

ابن عربی و مسأله‌ی سریان زیبایی در هستی

دکتر علی کریمیان صیقلانی* دکتر سیدمصطفی مختاباد**

چکیده

مبحث زیبایی‌شناسی، کانون توجه اصناف گوناگون اندیشمندان بوده و هست و درباره‌ی آن، مسائل فراوانی مطرح است. از جمله این‌که دامنه‌ی آن در هستی تا کجاست و این‌که آیا همه‌ی موجودات را در برمی‌گیرد و یا این‌که فقط شامل برخی از موجودات شده است. یعنی آیا همه‌ی موجودات زیباوند یا برخی زشت هستند؟ پاسخ به این پرسش‌ها از سویی متوقف بر شناخت هستی و از سوی دیگر، شناخت زیبایی است. از جمله رویکردهای علمی در این باره می‌توان به رویکرد عرفان اسلامی اشاره کرد. عارفان مسلمان معتقدند با الهام از وحی توانسته‌اند پاسخ‌های معرفت‌بخشی برای این پرسش‌ها مطرح کنند. از آن‌جا که عارفان مسلمان بیش از هر کس متأثر از عرفان مکتوب و دیدگاه محی‌الدین ابن عربی هستند، محور اصلی بحث آرای او بوده و تلاش شده است تا مسأله‌ی «گستره‌ی زیبایی در هستی از منظر ابن عربی» کشف شود. هم‌چنین این نوشتار در دو حوزه‌ی اصلی هستی‌شناسی و زیبایی‌شناسی، به تحلیل نظرات ابن عربی توجه کرده است. اصلی‌ترین یافته‌ی این تحقیق، «مساوحت زیبایی با هستی» و در نتیجه «نفی تحقق زشتی در هستی» است.

واژه‌های کلیدی: ۱- هستی‌شناسی، ۲- زیبایی‌شناسی، ۳- عوالم هستی، ۴- تجلی، ۵- نفی نسبت در زیبایی.

۱. بیان مسأله

«زیبایی» و احوال آن یکی از مسائل مهم و پر دامنه در عرفان اسلامی است، تا آن‌جا که می‌توان مدعی شد در کتب عرفانی، کمتر واژه‌ای همانند واژه‌ی زیبایی در معرض توجه

* e-mail: a.karimiyan11@yahoo.com

** e-mail: mokhtabm@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۲۰

* استادیار دانشگاه گیلان

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۰

و استعمال عارفان قرار گرفته است. در میان عارفان مسلمان، شاید هیچ‌کس پرآوازه‌تر از محی الدین بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) نبوده و همواره آثار قلمی او بستر اصلی پژوهش‌های دیگر عارفان شده است. این پژوهش در تلاش است تا در بین آثار این عارف مشهور جهان اسلام، به مسأله‌ی «دامنه و گستره‌ی زیبایی» اهتمام ورزیده، نشان دهد از منظر او چه باشندگان و موجوداتی متصف به صفت زیبایی می‌شوند؟ و آیا می‌توان موجودی را زشت نامید؟

اهمیت و ضرورت این تحقیق از جهت کارکرد علمی و معرفتی این نوشتار است، چراکه یافته‌های این تحقیق به ما آگاهی ویژه درباره‌ی مبانی هستی‌شناختی و زیبایی‌شناختی ابن عربی ارائه کرده، به نوعی رقیبی برای اندیشه‌های رایج در عرصه‌ی هنر و زیبایی‌شناسی معاصر شمرده می‌شود. دیدگاه رقیب معتقد به محدودیت دامنه‌ی زیبایی در پهنه‌ی هستی است، حال آن‌که بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی، دامنه‌ی زیبایی نهایی ندارد. ناگفته نماند تا کنون کوشش‌چندانی در خصوص جمع‌آوری اندیشه‌های ابن عربی در باب زیبایی‌شناسی صورت نگرفته است و از این جهت، این نوشتار نوآوری دارد. اساسی‌ترین سرفصل‌های این تحقیق مربوط به بازشناسی مبانی هستی‌شناختی، زیبایی‌شناختی و نیز نقطه‌ی تلاقی و گستره‌ی وحدت این دو از منظر ابن عربی است.

۲. پرسش‌ها و فرضیه‌های تحقیق

پرسش اصلی و فرعی این تحقیق عبارت است از:

۱. دامنه‌ی زیبایی در هستی از منظر ابن عربی تا کجاست؟
۲. مبانی او در خصوص گستره‌ی زیبایی در هستی چیست؟
و فرضیه‌های این تحقیق هم عبارت‌اند از:
۱. ابن عربی همه‌ی هستی را زیبا می‌داند و قائل به این است که زشتی در هستی تحقق ندارد.
۲. این اندیشه از دو مبانی هستی‌شناختی و زیبایی‌شناختی او سرچشمه گرفته است. او در مبحث هستی‌شناسی، قائل به «وحدت وجود و کثرت مظاهر» است و زیبایی را «وصف جداناشدنی از وجود واحد بسیط، یعنی خداوند» می‌داند.

۳. شخصیت و موقعیت ابن عربی

ابو بکر محمد بن علی بن احمد بن عبد الله حاتمی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) ملقب به القابی مانند الشیخ اکبر، الحکیم الاهی، خاتم الاولیاء الوارثین، برزخ البرازخ، محی الحق و الدین،

البحر الزاخر فی المعارف، الکبریة الاحمر، العارف بالله و ... مشهورترین عارف مسلمان است و این القاب که در بین بزرگان عرفان مشهور است، حکایت از جایگاه رفیع او در عرفان اسلامی دارد؛ چه این که برخی از بزرگان اجتهاد او را محرز و مسلم دانسته‌اند. استادان عرفان او «عبدالوهاب بن علی بن سکینه» و «محمد بکری» بوده‌اند. از ابن عربی آثار متعددی در دست است که مشهورترین آثار قرآنی - عرفانی او عبارت‌اند از دو کتاب *الفتوحات المکیه و فصوص الحکم*.

۴. یافته‌های تحقیق

۴.۱. در زمینه‌ی هستی‌شناسی ابن عربی

از جمله مبانی هستی‌شناختی عارفان اسلامی، به‌ویژه عارفانی همچون ابن عربی، مسأله‌ی وحدت و بساطت وجود است. بر اساس مبنای وحدت وجود، رابطه‌ی علت و معلولی بین خداوند و موجودات متکثر، به بحث تشان ارتقا یافته، وجود مختص به ذات حق بوده و بقیه‌ی موجودات سایه و ظل وجود حق‌اند (۴، ص: ۱۰۱).

مقصود ابن عربی از وحدت وجود، آنچنان که از عبارات شارحان آثار او برمی‌آید، چیزی جز «وحدت وجود و موجود در عین کثرت در ظهور» نیست. این که وجود حقیقی را بیش از یکی ندانیم و آن همان حق تعالی است و مراتب امکانی را از ظهورات او بدانیم (۶، ص: ۳۵۰).

وجود هر چه می‌بینی مقید اندر این عالم وجودی دان تو آن مطلق اگر هوش و خرد داری
بجز جانان نبیند آن که چشمی راست‌بین دارد اگر پیش جمال یار صد آیینه برداری
گر از عشاقی ای خسرو مگو جز از لب شیرین و گر مجنونی ای عاشق بجز لیلی مبین یاری
حروف و صورت واحد اگر چه کثرتی دارد ز روی صورت است افراد و اجزایش ز بسیاری
و لیک از روی معنی داند آن کس کو خرد دارد که واحد جز یکی نبود اگر صد بار بشماری
(۲۲، ج: ۱، ص: ۲۲۱)

به عقیده‌ی عارفان، وجود چیزی جز تجلی و ظهور همان حقیقت متعالی در مظاهر مختلف نیست؛ یعنی اشیای موجود در خارج، همگی داخل در اسم «ظاهر» خداوند هستند. عالم شهادت عین اسم ظاهر الاهی و روح عالم عین اسم باطن اوست. قیصری، شارح معروف آثار ابن عربی، در این باره می‌نویسد:

«و وجود حقیقتی واحد است و در آن تکثر راه ندارد و کثرت ظهورات و صور حقیقت واحده به وحدت ذات لطمه نمی‌زند. تعین و امتیاز حقیقت واحده به ذاتش است و نه به چیز زائد بر ذات؛ زیرا

در وجود، چیز مغایر با آن یافت نمی‌شود تا بخواهد با وجود در چیزی شریک شود و با وجود متمایز گردد. این گفته به معنای نفی ظهورات در مراتب متعینانه برای یک حقیقت واحد نیست، بلکه وجود واحد اصل همه‌ی تعینات صفاتی و اسمی و مظاهر علمی و عینی است» (۲۲، ج: ۱، مقدمه‌ی قیصری، ص: ۱۶).

بر اساس این تفسیر از وحدت شخصی وجود، هستی دارای مراتب^۱ مختلف نیست و همان طور که میان ذات خدا و صفات ذاتیه‌ی او اختلاف مراتب معنا ندارد، در میان کثرات عالم هم اختلاف مراتبی وجود ندارد، بلکه آنچه هست اختلاف ظهور و تجلی^۲ است. این عربی در این باره می‌گوید: «و هو من حیث الوجود عین الموجودات؛ خداوند از حیث وجود، عین موجودات امکانی است» (۴، ص: ۷۶).

فما نظرت عینی إلی غیر وجهه	و ما سمعت أذنی خلاف کلامه
فکل وجود کان فیه وجوده	و کل شیخ یلم یزل فی منامه
فتعبیر رؤیانا لها فی منامنا	فمن لام فلیلحق به فی ملامه

(۳، ج: ۲، ص: ۴۵۹)

کثرت به معنای «سوائیت وجودات از هم» صریحاً نفی می‌شود، بلکه کثرت بدین معناست که کثرات موجودند به ملاک وجود حق. امام خمینی (ره) در حاشیه‌ای بر فصوص الحکم قیصری برای روشن‌تر شدن مقصود ابن عربی در باره‌ی نفی سوائیت هستی از ذات خداوند، آورده است:

«سریان حقیقت هستی و هویت وجودی الهی که مستجمع جمیع صفات کمالی در موجودات است، اقتضاء می‌کند تا همه‌ی موجودات به طور بالفعل برخوردار از همه‌ی صفات باشند؛ هرچند که فاهمه‌ی برخی شخص از درک آن محروم باشد. بلکه در نزد انسان‌های کامل، هر موجودی اسمی از اسمای اعظم الهی است. بر این اساس است که از امامان معصوم روایت شده که: «چیزی را ندیدم مگر این که قبل از او و با او، خدا را دیدم.» اسم «الله» اسمی جامع برای همه‌ی اسما و صفات است و در این مقام، فرقی بین موجودات نیست» (۲۲، ص: ۹۲۲).

۴. ۱. ۱. عوالم و ساحت‌های هستی: ابن عربی بر این باور است که

هرچند هستی دارای عوالم، ساحت‌ها و نمودهای گوناگون است، از لحاظ ذات با هم مرتبط، بلکه عین هم و واحد هستند. وی در ذیل آیه‌ی «وَ إِلَیْهِ یَرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ» (هود/۱۲۳) معتقد است همه‌ی هستی عین وجود خداوند است و به او

بازمی‌گردد (۳، ج: ۴، ص: ۱۰۰). وجود چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، در سرآغاز نزول و سرانجام صعود، به وجود واحد شخصی و بسیط اشاره دارد و از این رو، همه‌ی موجودات متکثر عالم ناسوت اوصاف و تعینات اسما و اوصاف الاهی هستند (۳، ج: ۲، ص: ۳۰۳).

ابن عربی معتقد به رابطه‌ی تکوینی - اتحادی بین عوالم هستی است. از این رو، عالم ناسوت را «مظهر اسمای الاهی» (۳، ج: ۲، ص: ۱۶۷؛ ج: ۳، ص: ۵۰۰ و ج: ۴، ص: ۹)، «وجه الله» (۳، ج: ۱، ص: ۳۰۶ و ۴۰۵؛ ج: ۲، ص: ۳؛ ج: ۴، ص: ۲۱۳ و ۲۵۴ و ۴، ص: ۱۱۳)، «آیه‌ی الاهی» و «آینه‌ی الاهی» (۴، ص: ۹۰) می‌داند.

۲.۱.۴. آفرینش یعنی تجلی هستی مطلق: از جمله لطیف‌ترین تعبیری که عارفان مسلمان با الهام از آیات و روایات درباره‌ی چیستی آفرینش به کار برده‌اند، تعبیر «تجلی» عوالم در مقایسه با عالم لاهوت است. خلقت چیزی جز تجلی خالق در چهره‌ی مخلوق‌های گوناگون نیست، چنان‌که امیر مؤمنان علی(ع) فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ؛ سپاس خدای را که به آفرینش مخلوقاتش بر آفریدگان خود، نمودار است» (۱۲)، خطبه‌ی (۱۰۸).

به نزد آن که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

(شبستری)

بر اساس این‌که عارفان هستی را یک وجود واحد به وحدت حقیقی و شخصی می‌دانند، درباره‌ی آفرینش نیز معتقدند که مقصود از آفرینش و خلقت، چیزی جز تجلی^۳ همان ذات واحد نیست (۹، ص: ۱۵۱؛ ۲۵، ج: ۲، ص: ۲۹۲؛ ۲۳، ص: ۳۳۰؛ ۲۰، ص: ۷۳ و ۸۳) و حتی گستره‌ی تجلی حضرت حق تا افعال انسانی و حتی در حد فکر و ذکر بسط می‌یابد (۱۰، ص: ۴۲۷). از این روست که مسأله‌ی آفرینش و رابطه‌ی علی و معلولی بین خالق و مخلوق در عبارات ایشان، به «تشان» ارتقا یافته که خود از آبشخور اصالت وجود سیراب شده است.

همه‌ی موجودات امکانی و آتیات ارتباطی تعلقی اعتبارات و شؤون واجب الوجود و پرتوها و سایه‌های نور قیومی او هستند. پس حقیقت یکی است و غیر او همه اطوار و شؤون و لمعات و تجلیات ذات اوست (۲۵، ج: ۱، ص: ۴۷).

ابن عربی معتقد است وجود خلق یا همان وجود مضاف یا کثرات خلقی چیزی جز اشراق نور الأنوار نیست: «العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، و هو ظل الله؛ عالم [ما سوی الله] در مقایسه با حضرت حق، همانند سایه برای شخص است و عالم سایه‌ی خداوند است» (۴، ص: ۱۰۱).

عارفان گاه در توجیه تجلی واحد و به قصد سهولت تفهیم برای دیگران، از نمونه‌هایی محسوس استفاده می‌کنند. برای نمونه، گاه وحدت جهان را همانند آب دریا توصیف می‌کنند که در عین وحدت، به واسطه‌ی امواج، اشکال گوناگونی به خود می‌پذیرد (۲۶، ص: ۳۲؛ ۲۷، ص: ۴۵۵؛ ۳۰، ص: ۹۴؛ ۲۹، ص: ۶۳ و ۱۳۴ و ۵۵۸ و ۱۹، ص: ۵۶). چه این‌که ابن عربی و برخی دیگر از عارفان با تمسک به آیه‌ی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۴، هستی را به نور واحدی تشبیه کرده‌اند که از شیشه‌های رنگین گذشته، رنگ‌های گوناگون پیدا می‌کند و حقیقت جهان را پرتوی یک نور واحد دانسته‌اند (۳، ج: ۲، ص: ۴۳۲؛ ۳، ج: ۳، ص: ۳۴۵؛ ۴، ص: ۱۰۴ و ۷، ص: ۲۵۷).

هر چه می‌بینی همه نور خداست	تا نینداری که او از ما جداست
جز صفات و ذات او موجود نیست	ور تو گویی هست آن عین خطاست
ما و او موجیم و دریا از یقین	کثرت و وحدت نظر کن کز کجاست
هر که او بی‌سنای ذات او بود	دیده از نور صفاتش با صفاست

(۱۳، غزل ۱۷۸)

ابن عربی در کتاب *فصوص/الحکم*، معتقد است هر یک از موجودات که حق در آن‌ها متجلی شده و از ظهوراتش می‌باشند به حسب استعدادات خود، حکم خاصی دارند و حضرت حق در هر یک از آن‌ها حکم او را می‌پذیرد؛ چنانچه ظهور وجه در آینه‌ی گرد به صورت گرد و در آینه‌ی مستطیل شکل به صورت مستطیل است (۴، ص: ۷۹). نظریه‌ی «تجلی» در زیبایی‌شناسی عرفان اسلامی از آن جهت دارای اهمیت است که بر اساس آن، ضمن وابستگی وجودی تام و تمام ظهورات به منبع خود، که همان تشان است، صفات نیز دائماً از همان منبع، تجلی می‌یابند و بحث سریان زیبایی و نیز مدارج آن تفسیر عرفانی خواهد یافت.

۵. در زمینه‌ی زیبایی‌شناسی ابن عربی

۵.۱. معناشناسی زیبایی

زیبایی در اندیشه‌ی ابن عربی، صفتی از اوصاف لطف خداوند است که در هستی نمود یافته است (۳، ج: ۲، ص: ۱۳۳). این گفته بدین معنا نیست که وی در تلاش است تا برای زیبایی معنایی حقیقی با عنوان «حد تام» در منطق کلاسیک ارائه کند، بلکه از مطالعه‌ی

آثار او چنین بر می‌آید که وی زیبایی را به بداهت مؤلفه‌هایش، امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف حقیقی می‌داند. گویی عارفان معتقدند از آن‌جا که مؤلفه‌های زیبایی با علم حضوری دریافت و از وجدانیات‌اند، پس زیبایی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف حقیقی، بلکه ناشدنی است. عارف آن‌گاه که به هستی می‌نگرد، همه‌ی آن را، که چیزی جز تجلی زیبایی علی‌الاطلاق یعنی خداوند نیست (۳، ج: ۲، ص: ۳۴۵؛ ج: ۴، ص: ۴۲۹)، همراه با مؤلفه‌های زیبایش، زیبا می‌یابد.

همان‌گونه که در آثار ابن عربی، از تعریف حقیقی برای زیبایی نشانی نیست، از «زشتی» نیز تعریفی با عنوان تعریف حقیقی، اثری در کار نیست. وی در مقام تعریف زشتی، فقط به عباراتی مانند: «مغایر با کمال»، «تنافر با تبع» و یا «مخالف با غرض فاعل شناسا» و... بسنده کرده است (۳، ج: ۱، ص: ۴۵). شاید دلیل این بی‌توجهی در ارائه‌ی تعریف حقیقی برای زشتی این باشد که در اندیشه‌ی عارفان، زشتی مفهومی سلبی و عدمی است و از آن‌جا که عدم در خارج و ذهن، هیچ مصداقی ندارد (۱۹، ص: ۲۰۹)، برای زشتی نمی‌توان تعریف حقیقی قائل شد؛ زیرا روشن است که از هیچ، نمی‌توان هیچ تعریف حقیقی ارائه کرد. به عبارت دیگر، آن‌چه در خارج موجود است تنها و تنها وجود است و زشتی و قبح را که از احکام عدم می‌باشد نمی‌توان به آن نسبت داده، آن را تعریف برای زشتی دانست.

مفهوم «زشت یا زشتی»، همانند «بد»، مفهومی سلبی و البته از مفاهیم انتزاعی و فاقد مابازای خارجی و عینی است (۱۸، ص: ۵۴۲). از این روست که برخی اندیش‌وران گفته‌اند زیبایی تجلی حقیقت است، حال آن‌که زشتی تجلی عدم زیبایی است؛ اما از آن‌جا که نیستی محض نداریم، پس گونه‌ای نیستی نسبی است که توسط زشتی خود را متجلی می‌کند (۳۵، ص: ۲۷۰). نیستی نسبی هم چاره‌ای ندارد جز این‌که انگل‌وار بر هستی تکیه کند تا با انکار یا افساد آن، خود را در ضمن انتزاعی ذهنی متجلی گرداند.

۵. ۲. اعتقاد به تحقق عینی زیبایی

یکی از مسائل مورد اختلاف در زیبایی‌شناسی، مسأله‌ی موطن زیبایی است. ابن عربی معتقد است زیبایی نه‌تنها موطن ذهنی دارد، بلکه موطن اصلی آن عالم عین و خارج است. اصلی‌ترین دلیل وی «مساوقت وجود با زیبایی» است. زیبایی مساوق با وجود است و هرچه مساوق با وجود باشد، تحقق عینی دارد؛ پس زیبایی تحقق عینی دارد و هستی همیشه با زیبایی همراه است (۳، ج: ۲، صص: ۱۱۴ و ۳۴۵ و ۵۴۲؛ ج: ۴، ص: ۲۶۹).

۵. ۳. دامنه و گستره‌ی زیبایی در هستی

زیبایی‌شناسی و حیانی ابن عربی، همانند هستی‌شناسی او، و حیانی و کاملاً توحیدی است. از آن‌جا که ابن عربی وجود را واحد بسیط می‌داند (۳، ج: ۲، ص: ۳۹۵؛ ۴، ص: ۴۳)، پس نباید در آن، عدم راه داشته باشد. ناگزیر باید بپذیریم به حکم انتزاع منشأ انتزاع زشتی، یعنی عدم در هستی، زشتی تکوینی نیز در آن تحقق ندارد. البته باید توجه داشت که آنچه در خصوص حقیقت وجود گفته شد، با صرف نظر از فهم فاعل شناسا است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

«پس همه‌ی عالم در غایت زیبایی است و هیچ چیز زشتی در آن وجود ندارد؛ بلکه در آن، خداوند حسن و زیبایی را جمع کرده است. پس در عالم امکان، طیب‌تر و بدیع‌تر و نیکوتر از عالم نیست» (۳، ج: ۳، ص: ۴۴۹).

صورت منطقی این استدلال بدین گونه است: هستی (وجود) واحد بسیط است (۳، ج: ۲، ص: ۳۹۵؛ ۴، ص: ۴۳)؛ در وجود واحد بسیط، عدم (یا همان منشأ انتزاع زشتی) راه ندارد؛ پس همه‌ی هستی زیبا است. اما از آن‌جا که این جمال به برکت وحدت وجود است، از وجود تبعیت کرده و در واقع، زیبایی عرفانی «وحدت جمالی» نیز خوانده شده است (۳۴، ص: ۴). زیبایی در نهایت، با تجلی و فیضان جمال الهی در همه‌ی عوالم هستی سریان دارد و در واقع، شکوه و فره‌ی حضرت حق است که در پرتو هستی تجلی کرده است (۱۵، ص: ۱۰؛ ۳، ج: ۲، ص: ۲۸۲ و ج: ۳، ص: ۴۵۱؛ ۱۷، ص: ۳۷۸؛ ۳۴، ص: ۴ و ۱۱، ص: ۷۹)، چه این‌که امیر مؤمنان علی(ع) و امام عارفان در مناجات خود، چنین به این مطلب اشاره می‌کند: «وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ غَلْبَتِ ارْكَانِ كُلِّ شَيْءٍ؛ وَ بِه نام‌های مبارکت که در همه‌ی ارکان عالم هستی تجلی کرده است» (۲۱، دعای کمیل).

ابن عربی در این باره می‌نویسد: «فإن الله ما خلق العالم إلا على صورته و هو جميل فالعالم كله جميل؛ پس همانا خداوند عالم را بر صورت خویش آفرید و خداوند زیباست، پس همه‌ی عالم زیباست» (۳، ج: ۲، ص: ۵۴۲). و یا این‌که: «و ليس جماله [الله] إلا ما يشهده من جمال العالم فإنه أوجده على صورته. فمن أحب العالم لجماله فإنما أحب الله؛ و جمال خداوند چیزی جز جمال عالم نیست. پس همانا خداوند صورت عالم را بر صورت خویش ایجاد کرده است. پس کسی که عالم را به سبب زیبایی‌اش دوست دارد، در واقع، خداوند را دوست دارد» (۳، ج: ۴، ص: ۲۶۹).

وی با استناد به آیه‌ی: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...»^۵ (الإسراء/۱۱۰) می‌نویسد: «فالعالم كله في المرتبة الحسنی؛ همه‌ی هستی در مرتبه‌ی حُسن الاهی است» (۳، ج: ۴، ص: ۸۹).

از این رو، ابن عربی در ذیل تفسیر آیه‌ی «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛ آن خدایی که هرچه را خلق کرده زیبایش کرده است» (سجده/۷). در این باره می‌نویسد: «فإن الحسن مختصّ بالصفات و الأكوان كلها مظاهر صفاته؛ همانا زیبایی و حسن، صفات [الاهی] هستند و همه‌ی مخلوقات [نیز] مظاهر صفات الاهی هستند» (۲، ج: ۲، ص: ۱۴۷). در واقع، وی از کنار هم قرار دادن این دو مقدمه چنین می‌خواهد نتیجه بگیرد که: «باید همه‌ی مخلوقات عالم و هرچه که متصف به وصف هستی می‌شود، به صفت جمال الاهی، جمیل دانست» و به گفته‌ی سید حیدر آملی: «جمالک فی کلّ الحقائق سائر؛ زیبایی تو در همه‌ی موجودات سریان دارد» (۶، ص: ۳۸۴؛ ۷، ص: ۱۵۲؛ ۸، ص: ۶۶۶).

در صورت هر چه گشت موجود بنمود جمال خویش ظاهر

(۱۱، ص: ۱۶)

ابن عربی می‌نویسد:

«بدان که زیبایی الاهی، که خداوند به واسطه‌ی آن «زیبا» خوانده می‌شود و پیامبرش از سوی او، او را این چنین توصیف کرده که «او [خداوند] زیبایی را دوست دارد»، در همه‌ی موجودات ظهور دارد. پس همانا خداوند عالم را بر صورت خویش آفرید و خداوند زیبا است، پس همه‌ی عالم هم زیبا است و او [خداوند] سبحان، زیبایی را دوست دارد...» (۳، ج: ۲، ص: ۵۴۲).

وی در فرازی دیگر از کتاب خود و در ذیل روایت «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»، مدعی می‌شود که عالم در غایت و نهایت درجه‌ی زیبایی است و برای این مدعای خود چنین استدلال می‌کند که عالم چون چیزی جز صورت حضرت حق نیست زیبا است:

«و خداوند متعال آفریننده‌ی هستی و ایجاد کننده‌ی آن به صورت خویش است. پس همه‌ی عالم در نهایت زیبایی است و در آن زشتی راه ندارد، بلکه همه‌ی زیبایی و حسن از آن خداوند است. در پهنه‌ی بی‌نهایت هستی، زیباتر و بدیع‌تر و نیکوتر از عالم نیست؛ زیرا حسن و جمال الاهی همراه او و به او ظاهر می‌شود. همانا چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» پس آفرینش جمال الاهی است؛ زیرا اگر در آفرینش، چیزی ناقص بود، دیگر آفرینش در عالی‌ترین درجه‌ی کمال نبود و قبیح می‌شد. خداوند به واسطه‌ی این آیه، ما را به منظور خود هدایت کرد. پس همه‌ی هستی زیبایی ذاتی اوست و حسن او عین ذاتش است؛ چراکه آن را خالقش به جمالش آفریده است و به همین علت است که عارفان

به سوی مخلوقات میل دارند و اهل نظر به آن عشق می‌ورزند و از این روست که ما در برخی عبارات خود گفتیم که هستی آینه‌ی حق است. عارفان در هستی، چیزی را جز صورت حق تعالی نمی‌بینند و او پاک و زیبا است...» (۳، ج: ۲، ص: ۴۴۹).

هم‌چنین می‌نویسد:

«لم یکن فی الوجود إلا هو ... فالعالم جمال الله. فهو الجمیل المحب للجمال. فمن أحب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله و ما أحب إلا جمال الله. فإن جمال الصنعة لا یضاف إليها و إنما یضاف إلى صانعه. فجمال العالم جمال الله و صورة جماله دقیق أعنی جمال الأشياء؛

در عالم وجودی غیر از او نیست... پس هستی جمال اوست. او زیباست و زیبایی را دوست دارد. پس هر کس عالم را از این رو دوست می‌دارد، در واقع، به حب الهی آن را دوست داشته است و کسی چیزی غیر از جمال الهی را دوست نمی‌دارد. زیبایی عمل به عاملش بازمی‌گردد نه به اثر. زیبایی عالم زیبایی خداوند است و صورت زیبایش همان زیبایی اشیاء است» (۳، ج: ۲، ص: ۳۴۴).

به هر شکل، آنچه از عارفان رسیده است، در قالب برهان بدین شکل صورت می‌بندد:
الف) هستی تجلی صفت جمال الهی است؛
ب) هر چه تجلی صفت جمال الهی باشد زیبا است؛
پس: همه‌ی هستی زیبا است.

۵. ۴. نفی نسبیت در زیبایی

یکی از مبانی زیبایی‌شناسی ابن عربی، افزون بر نفی تحقق زشتی در عالم، «نفی نسبیت در زیبایی» و «مطلق دانستن آن» است. نفی نسبیت در زیبایی اگر از مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی نباشد، از سوی برخی عرفان‌پژوهان، از جمله اصول قطعی و پذیرفته شده در عرفان اسلامی شمرده شده است (۳۳، ص: ۵۱۹؛ ۳۲، ص: ۲۲۵).

مقصود از نفی «نسبیت» در زیبایی، نفی «شدت و ضعف» در آن و نفی «تدلیس» و واژگون جلوه دادن نیست؛ بلکه بدین معنا است که بر اساس مساوقت هستی با زیبایی، همه‌ی عالم زیبا است، بلکه از آن‌جا که عارفان عالم ناسوت را وجه الله و خداوند را در اوج زیبایی می‌دانند، زیبایی در موجودات ناسوتی را نیز در اوج زیبایی می‌یابند و اگر تشکیکی هم مطرح است، فقط در «نمود» است و نه در «بود». بر این اساس، معتقدند اگر کسی زیبایی هستی را نمی‌یابد، مشکل در فاهمه‌ی اوست و به عبارت دیگر، معتقدند: درک زیبایی فضیلت است و لیاقت می‌خواهد (۳۱، ص: ۱۴۹).

البته این گفته که زیبایی مطلق و عام است، به این معنا نیست که نمودهای آن از لحاظ نمایاندن و مظهریت برای ذات الاهی، همه در یک سطح هستند. اختلاف در مظاهر، به جنبه‌ی آنتولوژیکی مربوط است و با نسبییتی که در هنر معاصر مطرح است تفاوت دارد. ابن عربی در این باره می‌نویسد:

«فإنه لكل محل جمال يخصصه لا يكون لغيره. و لا ينظر الله إلى العالم إلا بعد أن يجمله و يسويه حتى يكون قبوله لما يرد به عليه في تجليه على قدر جمال استعداده فيكسوه ذلك التجلي جمالاً إلى جمال فلا يزال في جمال جديد في كل نجل كما لا يزال في خلق جديد في نفسه؛

پس همانا برای هر محلی زیبایی ویژه‌ی همان مکان وجود هست و خداوند زیبایی هر موجودی را بسته به بهره‌ی آن از تجلی هستی، گوناگون کرد. پس هستی هر آن لباسی نوین از زیبایی به تن می‌کند، چه این که هر آینه در آفرینشی نوین است» (۳، ج: ۴، ص: ۱۴۶).

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که بر اساس دیدگاه ابن عربی، اولاً وجود از لحاظ نفس‌الامری و با صرف نظر از ناظر و فاعل شناسا زیبا است و بلکه از آنجا که هستی چیزی جز وجود حضرت حق نیست، در اوج زیبایی است. ثانیاً، اگر نسبییتی در زیبایی مطرح شود، مربوط به موارد عارضی بر قوه‌ی ادراکی فاعل شناسا است و اگر ادراکات او عاری از عیب و از سوی دیگر، توأم با دید و منظری عرفانی باشد، هیچ نوع تشکیکی مطرح نخواهد بود. عارفان می‌پذیرند که ممکن است برخی از اشخاص در حکایت خود از نمودهای هستی، عباراتی مبنی بر تشکیک در زیبایی را مطرح کنند، اما این تشکیک، به هستی باز نمی‌گردد، بلکه به دستگاه ادراکی و سلايق و یا مباحث نفسانی فاعل شناسا مربوط است. چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(۲۸، ص: ۱۹)

بنابر این چنین اشخاصی از فضیلت درک زیبایی برخوردار نیستند و این به معنای نسبی شدن زیبایی نیست. در واقع، هنر و زیبایی امری حقیقی، عینی و بیرونی است و دستگاه فاهمه‌ی بشری نیز در نفس الأمر و عالم واقع نقشی ندارد. آنچه در هستی تجلی می‌یابد «حقیقت» و نفس «هستی» است که متصف به زیبایی است. عارف در مقام فنا و محو در تجلی و به حکم جهاد اکبر مصطلح در عرفان، از اغراض ناپسند نفسانی و آداب و

رسوم به دور از حقیقت مفارق می‌شود و این پاکی موجب می‌شود تا حسن و جمال را در عالم و همه‌ی هستی جاری ببیند.

۶. نتیجه‌گیری

۱. از جمله مبانی هستی‌شناختی ابن عربی در مسأله‌ی گستره‌ی زیبایی در عالم، «وحدت و بساطت وجود» است و مقصود او از این مبنا «وحدت وجود و موجود در عین کثرت در ظهور» است.
۲. بر اساس آن، بین خداوند و موجودات متکثر، به بحث تشان ارتقا یافته است. وجود چیزی جز تجلی و ظهور همان حقیقت متعالی در مظاهر مختلف نیست.
۳. بر اساس این تفسیر از وحدت شخصی وجود، هستی دارای مراتب مختلف نیست.
۴. ابن عربی افزون بر این که معتقد به عوالم، ساحت‌ها و نمودهای گوناگون برای هستی است، رابطه‌ی بین عوالم را تکوینی - عینی می‌داند. وی عالم ناسوت را «مظهر اسمای الاهی»، «وجه الله»، «آیه‌ی الاهی» و «آینه‌ی الاهی» می‌داند.
۵. خلقت چیزی جز تجلی خالق در چهره‌ی مخلوق‌های گوناگون نیست و مخلوقات یا وجودات مضاف یا کثرات خلقی چیزی جز اشراق نور الأنوار نیست. بر این اساس، صفات نیز دائماً از همان منبع تجلی می‌یابند و بحث سریان صفات و از جمله زیبایی، در مراتب هستی مطرح می‌شود.
۶. ابن عربی در هیچ عبارتی تعریف حقیقی برای زیبایی بیان نکرده است. گویی علت آن باشد که معتقد است مؤلفه‌های زیبایی با علم حضوری دریافت شده و از وجدانیات هستند، پس زیبایی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف حقیقی است.
۷. ابن عربی معتقد است زیبایی نه تنها موطن ذهنی دارد، بلکه موطن اصلی آن عالم عین و خارج است. اصلی‌ترین دلیل وی «مساوقت بین وجود و زیبایی» است.
۸. در نتیجه به اعتقاد ابن عربی، گستره‌ی زیبایی همه‌ی هستی است و موجود زشت در خارج تحقق ندارد.
۹. از دیگر مبانی زیبایی‌شناسی ابن عربی، اعتقاد به «نفی نسبت در زیبایی» و «مطلق دانستن آن» است.

یادداشت‌ها

1. The hierarchy of universal existence
2. Manifestation

۳. به معنی امتداد وجودی یک وجود واحد و نه صرف وابستگی وجودی.
۴. «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پُرفروغ) باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده، همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرتک زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی (روغنش آنچنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست» (النور / ۳۵).
۵. بگو: «اللَّهِ» را بخوانید یا «رحمان» را، هر کدام را بخوانید، (ذات پاکش یکی است؛ و) برای او بهترین نام‌هاست!

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، ابی‌بکر محمد بن علی ملقب به محی‌الدین بن عربی، (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. _____، [ابی‌تا]، *الفتوحات المکیه*، (چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
۴. _____، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهرا.
۵. افراسیاب‌پور، علی اکبر، (۱۳۸۶ ش)، *عرفان جمالی*، تهران: ترفند.
۶. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، با مقدمه‌ی هنری کُرْبَن، چاپ دوم، انتشارات توس.
۷. _____، (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۸. _____، (۱۳۶۸)، *نقد النقود فی معرفه الوجود*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی (توضیح: این رساله ضمن کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار به چاپ رسیده است).
۹. پارسا، خواجه محمد محمد بن محمد حافظی بخاری، (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۱. خمینی، سید روح الله مصطفوی، (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. سید رضی، محمد بن حسین بن موسی موسوی بغدادی معروف به سید رضی، (۱۴۱۴ ق)، *نهج البلاغه*، چاپ اول، قم: هجرت.
۱۳. شاه نعمت الله ولی، سید نعمت الله معروف به شاه نعمت الله ولی، [ابی تا]، *دیوان/شعار*، [ابی جا].
۱۴. شبستری، سعدالدین محمود بن عبدالکریم بن یحیی معروف به شیخ محمود، [ابی تا]، *گلشن راز*، [ابی جا].
۱۵. عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۶)، *لمعات*، با مقدمه و تصحیح محمد جواد خواجهی، تهران: مولی.
۱۶. عیاشی، ابوالنضر محمد بن مسعود بن عیاشی سلمی سمرقندی معروف به عیاشی، [ابی تا]، *کتاب التفسیر (تفسیر عیاشی)*، تهران: مکتبه‌ی العلمیه‌ی الاسلامیه.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، مقدمه و تعلیقه‌ی استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
۱۹. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. قمشهای (صهبا)، محمدرضا، (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی - خلیل بهرامی قصرچی، اصفهان: کانون پژوهش.
۲۱. قمی، شیخ عباس، [ابی تا]، *مفاتیح الجنان*، [ابی تا].
۲۲. قیصری رومی، داوود بن محمود بن محمد، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
۲۴. کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۵ ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: المکتبه‌ی المصطفوی.

۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۵۴ شاهنشاهی)، *المبدء والمعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی و پیش‌گفتار سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران، شماره‌ی ۵.

۲۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۸۵)، *مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بلخی، [ابی‌تا]، *مثنوی معنوی*، [ابی‌جا].

۲۹. میرداماد، میر محمد باقر الداماد، (۱۳۸۱ - ۱۳۸۵)، *مصنفات میر داماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۰. میرداماد، میر محمدباقر داماد، (۱۳۸۰)، *جنوات و موافقت*، تصحیح و تعلیق از علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

۳۱. نسفی، عزیزالدین، [ابی‌تا]، *الانسان الکامل*، [ابی‌جا].

۳۲. نصر، سید حسین، (۱۳۸۳)، *معرفت و امر قدسی*، چاپ دوم، ترجمه‌ی فرزاد حاجی میرزائی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

۳۳. نصر، سید حسین، (۱۳۸۱)، *معرفت و معنویت*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر پژوهش و نشر سهروردی.

۳۴. همدانی، میر سید علی، [ابی‌تا]، *مشارب الاذواق / شرح قصیده خمربه ابن فارض مصری در بیان شراب محبت*، [ابی‌جا].

35. Nasr, Seyyed Hossein, (1989), *Knowledge and the Sacred*, Published by State University of New York Press.