



تجلیات تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی ایران**

ضیال‌الدین نعمانی ^۱ ID، اسدالله شفیع‌زاده ^۲ ID، محمدرضا پاکدل‌فرد ^۳ ID

^۱ گروه معماری، دانشکده فنی و مهندسی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران، ziadin.n58@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) گروه معماری، دانشکده فنی و مهندسی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران، Shafizade.a@gmail.com

^۳ گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران، rezapakdel2000@yahoo.com

چکیده

تنزیه و تشبیه یکی از مباحثی است که پیوسته متکلمان به آن توجه داشته‌اند. تشبیه در لغت به معنای شبیه کردن، شبیه دانستن و اعتقاد به شباهت دو چیز با یکدیگر است و تنزیه به معنای منزّه و مبرا کردن، منزّه و مبرادانستن و اعتقاد به نزاهت و مبرا بودن چیزی از نقص و کمبود و مانند آن است. بحث‌ها و اختلاف نظرهای بسیاری در موضوع تشبیه و تنزیه موجب اختلافات بسیاری شده که چگونگی و میزان تأثیر تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی ایران یکی از موضوعاتی است که باید برای محققان مشخص گردد. روش تحقیق در این پژوهش کیفی است و کوشش می‌شود که با استفاده از روش توصیفی، تحلیلی- تطبیقی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، داده‌ها به حصول نتیجه برسد. از یک‌سو، اهل حدیث و اشاعره و از سوی دیگر، معتزلیان با قرائت‌های کاملاً متفاوتی بدین آموزه نظاره کرده‌اند. گروه اول به سمت تشبیه و گروه دوم به سمت تنزیه سوق یافته‌اند. باتوجه به اینکه باورها و اعتقادات در شکل‌گیری هنر اسلامی ایران تأثیرگذار بوده‌اند، بنابراین این هنر در ادوار تاریخی گوناگون به یکی از این دو رویکرد نزدیک شده یا از آن فاصله گرفته است. سال‌های اولیه اسلام در ایران این هنرها به باورهای تنزیه‌ی نزدیک‌تر و کم‌کم به سمت باورهای تشبیه‌ی حرکت کرده است و در نهایت، بهترین شیوه همان تعادل بین تشبیه و تنزیه است.

اهداف پژوهش:

۱. بازشناسی دیدگاه‌ها و نظرات مختلف در مورد تشبیه و تنزیه.

۲. بررسی تجلیات تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی ایران.

سؤالات پژوهش:

۱. چه دیدگاه‌ها و نظریاتی درباره تشبیه و تنزیه وجود دارند؟

۲. چگونه هنر اسلامی ایران تحت تأثیر تشبیه و تنزیه قرار گرفته است؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۵۴

دوره ۲۱

صفحه ۶۱۲ الی ۶۲۴

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۲۱

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۱۲/۰۶

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

کلمات کلیدی

تشبیه،

تنزیه،

حکمت هنر،

هنر اسلامی.

ارجاع به این مقاله

نعمانی، ضیال‌الدین، شفیع‌زاده، اسدالله،

& پاکدل فرد، محمدرضا. (۱۴۰۳).

تجلیات تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی

ایران. مطالعات هنر اسلامی، ۲۱(۵۴)،

۶۱۲-۶۲۴.

**این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «تشبیه و تنزیه در آثار معماری اسلامی قرن سوم تا ششم هجری ایران با تأکید بر تزئینات معماری» می‌باشد که با راهنمایی نویسنده دوم و مشاوره نویسنده سوم در دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر انجام گرفته است.

مقدمه

بحث تشبیه و تنزیه یکی از راه‌هایی است که می‌توان به حکمت هنر و زیبایی در اسلام پی برد (پازوکی، ۱۳۹۶: ۸۱). در اسلام، هنر ارتباط ذاتی با عرفان اسلامی دارد. هنرمندان اهل تشبیه حق در اثر هنری هستند. از این‌رو، با خیال و عالم خیال سروکار دارند؛ برای اینکه تشبیه فقط از طریق خیال میسر است. تنزیه همکار قوه عقل است و چون متکلمان به طریق عقلی درباره خداوند می‌اندیشند به تنزیه می‌رسند (همان: ۸۶). شاید یکی از دلایلی که مجسمه‌سازی و نقاشی به وجهی در اسلام نهی شده این است که تشبیه به جایی نرسد که چیزی از تنزیه باقی نماند. تعادل بین تنزیه و تشبیه باعث شده که همیشه هنرهای اسلامی محدودیت‌هایی داشته باشند (همان: ۸۷). فرضیه‌ای که در این پژوهش مطرح شده آن است که مفاهیم تشبیه و تنزیه در کنار هم از عوامل تأثیرگذار هنر اسلامی در ایران بوده‌اند. این پژوهش سعی دارد که میزان تأثیرپذیری هنر اسلامی از مفاهیم تشبیه و تنزیه مورد بررسی قرار گرفته و می‌توان گفت که هنر اسلامی در ادوار تاریخی گوناگون، به یکی از این دو رویکرد نزدیک شده یا از آن فاصله گرفته است.

روش تحقیق در این پژوهش کیفی است و کوشش می‌شود که با استفاده از روش توصیفی، تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای از جمله جمع‌آوری و جمع‌بندی اسناد و اطلاعات در مرحله توصیفی و در قسمت تحلیل با استفاده از شیوه‌های مطالعه تحلیلی و تطبیقی داده‌ها به حصول نتیجه برسد. این تحقیق بر مبنای نظری رویکردهای دوگانه «تنزیه‌گرایی» و «تشبیه‌گرایی» در معماری استوار است؛ بر این اساس، معماری در ادوار تاریخی گوناگون به یکی از این دو رویکرد نزدیک شده یا از آن فاصله گرفته است. در این تحقیق، پس از تعریف دو اصطلاح کلامی تنزیه و تشبیه از دیدگاه‌های متفاوت، چگونگی تجلیات این دو اصطلاح در هنر اسلامی ایران مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در مورد هنرهای اسلامی و ایرانی، علی‌رغم انبوه آثار هنری پدیدآمده در سال‌های گذشته، بررسی و کنکاش بسیار کمی صورت گرفته است. پایان‌نامه با عنوان «تشبیه - تنزیه در آیین طرح و تبیین روشی حاصل از تشبیه و تنزیه در معرفت معماری» توسط محمد علی‌آبادی (۱۳۸۴) دانشجوی دکتری معماری دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید انجام گرفته است. وی در این پژوهش به بررسی مقوله تشبیه و تنزیه در هنر معماری اسلامی پرداخته است. کتاب «هندسه و تزئین در معماری اسلامی (طومار تویقایی)» نوشته گل‌رو نجیب اوغلو و از جمله کتب‌هایی است که به تزئینات معماری و ارتباط آن با تشبیه و تنزیه پرداخته است. در این پژوهش نیز تنها به تشبیه و تنزیه در معماری اسلامی پرداخته شده و این مقوله در کلیه هنرهای اسلامی مورد بررسی قرار نگرفته است. لذا در پژوهش حاضر به تجلیات تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی - ایرانی پرداخته می‌شود.

۱. مفاهیم پژوهش

۱.۱. تشبیه

یکی از شیوه‌های تعریف هر چیز تعریف پدیده با تشبیه آن به پدیده دیگر است که برای مخاطب آشنا باشد. تشبیه در لغت، مانند کردن چیزی به چیز دیگر است. این واژه در اصطلاح علم کلام به معنی مانند کردن خدا به مخلوقاتش است. تشبیه می‌تواند در صورت یک امر و یا در معنی و صفت آن باشد. در اثر هنری تشبیهی می‌توان مترادف این جهانی موضوع و صورت هنری را دریافت (یاسینی، ۱۳۹۵: ۸).

۱.۲. تنزیه

تنزیه به معنای دور گردانیدن و یا پاک گردانیدن از زشتی و بدی است. این واژه در اصطلاح علم کلام به معنی منزّه ساختن خداوند از ویژگی مخلوقاتش است. تنزیه به معنای منزّه و مبرادانستن خداوند از خلق و اعتقاد به نزاهت و مبرابودن وی از همانندی با مخلوقات می‌باشد. چنانچه وجه تنزیهی در اثر هنری وجود داشته باشد، نمی‌توان مشابه این جهانی صورت آن را پیدا کرد. در آثار هنری، به طور معمول صفت تنزیه برای آثاری به کار می‌رود که بیش از صور این جهانی و مادی موجودات به صورت‌های مینوی آن‌ها می‌پردازد (یاسینی، ۱۳۹۵: ۹).

۲. تشبیه و تنزیه در معانی عرفانی

طبق نظریه سنایی و ابن عربی، تشبیه و تنزیه را باید کنار هم پذیرفت. ابن عربی که اندیشه‌های او در باب توحید مورد توجه اندیشمندان اسلامی و حتی غیراسلامی قرار گرفته ضمن رد نظریه تشبیه و تنزیه صرف در باب معرفت الله، حد میانه را مطرح ساخته و به گسترش این اندیشه می‌پردازد. ابن عربی معتقد است که اساساً رسول گرامی اسلام (ص) جامع بین دو دعوت (تنزیه و تشبیه) بودند و برای تبیین این مطلب بین دعوت خاتم الانبیاء (ص) و دعوت نوح (ع) مقایسه کرده و می‌نویسد: «اگر نوح (ع) هنگام دعوت قوم در میان تنزیه و تشبیه جمع می‌کرد امتش دعوت او را می‌پذیرفتند همان گونه که قرآن کریم در بیان دعوت خودبین آن دو جمع نموده است» (کبیری، ۱۳۹۰: ۲۹). به نظر ابن عربی، قرآن کریم، دعوت به تنزیه و تشبیه را با هم جمع کرده و برای مثال، در همان آیه‌ای که با عبارت «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» تشبیه را نفی می‌کند، با عبارت بعد از آن که می‌گوید: «وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» مرتبه‌ای از تشبیه را می‌پذیرد و سمع و بصر را که از اوصاف خلق است به خالق نسبت می‌دهد. ابن عربی به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل است و توحید راستین را در این جمع می‌داند (شیروانی، ۱۳۹۲: ۱۳۵).

در اصطلاح، تشبیه هم در علم بیان و هم در علم کلام و فرق و هم در عرفان به معنای خاص خود به کار رفته است. در کلام و عرفان، تشبیه به معنای مانند کردن خالق به خلق و یا مانند کردن خلق به خالق است؛ به گفته برخی از محققان چون در اینجا منظور از خلق، انسان است تشبیه را می‌توان «آدمی‌سان انگاشتن خدا» یا «خداسان انگاشتن آدمی» تعبیر کرد. در عرفان هم از تشبیه سخن به میان آمده و هم از تنزیه و از نگاه عارفان، معرفت صحیح جمع میان تشبیه

و تنزیه، همراه با حفظ مراتب است (شمس، ۱۳۸۹: ۱۸). متکلمان بحث‌ها و اختلاف‌نظرهای بسیاری در موضوع تشبیه و تنزیه داشته‌اند که موجب اختلافات بسیاری شده و یکی از درگیری‌های اساسی میان معتزله و اشاعره همین موضوع بوده است و به جرئت می‌توان گفت بهترین راه‌حل از طرف صوفیان ارائه شده که همان جمع میان تنزیه و تشبیه است (شمس، ۱۳۸۹: ۱۹).

۳. تشبیه و تنزیه قبل از اسلام در ایران

براساس شواهد موجود در اوستا، اهورامزدا خدایی است انتزاعی که از صفات بشری خالی است. او نور مطلق است و در روشنی‌های بی‌پایان جای دارد. ولی برای اینکه پیروان دین، با توجه به قلمرو محدود دانش انسانی، درک بهتری از وی بیابند، صفات جسمانی چندی به او نسبت داده شده است. او پدر و پادشاه ایرانیان است که بر تمامی امور نظارت دارد و نگهبان و پشتیبان فرزندان یا رعایای خود است. مقام او برتر از آن است که تندیس از چوب یا فلز برایش ساخته شود. خورشید چشم اوست و آسمان جامه‌اش. آنچه در اوستا درباره اهورامزدا و ایزدان آمده است بیشتر جنبه توصیفی دارد تا روایی و وجه تنزیهی آن از وجه تشبیهی بیشتر است. به همین علت، برخلاف اساطیر هندی یا غربی، راه برای تأویل و تفسیر، باز می‌ماند (حیدری، ۱۳۹۳: ۴۱). در فرهنگ ایران باستان تشبیه حضور دارد و آثار آن را می‌توان در متون و کتیبه‌ها مشاهده کرد. شاید نخستین جایی که ویژگی‌های انسانی به اهورامزدا نسبت داده می‌شود و می‌توان در آن خدای انسان‌گونه دید، گات‌ها یا سروده‌های زرتشت است. در روایات پهلوی نیز دیده می‌شود که اورمزد پیش از آفرینش، هیچ نشان و کیفیتی ندارد ولی پس از آنکه آفریده‌ها را می‌آفریند از تن او سخن به میان می‌آید. «و همه آفریدگان و آفرینش را ... به تن برد و سه هزار سال در تن نگاه داشت و همی افزایید و بهتر همی کرد و سپس یک‌یک را از تن خویش بیافرید». مضمون این سخنان در متن‌های زرتشتی این است که خداوند پیش از آفرینش، نام پوشیده است اما پس از آفرینش آشکار و توصیف‌پذیر می‌شود که نشان می‌دهد تشبیه در کنار تنزیه قرار گرفته است (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶: ۹۹). در ایران هیچ‌گاه بت‌پرستی رایج نبوده است.

۴. تشبیه و تنزیه در اسلام

در اسلام یکی از درگیری‌های اساسی میان اشاعره و معتزله بر سر مسئله تشبیه و تنزیه بوده و بحث‌های فراوانی در مورد امکان روئیت خداوند، میان این دو گروه صورت گرفته است. هنگامی که حکمای اسلامی به اندیشه در ذات خداوند پرداختند با دو قسم آیات قرآنی روبه‌رو شدند. نخست آیاتی که حاکی از تشبیه بین ذات و صفات خدا و مخلوقات است. دوم آیاتی که خدا را به‌طور تنزیه مطلق وصف می‌کند. تشبیه و در مقابل آن تنزیه از مسائل کلامی است که هر یک نمایانگر اندیشه‌ای از فرقه‌های گوناگون اسلامی و مذاهب غیراسلامی است.

انسان در مقام تشبیه بر نقاط مشترک خلق و خالق تأکید می‌کند و خصوصیات را که در خود می‌یابد مانند سمع، بصر، علم و ... در خدا نیز اثبات می‌نماید. در قرآن کریم هم خداوند به آدمی تشبیه شده است و صفاتی به او نسبت داده شده که حاکی از انسان‌وار بودن اوست. هرگز نمی‌توان برای خداوند وصف یا خصلتی را اثبات کرد که نمونه

یا نشانه‌ای از آن در انسان متحقق نیست. فویرباخ می‌گوید: این خدا نیست که انسان را به صورت خویش آفریده است، بلکه این انسان است که خدا را براساس صورت خویش تصور می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۶۹).

۴.۱. انسان کامل

انسان در افق ظهور حقیقت سیر میان کفر و ایمان می‌کند و فقط در مقام انسان کامل به معرفت تام و تمام حقیقت می‌رسد (مددپور، ۱۳۷۴: ۱۲). در آیات کریمه قرآن و روایات و احادیث اهل بیت (ع)، مقصود از آفرینش وجود انسان، معرفت حضرت خداوندی معرفی شده است. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَنِي وَ مَنْ جَنَّ وَ انْسَ رَا نِيَا فَرِيدَم مَگر برای اینکه مرا (به یکتایی) پرستش کنند. (ذاریات ۵۶)» و همچنین در حدیث قدسی آمده که:

داود علیه‌السلام گفت: «يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» یعنی: پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند؛ بنابراین هدف خداوند عشق او به شناخته شدن است که با عامل اصلی او یعنی انسان، تحقق پیدا می‌کند. انسان به حکم خلیفه بودن حق، تنها موجودی است که مظهر همه اسماء و صفات حق تبارک و تعالی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۲۷۵). پس می‌توان گفت انسان مظهر همه اسماء و صفات حق است و آنچه مظهر همه اسماء و صفات حق باشد، کامل‌ترین موجود در جهان به شمار می‌آید (همان: ۲۷۸). همیشه هر فرهنگی و دینی تصویری و تعریفی از انسان کامل یافته است و سایر انسان‌ها در پی تشبیه اویند و همیشه سعی کرده‌اند که همواره این را مدنظر داشته باشند تا در طول حیات خویش بتوانند به درجه انسان کامل برسند. خداوند به همه انسان‌ها استعداد و زمینه را برای رسیدن به مقام انسان کامل داده است تا بتوانند به سعادت ابدی دست یابند. این انسان تکامل یافته دارای دو وجه است، وجهی به سوی خداوند که همیشه به یاد خداست، و وجهی به سوی مخلوقات که این انسان باید در بین مخلوقات و انسان‌های معمولی زندگی کند و در عین حال حالات روحانی و معنوی خود را حفظ نماید (عناقه و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

۵. نقش تشبیه و تنزیه در معرفت کامل خداوند

در تاریخ معارف فلسفی و کلامی، نقش و توانایی عقل در معرفت خداوند بسیار حائز اهمیت است و مانند بسیاری موارد دیگر، افراط و تفریط فراوانی صورت گرفته است. برخی از افراد، قوای فکری بشر را یکسره از هرگونه قضاوت در این امر، ناتوان می‌بینند و فقط ایمان یا اخلاق و یا متون مقدس را منابع صلاحیت‌دار در ورود به عرصه معرفت الهی می‌دانند. در مقابل این تفریط، کسان دیگری راه افراط پیموده‌اند و چنان قدرتی برای ذهن آدمی در شناخت خداوند قائل شده‌اند که عملاً هیچ مجهولی در این شناخت باقی نگذاشته‌اند و - به زعم خود - پرده از تمام زوایای ذات و صفات الهی برداشته‌اند و با دقیق‌ترین تأملات عقلی از هر آنچه به خالق هستی مربوط است خبر داده‌اند. اما آیات و روایات اسلامی در این بحث - همانند تمام مباحث دیگر - بر صراط اعتدال گام برداشته‌اند و به دور از هرگونه افراط و تفریط، به نحوی سخن گفته‌اند که هم عقل را خرسند می‌سازد و هم با وجدان و فطرت توحیدی سازگار است (افضلی، ۱۳۸۶: ۲۵).

برای آدمی به سبب همین سرشت عقل انسانی امکان‌پذیر است که به خداوند معرفت یابد، و به جایی رسد که او را حق بداند، چون به‌گونه‌ای ساخته شده که ذات مطلق را فی‌حد ذاته دریابد. اما برای نیل به این معرفت، لازم است که به آن دو منبع همزاد معرفت و یقین مابعدالطبیعی، یعنی وحی و تعقل، دسترسی داشته باشد. از این گذشته، برای بشر در وضع و حال کنونی‌اش، نیل به تعقل، تنها به یمن وحی میسر است، درحالی‌که ثمره حکمتی که تعقل به بار می‌آورد در قلب وحی نهفته است و نیز در کانون وجود خود انسان منزل و مأوی دارد (نصر، ۱۳۹۷: ۳۲).

انسان میوه شجره جهان است و عقل میوه‌ای است که از درخت وجود انسان در این جهان روئیده می‌شود. همان‌گونه که میوه درخت علت غائی و اوج کمال آن شناخته می‌شود، عقل نیز ثمره هستی انسان بوده و غایت کمال او به‌شمار می‌رود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۷: ۲۱۶). از نظر ابن عربی تنزیه به‌صراحت در نام جلال و غضب خداوند متجلی شده حال آنکه تشبیه در دو نام جمال و رحمت تجلی است. او تنزیه را با قوه عقل و کارکردهای آن (عقل، نظر، فکر)، و تشبیه را با خیال و انکشاف مستقیم (کشف، شهود، ذوق، فتوح) مرتبط می‌داند. ابن عربی بر ضرورت هر دو روش شناخت تأکید می‌کند و از هرگونه تلاش برای محدود کردن معرفت به یک روش یا روش دیگر انتقاد می‌کند. این دو دیدگاه از جنبه انسانی، به‌مثابه دو چشم هستند که افراد به‌وسیله آن‌ها طریق خود به‌سوی خداوند را نظاره می‌کنند. غفلت از هر یک از این دو چشم، در دیدن اشیاء خلل ایجاد می‌کند و هرچند ممکن است در درون محدوده خاص خود معتبر باشند. حس و خیال به‌حکم اینکه با شکل و صورت سروکار دارند، طریق تشبیه در مورد آن‌ها نقش فعال و تعیین‌کننده دارد؛ ولی عقل که منشأ پیدایش مسائل فلسفی شناخته می‌شود و با شکل و صورت به‌طور مستقیم سروکار ندارد، به طریق تنزیه نزدیک‌تر است (همان: ۳۸۱). در تنزیه محض، عقل حکم‌فرمایی دارد؛ زیرا خصلت عقل این است که همواره حق را از هرگونه امر بیگانه منزّه می‌شمارد؛ درحالی‌که در تشبیه صرف، خیال حکم‌فرمایی می‌نماید؛ زیرا از خصوصیات خیال یکی این است که پیوسته حق را در پرده امور محسوس مشاهده نماید. به عبارت دیگر، می‌توان گفت چشم عقل، چشم تنزیه است؛ درحالی‌که خیال جز به چشم تشبیه اشیاء را مشاهده نمی‌نماید (همان: ۷۱).

تنزیه محض به همان اندازه محدودکننده است که تشبیه صرف، محدودکننده شناخته می‌شود. با فرومانده در تشبیه صرف دیواری پیدا می‌شود که عبور از آن امکان‌پذیر نمی‌گردد. البته با استغراق در تنزیه محض نیز اقیانوسی به ظهور می‌رسد که ساحل آن هرگز دیده نمی‌شود (همان: ۳۸۸). پس می‌توان گفت معرفت کامل به حق تعالی مقتضی جمع میان تنزیه و تشبیه است (شیروانی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

۶. تشبیه و تنزیه در هنر اسلامی

هنر اسلامی به‌طور کلی می‌کوشد تا محیطی به‌وجود آورد که در آن انسان بتواند وزن و وقار فطری و اولیه خود را بازیابد و بنابراین از هرگونه بت‌پرستی دوری می‌ورزد حتی به معنای نسبی و موقت آن. هیچ‌چیز نباید حجاب بین انسان و حضور نامرئی خداوند قرار گیرد (بوکهارت، ۱۳۷۶: ۶۹). حرمت دینی در زمینه نمایش موجودات زنده، گرچه به‌وسیله خود پیامبر اسلام بیان نشده بود، حاکی از ترس واقعی در مورد امکان پیدایش بت‌پرستی تازه‌ای بود. حضرت

محمد از تمایل مشرق‌زمینیان به مشاهده نیروهای نمادی جادویی در اجسام و پدیده‌های طبیعی آگاه بود و می‌خواست دین را از چنین گرایش‌هایی مصون نگه دارد (پوپ، ۱۳۸۶: ۱۳۳). بعضی از مورخین درباره آثار هنری در اسلام به‌خصوص نقاشی می‌گویند: نقاشی اسلامی تخیلی انتزاعی یا تجریدی است و بیشتر از اینکه واقعیت و حقیقت را نشان بدهد، ایده‌ها و مفاهیم انتزاعی را نشان می‌دهد. در هنر اسلامی، نه وارد عالم مادی و محسوس، بلکه وارد عالم مثال یا خیال می‌شویم. در عالم مثال یا خیال هم ماده و هم «مده» نیست و اندازه‌ها، اندازه‌های عادی نیستند، چنان‌که در مینیاتورها می‌توانید ببینید؛ مکان مینیاتورها مکان مثالی است نه مکانی که مربوط به عالم ماده باشد. از این‌رو، فاقد سه بعد یا تصویر هستند (پازوکی، ۱۳۹۶: ۸۸). وجودنداشتن تصویر دینی یا شمایل در اسلام نه تنها جنبه منفی ندارد بلکه دارای معنایی مثبت است، هنر اسلامی با حذف هرگونه تصویر بشری، اقلأ در قلمرو دین به انسان کمک می‌کند تا کاملاً خودش باشد. به‌جای اینکه روح خود را به خارج از خود افکند انسان در مرکز وجودی خویش باشد. یعنی آنجای که او درعین حال خلیفه، عبد خداوند است (بوکهارت، ۱۳۷۶: ۹۶).

طریق تشبیه در عالم هنر و جهانی که در هنرهای بزرگ نهفته است نیز بیش از طریق تنزیه نقش ایفا می‌کند، زیرا جهانی که در یک اثر هنری بزرگ نهفته است، جهانی نیست که از انسان جدا باشد و فقط در بیرون و صرف‌نظر از ذوق و ادراک بشر بتوان به آن دست پیدا کرد. آنجا که انسان با یک اثر هنری بزرگ روبه‌رو می‌گردد، به افق‌های جهانی که در درون او وجود دارند آگاه می‌شود و به همان اندازه که خود را در آن اثر هنری می‌بیند آن اثر هنری را نیز در درون خود می‌یابد و احساس می‌کند که با آن بیگانه نبوده است. شاید به همین جهت بوده است که برخی از اندیشمندان بر این باورند که هنر چیزی را اثبات نمی‌کند و در گذشته نیز چیزی را اثبات نکرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۷: ۳۸۱). می‌توان گفت در هنر ما به چیزی گوش فرامی‌دهیم که قبلاً آن را می‌دانیم و به چیزی دل می‌دهیم که بیش از آنکه در ما تغییر ایجاد کند ما را تأیید و تصدیق می‌کند. منظور از اینکه هنر بیش از آنکه تنزیهی شناخته شود، تشبیهی است نیز همین است (همان: ۳۸۲). حس و خیال به‌حکم اینکه با شکل و صورت سروکار دارند، طریق تشبیه در مورد آن‌ها نقش فعال و تعیین‌کننده دارد، ولی عقل که منشأ پیدایش مسائل فلسفی شناخته می‌شود و با شکل و صورت به‌طور مستقیم سروکار ندارد، به طریق تنزیه نزدیک‌تر است (همان: ۳۸۱).

حقیقت از عالم غیب برای هنرمند متجلی است و به همین جهت، هنر اسلامی را عاری از خاصیت مادی طبیعت می‌کند. عالم ملکوت و مثال عاری از خصوصیات زمان و مکان و فضای طبیعی است و تجسم بُعد سوم و پرسپکتیو دید انسانی در این عالم وجود ندارد. تکرار مضامین و صورت‌ها، همان رفتن به اصل است (مددپور، ۱۳۷۴: ۱۳۴). هنرمند براساس نگرش توحیدی خود در تنزیه فرقانی حق را برتر و متعالی از تصویر می‌داند و حتی به خود اجازه نمی‌دهد که با تحدی بر نظام آفرینش و ترسیم فضای سه‌بعدی و استفاده از قوانین پرسپکتیو عالمی برتر از خلقت الهی بیافریند که در ظاهر همانند طبیعت است، بلکه در بیان تشبیهی تنها سعی می‌نماید قالب ذهنی خود را منطبق با نظم و زیبایی‌های آفرینش الهی نماید و از این طریق طبیعت را عرصه‌ای از تجلی اسماء و صفات حق می‌داند (صفاری احمدآباد و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۰۷).

تردید نمی‌توان داشت که ارض ملکوت در نظر بسیاری از اندیشمندان اسلامی یک جهان خارجی است و به ما می‌فهماند که می‌توان از فضای محسوس خارج شد؛ بدون اینکه درعین حال از عرصه فضا بیرون رفت و نیز به ما نشان می‌دهد که لازم است از زمان متجانس تاریخ و وقایع‌نامه‌ها بیرون رویم، تا در یک‌زمان کیفی که تاریخ روح است و به صورت دایره می‌گذرد، وارد گردیم. ولی اندیشمندان عالم ملکوت را به جهان مثالی منحصر ندانسته و در سلوک معنوی خود به مراحل و مقاماتی بسیار بزرگ‌تر و بالاتر از جهان مثالی وارد می‌گردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۳۵). ابن عربی و شارحانش از عالم مثال و مثالی سخن می‌گویند که برزخ میان روح و جسم یا عقل و حس است. عالمی مرکب از صور مجرد نورانی و روحانی و درعین حال، دارای استعداد و قابلیت جسمانی (بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ۹۸). پس از شیخ اشراق که از دیدگاه هانری کربن بنیان‌گذار عالم مثال در حکمت اسلامی است. ابن عربی در مبحث «حضرات خمه» توجه و تأملی جدی به عالم مثال و خیال دارد. همچنین عارف می‌تواند فرق حُجُب و تصفیه دل و تزکیه جان به عوالم فراتر از حس گذر و صور نورانی و متعالی ممکنات را نظاره کند و به هنگام بازگشت به عالم حس با ضبط و حفظ صور، آن‌ها را خلق مجدد کند (بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ۹۳).

براساس نظریهٔ مَثَل، آنچه که در این جهان مشاهده می‌شود اصل و حقیقتشان، در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان، به منزلهٔ سایه‌ها و عکس‌های حقایق آن جهانی می‌باشند و همگی، دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگرند. انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است و همچنین است برای سایر اشیاء. افلاطون آن حقایق را ایده می‌نامد. در دوره اسلامی، کلمه «ایده» به «مثال» ترجمه شده است. نظریه اساسی مهم دیگر افلاطون، دربارهٔ روح آدمی است. او معتقد است که روح‌ها، قبل از تعلق به بدن‌ها، در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است، مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن، روح به آن تعلق می‌یابد و در آن جایگزین می‌شود (معماریان، ۱۳۹۵: ۴۱۷). اشراقیون و صوفیه معتقدند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محض است و عالم حسی که عالم مادیات محض است عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند اما ماده ندارند. این عالم فاصل را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ می‌گویند (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۵: ۲۲). هر عالمی فراتر از عالم حس خود صورتی تمثیلی و البته تجریدی‌تر از عالم فرودین خویش است (بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ۷۰). سهروردی در عقل سرخ، از عالم مثال و ویژگی‌های مکانی آن سخن می‌گوید و آنچه را که در آنجا دیده است، نشان می‌دهد. در سفر اشراقی او، مسیری سخت را باید طی نمود تا به این عالم رسید. برای چنین سفرهایی، تهذیب و ریاضت بسیاری لازم است. عرفان و حکمت اسلامی در کشف و شهود خویش وامدار عالم مثال یا به تعبیر ابن عربی قلمرو حضرت خیال است. وجود این عالم میان عالم معقول و محسوس، به تعبیر هانری کربن، انتقالی است که ارتباط عالم حس را با عالم عقل یا عالم ملک را با عالم ملکوت میسر می‌کند (همان: ۶۹).

صور عالم مثال را می‌توان به صورتی که در آینه مورد مشاهده قرار می‌گیرد، شبیه دانست. صورت‌هایی که در آینه می‌بینیم، قابل لمس نیستند و وزنی ندارند. به همین ترتیب، صور مثالی نیز علی‌رغم قابل مشاهده بودن، به دلیل فقدان ماده، قابل لمس نیستند. حواس ظاهری انسان از درک جواهر عالم مثال ناتوان می‌باشد، زیرا نفوس را به چنین عالمی

راه نیست مگر به تزکیه و سیروس‌سلوک و واصل‌شدن به مقام تجرید و منزّه شدن از هرآنچه که غیر اوست (کشاوری، ۱۳۹۴: ۸۰). عالم مثال در سنت هنری اسلامی توانسته است بخشی از ویژگی‌های صوری خود را در قالبی نمادین به تصویر کشد (کشاوری، ۱۳۹۴: ۸۶). در تفکر اسلامی عالم وجود منحصر به عالم محسوس نبود، در ورای عالم محسوس به عالم معقول اندیشه می‌شد و چنان‌که برخی متفکران اسلامی از جمله اشراقیان و عرفاً بدان متذکر بوده‌اند میان این دو عالم، عالم مثال و خیال قرار می‌گیرد. در این عالم است که غیب و شهادت و ظاهر و باطن جمع می‌گردد (مددپور، ۱۳۷۴: ۲۲۱). عالم ملکوت چون واسطه میان دو قطب عالم محسوس (ملک) و معقول (جبروت) است، در آن صور عالم جسمانی با اشکال و رنگ‌ها و در زمان و مکان متعالی‌تری به وجود خاص خود موجودند. در این عالم که آن را سهروردی «به عالم صور معلقه» تعبیر کرده است، موجودات بی‌آنکه وجود مادی داشته باشند دارای بعد و رنگ و دیگر خصوصیات اشکال و صور موجود در عالم جسمانی هستند بی‌ماده (مددپور، ۱۳۷۴: ۲۲۲). عالم محسوس که فضای آن سه‌بعدی است، عالم جزئیات است و عالم کون و فساد، و موجودات آن افراد و اشخاصی مشهود هستند که در معرض عوارض گوناگون و متضاد قرار گرفته‌اند (همان: ۲۰۹).

در هنر اسلامی جهان سایه‌ای از حقیقتی متعالی از آن است و هرگز قید به طبیعت که در مرتبه سایه است، وجود ندارد. به همین جهت، هر سمبلی، حقیقتی ماوراء این جهان پیدا می‌کند. سمبل، اینجا در مقام دیداری است که از مرتبه خویش نزول کرده تا بیان معانی متعالی کند (همان: ۱۳۸). سنت‌گرایی چون رنه گنون، فریتیوف شوآن، تیتوس بوکهارت و سید حسین نصر منشأ صور تجریدی و فرم‌های انتزاعی هنر و معماری اسلامی را تأثیرپذیری این فرم و صور از عالم مثال می‌دانند (بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ۹۲). همچنان‌که مهم‌ترین الگوی مادی هنر قدسی، مخلوقات الهی هستند؛ مهم‌ترین الگوی معنوی آن، صفات الهی؛ و قداست آن وابسته به ظهور قداست الهی یا اسماء و صفات او در هنر است (نقره‌کار، ۱۳۹۶: ۱۴۹). شریعتی می‌گوید: «من تمام آثار هنری را براساس رفتن از عینیت به مادیت به مجرد و ذهنیت درجه‌بندی می‌کنم: از همه مادی‌تر مجسمه است که هم منجمد است و هم سه بعد کامل دارد. کامل‌تر از آن نقاشی است، زیرا دو بعد دارد. رقص می‌تواند تجلی درون انسان و مجرد باشد چون متناسب با روح و احساس و ادراک است. موسیقی فقط و فقط یک بعد دارد و آن هم‌زمان است. شعر مجرد مطلق و محض است.» (عناقه و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۴۶). اساساً هنرهای دینی در یک امر مشترک‌اند و آن هم جنبه رمزگرایی آن‌هاست، زیرا جهان را سایه حق تعالی می‌دانند. اساس رمزگرایی و تمثیل در هنر عرفانی از متون دینی سرچشمه گرفته است و می‌بایست از تمثیل‌ها و رمزها در متون دینی بکار رفته تأویلی درست داشت و به باطن آن رمز پی برد (عناقه و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۶). یکی از کارهای اصلی هنر، تجسم بخشیدن و حسی کردن رمزگونه زیبایی‌ها و رازهای جهان است. جهان آشکار و جهان غیب و عنصر دیگر هنر، رازها، یعنی پنهان‌بودن موضوع آن از دیدگاه عامه مردم است؛ پس باید رازی در پس پرده و دور از چشم مردم عادی باشد رمزی که هنرمند با آن نهان راز را برملا بسازد و پیامی باشد که آن را بیان نماید (عناقه و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۷).

بیان حقایق مشاهده شده در عالم مثال، باید به زبانی که برای موجودات کاملاً مادی یعنی موجودات عاقل مقید به ماده قابل درک باشد، ترجمه گردد. هنرمند با انتخاب ماده مناسب برای بیان صور خیالی اش و خلق اثر هنری این ترجمه را انجام می دهد (کشاورز، ۱۳۹۴: ۸۳). همان گونه که خداوند با دمیدن روح خلاقه خود در جسم بی جان، آدمی را می آفریند، انسان نیز در مقام جانشین وی با دمیدن روح خلاقه خود در کالبد مواد خام و بی جان به آن ها زندگی می بخشد و بدین سان هنر از انسان زائیده می شود (لطیفی، ۱۳۹۵: ۱۳). هنر در ساحت عرفانی نوعی سیروسلوک است که طی آن هنرمند با الهامی آسمانی و معنوی به کشف و شهود می رسد. درحقیقت هنر و معماری اسلامی پرتو و بازتابی از وحی الهی در جهان خاکی است که لطایف و ظرایف آن اهل معرفت را به مکاشفه و شهود می رساند (دهشتی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۸). از دیدگاه ابن عربی، قدرت عارف تنها به ادراک و ضبط این صور نیست، بلکه او قدرت اظهار و افشا نیز دارد. وی می تواند این صور را خلق کند و صورتی از صور حضرات بالاتر را در عالم جسم اظهار کند؛ امری که خمیرمایه صورتگران هنر اسلامی در خلق و اظهار نقوش مجرد و تمایلی مجسم از صور نورانی و روحانی حضرت مثال است (بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ۹۸). در تفکر اسلامی هنر دارای سرمنشأ الهی است و آثار هنری از نظر حکمای اسلامی منشأ الهی دارند. آنچه هنرمند به فعلیت می رساند منشأ فرازمینی و الهی دارد (احمدی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۱۲).

نتیجه گیری

در این تحقیق باتوجه به آنچه ذکر شد نتایج زیر حاصل می گردد: فکر تنزیه در قرآن در جمله «لیس که مثله شی» و در حدیث به صورت «هیچ کس خدای را جزء خدای نمی شناسد» و «در همه چیز تأمل کن، جز در ذات خداوند» بیان شده است. تشبیه نیز در سنت اسلامی یافت می شود؛ شاید بهترین مثال آن حدیث مشهور «خدا آدم را بر صورت خود آفرید» باشد؛ بنابراین ذات هر انسان درواقع آئینه ای از ذات الهی است. همان گونه که خداوند با دمیدن روح خلاقه خود در جسم بی جان، آدمی را می آفریند؛ انسان نیز در مقام جانشین وی با دمیدن روح خلاقه خود در کالبد مواد خام و بی جان به آن ها زندگی می بخشد و بدین سان هنر از انسان زائیده می شود. از سویی آفرینش همواره به صورت فرایندی انجام پذیر است و در تمامی مراحل آفرینش همواره عناصر متضاد در کنار یکدیگر وجود داشته و نقش تکاملی برای یکدیگر دارند؛ نوعی تنوع که همگی از یک سرچشمه جاری، و با هم به تکامل می رسند. به عبارت دیگر می توان چنین بیان کرد: در آفرینش؛ خداوند با تشابه پیوستگی را نمایان ساخته و با تنزیه؛ هویت و شخصیت را به هر عنصری عطا نموده است. بنا بر آنچه عنوان شد، بشر میان تشبیه و تنزیه در گذر است.

انسان کامل به دلیل این که کامل ترین مظهر خداوند و خلیفه الله است، او را نیز می توان مظهر تشبیه و تنزیه خداوند دانست؛ یک تفسیر ساده آن این است که انسان کامل از آن نظر که به حق رسیده و وجود حقانی یافته شباهتی با موجودات دیگر ندارد و از آن جهت که خلق و مخلوق است مانند موجودات دیگر است؛ بنابراین، او نیز جامع تشبیه و تنزیه است. کار هنر این است که آنچه را که ممکن است در قالب استدلال و تعقل، نامفهوم و دور از دسترس باقی

بماند، مفهوم سازد و در دسترس همه مردم قرار دهد. از ویژگی‌های دیگر عقل این است که به باطن امور راه دارد و می‌تواند از ظاهر به باطن دست پیدا کند. حس جزء به آنچه ظاهر است نمی‌رسد و از سطح هرگز نمی‌تواند عبور کند. از ویژگی‌های بنیادی هنر اسلامی، گرایش به تجرید و بهره‌گیری از هندسه ناب است. در سده‌های نخست، بهره‌گیری از نگاره‌های گیاهی و هندسی ادامه یافت و سپس باتوجه به دیدگاه فرهنگ اسلامی دربارهٔ مجسمه‌سازی از جانداران، این روند به‌سوی انتزاع و تجرید کشیده شد. هنر و ادب اسلامی صورتی نمادین و رمزی از عالم مثال است. سال‌های اولیه اسلام در ایران این هنرها به باورهای تنزیهی نزدیک‌تر و کم‌کم به سمت باورهای تشبیهی حرکت کرده است و در نهایت، بهترین شیوه همان تعادل بین تشبیه و تنزیه است.



منابع و مآخذ:

کتاب‌ها

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۳). اسماء و صفات حق. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۷). پرسش از هستی یا هستی پرسش. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بلخاری قهی، حسن. (۱۳۹۲). فلسفه هنر اسلامی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بوکهارت، تیتوس. (۱۳۷۶). روح هنر اسلامی. ترجمه: سید حسین نصر، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۹۶). حکمت هنر و زیبایی در اسلام. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- پوپ، آرتور. (۱۳۸۶). معماری ایران، ترجمه: غلامحسین صدری افشار، تهران: اختران.
- شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹). تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی. قم: نشر ادیان.
- شیخ‌الاسلامی، علی. (۱۳۹۵). خیال، مثال و جمال در عرفان اسلامی، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- مددپور، محمد. (۱۳۷۴). تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- معماریان، غلامحسین. (۱۳۹۵). سیری در مبانی نظری معماری. تهران: غلامحسین معماریان.
- نصر، سید حسین. (۱۳۹۷). نیاز به علم مقدس. ترجمه: حسن میاندراری، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- نقره‌کار، عبدالحمید. (۱۳۹۶). مبانی نظری معماری. تهران: دانشگاه پیام‌نور.

مقالات

- احمدی، غلامعلی؛ شمشیری، محمدرضا و رحمانی، جهان‌بخش. (۱۳۹۸). «فاعلیت خدا در نظام هستی از نگاه علامه طباطبایی و انعکاس آن در کتیبه‌های بناهای اسلامی». مطالعات هنر اسلامی، شماره ۳۶، ۳۱۷-۲۹۷.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۶). «ساحت تنزیهی - تشبیهی شناخت خداوند در دیباچه شاهنامه». متن‌شناسی ادب فارسی، دوره جدید شماره ۱، ۹۱-۱۰۶.
- افضلی، علی. (۱۳۸۶). «معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند». دانشگاه قم، شماره ۱، ۵۲-۲۳.
- حیدری، مریم. (۱۳۹۳). «تشبیه و تنزیه در اوستا». مجله مطالعات ایرانی، شماره ۲۶، ۴۵-۲۹.

- دهشتی، مجید؛ خوش‌نژاد، مهدی و حسینی، سیده مریم. (۱۳۹۷). «نگرشی هندسی و مفهومی به زمینه‌های گره ده تند و کند هنر گره چینی». مطالعات هنر اسلامی، شماره ۳۲، ۹۷، ۴۰-۲۱.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۲). «تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی». آیین حکمت، شماره ۱۸، ۱۴۷-۱۳۳.
- صفاری احمدآباد، سمیه؛ بنی‌اردلان، اسماعیل؛ شریف‌زاده، محمدرضا؛ داداشی، ایرج. (۱۳۹۷). «بررسی مفهوم تشبیه و تنزیه از نگاه محیی‌الدین ابن عربی و تطبیق آن با فضای نگارگری ایران (قرن ۹ و ۱۰ هجری)». مطالعات هنر اسلامی، شماره ۲۹، ۱۱۵-۹۰.
- عناقه، عبدالرحیم؛ محمودیان، حمید و صابری‌زاده، رقیه. (۱۳۹۳). «ارتباط عرفان و هنر اسلامی و تجلی آن در معماری آرامگاه». عرفان اسلامی، شماره ۴۰، ۱۶۷-۱۴۳.
- کبیری، سید تقی. (۱۳۹۰). «بررسی دیدگاه ابن عربی در «تنزیه و تشبیه»». صحیفه مبین، شماره ۵۰، ۵۰-۲۷.
- کشاوری، گلناز. (۱۳۹۴). «جوهره مثالی هنرنگاری ایرانی و نقش سنت در آن». کیمیای هنر، شماره ۱۶، ۹۰-۷۷.
- لطیفی، محمد؛ دانشجو، خسرو. (۱۳۹۵). «آفرینش اثر معماری در نگاه به خلقت جهان آفرینش از دیدگاه قرآن». نقش جهان، شماره ۲-۶، ۱۵-۵.
- یاسینی، سیده راضیه. (۱۳۹۵). «سیر تطور شمایل نگاری اسلامی ایران از تنزیه تا تشبیه». فصلنامه علمی - پژوهشی نگره، شماره ۳۸، ۲۱-۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی