

تبیین هنر در اندیشهٔ ابن عربی، بر اساس نظریه قلب و مظهریت جامع انسان

علی کیادربندسری^۱ (دانشجوی دکترای فلسفه در دانشگاه شهید بهشتی تهران)

چکیده

هرچند مسئلهٔ هنر، نه به شکل امروزی برای ابن عربی مطرح بوده است و نه اساساً در کانون اندیشهٔ او قرار داشته، اما می‌توان از بحث‌های وجودشناختی و انسان‌شناختی او مبانی منسجمی را در این خصوص به دست آورد و مسائل دنیای امروز هنر را در افقی تازه مشاهده کرد. مسائلی از این دست که هنر به چه معناست و یا چه فایده‌ای بر آن مترتب است، اگرچه به صراحت در آثار ابن عربی مطرح نیست و بحث مستقلی از آن‌ها در مکتوبات حجیم شیخ اکبر وجود ندارد، اما می‌توان از رهگذر خوانشی معطوف به اکنون و آینده از مبانی نظری ابن عربی و بسط منطقی آن‌ها، خطوط اصلی نگاه او به این امور را دریافت. در این مقاله قصد داریم تا با استفاده از نظریهٔ تجلی و مظهریت عالم امکان برای حضرت حق، چیستی هنر و فایدهٔ مترتب بر آن را تبیین کرده و سرفصل‌های بنیادین نگاه محیی‌الدین به هنر را تا حدودی روشن سازیم. از این رو، ابتدا سه حیث متفاوت انسان در نظریهٔ تجلی را بررسی کرده و سپس با تبیین مفاهیم اساسی انسان‌شناسی ابن عربی نظیر مقام قلب و جامعیت وجودی انسان، شأن خیالی هنر به مثابهٔ مظهری جامع را نشان می‌دهیم.

▲ کلیدواژگان

هنر، تجلی، مظهر، قلب، خیال

۱. نظریه تجلی و مختصات هستی‌شناختی مظهر

نظریه تجلی که عمیقاً بر دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی متکی است، هر عین موجود در عالم امکان را برآمده از مستندی الهی می‌داند که این عربی گاه با واژه اصل از آن یاد می‌کند. استناد اعیان ممکن‌الوجود عالم به این اصول، به‌گونه‌ای است که تمام هستی شیء را در برمی‌گیرد. تا جایی که باید گفت هر شیء ممکن جلوه‌ای از مستند خود است و وجود او حالتی از جلوه‌گری یک اصل به حساب می‌آید. از این رو، موجودیت هر چیز وابسته به مستند الهی آن است و با قطع استناد از ناحیه مستند از بین می‌رود (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴۰).^۱ این مستندات و اصول همان ویژگی‌های حقیقت‌اند که در زبان شارع، اصطلاح اسماء و صفات حسنی کنایه از آن‌ها قرار گرفته است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۲۳). از این رو عبارات مستند، اصل و اسماء و صفات حسنی یا نعوت الهی، مدلولی واحد دارند و همگی به ویژگی‌های حقیقت اشاره دارند.

حقیقت که وجودی متسع است و مطابق میزان شرع، حد و نهایی برای او فرض است، در اسماء و صفات خود نیز بی‌کران است. به‌گونه‌ای که باید گفت اتساع الهی سبب می‌شود تا هم صفات و اسماء حسنای حق در شمار ننگنجد و هم هر یک از اسماء و صفات او قدرت تجلی

۱. انتشارات دارصادر بیروت، این کتاب را بدون ذکر تاریخ، در حدود ۱۹۷۰ چاپ نموده است، بدین جهت هنگام ارجاع منبع مذکور در متن مقاله، تاریخ ذکر نشده است.

در جلوات بی‌کران را داشته باشند. چنین حقیقتی که به گفته شرع هرروز در شأنی قرار دارد، نه یک بار برای همیشه که پیوسته در تجلی است (ابن عربی، الفتوحات المکیه ج ۱، ص ۹۱)^۱ و درعین حال مرتکب هیچ تکراری در تجلی خود نمی‌شود؛ بنابراین، عالم به دلیل بی‌وقفگی تجلی حق، هرگز بربیک حال ثابت نمی‌ماند (ابن عربی، الفتوحات المکیه ج ۳، ص ۱۹۹)^۲، آن‌چنان‌که هیچ امری در عالم به دلیل بی‌پایانی تجلی حق که ابن عربی با قاعده لا تکرار فی التجلی از آن یاد می‌کند، تکرار نمی‌پذیرد.

ابن عربی هرکدام از اعیان موجود در عالم امکان را که چیزی جز تجلی احکام اسماء و صفات حق نیستند، در آثار و نوشته‌های خود مظهر می‌نامد و توضیحی درباره وجه این نام‌گذاری نمی‌دهد. با این حال می‌توان با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی واژه ظُهر که در لغت به معنای پشت و پشت کردن و در اصطلاح به مفهوم آشکارگی به کار می‌رود، دست‌کم دو وجه نام‌گذاری برای واژه مظهر یافت. نخست اینکه مظاهر به همان مقدار که قابلیت آشکارسازی حق را دارا هستند و وجهی از وجوه بی‌پایان او را متجلی می‌سازند، هرگاه به درستی فهم نشوند و از نسبت آن‌ها با حق غفلت ورزیده شده و صرفاً به مثابه ابزار تلقی گردند، حقیقت وجودی خود را پنهان ساخته و از قوای ادراکی انسان رخ می‌پوشانند. به عبارت دیگر، مظهر هم می‌تواند محل آشکارگی حق باشد و هم می‌تواند حجابی برای برقراری نسبت معرفتی با حق شده و به تلاش معرفتی انسان برای کشف حقیقتش پشت کند. چنان‌که ابن عربی در مقایسه میان نسبت عموم مردم با اشیاء و نسبت اهل حق با اشیاء می‌گوید: درحالی‌که مردم به واسطه اشیاء، محجوب از خدایی‌اند، اهل حق اشیاء را به مثابه محل ظهور حق درک کرده و از این رهگذر به او متصل می‌شوند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲ ص ۱۶)^۳.

با وجود این، نام‌گذاری اشیاء به مظهر همچنان می‌تواند وجه تسمیه عمیق‌تری نیز داشته باشد. چنان‌که گفتیم ابن عربی بر دو خصلت پایان‌ناپذیری و تکرارناپذیری تجلیات در هستی‌شناسی مظاهر تأکید می‌ورزد. این عدم‌تناهی و تکرار بدان معناست که حقیقت

۱. الحضرة الإلهية متجلاة علی الدوام.

۲. لا یثبت العالم قط علی حال واحدة زمانا فردا.

۳. فالناس محجوبون بالأشیاء عن الله وهؤلاء السادة ينظرون الأشياء مظاهر الحق تجلی فیها العبادة.

همواره از مظاهری که در آن‌ها متجلی می‌شود استعلا می‌جوید و فراتر می‌رود. به عبارت دیگر هر مظهري از آنجا که بیانگر یکی از وجوه بی‌پایان حق است هیچ‌گاه نمی‌تواند تمامیت وجود حق را آشکار سازد، بلکه حق همواره در یک مظهر از وجهی آشکار شده و از وجوه بی‌پایانی در غیاب می‌ماند. این دیالکتیک پیدایی و پنهانی حق در مظهر را هرگز نباید به این معنای ثنوی فهم کرد که غیابی در پس وجه آشکار مظهر قرار دارد. این تفکیک میان وجه آشکار و غیب حق در مظاهر، برخاسته از ذهنیت محدودی است که پیوسته از بی‌کرانگی حق غافل می‌شود. مطابق مبانی توحیدی، وحدانیت واجب‌الوجود در تمامی شئون وی جاری و ساری است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان در خصوص آشکارگی و غیاب حق نیز از آن غفلت ورزید. تمام صفات حق عین ذات او و عین یکدیگر هستند. از این رو حق از همان وجهی که آشکار می‌شود غیب است. این امر بدان معناست که آشکارسازی مظاهر همواره توأم با غیاب حق است. به عبارت دیگر حقیقت در هر مظهر، هم‌زمان پشت می‌کند و رخ می‌نماید و درست به همین دلیل مختصات هستی‌شناختی او نه با عبارت که با زبان اشارت سنخیت دارد.

روال معمول عرفا همواره چنین بوده که در بیان تجربیات و دریافته‌های عرفانی خود دربارهٔ حق، زبان عبارت را ترک کرده و میل بیشتری به استفاده از زبان اشارت و رمز داشته‌اند؛ چراکه زبان عبارت زبانی تک‌معنایی، مستقیم و تماماً روشن است که تمام تأکید خود را بر آشکارسازی وجه روشن هر پدیده بنا می‌نهد. به سخن دیگر، زبان عبارت در پی غلبهٔ قوای شناختی و ادراکی بر متعلق‌شناسایی و احاطه و اشراف معرفتی بر آن است. این در حالی است که اساساً در مواجهه با حقیقت بی‌کران حق، حتی در عالم تجلی و ظهور نیز، هیچ مظهري چنین وضعی ندارد و نمی‌توان با رویکرد غلبه و اشراف و احاطهٔ معرفتی با آن مواجه شد. بلکه اساساً در این وادی نسبت تجلی و عبارت نسبتی معکوس است و هرچه تجلی وسعت می‌یابد، زبان عبارت بیشتر در تنگنا قرار می‌گیرد. چنانکه نَفَری در کتاب المواقف در این باره می‌گوید: «كلما اتسعت الروية ضاقت العبارة (نفری، ۱۴۱۷ ه. ق. ص ۵۱)؛ هر قدر رؤیت گسترش می‌یابد، عبارت در تنگنا قرار می‌گیرد».

این پرهیز از محدودیت زبان عبارت و استفاده از زبان اشارت، اگر در میان انسان‌ها وضعیتی زبانی است و ترجیحی عرفانی به حساب می‌آید، در خصوص مظهر، وضعیتی

وجودی است و ضرورت هویت وجودی او را شکل می‌دهد. چراکه مظهر در مظهریت خود عمیقاً با الگوی دیالکتیک پیدایی و پنهانی همراه بوده و هویتی اشاره‌وار، سایه‌روشن و رمزآلود دارد. بنابراین موجودیت مظهر که چیزی جز مظهریت حق به هر دو معنی پشت کردن و رخ نشان دادن نیست، اساساً موجودیتی اشارتی است.

۲. جایگاه انسان در نظریه تجلی

نظریه تجلی اسماء و صفات ممکن است در بدو امر صرفاً نظریه‌ای در امتداد ایده وحدت وجود و به منظور تکمیل آن به چشم بیاید که با اعتقاد به شأن مظهریت عالم خلق، درصدد است تا هویت اشیاء ممکن را به ظهور اسماء و صفات حق برگردانده و بریگانگی هویت وجود تأکید ورزد. باید توجه داشت که این تنها یکی از کارکردهای تئوریک نظریه تجلی است و این ایده در سویی دیگر ایده‌ای است عمیقاً درباره انسان که تحلیل هویت وجودی او را در مرکز خود قرار می‌دهد. دست‌کم می‌توان گفت که نظریه تجلی از سه جهت با انسان نسبت دارد:

نخست اینکه تجلی حق برای انسان صورت می‌گیرد و از این رو انسان، مخاطب تجلی حق، یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین مخاطبان تجلی حق است. تجلی حق که برآمده از تمایل حق به شناخته شدن است، هر لحظه آفاق تازه‌ای را در برابر فهم انسان گشوده و وجهی از وجوه بی‌پایان حق را برای او آشکار می‌سازد. چنانکه در یکی از احادیث قدسی مشهوری که عرفا فراوان از آن بهره می‌برند آمده است: «كنت کنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني (ابن عربی ۱، ۱۳۳۶ ه.ق، ص ۴۸)؛ گنجی پنهان بودم که شناخته نبودم. دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم و خود را به آن‌ها شناساندم و آن‌ها مرا شناختند.»

دوم اینکه، انسان خود موضوع تجلی حق است و در اصل، مهم‌ترین و کامل‌ترین تجلی او محسوب می‌شود. اکمیت مظهري انسان از آن روست که انسان تمام صفات الهی و کیانی را که در عالم به طور متفروق و در مظاهر گوناگون پراکنده است، در خود جمع دارد و از این رو جامع‌ترین تجلی حق محسوب می‌شود. انسان هم به حسب جسم خود با اوصاف کیانی حق که در قالب اسم ظاهر او در عالم ظهور می‌یابد مضاهات دارد و هم به حسب برخورداری از

نفس و روح که منتسب به صفات الوهی خداست و در پرتو اسم باطن حق در انسان وجود یافته، با اوصاف الوهی او مضاهات می‌یابد. مقصود از ظهور وجود، عالم عینی محقق و منظور از بطون آن، اسماء و صفات الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۱ ه. ق، ص ۴۰۱) که چنان‌که گذشت مستند اعیان موجود در عالم است. تنها انسان است که جامع ظاهر و باطن است و از این رو در کمال مضاهات با حق است. هیچ موجود دیگری در جهان، حتی فرشتگان، باطن ندارند و از این جامعیت وجودی بی‌بهره‌اند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۷).

محبی الدین در انشاء الدوائر پس از آنکه جوهر و تمام انواع اعراض را برمی‌شمرد، در تشریح جامعیت مظهري انسان می‌گوید: «تمام این‌ها که در عالم به‌طور متفرق موجود است در انسان به‌تنهایی وجود دارد. علاوه بر اینکه روح نیز در انسان دمیده شده و به همین امر سبب می‌شود که انسان به‌گونه‌ای معنوی و قدسی به موجود مطلق ملحق شود. این بهره انسان از الوهیت است؛ بنابراین باید گفت که انسان دو نسخه ظاهری و باطنی دارد. نسخه ظاهری او مضاهی با تمامیت عالم است و نسخه باطنی او مضاهی با حضرت الهی است. بنابراین انسان، کلی علی الاطلاق است... درحالی‌که هیچ موجودی در عالم چنین وضعی ندارد.» (ابن عربی، ج ۲، ۱۳۳۶ ه. ق، ص ۲۱ و ۲۲).

این ویژگی جامعیت مظهري که خاص انسان است، در دیدگاه ابن عربی قلب نام دارد. اگرچه قلب در برخی تفاسیر به‌عمل آمده از ابن عربی با سوء تعبیر، به همان نفس ناطقه در اصطلاح فیلسوفان برگردانده شده و موضوع فهم قرار گرفته و از این رو وجه خلاقه نظریه‌پردازی ابن عربی مغفول واقع گردیده، اما همچنان در برخی از تفاسیر به‌عمل آمده از ابن عربی، بر رفع این سوء تفسیر از اندیشه او تأکید شده.^۲ چنانکه جندی در شرح خود بر فصوص در این باره می‌گوید: «علم به حقیقت قلب از پیچیده‌ترین علوم حقیقی است و پیش از ما در تعریف متقدمان از حقیقت قلب و حقیقت روح و نفس اشتباه عظیمی رخ داده است. به‌گونه‌ای که جمهور مشایخ و حکما و عارفان و اصحاب رسوم و اهل تحقیق بر این باور بوده‌اند که عباراتی

۱. رساله تنبیهات علی علو حقیقه المحمدیه العلیه

۲. در خصوص نقادی تفاسیر به‌عمل آمده از قلب در دیدگاه ابن عربی نگاه کنید به: مقاله «ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن عربی»، نوشته علی کیادریندسری، نشریه شناخت، دانشگاه شهید بهشتی تهران.

نظیر قلب و نفس، الفاظی مترادف‌اند که حقیقت واحدی را نشان می‌دهند... درحالی‌که کشف و تحقیق اقتضا می‌کند که بگوییم این کلمات الفاظی متمایزند که مدلول هر یک از آن‌ها با دیگری تفاوت دارد.» (جندی، ۱۴۲۳ ه.ق، ص ۸۶)

وی پس از این در توضیح معنای قلب به دو جوهر وجودی انسان (جسم و روح) اشاره می‌کند (جندی، ۱۴۲۳ ه.ق، ص ۸۹) و در نهایت در ضمن تحلیلی نتیجه می‌گیرد که: «فالقلب حقیقه جامعه بین الحقائق الجسمانیة والقوی المزاجیة الجسمانیة و بین الحقائق الروحانیة و الخصائص والأحكام النفسانیة». (جندی، ۱۴۲۳ ه.ق، ص ۹۱)؛ بنابراین قلب حقیقتی است جامع حقائق جسمانی و قوای مزاجی جسمانی و حقائق روحانی و ویژگی‌ها و احکام نفسانی». البته باید توجه داشت زمانی که از مقام قلب در انسان سخن می‌گوییم از انسان آن‌چنان‌که باید باشد صحبت می‌کنیم. به عبارت دیگر، در اندیشه ابن عربی میان دو انسان که ابن عربی از آن‌ها با عناوین انسان حیوان و انسان خلیفه یا انسان کامل یاد می‌کند تفکیک صورت می‌گیرد. تنها انسان کامل یا انسانی که در مسیر کمال قرار دارد است که حائز مقام قلب است و یا در راستای رسیدن به آن گام برمی‌دارد و در نهایت می‌تواند با پیروی از موازین حق، جسم و روح خویش را در پیوندی هماهنگ و یکپارچه قرار داده و به مقام جامعیت مظهري قلب دست یابد. انسان حیوان اساساً از این توانایی خود غافل است و اصولاً تلاشی برای نیل به آن در راستای موازین حق صورت نمی‌دهد.^۱ گرچه مقام قلب مراتبی دارد و درجه‌بندی برخوردار است، به‌گونه‌ای که هر کس که در مسیر تقرب به آن قرار گیرد به فراخور حال خویش از مقام انسان حیوان بیرون آمده و در مقام قلب استقرار یافته، اما باید توجه داشت که انسان حیوان که به‌طور کامل بیرون از حیطه قرار دارد و مسائل حیوانی او، وی را از تلاش برای رسیدن به کمالات انسانی اش غافل کرده اساساً از این دایره خارج است.

اما سومین نسبت نظریه تجلی و انسان آن است که انسان تنها موجود عالم امکان است که می‌تواند مجرای تجلی حق نیز واقع شود. انسان واجد قلب که مظهر جامع حق در عالم است به دلیل مضاهاتش با حق در زبان شرع به‌عنوان خلیفه خداوند بر زمین معرفی شده است.

۱. در خصوص انسان حیوان و انسان کامل در اندیشه ابن عربی رک. به: مقاله «ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن عربی»، نوشته علی کیا در بندسری، نشریه شناخت، دانشگاه شهید بهشتی تهران.

همچنین در روایتی که ابن عربی بارها به آن استناد می‌کند، انسان تنها موجود در جهان هستی است که بر صورت الهی آفریده شده است؛ روایتی که ابن عربی آن را تنها دربارهٔ افرادی که مقام جامعیت قلب را در شان مظهري خود محقق ساخته‌اند، می‌داند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۰۸) و در تأویل آن می‌گوید: «إِنَّهُ سَبَّحَانَهُ مَا سَمَى نَفْسَهُ بِاسْمٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ إِلَّا وَجَعَلَ لِلْإِنْسَانِ مِنَ التَّخْلِيقِ بِذَلِكَ الْأِسْمِ حِظًّا مِنْهُ يَظْهَرُ بِهِ فِي الْعَالَمِ عَلَى قَدَرٍ مَا يَلِيقُ بِهِ؛ خَدَايَ سَبَّحَانَ خُودِ رَا بِهِ هَيْجَ اسْمِي أَسْمَاءَ حَسَنِي نَنَامِيدُ مَكْرَانِيكِهِ لِكَيْ يَبْرَأَ الْإِنْسَانَ فِي تَخْلُقِ بِهِ أَنْ اسْمَ بَهْرَايَ قَرَارَ دَادَ كِهْ دَرِ عَالَمِ بِهْ قَدْرَ شَايِسْتَكِي أَشْ ظَاهِرَ سَاذِ» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۲۴).

این جایگاه ویژه انسان در نظام هستی، به آن معناست که انسان می‌تواند به جایگاهی دست یابد که مانند حق دست به آفرینش بزند. چنان‌که در آیه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) که در مقام خلقت انسان است عبارت خالقین جمع بسته شده. به تأویل ابن عربی، از آنجاکه انسان نیز مانند حق، قدرت خلق و آفرینش‌گری دارد پس از آفرینش او، خداوند با جمع بستن کلمهٔ خالق به این معنا اشاره کرده است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۴۴).

ابن عربی گاه از این ویژگی انسان با عبارت جریان نعوت الهی یاد می‌کند. چنانکه در رسالهٔ شجون المسجون و فنون المفتون می‌گوید: «الکامل من كان طريقا لجريان النعوت الإلهية؛ انسان کامل کسی است که طریق جریان نعوت الهی باشد» (ابن عربی، ۲۰۰۵ م، ص ۱۱۲).

به عبارت دیگر دو معنی اصطلاح راهرو (سالک و طریق یا کریدوری برای گذر) در نهایت سیر سالک با هم یگانه می‌شوند و درمی‌آمیزند، به‌گونه‌ای که راهرو با طی طریق خود راه را می‌سازد. راه با روندهٔ آن ایجاد می‌شود و از طریق انسان است که صفات الهی تجلی یافته و مظاهر حضرت حق گسترش می‌یابد. این همه بدان معناست که در جهان تجلی و مظاهر حق، انسان به دلیل برخورداری از مقام قلب و جامعیت مظهري، توان بسط تجلی حق را داراست. به‌گونه‌ای که می‌تواند با آفرینشی که در تداوم آفرینش حق است، ایجاد مظهر کرده و جهان تجلی را گسترش دهد. در میان موجودات امکانی تنها انسان است که می‌تواند طریق ظهور حق و تجلی او در قالبی تازه گردد. از این رو باید گفت انسان علاوه بر اینکه مخاطب و موضوع

تجلی است، خود، طریق تجلی نیز به حساب می‌آید و طریقت او برای تجلی حق، امکان بسط تجلی حق، اظهار مظاهر بدیع، به ظهور درآوردن حق و مشارکت در فرآیند آشکارگی حق را برای او فراهم می‌سازد.

۳. هنر به مثابه بسط جامع ظهور حق

زمانی که در نظر بگیریم تمام عالم ممکن که خصوصاتی امکانی و محدود و متناهی دارد، تجلی و ظهور واجب الوجودی نامحدود و نامتناهی است، آنگاه به وضعیت تناقض و تضاد عالم تجلی پی می‌بریم. چنانکه به قول ابن عربی باید گفت هر عین متصف به وجود در عالم، در وضعیت هو- لاهو به سر می‌برد؛ زیرا از سویی خلق است و از سویی حق؛ محدودی است که حد نمی‌پذیرد، امری مرئی است که دیده نمی‌شود (ابن عربی، الفتوحات المکیه ج ۲، ص ۳۷۹). در نهایت معدومی است که موجود است؛ زیرا خصلت بنیادین تجلی آن است که جز انعکاس وجودی دیگر، خود، چیزی نیست. از این رو ابن عربی به صراحت اعلام می‌کند که حقیقت علم به خدا، جمع اضداد است (ابن عربی، الفتوحات المکیه ج ۲، ص ۴۷۹) و به دفعات به این گفته ابوسعید خراز استناد می‌کند که وقتی از او پرسیدند خدا را چگونه شناختی پاسخ داد: از جامع الاضداد بودنش او را شناختم. سپس این آیه را تلاوت کرد که: هو الاول والاخر والاخر والظاهر والباطن (ابن عربی، الفتوحات المکیه ج ۱، ص ۱۸۹).

بنابراین اگر در باره جهان بگوییم که حق است، درست گفته‌ایم و اگر بگوییم خلق است باز هم درست گفته‌ایم. جهان علی‌الدوام در حالات متضاد خلع و لبس، اثبات و نفی، هو و لاهو و مجهول و معلوم است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۳۸)؛ زیرا تجلی خداوندی است که خود در بی‌کرانگی اش صفاتی متضاد را داراست. هم خود را به اموری انسانی تشبیه می‌کند و هم دستور به تنزیه اش از تمام صفات بشری محدود می‌دهد. هم ظهور دارد و هم بطون. هم در مقام ذات خود غیب مطلق است و هم در مقام اسماء و صفاتش آشکار است. هم متعالی است و هم در جهان محدود و عالم خلق متجلی است.

درست به همین دلیل که جهان تجلی نیز برآمده از اوست، باید گفت که جهان تجلی ممکن الوجود نیز همچون او ساختاری متضاد دارد و جامع بین ضدین است. به گونه‌ای که

نه با الگوی یا این یا آن، بلکه تنها با الگوی هم این هم آن و یا نه این و نه آن فهمیدنی است. خصلتی که برخی متفکران آن را ابهام هستی شناختی عالم نامیده‌اند (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵).

ابن عربی این خصلت بنیادین جهان تجلی را خیال می‌نامد؛ زیرا ویژگی عالم خیال، برزخی بودن آن است. برزخ وضعیتی میانی است که هرگز به یکی از دو طرف میل پیدا نمی‌کند و به همین دلیل می‌تواند جامع میان دو طرف باشد. خیال که وضعیتی برزخی است، نه موجود است و نه معدوم، نه معلوم است و نه مجهول، نه منفی است و نه مثبت. چنان‌که وقتی انسان صورت خود را در آینه می‌بیند، از طرفی به‌طور قطع می‌داند که در حال مشاهدهٔ صورت خود است و از طرفی به‌طوری یقینی می‌داند که آنچه در آینه است صورت او نیست... نمی‌تواند انکار کند که صورت خود را دیده است و از طرفی می‌داند که صورت او در آینه قرار ندارد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۴).

این حضرت خیالی که تمام عالم تجلی را در برمی‌گیرد و بنیاد وجودی عالم است، تنها یکی از ابعاد مفهوم خیال است که در وجود و در دل هر مظهر موجود در عالم هستی عینیت یافته است. تعیین دیگر خیال در درون انسان و به‌عنوان یک قوهٔ ادراکی است که در اصطلاح ابن عربی خیال متصل نام دارد. این قوهٔ ادراکی که عمیقاً با هنر در ارتباط است و هر اثر هنری از طریق فعالیت آن ایجاد می‌شود، در کمال خود، خاص به انسان است و در او حضور دارد. قوهٔ خیال در انسان آن‌چنان قدر و منزلتی نزد ابن عربی دارد که در توصیف آن می‌گوید: «پس از علم به اسماء الهی و تجلی و عمومیت آن، هیچ معرفتی تمام‌تراز خیال نیست» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۰۹).

این امر به دلیل آن است که در میان قوای ادراکی انسان هیچ قوه‌ای جامع‌تراز خیال نیست؛ زیرا خیال، جامع عقل و حس است و آنچه به واسطهٔ عقل به‌تنهایی و یا حس به‌تنهایی درک شدنی نیست، در خیال درک شدنی است. قوهٔ خیال موجود در انسان به‌مانند حضرت خیالی عالم تجلی، شأنیتی برزخی دارد و به همین دلیل جامع میان عقل و حس است. این ویژگی خیال متصل در انسان، سبب می‌شود تا ادراک خیال آدمی عمیقاً با جهان وجود و تجلی هماهنگ شده و توان شناخت آن را داشته باشد؛ زیرا چنان‌که گفتیم خیالی بودن، ویژگی

بنیادین جهان وجود است و به همین دلیل تنها قوه خیال به مثابه جامعی میان عقل و حس، قادر است تا آن را مورد شناسایی قرار دهد.

چنانکه پیش‌تر گفته شد انسان به دلیل وجود جامع خویش که از آن با عنوان قلب یاد می‌شود مظهري جامع حق است که با حق و با تمام عالم اعلی و اسفل مضاهات دارد. این وجود جامع به دلیل همین جامعیت بر صورت خداست و خلیفه اوست، به گونه‌ای که مانند او قدرت آفرینش‌گری و بسط مظاهر حق را داراست. از طرفی تمام مظاهر حق، خصلتی خیالی دارند و راه آفرینش‌گری مظهر از معرفت خیالی عبور می‌کند که هم با تمام عالم وجود و تجلی هماهنگ است و شأنی برزخی و جمعی دارد و هم به دلیل جامعیتش، جامع الاطراف است و می‌تواند با درآمیختن معقول و محسوس، جمع میان عقل و حس باشد. البته روشن است که خیال متصل تنها در صورتی از شأنی این چنین برخوردار است که عمیقاً در قلب بنیاد داشته باشد. به عبارت دیگر هرگونه مفهومی از قبیل معرفت، خیال، جامعیت و... که در کلام ابن عربی مطرح می‌شود ناظر به وجود انسان اصیل است که در وضعیت قلب قرار گرفته باشد و یا در مسیر آن در حرکت باشد. انسان خارج از این دو وضعیت، انسانی غیر اصیل است که ابن عربی از او با عنوان انسان حیوان یاد می‌کند. انسان حیوان، انسانی است که در غفلت استقرار دارد و هیچ‌کدام از شئون بالقوه انسانی او که خاص مقام انسانی است به فعلیت نرسیده‌اند. این دورنمای کلی در خصوص جامعیت وجودی و ادراکی انسان که ابن عربی تحت عناوین قلب و خیال از آن‌ها یاد می‌کند، ما را به درک حقیقت هنر به عنوان فعالیت خیالی، از نظر محیی الدین نزدیک می‌سازد:

نخست اینکه در این رهیافت، هنر به مثابه بسط جامع ظهور حق است. جامعیت این ظهور که از طریق آفرینش هنری عرضه می‌شود، از آن روست که هنر در دیدگاه محیی الدین آفرینشی برگزیده از دو حضرت جامع قلب و خیال است. هنرمند در این تلقی به مثابه طریقی است که حق و اسماء و صفات الهی در او جریان می‌یابد و هنرمند در نهایت از طریق فعالیت خیالی خود، این جریان نعوت الهی در خویش را تجسم می‌بخشد. تجسمی که مظهري در کنار مظاهر حق است و با آن‌ها هم‌سخن و هم‌جنس است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که هنر، اظهار حق است. به ظهور درآوردن حق است؛ فرآیندی است که در طی آن، حق از طریق

هنرمند در قالب اثری هنری به ظهور درمی آید. از این رو باید گفت هنر، قدرت است، قدرتی که توان اظهار حق را برای هنرمند به ارمغان می آورد.

روشن است که این دیدگاه در خصوص هنر، آن را در بدو امر به هنر اصیل و غیر اصیل تفکیک می کند. همچنان که انسان در حیطة وجودی و خیال در حوزه ادراکی به این دو تقسیم می شود. هنر اصیل و حقیقی، هنر به مثابه مظهر است. چنین دستاوردی که به معنای مشارکت در تجلی حق و تداوم و گسترش آفرینش مظاهر اوست تنها در صورتی دست یافتنی است که فرد در راستای تحقق قلب و ایجاد هماهنگی میان نفس و بدن خود از طریق رعایت موازین حق باشد. چنین فردی قوه خلاق خیال را در خود به شکلی فعال خواهد ساخت که مجرای برای جریان ویژگی های حقیقت در او باشد. از این رو هنر اصیل در دیدگاه ابن عربی هنری است که عمیقاً با حقیقت در ارتباط است، به گونه ای که اساساً محصول هنری چیزی جز تجلی حقیقت از طریق هنرمند نیست. هنرمند در این رهیافت تنها راهروی است که حقیقت از طریق و مجرای او امکان ظهور و تجلی در مظاهر تازه را می یابد و به این ترتیب جهان مظهري حقیقت بسط و توسعه پیدا می کند.

دوم آنکه همچنان که قلب، به معنای انسان اصیل، با حق مضاهات دارد و قوه خیال متصل انسان نیز با جهان وجود و تجلی دارای مضاهات است، فعالیت هنری و آفرینش گری هنری نیز با فعل تجلی حق مضاهات دارد. همچنان که تجلی حق امری بی پایان است، آفرینش هنری نیز درست از این رو که برآیند جریان نعوت الهی در قلب هنرمند است امری بی پایان است که هیچ گاه تناهی و وقفه نمی پذیرد. همچنین هر مظهر هنری اصیلی نیز مانند مظاهر تجلی یافته حق در عالم امکان امری بی تکرار، یگانه و غیر تقلیدی است. از طرفی مظاهر هنری نیز به دلیل مضاهات با مظاهر حق، خصلتی اشاره وار داشته و هم زمان دیالکتیکی از پیدایی و پنهانی حق را به معرض نمایش می گذارند، به گونه ای که این دیالکتیک پیدایی و پنهانی، سبب می شود تا هیچ گاه نتوان در فرایند تفسیر یک اثر هنری اصیل به نقطه نهایی رسید و بر جهان معنایی آن احاطه و اشراف تمام یافت.

این خصوصیات، هنر را به مثابه مشارکت در تداوم آفرینش و بسط تجلی حق در نظر می گیرد و شأن و منزلتی عظیم و الوهی به هنرمند می بخشد. هنر در این رهیافت نه صرف بازنمایی،

که تحقق خود حقیقت است. حقیقت از طریق هنرمند عینیت یافته و در قالب مظاهر هنری ظهوری تازه می‌یابد. به عبارت دیگر، هنر مرتبه عینیت یافتگی حقیقت است. جهان بشری از طریق تولید آثار هنری اصیل از حقیقت سرشار می‌شود. آن‌چنان‌که هرچه غیاب و فقدان هنر اصیل قوت و قدرت یابد، جهان به همان اندازه از حقیقت تهی شده و بی‌معنا می‌گردد.

در نگاه ابن عربی، هنرمند فعلی خداگونه انجام می‌دهد. چنانکه محیی الدین در بخشی از فتوحات دراین‌باره می‌گوید: «عالم، صنعت خداست و حق در وجود از طریق صنعت ظهور یافته است؛ بنابراین صنعت، بزرگ‌ترین راهنما، روشن‌ترین راه و استوارترین گفته است» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۵۷).

باید یادآور شد که اصطلاح صنعت در زبان عربی، واژه‌ای است که به مفاد کلمه یونانی تخنه بسیار نزدیک است. یعنی از یک سو حضور دستی توانا و قدرتمند را افاده می‌کند و از سوی دیگر مفاهیم ابداع، انتظام (هارمونی)، حسن و زیبایی را که در معنای خاص هنر وجود دارد نشان می‌دهد (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷). از این رو باید گفت در نگاه ابن عربی، هنر با تمام مختصات وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌اش که از نظر گذشت، بهترین راه برای درک و دریافت ظهور حق و بسط مظهریت اوست. هنر مضاهمی فعل حق است؛ چراکه حق نیز تمام آفرینش را از طریق آن ایجاد کرد و از طریق آن ظهور یافت.

خاتمه ▀

نظریه تجلی حق که تمام عالم را به عنوان مظاهر تکرارناپذیر، بی‌پایان و اشاره وار حق تبیین می‌کند علاوه بر اینکه تأکید و تکمیلی بر ایده وحدت وجود و یگانگی حق در عالم هستی است، نسبتی عمیق با انسان و تبیین زوایای وجودی و افعال و رفتار وی نیز دارد. انسان علاوه بر آنکه مخاطب تجلی حق است، موضوع جلوه‌گری او نیز محسوب شده و خود به عنوان کامل‌ترین تجلی حق به حساب می‌آید. اکملیت مظهر انسان از آن روست که در میان تمام ممکنات، تنها اوست که بر صورت حق آفریده شده و به واسطه برخورداری هم‌زمان از جسم و روح، مضاهمی اسماء و صفات الوهی و کیانی حق است. این مقام جمع که ابن عربی از آن با عنوان قلب یاد می‌کند، تنها در صورتی به دست می‌آید که فرد در مسیر تقرب به حقیقت قرار

داشته باشد و بارعایت موازین حق، جسم و روح خود را پالوده کرده و با هم هماهنگ سازد. این مهم که از درجات ضعیف‌تر تا قوی‌تر درجه‌بندی می‌شود، صورتی الهی را که وجود فرد انسانی بر آن بنیاد یافته به تناسب درجه‌ای که فرد در آن قرار دارد تحقق می‌بخشد و او را به طریقی برای جریان اسماء و صفات الهی مبدل می‌سازد، تا جایی که فرد می‌تواند مانند حق دست به آفرینش مظهرزده و تجلی حق را بسط و گسترش دهد. این وجود جمع در کنار برخورداری از هویتی جامع، از قوهٔ ادراکی خیال نیز بهره می‌برد که وضعیتی جامع داشته و عمیقاً با تجلیات خیالی حق در پیوند است. قوهٔ خیالی که ادراک جمع همهٔ اضدادی را که وجود بیکران حق به آن‌ها متصف می‌شود ممکن می‌سازد، در بهترین تبلور خود در هنر تحقق می‌یابد. از این رو هنر در اصطلاح ابن عربی، نه صرف بازنمایی که مرتبهٔ عینیت یافتگی حق و بسط تجلی و ظهور او از طریق هنرمند است. آثار هنری، جهان بشری را از حضور حقیقت در قوالب مظه‌ری تازه، تکرارناپذیر، بی‌پایان و اشاره وار سرشار ساخته و آن را معنادار می‌کنند.

▲ کتاب نامه

قرآن کریم.

۱. ابن عربی ۱، محیی الدین، عُقَلَة المستوفز، ج ۱، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۳۶ ق.
۲. ابن عربی ۲، محیی الدین، انشاء الدوائر، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۳۶ هـ.ق.
۳. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، دار صادر، بیروت، بی تا.
۴. ابن عربی، محیی الدین، مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۱ ق.
۵. ابن عربی، محیی الدین، شجون المسجون و فنون المفتون، دمشق، دار سعد الدین، ۲۰۰۵ م.
۶. جندی، مویدالدین، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۷. چیتیک، ویلیام، طریق عرفانی معرفت، ترجمه مهدی نجفی افرا، چ ۲، تهران، نشر جامی، ۱۳۹۰.
۸. حکمت، نصرالله، مباحثی در عرفان ابن عربی، چ ۱، تهران، نشر علم با همکاری دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
۹. نَفَری، محمد بن عبدالجبار بن الحسن، کتاب المواقف، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق.