

زیبایی در آینه عارف

فلسفه زیبایی‌شناسی در تصوف و عرفان اسلامی

دکتر طراد حماده

وزیر وقت کار (لبنان)

ترجمه: قیس زعفرانی

«متافیزیک زیبایی» عبارت کوتاهی است که به رابطه زیبایی با متافیزیک در معنای خاص و عام آن از طریق تحقیق و پژوهش در حق زیبا بر سطح ذات اقدس و تجلیات آن اشاره می‌کند. مهم‌ترین ویژگی دیدگاه فلسفی قدما - که منظور من در میان ایشان فلاسفه یونانی است که مسئله زیبایی را در رأس فلسفه متافیزیکی خویش قرار دادند - عبارت مشترک «ماوراء طبیعت» و علم زیبایی‌شناسی است.

سقراط به پراسیوس نقاش و کلیتون مجسمه‌ساز شیوه بیان زیباترین چیز و شیء موجود در اشیاء را یاد می‌دهد تا انتقال دهنده زیبایی واقعی روحی و روانی با اشارات و کنایات باشند. بی‌شک منظور وی بلوغ و پختگی زیبایی جوهری و اساسی روح در پس حجاب‌های بدن است. بر این اساس است که افلاطون در ویدون می‌گوید، «پیکر و تن مقبره» است.

مبدأ روح پرتو و نور زیبایی خارق‌العاده‌ای است که ریشه و اساس و منبع اعتقادی افلاطونی به شمار می‌آید. افلاطون می‌گوید: «بی‌شک سرآغاز هر زیبایی، زیبایی اولیه‌ای است که باعث می‌شود اشیاء را به محض دیدن آنها حضور آنها زیبا بنامیم. به هر طریق که این مشارکت صورت می‌گرفت، این فراتر و بیش از دید من است، اما باعث شد او به سمتی برود که بگوید، علم زیبایی‌شناسی روزی پای به عرصه وجود گذاشت که سقراط توانست، در پاسخ «هیپاس» بگوید، زیبایی ویژگی و خصوصیت همراه و لازم همه اشیاء نیست، مردم، اسب‌ها، لباس‌ها، پاکدامنی‌ها، عود و تنبورها، همه بی‌شک زیبا هستند، اما مافوق همه اینها زیبایی ذات خود را نهان می‌سازد. سقراط به «تیقات» جوان پاسخ می‌گوید، علم، علم فلک و نجوم و هندسه و حساب نیست، بلکه چیزی فراتر و برتر

از علوم جزئی است. همچنین زیبایی صرفاً اشیاء ساده را در بر نمی‌گیرد، همان‌گونه که ده‌ها و صدها شیء موجود در جهان را شامل نمی‌شود، بلکه فراتر از اینهاست.

در اینجا به اساسی‌ترین دیدگاه افلاطونی توجه می‌کنیم و به نظر می‌رسد، این قسمت تقریباً تمام شاه‌کلیدهای آینده علم زیبایی‌شناسی را در بر می‌گیرد و از اینجا است که سقراط نابود می‌شود. برای اینکه دیدگاه و نقطه نظر افلاطونی آشکار شود، باید سه بعد گفت و گوی دل‌انگیز «ویدر، ویدون و مآدبه» را مدنظر قرار داد که تمام آنها تعریفی از زیبایی را از طریق عشق در بر می‌گیرند و برای اینکه بتوانیم، هرآنچه زیباست را بازشناسیم، باید هرآنچه ناقص است را پس زد و اصالت و احساس فقر را بازگرداند. عشق از این احساس نشأت می‌گیرد که در ما پرهیز از غیر معشوق را ایجاد می‌کند. بنابراین توجه به زیبایی، هرآنچه زیباست، زیبا نیز به نظر می‌آید و در گذشتن از زیبایی حسی به زیبایی مطلق، حرکت از فقر وجودی به سوی وجود مطلق نهفته است بر این اساس می‌توان صعود یا عروج افلاطونی را به شیوه ذیل رسم یا بیان نمود: عشق (یا زیبایی) صورتی جسمی - زیبایی طبیعی - حسی عقلانی - نسبی مطلق. در این شیوه چهار مرحله به وضوح مشخص شده‌اند، عشق به اشکال محسوس، حب نفس، کسب علم، بلوغ و دستیابی به مثل اعلا، و به عبارت دیگر ابعاد زیبایی چهار بعد هستند: بدنی، اخلاقی، ذهنی و مطلق. به همین دلیل فلسفه هنر نزد افلاطون ایده‌ای است که خود باعث رشد و نمو خود می‌شود و به زیبایی، مطلقاً و صرفاً بعد این جهانی نمی‌دهد.

جوهر هنر: فلسفه هنر نزد افلاطون ایده‌ای است که خود به رشد و نمو خود می‌انجامد به گونه‌ای که افلاطون زیبایی را فقط محدود به زندگی این جهانی نمی‌کند. از دید او زیبایی بر روی این زمین معدوم و فنا شده است و موجودی این جهانی نیست. لازم است، تلاش کنیم، شروع کنیم، فراتر از اینها، از جوهرها و اندیشه‌ها، در نمونه‌های اشیاء حل و جذب شویم تا این امکان را بیابیم که زیبایی عمیق آنها را درک کنیم و در صورتی که این مبحث منطقی را بر زیبایی مطلق متمرکز نماییم و از نمونه‌های ابدی که خود را بر دیدگاه مزدوج و دوگانه ما در طول زندگی اولیه‌مان تحمیل می‌نمایند، درس نگیریم، نمی‌توانیم، زیبایی اشیاء را درک کنیم. جوهر هنر در این صیغه (شکل و ماهیت) نهفته است، در این نمونه زیبایی جاودان که جهان زیبایی را روشن و منور می‌سازد، به سان خورشید که زمین را روشن می‌سازد. زیبایی چیزی نیست که خود به سوی ما درآید، بلکه لازم است، تلاش کنیم و به سان یک شاگرد کوشا و با تلاش به آن نزدیک شویم.

کسانی که از نزدیک زیبایی را دیده‌اند، باید آنها را مورد تقدیر و توجه قرار دهیم، به ویژه با توجه به باور و یقین شکلی که در سبک، خط‌مشی و صدای ایشان وجود دارد و اکثراً تعبیر و بیان قدیم، تعبیر و بیان درست در حوزه زیبایی است و آنچه نوین و تجدد یافته و تجدید شده است، همیشه فریب و خدعه است. چون آن تجربه ده هزار ساله است و قابل تبدیل و تغییر نیست.

در اندیشه زیبایی افلاطونی تأمل بسیار کردیم، چون اثری آشکار بر اندیشه زیبایی نزد متصوفه و عرفای مسلمان از خود برجای گذاشت، کسانی که از آن تبعیت نکردند و فقط به نقل آن اکتفا کردند و آن را میراثی فلسفی برای خویش گرفتند و به آن از اصالت خویش در سطح فکری و تجربی افزودند و باعث شد، نظریه زیبایی خویش را شکل دهند، ساختاری خودی مملو از اصالت و ابداع. اصل قرآنی و ابداع و نوآوری انسانی: این دو اصل را می‌توان در سه چیز ملاحظه کرد «زیبایی»،

آدمی و خداوند. دو موضوع فوق‌الذکر نیازمند تأمل، زیستن با تجربه و بیان و شرح آنهاست و پیوند زیبایی و عشق به رابطه عاشقانه‌ای میان خالق و مخلوق می‌انجامد که در تجربه عاشق یا عارف و در بیان و توضیح آن آشکار می‌گردد. در این شرح و بیان چه به صورت زبانی و لغوی یا شرح و بیانی متعالی باشد یا شرح و بیانی هنری و غیر زبانی چون نقاشی و موسیقی و سایر هنرها باشد، تجربه احساس زیبایی محقق می‌شود و زیبایی تصویری قابل رویت می‌یابد، با اینکه در حروف و شکل و هیئت و صورت و رنگ و صدای آن در آینه عارف تفاوت وجود داشته باشد.

نقش آینه در این شرح و بیان نقشی فراتر از گفت و گوی ارسطویی است تا تبدیل به شرح و بیانی از تجربه‌ای شود که از رابطه عشق حاصل می‌شود، رابطه‌ای که جز معشوق و جز زیبایی او چیزی نمی‌بیند در تصاویر و نقاشی‌ها و اشیاء منعکس می‌شود، به‌سان تصویر اشیاء که در آینه منعکس می‌شود.

نگرش صوفیانه و عرفانی اسلامی از زیبایی با نگرش یونانی و به ویژه افلاطونی آن مطابقت دارد، چرا که هر سه آنها پیرامون وجود و مطالب مربوط به زیبایی متافیزیکی بحث و مناقشه می‌نمایند و اگر اندیشه زیبایی را در فلسفه زیبایی، در مکتب افلاطونی‌های نوین نزد فارابی و ابن سینا و تغییر و تحولات پس از آن نزد ابن عربی و ابن فارض دنبال کنیم تا به مفهوم آن نزد عارف زمانه، امام خمینی (ره) برسیم، ساختار اندیشه اسلامی در مفهوم زیبایی متافیزیکی آشکار می‌گردد و ما تلاش می‌کنیم این تصویر را به صورتی کوتاه و متناسب با ماهیت مطلب بیان نماییم:

۱ - زیبایی در فلسفه فارابی در بحث مربوط به خداوند و صفات آن ذات متعال می‌آید، بر این اساس اصل بحث بعدی الهی و خدایی دارد. چون موجود اول، دلیل اول است و اندیشه فارابی پیرامون وجود و متافیزیک و مفهوم زیبایی این است که «زیبایی و شکوه و زیور و زینت در هر موجود باید به کمال و اوج خویش برسد و در صورتی که وجه اول و وجه برتر وجود است، بنابراین این زیبایی بالاتر و فراتر از زیبایی هر دارنده زیبایی است. همچنین زیور و زینت و شکوه و زیبایی هرکس و هر چیز در جوهر و ذات و درون و اندیشه و تفکر آن نهفته است فارابی در کتاب «سیاست مدنی» دو بخش آشکار از زیبایی ارائه می‌دهد. تعریف زیبایی و تطبیق این تعریف بر موجود اول، اما در آراء اهل مدینه فاضله همین بند و مبحث را این‌گونه تکمیل می‌کند: «...اما ما، زیبایی و زینت و شکوه‌مان در ظاهرمان و نه در ذات و درونمان و در ظاهر اشیاء و نه جوهر و درون آنها خلاصه می‌شود. در حالی که زیبایی و کمال و کسی که به سوی آنها می‌رود چیزی نیستند جز یک ذات واحد».

زیبایی انسانی مقابل زیبایی الهی است. بر این اساس انسانی که به سوی معشوق ازلی طی طریق می‌کند، به آن زیبایی وابسته می‌شود و جوهر آن آدمی هر اندازه باشد، نزدیکی او به معشوق نیز آن اندازه خواهد بود. تلاش انسان برای رسیدن به کمال و سرانجام به زیبایی، تلاشی است، مشروط به اینکه انسان را موجودی عاقل و اجتماعی به شمار آورد.

تعریف زیبایی نزد شیخ‌الرئیس، ابن سینا، نیز در بخش الهیات گرفتار می‌آید. وی شرح مفصل و مشروحی از آن در کتاب شفا دارد و خلاصه آن را در کتاب نجات می‌آورد و در اشارات و تنبیهات نگاه سریعی به آن می‌اندازد و پس از اثبات واجب‌الوجود و اینکه دارای عقل و عاقل و معقول است،

ابن سینا می‌گوید، «ذات این واجب‌الوجود، معشوق و عاشق، لذت برنده و لذیذ است. لذت فهم خیر مناسب است و زیبایی نزد او با موضوع عشق و لذت مرتبط است. اما پیش از عشق و لذت پای به عرصه وجود می‌گذارد، چون این دو صفتی برای موجود و ماهیت هستند». زیبایی و شکوه هر چیز وابسته به موجودیت آن چیز است و این باعث می‌شود زیبایی صفت و خصوصیتی برای شیء باشد، در حالی که فارابی آن را صفت و خصوصیتی برای موجود قرار می‌دهد و در صورتی که نگاهی به زیبایی در واجب‌الوجود بیان‌دازیم، ملاحظه می‌کنیم، آن زیبایی و شکوه، زیبایی و شکوه محض و مطلق است، چون واجب‌الوجود موجودی است که کمال در آن به تمامی و به تمام معنا یافت و ملاحظه می‌شود. وجود محض واجب‌الوجود راز زیبایی محض و همچنین راز لذت والای آن است. مفاهیم لذت نزد ابن سینا متعدد است و به لذات متضاد و والا تقسیم می‌شود. ابن سینا اعتقاد دارد، فهم و درک زیبایی و خیر در اشیاء می‌تواند به وسیله احساس یا تصور و خیال یا توهم و گمان یا ظن و تردید یا عقل صورت گیرد. او می‌گوید: در صورتی که در این بیکر باقی بمانیم، چیزی را در نمی‌یابیم. اگر توان عقلی خود را به کمال بالفعلش برسانیم، می‌توانیم لذت واقعی اشیاء را دریابیم، چرا که این بیکر سد و مانعی بر سر راه درک و فهم ماست و با سیر در ذات و درون خود، پای به جهان عقل می‌گذاریم، آنجاست که حقیقت موجودات و لذات را خواهیم شناخت و از لذت و زیبایی درکی پیدا می‌کنیم که در آن نهایت و پایانی متصور نیست.

بی‌شک روابط چندی میان آراء و نظرات ابن سینا و افلاطون ملاحظه می‌کنیم و در تعاریف صوفیانه کاشانی، وی زیبایی را این‌گونه تعریف می‌کند: تجلی او در خود اوست زیبایی مطلق او تجلی قهر او در سیمای اوست، این است که همه می‌توانند علو زیبایی او را ببینند او دارای جاذبه‌ای است که با آن ما را جذب و نزدیک خود می‌کند و در همه چیز زیبایی او نمایان است. آنجا که شاعر می‌گوید: زیباییت در تمام حقایق آشکار است و شکوه تو در تمام موجودات نهفته است این زیبایی را شکوهی است که با حجاب‌های این جهانی مشاهده نمی‌شود، بنابراین هر زیبایی را شکوهی است و در پس هر شکوهی، زیبایی نهفته است و تا زمانی که در شکوه و ستایش آن معنای اختفا و عزت نهفته باشد، بنابراین علو و قهر را از حضرت الهی و خضوع و هیبت یا شکوه را از ما می‌گیرد و تا زمانی که در زیبایی و شکوه و ستایش‌های آن معنای بی‌حجابی و نزدیکی نهفته باشد، لطف و رحمت و مهربانی از حضرت باری تعالی همراه آن است و انس و الفت از آن ماست.

۱ - بحث پیرامون زیبایی الهی

شرط مشاهده معشوق نزد صوفی این است که به شکلی نورانی، مهربان درخور لذت و سزاوار خوشبختی که با ظهورش شکوه ظاهر شود، شکوهی به تمام معنا رخ نماید و او دارای تمام نام‌های نیک است و این پیروزی و تبعیت از زیبایی موعود است که در سوره قیامت آیه ۲۲ و ۲۳ ذکر آن رفته است: «چهره‌هایی که در آن روز زیبا هستند و چشم به خدای خویش دوخته‌اند». حتی در حالت قطع آن مشاهدات صوفی به نزدیکی به خلق خداوند و مخلوقاتش روی می‌آورد. در این باره الجنید می‌گوید: «اینجاست (یا در حالت فقدان و از دست دادن) که روح عارفان به اماکن زیبا و مناظر باشکوه و فردوس‌های سرسبز عروج می‌کند که هرآنچه غیر از آن برای آنها عذاب

است، بازتاب زیبایی خداوند در عناصر طبیعی و پرندگان و موجودات زنده روی زمین قابل ملاحظه است، همان‌گونه که برخی احادیث و ادعیه صوفیانه به این موضوع اشاره دارند. آیا از این عشق و اشتیاق دلیل واضح‌تر و آشکارتری وجود دارد که چهره‌های صوفیانه را آن‌گونه که هست، توصیف کند، نه آن‌گونه که ما تصور می‌کنیم، چهره‌هایی بی‌روح و ترش رو. این چهره‌ها آنقدر در کشف ماهیت زیبایی پیش می‌روند که به مرحله شهود و عیان دیدن می‌رسند. و عطار - آن‌گونه که ماسینیون نیز عنوان می‌کند - با شور و عشق و علاقه بسیار ریسک این عاشق جسور و بی‌باک (حلاج) بر سر، سرش را تبیین می‌کند، همان‌گونه که از طریق پیروزی و موفقیتی دل‌انگیز به جوهر و ذات زیبایی الهی دست می‌یابد. شبلی برحسب بعضی روایات شهادت حلاج را به مرورید زیبای کمیابی تشبیه می‌کند که باید آن را حفظ کرد و در امان نگه داشت. ابن عربی کتاب خاصی را به مباحث زیبایی اختصاص داد و آن را «جلال و جمال» نامید، اما این بدین معنا نیست که به فلسفه زیبایی در کتاب‌های دیگرش پرداخته نشده است. چه بسا مقدمه کتاب «ترجمان الاشواق» دلیل محکمی بر این گفته باشد. ابن عربی توجه خویش بر شرح ارتباط میان انسان و الوهیت و اینکه چگونه زیبایی و شکوه به عنوان دو ویژگی متقابل و نه متضاد در خداوند متعال ظاهر و آشکار می‌گردند و مقابل آنها در انسان دو خصوصیت و ویژگی که همان هیبت و انس (خو گرفتن) ظاهر می‌گردد، بذل نمود. در صورتی که عارفان واقعیت شکوه و جلال را ببینند، بیمناک شده و قالب تهی می‌کنند و اگر زیبایی را ببینند، مبسوط گشته و خشنود گردند. به همین دلیل شکوه و جلال را مترادف قهر و غضب و زیبایی را مترادف رحمت و مهربانی قرار دادند. ابن عربی در اصطلاحات و مفاهیم خویش معنای زیبایی و شکوه را اینگونه محدود و معین می‌کند: «...زیبایی ستایش رحمت و الطاف با مقدس و منزّه نمودن حق است و زیبایی بزرگی و بلند مرتبگی بنده را به اثبات می‌رساند...» در تمام شرایط این دیده نیست که زیبایی یا شکوه الهی را کشف می‌کند، چون پرده غربت همچنان آویزان می‌ماند و بالا برده نمی‌شود.

در این کتاب، ابن عربی از هنرها چیزی به ما نمی‌گوید و به هیچ عنوان به موضوع زیبایی در طبیعت یا کار هنری نمی‌پردازد. تمام توجه ابن عربی - به سان غزالی - محصور و خلاصه شده در اندیشه به خداوند است، چون آن ذات اقدس را هدف والا و پایان هر چیزی می‌داند و هیچ چیز غیر از او شایسته زیبا و باشکوه توصیف شدن نیست.

ابن عربی، تأثیر عشق در فلسفه‌اش را با سخن از عشق الهی آغاز می‌کند و عشق را پایه و اساس زیبایی قرار می‌دهد. وی در کتاب «الفتوحات المکیه» (جلد ۲، ص ۵۴۶، مصر، چاپ دوم، ۱۲۹۳ هـ) می‌گوید، البته درست این است که گفته شود، پیامبر [ص] می‌فرماید: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد». او با این جمله ما را متوجه عشق خویش می‌نماید. اینجاست که خوانندگان وی به دو بخش تقسیم می‌شوند. برخی کسانی هستند که به زیبایی کمال می‌نگرند و آن زیبایی حکمت و دانش است که در تمام اشیاء جلوه می‌نماید و عشق به خداوند در تمام اشیاء ظاهر می‌شود. چون تمام چیزهایی که در این جهان وجود دارند و ساخته و پرداخته حکمت الهی هستند که خالقی حکیم و آگاه است. برخی نیز به این درجه از فهم و درک نرسیده‌اند، «زیبایی کمال در جهان، اینجاست که دستور داده شدند، خداوند را آن‌گونه که می‌بینند، بپرستند». پس از آن

ابن عربی به این تحلیل و تفسیر از زیبایی معنا و مفهومی انسانی می‌دهد و می‌گوید: «خداوند آدمی را بر صورت و هیئت خویش خلق کرد و او خلاصه و چکیده جهان است و هرآنچه خود از جهان آموخت و دانست به او یاد داد، بنابراین در وجود جز ذات اقدس او چیز دیگری نیست. به همین دلیل باید که آدمی بر صورت و هیئت او باشد. هنگامی که خداوند در آدمی می‌نگریست، زیبایی خویش را دید به همین دلیل عاشق زیبایی شد. بنابراین جهان (یا آدمی که چکیده آن است) زیبایی خداوند است. این نگرش عارفانه بهترین و رساترین توصیف از زیبایی شناسی اسلامی است. دیدگاه ابن عربی پیرامون این رابطه، رابطه میان زیبایی و جلال یا شکوه، تعبیر و بیان صادقانه‌ای است، از دیدگاه و نگرش عارفان، به گونه‌ای که مفهوم زیبایی نزد عارفان با صفات الهی مرتبط می‌شود که از ذات اقدس الهی در عوالم مختلف سیر و سلوک به سوی حق ظاهر می‌شود، در مقابل مفهوم جلال یا شکوه که سمبل صفاتی است که خداوند متعال به آن توصیف شده است. شکوه و زیبایی دو مفهوم سلبی و ایجابی مرتبط به ذات اقدس الهی هستند و از موارد لازم در مشاهدات عارف و طی طریق اوست.

در کتاب «الجلال و الجمال للشیخ الاکبر» ابن عربی تعریف دو مفهوم را به شیوه‌ای عارفانه به یکدیگر نزدیک می‌سازد و می‌گوید:

«شکوه از آن خداست، بدین معنا که از او به اوست و آن ذات ما را از شناخت آن منع نمودند. زیبایی از ما به ما باز می‌گردد و اوست که این علم و آگاهی را به ما بخشید که ما دارای آن هستیم و همچنین مشاهدات و احوال و این باعث شد دو خصوصیت در آدمی به وجود آید: هیئت و انس».

وی در بیان مراتب این زیبایی می‌گوید:

«این زیبایی دارای بلندی (والایی) و نزدیکی است. والایی را شکوه زیبایی می‌نامیم و عارفان در مورد آن سخن می‌گویند و هم اوست که بر آنها تجلی می‌یابد و تصور می‌کنند، در جلال و شکوه اول که ذکر آن رفت، سخن می‌گویند این شکوه زیبایی با انس موجود در آدمی قرین گردید و زیبایی همان نزدیکی است که با هیئت موجود در آدمی قرین گردید».

در مورد تجلی شکوه و زیبایی می‌گوید:

«بدان که قرآن دربرگیرنده شکوه زیبایی و زیبایی است. شکوه مطلق چیزی نیست که به چشم و شناخت مخلوقی درآید و خصوصیتی ویژه و خاص حق است و او همان ذات اقدس است که در آن خویش را می‌بیند، اگر امکان ورود به این جایگاه یا دیدن آن را داشتیم خداوند و هر آنچه دارد، را ملاحظه می‌کردیم و این امری محال و غیرممکن است».

مفهوم زیبایی نزد امام خمینی (ره)

بحث خویش را در مفهوم زیبایی نزد امام خمینی، با توجه به آنچه در کتاب ایشان، «شرح دعای سحر» آمده است، متمرکز خواهم کرد که سخن خویش را با حمد و ستایش خداوند متعال به خاطر زیبایی و شکوهش و تجلی‌اش از عالم غیب با زیبایی زیبایش و جز شکوه و جلالش حجابی او را دربرنگرفت و در ظهور آشکار خویش پنهان گردید و اشیاء ظاهر نگردیدند، جز آنکه زیبایی او را عیان سازند، آغاز می‌کند. مقدمه‌ای که مفهوم زیبایی را نزد عارفان از ابن سینا و پس از آن محی الدین عربی گرفته تا حضرت روح‌الله موسوی خمینی (ره) با تمام تغییر و تحولاتش آشکار و نمایان

می‌سازد. امام آنچه در دعا آمده است را توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند، پس از اینکه به شیوه‌ای افلاطونی از مسئله فقر وجودی سخن می‌گوید و عنوان می‌کند، زیبایی همان ظرافت و شایستگی است و شایستگی همان وجود است. بنابراین هرچیز نیک، زیبا، شایسته و باشکوه از برکات وجود و بازتاب انوار اوست، حتی گفته‌اند: موضوع این است که وجود خیر و زیبایی بدیهی است. در این بند اصول صدرایی را نزد امام خمینی (ره) ملاحظه می‌کنیم، که برای اصالت وجود و به شمار آوردن آن به عنوان خیر و خوبی محض و زیبایی محض وضع شده‌اند. بنابراین تمام وجود و هستی زیبایی و شکوه و نور و روشنایی است و هرچه وجود قوی‌تر و قدرتمندتر باشد، این شکوه و زیبایی کامل‌تر و فراگیرتر است. این موضوع در ارتباط مبحث زیبایی با مبحث وجود و رابطه آن با الهیات تبیین گردید، به سان آنچه که نزد فارابی و ابن سینا و همچنین متافیزیک به سان آنچه که نزد افلاطون و مکتبش و همچنین مکتب ابن عربی در مفهوم نام و تجلیات آن و انعکاس این تجلیات در آینه عارف قابل ملاحظه بود.

امام خمینی (ره) دعای مشهور و معروف سحر را این‌گونه شرح می‌دهد که می‌گوید: «خدایا من از تو از زیباترین زیبایی‌هایت سوال می‌کنم و تمام زیبایی‌هایت زیبا هستند، خدایا من از تو از تمام زیبایی‌هایت سوال می‌کنم...».

امام خمینی (ره) ملاحظه می‌کند، صفات متقابل وجود در حضرت باری تعالی، وابسته به وجودی واحد و مقدس است و بیانگر کثرت عینی و علمی و منزّه از تعیین و تحدید خارجی و ذهنی است. هر خصوصیتی که مربوط به لطف است، خصوصیتی از آن زیبایی است و هرآنچه مربوط به قهر و غضب است، خصوصیت شکوه و جلال است. ظهور جهان و نورانیت و زیبایی‌اش از زیبایی است و قرار گرفتن این جهان زیر پرتو نورش و سلطه کبریایی‌اش از شکوه و جلال است و ظهور شکوه و جلال با زیبایی و اختفای زیبایی با شکوه و جلال میسر است.

زیبایی تو در تمام حقایق عیان است و هیچ چیز در آن نیست جز شکوه و جلال پنهان در انس و خلوت و زمزمه‌های از زیبایی و هر تعجب و دهشت و هیبت و وحشت از جلال است. پس اگر در قلب سالک و عارف به لطف و مهربانی تجلی یافت، زیبایی را به یاد می‌آورد و می‌گوید: «خداوندا من از تو، از زیباترین زیبایی‌هایت سوال می‌کنم و الی آخر» و در صورتی که به قهر و غضب و عظمت و کبریا و قدرت تجلی یافت، جلال و شکوه را به یاد می‌آورد و می‌گوید: (خداوندا من از تو از باشکوه‌ترین شکوه‌ها سوال می‌کنم و الی آخر».

زیبایی نزد امام خمینی (ره) با عشق ارتباط پیدا می‌کند، و در دعای سحر عنوان یک اشاره از آن تحت عنوان «گوشه چشم نور از مشرق انوار» یاد می‌کند و بیان بلوغ تجربه، حالت وجد متعال است:

قلوب دوستداران و عارفان و سالکان آینه تجلی‌های حق و محل ظهور آنهاست، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: ای موسی زمین و آسمانم، برای دربرگرفتن من تنگ به نظر می‌آید، اما قلب بنده مومنم می‌تواند، مرا دربرگیرد. اما قلب‌ها در بروز و بیان تجلیات درون خود با هم تفاوت دارند، چه بسا قلبی عاشقانه باشد که در آن خداوند به زیبایی و نیکی و پاکی تجلی یافته باشد و چه بسا قلبی ترسان باشد که در آن خدایش به شکوه و جلال و عظمت و کبریا و هیبت آشکار و تجلی یافته باشد و قلب دو بعدی قلبی است که زیبایی و جلال و صفات متقابل یا تمام نام‌های اعظم خداوند در آن

تجلی می‌یابد و این مقام مختص خاتم پیامبران و اوصیای او (ع) است. به همین دلیل الشیخ الاعرابی حکمت خویش را، حکمتی فردی نمود، چون جدای از دیگر اولیای خدا به مقامی دست یافت که توانست، تجلی تمام خصوصیات الهی را ببیند. اما دیگر اولیای خدا، خداوند بر آنها به مناسبت حال و احوالشان بر آنها تجلی یافت. در مورد خصوصیت شکوه و جلال - پیامبر و فرستادگان که سلام و درود خداوند بر آنها باد - به دلیل غرق بودن آن حضرت در دریای عشق آن وجود متعال و نور جمال و زیبایی اش، خداوند متعال بر او به زیبایی در پس جلال و شکوه تجلی یافت، به همین دلیل برگزیده گردید و دانش و حکمتش فراگیر گردید. اما یحیی (ع) چون قلبش خاضع و خاشع و هراسان و بیمناک بود، پس خداوند با خصوصیات شکوه و جلالش که همان عظمت و کبریا و قهر و قدرت است، تجلی یافت به همین دلیل حکمت او حکمتی جلالی گردید. اما تجلی خداوند بر عیسی (ع) به زیبایی بود، نه جلال. به همین دلیل یحیی (ع) هنگامی که عیسی (ع) را خندان می‌بیند، گلهمند و سرزنش‌وار به او اعتراض می‌کند و می‌گوید: «گویی ایمان آورده‌ای از مکر و عذاب خداوند در امان می‌مانی». و عیسی (ع) می‌فرماید: «گویی از فضل و رحمت خداوند مأیوس شده‌ای». پس خداوند برایشان وحی نمود: «هر دو شما را به دلیل بهترین ظن و گمانی که به من دارید، دوست دارم». پس یحیی (ع) به دلیل قلب و نشو و نمایش خداوند بر او به قهر و قدرت ظاهر گشت، پس به عیسی در مورد برخوردش اعتراض کرد و عیسی (ع) نیز به مقتضای شأن و مقامش خداوند بر او به لطف و رحمت ظاهر گشت و پاسخ لازم را به یحیی داد و وحی خداوند، مبنی بر اینکه هر دو شما را به خاطر ظن و گمانتان - هر چه که باشد - دوست دارم، به دلیل پیشی گرفتن خصوصیت رحمت بر غضب و ظهور محبت الهی در مظاهر و نشانه‌های زیبایی است، آنجا که دعا می‌کنیم: ای که رحمتت بر غضبت پیشی گرفته است. پیگیری اندیشه زیبایی نزد امام خمینی (ره) نیازمند پژوهشی عمیق در عرفان و به ویژه شعر ایشان است که در کتاب «حکمت و عرفان در شعر امام خمینی» به آن پرداخته شده است.

- تجلیات در آینه عارف

راز تصاویر و آینه‌ها

- تصویر: تصویر تمام مخلوقات است و همه (جمع) تصاویرند، شکل و هیئت و چگونگی خلقت آنها و خداوند متعال بهترین تصویرگر است. «این تعریف در معجم مقیاس‌های زبان ابن فارض آمده است و او از قرآن کریم نیز در این تعریف استفاده کرده است. ابن عربی از سه عبارت استفاده کرده که در برگزیده لفظ و کلمه تصویر است:

- تصویر جدا که معنای خاص خود را از اضافاتش می‌گیرد.

- تصویر حق که بدون اضافه و مازادی شناخته شده است.

- تصویر جهان

این عربی معنای تصویر و رابطه‌اش با ماده نزد ارسطو را مورد بحث و مناقشه قرار می‌دهد، اما تصویر را بر وجود تعمیم بخشید و آن را به انسان محدود نکرد. خداوند متعال می‌فرماید: «و نشانه‌های خویش را در روح و روان ایشان، به آنها نشان خواهیم داد». این به معنای وجود عینی شیء در مقابل حقیقت و ماهیت آن است و در مقابل باطن، ظاهری برای آن می‌باشد. انسان کامل

نزد این عربی تصویر حق است و برای اینکه به آن تفسیر برسد، بر اصل و مبدأ تجلیات تکیه کرد و برای تفسیر آن از نشو و نمای کثرت از وحدت استفاده کرد، سمبل‌هایی چون «پرتوها، آینه‌ها و تصاویر»، پس هر آنچه غیر حق است، تصویر اوست. تصاویر با توجه به نگرش و دیدن هر چشم با یکدیگر تفاوت دارند، از این حیث که هر موجود به شکلی از اشکال حق ظاهر می‌گردد و چشم ثابت به مقتضای خود آن را می‌نگرد. بنابراین تصاویر مبدأ و شروع کثرت و برتری جویی در وحدت وجودی است. بنابراین وجود مطلق (یا حق) در آنها تجلی می‌یابد و تجلی او در تصاویر نامتناهی است که ذاتش استوار و حتی نیازمند وجود آن حق متعال است.

شاعران متصوفه برای بیان تجلیات نام‌های حق در خلق به سمبل آینه‌ها روی آوردند و بر سمبل‌های معین و خاصی تکیه کردند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: سمبل آینه، سمبل طبیعت. سمبل آینه در اشعار صوفیانه از تصویری عرفانی نشأت می‌گیرد که بر رابطه میان عمل و بازتاب آن تأکید می‌نماید. تصوف جوهر قوی‌تر و قدرتمندتر را جوهری می‌داند که تصاویر تجلی الهی را به اتمام برساند و کامل نماید و در بیان عشق الهی شاعران پارسی زبان و صوفیان عرب کمک بسیاری کردند و آینه یا تصویر، جوهر زبانه، سمبل بیان عشق الهی و تجلیات نام در ذوق و قریحه صوفیانه بود. سمبل طبیعت در اشعار صوفیانه پرده از روی دو موضوع برداشت، یک: تسری تجلی الهی در طبیعت، بدون حل شدن و آمیختن در آن و دوم: تعبیر ایشان از تجلی الهی استمرار، تنوع و کثرت آن تجلی بود. شعرای اهل تصوف در تمام این موضوعات بیانگر وحدت وجودی بودند و وحدت شهودی در شعر بیانگر حس زیبایی‌شناسی ظریف و عاطفه مذهبی سوزانی است.

سمبل شراب در شعر صوفیانه، از شعر فارسی و عربی گرفته شده و از تصاویر رفتارها و تخیلات این‌گونه اشعار و نه هرزگی و بی‌بندباری آن الهام گرفته شده است و سمبل شراب و مستی در میان اهل تصوف رسیدن به وجد است که حالتی والا برای کشف حقایق است چرا که باعث حرکت باطن به سوی حقیقت می‌شود و باعث می‌شود از سر الفاظ مشکل و عبارات عجیب و غریب گذشت. این وجد به مثابه «خروج» از پیکره است که عرفای بزرگ با رسیدن به درجه کمال عرفانی به آن دست یافته‌اند، بنابراین در اشعار عارفان و اهل تصوف نباید به اشاره‌های مسیحی و کفرآمیز قدیم در استفاده از سمبل شراب توجه کرد، بلکه آنچه مدنظر است، معنای جدید آن است.

آینه در معجم مقیاس‌های زبان

حروف ر - حمزه - ی (رای - البته در زبان عربی) بر دیدن و نگرستن یا چشم یا بصیرت دلالت دارند. دیدن آن چیزی است که انسان می‌بیند.

ابن عربی از خصوصیت آینه در وجه نمادین آن استفاده کرد تا شرح‌دهنده یکی از اشکال رابطه میان حق و خلق باشد و به سرعت این تصویر، سمبل‌ها و معانی دیگر یافت مانند: آینه حق، آینه خلق. اولی: آینه، تصویر نمادین است و دوم: آینه سمبل با ابهامات و کنایات و نشانه‌هاست.

آینه حق بیانگر دلیل خلقت است و از صفت و خصوصیت انعکاسی آینه استفاده شد تا به فکر و اندیشه بشری دلیلی برای وجود جهان ارائه نماید. خداوند خواست که نام و خصوصیات خویش را به چشم ببیند، پس جهان را به وجود آورد: آینه.

ابن عربی دو روی یک حقیقت را که همان «حق - خلق» است، مقابل دیده‌ها قرار می‌دهد (تقابل

آینه‌ها) و ملاحظه می‌کنیم، آینه در اضافاتش به خلق بعدی عرفانی و در اضافاتش به حق بعدی آنتولوژی می‌گیرد و این بر مفهوم تجلی در دو بعد منعکس می‌شود: بعد شناختی و بعد آنتولوژیک و این باعث می‌شود، عارف آینه وجودش را صیقل و توانایی‌های درونی‌اش را افزایش دهد و در صورتی که دارای آینه‌ای صیقل زده باشد می‌توان تصویر زیبایی حق و زیبایی خلق را در خود منعکس نماید و شناخت و معرفت حق می‌تواند باعث کشف زیبایی و توصیف آن در تجلیاتش در آینه حق و آینه خلق شود. حق آینه بنده جهت نگرستن به درون و دیدن درون است و اوج دیدن حق، دیدن او در رویای محمدی و تصویر و شکل و هیئت محمدی است.

آنچه گذشت، تصویر زیبایی الهی در آینه عارف بود... پس تأمل نمایید، در آنچه آگوستین تأمل نمود. وی در موجودات و کائنات تأمل نمود و پاسخ تمام آنها زیبایی حق بود و آنچه که الشیخ الاکبر در این باره می‌گوید: قلب و دل محقق آینه است، پس هر که در آن نظر کند کسی را می‌بیند که روح‌ها و روان‌ها و تصاویر را می‌بیند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی