

تبیین نسبت وجودی هنر و زیبایی انسان با اسماء‌الله در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی

نیلوفر رضازاده¹

نصرالله حکمت²

پرویز ضیاء شهبابی³

فاطمه شاهرودی⁴

چکیده

در آفرینش هنری باطن هنرمند هویدا می‌شود و اثر همچون آیینه نمایانگر صاحب اثر است، لذا مظهریت زیبایی‌های درون با تجلی به اسماء‌الله مؤدی خلق اثری زیباست. پژوهش حاضر با تبیین نسبت وجودی هنر و زیبایی انسان و اسماء‌الله و هدف ارائه خط مشی جدید به هنرمند معاصر در فرایند خلق اثری زیبا و جاودانه برآمده از زیبایی‌های وجود خود که تجلی اسمای حق است. این جستار به شیوه توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. نتایج پژوهش با تکیه بر هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی ناظر بر این است که حق با هنر در ساحت هستی ظهور نموده است. عالم تجلی اسماء‌الله یا حقایق وجودی، هنر خداست. حقایق وجودی نیز با زیبایی قرین‌اند. بنابراین هنر و زیبایی حق با تجلی حقیقت در عالم بسط و ظهور یافته است. سرآمد هنر خدا انسان زیباست. هنر انسان مظهریت اسماء‌الله است. هنرمند در مرتبه انسان زیبا با خلق اعمال صالح با فضایل اسماء‌الله را در وجود خود آشکار و اثر هنری درونی می‌آفریند. در اثر عینی نیز با علم و اراده و نظر به مرتبه وجودی خود، تحت حاکمیت اسمای جمال، باطن خود یا هویت حق را در اثر تجسم می‌بخشد. از این رو میان هنر انسان در مفهوم آفرینشگری و ظهور حقیقت و زیبایی او از وجه جامعیت و مظهریت اسمای الهی با اسمای حق نسبت هستی‌شناسانه برقرار است.

کلمات کلیدی: ابن عربی، اسماء‌الله، هنر، زیبایی.

¹- دانشجوی دکتری گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

liloupar@yahoo.com

N_Hekmat@sbu.ac.ir

pziashahabi@yahoo.com

pajooheshonar@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 1397/01/11

²- استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، نویسنده مسئول

³- استادیار گروه فلسفه هنر دانشگاه علوم و تحقیقات، تهران، ایران

⁴- استادیار گروه پژوهش هنر دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرکزی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: 1396/07/21

بیان مسأله

ابن عربی (560 - 638) عارف و فیلسوف جهان اسلام نماینده سنت عرفان اسلامی است. خدا، انسان و عالم سه مبحث اصلی در عرفان و اندیشه اوست. وجود، پایه اصلی تفکر ابن عربی است. جهان بینی وی حول محور نزول وجودی حقیقت مطلق و صعود وجودی انسان می‌گردد. نظریه وحدت وجود بنیان عرفان و هستی‌شناسی او و نظام تجلی یا خلق از مباحث اصلی اندیشه عرفانی و فلسفی او به شمار می‌رود. منطبق با نظریه وحدت وجود، خدا وجود حقیقی است و ماسوای الله مظهر اسما و کمالات حق است.

ابن عربی نظریه وحدت وجود را با تجلی تبیین می‌کند. تجلی معادل ظهور است. او آفرینش را تجلی اسمای الهی می‌داند. عالم مظهر اسماء الله و تجلی حق است¹ (ابن عربی، 1370، ص 81). در نگرش او نسبت خالق به مخلوق نسبت ظهور و مظهریت است.

اسماء الله ذات مقید به صفات و حقایق وجودی‌اند. با تجلی اسما، عالم امکان تکون می‌یابد. در عالم عین هر موجودی اسمی از اسماء الله یا شأنی از شؤون حق است. علت ظهور ممکنات احکام اسمای الهی است. شناخت اسمای الهی یا علم الاسماء از مباحث جهان بینی و هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی است. در نگرش او معرفت به این علم تمام سعادت و کامل‌ترین شکل معرفت به حق است² (همو، بی‌تا، ج 4، ص 319) و³ (همان، ج 3، ص 102).

ابن عربی در آثار خود با واژه «صنعه» در معنای خاص در باب هنر سخن گفته است. او عالم را هنر خدا و هنر را والاترین دلیل و روشن‌ترین طریق تقرب به حق می‌داند، زیرا حق به واسطه هنر در ساحت هستی ظهور نموده است⁴ (همان، ص 457). هنر و زیبایی خدا با اسماء الله در عالم بسط و ظهور یافته است. بنا به اعتقاد او اوج هنرنمایی حق در انسان به ظهور رسیده است. انسان زیباترین اثر هنری خدا و مظهر جامع اسمای حق بر صورت خدا آفریده شده است. از این رو انسان خلیفه الله همچون خدا قادر به آفرینش زیبایی یا هنر است. انسان با هنر، افزون بر باطن زیبای خود، خدا را نیز هویدا می‌نماید، لذا خلایق هنری و زیبایی انسان مستلزم کمال نفس است و تحت استیلای احکام اسما با مظهریت اسمای جمال آفریده می‌شود. از این رو هنر و زیبایی انسان با هنر و زیبایی اسماء الله نسبت هستی‌شناسانه دارد.

اهمیت موضوع پژوهش به واسطه نسبت تفکر ابن عربی با حیطه‌های نظری جدید همچون فلسفه هنر است. هر چند که پژوهش‌های بسیاری درباره شخصیت و اندیشه ابن عربی انجام شده است، اما تعداد بسیار اندکی از آن‌ها متناسب با جایگاه در خور ابن عربی در عرفان و فرهنگ اسلامی به بحث هنر و زیبایی پرداخته‌اند.

پژوهش حاضر با هدف ارائه خط مشی جدید به هنرمند معاصر در فرآیند آفرینش اثری زیبا به تبیین مبانی تحقق این امر می‌پردازد. این تحقیق در راستای پاسخ به این پرسش‌ها که مهم‌ترین وجوه نسبت میان هنر و زیبایی انسان و اسماءالله چیست؟ نیز برقراری این نسبت مستلزم کدام ویژگی‌ها در هنرمند است؟ با تکیه بر هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی و تعبیر او از هنر و زیبایی و تبیین شاخصه‌های هنر و زیبایی در تمدن و عرفان اسلامی به پرسش اصلی پژوهش مبنی بر این که چه نسبتی میان هنر و زیبایی اسماءالله با هنر و زیبایی انسان وجود دارد؟ پاسخ خواهد داد.

پیشینه تحقیق

در زمینه پیشینه تحقیق پایان نامه با عنوان «علم الاسمای تاریخی از منظر ابن عربی و ارتباط آن با هنر هر دوران» از فتاحی (1388) جایگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی هنر در اندیشه ابن عربی و هنر آخرالزمان را مورد بحث و بررسی قرار داده است. پژوهشگر در سیر پژوهشی خود معتقد است مطابق دیدگاه ابن عربی همه هنرهایی که در ادوار تاریخ زندگی بشر به وجود آمده‌اند تحت سلطه یکی از اسمای غالب الهی و منطبق بر دیدگاه علم الاسمای تاریخی شکل گرفته‌اند. تأکید بیشتر پژوهشگر ارتباط میان هنر هر دوران با علم الاسمای غالب آن دوره است. نیز نویسنده خود، هدف اصلی پایان نامه را شناسایی هنر آخرالزمان از نگاه ابن عربی می‌داند (همان، ص 92). نیز کتاب حکمت و هنر در عرفان/ ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت) (حکمت، 1389 الف) پس از شرح انسان‌شناسی در نگرش ابن عربی و تبیین قلب به عنوان وسیله تحصیل معرفت و عقل؛ ابزار ناکارآمد معرفت صحیح، در بخش نهایی به چیستی هنر و هنر به مثابه ابزاری برای ظهور حقیقت پرداخته است و در ادامه مبانی زیبایی‌شناسی در نگرش ابن عربی مورد تأمل قرار گرفته است. از جمله کتاب مباحثی در عرفان/ ابن عربی (همو، 1389 ب) که مشتمل است بر مجموعه مقالات، سخنرانی و مصاحبه در حوزه فلسفه هنر در عرفان ابن عربی و مؤلفه‌های اثر هنری همچون عشق، خیال، زیبایی و ... که نقش محوری در آفرینش هنری دارند. همچنین کتاب متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری (همو، 1389 ج) به جایگاه خیال و تخیل هنری از مؤلفه‌های بارز خلاقیت هنری در عرفان ابن عربی در فصل اول کتاب اشاره شده است. در پژوهش‌هایی که بیان شد نسبت هستی‌شناسانه میان هنر و زیبایی انسان و اسمای الهی در حوزه هنر و عرفان ابن عربی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.

مفهوم واژهٔ اسما و معرفت به اسماءالله

اسم به معنای نام، علامت و نشان شیء است. اسما جمع اسم دو قسم است؛ لفظی یا تکوینی. اسمای لفظی؛ اسمای اشیا و اشخاص است. اسمای تکوینی؛ اسما در معنای خاص و به معنی نام‌های خداوند یا اسماءالله است که به شوون الهی اشاره دارد. ماسوای الله اسمای تکوینی به شمار می‌آیند. در اسمای لفظی، اسم عین مسمی نیست و ممکن است میان مفهوم اسم و شیء یا شخص ارتباطی وجود نداشته باشد، لیکن در اسمای تکوینی اسم به اعتبار صفات حق، ذات است.

در دیدگاه ابن عربی ذات به اعتبار صفت، اسم است. «هر اسم عبارت است از ذات موصوف به یک نوع صفت»⁵ (ابن عربی، 1422، ج 1، ص 11). در اندیشه عرفانی او به جای صفات خدا از اسماءالله سخن به میان آمده است. وجود عالم کثرت قائم به اسمای الهی است و «کثرت جز اسمای الهی چیزی نیست»⁶ (همو، بی تا، ج 4، ص 231). تمام اسمی در عالم اسمی از اسمای حق است؛ اسمای افراد، اسمای اسباب از آب و غذا و سرپناه تا هر چیزی که نامی دارد. «برای هر چیزی که به آن نیاز است آن اسمی برای خداست»⁷ (همان، ص 196). افعال موجودات نیز متّصف به اسمی است و آن اسم ربّ و روح آن موجود است. برای مثال ابلیس مظهر اسم مُضَل است و افعالش گمراه نمودن. منیر بودن خورشید نیز از تجلّی اسم نور است.

ابن عربی و پیروانش به اقسام صفات جمالی و جلالی نیز در اسمای الهی قائلند⁸ (همو، 1370، ص 241). در نگاه ابن عربی نظام هستی مبتنی بر اسمای متقابل جمال و جلال الهی و بر تضاد اسما تدبیر می‌شود. اسمای متقابل همواره در نزاع هستند و انسان در هنگام انجام فعل نزاع اسمای الهی را درک می‌کند و بیم جدا شدن از اسمای لطفی و یا فرود آمدن اسمای قهری را دارد. برای نمونه فردی که نافرمانی خدا را می‌کند اسمای جلال منتقم، ضار و مُذَل و اسمای جمال توّاب، غفور و رحمان با هم بر او فرود می‌آیند و او را می‌طلبند. قبول حکم هر دسته بسته به استعداد و درخواست فرد عصیانگر دارد. نیز برای هر فرد از جانب اسمی که تحت ولایت آن است بهره و نصیبی است. خواه اسم جمالی باشد خواه جلالی. هر اسم الهی به جهت سلطان⁹ و غلبه، انسان را مقید و رها نمی‌کند، مگر اینکه انسان تحت حکم اسم دیگری قرار گیرد و به این واسطه از سلطنت آن اسم به احکام اسم دیگری منتقل شود.

خدا در هستی یا مراتب وجود با اسما و صفات تجلّی نموده است و عالم در احاطهٔ اسمای الهی است. شناخت اسمای الهی یا علم الاسماء در نگرش ابن عربی والاترین علم است. حوزه شناخت

و معرفت در دیدگاه ابن عربی به تجلیات وجود محصور است. زیرا معرفت به ذات حق تعالی و حقیقت هستی راه ندارد و آنچه متعلق معرفت است مظاهر هستی یا اسما و صفات الهی است. علم الاسماء مأخوذ از آیه کریمه 31 سوره بقره¹⁰ به مفهوم علم به اسرار آفرینش و نامگذاری موجودات است که به حضرت آدم ارزانی شد. خدا معدن علم اسما یا حقایق کونی و الهی را به صورت تکوینی در نهاد آدم و نوع انسان قرار داد تا در مسیر استکمالی از آن بهره گیرد. همچنین استعداد نامگذاری اشیا یکی از عطایای معدن علم اسما به انسان انعام شد تا در موارد لزوم آن‌ها را بخواند تا لازم نباشد به عین آن‌ها اشاره نماید. هر فرد نظر به قابلیت و استعداد خود از معدن علوم بهره‌مند است. برخی از تمام آن علوم برخوردارند و برای عده‌ای هیچ چیزی از آن حاصل نمی‌شود. خداوند مواهب معدن علم و هنر را نصیب کسی می‌کند که از قوای روحانی برخوردار است، یعنی از عقل و قلب الهی و پاک بهره دارد. کسانی هم که حجاب فوق حجاب دل و عقل‌شان را پوشانده است از فیض معدن علم و هنر بی‌بهره‌اند¹¹ (همو، 1422، ج 2، ص 78).

معرفت به علم الاسماء صرفاً دانشی کسبی و نظری نسبت به انواع اسما و احکام و آثار آن‌ها نیست، بلکه مظهریت اسماء‌الله در وجود و تخلّق به آن است که با طهارت نفس و کسب فضایل ایجاد می‌شود. ابن عربی معرفت را به طور کلی آگاهی از هفت علم بیان می‌کند که نخستین آن‌ها علم به حقایق یا علم الاسماء است¹² (همو، بی‌تا، ج 2، ص 299). بنا به رأی او هر کس به معرفت اسماء‌الله نائل شود واجد زیباترین دانش شده¹³ (همان، ص 640) و به کامل‌ترین شکل معرفت خدا دست یافته است. فضیلت آدم نسبت به فرشتگان، مسجود آنان شدن و نیز شایستگی خلیفه‌الله بودن آگاهی از علم الاسماء بود.

یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌بینی عرفانی ابن عربی اسما و صفات الهی است. این مبحث با خداشناسی او هم‌پیوند است و از مباحث برجسته هستی‌شناسی او به شمار می‌رود. به اعتقاد او ماسوای الله مستند به اسمای الهی است. حقیقت اسمای حق در آخرین مرتبه تنزل خود در عالم ماده در صورت محسوسات متجلی می‌شود. آنچه در جهان هستی است وجهی از وجوه اسمای الهی و هنر خداست. «عالم هنر حق تعالی و فعل اوست»¹⁴ (همان، ج 1، ص 284). غزالی در *احیاء علوم‌الدین* در تأیید نگرش ابن عربی مبنی بر ظهور و تجلی حق در عالم معتقد است ماسوای الله مجلا و مظهر صفات کمال و هنر حق است (غزالی، 1386، ج 4، ص 148).

مفهوم هنر در فلسفه هنر

در دوره معاصر هنر در مفهوم عام مقوله‌ای ملموس و محصول فعالیت آفرینشگرانه انسان است که در آن مواد و مصالح برای انتقال یک حس، نظر و یا صورتی جالب از لحاظ بصری شکل داده یا گزینش می‌شوند و تقریباً مهارت را در هر نوع کنشی توصیف می‌کند. هنر در معنای خاص نیز به فعالیت‌هایی چون نقاشی، پیکرتراشی، طراحی گرافیک، معماری، موسیقی، شعر، رقص، تئاتر و سینما اطلاق می‌شود که در زمره هنرهای بصری‌اند.

در طول تاریخ فلسفه هنر تعاریف گوناگونی در باب هنر تبیین شده است. سه نظریه مهم بازنمایی یا تقلید، فرانمایی و فرم در تعریف هنر مطرح‌اند. در نظریه تقلید، هنر، شبیه‌سازی عالم محسوس است. در اواخر قرن 18 و اوایل سده 19 نظریه فرانمایی تعریفی دیگر برای هنر ارائه نمود. مبتنی بر نظریه فرانمایی هنرمند به جای بازنمایی عالم عین به فرانمایاندن احساسات درون خود می‌پردازد. هنر رمانتیک مصداق بارز نظریه فرانمایی بیانگر عواطف هنرمند است. نظریه فرم نیز در پی هنر مدرن و انتزاعی شدن هنرها به ویژه هنر کوبیسم و مینیمالیسم شکل گرفت که صورت و فرم در آن قابل اعتناست نه محتوا. بر اساس این نظریه چیزی هنر محسوب می‌شود که واجد فرمی معنادار باشد و مخاطب با مشاهده شکل اثر تجربه‌ای زیبایی‌شناختی داشته باشد (رامین، 1386، ص 48-49).

در قرن بیستم تحولی بنیادی در تلقی هنر پدید آمد. مقوله هنر بیش از جنبه تزئینی و کارکرد صرفاً زیبایی‌شناسانه و ساختار شکلی متوجه مسائل اجتماعی و انسانی شد. جلب توجه مخاطب و تأثیر گذاری بیشتر بر او از سوی هنرمندان، افزایش تعداد هنرمندان یا مدعیان هنر و خودنمایی هنرمندان از جمله پدیده‌های هنر قرن بیستم و دوره مدرن به شمار می‌آید. افزون بر این «نفس خلاقیت و نوآوری موضوع هنر شد و جمع‌کثیری از هنرمندان به جای هر تعهد دیگر صرفاً به پدیده‌های نو، بدیع و حتی غریب رویکرد نشان دادند» (لوسی اسمیت، 1387، ص 9). پس از دهه 1960 هنر پست مدرن¹⁵ یا ضد نوگرایی به نفی هنر مدرن می‌پردازد و با طرد ابداع و نوآوری در هنر به سنت روی می‌آورد. هنر پست مدرن با اقتباس یا نسخه‌برداری از نقش‌مایه‌های قدیمی و افزودن آن به هنر مدرن ظهور می‌کند.

هنر با التفات به تعاریف بیان شده بازنمود جهان خارج، بیان‌کننده درون هنرمند، حاصل اندیشه و دلمشغولی هنرمند، محرک حواس و برانگیزاننده لذت حسی، بیان مسئله‌ای در جامعه انسانی و یا صرفاً کاری بدیع و خلاقانه است.

هنر در فرهنگ و عرفان اسلامی

هنر در فرهنگ و عرفان اسلامی با تعبیر امروزی از هنر مسبوق به سابقه نیست و برخلاف تلقی حاضر از هنر محدود به دست ساخته و خلاقیت هنرمند نمی‌باشد. هنر در تعابیر متقدمین تمدن اسلامی کمال نفس است و میان طهارت نفس هنرمند و معرفت به حق التزام وجود دارد. میزان تقرب به حق مرتبه هنرمندی را تعیین می‌کند. هنر در این نگرش «عین نزدیکی به حقیقت وجود و همجواری شدن با آن است و لزوماً با خلق اثر هنری همراه نیست» (ریخته‌گران، 1389، ص 143). خلاقیت و نبوغ هنرمند، زیبایی حسی، ذوق، سلیقه، نوآوری و یا خواسته‌های فردی در باب هنر مطرح نیست و وجود پیراسته از عیب هنرمند اصالت دارد و خود برترین اثر هنری است، لذا بدون اثر عینی، با کسب فضایل و معرفت الله می‌توان هنرمند بود. این امر مؤید محدود نشدن هنر به ادراک حسی است و در مقابل معنای هنرمند در دوره مدرن و تلقی کنونی است، چون در تعبیر امروزی هنرمند لزوماً با اثر هنری محسوس معنا می‌یابد.

نیز شکل‌گیری اثر هنری متعین در تمدن و عرفان اسلامی با ابداع و مهارت مبتنی بر فضایل اخلاقی و تقرب به حقیقت نسبت دارد. هنر مظهر حقیقت است نه نفسانیات هنرمند و یا اقبال مردم مانند آنچه که در تلقی امروزی هنر رایج است. در هنر دانایی، مهارت یا ورزیدگی در ساخت، ابداع و نوآوری دخیل است، اما جلوه و ظهور حقیقت درون هنرمند در جهت صعود استکمالی وجود هنرمند غلبه و اصالت دارد. پس هنرمندی در معنای آفرینشگری نیز مقوله‌ای صرف مهارت و ورزیدگی نیست و صاحب فن شدن نهایت مقام تربیت روحی نیست. هنر تربیت و بینش معنوی است.

تأکید بر بعد معرفت الله و بصیرت و به تبع آن کمال نفس هنرمند از مؤلفه‌های اصلی هنر در تمدن و عرفان اسلامی است. یکی از راه‌های مؤثر ارتقای هنرمند از مرتبه بصر به بصیرت و دستیابی به معرفت حق، تحصیل فضایل و لطیف نمودن وجود از غلظت‌هاست. هر چه معرفت و فضایل هنرمند افزون، هنرش لطیف‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. در این نگرش گام اول برای راه‌یابی هنرمند به ساحت حقیقت، تهذیب نفس است. محوریت نقش معرفت هنرمند منبعت از دیدگاه عرفانی به هنر است. در تمدن اسلامی عرفان بنیاد هنر است، لذا شأن هنر، زیبایی و ملاک هنرمندی در عرفان اسلامی مباین است از آنچه که در حال حاضر هنر، هنرمند و زیبایی نامیده می‌شود.

هنر در اندیشه ابن عربی

نزد ابن عربی هنر از جایگاه والایی برخوردار است و در نسبت با معرفت و هستی‌شناسی عرفانی اوست. به موجب این که هنر فعالیت و کنشی انسانی است، نخست باید جایگاه و منزلت انسان در اندیشه ابن عربی معلوم شود تا بتوان چگونگی ظهور هنر در انسان را از منظر او تبیین نمود. انسان‌شناسی اساس اندیشه عرفانی ابن عربی است و آگاهی از جایگاه وجودی انسان در عالم نیز از مباحث عمده و ویژه انسان‌شناسی اوست. ابن عربی از جنبه متعالی و معنوی به انسان می‌نگرد و انسان نزد او تا حدی از مکان و مرتبت والایی برخوردار است که او هدف از تألیفات خود را معرفی جنبه‌های متعالی انسان ذکر می‌نماید¹⁶ (ابن عربی، 1426، ص 12).

از تجلی حق آدم و عالم پدید می‌آیند که هر دو بر صورت حق آفریده شده‌اند. در عالم چیزی نیست، مگر این که بهره و نصیبی از صورت حق دارد. عالم و آدم هر دو آینه حق هستند. انسان به مثابه عالم صغیر و عالم، انسان کبیر ظهور اجمالی و تفصیلی حق‌اند. حقایق کونی در آدم، مجموع و در عالم پراکنده است. «انسان مجموع عالم و عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر»¹⁷ (همو، بی‌تا، ج 3، ص 11). پس عالم در انسان است و چیزی جدای از او نیست. در واقع چیزی در عالم نیست مگر این که در انسان وجود دارد. ابن عربی در *انشاء الدوائر* معتقد است: «انسان دو نسخه است؛ نسخه‌ای ظاهری و نسخه‌ای باطنی. نسخه‌ی ظاهری مانند تمام عالم و نسخه‌ی باطنی همانند حضرت الهی است»¹⁸ (همو، 1336، ص 21). ابن عربی در جای‌جای آثارش ویژگی‌های بسیاری برای انسان بر می‌شمارد از جمله این که انسان هنر خداست¹⁹ (همو، بی‌تا، ج 3، ص 8). همچنین خدا علم به خود را منوط به انسان می‌داند و شگفت‌انگیزترین امر این است که حق به جز از طریق انسان نمی‌تواند عین خود را ببیند و به خود علم یابد²⁰ (همان، ج 4، ص 154)، چون هیچ موجودی به غیر از انسان آینه‌گردان خدا نیست. انسان کامل‌ترین موجود از حیث نمونه و نسخه کامل اسماء‌الله است²¹ (همان، ج 2، ص 641). خدا انسان را بر صورت خود آفریده و در موجودات غیر از او چنین نکرده است²² (همان). مراد از صورت این صورت ظاهری نیست. انسان بر صورت خداست، یعنی حقیقت انسان هویت حق است و سایه کمالات خدا در او ظهور یافته است.

در باب هنر در دیدگاه ابن عربی نخست باید بدانیم آنچه را که ما هنر می‌نامیم ابن عربی با چه واژه‌ای از آن نام می‌برد و چه ویژگی‌هایی برای آن قائل است. ابن عربی برای بیان حرفه و برخی هنرها مانند هنر نقاشی در تعبیر امروزی از واژه واحد «صنعه» در آثارش بهره برده و هیچ تفکیکی میان آن دو قائل نشده است. برای نمونه برای نجاری، بنایی، (همان، ص 405)، (همان، ج 1، ص

91) بافندگی، (همان، ج 3، ص 457) خیاطی، (همان، ص 302) نقاشی، (همان، ج 2، ص 279-278) (همان، ص 424) شعر، کیمیا (همان، ج 3، ص 257)، (همان، ج 2، ص 628) و آفرینش عالم توسط خداوند (همان، ج 3، ص 527) و حتی خانه سازی زنبور عسل و عنکبوت (همان، ص 297) واژه واحد «صنعه» را به کار برده است. در واقع او برای آنچه اکنون هنر زیبا، هنر کاربردی، هنر طبیعی و صنعت نامیده می شود واژه واحد «صنعه» را بکار برده است. بر این اساس در آرا او می توان در برخی موارد لفظ هنر را جایگزین واژه «صنعه» نمود.

ابن عربی معتقد است هنر مانند بافندگی در وجهه عمومی در زمره امور فرودست است، لیکن در مفهوم خاص به معنی آفرینش است. هنر نزد او والاترین علوم، عظیم ترین دلیل، روشن ترین طریق و دعوی صدق برای وصول به حق است، چون خدا با هنر در ساحت هستی ظهور نموده است²³ (همان، ص 457). در عبارت «بالصنعه ظهر الحق فی الوجود» «بای» استعانت در لفظ «بالصنعه» به این مفهوم که حق به واسطه هنر در عرصه وجود هویدا شده است و نیز «ال» به معنای استغراق است و عمومیت می بخشد و به این معنی است که ظهور از طریق هنر در انحصار خدا نیست. در واقع اگر انسان نیز به خلاقیت هنری مبادرت ورزد، قادر است همچون خدا که با هنر از بطون به ظهور آمده و در ساحت هستی متجلی شده است با هنرش باطن خود را هویدا نماید. اگر وجود و باطن انسان آینه تمام نمای حق و مظهر اسماء الله باشد به تبع آن هنرش که صورت باطن اوست انعکاس صورت حق و نمودار خود او خواهد بود. از این رو با هنر هم می توان به شناخت حق نائل شد. در واقع چون حقیقت انسان هویت حق است با دیدن و شناختن خودش حق را می بیند و می شناسد و باطن هنرمند بر خودش متجلی شده و به معرفت نفس نائل می شود و چون بر صورت حق آفریده شده است ظهور او هویدایی حق تعالی نیز هست و ظهور حق یا اسماء الله به مفهوم تقرب به حق و معرفت الله است.

تقرب به حق سبب ظهور زیبایی های درون یا مظهریت اسماء الله می شود. آشکار شدن اسمای حق به معنی تخلق و تحلی به اسماء الله و مظهر اسماء شدن است. از دید ابن عربی غایت مطلوب بنده تخلق به اسماء است²⁴ (همان، ج 2، ص 126). هیچ یک از اسمای الهی نزد بنده آشکار نمی شود، مگر اینکه بنده به میزان استحقاق خود به آن اسماء متصف شود. اسماء به حکم بندگان عمل می کنند و شرط ظهور آنها در انسان، سلوک به سوی حق است که بیان این گفتار را به اختصار در کلام کاشانی شارح فصوص می یابیم که اگر انسان با علم و عمل سیر و سلوک کند تا به افق اعلی یا قرب حق برسد به صفات خدا متصف می شود و اسمای حق را آشکار می نماید²⁵ (کاشانی، 1370، ص 5). هنرمند نیز برای مظهریت اسماء الله و اتصال به حق

باید از سنخ حقیقت شود؛ یعنی به سوی وحدت برود و از حیثه کثرات زمان، ماده، مکان، تموجات ذهنی خارج شود. از خویشتن و هوای نفس بگسلد و تسلیم مطلق امر حق باشد. در اندیشه ابن عربی هنر انسان تقرّب به حق و حرکت به سوی اوست و انسان زمانی هنرمند است که در حرکت عروجی به سوی حق قدم برداشته و مظهر اسما شود، چون مظهر بودن یعنی شبیه و نزدیک بودن به حق. شبیه بودن به حق نیز به کمال نزدیک شدن و شناخت خداست. بر این اساس با هنر به مثابه روشن‌ترین راه در تعبیر ابن عربی می‌توان به حق تقرّب جست و او را شناخت. پس صاحب هنر یا هنرمند با هنر قدم در وادی عرفان می‌گذارد. هنر انسان که همان نزدیکی و قرب به حق است در مسیر استکمالی به سوی حق هویدا می‌شود. در این راه مسیر عارف و هنرمند سالک در وصول به حقیقت یکی می‌شود. در راهی که به حق منتهی می‌شود دیگر میان عارف و هنرمند وجه افتراق و تمایزی وجود ندارد. «هنرمند همان عارف و کشف عارف هنر است»²⁶ (العطار، 1978، ص 40 به نقل از ابوزید، 1983، ص 30).

مفهوم زیبایی در فلسفه غرب و عرفان اسلامی

زیبایی امری ملموس و حقیقتی مبهم است. سقراط در رساله هیپیاوس بزرگ زیبایی را دشوار در بیان و تعریف می‌داند (افلاطون، 1380، ج 2، ص 566) و در کراتولوس معتقد است «دریافتن معنی آن واژه [زیبا] آسان نیست» (همان، ص 728)، لذا در طول تاریخ فلسفه شاهد آرای متعدد در تعریف این واژه هستیم. برخی بر این باورند که زیبایی ویژگی ثابت در ذات اشیا نیست، بلکه در اندیشه مخاطب و چشم ناظر نهفته است. در این دیدگاه، زیبایی باید به واکنش‌های متفاوت افراد به یک شی واحد مرتبط باشد. بر این اساس، زیبایی ذهنی است. برای نمونه زیبایی در اندیشه کانت با ساحت معرفت هم پیوند است و امری سوپراکتیو و ذهنی است و چیزی در شیء نیست. دیگر دیدگاه‌ها ادعا می‌کنند زیبایی از طریق رابطه بین یک شی و ناظر آن تولید می‌شود. برخی نیز معتقدند: زیبایی مفهومی کلی با ارزش زیبایی‌شناسی است که تمام دیگر تجربه‌های زیبایی‌شناسی را در بر می‌گیرد. دیگرانی هم بر این باورند که زیبایی فقط یک گونه از ارزش زیبایی‌شناختی در کنار ویژگی‌هایی مانند ظرافت، هماهنگی، و یا یکنواختی است. در تفکر فلسفی غرب زیبایی محرک و خوشایند حواس و مطلوب ذهن است و ملاک زیبایی عواطف و احساسات می‌باشد. زیبایی بر سوژه یعنی انسان و عالم عین یا ایژه مبتنی است و امری نسبی و اعتباری است. ادراک زیبایی مربوط به حوزه حواس و مبتنی بر سوژه است.

در مقابل، زیبایی در فرهنگ و عرفان اسلامی مقوله‌ای متافیزیکی و تابع نگرش عرفانی است. مبانی زیبایی در تمدن اسلامی با تعبیر غربی آن تفاوت اصولی دارد. حسن، جمال الهی، تجلی، خیال، احسان و عشق از مؤلفه‌های اصلی زیبایی در عرفان اسلامی به شمار می‌آیند. در این نگرش زیبایی در نسبت با حقیقت وجود تبیین می‌شود و ناظر به تمام مراتب وجود است. از آنجا که همه موجودات مظاهر تجلی حق هستند جمال حق و وجه الهی در همه موجودات ساری است. زیبایی در عرفان ظهور وجود یا حقیقت است؛ یعنی آنچه به آن نور وجود اضافه شده زیباست. پس هر موجودی زیباست. زیبایی حقیقتی عینی است و جنبه وجودی دارد، لذا ذهنی و اعتباری نیست و معیار آن سوژه نمی‌باشد. زیبایی صورت حقیقت، امری ظهوری و در صورت ظهور و تجلی قابل ادراک است. از این رو همواره سخن از زیبایی با تجلی هم پیوند است. هر جا تجلی وجود است زیبایی هم هست. میزان زیبایی موجودات به بهره‌مندی آن‌ها از نور وجود بستگی دارد. زیبایی هر موجودی شعاع زیبایی حق یا وجهی از اسمای الهی است. فرغانی عارف و شارح *تائیه ابن فارض* معتقد است هر آنچه زیبایی در عالم است سایه و روگرفتی از زیبایی حقیقت مطلق است (فرغانی، 1379، ص 378). هر موجودی به میزان هویدا نمودن حقیقت زیباست. هرچه صورت حقیقت بیشتر آشکار شود زیبایی افزون‌تر است.

هنر و زیبایی اسماء الله در عرفان ابن عربی

در اندیشه عرفانی ابن عربی عالم واقع نشانه و سایه‌ای از حقیقت مطلق است. عالم سایه خداست؛²⁷ (ابن عربی، 1370، ص 43) یعنی تعینات، سایه وجود مطلق‌اند. خداوند در عالم با هنر یا تجلی اسماء الله هویدا شد و جواهرات درون صندوقچه پنهان خود را آشکار نمود که در حدیث، کنز مخفی²⁸ خوانده است. در تعبیر ابن عربی زیبایی عالم از زیبایی خداست²⁹ (همو، بی‌تا، ج 2، ص 345). از منظر او ماسوای خدا بر صورت موجد پدیدار شده و خدا جز خود را پدیدار نکرده است. پس عالم در کمال، مظهر حق است و در عالم امکان بدیع‌تر از این عالم عالمی نیست، چون از خدا کامل‌تر وجود ندارد. اگر عالم کامل‌تری بود باید موجد کامل‌تری هم یافت می‌شد، اما چون غیر از خدا نیست پس در عالم امکان هم جز آنچه ظهور یافته کامل‌تر چیزی نیست³⁰ (همان، ج 3، ص 11). بر این اساس عالم تجلی اسمای حضرت حق و هنر ظاهری و بیرونی اوست. خداوند با کمالات بی‌پایانش در عالم از جنبه ظاهری هویدا می‌شود؛ یعنی از باطن به ظاهر تنزل می‌نماید. همه موجودات مظهر تجلی حضرت حق و موجود با نور وجوداند. ماسوای الله ظهور زیبایی اسما یا صفات کمال خداست. هنر و زیبایی خدا با اسماء الله در سرتاسر عالم بسط و ظهور

یافته است. در حقیقت «وجود مطلق با جمیع کمالات اسما و صفات بر سبیل تفصیل در تعینات موجودات ساری است» (ابن‌ترکه، 1375، ص 151).

وجود حق کامل علی‌الاطلاق است؛ یعنی کمال زیبایی و جمال. حسن حق در همه موجودات با فیض وجود افاضه می‌شود؛ لذا با آفرینش، سراسر عالم تجلی حق و عرصه ظهور زیبایی او می‌شود. ابن عربی زیبایی و جمال حق را در هر تجلی به لباس زیبایی تشبیه نموده است که عالم در هر تجلی لباس زیبایی بر روی جامه نیکوی پیشین در بر می‌کند³¹ (ابن عربی، بی‌تا، ج 4، ص 146). از دید او عالم آینه حق و در نهایت جمال و فاقد نازیبایی است. در عالم جز صورت حق رویت نمی‌شود و خداوند تمام حسن و زیبایی‌ها را در آن گرد آورده است. بنابراین در ممکنات زیباتر و بدیع‌تر و نیکوتر از عالم نیست و اگر حق ایجاد را تا بی‌نهایت ادامه دهد مانند همان است که پدید آورده، پس زیبایی سراسر عالم جمال ذاتی اوست³² (همان، ج 3، ص 449).

به زیر پرده هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان³³

زیبایی حقیقتی مجرد و واحد است که مظاهر آن با وجود در عالم بسط می‌یابد. هر موجودی نظر به میزان بهره‌مندی از وجود از زیبایی نسبی برخوردار است. اصل زیبایی از آن خداست و هر زیبایی نیز پرتو تجلی اوست، چون وجود، زیبا و حقیقت است و «زیبایی صنع خدا در خلش ساری است»³⁴ (همان، ج 2، ص 114). در عالم حسن اشیا و اشخاص متناسب با بهره آن‌ها از زیبایی مطلق و قرب و بعد از حق است. انسان کامل به سبب قرب به حق میان انسان‌ها زیباترین است. گل از میان نباتات و طلا از جمادات از حسن حق بهره بیشتری دارند. از نظر ابن عربی خدا در زیبایی مطلق ساری در عالم، زیبایی نسبی قرار داد؛ لذا بعضی بر بعضی در زیبایی تفاضل و برتری دارند³⁵ (همان، ج 4، ص 269).

حال پرسش مطرح این است که اسماء‌الله هنر و زیبایی بیرونی یا ظهور یافته از جانب خداست. انسان برای آفرینش زیبایی چه الهامی از زیبایی اسماء‌الله می‌گیرد و چه زیبایی‌هایی را می‌تواند بیافریند؟ در پاسخ باید گفت انسان با مظهریت اسماء‌الله، خالق زیبایی‌های درون یا فضایل روحی می‌شود. تجلی به اسماء‌الله هنر درونی انسان است که در بیرون نیز موجب پدیداری هیأت‌های زیبا یا هنر می‌شود.

زیبایی و هنر انسان در عرفان ابن عربی

مطابق آیات مبارکه 4/تین³⁶ و 24/غافر³⁷ انسان واجد زیباترین صورت و خلقت صورت او نیکوترین صورت‌هاست. آنچه از کمال و جمال در عالم خلقت تصور می‌گردد نمونه‌ای از آن در انسان نهاده

شده است. خداوند تنها در انسان به نحو اکمل ظهور نموده است. سرآمد گوهرهای نفیس گنج اسما، انسان زیباست. انسان زیباترین موجود است و «زیباتر از انسان نیست»³⁸ (همان، ص 409). نیکویی صورت انسان به این معناست که او آینه‌گردان تمام نمای هویت حق است. آینه هر چند از حیث ساخت و صنعت بی نقص باشد تا صورت ناظر در آن ظاهر نشود، کامل نمی‌شود. آینه وجود انسان نیز از جهت آفرینش کامل است، اما تا وجه حق در آینه تجلی نکند، کامل نمی‌شود. مراد از تجلی صورت حق فعلیت اسماء الله است. پس انسان باید مظهر اسماء الله شود، یعنی زیبایی بالقوه درون خود را بالفعل نماید. انسان چگونه به این امر توفیق می‌یابد؟ بنا به اعتقاد ابن عربی یکی از شیوه‌های نمایان نمودن زیبایی اسمای الهی و تحقق آن در انسان تبعیت از پیامبر است. ابن عربی با استناد به آیه 31 سوره آل عمران³⁹ از قول رسول بیان می‌دارد که اگر پیروی رسول کنیم به زینت این پیروی خود را زینت نموده‌ایم و خدا که دوستدار جمال و زیبایی است دوستان خواهد داشت⁴⁰ (همان، ص 270-269).

در نگرش ابن عربی خداوند علم هر چیزی را در انسان به ودیعه گزارده است⁴¹ (همان، ج 2، ص 686)، یعنی وجود ما واجد کلیه علوم و حقایق عالم از جمله علم زیبایی، هنر و صنایع به نحو تکوینی است و تنها نیاز به ظهور و هویدایی دارد. انسان با طهارت و قداست نفس و بهره‌برداری از معدن علوم توان دو نوع آفرینش یا هنر را می‌یابد؛ درونی و بیرونی. انسان در هر دو گونه هنر با هنرنمایی، اسمای حق و باطن خود را که بر هویت حق است نمایان می‌کند و اینگونه با الهام از زیبایی معدن حقایق الهی یا اسماء الله زیبایی و هنر خود را به منصفه ظهور می‌رساند.

هنر و زیبایی انسان در نسبت با اسماء الله

هنر انسان در عرفان اسلامی رابطه مستقیم با جنبه متعالی او یعنی حقایق الهی دارد، چون حقیقت انسان هویت حق است. هنر درونی انسان هویدایی هویت حق یا مظهریت اسماء الله است. هویت حق یا حقیقت وجود از حضرت احدیت تا عالم انسان کامل تنزل نموده و با افزایش تنزل و گذر از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر بر کثرت آن افزون شده است. حجاب‌ها حقیقت وجود را در مسیر تنزل فراگرفته‌اند، هر چند که اسما، خود نخستین حجاب نورانی برای حق‌اند، لیکن زمخت‌ترین حجاب مربوط به عالم ملک یا ناسوت است که غلظت و ظلمت ماده از لطافت حقیقت اسمای حق کاسته است.

پس هنر درونی انسان یا ظهور صورت حق در وجود مستلزم رها شدن از دو سلسله حجاب است؛ حجاب‌های وجود خود و حجاب‌های عالم. از آن رو که انسان کون جامع است و عالم به تفصیل

در درون او وجود دارد، پس تمام حجاب‌ها، هم پرده‌های درون و هم پرده‌های مراتب هستی در درون اوست و چیزی بیرون از او قرار ندارد. انسان با صفای دل، طهارت نفس و فاصله گرفتن از عالم ماده قادر است حجاب‌ها را از حقیقت وجودی خود کنار بزند و هویت حق را هویدا نماید. مراد از هویت حق در انسان اسما و کمالات حق در وجود انسان است. انسان به هر میزان با افعال مرضی حق حجاب‌ها را کنار بزند صورت حق بیشتر در آینه صاف و صیقلی دل خودنمایی می‌کند. نظر به عظیم بودن امر برداشتن حجاب‌هاست که از دید ابن عربی مظهریت و تخلّق به اسمای الهی مطلقاً مشکل‌ترین اخلاق است⁴² (همان، ج 4، ص 347).

در عرفان اسلامی وجود شخص با مظهریت اسمای الهی خود اثر هنری است و فرد، هنرمند به شمار می‌آید. پس هنر هنرمند نه تنها با عالم محسوس رابطه‌ای ندارد، بلکه از آن هم گذر می‌کند. حال این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که هنرمند فاقد اثر هنری عینی چگونه به عنوان هنرمند شناخته می‌شود؟ در نگاه ابن عربی انسان با مظهریت اسمای حق هنرمند است. هنرمند مورد نظر ابن عربی بدون تولید اثر عینی نیز هنرمند قلمداد می‌شود. در دید او کسی که مظهر اسمای الهی است و ذات حق تعالی با کشف حجاب‌های صفات بر او متجلی شده در وحدت فانی می‌شود، پس چنین شخصی موحد مطلق و فاعل افعالی می‌شود که از حق تعالی سر می‌زند و با بسم الله الرحمن الرحیم قرائت کننده آنچه را که حق قرائت کرده، می‌شود⁴³ (همو، 1422، ج 1، ص 7). در واقع خدا با کلمه «کن» می‌آفریند و انسان با نام خدا به آفرینش هنر و زیبایی می‌پردازد. از دید ابن عربی هنر اصلی انسان به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه وجود یا مظهر اسما شدن است نه تولید شیء. اگر هنرمند مظهر اسمای جمال و متخلّق به آن باشد ولو اینکه اثر هنری عینی نداشته باشد هنرمند است و خود هنرمند اثر هنری است، اما اگر هنرمند مظهر اسمای جلال شود حتی اگر اثر هنری با شأن شیئی داشته باشد، برغم اینکه در لفظ بر او اطلاق هنرمند می‌شود از دید ابن عربی هنرمند حقیقی نیست، چون هنر انسان عروج به سوی حق و تخلّق به اسماء الله است نه نزول به سوی قهر و غضب الهی.

اگر هنرمند مظهر اسمای جمال باشد به تبع آن اثر هنری عینی او نیز آینه اسمای جمال و موجب جلب لطف و رحمت حق است. در صورت مظهریت اسمای جلال، اثر مظهر قهر و غضب حق، اقتضای گمراهی، بُعد از حق و محرک هوای نفس است. نظر به طبع و غرض هنرمند اثرش مظهر اسمای جمال یا جلال و با یکی از آنها سازگار است، چون اصل وجود انسان در عالم تحت حکم اسمای متقابل است. اثر هنری با مظهریت اسمای جمال تناسب و اعتدالی دارد که سبب خوشایند نفس است، لیکن اثر هنری با مظهریت اسمای جلال از حد اعتدال فراتر می‌رود و این

امر مطابق فطرت نیست،⁴⁴ لذا ناخوشایند است. برای نمونه هنر امانیستی در دوره مدرن که تماماً رو به نفس دارد نمونه بارز هنر هنرمندان متخلّق به اسمای جلال حق است و حاکمیت اسمای قهر و غضب همچون اسمای مزل، ضار و مذل در فرایند تولید اثر مستولی است. حال این پرسش مطرح می‌شود که هنرمند چگونه در فرایند آفرینش هنری تحت حاکمیت اسمای جمال قرار گیرد و از احکام اسمای جلال دوری نماید؟ در پاسخ باید گفت انسان با دو ساحت رحمانی و شیطانی یا اسمای جمال و جلال خلق شده است. افعال انسان که از نفس صادر می‌شود به یکی از این دو ساحت مایل است. ساحت شیطان به دلیل بُعد از حق مظهر اسم قهر حق است. نفس انسان اگر مسخّر شیطان شود تحت ولایت اسم قهر قرار می‌گیرد. اگر نفس تحت فرمان عقل باشد تحت سلطنت حکم اسم رحمان قرار می‌گیرد که وجهه رحمت حق است، لذا به بندگان امر شده هر کاری را با بسم الله آغاز کنند تا با آن از ولایت اسم قهر یا جهت نفس شیطانی خارج و تحت حکم جهت رحمانی نفس یا اسم رحمان قرار گیرند. انسان همچون خدا با هنرش شناخته می‌شود. همانگونه که خداوند عشق به شناخته شدن داشت و از بطون به ظهور آمد، انسان خلیفه الله نیز خدایی دیگر در زمین حب اظهار دارد. انسان هنرمند بر اساس تخیل هنری و رفتن از باطن به ظاهر دست به آفرینش هنر عینی می‌زند. هنر عینی هنرمند رابطه مستقیم و مؤثر با هنر درونی و باطن او دارد، چون اثر هنری تجسم باطن هنرمند است. به بیان دیگر «انسان که ذاتاً و صفاتاً و افعالاً آیت کبرای حق تعالی است، خوش دارد صور حقایق علمی خود را در کسوت رقایق عینی خارجی ببیند و آن چه را که در سرش نهفته دارد به عیان برساند و با دیدن آن عیان، در حقیقت خودش را می‌بیند. زیرا آثار هر کس نمودار خود اوست. خواه آثار عینی باشد، خواه لفظی، خواه کتبی و غیرها» (حسن‌زاده آملی، 1392، ص 557-556).

اگر باطن هنرمند منطبق با صورت حق باشد صورت هنر نیز مطابق هویت حق که شاکله وجودی انسان است، شکل می‌گیرد. در فرایند خلق اثر، زیبایی درون هنرمند در اثر ظهور می‌کند و وجود زیبا مؤید اثری زیبا می‌شود، چون زیبایی اثر هنری نشان از صانع و هنرمند خود دارد و مربوط به خود اثر نیست و میان هنر و هنرمند نسبتی هستی‌شناسانه برقرار است. پرسش دیگری که اینجا سر بر می‌آورد این است که چگونه زیبایی درون هنرمند یا صورت حق در اثر هنری محسوس ظهور می‌کند؟ برای تحقق زیبایی درون در دست ساخته، هنرمند باید در اثر حاضر شود و مطابق صورت الهی خود در آن روح بدمد. به سخن دیگر «برای آنکه آدمی در دست ساخته خویش ظهور داشته باشد؛ چنانکه خداوند در صنع خویش متجلی است، ناگزیر

باید همچون حیات حلول یافته در اثر جلوه‌گر شود» (کومارا سوامی، 1391، ص 80). زمانی که هنرمند صورت اثر هنری را خلق نمود، لازم است این صورت را با صورت الهی خود که مطابق آن آفریده شده است، حفظ نماید و مظهر اسما نماید تا اثر واجد روح و بقا شود. از منظر این عربی هر کس صورت فاقد روحی را به وجود بیاورد در آخرت عذاب می‌شود و به او گفته می‌شود در صورتی که آفریده روح بدمد و آن را زنده کند، حال آن که او نه می‌تواند در آن روح بدمد و نه می‌تواند آن را زنده کند⁴⁵ (ابن عربی، بی تا، ج 4، ص 108). پس چگونه می‌توان صورتی واجد روح و زنده انشا و ایجاد کرد و مورد نکوهش و عذاب قرار نگرفت؟ برای این منظور فرد باید نخست از خود آغاز نماید و به بیان نجم الدین رازی جامه عمل بپوشاند که «هر طایفه‌ای در صنعت و حرفت خویش باید که اول از حظ نفس و نصیب خویش خروج کنند و در هر کار توجه راست به حق آرند» (رازی دایه، 1322، ص 19). در این صورت است که جان فرد قابلیت می‌یابد آینه‌گردان اسمای جمال حق شود و اثر هنری با وجهه و روح الهی خلق نماید.

همچنین هنرمند باید خودش زنده و حیات داشته باشد تا قادر باشد به اثرش روح ببخشد. زنده بودن نه به معنای فیزیولوژی، بلکه زنده بودن دل. دل انسان زنده نیست مگر با ذکر و یاد خدا. بیان این نکته در لسان سعدی اینگونه بیان شده است.

زنده دلا مرده ندانی که کیست آنکه ندارد به خدا اشتغال

بر این اساس هنرمند نباید از خدا غافل باشد و باید دلش را با یاد خدا زنده کند و در هر لحظه و در هر کاری خدا را حاضر بداند. در این صورت می‌تواند به اثرش روح و حیات دهد و آن را مظهر اسمای وجودی خود قرار دهد.

در ماجرای ساختن پرنده گلی توسط حضرت عیسی دمیده شدن روح در آن و تبدیل آن به پرنده حقیقی به اذن پروردگار هیچ مذمت و تعذیبی وجود ندارد، زیرا مطابق آیه 110 سوره مائده⁴⁶ این امر جز به فرمان خدا صورت نگرفته است. اگر هنرمند هم با ایمان و مطاوعت از امر الهی در صورت ایجاد نموده روح بدمد و آن را زنده کند در انشاء آن صورت اجازه داده شده و مورد نکوهش و تعذیب قرار نمی‌گیرد.

حال برای تحقق و بقای روح الهی در اثر باید آن را به خدا سپرد و خداوند را وکیل حفظ بقای آن نمود. برای دستیابی به این امر هنرمند باید پیوسته و در هر حالی تحت فرمان خدا باشد و در تولید اثر خدا را حاضر کند؛ یعنی نزد خدا باشد و به او تقرّب داشته باشد⁴⁷ (ابن عربی، بی تا، ج 3، ص 240) و از مشارکت شیطان دور باشد. این گونه بقای اثر آفریده، تضمین می‌شود، چون

مطابق آیات کریمه نحل/96 و قصص/88 آنچه تهی از حق است بقا و دوام ندارد⁴⁸ و به بیان عارف واصل قلانسی نسفی «صدق هنر آن است که مرادش از هنر جز خداوند نبود» (قلانسی نسفی، 1385، ص 15).

نتیجه

در هستی شناسی عرفانی ابن عربی ما سواى الله مرآت حق و تجلی اسماءالله است. خداوند با اسما یا کمالات خود از جنبه ظهوری در عالم متجلی شده است. جمال الهی ناظر به تمام مراتب وجود و ساری در همه موجودات است. عالم در نهایت زیبایی عرصه هنرنمایی اسمای حق است. انسان به اعتبار مقام احدیت جمع مصداق بارز هنر و زیبایی الهی است و به بیان ابن عربی زیباتر از انسان نیست. هنر انسان تقرب به حق و حرکت به سوی اوست و انسان زمانی هنرمند است که در حرکت عروجی به سوی حق قدم برداشته و مظهر اسما شود. انسان با خلق فضایل و مظهریت اسماءالله سبب ظهور زیباییهای درون یا اثر هنری درونی می‌شود. هنر بیرونی یا آثار هنری دست ساخته نیز نمود کامل هنر درونی است. در واقع با ظهور هر اثر هنری در عرصه زندگی انسان اسمای جمال و جلال حق نمایان می‌شود. ارائه زیباییهای خلقت یا خلق در بستر اثر نشان از اسمای جمال وجود دارد و ارائه زشتی، خشونت، شهوت، منیت و مشخصه‌هایی از این دست در اثر هنری به اسمای جلال باطن اشاره دارد. بر این اساس هنر و زیبایی انسان با هنر و زیبایی اسماءالله نسبتی وجودی و هستی‌شناسانه دارد.

یادداشت‌ها

- ¹ «و أن العالم ليس إلا تجليه»
- ² «السعادة كلها في العلم بالله تعالى»
- ³ «فمن حاز معرفة الأسماء الإلهية فقد حاز المعرفة بالله على أكل الوجود»
- ⁴ «فالعالم صنعة الله [...] بالصنعة ظهر الحق في الوجود فهي أعظم دليل و أوضح سبيل»
- ⁵ «إذ كل اسم هو عبارة عن الذات مع صفة ما»
- ⁶ «ليست الكثرة إلا الأسماء الإلهية»
- ⁷ «فكل ما يفترق إليه فهو اسم لله تعالى»
- ⁸ «و من عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين: صفات الجمال مثل صفة الرحمة و الحب و المغفرة و غير ذلك، و صفات الجلال مثل صفة القهر و الانتقام و الكبرياء و غيرها»
- ⁹ سلطان به مفهوم حجت، برهان، دلیل، توانایی و تمکن توأم با برتری و تفوق است. اسما با برهان و حجت بر عقول سلطنت دارند، چون ورای اسما مسمیاتی وجود دارد که مقام الوهیت و ربوبیت اسماء هستند و بر موجودات حاکمیت دارند.
- ¹⁰ «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ»: و آموخت آدم را همه نام‌ها را پس عرضه کرد آن‌ها را بر فرشتگان.
- ¹¹ «فإن لكل علم و صنعة معدنا في الروح ثابتا فيه بحسب الفطرة، [...] فَيَصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ [نور/43] من القوى الروحانية و يَضْرِبُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ [نور/43] من القوى النفسانية و النفوس المحجوبة.»

12 «إن المعرفة في طريقنا عدنا لما نظرنا في ذلك فوجدناها منحصرة في العلم بسبعة أشياء و هو الطريق التي سلكت عليه الخاصة من عباد الله الواحد علم الحقائق و هو العلم بالأساء الإلهية»

13 «فأحسن ما جمعه الإنسان في حياته العلم بالله و التخلق بأسيائه»

14 «إن العالم صنع الحق و فعله»

Post-Modernism 15

16 «فليس غرضي في كل ما أصنف في هذا الفن معرفة ما ظهر في الكون و إنما الغرض تنبيه الغافل على ما وجد في هذا العين الإنساني».

17 «فالإنسان مجموع العالم و هو الإنسان الصغير و العالم الإنسان الكبير أو سم الإنسان العالم الصغير»

18 «أن الإنسان نسختان نسخة ظاهرة و نسخة باطنة فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام و النسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية»

19 «أدت صنعة خالقك»

20 «فهذا من أعجب ما في الوجود أن يكون من أعطاك العلم بنفسه لا يعلم نفسه إلا بك»

21 «لتعلم أنك من جملة أسائه بل من أكملها اسما»

22 «من جميع الأركان لكونه سبحانه خلقك على صورته و جمع لك بين يديه و لم يقل ذلك عن غيرك من الموجودات»

23 «فالعالم صنعة الله و العلم بصنعة الحكاية علم الحائك و هو صنعته و ذلك في العموم أنزل العلوم و في الخصوص علم الصنعة أرفع العلوم لأنه بالصنعة ظهر الحق في الوجود فهي أعظم دليل و أوضح سبيل و أقوم قيل»

24 «تشير الحكاء بأن الغاية المطلوبة للعبد التشبه بالاله و تقول فيه الصوفية التخلق بالأساء فاختلفت العبارات و توحد المعنى»

25 «فإن [الإنسان] ترقى بالعالم و العمل و سلك حتى انتهى إلى الأفق الأعلى و رجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه بلغ الحضرة الإلهية، و انصف بصفات الله»

26 «... استبدال كلمة فنان بكلمة صوفي عند ابن عربي، و استبدال كلمة الفن بالكشف صوفي عنده»

27 «و العالم ظل الله»

28 بنا بر حديث كنز مخفي «قال داوود: يا رب لم خلقت الخلق؟ فقال: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» خداوند می‌فرماید: گنجی مخفی بودم، شناخته نبودم پس دوست داشتتم که شناخته شوم. در حدیث از وجود علمی عالم در ذات حق تعبیر به گنج پنهان شده است. وجود علمی موجودات یا همان اعیان ثابت در مقابل موجودات عینی عالم عدم هستند. برای عینی شدن وجود علمی نیاز به زمان و حرکت است که ابن عربی از آن به حرکت حبی یا عشق ذات حق به ذات خودش تعبیر می‌کند (ابن عربی، 1370، ص 203).

29 «بحال العالم جمال الله»

30 «و كل ما سوى الله قد ظهر على صورة موجدة فما أظهر إلا نفسه فالعالم مظهر الحق على الكمال فليس في الإيمان أبدع من هذا العالم إذ ليس أكل من الحق تعالى فلو كان في الإيمان أكل من هذا العالم لكان ثم من هو أكل من موجدة و ما ثم إلا الله فليس في الإيمان إلا مثل ما ظهر لا أكل منه»

31 «ذلك التجلي جمالا إلى جمال فلا يزال في جمال جديد»

32 «و هو تعالى صنع العالم و أوجده على صورته فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من الضيق بل قد جمع الله له الحسن كله و الجمال فليس في الإيمان أجمل و لا أبدع و لا أحسن من العالم و لو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى فهو مثل ما أوجد لأن الحسن الإلهي و الجمال قد حازه و ظهر به [...] فالعالم كله جماله ذاتي و حسنه»

33 (شهبستری، 1382، ص 25)

34 «... و جمال صنعه سار في خلقه»

35 «جعل عز و جل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالا عرضيا مقيدا يفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل و أجمل»

36 «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»: براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم.

37 «صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ»: شما را صورتگری کرد و صورتهای شما را نیکو نمود.

38 «فلا أجمل من الإنسان»

39 «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»: بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد، و خداوند آمرزنده مهربان است.

40 «أن الله يحب الجمال فإذا تجملت لربك أحبك و ما تتجمل له إلا باتباعي فاتباعي زينتك هذا قوله ص قال الله تعالى قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ أَي تزيوا بزيتي يحبكم الله فإن الله يحب الجمال»

41 «و مما يتضمن هذا المنزل كون الإنسان قد أودع الله فيه علم كل شيء»

42 «التخلق بالأساء الإلهية على الإطلاق من أصعب الأخلاق»

43 «و من تجلت عليه النيات بانكشاف حجب الصفات فني في الوحدة فصار موحدا مطلقا فاعلا ما فعل و قارنا ما قرأ بسم الله الرحمن الرحيم»

44 در واقع صدور حکم در مورد آثار هنری یا قدرت تشخیص هنر بدون تو سل به قواعد معین را طبع یا ذوق می‌گویند که

امری فطری است.

45 «و كل من أنشأ صورةً بغير روح فنك هو المصور الذي يعذب بما صوره يوم القيامة بأن يقال له هنالك أحي ما خلقت و ليس بحيي و يقال له افتح فيها روحا و ليس بناخ»

46 إِنْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى - ابْنُ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْبُوتِ وَكَلَامًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَأْذِي فَتَنْفِخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْيِ وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ بِأَذْيِ وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْيِ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْمَانٌ مُبِينٌ مائدة/110 [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، نعمت مرا بر خود و بر مادرت به یاد آور، آنگاه که تو را به روح القدس تأیید کردم که در گهواره [به اعجاز] و در میانسالی [به وحی] با مردم سخن گفتی؛ و آنگاه که تو را کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموختم؛ و آنگاه که به اذن من، از گِل، [چیزی] به شکل پرند می ساختی، پس در آن می دمیدی، و به اذن من پرند می شد، و کور مادرزاد و پیس را به اذن من شفا می دادی؛ و آنگاه که مردگان را به اذن من [زنده از قبر] بیرون می آوردی؛ و آنگاه که [اسیب] بنی اسرائیل را - هنگامی که برای آنان حاجت‌های آشکار آورده بودی - از تو باز داشتیم. پس کسانی از آنان که کافر شده بودند گفتند: این [ها چیزی] جز افسونی آشکار نیست.

47 «و إذا قام العبد صورة ما ذكرناه من كونه خلافاً تعين عليه من تمام الصورة الإلهية التي هو عليها أن يحفظ على ما أوجده صورته ليكون له البقاء أعني لتلك الموجود عنه فيدفعه لمن يحفظ البقاء عليه و هو الله فَأَتَّجِدُهُ وَكَيْلًا فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ وَ أَمْثَالَهُ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ فَلَا يَنْسَبُ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ فِي ذَلِكَ فَالْعَبْدُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مَشْغُولٌ بِخَلْقٍ مَا أَمَرَ بِخَلْقِهِ وَ الْحَقُّ يَتَوَكَّلُ هَذَا الْعَبْدَ لَهُ قَائِمٌ بِحِفْظِ مَا خَلَقَهُ بِأَذْنِ رَبِّهِ فِي الْخَلْقِ وَ التَّوَكُّي»

48 «ما عندكم ينفذ و ما عند الله باق»: آنچه پیش شماسست تمام می شود و آنچه پیش خداست پایدار است. نحل/96... «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»: جز ذات او همه چیز نابودشونده است. قصص/88

منابع و مأخذ

Ibn Arabi, Mohiyeddin , (no date), *Al-Futuh al-Makiyeh*, 4 volumes, Beirut: Dar Al-Sadr. [In Arabic]

-----, (1957) *Insha al-Dawaer*, Liden: Braile. [In Arabic]

-----, (1991) *Fusus al-Hekam*, Tehran: Al-Zahra. [In Arabic]

-----, (2002) *Interpretation of Ibn Arabi*, 2 volumes, Beirut: Dar Ehya Al-toras Al-Arabi. [In Arabic]

-----, (2006). *Angha Moghreb in the seal of the saints and the sun of Morocco*, Beirut: Dar Al-Kutub Al- Elmieh. [In Arabic]

Abu Zayd, Nasr Hamed (1983) *Philosophy of interpretation; study in the interpretation of the Koran in the religion of Ibn Arabi*, Beirut: Dar Al-Tanwir Letebaat and Al-Nashr. [In Arabic]

Plato (2001) *Plato's works*, 4 volumes, translation by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani, Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]

Al-Attar, Sulaiman, (1978) " Sufi poetry in Andolosia until the end of the seventh century "; Ph.D thesis, Cairo University. [In Arabic]

Hekmat, Nasrollah (2010A) *Wisdom and Art in the Sufism of Ibn Arabi (Love, Beauty and Astonishment)*, Tehran: Art Academy. [In Persian]

-----, (2010B) *A Discussions in Ibn Arabi's Sufism*, Tehran: Elm. [In Persian]

-----, (2010C) *Fiction Metaphysics in Golshan Shabestari*, Tehran: Art Academy. [In Persian]

Razi Dayeh, Najmeddin (1943), *Mersad Al-Ebad*, Tehran. [In Persian]

Ramin, Ali (2007) *Analytical Philosophy of Art*, Tehran: Art Academy. [In Persian]

Rikhtegaran, Mohammad Reza (2010) *Art, Beauty, Thinking (Reflections on*

- Theoretical Foundations of Art*), Tehran: Saghi. [In Persian]
- Shabestari, Sheikh Mahmood (2003) *Gulshan Raz*, Kerman: Cultural Services of Kerman. [In Persian]
- Saeddin Torke, Ali Ibn Muhammad (1996) *Description Golshan Raz*, Tehran: Afarinesh. [In Persian]
- Allameh Hassanzadeh Amoli, Hassan (2013) *Helping guide to efforts in explaining Fusus al-Hekam*, Tehran: Publishing and Printing Organization. [In Persian]
- Ghazali, Abu hamed Mohammad (2007), *Reviving the science of religion*, 4 Volumes, Translation by Muaeid al-Din Mohammad Kharazmi, Tehran: Elmi and Farhangi. [In Persian]
- Fathi, Farid; "The Historical Elm - Al - Asma from the Viewpoint of Ibn Arabi and Its Relationship with the Art of Each Period"; Master's Thesis for the Art of Philosophy; Faculty of Applied Arts; Tehran Art University; (2009). [In Persian]
- Faraghani, Said al-Din Said (2000) *Mashareqh Al-Darari (A description of Taiyah Ibn Farez)*, Qom: Center of Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Nasafi Ghulansi, Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abi Bakr (2006) *Guidance on Knowledge and Succession and Ethics*, Tehran: Mirace Maktub. [In Arabic]
- Kashani, Abdul Razzaq (1991) *Describing Fusus al-Hikam*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Kumaraswamy, Ananda (2012) *Transformation of Nature in Art*, translation of Saleh Tabatabai, Tehran: Art Academy. [In Persian]
- Lucie-Smith, Edward (2008) *Movements in art since 1945*, translation of Ali Reza Samee Azar, Tehran: Nazar. [In Persian]