۳۶۸).

لذا، بررسی دیدگاه‌های مزلو در ارتباط با هنر متعالی اسلامی که نشأت گرفته از ذات انسان کامل است، راه‌گشایی شناسایی جنبه‌های درون ذاتی این هنر از منظر علم روانشناسی است. به بیان دیگر، نوعی تعامل و ارتباط ساختاری و درون ذاتی میان عرفان و روانشناسی انسان‌گرایانه که مولفه‌های مشترک هر یک را می‌توان در هنر اسلامی از جمله شعر دریافت کرد. از این منظر، در این نوشتار به بررسی جلوه‌های هنر اسلامی بر اساس دیدگاه‌های ملامحسن فیض کاشانی پرداخته شده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

مفهوم زیبایی‌شناسی در هنر اسلامی

زیبایی‌شناسی اولین بار توسط الکساندر گاتلیب باوم گارتن^۱ در کتابی به زبان لاتین به نام Aesthetica به کار رفت. نقش عمده او در این مسیر تو صیف زیبایی‌شناسی به عنوان یکی از علوم خیال آفرین بود تا سلیقه و احساس را به عنوان معیاری از کمال قرار دهد. گارتن برای نقد هنری و مبانی نظری فرهنگی درسنامه‌ایی در رابطه با زیبایی‌شناسی به عنوان شاخه‌ایی از فلسفه تدوین کرد (اسفندیاری، ۱۳۹۲: ۶۹). این واژه بر احساس و ادراک حسی دلالت دارد و به

¹ Alexander Gottlieb Baumgarten

طور کلی «ادراک از طریق حواس» معنا می‌دهد. بنابراین، اصطلاح «استتیک»^۱ مختص به ادراک آثار هنری و زیبایی نیست بلکه بر هر نوع ادراک مبتنی بر حواس دلالت می‌کند (توحیدی فر و اسدی، ۱۳۹۸: ۱۹).

«زیبایی شناسی با آنکه علم جوانی نیست به دلیل دو مانعی که در مقابل آن قرار داشته به حد کافی از نظام برخوردار نشده است. از یک طرف زیبایی شناسی همانند روانشناسی با حالات و عوالم درونی انسانی؛ یعنی ادراک و عاطفه، غم و شادی، زیبایی و اراده، و غریزه سر و کار دارد و از طرف دیگر، مفهوم و احکام آن شدیداً نسبی است؛ به این معنی که هر کس یا هر گروه مفاهیم زیبایی شناسی را به خواست خود تعبیر و ارزش‌گذاری می‌کند و ما را به اصول یا الگوهای سنجیده‌ای که فرآیند هنرآفرینی و هنرپذیری را هدایت یا تسهیل کنند نایل می‌گرداند. با اینکه زیبایی شناسان در مورد ملاک‌های زیبایی هم‌داستان نیستند، هر شیئی یا پدیده‌ای را که در هنر احساس خوشایندی را برانگیزد اعم از اینکه زمینه طبیعی یا هنری داشته باشد را زیبا می‌دانند» (یوسفیان، ۱۳۷۹: ۱۳۵-۱۳۶).

علم جمال تا حدی روانشناسی انسان شیفته زیبایی است؛ زیرا انسان شیفته زیبایی دارای ویژگی‌هایی است که علم جمال با نفوذ در زندگی او می‌کوشد آن‌ها را دریابد؛ از این رو، زیبایی شناسی پی بردن به تب و تاب‌ها و خلجان‌های عاطفی انسان دستخوش زیبایی است. البته زیبایی شناسی، روانشناسی نیست، اما بدان شباهت دارد. زیبایی شناسان از دستاوردهای روانشناسی و نیز مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی برای تنظیم روش‌شناسی شناخت زیبایی بهره می‌گیرند (توحیدی فر و اسدی، ۱۳۹۸: ۲۰).

از آنجا که درک زیبایی منوط به ایجاد نسبت بین ذهن و خارج ذهن (شی خارجی) است. لذا، ذهن صرفاً ادراکات مربوط به حواس را تبدیل به مفهوم نمی‌کند. بلکه، خود دارای گرایش‌هایی است که روی نوع دریافت‌های حواس تاثیر می‌گذارد. در اینجا ذهن صرفاً به معنای متعارف آن در فلسفه، یعنی قوه تبدیل داده‌های حواس به مفاهیم نیست، بلکه به معنای عقل یا روح است و لذا این ذهن یا روح، بسته به اینکه در چه سطحی از تعالی یا انحطاط باشد، در نوع دریافت و ادراک امر بیرونی متفاوت عمل می‌کند. تفاوت در گرایش‌های زیبایی شناختی ملل، اقوام و حتی تک تک افراد یک جامعه، ریشه در تفاوت عملکرد ذهن یا روح بر دریافت‌های حواس دارد.

لذا، منشأ هنر در دیدگاه اسلامی عبارت است از لذت آفرینش، حب تجلی، و جمال پرستی. به مصداق آیه شریفه «و علم آدم الاسماء کلها»، انسان مظهر اسماء حسناى الهی است و او همه اسماء، مانند نیروی آفرینندگی، را به انسان آموخته است؛ زیرا انسان دارای نفخه روح الهی است: «و نفخت فیه من روحی». قوه آفرینندگی که از اسمای الهی است، در انسان نیز وجود دارد که در صنعت و هنر متجلی می‌شود. از این رو در هر ساخت‌های از انسان،

¹ estetik

بارقه‌ای از زیبایی وجود دارد و این هنرمند است که به علت حساسیت زیبایی شناختی بیشتر نسبت به دیگران، زیبایی در فعل آفرینش او از حد عرض فراتر رفته و حکم جوهر را یافته است (فهیمی فر، ۱۳۸۸: ۷۶).

بنابراین، تجربه زیباشناسی در سیر اعتلای خویش باید از قلمرو حس خارج و به حوزه معنایی و ذهنی وارد شود. از این رو، طبق تعاریف می‌توان گفت زیبایی دارای دو گونه ویژگی است: ویژگی‌های بیرونی و دیدنی که با حواس انسان درک می‌شود و ویژگی‌های درونی و نادیدنی که با اندیشه و عقل انس-ان درک می‌شود. این شباهت زیبایی شناسی و روانشناسی گواهی بر تاثیر و تاثر این دو وجه از وجود آدمی بر آفرینش آثار هنریست که در این مبحث سعی شده که با بررسی روان شناسی انسان‌گرا که شباهت‌های زیادی با اندیشه‌های اسلامی دارد، به تبیین این موضوع پرداخته شود.

مولفه‌های زیبایی شناسی آثار هنر اسلامی بر اساس نظرات عرفانی ملا فیض کاشانی

در تعریف پیدایش هنر اسلامی چنین باید اظهار داشت که عشق هنرمند به جمال منشأ هنر است که این خصیصه نیز در راستای او صاف و اسماء الهی است؛ آنچنان که در حدیث شریف آمده است: «ان الله جمیل و یحب الجمال» خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد. لذا هنرمندی که روح خدایی در او دمیده شده، عاشق زیبایی‌ها است و می‌کوشد آن‌ها را در آثار خود متجلی کند. درک زیبایی منوط به ایجاد نسبت بین ذهن و خارج ذهن (شیء خارجی)، است و اگر هنرمند زیبایی اشیا را به گونه‌ای که دلالت بر خدای سبحان داشته باشد نشان دهد، نتیجه آن، هنر دینی است (فهیمی فر، ۱۳۸۸: ۷۶). افرادی مانند بورکهارت معتقدند که هنر اساساً صورت است. وی می‌گوید: «مورخان هنر که واژه هنر مقدس را درباره هر اثر هنری واجد موضوع مذهبی به کار می‌برند فراموش می‌کنند که هنر اساساً صورت است. برای اینکه بتوان هنری را مقدس نامید، کافی نیست که موضوع هنر از حقیقت روحانی نشأت گرفته باشد، بلکه زبان صوری آن هنر نیز باید بر وجود همان منبع گواهی دهد ... تنها هنری که قالب و صورتش نیز بینش روحانی مذهب مشخصی را منعکس سازد شایسته چنین صفتی است» (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۷).

برخی از مفسران با تفسیر هرمنوتیک از هنر اسلامی، به تفسیر عرفانی از آن گرایش داشته‌اند. آنان معتقد بودند با تحلیل زبان و ساختار آثار هنر اسلامی و هم افقی با هنرمندان مسلمان، این امر کشف شدنی است. بنا بر نظرشان، آثار هنر اسلامی برآمده از جهانی خاص است که تبلور آموزه‌های دینی است؛ جهانی که هنری خاص در آن شکل می‌گیرد و علاقه‌ها، سلیقه‌ها و انگاره‌های ذهنی خاصی در آن وجود دارد؛ برای نمونه با تحلیل نمادهای

اسلامی در آثار هنری مسلمانان فهمیده می‌شود که توحید، عوالم فرامادی و ملکوتی، محوریت کعبه، مفاهیم حکمی و معنوی از مهم‌ترین عناصر موجود در هنر اسلامی است و موجب تمایز هنر اسلامی از هنر دیگر سرزمین‌ها شده است (موسوی، ۱۳۹۴: ۹۴). هنر برآمده از دین تمام تلاش خود را در جهت رشد و کمال انسانی به کار می‌برد و از معماری اسلامی گرفته تا خطاطی، نقاشی، هنرهای تزئینی، تئاتر و دیگر انواع هنر در این امر شریک هستند. معماری اسلامی از ساخت عبادتگاه مسلمانان یعنی مسجد، کار خود را آغاز نمود و با تزئین قرآن هم چون خطاطی، خاتم کاری و دیگر موارد رشد یافت.

براساس آنچه که تاکنون در مباحث این نوشتار بحث شد، تعامل و شباهت نظریه خودشکوفایی و تجربه اوج یا عرفانی منجر به شناسایی شاخصه‌هایی چون: «گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان»، «وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی»، «احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی» و «گرایش به شعر، عرفان و مذهب» شد که مصداق بارز این تعاملات مطرح گردید. در بخش بعدی این نوشتار جلوه‌ای از این شاخصه‌ها که در هنر اسلامی- ایرانی نمودار گشته است، به طور اجمال بحث و بررسی می‌شود. همچنین، مثال‌های از هنر معماری، طرح‌های فرش، نگارگری و نقاشی سقاخانه‌ای در این مبحث گنجانده شده است.

۱. گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان

در هنر اسلامی، از آنجا که در معماری اسلامی معیارهای زیبایی باید بومی و ملی و به عبارت ساده‌تر آمیخته با هویت باشد و به تعبیر بهتر هویت آن با هویت جامعه هماهنگ باشد، لذا به کارگیری خلاقانه از فضا، توده، بافت، نور، مصالح به منظور دستیابی به اهداف زیبایی‌شناختی، عملکردی و اغلب هنری در درجه نخست قرار می‌گیرد تا افق نامحدودی را در دیدگان بیننده فضای معماری اسلامی بگشاید. به بیان دیگر، اهمیت هماهنگی میان صورت پدیدار و مفهوم و ساختار عمقی آن در هنرهای اسلامی انکارناپذیر است. در این زمینه به کارگیری اصول و قواعد برخاسته از این مفاهیم، هماهنگی مذکور را تضمین می‌نماید. لذا، در معماری تبلور این شاخصه به صورت اصطلاح «اصل افقی‌گرایی» بیان شده که یکی از اصول و قواعد راهنمایی است و به کارگیری آن در معماری اسلامی، تمایز صورت بیانی این هنر را براساس شالوده معنویاش برآورده می‌سازد. این اصل، نه تنها در فضا و نقوش و تزئینات معماری اسلامی نمود یافته، بلکه می‌توان گفت در نوع نگاه هنرمند مسلمان به پیرامون خود و شیوه تفکر او نیز ریشه دوانده است. اصل افقی‌گرایی در معماری اسلامی بر پایه درک هماهنگی عمیق میان صورت بیانی، مفاهیم و پیام‌های معنوی، به عنوان شالوده و اساس، بازشناسی شده است. به کارگیری افقی‌گرایی در آفرینش آثار هنری سبب می‌شود،

این آثار از هر سو، مستقل از جهت نمایش، قابل خوانش باشند و ارزش‌های بصری و معنایی یکسانی را عرضه نمایند (اسلامی و شاهین راد، ۱۳۹۱: ۴۱).

این ویژگی را می‌توان بارزترین وجه تمایز این‌گونه آثار با دیگر آثاری دانست که با تأکید بر محور عمودی، نظامی جهت‌دار و سلسله‌مراتبی را به نمایش می‌گذارند. در معماری مساجد که متبلور بالذات این ویژگی منحصر به فرد



تصویر ۱. مسجد جامع اصفهان، قرن دوم هجری قمری

هستند، این خصوصیت تمام و کمال جلوه‌گر شده است. گویی ایوان و صحن و سرای مساجد سعی در باز کردن دیدی فراتر از دید مادی در وجود سالک راه حق دارند (تصویر ۱). کاربرد ایوان‌های طویل همراه با ستون‌های متعدد بیانگر گسترده‌تر شدن بستری برای اندیشیدن و فارغ شدن از خویش است که بنا بر اعتقاد مزلو، اکثر افراد خودشکفته، تجربه‌های عرفانی و روحی دارند (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۰: ۶۴۰)،

لذا این فضای نامتناهی مساجد سعی در ایجاد حالت تقدس و شاعرانه دارد که این تجربه‌ها عمدتاً

صوفیانه و مذهبی‌وار است. اصل افقی‌گرایی این امکان را به وجود می‌آورد که خوانش و ارزش یکسان نقش افقی مستقل از جهت باشد؛ بدین معنی که با چرخش طرح در جهات مختلف، ساختار و شکل ثابت باقی بماند (تصویر ۲). این ویژگی که به خصوص در تزیینات اسلامی مساجد به وفور یافت می‌شود، ریشه در تفکرات هنرمندان عارف مسلمان دارد که سعی در فراهم کردن محیطی معنوی به منظور گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان بیننده و القاء تجربه اوج و خودشکوفایی است.



تصویر ۲. نقش افقی مستقل از جهت، <http://www.garteh.com>.

۲. وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی



تصویر ۳. فرش محرابی گلدانی قندیل دار. محل یافت: تبریز.

اواسط قرن ۱۳ هجری قمری، موزه فرش ایران.

با انتخاب موضوعی خاص (محراب به عنوان یکی از عناصر اصلی معماری مساجد)، بهتر می‌توان زوایای پنهان نمود شاخصه وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی را در هنر اسلامی تبیین نمود. از نظر سنت‌گرایان، محراب نمادی مهم در هنر و معماری اسلامی است و حضور آن در هر مکانی حاکی از نوعی معنویت است؛ خواه این حضور به صورت ملموس و در مسجد باشد و یا به صورت دو بعدی در نگاره‌ها و فرش‌ها (تصویر ۳).

در ساختار طرح محرابی قالی‌ها، همان‌گونه که از نامش پیدا است، طرح حول یک محور عمودی در مرکز تقارن یافته است که عمدتاً در قالیچه بافته شده‌اند. این نقوش که به نام طرح سجاده‌ای نیز معروفند، تداعی‌گر محراب و طالق مساجد هستند (صبغ پور و شایسته فر، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

به عبارتی، محراب دروازه بهشت و مهبط اشراق الهی است. این تعبیر را عناصر و عواملی چون شکل قوس‌دار، چراغ موجود در مرکز و قاب‌بندی آن با کتیبه‌های قرآنی از سوره «نور» دامن می‌زند (هیلن براند، ۱۳۸۰: ۱۸). بدین ترتیب، آن را چنین توصیف می‌کنند: «شکل آن [محراب] با طاق‌های نمودار آسمان و کف آن بر زمین، طاقچه با فرورفتگی همانند غار دنیاست. غار دنیا مظهر الوهیت است» (بورکهارت، ۱۳۶۵: ۹۷). به همان میزان که طرح محراب نماد سجده بر خاک و ارتباط با خاک است، نماینده نوعی وجد و حیرت شدید به الهیات و متبلور احساسی فرامکانی و فرازمانی است. در این نوع جهان‌شناسی، ساختار جهان سلسله مراتبی از وجود است که در آن مراتب مادی یا مکان، زمان و کمیت تحدید شده و قابل‌سنجش است در حالی که مراتب دیگر وجود در توالی زمان و مکان نمی‌گنجد (بورکهارت، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۳). در جلوه‌های مولفه‌های اسلامی به ظاهر امری متناقض وجود دارد و این مربوط به تجلی امر نامحدود در فضا و زمان محدود است. بنابراین، صورت ظاهر نمی‌توان از هنر جدا کرد (Schoun, 2005: 30). لذا، این وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی در قالبی از نماد در هنر اسلامی به وجود آمده است. محراب که نمادی از نیایش و گرایش الهی به سوی خداست، بیانگر این احساس است.

همان طور که در تحلیل دیوان اشعار فیض کاشانی اشاره شد، هرگاه سخن از دیدار و شمع نائل شدن به محضر خداوند سخن می‌گوید، شور و وجدی بی‌مانند و غیرقابل وصف وجودش را فرامی‌گیرد، این اشتیاق و شور که مکان و زمان نمی‌شناسد در طرح محرابی که یادآور عبادت و خضوع در برابر خالق هستی است، نمایان شده است.

۳. احساس یکپارچگی و بی‌خویشنی

انسان محوری عرفان و ادبیات عرفانی الگویی شاخص و مورد توجه نگارگران ایرانی در اسلام بوده است و حتی به پیرو از آن توجه به احساس یکپارچگی و بی‌خویشنی انسان، تاکید ضمنی نگارگران برای دست‌یابی به نقش و طرح انسان کامل در نگاره‌های خود بوده است. بدین صورت، معرفی مولفه‌های عمده انسان کامل عرفان و ادبیات عرفانی و نحوه دگرگونی آن در نگارگری فاخر ایرانی- اسلامی، به ویژه مکتب هرات اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. با این نگرش،



تصویر ۴. ساقی دستار ینفش، قرن یازدهم هجری قمری. نگاره ایی از رضا عباسی.

تفاوت‌های نگاه هنرمند عارف مسلک نگارگر ایرانی، به خصوص نگارگران مکتب هرات نسبت به دیگر مکاتب نگارگری متفاوت و متمایز می‌گردد. ناگفته پیداست که ادبیات در جایگاه شالوده روح جاری در پیدایی و هدایت مسیر نگارگری نقش به‌سزایی در ماهیت نگارگری ایرانی داشته است. همچنین، پر واضح است که جهان بینی و نگرش دینی و اعتقادات جمعی و گروهی در قالب مکاتب فلسفی، عرفانی و حکمی جریان ادبیات را به شدت در پرتو خود قرار داده که این روح متعهد و تلاش برای دستیابی به جایگاه انسان کامل از دریچه همین ادبیات به نگارگری ایرانی راه پیدا کرده است.

شعر فیض کاشانی بیانگر حالاتی است که از آن به تجربه سالک تعبیر می‌شود. تجربه‌ای که در آن، انسان خویشتن را وانهاده و از تمرکز و توجه به مادیات و جهان پیرامونش در ذهن سالک دور شده و تنها به حقیقت مطلق و

واحد می‌نگرد. این تجربه که به دیدگاه مزلو در باب خودشکوفایی شباهت دارد، می‌توان بیان‌گر یک تجربه مشترک انسانی دانست که به همه افراد نیز می‌توان تعمیم داد. حالات و شمایل انسانی در طرح‌های نگارگری جلوه‌گر عمق تفکر عارفانه است که آن را نمودی از خداوند می‌دانند. از این‌رو، در ضمیر ناخودآگاه او شوق و هیجانی وصف‌ناپذیر برای وصال به کمال مطلوب و درک معرفت به وی را دارد.

در مکتب نگارگری هرات نیز که پیوند عمیقی با ادبیات عرفانی دارد، ارائه اشکال و فرم‌های انسانی به نوعی القاء‌کننده احساس یکپارچگی و بی‌خویشنی پیکره انسانی در نقش نگاره است. در این مکتب، اندام‌ها، چهره‌ها در کسوتی عارفانه

و شاعرانه از حالت توصیفی و داستانی به درآمده، به حالتی بیانی و احساسی متمایل می‌شوند. این ظرافت و لطافت پیکره‌ها به حدی است که نگاره‌ها پیش از آنکه ترجمان تصویری متن باشند، خود به قطعه شعری مبدل می‌شوند و به عبارتی، نگارگر، شاعرانه اثر می‌آفریند (ابراهیمی، ۱۳۸۸: ۱۶). اثری که نشان دهنده عمق افکار نگارگر در قالب خط، فرم و شکل نگاره است (تصویر ۴).

لذا، هیكل‌های انسانی در نگارگری اسلامی به نوعی نمودار کمال انسانی و طبق نظریات عرفانی فیض کاشانی، بی‌خویش‌تینی از خود و با روح متعالی و الهی آغشته شدن است و جلوه‌گر همان انسان کامل به تمام معنا است. در دیدگاه جهان هستی واحد از دید عارفانه، همه مظاهر دنیایی نمود و نمادی از قدرت مطلق خداوند است و جهان همچون تابلویی آینه‌وار انعکاس دهنده این قدرت است. به بیان عارفانه، همه هستی بالذات؛ پاره‌ای الهی نشأت گرفته از روزنه عشق الهی هستند و بن‌مایه وجودی آن‌ها عالم روحانی است که در نگارگری ایرانی- اسلامی تحت بیان انسان؛ خلیفه خدا بر روی زمین، نمایان شده است.



تصویر ۵. صادق تبریزی. عنوان دو دل‌داده، رنگ روغن روی بوم، ۱۳۵۶.

۴. گرایش به شعر، عرفان و مذهب

هنر از دیرباز آینه اجتماع و باز نمود گرایش‌های اجتماعی بوده است. هنرهای تجسمی در ایران پس از گذراندن فراز و فرودهایی شکل تازه و نوگرایی به خود گرفت. یکی از مکاتبی که با ورود مدرنیزاسیون در فرهنگ و هنر اسلامی شکل گرفت، مکتب سقاخانه‌ای بود. با وجود ورود

عناصر غربی ولی این هنر تجددگرا، گرایش شدیدی به شعر و عرفان و مذهب داشت و لذا یکی از عوامل مؤثر در مقبولیت مکتب سقاخانه‌ای در بین مخاطب عامه کاربرد عناصر سنتی و مذهبی- ملی و گرایش این هنر خاص به شعر و عرفان بود. کشف موتیف‌ها و نقش‌مایه‌های قدیمی که خیلی از آن‌ها از وسایل طلسم و خرافات و ادعیه‌ها مانند کتیبه‌های قدیمی، جام و قفل و نقوش گلیم‌ها و نمادها و شمایل‌های مذهبی و دینی که مضامین حماسه کربلا را یادآوری می‌کرد و مانند پنجره دخیل و پنجه حضرت ابوالفضل و نیز نقش‌مایه‌های دوره قاجار و اسب سواران و پیکره زنان دوره ناصری و یا دوره آشور و کتیبه‌های هخامنشی باعث شد تا از شدت مدرن و گنگ بودن آثار کاسته شود (گودرزی، ۱۳۸۰: ۱۴۱) (تصویر ۵).

همان گونه که فیض کاشانی شعر را ابزاری برای بازنمایی و تبیین هرچه بهتر اندیشه‌های عرفانی خود متصور شده بود، مکتب نقاشی سقاخانه‌ای نیز، در برابر هجوم باورهای وارداتی غرب سر بلند کرد، تا دریچه‌ای برای انتقال اشعار، عرفان و مذهب بومی این سرزمین با شد. در رهگذر تلفیق نقاشی مدرن با موتیف‌ها، نمادها و نقش‌های ملی - مذهبی، این گروه می‌خواستند از راه تطبیق زیبایی شناسی نقاشی آبستره غربی بر سنت هنرهای کاربردی ایرانی - اسلامی راهی به سوی هنر بومی بازکنند (افشار مهاجر، ۱۳۸۴: ۱۸۳). مکتب سقاخانه نشان داد که منابع و مصالح ایرانی - اسلامی هم می‌تواند غذای هنرمند ایرانی را فراهم کند (شمخانی، ۱۳۸۴: ۱۳۳) و در تحلیل آثار هنری این نکته به عنوان اصلی مهم مورد توجه قرار گرفت که مفهوم زیبایی شناسی اثر هنر اسلامی، در هدف و مقصود آن نیز هست، این بدان معنا است که به چه چیزی می‌خواهد برسد و چگونه بر دید و برداشت دیگران تاثیر بگذارد (همان، ۵۲). هنرمندان سقاخانه‌ای در پی اثبات این نکته بودند که با به کار گرفتن هنر عامیانه و مذهبی به سر چشمه‌ای دست یافته‌اند که امکان هر ترکیب و آفرینش از نظر فرم و رنگ و بافت و هنرهای تجسمی را به هنرمند می‌دهد (گودرزی، ۱۳۸۰: ۱۴۳). بنابر اعتقاد جلیل ضیاءپور: «هنرمند کسی است که هویت و شخصیت جامعه خود را بشناسد و آن را معرفی کند. ما تا امروز بهترین سنت‌ها را با خود حمل کرده‌ایم و نمی‌توانیم خود را از سنت‌ها خالی بیابیم. هنرمند در زمینه فرهنگی و مذهبی خود از سنت‌ها الهام می‌گیرد و محتوا سازی می‌کند (ناسی، ۱۳۷۸: ۵).

در نهایت، از رهگذر مرور کلی بر تاثرات هنر اسلامی از عوامل بیرونی، این گونه می‌توان بیان کرد که هنر اسلامی از آنجا که به مراتب والای الوهیت اتصال دارد، در هر دوره و زمانی بازتاب تمامیت انسان است. لذا، تحت عنوان هنرهایی چون معماری، فرش بافی، نگارگری و نقاشی سقاخانه‌ای بیانگر مصداق بارز «گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان»، «وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی»، «احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی» و «گرایش به شعر، عرفان و مذهب» در تمام دوره‌های هنر اسلامی است.

ملا فیض کاشانی و آبراهام مزلو

در این بخش از مقاله به تطبیق آراء ملا فیض کاشانی و آبراهام مزلو بر اساس نظریه روانشناسی انسان‌گرایی و بازتاب تفکرات این دو اندیشمند در آثار هنر اسلامی پرداخته شده است. مکتب انسان‌گرایی را که مکتب کمال یا نیروی سوم نیز می‌نامند، برخلاف دو مکتب روانکاوی و رفتارگرایی، نگرش مثبتی نسبت به طبیعت انسان دارد و سعی می‌کند تا با شناخت نیروهای بالقوه انسانی و ارائه راهکارهایی برای گذر از موانع محیطی و درونی، انسان را برای داشتن زندگی بهتر یاری کند. مزلو از روانشناسان انسان‌گرای آمریکایی بود که برخلاف روانشناسان دیگر که توجه خود را به بررسی

مشکلات روانی معطوف می‌داشتند به بررسی علل موفقیت افراد موفق پرداخت و با طرح نظریه «سلسله مراتب نیازها» که از مهم‌ترین نظریه‌های انگیزشی معاصر محسوب می‌شود، شهرت جهانی یافت. بر اساس نظریه او که به نام «هرم مزلو» مشهور است، نیازهای انسانی به چند دسته تقسیم می‌شوند که در قالب یک سلسله مراتب نشان داده می‌شود و پیچیده‌ترین آن‌ها، نیاز به خودشکوفایی و استعدادهای بالقوه فردی است که در رأس هرم قرار دارد و خاص انسان است و می‌توان از آن با نام «هنر انسان شدن»، یاد کرد. اساس نظریه انگیزش مزلو بر این مهم استوار است که فرد کلی یکپارچه و سازمان یافته است. نگرش مثبت مزلو نسبت به ماهیت انسان موجب شد تا با مطالعه بر روی رفتار و نحوه زندگی افراد موفق و سالم، اصل خودشکوفایی خود را بنا نهد و الگویی از انسان کامل ارائه دهد، انسانی که او را انسان خودشکوفای نامید دارای بالاترین دایره همانندسازی عاطفی است؛ که نیاز او به خودشکوفایی دیرتر از سایر نیازها ارضا شده است؛ ولی آسان‌تر از سایر نیازها به طور دائمی ناپدید می‌شود (مزلو، ۱۳۶۶: ۵۱).

گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان شاخصه‌ای از دیدگاه عرفانی فیض کاشانی است که عارف در حالت عرفانی و رسیدن به نقطه اوج در جستجوی این بارقه از الطاف خداوندی است. افراد هنگامی که به مرحله تجربه اوج می‌رسند، افق‌های نوینی را می‌بینند و گام در وادی‌های جدیدی می‌گذارند. «در طول تجربه اوج، افراد دارای احساساتی مبنی بر گشوده شدن افق‌هایی نامحدود در برابر دیدگان‌شان ... هستند» (ال‌پتری، ۱۳۸۲: ۹۹). شاید درک این مرحله به این دلیل روی می‌دهد که احساسات تازه‌ای در آدمی پیدا می‌شود و به عبارت بهتر، همان حس‌های قدیمی، کارکردهای نوینی پیدا می‌کنند و با کنار رفتن پرده زنگار، افقی نامحدود و بی‌کران مشاهده می‌شود و «تجربه‌های عارفانه همراه با احساس گشودن چشم‌اندازی بی‌کرانه» (مزلو، ۱۳۶۷: ۳۸) به دست می‌آید.

مزلو با تکیه بر آزمودنی‌های خود به این نتیجه رسید که افراد خودشکوفای به هنگام رسیدن به نقطه اوج به شدت دچار حیرت و وجد می‌شوند و این حالت به قدری در آن‌ها زیاد است که گویی زمان و مکان را از یاد می‌برند. «انسان [خودشکوفای] هنگامی به طور کامل مجذوب چیزی می‌گردد و فارغ از زمان و مکان است، این حالت را تجربه اوج می‌نامند». (مزلو، ۱۳۷۴: ۹۶). شاخصه وجد و حیرت شدید و احساسی فرامکانی و فرازمانی که در دیوان فیض بررسی شد، به این دیدگاه مزلو شباهت دارد. ال‌پتری نیز، عقیده دارد که یکی از ویژگی‌های اصلی نقطه اوج، «احساس شدید وجد و جذبه» است (ال‌پتری، ۱۳۸۲: ۹۹). افراد خودشکوفای با این احساس که چیزی به غایت مهم و ارزشمند در این لحظات به وقوع پیوسته است، سرانجام از دست دادن مقام خود در گستره مکان و زمان (بی‌خودی)، را تجربه می‌کنند (مزلو، ۱۳۶۷: ۳۸). مزلو به این نکته اشاره می‌کند که ما آگاهی و معرفتی نسبت به چگونگی دست یافتن به تجربه اوج نداریم، اما تنها چیزی که می‌دانیم این است که انسان باید در تجربه اوج از خوشی به وجد درآید (مزلو، ۱۳۸۶: ۹۱). به این اعتبار، از تجربه اوج با عنوان «احساس تمام‌عیار کمال یا جذبه» (لاندرین، ۱۳۸۳: ۳۲۳) یاد می‌شود.

در تجربه اوج، «فرد از خود جدا شده و در ماورای خود سیر می‌کند» (دارابی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). یکی از شرایط لازم برای رسیدن به تجربه اوج یا اوج‌مندی، رهایی ذهنی از امور عادی و غرق شدن و جذب شدن در جهان بی‌خویشتنی و بیخود شدن از خود است، به طوری که به خویشتن به عنوان یک تماشاچی یا نظاره‌گر نقاد چشم ندوزیم (هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۵). این تجارب شباهت زیادی به تجربه‌های عمیق مذهبی و عرفانی دارد که در جریان آن، افراد خود را فراموش می‌کنند یا از جهان مادی فارغ می‌شوند (شولتز و شولتز، ۱۳۹۴: ۳۷۱) و «از عالم خارج بی‌خبر می‌شوند» (سیاسی، ۱۳۸۹: ۲۰۰)؛ چراکه با ظهور تجربه اوج، پیوندهای انسانی با عالم ماده گسسته می‌شود و دنیایی با ماهیتی متفاوت در پیش چشم جان آدمی ظاهر می‌گردد. این دیدگاه با نام احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی در دیوان فیض نمود بارزی دارد.

مزلو عقیده دارد که اوج‌مندان با کل هستی در ارتباط مؤثرند و با شعر، زیبایی‌شناسی، تعالی‌گرایی و مذهب عارفانه‌ایی که شخصی و غیرمعمول است، سروکار دارند (مزلو، ۱۳۶۷: ۴۰). از دید او، افراد تجربه‌کننده نقطه اوج، به مقوله‌های شعر، عرفان و مذهب متمایل هستند و «بیش‌تر در تدوین موسیقی، فلسفه و ادیان فعالیت دارند» (دارابی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). بنابراین، تجربه‌های اوج می‌توانند به صورت عشق، لذت‌بردن از یک اثر هنری بزرگ، بینش عمیق، کشف علمی یا خلاقیت تجربه شوند و نمود پیدا کنند (لان‌دین، ۱۳۸۳: ۳۲۳). این همان تعبیری است که در شاخصه‌گرایی به شعر، عرفان و مذهب در دیوان فیض کاشانی شناسایی شد. طبق نظریات مزلو شاخصه‌های برای انسان متعالی تعریف شده است که با بسیاری از مبانی معرفتی تبیین شده در دیوان ملامحسن فیض کاشانی مطابقت دارد. این هماهنگی و تشابهات در نظام فکری نظریه‌انگیزی مزلو که اصل خودشکوفایی خود را بر اساس الگوی انسان کامل پایه‌گذاری کرد و نیل به مرتبه انسان کامل در دیوان فیض کاشانی نوعی نشان‌دهنده جهت‌گیری یکسان تفکرات انسانی در جهت فطرت واحد و درون ذات است که نمود آن در ابعاد مختلفی چون علوم تجربی همچون روانشناسی و علوم روحانی چون عرفان دیده می‌شود که در هنر اسلامی پدیدار شده است.

نتیجه‌گیری

در مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا بیشتر از سایر مکاتب به جنبه‌های مثبت و کمال‌جویانه انسان و دغدغه‌های او توجه شده و تحت تأثیر این نگرش، آبراهام مزلو نظریه خودشکوفایی خود را ارائه و تبیین نموده و در آن، بر پانزده ویژگی افراد خودشکوفی تأکید کرده که تجربه اوج عرفانی از آن جمله است. شاخصه‌های این مؤلفه با بسیاری از مبانی معرفتی تبیین شده در دیوان اشعار ملامحسن فیض کاشانی همخوانی دارد. تطبیق آراء فیض و مزلو نشان داد که هر دو شخصیت

در یافته‌های خود، «گشوده‌شدن افق نامحدود در برابر دیدگان»، «وجد و حیرت شدید و احساسی فرامگانی و فرازمانی»، «احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی» و «گرایش به شعر، عرفان و مذهب» را به عنوان شاخصه‌های تجربه‌ی اوج یا تجربه‌ی عرفانی مطرح کرده‌اند. مزلو انسان‌های خودشکופا را در دو دسته‌ی اوج‌گرا و غیر اوج‌گرا قرار داده است. فیض کاشانی با توجه به تمایل وافر که به شعر، عرفان و دین دارد، فردی اوج‌گرا محسوب می‌شود. یک تفاوت در تجربه‌ی اوج فیض کاشانی و یافته‌های مزلو وجود دارد. منشأ تجربه‌های اوج در نگاه فیض، مطلقاً فراطبیعی و معنوی است و ابعادی دینی و عرفانی دارد، اما در آزمودنی‌های مزلو، این تجربه‌ها لزوماً روحانی نیستند و گاهی صرفاً ابعادی جسمانی و زمینی دارند. لذا، این جنبه از تشابهات نظرات عرفانی ملا محسن فیض کاشانی و آبراهام مزلو که بر اساس فطرت الهی وجودی انسان به وجود آمده است، در آثار هنر اسلامی که هنری برگرفته از فطرت الهی‌گونه انسانی است، نمود یافته است. تجربه‌های اوج در نگاه فیض همان نمود مرتبه‌ی انسان کامل در دیوان اشعار اوست که هماهنگی کاملی با نظریه انگیزش و خودشکوفایی مزلو در تجربه‌ی عرفانی یا تجربه‌ی اوج دارد. در هنرهایی چون معماری، طراح‌های فرش، نگارگری و نقاشی سقاخانه‌ایی که نمونه‌ای از این هنر اسلامی بود، این چهار شاخصه در وجوهی که نمایان کننده شکوه هنر اسلامی است، ظهور و بروز یافته است.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها

- افشار مهاجر، کامران (۱۳۸۴) هنرمند ایرانی و مدرنیسم، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاه هنر تهران.
- بووی، اندرو (۱۳۸۵) زیبایی شناسی - سی و ذهنیت از کانت تا نیچه، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگستان هنر.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۶۵) هنر اسلامی زبان و بیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۶) هنر مقدس اصول و روش ها، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۸) جهان شناسی سنتی و علم جدید، ترجمه حسن اذکار، تهران: حکمت.
- جورارد، سیدنی.ام و لاند سمن، تد (۱۳۸۷) شخصیت سالم از دیدگاه روان شناسی انسان‌گرا، ترجمه فرهاد منصف، اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- دارابی، جعفر (۱۳۸۸) نظریه های روان شناسی شخصیت (رویکرد مقایسه ای)، تهران: آییژ.

- سیاسی، علی اکبر (۱۳۸۹) نظریه های شخصیت یا مکاتب روان شناسی، چاپ سیزدهم، تهران: دانشگاه تهران.
- سیف، علی اکبر (۱۳۹۰) روان شناسی پرورشی نوین: روان شناسی یادگیری و آموزش، تهران: دوران.
- شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۷۰) روان شناسی عمومی، ج ۱، چاپ چهارم، تهران: توس.
- شمخانی، محمد (۱۳۸۴) نوشت و نقدهایی درباره پیشگامان هنر معاصر ایران، چاپ اول، تهران: نشر آگاه.
- شولتز، دوان پی و شولتز، سیدنی الن (۱۳۹۴) نظریه های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: نشر ویرایش.
- _____ (۱۳۸۵) روان شناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل، چاپ سیزدهم، تهران: پیکان.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۱) دیوان، تصحیح و شرح و مقدمه از مصطفی فیض کاشانی، قم: اسوه و سازمان اوقاف و امور خیریه.
- کریمی، یوسف (۱۳۸۹) روان شناسی شخصیت، چاپ پانزدهم، تهران: ویرایش.
- گروتز، یورگ (۱۳۷۵) زیباشناختی در معماری، ترجمه جهانشاه پاکزاد و عبدالرضا همایون، تهران: نشر دانشگاه شهید بهشتی.
- گودرزی، مرتضی (۱۳۸۰) جست و جوی هویت در نقاشی معاصر ایران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گنجی، حمزه (۱۳۹۲) روانشناسی عمومی، تهران: نشر ساوالان.
- لاندین، رابرت ویلیام (۱۳۸۳) نظریه ها و نظام های روان شناسی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: توس.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۰) معرفت و معنویت، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مزلو، آبراهام اچ (۱۳۶۶) انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- مزلو، آبراهام. اچ (۱۳۶۷) روان شناسی شخصیت سالم، ترجمه شیوه رویگران، تهران: هدف.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) فطرت. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۲) انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، چاپ سوم، تهران: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۷۴) افق های والاتر فطرت انسان، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۸۶) زندگی در اینجا و اکنون؛ هنر زندگی متعالی، ترجمه مهین میلانی، چاپ دوم، تهران: فراروان.
- هاشمی، جمال (۱۳۷۸) سعدی و روان شناسی نوین، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هیلن براند، رابرت (۱۳۸۰) معماری اسلامی، ترجمه آیت الله زاده شیرازی، تهران: رونه.

ب) مقاله ها

- ابراهیمی ناغانی، حسین (۱۳۸۸) مطالعه تطبیقی شکل انسان در نگارگری مکتب هرات و نقاشی قاجار، مجله جلوه هنر، ص ۱۳-۲۸.
- اسفندیاری، سیمین (۱۳۹۲) "تطبیق زیبایی شناسی در فلسفه افلاطون و دکارت"، نشریه فلسفه، ش ۱، ص ۶۸-۸۴.
- اسلامی، غلام رضا و شاهین راد، مهنوش (۱۳۹۱) "بازشناسی اصل افقی گرایی در معماری اسلامی"، فصلنامه کیمیای هنر، سال اول، شماره ۲، ص ۴۱-۶۴.
- اشرف امامی، علی و اکبری چناری، علی (۱۳۹۱) "تأملی در نگرش فیض کاشانی به عرفان و تصوف"، پژوهشنامه عرفان اسلامی، شماره ۶، صص ۱-۲۲.
- ال پتری، هربرت (۱۳۸۲) "آبراهام مزلو و خودشکوفایی"، ترجمه جمشید مطهری طشی، مجله معرفت، شماره ۶۹، صص ۱۰۰-۹۴.
- باقری خلیلی، علی اکبر محرابی و منیره کالی (۱۳۹۰) "بررسی ادراک واقعیت و پذیرش خود و دیگران در غزلیات حافظ براساس نظریه شخصیت خودشکوفایی ابراهام مزلو"، ادبیات و زبان ها، ش ۱۱، ص ۱-۱۸.
- توحیدی فر، نرجس؛ اسدی، سعید (۱۳۹۸) "تحلیل زیبایی پرستی عرفانی بر اساس فلسفه زیبایی شناسی (با تأکید بر آراء هگل)"، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ش ۲۶- پاییز، ص ۱۳-۴۲.
- فهمیمی فر، اصغر (۱۳۸۸) "جستاری در زیبایی شناسی هنر اسلامی، پژوهش در فرهنگ و هنر"، دوره ۱، شماره ۲، ص ۷۳-۸۲.
- خاتمی، هاشم (۱۳۸۹) "تصویرآفرینی عارفانه در غزلیات فیض کاشانی"، مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، دوره ۲، شماره ۱، صص ۷۴-۳۷.
- صباغ پور، طیبه و شایسته فر، مهناز (۱۳۸۸) "بررسی طرح ها و نقوش قالی های قاجار موجود در موزه فرش ایران، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن فرش ایران"، شماره ۱۴، ص ۸۹-۱۱۱.
- موسوی، رضی (۱۳۹۴) "روش شناسی هنر اسلامی، مجله قبستان"، سال بیستم، ص ۸۵-۱۱۲.
- ناسی، کریستا (۱۳۷۸) "استاد جلیل ضیاءپور پدر نقاشی نو ایران"، هنرنامه شماره ۵، ص ۵-۱۹.
- یوسفیان، جواد (۱۳۷۹) "نگاهی به مفهوم زیبایی شناسی"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۷۷، ص ۱۳۵-۱۷۲.

ج) منابع لاتین

- Francis, Nedra H & Kritsonis, William A. (2006). »A Brief Analysis of Abraham Maslow's Original Writing of Self-Actualizing People: A Study of Psychological Health«. Doctoral Forum; National Journal of Publishing and Mentoring Doctoral Student research. Vol 3. No. 1. p.p 1-7.
- Pardee, Ronald L. (1990). «Motivation Theories of Maslow, Herzberg, McGregor & McClelland. A Literature Review of Selected Theories Dealing with Job Satisfaction and Motivation». to the educational resources information center (ERIC). p.p 1-24.
- Maslow, H. Abraham, (1968). Toward a Psychology of Being, 2rd Edition, New York, Van Nostrand.
- Schoun, Frithjof. (1991). Roots of the Human Condition. World Wisdom Books.

Investigating the Aesthetic Components of Islamic Art Based on the Mystical Views of Mullah Mohsen Feiz Kashani and Abraham Maslow

Gholamhossein Khammar*¹

Habib Jadidolislami¹

Mustafa Salari¹

Abstract

One of the fundamental changes that have taken place in the last two decades in the study and analysis of artworks, especially poetry, is the utilization of psychological knowledge gains. Among the many facets of this knowledge, the school of humanistic psychology is of particular importance because it describes positive human components and provides a superior model of humankind and its abilities. In fact, humanism sees humanity and self-awareness at the center and believes that individuals have the right to liberty, self-actualization, and moral behavior. In the meantime, Abraham Maslow, the most

¹ Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Zahedan Branch; khammar_1344@yahoo.com

¹ Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Zahedan Branch; iran.eslami2631@gmail.com

¹ Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Zahedan Branch, Iran; m.salari11@yahoo.com

prominent figure in the school of humanism, made a profound change in this tendency with the theory of self-actualization. The mystical or spiritual experience is one of the fifteen components of his theory that are clearly seen in literary works that have such foundations. Reading the literary texts with regard to the component of peak experience reveals the hidden parts of the authors' intellectual level of work and deals with its neglected aspects. Mullah Moshen Feiz Kashani is one of the prominent literary-mystical figures in Persian literature who has shown great interest in his works, especially the Divan of Poems to man and his needs. Reinterpreting his views based on Maslow's theory is effective in understanding the human model of Feiz Kashani. The results of the present study, written by a descriptive-analytical method, display such indicators as "unlimited horizons opening to the eyes", "intense ecstasy, transcendental and emotional astonishment", "sense of integrity and the unspeakable" and "tendency to poetry, mysticism and religion" have been similar in Maslow's subjects and the experiences explained by Feiz Kashani. Also, the manifestation of these characteristics in Islamic art has become prominent.

Research objectives:

1. Reflecting the views of Mullah Mohsen Feiz Kashani based on Maslow's theory.
2. Adaptation of Feiz Kashani's mystical views to the element of Maslow's experience in studying aesthetic components of Islamic Art works.

Research questions:

1. What are the most imperative aspects of Feiz Kashani's mystical experiences as a component of the Maslow peak experience?
2. What aspects of Feiz Kashani's views with Maslow reveal the nature of Feiz's ideology?

Keywords: Mullah Mohsen Feiz Kashani, Maslow, Humanism, Aesthetics, Islamic Art, Poetry.

Introduction

Attention to Islamic art and aesthetics in the field, rituals and customs of this region is of special importance. The twenty first century has been referred to as the return to spirituality in psychology and as spirituality is considered as one of the fundamental

dimensions of human nature. Since the recent decades, with increasing scientific advances, the emphasis on "religion and spirituality" for inner flourishing and innate characteristics, as well as the growth of non-materialistic phenomena is alertly felt; attention to aesthetics in Islamic art as a subject that can be examined from the perspective of psychological topics is emphasized and dwelled upon.

Aesthetics is derived from the Greek root of aesthetics, which means sensory perception (Bowie, 2006: 120). This means that the experience of aesthetics in the course of its ascension must go beyond the realm of sense and into the territory of semantic and mental features. From the eighteenth century onwards, the concept of beauty took on a more psychological aspect and was seen in relation to perception. Since psychological and social factors have important effects on human perceptions, they also affect one's sense of beauty. Therefore, mystical literature and art have been more and more taken into consideration in the field of psychology.

Mystical literature and psychology deal with the mental and psychological aspects of human beings and their main purpose is to guide them towards guiding one to the perfection of personality and spirituality and to increasing the range of understanding and knowledge. What has been raised in Islamic mystical literature as a perfect human being can be compared to a vigorous human who depicts humanistic psychology. In the minds of scholars and psychologists, the removal of the barriers to self-healing has been widely accepted. The collective self-conscious and subconscious description of prominent and self-sufficient individuals and the recounting of their personal experiences as positive human examples can be clearly seen in the arts, literature, and psychology.

Among the emerging schools of psychology, one of the schools that has many similarities with Islamic thought is the school of humanism. This school, more than any other psychology school, deals with the existential desires that are rooted in human nature and the natural tendency of all human beings to meet these needs and has many similar characteristics with the innate need of humans. Moreover, this school instead of searching for the initial rules governing human behavior seeks to describe the features of a complete human being and this expresses the similarity of this school with many Islamic texts that have previously mentioned the traits of such a human being.

Among the knowledgeable men who expressed such ideas in their works was Mullah Mohsen Feiz Kashani, one of the most prominent figures in Persian mystical literature who expressed his views in a variety of forms such poetry in a vibrant language. His

works are full of humanizing and identity-theming subjects and are effective in enhancing the intellectual, speech and behavioral structure of any human being. He has reflected his pleasant epistemic experiences gained in the world of intuition and discovery in his poetry. His poems are, therefore, the ritual of spiritual clarity and the pure and descriptive moments of portraying the perfect man. The reason for mentioning Feiz Kashani is that alike humanists, he paid much attention to human beings and the issues around them. As a prominent literary figure interested in mystical issues, he has continuously defined and exemplified his mystical experiences in poetry. As a result, psychological readings and analysis of Feiz Kashani's poems is an appropriate and scientific way of discovering the underlying layers of his intellectual system and leads to a new reading of the depth of his ideas.

The term perfect human, which has been the focus of various schools of thought and evolution, has also been discussed in the field of psychology, beginning with the formation of the school of humanism and the efforts of thinkers such as Abraham Maslow. Maslow is one of the pioneers of the humanist school, known for his theory of the "hierarchy of human needs" or the "Maslow's pyramid", which introduced "a hierarchy of five innate needs that motivate and guide human behavior." These include: physiological needs, safety, attachment and affection, respect and self-sacrifice" (Schultz & Schultz, 2015: 392). Consequently, Maslow believes that responding to the need for beauty around people can cure mental illnesses; since people get sick when they see ugly and recover in a beautiful environment. For this reason, man always tries to spread the aura of beauty to his life and to interfere in all aspects of his life (Grutter, 1375; Motahhari, 1373; Nasr, 2001).

To date, no studies of the literary and mystical works of Mullah Mohsen Feiz Kashani, particularly Divan of Poetry, have investigated and analyzed the humanistic psychology and the Islamic aesthetic components. However, much of his work focuses on man and his related issues; furthermore, the psychological reading of Feiz's poems is very effective in understanding the hidden and obscured aspects of his thinking system. Only in a few studies has the knowledgeable context of his work been addressed. In an essay, Khatami (2010) studies the mystical illustrations of Feiz and his poems and concludes that the poet in order to better illustrate and educate his knowledgeable thoughts from literary arrays has benefited from, simile and metaphor.

Ashraf Hamami and Chenari (1391) in a paper study Feiz Kashani's approach to mysticism and knowledge and conclude that he is defending the Sufis and is influenced by Mullah Sadra, Ghazali, Ibn al-Arabi, Jami and Haidar Amoli. In the aforementioned

researches, there is no mention of the quality of the knowledgeable experiences of Mullah Mohsen Kashani in the Divan of Poetry and attention to the psychological aspects of human subjectivity in dealing with unexplored aesthetic foundations. Moreover, the studies are surface analysis and devoid of scientific basis. This research gap highlights the distinction of this article from other research and its creative aspects.

Thus, this descriptive-analytic study attempts to describe and interpret the views of Mullah Mohsen Feiz Kashani in the Divan of Poetry by using the psychological theory of Abraham Maslow's self-actualization in examining the aesthetic components of Islamic artworks. For this purpose, citing library sources and authoritative research articles, explanations of the foundations of aesthetics, Islamic art and Maslow's view are presented and the theory is presented and then the components of empirical experience are separated, classified and categorized. Then, below each section, the views of Maslow and Mullah Mohsen Feiz Kashani are compared to provide a concise and systematic analysis of the various aspects of Feiz Kashani's knowledgeable experience and its application to the spiritual life and art of Islam and its impact on the flourishing of his human personality and audience of his poems. To be achieved. Finally, we examine the aesthetic components of Islamic art on the basis of what was received, and examples of architectural arts, carpet designs, paintings, and coffee-house painting are presented.

Conclusion

In the school of humanistic psychology, more than any other school, the positive and fulfilling aspects of man and his concerns have been taken into consideration, and under the influence of this attitude, Abraham Maslow has presented and explained his theory of self-healing, in which Fifteen attributes of self-healing have emphasized, including mystical peak experience. The attributes of this component are in line with many of the epistemic foundations explained in the Divan of Poems by Mullah Mohsen Feiz Kashani. Matching the ideas of Feiz and Maslow showed that both characters in their findings, "unlimited horizons open to viewers", "intense ecstasy and transcendental and emotional astonishment", "sense of unity and inadequacy" and "The tendency to poetry, mysticism, and religion has been suggested as the hallmarks of peak or mystical experience. Feiz Kashani is an overbearing person with a keen interest in poetry, knowledge and religion. There is a difference in the experience of the peak of Feiz Kashani and the findings of Maslow. The origin of peak experiences in the eyes of grace is purely supernatural and

spiritual and has religious and mystical dimensions, but in Maslow's subjects these experiences are not necessarily spiritual and sometimes merely physical and earthly.

Therefore, this aspect of the theological views of Mullah Mohsen Feiz Kashani and Abraham Maslow, which is based on the divine nature of human being, is found in works of Islamic art which is an art derived from human divine nature. Peak experiences in Feiz's view are the regular manifestation of the perfect man in his poems, which is in full harmony with Maslow's theory of motivation and self-sacrifice in mystical or peak experience. In the arts such as architecture, carpet design, painting and painting of coffee-houses, these four features have emerged in aspects that represent the splendor of Islamic art.

References

- Afshar Mohajer, Kamran (2005) Iranian artist and modernism, first edition, Tehran: Tehran University of Art Press.
- Ashraf Emami, Ali and Akbari Chenari, Ali (2012) "Reflection on Faiz Kashani's Attitude to Mysticism and Sufism", Journal of Islamic Sufism, No. 6, pp. 22-1.
- Bagheri Khalili, Ali Akbar Mehrabi and Monireh Kali (2011) "Investigating the Perception of Reality and Acceptance of Self and Others in Hafiz's Ghazals Based on Abraham Maslow's Theory of Personality", Literature and Languages, vol 11, pp. 1-18.
- Bowie, Andrew (2006) Aesthetics and subjectivity from Kant to Nietzsche, translated by Fariborz Majidi, Tehran: Academy of Art.
- Burkhardt, Titus (1365) The Islamic Art of Language and Expression, Translated by Massoud Rajabnia, Tehran: Soroush.
- Burkhardt, Titus (1997) The sacred art of principles and methods, Translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush.
- Burkhardt, Titus (2009) Traditional Geology and New Science, Translated by Hassan Azkar, Tehran: Wisdom.
- Darabi, Jafar (2009) Theories of Personality Psychology (Comparative Approach), Tehran: Aige.

- Ebrahimi Naghani, Hossein (2009) A Comparative Study of the Human Form in Herat School Painting and Qajar Painting, Journal of Art, pp. 13-28.
- Esfandiari, Simin (2013) "Aesthetic Matching in Plato's and Descartes' Philosophy", Journal of Philosophy, vol 1, pp. 68-84.
- El Petri, Herbert (2003) "Abraham Maslow and Self-Healing", Translated by Jamshid Motahari Tashi, Journal of Knowledge, No. 69, pp. 100-94.
- Eslami, Gholam Reza and Shahin Rad, Mahnoush (2012) "Recognizing the Horizontal Principle in Islamic Architecture", Quarterly Journal of Art, Vol. 1, No. 2, pp. 41-64.
- Fahimi Far, Asghar (2009) "A Look at the Aesthetics of Islamic Art, Research in Culture and Art", Volume 1, Number 2, pp. 73-82.
- Feiz Kashani, Mohammad bin Shah Morteza (1371) Divan, correction and introduction by Mustafa Faiz Kashani, Qom: Oswah and the Organization of Endowments and Charities.
- Francis, Nedra H & Kritsonis, William A. (2006). »A Brief Analysis of Abraham Maslow's Original Writing of Self-Actualizing People: A Study of Psychological Health«. Doctoral Forum; National Journal of Publishing and Mentoring Doctoral Student research. Vol 3. No. 1. p.p 1-7.
- Ganji, Hamzeh (2013) General Psychology, Tehran: Savalan Publishing.
- Gerard, Sidney M. and Landesman, Ted (2008) Healthy Personality from a Humanistic Psychological Perspective, Translated by Farhad Mansaf, Isfahan: Academic Jihad Publications.
- Goodarzi, Morteza (2001) Identity Seeking in Contemporary Iranian Painting, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Grutter, Jörg (1996) Aesthetics in Architecture, Translated by Jahanshah Pakzad and Abdolreza Homayoun, Tehran: Shahid Beheshti University Press.
- Hashemi, Jamal (1999) Saadi and Modern Psychology, Tehran: Publishing Joint Stock Company.
- Helen Brand, Robert (2001) Islamic Architecture, Translated by Ayatollah Zadeh Shirazi, Tehran: Rune.

- Karimi, Yousef (2010) Personality Psychology, Fifteenth Edition, Tehran: Edited.
- Khatami, Hashem (2010) "Mystical Imagery in Feyz Kashani's Ghazals", Journal of Adana University of Shiraz, Volume 2, Number 1, pp. 37-74.
- Landin, Robert William (2004) Theories and Systems of Psychology, Translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Toos.
- Maslow, Abraham H. (1937) Motivation and personality, translated by Ahmad Razvani, Mashhad: Cultural Deputy of Astan Quds Razavi.
- Maslow, Abraham. H (1988) The Psychology of Healthy Personality, Translation of the Rogers Method, Tehran: Purpose

- Maslow, H. Abraham, (1968). Toward a Psychology of Being, 2rd Edition, New York, Van Nostrand.

- Motahhari, Morteza (1373) Fitr. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza (1993) Motivation and Personality, Translated by Ahmad Rezvani, Third Edition, Tehran: Astan Quds Razavi.
- Motahhari, Morteza (1374) The Higher Horizons of Human Nature, translated by Ahmad Rezvani, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Motahhari, Morteza (2007) Living Here and Now; The Art of Transcendent Life, Translated by Mahin Milani, Second Edition, Tehran: Fararavan.
- Mousavi, Rezi (2015) "The Methodology of Islamic Art, Qobestan Magazine", Twenty-first year, pp. 85-112.
- Nassi, Christa (1378) "Professor Jalil Ziapour's Father in Modern Iranian Painting", Handbook No. 5, p.
- Nasr, Seyyed Hossein (2001) Knowledge and Spirituality, Translated by Inshallah Rahmati, Tehran: Suhrawardi Research and Publication Office.
- Pardee, Ronald L. (1990). «Motivation Theories of Maslow, Herzberg, McGregor & McClelland. A Literature Review of Selected Theories Dealing with Job Satisfaction and Motivation». to the educational resources information center (ERIC). p.p 1-24.

- Sabaghpour, Tayebeh and Shayestehfar, Mahnaz (2009) "A Study of the Designs and Designs of Qajar Carpets in the Iranian Carpet Museum, Scientific Research Journal of the Iranian Carpet Association", No. 14, pp. 89-111.
- Sabaghpour, Tayebeh and Shayestehfar, Mahnaz (2009) "A Study of the Designs and Designs of Qajar Carpets in the Iranian Carpet Museum, Scientific Research Journal of Iranian Carpet Society", No. 14, pp. 89-111.
- Saif, Ali Akbar (2011) Modern Educational Psychology: The Psychology of Learning and Education, Tehran: Era.
- Shaari Nejad, Ali Akbar (1991) General Psychology, Vol. 1, Fourth Edition, Tehran: Toos.
- Schultz, Devon P. and Schultz, Sidney Ellen (2015) Personality Theories, Translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Editing Publication.
- Schultz, Devon P. and Schultz, Sidney Ellen (2006) The Psychology of Perfection, Translated by Getty Khoshdel, Thirteenth Edition, Tehran: Arrow.
- Schoun, Frithjof. (1991). Roots of the Human Condition. World Wisdom - Siasi, Ali Akbar (2010) Personality Theories or Psychology Schools, Thirteenth Edition, Tehran: University of Tehran.
- Shamkhani, Mohammad (2005) Writing and Criticizing the Pioneers of Contemporary Iranian Art, First Edition, Tehran: Agah Publishing.
- Tohidi Farf, Narges-Asadi, Saeed (1398) "An Analysis of Mystical Aestheticism Based on the Philosophy of Aesthetics (with Emphasis on Hegel's Views)", The Quarterly of Mystical Literature and Theological Studies, pp. 26-42.
- Yousefian, Javad (2000) "A Look at the Concept of Aesthetics", Journal of Faculty of Literature and Humanities, University of Tabriz, S 177, pp. 135-172.