



Theosophical-Philosophical Foundation of Iranian Art

Volume 2 / Issue 1 / pages 30-46 e-ISSN: 2980-7875

Original Research

10.30486/PIA.2023.1988768.1040



Investigating Artistic Creation and the Role of the Artist in the Manifestation of Beauty, Considering Divine Creation

Somayyeh Ghadimzadeh¹, Morteza Shajari², Zahra Fallah Mehtarlou³

1 Assistant Professor, Department of Restoration of Historical Monuments, Faculty of Architecture, Urban Planning and Art, Urmia University, Urmia, Iran.

2 Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

3 Instructor, Department of Painting, Faculty of Architecture, Urban Planning and Art, Urmia University, Urmia, Iran.

Abstract

According to Islamic mystical reflections, the beauty of God is considered the foundation of the universe's creation, resulting in an inseparable link between beauty and creation. The present study aims to analyze human artistic endeavors in light of the divine creation concept, drawing from the mystical belief that 'humans are an image of Him.' This study seeks to introduce an appropriate approach to manifesting beauty in artwork and exploring the role of the artist in this context. Employing a descriptive, analytical, and interpretative methodology, we draw from Qur'anic teachings, Islamic mysticism, and theosophy sources to investigate the various levels of God's creation and the relationship between creation and the act of speech in the universe, humans, and the Qur'an (as His perfect manifestations). Furthermore, we consider the human existential faculties to analyze and explain the quality of beauty manifestation in artwork. To illustrate this, we study Isfahan's Hasht Behesht garden from this perspective. Through this study, we establish that the artistic act of humans, at the level of the heart (intellect), is connected to the beauty of the word-like and esoteric essence of the work. At the level of sensation, it corresponds to the beauty of the book-like and the exoteric form. Therefore, the stronger the relationship between these two facets, brought forth by the power of the artist's imagination, the more beauty emerges in the aforementioned work. However, lasting beauty consistently originates from the word-like aspect of the artwork, which is in relation to God, representing the beauty of God.

Keywords: Art, Beauty, Creation, Hasht Behesht, Holy Qur'an



بنیان‌های حکمی فلسفی هنر ایرانی

سال دوم / شماره اول / بهار ۱۴۰۲ / ص ۴۶-۳۰



10.30486/PIA.2023.1988768.1040

پژوهشی

بررسی آفرینش هنری و نقش هنرمند در ظهور زیبایی با نظر به آفرینش الهی

سمیه قدیم‌زاده^۱، مرتضی شجاری^۲، زهرا فلاح مهترلو^۳

۱ استادیار، گروه مرمت بناهای تاریخی، دانشکده معماری، شهرسازی و هنر، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول)

۲ استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

۳ مربی، گروه نقاشی، دانشکده معماری، شهرسازی و هنر، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران

چکیده

در اندیشه عرفانی-اسلامی، حسن و زیبایی حق تعالی اساس آفرینش عالم هستی است و زیبایی و آفرینش پیوندی ناگسستنی دارند. این مقاله قصد دارد، با نظر به آفرینش خداوندی و بر پایه این معنی عرفانی که انسان، مثال خداوند است، فعل هنری انسان را مورد واکاوی قرار دهد تا رهیافتی به چگونگی جلوه‌گر شدن زیبایی در اثر هنری و نقش هنرمند در آن اثر، فراهم آورد. در این راستا با بهره‌گیری از روش توصیفی، تحلیلی و تفسیری و بر اساس آموزه‌های قرآنی و منابع عرفان و حکمت اسلامی به بررسی مراتب آفرینش خداوندی و نسبت آن با فعل تکلم در آفریده‌های جهان، انسان و قرآن که جلوه‌های کامل جمال حق تعالی هستند، پرداخته شده است؛ سپس چگونگی ظهور زیبایی در اثر هنری با توجه به قوای وجودی انسان تحلیل و تبیین گردیده و به‌عنوان نمونه باغ هشت بهشت اصفهان از این منظر مورد مطالعه قرار گرفته است. نتایج حاکی از آن است که فعل هنری انسان در مرتبه قلب (عقل)، متناظر با زیبایی جوهر کلامی و باطنی اثر؛ و در مرتبه حس، متناظر با زیبایی صورت کتابی و ظاهری اثر است که هرچه ارتباط بیشتری بین این دو وجه به‌واسطه قوه‌ی خیال هنرمند برقرارگردد، اثر هنری زیباتر خواهد بود؛ درعین حال زیبایی ماندگار، ناشی از وجه کلامی اثر است که وابسته به حق و زیبایی اوست.

کلمات کلیدی: آفرینش، زیبایی، قرآن کریم، هشت‌بهشت، هنر

مقدمه

مقوله هنر و زیبایی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده و راز اثر هنری، چیستی و هستی امر زیبا، پرسش‌ها و پاسخ‌های گوناگونی برانگیخته است. هنرورزی انسان سابقه‌ای بس طولانی دارد؛ در حقیقت، حکمت و اراده خداوند بر این بوده تا ذات انسان از بدو خلقتش با گوهر هنر عجین باشد. انسانی که طبق فرموده قرآن، خلیفه‌ی خداوند است (بقره: ۳۰) و خداوند پس از خلق او خود را می‌ستاید (مؤمنون: ۱۴)؛ انسان بر صورت خداوند خلق شده است،^۱ و بنابراین مظهر اسما و صفات خداوندی است. او، از خداوند اسمای الهی را آموخته (بقره: ۳۱) و قابلیت پیدا کرده است، تا آن‌ها را به ظهور برساند. می‌توان گفت ظهور هر اسم خداوند به دست خلیفه‌ی الله، آفرینشی است که قابل مقایسه با ظهور پدیده‌های عالم توسط خداوند است. این رویکرد مورد توجه حکیمان و عارفان مسلمان بوده است؛ در واقع خلافت انسان کلید پنهان حل معمای خلاقیت در انسان است که از میان موجودات، به او اختصاص داده شده است و اگر مقام خلافت الهی نباشد، خلاقیت در انسان توجیه فلسفی ندارد (Khamenei, 2006: 151). از دیدگاه عارفان، خداوند هنرمند حقیقی است و عالم هستی، اثر هنری و صنع اوست؛ از طرفی عارف حقیقی با رسیدن به مقام فنا، کمال هنر را در وجود خویش تحقق می‌بخشد؛ به طوری که وجود شخص با مظهریت اسمای الهی، خود، اثر هنری است و فرد، هنرمند به شمار می‌آید (رضازاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴). البته در این نگاه، معنای عام هنر مدنظر است و هنر نوعی معرفت محسوب می‌گردد که با طی طریقت و به فعلیت رساندن قابلیت‌های وجودی، به منصه ظهور خواهد رسید؛ به نظر می‌رسد که در مورد هنرهای خاص نیز، چنین مقایسه‌ای بتواند راه را برای تبیین دقیق‌تر رابطه اثر هنری و هنرمند و حرکتی که منتهی به خلق یک اثر زیبا می‌شود، بگشاید. با اینکه پژوهش‌های مختلفی درباره فعل هنری انسان از منظر بینش عرفانی انجام شده است؛ اما کمتر به نحوه پدید آمدن زیبایی‌های ماندگار که تأثیرگذاری عمیق‌تری دارند، پرداخته شده است؛ از طرفی در پژوهش‌های انجام‌شده، آفرینش خداوندی و ارتباط خداوند با آفریده‌هایش به خصوص قرآن کریم و زیبایی بی‌مانند آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این راستا پرسش اصلی عبارت است از این‌که با توجه به رابطه خداوند به‌عنوان هنرمند واقعی و آفریده‌های او، فعل هنری در انسان چگونه است و نقش هنرمند در ظهور زیبایی چیست؟

به منظور پاسخ به این پرسش نیاز به بررسی مفاهیم مشترکی است که در آفرینش الهی و آفرینش بشری وجود دارند؛ از این رو و برای روشن شدن این مفاهیم، ابتدا به معنای زیبایی در عرفان اسلامی، ادراک زیبایی و علم به زیبایی اشاره می‌شود و سپس آفرینش هنری خداوند بر اساس آیات قرآن در این زمینه مورد توجه قرار گرفته و رابطه خداوند با جهان، با قرآن و انسان تبیین می‌گردد. در مباحث مذکور انسان به‌عنوان آفریده خداوند و نیز به‌عنوان وجودی که خداوند برای او توانایی صنع و آفرینش اراده نموده، بررسی شده و ظهور زیبایی در اثر هنری از این منظر مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ در انتها به‌منظور بررسی ملموس‌تر موضوع، به تحلیل زیبایی نمود یافته در باغ‌های ایرانی دوره صفوی و به‌طور ویژه باغ و کوشک هشت‌بهشت اصفهان پرداخته شده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی بوده و با روش توصیفی، تحلیلی و تفسیری انجام یافته است. به‌دست آوردن شناخت نسبت به هنر خداوند و سپس هنر انسانی به‌عنوان مخلوق خداوند بر اساس آموزه‌های قرآنی و بهره‌گیری از دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان به‌خصوص ابن عربی و ملاصدرا صورت گرفته است. روش جمع‌آوری اطلاعات بر اساس مطالعه‌ی کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است.

زیبایی و عشق

زیبایی - که به آن حُسن و جمال هم اطلاق می‌شود - به‌صورت فطری برای بشر، مفهومی شناخته‌شده است. هر انسانی در ضمیر خود امر زیبا را می‌شناسد و هنگام مواجهه با زیبایی محسوس، آن را درمی‌یابد و جذب آن می‌گردد؛ اما در باب این‌که زیبایی خود چه چیزی است اقوال مختلفی ابراز شده است و همواره موضوعاتی چون زیبایی وجود عینی است یا ذهنی؛ مطلق است یا نسبی؛ منشأ آن

آسمانی است یا زمینی؛ واقعیت آن محاکات (تقلید) است یا ابداع، مورد توجه اندیشمندان بوده است.^۲

زیبایی با دو مقوله ادراک و انسان مرتبط است؛ از یک طرف انسان قوه‌ی درک زیبایی را دارد و از طرفی انسان موجودی چند ساحتی است که سه مرتبه حس و روح و عقل دارد. نفس دارای قوه‌ای است که از منظره و تناسق و شکل بعضی اشیا و پدیده‌ها نوعی از لذت و نشاط برای او حاصل می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۳۱)؛ پس زیبایی علاوه بر نفس انسان و قوه‌ی ادراک او، به خود شیء (موجود) زیبا نیز مرتبط است که نشان می‌دهد، زیبایی در بیرون از ذهن انسان وجودی دارد؛ همچنین زیبایی‌هایی وجود دارند که ساحت عقل انسان را محظوظ می‌سازند که مرتبه این زیبایی‌ها بالاتر از زیبایی‌های حسی است.

همه انسان‌ها در مواجهه با زیبایی، ادراک یکسانی ندارند و به همین سبب است که زیبایی نسبت به درک انسان‌ها امری نسبی تلقی می‌شود. این‌که انسان زیبایی را ببیند و از آن لذت ببرد، مرتبه‌ای است و این‌که آن را شهود کند و به آن علم حضوری پیدا کند، مرتبه‌ای دیگر. وقتی انسان زیبایی را می‌بیند و آن را شهود می‌کند، آن زیبایی در جانش تجلی می‌یابد و با آن متحد می‌گردد. در این مرتبه از احاطه علم و ادراک و معرفت به زیبایی، «عشق» پیدا می‌شود؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت عشق، دارایی است نه دانایی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰: ۸۰).

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در الهیات شفا خداوند را برترین مدرک به برترین ادراک از برای برترین مدرک خوانده است؛ چراکه واجب‌الوجود در غایت کمال و جمال و بهاء است و به غایت تعقل نیز عاقل ذات خود به غایت بهاء و جمال است؛ از این رو ذاتش برای ذاتش برترین عاشق و معشوق است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۹). پس بالاترین مرتبه ادراک زیبایی از آن خداوند است و برترین مدرک نیز، خود اوست و او به بالاترین حد عاشق ذات خویش است.

عشق؛ سرچشمه هنر

عارفان مسلمان اعتقاد دارند که خداوند در نتیجه علم به زیبایی خویش و در نتیجه عشق به ذات خود، هستی را خلق نموده است. آن‌ها با استناد به حدیث قدسی کنز: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» جهان هستی را نتیجه عشق خداوند به ذات خویش می‌دانند؛ اما عشق در عالم ناسوت و در حوزه عواطف انسانی نیز، جایگاه مهمی دارد؛ بر این اساس، عشق حقیقتی کلی است که هم می‌توان آن را به حق اسناد داد و هم به خلق (قونوی، ۱۳۷۵: ۵۲). در میان حکمای مسلمان «ملاصدرا» توجه ویژه‌ای به حب و عشق و مراتب آن نموده است. او عشق را از فضایل و دارای غایاتی شریف دانسته و به نسبت میان عشق و خلق هنری در انسان اشاره نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۲). همچنین کارایی عشق در تلطیف نفس و تنویر قلب را تأیید نموده (همان: ۱۷۴) و این‌ها همان عواملی هستند که لازمه سلوک عرفانی (و یا سلوک هنری) می‌باشند. ملاصدرا این تعریف از عشق را که آن «عبارت است از افراط شوق به سوی اتحاد»، می‌پسندد و در تفصیل آن می‌گوید: این پس از یادآوری مکرر تصویر معشوق است (در نفس او به واسطه ادراک، شوقی حاصل می‌شود و علاقه به تکرار حضور مدرک در او پیدا شده و مدرک تمام خاطر او را پر می‌کند)؛ تا این‌که صورتش متمثل گردد و این اتحاد، در واقع اتحاد نفس عاشق به صورت معشوق است (همان: ۱۷۷). در اتحاد است که اندوخته-ای (و یا گنجی) برای نفس حاصل می‌آید و این در واقع، مرحله‌ای است که شخص، زیبایی را در عمق جان خویش احساس می‌کند و به آن معرفت حضوری دارد. این زیبایی و عشق توأمان همانند منبع نوری در درون او عمل نموده و فضای خیال را منور سازد و زمینه‌ساز خلق و ایجاد می‌گردد؛ از این رو می‌توان گفت عشق (حب)، حرکت هنری و هنرورزی انسان را در پی دارد و هنر انسان به واسطه عشق است؛ عشق به بیان اندوخته‌ی جان و عشق به ظهور استعداد درونی؛ به بیان دیگر و به تعبیر عرفانی، هنر همان حب ظهور و عینیت بخشیدن به حقایق درون نفس است (اعوانی، ۱۳۷۵: ۳۲۹).

بر اساس مطالب بیان‌شده، اولاً مراد از هنر، اظهار حقایق باطنی است، دوماً این اظهار، در نتیجه عشق است. عشق نیز در نتیجه علم و معرفت حاصل می‌شود. علم خداوند به زیبایی ازلی و ابدی است؛^۳ اما علم انسان، حادث است و به واسطه ادراکات او شکل

می‌گیرد و خطاپذیر است؛ از این رو باید گفت عشق حق تعالی و هنر او نیز متمایز از عشق و هنر انسان است؛ اما وجه هنرمندی در خداوند و انسان بر اساس دو ویژگی یادشده، بر یک سیاق است.

هنر خداوندی

قرآن کریم، در آیه ۲۴ سوره حشر تصویر روشنی از نظام آفرینشی هستی ارائه می‌نماید. در این آیه، خداوند با نام‌های «خالق»، «بارئ» و «مصور» معرفی شده است که اشاره به سه مرتبه ایجاد در آفرینش دارد. بخش اول آیه (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) به آفرینش در قوس نزول (آغاز آفرینش از مبدأ) و بخش پایانی (يُسَخِّخُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) به قوس صعود یا عروج (رجوع به مبدأ) اشاره دارد. نصیرالدین طوسی می‌گوید «از آن حیث که مقدر است، خالق است، و چون به وفق تقدیر ایجاد می‌کند، بارئ است و از این که صور موجودات را به احسن وجه ترتیب می‌دهد و ترکیب می‌کند، مصور است» (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۴۲). صاحب تفسیر المیزان بر این نکته تأکید می‌نماید که کلمات سه‌گانه خالق و بارئ و مصور هر سه متضمن معنای ایجاد هستند؛ اما ترتیب این کلمات نیز اهمیت دارد؛ از این رو «تصویر فرع این است که خدای تعالی بخواهد موجودات را متمایز از یکدیگر خلق کند و این نیز فرع آن است که اصلاً بخواهد موجوداتی بیافریند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۸۲). در ادامه‌ی آیه‌ی شریفه، جامعیت و زیبایی خلقت خداوند به اسماء الحسنی مربوط شده است.^۴

سه اسم خالق، بارئ و مصور که به ترتیب بیان شده‌اند، نشان می‌دهد که هنر خداوند در عین وحدت، دارای مراتب است؛ از طرفی مراتب هستی طبق نظر اندیشمندان مسلمان، عبارت‌اند از عالم عقل (جبروت)، عالم مثال (ملکوت) و عالم حس (ملک). نفسی در مورد ارتباط این مراتب با یکدیگر می‌گوید: «هر چیز که موجود است، ازین سه مرتبه موجود است، مرتبه جبروت، مرتبه ملکوت و مرتبه ملک؛ و بی این سه مرتبه امکان ندارد که چیزی موجود شود؛ هر سه باهم‌اند، و هر سه درهم‌اند، و از یکدیگر جدا نیستند» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۷). بر این اساس، مراتب سه‌گانه خالق، بارئ و مصور با مراتب هستی (جبروت، ملکوت و ملک) نسبت دارد.

مراتب آفرینش خداوندی و نسبت آن با فعل تکلم

حکمای اسلامی درباره آفرینش عالم و صدور کثرات از ذات باری تعالی نظرات مختلفی ابراز نموده‌اند؛ باین وجود در مبانی هنر اسلامی نظریه «تجلی» که توسط ابن عربی ارائه شده است، جایگاه خاصی دارد. صوفیان پیش از ابن عربی تجلی را جز در معنای سلوکی آن به کار نمی‌بردند و ابن عربی بود که آن را در معنای وجودشناختی نیز به کاربرد و آفرینش عالم را بر اساس آن تبیین کرد (شجاری، ۱۳۸۸: ۲۳۶). تجلی در لغت به معنای ظهور و آشکار شدن است؛ هرگونه تجلی در حقیقت نوعی تعین است. تعین حق تعالی به واسطه اسمای حسنا و آفریده‌های خداوند نیز هر یک تجلی اسمی از اسمای خداوند هستند و بر صفتی از صفات او دلالت دارند و آشکارکننده‌ی وجهی از حق تعالی هستند.

تجلی و فیض حق، دائمی است و تمامی عالم تحت تدبیر دائمی او است و حقیقت این ظهورات این است که ذات آن‌ها بازگشت-کننده به حق است؛ به عبارتی یک ارتباط دائمی - که به دم و بازدم و بسط و قبض تشبیه می‌شود- بین حق و خلق او وجود دارد؛ از این رو عالم به منزله کلام خدا دانسته شده است؛ در واقع از آنجاکه کل عالم قایم به نفس رحمانی است و پیوسته متغیر و دستخوش حرکت و فنا است، به منزله کلام خداست و از آنجا که کل عالم به قیومیت حق، باقی و پایدار است، به منزله کتاب خداست (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۸: ۲۸۵-۲۸۶). نسفی در عبارات دقیقی، ظاهر و باطن عالم را به منزله کتاب و کلام حق دانسته و در حقیقت برای خلقت، دو وجه کلام و کتاب قائل شده است:

خواص اهل وحدت می‌گویند که ظاهر عالم که ظاهر عالم است، کتاب الله است و باطن عالم که عالم امر است، کلام الله است... کتاب به مثابت صورت کلمه است و کلام به مثابت معنی کلمه است و تمام افراد عالم کلمه است و این تجلی

عام است و انسان کامل همین کلمه است و این تجلی خاص است؛ پس کلام بی کتاب و کتاب بی کلام نباشد؛ چنانکه روح بی جسم و جسم بی روح نبود (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۳۲-۲۳۳).

کتاب به وجه ظاهری و صورت اثر و کلام بر وجه باطنی و معنی اثر دلالت دارد؛ همچنین کتاب به صورت تفصیلی و کلام به صورت اجمالی اثر اشاره دارد؛ چنانکه نسفی می‌گوید: «عالم جبروت [وجود در مرتبه جبروت] مرآت می‌خواست تا در آن مرآت جمال خود را ببیند و صفات خود را مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمد» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۹)؛ به این ترتیب چیزهایی که در عالم جبروت پوشیده و مجمل بودند، در عالم مُلک و ملکوت ظاهر شده و مفصل گشتند (همان: ۱۹۶). ملاصدرا در مبحث متکلم بودن حق تعالی، کلام حق را بر سه نوع دانسته است: بالاترین نوع کلام حق، امر ابداعی است که ابداع عالم امر را در پی داشته است؛ یعنی اعیان ثابت، عین کلمه حق هستند. کلام متوسط حق، امر تکوینی اوست در عالم قدر و کلام سوم حق، امر تشریحی تدوینی اوست در عالم مُلک (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۵-۶). ملاصدرا همانند نسفی به نسبت میان کلام و کتاب و تکلم و کتابت توجه داشته و آن دورا دارای ارتباط ذاتی دانسته است و می‌گوید: هر نوشتاری از جهتی کلام و هر کلامی از جهتی نوشتار است (همان: ۱۲). او همچنین سیر از مرتبه کلام به کتاب و بالعکس در انسان (به عنوان مثال پروردگار) را با قوس نزول و قوس صعود متناظر ساخته است (همان: ۱۵). در جدول ۱ فعل هنری حق تعالی در آفرینش عالم (قوس نزول) بر اساس سه مرتبه ابداعی خالق، باری و مصور و مراتب عالم و ارتباط آن با جوه کلام و کتاب نشان داده شده است.

جدول (۱): آفرینش عالم (تجلی حق) در قوس نزول بر اساس آیه ۲۴ سوره حشر

مراتب آفرینش خداوندی		مراتب عالم	صور متناظر	مراتب آفرینش به مثابه تکلم و کتابت	
خالق*	وجود بخشی	عالم امر	صور عقلی (مفاهیم مجرد) عالم جبروت	کلام (نفس رحمانی)	صورت اجمالی (وحدت)
بارئ	ایجاد موجودات متمایز قابل تشخیص از هم	عالم قدر	صور مثالی (خیالی) عالم ملکوت	سیر از کلام به کتاب	سیر از وحدت به کثرت
مصور	ایجاد صورت حسی (عینیت بخشی)	عالم ملک	صور مادی عالم ملک	کتاب (امر متعین)	صورت تفصیلی (کثرت)

* خالق در بردارنده‌ی باری و مصور نیز هست.

تجلی زیبایی خداوند در قرآن

قرآن کریم یکی از تجلیات خداوند است که بر انسان کامل وحی شده و به لحاظ شکلی، یک اثر هنری کامل و شاهکار ادبی بی مانند و بی رقیبی است که تمام مؤلفه‌های اثر هنری را که بشر قادر به درک آن است در خود جمع دارد. «سید قطب»^۵، مؤلف کتاب التصوير الفنی فی القرآن، تصویرسازی را برترین ابزار در قاعده‌ی بیان قرآن، دانسته است (قطب، ۱۳۸۹: ۲۶). مباحث وی از این نظر واجد اهمیت است که بر نقش بسیار مهم خیال در تصاویر قرآنی تأکید کرده و زوایای پنهان آن را می‌شناساند. خداوند در قرآن با زبان بشری صورت‌نگری می‌نماید و نقاب از چهره‌ی حقیقت برمی‌دارد. فهم بسیاری از واقعیات و مفاهیم مجرد به کمک خیال آسان می‌شود. بهره‌گیری از خیال، غایتی عظیم در خود دارد که مخاطب ساختن وجدان انسان‌ها است (همان: ۳۴۴). در قرآن، حقایق و مفاهیم مجرد به الفاظ متمثل شده و با تصاویری زنده و آهنگی دل‌نشین پیش چشم و گوش مخاطب قرار داده شده است؛ از طرف دیگر قرآن به‌طور ویژه در ارتباط با انسان قرار دارد و چنانکه اشاره شد با ابزارهای ادراک انسان و با زبان او هماهنگ است.

هر دو رابطه خداوند-جهان و خداوند-انسان در قرآن کریم انعکاس یافته است. وجه کتابی قرآن (جنبه ظاهری و صورت الفاظ)

عربی است؛ اما وجه کلامی آن (جنبه باطنی قرآن)، نفس رحمانی و کلام حق است که در صورت کتاب، مقام تفصیل یافته است؛^۶ از این رو قرآن ماندگار است و زیبایی آن تمام‌ناشدنی است. زیبایی کتاب قرآن از زیبایی کلام پروردگار است. زیبایی کلام، زیبایی حق است و حق زیباست.

سید قطب با بحث در زیبایی تصاویر قرآن و نقش خیال در آن به دو وجه باری و مصوّر بودن خداوند تأکید نمود. تا قبل از او حکمای مسلمان بیشتر از زاویه خالق بودن و متکلم بودن خداوند در قرآن تدبر کرده بودند و از مقایسه قرآن با اقسام هنر انسانی اکراه داشتند. در اینجا ذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که بحث در زیبایی خیالی و زیبایی حسی قرآن به شناساندن اعجاز قرآن مدد می‌رساند؛ ولی این بررسی باید با مقدم داشتن زیبایی عقلی (وجه کلامی قرآن) انجام پذیرد؛ به عبارت دیگر زیبایی هنری در وجه کتابی را نباید فارغ از وجه کلامی و باطنی قرآن دید.

زیبایی قرآن در تمام مراتب سه‌گانه ایجاد (خالق، باری و مصوّر) زیبایی کاملی است؛ در عین حال، خالق بودن خداوند از باری و مصوّر بودن او جدا نیست. در جدول ۲ مراتب زیبایی در قرآن بر اساس سه مرتبه‌ی فعل هنری و ایجاد خداوند، مشخص شده است. این مراتب در سوره‌ی قلم به زیبایی تصویر گردیده: «نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند» (القلم: ۱) و حکایت از این دارد که قرآن، کتاب مجمل و کلام مفصل است و برترین نوع رابطه و پیوند بین کلام و کتاب در این اثر شریف ایجاد گردیده است که تأثیرگذاری عمیق زیبایی قرآن بر مخاطبان را در پی داشته است. نسفی در تفسیر آیه مذکور «ن» را عبارت از جبروت و «قلم» را عبارت از ملکوت، «وَمَا يَسْطُرُونَ» را عبارت از ملک دانسته است که می‌توان جبروت را دوات، ملکوت را قلم، و ملک را لوح و یا صورت قلم و آلت و دست‌افزار قلم فرض نمود (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۴۷-۲۴۸).

جدول (۲): رابطه خداوند و قرآن و مراتب زیبایی قرآن

مراتب خلقت خداوندی	مراتب هنر در سوره القلم	مراتب اثر هنری	مراتب زیبایی
خالق	ن	مقام اجمال	زیبایی کلام (زیبایی باطنی)
بارئ	وَالْقَلَمِ	مقام تفصیل در اجمال (سیر از اجمال به تفصیل)	زیبایی حاصل از تخیل، تجسیم، تطور و دگرگونی صورت‌ها
مصوّر	وَمَا يَسْطُرُونَ	مقام تفصیل	زیبایی کتاب (زیبایی ظاهری)

تجلی زیبایی خداوند در انسان

کامل‌ترین تجلی حق تعالی و به تعبیری هنر او، انسان است که کل اسمای الهی را در خود جمع دارد. ابن عربی می‌گوید: «خداوند رحمان ردایی نیکوتر و کامل‌تر از انسان ندارد؛ زیرا انسان را بر صورت خود آفرید و او را خلیفه خود در زمین قرار داد ... ردا دارای زیبایی است و خداوند زیباست؛ بنابراین زیباتر از انسان - اگر علم به پروردگارش داشته باشد - موجودی نیست» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۰۸ و ۴۰۹). روزبهان بقلی نیز به تجلی حق در لباس انسان اشاره داشته و انانیت انسان را ناشی از آن دانسته است (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۶). در حقیقت چون انسان، تجلی خاص پروردگار است، می‌توان تمثیل لباس و ردا را به این تجلی نسبت داد و این حالتی است که در هنرهای انسانی نیز مصداق دارد؛ چنانکه اگر هنرمندی اثری جامع، خلق کند که ساحت‌های مختلف وجودی او را پوشش دهد، آنگاه هنرمند به واسطه اثرش شناخته می‌شود؛ گویی اثر، لباس هنرمند است.

هنر انسانی

فعالیت هنری انسان مسبوق به ادراک است؛ از این رو استعداد آفرینندگی در انسان دو وجه دارد: قابلیت و فاعلیت، که این دو وجه از یکدیگر منفک نبوده و باهم ارتباط دارند (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۴: ۲۳۵). در حقیقت چون انسان تجلی کامل خداوند و خلیفه اوست،

خداوند در او قابلیت و فاعلیت لازم را به واسطه تعلیم اسما ایجاد نموده است؛ لذا انسان به واسطه قابلیت و فاعلیت نفس خود می‌تواند در حد وجودی خود فعل هنری انجام دهد. لازم به ذکر می‌باشد که خداوند در عین این که برترین مدرک است؛ اما منزّه از قابلیت، به معنی انفعال و قبول اثر است. فرق قابل با فاعل در آن است که قابل تام مقتضی مقبول خود نیست؛ اما فاعل تام مقتضی مفعول خود هست (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۶۴).

قابلیت هنری انسان

آنچه در هنر از آن به ذوق و قریحه هنری یاد می‌شود، مربوط به قابلیت و استعداد قبول حقایق در هنرمند است. قرآن کریم در آیه ۹ سوره سجده به قابلیت‌هایی که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده تا او را بر ادراک و به تبع آن انجام فعل هنری قادر سازد، اشاره می‌فرماید: «سپس اندام انسان را موزون ساخت» (ثُمَّ سَوَّاهُ)؛ «و از روح خویش در او دمید» (وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ)؛ «و برای شما گوش و چشمان و دل‌ها قرار داد» (وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ)؛ «اما کمتر شکر نعمت‌های او را به‌جا می‌آورید» (قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ). (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۲۷). در این آیه به ادراک امور محسوس و نیز به ادراک امور نامحسوس و غیبی اشاره شده است. در ابتدای آیه به ترکیب موزون بدن انسان اشاره شده که زیبایی محسوس او را صورت بخشیده است؛ سپس در قسمت دوم به روح الهی او اشاره شده است که زیبایی معقول او را صورت داده و در قسمت سوم، ابزار درک این زیبایی‌ها بیان شده است.^۷ قابل توجه است که کلمه «افئدة» در آیه فوق جمع «فؤاد» به معنی قلب است؛ «ولی مفهومی ظریف‌تر از آن دارد این کلمه معمولاً در جایی گفته می‌شود که «افروختگی» و «پختگی» در آن باشد» (همان: ۱۲۸)؛ لذا افئده هم ادراک عقلانی و هم ادراک شهودی را شامل می‌شود (همان: ۱۲۹)؛ با این حال عارفان برای قلب، اهمیت بیشتری نسبت به عقل قائل هستند؛ چراکه از نظر آن‌ها عقل گنجایش حقایق غیبی و ماورایی را ندارد و کشف و شهود سالک به واسطه قلب است. در آفرینش هنری نیز قلب هنرمند است که حقایق را دریافت می‌کند که این نوع ادراک در عالم هنر به «الهام» مشهور است؛ به نظر می‌رسد قلب می‌تواند، علاوه بر صور عقلی، صور خیالی را نیز ادراک کند؛ لذا از افئده می‌توان به گوش و چشم باطنی انسان تعبیر نمود. جدول ۳، قوای ادراکی مؤثر در کار هنری را بر اساس آیه ۹ سوره سجده نشان می‌دهد.

جدول (۳): قوای ادراکی و قابلیت نفس برای آفرینش هنری

مراتب ادراک	معرفت	استعداد	قوای لازم برای ادراک زیبایی
ادراک صور عقلی	شهودی	ادراک زیبایی روحانی (فرا حسی و فرا مادی)	افئده
ادراک صور خیالی (متشابهات)*			(گوش و چشم باطنی)
ادراک صور مادی	حسی	ادراک زیبایی مادی	گوش و چشم

* در ادراک خیالی، نفس قابل محض نیست و صورت ادراکی، از دخل و تصرف نفس حاصل می‌شود.

ادراک قلبی

قلب انسان قابلیت بسیار زیادی برای پذیرش فیض خداوندی دارد که در آیه شریفه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷) بر این مضمون تأکید شده است. این آیه مورد استناد ابن عربی در مورد فضیلت قلب بر عقل بوده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۲). او در ترجمان الاشواق بیان کرده است که قلب آدمی هر صورتی را می‌پذیرد؛ چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بت‌ها، کعبه طواف کنندگان، الواح تورات و کتاب قرآن می‌تواند باشد (ابن عربی، ۱۹۶۱: ۷۵). در حقیقت «قلب و بصیرت قلبی ملاقی حقایقی است که الفاظی برای آن به اقتضای عقل وضع نشده است؛ اساساً امور کشفی در قالب الفاظ نمی‌گنجد. عارف و سالک برای انتقال این‌گونه معانی از

الفاظ متشابه و صور خیال بهره می‌گیرد» (مددپور، ۱۳۹۰: ۴۹)؛ لذا کشف و ادراک قلبی مقدمه فعل هنری بوده و در حقیقت سبب-ساز عشق و یا اراده‌ای است که لازمه ایجاد و اظهار است. این عشق به واسطه زیبایی وجه کلامی اثر است.

فاعلیت هنری انسان

قدرت فاعلی انسان در نتیجه روح خداوندی و علم به اسما پدید آمده است و این فاعلیت با فاعلیت مطلق حق تعالی، متفاوت است؛ چنانکه گفته شده است: «معنای فاعل بودن خداوند این است که او مخترع و ایجادکننده است، و معنای فاعلیت بنده این است که او محلی است که خداوند در او قدرت آفریده، پس از آن که در او اراده و علم را خلق کرده است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۹۴). ملاصدرا در جلد اول اسفار به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید خداوند نفس انسان را دارای قدرت و علم و اراده و حیات و شنوایی و بینایی گردانید؛ اما انسان از وجود ضعیف برخوردار است و این به دلیل واسطه‌هایی است که در قوس نزول بین او و مبدأ وجود، واقع شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۵-۲۶۶).

باید توجه داشت صنع الهی کلی است و مانند صنع انسان جزئی، ضروری و اتفاقی و از نوع پیوند مصنوعی و عاریتی برقرار کردن میان چند امر بیگانه نیست؛ لذا فاعلیت انسان در حد فاعلیت حرکت است نه فاعلیت ایجاد؛ یعنی چیزی را ایجاد نمی‌کند؛ بلکه موجودات را از طریق حرکت دادن و جابه‌جا کردن، به یکدیگر مربوط می‌کند؛ اما خداوند فاعل ایجاد است، آفریننده اشیاء با همه قوا و نیروها و خاصیت‌ها است و آن قوا و نیروها و خاصیت‌ها به‌طور یکسان در همه موارد عمل می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۶: ۱۶۰-۱۶۱)؛ در نتیجه انسان نمی‌تواند خالق (ایجادکننده در مرتبه کلام) باشد؛ اما از آنجاکه خداوند به او اسما را تعلیم داده است، در صورت عنایت خداوندی می‌تواند از آن‌ها در کار هنری خویش استفاده کند.

پیدایش صور خیالی

صورت حسی بخشیدن به دریافت‌های قلبی (عقلی)، بدون قوه خیال میسر نیست. مرتبه مثالی نفس فضای سیر آدمی از وحدت به کثرت و متمثل کردن مفاهیم است و از این رو اهمیت بنیادینی در کار هنری دارد. یکی از ابتکارات ملاصدرا اثبات انشای نفس و خلاقیت نفس در مرتبه خیال است. او در اسفار اربعه، نفس در مرتبه خیال را مصدر صور مثالی دانسته و نه مظهر. توضیح آن که طبق نظریه ابصار سهروردی، قوه خیال انسانی (مثال اصغر) به‌عنوان واسطه‌ای بین نفس و عالم مثال (مثال اکبر) تلقی می‌شود که نفس را بر شهود صور مثالی آن عالم قادر می‌سازد؛ در حقیقت، سهروردی قوه خیال را مظهر صور می‌داند نه محل و فاعل است به این که این صور در محل دیگر که عالم «مثال اکبر» است، موجودند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۹۷)؛ اما ملاصدرا با تأثیرپذیری از ابن عربی،^۸ حقیقت ابصار را در انشا و ایجاد صور مثالی توسط نفس می‌داند و می‌گوید نفس، فاعل صور دیده‌شونده است نه قابل آن‌ها (ر.ک: اسفار، ج ۶: ۴۲۴-۴۲۵ و ج ۱: ۲۶۳-۲۶۸).

بنابراین در دیدگاه اشراقی صور خیال، مستقل از ذهن انسان هستند و قوه خیال تنها مظهر این صور است (همانند صور منعکس در آینه)، نه علت وجودی‌شان؛ اما بر اساس نظر ملاصدرا، فاعلیت نفس انسان به‌واسطه قوه خیال او است و صور خیالی نفس در عالم مثال اکبر نیستند که مورد محاکات و یا شهود قرار گیرند؛ بلکه نفس خود آن‌ها را طراحی می‌کند که این امر اهمیت قوه خیال در فاعلیت هنرمند را عیان می‌سازد. انسان در مرتبه خیال فضای سیر وسیعی را در اختیار دارد و می‌تواند حقایق و مفاهیم انتزاعی و کلامی را صورت مثالی ببخشد؛ از این رو هنر انسانی همواره درون‌مایه‌ای دارد که وابسته به عالم خیال و زیبایی تمثیلی ظهور یافته در آن است؛ به‌واسطه همین درون‌مایه است که می‌تواند از مرتبه شکل و قالب فراتر رود.

پیدایش صور حسی

در مرحله بعد، صورت حسی و مادی اثر که دارای مکان و زمان است ساخته و پرداخته می‌گردد و ترکیب و هیئت اثر بر اساس قوانینی

نظیر تعادل، نظم، ریتم و تناسب- که جوهره و حقیقت این قوانین مربوط به عالم امر است- شکل می‌گیرد و زیبایی در وجه کتابی اثر ظهور پیدا می‌کند.

رابطه هنرمند و اثر هنری و نقش هنرمند در ظهور زیبایی

هنرمند اهل کشف و شهود است و بسته به استعداد و قابلیت که در جریان حرکت تکاملی خود در قوس صعود کسب نموده است، توانایی درک و کشف زیبایی را توسط قلبش دارد. زمانی که هنرمند به کشف زیبایی برسد، عشق که در واقع همان اراده‌ای است که باعث ایجاد می‌گردد، در او پدید می‌آید. در این مرحله هنرمند مانند متکلم است و کلام، باطن هنرمند است که در اثر عشق اظهار می‌گردد. هنر به منزله تکلم،^۹ تجلی و آشکار شدن است که امر باطنی را آشکار می‌سازد؛ از این رو هنرمند وقتی می‌آفریند، زیبایی‌های درونی خودش را که مخفی هستند، آشکار می‌کند. علامه حسن‌زاده آملی می‌گوید: «انسان که ذاتاً و صفاتاً و افعالاً آیت کبری حق تعالی است، خوش دارد صور حقایق علمیه خود را در کسوت رقایق عینیہ خارجیہ ببیند و آنچه را که در سرش نهفته دارد به عیان برساند و با دیدن آن عیان، در حقیقت خودش را می‌بیند؛ زیرا آثار هرکس نمودار خود اوست.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۵۶).

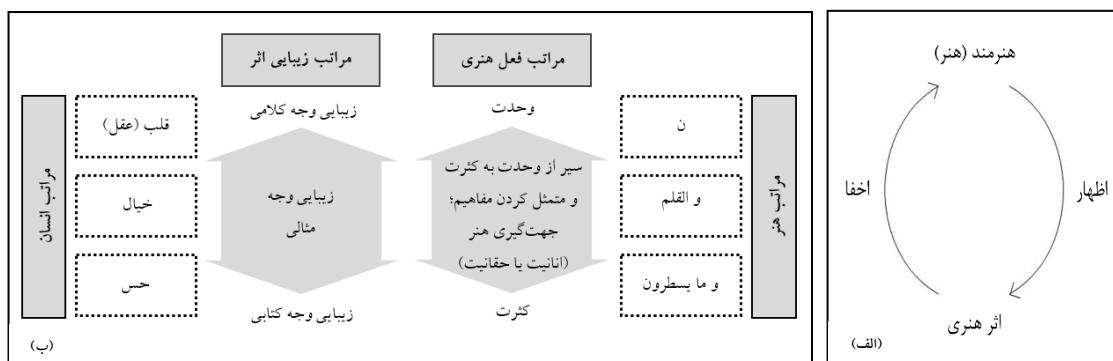
زیبایی اثر را نیز می‌توان مربوط به «شاکله» هنرمند دانست: «خداوند در آیه کریمه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۵) فرماید: کار هرکس بدو مانند است و خود حق سبحانه و مصداق اکمل آن است که فتبارك الله احسن الخالقين» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵۴۳). شاکله در هرکس بر اساس اختیار و آزادی فرد شکل می‌گیرد و «به معنی طبیعت ذاتی نیست؛ بلکه به هرگونه عادت و طریقه و مذهب و روشی که به انسان جهت می‌دهد، شاکله گفته می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۴۸). در حقیقت شاکله به‌عنوان عالم هنرمند است. عالمی که دنیای بیرونی در آن منعکس است. فعل هنری، نماینده عالم هنرمند است که بر علم او، یعنی درک و دریافت او از هستی، استوار است؛ به تعبیری علم خاص هنرمند حاکی از «عالم داشتن» اوست که «همان حال حضور و نسبت بی‌واسطه هنرمند است با علمی که در اثرش به ظهور می‌آید» (ریخته‌گران، ۱۳۸۹: ۸-۹). در واقع، هنر، تجلی دیده‌ها و شنیده‌ها، اندیشه‌ها و تمامی آن چیزی است که هنرمند در خود دارد و آن را به زبان‌های مختلف بیان می‌کند (امرائی، ۱۳۹۹: ۱۹).

بنابراین می‌توان گفت، هنرمند در اثر هنری، خود را آشکار می‌سازد؛ چراکه عالم هنرمند جلوه‌ی خارجی می‌یابد و تعیین می‌پذیرد؛ همچنین با تأمل در آفرینش خداوند می‌توان گفت اثر هنری، هنرمند را مخفی می‌کند و «راز اثر هنری» در این نکته قابل بیان است (تصویر ۱- الف).

فعالیت هنری خداوند چیزی به علم او اضافه نمی‌کند و ذات او منزّه است از هرگونه تغییری؛ اما در مورد انسان، این‌گونه نیست و می‌توان گفت فعالیت هنری انسان، نوعی حرکت است که مبدأ و مقصد و جهت دارد. سید حسین نصر درباره تفاوت فعالیت هنری خداوند با آدمی، می‌گوید: «در انسان نوعی بازگشت به ماهیت اصیل خود مطرح است؛ ولی در رابطه با خداوند همان شکل دادن تصویر یا صورت خود اوست...؛ خداوند چیزی را که خود می‌سازد، شکل می‌دهد و انسان با چیزی که می‌سازد شکل می‌گیرد» (نصر، ۱۳۸۸: ۵۰۳)؛ از این رو حقیقت انسان بازگشت به مبدأ است و اگر او این معنی را در فعل هنری خود نادیده بگیرد؛ نه تنها از الوهیت، بلکه از حقیقت خودش نیز دور شده است. به گفته مددپور هنر اصیل سیری از «انانیت» به سمت «الوهیت» دارد. «انانیت، مقامی فارغ از حقیقت اصیل است. انسان در این ساحت، «نفس» خود را مطلق می‌گیرد و جز نفس خود، در کره زمین چیزی نمی‌بیند؛ یعنی انسان به زبان حال می‌گوید: «لا مؤثر فی الوجود الا نفسی» به جای «لا مؤثر فی الوجود الا الله» (مددپور، ۱۳۸۵: ۲۸۲).

بر اساس آنچه بیان گردید حقیقت تمام چیزها همان‌طور که در قرآن کریم اشاره شده، بازگشت به سوی حق تعالی است. هر فعل انسان نیز ناگزیر در مسیر بازگشت است. این حقیقت است و هنرمند مخیر است که آن را در اثر خود نشان دهد و یا جهتی خلاف آن

(باطل) انتخاب کند؛ از این رو می‌توان گفت فعل هنری انسان همواره جهت دارد؛ جهت حق و یا جهت باطل. زیبایی در عالم حس و ماده می‌تواند پوشاننده هردوی این جهات باشد (تصویر ۱- ب).



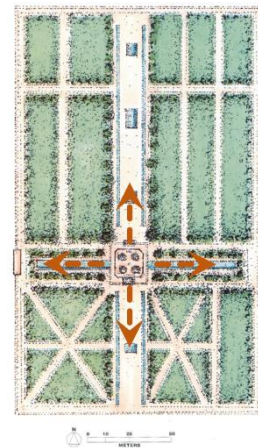
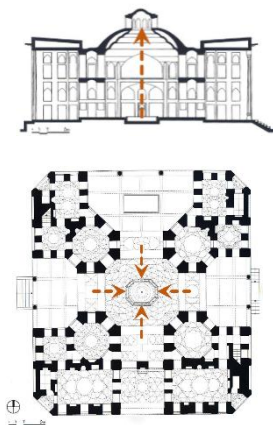
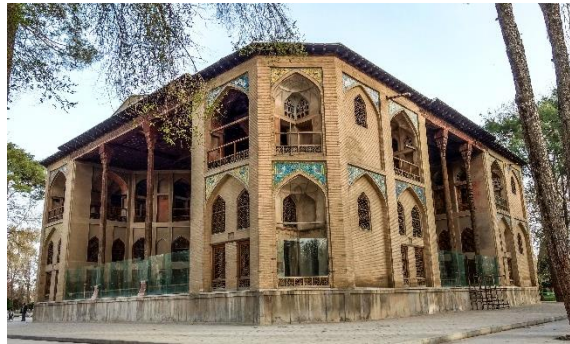
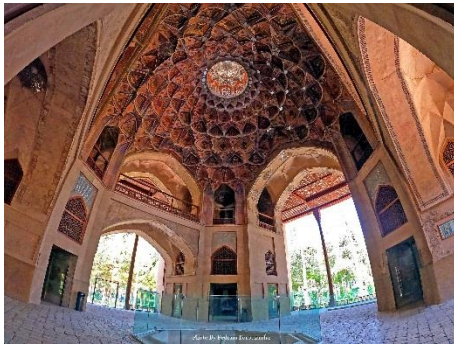
تصویر (۱): الف: رابطه هنرمند و اثر هنری بر اساس رابطه خداوند و عالم؛ ب: مراتب فعل هنری و زیبایی اثر هنری

باغ ایرانی هشت‌بهشت؛ نمونه‌ای از تجلی زیبایی در هنر انسانی

فرهنگ و تمدن اسلامی زیباترین جلوه‌های آمیختگی هنر و عرفان است و هنر در تمدن اسلامی نوعی معرفت باطنی و بینش شهودی به شمار می‌رود (Askarizad, et al., 2022). یکی از مواردی که هنرمندان ایرانی در جستجوی زیبایی به آن رجوع کرده‌اند، تمثیل بهشت است که در بسیاری از آثار هنری دوره اسلامی مشاهده می‌شود. آرمان باغ بهشت تقریباً در همه هنرها نقوذ کرده است (پوپ، ۱۳۸۲: ۲۴۹) به طوری که می‌توان گفت تمنا و حسرت بهشت عدن مصفا و بی‌زوال، از عناصر پیونددهنده اجزای هنرهای ایرانی - اسلامی به شمار می‌رود (میرزایی، ۱۳۹۱: ۹۹). در دوره صفوی با ظهور مکتب اصفهان^۱، مفاهیم عرفانی در هنر ایرانی بیشتر عرضه شدند. استیرن در کتاب خود اصفهان دوره صفوی را به منزله تصویر بهشت دانسته است. به گفته‌ی او شاه‌عباس به‌عنوان یک مسلمان، می‌خواست شهر اصفهان را بر اساس تصویر شهرهای بهشت، که چه در قرآن و چه در متون حکمای عارف ایرانی ذکر شده بود، بنا کند (استیرن، ۱۳۷۷: ۴۱). بر اساس منابع تاریخی، باشکوه‌ترین باغ‌شهر ساخته شده در دوره صفوی، شهر اصفهان می‌باشد. در باغ‌شهر اصفهان از اصول مکتب اصفهان در معماری و شهرسازی که برگرفته از آموزه‌های عقلی مکتب اصفهان می‌باشد، به همراه استفاده از باغ‌ها و منظرسازی فضاهای شهری (خیابان چهارباغ) در راستای تعریف نظام معنایی ویژه برای این شهر استفاده شده است (حقیقت‌بین و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰ و ۱۱).

باغ‌های ایرانی بهترین جلوه‌گاه مفهوم بهشت هستند. کاخ کوشک‌های هشت‌ضلعی در ایران دوره صفویه، محصور در باغ‌ها و در میان درختان و گل‌ها و آب‌نماها و فواره‌ها گاه هشت‌بهشت نام داشتند که احتمال دارد، اشاره ظریفی به لذت‌ها و نعمت‌های بهشتی باشد (عناقه و همکاران، ۱۳۹۱). نام «هشت‌بهشت» نامی عام برای گونه‌ای از کوشک‌های صفوی است و کوشک هشت‌بهشت باغ بلبل^۱، یک نمونه عالی به جای مانده از آن دوران است (اعتضادی و بیبا، ۱۳۹۴). این کوشک بر شالوده‌ای هشت‌گوش به تعداد درجات و ورودی‌های بهشت (خلد؛ دارالسلام؛ دارالقرار؛ جنت عدن؛ جنت المأوی؛ جنت نعیم؛ علیین؛ فردوس) بنا شده و چهار ایوان دوطبقه و تالاری هشت‌گوش دارد (نصر اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۵). اطراف تالار از همه طرف باز است؛ به طوری که باغ تقریباً به میان آن جاری می‌شود (پوپ، ۱۳۸۲: ۲۳۱). هشت‌بهشت در طرح کلی و همین‌طور در کوشک مرکزی بهشتی زنده را بازسازی می‌کند (اردلان و بختیار، ۱۳۹۰: ۹۸). با توجه به تعبیر عارفانی چون ابن عربی از بهشت می‌توان به نیت هنرمند، پی برد. ابن عربی، بهشت را تجسم انسان کامل و پیامبر اکرم (ص) دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۱۰۳). همچنین او بهشت را در معنای لغوی آن، یعنی «ستر» به‌کار برده است (همان، ج: ۳، ص: ۴۲۰) و ذات انسان را از آن جهت جنت الهی می‌داند که پوشاننده‌ی حق است؛ چراکه انسان محل تجلی اسم الهی است. این مضمون عرفانی را می‌توان حقیقت باطنی یا وجه کلامی اثر تلقی کرد؛ از این رو به نظر می‌رسد هنرمند در طراحی این باغ سعی داشته تا رابطه انسان و جهان را در قالب کوشک و باغ به صورت نمادین نشان دهد.

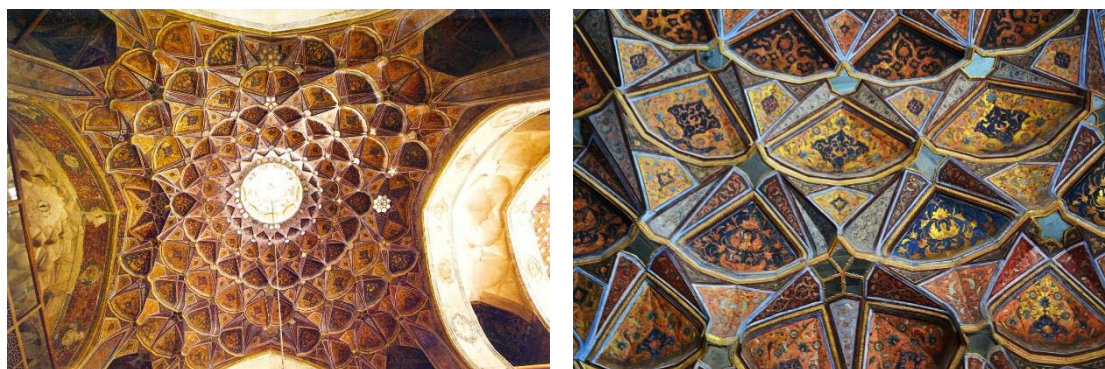
در معماری سنتی الگوی چهارباغ به صورت فضایی تعریف می‌شود که بازتاب تمام و کمالی را از عالم را ارائه می‌دهد و از این رو فرم مرکزگرای جهان اکبر را متجلی می‌سازد (اردلان و بختیار، ۱۳۹۰: ۹۸). از طرفی کوشک میانی الگویی مرکزگرا ارائه می‌کند که می‌تواند اشاره به عوالم باطنی انسان داشته باشد. حوض خانه مرکز عمارت، یعنی جایی که می‌توان قلب بنا دانست (چنانچه خود عمارت مثال انسان کامل و عالم صغیر دانسته شود)، از طریق چهار ایوان با باغ ارتباط می‌یابد. مقرنس سقف گنبدی، در هفت طبقه، تمثیلی از طبقات آسمان را که در قرآن کریم آمده است، به نمایش می‌گذارد. روشنندان رأس گنبد نیز بسان دریچه‌ای رو به عرش الهی و ملکوت‌اعلی جلوه می‌کند. در زیر این روشنندان حوض آب قرار گرفته است که نماد پاکی و طهارت و نماد قلب است و به صورت رمزی می‌تواند اشاره‌ای باشد به این مضمون که چنانچه صفحه دل، صاف و زلال باشد می‌تواند نور حق را انعکاس دهد (تصویر ۲).



تصویر (۲): هندسه تمثیلی انسان کامل و بهشت در مرکز و قلب عالم و ارتباط با عوالم بیرون و درون که در هندسه باغ و کوشک هشت‌بهشت نمود یافته است (منبع: نقشه‌ها: حاجی قاسمی، ۱۳۹۴؛ خوانساری و همکاران، ۱۳۸۳؛ تصاویر: www.wikidata.org)

نقاشی‌های تالار مرکزی روایتگر عالم درون انسان (جهان اصغر) است که در ارتباط با عالم بالا می‌باشد و نقوشی انتزاعی هستند. سطوح داخلی مقرنس تالار مرکزی با نقاشی تذهیبی به رنگ‌های اشرافی و درخشان آراسته شده است؛ گویی زمین بر آسمان تصویر شده است (تصویر ۳). این نقش‌ها تداعی‌گر این معنی است که زیبایی‌های زمینی حجاب و ظل نور هستند از طرفی قلب انسان (در صورت زلالی) هم زیبایی‌های زمینی و هم زیبایی‌های آسمانی و هم نور حق را منعکس می‌سازد. رنگ طلائی تذهیب اشاره به رحمت بی‌نهایت خداوندی دارد که حواشی همه نقش‌ها را احاطه می‌کند؛ اما رنگ و نقشی نمی‌پذیرد و آن قدر شفافیت رمزگونه دارد که به واسطه رنگ لاجورد به ظهور می‌رسد؛ همچنین این رنگ نماد انسان کامل، عاشق و سالک است که از کیمیای عشق، وجودش به طلای ناب تبدیل شده و به حقیقت دست‌یافته است (پایدار فرد و شفیعی، ۱۳۹۳: ۴۶). صورت حقیقی قلب نیز، انسان کامل است

(ر.ک. جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۸). مرکزیت انسان کامل این حقیقت را تداعی می‌کند که عالم برای انسان کامل (خلیفه خدا) خلق شده است و انسان کامل همان بهشت است.



تصویر (۳): مقرنس تالار مرکزی کاخ هشت بهشت با نقوش تذهیبی (منبع: حاجی قاسمی، ۱۳۹۴)

در اکثر باغ‌های ایرانی با سرچشمه گرفتن جوی آب از طبقه زیرین کوشک و جریان آن در کل باغ، تصویر تمثیلی از غرفه‌های بهشتی در قرآن ارائه شده است که انهار بهشتی از زیر آن‌ها جاری است (انصاری و محمودی نژاد، ۱۳۸۶: ۴۶)؛ به‌طور کلی ارزش‌های زیبایی‌شناختی باغ ایرانی در کیفیت‌هایی چون وسعت و فراخ، جهت‌دهندگی، جاودانگی، بی‌انتهایی، تمرکز حواس، جذابیت و موزونی و مرکزیت مطرح می‌شود که عناصر سازنده این کیفیت‌ها در باغ ایرانی شامل ورودی‌ها، جداره‌ها، کوشک، انهار، چشمه‌ها، چهارباغ، حوض اصلی، نگاره‌ها، نظرها، درختان و گیاهان می‌باشند (کیانی و همکاران، ۱۴۰۱)؛ اما مهم‌ترین عنصری که می‌تواند این مفاهیم را گردآوری کند «هندسه» است که در هنر ایرانی رکن اصلی را دارا است و عالم ذهنی و خیالی هنرمند و به عبارتی شاکله او را در عالم بیرون تجسم می‌بخشد.

در طراحی باغ هشت بهشت، هندسه نور، هندسه آب و هندسه زمان نیز در هماهنگی با هندسه فضا و ماده قرار دارد. همچنین فضای داخل کوشک با فضای باغ در ارتباط و هماهنگی کامل است. نور، آب، ماده، زمان و مرکز نقشی رمزگونه در این معماری برعهده دارند که درک آن تنها با چشم امکان‌پذیر نیست و با کل وجود و تمامی حواس باطنی و ظاهری محقق می‌شود (تقوایی، ۱۳۸۹: ۱۵۹). این رمزگویی حاکی از وجه کلامی اثر و معارفی است که هنرمند از راه قلب دریافت کرده است؛ لازم به توجه است که در بینش عرفانی، مانند اسلام به‌طور کلی، هرگز نمی‌توان گفت که هنرمند نماد یا رمز می‌آفریند. آن‌ها داده شده‌اند تا کشف شوند و لذا هنرمند ادعای ابداع و منشأ بودن ندارد؛ هنرمند تلاش می‌کند تا اشکال محسوسی را ارائه‌کند که درخور زیبایی خلقت باشد و انسان را به زیبایی اصیل آفریده خداوند جذب کند (Nejdet Erzen, 2007: 71).

با توجه به آنچه گفته شد هنرمند در طراحی باغ هشت بهشت به آفرینش الهی و آفریده‌های انسان، جهان و قرآن کریم توجه داشته است. در کوشک هشت بهشت، روایت از انسان خلیفه‌الله شده است که پوشاننده حق است. این روایت را هنرمند از حقیقت وجودی اش ابراز می‌کند؛ به نظر می‌رسد، مفهوم انسان کامل که در باطن اثر (مقام اجمال) مستتر است، پرتویی از حقیقت است که در قلب معمار دریافت شده و عشقی را سبب شده که زمینه‌ساز ایجاد گشته است؛ سپس، معمار به کمک خیال که همچون قلمی در دست اوست، آن حقیقت قلبی را صورت مثالی بخشیده و نقش می‌آفریند و در مرحله آخر این نقوش را در قالب ماده ساخته و پرداخته و صورتگری می‌نماید؛ بدین ترتیب زیبایی‌ای که در مرتبه حس متجلی می‌شود (وجه کتابی اثر) به‌هیچ‌وجه از زیبایی آن حقیقت قلبی (وجه کلامی اثر) جدا نیست. وجه تمثیلی اثر که حقایق الهی را در خود مسترد دارد، آن را یادآورنده حقیقت اصلی (زیبایی معقول) می‌گردانند. در نهایت می‌توان گفت هرچند باغ و کوشک هشت بهشت به‌عنوان اثری ساخت بشر محدودیت دارد و آینه حقیقت محض نیست؛ اما خصلتی آینه‌گون دارد که توانسته بازتاب‌دهنده حقایق ماورایی و اسمای الهی‌ای باشد که در نهاد جان هنرمند و در قلب او متجلی است.

نتیجه‌گیری

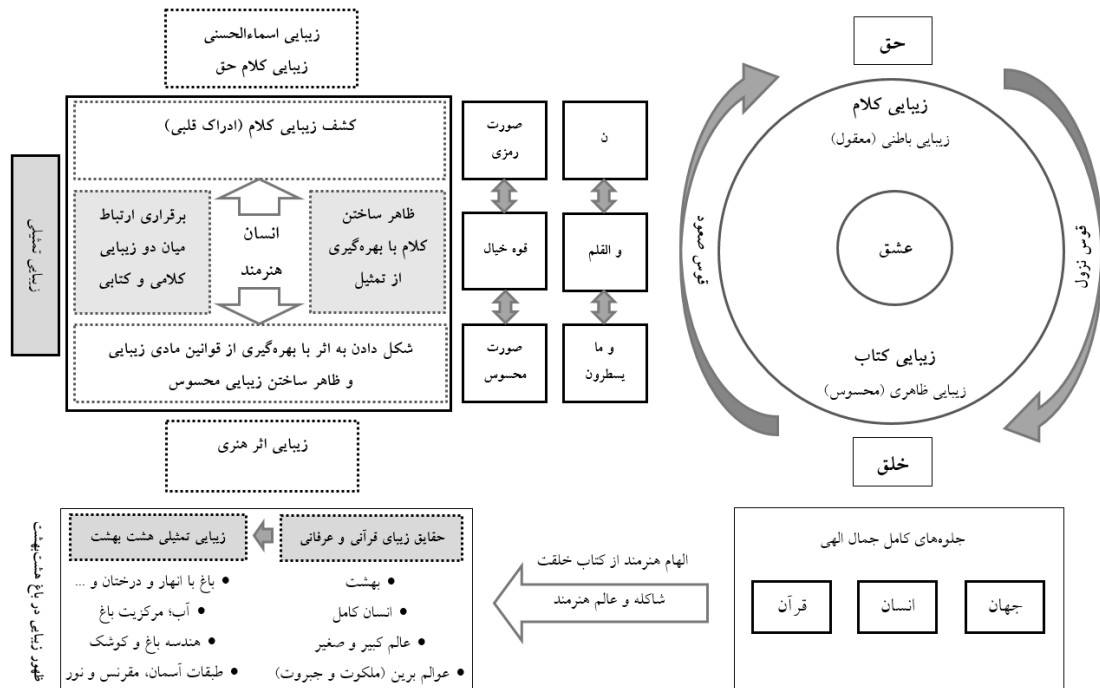
یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که آفرینش هنری انسان در طول آفرینش هنری خداوند قرار می‌گیرد. فعل هنری انسان در قوس صعود با فعل هنری خداوند در قوس نزول (ایجاد عالم) متناظر است. می‌توان گفت هنر انسان در قوس صعود به واسطه عشق او به یگانه شدن با اسمای الهی است؛ همچنان که هنر خداوند در قوس نزول به واسطه عشق او به ذات خویش و ظهور و تجلی در موجودات و فیاضیت او است.

در قرآن کریم، آفرینش پروردگار مشتمل بر سه مرتبه ایجاد خالق، باری و مصور معرفی شده است. این اسامی را به‌عنوان سه مرتبه از فعل هنری می‌توان با مراتب عالم (جبروت، ملکوت، ملک) و مراتب انسان (عقل، خیال و حس) که آفریده‌های حق تعالی هستند متناظر دانست. در هنر انسانی مهم‌ترین مرحله که جهت فعل هنری هنرمند را معلوم می‌دارد، مرحله انشای صور خیالی توسط قوه‌ی خیال است.

همچنین هر اثر هنری از دو وجه کلام و کتاب برخوردار است. وجه کلامی اثر قابل تقلید نبوده و قلب هنرمند باید مستعد این مرتبه گردد. کلام انسان به واسطه کلام حق است. عیان شدن زیبایی در یک اثر هنری هم به وجه کلامی اثر مربوط است هم به وجه کتابی؛ اما میزان و نحوه ارتباط این‌ها باهم، وابسته به هنرمند است؛ هرچه ارتباط بیشتری بین این دو وجه برقرار شود، زیبایی اثر بیشتر می‌شود؛ چنانکه زیبایی قرآن کریم در برترین رابطه بین کلام و کتاب نهفته است (تصویر ۴).

هنرمند در اثر هنری خود را آشکار می‌سازد؛ اما اثر هنری، هنرمند را مخفی می‌کند؛ همان‌گونه که خداوند در عالم تجلی نموده و عالم جملگی کتاب و کلام حق تعالی است؛ اما در عین حال عالم حجاب حق تعالی است.

در پایان با اشاره به وجهی از هنر ایرانی که در باغ و کوشک‌های دوره صفوی نمود یافته، می‌توان گفت هنرمندان ایرانی در دوره اسلامی با الهام از قرآن کریم، تنها در زیبایی ظاهری متوقف نمانده و به کمک قوه‌ی خیال و با بهره‌گیری از فضای تمثیلی، ادراکات قلبی خود را از کلام پروردگار و زیبایی آن، در عالم حس صورت بخشیده‌اند (تصویر ۴).



تصویر (۴): نقش هنرمند در ظهور زیبایی با توجه به نحوه تجلی زیبایی در آفرینش الهی

پی‌نوشت‌ها

۱. «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» حدیثی است منسوب به پیامبر گرامی اسلام (ص) که بسیار مورد استناد عارفان به‌خصوص ابن‌عربی قرار گرفته است.
۲. ر.ک: زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، تألیف علامه جعفری، ۱۳۸۱: ۱۹۵-۲۱۶.
۳. منظور این است که عشق خداوند مثل عشق در انسان‌ها نیست که زمانی فاقد آن هستند و در اثر علم به زیبایی، عشق برایشان پیدا می‌شود؛ بنابراین «ذات حق ازلاً و ابداً کنز مخفی و ازلاً و ابداً حبیب ان اعرف و ازلا و ابدا فخلقت الخلق است» (الهی قمش‌های، ۱۳۸۸: ۲۸۱). همچنین نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۲-۳۴۳.
۴. بخش دوم آیه «يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بیان می‌دارد که تمام مخلوقاتی که در آسمان‌ها و زمین هستند، تسبیح‌گوی اویند؛ یعنی حقیقت وجودی‌شان چنین است و جمله پایانی «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» تأکید می‌نماید که او (پروردگار) شکست‌ناپذیر است و افعالش متقن است، نه گزاف و بیهوده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۸۳). جالب‌توجه است که خداوند در قرآن کریم کلام خود را هم عزیز و حکیم خوانده، يك جا فرموده: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (فصلت: ۴۱)، و جایی دیگر فرموده: «وَ الْقُرْآنَ الْحَكِيمِ» (یس: ۲) (همان: ۳۸۴) که این مطلب بر ارتباط وجودی کلام با صاحب‌کلام دلالت دارد.
۵. سید قطب برای نخستین بار نظریه آفرینش هنری را در قرآن کریم مطرح کرده است. او در سال ۱۹۴۵ میلادی کتاب ارزشمند «تصویر هنری در قرآن کریم» را منتشر نمود. تا قبل از او، وجوه زیبایی‌شناسی قرآن به‌طور مستقل مورد بررسی و پژوهش قرار نگرفته بود.
۶. «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ۳).
۷. لازم به توضیح است که «منظور در اینجا خلقت این اعضا نیست چراکه این خلقت قبل از نفع روح صورت می‌گیرد؛ بلکه منظور حس شنوایی و بینایی و درک و خرد است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۲۸).
۸. ابن‌عربی نیز قائل به فاعلیت نفس در مرتبه خیال بود؛ چنانکه در فصوص الحکم گفته است: «به قوت و اهماه خلق می‌کند به اذن «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، هر انسانی در قوه خیالی، چیزهایی را که وجود ندارند، در عالم حس و نشئه ماده، مگر در خیال؛ و این، انشا و خالقیت عام است و حق تعالی، [آن را] به هر انسانی داده است؛ چه عارف، و چه غیر عارف» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۶-۲۶۷).
۹. معنی حقیقی «تکلم» عبارت است از «ظهور یک معنی نهانی است از یک وجود آشکارا»، بنابراین هرگاه مثلاً نقاشی به‌وسیله لفظ گوید: من نقاشم، اظهار ما فی الضمیر خود کرده و کمال ناپیدای خود آشکارا ساخته است و او متکلم خواهد بود؛ اما هرگاه زبان و لفظ چیزی نگوید؛ ولیکن نقشی زیبا بنگارد آن نیز متکلم خواهد بود؛ زیرا اظهار ما فی الضمیر خود به زبان فعل کرده و فصیح‌تر و ثابت‌تر و مؤثرتر از اول، به زبان عمل اظهار مقام نقاشی خویش نموده است (الهی قمش‌های، ۱۳۸۸: ۲۸۲-۲۸۳).
۱۰. بنیان‌گذار مکتب اصفهان، میرداماد (متوفی ۱۶۳۱ یا ۱۶۳۲ م/ ۱۰۴۱ ق)، از پیروان فلسفه اشراق سهروردی بود، حتی تخلص اشراق را برگزید. او در بیشتر آثارش درباره مبانی متافیزیکی عرفان نوشت. شاگرد او صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا بود که شاید بزرگترین متافیزیک دان سنت فلسفی اسلامی باشد. مکتب فلسفی او به حکمت متعالیه معروف است (Aminrazavi, 2021).
۱۱. تاریخ دقیق آغاز ساخت کاخ هشت‌بهشت مشخص نیست، اما احتمالاً طرح بنا از زمان شاه عباس دوم صفوی به اجرا درآمده است. بر اساس چندین سند تاریخی سال بهره‌برداری کاخ ۱۰۸۰ ق/ ۱۶۶۹ م، در زمان سلطنت شاه سلیمان صفوی بوده است (نصراصفهانی، ۱۳۸۹).

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۹۴۶م). فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
- _____ . (۱۹۶۱م). ترجمان الاشواق، بیروت: دار صادر.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- اردلان، نادر، بختیار، لاله. (۱۳۹۰). حس وحدت: نقش سنت در معماری ایرانی، ترجمه و نداد جلیلی، تهران: علم معمار.
- استیرن، هانری. (۱۳۷۷). اصفهان، تصویر بهشت، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه روز.
- اعتضادی، لادن، بینا، محمد جواد. (۱۳۹۴). بررسی کوشک هشت‌بهشت اصفهان از مقام نظرگاه، ص ۳۵-۶۴.
- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵). حکمت و هنر معنوی، تهران: گروس.
- الهی‌قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی. (۱۳۸۸). حکمت الهی عام و خاص، تهران: هرمس.
- امرائی، مهدی. (۱۳۹۹). بازتاب آموزه‌های عرفان اسلامی در هنرهای سنتی، هنرهای صناعی اسلامی، ۴(۱)، صص ۱۳-۲۱.
- انصاری، مجتبی، محمودی‌نژاد، هادی. (۱۳۸۶). باغ ایرانی تمثیلی از بهشت: با تأکید بر ارزش‌های باغ ایرانی دوران صفوی، هنرهای زیبا، ش. ۲۹، صص ۳۹-۴۸.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطحیات، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
- پایدارفرد، آرزو، شفیعی، فاطمه. (۱۳۹۳). زیبایی‌شناسی کارکرد نور در تذهیب‌های قرآنی (با تأکید بر مبانی حکمت نوریه سهروردی)، نگارینه هنر اسلامی، شماره اول، صص ۴۰-۴۹.
- پوپ، آرتور. (۱۳۸۲). معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران: اختران.
- تقوایی، ویدا. (۱۳۸۹). بازخوانی صورت کاخ هشت‌بهشت اصفهان، نامه معماری و شهرسازی، ش. ۵، صص ۱۴۹-۱۶۱.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۱). زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۶۲). نفحة الروح و تحفة الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- حاجی‌قاسمی، کامبیز. (۱۳۹۴). گنجنامه، فرهنگ آثار معماری اسلامی ایران، دفتر نوزدهم، کاخ‌ها و باغ‌ها (بخش اول)، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). هزار و یک نکته، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ . (۱۳۷۰). قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حقیقت‌بین، مهدی، انصاری، مجتبی، بمانیان، محمدرضا، بستانی، سیماء. (۱۳۹۵) بررسی زمینه‌های مؤثر در شکل‌گیری باغ‌شهرهای صفوی با تأکید بر آموزه‌های حکمی مذهب شیعه، هویت شهر، ۱۰(۲۵)، صص ۵-۱۴.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۴). حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت)، تهران: فرهنگستان هنر.
- خوانساری، مهدی، مقتدر، محمدرضا، یآوری، مینوش. (۱۳۸۳). باغ ایرانی، بازتابی از بهشت، ترجمه مهندسین مشاور آران، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، دبیرخانه همایش بین‌المللی باغ ایرانی.
- رضازاده، نیلوفر، حکمت، نصرالله، ضیاء‌شهابی، پرویز، شاهرودی، فاطمه. (۱۳۹۷). تبیین نسبت وجودی هنر و زیبایی انسان با اسماء‌الله در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۷(۱۳)، صص ۱-۲۰.
- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۹). هنر، زیبایی، تفکر: تأملی در مبانی نظری هنر، چاپ سوم، تهران: ساقی.
- سزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرارالحکم، قم: مطبوعات دینی.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز: دانشگاه تبریز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۴). آغاز و انجام، چاپ چهارم، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عناقه، عبدالرحیم، محمودیان، حمید، صابری‌زاده، رقیه. (۱۳۹۳). ارتباط عرفان و هنر اسلامی و تجلی آن در معماری آرامگاه، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی، ۱۰(۴۰)، صص ۱۴۳-۱۶۷.
- فیض‌کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۲). راه روشن (المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء)، ترجمه محمدصادق عارف و دیگران، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (۱۳۸۹). تصویرسازی هنری در قرآن، ترجمه زاهد ویسی، سنندج: آراس.
- قونوی، محمد بن اسحق. (۱۳۷۵). النفحات الهیه، به کوشش محمد خواجه‌جوری، تهران: مولی.
- کیانی، کامیاب، بمانیان، محمدرضا، یگانه، منصور. (۱۴۰۱). تحلیل تطبیقی ارزش‌های باغ ایرانی بر اساس شاخص‌های نظریه دید-پناه، معماری و

- شهرسازی آرمان شهر، ۱۵(۴۰)، صص ۱۷۷-۱۹۰.
- مددیور، محمد. (۱۳۸۵). حقیقت و هنر دینی، تهران: سوره مهر.
- _____ . (۱۳۹۰). تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، چاپ سوم، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). عدل الهی، چاپ چهل و هشتم، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ . (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- میرزایی، داود. (۱۳۹۱). حسرت باغ - تمنای مینو، در هنر انتزاعی ایران؛ با تکیه بر علم‌های عاشورایی، کیمیای هنر، (۲)، ۸۷-۱۰۸.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). بیان التنزیل، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۶). الإنسان الکامل، چاپ هشتم، تهران: انتشارات طهوری.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۸). معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ چهارم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر اصفهانی، غلامرضا. (۱۳۸۹). عمارت هزار نقش: بررسی نقوش حیوانی در کاشی‌های هفت‌رنگ کاخ هشت بهشت، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری فرهنگستان هنر (متن).
- Aminrazavi, Mehdi, "Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-mysticism/>>.
- Askarizad, Reza, He, Jinliao, Soleymani Ardejani, Roomina. (2022). Semiology of Art and Mysticism in Persian Architecture According to Rumi's Mystical Opinions (Case Study: Sheikh Lotf-Allah Mosque, Iran), *Religions* 13, no. 11: 1059.
- Khamenei, S.M. (2006). "Man's Creativity/Vicegerency" in Islamic Philosophy and Mysticism. In: Tymieniecka, AT. (eds) *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm.*, vol 2. Springer, Dordrecht.
- Nejdet Erzen, Jale. (2007). Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 65, Issue 1, pp: 69-75.