



تبیین جایگاه تزئین در هنرهای صناعی از منظر حکمت اسلامی

مهدی خانکه^۱

نوع مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۴ □ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۷ □ صفحه ۱۲۸-۱۱۳

Doi: 10.22034/rph.2024.2043487.1078

چکیده

هنرهای صناعی، مدخلی مأخوذ از خمیره ازلی است، انسان خلیفه الله، با استعانت از حکمت الاولین اهدایی خداوند رحمان، و با تکیه بر عقل، مخلوق نخستین، و شناخت کاستی های انسان و نیازهای زیستن در دنیای دنی و به کار بردن مواد و مصالح اولیه موجود در طبیعت، با هدف تسهیل زیست و، سفر و گذر از سرای فانی به سرای باقی، دست به ابداع بدایع صناعی زده است. انسان کامل، خلیفه الله، متصف به صفاتی از نوع صفات استخلاف کننده مقام خلافت، خداوند متعال است. حضرت بدیع السماوات و الارض در پی صفت جلالی خلقت، از مهم ترین مقامات تفویض شده به انسان کامل را، مقام ابداع و آفرینش قرار داده، مقامی که در صنع صنایع بدیع، تجلی تام یافته است. حال مصنوعات تولیدی انسان در عمل، اگرچه قدری، راه گشا و کارگشای مسائل و مشکلات اویند، ولیکن با جلال و جمال تجلی یافته در طبیعت مخلوق پیرامون محسوس و ملموس منتج از صفات جلالی و جمالی ایزد باری، فاصله بسیار دارند، از این رو انسان خلیفه الله، با محاکات از طبیعت مخلوق خداوند رحمان، در تلاش است تا صورت مصنوعات صناعی کمال نیافته خود را، به تبع صفت جمالی خداوند متعال، به زیور تزئینات طبیعی بدل از کمال و جمال طبیعت، مبدل گرداند، تا ضمن تجلی حسن و جمال الهی، اندکی از نقصان جاری در مصنوعات مخلوق خود، بکاهد، چراکه خلق زیبا، سنت جاری منتج از صفات جمالی خداوند رحمان است، قال احسن الاولیاء حسن ابن علی^(ع) "إن الله جمیلٌ یحبُّ الجمال، و یحبُّ أن یری أثر النعمة علی عبده" خداوند زیبا، زیبایی را دوست می دارد و دوست دارد اثر نعمت های خود را در مردم ببیند. این پژوهش از نوع مطالعات بنیادین با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی است که با استناد به منابع نوشتاری و تحلیل محتوای آیات، احادیث و آرای حکمی حکمای اسلامی ماهیت تزئین را در هنرها و مصنوعات صناعی، تدوین و تبیین می نماید. در پایان این گونه استنتاج می گردد که انسان خلیفه الله، به تبع مقام خلیفه الهی تفویض شده از ذات باری تعالی، در مقام ابداع و آفرینش، مخلوق خود را به تبع خالق جمیل و زیبا آفرین، زیبا می آفریند، تا ضمن محاکات و تخیل از طبیعت مخلوق خداوندی، در جهت خلق بدیع زیبا، نقصان های ماهوی آفریده های خود را که ناشی از نقص خالق، انسان، می باشد، به مخلوقات زیبای باری تعالی بیپونداند.

کلیدواژه ها: ابداع، هنرهای صناعی، جلال و جمال، تزئین، حکمت اسلامی

۱. استادیار گروه هنر اسلامی، دانشکده هنرهای اسلامی، دانشگاه هنرهای اسلامی ایرانی استاد فرشچیان، تهران، ایران،

Email: mehdikhankh@iaiu.ir



مقدمه

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا (کهف: ۷)

ما آنچه را که در زمین جلوه‌گر است زینت و آرایش مُلک زمین

قرار دادیم

”قال امیرالمؤمنین علی^(ع): علیک بالحکمة فانها الحلیة الفاخرة؛ حکمت زیوری است گران‌بها که بر تو لازم است آن را به دست آوری“ (غررالحکم، باب الاول المعرفه، الفصل السادس فی الحکمه. ص ۵۸)

حکمت، دروازه فهم و استدراک بی‌واسطه عالم مخلوق ایزد باری است، حکیم، خلیفه‌الله است فی ارضه، می‌نگرد به چشم اخروی، و می‌شنود به گوش دگر، چراکه حقیقت عالم مخلوق خالق رحمان، به چشم و گوش سر، منکشف نگردد، بلکه مطروفی چونان والا، ظرفی چنین شایسته می‌طلبد. چنان که صدرالمتألهین در سه رساله در وصف آدمی، که بالقوه خلیفه‌الله است، چنین می‌گوید: «بدان که آدمی اگرچه به جهت . . . بدن از جنس بهائم و انعامست، اما از ایشان ممتاز است بدانکه روح نفسانی‌اش مستعد فیضان روح قدسی است. و اگرچه به جهت لطافت نفس با ملائکه آسمان‌ها مساهمست، اما از ایشان بدین صفت ممتاز است که بهرطور می‌تواند برآمد و به هر صورت می‌شاید که گراید و سیر در مقامات کونی و تطور در اطوار ملکی و ملکوتی و معراج نفسانی و روحانی می‌کند و تخلق به اخلاق الهی و تعلم اسمائ ربانی او را ممکن است که «وَعَلَّمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و هر ملکی را به غیر از یک مقام مقرر نیست که «وَمَا مَثَلُ الْآلَاءِ مَقَامَ مَعْلُومٍ» (صافات: ۱۶۴) و هر یک از ایشان بیش از یک اسم تعلیم نگرفته‌اند، که «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا بِشَيْءٍ إِلَّا بِمَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ عَلِيمٌ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲) و در کلام امیرالمؤمنین علی^(ع) است که «فمنهم سجدوا لا یرکعون و رکوع لا یسجدون» (نهج البلاغه: خطبه یک)

گر آدمی صفتی از فرشته در گذری که سجده‌گاه ملک خاک آدمیزاد است (ملاصدرا، سه رساله: ۷۰)

حکمت در کلام اندیشمندان مسلمان، به «معرفه الخالق تعالی ... فهی التَّشْبَهُ بِأفعال الله تعالی بقدر طاقة الانسان» (فارابی، ۱۴۰۸: ۶-۷) تعبیر شده است، تلاش به قدر طاقتی که قادر متعال بخشیده، «لَا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) پس حکیم، تجلی پروپیمان ظرفی است که حضرت باری تعالی برای ادراک و محاکات افعال مطروف بخشیده و هموست که از گنجینه حکمت به حد کفایت بهره برده است. «فیلسوفان دوره اسلامی از همان آغاز، تشبیه به اله به قدر طاقت بشر را در تعریف حکمت وارد کرده‌اند. همین تعریف را اخوان‌الصفاء نیز در رسائل آورده، و در تعریف به حد فلسفه نوشته‌اند که «آن تشبیه

به اله است به حسب طاقت انسان» و منظور از تشبیه نیز «تشبیه در علوم و صنایع و افاضه خیر» است، از این حیث که باری تعالی «اعلم علماء، احکم حکماء، اصنع صناعات و افضل اخیار» است و به مقیاسی که به مرتبه هر فردی در علم و صناعت و حکمت افزوده شود، به خداوند نزدیکی بیشتری پیدا می‌کند. منظور از تعریف به حد فلسفه آن است که این تعریف شرح الاسم نیست، و حکمت نظری تشبیه به صفاتی مانند علیم و حکیم خداوند است، درحالی که حکمت عملی تشبیه به دیگر صفات مانند جود، عدل و احسان خداوندی است» (طباطبایی و حاج منوچهری و اشرف امامی، ۱۳۹۸).

حکمت، این معرفت‌اهدایی از حضرت دوست، بستری است که بر پایه آن معارف اسلامی تجلی می‌یابد؛ معرفتی تام که پرده از حجاب سرتاسر عالم برمی‌دارد. «معارف اسلامی مجموعه‌ای است از دانش‌های الهی و بشری که ریشه آن در سرچشمه وحی اسلامی فرو رفته و از آن مبدأ فیض اشراق شده و طی قرون از منابع مختلف، از یونان و اسکندریه و رم گرفته تا ایران و هند و چین بهره‌های گوناگون برده و به صورت درختی تنومند درآمده است» (نصر، ۱۳۹۹: هفت) با کاربرست حکمت و تکیه بر معارف اسلامی تجلی یافته در آیات و روایات، عوالم مخلوق (چه عالم کبیر و چه عالم صغیر و ملحقات آن) به ادراک حکیم درمی‌آیند. از جمله مهم‌ترین الحاقات عارضی انسان، افعال انسانی است، افعالی که مخلوق حکیم در تلاش است تا رونگاشتی از فعل خالق متعال باشد، تجلی‌گاه این تشبیه، مقام «ابداع» است؛ چراکه خالق متعال، بدیع السموات و الارض است و هموست که بدیع عالم کبیر (طبیعت و هر آن چیزی که به ادراک انسان درآید) و عالم صغیر (انسان) است. مقام ابداع، مطروفی است سترگ که تنها شایسته حکیم، انسان کامل، است: نفسی که شایستگی مطروف شدن برای صفات متصف به ذات اقدس الهی را دارا باشد. آری مقام ابداع ناجی و حامی انسان برای تداوم و تسهیل زیست در عالم کبیر است.

انسان کامل از همان سرآغاز زیستن بر کره خاکی، ضمن شناخت نیازمندی‌هایش، با تکیه بر قوای تعقل و جاری شدن زلال حکمت و با استعانت از مواد و ملزومات اولیه موجود در طبیعت، صنایع و ابزار برطرف‌کننده کاستی‌هایش را ابداع کرده است. از پوشاندن بدن خود با لیفه‌های گیاهی (در آغازین لحظات هبوط بر زمین) گرفته تا خانه‌سازی در سفالای رودخانه‌ها، ساخت ظروف سفالین و اشیای فلزین، همه و همه در آغاز توسط انسان کامل ابداع شده‌اند و در سیر تکوینی خود در طول تاریخ تا به امروز تحول یافته‌اند. این ابداعات بر اساس شواهد باستان‌شناسی، در ابتدا با استفاده از مواد اولیه موجود در طبیعت، صرفاً با فرمی ساده برآورنده نیاز انسان، به ساده‌ترین شکل ممکن تولید می‌شده‌اند.

ارائه تفسیر صحیح و روزآمد، از آیات و روایاتی است، که به نوعی رده‌هایی است بر هنرها، به ویژه نقاشی و مجسمه‌سازی، این پژوهش‌ها عمدتاً در پی آن‌اند تا در روزگار تحسین هنر و زیبایی، با اتکا به تفسیر معاصرانه از آیات و بازخوانی روزآمد احادیث و روایات، نگاهی تازه، همراه با تأیید و تشویق به هنرها بیفکنند، نمونه‌های این دسته از تلاش‌های علمی پرتعدادند و پراهمیت، زیرا در نگاه نخست مدخلی پروپیمان از گردآوری آیات و روایات پیرامون هنر می‌باشند، که نویسنده این پژوهش نیز، هرازگاهی به فراخور، از این گنجینه منور آیات و احادیث با ذکر منبع بهره‌برداری می‌نماید، از آن جمله می‌توان به مقاله "زینت و آراستگی از دیدگاه امام رضا(ع)" نشریه علمی "پژوهش‌های اجتماعی اسلامی" شماره ۱۱۵ در زمستان ۱۳۹۶ به قلم دکتر مرتضی رحیمی دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه شیراز اشاره نمود. در این پژوهش و پژوهش‌هایی از این دست، پژوهشگر تلاش کرده است مبتنی بر آیات و روایات، برداشت‌های نادرست عمدتاً دین‌ستیزانه را در مواجهه با هنر، تزیین و زیبایی پاسخ داده و طراوت آراء و منظر روایات اولیا الهی علیهما السلام را به نیکویی تجلی بخشد. از دیگر پژوهش‌هایی که به عنوان نمونه، در این گروه از پژوهش‌ها می‌توان برشمرد، مقاله "هنر و زیبایی از دیدگاه مبانی فقه اخباری و اجتهادی" نشریه مطالعات هنر اسلامی، شماره ۴۰ سال ۱۳۹۹ به قلم الهام امیری، غلام‌حسین زرگری‌نژاد و سینا فروزش و یا می‌توان به مقاله «جایگاه علم فقه در شناخت هنر اسلامی» نوشته سید رضی موسوی گیلانی در مجله علمی الهیات هنر شماره چهارم به سال ۱۳۹۵ اشاره نمود که در هردوی این نمونه‌ها نیز نویسندگان تلاش کرده‌اند تا صورتی مقبول و مورد تأیید، به گستره هنر و زیبایی از منظر اسلام، داده شود، طبیعی است که در این دست پژوهش‌ها رویکردهای کلامی و روایی پررنگ‌تر بوده و تنها به هنر، به عنوان ابژه‌ای صامت و ساکن نگریسته شده است.

در گروه دوم پژوهش‌های انجام شده، با نگاهی تخصصی و به‌طور مصداقی، از منظری حکمی و اسلامی به دسته‌ای خاص از آفریده‌ها و رسانه‌های هنری پرداخته شده است، ماهیت هنر در این دست پژوهش‌ها فعال بوده و گاهی در ارائه منظری ویژه، مصداق هنری ناب به کار آمده است، در این گونه از پژوهش‌ها، تلاش شده است تا تزیینات یکی از حوزه‌های هنر را از منظری حکمی و دینی مورد تحلیل و واکاوی قرار دهد، تا ضمن تحلیل نقوش و تزیینات، مبتنی بر مفاهیم ناب دینی و قرآنی، تأییدیه‌ای نیز برای بکاربرد این نقوش و تزیینات از منظر دینی صادر گردد. از این دست می‌توان به مقاله "حکمت تزیین و هندسه نقوش در هنر اسلامی از منظر سنت‌گرایان" نشریه "الهیات هنر" شماره ۱۴ به سال ۱۳۹۹ به قلم سعید آژ، محمد فرید خدارحمی و علی اصغر فهیمی فر اشاره نمود و یا به بررسی مطالعات پیرامون تزیینات هنری

این سادگی اولیه ضمن کارایی فراوان در طول تاریخ با پیچیده‌تر شدن زیست محیط انسان (به واسطه عواملی همچون اجتماعی شدن و ایجاد گستره‌های جغرافیایی ملی و فرهنگی و غیره) سیر تکوینی پیچیده‌تر شدن را طی کرده‌اند، کما اینکه امروزه هم علی‌رغم تنوع گسترده و پیچیدگی‌های ظاهری مصنوعات و ابزارهای جدید، همچنان برآورنده همان نیازهای بنیادین و اساسی اولیه انسان می‌باشند (خانکه، ۱۴۰۲: ۵۹-۷۳).

انسان خلیفه‌الله، مقام ابداع استخلاف شده از ذات باری تعالی را در ابداع بدایع صناعی، جهت رفع نیازهای زیستی، از طریق حکمت‌الاولین اهدایی ذات باری تعالی و منتج از صفات جلالی تشبیهی خداوند، به اولیا الهی و انسان‌های کامل، بکار بست که منجر به حدوث ابزار و صنایعی گردید که گره از مشکلات پیش روی آدمیان برمی‌داشت. فرایند ابداع در فعل انسان کامل، به واسطه نقصان ماهوی انسان و همچنین محدودیت‌های ذاتی زیستن در کره خاکی از جمله گذران زمان، مرتبه‌ای کاملاً متمایز از مقام کمال جمیل آفرینش ذات باری تعالی، مقام کن فیکون، دارد، نقصان وجودی انسان، در محصول و مایننتج او تجلی می‌یابد از این مدخل، آفریده خالق ناکامل، محصولی ناقص است، عقل انسان، نخستین آفریده باری تعالی، در مرتبه قیاس، کمال و جمال را از نقصان بازمی‌شناسد چراکه *إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ (تحف العقول: ۵۴)* و در این قیاس نقصان مخلوق انسان تجلی می‌یابد و انسان در جهت رفع نقصان مخلوق خویش، با بهره‌گیری از صفات جمالی تشبیهی اهدایی ذات باری تعالی، با نگرستن به کمال و جمال طبیعت به آراستن مخلوق ناکامل و نازیبای خویش به آرایه‌های آشنای طبیعت مخلوق خداوندی، همت می‌گمارد.

روش تحقیق

در این پژوهش تلاش می‌شود، ضمن تبیین حکمی چرایی ماهیت تزیین هنرهای صناعی به چگونگی محاکات و تخیل امر زیبا توسط هنرمند از کمال و جمال طبیعت مخلوق خداوند متعال بپردازد. این پژوهش از نوع مطالعات بنیادین با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی است که با استناد به منابع نوشتاری و تحلیل محتوای آیات، احادیث و آرای حکمی حکمای اسلامی ماهیت تزیین را در هنرها و مصنوعات صناعی، تدوین و تبیین می‌نماید.

پیشینه تحقیق

تابه حال در اندوخته سترگ پژوهش‌های حکمت محور، پژوهش‌هایی با محوریت تحلیل و بررسی ماهوی تزیین به ویژه در هنرهای صناعی، صورت پذیرفته است، در نگاهی کلی می‌توان آنها را در دو گستره وجودی دسته‌بندی نمود، گروه نخست در جهت

لأَعْرِفَ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۶۸، ج ۸۴: ۱۹۹ و ۳۴۴) که وجود مبارک حضرت باری، در پس پرده و حجاب "کنز مخفیاً" بوده است و محبوب، حضرت باری، پسندیده است تا، حبیب، خلیفه‌الله، نظاره کند بر وجه الله، سپس قال الله تعالی: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا" (بقره: ۳۴). از این رو هر آنچه از صفات باری تعالی که مکتشف و متجلی به آیات و روایات گردیده و در معرض نظاره‌گری اشرف الخ لایق، انسان، قرار گرفته، به ناچار، از ذیل صفات تزئینی رسته و در معرض شهود خلیفه‌الله، واقع شده و از پس پرده برون افتاده، به قول حضرت حافظ، لسان‌الغیب:

ناگهان پرده برانداخته‌ای یعنی چه؟ مست از خانه برون تاخته‌ای یعنی چه؟
 زلف در دست صبا، گوش به فرمان رقیب این چنین با همه در ساخته‌ای یعنی چه؟
 شاه خوبانی و منظور گدایان شده‌ای قدر این مرتبه نشناخته‌ای یعنی چه؟
 نه سر زلف خود اول تو به دستم دادی بازم از پای درانداخته‌ای یعنی چه؟
 سخت رمز دهان و گفت و کمر سیرمیان وز میان تیغ به ما آخته‌ای یعنی چه؟
 هر کس از مهره مهر تو به نقشی مشغول عاقبت با همه کج باخته‌ای یعنی چه؟
 حافظا در دل تنگت چو فرود آمد یار خانه از غیر نپرداخته‌ای یعنی چه؟
 (حافظ: غزلیات)

از این رو، صفات تجلی‌یافته و عیان شده باری تعالی را می‌توان، ذیل صفات تشبیهی قرار داد، چراکه عظمت لایتناهی کبریایی حضرت حق، زمانی که به نور لطف و کرشم عیان شود، بی‌شک به صفت تنزیل و تشبیه آغشته شده و از خاستگاه تنزیه و بلا تشبیهی رسته، شیخ الاکبر ابن عربی، که بیش از سایر حکما به صفات تزئینی و تشبیهی پرداخته، «امر بین امرین»^۲ را بیش از سایر توجهات، توصیه کرده است او همچنان که تشبیه را محدود کردن خدا می‌داند، تنزیه را هم مقید کردن خدا می‌داند و می‌گوید تنزیه در نزد اهل حقایق در جناب الاهی عین تحدید و تقیید است و کسی که چنین می‌کند یا نادان است یا بی‌ادب (ابن عربی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۸) چنان که عظمت حضرت باری، از آن مدخلی که عیان نشده، منزّه است و شاید صفات تزئینی ماهیتاً به ادراک انسان در نیاید و وجوه تابانده شده به نور حق، و ادراک شده به صفت عقل، ذیل صفات تشبیهی و محاکاتی حضرت حق، قرار می‌گیرند. بنابراین این‌گونه شایسته است که صفاتی که برای انسان خلیفه‌الله عیان شده، در فهم و ادراک انسان اشرف مخلوقات به واسطه تشبیهی و تمثیلی بودن می‌گنجند و خالق متعال سایر صفات که تزئینی اند و در ظرف مخلوق اشرف، نمی‌گنجند را، در پس پرده غیب نگاه داشته است تا شاید اولیا کم شمار و حبیبان خاصه، به رؤیت آن در اعلی‌علیین نائل شوند، همچون سیری که حضرت رحمة‌العالمین در شب معراج از پس گذر از صدرالمنتهی به همراه صدای دل‌نشین عبادت علی اعلی^۳، به نظاره نشست. از این رو هر چند بنا بر اقوال فراوان حکما و علما، در

پرداخته شده است همچون مقاله "بررسی سیر تحول کارکردهای تزئین در رویکردهای مطالعاتی اسلامی" نشریه "هنرهای صناعی ایران" شماره پیاپی ۱۰ به سال ۱۴۰۲ به قلم الهام پورافضل، هادی ربیعی و ایرج داداشی اشاره نمود که در این طیف وسیع پژوهش‌ها نویسنده تلاش کرده است هنر اسلامی را در وجوه مصداقی اش مورد ارزیابی حکمی و اسلامی قرار دهد.

پژوهش حاضر با استناد و اتکا به مطالعات برشمرده پیشین، در تلاش است تا ضمن بازصورت‌گیری استحباب هنر و تزئین و جمال به‌کاررفته در هنرهای صناعی، مبتنی بر آیات و روایات، ماهیت ماهوی تزئین را، به عنوان امری عَرَضی و افزوده به ذات مایه ابداعی صنایع منتج از جلال الهی، مورد تحلیل و واکاوی قرار دهد و از مدخل مَنُور آیات و روایات و منظر مُدُور عرفا و حکمای اسلامی، تزئین را، نه به عنوان ماهیتی عَرَضی و پینه شده به صنایع ابداعی، بلکه ذات مایه‌ای واجب، در جهت پوشش و لفافی زیبا بر تتماده ناکامل ابداعات انسان، منتج از صفت جمالی باری تعالی، بنمایاند.

صفات جلالی و جمالی ایزد متعال

شناخت مخلوق از خالق، شناختی محال است، مخلوق غوطه‌ور در ظلمات عالمی است که به نور عقل، تنها فوزیس^۱ پیرامون را، اندکی درمی‌یابد، در این ظلمات عالم مخلوق، شناخت خالق، مگر به نور کرشم، محقق گردد، مخلوق ناگزیر است به واسطه نقصان خود، انوار کامله رحمت الهی را پی بجوید و در تاریکی ظلمانی عالم، به چراغ هدایت حضرت باری، نظری و شهودی را به واسطه وجود جلا داده‌شده خویش، نائل گردد. تلالو تابش انوار شناخت خالق متعال، از مجرای کلمه طیبه، در قالب صفات تجلی‌یافته ذات باری تعالی در قرآن کریم، مثبت و مضبوط گردیده و به زیور کلام آل الله علیهما السلام، به زبان ادعیه و روایات متواتر، تبیین و تشریح گردیده است. از این رو انسان خلیفه‌الله تنها مخلوقی است که به نور حق، از طریق صفات تجلی‌یافته خالق متعال، شناختی در وسع وجودی خود، از ایزد باری اکتساب می‌نماید. این صفات را که همچون نوری تابان، انسان مخیر را به ابزار عقل، به ادراک و شناخت حضرت حق سوق می‌دهد، به‌طور کلی می‌توان، ذیل صفات جلالی و جمالی، متصف گردانید. از این رو صفت جلال، حامل سیر کثیری از صفاتی است که عمدتاً، بنا به نقل و قول استاد بلخاری، وجه تزئینی شناخت باری تعالی را ممکن می‌گرداند و صفات جمالی، برتاباننده عمده‌ای از صفات تشبیهی ذات مبارک پروردگارد (بلخاری، ۱۳۹۷).

اگرچه وجه قالب توصیفی صفات تزئینی جلالی، مؤید منزّه بودن ذات ایزد باری از هرگونه تمثیل و تشبیه در نظر می‌آیند، ولیکن قال الله تعالی: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ

۱۰۳). مفسران، به تناسب مشرب خود، به تفسیر آیات مورد اشاره، پرداخته‌اند. برخی به تحلیل مفهومی و بیان معنای لغوی آن بسنده کرده و گروهی به مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی روی آورده‌اند. گفته شده است که جلال در ترکیب ذوالجلال والاکرام به صفات قهریه حق و «اکرام» به اوصاف لطفیه او اشاره دارد. بر این اساس، تعبیر ذوالجلال والاکرام جامع همه صفات حق تعالی است (کاشانی، ۱۳۳۶: ذیل رحم؛ ن: ۷۸). طباطبائی (ذیل رحم؛ ن: ۲۷)، به دلیل اینکه این ترکیب خود اسمی از اسمای الاهی است، مفهوم آن را جامع تمام اسمای جمال و جلال دانسته و به این ترتیب به تقسیم اسمای الاهی به جمالی و جلالی اشاره کرده است. به گفته او (همان)، در جلال جنبه اعتلا و برتری معنوی بر دیگران وجود دارد و صفات متناسب با این وصف واجد جنبه‌های دفع و منع‌اند، مانند علو، تعالی، عظمت، کبریا، تکبر، احاطه، عزت و غلبه. همچنین اکرام واجد جنبه‌های حسن و بهاء (شکوه و زیبایی) است که جذب‌کننده دیگران است، مانند علم، قدرت، حیات، رحمت، جود، جمال و حسن. به این صفات، صفات جمالی گفته می‌شود که اینک به قسم اول، صفات جلالی می‌گویند.

قرطبی، آیه ۷۸ سوره رحمن را به ذات و افعال خداوند نسبت داده و عبارت ذی‌الجلال والاکرام را چنین تفسیر کرده است: جلیل در ذاتش و کریم در افعالش. تقسیم اسما و صفات به قهری و لطفی یا جلالی و جمالی، فقط از تعبیر ذوالجلال والاکرام مستفاد نمی‌شود، بلکه آیات دیگری از قرآن الهام‌بخش مفسران در تقسیم اسما و صفات به این اقسام بوده است. (قرطبی: ذیل رحم؛ ن: ۷۸) «علی» و «کبیر» در آیه ۶۲ سوره حج («... اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْعَلِیُّ الْکَبِیْرُ») از اسمانی است که با جلال معنای نزدیکی دارد (قرطبی: ذیل حج: ۶۲). گفته شده که کبیر به معنای دارای کبریاست و کبریا عبارت است از کمال ذات، یعنی ذاتی که وجود مطلق دارد، چنان‌که علو او به معنای بلندمرتبه بودن مجرد و شکوه و بلندمرتبه‌گی صفات و ملکوت اوست (همان: ذیل اعراف: ۵۴). در این باره بیضاوی در انوار التنزیل و اسرار التاویل «احد» را در سوره اخلاص جامع همه صفات جلالی و «الله» را مشتمل بر تمام صفات کمال دانسته و توصیف اسما را به «حسنی» در «فَلَهُ الاسْمَاءُ الْحُسْنٰی» (اسراء: ۱۱۰) از باب دلالت بر صفات جلال و اکرام شمرده است (بیضاوی، ج ۲: ۴۲۲). طباطبائی (ذیل اعراف: ۲۰۵: رحمن: ۲۷) نیز مدلول «اسماء الحسنی» را کل اسمای جلال و جمال دانسته است. علاوه بر تقسیم اسما و صفات، صاحبان تفسیر در باب مسمّای ذوالجلال والاکرام در سوره رحمن (آیه ۲۷ «وَّ یَقِیْ دَوْجَهُ رَبُّکَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ») و نسبت اسم و مسمّا در آیه ۷۸ «تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ») بسیار سخن گفته‌اند.

برخی اسم را عین مسمّا دانسته و گروهی به مغایرت آن دو

وجود صفات تنزیهی نمی‌توان شکی و درنگی افزود ولیکن تلاش می‌شود در سیر این پژوهش صفات جلالی را بنا بر موارد مطروحه ذیل، به صفات تنزیهی و تشبیهی منقسم گردانید تا روشنای بستر پژوهش به نور عقل عیان شود و دستگاه حکمی پیشنهادی به سرمنزل مقصود نائل گردد. در اینجا لازم است صفات جلالی و جمالی ایزد باری ذیل تعاریف و روشننگری‌های علما و فضلا در سیر تاریخی منور به نور عقل گردد.

واژه جلال، از ریشه ج‌ل‌ل، در لغت به معنای بزرگی قدر و منزلت و عظمت و کبریاست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل «جلل»). جلالت، به معنای بزرگی قدر و جلال، بر نهایت بزرگی قدر و شأن دلالت می‌کند و بدین معنا جلال به خداوند اختصاص دارد و درباره غیر او به کار نمی‌رود (فیروزآبادی، ج ۲: ۳۸۵). همچنین گفته شده است که جلال کاربرد سلبی دارد، زیرا خدا بزرگ‌تر از آن است که بتوان او را با حواس ادراک کرد یا به او احاطه یافت (همان، ج ۳: ۳۸۶) جمال نیز نزد اهل لغت به معنای حُسن و خوبی در خلقت خداوند و خُلُق آدمی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل «جمل»). ابن فارس (ذیل «جمل») نیز در موافقت با همین معنا از جمال، آن را مقابل و ضد قُبُح (زشتی) دانسته است. (ابن فارس، ۱۴۰۵: ذیل جمال) به گفته طریحی نیز جمال هم بر صورت‌ها هم بر معانی اطلاق می‌شود (طریحی، ۱۴۱۴: ذیل جمال).

در قرآن کریم واژه جلال دوبار (رجوع کنید به رحم؛ ن: ۲۷، ۷۸) و جمال یک‌بار (رجوع کنید به نحل: ۶) به کار رفته است. در این آیات جلال در صورت‌های ترکیبی «ذوالجلال» (رحم؛ ن: ۲۷) و «ذی‌الجلال» (رحمن: ۷۸) آمده و جمال علاوه بر آیه ۶ سوره نحل، در صورت اشتقاقی جمیل (یوسف: ۱۸، ۸۳؛ حجر: ۸۵؛ احزاب: ۲۸، ۴۹؛ معارج: ۵) نیز به کار رفته است. مفسران ذوالجلال را مرادف با الفاظ گوناگون، اما قریب‌المعنی، قرار داده‌اند و آن را به این معانی دانسته‌اند: صاحب عظمت (قرطبی؛ محلی و سیوطی: ذیل رحم؛ ن: ۲۷)، کبریا (ابن‌کثیر؛ ثعالبی: ذیل رحم؛ ن: ۲۷)، صاحب غنای مطلق و سزاوار تنزیه از شبیه و ضد و نِد (کاشانی: ذیل رحم؛ ن: ۲۷)، شایسته اطاعت (ابن‌کثیر: همان‌جا)، دارای عظمت و بزرگی و احسان (طوسی، الثیبان: ذیل رحم؛ ن: ۲۷)، مستحق حمد و مدح به واسطه احسانی که در بالاترین مرتبه است (طبرسی، ۱۴۰۸: ذیل رحم؛ ن: ۲۷) و صاحب فضل عام (فیض کاشانی، ج ۲: ۱۲۴۳). اما جمال در میان اهل تفسیر کمتر مورد مَدَاقَه قرار گرفته است، شاید به این علت که جلال، در ترکیب ذوالجلال، در قرآن به عنوان وصف یا اسم خداوند به کار رفته، اما جمال با این ویژگی در قرآن کاربرد نداشته است. نزد اهل تفسیر، جمال در تنها کاربرد آن در قرآن، به معنای حسنِ منظر و زینت به کار رفته است (مجلسی، ج ۶:

قائل شده‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۴۵). ثعالبی (ذیل رحمن: ۷۸) از کسانی است که مراد از «اسم» را در آیه ۷۸ این سوره همان مسماً دانسته است. قرطبی نیز (ذیل رحمن: ۷۸) گفته است اگر ذی‌الجلال، ذوالجلال قرائت شود، جلال وصف «اسم» می‌شود و به این معنا مسماً ذوالجلال همان «اسم» خواهد بود؛ اما، اگر ذی‌الجلال خوانده شود، «ذی» صفت «رب» است و منظور از آن اسمی است که سوره با آن آغاز شده است، یعنی «الرحمن». درباره مسماً ذوالجلال و الاکرام نیز اغلب مفسران، ذوالجلال را در آیه ۲۷ این سوره صفت «وجه» دانسته‌اند (رجوع کنید به طبری، ۱۳۷۸، ج ۴: ۲۲۰؛ ابن عربی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۲۴۶؛ طباطبائی: ذیل رحمن: ۲۷). به گفته طبری (ذیل رحمن: ۲۷) این در حالتی است که آن عبارت را به صورت مرفوع (ذوالجلال و الاکرام) بخوانیم، اما در قرائت عبداللّه بن مسعود (متوفی ۳۳)، چنانکه طبری می‌گوید، این عبارت به صورت مجرور (ذی‌الجلال و الاکرام) آمده که در این حالت صفت «رب» خواهد بود. اما به گفته طباطبائی (همان) مرجع وجه نیز در نهایت همان ذات است و ذوالجلال و الاکرام مانند هر اسم دیگری از اسماء اللّه، بر ذات دلالت می‌کند. با توجه به این نکات، مسماً حقیقی ذوالجلال و الاکرام را می‌توان ذات مقدّس خداوند دانست.

به گفته غزالی در المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی (غزالی: ۱۵۲-۱۵۳)، ذوالجلال و الاکرام کسی است که جلال و کمال مختص اوست و کرامت فقط از او صادر می‌شود. جلال مختص خود اوست و کرامت از او به انحای بی‌شمار به سوی خلق فیضان دارد. از نظر غزالی، آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) نیز بر این اکرام دلالت می‌کند. در تأویل این تعبیر، ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۲۵۶) ذوالجلال و الاکرام را به اعتبار اهمیتی که در شناخت خدا دارد، مورد توجه قرار داده و گفته است که جلال نعتی است که در دل‌ها هیبت و تعظیم ایجاد می‌کند. به عقیده وی، اگر خدا اکرام را در پی جلال نمی‌آورد، در ضمیر بنده یأس از وصول الی اللّه پدید می‌آمد، اما خدا با ذکر «اکرام» در پی «ذوالجلال»، با جود و کرم خود به خلق نظر می‌کند. بیان ابن عربی مبتنی بر این اصل است که وجه تنزیهی حق، وجهی نیست که سالکان بتوانند بدان واصل شوند و جلال الاهی به این وجه اشاره می‌کند؛ اما، خدا با ذکر اکرام که دلالت بر وجه تشبیهی دارد و وصول الی اللّه را ممکن می‌سازد میان تشبیه و تنزیه، و امید و یأس نسبت به وصول الی اللّه جمع می‌کند. عبارت ذوالجلال و الاکرام در روایات و احادیث و ادعیه نیز وارد شده است. در سخنی از پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله وسلم درباره این عبارت، جلال نام بهشتی است که بر عرش محیط است و فاصله آن با بهشتی که بندگان خدا در آن قرار دارند هفتصدسال راه است (کاشانی، ذیل رحمن: ۲۷).

از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که مراد از «جلال خدا» در سوره رحمن، امامان معصوم‌اند. بر اساس این روایت، خدا بندگان خود را، به واسطه پیروی از امامان معصوم، اکرام کرده است (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۲۴: ۱۹۶). در سخنان پیامبر اکرم به «دارالجلال» اشاره شده (رجوع کنید به نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۰: ۸۲) و در روایتی دیگر از امام باقر نیز این تعبیر آمده است (رجوع کنید به مجلسی، ج ۲۴: ۳۹۶؛ نوری، ج ۱۰: ۳۳۷). دارالجلال در تفسیر قرطبی (ذیل یونس: ۲۵)، به نقل از ابن عباس، یکی از هفت بهشت (دارالجلال، دارالسلام، جنة عدن، جنة المأوی، جنة الخلد، جنة الفردوس و جنة النعیم) است و در روایت امام باقر، منظور از دارالجلال اهل بیت و امامان معصوم‌اند (مجلسی، ج ۲۴: ۳۹۶-۳۹۷). در حدیث دیگری، پیامبر اکرم نور جلال نام گرفته است که ملائکه به واسطه درود و صلوات بر او توانسته‌اند عرش الاهی را حمل کنند (نوری، ج ۵: ۳۴۱). به تعبیر مجلسی در شرح حدیث معراج (ج ۷۹: ۲۴۸) پیامبر اکرم در معراج خود، پس از خرق حجاب‌های جسمانی و عقلانی، به عرش عظمت و جلال خداوند راه یافت و در مجلس انس و وصال اقامت گزید. از پیامبر اسلام نقل شده است که در دعاهایتان «یا ذالجلال و الاکرام» را بسیار ذکر کنید (محلّی و سیوطی، ذیل رحمن: ۷۸). خود آن حضرت هم در دعای بعد از نماز، پس از سه بار استغفار، همین عبارت را می‌خواندند (همان). همچنین نقل کرده‌اند که وقتی پیامبر برخی عبارات و از جمله این عبارت را در دعای کسی می‌شنید، می‌فرمود اگر خداوند را به اسم اعظم او بخوانید دعایتان مستجاب می‌شود (ابن ابی شیبّه، ج ۷: ۵۷). این تأکید پیامبر موجب شده است که ذوالجلال و الاکرام جایگاه مهمی در دعاهای مسلمانان و به‌ویژه شیعیان بیابد (مجلسی، ج ۹۴: ۲۴۷-۲۴۸). همچنین روایت مذکور مستند کسانی است که ذوالجلال و الاکرام را احتمالاً اسم اعظم خدا می‌دانند. در روایات اسلامی، مرتبط با اسم جلال، «جلیل» نیز جزو اسماء اللّه آمده است (غزالی، المقصد الاسنی: ۶۳؛ مجلسی، ج ۴: ۲۰۶). به نوشته غزالی (المقصد الاسنی: ۱۲۶)، جلیل کسی است که به صفات جلال موصوف است (صفات از قبیل عزّ و تقدیس و علم و غنی و قدرت) و جلیل مطلق، خداست که جامع تمام این صفات است. وی در تفاوت میان عظیم و کبیر و جلیل نوشته است کبیر بر کمال ذات، جلیل بر کمال صفات، و عظیم بر کمال ذات و صفات دلالت دارد (همان‌جا). افزون بر این، جمیل نیز، مرتبط با اسم جمال، از اسمای الاهی است (مجلسی، ج ۴: ۲۱۰). به گفته غزالی (المقصد الاسنی: ۱۲۶-۱۲۷)، وضع اسم جمیل در اصل برای صورت ظاهر قابل ادراک بصری بوده و سپس به صورت باطن منتقل شده است که باید آن را با بصیرت دریافت. جمیل، حق مطلق است، زیرا هر جمال و حُسن و کمالی در عالم،

از انوار ذات و آثار صفات اوست. از نظر غزالی (المقصد الاسنی: ۱۲۷)، جلیل و جمیل درباره انسان‌ها هم به کار می‌رود و منظور کسی است که صفات باطن او نیکو باشد، زیرا قدر و منزلت جمال صورت ظاهر کمتر از صورت باطن است. در فقره‌ای از دعای جوشن کبیر، جلیل و جمیل در کنار هم آمده و محقق سبزواری در اسرارالحکم در شرح این فقره، بیتی آورده که از جهتی چکیده آموزه عرفانی جلال و جمال است: «جمالک فی کل الحقائق سائر/ و لیس له الا جلالک سائر» (جمال تو در همه حقایق جاری است و تنها جلال توست که آن را می‌پوشاند) (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۷). هر جمالی فیض و رشحه‌ای از جمال حق است. در دعاها نیز آمده که جلیل و جمیل جامع تمام اسمای الهی است (برای نمونه رجوع کنید به مجلسی، ج ۹۰: ۲۶۳)؛ اما، در حدیثی دیگر از امام صادق علیه‌السلام، و در زمینه‌ای متفاوت، تعبیر قرآنی «صبر جمیل» (یوسف: ۱۸، ۸۳) به معنای صبر بدون شکایت آمده است (رجوع کنید به طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۴؛ مجلسی، ج ۶۸: ۸۷) و به نوشته ابن شهر آشوب در مشابه القرآن و مختلفه (ج: ۲۳۱)، هنگامی که صبر به قصد خدا باشد صبر جمیل و در غیر این صورت صبر قبیح است.

در عرفان و تصوف، مفاهیم جلال و جمال الهی، در میان عرفا و صوفیان، دو تلقی نقش بسته است. در اغلب موارد، به‌ویژه نزد متقدمان، جلال و جمال از حیث تأثیرات سلوکی‌شان بر احوال و حیات معنوی سالک مورد توجه بوده و در تلقی دیگری (بیشتر نزد متأخران و در مکتب ابن عربی)، جلال و جمال از وجوه نظری - مابعدالطبیعی مورد تأمل قرار گرفته است. بر اساس آنچه منقول است برخی از متقدمان، همچون سری سقظی، به استقلال به تعریف جلال و جمال نپرداخته‌اند، اما در بیان اصطلاحاتی همچون حیا و انس به لوازم جلال و جمال الهی توجه کرده‌اند. به گفته سری سقظی، حیا لب فرو بستن از سر اجلال برای تعظیم جلال حق است و انس، التذاد روح به کمال جمال است (غزالی، کتاب روضة الطالبین: ۸۴). همچنین بنا به گزارش قشیری در رساله قشیری (ج ۲: ۵۲۴-۵۲۵)، خراز فنای هویت و بقای بالله را اثر مشاهده جلال ربوبی می‌داند. در تفسیر منسوب به امام صادق علیه‌السلام - که از نخستین مکتوبات عرفانی است و سلمی در حقائق التفسیر (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۴۲) آن را آورده به دهشت و اضطراب ناشی از هیبت جلال اشاره شده است. بنابراین تفسیر، موسی علیه‌السلام از آن‌رو که انوار هیبت او را در بر گرفته و انوار عزت و جبروت وی را احاطه کرده بود، دریافت که گوینده (... یا موسی ائی انار بک...» (طه: ۱۱-۱۲) خود حق تعالی است و او مخاطب خداوند قرار گرفته است. سلمی همچنین ذیل آیه «و تری الناس سکاری» (حج: ۲) می‌گوید در این آیه سکر و مستی مردم ناشی از مشاهده عزت و جبروت کبریای حق است (سلمی،

۱۴۲۱، ج ۱: ۴۳). وی در تفسیر «الذین یمشون علی الارض هوناً» (فرقان: ۶۳) می‌گوید مؤمنان چون عظمت و هیبت حق را مشاهده کرده و بر کبریا و جلال او اطلاع یافته‌اند، ارواحشان خاشع و نفوسشان خاضع گشته است (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۴۷). سلمی در درجات المعاملات (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۹۳)، در تعریف انس - که عرفاً عموماً آن را متعلق مشاهده جمال می‌دانند - می‌گوید انس با تعظیم و غیبت همراه است و کسی که قلب او از استمرار در تعظیم بازایستد و ادعای انس کند، این ادعا او را به زندگه می‌کشاند. از نظر مستملی (مستملی، ۱۳۶۶، ربع ۴: ۱۴۵۲، ۱۴۵۴)، طرب و حزن ناشی از تفکر در جلال و جمال است. وی شادی و وصال را به جمال و، اندوه و فراق را به جلال نسبت می‌دهد. به اعتقاد او، همه افراد در برابر جلال خداوند یکسان نیستند. هنگامی که رسول اکرم از احوال آخرت یا از جلال حق خبری می‌داد، مستمعان مدهوش می‌شدند، اما پیامبر آرام بود و این به سبب قوت آن حضرت و ضعف مخاطبان بود. ذیل همین رویکرد به جلال و جمال، غزالی در کتاب روضة الطالبین (غزالی: ۵۵) تجلی عظمت (جلال) را موجب خوف و هیبت، و تجلی حسن و جمال را موجب عشق می‌داند. وی میان هیبت و انس، در مقام تلوین و تمکین، تفکیک قائل شده و معتقد است هیبت و انس قبل از فنا ناشی از نظر افکندن بر صفات جلال و جمال است و این مقام تلوین است و هیبت و انس بعد از فنا و در مقام تمکین ناشی از آگاهی به ذات است (همان: ۸۱). غزالی توجه به جلال حق را در همه مراحل موجب انکسار و هیبت نمی‌داند؛ به اعتقاد وی، مراقبه دو مرتبه دارد: مراقبه صدیقان و مراقبه اصحاب یمین. مراقبه صدیقان مراقبه تعظیم و اجلال است، بدین معنا که قلب، مستغرق در توجه به جلال است و در اثر هیبت، منکسر است و در این حال التفات به غیر برای او ناممکن است (همان: ۸۵)؛ اما، اهل ورع از اصحاب یمین در مراقبه خود از دیدن جلال دهشت نمی‌یابند و قلوب ایشان در اعتدال باقی می‌ماند و همچنان به اعمال و احوال خود التفات دارند (همان، همان: ۸۵-۸۶). نجم رازی در مرصاد العباد (نجم رازی، ۱۳۵۲-۳۲۱-۳۲۴) آثار جلال و جمال را بر سالک به نحو مشروح تبیین کرده است. وی تجلی صفات حق را به تجلی صفات جمال و تجلی صفات جلال تقسیم می‌کند که هر یک از این دو نیز به صفات ذاتی و صفات فعلی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی جمال بر دو قسم است: صفات نفسی و صفات معنوی. صفات نفسی بر معنایی اضافه بر ذات خدا دلالت نمی‌کند، مانند موجود بودن، واحد بودن و قائم به نفس بودن. اگر خدا به صفت موجودیت تجلی کند مصداق سخن جنید است که می‌گفت غیر از خدا چیزی یا کسی موجود نیست. اگر به صفت واحدیت متجلی شود، مقتضای سخن ابوسعید است که گفت «لیس فی جُبتی سوی الله» (در جامه‌ام غیر خدا نیست)

قائل شده، هیبت و انس را به جمال مقید نسبت داده است. در اندیشه وی، جمال که عطای خود حق است، دارای علو (مرتبه بالا) و دنو (مرتبه پایین) است. علو جمال را جلال جمال می‌نامیم و این همان چیزی است که عارفان جلال می‌نامند و می‌پندارند این جلال اول و مطلق است که ذکر آن رفت. قرینه این جلال جمال در نفس سالک، انس است و قرینه مرتبه پایین (دنو) جمال نیز حال هیبت است (ابن عربی، مجموعه رسائل، ج ۲: ۵۴۰). ظاهر سخنان ابن عربی در اینجا، این تصور را به وجود می‌آورد که قول او خلاف نظر پیشینیان، و حتی خلاف گفته‌های خودش در جایی دیگر (رجوع کنید به ابن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۴: ۲۵۶)، است که جلال را با هیبت و جمال را با انس آورده‌اند، به نظر می‌رسد برای رفع این ناسازگاری، نکته فوق را این گونه می‌توان فهمید که سالک باید با هیبت حاصل از جلال، انس بگیرد و در برابر انس حاصل از جمال، به هیبت روی آورد. توضیح بعدی او نیز مؤید این استنباط است: اگر با تجلی جلال جمال انس بگیریم هلاک خواهیم شد، چراکه قدرت و سلطه جلال و هیبت چیزی را به حال خود باقی نمی‌گذارد؛ لذا، در برابر جلال خدا انس ماست تا عقل و اعتدالمان را در مشاهده از دست ندهیم. جمال نیز گشاده‌رویی حق با ماست و چون این بسط و آسان‌گیری خدا ممکن است به بی‌ادبی بنده منجر شود، در برابر این جمال و انبساط، هیبتی در ما انگیزخته می‌شود تا مبادا این جمال به بی‌ادبی و دور افتادن ما از درگاه حق بینجامد (ابن عربی، مجموعه رسائل: ۳-۴). بنابراین، در اندیشه ابن عربی جلال صورتی از جمال است و انس و هیبت سالک در تعامل با جمال معنا می‌یابد؛ لذا، سالک آن مجال را ندارد که به ساحت جلال ذات نزدیک شود. حتی پیامبران و مقربان نیز، به گفته عین‌القضاة در نامه‌ها (عین‌القضاة، ۱۹۶۹، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۱)، از این امر مستثنا نبوده‌اند، بدین معنا که هیچ پیامبری از پیامبران و هیچ مقربی از قدسیان توانسته‌اند به آستانه کبریای جلال حق برسند. به نوشته قیصری (قیصری، ۱۳۸۱: ۴۳-۴۴) هر جمالی را جلالی است مانند دهشت حاصل از جمال الاهی که به معنای مقهور و متحیر ماندن عقل به واسطه مشاهده جمال الاهی است، و هر جلالی را جمالی است که همان لطف مستور در قهر الاهی است. عبدالکریم جیلانی، از شارحان مکتب ابن عربی، جمال را، به نحو عام، اوصاف علیا و اسمای حسناى خدا و به‌طور خاص صفات رحمت، علم، لطف، رزاقیت، خلاقیت و امثال اینها دانسته است (جیلانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۸۹). البته صفاتی نیز هستند که از جهتی جمالی و از جهتی جلالی‌اند، مانند اسم «رب» که به اعتبار پرورندگی آن جمالی و به اعتبار قدرت آن جلالی است، و از این قبیل است اسم الله و رحمن. از نظر وی، جلال الاهی عبارت است از ذات حق به اعتبار ظهور تفصیلی آن در اسما و صفاتی که پیش‌تر به نحو اجمالی در ذات

و اگر به صفت قائم به نفس تجلی کند، اقتضایش سخن بازیید است که می‌گفت «سبحانی ما اعظم شأنی» (چه بزرگ و منزه‌م). صفات معنوی بر معنایی اضافه بر ذات خدا و تجلی این صفات بر بنده دلالت می‌کنند، مانند علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر. صفات فعلی نیز همچون رزاقیت و خالقیت و زنده کردن و میراندن است (برای نمونه‌هایی از صفات جمالی رجوع کنید به همان: ۳۲۱-۳۲۳). صفات فعلی جلالی مانند صفات فعلی جمالی است. صفات ذاتی جلالی نیز عبارت است از صفات جبروت و صفات عظمت. هنگامی که حق به صفات جبروت خود متجلی شود، نوری بی‌کران و بسیار هیبت‌انگیز ظاهر می‌شود و به واسطه آن، صفات انسانی فانی و آثار هستی انسان محو می‌گردد؛ اما، گاه در این حالت شعوری بر فنا باقی می‌ماند و آنگاه که تجلی جلال اندکی افزون بر قوت ولایت سالک باشد آن شعور بر وجود و فنای وجود هم از بین می‌رود و چنین حالتی را صعقه می‌نامند (همان: ۳۲۳-۳۲۴). تجلی صفات عظمت هم در بیان نجم رازی بر دو نوع است: تجلی صفت حی و قیومی، و تجلی صفت کبریا و عظمت و قهاری، که هرکدام اثر خاصی در بنده می‌گذارد. تجلی صفت حی و قیومی موجب فنای فنا می‌شود و بر اثر آن بقای بقا پدید می‌آید (همان: ۳۲۴). تجلی صفات کبریا و عظمت و قهاری نیز دهشت و حیرت به همراه دارد و علم و معرفت را به جهل بدل می‌سازد (همان: ۳۲۶-۳۲۷).

نجم رازی مقام سالک را در برابر تجلی صفات جلال و جمال یکسان نمی‌داند. مقام تجلی صفات جمال، تلوین است؛ از این رو، در تجلی صفات جمال گاه ستر (پوشیدگی) است و گاه تجلی. اما تجلی صفات جلال، مقام تمکین است و دورنگی وجود ندارد، که البته این بسیار نادر است (همان: ۳۲۴). نجم رازی، همچون مستملی بخاری، آثار تجلی جلال و جمال را بر قلب سالک به‌نحو مطلق ندانسته، بلکه آن را تابع قوت و ضعف نفسانی سالک شمرده و گفته است بندگانی هستند که دل آنان تربیت یافته است و در پیروی از پیامبر به کمال رسیده‌اند، در شبانه‌روز چندین بار در یاهای نور صفات جمال و جلال حق بر دل آنها تجلی می‌کند و آنها به توفیق الاهی آن را تحمل می‌کنند (همان: ۱۹۱). ابن عربی بر تعریف جلال و جمال به اعتبار احوال - چنانکه در عبارات متقدمان ذکر شد - خرد گرفته و اظهار داشته است که جلال و جمال دو وصف خداست و هیبت و انس دو وصف انسان. به گفته وی، صوفیان متقدم با توجه به احوال سالک در مواجهه با جلال و جمال الاهی، این دو اصطلاح را به قبض و بسط یا هیبت و انس تعریف کرده و بر اساس آنچه در نفوس خود یافته‌اند، جلال را به قهر و جمال را به رحمت نسبت داده‌اند (ابن عربی، مجموعه رسائل، جلال و جمال: ۳؛ همو، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۵۴۰). ابن عربی میان جلال و جمال مطلق، و جلال و جمال مقید تفکیک

است (همان). بر همین اساس، بهشت از اسمای جمالی و جهنم از اسمای جلالی است (آملی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۶۰).

تقسیم اسما و صفات حق به جلالی و جمالی متناظر با تقسیم صفات خداوند به سلبی و ثبوتی یا تزییعی و تشبیهی نزد متکلمان و فیلسوفان مسلمان است (شریف دارابی شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۱۲).

همچنین گفته شده است که با تأمل در قرآن معلوم می‌شود که تمام اسمای خداوند در اصل به دو صفت جلال و جمال بازمی‌گردد (آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۸). ملاک و معیار تمیز اسما و صفات جلالی از اسما و صفات جمالی همان است که تحت عنوان تأثیرات جلال و جمال در احوال سالک گفته شد. هر چه به لطف خدا مربوط است جمال و هر چه به قهر و غضب تعلق دارد، جلال است (قیصری، ۱۳۸۱: ۸۲۴؛ نیز رجوع کنید به آملی، ۱۳۸۰: ۱۳۴). سید حیدر آملی در عین حال جمال را مختص به اسما و صفاتی دانسته است که منشأ کثرت‌اند (همان: ۷۳) و این معیار دیگری برای تشخیص و تمیز اسمای جمالی است. وی (همان: ۶۷۳-۶۷۴) قوام عالم ظاهر را وابسته به قهر و لطف (جلال و جمال) و این نکته را معنای حقیقی آیه «لَبَّ يَدَاہُ مَبْسُوطَتَانِ» (بلکه دو دست خداوند گشوده است؛ مانده: ۶۴) دانسته است. عبدالکریم جیلانی (جیلانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۹۳) نیز به عمومیت و شمول حکم اسمای جمالی در برابر اسمای جلالی قائل است. در نظر او موجودات، به‌طورکلی و از حیث اطلاق، مظاهر اسمای جمال‌اند؛ اما، برخی از اسمای جلالی نیز، همانند اسمای جمالی، در عالم وجود اثری عام و فراگیر دارند. اسمایی مانند قادر، رقیب، و واسع. لذا می‌توان گفت موجودات از حیث بعضی صفات جلالی، مظهر جلال حق‌اند. اما این حکم در تمام اسمای جلالی ساری نیست، زیرا بعضی از این اسما، مانند منتقم، ضارّ و مانع، فقط به برخی موجودات اختصاص دارند. جلیلی همچنین درباره اوصاف جلالی و جمالی و اسمای مأخوذ از آنها سخنانی دارد که نمایانگر مرجع این اسما و صفات است. در نظر او تمام اوصاف جمال به دو وصف علم و لطف راجع‌اند و تمام اوصاف جلال به دو وصف عظمت و اقتدار (جیلانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۹-۳۰).

اگر ملاک و معیار تمایز اسمای جلالی و جمالی در عرفان اسلامی انس و لطف و قهر و هیبت باشد، فهرستی از اسمای جلال و جمال به این نحو خواهد بود: اسمای جلالی: الملک، القدوس، المهیمن، العزیز، الجبار، المتکبر، العلی، العظیم، الباطن، الکبیر، الجلیل، المتین، الصمد، المتعال، الغنی، ذوالجلال، الرقیب، القهار، القاهر، المقتدر، القوی، الحسیب، القابض، المذلّ، الحکم، العدل، الممیت، المنتقم، المقسط، المانع، الضارّ. اسمای جمالی: الرّب، السّلام، المؤمن، الظاهر، المجید، النور، الحی، الرحمن، الرحیم، الکریم، الغفار، الغفور، الودود،

متمکن بوده‌اند. این صفات عبارت‌اند از: صفات عظمت و کبریا و معد و ثنا. افزون بر این، هر جمالی به هنگام شدت ظهور، جلال نامیده می‌شود، همان‌طورکه هر جلالی در ابتدای ظهورش بر خلق جمال نام می‌گیرد. به همین دلیل گفته‌اند هر جمالی جلالی دارد و هر جلالی جمالی. اما آنچه از جمال الاهی برای مردم قابل درک است، تنها جمال جلال و جلال جمال است و شهود جمال مطلق و جلال مطلق فقط به خداوند اختصاص دارد (همان، ج ۱: ۹۱).

جیلانی، بر اساس آنچه گذشت، اسما و صفات حق را، از حیث اقتضای حقیقتشان، چهار قسم می‌داند: جمالی؛ جلالی؛ مشترک میان جمال و جلال یا کمالی؛ و ذاتی. در بیان دیگری از عرفای مکتب ابن عربی (کاشی، ۱۳۷۹: ۶۴۲) آمده که جلال عبارت است از در حجاب ماندن وجه باقی (ذات) به سبب حجاب‌های صفات، و جمال همان نور وجه است بدون حجاب صفات. عبدالرزاق کاشی در جایی دیگر (همان: ۳۷۷) درباره نسبت حُسن و جمال گفته است که حسن، کمال صفات است و جمال، بهای ذات. حسن در هر مظهري به قدر استعداد و صفای آئینه وجود آن ظاهر می‌شود و حسن ظاهر شده در مظاهر، صورت تفصیلی جمال است. جامی (جامی، ۱۳۵۲: ۳۲) از جمال، به ظاهر انبساط یافته حق بر کائنات، و از جلال به باطن وجود تعبیر کرده است. بنا بر احتمالی دیگر، جلال نزد او به معنای صور تعینات وجودی است، زیرا جمال به ظهور، تعلق دارد و جلال به بطون، و تعینات به اعتبار پوشیدگی ذات بر آنها از قبیل جلال‌اند. اگر عرفان را معرفت به ذات خدا به اعتبار اسما و صفات او بدانیم، موضوع جلال و جمال به بحث از معرفت‌پذیری یا معرفت‌ناپذیری خدا ربط پیدا می‌کند. خداوند به سبب جلالش از ادراک بشری محجوب است (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۱)؛ اما، وجه جمالی حق، که حاکی از ظهور او بر خلق است، وجه معرفت‌پذیر اوست. ابوطالب مکی (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۲۲) آورده است که خداوند به حضرت داوود علیه‌السلام فرمود مرا نزد خلق به حسن جمیل (جمال) یاد کن زیرا خلق، مرا به غیر از این نمی‌شناسند. به گفته ابن عربی (ابن عربی، مجموعه رسائل: ۳)، جلال خدا امری است که به خود او بازمی‌گردد و مانع از آن می‌شود که به او معرفت بیابیم و جمال امری است که از سوی خدا به ما بازمی‌گردد و معرفت و مشاهدات و احوال را به ما عطا می‌کند. به گفته وی (همان: ۴)، حتی قرآن نیز شامل جلال جمال و جمال است و به جلال مطلق الاهی راهی نیست، زیرا آنجا مقام افراد و یگانگی حق است. به‌طورکلی در مکتب ابن عربی، وجود، دایر بر تقابل اسمای جلالی و جمالی است. به این معنا که تقابل اسمای جلال و جمال به عالم نیز تسری یافته است و این تقابل خود را در کتاب‌های آسمانی نیز نشان می‌دهد، چنان‌که در برابر هر آیه‌ای از قرآن، که متضمن رحمت است، آیه‌ای هست که دربردارنده نعمت

خود را عیان ساخت و با زینت گری عالم مخلوق، حسن و جمال خود را ظهور بخشید. داود^(ع) گفت: «یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا 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 (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۶۸، ج ۸۴: ۱۹۹ و ۳۴۴).

همین مفهوم در مثنوی معنوی به زیور و زینت تزئین کلام مزین می‌شود و مولوی چنین می‌گوید:

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد
(مولوی)

از این رو صفت خلق و ابداع که از صفات جلالی ایزد باری است، به صورت ابداع در صنع انسان کامل، که خود مبدع و مخلوق ایزد متعال است، در مرتبتی پسینی از ابداع فی ذات باری تعالی و در امتداد آن جای می‌گیرد، این مفهوم در کلام شیخ اشراق، در قالب تأخر ذاتی مبدع از مبدع تبیین شده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۲۶۵). ابداع در فعل ایزد متعال، ابداع از هیچ است، مطلق خلق بدیع است، «فعل حق تعالی ابداع چیزی نه از چیزی است» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۳). در حالی که ابداع فی صنع انسان کامل ابداع از چیزی است. بنابراین اگرچه انسان در مرتبه خود خالق و مبدع چیزی است که پیش‌تر در عالم کبیر (طبیعت) تجلی حضور نیافته ولیکن لاجرم ابداع انسان منوط به وجود اسباب و لوازم است. ابداع انسان کامل با بهره بردن از مواد اولیه موجود در طبیعت، بر بستر عامل پیشینی زمان و مکان و با الگوبرداری از جریان و فرایندی مکنون در طبیعت، صورت تحقق می‌پذیرد. از وجوه تبیین تمایز و تفارق ابداع در ذات باری تعالی و ابداع در صنع انسان کامل در کلام شیخ اشراق است که، شأن ابداع را نزد ایزد باری تنها تا خلق طبیعت، جاری دانسته و از آنجا به بعد را در محدوده تکوین، صورت‌بندی نموده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱: ۴۴).

به هر روی، چه مصنوع انسان کامل را تکوین بنامیم و یا شایسته مقام ابداع، صنع انسان کامل، منجر به صورت یافتن پدیداری است، که پیش‌ازین در عالم کبیر بدین صورت، تجلی حضور نداشته است. این چنین است که در میان حکمای مسلمان بر بستر ذی‌قیمت حکمت اسلامی، تجلی این مصنوع را از مجرای ابداع نگریسته‌اند و انسان کامل را شایسته نیل به مقام ابداع دانسته‌اند. نیابت انسان کامل در خلیفه‌اللهی ذات مبارک پروردگار، حامل و واصف صفاتی شبیه به مقام خالق یکتاست، همچون خلق بدیع، که ناشی از اختیار و مقام تشخیص، از وجوه رحمت

الرؤوف، الحليم، البرّ، الصبور، الواسع، الخالق، المصور، الرزاق، الوهاب، الفتاح، الباسط، المعزّ، اللطيف، المعيد، المحيي، الولي، التّوابع، الجامع، النافع، الهادي، و البديع. این فهرست همه اسما را در بر نمی‌گیرد و منبای آن ظهور معنایی است که پیش‌تر ذکر شد. اگر جلال و جمال را به معنای ثبوتی و تزئینی بگیریم این فهرست متفاوت خواهد بود (همان، ج ۱: ۹۲؛ و ۵۱-۴۷). به گفته روزبهان بقلی شیرازی در شرح شطحیات (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۳۰۴-۳۰۳)، آفرینش ارواح در میان دو تجلی جمال و جلال خداوند صورت گرفت و ارواح هم به این دو تجلی تربیت یافتند؛ از این رو، شناخت روح میسر نبوده و به حکم «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (بگو روح از امر پروردگار من است؛ اسراء: ۸۵)، ارواح از چیستی و چگونگی بیرون‌اند. در عرفان اسلامی غایت آفرینش هم بر اساس جمال و حب جمال توجیه می‌شود و مستند این تلقی عرفا، حدیث مشهور قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا...» است. حق تعالی، بر حسب ذاتی ازلی، صورت اعیان ثابت را در باطن و مقام علم ذاتی خود ظاهر ساخت، سپس به فیض مقدّس، حقایق اشیا را مطابق عین ثابت آنها و استعدادهايشان در خارج ظاهر کرد (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۴). روزبهان بقلی (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۶۶) درباره منشأ عشق به جمال در آفرینش عالم گفته است که حق تعالی در قِدم عاشق جمال خود گشت و خواست خلقی بیافریند تا عشق او در عالم ظاهر گردد. بنابراین، عشق به جمال دلیل آفرینش است. این عشق در همه موجودات سرّیان پیدا کرده است و هر موجودی در حد خود به حق تعالی عشق دارد. (برگرفته از: URL1)

از این رو از پس خوانش مفاهیم بی‌انتهای مستتر در صفات جلالی و جمالی ایزد باری، بسته به صورتی که در این پژوهش بدان پرداخته شده، مقام ابداع بدایع صناعی انسان را، از پی تجلی صفت آفرینندگی خالق قهار، ذیل صفت جلالی پنداشته و تزئین و زینت‌گری این بدایع را از پس لطف حضرت باری، ذیل صفت جمالی خداوند جمیل، مفروض می‌دارد، هر چند این مفروض پیشینی در کلام عرفا و علما نیز مکرر مطرح گردیده ولیکن لازم به ذکر دوباره مطلع نخستین این سطور است که، شناخت خالق از ظلمات عالم مخلوق، امری است محال، ولیکن با استعانت از قرآن کریم و کلام تبیین‌گر اهل بیت علیهما السلام و در پی آن هدایت‌گری علمای راستین و عرفای روشن ضمیر، این گزایی بیشتر متضمن معنایی است که در سیر این نگره به کار آمده است.

ابداع بدایع صناعی تجلی صفت جلالی خداوند (جلال الهی)
همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مقام خلق، تجلی‌بخش صفت جلالی حق تعالی است، خداوند متعال با خلق عالم به‌ویژه خلق انسان اشرف مخلوقات، و کمال تجلی‌یافته در آن، صفت جلالی

که در حکمت ابن عربی به هر تصویری از خلقت داده شده است. کارکرد همت دو جنبه دارد. یک جنبه حاکم بر گروه وسیعی از پدیده‌ها بسیاری از آنها موضوع بحث روان‌شناختی است، دوم آنکه در مورد ادراک عرفانی که به «چیدن بی‌واسطه» (ذوق) یا لمس اطلاق می‌شود (سخاجو؛ شریقی؛ پیرمحمدی، ۱۳۹۴). هر صناعی امکان تصور در خیال هر انسانی را دارد تنها عارف است که می‌تواند مفهوم و صنعت ذهنی خود را به زیور عین آراسته گردانند، «هر انسانی با وهم در قوه خیالش اشیایی را خلق می‌کند که فقط در همان وهم وجود دارند. قاعده کلی همین است حال آنکه عارف با همت خویش چیزی را که در خارج از محل همت موجود است، خلق می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۸۸). در مورد عارف قوه خیال در خدمت همت قرار می‌گیرد و با تمرکز همت، قادر به خلق اشیا، ایجاد تغییراتی در عالم خارج است. قلب عارف با استفاده از قوه خیال چیزی را که در آن منعکس شده را فرافکنی می‌کند. موضوعی را که عارف بدین‌صورت قوه خلاق خویش، تدبیر خیالی خویش، را بر آن متمرکز می‌سازد، تبدیل به تمثیل یک واقعیت خارجی فراوانی می‌شود (کربن، ۱۳۹۰: ۳۳۱). (برگرفته از: خانکه، ۱۴۰۲: ۵۹-۷۳)

در سه گروه برشمرده از انواع ابداع، شامل معجزات اولیا الله، ابداع در صنع انسان کامل و امور خلاقه عارفان، همه به ترتیبی برآورنده و گره‌گشای مشکلات انسان‌ها در سیر زیست بر عالم کبیر بوده‌اند. ولیکن نکته‌ای که در این مخلوق مخلوق، عیان است، نقص ماهوی مستتر در بدایع انسانی است، هرچند انسان خلیفه‌الله به تبع خالق متعال، از طریق مقام استخلاف شده آفرینش، بدایعی را کارگشا، می‌آفریند ولیکن آفریده‌های انسانی همواره در قیاسی ساده با مخلوقات ایزد متعال، سرشار از نقص ماهوی و عملکردی است و مخلوق انسانی، نقصان خالق خود را به دوش می‌کشد و نمایان می‌سازد. از این‌رو انسان با تکیه بر عقل و بکاربرد حواس و بهره‌گیری از صفت جمالی باری تعالی، که در خود انسان نیز تجلی حضور یافته و انسان را مخلوقی زیبا بین و زیبا اندیش آفریده است، با نگرشی به مخلوقات ایزد متعال در فویس، تزئین و زینت‌گری همچون طبیعت را به بدایع خود می‌افزاید تا شایستگی راستین به آفریده‌های خود از نوع مخلوقات ایزد باری بیفزاید و ضمن جمال بخشی به آنها نقصان ماهوی آفریده‌ای خود را نیز در حجاب تزئین فرو برد.

زینت، تزئین، جمال

کلمه «زینة» از فعل «زان» اجوف یایی مشتق شده و در لغت، اسمی است که بر هر چیزی که با آن آراستگی و زینت صورت می‌گیرد، اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۲۰۲). کلمه «زین» متضاد کلمه «شین» به معنای زشت می‌باشد (همان). در

الهی در قالب حکمت‌اهدایی به انسان کامل است. از مهم‌ترین مقامات تفویض شده به انسان کامل، مقام ابداع است، این مقام، ناشی از سیلان رحمت الهی به خلیفه‌الله، انسان کامل اهدا می‌شود.

همان‌طور که اشاره گردید، صنایع مختلف بر اساس نیازهای اساسی انسان توسط انسان کامل (اولیا و اوصیا الهی) ابداع شد، سپس توسط هم ایشان به انسان‌های واجد شرایط آموخته شد، افرادی که شایسته دریافت رموز و فنون این صنایع از جانب اولیا الهی بودند (عارف)، امانت‌دار این فنون گشته، از طریق انتقال تجربیات و مهارت‌های خود به شاگردان ذی‌صلاح، سیر تکوین این ابداعات را بر عهده گرفتند. آن چیزی که هم امروز، به عنوان آیین‌نامه‌های صنایع، فوت‌نامه‌ها و مکاسب باقی مانده است، ریشه در همین تعالیم اولیای الهی دارد، که به صورت سینه‌به‌سینه همچون نوری از سینه‌ای به سینه دیگر از استاد به شاگرد منتقل شده و سیر تولید محصول در این صنایع را با هدف گره‌گشایی از مشکلات مردم، امری قدسی و الهی برشمرده است. رموز قدسی که آموختنی به همه انسان‌ها نیستند و تنها نفوس خاصی پذیرای تام و تمام این حکم و رموز می‌باشند (هوشیار، ۱۳۹۰).

در پی گروه دوم مراتب ابداع در صنع انسان کامل، واپسین نوع ابداع که در نازل‌ترین مرتبه از مراتب جای گرفته است، خلق و خلاقیت عارف است، عارف بر بستر حکمی ابن‌عربی، همان طیف وسیع شاگردان واجد شرایطی‌اند که از چشمه جوشان معارف حکمی انسان‌های کامل نوشیده‌اند و به‌واسطه جدوجهد خویش و با استعانت از نیروی ویژه «همت» واجد شرایط مراتبی از خلق و صنعت می‌گردند. «اما همت نیروی ویژه‌ای است که عارفان از آن برخوردار هستند و به کمک آن چیزهایی می‌آفرینند که برخلاف موجودات خیالی وجود خارجی هم دارند. همت عبارت است از تمرکز ذهن عارف بر چیزی که قصد خلق آن را دارد. این آفریده‌ها تا زمانی که همت عارف به آن توجه داشته باشد دوام دارد و با عدم توجه و تمرکز از بین می‌رود. کسانی که به مراتب بالای همت رسیده‌اند، دچار غفلت نمی‌شوند و می‌توانند مخلوق خود را حفظ کنند. غیر عارف چیزی را می‌آفریند که زندانی جهان خیال است و توانایی بیرون آمدن از آن جهان را ندارد، اما عارف قادر است مخلوق خود را از جهان خیال به جهان محسوس آورد. او در آفرینش همچون خداوند عمل می‌کند. با این تفاوت که هرگز به خداوند غفلت دست نمی‌دهد و توجه ابدی و ازلی او محافظ جهان خلقت است» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۲). نیروی یک نیت آن‌قدر زیاد است، که توانایی آن را دارد یک موجود خارجی مستقل از موجود حامل خود، پدید بیاورد که کاملاً منطبق با همان نیروی رموزی است که ابن‌عربی از آن به همت یاد کرد. بنابراین همت [نیروی] خلاق است، ولی به همان معنای اختصاصاً «تجلی‌وار»

آراستن و زینت دادن دانسته است. (دهخدا: تزئین) در این راستا، زینت و تزئین هر دو به آراستن و آراستگی اشارت دارند و مراد، آراستن چیزی است به واسطه افزودن چیز دیگر، حال آنکه ممکن است آراستگی صرفاً به سروصورت تازه بخشیدن به چیزی باشد بدون افزودن چیز دیگر.

و اما جمال؛ [ج - ع] (ع مص) در فرهنگ فارسی معین، خوش صورتی، زیبایی، خوب صورت و نیکوسیرت گردیدن. زیبا بودن. چنان که گذشت، در برخی از تعاریف «زینت»، از واژه «جمال» بهره گرفته شده، از سوی امام رضا^(ع) فرموده اند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَحِبُّ الْجَمَالَ وَالتَّجَمُّلَ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۳۶). از همین رو، این پرسش پیش می آید که بین زینت و جمال چه رابطه ای است؟ در پاسخ باید گفت که با توجه به آیه «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرَبَّحُونَ وَحِينَ تُسْرَحُونَ» (النحل: ۶)، برخی از مفسران «جمال» را به معنای زینت گرفته اند (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۶: ۳۵۱). ابن منظور اشاره نموده که «جمال» به معنای حسن است که در فعل و خلقت متصور است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۱۲۶). راغب گفته است: «جمال به معنای حسن کثیر است که به دو نوع تقسیم می شود: ۱. آنچه که به نفس یا بدن یا فعل انسان اختصاص دارد؛ ۲. آنچه که از انسان به دیگری می رسد» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲: ۲۰۲).

تنهاوی در موسوعه کشف اصطلاحات و الفنون، جمال را چنین تبیین کرده است: جمال بر دو معنی اطلاق شود: یکی از آنها معنی ای است که همگی مردم بدان آشنا می باشند. مثل صفاء رنگ بدن و صورت و نرمی پوست و غیر آن از آنچه که ممکن است حاصل آید. و آن بر دو نوع است ذاتی و ممکن الاکتساب. معنی دیگر جمال، جمال حقیقی است. و آن عبارت از آن است که هر عضوی از اعضاء آدمی چنانچه باید آفریده شود آفریده شده باشد از ماهیت و ترکیب و مزاج - انتهى. جمال در اصطلاح صوفیه عبارت است از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز به معنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید. کذا فی بعض الرسائل و در شرح قصیده فارضیه گفته: جمال حقیقی صفتی ازلی است مر خدای تعالی را که در آغاز امر آن را در ذات بی چون خود مشاهده فرمود به مشاهده علمیه، آنگاه اراده فرمود که جمال حقیقی را در صنع خود ببیند به مشاهده عینی، دو جهان را آفرید تا آیین جمال حقیقی خویش باشد بر طریق عیان. و در ضمن تفسیر و معنی لفظ محبت در این باب توضیح بیشتری داده خواهد شد. و در انسان کامل گوید جمال حق تعالی عبارت است از اوصاف عالیه و اسماء حسنا و او جل شانته بر سبیل عموم. و اما بر طریق خصوص پس صفت رحمت و صفت علم و صفت لطف و نعم و صفت جود و رزاقیت و صفت نفع و غیر آنچه ذکر شده همگی از صفات جمال باشند. پاره ای دیگر از صفات حق بین جمال و

روایت امام صادق^(ع) «کونوا لنا زیناً و لا تكونوا علینا شیناً؛ مایه زینت ما باشید و مایه زشتی ما نباشید، (صدوق، ۱۴۱۷: ۴۰۰) این دو کلمه، متضاد با هم به کار رفته اند. ابن منظور در تعریف «زینت» گفته است: «زینت هر چیزی است که با آن آراستگی و زینت صورت گیرد» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۲۰۲). در تعریف دیگری، حرّالی گفته است: «زینت، نیکو نمودن چیزی است به وسیله شیء دیگر مانند لباس، زیور و هیأت» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۲۶۷). برخی در تعریف زینت گفته اند: «زینت، شادمانی چشم است که به درون زینت دهنده نمی رسد» (همان). راغب نیز گفته است: «زینت حقیقی و راستین، چیزی است که انسان را در هیچ یک از حالاتش، نه در دنیا و نه در آخرت، آلوده و ناپاک نمی کند. اما آنچه که انسان را در حالتی غیر از حالتی دیگر زینت دهد و معنای به سوی کمال رفتن و در جهت کمال مطلق بودن، در همه ابعاد وجودی می باشد. معنای اصطلاحی زینت به معنای لغوی آن خیلی نزدیک است؛ زیرا عبارت است از پوشیدنی های حسن و نیکو و آنچه که موجب آراستگی، حفظ آبرو و شئون می گردد و دیگران به آن جذب می شوند (طوسی، بی تا، ج ۴: ۳۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۲۹).

کلمه «حلیه» با کلمه «زینت» به هم نزدیک هستند. فراهیدی در تعریف آن می گوید: «الحلی کل حلیه حلیت بها امرأة أو سیفاً و نحوه والجمع حلی» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۹۶)؛ حلی هر چیزی است که با آن چیزهای دیگر مانند: زن و شمشیر و امثال آن آراسته می شوند و جمع آن حلی است. مصطفوی در تفاوت حلیه و زینت گفته است: «حلیه، زینتی را گویند که آشکار بوده و مورد رضایت و پسند باشد، اما زینت بیشتر در چیزی به کار می رود که از خود آن نمود یافته و دیده می شود» (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲: ۲۷۵). با توجه به عبارت ایشان، هر چند «حلیه» یک نوع زینت می باشد، اما یک نوع زینت ظاهری و عرضی است، برخلاف «زینت» که هم زینت ها و زیبایی های عرضی و هم ذاتی و به عبارت دیگر، هم زینت ظاهری و هم باطنی را شامل می شود. از جمله کلماتی که با واژه «زینت» معنای نزدیکی دارد، کلمه «زخرف» می باشد که در تعریف آن گفته اند: «زخرف، زینت و آرایشی زرین و طلائی است و از این معنی، طلا را هم زخرف گفته اند» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲: ۳۷۹).

«تزئین، برگرفته از ماده زین، و به معنای زینت دادن است. در فرهنگ معاصر عربی - فارسی دکتر آذرنوش، در برابر واژه تزئین، زینت دادن آمده است، و ریشه آن زین، به معنای زیبایی و حسن دانسته شده است، در لسان العرب در الزّین، خلاف الشّین به معنای ضد (زشتی و پلیدی) آمده است» (آز، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

تزئین نیز از ریشه زین و در باب تفعیل است، از این رو در معنایی مشابه با زینت به کار می رود، چنانکه دهخدا معنای آن را

خود را نیز به زیور تزئین و جمال از سنخ طبیعت خلق شده الهی، آراسته نماید. مراء و منظر انسان در فوزیس، عالم و طبیعت پیرامون است، که به ابزار حس، به ویژه احسن الحواس، حس بینایی، به ادراک انسان درمی آید. از این رو آنچه در منظر دیدگان انسان رؤیت می شود و به ادراک درمی آید، سراسر آرایه های طبیعی است که منتج از صفت جمالی حضرت باری، در عالم پیرامون تجلی حضور یافته است، عناصر و آرایه های آسمانی و زمینی، همه و همه تجلی زیبایی جمال الهی اند که در معرض دیدگان انسان خلیفه الله، ادراک شده و در قالب نقش مایه ها و تزئینات آسمانی، گیاهی و حیوانی بر بستر بدایع ابداعی انسان تجلی یافته اند. چه زیبا خداوند متعال زیبایی های آسمان را به عنوان مصداقی دل نشین از تجلی جمال الهی و در مراء دیدگان انسان، در قرآن کریم، منور گردانیده است: «انما زینا السماء الدنيا بزينة الكواكب» (صافات: ۶) ما آسمان این دنیا را به زیور اختران آراستیم. و در جایی دیگر می فرماید: «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح» (ملک: ۵) و در حقیقت آسمان دنیا را با چراغ های زینت دادیم.

در مواردی نیز از آیات قرآن، به حسن جمال احسن المخلوقین، انسان خلیفه الله اشاره شده است: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (تین: ۴)، که به راستی انسان را در نیکوترین صورت آفریدیم. و صورکم فاحسن صورکم و رزقکم من لطیبات (غافر: ۶۴)، خداوند شما را صورت بخشید پس نیکو و زیبا صورت داد و روزی کرد شما را از پاکیزه ها، الذی احسن کل شیء خلقه (سجده: ۷) همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده. از دیگر مناظری که در چشم انداز انسان مشهود و منظور است طبیعت پیرامون و زیبایی های متجلی در آن است که در آیاتی چند در کلام الله مجید خداوند بدانها پرداخته است:

وانزل لکم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ما کان لکم ان تنبتوا شجرها، (نمل: ۶۰) آیا بتهایی که معبود شما هستند بهترند) یا کسی که آسمان ها و زمین را آفریده؟! و برای شما از آسمان، آبی فرستاد که با آن، باغ هایی زیبا و سرور انگیز رویانندیم؛ شما هرگز قدرت نداشتید درختان آن را برویانید!

خداوند انسان را تشویق به تأمل و تعمق در زیبایی های آفرینش می کند و می فرماید: اقلّم یَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (ق: ۶) مگر به آسمان بالای سرشان ننگریسته اند که چگونه آن را ساخته و زینتش داده ایم؟ آری نگریستن به زیبایی های مخلوق ایزد متعال و در پی آن تدبیر و بکار بست این وجوه جمال الهی، همه و همه در آیات فراوان و احادیث متعدد و متواتر توصیه شده است، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): «ان الله جمیلٌ یُحِبُّ الجمال، و یُحِبُّ أَنْ یَرَى اثر النعمة علی عبده.» (کافی،

جلال مشترک باشند مانند صفت ربوبیت که به اعتبار تربیت و ایجاد به اسم جمال تعلق دارند و به اعتبار ربوبیت و قدرت متعلق با اسم جلال و همچنین است دو اسم مبارک الله و الرحمن بخلاف اسم الرحیم که تعلق او فقط با اسم جمال است. بدان که جمال حق عزاسمه هر چند گوناگون باشد ولی در اصطلاح بر دو نوع است: جمال معنوی و آن عبارت است از معانی اسماء و صفات الهی و این نوع مختص باشد بشهود حق خویشتن را. و جمال صوری و آن عبارت است از این عالم مطلق که از آن به همگی آفریده شدگان تعبیر می شود که من حیث المجموع گوئیم این جهان و آنچه در اوست جمال و حسن مطلق باشد که به جلوه های حق متجلی هستند و آن جلوه ها بنام خلق خوانده شوند. و وجه تسمیه جلوه به خلق برای آن است که محقق شود در عالم آفرینش جز حسن و نیکویی چیزی دیگر جلوه گر نیست و نباید قبح و زشتی را در پیرامون آفرینش ره داد. چه قبح و زشتی در حکم ملاحظت و نمکین بودن جهان آفرینش است به اعتبار جلوه گاه جمال الهی و تنوع جمال. چه بسا باشد که اظهار زشتی خود نوعی از ابراز نیکویی باشد تا در عالم وجود حفظ مراتب مراعات گردد. و نیز باید دانست که زشتی در اشیاء به اعتبار است نه به ذات و نفس آن شی و از این رو در عالم زشتی یافت نشود مگر به اعتبار و نسبت پس حکم قبح مطلق از این جهان برداشته شود و باقی نماند جز حسن مطلق، چه زشتی گناه به اعتبار بازداشت و نهی از ارتکاب به آن نمودار می شود و زشتی بوی بد به اعتبار کسی که بوی بد ملایم طبع او نیست احساس شود اما در برابر جُعل حسن مطلق است و بس. و سوزاندن آتش به اعتبار آنکه هر کس در آتش افتد و سوزد هلاک شود به نظر مخلوق زشت و بد آید، اما نزد سمندر همان پرنده ای که زندگانی او وابسته زیستن در آتش است در نهایت حسن و غایت نکویی باشد. پس آنچه آفریده حق است از زشتی دور و سراپا حسن و نکویی است. چه همه آفریدگان صورت حسن و جمال او تعالی شانه باشند، مگر خود ندیده ای که لفظی نیکو در پاره ای از احوال به جزئی مناسبتی در نظر زشت آید و حال آنکه آن اصالة دارای جمیع محسنات لفظی و معنوی است (تهناوی، ۱۹۹۶: ذیل جمال: ۵۷۰).

نتیجه گیری

تزیین تجلی صفت جمالی حضرت حق (جمال الهی) در جای جای کتب آسمانی به ویژه قرآن کریم، خداوند متعال به زینت بخشی عالم، در جهت ادراک و التذاذ انسان، اشاره فرموده است. انسان خلیفه الله در آیات متعدد و احادیث فراوان، توصیه شده است تا با نگریستن نیکو به زیبایی های عالم تجلی یافته از صفت جمالی ایزد باری، ضمن التذاذ از وجوه جمال الهی، با ادراک مفاهیم زیبای تجلی یافته در فوزیس، مصنوعات ابداعی

(۱۳۷۵، ج ۶: ۴۳۸)

امام صادق (علیه السلام) از جدّ گرامیش علی (علیهما السلام) روایت کرده است که فرمود:

"خداوند جمیل است و جمال و زیبایی را دوست دارد و همچنین دوست دارد که اثر نعمت‌های خود را در مردم مشاهده نماید."

از اثرات زیبایی‌های مخلوق خداوند بر انسان، تدبیر و تدبیر در تداوم و تکثیر زیبایی‌هاست، آراسته شدن صنایع ابداعی انسان، به زیور تزئین و صورتگری، ضمن تداوم صفت جمالی خداوند، تکثیر زیبایی‌های عالم خلقت را بر اساس محاکات و تخیل از طبیعت خداوندی، در پی دارد. انوار درخشان تجلی جلال و جمال الهی در سرتاسر عالم وجود، در پرتو مخلوقات ایزد باری، نورافشانی می‌کند؛ در پی خلقت عالم، منتج از صفت جلالی خداوند رحمن، و سپس امتداد و تداوم آن در ابداع صنایع بداعی انسان خلیفه‌الله، صفت جمالی خداوند رحیم نیز، در وجود انسان تجلی گردید و آفریده‌های خلیفه‌الله نیز به زیور جمال و تزئین آراسته گردید. انسان، به شرف تجلی صفات خداوند در وجود خود، ضمن ابداع مصنوعات و ملزومات زیستن بر پهنه دنیا، در پی ادراک جمال الهی در عالم و همچنین رفع نقصان‌های ماهوی آفریده‌های خویش، زیور تزئین را در مصنوعات خویش به کار بست تا در پرتو جمال الهی خود نیز، جمالی از سنخ طبیعت باری تعالی بیافریند.

پی‌نوشت‌ها

۱. Posies: در سنت ارفه‌ای ایزد بانویی به نام فیزیس حضور دارد که هم الهه طبیعت است، هم خواستگاه طبیعت دارد و هم نظم طبیعی اشیاست. از این منظر فوژیس یا فیزیس به طبیعت پیرامون و مورد ادراک انسان ترجمه شده است. (به نقل از بلخاری قهی، ۱۴۰۰)

۲. امر بین امرین: به نظر می‌آید شیخ الاکبر تعلق میان صفات تنزیهی و تشبیهی را از مدخل حدیث صادق الاولیاء (ع) وام گرفته باشد و مسیله‌ی غامض صفات تنزیهی و تشبیهی را بدین مجرا فهم کرده باشد. مُحَمَّدٌ بِنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يُحْيَى عَنْ حَدِيثِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا جِبْرَ وَلَا تَقْوِضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتُهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَهَيْئَتُهُ فَلَمْ يَنْتَهَ فَنَزَعَتْهُ فَفَعَلَ بِتِلْكَ الْمَعْصِيَةِ فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كُنْتُ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ.

امام صادق علیه السلام فرمود: نه جبر درست است و نه تقویض بلکه امری است میان این دو امر، راوی گوید: گفتیم امر میان دو امر چیست؟ فرمود مثلش اینست که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی او نپذیرد و تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد، پس چون او از تو نپذیرفته و تو او را رها کرده‌ای نباید گفت تو او را بگناه دستور داده‌ای. (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۴)

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای و ترجمه فولادوند.

ابن حیان، جابرو (۲۰۰۵)، مختار رسائل، تصحیح: پل کراس، قاهره: مکتب الخانجی.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد. به کوشش: عبدالله

نورانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۹۲)، الاشارات و التنبیها، تصحیح و تنظیم: سلیمان دنیا، بیروت: نعمان.

ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۲)، تحف العقول، ترجمه: صادق حسن زاده، قم: نشر آل علی (ع).

ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین (۱۳۸۶)، فصوص الحکم، ترجمه: محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.

ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین (۱۳۸۸)، فتوحات المکیه، ترجمه: محمد خواجوری، تهران: نشر مولی.

ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصاد. ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین (بی تا)، مجموعه رسائل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۵)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام اسلامی.

ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه. ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد (۱۴۲۹) المصنّف فی الاحادیث و الاثر، مصحح سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار.

ابن عربی، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن (۱۴۰۹)، جمع و تألیف محمود محمودغراب، دمشق.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۴۱۷)، قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، مصحح محمد باسل عیون سود، بیروت: دار الکتب العلمیه.

آز، سعید؛ خدارحمی، محمد فرید؛ فهیمی فر، علی اصغر (۱۳۹۷)، حکمت تزئین و هندسه نقوش در هنر اسلامی از منظر سنت گرای، الهیات هنر، شماره ۹۹-۱۱۸.

آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، روح المعانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

آلوسی، محمود بن (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

آملی، حیدر بن علی (۸۰۱۳)، تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، قم: چاپ محسن هوسوی تبریزی.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، المقدمات فی کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تهران: توس.

بلخاری قهی (۱۳۹۷)، وجه تنزیهی جلال و تشبیهی جمال، در: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، بازیابی ۱ آبان ۱۴۰۳ از: <https://cgie.org.ir/fa/article/219329/> وجه تنزیهی جلال و تشبیهی جمال

بلخاری قهی، حسن (۱۳۹۴)، قدر: نظریه هنر و زیبایی در تمدن اسلامی، تهران: سوره مهر.

بلخاری قهی، حسن (۱۴۰۰)، فیزیس یا فوژیس، غرب شناسی بنیادی، شماره ۱: ۵۹-۷۸.

تهنای، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتب لبنان ناشرین.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، *الامالی*، قم: دارالثقافه.
 طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
 عین القضاة، عبداللّه بن محمد (۱۹۶۹)، *نامه‌های عین‌القضاة همدانی*، ج ۱، تهران: چاپ علینقی منزوی و عقیق عسیران.
 غزالی، محمد بن محمد (بی تا)، *المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی*، قاهره: مکتب القرآن.
 غزالی، محمد بن محمد (بی تا)، *روضه الطالبین وعمده السالکین*، بیروت.
 فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸)، *المنطقیات للفارابی*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
 فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
 فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، *القاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۱)، *الاصنی فی تفسیر القرآن*، قم: لوح محفوظ.
 قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸)، *محاسن التأویل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
 قشیری، عبدالکریم بن هوزان (۱۹۷۴)، *الرساله القشیریة*، قاهره: چاپ عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف.
 قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، با حواشی محمد رضا قمشاهی، تهران: چاپ جلال الدین آشتیانی.
 کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین (تفسیر کبیر ملافتح‌الله کاشانی)*، تهران: چاپخانه محمد حسن علمیه.
 کاشی، عبدالرزاق (۱۳۷۹)، *مجموعه رسائل و مصنفات*، تهران: چاپ مجید هادی‌زاده.
 کرین، هانزی (۱۳۹۰)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه: انشاله رحمتی، تهران: جامی.
 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، *اصول کافی*، ترجمه: محمد باقر کمره ای، چاپ سوم، قم: نشر اسوه.
 کندی، یعقوب ابن اسحاق (۱۹۷۸)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، به کوشش: محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی.
 متقی، علی بن حسام الدین (۱۴۱۹ هـ ق)، *کنز العمال فی سنن القوال والافعال*، تصحیح: محمود عمر دمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۸)، *بحارالانوار*، تصحیح: عبدالزهرا علوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 محلی، محمد بن احمد، سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (بی تا)، *تفسیرالقرآن العظیم* / معروف به *تفسیر الجلالین*، استانبول: دارالدعوة.
 مستعلی، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۶)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، چاپ محمد روشن، تهران: چاپ محمد روشن.
 مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز الکتب لترجمة والنشر.
 مقدسی، مطهر (۱۸۹۹)، *البدء والتاریخ*، به کوشش: کلیمان هوار، پاریس.
 ناصر خسرو، ابو معین (۱۳۶۳)، *جامع حکمتین*، به کوشش: هانزی کرین و محمد معین، تهران: طهوری.

ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۸)، *الجواهر الاحسان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الثعالبی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۵۲)، *اشعة اللمعات فی شرح اللمعات*، در گنجینه عرفان، چاپ حامد ربانی، تهران: کتابخانه علمیه حامدی.
 جوادی والا، محمود (۱۳۸۹)، *خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی*، معارف عقلی، شماره ۲: ۳۷-۶۸.
 جیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۴۱۸)، *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
 حکیم ترمذی، محمد (۱۹۶۵)، *ختم الاولیاء*، به کوشش: عثمان اسماعیل یحیی، بیروت.
 خانکه، مهدی (۱۴۰۲)، *تبیین مقام ابداع در صنع انسان کامل از منظر حکمت اسلامی*، رهپویه حکمت هنر، شماره ۱: ۵۹-۷۳.
 خراسانی، شرف الدین (۱۳۹۹)، *ابداع*، در: *مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی*، بازیابی ۶ فروردین ۱۴۰۲ از <https://www.cgie.org.ir/fa/article/ابداع>
 الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد بن محمد بن فضل (۱۴۲۲ هـ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
 روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، تصحیح: هانزی کورین، ترجمه: عیسی سیهیدی، تهران: طهوری.
 ساریان نژاد، محسن؛ بلخاری قهی، حسن (۱۴۰۱)، *میزان، نظریه هنر و زیبایی در عرفان ابن عربی*، رهپویه حکمت هنر، شماره ۱: ۳۹-۴۸.
 سیزواری، محقق (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
 سلمی، محمد بن حسن (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، گردآورنده نصر اله پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 سلمی، محمد بن حسین (۱۴۲۱)، *حقائق التفسیر*، بی جا.
 سهوردی، شهاب الدین (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانزی کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
 شریف دارابی شیرازی، عباس (۱۳۷۲)، *تحفة المراد: شرح قصیده میرفندرسکی*، تهران: چاپ محمد حسین اکبری ساوی، تهران.
 صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح: سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
 صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث (حدوث العالم)*، تصحیح: سید حسین موسویان، تهران: ناشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷)، *الامالی*، قم: مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسه البعثة.
 طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 طباطبایی، جواد؛ حاج منوچهری، فرامرز؛ اشرف امامی، علی (۱۳۹۸)، *حکمت*، در: *مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی*، بازیابی ۱ فروردین ۱۴۰۲ از <https://cgie.org.ir/fa/article/236588/حکمت>
 طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۸)، *تفسیر جوامع الجامع*، ج ۴، تهران: چاپ ابوالقاسم گرجی.
 طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۴)، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، قم: بنیاد بعثت.

- ناصر خسرو، ابو معین (۱۳۳۸)، *خوان الاخوان*. تصحیح: ع قویم، تهران: کتابخانه بارانی.
- نجم رازی، عبداللّه بن محمد (۱۳۵۲)، *مرصاد العباد*، تهران: چاپ محمدامین ریاحی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۹)، *معارف اسلامی در جهان معاصر*. تهران: سمت.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷)، *تجريد الاعتقاد*. تصحیح: محمد جواد حسینی جلالی، تهران: مکتب العالم الاسلامی.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحيا التراث.
- هوشیار، مهران (۱۳۹۰)، *زبان فراموش شده (مقدمه‌ای بر مبانی هنرهای سنتی و تجسمی ایران)*. تهران: سمت.
- مدخل جلال و جمال URL: <https://rch.ac.ir/article/Details?id=9813> (تاریخ بازبینی: ۲۱ مهرماه ۱۴۰۳)



دوفصلنامه رهپویه حکمت هنر با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) می‌باشد و از آیین‌نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید.



COPYRIGHTS | Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the *Rahpooye Hekmat-e Honar* Journal. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution Licenses. (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)



Explaining the Place of Decoration in Artificial Arts from the Perspective of Islamic Wisdom

Mehdi Khankeh¹

Type of article: original research

Receive Date: 14-8-2024, Accept Date: 17-9-2024

DOI: 10.22034/rph.2024.2043487.1078

Extended abstract

Wisdom is the gateway to direct understanding of the created world of God. The wise man is the caliph of God on earth; he looks with the eye of the hereafter and hears with the ear of another because the truth of the created world of the Merciful Creator is in the eyes and ears of the head should not be exposed, but requires such a high container, such a worthy container. From the beginning, philosophers of the Islamic period have included the concept of resembling God to the extent of human capacity in the definition of wisdom. The Brothers of Safa (Akhawan al-Safa) also included the same definition in their treatises. In their definition of the extent of philosophy, they wrote that “it is resembling God to the extent of human capacity,” and the resembling refers to “sciences and crafts and the dissemination of goodness.”

From the point of view that the Almighty is “the knowledge of the scholars, the wisdom of the sages, the creation of crafts and the best of the people” and to the extent that each person’s rank in science, crafts, and wisdom increases, he gets closer to God. As far as philosophy is concerned, this definition is not descriptive, and theoretical wisdom is similar to God’s attributes, such as being All-Knowing and Wise. Practical wisdom, on the other hand, is similar to other attributes such as God’s goodness, justice, and benevolence. Wisdom, this knowledge given by Hazrat-e Doost, is the foundation on which Islamic knowledge is manifested; A complete knowledge that removes the veil from the whole world. “Islamic education is a collection of divine and human knowledge, whose roots are rooted in the source of Islamic revelation, and from which grace has been drawn, and over the centuries, it has benefited from various sources, from Greece, Alexandria, and Rome to Iran, India, and China. It has become a stout tree. By applying wisdom and relying on Islamic teachings manifested in verses and hadiths, the worlds of creation (both the great world and the small world

1. Assistant Professor, Department of Islamic Art, Faculty of Islamic Arts, Farshchian University of Iranian Islamic Arts, Tehran, Iran. Email: MehdiKhankeh@iau.ir

and its adjuncts) are understood by the sage. Among the most important temporary additions of human beings are human actions, actions that the creation of the wise man tries to copy from the action of the Supreme Creator, the manifestation of this similarity is the position of “invention”; Because the supreme creator is the originator of the heavens and the earth, and he is the creator of the great world (nature and everything that can be perceived by man) and the small world (man).

By applying wisdom and relying on Islamic teachings manifested in verses and hadiths, the worlds of creation (both the great world and the small world and its adjuncts) are understood by the sage. One of the most significant temporary additions of human beings is their actions. These actions are often attempts to mimic the actions of the Almighty Creator, with the manifestation of this similarity being referred to as “invention”. The supreme creator is responsible for creating the heavens and the earth, as well as the vast world of nature and everything perceivable by man, including man himself. The position of innovation is a great container that is only worthy of a wise man, a perfect human being: a soul with the merit of being a container for attributes attributed to the divine essence. Yes, Maqam is the creation of the savior and supporter of man for the continuation and facilitation of life in the great world. From the very beginning of living on earth, the perfect human being, while knowing his needs, relying on the powers of reasoning and the clear flow of wisdom, and with the help of the basic materials and necessities available in nature, has invented industries and tools to solve his shortcomings.

From covering your body with plant fibers (in the initial moments of landing on the earth) to building houses at the bottom of rivers, making earthenware and metal objects, all of them were invented by the perfect human in the beginning, and their evolution throughout history until today has evolved. Based on archeological evidence, these inventions have been produced in the simplest possible way, using natural raw materials in a simple form that meets human needs. This initial simplicity, besides notable efficiency throughout history, has become more complex with the human environment becoming more complex (due to factors such as socialization and the creation of national and cultural geographical areas, etc.). And the new tools are still the result of the same basic human needs. The Caliph of Allah, the human being, used the position of innovation inherited from the Supreme Being in inventing artificial inventions to meet the needs of life, through the first wisdom of donating to the Supreme Being and resulting from the glorified attributes of God, to divine saints and perfect human beings.

It led to the creation of tools, crafts, and industries that solved the problems faced by people. The process of innovation in the act of a perfect human being is hindered by the essential deficiencies of human beings and the

inherent limitations of living on earth, including the passage of time. This process has a completely different order from the position of the perfection of creation, the position of the supreme essence, and the position of “*Kon Fayakun*”. It is manifested in his product and main product. From this entry, the creation of an imperfect creator is an imperfect product. The human intellect, as the first creation of excellence, recognizes perfection and beauty through deficiency in the order of analogy. In this analogy, the shortcomings of human creation are revealed. To eliminate these shortcomings, one can take advantage of the beauty attributes given by the Supreme Being. By observing the perfection and beauty of nature, one can adorn their imperfect creations with familiar arrays found in nature. This act requires courage and faith in God.

Keywords: Innovation, Artificial Arts, Glory and Beauty, Decoration, Islamic Wisdom



This journal is following of Committee on Publication Ethics (COPE) and complies with the highest ethical standards in accordance with ethical laws



COPYRIGHTS | Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the *Rahpooye Hekmat-e Honar* Journal. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution Licenses. (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)