

## مبانی تجربه عرفانی از منظر ابن عربی و جایگاه آن در هنر



آذر جهان یار،<sup>۱</sup> داوود رنجبران<sup>۲</sup>

### چکیده

تجربه عرفانی اعم از تجربه دینی است و یکی از جلوه‌های معنویت در حیات بشری و موضوعی جذاب برای فیلسوفان و عارفان در هر دوره‌ای بوده است. یکی از این عارفان، محی‌الدین ابن عربی، عارف مسلمان قرن هفتم قمری است که در اندیشه وی، کشف و شهود، مهم‌ترین مصداق تجربه دینی شمرده می‌شود. **هدف:** هدف اصلی این تحقیق، شناخت مبانی عرفانی مؤثر بر هنر بود؛ لذا به تحلیل مفهوم کشف و شهود در ساختار معرفت‌شناختی ابن عربی و جایگاه کشف و شهود در هنر پرداخته شد. **روش:** این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. **یافته‌ها:** ابن عربی تلاش کرده است هستی را در نظام عرفانی و هستی‌شناختی خود، به همان صورتی که انسان کامل مشاهده می‌کند یا در تجربیاتی که بر اساس عرفان انسان کامل شکل می‌گیرد، بیان کند. نمونه‌های این تجربه را می‌توان در موارد زیادی از جمله در هنر مشاهده کرد. ماهیت و ذات هنر خود مسئله‌ای عرفانی و نوعی علم حضوری است و جزء معارف شهودی به حساب می‌آید. **نتایج:** اثر هنری با الهام از شهود و حس هنرمند شکل می‌گیرد، هنرمند در این مرحله برای رسیدن به کشف و شهود، نیازمند خیال است و سپس برای عینیت‌بخشی به صور خیالی که در ذهنش شکل می‌گیرد، از عناصر تجسمی در اثرش بهره می‌گیرد.

**واژگان کلیدی:** تجربه عرفانی، ابن عربی، خیال، کشف و شهود، هنر.

◇ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی، دانشگاه هنر تهران. تهران، ایران (نویسنده مسئول). تلفن همراه: ۰۹۳۳۶۷۱۶۳۶۰ / شماره: ۰۲۱۶۶۷۲۵۶۸۵ / a.jahanyar@student.art.ac.ir

۲. دکترای مدرسی معارف اسلامی (تاریخ تمدن اسلامی)، دانشیار دانشگاه هنر تهران. تهران، ایران. تلفن همراه: ranjbaran@art.ac.ir / ۰۹۱۲۱۱۸۳۴۲۳

## الف) مقدمه

مباحث هستی‌شناختی بخش مهمی از دغدغه‌های فلسفی و عرفانی را تشکیل می‌دهند. عرفان، مدعی هستی‌شناسی عمیق و راه مستقل معرفت‌شناختی برای دریافت حقایق است و از این طریق می‌تواند بخش زیادی از معارف دینی مورد نیاز را تأمین کند. همچنین نوعی شناخت فراحسی و فراعقلی است که کشف حجابهای قلب در آن، با نوعی سلوک که نیازمند کمال نفس است، میسر می‌شود. در این زمینه می‌توان به تجربه عرفانی اشاره کرد که حاصل تعمیق خصلتهای مطرح در دین است. از مصادیق این تجربه، کشف و شهود است. مسئله کشف و شهود یا تجربیات سلوکی و عرفانی در خواب یا بیداری یا بین خواب و بیداری، واقعیتی انکارناپذیر در متن زندگی انسان و همواره یکی از مسائل مهم و پیچیده میان آدمیان در مقام درک، تعریف و تحقق بوده است. ابن عربی به عنوان چهره برجسته عرفان نظری، نقش ویژه‌ای در معرفی این راه دارد و جستجو در آثار او می‌تواند به شناخت نظام معرفت‌شناختی محکم و منسجمی بینجامد.

عرفان ابن عربی بر دو رکن استوار است: خدا و انسان و مبنای هستی‌شناسی او، وحدت وجود است. از نظر او، همه موجودات و از جمله انسان، محل تجلی و ظهور آن حقیقت واحد، یعنی ذات حق‌اند (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۷۵). آفرینش عالم و ظهور آن حقیقت متعالی و مطلق در عرصه موجودات، به منظور شناخته شدن آن ذات واحد است؛ زیرا رابطه معرفتی عالم با آن ذات، گسسته است و هیچ راهی به آن وجود ندارد. همه موجودات عالم، مظهر و تجلی‌گاه حق تعالی محسوب می‌شوند و از طریق آنها می‌توان به معرفت خدا تقرّب جست. اما در این میانه، مظهر تام و «کون جامع» و «مجلی المجالی»، انسان است؛ زیرا «حضرت انسان کامل»، جامع همه حقایق کونی است (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۴۸؛ ۲۰۰۳: ۷۹ و ۱۸۶). پس با انسان و از طریق او می‌توان به کامل‌ترین شناخت حق تعالی رسید.

از نظر ابن عربی، همه هستی دایره‌ای است مشتمل بر دو قوس: قوس نزول که تنزل حقیقت وجود است به مراتب مادون خود و در نهایت این قوس، انسان قرار دارد و دیگری، قوس صعود است که قوس کمال و معرفت می‌باشد و در این قوس، آدمی در حال عروج است. در قوس صعود؛ یعنی آنجا که پای فعل انسانی در میان است، بحث از عالم خیال و کشف و شهود مطرح می‌شود. مکاشفات عرفانی به انسان برای رسیدن به حقایق الهی و شناخت حق یاری می‌رسانند، ولی شرط داشتن کشف و شهود، تهذیب نفس است.

در عرفان ابن عربی بحثی مستقل درباره هنر وجود ندارد، اما درباره مؤلفه‌های اثر هنری و عواملی که نقش محوری در آفرینش هنری دارند، سخن به میان آمده است؛ عناصری مانند زیبایی، خیال، کشف و شهود. او در آثارش واژه صنعت را به کار می‌برد؛ یعنی از یک سو حضور دستی توانا و از سوی دیگر، مفاهیم ابداع و زیبایی را که در معنای خاص هنر وجود دارد، نشان می‌دهد. مکاشفات عرفانی نقش مهمی در معرفت‌شناسی عرفانی، فلسفی و هنری دارد. هنر با نوعی شهود درونی پیوند خورده است و می‌تواند انسان را از جهل بیرون برده و در روشنایی معرفت قرار دهد. همچنین هنر، خلق آفرینش و زیبایی است که با نوعی خودآگاهی معنوی ارتباط دارد و بر اساس شهودی درونی شکل می‌گیرد.

یکی از دیدگاه‌های موجود در فلسفه هنر این است که فرد هنرمندی که نفسی منزّه دارد، بر اساس کشف و شهود و به وسیله نیروی خیال می‌تواند صور غیبی را مشاهده کند و با مشاهده این صور به حقیقت حق دست پیدا کند. سپس هنرمند این صور را با توان و خلاقیت و به کمک ابزار هنری در معرض دید مخاطبان خود قرار می‌دهد. البته بر اساس گفته پازوکی در کتاب «ملکوت آینه‌ها»، نمی‌توان گفت لزوماً هر هنرمندی تجربه عرفانی دارد؛ زیرا بدیهی است که این بیان مستلزم آن نیست که هر هنرمندی واقف و عارف به این نکته است. هنرمند الزاماً از مبانی نظری کار خود آگاه نیست، گرچه تمرین درس «نظر» می‌کند. توان آفرینش آثار هنری را فقط افراد بسیار محدودی داشتند؛ زیرا کشف و شهود به تناسب و ظرفیت نفوس انسانها صورت می‌پذیرد. پس هنرمندی که نفسی منزّه دارد، می‌تواند به حقایق غیبی دست پیدا کند.

اهمیت موضوع پژوهش، به واسطه نسبت عرفان ابن عربی با هنر و آفرینش هنری<sup>۱</sup> است. هرچند پژوهش‌های بسیاری درباره ابن عربی و اندیشه او صورت گرفته است، اما تعداد کمی از آنها به نسبت میان اندیشه‌های عرفانی ابن عربی با هنر و زیبایی پرداخته‌اند. امروزه بیشتر آثار هنری از معنویت و آداب مخصوص آن جدا شده و بیگانگی هنرمندان با فرهنگی که بر پایه عرفان استوار بوده، به تولید آثاری بی‌مضمون و تهی از معنویت منجر شده است. با مبنا قرار گرفتن رویکرد ابن عربی در هنر، هنرمند به ولایتی متمسک می‌شود؛ هنر به هنری تبدیل می‌شود که در ذاتش انکشاف حقیقت وجود دارد و آن نگاه تک‌ساحتی و ابزاری به آفرینش آثار هنری که موجب شده برخی هنرمندان در آثار خود دیگر آن خلوص قلب و

۱. در این پژوهش، هنر به معنای قدیم آن مد نظر است که در ادامه به تعریف آن پرداخته شده است.

تهذیب نفس را نداشته باشند، کنار رود و هنری که به وجود می‌آید، هنر متعالی باشد. در واقع؛ این نظریه می‌تواند فرضیه‌ای برای تبیین این اتفاق باشد.

این پژوهش با هدف شناخت مبانی عرفانی مؤثر بر هنر شکل گرفته و به تحلیل مفهوم کشف و شهود در ساختار معرفت‌شناختی ابن عربی و جایگاه کشف و شهود در هنر پرداخته است و با شیوه توصیفی تحلیلی و همچنین بهره‌گیری از کتب و مقالات مرتبط با موضوع، انجام شده است. سؤالاتی که این مقاله در پی پاسخ به آنهاست عبارتند از:

۱. عوامل دستیابی به معرفت عرفانی و شناخت شهودی از منظر ابن عربی کدام‌اند؟
۲. کشف و شهود در هنر چه جایگاهی دارد؟

### ۱. پیشینه پژوهش

مقاله «تبیین نسبت وجودی هنر و زیبایی انسان با اسماء‌الله در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی» (رضازاده و حکمت، ۱۳۹۷)، به تبیین مهم‌ترین وجوه میان هنر و زیبایی انسان و اسماء‌الله پرداخته و با شرح شاخصه‌های هنر و زیبایی در تمدن و عرفان اسلامی، به بیان نسبت بین هنر و زیبایی اسماء‌الله با هنر و زیبایی انسان پرداخته است. همچنین کتاب «حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت)» (حکمت، ۱۳۸۹)، پس از شرح انسان‌شناسی در عرفان ابن عربی، قلب را وسیله حصول معرفت و عقل را ابزاری نا کارآمد در کسب معرفت صحیح می‌داند و سپس چستی هنر را شرح می‌دهد و هنر را ابزاری برای ظهور حقیقت معرفی کرده و ارتباط بین عشق و زیبایی را بررسی می‌کند. کتاب «مباحثی در عرفان ابن عربی» (حکمت، ۱۳۸۹)، به چستی عرفان ابن عربی می‌پردازد و سپس در مقالاتی، خطوط برجسته انسان‌شناسی ابن عربی و عشق و زیبایی در نزد ابن عربی را شرح می‌دهد و تخیل هنری از دیدگاه ابن عربی را بررسی می‌کند. مقاله «هنر، روشن‌ترین وجه معرفت حق در عرفان ابن عربی» (رضازاده و حکمت، ۱۳۹۷)، با تکیه بر آرای ابن عربی و تعبیر او از هنر و تبیین شاخصه‌های هنرمندی در تمدن و عرفان اسلامی، به این پرسش پرداخته که آیا بر اساس آرای ابن عربی می‌توان هنر را طریق معرفت الهی تلقی کرد! در کتاب «متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری» (حکمت، ۱۳۸۹) نیز به جایگاه خیال و تخیل هنری که از مؤلفه‌های بارز خلاقیت در عرفان ابن عربی‌اند، اشاره شده است. پایان‌نامه «علم‌الاسمای تاریخی از منظر ابن عربی و ارتباط آن با هنر هر دوران» (فتحی، ۱۳۸۸)، جایگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی هنر در اندیشه ابن عربی و هنر آخرالزمانی را بررسی کرده و معتقد است طبق دیدگاه ابن عربی، همه هنرهایی که در ادوار

تاریخ زندگی بشر به وجود آمده‌اند، تحت سلطه یکی از اسمای غالب الهی و مطابق بر دیدگاه علم‌الاسمای تاریخی شکل گرفته‌اند.

## ۲. تجربه عرفانی

تجربه عرفانی نوع ویژه‌ای از تجربه دینی است که در دسته موضوعات فلسفه دین تحلیل می‌شود. آلستون (۱۳۸۳) معتقد است که این اصطلاح به طور خاص برای هر تجربه‌ای که انسان در ارتباط با زندگی دینی خود دارد، استفاده می‌شود. پس می‌توان گفت که یکی از اقسام تجربه دینی، تجربه عرفانی است. زمانی یک تجربه عرفانی است که با احساس یکی شدن با مدرک و تجربه وحدت همراه باشد. تجربه عرفانی قبلاً در کتب اسلامی و در بین عارفان، به شکل وحی و الهام، کشف و شهود و مانند آن به کار رفته است. این تجربه که کشف و شهود از مصادیق آن بوده، شامل تجربه فنا و تجربه بقا می‌شود. در واقع؛ کشف و شهود از نوعی تجربه دینی، یعنی تجربه عرفانی نشان دارد؛ همان تجربه‌ای که انسان کامل از طریق آن، هستی را مشاهده می‌کند یا بر اساس تجربه عرفانی خویش به آن دست پیدا می‌کند. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۰)

### یک) تعریف کشف

کشف در لغت به معنی اظهارات، «یکشف کشفاً و کاشفه الشئ و عن الشئ»: روی آن چیز را کنار زد، آن چیز را آشکار کرد (معلوف، ۱۳۸۰: ۱۵۸۹) است. مکاشفه؛ یعنی کشف کردن. کشف در لغت، رفع حجاب است و در اصطلاح، اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجوداً یا شهوداً. (ابن عربی، ۱۳۶۰: ۵۸)

### دو) تعریف شهود

شهود به معنی حضور و مشاهده و معاینه است (قرشی بنایی، ۱۳۶۷: ۷)؛ همچنین به معنی احاطه و یقین است، علم و قطعی که هیچ شکی در آن نیست (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۳۷). شهود در اصطلاح، رؤیت حق به حق است. (سعیدی، ۱۳۸۷: ۴۱۲)

## ب) کشف و شهود از منظر ابن عربی

شیخ محی‌الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) مشهورترین صوفی و عارف اسلامی است که در میان مشایخ صوفیه به «شیخ اکبر» معروف است؛ عارفی است که تلاش کرد با ظرافت و دقت خاص، مباحث ذوقی و عرفانی را در قالبهای فکری بریزد. ابن عربی از عارفان دقیقی است که فیلسوف‌مآبانه وارد مباحث معرفت‌شناسی و برخی مسائل مربوط به آن شده است. وی از

لحاظ کثرت آثار و عمق اندیشه‌های عرفانی، سرآمد همگنان خویش است؛ ولی با توجه به موضع مطالبش، به سختی می‌توان به اقوال و افکارش که سخت پراکنده است، آگاهی یافت؛ کتاب بزرگ و مهمش، فتوحات مکیه و چکیده افکارش، فصوص الحکم شاهد این مدعاست. (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۰)

ابن عربی در فتوحات مکیه به طور پراکنده به موضوع مکاشفه و مشاهده پرداخته و به طور خاص و ویژه بخشی را به آنها اختصاص نداده است؛ اما در باب ۲۰۹ و ۲۱۰ جلد دوم فتوحات، به توضیح مفهوم مکاشفه و مشاهده پرداخته است. محی‌الدین بارها از واژه مکاشفه بهره برده و عرفان نظری خود را بر پایه آن استوار کرده است. وی در تعریف مکاشفه می‌نویسد: «تحقیق الامانه بالفهم و تحقیق زیاده الحال و تحقیق الاشارة التي تعطیها المحاضرة» (همان: ۱۲۸)؛ محقق کردن فهم و محقق کردن ازدیاد حال و محقق کردن اشاره‌ای است که مشاهده به انسان می‌دهد. در اینجا وی به بیان سه قسم مشاهده پرداخته است. مراد وی از امانت در فهم آن است که عارف، مراد از تجلی را بفهمد. در این نوع تجلی، عارف حق ندارد آنچه خدا او را اهل آن دانسته، به غیر باز گو کند. مراد از مکاشفه زیاده حال آن است که مکاشف، حالتی را از شخص مشاهده کند که بتواند عاقبت او را حدس بزند. تحقیق اشاره (مکاشفه همراه با وجد) آن است که در مجلسی اشاره‌ای به عارف شود که سایر عرفای حاضر در آن جلسه که دارای مشارب دیگرند، متوجه نشوند یا هر کدام، از آن اشاره، فقط به اندازه وسع خود بفهمند. (همان: ۴۸۷-۴۸۶)

مکاشفه، کنار رفتن پرده از حقایق و دیدن آشکار آن است که با درک و دریافت درونی استوار است (کرین، ۱۳۷۷: ۳۳). نتیجه درک درونی، دیدار حق است و این دیدار، تنها با چشم دل و بعد از گذراندن مقامات و ریاضات مشکل حاصل می‌شود. سالکان طریق حقیقت با تصفیة باطن و تزکیة نفس، مستعد دریافت حالات و مقاماتی شده، چشم باطن آنها پرده‌ها را یک به یک کنار زده، از ماورای حجابها کسب اطلاع می‌کند. معمولاً شهود با رؤیت هم معنی است، آن هم نه فقط با چشم، بلکه به وسیله قلب که یک عضو درونی و جایگاه ادراک و آگاهی است. واژه شهود اغلب مترادف کشف استفاده می‌شود که عبارت است از: از میان برداشتن حجابهای بین خلق و حق. (جیتیک، ۱۳۸۸: ۹۷)

واژه دیگری که در کنار واژه مکاشفه و کشف به کار می‌رود، مشاهده و شهود است. ابن عربی در باب ۲۰۹ فتوحات، بحث مستقلی پیرامون مفهوم مشاهده مطرح کرده و می‌نویسد: «المشاهدة عند الطائفة روية الاشياء بدلائل التوحيد، و رويته في الاشياء، و حقیقتها

الیقین من غیر شک» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۸۴)؛ مشاهده نزد عرفا، دیدن موجودات با دلایل توحید (از ممکنات به خدا رسیدن)، دیدن خدا در موجودات (به دریا بنگرم دریا تو بینم) و حقیقت آن، یقین بدون هرگونه شک است (نتیجه مشاهده یقین است). وی در توضیح این مطلب می‌گوید: «بر اساس تعریف عرفا، مشاهده سه دسته است: اول) مشاهده خلق در حق که دیدن اشیا با نشانه‌های توحید است. دوم) مشاهده حق در خلق است؛ یعنی دیدن حق در اشیا. سوم) مشاهده حق بدون خلق، این نوع از مشاهده، رسیدن به حقیقت یقین بدون هیچ‌گونه شکی است.» (همان: ۴۹۵)

در واقع؛ کشف و شهود، نوعی شناخت است که منبع آن، قلب و ابزارش تزکیه نفس است (هجوری، ۱۳۸۰: ۲۷۹) که از باطنی بودن معرفت عرفانی و شهودی بودن آن حکایت دارد و از راه و روش حصول و وصول به آن معرفت است. درباره اصطلاح کشف و شهود که با تعبیر ادراک عرفانی یا شهود عرفانی و مکاشفه و مشاهده و معرفت قلبی مطرح می‌شود، ملاحسین کاشفی اعتقاد دارد که: مشاهده و شهود، فهم حق است به ذات در هر چیزی: «أَوَكَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۱</sup> و هنگامی که سالک به این درجه برسد، همواره نورها و آثار غیبی را مشاهده می‌کند و این برای نگاهی اتفاق می‌افتد که از جان برخاسته باشد (شیروانی، ۱۳۸۰: ۵۲). داوود ابن محمد قیصری نیز چنین تعریف می‌کند: کشف در لغت، رفع حجاب [و برداشتن پرده از چیزی که نهان و پوشیده است] می‌باشد... و در اصطلاح، شامل آگاهی بر امور حقیقی و معانی غیبی که آن سوی حجاب است بر اساس وجود [حق‌الیقین] یا بر اساس شهود [عین‌الیقین] (همان: ۵۰). ابن عربی میان مکاشفه و شهود تمایز ظریفی قائل شده است و در بیان فرق بین مشاهده و مکاشفه می‌گوید: «مشاهده راهی است به سمت علم و معرفت که نهایت آن، کشف است. مثلاً هرگاه شخصی مخاطب خداوند قرار گیرد و خداوند به او سخنی بگوید، کلام خود را به آن شخص شنونده و او این کلام را شنیده است. این مرتبه همان شهود سمعی است، ولی آن پیام و معرفتی که از آن مشاهده حسی حاصل می‌شود، همان کشف است.» (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۴۹۷)

ابن عربی در توضیح بیشتر برای مشاهده می‌گوید: «در نزد صوفیان، مشاهده عبارت است از دیدن چیزها به همراه علامتهای توحید و حق را در اشیا دیدن، شیوه‌ای از حقیقت مشاهده است که همان یقین فاقد هرگونه شک است» (همان: ۴۹۵). اما «مکاشفه ادراک معنوی است...

۱. آیا کافی نیست که پروردگارت [با ظاهر کردن حقایق و دلایل] بر همه چیز گواه است [که تنها او آفریننده و بی‌نیاز است و غیر او مخلوق و از هر جهت نیازمند به اوست]. (فصلت: ۵۳)

پس آنچه با کشف ادراک می‌شود، با مشاهده ادراک نمی‌شود و آنچه در مشاهده مجمل است، در کشف به صورت تفصیل ادراک می‌شود» (همان: ۴۹۶). ابن عربی در جایی دیگر گفته است: «مشاهده یعنی شاهد هر چیزی که از حق در قلب اوست را با نشانه (توحید) ببیند» (همان: ۴۹۵)؛ همان‌گونه که «تجلی حق در مرتبه خیال به وجود می‌آید» (همان: ۱۰۸) و مکاشف آن را مشاهده می‌کند. با توجه به این توضیحات، دریافت می‌شود که مشاهده در نزد محی‌الدین، کشف صوری عالم مثال در اصطلاح عارفان و مکاشفه نزد او، کشف معنوی در اصطلاح عرفاست. بنده سالک از دیدگاه عارفان، در سلوک الی‌الله به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن توانایی پیدا می‌کند آثاری به وجود آورد که برتر از عاداتهای بشری است و اشخاص دیگر به علت ضعف وجودی این قدرت را ندارند.

#### ۱. نقش خیال در مکاشفات

عالم خیال در عرفان، شاهراه کشف و شهود و در فلسفه، حد فاصل عالم مجردات و عالم ناسوت است. مرتبه خیال، پایین‌تر از مرتبه عقل و بالای مرتبه حس است؛ اما گستره‌ای وسیع‌تر از گستره عقل و حس دارد؛ زیرا عقل به دلیل اینکه مجرد محض است، هرگز ماده را به خود راه نمی‌دهد و حس به علت مادی بودنش، قدرت پذیرش عقل را ندارد و خیال است که عقل و حس را یک جا جمع می‌کند. مشاهدات و مکاشفات صوری در مرتبه خیالی نفس رخ می‌دهد. نفس در مسیر کمال، قدرتی پیدا می‌کند که به وسیله آن می‌تواند به شکل‌های گوناگون، حقایق عالم خیال را مشاهده کند و چون این حقایق دارای صورت‌اند، کشف در این مرحله، صوری و مثالی است و قوه خیال که نهر و رودخانه نسبت به دریای عالم خیال است، می‌تواند به این عالم متصل شود و آب حقایق را از بحر خیال منفصل به انسان برساند. پس خیال متصل، مثل دریچه‌ای است که نور خیال مطلق را به انسان، منتقل و موجودات عالم بالا را بر انسان ظاهر می‌کند و اینجاست که عارف در این مقام، به مکاشفه صوری دست پیدا می‌کند. از دیدگاه ابن عربی، حقایقی که در عالم خیال متمثل می‌شوند، چهار چیزند: خدا، ملائک (ارواح نوری)، جن (ارواح ناری) و بنی آدم (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۳۳). هر یک از اینها این قدرت را دارد یا می‌تواند داشته باشد که خود را در قالب صور خیالی بر دیگران ظاهر سازد.

در مقدمه فصوص الحکم، بر اساس نظرات ابن عربی، قیصری که مکاشفه را نوعی آگاهی از عالم غیب و باطن امور حقیقی می‌داند، برای آن مراتب و اقسامی قائل است. او کشف و شهود را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: کشف صوری و کشف معنوی. مکاشفه



صوری آن است که نفس عارف از غیب آگاهی یابد و این آگاهی به واسطه قوه خیال و در ارتباط این قوه با عالم خیال روی می‌دهد؛ به طوری که گاهی حواس پنج‌گانه ظاهری نیز در ادراک غیب دخالت دارند. مکاشفه معنوی در واقع مجرد از صور حقایق حاصل از تجلی اسم علیم است که برای عارف به صورت معانی غیبی و حقایق عینی ظهور می‌یابد (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۰۷). از طرفی در عرفان نظری و حکمت اسلامی، خیال نیز به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. خیال منفصل، قائم به خود و خیال متصل، قائم به نفوس جزئیه است که پیوسته در متخیله آدمی ظهور می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۴). عارف در سیر عرفانی خویش، موجودات خیالی را که در خیال متصل و منفصل است، مشاهده می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۰۷). «خیال، با شهودی که جریانات روحانی (فراحسی و نامریی) را با جریانات جسمانی (حسی و مریی) در مرتبه نفس با هم می‌آمیزد، به درکی عینی از حقیقت وجود، شناخت می‌یابد». (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۱۸-۱۱۶)

از دیدگاه عرفا و فلاسفه اسلامی، عالم هستی مراتبی دارد که عالم خیال یکی از آنهاست. این مرتبه دارای ویژگی‌های منحصر به فرد است؛ به طوری که در دیدگاه ابن عربی، عالم خیال، وسیع‌ترین عالم به شمار می‌آید. عالم خیال و مثال به عنوان یکی از درجات هستی و حلقه اتصال عالم عقل و عالم حس در مسیر سلوک عارف قرار دارد. در ذات عارف نیز قوه‌ای روحانی به نام خیال وجود دارد که تعامل و ارتباط میان این قوه و آن عالم خیال، زمینه کشف موجوداتی را رقم می‌زند که صور مثالی یا برزخی نامیده می‌شوند. کشف چنین موجوداتی در مکاشفات عرفانی، به نام مکاشفه صوری یا مثالی معروف است. همچنین شناخت انواع مکاشفات و به خصوص مکاشفات صوری، مبتنی بر خیال و نقش آن در این مشاهدات است؛ زیرا موطن اصلی چنین مشاهداتی، از قوه خیال تا خیال منفصل گسترده شده است. نفس در سلوک علمی خود به مرحله‌ای وارد می‌شود که ارتباط می‌یابد با عالم بالای خود که عالم مثال و ملکوت است و در آنجا این صور را مشاهده می‌کند یا این صور در نفس برای او نمایان می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۵). اما گاهی مکاشفات صوری در غیب از طریق حس بینایی ممکن می‌شوند؛ مثل اینکه اهل سلوک می‌توانند بعضی حقایق را ببینند و گاهی نیز از طریق حس شنوایی درک شوند یا بوهای مثالی غیر مادی به وسیله آنها استشاق شوند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۶۳). چنانکه در حدیثی پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «فوضع الله کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدی فعلمت ما فی السموات و ما فی الارض و کذالك نری ابراهیم ملکوت

السموات و الارض» و گاهی مشاهده از طریق حس ذائقه صورت می‌گیرد، مثل اینکه سالک در مراحل مکاشفه در عالم غیب طعامی را میل کرده باشد و مزه آن را چشیده باشد. از عبارات پیش گفته مشخص می‌شود که ابن عربی دو واژه مشاهده و مکاشفه را مترادف هم می‌داند. اولین مرحله ظهور مکاشفه در انسانهای معمولی، در خیال مقید متصل اتفاق می‌افتد که فرد در همان قلمرو خیال خود حرکت می‌کند و مشاهداتش هم در این محدوده است (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۳۳). در ابتدای سلوک، مکاشفات در خیال سالک (مثال مقید) شکل می‌گیرد و بعد به عالم مثال مطلق منتقل می‌شود. سپس به عقل اول (روح محفوظ) و بعد به حضرت علم الهی (مقام احدیت) می‌رسد و سالک می‌تواند بر اعیان ثابت مطلع شود و این بالاترین درجه شهود و مکاشفه است و شهود ذات که با فنای در حق شکل می‌گیرد، فوق این مرتبه است (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۲۳). هر چه سالک استعداد بیشتری برای دریافت امور غیبی و کشف اسرار غیب داشته باشد، مکاشفه او صریح‌تر، واضح‌تر، شدیدتر و قوی‌تر خواهد بود. البته سالک باید بداند که در سیر و سلوکش باید همت و صبر داشته باشد؛ زیرا عنایت به او به صورت کم‌کم صورت می‌گیرد تا ظرفیت پیدا کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۰۳). ابن عربی درباره نقش خیال در مشاهدات صوری در خواب و بیداری می‌گوید: «انسان در خواب و بعد از مرگش اعراضی را می‌بیند که صورتهایی قائم به ذات و اجساد هستند که شکی در وجود آنها ندارد و این انسان مشاهده‌کننده می‌تواند با آنها مخاطبه کند و اهل کشف، آنچه را که بیننده خواب در خوابش می‌بیند، او در بیداری می‌بیند. پس عده‌ای از مردم این صور خیالی را با حواس خود و در بیداری درک می‌کنند و عده‌ای هم فقط با خیال خود و در بیداری درک می‌کنند؛ ولی در حال خواب، فقط با خیال درک می‌کنند». (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۰۶) «آن دسته از سالکانی که می‌توانند صور مثالی را در بیداری با چشم مشاهده کنند و با گوش بشنوند یا بچشند و ببینند، به این دلیل است که مرتبه مثالی نفس می‌تواند حقایق عقلی و خیالی را تجسم ببخشد و آنها را برای قوای ظاهری انسان قابل درک کند». (همان: ۳۰۷)

### ج) وابستگی صنعت و هنر

هنر نزد مردم روزگاران پیشین، با آنچه امروز هنر می‌نامیم، تفاوتی آشکار داشته است. واژه هنر از جمله کلماتی است که در گذر زمان، تغییر شکل یافته و معنای لغوی آن با کاربردش در قرون متفاوت، دچار دگرگونی‌های زیادی شده است. در تعریف هنر آمده است: «به معنی مرتبه‌ای از بلوغ و پختگی آدمی است که بصیرت و درایت و حکمت و دانایی را شامل می‌شود و پدید آمدن آن، هنرمند را در درجه‌ای برتر از دیگران قرار می‌دهد» (دهخدا، ۱۳۷۷:

۲۳۵۶۷). ریشه لغوی و معنای اصلی این کلمه در زبان فارسی، معادل کاربرد کنونی آن نیست و واژه‌های دیگری همچون: صنعت، حرفه، مهارت و مانند آن در قرون میانه در ادبیات ایران وجود داشته است. در گذشته، میان مشاغل با انواع هنرهای زیبا جدایی نبود و بلکه تمامی مشاغل و حتی کارهای عادی نیز اگر برخوردار از غایت و هدف دینی بود، می‌توانست افزون بر اینکه از جمله مصادیق شغل و هنر تصور شود، از مصادیق عمل عبادی و مقدس نیز تلقی شود (موسوی گیلانی، ۱۳۹۵: ۲۸). هنر در تمدن اسلامی به مفهوم فضیلت و حسن ذاتی است و مرتبه هنرمندی را میزان قرب به حق تعیین می‌کند (رضازاده و حکمت، ۱۳۹۷). هنر در این نگرش، «عین قرب است، عین نزدیکی به حقیقت وجود و همجوار شدن با آن است و لزوماً با خلق اثر هنری همراه نیست» (ریخته‌گران، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

امروزه هنر به معنای خاص، نوعی صنعت و ابداع دست هنرمند است (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۸۹). در تلقی امروزی، هنر باز نمود جهان خارج، بیان‌کننده درون هنرمند، حاصل اندیشه و دلمشغولی هنرمند، محرک حواس و برانگیزاننده لذت حسی، بیان مسئله‌ای در جامعه انسانی یا صرفاً کاری بدیع و خلاقانه است؛ اما هنر در تمدن و عرفان اسلامی، با تعبیر حاضر از هنر سابقه ندارد (ریخته‌گران، ۱۳۸۹: ۱۴۳). تیتوس بور کهارت، از سنت‌گرایان برجسته معاصر، معتقد است که این جدایی هنر و صنعتگری، پدیده‌ای نسبتاً متأخر است. در گذشته هر هنرمندی که شیئی می‌ساخت، «صنعتگر» خوانده می‌شد و هر حرفه‌ای که گذشته از علوم نظری، مستلزم مهارت عملی هم بود، بدان هنر می‌گفتند. اینجا هنر همان صنعت است. برای مثال، سازنده مسجد بزرگ شیخ لطف‌الله را هنرمند تلقی نکرده‌اند، بلکه وی را جزء بناها و آنان که به کار ابنیه مشغول بوده‌اند، محسوب کرده‌اند. منتها آن بنا، بنای خاصی بوده که از سر ذوق و حضور و توجه کار کرده و به بیان دیگر؛ دری به سوی وی باز شده و یک نحوه حضوری داشته است. این وابستگی هنر و صنعت در حکمت و فلسفه اسلامی و نزد عرفای بزرگ اسلامی نیز مصداق دارد.

بنابر این، مهارت و توانایی تولید فرآورده‌های صنعتی، قابل تفکیک و تمایز از آفرینش هنری نبوده است. در تمدن و عرفان اسلامی، هنر و هنرمندی در نسبت با مقوله قلب و دل بوده و شاکله اصلی آن، پالودن دل است (ریخته‌گران، ۱۳۸۹: ۱۶۴). مطالعه فتوت‌نامه‌ها یکی از بهترین راههای شناخت اصناف و حرفه‌ها، از جمله شغل‌هایی است که امروزه با عنوان هنرهای زیبا شناخته می‌شوند و نسبت میان عرفان و هنر و تعامل آن دو را آشکار می‌کند. فتوت‌نامه‌ها اهدافی اخلاقی و عرفانی داشته‌اند. شمس‌الدین آملی در فتوت‌نامه خود می‌گوید: فتی و

جوانمرد از دیدگاه عرفانی و تمثیلی، وصف فردی است که به کمال فطرت خود می‌رسد و آنگاه که انسان از شهوات، هوی و قیود شیطانی رها می‌شود، مفهوم انسانیت و فتوت در او اندک‌اندک متحقق می‌شود و با تجلیات الهی به سوی کمالات عقلی و در ورای آن، به سوی مشاهدات درونی گام برمی‌دارد، آن‌چنان که با جایگزین شدن کیفیات الهی به جای آلودگی‌های بشری، فتوت تحقق می‌یابد (موسوی گیلانی، ۱۳۹۵: ۱۳۷). پس در آیین فتوت و جوانمردی، شخص باید به مرحله کشف و شهود درونی می‌رسیده و سپس به صنعت و پیشه خود می‌پرداخته است.

#### ۱. هنر و زیبایی از منظر ابن عربی

ابن عربی، نظرات بسیاری را درباره زیبایی و آفرینشگری مورد توجه قرار داده است، ولی در هیچ کدام از آثارش به صورت بارز و برجسته به بحث درباره هنر نپرداخته است و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، درباره مؤلفه‌های هنری مانند عشق، زیبایی، خیال و آفرینشگری مباحثی دارد؛ اما درباره هنر به صورت مجزا سخن نگفته است. واژه‌ای که در آثار ابن عربی دقیقاً به معنای هنر به کار رفته، کلمه صنعت است. این کلمه شامل دو عنصر است: یکی اینکه ساخته دست انسان است و دوم اینکه، در آن زیبایی، ابداع، خلاقیت و هماهنگی وجود دارد. از این منظر، ابن عربی درباره این واژه در جای‌جای آثارش به ویژه فتوحات سخن گفته است. در مقوله صنعت و زیبایی، ابن عربی در فتوحات، عالم را صنعت (هنر) خدا می‌داند: «العالم صنعه الله» (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۶: ۲۳۴)؛ «و با این صنعت و هنر علاوه بر اینکه انسان شکوفا می‌شود، خدا هم تجلی می‌کند». ابن عربی جایی دیگر در فتوحات می‌گوید: «بالصنعه ظهر الحق فی الوجود»؛ حق، با صنعت در هستی ظهور می‌کند (همان). پس برای دستیابی به حق و حقیقت، برترین و ثابت‌ترین سخن صنعت و هنر است. (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۱۱)

در عرفان ابن عربی، زیبایی همواره با حسن به معنی لطف و نیکویی برابر آمده است. برای بیان مفهوم زیبایی و آفرینش هنری، ابتدا باید علت خلق عالم توسط خدا را بیان کرد. در حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»؛ گنجی مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۲: ۳۹۹) که ابن عربی به کرات در آثار خود به آن اشاره کرده است، خداوند بیان می‌کند که به عشق شناساندن زیبایی خویش، عالم را خلق کرده است. در میان موجودات و مخلوقات الهی، انسان تنها موجودی است که بر صورت خدا آفریده شده و خلیفه خدا در زمین است و می‌تواند به نیابت از خدا، کار خدایی کند و علاوه بر

اینکه خود صنع و هنر خداست، همانند او می‌تواند دست به آفرینش و ابداع بزند و اثر هنری بیافریند. هنرمند با به وجود آوردن اثر خود که آینه‌ای برای انعکاس زیبایی حقیقت است، در واقع جان و روح خود را از آلودگی‌ها پاک می‌کند تا در مقام انسان کامل، در خور آینه شدن برای مراتب فوقانی حقیقت شود. پس می‌توان گفت که هنر، تجلی جمال و کمال الهی است که توسط برگزیده‌ای بیان می‌شود که به درک حقایق الهی تواناست.

«از نظر ابن عربی عشق بنده به خدا در سیطره قوه خیال است و این قوه جایی برای حضور عقل و ادراک عقلی باقی نمی‌گذارد» (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۸۷). وی معتقد است که مرکز این عشق، قلب است. او قلب را جایگاه این مکاشفات می‌داند. در اندیشه ابن عربی، هنر انسان، تقریب به حق و حرکت به سوی اوست و انسان زمانی هنرمند است که در حرکت صعودی به سوی حق قدم بردارد. بر این اساس، با هنر به منزله روشن‌ترین راه، به تعبیر ابن عربی می‌توان به حق تقریب جست و او را شناخت. پس هنرمند در مسیر کمال به حق هویدا می‌شود. «از تصریحات ابن عربی استنباط می‌شود که آفرینشگری و ابداع را می‌توان هنر خاص انسان الاهی به شمار آورد که در مسیر عروج معرفتی انسان به سوی خدا قرار گرفته باشد و به مقام و مرتبه خاصی در قوس صعود رسیده باشد». (همان: ۲۰۳)

## ۲. خیال؛ اساس آفرینش هنری

پیش از این گفته شد که نفس، صور خیالی را درون خود به وجود می‌آورد و نفوس کامله، این صورتها را در بیرون نیز می‌توانند بیافرینند و نیروی این نفوس وقتی کامل می‌شود که قدرت اتصال به عالم قدسی زیاد شود. در نتیجه توانایی پیدا می‌کنند اموری در خارج از نفس ایجاد کنند. بنابر این، علت و سرچشمه آگاهی نفس، پیوستگی پیدا کردن با عالمی برتر از نفس است. از دیدگاه ابن عربی، در عالم مثال که عالمی حقیقی است، صور اشیا در میانه لطافت و کثافت قرار دارند؛ یعنی بین روحانیت صرف و مادیت صرف (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۰۶-۳۰۴). عالم مثال مقید یا مثال متصل از این عالم که همان عالم مثال مطلق یا مثال منفصل است، در انسان شکل می‌گیرد. عالم خیال یا مثال مقید چون آینه‌ای است که شکلهای عالم مثال مطلق را نمایان می‌کند. بنابر این، قوه متخیله انسان، نیرویی است که انسان را متصل می‌کند به عالم مثال مطلق و نه آن نیرویی که به وجود آورنده چیزهایی است که در دنیای خارج وجود ندارند یا نیرویی که شکلهای موجودات محسوس را در ذهن خلق می‌کند (همان: ۳۷۹). هر انسانی در خیال خود با قوه واهمه چیزهایی می‌آفریند که وجود خارجی ندارند و

این توانایی برای همه انسانها هست، اما شخص عارف با همت و اراده خود، بیرون از ذهن و نفس خود، موجوداتی خلق می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۸)

خیال یکی از مؤلفه‌های اثر هنری و از عواملی است که نقش محوری در آفرینش هنری دارد. در عرفان شیخ اکبر نیز خیال جایگاهی برجسته و ممتاز دارد؛ تا آنجا که برخی، عرفان او را «فلسفه الخیال» نامیده‌اند. تخیل در خلق و ابداع هنری نقشی کلیدی و پر اهمیت دارد و این نقش، قابل انکار نیست. «از دیرباز، نقش مرکزی و محوری تخیل، اگرچه نقشی مرموز و اسرار آمیز در خلق و آفرینش هنری داشته، مورد اذعان و تصدیق بوده است.» (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۸۶)

همانند سایر آدمیان، هنرمند نیز با مراتب ادراک ارتباط دارد؛ با این فرق که او در خلق هنری، از ادراک خیالی فایده می‌برد. هنرمند با عنایت به توانمندی خود، طرحی (مفهومی) را که در ذهن دارد، با ابزاری چون آجر یا سنگ می‌سازد یا بر صفحه رسم می‌کند یا در نوشته، یا آواز نمایان می‌کند یا به صورت انیمیشن شکل می‌دهد. چیزی که در ذهن هنرمند است، در تمام این موارد متفاوت از مواجهه حسی است. زمانی هم که به پیروی از طبیعت دست می‌زند، چیزی را که به وجود می‌آورد، عین به عین شبیه طبیعت و تصویری که از رویارویی حسی با طبیعت در مخیله‌اش شکل گرفته، نیست؛ بلکه در خلق اثر، کار خلاقانه و خلاقیت او میانجی بوده است. آنچه در ذهن هنرمند است، ادراک خیالی محسوب می‌شود و صورت و شکل دارد و جزئی است. آنچه هنرمند به وجود می‌آورد، به توانایی قوه مخیله او و اصالت اثر هنری به اصلتی که در صور خیال هنرمند است، بستگی دارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۸)

### ۳. کشف و شهود در هنر

درک و فهم زیبایی، در سرشت و ذات درونی انسان، پنهان و نهفته است و تنها به دنیا و عالم بیرونی مربوط نمی‌شود و معمولاً مسائل هنری و زیبایی فقط جلوه و مظهر بیرونی قابل مشاهده نیستند؛ بدین معنی که هنر و زیبایی، درون انسانها وجود دارد، نه در صورت و ساختار بیرونی و خارجی هنر. از این رو هنرمند، سالک راه حق است. پس هنر، بر پایه نوعی دانش و آگاهی و بینش و معرفت باطنی است که منشأ آسمانی دارد. هنر که زیبایی و خلق و آفرینش است، با نوعی شهود درونی و خودآگاهی معنوی پیوند خورده است. فرد و شخص هنرمند با شناخت و آگاهی به این شهود، تمام عالم و دنیا را شهود می‌کند (علیپور و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۲). هنرمند با هر کشف حجابی، شناخت جدیدی از ذات الهی و آن گنج مخفی برایش حاصل شده و اراده الهی در انکشاف ذات حق محقق می‌شود و این انکشاف حق متخیل

است (کربن، ۱۳۷۷: ۱۸۷). در واقع؛ هنرمند که خود در دنیای محسوس؛ یعنی نازل ترین درجه از درجات وجود، در سیر نزولی «وحدت به کثرت» جای دارد، با حضور شهودی در درجات بالاتر وجود، به سیر بالارونده «کثرت به وحدت» توجه می کند و این شهود از ماهیت وجود را در کار هنری قرار می دهد. زمانی که از گستره محدود وجودی خویش بیرون می آید و به وسعت و بی نیازی یگانگی هستی قدم می گذارد، می تواند شهودی را که از عالم ملکوت داشته، در عالم ملک به صورت محسوس به نمایش بگذارد. پس به پهنه ای وارد می شود که دیگر خود عمل کننده نیست، بلکه نیروی پنهان در راز است که با ساری و جاری شدن در اثر او، زیبایی را آشکار می سازد. (طهوری، ۱۳۹۱: ۱۹)

بر این اساس، می توان گفت صورتهای قدسی از عالم ماورا بر هنرمند فرود می آیند و در خیال او هویدا می شوند و هنرمند آنها را در مکاشفه یا رویا می بیند؛ هنرمندی که نفسی منزّه دارد و به کمک قوه خیال، حقیقت قدسی را همراه با این صور قدسی استنباط می کند و به آن در عالم ماده جسم می بخشد (مطهری الهامی، ۱۳۸۱: ۱۵). در واقع؛ «الوهیت همچون حضور تصویر در آینه، در ابنای بشر وجود دارد. مکان این حضور، همان آگاهی فرد مؤمن یا به تعبیر دقیق تر، خیال تجلی گونه ای است که به او اعطا شده است» (کربن، ۱۳۷۷: ۲۷۴). این «تجلی الوهیت از آینه بشریت» یا خیال تجلی گونه، همان معرفتی است که ابن عربی در فتوحات مکیه این گونه به وصفش می پردازد: «دری از معرفت را به روی تو باز کرده ام که فکرها به آن نمی رسد، اما عقول با قبول خود می توانند به آن راه پیدا کنند و به وسیله لطف خداوند یا با ذکر گفتن، زنگار از قلب بزدايد» (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۳۹). پس اینجا نیز طریقه رسیدن به این معرفت قدسی، همان شرط اساسی سیر و سلوک عارفانه، طلب، عنایت الهی و تزکیه جان و دل است. با مداخله شهود و کشف، بر ذات وجودی هنرمند، صور خیالی هویدا می شوند. هنر با نیروی خیال، صورتی محسوس از عالم مثال بیان می کند (مدنی، ۱۳۸۶: ۴۳). آنچه معلوم است، ما در شهود هنری، برگردانها، مداخله، دخالت و وساطتها را از میان برمی داریم و واقعیت اصیل را درمی یابیم. تنها به یاری و کمک شهود است که می توان شیئی را مانند یک کل درک کرد و شناخت (برگسون، ۱۳۷۱: ۲۸). اثر هنری با شهود حسی هنرمند و با کمک نبوغ، در مکان و زمان اثر، خود را پدیدار می کند. شهود هنری در مکانی و لامکانی قوه مخیله هنرمند و خالقش شکل می گیرد. یک اثر هنری اصیل و خلاق قادر است چیزی را تجلی بخشد که وجود ندارد. «رسیدن به مقام هنرمندی برای چهره گشایی از حقیقت، هنگامی

دست می‌دهد که فرد به شهود عینی برسد. این خود مستلزم طی مراتب سلوک برای درآمدن به عالم مثال است». (طهوری، ۱۳۹۱: ۲۴۷)

#### ۴. نقش هنرمند

در این عالم، هنرمند چون عارفی است که از راه معرفت قلبی، استحقاق پیدا می‌کند تا رابطی شود که با بالاتر رفتن از مقام محسوس به عالم مثال، به شرح و تبیین برتری از حقیقت در اثر خود فرصت ظهور ببخشد. هنرمند در جایگاه کشف و نه خلق، کاشف ماهیت و اصل حقیقت است، نه خلق‌کننده آن. واسطه‌ای برای آنکه حسن تجلی «او» را که کسی جز «او» پدیدآورنده‌اش نیست، در اثر هنری آشکار سازد. بیان هنری نیز در هر شکل و فرمی تجلی پیدایش حقیقت درک شده از سوی هنرمند به حساب می‌آید. زیبایی حسی نازل‌ترین و زیبایی مطلق حق تعالی، بالاترین مرتبه آن است که از شدت پیدایی از خلق جهان پنهان است و دیدن او بی‌واسطه ممکن نیست. هنرمند آن واسطه‌ای است که این زیبایی را به خلق جهان منتقل می‌کند.

«هنرمند در دسته عاشقان حق، به دنبال حصول به راز معشوق در سلوکی عاشقانه، مراتب صعودی وجود را طی می‌کند و در این مسیر، به گونه‌ای «هنر از خود بی‌خود شدن» و «هنر دل ربودن» دست می‌یابد. در این مرتبه هستی، موجودات را همان‌طور که هستند درک می‌کند». (طهوری، ۱۳۹۱: ۱۹)

هنرمند چه به معنای حقیقی واژه و چه به معنای متعارف کنونی، به نسبت دارای مرتبه‌ای از خلاقیت و آفرینندگی است. به عبارتی؛ فعل هنر، اظهار و ابراز است و هنرمند در مقام آفریننده اثر هنری، در حقیقت امر مکتوم و پنهانی را آشکار ساخته است (داداشی، ۱۳۷۹: ۱۱۰). هنری که نتیجه شهود هنرمند به عوالم ماورا و حاصل شایستگی او به دیدن حقیقت بدون پرده و حجاب در مراتب هستی است، فقط از راه عالم مثال مشاهده می‌شود. هنرمند در سیر صعودی خود به عالم مثال، با برداشتن پرده‌های پنهان‌کننده حقیقت، توانایی دیدن زیبایی حقیقی را دارد و هنگامی که به عالم محسوس بازگشت، این زیبایی را با پوشاندن حجاب مادی بر آن، در اثر هنری نمایان می‌کند (طهوری، ۱۳۹۱: ۲۱). در نتیجه، شایستگی فرد از طریق تهذیب نفس است که او شایسته هنرمندی می‌شود؛ یعنی از توانایی ویژه‌ای بهره‌مند می‌شود تا بتواند به معنای ملکوتی یا روحانی، صورت مُلکی یا محسوس دهد. (همان: ۲۳۲)

کار هنرمند، کشف زیبایی به کمک ساحت خیالی وجود خویش است (باوندیان، ۱۳۸۹: ۹۰). هنرمند در جریان خلق اثر هنری، به همتی توفیق می‌یابد که خاص خود اوست. او سعی



می‌کند تا حقیقت را آشکار کند و آنچه درون آن مخفی و پوشیده است، به نمایش درآورد. پس اثر هنری باید قادر باشد از چیزی سخن بگوید که در پشت ظاهر آن پنهان است (گلدواتر، ۱۳۸۰: ۶۸). هنرمند شهود خویش را با زبانی که مخاطب یا بیننده قادر به ادراک آن باشد، به وی القا می‌کند. این بیان می‌تواند به صورت شعر، نقاشی یا هر هنر دیگری نمود پیدا کند. برای مثال، ابن عربی جایگاه شاعران را به لحاظ وجودی در منزل «قسم‌ها و سوگندها» می‌داند و می‌گوید که مرتبه این منزل را نمی‌شناسد مگر کسی که به عالم غیب معرفت داشته باشد (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۱: ۲۶۸). اعتقاد عارفان اسلامی این بود که شعرهای ناب شاعران، مولود لحظاتی است که در وجد معنوی قرار گرفته‌اند و به سبب اینکه از مکاشفه بهره‌مند بوده‌اند، این کلمات نورانی بر آنها نازل شده است. آنچه مورد توجه بوده، حالت روانی ویژه‌ای است که در حین خلق اثر هنری برای هنرمند پدید می‌آید. توان آفرینش آثار هنری و ادبی را فقط افراد بسیار محدودی داشتند (احمدی، ۱۳۹۴: ۵۳)؛ زیرا به تناسب و ظرفیت نفوس انسانها کشف و شهود صورت می‌پذیرد. در هنر، باطن آدمی با ظاهر او یکی می‌شود و به این طریق، انسان به قلب خود راه پیدا می‌کند و خود و خدا را می‌شناسد (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۱۲-۲۱۱). هنرمندی که با رنگ و قلم‌مو صورتگری می‌کند، در واقع درون خویش را آشکار می‌کند و راز سر به مهری را که درون ذهن خود دارد، بروز می‌دهد و به عرصه ظهور می‌کشاند. همان‌گونه که ابراهیمی دینانی می‌گوید: همه شما به جهان غیب اتصال دارید. وقتی دریچه این مخزن باز شد، اسرار از غیب به عقل شما و سپس به روح شما، از روح به نفس، از نفس ناطقه به جسم و از جسم به اندام تنزل می‌یابد و به این ترتیب، اثری هنری اعم از یک قطعه شعر، یک قطعه خوشنویسی، مجسمه یا ... ظاهر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷: ۸۸). پس «هنرمندان در مراتب مختلف، منکشف امری درونی‌اند. ایشان در قوه خیال خود هر معنایی را متلبس به صورت محسوس می‌کنند و سپس با کمک گرفتن از مواد موجود در عالم ماده، آن صورت را متعین می‌سازند» (داداشی، ۱۳۷۹: ۱۱۰).

سراسر هستی «کلمات الله» است... برای ایجاد یک رابطه وجودی میان خود و موجودات دیگر، باید آنها را به عنوان کلمات خدا بشنویم... دیدن، مقدمه‌ای است برای «شنیدن و استماع آوای حق» (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۳۴). به عنوان نمونه، «خطاطی از جمله هنرهایی است که با رویکرد حکمی و عرفانی همراه بوده و همواره عارفان به آن توجه داشته‌اند» (موسوی گیلانی، ۱۳۹۵: ۱۴۱). آثار گرانقدری که در این زمینه پدید آمده، گرچه به ظاهر دیدنی‌اند، اما زیبایی مشهود و بصری این آثار، زمینه‌ای را فراهم می‌کند برای شنیدن آوای کلماتی که کتابت

شده‌اند (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۳۴). قاضی احمد در گلستان هنر، جایی از سید حیدر گنده به عنوان جلی نویس به غایت خوشنوشتی یاد می‌کند که «مجدوب و اهل حال»<sup>۱</sup> بوده و هر کس از او تعلیم می‌گرفت، نه تنها در خوشنویسی توفیق می‌یافت، که به مناصب و مراتب عالی نیز می‌رسید. جالب اینکه او «همه کس را تعلیم نمی‌داد». در جای دیگر می‌نویسد: «از اهل صنعت هیچ کس را پوشیده نیست پیکری که در لوح خاطر نقاش چهره می‌گشاید در آینه خیال هر کس روی ننماید». (قمی، ۱۳۵۹: ۱۲۹)

#### د) نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد، کشف و شهود نوعی بینش و آگاهی است که جایگاه آن، قلب انسان است. این بینش و فضیلت به کمک پالایش و تزکیه روح برای انسان به دست می‌آید. برای اینکه کشف و شهود و مشاهده حقایق حاصل شود، شخص باید در مسیر تهذیب نفس قدم بگذارد تا بتواند به آن دسترسی یابد. اثر هنری از شهود هنرمند نشأت می‌گیرد و شهود، حقیقتی است که در ذهن هنرمند جای دارد و بر اثر تعالی‌ای که در نفس هنرمند ایجاد می‌شود، حقیقت اثر هنری را نمایان می‌کند. پس در واقع؛ تأثیر کشف و شهود در شکل‌گیری اثر هنری و روند فهم و درک اثر هنری و آفرینش منسوب به آن، نقشی مهم ایفا می‌کند. بدیهی است هنرمند به واسطه کشف و شهود به درکی بدیع از جهان پیرامون می‌رسد و با کمک ابزارها و روشهایی از پیش آموخته، اثر هنری را شکل می‌دهد؛ در نتیجه آنچه اثر هنری را به وجود می‌آورد، وابسته به حضوری بی‌واسطه و مستقیم از آگاهی است که در وجود هنرمند ایجاد می‌شود. پس در آثار هنری، کشف و شهود نقش بنیادین دارد تا اثر معنا یابد و به تعالی برسد و می‌توان گفت شهود عامل کلی و ضروری در درک و آفرینش اثر هنری است و آن چیزی است که اثر هنری را ماندگار می‌کند.

۱ «الحال عند الطائفه ما یرد علی القلب من غیر تعمل و لا اجتلاب فتتغیر صفات صاحبه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۸۴). نزد عرفا حال یا ذوق وارد قلبی است که بدون تلاش و زحمت، صفات صاحب حال را متغیر کند.

### منابع

- آلستون، ویلیام (۱۳۸۳). *درباره تجربه دینی*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). «ادراک خیالی و هنر». *خیال*، ش ۲: ۱۱-۶.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۷). «رویکرد حکمت اشراق به هنر اسلامی». *جستارهایی در چیستی هنر*. به اهتمام هادی ربیعی. [بی جا]: [بی نا].
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۰). *تبیان الرموز یا ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم*. ترجمه فخرالعلما کردستانی. به کوشش محمود فاضل. مشهد: اداره کل فرهنگ خراسان.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۹۳). *ترجمان الاشواق*. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۱۱ م). *فتوحات المکیه*. قاهره: دارالصادر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. قم: الزهراء.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۸۰ م). *فصوص الحکم*. همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی، چ دوم.
- ابن عربی، محی الدین (۲۰۰۳ م). *کتاب المعرفة*. به تحقیق ابوجوهر، محمد امین. دمشق: دارالتکوین للنشر والتوزیع، چ دوم.
- احمدی علیایی، سعید و فتانه محمودی (۱۳۹۴). «جهانهای اثرگذار در تکوین اثر هنری». *نقد ادبی*، دوره هشتم، ش ۲۹: ۵۲-۳۱.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمد جواد گوهری. تهران: روزنه.
- باوندیان، علیرضا (۱۳۸۹). «نقش خیال در آفرینش هنری، علوم تربیتی». *اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره ششم، ش ۱: ۹۴-۷۳.
- برگسون، هانری (۱۳۷۱). *تحول خلاق*. ترجمه علی قلی بیانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جامی، نورالدین (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدینی. تهران: اطلاعات.
- چتیک، ویلیام (۱۳۸۸). *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹). *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت)*. تهران: متن، چ سوم.
- داداشی، ایرج (۱۳۷۹). «نسبت هنر اسلامی و مابعدالطبیعه». *هنر و معماری*، ش ۴۶: ۱۱۵-۱۰۸.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغتنامه*، جلد ۱۵. تهران: دانشگاه تهران.

- رضازاده، نیلوفر و نصرالله حکمت (۱۳۹۷). «تبيين نسبت وجودی هنر و زیبایی انسان با اسماءالله در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی». پژوهشهای هستی‌شناسی، سال هفتم، ش ۱۳: ۲۰-۱.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۹). هنر، زیبایی، تفکر (تأملی در مبانی نظری هنر). تهران: ساقی.
- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی. تهران: شفیعی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۱. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۰). دین عرفانی و عرفان دینی. قم: دارالفکر.
- شیروانی، علی (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی، مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو. قم: بوستان کتاب.
- طهوری، نیر (۱۳۹۱). ملکوت آینه‌ها (مجموعه مقالات در حکمت هنر اسلامی). تهران: علمی فرهنگی.
- علیپور، رضا؛ مرجان شیخ‌زاده و محمدرضا شریف‌زاده (۱۳۹۵). «ملاحظه شهود در آثار هنری و مقایسه با مفهوم آن در نقد عقل محض کانت». باغ نظر، دوره دوازدهم، ش ۴۰: ۳۸-۲۹.
- عیفی، ابوعلاء (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۳۶۷). قاموس قرآن، جلد ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۵۹). گلستان هنر. تهران: منوچهری، چ دوم.
- قیصری، داوود (۱۳۸۷). شرح فصوص الحکم. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۷۷). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: جامی.
- گلدواتر، رابرت (۱۳۸۰). هنرمندان درباره هنر. ترجمه سیما ذوالفقاری. تهران: ساقی.
- مدنی، رامین (۱۳۸۶). «خیال، جوشش هنری هنرمند». مجموعه معراج هنرمند. تهران: دانشگاه تهران.
- مصطفوی، سید حسین (۱۳۷۴). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۶. تهران: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
- مطهری الهامی، مجتبی (۱۳۸۱). «نور خیال». خیال (هنر و معماری)، ش ۴: ۱۵-۴.
- معلوف، لوئیس (۱۳۸۰). المنجد (فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی). ترجمه محمد بندر ریگی، جلد ۲. تهران: هاتف.
- موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۹۵). درآمدی بر روش‌شناسی هنر اسلامی. قم: ادیان (مدرسه اسلامی هنر)، چ دوم.

- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۰). **کشف المحجوب**. تصحیح ژو کوفسکی. تهران: طهوری، چ هفتم.

- Afifi, Abu Ala'a (2001). **A description of Fassis al-Hakim**. Translated by Nasrollah Hekmat. Tehran: Elham.
- Ahmadi-Olaei, Saeed & Fatane Mahmoudi (2015). **"Influential worlds in the development of artworks"**. *Quarterly Journal of Literary Criticism*, Vol. 8, No. 29: 31-52.
- Alipour, Reza; Marjan Sheikhzadeh & Mohammad Reza Sharifzadeh (2016). **"Considering intuition in artworks and comparing it with its concept in criticizing Kant's pure intellect"**. *Bagh-e Nazar Scientific Journal*, Vol. 12 (40): 29-38.
- Alston, William (2004). **About Religious Experience**. Translated by Malek Hosseini. Tehran: Hermes.
- Bavandian, Alireza (2010). **"The Role of Imagination in Artistic Creation, Educational Sciences"**. *New Educational Thoughts*, Vol. 6, No. 1: 73-94.
- Bergson, Henri (1992). **Creative Transformation**. Translated by Ali Gholi Bayani. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Chittick, William (2009). **Realm of Imagination: Ibn 'Arabi and the Question of Differences in Religions**. Translated by Qasem Kakaei. Tehran: Hermes.
- Corban, Henri (1998). **Creative Imagination in Ibn Arabi's Mysticism**. Translated by Inshallah Rahmati. Tehran: Jami.
- Dadashi, Iraj (2000). **"Islamic and Metaphysic Art Ratio"**. *Art and Architecture*, 46: 108-115.
- Dekhoda, Ali Akbar (1998). **Dictionary**. Vol. 15. Tehran: University of Tehran.
- Ebrahimi Dinani, GholamHossein (2002). **"Imaginary Thoughts and Arts"**. *Imagination*, 2: 6-11.
- Ebrahimi Dinani, GholamHossein (2008). **"The Approach of the Wisdom of Illumination to Islamic Art"**. In: *Essays on What Art Is Concerned*. With Hadi Rabi'i.
- Goldwater, Robert (2001). **Artists about art**. Translated by Sima Zolfaghari. Tehran: Saghi.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan (1999). **Momed al-Hamam fi Description of Fasus al-Hikm**. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Hekmat, Nasrallah (2010). **Wisdom and Art in Ibn Arabi's Mysticism (Love, Beauty and Astonishment)**. Tehran: Institute for the Compilation, Translation and Publication of Works of Art Text, 3rd.
- Hujviri, 'Ali b. 'Uthman (2001). **Kasad al-Mahjoub**. Zhukovsky Correction. Tehran: Tahuri, 7th.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin (2003). **Al-Ma'rafa**. According to Abu Jawhar, Mohammed Amin. Damascus: Dar al-Taqwain Lelenscher Waltz, II.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin (1911). **Conquests of Al-Makkiyah**. Cairo: Dar al-Sadr.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin (1987). **Fasus al-Hekam**. Correction of Abu l-'Ala 'Afifi. Qom: Al-Zahra.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin (1980). **Fasus al-Hekam**. Along with the suspensions of Abu l-'Ala'afi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, II.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin (2014). **Tarjeman al-Ashwaq**. Translated by Gol Baba Saedi. Tehran: Jami.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin (1981). **Tebyan al-Ramuz or translation of the introduction of the description of Fasus al-Hikm**. Translated by Fakhr al-'Alma Kordestani. By Mahmoud Fazel. Mashhad: Khorasan Culture Directorate.

- Izutsu, Toshihiko (1999). **Sufism and Taoism**. Translated by Mohammad Javad Gohari. Tehran: Roseneh Publications.
- Jami, Nouredine (1991). **Nafhat al-Ons I Hadrat al-Quds**. Correction of Mahmoud Abedini. Tehran: Information.
- Kayseri, David (2008). **Description of Fasmus al-Hakim**. Research by Seyed Jalaleddin Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Maalouf, Louis (2001). **Al-Majand (Arabic academic culture in Persian)**. Translator Mohammad Bandar Rigi, Vol. 2. Tehran: Hatf.
- Madani, Ramin (2007). **"Imagination, Artistic Boiling"**. *Ascension Artist's Collection*. Tehran: University of Tehran.
- Mostafavi, Sayyid Husayn (1995). **Al-Taqiq fi Ka'ara al-Qur'an al-Krim**. Vol. 6. Tehran: Wazareh al-Thaqafa and Al-Rashad al-Islami.
- Motahhari Elhami, Mojtaba (2002). **"Imaginary light"**. *Imagination (Art and architecture)*. No. 4: 4-15.
- Mousavi Gilani, Seyed Razi (2016). **An Income on the Methodology of Islamic Art**. Qom: Publication of Religions (Islamic School of Art Publications), II.
- Qarashi Bana'i, Ali Akbar (1988). **Qamus of the Qur'an**. Vol. 4. Tehran: Dar al-Katabat al-Islamiyya.
- Qumi, Qazi Ahmad (1980). **Golestan Honar**. Tehran: Manouchehri, II.
- Rezazadeh, Niloofar & Nasrollah Hekmat (2018). **"Explaining the existential relationship between art and human beauty with Asma'ullah in Ibn Arabi's mystical ontology"**. *Ontology researches*, 7th year, No. 13: 1-20.
- Rikhtegaran, Mohammad Reza. (2010). **Art, Beauty, Thinking (Reflection on theoretical foundations of art)**. Tehran: Saghi.
- Saeedi, Gul Baba (2008). **Ibn Arabi's mystical terminology culture**. Tehran: Shafiee.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (1981). **Al-Hikma al-Muttalaiya fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arabiya**. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ahya al-Tarth al-Arabi.
- Shirvani, Ali (2001). **Mystical Religion and Religious Mysticism**. Qom: Dar al-Bakr.
- Shirvani, Ali (2002). **Theoretical Foundations of Religious Experience, Comparative and Critical Study of Ibn Arabi and Rudolph Otto's Views**. Qom: Book Park.
- Tahuri, Nayyer (2012). **The Kingdom of Mirrors (Proceedings in the Wisdom of Islamic Art)**. Tehran: Scientific-Cultural.