

قوه خیال و عالم مثال در آراء و اندیشه امام محمد غزالی

تاملی در مبانی نظری هنر اسلامی*

**

** دکتر حسن بلخاری قهی

تاریخ دریافت مقاله: ۸۴/۴/۴

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۴/۱۱/۱

هنر اسلامی ظرف دویست سال گذشته مورد توجه و تامل جدی محققان و مستشرقان بوده است. گروهی این هنر را هنری مقدس با بنیان‌های نیرومند حکمی و عرفانی می‌دانند، گروهی حضور عنصر اسلامیت در هنر اسلامی را کاملاً نفی می‌کنند و گروهی آرای دسته اول را غیر مستند بر ادله و شواهد تاریخی می‌دانند. این تشتت آراء محصول برخی عوامل است: عواملی چون فقدان منابع کافی و لازم در اثبات بنیان‌های حکمی و عرفانی هنر اسلامی، فقدان مطالعات متدیك و علمی توسط محققان و هنرشناسان بومی و نیز قرار گرفتن برخی از بنیان‌های نظری هنر در اثبات مفاهیم کلامی و تئولوژیک. این مقاله با تعمق در متون حکمی جهان اسلام سعی کرده است مفاهیمی چون قوه خیال، عالم مثال و نیز ذوق را در آراء امام محمد غزالی مورد توجه و تامل قرار دهد. تعمقی که به نظر نگارنده نتایج مهمی نیز داشته است

واژه‌های کلیدی:

قوای نفس، خیال، ذوق، مراتب عالم، صور نوری، هنر اسلامی.

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری اینجانب با عنوان:

The Manifestation of Unity of Existence in Art and Architecture of Iran and India (A comparative study)

می باشد.

E-mail: Bolkharei@yahoo.com

** عضو هیئت علمی فرهنگستان هنر (استادیار پژوهشی).



()
).
 « »
)
 (.)
 ()
 « »
 ()
 « »
 ()
 :
 « » « »
 ()
 « »
 ()
 .()
 .
)
 ()
 :
)
 .()

:

او، چون خواری و حسرت و درد جدایی» (همان ج ۲، ۵۶۳). رأی او در مورد قوای نفس (در معارج القدس) همان رأی حکمای پیشین است با این تفاوت که او معتقد است نفس دارای خصوصیتی است که قادر به ادراک معلومات غایب است و در این راه از دو قوه بهره می‌جوید: عملی و علمی. عملی محرک آدمی است در انجام کارهای انسانی و علمی «عبارت است از عقل و به این قوه، از ملائکه علم می‌آموزند» (همان، ج ۲، ۵۶۵). همچنین نفس ناطقه انسانی به نیروی طهارت اصلی و صفای اولی خود، می‌تواند پذیرای اشراق نفس کلی بوده و مستعد قبول صور معقوله باشد و همه علوم دراصل نفوس، بالقوه مرکوزند چنان که دانه در زمین.

بدین ترتیب از دیدگاه غزالی، نفس قادر به ادراک صور است و البته چون حکمای پیشین، او هم بر وجود شرایطی در دریافت این صور تاکید می‌کند که از جمله آنها یکی فراغت از شهوات دنیوی و دیگری غلبه «نور عقل» بر اوصاف حس است. پس اگر نفس واجد این شرایط شد آنگاه قادر به دریافت صور لوح محفوظ است. در این باب در صفحه ۲۷ «فرائد اللئالی» می‌آورد: «چون قلب به منزله آینه است و لوح محفوظ نیز به منزله آینه است زیرا صورت هر موجودی در آن هست و چون آینه ای مقابل آینه ای قرار گیرد، صوری که در یکی است در دیگری حلول کند همچنین صوری که در لوح محفوظ است در قلب افتد، اما اگر قلب به شهوات دنیا مشغول باشد، عالم ملکوت از او پنهان ماند.» (همان، ج ۲، ۵۷۴). این قدرت و توانایی از برای انبیاء، وحی واز برای اولیاء الهام است و این الهام همان است که غزالی در تقسیم بندی مشهور خود از علم (یعنی علم معاملات و علم مکاشفت) آن را علم مکاشفت می‌نامد. از دیدگاه او اگر این علم حاصل شود.

جمال حق در آینه دل نمودار می‌گردد: «و علم مکاشفت به تعلم و مطالعه حاصل نشود حصول آن به اعمال صالح و صفای آینه دل به زهد و گرسنگی و بیداری و خاموشی و اعتزال از مردم باشد مثلاً بیداری در شب، دل را روشن کند و صافی سازد و نور بخشد و چون این صفا به صفایی که از گرسنگی حاصل شده افزوده شود، دل چونان ستاره ای فروزان شود و چون آینه ای درخشان و آن گاه جمال حق در آن نمودار گردد» (غزالی، ۱۳۷۴، ۱۲). شاهد مثال غزالی بر انعکاس صور در دل، دو حدیث است: یکی قدسی و دیگری نبوی. در حدیث قدسی آمده است «لم یسعی ارضی و لاسمایی و وسعی قلب عبدی المؤمن اللین الوداع . قابل تجلی من نیامد زمین من و آسمان من، و قابل من آمد دل بنده مؤمن نرم ساکن من» و حدیثی از پیامبر (ص) که در جواب سؤال «ابن عمر» که پرسید: خداوند کجاست در ارض یا سما؟ فرمود: «فی قلوب عباده المؤمنین» پس نتیجه می‌گیرد «هر که میان دل او حجاب برداشته شود صورت ملک و ملکوت در دل او تجلی نماید

امام محمد غزالی که او را به عنوان یکی از بزرگ ترین متفکران جهان اسلام می‌شناسند و از نظر تاریخی بین ابن سینا و ابن عربی می‌زیسته (۴۵۰ - ۵۰۵ هجری) نفس را نردبان عروج به معرفت حق تعالی دانسته و انسان را موجودی بینابینی که به صورت خدا آفریده شده است. (ان الله خلق آدم علی صورته) از دیدگاه او انسان، صاحب نفسی است که ریشه در عالم اعلی داشته و نیز جسمی که ریشه در عالم سفلی دارد.

غزالی علیرغم تلاش گسترده خود در فاصله گرفتن از آراء فلاسفه و نزدیک شدن به قرآن، در عین حال، در بحث مراتب عالم و نیز انواع سه گانه نفس به آرای نوافلاطونیان و فلاسفه مسلمان (به ویژه ابن سینا) نزدیک شده است. وی معتقد است اول چیزی که از واحد صادر شد عقل و پس از آن نفس است و پس از نفس، جسم. به همین ترتیب غزالی برای عالم نیز سه مرتبه قائل است: عالم ملکوت، عالم جبروت و عالم ملک و شهادت: «عالم ملکوت را خدا به امر ازلی خود آفریده و آن زیادت و نقصان نپذیرد و عالم جبروت میان این دو عالم است به نحوی که از یک جهت به عالم ملک و شهادت (یعنی عالم محسوسات) وابسته است و از جهت دیگر به عالم ملکوت» (الفاخوری، ۱۳۵۸، ۸۵).

غزالی در آغاز «ربع مهلکات» احیاء علوم الدین (کتاب شرح عجایب دل) به شرح لغوی نفس، جان، دل، و عقل پرداخته و براساس آیه «وما یعلم جنود ربک الا هو- و نداند لشکرهای پروردگارترا مگر او»، حواس ظاهر (حواس پنجگانه) و حواس باطن (خیال، حس مشترک، تفکر، تحفظ و تذکر) را از جمله لشکریان دل می‌شمارد. از دیدگاه غزالی، خیال، ادراک صور در نفس، پس از رویت چیزی است (غزالی، ۱۳۵۲، ۲۲).

این معنا را بر اساس آراء غزالی در احیاء مورد بحث قرار خواهیم داد اما در ابتدا ضروری است به مهم ترین تالیف این متفکر بزرگ اسلامی در مورد نفس، یعنی «معارج القدس فی مدارج معرفه النفس» اشاره کنیم که در آن متاثر از آراء ابن سینا و فارابی، نفس را به نفس نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند، نفس انسانی از دیدگاه او همان نفس ناطقه است: «وقتی می‌گوییم نفس، مقصود ما آن قوه که طالب غذاست یا قوه ای که محرک شهوت و غضب است، یا قوه ای که در قلب ساکن است و مولد حیات و رساننده حس و حرکت است از قلب به تمام بدن، نیست زیرا این را روح حیوانی گویند. بلکه مقصود ما از نفس جوهر فرد کاملی است که کاری جز تذکر و حفظ و تمیز و رویت ندارد.» (الفاخوری، ۱۳۵۸، ۵۵۹) غزالی چون ابن سینا دلائلی بر مغایرت نفس با بدن بیان کرده و علاوه بر براهین عقلانی، استدلالی شرعی نیز می‌آورد: «مجموع خطاب های شرع دلیل این است که نفس، جوهر است زیرا اله اگر چه بر بدن وارد شود به خاطر نفس است از این گذشته نفس را غذایی دیگر است و نیزه خود

(غزالی، ۱۳۵۲، ۴۶) و نسبت این دل با عالم خیال، در اندیشه های غزالی بسی روشن و بی نیاز از شرح و تاویل است :

«پس آن چه در دل حاصل شده است موافق عالمی است که در خیال حاصل است و آن چه در خیال حاصل است موافق عالمی است که در نفس خود موجود است - بیرون از خیال آدمی و دل او - و عالم موجود موافق نسخه ای است که در لوح محفوظ موجود است» (همان، ج ۱، ۶۲) این عالم که به وسیله خیال، مکشوف دل می شود از دیدگاه غزالی، اصل و منشاء زیبایی است: «عالم علوی عالم حُسن و جمال است و اصل حُسن و جمال تناسب و هرچه متناسب است نمودگاری است از جمال آن عالم، هرچه جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است همه ثمرات جمال و حسن آن عالم است پس آواز خوش موزون و صورت زیبای متناسب هم شباهتی دارد از عجایب آن عالم» (غزالی، ۱۳۷۴، ۳۵۸)

بنا بر این از دیدگاه غزالی، خیال انسان قادر به حصول عالمی سراسر حُسن و زیبایی در فراسوی عالم مادی است و این خود اهتمام حکیمی چون او را به بنیادی ترین مفاهیم نظری هنر یعنی «خیال» و «زیبایی» نشان می دهد. آن چه از مجموع نظرات غزالی - که اثری ژرف بر حکمای بعد از خود گذارد - بر می آید این است که اولاً نفس قادر به دریافت صور است و ثانیاً قوه دریافت این صور در نفس، خیال است و نهایت محل دریافت این صور، دل^۲. او همچون پیشینیان، روح و عقل و نفس^۳ انسان را قادر به ادراک و دریافت صور عالم مثال دانست و این خود مرجع و منبعی برای حکمای بعد از او شد تا با ارائه تصویری شفاف تر از عالم بی کرانه روح انسان و قوای او، مبانی هنری را پی ریزند که تمامیت آن به حضور عناصری تجریدی و متأثر از عالم مثال است و جز از قوه خیال هنرمند مسلمان، آن هم به مدد ترکیه و تصفیه و نیز شهود و اشراق، نمی تواند از سرچشمه ای دیگر، بنیاد گیرد. پس نقد ونفی ای که کسانی چون «نجیب اوغلو» (استاد هنر اسلامی دانشگاه هاروارد) مبنی بر بی ارتباط بودن عناصر تجریدی هنر اسلامی با مبانی عرفانی - در رد نظرات سنت گرایانی چون

:

«نصر» و «گنون» و «ببورکهارت» - دارند، کاملاً بی دلیل و بی مبناست^۴ زیرا اتفاقاً یکی از مهم ترین ادله این دعوی ذکر داستانی است که غزالی در احیاء العلوم خویش در «شرح عجایب دل» پیرامون نقاشی چینیان و رومیان می آورد و در آن به این معنا که دل صیقل یافته، مجلای نقوش الهی می شود، اشاره دارد: «در حکایت آمده است که اهل چین و روم در خدمت یکی از پادشاهان به کمال استادی و وفور حذق در صناعت نقاشی مفاخرت کردند و مباحث نمودند، پس رای پادشاه بر آن قرار گرفت که هر دو فریق صفا ای را نقش کنند، یک جانب اهل چین و یک جانب اهل روم، و پرده ای میان ایشان آویخته شود تا بر کار یکدیگر اطلاع نیابند و اهل روم از رنگ های غریب چندان جمع کردند که در شمار نیاید و اهل چین بی درنگ رفتند و به روشن کردن و زدودن جانب خود مشغول شدند و چون اهل روم از نقاشی فارغ آمدند اهل چین دعوی کردند که ما نیز بپرداختیم. پادشاه تعجب فرمود که بی رنگ احاطتی نیست پرده باید برداشت تا صحت دعوی روشن شود. چون پرده برداشتند عجایب دستکاری رومیان با زیادت روشنی در جانب چینیان ظاهر شد، زیرا که از بسیاری زدودن چون آینه روشن گشته بود پس جانب ایشان به سبب مزید صفا خوب تر نمود» سپس غزالی نتیجه می گیرد که: «پس همچنین عنایت اولیا در تطهیر و تزکیه و جلا و تصفیه دل باشد تا حق، صریح با نهایت روشنی در آن بدرخشد چنانکه چینیان کردند و عنایت علما و حکما در آن که نقش علم ها در دل حاصل کنند - و کار بر هر نوع که باشد - دل مؤمن نمیرد و علم او به مردن محو شود و صفای او تیرگی نپذیرد» (غزالی، ۱۳۵۲، ۶۶).

بنابر این وجود چنین عناصری در متون عرفانی جهان اسلام از یک سو و تلقیات حکمی و ذوقی از اسباب و ابزار هنری - به ویژه رنگ و نور - توسط هنرمندان مسلمان از دیگر سو (با توجه به آثار کسانی چون نجم الدین کبری، روزبهان بقلی و علا الدوله سمنانی) می توانست در جهت بخشیدن به خلاقیت های هنری بس مؤثر واقع گردد که ادامه کلام شرح این تاثیر است.^۵

مورد معانی مختلف نور، فصل دوم در شرح و تفسیر آیه ۳۵ سوره نور و فصل سوم در پیرامون حدیث نبوی فوق الذکر.

بحث نور در این رساله گرچه با ذکر معانی آن آغاز می شود لکن در تداوم خود به مراتب عالم می رسد که خود بنیان سخن ما در این بخش از کلام است. از دیدگاه غزالی «نور حقیقی منحصر به خدا است و کاربرد این کلمه در غیر ذات او مجاز است و به هیچ وجه حقیقت ندارد» از دیدگاه او نورسه معنا دارد: معنایی نزد عوام، معنایی نزد خواص و معنایی نزد خواص خواص. در نزد عوام نور به معنای روشن کردن و آشکار شدن است و «این معنی نسبت به اشخاص، متفاوت است زیرا امکان دارد چیزی برای یک فرد آشکار و برای دیگری پنهان باشد» (غزالی، ۱۳۵۱، ۴). مهم ترین ابزار انسان برای ادراک اشیا و آشکاری آنها حواس پنج گانه است «پس نور در اصطلاح عامه مردم چیزی است که قابل رویت و

همچنان که ذکر کردیم استخراج مبانی نظری هنر اسلامی را می بایست در دو مبحث از مباحث حکمت اسلامی پی گرفت. اول نفس که در آن قوه خیال به عنوان عامل دریافت کننده صور عالم مثال مورد توجه قرار می گیرد (و هنر چیزی جز باز آفرینی این صور نیست) و دوم مراتب عالم، که عالم مثال یکی از مرتبه های آن است. غزالی نفس و قوای آن را در «احیاء علوم الدین» و عالم مثال را در رساله «مشکوه الانوار» مورد توجه قرار داده است. شرح این رساله ما را در ایصال به مقصد به ویژه در ادراک عالم مثال یاری خواهد رساند.

«مشکوه الانوار» که به درخواست دوستی برای بیان «الله نور السموات و الارض... و نیز حدیث نبوی «ان الله سبعین الف حجاب من نوره و ظلمه لو کشفها لاحت سبحات وجهه کل من ادركه بصره»^۶ نگاشته شده، دارای سه فصل است. فصل اول در

می‌شود جهان مادی، مثال و نموداری از عالم روحانی و شبیه آن است و مشبه از همانندی و موازات با مشبه به خالی نمی‌باشد» (همان، ۱۸ و ۱۹).

غزالی در این فصل، قرآن را نور و پیامبر را سراج منیر می‌نامد زیرا انوار حقائق و معارف از وجود مقدس اوست که بر افراد بشر وارد می‌گردد. شاهد مثال غزالی در بهره گرفتن ارواح انسان‌ها از عالم علوی (یا اصل تناظر عالم صغیر و عالم کبیر) حدیث زیبایی است که از امیر المومنین علی بن ابیطالب (ع) و ابن عباس نقل می‌شود: «همچنانکه زمین از کرات آسمانی کسب نور می‌کند، ارواح بشر نیز نور معنوی خود را از عالم علوی و روح الهی استفاده می‌کنند و علی بن ابیطالب و ابن عباس علیهما السلام درباره این روح می‌گویند: خداوند فرشته‌ای دارد که دارای هفتاد هزار صورت است و هر صورتی دارای هفتاد هزار و هر دهانی دارای هفتاد هزار زبان است که همه به تقدیس و تسبیح خداوند مشغولند» (همان، ۲۰). شرح غزالی در بیان مراتب نور مادی، خود استدلالی بر وجود مراتب نوری در عالم ملکوت می‌شود که خود سبب تقرب و نزدیکی برخی فرشتگان به نور حقیقی است. وجود این مراتب بنا به اصل بطلان تسلسل، الزاماً به ذاتی لایتناهی منتهی می‌شود که به خودی خود دارای نور است و از هیچ چیز دیگر کسب نور نمی‌کند و آن خداوند حی متعال است. از دیدگاه غزالی «نور» فقط به فقط برای این وجود حقیقی کاربرد دارد. نوری که «عالی‌ترین و بالاترین» نور هاست و سایر موجودات از او کسب نور می‌کنند.

غزالی در مقابل این شبهه که چرا نور خدا به آسمان‌ها و زمین اضافه شده، پاسخ می‌دهد که خداوند نور اول، قائم بالذات و منبع تمامی نور هاست و بدین دلیل که سراسر زمین و آسمان‌ها را انوار حسی و عقلی فراگرفته پس عالم همه مظهر اوست.^{۱۰} از دیدگاه او این عرفای والا مقامند که به شهود این وحدت وجود رسیده و نهایت در می‌یابند که «نور خدا فقط به واسطه شدت ظهور، مخفی مانده و کثرت اشراق سبب شده است که از نظرها مستور گردد» (همان، ۳۴).

وسيله ای برای رویت اشیاء دیگر باشد» از دیدگاه غزالی چشم نیز، خود، نور است زیرا به وسیله آن اشیاء آشکار می‌شوند اما بدین دلیل که نور چشم - یا حواس ظاهر - دارای نواقصی جدی هستند^۹ در باطن انسان نوری حقیقی وجود دارد که از تمامی نواقص میری است و آن را گاهی «عقل»، «روح» یا «نفس ناطقه» می‌نامند. غزالی اصطلاح عقل را برای این نور باطن بر می‌گزیند و با شرح و بسط آن اثبات می‌کند هفت نقصی که در چشم ظاهر وجود دارد هرگز در عقل راه ندارد. در این جا غزالی به پرسشی چنین: «که اگر این سوال پیش بیاید که عقل بشر نیز گاهی اشتباه می‌کند و به همین مناسبت است که غالباً در بین عاقلان و دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد» پاسخی عالمانه می‌دهد که: اشتباهات عقل از خود او نیست بلکه از اوهام و خیالاتی است که گاه در نزد ذهن حاصل شده و انسان آنها را تصورات عقلی می‌داند در حالی که اینها تصورات عقلی نیستند. برخی از تصورات عقل بدیهی اند و به همین دلیل نیاز به تفکر و تأمل یا اقامه برهان ندارند مانند «امکان ندارد چیزی هم موجود باشد هم معدوم» و برخی نیز غیر بدیهی اند که لازم است عقل با استمداد از نور درون و نیز با هدایت شخص دانشمند و بصیر و یا رجوع به بالاترین مراتب حکمت و دانش یعنی کلمات آسمانی، به آنها پی برد. مهم‌ترین مصداق این راهنمایان، قرآن است زیرا همچنان که روشنی خورشید (که عامل بینایی چشم است) نور نامیده می‌شود قرآن نیز از این رو که وسیله بینایی عقل است نور نامیده می‌شود: «فانموا با لله ورسوله والنور الذی انزلنا» (تغابن، ۸).

تقسیم نور به نور ظاهر (چشم) و نور باطن (عقل) مقدمه تقسیم عالم به دو عالم ماده و ملکوت است. چشم ظاهر از عالم ماده و عقل از عالم ملکوت است. عقلی که عجائبی از آن عالم را بر انسان می‌گشاید و بدین دلیل که این عالم از آثار عالم ملکوت است و نسبت به آن مانند نسبت سایه به شخص و میوه به درخت و معلول به علت است باید «اسباب و علل عالم مادی را به طور کلی در عالم ملکوت جست و جو کرد. . . و چنان که در بیان معنی مشکات و مصباح و شجره در همین رساله ذکر

:

()

ممکن است تا بدین وسیله مفاهیم معنوی با قالب‌های مثالی رساتر منتقل گردند. مبنای اول غزالی اثبات دو عالم روحانی و محسوس است و این که اولاً بین این دو عالم ارتباط وجود دارد و هر موجود، نمونه و مثالی از موجودات عالم روحانی است و ثانیاً در عالم روحانی جوهرهایی شریف، نورانی و عالی مقام وجود دارند که آنان را فرشتگان می‌گویند. نورهایی که بر ارواح بشر وارد می‌گردند، از آنها سرچشمه می‌گیرند و البته این فرشتگان را نیز مراتب و درجاتی است تا سطح عالی‌ترین نور حقیقی که همانا خداوند است.

نمونه‌های غزالی برای اثبات صور مثالی و حضور نمونه‌های عالم روحانی در جهان محسوسات، خواب‌ها و رؤیاهایی است که به

فصل دوم مشکوه الانوار، اختصاص به مراتب و درجات ارواح بشری بر اساس اصطلاحات آیه ۳۵ سوره نور دارد. اصطلاحاتی چون مشکات، مصباح، زجاجه، زیتون و تعابیر دیگر آیه. شاهد مثال غزالی بر این معنا قرائت ابن مسعود است: «مثل نوره فی قلب المومن کمشکاه» یعنی مشکاه مثالی از نور حق در قلب است، پس همه این تعابیر - چون مشکاه و زجاجه - از مراتب قلب و روح آدمی اند.

غزالی معتقد است که در این آیه، ارواح بشری (که از عالم ملکوت اند) با تعابیری مادی چون مشکات و مصباح مورد توجه قرار گرفته‌اند و چون بین این دو عالم (یعنی عالم ملکوت و عالم ماده) فاصله غیر محدودی وجود دارد تبیین معنا تنها به تمثیل

زیرا اشیایی که در مخزن آن قرار می‌گیرند دارای حدود و ثغورند و اشیایی که صاحب چنین اوصافی باشند بهره مند از انوار عقلی - که از حدود منزهند- نیستند. دوم باین که روح خیالی جسمانی است لیک اگر صفا حاصل کند در موازات معنای عقلی قرار گرفته و از تابش انوار عقل ممانعت نمی‌کند. سوم: بدین دلیل که انسان در آغاز تعقل خویش، معانی عقلی را از صور خیالی استنباط می‌کند حضور روح خیالی برای جلوگیری از پراکندگی معقولات و معانی ضروری است و هیچ مثالی بهتر و مناسب تر از فانوس (معادل زجاجه) نمی‌تواند داشته باشد زیرا اصل فانوس از مواد خاکی است (خاصیت اول روح خیالی) اما به دلیل نازکی و صفا و پاکیزگی، مانع از دیدن نور چراغ نیست در عین حالی که حافظ و ضابط نور چراغ (یا در اصل صور نورانی خیال) و ممانعت از خاموش شدن آن بر اثر وزش بادهای شدید یا حرکات زیاد است: «بنابراین می‌توانیم بگوییم فانوس، بهترین مثال برای روح خیالی است» (همان، ۵۸). همچنین معادل روح عقلی، چراغ یا مصباح است که قادر به ادراک معانی شریف الهی است (پیامبران مهم ترین مصادیق دارا بودن این «روح» اند).

اما روح فکری از دید غزالی مشابهت کامل با درخت (یا شجره زیتونه) دارد زیرا روح فکری با چیدن صغری و کبری نتیجه می‌گیرد و نیز از همین نتایج برای کسب معقولات بالاتر مقدمه می‌چیند تا نهایت از بهترین نتایج (یا میوه‌ها) استفاده کند: «و چون میوه درخت این روح، علوم و معارف و مداومت بر کسب معقولات است. با درخت سیب و انار و به وغیره تشابه زیاد ندارد بلکه شایسته است آن را به درخت زیتون که میوه اش روشنی بخش و روغن چراغ‌ها است تشبه کرد» (همان، ۵۹).

معادل روح قدسی که خاص پیامبران و برخی از خواص اولیاست، «یکاد زیتها یضئ ولولم تمسسه نار» می‌باشد زیرا نزدیک است انوار الهی بر قلوب ایشان (برخی اولیاء) بتابد و بدون این که از کسی حتی از پیامبران استمداد کنند در معرض اشراق قرارگیرند» و نهایت این که تمامی مراتب روح مصداق فراز «نور علی نور» اند به این دلیل که هر کدام مرتبه‌ای از این مراتب را شامل می‌شوند.

بر این اساس یکی از مهم ترین حلقه‌های مفقوده میان حکمت و هنر اسلامی همین ارتباط روح خیالی (یا مثالی) با نور یا به تعبیر غزالی فانوسی است که قادر به رؤیت صور عالم مثال است و جالب است که غزالی اصطلاحی به کار می‌برد (فانوس خیال) که اصطلاحی کاملاً امروزی در شرح هنرهای بصری و تصویری چون سینما است. البته هدف این نوشتار، جعل لفظ و معنا برای اثبات و تایید اصطلاحاتی امروزی چون فانوس خیال، از منابع حکمی جهان اسلام نیست (که نگارنده این فعل را عملی سبک و بی معنا می‌داند)، بلکه هدف آن است که رد پای مفاهیم بنیادی هنر در حکمت هنر شرقی و اسلامی را دنبال کند تا به دلیل فقدان تحقیق در مورد این مبانی و تاریخ مدون آن، شاهد جمالتی چنین از سوی برخی محققان نباشد که: «نباید توقع داشت که در تاریخ هنر شرق نیز سیر تحول مشخص و محکمی که خاص هنر غرب است یافت شود» (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹، ۹۵). به عبارت دیگر دغدغه چنین

عنوان مثال در آنها دیدن خورشید به شاه تعبیر می‌شود (زیرا در بین آنها دریک معنی روحانی تشابه وجود دارد: فرمانروایی) یا مثلاً وجود یک موجود ثابت روحانی که کشتگاه حقیقت و جان طالبان معرفت راسیراب می‌کند، به کوه طور تشبیه و تمثیل می‌شود. و یا «قلوب پیامبران و اولیاء و دانشمندان که افراد بشر را بهره مند و از حقایق آگاه می‌کنند با دریچه‌هایی وجه تشبیه دارند که مبداء ریزش و فوران آب می‌باشند و سرزمین‌ها راسیراب می‌کنند و باید سرچشمه اصلی را که منبع خیرات و منشاء برکات است وادی ایمن (رود مبارکه) دانست» (همان). از دیدگاه غزالی، روح مبارک پیامبر (ص) همانند چراغ است و این بر اساس آیه «و اوحینا الیک روحاً من امرنا» است که خود مبین آن است که نور این چراغ از منبعی بالاتر گرفته شده است (وحی) وی ضمن اشاره به «فاخلع نعلیک»؛ که در کوه طور به موسی القاء گردید، ترک دو جهان را از این تمثیل نتیجه می‌گیرد زیرا بنا به حدیث «للقران ظاهر و باطن وحد و مطلع» در ظاهر، به دور انداختن نعلین مد نظر است ولیکن در باطن، ترک دو جهان مورد توجه است. غزالی نتیجه می‌گیرد: «خداوند به موسی امر فرمود که کفش‌های خود را در آورد و در ضمن این امر اشاره شده است که باید دو جهان رانیز ترک کند بنابراین عملی که به آن امر شده است به جای خود صحیح است و در عین حال حقیقتی سری و باطنی را نیز نمودار می‌کند و افرادی که بتوانند امثال این حقیقت را درک کنند و اسراری را که در ظاهر آیات و دستورهای الهی نهفته است آشکار سازند به منزله شیشه و فانوسی می‌باشند که در آیه مبارکه ذکر شده است و چنان که در آیه روشن خواهد شد خیال بشر مادی مانع از ادراک اسرار و مشاهده انوار است و خلع نعلین متناسب با آن ذکر شده است ولی وقتی که صفای واقعی پیدا کند و به حقایق و اسرار پی برد، مانند فانوسی خواهد شد که نه تنها حائل و مانع از دیدن انوار نیست بلکه نورها را به دیگران نیز می‌رساند و در مقابل تندبادهای خاموش کننده از آنها نگاهداری می‌کند» اما قوه خیال پیامبران، چنان صفا یافته که به فانوسی تبدیل شده و به همین دلیل توان ظهور اسرار عالم روحانی در خود را دارد و این خود نردبانی است برای صعود به عالم اعلی و مقام قدس پیامبران و اولیاء حق بنا به صفای باطن نه تنها قادر به دیدن صور بلکه قادر به افشاء اسرار باطنی آن نیز هستند و این به تعبیر غزالی به کمک «فانوس خیال» ممکن است.

توضیحات بعدی غزالی در مورد این اصطلاح، روشن تر و گویاتر است. همچنان که در ابتدا ذکر کردیم از دیدگاه غزالی «تمامی اقسام روح، نور محسوب می‌شوند زیرا به وسیله هر یک از آنها موجودات ظاهر می‌گردند» به همین دلیل او بین هر کدام از این مراتب روح با یکی از اصطلاحات مطرح در آیه نور ارتباط برقرار می‌سازد مثلاً «مشکات» را معادل روح حساس قرار می‌دهد زیرا همچنان که مشکات با استفاده از روزنه‌هایی، نور خود را به بیرون می‌تراود، روح حساس نیز با استفاده از منافذی چون چشم قادر به رؤیت اشیاء محسوس می‌شود.

معادل روح خیالی زجاجه است که از دیدگاه غزالی دارای سه خاصیت است: اول: سرشت روح خیالی از عالم پست خاکی است

عنوان فلسفه هنر در سطح کارشناسی ارشد (دانشگاه هنر) و دکتری (دانشگاه علامه طباطبائی) دایر نموده، موظفند با کالبد شکافی متون حکمی و عرفانی تمدن اسلامی، این مبانی را استخراج و تدوین نمایند ورنه بر این رشته نیز همان می‌رود که بر رشته‌های دیگر دانشگاهی رفت (رشته‌هایی که هویتی کاملاً بومی داشتند اما به دلیل فقدان منابع، هویتی غربی یافتند) زیرا هم اکنون نیز با کمال تأسف هستند کسانی که معتقدند چیزی به نام فلسفه هنر اسلامی وجود ندارد و تأسف افزون‌تر این که گاهی در کسوت مدرس و استاد چنین احکامی صادر می‌کنند.

این قوه با مفاهیمی که در بحث خیال در حکمت اسلامی مطرح می‌باشد (مانند بحث «کن» در حکمه الاشراق شیخ اشراق و «همت» در فصوص الحکم ابن عربی - فص اسحاقی -) در این است که حکمای اسلامی از شرح و ذکر مفاهیمی چون «کن» و «همت»، اراده و برداشت هنری نداشته‌اند اما در کاربرد اصطلاح «ذوق» دقیقاً استنتاجات و کاربردهای هنری مطمح نظر است و دلیل این مدعا، استفاده غزالی از مصادیقی چون شعر و موسیقی برای بیان این قوه است.

فصل سوم مشکوه الانوار، اختصاص به حدیث مشهور «ان الله سبعین حجاً من نور و ظلمه لو كشفها لا حرق سبحات و چهه کل من ادركه بصره» دارد. از دیدگاه غزالی سه گروه از مشاهده انوار و تجلیات ذات الهی محجوبند: اول افرادی که به واسطه ظلمت از تجلیات ذات خدا محروم مانده‌اند، دوم افرادی که به واسطه نور محض نمی‌توانند انوار خدا را مشاهده کنند و سوم افرادی که نور قرین باظلمت، حجاب ایشان گردیده است. گروه اول شامل بی‌دینان و کافران به خدا و آخرت است و گروه دوم گروهی هستند که منشاء ظلمت ایشان حس یا خیال یا خیال‌های فاسد عقلی است و گروه سوم مردمانی هستند که حجابشان نور محض است و دارای صنوف بسیاری هستند من جمله آنها کسانی که صفات خدا را فهمیده و خدا را بنا به آثارش معرفی می‌کنند یا کسانی که معتقدند عالم توسط فرشتگانی اداره می‌شود که با نور حقیقی یعنی خداوند نسبت دارند و گروهی که معتقدند یکی از آفریدگان خاص خدا در تدبیر عالم است و او از پروردگار عالمیان اطاعت می‌کند و بنابراین به واسطه او، این خداوند است که محرک اصلی عالمیان است اما عمل تحریک را خود به عهده گرفته است. از دیدگاه غزالی حجاب‌هایی که این سه صنف را از درک حقیقت باز می‌دارد انوار محض الهی است. غزالی را چندان تمایل نیست که وارد این عرصه پر خطر شود زیرا به زعم خود «ورود به دریای اسرار الهی کاری پر خطر است و گرداب‌های هولناکی دارد و پرده برداری از انوار عالم علوی آسان میسر نمی‌شود» پس از درگاه خداوند در خواست عفو و آمرزش کرده و باب گشایش اسرار الهی را در مشکوه الانوار می‌بندد.

مقالاتی، غبارزدایی از مبانی و منابع یکی از درخشان‌ترین مکاتب هنری جهان است که در اثبات وجود و تبیین ماهیت آن نقش و اثر بسزایی دارد. به ویژه که این موضوع جزو موضوعات مطرح حوزه‌های حکمی و فلسفی ما نبوده است یعنی اگر در حکمت و فلسفه غربی، اندیشه‌های هنری فلاسفه بزرگی چون افلاطون و کانت تحت عنوان فلسفه هنر این دو فیلسوف، مورد توجه و تامل بوده است در حکمت و فلسفه اسلامی هیچ‌گاه فلسفه هنر ابن سینا، ابن عربی یا ملاصدرا مورد توجه نبوده است. به همین دلیل کسانی مانند نگارنده این مقاله که دکترای خود را در فلسفه هنر اسلامی دریافت نموده و در کشوری که سال گذشته رشته‌ای را تحت

:

تا بدین جا از قوه خیال و عالم مثال سخن گفتیم، آن چه باقی مانده و بسیار مهم است جایگاه ذوق در حکمت هنر غزالی است و این معنا با شرح فصل دوم مشکوه الانوار حاصل می‌شود. گفتیم که فصل دوم این رساله دارای دو قطب است: قطبی به مفهوم مثال اختصاص دارد و قطب دیگر به مراتب ارواح نورانی بشر که از دیدگاه غزالی پنج مرتبه است: مرتبه روح حساس که قادر به دریافت ادراکات حواس است و مرتبه روح خیالی که قادر به ثبت و ضبط ادراک‌های حواس برای استفاده عقل است، مرتبه روح عقلی که معنای خارج از قوه ادراک خیال را درک می‌کند (این روح می‌تواند علوم و مفهوم‌های کلی را درک کند). مرتبه روح فکری که قادر به ترکیب علوم عقلی و کلیات بوده و به وسیله آنها نتایجی به دست می‌آورد که مقدمه معلومات دیگر است و نهایت روح قدسی که اختصاص به پیامبران و برخی اولیاء دارد که «در آن انوار و پدیده‌های غیبی و احکام اخروی و بسیاری از اسرار عالم ملکوت و نهفته‌های آسمان و زمین در آن متجلی می‌گردد و ادراک معارف عقلی و اسرار ربانی که سایر ارواح از فهم آنها عاجز می‌باشد از وظایف این روح مقدس است» (همان، ۵۴). نکته بسیار ظریفی که غزالی پس از ذکر مراتب روح بیان می‌کند، وجود قوه‌ای فراتر از قوه عقل است (قوه ذوق). قوه‌ای که از دیدگاه او خاص هنرمندان است (موسیقیدانان و شعراء).

غزالی متذکر می‌شود آنانی که خود را در قیدوبند عقل محبوس کرده و همیشه از آن پیروی می‌کنند بدانند که بعید نیست بالاتر از عقل مرتبه‌ای باشد که قادر به ادراک عجایب و غرائبی است که عقل از درک آنها عاجز و ناتوان است. این مرتبه که فوق شان عقل و دون مقام نبوت است، همان «ذوقی» است که شعرا و موسیقی‌دانان از آن بهره‌دارند و مصداق کامل این صاحب ذوقان نیز آیه شریفه «یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات» (مجادله، ۱۱) است، غزالی بر شرح و تبیین این قوه که بنا به مثال‌های او (یعنی موسیقی و شعر) مهم‌ترین و نزدیک‌ترین معنا به مباحث هنری است کلام افزون‌تری ندارد اما در خود حاوی نتیجه‌ای کاملاً روشن و مشخص است: در نزد حکمای اسلامی، قوه‌ای درونی باعث و بانی خلق و آفرینش‌های هنری است، قوه‌ای که غزالی آن را «ذوق» نام می‌نهد. تفاوت

حکمت و فلسفه یونانی نیز این استقلال وجود نداشته است (اما ابوابی را در بنیان های نظری هنر گشوده است که امروزه اگر به صورت تخصصی (که مهم ترین ویژگی عصر حاضر است) مورد توجه وتامل قرار گیرد، می تواند در تبیین و تنویر یکی از ارکان جهان بینی اسلامی که از نظر عملی و فنی ظهور و بروز حیرت انگیز داشته (یعنی معماری و هنر باشکوه اسلامی از تاج محل تا الحمراء) اما در بخش نظری فقیر و رنجور می نماید، بسیار مؤثر و مفید واقع گردان شاء الله.

غزالی متأثر (یا غیر متأثر) از آراء بوعلی در همانندی قوای عقل با مراتب نور مبتنی بر آیه نور، بین نور و قوای نفس (که من جمله آنها قوه خیال است) ارتباط ایجاد کرده و حتی از عناوینی چون «فانوس خیال» که روشن ترین نقطه تلفیق نور و خیال است، بهره می برد عناصری که مهم ترین واصلی ترین عناصر هنر در جهان امروزند.

وجود این رویکرد در اندیشه و آثار امام محمد غزالی به روشنی نشان می دهد تمدن اسلامی به بنیادی ترین مبانی نظری هنر توجه کامل داشته است و گرچه سر در سودای بنیاد گزاری یک فلسفه هنر دینی به عنوان بحثی مستقل نداشته (کما اینکه در

:

»

:

() .

« () »

»

« () »

« () »

« () »

» () :

» « () »

« () »

()

»

:

- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۰) «شرح مقدمه فیصوی بر فصوص الحکم»، نشر امیرکبیر، تهران.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰) «فصوص الحکم»، تعلیقات، ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، تهران.
- الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، (۱۳۵۸) «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، عبدالمحمد آیتی، نشر کتاب زمان، چاپ دوم، تهران.
- بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۴) «مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی»، انتشارات سوره مهر، تهران (دوره دو جلدی).
- بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۲) «سرگذشت هنر در تمدن اسلامی»، (موسیقی و معماری) نشر حسن افرا، ۱۳۸۲ تهران.
- بلخی رومی، مولانا جلال الدین محمد، (۱۳۷۱) «مثنوی معنوی»، انتشارات پژوهش، تهران.
- پوپ، آرتور آپهام، (۱۳۶۶) «معماری ایران»، ترجمه غلامحسین صدری افشار، انتشارات انزلی، ارومیه.
- پوپ، آرتور آپهام، (۱۳۶۵) «معماری ایران، پیروزی شکل و رنگ»، ترجمه کرامت الله افسر، نشر یساولی، تهران.
- عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۸۰) «شرحی بر فصوص الحکم» (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۲) «احیاء علوم الدین»، ترجمه حسین خدیو جم، نشر بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۷۴) «کیمیای سعادت»، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۱) «مشکوه الانوار»، ترجمه برهان الدین حمدی، تبریز، نشراداره کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، تبریز.
- نجیب اوغلو، گل رو (۱۳۷۹) «هندسه و تزئین در معماری اسلامی»، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، انتشارات روزنه، تهران.