

تأملی در مبانی هستی‌شناختی زیبایی‌شناسی در مکتب عرفانی ابن عربی

محمد فنایی اشکوری*

(نویسنده مسئول)

علی کریمیان صیقلانی**

چکیده

یکی از پرسش‌های بسیار مهم در عرصه هنرپژوهی و بلکه اساسی‌ترین آنها، پرسش از زیبایی و مبانی آن، به‌عنوان پایه‌گفتمان هنری و زیبایی‌شناسانه است. با توجه به اینکه هر مکتبی بنا بر چارچوب فکری خود، مبانی ویژه‌ای برای زیبایی‌شناسی مطرح می‌کند، در این پژوهش تلاش شده مبانی زیبایی‌شناسی بر اساس دستگاه عرفان اسلامی استخراج و سازماندهی شوند. از آنجایی که وجود و شناخت زیبایی ارکان و مقوم‌های اصلی زیبایی‌شناسی هستند، در این نوشتار از مبانی زیبایی‌شناسی عرفانی در حوزه هستی‌شناختی بحث خواهیم کرد. هرچند این نوشتار در صدد مقایسه بین مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی با هنر معاصر نیست، اما از خلال مباحث آتی روشن خواهد شد که در بسیاری از موارد عرفان اسلامی دارای ابداعات و مبانی تأسیسی در زیبایی‌شناسی است که می‌تواند توجه پژوهندگان فلسفه زیبایی و هنر معاصر را به عرفان اسلامی جلب نماید.

واژگان کلیدی: مبانی، عرفان، زیبایی‌شناسی، مبانی هستی‌شناختی، جمال‌الاهی.

*. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): eshkevvari@qabas.net.

** استادیار دانشگاه گیلان: a.karimiyan110@yahoo.com.

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۱۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۱/۳/۱۱]

طرح مسأله (مقدمه)

گرایش به زیبایی، به عنوان یک میل اصیل انسانی، همواره مورد توجه اصحاب خرد و به طور خاص عارفان مسلمان بوده است، تا آنجا که می توان ادعا کرد مطالعه و گفتگو پیرامون جمال و زیبایی، یکی از دل مشغولی های جدی عرفای مسلمان بوده و در برخی مقاطع تاریخی به فراوانی و کثرت قریحه های پر احساس، گفتگوهای پُر حرارت بیشتری پیرامون آن به ارمان رسیده است. در این تحقیق می کوشیم با نگاهی نوین، مبانی نظری زیبایی شناسی را که در آثار عارفان مسلمان پراکنده است، در محدوده مبانی هستی شناسی (ontological principles) استخراج کنیم. پس از تعریف برخی اصطلاحات و متغیرهای مرتبط با عنوان تحقیق و طرح اجمالی برخی از پیش فرض ها، به بیان مبانی زیبایی شناسی عرفانی در گستره هستی شناسی خواهیم پرداخت.

تعریف برخی اصطلاحات کلیدی

۱. مبانی: در این نوشتار مقصود از مبانی زیبایی شناسی عرفانی، آن دسته از بنیان های نظری هستی شناسی و معرفت شناسی عرفان اسلامی است که بر اساس آنها می توان اصولی را در زمینه زیبایی شناسی استخراج کرد.

۲. زیبایی شناسی: واژه زیبایی شناسی معادل واژه aesthetics در زبان انگلیسی است که در اصل از واژه یونانی aesthetikos مشتق شده است. این واژه از دو کلمه «زیبا» و «شناخت» ترکیب یافته و در مجموع به گونه ای معرفت ناظر است و به همین دلیل است که در گذشته، زیبایی شناسی را شاخه ای از فلسفه می دانستند (رویین، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷؛ جمیل صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۰۸). در تعریف هایی که درباره رابطه زیباشناختی انسان با چیزها و پدیده ها در قرن کنونی در دست است، زیبایی شناسی را دانش امر زیبا یا دانش پدیده های زیباشناختی و غیره دانسته اند (Hawkins, 1992, p.10). اما مهم این است که بدانیم مقصود از زیبایی شناسی در این مقاله، زیبایی شناسی فلسفی است که عمدتاً در صدد پرسش از ماهیت زیبایی و مبانی آن است و با حوزه مرسوم زیبایی شناسی در دوره جدید تطابق ندارد.

۳. عرفان: عرفان (Mysticism) معرفت شهودی از خداوند و حقایق الهی و قدسی است که از راه تهذیب نفس و قرب به خدا به دست می آید. عرفان در یک تقسیم بندی کلی به دو دسته عرفان دینی و غیر دینی یا سکولار تقسیم می شود. عرفان دینی نیز به عرفان دینی اصیل و عرفان دینی غیر اصیل قابل تقسیم است. عرفان دینی اصیل یا حقیقی، عرفان برآمده از ادیان الهی است؛ عرفانی که نه تنها هدف نهایی خود را دستیابی به قرب الهی می داند بلکه معتقد است ابزار دستیابی به این هدف نیز باید برآمده از دین یا مطابق با آموزه های دینی باشد و یا دست کم، مخالف با آموزه های دینی نباشد. اما عرفان دینی غیر اصیل عرفانی است که یا از ادیان تحریف شده برگرفته شده یا ناشی از سوء تفسیر از آموزه های عرفان اصیل است و تصویری غیر واقعی از معرفت و حیات عرفانی ارائه می دهد. مقصود از عرفان اسلامی در این مقاله، همان عرفان دینی اصیل است که برخی از شاخص هایی آن

تأملی در مبانی هستی‌شناختی زیبایی‌شناسی در مکتب عرفانی ابن عربی ۳۱
(A Reflection on Aesthetic-Epistemological Principles of Ibn Arabi's ...)

عبارتند از: بعد باطنی دین الهی است، معرفتی است بر پایه کشف معتبر که در پی عبودیت و تهذیب نفس حاصل می‌شود و هدف غایی آن قرب الهی است. این عرفان، سازگار با عقل و هماهنگ با فطرت انسانی است و به همه ابعاد وجودی انسان و زندگی او توجه دارد.

۴. **مکتب عرفانی ابن عربی:** از آنجا که عرفان اسلامی با شاخصه‌های مذکور، بیشتر از همه در اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او تجلی کرده است، این مقاله به مطالعه دیدگاه‌های ایشان با عنوان «مکتب عرفانی ابن عربی» پرداخته است. گستره پیروان این مکتب نیز شامل هر عرفان‌پژوهی می‌شود که مبانی و اصول عرفان ابن عربی را پذیرفته و در همان دامنه به گفتگو و نظریه‌پردازی پرداخته است.

مبانی هستی‌شناختی زیبایی‌شناسی عرفانی

زیبا دانستن و زیبا دیدن جهان در عرفان اسلامی صرفاً یک امر احساسی، سلیقه‌ای و شاعرانه نیست بلکه مبتنی بر مبانی نظری‌ای است که ریشه در شهود عرفانی دارد. برخی از مهم‌ترین مبانی نظری عرفانی زیبایی‌شناسی، در حوزه مبانی هستی‌شناختی است که به اختصار از اهم این مبانی یاد خواهیم کرد.

۱. اصالت و وحدت وجود

یکی از مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی اعتقاد به اصالت وجود است. مقصود عارفان از اصالت وجود، در مقابل اصالت ماهیت، «تحقق عینی و منشأ اثر خارجی بودن» است، چه اینکه مقصود از وجود نیز «واقعیت عینی» است که گاهی «حقیقت»، «هویت»، «کون» و «عین» نیز نامیده می‌شود و در تعبیر آخر، در مقابل «ذهن» قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۷۰، متن، ص ۵۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹). هر چند ملاصدرا برای نخستین بار بحث اصالت وجود را به طور صریح و آشکارا مطرح و مستدل کرد، اما تعمق در آثار عرفا نشان می‌دهد که آنها به اصالت وجود قائل بوده و هستی‌شناسی خود را بر پایه آن استوار کرده‌اند. همچنین از اساسی‌ترین مبانی زیبایی‌شناسی عرفان اسلامی، اعتقاد به «وحدت و بساطت وجود» است (بورکهارت، ۱۳۶۹، ص ۱۳۱). وحدت وجود در اندیشه عرفانی، از رابطه علت و معلولی به بحث تشان ارتقاء یافته، عارفان معتقدند وجود اختصاص به ذات حق دارد و بقیه موجودات، سایه و ظل برای وجود حق و نفس ظهورند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۹۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۴۵).

مقصود عارفان از وحدت وجود، **وحدت وجود و موجود در عین کثرت در ظهور** است. بر اساس این نظریه، وجود حقیقی یکی است و آن همان حق تعالی است و نموده‌های امکانی از ظهورات اویند (آملی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۰) و کثرات موجود در خارج، همگی داخل در اسم «ظاهر» خداوند هستند. عالم شهادت، عین اسم ظاهر الاهی، و روح عالم، عین اسم باطن اوست (همان، مقدمه قیصری، ص ۱۶). ملاصدرا به پیروی از عرفا معتقد است همه موجودات نزد اهل حقیقت و حکمت الاهی متعالیه، تجلیات وجود قیومی الاهی است و هنگامی که نور حق ساطع می‌شود، اوهام محجوبان که می‌پندارند ماهیات ممکن در ذات خود وجود دارند، منهدم می‌گردد؛ بلکه آشکار می‌شود که احکام و لوازم ممکنات از مراتب

وجوداتی هستند که خود، نورها و سایه‌های وجود حقیقی و نور احدی می‌باشند. او می‌گوید: پروردگرم با برهان نورانی عرشى به من فهماند که موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که شریکی برای او در موجودیت حقیقی وجود ندارد، و «لیس فی دار الوجود غیره دیار» و همه آنچه در عالم هستی دیده می‌شود، همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات او هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲). در تفسیر عارف از وحدت شخصی وجود، هستی دارای مراتب مختلف نیست بلکه آنچه هست اختلاف ظهور و تجلی (Manifestation) است. اصالت و وحدت وجود از آن رو در زیبایی‌شناسی نقش مبنایی دارد که اگر هستی را وجود واحد بسیط دانستیم، هر صفتی برای آن ثابت شود برای همه مظاهر و تجلی‌های آن نیز ثابت خواهد بود. در نتیجه، اگر وجود واحد بسیط را زیبا دانستیم، همه تجلیات آن نیز زیبا خواهند بود.

۲. تفسیر آفرینش به تجلی ذات واحد (در قوس نزول)

در اندیشه عرفانی، خلقت چیزی جز تجلی خالق در چهره مخلوق‌های گوناگون نیست. بر اساس اینکه عارفان هستی را یک وجود واحد به وحدت حقیقی و شخصی می‌دانند، درباره آفرینش نیز معتقدند مقصود از آفرینش و خلقت، چیزی جز تجلی همان ذات واحد نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۳۰؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸، فصل ۴، ص ۷۳؛ فصل ۸، ص ۸۳) و حتی گستره تجلی حضرت حق، تا افعال انسانی و حتی دراندازه فکر و ذکر بسط می‌یابد (حسن‌زاده املی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۷). عارفان گاه به قصد سهولت در تفهیم مسأله تجلی واحد در کثرات، از تشبیه معقول به محسوس استفاده می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۲؛ ج ۳، ص ۳۴۵؛ ۱۳۷۰، ص ۱۰۴؛ املی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۴۵۵؛ میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۹۴؛ ۱۳۸۵، ص ۶۳، ۱۳۴ و ۵۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۶). البته تمایز دیدگاه عارفان مبنی بر تجلی وجود واحد بسیط با دیدگاه معتقد به تجافی نباید از نظر دور بماند، چراکه در نظریه تجافی تنزل ذات در اعیان مطرح می‌شود که عارفان به صراحت با آن مخالف‌اند (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۳۴ و ۴۰). در اندیشه عرفان اسلامی، وجود خلق یا همان وجود مضاف، چیزی جز اشراق نور الأنوار نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱). حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، در کمال عز خود همیشه مستغرق است و تجافی این حقیقت از مقام غیب محض امری محال است. با آنکه اسماء جمالیه و نعوت کمالیه و مظاهر این اسماء به استجنان ذاتی با سلطان وجود متحدند، در عین حال آن حقیقت را کمالی است ذاتی و کمالی است اسمایی، که بر این دو کمال احکام و آثار و لوازم ویژه مترتب است.

حقیقت وجود، یا همان حقیقه الحقائق، به حسب اشمال بر همه اسماء کلیه و جزئیه و مظاهر اسمائیه به وجود استجنانی ذاتی، اختصاص به نسبت و جهتی از جهات خاص ندارد و آنچه از صفات و اسماء به او اضافه می‌شود، به صورت عدم تعین اعتبار است. این حقیقت، همواره بدون تجافی از مقام و مرتبه یا حقیقت غیبیه که «کنز محض» بر آن اطلاق شده است، تحقق دارد و همیشه در کمال عزت و کبریایی خود مستغرق است؛ چه پیش از خلقت و ایجاد و اظهار کلمات وجودیه و چه پس از آن.

عارفان بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشیاء» معتقدند واحد بسیط به وحدت اطلاقی در کثرات متجلی است و هستی چیزی جز تجلی اسماء و صفات حق و ظهور اسمی از اسامی الاهی نیست (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۳۵). از این رو، همان‌گونه که اوصاف ذاتی او عین ذات اوست، اسامی حسنی الاهی هم همگی آیت همان ذات یگانه و یکتا است. هر اسمی، همه کمال‌های ذاتی و وصفی و فعلی را به‌همراه دارد و تفاوت نام‌های الاهی فقط در ظهور و خفای کمال‌هاست؛ یعنی هر اسمی دارای همه کمال‌های الاهی بوده و مظهر همه آن‌هاست (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۹۲۲)؛ لکن در ظهور و خفای آن کمال‌ها بین اسماء اختلاف است. بنابراین، مظهر هر نامی کمال‌های اسمی دیگر را داراست، گرچه فعلاً کمال‌های مزبور در او غلبه اسمی ندارد.

آنچه گذشت از آن جهت در زیبایی‌شناسی عرفان اسلامی نقش مبنایی دارد که در فرض تجلی، افزون بر وابستگی وجودی تام و تمام ظهورات به منبع خود که همان تشآن است، صفات نیز دائماً از همان منبع تجلی می‌یابند و بر این اساس، سریان زیبایی و نیز مدارج آن تفسیر دیگری خواهد یافت. در پرتو این اصل می‌توان بر دقت آگاهی نسبت به رابطه موجودات با منشأ خود، یعنی ذات پاک الاهی افزود و ساختار بحث زیبایی‌شناسی عرفانی را بیش از پیش توحیدی دانست. اگر فرضیه تشکیک در وجود را با قرائت عرفانی بپذیریم، نه تنها همه عالم هستی را زیبا خواهیم دانست بلکه زیبایی را نیز امری تشکیکی و رو به کمال و غایت خویش یعنی خداوند خواهیم دید. آنگاه در هر جلوه زیبا، مرتبه‌ای از کمال و زیبایی حضرت حق نمود یافته، هستی و جلوه‌های متنوعش را ظهور یک حقیقت زیبا خواهیم یافت که جمال حضرت حق و کمال مطلق است.

۳. بازگشت مظاهر وجود به حضرت حق (در قوس صعود)

این عربی در ذیل آیه «وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا» (هود/ ۱۲۳) می‌نویسد همه هستی، عین وجود خداوند است و به او بازمی‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۰). وی با طرح مراتب وجود مابین عالم مادی و خداوند، در تلاش است تصویری کلی از هستی ارائه کند. از نگاه عارفان ساحت‌های گوناگون هستی برهم منطبق‌اند (نصر، ۱۳۸۲، ص ۷۸-۷۹). وجود از سرآغاز نزول تا سرانجام صعود، به وجود واحد شخصی و بسیط رهنمون است. عارف آنگاه که به وجود مطلق راه می‌یابد فیض آن را که ظاهر وجود است بر همه عالم، اعم از عالم ارواح و اجسام، جواهر و اعراض، عام و منسبط یافته؛ پس در هر چه نظر می‌کند، ظاهر و باطن آن و همه موجودات متکثر عالم ناسوت را اوصاف و تعینات اسماء و اوصاف الاهی می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۳). از این رو، همه موجودات را اقداح شراب عشق و موجبات مستی شناخته، (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲) و در اصطلاح با همه چیز در «صلح کل» است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱۱۳).

عوالم هستی دارای گستره و درجات تکوینی-عینی هستند و هرچه در عوالم مادون نمود دارد در عوالم بالاتر دارای حقایق تکوینی و عینی است. عوالم هستی، با نظام و ترتیب ویژه‌ای همه غرق در ذات حق بوده و جملگی تجلیات و شئون وجودی اویند. سلسله این عوالم از بالاترین عالم تا عالم ماده، عبارت

است از: ۱. عالم لاهوت یا جانان یا جانِ جان، ۲. عالم عقول یا جبروت یا خزائن، ۳. عالم ملکوت یا برزخ یا مثال، و ۴. عالم ملک یا ناسوت یا عالم طبیعت (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۴۸). برخی عالم انسانی را عالمی جداگانه محسوب نموده و از آن به عنوان عالم پنجم یا کون جامع تعبیر نموده‌اند.

بیشترین تلاش عارفان وصول به باطن اصلی عالم، یعنی عالم لاهوت است و معتقدند این مهم پس از زدودن درون از هرگونه شائبهٔ اثنیبت و دوئیت حاصل شده، سالک با فنای خود، به عالم لاهوت که همان عالم مخلصین است، وارد خواهد شد (بحرالعلوم، بی تا، ص ۱۰۸). عارفان مسلمان در تعبیر از بازگشت هستی به ذات و صفات خداوند، تعبیر گوناگونی را به کار می‌برند؛ مانند: عالم ناسوت چیزی جز مظهر (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۷؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۶؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۵ و ۲۲۶، ص ۵۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸)، وجه (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۰۴)، آیه (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۲) و آینه (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۰؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲) خداوند نیست.

بازگشت مظاهر هستی به حضرت حق از آن جهت نقش مبنایی در زیبایی‌شناسی عرفانی دارد که بر اساس آن، نه تنها از کثرت مظاهر به وحدت ذات می‌رسیم بلکه این نکته هم اثبات می‌شود که اگر در هستی ناسوتی، زیبایی و جمال وجود دارد، پس اصل وجود که یکی بیش نیست هم زیبا است، چنانکه اثبات صفات ثبوتی دیگر نیز از همین راه میسر است.

در خود بنگر جمال و حسن جانان کآینه آن حسن و جمالی ای دل
(خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۶)

۴. تحقق عینی زیبایی

از جمله پرسش‌هایی که در زیبایی‌شناسی مطرح است، پرسش از موطن زیبایی است. آیا زیبایی امری عینی (objective) و خارجی است یا صرفاً پدیده‌ای ذهنی و درونی (Subjective) است و حظی از واقع ندارد؟

از آنجاکه در دستگاه عرفان زیبایی مساوق وجود است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۲؛ ج ۳، ص ۴۴۹ و ۴۵۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۳۵؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸؛ خمینی، ۱۳۷۶، ص ۷۹) می‌توان مدعی شد در اندیشهٔ عرفانی موطن اصلی زیبایی در خارج و عالم عین است، و نمی‌توان زیبایی را صرفاً به امر ذهنی و درونی تقلیل داد. از نظر عرفا نه تنها زیبایی موجود است بلکه اساساً وجود زیباست و زیبایی به عنوان یک صفت وجودی، همواره با هستی و وجود همراهی دارد و امکان انفکاک از هم و یافتن موجودی که متصف به زشتی باشد، محال است. به ویژه اگر زیبایی را در نسبت با ذات حق تعالی و به عنوان صفتی برای او در نظر بگیریم، زیبایی از این چنین واقعیتی جدایی‌ناپذیر است (Nasr, 1989, p.268). او همواره مسمی به اسم جمیل است. حظ زیبایی از واقعیت همچون حظ دیگر احکام هستی مانند وحدت، فعلیت و خارجیت است و نباید زیبایی را از سنخ مفاهیم ماهوی در نظر گرفت که ماب‌ه‌ازاء مستقل دارند بلکه زیبایی صفت لازم وجود و عین آن است.

۵. گسترده‌گی زیبایی در هستی

زیبایی‌شناسی عرفانی همانند هستی‌شناسی عرفانی که مطابق با نگاه وحیانی است، کاملاً توحیدی است. از این‌رو، درباره گستره زیبایی نیز عارفان به همان ادله هستی‌شناسی تمسک بسته (جلوه، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۳۵) و معتقدند هستی یک وجود واحد بسیط و شخصی است و در آن عدم که منشأ انتزاع زشتی است راه ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۹). به عقیده ابن عربی از آنجا که عالم تجلی صورت زیبای الهی است، پس همه عالم زیباست (همان، ج ۲، ص ۵۴۲). او با استناد به آیه «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (الإسراء / ۱۱۰) می‌نویسد: «فالعالم كله في المرتبة الحسنى» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۹)؛ همه هستی، در مرتبه حسن الهی است. وحدت وجود عرفانی، به گونه‌ای، وحدت جمالی است (نسفی، بی‌تا، ص ۱۵ و ۱۰۱-۱۰۲) و زیبایی در نهایت با تجلی و فیضان جمال الهی در همه عوالم هستی سریان یافته و در واقع، شکوه و فرقه حضرت حق است که در پرتو هستی، تجلی کرده است (عراقی، ۱۳۶۶، لمعه ۷، ص ۱۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۲؛ ج ۳، ص ۴۵۱؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸؛ خمینی، ۱۳۷۶، ص ۷۹)؛ چنانکه امام عارفان، حضرت امیر مؤمنان علی (ع) در مناجات خود فرمودند: «وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ؛ وَ بِهِ نَامِهَايَ مَبَارَكْتَ كَمَا فِي هَمَّةِ أَرْكَانِ عَالَمِ هَسْتِي تَجَلَّى كَرَّمَةً اسْت» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰-۱۲۷).

از دیدگاه عرفا وجود مساوق با حضرت حق و واحد به وحدت شخصی صمدی است چراکه اسماء حسنی او و صفات علیایش، عین ذات متعالی او هستند. از این‌رو، وجود با همه اسماء و صفات‌اش، در هر مظهرش گسترده شده است (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۸۵)؛ از کامل مطلق و خیر اتم و حسن مطلق جز افاضه حسن و بهاء و کمال چیزی بروز و ظهور نخواهد کرد. عارفان با تمسک به آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»؛ (السجده / ۷) [آن خدایی که هر چه را خلق کرده زیباش کرده است] و نیز روایاتی همچون: «لَا تُقَبِّحُوا الْوُجُوهُ» [صورت‌ها را تقیح نکنید] (ضحاک، ۱۴۱۳، ص ۲۲۹؛ ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۲۰۵) یا «لَا تُنْسِبُوهُ إِلَى الْقُبْحِ» [به قبح نسبت ندهید] (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳) یا «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» [همانا خداوند آدم را بر صورت خود آفرید] (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، باب الروح، ص ۱۳۴، ح ۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۵۷، باب ۶، ص ۱۰۳؛ باب ۱۲، ص ۱۵۲)، معتقدند نمی‌توان انسان را در هیچ صورت، به زشتی در وجه یا زشتی تکوینی متصف کرد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۴؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ص ۲۷۹).

۶. اختلاف در مظاهر و نمودهای زیبایی مطلق

چون جمالش صدهزاران روی داشت بود در هر ذره دیداری دگر

لاجرم هر ذره را بنمود باز از جمال خویش رخساری دگر

(عراقی، ۱۳۶۶، لمعه ۵، ص ۷)

بر اساس هستی‌شناسی عرفانی، زیبایی در هر عالم از عوالم مادون عالم لاهوت و جبروت، دارای مظاهر و نمودها بی‌شمار است. زیبایی به برکت وجود مطلق، تحقق خارجی دارد و هر مظهري از مظاهر

آن، به‌رغم مستجمع جمیع اسماء و صفات بودن، نمود و بروز ویژه اسم و صفتی است. بر این اساس، نمودهای ناسوتی به حکم محدود و مُقَدَّر به اندازه بودن، در مقایسه با دیگر عوالم هستی، هرچند تکویناً یکی هستند اما به‌تنهایی کمتر از زیبایی وجود مطلق حکایت‌گری دارند. هرچه وجود از شائبه تقدیر و حدود به‌در آید و از اختلاط به ضعف و ظلمت خالص گردد، به مقدار خلوصش زیباتر و دلپسندتر خواهد بود، از این‌روست که وجود در تجلی مثالی از وجود در تجلی ناسوتی زیباتر است و تجلی جبروتی آن، از آن تجلی ناسوتی و مثالی، و در نهایت درجه‌عالی عالم یعنی درجه لاهوت هستی، از همه این عوالم زیباتر خواهد بود؛ زیرا از هر ضعف و نقصی به‌دور است.

کارکرد زیبایی ناسوتی، هدایت ناسوتیان به‌سوی سرچشمه زیبایی یعنی هستی مطلق است (نسفی، بی‌تا، ص ۶۴). هر جلوه‌ای از جلوه‌های جمال مطلق، به‌اندازه مظهریت خود از اسم و صفتی از اسماء و صفات حضرت حق، انسان را به آن ذات پاک هدایت می‌کند. از این‌رو، ابن عربی معتقد است اگر زیبایی عالم ناسوت نبود، حسن و زیبایی خداوند دانسته نمی‌شد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۱).

۷. رابطه زیبایی با کمال متوقع هر موجود

آفرینش هدف‌دار است و عبث نیست (ابن فارض، ۱۴۱۰، ص ۸۱) و هر مظهري از مظاهر هستی مطلق در حرکت به سوی اصل خویش است و موجودات عالم فقط برای دستیابی به کمال در خور شأن نوع خویش آفریده شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۴ و ۶۹۰، ج ۳، ص ۳۴ و ۳۰ و ۳۱۲؛ ابن فارض، ۱۴۱۰، ص ۸۱). از این‌رو، زیبایی هر چیز وابسته به کمال مورد توقع از آن نوع است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۵-۱۳) و به‌میزان دستیابی یا محرومیت هر موجود از کمال درخور شأنش بستگی دارد. اما پرسش این است که آن کمال نهایی و غایت سیر استکمالی موجودات چیست؟ از دیدگاه عرفان اسلامی و به‌ویژه با توجه به تمسک ایشان به آیاتی مانند: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (النجم / ۴۲. ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۱) و «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (العلق / ۸. ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۴۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۹۴؛ ج ۶، ص ۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ج ۲، ص ۱۰۶)، می‌توان به این پاسخ نائل شد که نیل به لاهوت، غایت و هدف هستی است و همه مظاهر در قوس صعود، به‌سمت لاهوت توجه دارند. بر این اساس، کمال متوقع موجودات، عرفان به لاهوت و وصول به لقاء الله خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹) و زیبایی در محور طولی آنگاه متصور است که مظاهر حق تعالی، رو به سوی او داشته باشند.

۸. پذیرش اقسام برای زیبایی

توحیدی دانستن زیبایی در عرفان اسلامی، منافاتی با تقسیم‌پذیری آن ندارد. عارفان با نفی انحصار زیبایی به حسن و جمال محسوس و قابل مشاهده با حواس پنج‌گانه، برای آن اقسامی یاد می‌کنند که برخی از آنها عبارتند از:

۱. زیبایی درونی و زیبایی بیرونی. زیبایی بیرونی، زیبایی‌ای است که با حواس پنج‌گانه درک شود و

زیبایی درونی، زیبایی‌های معنوی است که با حواس پنج‌گانه انسان قابل درک و محاسبه نیست (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۲).

۲. زیبایی حقیقی، مجازی، باطل. در نگاهی دیگر، زیبایی به سه دسته: ۱. زیبایی حقیقی، ۲. زیبایی مجازی و ۳. زیبایی باطل، سرابی یا کاذب تقسیم شده است. زیبایی حقیقی که در مقابل زیبایی مجازی مطرح است، فقط صفت برای ذات الاهی بوده و عین ذات خداوند است. برای این نوع از زیبایی اوصافی همچون «وحدت»، «بساطت» و «تعالی» برشمرده‌اند.

زیبایی مجازی، مربوط به تجلی زیبایی حقیقی است. با توجه به اینکه «مجاز» از «مَجَوَز» گرفته شده و به معنای «پل و مَعبر» است (ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۵، ص ۳۲۶) و نیز توجه به این قضیه مشهور فلسفی که «المجاز قنطره الحقیقه»، دانسته می‌شود که زیبایی مجازی نه از لحاظ استقلالی، بلکه از آن‌رو که ما را به زیبایی حقیقی می‌رساند، مجاز نام گرفته است. موصوف این نوع از زیبایی می‌تواند محسوس یا نامحسوس باشد. همچنین این نوع از زیبایی، آنگاه که مقصود از آن زیبایی ناسوتی باشد، متغیر و قابل افزایش یا کاهش است.

اما زیبایی باطل یا کاذب، بیش از آنکه از حیث فلسفی مورد بررسی باشد، از حیث ارزشی مورد داوری و بررسی قرار می‌گیرد. هنگامی که انسان به‌جای ذات اصیل الاهی، مخلوقات و مظاهر او را حقیقت و اصل در زیبایی پندارد و زیبایی در آن‌ها را مصداق زیبایی حقیقی بداند، این نوع تصور از زیبایی را زیبایی باطل خوانده‌اند (مددپور، ۱۳۷۲، ص ۷۱)، چراکه اشیاء صرف‌نظر از ارتباطشان با مبدأ، چیزی جز نیستی و ظلمت نیستند.

استنتاج کلی

از آنچه گذشت دانسته می‌شود که محور بحث زیبایی‌شناسی عرفانی «جمال الاهی» است. عارفان جمال الاهی را از صفات ثبوتی خداوند می‌دانند که در همه هستی سرایت دارد و چنانچه از زیبایی ناسوتی، که مورد توجه هنرپژوهان است، سخن به‌میان می‌آورند، از بابت نمود و تجلی وحدانی جمال الاهی است. همچنین فراوانی بحث از زیبایی در لابه‌لای مباحث عرفانی تا آنجاست که می‌توان ادعا کرد در کمتر مبحثی از مباحث عرفان اسلامی است که نامی از زیبایی به‌میان نیامده باشد. فراوانی ترابط تنگاتنگ بحث از زیبایی با دیگر مباحث عرفانی، نشانگر اهمیت این بحث در عرفان اسلامی است. علت اهتمام عارفان به زیبایی، نه از لحاظ علایق شخصی بلکه از آن‌رو است که گفتگو درباره خداوند، به‌عنوان موضوع اصلی عرفان، نمی‌تواند فارق از گفتمان زیبایی‌شناسانه باشد؛ چراکه موضوع عرفان یافتن وجود بی‌نهایت و اسماء و صفات اوست که همه به صفت زیبایی و حسناء متصف هستند. از آنجاکه زیبایی، عنصر اصلی هنر است و هنر در صدد است تا خلق زیبایی کند، هنر و زیبایی با هم تقارب می‌یابند. از این‌رو می‌توان سخن از هنرمند عارف یا عارف هنرمند به‌میان آورد و مصداق آن را در اشخاصی همچون حافظ یافت.

عارفان مسلمان در تلاشاند از هستی آن‌گونه که هست، پرده برگیرند و در این راه هستی را زیبایی الاهی می‌یابند. از این‌رو، یافته‌های عرفانی برای هنرپژوهان، معرفت‌بخش و دانش‌افزا خواهد بود و در کشف زیبایی حقیقی مدد می‌رساند. از آنجاکه گفتگو پیرامون زیبایی الاهی و به‌تبع آن زیبایی آفرینش،

انحصار به صنف ویژه‌ای از عارفان مسلمان ندارد و همهٔ ایشان از هر فرقه‌ای از فرق اسلامی به آن توجه کرده‌اند، نوشته حاضر ترکیبی از اندیشه‌های ایشان در فرق گوناگون اسلامی است. اما نباید از این واقعیت غفلت کرد که بیشترین منابع پیرامون زیبایی‌شناسی عرفانی، مربوط به آثار ابن عربی است. عارفان دیگر، به تبع او، به زیبایی پرداخته و بیشتر در تلاش بوده‌اند آثار او را تشریح و توشیح کنند.

منابع

قرآن الکریم.

- ابن اثیر (۱۳۶۴) *نهایه فی غریب الحدیث*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
ابن عربی، ابی بکر محمد (۱۳۷۰) *فصوص الحکم*. تهران: الزهرا.
----- (بی تا) *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار الصادر.
----- (۱۴۲۲) *تفسیر ابن عربی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ابن فارض، عمر بن حسین (۱۴۱۰) *دیوان ابن فارض*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
ابن قتیبه، ابی محمد عبدالله (بی تا) *تأویل مختلف الحدیث*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
ابن منظور، جمال الدین محمد (۱۳۰۰ق) *لسان العرب*. بیروت: دار الصادر.
آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۶۰) «مقدمه» بر *تمهید القواعد*، ابن ترکه. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۰) «مقدمه» بر *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، عبدالرحمن بن احمد جامی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷) *المقدمات من کتاب نص النصوص*، با مقدمه هنری کُرْبَن. تهران: توس.
----- (۱۳۶۸) *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. تهران: علمی و فرهنگی.
بحرالعلوم، سیدمهدی (بی تا) *رساله سیر و سلوک*. با مقدمه و شرح علامه طهرانی. تهران: حکمت.
بورکهارت، تیتوس (۱۳۶۹) *هنر مقدس (اصول و روش‌ها)*. جلال ستاری. تهران: سروش.
جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰) *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
جلوه، ابوالحسن (۱۳۷۵) «حاشیه» بر *شرح فصوص الحکم* قیصری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
جمیل صلیبا (۱۴۱۴) *المعجم الفلسفی*. بیروت: الشركه العالمیه للكتاب.
حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۵) «حاشیه» بر *شرح فصوص الحکم* قیصری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
----- (۱۳۷۶) *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸) *تشرح فصوص الحکم*. تهران: مولى.
- روبین، پاکباز (۱۳۸۷) *دایره‌المعارف هنر*. تهران: فرهنگ معاصر.
- سیزواری، ملاحادی (۱۳۸۳) *اسرار الحکم فی المفتاح و المختتم*. قم: مطبوعات دینی.
- (۱۴۲۲) *تشرح المنظومه*. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳) *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: کومش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد (۱۳۵۷) *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- ضحاک، عمروبن ابی‌عاصم (۱۴۱۳) *کتاب السنه*. بیروت: المکتب الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷) *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- عراقی، فخرالدین (۱۳۶۶) *لمعات*. تهران: مولى.
- فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹) *مشارق الدراری (تشرح تائیه ابن فارض)*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۶) *نیایش عارفان، شرح حکمت و معنویت شیعی در دعای کمیل*. قم: مؤسسه شیعه‌شناسی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵) *اصول المعارف*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۴۱۷) *المحجه البيضاء فی تهذیب الاحیاء*. قم: جامعه مدرسین.
- (بی‌تا)، *التحفه السنیه*. شرح جزائری. نسخه خطی.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸) *مجموعه آثار حکیم صهبا*. اصفهان: کانون پژوهش.
- قیصری، (۱۳۷۵) *مقدمه؛ شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰) *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۳۶۵ق) *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مددپور، محمد (۱۳۷۲) *تجلی حقیقت در ساحت هنر*. تهران: برگ.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳) *المشاعر*. تصحیح هنری کربن. تهران: طهوری.
- (۱۳۶۶) *تفسیر القرآن الکریم*. تحقیق محمد خواجوی. قم: بیدار.
- (۱۳۶۸) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه*. قم: المکتبه المصطفوی.
- (۱۳۸۵) *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. تهران: حکمت.
- میبدی، رشیدالدین احمد (۱۳۷۱) *کشف الأسرار و عده الأبرار*. تهران: امیر کبیر.
- میرداماد، میر محمدباقر (۱۳۶۷) *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۰) *جذوات و مواقیت*. تهران: میراث مکتوب.
- (۱۳۸۵) *مصنفات میر داماد*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین (بی‌تا) *الانسان الکامل*. بی‌جا: بی‌نا.

- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲) *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. تهران: قصیده سرا.
- Hawkins, Joyce M. (ed) (1992) *The Oxford Reference Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (1989) *Knowledge and the Sacred*. USA: State University of New York Press.

