

عوامل هستی در حکمت اسلامی و برآیند آن در

حکمت هنر اسلامی

محمد مهدی حکمت مهر^۱، حسن معلمی^۲، سید محمدعلی دیباجی^۳، یارعلی کرد فیروزجایی^۴

چکیده

وجود آثار هنری زیبا، یکی از برجستگی‌های تمدن اسلامی است. اما حکمای اسلامی در مباحث حکمی خویش اهمیتی برای تبیین نظری هنر اسلامی نداشته‌اند. از این رو در عالم اسلام، علم مستقل مدونی که همه مباحث هنر در آن طرح شود و آموزه‌های مستقل و منسجم درباره هنر به دست دهد، به وجود نیامده است. با این وجود می‌توان با عنایت به تعالیم حکمت اسلامی، در خصوص هنر اسلامی نظریه‌پردازی نمود. عوامل هستی یکی از مبانی هستی‌شناختی حکمت اسلامی است که می‌توان از برآیند آن در حکمت هنر اسلامی نیز بهره برد. از منظر حکمت صدرایی، عوامل هستی علاوه بر عالم ماده، شامل عالم خیال و عقل است. عالم عقل بالاترین عالم است و عالم ماده پایین‌ترین عالم. عالم مثال نیز حالت برزخی دارد. این عوامل مجمع‌الجزایری بی‌ارتباط با هم نیستند. بلکه میان آنها تطابق برقرار است؛ به این گونه که آنچه در عالم ملک هست، به نحو برتری در عالم مثال وجود دارد و آنچه در عالم مثال هست، به نحو اعلی در عالم عقول موجود است. در این مقاله ابتدا نظریه عوامل هستی در نظر حکمای اسلامی بیان می‌شود و سپس برآیند این نظر در حکمت هنر اسلامی ترسیم می‌شود. بدین طریق نشان داده می‌شود که می‌توان با اتکا به حکمت اسلامی، از «حکمت هنر اسلامی» سخن گفت.

واژگان کلیدی: اخلاق ارسطویی، سعادت، فضیلت، تأمل نظری، تشبه به خدایان، حد وسط، فاعل اخلاقی.

hekmatmehr@gmail.com

۱. دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم 7 (نویسنده مسئول)

h.moallemi57@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم 7

dibaji@ut.ac.ir

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران

frouzjaei@bou.ac.ir

۴. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم 7

نحوه استناد: حکمت مهر، محمد مهدی؛ معلمی، حسن؛ دیباجی، سید محمدعلی؛ کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۸).
«عوامل هستی در حکمت اسلامی و برآیند آن در حکمت هنر اسلامی». حکمت اسلامی، ۶ (۲)، ص ۵۱-۷۴.

مقدمه

یکی از برجستگی‌های تمدن ایرانی اسلامی وجود آثار هنری‌ای همچون معماری، خوشنویسی، شعر و هنرهای خاصی دیگری است که توسط هنرمندان مسلمان تولید شده است. اما از سوی دیگر، از حکمت هنر اسلامی به‌عنوان فلسفه مضاف خبری نیست. اصولاً به استثناء فلسفه سیاست و فلسفه فرهنگ امثال فارابی، فلسفه‌های مضاف جایگاه در خوری ندارد و هرچه جلوتر می‌آییم، این مباحث رنگ می‌بازد؛ تا آنجا که مثلاً در فلسفه سینیوی حکمت عملی در قیاس با حکمت نظری بسیار کم‌رنگ است. بدین‌سان حکمای اسلامی در مباحث حکمی خویش اهتمامی برای تبیین نظری هنر اسلامی نداشته‌اند. از این‌رو در حکمت اسلامی و به‌طور کلی در عالم اسلام، علم مستقل مدونی که کل مباحث هنر و مباحث هنری در آن طرح شود و آموزه‌های مستقل و منسجم درباره هنر به‌دست بدهد، به وجود نیامده است؛ حتی در حکمت اسلامی فصل و مبحثی درباره هنر اسلامی وجود ندارد. باوجوداین می‌توان با عنایت به تعالیم حکمت اسلامی، در خصوص هنر اسلامی نظریه‌پردازی نمود. بی‌تردید، این حکمت هنر در واقع تبیینی از آثار هنری اصیل اسلامی نیز به‌دست می‌دهد.

هنر حکمی به‌عنوان یک قسم از اقسام هنر، اخص از هنر است که تعریف توصیفی آن در ادامه ذکر خواهد شد. در مقام تعریف توصیفی و شرح اسم آن می‌توان گفت که هنر اسلامی «هنری است که هنرمند متدین به مدد قوه خیال و با عنایت به عوالم فرامادی، بالاختصاص عالم خیال منفصل، حقایقی را بر اساس روش و قالب دینی به زیبایی بازآفرینی و یا ابداع می‌کند که این امر مؤدی به اثر هنری می‌شود که در کمال و تعالی آدمیان اثربخش است».

از سویی هم در تمدن اسلامی هنر اسلامی اصیلی وجود داشته که در هنرهای خاصی همچون خوشنویسی، معماری، شعر، نگارگری و سایر هنرهای دستی تعیین یافته است. در

بحث از «حکمت هنر اسلامی» ناگزیر باید به مقومات هنر در حکمت اسلامی توجه نمود تا از این طریق به مبانی حکمی هنر اسلامی، از جمله مبانی هستی‌شناختی هنر اسلامی دست یافت. در ضمن، در خلال بحث از آثار هنری اسلامی نیز شواهدی ذکر خواهد شد. یکی از مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی حکمت هنر اسلامی مبحث عوالم هستی و تطابق این عوالم است. هنرمندان اسلامی چه بسا از لحاظ نظری همچون حکمای اسلامی در این خصوص سخنی نگفته‌اند، اما به‌خوبی توانسته‌اند این موضوع را در آثار هنری‌شان به‌منصه ظهور برسانند. این موضوع هم در تولید اثر هنری و هم در نگاه آنها به زیبایی هنری و زیبایی طبیعی قابل ردیابی است.

مفهوم‌شناسی

۱. هنر را چنین می‌توان تعریف نمود: «فعلی انسانی که امر معنوی یا حسی به‌نحو زیبا و به مدد قوه خیال بازآفرینی یا ابداع می‌شود».

۲. می‌توان هنر را به هنر دینی و هنر غیر دینی تقسیم نمود. هنر حکمی یا هنر دینی، «هنری است که هنرمند متدین به مدد قوه خیال و با عنایت به عوالم فرامادی بالاخص عالم خیال منفصل، حقایقی را بر اساس روش و قالب دینی به زیبایی در عالم محسوس بازآفرینی و یا ابداع^۱ می‌کند که این امر مؤدی به اثر هنری‌ای می‌شود که در کمال و تعالی آدمیان اثربخش است».

عوالم هستی

عالم در لغت برگرفته از واژه علامت است و در اصطلاح مشتمل بر همه ماسوی الله است. جهان هستی، علامت و نشانه وجود خدای تعالی بوده و از این رو بدان عالم گویند. به تعبیر محقق قیصری، هر موجودی از موجودات عالم نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص اسماء الله تعالی می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹). عالم به اطلاق فوق، مراتب و اقسام متعددی دارد. در یک تقسیم کلی، عالم به مادی و مجرد تقسیم می‌شود. نخستین عالمی که مُدرک با آن مرتبط می‌گردد، عالم ماده و غیر مجرد است که ویژگی آن محدودیت در حدود مادی و جسمانی دنیوی است. این قسم، عالم ملک نیز نام دارد. اما قسم دوم هستی

۱. ابداع خلق بدون ماده است. هنرمند قادر به ایجاد صورت‌های غایب از حواس بدون مشارکت ماده است (ابونصر فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۱-۱۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴).

یعنی مجردات، خود دارای مراتب و اقسامی هستند: مجردات تام و مجردات غیر تام. قسم اخیر را مجردات مثالی، و مجردات تام را مجردات عقلی نامیده‌اند.

فلاسفه و عرفا هر کدام متناسب با مبانی خویش به بیان چیهستی و آثار این عوالم پرداخته‌اند.

از منظر محی‌الدین ابن عربی، تمامی عوالم وجود در حضرات خمس خلاصه می‌شوند: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و حضرت جامع (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰). برای اولین بار صدرالمآلهین به‌نحو کامل، عوالم برزخی در قوس صعود و قوس نزول را به اثبات رساند. از منظر ملاصدرا، عالم دارای مراتب متعدد و متکثری است. او تقسیم‌بندی‌های مختلفی برای عالم دارد. در یک تقسیم‌بندی، این مراتب متکثر عالم را در سه قسم می‌توان جمع نمود: عالم عقل، عالم مثال یا خیال منفصل و عالم ماده. این سه متناظر با مراتب سه‌گانه ادراک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵-۲۲۶). یادآور می‌شود که عرفا در نظام هستی‌شناختی به پنج مقام اشاره دارند: مقام ذات، مقام احدیت، مقام واحدیت، مقام لا بشرط قسمی (نفس رحمانی) و تعینات و عوالم خلقی. قسم اخیر را می‌توان به سه عالم عقل، مثال و ماده تقسیم نمود. در این میان، مقام چهارم یعنی نفس رحمانی نخستین صادر حق تعالی است که سه عالم مذکور از تعینات و شئون او هستند. ملاصدرا نیز در قوس نزول بدین آموزه عنایت دارد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۱۱ و ۳۲۸-۳۳۱). لازم به ذکر است، مرحوم علامه طباطبایی تقسیم ملاصدرا مبنی بر تقسیم مراتب هستی (وجود امکانی) به سه مرتبه کلی، عقل، مثال و حس را حصر عقلی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۱-۳۳۲). البته بالاتر از سه عالم یاد شده، صقع ربوبی و عالم اسماء قرار دارد که موجودات به‌لحاظ انتساب بدان، وجود ربوبی و الهی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۷). تقسیم‌های سه‌گانه فوق تنها در صورتی صحیح است که موجودات امکانی صرف نظر از واقعیت فقیرانه‌شان با یکدیگر سنجیده شوند. این در حالی است که با توجه به امکان فقری، همه موجودات ممکن در هنگام سنجش با مبدأ متعالی، فاقد نفسیت بوده و صرفاً ربط محض به او هستند: «جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالی» (همان، ج ۱، ص ۳۲۹). ضمناً این موجودات امکانی که همه ماسوی الله را شامل می‌شود، هرچه از منبع وجود دورتر باشد، نقص و فقرش نیز به همان میزان بیشتر است (همان، ج ۱، ص ۳۳۹).

انسان با استقرار در هر یک از عوالم سه گانه، منسوب به آن خواهد بود؛ یعنی انسان یا حسی و طبیعی است یا مثالی و خیالی و یا عقلی. در این میان شریف ترین رتبه انسان، مرتبه انسان عقلی است که از همه جهات روحانی است (همان، ج ۹، ص ۶۲-۶۴). به اعتقاد صدرالمتهلین، بیشتر مردم در نشئه اول یعنی دار طبیعت محدود شده‌اند و قادر به تعالی و ارتقاء به مراحل بالاتر نیستند؛ زیرا خود را به امور دنیا و محسوسات و طبیعت مشغول کرده‌اند. بنابراین از ارتقاء و تعالی محرومند. برخی نیز توان ارتقاء تا حد خیال را داشته و توان ارتقاء به بالاتر از آن را ندارند. نسبت این عده به عالم خود نسبت فردی است که خوابیده، اما نسبت به عالم حس از خلقت کامل و تامی برخوردار است؛ همچنان که در حدیث شریف نقل شده: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۴۳). اما انبیاء و اولیاء و عرفای کامل و به‌ویژه سید و خاتم آنان حضرت محمد مصطفی (ص) در حد تمام و فوق تمام هر دو نشئه خیال و عقل قرار دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۳۶-۴۳۸). درباره چنین انسانی می‌توان گفت که جمیع مظاهر انسانی از انسان ملکوتی، مثالی و مادی در قوس نزول و انسان عقلی و برزخی در قوس صعود از درجات او محسوب می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵).

۱. عالم عقل (مثل افلاطونی)

نظریه مثل، پیش از هر کس با نام افلاطون گره خورده است. از منظر افلاطون، مابه‌ازای مفاهیم جزئی در عالم محسوس موجود است و عالمی غیر محسوسی به نام عالم ایده‌ها یا مثل وجود دارد که عالم تحقق کلیات و مرجع عینی مفاهیم کلی است. افلاطون این فرایند را با تمثیل خط در جمهوری با فرایند دیالکتیک نفس بیان کرده است (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۵۰۹). در حکمت اسلامی، سابقه طرح و پذیرش عالم مثل بیش از هر کسی به سهروردی باز می‌گردد. از منظر شیخ اشراق، عقول مشتمل بر دو قسم «عقول طولی و عقول عرضی» هستند. عقول عرضی (انوار قاهره متکافئه) همان عالم ارباب انواع و عالم مثل می‌باشد. جایگاه حقیقت و طبیعت هر شیء مادی در این جاست. تعداد موجودات عالم مثل به اندازه تعداد انواع عالم ماده است. هر نوعی در عالم ماده یک رب در عالم مثل دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۵).

از منظر ملاصدرا، هر نوع طبیعی واجد یک فرد مجرد است که البته تجردش نفسی است نه نسبی. این موجود مجرد ضمن برخورداری از وحدت، قائم به ذات نیز هست و با

امور تحت تدبیرش اتحاد ماهوی دارد. یعنی فرد طبیعی مادی و فرد نوری عقلی هر یک فردی از افراد آن نوع هستند. به این معنا که حقیقت واحد به‌حسب وجود دارای مراتب متفاوتی است که از مرتبه مجرد نوری عقلانی تا مرتبه مادی شئون آن یک حقیقت هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۲). این موجود مجرد، اصل و مبدأ افراد مادی است و افراد مادی نیز فرع، معلول و اثر او هستند. برخلاف نگاه عرفی، مثل عقلی دارای فراگیری و شمول هستند و نه کلیت مفهومی. یعنی وجود آنها در خارج، عین تشخیص است و ادراک حقیقت آنها نه به‌صورت علم حصولی، بلکه تنها از طریق علم حضوری میسر است. اما اگر ادراک حقایق عالم مثل از راه دور و به طریق علم حصولی باشد، مفهوم کلی بهره‌مدرک می‌شود. در اینجا تطبیق فرد مثالی بر افرادش به‌صورت تطبیق کلی با مصادیق خواهد بود. بنابراین تنها راه رسیدن به حقیقت عالم مثل، از طریق علم حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۲-۷۲). براین اساس، هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری واجد حقیقتی و رای خودش در عالم مثل الهی است که این حقیقت را می‌توان علت غایی، علت فاعلی و علت صوری موجودات عالم زیرین و پسین دانست (همان، ج ۵، ص ۲۰۲). آن فرد عقلانی، مربی افراد مادی خود است. یعنی تعلق تدبیری و تکمیلی به آنها دارد، نه تعلق استکمالی مانند تعلق نفس به بدن (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

از این رو با توجه به اینکه مثل مخرج موجودات طبیعی از نقص به کمال و در حقیقت فاعل، غایت و صورت آنها هستند، جهت وحدت آنها بوده و بدین جهت علت حسن و بهاء و زیبایی آنها نیز هستند (همان، ص ۱۱).

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی	صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت	بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

۲. عالم مثال منفصل

در فلسفه تجدد، عالم مثال حلقه‌ای مفقوده است؛ تا آنجا که برخی محققین غربی، به دشواری ترجمه خیال در زبان فرانسه و انگلیسی اذعان داشته‌اند (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹-۲۵۰). عالم خیال به‌لحاظ لطافت و زمختی بینابین است. یعنی حد فاصل روحانیت محض و مادیت صرف قرار دارد. چنین عالمی را ابن عربی عالم مثال یا عالم مثال منفصل می‌نامد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۷). با توجه به اینکه عالم خیال جامع عالم غیب و عالم شهادت می‌باشد،

ابن عربی آن را اوسع از این دو عالم می‌داند^۱ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲). همچنین از منظر ابن عربی، عالم مثال عالمی حقیقی است که صور اشیاء در آنجاست و وجودی مستقل از انسان و بیرون از او است (همان، ج ۱، ص ۳۰۶). مجردات مثالی به عالمی به نام مثال یا برزخ تعلق دارند که برتر از عالم ماده و پایین‌تر از عالم مجردات تامه است؛ چراکه آنچه در عالم ملک است، به نحو اتم و اعلی در عالم مثال وجود دارد و همچنین آنچه در عالم مثال هست، به نحو اتم و اعلی در عالم عقول موجود است. البته عکس این مسأله خطاست. از این رو در حقیقت عالم حسی در نسبت با عالم مثال، همچون حلقه‌ای کوچک در بیابان نامتناهی است. وجه تسمیه عالم مثال از منظر عرفا این است که این عالم مشتمل بر همه صور عالم جسمانی است و همچنین خیال منفصل در مرتبه علمی الهی، اولین مثال صوری است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸ و ۱۰۱).

از منظر سهروردی، عالم مثال منفصل (به قول شیخ اشراق عالم اشباح مجرده یا مثل معلقه) به عنوان یک نشأه تجردی خیالی، میان عالم ماده و عالم عقل وجود دارند. توضیح آنکه در نظام اشراقی، عالم به طور کلی متشکل از دو عالم نور و ظلمت است. عالم نور همان عالمی است که از نورالانوار آغاز می‌شود و تا سلسله عقول طولی و عقول عرضی ادامه دارد و عالم ظلمت نیز همان عالم ماده است. عالم مثال نیز حالت بینابینی دارد. او ابتدا این عالم را به نحو شهودی درمی‌یابد و سپس برای رفع تردید دیگران، ادله‌ای در اثبات آن می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰ و ۲۳۲-۲۳۳). هرچند این مسأله را کما هو حقه با براهین وفق نداده است.

از آنجاکه میان عالم عقول و عالم طبیعت نهایت اختلاف هست، ضروری است که امری واسط میان این دو باشد. از منظر صدرا، این واسط چیزی نیست جز عالم خیال که نه تنها واسط بین «عالم عقل و ماده»، بلکه واسطه رابط این دو عالم نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۶۵). حقایقی که در عالم عقل به صورت اندماجی هستند، در عالم مثال به تفصیل در می‌آیند و سپس در عالم ماده به صورتی مادی تحقق می‌یابند. ملاصدرا در این خصوص، عالم خیال را به کوهی تشبیه می‌کند که میان عالم معقول و محسوس حایل

۱. لازم به یادآوری است که در اینجا مراد از اوسع بودن، سعه وجودی نیست؛ کمالیکه افزایش تنوع و کثرت در سیر نزولی، دلالت بر اوسع بودن ندارد.

شده است و پرواضح است که در عین حایل بودن، موجب ارتباط آن دو قسمت نیز می شود (همان، ص ۴۶۵). ضمناً عالم خیال، آخرین مرتبه عالم غیب است که دار طبیعت از آن شروع می شود (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۳).

هرچند صدرالمتألهین عالم معقول را اشرف عوالم می داند، اما باین حال بر اهمیت عالم مثال نیز تأکید دارد. به یک معنا می توان گفت که عالم مثال جامع هر دو عالم است. از جهت مقدار و جسم به عالم طبیعت شباهت دارد و از جهت استغنائی از ماده طبیعی و دنیوی، شبیه جواهر عقلی است. البته فهم خیال منفصل از عهده هر فردی بر نمی آید؛ همچنان که مشائیونی مانند ارسطو آن را انکار نموده اند. حتی ابن سینا نیز تاب پذیرش عالم مثال را ندارد.^۱

اگر عالم مثال نباشد، فیض حق تعالی از مجردات به عالم ماده تحقق نمی یابد. درحالی که اگر عالم برزخ نباشد، کمال انسان از عالم ماده به مجردات در هاله ای از ابهام قرار می گیرد. در اینجا مراد از عالم مثال، قوس نزولی است که نشئه ای پیش از دنیا بوده و محل نقوش صور بوده و علم به آینده از طریق آن امکان پذیر می شود. درحالی که مراد از برزخ در قوس صعودی، نشئه ای پس از دنیا بوده و صوری که به برزخ ملحق می شود برخلاف صور الحاقی به عالم مثال، صور اعمال و نتیجه افعال نشئه دنیوی است. این برزخ همان برزخ مصطلح در مباحث مربوط به معاد است.

در این میان باید گفت که عالم مثال عامل انتقال هنرمند از عالم ماده به عالم مجردات است و هنرمند از مجرای ارتباط با عالم مثال است که توهمات شیطانی و نفسانی را از خود دور می کند. هنرمند همچون سایر آدمیان این امکان را دارد که در عالم ماده متوقف نشود و به حقیقت عالم ماده، یعنی عالم مثال و حتی بالاتر از آن عالم عقل سیر نماید تا از معارف و حقایق آن جا مطلع شود. پس از علم به این حقایق است که هنرمند می تواند با محاکات آن حقایق، به تولید اثر هنری پردازد و مخاطب را نیز از مادیات به عوالم فرامادی پرواز دهد. البته این مهم از سویی به توفیق هنرمند در خلق اثر هنری و میزان بهره گیری از معارف عوالم فرامادی بستگی دارد و از سوی دیگر، نفس مخاطب نیز باید به دلیل از موانع و

۱. البته ابن سینا با برهان بر ضرورت مادی بودن صورت جسمیه، گویی بر عدم وجود عالم خیال صحه می گذارد. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۰۱-۵۰۲).

امراض نفسانی به دور باشد. در غیر این صورت چه بسا زیبایی‌های عالم را ادراک کند، ولی از آن لذت نبرده و چه بسا از زشتی لذت می‌برد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۲۰).

۳. عالم ماده

در میان عوالم هستی پایین‌ترین مرتبه عالم، عالم ماده است. فیلسوفان اسلامی، بالاخص بوعلی در قسمت طبیعیات یا سماع طبیعی یا سمع الکیان، از عالم ماده بحث می‌کنند. اشیاء مادی دارای ویژگی‌های مختلفی هستند. از جمله مهم‌ترین این ویژگی‌ها داشتن قوه و استعداد است. علامه در توصیف عالم ماده به این ویژگی اشاره می‌کند. ایشان عالم ماده را به‌عنوان یکی از عوالم هستی این‌چنین معرفی می‌کند که در آن قوه و استعداد هست و کمالات و وجودی در ذات اشیاء این عالم بالفعل نیست. یعنی کمالات را از ابتدا ندارند و این خصوصیت درست مقابل عالم مثال و عقل می‌باشد که همه کمالات از ابتدا در آنها جمع می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰).

توضیح بیشتر اینکه وجود به‌طور کلی یا چنان است که در آن قوه و استعداد هست و کمالات و وجودی در ذات او بالفعل جمع نیست و در ابتدای هستی خود، کمالات اولیه و ثانویه را یکجا در خود ندارد و یا وجودی است که همه کمالات اولی و ثانوی ویژه‌اش در او جمع است و چیزی به او افزوده نمی‌شود که خود قبلاً فاقد آن باشد.

تطابق عوالم

شایان ذکر است که عوالم به‌صورت مجمع‌الجزایری بی‌ارتباط با هم نیستند. سر ارتباط آنها در آموزه تطابق عوالم یافتنی است. مراد از تطابق عوالم آن است که عالم پایین، مثال عالم بالاتر است و عالم بالا حقیقت عالم پایین‌ترش است. براین اساس آنچه در عالم ماده هست، مثال‌ها، اشباح و قالب‌های اموری است که حقیقتش را باید ورای این عالم یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۸۸).

در نظام صدرایی، هر ماهیتی دارای دو نحوه وجود است که یکی وجود خاص و دیگری وجود جمعی است. وجود خاص هر ماهیتی، دارای کمال‌های خاص آن مرتبه است. اما وجود جمعی واجد کمال‌های وجودها و ماهیت‌های متعدد است؛ مثلاً عقل علاوه بر آنکه دارای کمال‌های مرتبه خاص خودش هست، دارای کمال‌های مراتب پایین‌تر از

خودش (مانند کمالات خیال و حس) نیز می‌باشد. مرتبه بالاتر بساطت بیشتری نسبت به مرتبه‌های پایین‌تر دارد و هرچه مرتبه بالاتر باشد، بساطت نیز بیشتر است و بر همین اساس، مرتبه بالاتر دارای کمالات مرتبه پایین‌تر از خود نیز بوده و وجود جمعی آن‌هاست. البته باید توجه داشت که در اینجا عقل به‌عنوان یکی از مخلوقات و افعال حق تعالی است و وحدتش نیز تنها مثال وحدت حق تعالی است. وحدت جمعی حقیقی تنها از آن خداوند متعال است^۱ و بس (همان، ج ۶، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۳). بدین‌سان، با توجه به اینکه به غیر از عالم ماده سه عالم دیگر نیز وجود دارد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۷)، هر ماهیت موجود در عالم طبیعت، دارای وجود برتری در عوالم بالاتر از خود، یعنی عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی است؛ به همین طریق ماهیت مثالی نیز دارای وجود جمعی برتری در عوالم بالاتر از خود (عقل و الوهی) است؛ ماهیت عقلی نیز دارای وجود برتری در عالم بالاتر از خود، یعنی عالم الوهی است.

ملاصدار وجود جمعی را به قرآن استناد می‌کند. بر اساس آیه (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (حجر (۱۵)، ۲۱)، مراد از خزائن همان حقایق کلی عقلی است که رقیقه آنها موجودات جزئی مادی مکان‌مند و زمان‌مند هستند. این حقایق کلی نزد خداوند بالاصاله موجود هستند و رقیقه‌های حسی به تبعیت از این حقایق موجودند. این حقایق با کلیاتشان در وجود علوی الهی‌شان انتقال‌ناپذیرند. اما رقیقه‌هایشان به حکم اتصال و فراگیری دیگر مراتب تنزل نموده و در قالب‌های اشباح و اجرام تمثیل می‌یابند. بدین‌سان رقیقه همان حقیقت است، منتهی به حکم اتصال و شدت و ضعف (همان، ج ۸، ص ۱۲۶-۱۲۷).

بنابراین ملاصدرا با عنایت به وحدت وجود از سویی و تشکیک وجود (و به تعبیر دقیق‌تر) تشکیک ظهور از سوی دیگر، به این نکته مهم می‌رسد که حقیقت واحد وجود

۱. بر اساس حکمت صدرایی، خداوند بسیط الحقیقه است. مفاد بسیط الحقیقه دو چیز است: اول، بسیط الحقیقه تمام اشیاء است و دوم، بسیط الحقیقه هیچ‌یک از اشیاء نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۹؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۱۰). البته باید توجه داشت همان‌طور که علامه طباطبایی تأکید دارد، نوع حمل در بسیط الحقیقه، حمل حقیقه و رقیقه است نه حمل شایع (همان، ج ۶، ص ۱۱۰، تعلیقه علامه طباطبایی). در این نوع حمل جنبه‌های فقدان و سلبی محمول (رقیقه) در موضوع (حقیقت) یافت نمی‌شود و تنها موضوع واجد جنبه‌های ثبوتی محمول است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۵۸).

دارای مراتب مختلفی است. مراتب پایین‌تر، مرتبه ناقص و رقیقه مراتب بالاتر هستند و مراتب بالا، مرتبه کامل و حقیقت مراتب پایین‌تر هستند. اما باین‌حال، عوالم وجود هرچند به کمال و نقصان متفاوت هستند، اما همگی عین یک حقیقت هستند. در واقع، این عوالم سه‌گانه وجود بر حسب شدت و ضعف مترتب بر یکدیگرند و ترتب آنها طولی و علت و معلولی است. بدین معنی که وجود عقلی، معلول (و به تعبیر دقیق‌تر) جلوه و تجلی ذات واجب متعال است و بین او و حق تعالی واسطه‌ای نیست و خود نسبت به آنچه از جهت وجودی مادون آن قرار دارد (یعنی عالم مثال) علت متوسط است و مرتبه وجود مثالی، معلول عقل و علت وجود ماده و موجودات مادی است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰).

با پذیرش عالم خیال در حکمت اسلامی می‌توان عالم طبیعت را رقیقه عوالم بالاتر از خودش دانست. از این رو طبیعت حیظه مستقلی نیست که واجد نظام مستقل باشد. بلکه عالمی است که حقیقتش را مرهون حق تعالی است: «أن واجب الوجود إله العالم ... ما سواه لمعة و رشح أو ظل له» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۰۶). در واقع وجود طبیعت بالعرض و (به عبارت دقیق‌تر) بالمجاز است (همان، ج ۲، ص ۳۰۰).

در اینجا نظام مثالی، ظلی از نظام عقلی است و نظام مادی نیز ظلی از عالم مثال است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰). این در حالی است که با عدم پذیرش عالم خیال در فلسفه دوره جدید، طبیعت قلمرو مستقلی در نظر گرفت. در این میان باید توجه داشت که: اولاً هیچ‌یک از این عوالم و از جمله طبیعت از خود موجودیتی ندارند و هرگونه ثبوت و وجود را مدیون خداوند هستند. از این رو وجودشان بالعرض است نه بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۲). به علاوه حق تعالی به دلیل شدت تحصیل و کمالی که واجد است، جامع همه نشأت وجودی بوده و همه کمالات در اصل به او مستند است (همان، ج ۱، ص ۱۳۶).

هنرمند و عوالم هستی

۱. تولید اثر هنری

هنرمند یا خودش عارف است و یا با بهره‌گیری از معارف حکمی، به وجود عوالم فرامادی اذعان می‌کند. در صورت اول، نه تنها در عالم ماده متوقف نمی‌ماند، بلکه عوالم فرامادی را با کشف و شهود در می‌یابد و از حقایق آنجا بهره می‌برد. در هر دو صورت، هنرمند دینی بدین امر مهم عنایت دارد که عالم هستی صرفاً همین عالم ماده و طبیعت نیست، بلکه این عالم ماده و طبیعت تنها مرتبه‌ای از عوالم هستی است. در واقع این عالم مادی، آخرین

مرتبۀ در قوس نزول است و بالاتر از این عالم عوالم هستند که از لحاظ رتبه و شرافت بالاتر از عالم ماده هستند. سرّ این برتری عوالم مجرد، به نزول حقایق از مبدأ اعلیٰ باز می‌گردد. حقایق عالم از عالم اسماء ابتدا در عالم عقول تنزل نموده و پس از عالم مثال، نهایتاً در عالم ماده تنزل کرده است.

از این جاست که هنرمند به‌سان سالک طریق الهی و راغب رسیدن به ملکوت حقایق این مهم را در نظر دارد. او یا بی‌واسطه و با علم حضوری و یا با واسطه و به‌نحو علم حضوری در صدد بهره‌گیری از معارف عوالم فرامادی است. علم به این معارف، پایان کار هنرمند نیست، بلکه به‌نحو آغاز کار هنرمندانه اوست. هنرمند از این‌جاست که با مهارت هنری‌اش، امور مادی را به استخدام در می‌آورد و در آنها تصرف می‌کند تا این معارف را در اثر هنری‌اش متجلی سازد؛ اثر هنری‌ای که باید به‌نحو حسی و مادی باشد.

بنابراین همچنان‌که خداوند امور جسمانی و صورت‌های مادی را مثال‌هایی دالّ بر حقایق عالم مثال قرار داده و همچنین این حقایق عالم مثال را مثال‌هایی دالّ بر حقایق عالم عقل قرار داده (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲)، هنرمند نیز اثر هنری را که به‌صورت مادی است، مثالی بر حقایق فرامادی قرار می‌دهد. بدین‌سان، هنرمند به این مهم نیز عنایت دارد که عوالم با یکدیگر تطابق دارند و در مآل امر همه این عوالم مظهرها و منزل‌های اسماء خداوند متعال هستند. از این‌رو هنرمند در طبیعت و زخارف دنیوی متوقف نمی‌ماند و در تولید اثر هنری نیز بدین امر التفات دارد. در واقع، هنرمند مجلای عوالم بالاتر قرار می‌گیرد و سعی در انتقال معارف و حقایق آن عوالم به ساکنان عالم ماده را دارد.

همچنان‌که گفته شد، هنرمند برای تولید اثر هنری ناگزیر در امور مادی تصرف می‌کند. تصرف هنرمندانه در عالم، یکی از قابلیت‌های نفس آدمی است که البته از هر کسی بر نمی‌آید. ملاصدرا درباره تصرف نفس در عالم می‌گوید: «موجب شفتگی نیست که برخی نفوس واجد چنان قوه الهی هستند که گویی نفس عالم هستند و طبیعت عنصری همانند بدن از آنها تبعیت می‌کند؛ به‌خصوص با توجه به این نکته که اجسام فرمان‌بردار و بلکه سایه‌ها و عکس‌های مجردات هستند. پس هرچه تجرد و تشبیه نفس به مبادی عالی فزونی گیرد، قوتش فزونی می‌یابد» (همان، ص ۴۸۳).

سرّ شکوفایی این قوت نفس و تصرف هنرمندانه در عالم، به تجرد شخص هنرمند باز می‌گردد. توضیح آنکه:

از سویی به‌ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به آن وجود دارد که ادراک این صورت‌ها تنها زمانی ممکن است که مدرک از لحاظ وجودی هم‌سنخ آن مرتبه باشد. البته این امر مستلزم حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن مرتبه و موجودیت و تحقق به وجود حقایق آن مرتبه است (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۱). در این میان، نفس این توانایی را دارد که همه مراتب از نزول تا صعود را ببیند (همو، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۹۰).

از سوی دیگر هم انسان با تجمیع قوا و تحکیم اراده خود و تبدیل آنها به قوه‌ای واحد، قادر است اراده مستحکمی را در عالم ساری و جاری کند و هرچه اراده کرد، در عالم به وجود آید (همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۸-۲۰)؛ همان‌طور که وجود اشیاء تابع خداوند نسبت بدان‌ها بوده و به عبارتی علم خدا فعلی است و نه انفعالی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶۲-۲۶۴) و وقتی خداوند به چیزی می‌گوید «باش»، پس بی‌درنگ موجود می‌شود (یس، ۳۶، ص ۸۲). به همین سان آدمی نیز به اذن حق تعالی ممکن است به چنین مقامی نایل آمده و این امکان برای آدمی نیز وجود دارد که علمش فعلی باشد.^۱ البته باید توجه داشت که ممکن نیست فعلی بودن علم آدمی دقیقاً عین فعلی بودن علم حق تعالی باشد. بنابراین:

اولاً نفس انسانی نیز همچون موجودات عالم ملکوت قادر به ابداع صور اشیاء مجرد بدون مشارکت ماده می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴). در این میان، آدمی حتی قادر است که تصورات و تصدیقات محالی همچون اجتماع نقیضین و شریک‌الباری را در ذهن خویش حاضر کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۸-۲۹). ثانیاً قدرت خلاقیت انسان، تنها منحصر در خلق صور خیالی در ذهن نیست. بلکه انسان دارای همت عالی این امکان را دارد که صور خیالی را به منصف ظهور رسانده و در عالم شهادت متجسم کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۳۱-۶۳۲).

شایان ذکر است که هنرمندان به‌سان یک انسان درجات مختلفی دارند. باید توجه نمود که سیر صعودی بسته به اعمال فرد است. مطابق آیه شریفه (وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا) (انعام ۶)، هر فردی درجاتی دارد که از اعمال او نشأت گرفته است. یعنی هر فردی واجد درجه‌ای مخصوص به خود است. براین‌اساس، هر فرد در سیر درجات خویش در حرکت

۱. رک به: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۴۳-۳۴۵. ابن‌عربی در فتوحات روایتی را نقل می‌کند که مطابق آن روایت، بهشتیان به هرچه بگویند باش، موجود می‌شود: «فلا یقول أحد من أهل الجنة للشيء، کن، إلا و یكون» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۵).

است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶-۳۰۷). پرواضح است بسته به اینکه انسان در کدام مرتبه باشد، اثر هنری که تولید می‌کند نیز متفاوت است. ازاین‌رو بر هنرمندی که در صدد گشایش گنجینه‌های دانش و نیل به حقیقت می‌باشد، باید روح را عروج دهد و اصولاً اگر هنر و آثار هنری، بالاخص در عالم اسلام به آدمی پرواز نیاموزد، رسالت خود را انجام نداده است. برای تحقق این امر لازم است که هنرمند ابتدا نفس خویش را از هرگونه هوی و هوس تصفیه نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۷-۸).

براین اساس هنرمندی همچون بنا، پیش از آنکه بتواند شاهکار معماری‌اش را ارائه نماید، می‌بایستی به عمارت نفس خویش بپردازد و همچنین نوازنده تا سازهای درون خویش را با ارتعاشات لاهوتی هم‌آهنگ نکند، هرگز نخواهد توانست به واسطه ساز خویش نغمات معنوی را منعکس سازد (بینایی مطلق، ۱۳۸۱، ص ۴۴). در واقع هنرمند پیش از ورود به هر هنری، نیازمند فراگیری آداب حداقلی آن هنر است؛ مثلاً شایسته است معماری و بالاخص معماری مسجد و مکان‌های مقدس به اشخاصی سپرده شود که واجد خصوصیات همچون موارد زیر باشد: ایمان به خدا و روز آخرت، اقامه نماز، پرداخت زکات و تقوای الهی (توبه (۹)، ۱۸). با نگاهی به شخصیت هنرمندان هنر اسلامی در خواهیم یافت که قریب به اتفاق آنان، خود روحانی و سالک و عارف بوده‌اند؛ تا جایی که نمی‌توان شخصیت هنری آنان را از شخصیت اصلی و حقیقی‌شان جدا در نظر گرفت. ازاین‌رو هنر در حکمت اسلامی همچون سایر شئون حیات اسلامی، جهاد اصغر است و البته هنرمند اسلامی نیز بدون جهاد اکبر و تزکیه نفس ره به ترکستان می‌برد.

ای که خواهی که خوشنویس شوی	خلق را مونس و انیس شوی
خطه خط مقام خود سازی	عالمی پر ز نام خود سازی
داند آن کس که آشنای دل است	که صفای خط از صفای دل است
خط نوشتن شعار پاکان است	هرزه گشتن ز هرزه کاران است

(مشهدی، ۱۳۶۸، ص ۳۱)

۲. زیبایی

در اینجا دو مبحث قابل طرح است؛ یکی زیبایی طبیعت و دیگری زیبایی هنر. دو فیلسوف

غربی در این باره سخنانی دارند. اولین و آخرین نظام‌پرداز فلسفه غرب؛ یعنی افلاطون و هگل که اولی زیبایی هنری را نکوهش می‌کند و دومی به نکوهش زیبایی طبیعت دست می‌یازد. از منظر افلاطون، زیبایی در دو مرتبه قابل طرح است؛ یکی زیبایی مطلق که همان ایده زیباست و دیگری زیبایی‌هایی که از زیبایی به‌نفسه بهره‌مند هستند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۶). نتیجه این دیدگاه، برتری زیبایی طبیعی از زیبایی هنری است؛ چراکه زیبایی طبیعت، تقلید و روگرفت زیبایی حقیقی است. در حالی که اشیاء مصنوع و از جمله آثار هنری، تقلیدی از تقلیدند. بر این اساس، آثار هنری در قیاس با طبیعت بهره‌مندی کمتری از ایده خیر و زیبایی دارند. بنابراین زیبایی مطلق در این جهان وجود ندارد و شناخت صرفاً به جلوه‌های آن وابسته است.

در دوره مدرن، «هگل» و پیش از او «گوته» و «شلینگ» درباره زیبایی نقش خلاقیت هنری را برجسته کردند. هگل مانند «کانت» بر تمایز زیبایی هنری و زیبایی طبیعت مصر بود. هگل زیبایی هنری را بر زیبایی طبیعت ترجیح می‌دهد.

از منظر هگل، سر برتری زیبایی هنری بر زیبایی طبیعت در همین غیر تقلیدی بودن هنر است (Hegel, 1975, V.1, P.143-152). در اینجا زیبایی هنر، والاتر از زیبایی طبیعت است؛ زیرا زیبایی هنر، آفریده روح است. از منظر هگل، حتی فکر نادرست و بدی که از مخیله آدمی می‌گذرد، از یک فرآورده طبیعت برتر است (Ibid; V.1, P.1-2). حتی اگر زیبایی طبیعت را زیبایی هم بدانیم، این زیبایی تنها برای دیگری، یعنی برای آدمی که زیبایی را درک می‌کند وجود دارد نه برای خودش. به عبارت دیگر، زیبایی‌اش نه لافسه، بلکه لغیره می‌باشد (Ibid, P.123). علی‌رغم برتری زیبایی هنری نسبت به زیبایی طبیعی، هنرمند مجاز است در آثار هنری‌اش از زیبایی‌های طبیعی نیز بهره برد (Ibid; P.258). در اینجا نیز هرچند هنرمند از زیبایی‌های طبیعی بهره می‌برد، اما هنگامی که آن زیبایی طبیعی در قالب هنر در می‌آید، بی‌تردید شأن والاتری می‌یابد (Ibid; P.29).

نگاه هنر متعالیه اسلامی نسبت به طبیعت و زیبایی آن، حکایت از ارج طبیعت دارد. قرآن مجید عالم دنیا را «عالم شهادت» می‌نامد (انعام (۶)، ۷۳؛ توبه (۹)، ۴۹ و ۱۰۵؛ رعد (۱۳)، ۹). بدین معنا که آنچه در عوالم فوق طبیعت در خزائن غیب وجود دارد، در این عالم «مشهود» واقع می‌شود. این عالم طبیعت، عالم جلوات حُسنای حضرت حق است و اهل معرفت که «نظری خطاپوش» یافته‌اند، آن جلوات را در همین دنیا می‌بینند (آوینی، ۱۳۸۹،

ج ۱، ص ۲۰۶). مطابق آیه شریفه (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا) (کهف (۱۸)، ۱۳)، زمین دارای زیبایی‌هایی است. زمین نزدیک‌ترین خارجی به انسان است که انسان ابتدا از آن متولد می‌شود، در آن استقرار می‌یابد و سپس پیکرش مجدداً بدان جا رفته و نهایتاً در رستاخیز مجدداً پیکرش از آن جا خارج می‌شود (طه (۲۰)، ۵۵). از جمله زیبایی‌های زمین عبارتند از:

- زمین نه در نهایت صلابت است و نه در نهایت لطافت؛
 - جاذبه زمین که موجب انزال باران است و رویش میوه‌ها می‌باشد (نحل (۱۶)، ۱۱)؛
 - تولد حیوانات و نباتات متنوع بر روی زمین که هر یک دارای منافع خاصی برای بشر هستند (لقمان (۳۱)، ۱۰؛ نحل (۱۶)، ۵؛ شعراء (۲۶)، ۷)؛
 - وجود خاک‌ها و سنگ‌های رنگارنگ و معادن گران‌بهای طلا و نقره؛
 - و همچنین طبع کریم زمین که دانه‌ای را می‌گیرد و هفت صد دانه را باز می‌دهد.
- البته می‌توان به این فهرست، موارد بی‌شمار دیگری را نیز افزود.

اما زینت طبیعت تنها به زیبایی‌های زمین منحصر نیست. بلکه آسمان نیز واجد زیبایی‌هایی خاص خود است. در این خصوص باید گفت که «هیچ صورتی بر روی زمین نیست، مگر آنکه مثل اعلای آن در آسمان هست» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۳۰). از جمله زیبایی‌های آسمان عبارتند از: برافراشتگی آسمان بدون ستون، کثرت ستارگان و تنوع الوان‌شان، طلوع و غروب خورشید، اشکال مختلف ماه و حرکات آن (فرقان (۲۵)، ۶۱؛ رعد (۱۳)، ۲؛ طه (۲۰)، ۱۳۰؛ فصلت (۴۱)، ۱۲ و ۳۷) و هزاران هزار زیبایی و زینت دیگر.

البته نمی‌توان این تنوع و تکثر را مانند کفار، امری بیهوده و باطل دانست (ص (۳۸)، ۲۷؛ انبیاء (۲۱)، ۱۶). بلکه هر یک از این زینت‌های طبیعت، واجد حکمتی است؛ مثلاً «هیچ ستاره‌ای نیست، مگر اینکه در خلقت و صورتش حکمت‌های متعددی از مقدار، شکل، وضع و نسبتش به ستاره دیگر و همچنین قرب و بعدش از وسط آسمان می‌باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۳۰). حکمای اسلامی عالم را زیبایی الهی می‌دانند. حال اگر کسی که عالم را بر این اساس دوست داشته باشد، در واقع زیبایی الهی را دوست داشته است؛ چراکه زیبایی هر هنری جز به هنرمندش اضافه نمی‌شود. بنابراین زیبایی عالم، زیبایی و جمال خداوند است (همان، ج ۷، ص ۱۸۲).

رابطه هنر با طبیعت را نیز می‌توان در معماری بررسی نمود. معماری قدسی اسلام، پیش از هر چیز در وجود مسجد متجلی است که خود تجسم بازآفرینی و تکرار هماهنگی، نظم و آرامش طبیعت است که پروردگار آن را به مثابه خانه همیشگی مسلمانان برای عبادت تعیین کرد. مسلمانان با نماز گزاردن در مسجد سنتی، به تعبیری به آغوش طبیعت باز می‌گردند. این ارتباط فقط بیرونی نیست، بلکه از طریق پیوندی درونی، مسجد را به اصول و ریتم‌های طبیعت مربوط می‌کند و فضای مسجد را با آن فضای مقدس خلاقیت ازلی متحد می‌سازد؛ تا آنجا که طبیعت بکر توانسته در برابر حملات انسان، پرومته‌وار دوام آورد. همچنین معماری قدسی اسلام، به واسطه فرمان الهی که طبیعت را عبادت‌گاه مسلمانان قرار داده است، به گسترش طبیعت مخلوق پروردگار در چهارچوب محیط مصنوع دست انسان تبدیل می‌شود (نصر، ۱۳۸۹، ص ۵۱)؛ مثلاً مقرنس برجسته‌ترین زینت محراب و درعین حال رازآمیزترین جنبه آن است. این به ظاهر چلچراغ آویخته از آسمان، ثمره انس و مرافقت رنگ و نور بر بستر معماری، بازتابی از زیبایی افلاک، آسمان‌ها و طبیعتی است که در هنر اسلامی، معلم و مبنای آفرینش آثار هنری محسوب می‌شود (بلخاری، ۱۳۸۸، ص ۶۳). حافظ با بهره‌گیری از روایت «الدنيا مزرعة الآخرة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۲۲۵)، قرص ماه در شب‌های ابتدایی را به شکل داس دیده و از مزرعه و درو نمودن گندم حکایت می‌کند و از اینجا از محاسبه اعمال در روز حساب خبر می‌دهد:

مرغ سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

(حافظ، ۱۳۸۲، ص ۳۰۸)

بر همین اساس، برای انسان طبیعتی است که از طبیعت تقلید کند؛ زیرا از آن‌رو که بر «صورت خداوند» آفریده شده، توانایی و حق آفریدن دارد. ولی برای او طبیعی نیست که از طبیعت به نحوی تام تقلید کند؛ چون او انسان است. این همان نکته‌ای است که هنر ناتورالیستی از آن غافل است. هنری که چون می‌خواهد تقلیدی از موجودات زنده به نحوی مطلق به دست دهد، به نقطه‌ای کور می‌رسد. به طوری که اثر هنری چیزی بی‌فایده می‌گردد (بینایی مطلق، ۱۳۸۵، ص ۷۰-۷۱).

با این اوصاف لازم است که هر یک از زیبایی طبیعت و زیبایی هنر را در جایگاه خودش ملاحظه نمود. زیبایی طبیعت قابل ستایش است، از آن جهت که طبیعت یکی از مظاهر حق تعالی است. در ضمن، طبیعت تنزل یافته و رقیقه عوالم بالاتر است و از این‌رو

زیبایی‌های طبیعت نیز رقیقه آن زیبایی‌هاست (حکمت مهر، ۱۳۹۴). از سوی دیگر، زیبایی هنر اسلامی نیز قابل توجه است؛ چراکه در اینجا هنرمند با شناخت زیبایی‌های عالم فرامادی در صدد تحقق مادی این زیبایی‌هاست. البته چه‌بسا هنرمند در تولید اثر هنری‌اش از زیبایی‌های طبیعت نیز بهره‌برداری کند. در اینجا باید بدین مهم توجه داشت که هنرمند زیبایی طبیعت را جلوه‌ای از رخ ساقی می‌داند که در طبیعت جلوه‌گر شد. همچنین هنرمند برای نشان دادن زیبایی‌های عالم فرامادی ناگزیر است از زیبایی‌های طبیعی الگوبرداری کند؛ چراکه بسیاری از مخاطبان این آثار هنری با این زیبایی‌ها انس دارند و از این رو چاره‌ای نیست؛ مثلاً نگارگران ایرانی اسلامی علی‌الظاهر با نقوش طبیعی سر و کار دارند. اما به جرأت می‌توان گفت که سر و کار اکثر نگارگری‌های ایرانی با عالم، مادی و محسوس نیست. بلکه با آن عالم برزخی و مثالی است که مافوق عالم جسمانی قرار گرفته و اولین قدم به سوی مراتب عالی‌تر وجود است. درست مانند اسرار صغیر که مرید را برای درک اسرار کبیر آماده می‌سازد، نگارگری و سایر هنرهای مشابه، هنری سنتی مربوط به جهان برزخی یا عالم خیال است؛ همان جهانی که مقر بهشت است. این هنر می‌کوشد تا همان بهشت را روی زمین با تمام زیبایی‌ها و شادی‌های خود جلوه‌گر سازد. بدین‌سان، نگارگری مانند قالی اصیل ایرانی به منزله تذکارتی است از واقعیتی که ورای محیط دنیوی و عادت حیات روزانه بشری قرار دارد. فضای نگارگری، فضای «عالم مثال» است؛ آن‌جا که اصل و ریشه صور طبیعت و اشجار و گل‌ها و پرندگان و نیز پدیده‌هایی که در درون جان انسان متجلی می‌شود، از آن سرچشمه می‌گیرد. خود این عالم، هم ورای جهان عینی مادی است و هم درون نفس انسان (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸-۱۹۴). لازم به یادآوری است که انتخاب نقوش هندسی و اسلیمی و خطایی در نگارگری و کم‌ترین استفاده از نقوش حیوانی و انسانی، تأکیدی است بر معناپردازی در کالبد نمادهای انتزاعی. طرح‌های هندسی همراه با نقوش اسلیمی که نقش ظاهری گیاهی دارند، آن‌قدر از طبیعت دور می‌شوند که ثبات را در تغییر نشان می‌دهند و فضای معنوی خاصی ابداع می‌نمایند که رجوع به عالم توحید دارد. این نقوش و طرح‌ها که فاقد تعینات نازل ذی‌روح هستند، آدمی را با صور تنزیهی به فقر ذاتی خویش (به‌دلیل تذکر تکثرات مادی او) آشنا می‌کنند (مددپور، ۱۳۸۴، ص ۲۸۳-۲۸۱).

۳. راهبری مخاطب اثر هنری

هنرمند اسلامی به مثابه مسلمان حقیقی، آینه برادران دینی خود است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳،

ص ۴۲۶). از این رو هنر دینی طبیعتاً باید شاهد و مخاطب اثر هنری را از بند هیجانانگیزی و انفعالی و احساسات نفسانی و هوش نظری و طبیعت خاص بشری اش برهاند و احساس دریافت «سَرّ و رازی» شگرف را در او زنده و بیدار کند (ستاری، ۱۳۷۶، ص ۷۴)؛ سرّ و رازی که مشهود نبوده و به زبان نیامده است، لیکن به نیروی خیال و یا به چشم دل می‌بیند. بر این اساس، هنرمند در تولید اثر هنری از شکل و قالبی بهره می‌برد تا در انتقال مخاطب به عوالم فرامادی تأثیر به‌سزایی داشته باشد؛ مثلاً خوشنویس گاهی کلمه شهادتین در آیه ۲۸۵ سوره بقره را به طریقی می‌نویسد که اتصال حرف‌های او همچون پاروی قایق است و چه بسا این در مخاطب تداعی‌کننده قایق رستگاری باشد که مؤمنان را به بهشت سیر می‌دهد (شیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

با توجه به نگرش توحیدی و وحدت‌گرایی هنر اسلامی، قالب و محتوا نیز به وحدت و عینیت رسیده و در یک تجلی واحد، بالذات مخاطب خویش را به آسمان دلالت می‌کنند. در حالی که هنر غیر حقیقی تجزیه‌گراست. از این رو هرچند در ظاهر با توسل به جلوه‌های کمی زیبایی به وحدت و زیبایی تظاهر می‌کند، لیکن از باطن میل به تجزیه دارد (آوینی، ۱۳۷۸، ص ۶۶).

هنرمند اسلامی و همچنین حکیمی که مخاطب هنر اسلامی است، نسبت ابتهاج و بهجت و لذت حاصل از لقای حق به لذات جسمانی را در حکم نسبت متناهی به غیر متناهی می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳). از این رو بیشتر از هر زیبایی و لذتی، به زیبایی حقیقی و لذت عقلانی توجه داشته و بدان مبتهج می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۸). اما گاهی یک فرد به دلیل برخی موانع و امراض نفسانی، زیبایی‌های عالم را ادراک می‌کند، ولی از آن لذت نبرده و چه بسا از زشتی لذت می‌برد و حتی عرفای بالله را مضحکه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۲۰).

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی، شیوه رندان بلاکش باشد

(حافظ، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹)

نتیجه‌گیری

از منظر حکمت صدرایی، عالم منحصر به طبیعت و عالم مادی نیست و فراتر از این عالم نیز جهان‌هایی وجود دارد که طبق یکی از تقسیم‌بندی‌ها عبارتند از عالم مثال و عالم عقل.

البته این عوالم به صورت مجمع‌الجزایری بی‌ارتباط با هم نیستند. سرّ ارتباط آنها را در آموزه تطابق عوالم یافتنی است. مراد از تطابق عوالم آن است که عالم پایین، مثال عالم بالاتر است و عالم بالا حقیقت عالم پایین ترش می‌باشد. براین اساس آنچه در عالم ماده هست، مثال‌ها، اشباح و قالب‌های اموری است که حقیقتش را باید و رای این عالم یافت.

در این میان، هنرمندان اسلامی نیز بدین مهم اذعان دارند و اثر هنری را که به صورت مادی تولید شده، مثالی بر حقایق فرامادی قرار می‌دهند. بدین سان، هنرمند به این مهم نیز عنایت دارد که عوالم با یکدیگر تطابق دارند و در مآل امر همه این عوالم مظهرها و منزل‌های اسماء خداوند متعال هستند. از این رو هنرمند در طبیعت و زخارف دنیوی متوقف نمی‌ماند و در تولید اثر هنری نیز بدین امر التفات دارد. در واقع هنرمند مجلای عوالم بالاتر قرار می‌گیرد و سعی در انتقال معارف و حقایق آن عوالم به ساکنان عالم ماده را دارد.

همچنین در نگاه هنرمند اسلامی، هم زیبایی طبیعت و هم زیبایی هنری قابل ستایش است؛ چراکه زیبایی طبیعت رقیقه زیبایی عوالم فرامادی است و زیبایی هنری نیز در واقع به زیبایی عوالم فرامادی باز می‌گردد. هنرمند با علم به زیبایی عوالم فرامادی در صدد تحقق مادی آن زیبایی‌ها در عالم ماده است. در این میان، چه بسا در تولید اثر هنری، از زیبایی‌های طبیعت نیز بهره‌برداری می‌کند که با توجه به نگاهی که به طبیعت دارد، حرجی بر او نیست. به علاوه هنرمند برای نشان دادن زیبایی‌های عوالم فرامادی به مخاطبانی که با زیبایی‌های مادی سروکار دارند، ناگزیر است از زیبایی‌های طبیعی الگوبرداری کند. اما باید توجه داشت که هدف او ارتقای مخاطب به عوالم فرامادی است.

کتابنامه

- قرآن کریم
۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرحی بر زادالمسافر صدرالمتألهین. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲. آوینی، سید مرتضی (۱۳۸۹). آینه جادو. تهران: نشر واحد.
 ۳. _____ (۱۳۸۷). انفطار صورت. تهران: نشر ساقی.
 ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهیات». تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
 ۵. _____ (۱۳۸۳). رساله نفس. مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
 ۶. _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش‌پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۷. ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). الفتوحات المکیه (ج ۱-۳). بیروت: دار صادر.
 ۸. افلاطون (۱۳۷۴). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. چاپ ششم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۹. _____ (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
 ۱۰. بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۸). سرگذشت هنر در تمدن اسلامی (موسیقی و معماری). چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
 ۱۱. بینایی مطلق، محمد (۱۳۸۱). مبانی متافیزیکی زیبایی و هنر (مجموعه مقالات هنر و ماوراءالطبیعه). تدوین سید عباس نبوی. قم: نشر معارف.
 ۱۲. _____ (۱۳۸۵). نظم و راز. تهران: هرمس.
 ۱۳. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲). دیوان حافظ. بر اساس نسخه مصحح علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران: زرین و سیمین.
 ۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). در رساله مثل و مثال. تهران: نثر طوبی.
 ۱۵. حکمت مهر، محمدهدی (۱۳۹۴). حکمت زیبایی بر اساس فلسفه صدرایی. قیسات، ۲۰(۷۸). ص ۱۳۹-۱۶۹.

۱۶. ستاری، جلال (۱۳۷۶). رمز اندیشی و هنر قدسی. تهران: نشر مرکز.
۱۷. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی (ج ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شیمل، آنهماری (۱۳۸۰). خوشنویسی اسلامی. ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹) چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. _____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. (ج ۱، ۲)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۲. _____ (۱۳۵۴). مبدأ و معاد. تصحیح آشتیانی. تهران: انجمن حکمت.
۲۳. _____ (۱۳۶۳الف). المشاعر. به اهتمام هانری کرین. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۴. _____ (۱۳۶۳ب). مفاتیح الغیب. تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمه. تصحیح غلامرضا فیاضی. چاپ سوم. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی ۱.
۲۶. _____ (۱۳۷۱). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه و تعلیقه صادق لاریجانی. چاپ دوم. تهران: الزهراء.
۲۷. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحکیمین. مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۲۸. قیصری رومی، محمدداوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. کرین، هانری (۱۳۸۴). مجموعه مقالات. گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی با اشراف شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.

۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۹ق). الکافی (الطبعة الحديثة). ۱۵ جلد، قم: مؤسسه دارالحديث العلمية الثقافية.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. مددپور، محمد (۱۳۸۴). حکمت انسی و زیباشناسی عرفانی هنر اسلامی. تهران: انتشارات سوره.
۳۳. مشهدی، سلطانعلی (۱۳۶۸). صراط السطور. مندرج در مرقع گلشن. تدوین مهدی بیانی و میرزا محمدعلی سنگلاخ. تهران: فرهنگ سرا.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۳۵. موسوی اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۳۶. نصر، سید حسین (۱۳۸۹). هنر و معنویت اسلامی. ترجمه رحیم قاسمیان. تهران: انتشارات حکمت.
37. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Trans by T.M.Knox. Oxford: Oxford University Press.