



تبیین نقش «خیال» در سلوک معرفتی آدمی از رهگذر واکاوی کارکرد آن در ساحت هنر، در منظومه فکری ابن

عربی و دلالت‌های منبعث از این نگرش در عرصه تربیت هنری

هادی کهندل^۱

چکیده

در تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی، سهروردی نخستین حکیمی بود که به وجود عالمی به نام عالم خیال در بحث «تبیین عقلانی چگونگی تکوین عالم» و اهمیت این عالم در تحقق عالم مادی پی برد. پس از او ابن عربی، به منزله بنیانگذار علم عرفان نظری، عالم خیال را نه تنها در قوس نزول هستی، که همان قوس تکوین عالم و پیدایش حضرات خمس است، بلکه در قوس صعود هستی نیز که مختص انسان و سیر معرفتی او می باشد، بسط و توسعه داد و مدعی شد که بدون وجود عالم خیال، در قوس نزول، عالم ملک تکون نمی یابد و در قوس صعود نیز انسان بدون حضرت خیال منفصل قادر به سلوک معرفتی در مسیر معرفت الله نخواهد بود و خیال نقطه آغاز سلوک معرفتی انسان است. اما از آن رو که در این مقال ما برآنیم تا جایگاه عالم خیال را از رهگذر کارکرد آن در ساحت هنر مورد واکاوی قرار دهیم لذا از تبیین سایر خصایص این عالم در این وجیزه خودداری نموده و صرفاً به ترسیم همین بعد آن بسنده می کنیم. باری، رسالت آدمی در سیر معرفتی خود به سوی معرفت الله، بی شک از رهگذر خودشناسی تحقق خواهد یافت و از نظر ابن عربی آثار هنری، در واقع آینه ایست که هستی و حقیقت هنرمند در آن جلوه گر می شود و در حقیقت هنرمند بواسطه هر خلق هنری خود، حقیقت الهی خود را متجلی میسازد و در پرتو این خود شناسی، خدانشناسی نیز محقق می گردد. حال بر اساس قاعده قابل و فاعل بودن انسان هنرمند، مادامی که آدمی حقایق ناب منطوی در عوالم مافوق، خاصه حضرت خیال منفصل که تمامی حقایق در آن برخوردار از صور مثالی خود می باشند؛ را از طریق مکاشفات و مشاهدات عرفانی خود فراچنگ آورد و وجود خود را سرشار از حقایق و ایده های بکر و حقیقی نماید، قابلیت خلق و خلاقیت آثار هنری بکر را خواهد یافت و در غیر این صورت چونان وجودی تهی می باشد که از رهگذر پوچی خود خواستار خلق می باشد و این به یقین، حاصلش نه آثار هنری بکر و بدیع، که تارهایی پوسیده به ارمغان خواهد آورد و این پوسیدگی ها نیز بی شک حقیقت اصیل آدمی را برای او آشکار نخواهد کرد و به تبع آن معرفت الله نیز محقق نخواهد گشت. بر همین اساس، اولاً در نظام تعلیم و تربیت ما می بایست همه متریبان تحت تعلیم و تربیت هنری قرار گیرند، چون لازمه سلوک معرفتی آنها به سوی پروردگارشان است؛ که این سلوک نیز از مجرای خود شناسی می گذرد؛ و

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تربیت دانشگاه تربیت مدرس (ایمیل: h.kohandel@modares.ac.ir)



خودشناسی نیز بواسطه آشکارگی حقیقت خود در پرتو خلق و خلاقیت های آدمی می باشد؛ ثانیاً بایسته است که تمامی متریبان تحت تعلیم سلوک عرفانی و آموزش حقایق ناب عوالم ماورائی قرار گیرند تا بواسطه این برخوردارى از حقیقت، قادر به خلق آثار هنری اصیل باشند و نه هنر مبتذل. روش این پژوهش نیز تحلیل اسنادی و استنتاجی می باشد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، خیال، سلوک معرفتی، هنر، تربیت هنری

مقدمه

با عنایت به مغفول واقع شدن هنر و تربیت هنری در نظام تعلیم و تربیت کشور ما و علی رغم قابلیت های گسترده منطوی در مقوله هنر، چه در عرصه تدریس و آموزش، چه در ساحت یادگیری و چه در بروز خلاقیت های بالقوه متریبان و نیز در مقوله احساسات و نگرش ها، راقم این سطور بر آن شد تا درباب این مقوله و این معضل تعمق و تاملی دگر بیاغازد. و از آن رو که مقوله هنر و تربیت هنری با بحث خیال و تخیل پیوند خورده است؛ و ابن عربی نیز به عنوان بزرگ ترین عارف مسلمان تمام هم خود را صرف تبیین بدیع وجودشناختی و معرفت شناختی این مفهوم نموده است؛ به گونه ای که عرفان او را فلسفه الخیال نام نهاده اند و بی شک این تفسیر اصیل و عمیق از خیال، سرزمین حاصلخیزی است که اندیشه ها و ایده های بکر بسیاری از آن، خاصه در ساحت هنر و تربیت هنری برخوردار خواهد خواست؛ لذا ما در این وجیزه به تبیین خیال و نقش آن در سلوک معرفتی انسان، از رهگذر کارکرد آن در ساحت هنر و تربیت هنری، از منظر ابن عربی خواهیم پرداخت.

بیان مساله

ابن عربی، به عنوان مؤسس عرفان نظری، برای نخستین بار در جهان اسلام این علم نوین، که همانا تبیین عقلانی شهودات نهایی عرفاست را پایه گذاری کرد و معرفت شناسی منبعث از آن را نیز که بر سلوک و تقوا برای دستیابی به معرفتی قلبی از حق تعالی مبتنی است - و در تقابل با معرفت شناسی فلسفی که وجهه همت خود را صرفاً بر عقل خودبنیاد بشری قرار داده است - تدوین نمود. شیخ اکبر عالم را حاصل تجلی حبی حضرت حق می داند، که این ظهور در قالب کمالات اسمایی جلوه گر می شود. از برای اسماء حق، هم در حضرت علمیه صور و مظاهری است که از آنها تعبیر به اعیان ثابته می شود و هم صورتی در خارج است، که از آن تعبیر به مظاهر خارجی اسماء می شود. اعیان ثابته عبارتند از حقایق و ذات اشیاء در علم حق. به نظر ابن عربی این اعیان ثابته بر حسب اقتضاء از عالم معقول به محسوس ظاهر می شوند. بنابراین ذات حق دو تجلی دارد؛ ۱- فیض اقدس: ظهور حق در صورت اعیان ثابته در حضرت علم ۲- فیض مقدس: ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابته که پیامد آن



تکوین عالم خارج است.

بنابراین هرچه در خارج است، دلیل و نشانه امری در غیب است.^۱ شیخ بر آن است تجلی خداوند با اسم «ظاهر» عالم شهادت را ایجاد کرد و تجلی با اسم «باطن» عالم غیب را پدید آورد. غیب و شهادت دو جلوه حقیقتی واحد است: «و ما امرنا الاواحد» (قمر، آیه ۵۰). ابن عربی بر آن است، از لحظه‌ای که خداوند خود را به مثابه گنجی نهفته شهود می‌کند به واقع عشق و احکام آن یعنی حرکت در او متجلی می‌شود. حرکتی که بواسطه شوق شناخته شدن در او بوجود آمده، همان نفس عمیقی است که از ژرفای سینه عاشق سر بر می‌کشد. شناخته شدن یعنی خروج از وحدت به کثرت. این به در آمدن از وحدت مطلق با نفس الرحمان تحقق یافته است (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۲۶). بنابراین میتوان گفت «این اشتیاق را نفس الهی تسکین داده است» (کربن، ترجمه رحمتی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۲). شیخ از رهگذر همین نفس الرحمان و عماء (یا بخار) منتشی از این نفس، نحوه تکون کلمه الهی [که همان عین ثابت هرچیزی است] و تکوین عالم را تبیین می‌کند؛ نزد ابن عربی عماء که به واقع همان ماسوای حضرت حق می‌باشد، از سنخ خیال است.

وجه اطلاق خیال در مرتبه نخست آن به کل ماسوی الله این است که ابن عربی فقط ذات باری تعالی را حق و حقیقت می‌داند و تمامی عوالم ممکنات را که شکل دهنده دو قوس نزول و صعود می‌باشند حیطة خیال و مثال مطلق الهی می‌داند. ویژگی دیگر آن تبدیل دائمی اوست. به واقع ماسوی الله به تناسب تجلیات بی‌وقفه و گونه‌گون حضرت حق از تطور دائمی و درونی برخوردار است؛ که این خصوصیت آن را در زمره خیال می‌گنجانند. ویژگی دیگر آن مشابهت با خیالات انسان است که نیاز به تأویل و تفسیر دارند. چه، ماسوی الله هیچ حقیقتی از خود ندارد بلکه تجلی وجود حق و ظل و سایه او به شمار می‌رود؛ و به جهت همین مشابهت با امور خیالی نیازمند تعبیر می‌باشند، لذا شیخ تأویل صوری که در آن ظاهر می‌شود و ارجاع این صور به حقایق حق تعالی را ضروری می‌داند و بر آن است که این بیداری تنها برای سالک حقیقی و در پرتو کشف و شهود حاصل می‌گردد. انسان قبل از کشف و شهود عالم را موجود واقعی و مستقل می‌داند و پس از کشف و شهود به ظل بودن آن پی می‌برد و درمی‌یابد که ماسوی الله بدون اینکه آن را به ذات حق نسبت دهیم موهوم و غیر واقعی است. به تعبیر ابن عربی حیات نوم است و رؤیای نائم خیال است. و همان طور که رؤیا دارای معانی متمثل و حقایق متجسد در خیال است که نیازمند تأویل است؛ آنچه که در عالم برای ما متمثل و متجسد می‌شود، در واقع معانی و حقایق عالم مثال هستند که در عالم حس تمثل یافته‌اند. اهل ذوق و شهود از این ظواهر می‌گذرند و به آن معانی و حقایق می‌رسند. (مرتضایی، ۱۳۷۸، ص ۲۷)؛ به عبارت اخری ماسوی الله به سان تخیلی پوچ و بی‌معنا نیست بلکه همانند رویاهای صادقانه است که باید تأویل شود.

۱. چو عکسی ز آفتاب آن جهان است (شبستری، ص ۷۸).

۲. هر آن چیزی که در عالم عیان است



در عالم فلسفه و حکمت اسلامی، فارابی و به تبع او ابن سینا وجود عالمی به نام خیال را، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکرند؛ به گونه ای که حتی جمیع قوای مربوط به نفس، به جز قوه عاقله را مادی می دانند. سهروردی نیز، گرچه به مانند آنها به مادی بودن نفس انسانی در مقام درک تخیلات معتقد بود؛ اما با طرح عالم دیگری به نام عالم مثال (خیال) که عبارت از صور قائم به ذات است گام مهمی در این جهت بر میدارد. اما سهروردی برخلاف فارابی و ابن سینا که وجود عالم خیال در هر دو قوس نزول و صعود را منکر بودند؛ ایشان فقط به وجود عالم خیال در قوس نزول معتقد است. پس از سهروردی، ابن عربی عالم خیال را در هر دو قوس نزول و صعود مطرح کرده و به تشریح و تبیین عقلانی آنها که حاصل شهودات عرفانی خودش است، می پردازد. در نهایت ملاصدرا نیز عالم خیال را در هر دو قوس نزول و قوس صعود طرح کرده و به تبیین فلسفی آنها پرداخته؛ منتها تفاوت ابن عربی و صدرا در این است که ابن عربی نیز به مانند فارابی و ابن سینا و سهروردی قوه خیال را به منزله یکی از قوای نفس مادی می داند اما ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی بدیع خود معتقد به این می شود که نه تنها قوه خیال، بلکه ادراک حسی نیز مجرد و غیر مادی می باشد. باری، پس از شرح اجمالی پیشینه بحث عالم خیال در اندیشه متفکران اسلامی، اینک به تبیین این حقیقت و این مفهوم در نظام فکری ابن عربی خواهیم پرداخت.

ابن عربی برای خیال سه مرتبه قائل است؛ یکی خود عالم هستی (ماسوی الله) که به آن خیال مطلق گویند. در این معنا ماسوی الله (خیال مطلق) برزخ بین وجود مطلق و عدم مطلق است. یعنی عالم در همان حال که غیر خداست، از یک وجه مبین خداست. چرا که آیات خدا در آن جلوه‌گرند (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴)؛ دوم عالمی واسطه در دل عالم کبیر که به آن خیال منفصل می‌گویند. در این عالم هر چیزی صورتی دارد و همه صورت‌های اشیاء در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت آشکار می‌شود؛ سوم عالمی واسطه در دل عالم صغیر که در برابر عالم خیال منفصل قرار دارد، این عالم (خیال متصل)، همان گستره مخیله انسانی است که همچون آینه‌ای صورت‌های عالم مثال در آن منعکس می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸). خیال متصل نیز، خود به دو معنا بکار می‌رود؛ در معنای اول خیال همان نفس است که منعکس کننده صور خیالی در عالم مثال مطلق است. در معنای دوم خیال متصل با یکی از قوای نفس منطبق است و آن قوه خاصی است از نفس که بین امور روحانی و جسمانی ارتباط برقرار می‌سازد.

باری، از نظر شیخ سراسر هستی مشتمل بر دو نیم دایره است؛ یکی قوس نزول و دیگری قوس صعود. مراد از قوس نزول، تکوین عالم و همه موجودات متکون در آن است. در پایان این قوس انسان قرار دارد که همانند همه موجودات مشتمل رحمت رحمانی حق قرار می‌گیرد و تکون می‌یابد. با پایان یافتن قوس نزول و آفرینش انسان، قوس صعود آغاز می‌شود که شامل حرکت معرفتی و استکمالی انسان در بستر زمان است برای بازگشت به نقطه



شروع، یعنی لقاء الله. مراتب سلوک الی الله نیز، مراتب روح و اطوار قلب آدمی است؛ و اگر سالکی تمامی حجابها و پلیدیها را از قلب خود بزدايد، و به مقام کشف و شهود نائل شود، از جانب منبع فیاض، حکمت، که علم به حقایق موجودات است، بر قلب او نازل می‌شود. بنابراین معرفت نفس، که از رهگذر رفع حجاب از جان آدمی حاصل می‌شود، از ضروری‌ترین معارف برای سالک طریقت است؛ زیرا وصول به معرفت حق تعالی صورت نبندد «الا به معرفت نفس» (مجموعه آثار شیخ اشراق، ۱۳۴۸، ص ۳۴۷). ابن عربی عالم خیال را سرزمین حقیقت می‌داند و بر آن است که چون حقایق در آن همانگونه که هست پدیدار می‌شوند لذا عرصه خیال نزدیک‌ترین دلالت به حق می‌باشد و بر این اساس آغاز سلوک معرفتی انسان در قوس صعود را معرفت خیالی قلمداد می‌کند: «شروع نزول هستی با تجلی و خیال است و شروع عروج معرفت نیز با تجلی و خیال است» (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۶۸)؛ و معتقد است که چون علم الخیال، فراگیرترین حوزه معرفت است، به گونه‌ای که تمام هستی را دربردارد، لذا کسی که علم الخیال را ندارد، بویی از معرفت استشمام نکرده است. بوسیله کشف، معانی عالم ازلی (حقایق مجرد) درک می‌شوند، در حالی که بواسطه عقل، معانی عالم معقول (حقایق جزئی) مکشوف می‌گردند. به عبارتی، می‌توان گفت نسبت کشف به عقل، مانند نسبت عقل است به حس. هریک از این منابع سه گانه شناخت، دارای شأن و منزلتی است که نباید آن‌ها را در هم آمیخت و به تأیید یکی و تکفیر دیگری پرداخت، بلکه باید حدود هریک را شناخت و از هر کدام مطابق شأن خود، انتظار حصول معرفت داشت. نکته مهم اینکه ابن عربی هرگز راه عقل را اگر حد خود را نگه دارد تخطئه و تحقیر نمی‌کند، بلکه تمام سخن او این است که راهی برتر وجود دارد (فعالی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸). در بین دو منبع معرفتی عقل و کشف، خیال مرتبه واسطه دارد. به این ترتیب، آن مقدار از آگاهی که با قوه عقل حاصل می‌شود، با میانجیگری خیال، به کشف و آشکارگی می‌رسد. از این رو طبیعت واسطه خیال چنان است که انتقال از جهان محسوس به جهان معنی و حقایق مجرد بدون آن امکان‌پذیر نیست (اسپرهم، ۱۳۹۰، ص ۸)؛ چنان که ذکر شد، ابن عربی خیال را به منزله نقطه آغاز سلوک معرفتی انسان در قوس صعود هستی قلمداد می‌کند؛ به گونه‌ای که نفس (خیال متصل) در اثر تزکیه می‌تواند حقایق عالم خیال منفصل را در خود منعکس سازد. و هم چنین طبیعت واسطه خیال چونان است که می‌تواند مجرای برای کشف و درک حقایق مجرد باشد؛ چه، خاستگاه خیال، قلب آدمی است. سفر معرفتی به سوی خدا و شناخت حضرت حق، و به تبع آن درک ذات و حقیقت امور، تابع تجلی حق بر قلب عارف است: «هیچ‌یک از خلق خدا نمی‌تواند او را بشناسد مگر این که خدا خود بر او تجلی کند و در نتیجه او از طریق خود [که همان تجلی خداست] به معرفت خدا برسد؛ زیرا هیچ مخلوقی را توان آن نیست که خالق خود را بشناسد» (فتوحات، ج ۵، ص ۹۸)؛ بنابراین سفر معرفتی به سوی خدا و شناخت حضرت حق، تابع تجلی اوست؛ و تجلی خدا بر قلب عارف نیز، تابع میزان خلوص و پاکی قلب او است. مطلب آخر در باب مقوله هنر است. چنانکه می‌دانیم خداوند از طریق خلق عالم به آفرینش



هنری دست زده است و عالم بسط کمالات حق است. یعنی تمام عالم تجلی همه حقایق الهی است؛ لکن انسان به تنهایی مظهر همان حقایق است؛ با این تفاوت که این حقایق در عالم کبیر به گونه‌ای جدای از هم و متشتت وجود دارد در حالی که در انسان، به حالت اجتماع دیده می‌شود. شیخ اکبر بر آن است که در خلق عالم، مشیت خدا تعلق گرفته بود به این که شناخته شود و خود را ببیند. پس عالم را آفرید. به لحاظ نشئه مادی عالم پیش از آدم آفریده شد. اما آئینه عالم بدون آدم زنگار گرفته بود و خدا را نشان نمی‌داد. آدم را آفرید. آدم صیقل و جلای این آئینه شد. و خدا خود را در آئینه عالم، با آدم دید. به این ترتیب خداوند در عالم ظهور کرد. شیخ بر آن است که خدا انسان را به صورت خویش آفرید؛ و بر اساس این قاعده که اگر چیزی به صورت خاصی ظاهر شود، احکام همان صورت را واجد است؛ بنابراین آدمی تمامی کمالات حق را به صورت یکجا و به حالت اجتماع دربردارد. و از این رو به مانند او می‌تواند دست به ابداع بزند و اثر هنری بیافریند؛ و بواسطه این آفرینش به سلوک معرفتی بپردازد. البته نقش کلیدی تخیل نیز، در خلق و ابداع هنری بر کسی پوشیده نیست. بر اساس عبارت پرشکوه ابن عربی، یعنی «بالصنعه ظهر الحق فی الوجود: حق با هنر در هستی ظهور کرده است»؛ این عالم صنعت و اثر هنری خداست و نسبت این عالم با خداوند، نسبت یک اثر هنری با خالق آن است (پورجوادی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱). انگار خدا در بطون بوده و با عالم (که صنعت اوست) هویدا شده است (محمود الغراب، ۱۹۹۳، ص ۲۴). بنابراین می‌توان گفت که در عرفان شیخ اکبر، هنر محل التقای ظاهر و باطن است. با صنعت و هنر انسان، نه تنها خود انسان ظهور می‌کند که خدا نیز تجلی می‌یابد (حکمت، ۱۳۸۴، ص ۲۱۱). خدا در قوس نزول و در ایجاد عالم و آدم هنرنمایی کرده است و انسان کارش این است که در قوس صعود و در طریق معرفت الله هنرنمایی کند، خود را بیافریند و آشکار نماید. هنر انسانی، در صورتی ظهور و تجلی انسان و خداست و خلاقیت و آفرینندگی آدمی را نشان می‌دهد که به شکلی صحیح از انسان صادر شود. و شکل صحیح این صدور این است که از مرتبه و جایگاه وجودی انسان نشئت گرفته باشد. و این مقوله بر اساس دو جنبه قابل و فاعلی انسان چنین قابل تبیین است: ابن عربی جایگاه انسان را در دار هستی در میانه فاعل مطلق (یعنی خدا) و قابل محض (یعنی خاک) متصور است. از طرف دیگر با بیان مرتبه برزخیت و جامعیت انسان، می‌خواهد این نتیجه را بگیرد که فاعلیت و خلاقیت انسان، مشروط است به اینکه پیش از خلق و ایجاد، جنبه های قابل وجود خود را شکوفا کرده باشد. از نظر ابن عربی انسان در صورتی خلاقیتش تحقق می‌یابد که بتواند قبل از آن، ظرف وجود خود را از خدا لبریز کرده باشد و جنبه قابل خود را پر از حق کند. با اقبال به حق، آدمی مهبیای آن می‌شود که عالم را به اختیار خود در آورد. صدور هر گونه فعل و ابداع از انسان مشروط و منوط به وجود انسان است؛ تا انسان وجود نداشته باشد نمی‌تواند ایجاد کند و در صورتی وجود خواهد داشت که ظرف قبول خود را پر از هستی کند. به هر اندازه که درون این ظرف، هستی بریزد، قدرت ایجاد و ابداع خواهد داشت. بر اساس عبارت «خدا آدم را به صورت خویش آفریده



است»، از آن رو که خداوند خالق است، انسان نیز می تواند خالق باشد. اما خالق چه؟ آیا خالق وجود؟ خیر، چرا که وجود همه، حتی وجود انسان از خداست. اما انسان می تواند خالق صورت ها باشد. نکته مهم اینکه، چون آدمی به صورت خدا آفریده شده، لذا صورتگری او باید همانند خدا باشد. یعنی همان گونه که هنرمندی خدا به این گونه است که هرگاه صورت چیزی را پدید می آورد، این انشای صورت همراه با اعطای مقتضای استعداد صورت است و از این رو وقتی صورت عالم را آفرید، آدم را نیز به عنوان روح عالم خلق کرد تا تشنه عالم کامل گردد؛ حوزه خلق صورت در انسان نیز محدود به صوری است که بتواند آن صور را به کمال رساند و روح متناسب با آنان را در آنها بدمد. از این رو خدای متعال مذمت کرده کسی را که صورتی بیافریند که دارای استعداد حیات است اما به عنوان خالق آن صورت به او حیات ندهد. بر این اساس، سر تحریم تصویرسازی و چهره نگاری از انسان در اسلام آشکار و مبرهن است. این چیزی که ساخته و پرداخته انسان است، به صرف اینکه انسان آن را ایجاد کرده، بی آنکه آفریده خود را به کمال خاص خود (یعنی دمیدن روح در کالبد پیکره) رساند، نامش اثر هنری نیست. تحریم این تصویرگری نیز به دلیل پیام های منفی منبعت از آن می باشد: القای نامیرایی و جاودانگی؛ و تقلیل انسان به حدود جسمانی. معنای دقیق اثر هنری این است که آدمی با معرفت نسبت به جایگاه وجودی خود در عالم، دست به خلق اندیشه، کلام و عملی بزند که با جایگاه وجودیش همخوان باشد. این همخوانی همان نفخه ای است که آدمی در آفریده خویش می دمد و آن را به کمال خود می رساند. کسی که زندگی اش در مسیر تقرب به حقیقت قرار دارد دست به هر عمل و آفرینشی که بزند هنرنمایی کرده است و در پس همه اینها، در حقیقت خویشتن خویش را آفریده و متجلی کرده است. در نتیجه باید گفت عظیم ترین اثر هنری چنین انسانی وجود خود اوست (حکمت، ۱۳۸۴، صص ۲۱۳ - ۲۲۷). باری، هنر حقیقی انسان آن هنری است که عکس هنر خدا باشد. یعنی بتواند آدمی را از کثرت درآورد و به سمت وحدت ببرد. در مقابل هنر خدا، که بواسطه آن از وحدت ذاتی برون آمد و در کثرت مظاهر پدیدار شد. اما از آن جا که ابن عربی به علم الاسماء تاریخی قائل است و بر آن است که در هر دوره یکی از اسمای الهی غلبه دارد و احکام آن اسم بر جوانب مختلف حیات انسان جریان می یابد؛ «حقیقت را به هر دوری، ظهوری است»؛ لذا بر آدمی است که با آن اسم و احکامش آشنا گردد و براساس آن روشی را که متناسب با آن اسم است درون سلوک خود برگزیند. معنای این سخن آن است که هنر هر دوران نیز به تناسب اسم الهی خاصی است که در آن دوران ظاهر شده است و آدمی می بایست اثر هنری خود را که بوسیله آن هم خود هنرمند در آن تجلی می کند و هم مجلای ظهور خداوند است - چرا که انسان اوج هنر خدا است - متناسب با روح آن دوران بیافریند. ابن عربی برآن است از آن رو که پیامبر اسلام در آغاز شب تاریخ ظهور کرده است و اکنون ما در آخرالزمان به سر می بریم و در شب تاریخ دیگر نقاشی دیده نمی شود، زیرا هنرهای تجسمی باید در پرتو نور دیده شود. بنابراین هنری که در این عصر می تواند انسان را نجات دهد باید هنری کاملاً



مجرد و خیالی باشد و آن هنر شنیدن است. براین اساس شیخ هنر انسان الهی در عصر غیبت انسان کامل را به دو نوع هنر درونی و هنر بیرونی تقسیم می‌کند. هنر درونی که همان هنر صورت‌گری و خلق اعتقادات است به معنای این است که انسان که به صورت خدا آفریده شده، باید بتواند و تمرین کند که در سلوک معرفتی خود به سمت او، صورت‌هایی از خدا را، با قوه تخیل درون خودش خلق کند؛ چنان که خداوند به طور دائم در این عالم در حال خلق است؛ و با این آگاهی که هیچ یک از این صورت‌ها، صورت انحصاری حقیقت نیست، همواره از صورت‌های آفریده شده عبور کند و صورتی دیگر از حقیقت را درون خود بیافریند و از این راه گام به گام به خداوند نزدیک‌تر شود. هنر بیرونی انسان در روزگار آخر الزمان نیز به تناسب روح دوران به سمت تجرد حرکت کرده و در عرصه کلمه و کلام تجلی یافته است. حال تکیه ما در این مقال، بیشتر بر هنر درونی می‌باشد؛ چه، سلوک انسان در قوس صعود، سلوکی معرفتی است و هنر درونی اولاً سنخیت بیشتری با قوه خیال دارد و ثانیاً صبغه تعالی بخشی آن بیشتر است.

در باب تربیت هنری نیز، همین بس که این جنبه از تربیت یکی از کارکردهای اساسی هر نظام آموزشی است و نیز بیانگر پرورش قابلیت‌های زیبایی‌شناختی متریبان است. از آن رو که عمده یادگیری‌ها در تربیت هنری از نوع یادگیری مساله محور است لذا تربیت هنری با پرورش تفکر انتقادی رابطه مستقیمی دارد. بر این اساس از آن رو که خیال را می‌توان منشا قریب هنر دانست؛ به گونه‌ای که شعر را به مثابه نماد والای هنر، کلام مخیل می‌نامند؛ لذا در هر اثر هنری می‌توان رد پای خیال و تخیل را یافت. به عبارت اخری خیال در تکون تمامی آثار هنری در تمامی ابعاد آن نقشی اساسی ایفا می‌کند؛ بر این مبنا می‌توان گفت هم خود تربیت هنری برآمده از مقوله تخیل، به منزله مفهومی خلاقیت پرور است و هم حاصل این نوع تربیت با خلاقیت و تفکر خلاقانه در ارتباط است و این دو، به یقین حلقه مفقوده نظام آموزشی کشور ما هستند. تربیت هنری، ذیل نظام فکری ابن عربی این گونه است که در اثر ارتباط نفس (خیال متصل) با عالم خیال منفصل حقایق موجود در آن عالم، که در قالب صور می‌باشند، بر قوه خیال آدمی منعکس و متجلی می‌گردد و بواسطه این لبریزی جنبه خلاقیت خیال، فعال گشته و دست به آفرینش اثر هنری اصیل می‌زند و چنین اثر هنری که از پری و لبریزی وجود آدمی صادر می‌گردد به یقین بعد حقیقی و الهی وجود او را متجلی ساخته و موجب شناخت بهتر خود و خدای خود می‌گردد. نکته شایان توجه در باب اتصال نفس (خیال متصل) به عالم خیال منفصل و برگرفتن حقایق مصوره از آن عالم بر آینه و لوح هستی و نفس آدمی اینکه این باز نمود حقایق در خیال آدمی در انسان‌های عادی از طریق روپا و در انسان‌های عارف و کامل از طریق مکاشفه و بلکه وحی (مختص انبیاء) صورت می‌گیرد. هنرمند این مشاهدات خود را در قالب هنرهای مختلف متجلی می‌سازد. بنابراین می‌توان گفت، وحی و الهام در کنار خیال و تخیل از دیگر منابع خلق آثار هنری می‌باشند؛ لذا بایسته است نظام تعلیم و تربیت ما در راستای تربیت هنری متریبان،



علاوه بر آشنایی آنها با خیال و قابلیت های آن و پرورش قوه تخیل ایشان، به منزله یکی از قوای باطنی نفس آدمی، آنها را با سلوک عرفانی و مکاشفات الهامی و عوالم و مراتب فوقانی و نیز با الهامات نبی که در قالب متن مقدس تجلی گشته و مظهر الهام بخشی هنرمندان برای مشاهده جلوه هایی از حقایق ناب و ترسیم و تصویر گری آنها در قالب مظاهر و آثار گوناگون هنری می باشد؛ به قدر وسع علمی و شوقی آنها آشنا گرداند؛ تا ایشان از مجرای سرشاری وجود خود به خلق و خلاقیت هنری پرداخته و بواسطه این بروز و ظهور حقایق (در کالبد خلق آثار هنری)، حقیقت خویشتن را که جمیع همه اسماء و حقایق الهیه است آشکار و متجلی سازد و به تبع آن به خود شناسی و سپس به معرفت الله که هدف غایی سیر معرفتی انسان در قوس صعود هستی است ناقل گردند؛ نه اینکه در اثر عدم اتصال و آگاهی به عوالم و حقایق مجرد و اصیل، صرفاً بی بهره از هرگونه حقیقتی و با وجودی تهی، به مانند عنکبوتی که از تهی تار بی مایه می بافد، به خیالپردازی های واهی پرداخته و بر اساس همان پوچی به خلق آثاری در زمینه های هنری بپردازد؛ بلکه چونان زنبوری که از گلهای حقیقت تغذیه نموده و عسلی شکرین می آفریند، می بایست از خلقت خویش نه تنها خود که همه خلق را بهره مند و شیرین کام نماید.

روش پژوهش

روش این پژوهش، تحلیل اسنادی و استنتاجی می باشد؛ در بخش اول پژوهش به صورت اسنادی به بررسی آرای ابن عربی جهت تبیین مفهوم خیال و نقش آن در سلوک معرفتی آدمی می پردازیم و در بخش دوم مساله به استنتاج دلالتهای منبعث از کارکرد خیال در ساحت تولید هنری و متعاقب آن نقش خیال در تربیت هنری می پردازیم.

سوالات پژوهشی

- ۱- از دیدگاه ابن عربی، خیال در سلوک معرفتی انسان، چه نقشی ایفا می کند؟
- ۲- از دیدگاه ابن عربی، کارکرد خیال در ساحت هنر، از منظر نقش معرفت بخشی آن، چگونه است؟
- ۳- با عنایت به نقش خیال در تولید اثر هنری، و تاثیر تولیدات هنری در سلوک معرفتی انسان، دلالتهای حاصل از این مقوله در تربیت هنری کدام است؟

نتیجه گیری:

از آن رو که عرفان ابن عربی، اساساً مبتنی بر خیال می باشد، چه در وهله اول کل ماسوی الله را از سنخ خیال می داند؛ سپس در قوس نزول، خیال به منزله یکی از عوالم وجودی در تکوین عالم نقش آفرینی می کند؛ و در



قوس صعود نیز خیال به مثابه آغازگر سلوک معرفتی آدمی قلمداد می گردد؛ به گونه ای که خیال متصل در پیوند با حضرت خیال منفصل و مجلا و مظهر صور و حقایق متجسد آن عالم می باشد؛ لذا بر همین اساس خیال با پذیرش این صور و حقایق، به پری و سرشاری نائل می شود و بر اساس قاعده قابل و فاعل بودن نفس و خیال آدمی، بواسطه این برخوردارگی و قابلیت به خلاقیت و آفرینش اثر هنری می پردازد؛ که در صورت فقدان این برخوردارگی از حقایق و تهی بودن، قادر به خلق و خلاقیت هنری نخواهد بود؛ و از آن جا که اثر هنری در حقیقت متجلی کننده باطن و حقیقت آدمی است لذا بواسطه این خلقت و آفرینش، آدمی قادر به شناخت حقیقت خود و به تبع آن سیر در مسیر معرفت الهی در قوس صعود خواهد بود. بر این اساس ضرورت توجه به هنر و تربیت هنری از آن جا ناشی می شود که این ساحت از تربیت، متریبان را در مسیر خودشناسی و به تبع آن معرفت الهی قرار خواهد داد؛ این مهم نیز از رهگذر خلاقیت خیال و تخیل بر می خیزد. بر همین اساس توجه به تربیت هنری در نظام تربیتی کشور، به منزله عرصه خودشکوفایی و به فعلیت رسیدن خلاقیت ها و نیز ساحت شناخت خود و احساسات و تواناییهای خود، از مهمترین نتایج برآمده از این پژوهش می باشد؛ لکن در راستای تحقق مطلوب فرایند تربیت هنری متریبان، بایسته است که آنها را با مناسک و سلوک عرفانی؛ و نیز با حقایق اصیل و متعالی و همچنین عوالم مافوق عالم ماده و همین طور با ماهیت و چگونگی تحقق مکاشفات و مشاهدات عرفانی به منظور الهام پذیری از این حقایق ناب در راستای خلق و خلاقیت هنری این ایده ها، به قدر مقدور آشنا گردانیم.

Explanation the role of "fantasy" in the conduct of human Knowledge

Through analyzing its function in the realm of art, the intellectual system of ibn Arabi

And implications arising from this attitude in the field of artistic education

hadi kohandel¹

Abstract

Islamic mysticism in the history of philosophy, sohrevardy first sage that the name of the imaginary universe in debate ,, rational explanation of how development world ,, and the importance of this world is realized in the realization of the material world. After ibn Arabi , as the founder of the science of mysticism, he imagined the existence not only in the arc of descent, five divine is the same arc cosmogony and creation, but in the arc of ascent are also dedicated to his knowledge is human and garlic, and the extension was claimed that without imagination , the arc of descent, the universe of estate, And the arc of ascent could dismiss him as a man without knowledge of God will not be able to walk on the path of knowledge And the imaginary, the starting point of human cognitive behavior But just that in this article we intend to position your imagination through its work in the field of art we analyzed It has refused to explain other features of the universe In this article And simply draw will discuss this later. bary, Human mission in the course of his knowledge to the knowledge of God, undoubtedly, will be realized through self-

1. PhD student in Philosophy of Education, Tarbiat Modarres University



knowledge And Ibn Arabi artwork, you are in fact a reflection of the reality in which the artist appear In fact, every artist by creating your art, your divine truth manifests And in the light of self-knowledge, God be fulfilled. It is based on the rule of man, the artist and subject, As long as the human truths beyond the realms of pure isolated, detached imagination of his property, which enjoys all the facts of their case forms; Through his mystical visions and views, and its existence is full grasp of the facts and brainstorm ideas and true, Ability to create and creative artwork will be pristine and otherwise as of existence is empty People are demanding that through its absurdity, and certainly not leading to a pristine and exquisite works of art, which will bring rotten strings And these lesions undoubtedly genuine human truth clear to him the knowledge of God's will and consequently it will not happen. Accordingly, the first in our education system should be all Mtrbyan under the artistic education, Because of Conduct requires knowledge of the Lord; The walk also passes through self-knowledge and self-realization as well as by appearance and creativity of man is created in the light of your truth; Secondly, it is imperative that all coaches trained by mysticism, and training supernatural worlds are pure facts Due to the enjoyment of the truth, capable of creating original artwork rather vulgar art. This research document analysis and deductive method is.

Keywords: Ibn Arabi, fantasy, spiritual knowledge, art, art education

منابع

- قرآن کریم
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۰ق)، الفتوحات المکیه (۹ جلدی)، به تصحیح احمد شمس‌الدین، دارالکیت العلمیه، بیروت
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، المسائل؛ به تحقیق دکتر دامادی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران
- اسپرهم، داود (۱۳۹۰)، نقش خیال در فرآیند ادراک از نظر ابن عربی، حکمت و فلسفه، سال هفتم، شماره دوم، صص ۷-۳۶
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، اشراق و عرفان (مقاله‌ها، نقدها)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)، عوالم خیال (ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکاء، چاپ اول، هرمس، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، تهران
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، مباحثی در عرفان ابن عربی، چاپ اول، نشر علم، تهران
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵)، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، چاپ دوم، فرهنگستان هنر (متن)، تهران
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۴)، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، چاپ سوم، فرهنگستان هنر، تهران
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۴۸)، مجموعه آثار شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، انتشارات انیستیتو ایران و فرانسه



هفتمین همایش ملی انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران

فلسفه تعلیم و تربیت و قلمرو علوم اجتماعی و انسانی

دانشگاه شیراز

۳۰ و ۳۱ اردیبهشت ۱۳۹۵



- شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۶)، گلشن راز، به تصحیح پرویزعباس زاکانی، الهام، تهران
- فعالی، محمد تقی (۱۳۸۴)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چاپ چهارم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء... رحمتی، انتشارات جامی، تهران
- محمود الغراب، محمود (۱۹۹۳)، شرح فصوص الحکم، دمشق
- مرتضایی، بهزاد (۱۳۷۸)، خیال و عقل در حکمت متعالی صدرالمتألهین و تأثیر مبانی عرفان - نظری ابن عربی در آن، رساله دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، به راهنمایی دکتر محسن جهانگیری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران