

# در سنت اسلامی، اصالت با زیبایی شناسی است یا فلسفه هنر؟

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

سید محمدحسین نواب\*

## چکیده

در سنت اسلامی، کمتر از هنر سخن به میان آمده است؛ به جز مواردی که در سنت فقهی از هنر یاد شده است، در فلسفه، بحثی درباره ماهیت و تعریف هنر وجود ندارد. بحث از فلسفه هنر به گونه‌ای که در فلسفه غرب به ویژه پس از قرن هجدهم مطرح شده است به هیچ‌روی در کتاب‌های فلسفی، عرفانی و حکمی دانشمندان مسلمان نیامده است. در کتاب‌های عرفانی فقط در موارد اندکی در پی بحث فتوت‌نامه‌ها یا بحث از نور، اشاراتی به هنر شده است.

اما در همین کتاب‌ها به‌طور مفصل به زیبایی اشاره شده است. زیبایی به عنوان بحث پیرو وجود، مورد اشاره بیشتر عارفان واقع شده است. برخی از عارفان، در ادامه بحث از زیبایی حضرت حق به بحث نفس زیبایی حسی پرداخته‌اند و اصطلاحاتی چون زیبایی، جمال، حسن و ملاححت را شرح کرده‌اند.

بنابراین باید با نظامی متفاوت از آنچه هست و بدون اینکه فلسفه غربی را سنجه‌ای برای فلسفه اسلامی قرار دهیم، به بررسی زیبایی و هنر در سنت اسلامی بپردازیم. آنچه در سنت اسلامی با آن روبه‌رو هستیم، زیبایی شناسی است؛ البته از نوع غیرحسی آن. همچنین نباید با تحمیل متون غربی بر متون حکمی سنت اسلامی به دنبال فلسفه اسلامی هنر باشیم. با جستجوی واژگان مشترک نمی‌توانیم یک نظام فلسفی مطابق با فلسفه غرب برای هنری که در دامن فرهنگ و تمدن اسلامی رشد کرده، بیابیم.  
**واژگان کلیدی:** فلسفه هنر، زیبایی، زیبایی شناسی، جمال شناسی، فلسفه اسلامی.

\* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

تطور و پیشرفت علم در گام نخست، نیازمند اصطلاح‌شناسی و وضوح معانی واژگان کلیدی علم است. روش علمای سلف بر این بوده که در آغاز به تعریف و تبیین اصطلاحات خاص می‌پرداختند. در نظام‌های پژوهشی موجود نیز نویسنده یا باید از واژگان علمی مستقر استفاده کند یا اصطلاح مورد نظر را با دقت تمام توضیح دهد. واژگان کلیدی که شالودهٔ متن هستند، باید معنای کاملاً شفاف و روشنی داشته باشند تا بتوان ساختمان علمی استواری بر آنها بنا کرد. معنای یک واژه و کاربرد آن باید به‌طور کامل مشخص شود. اشتراکات لفظی، بزرگ‌ترین عامل مغالطات و کژفهمی‌هاست. گاهی لفظی مشترک در دو سنت فلسفی کاملاً متفاوت سبب می‌شود انسان تصور کند کلام این دو مشرب یکسان است.

نزدیکی هنر با زیبایی، سبب خلط در متون معاصر شده است (توفیق، ۱۹۸۹م، ص ۱۰). زیبایی به عنوان واژه‌ای که هم در سنت اسلامی به آن توجه شده و هم در سنت غربی به آن پرداخته شده است، زمینهٔ اشتباه را فراهم آورده است. در چند دههٔ اخیر که اقبال بیشتری برای بحث از فلسفه‌های مضاف پدید آمده است، دقت چندانی به تفاوت میان فلسفهٔ هنر و زیبایی‌شناسی نشده است. در بسیاری از مقاله‌های علمی، این دو اصطلاح به عنوان مترادف به کار برده می‌شوند. البته در سنت فلسفی غرب نیز چندان توجهی به اختلاف معنایی این دو اصطلاح نمی‌شود. در میان فیلسوفان غربی، تنها هگل بحث مستوفایی در این رابطه مطرح کرده است. البته برخی از ایدئالیست‌های آلمانی نیز نیم‌نگاهی به این موضوع انداخته‌اند. در سنت غربی، این بی‌توجهی از سر غفلت نبوده و می‌تواند چندین دلیل داشته باشد. در این سنت، اصطلاح زیبایی‌شناسی چندان متأخر نیست. Aesthetics را نخستین بار بومگارتنر به کار برد و با توجه به ریشهٔ یونانی، از همان ابتدا قید «حسی بودن» را به همراه داشت و هیچ‌گاه استتیک یا زیبایی‌شناسی، معنای «زیبایی غیرحسی» در خود نداشته است. زیبایی حسی نیز گاهی در طبیعت و بیشتر در اثر هنری درک می‌شد؛ بنابراین درک زیبایی منصرف با رویارویی

با اثر هنری بود و مباحث اصلی زیبایی‌شناسی در ارتباط با هنر و فلسفه هنر است. بنابراین در سنت غربی، تفاوت چندانی میان زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر وجود ندارد. هگل در ابتدای کتاب **زیبایی‌شناسی** خود همین اندک تفاوت را گوشزد می‌کند. او معتقد است هنگامی که از تاریخ هنر سخن می‌گویید، شایسته است عنوان بحث خود را فلسفه هنر یا به طور کامل تر فلسفه هنرهای زیبا بگذارید؛ اما این کار را نمی‌کند و نام کتاب خود را **زیبایی‌شناسی** می‌گذارد. در همین جا به تفاوت زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر و علت نامگذاری کتاب خود می‌پردازد. او معتقد است وقتی از اصطلاح زیبایی‌شناسی استفاده می‌کنیم، معنای عام‌تری مورد نظر ماست و افزون بر زیبایی‌هایی که به دست بشر ساخته شده، زیبایی‌های طبیعت را نیز مورد نظر قرار داده‌ایم؛\* یعنی زیبایی‌شناسی، جامع هنر و زیبایی‌های طبیعت است. اما وقتی از فلسفه هنر بهره می‌گیریم، تنها به هنر و دست‌ساخته‌های بشری پرداخته‌ایم. هگل، زیبایی هنر را برتر از زیبایی طبیعت می‌داند؛ اما محدود کردن زیبایی، به زیبایی هنر را درست نمی‌داند و نام **زیبایی‌شناسی** را برای کتاب خود بر می‌گزیند (See: Hegel, 1975). طبق نظر هگل، اگر بخواهیم از اصالت فلسفه هنر یا زیبایی‌شناسی بپرسیم، بدین معنا که کدام یک محور بحث در سنت غربی است، بی‌گمان پاسخ، فلسفه هنر است. در مباحثی که در سنت غربی ذیل عنوان «زیبایی‌شناسی» می‌آید، بیشتر با زیبایی هنر یا به عبارت دقیق‌تر هنرها روبه‌رو هستیم.

اما در سنت اسلامی، کاملاً با عکس این مسئله روبه‌رو هستیم. در سنت اسلامی، بحثی با موضوع «زیبایی غیرحسی» مطرح می‌شود که در سنت غربی اصلاً دیده نشده است. *فلوطين* و فیلسوفان سده‌های میانی، بحث‌هایی در ظاهر شبیه به این موضوع دارند؛ اما با اندک دقتی می‌توان تفاوت ماهوی آنها را دید. بحث از زیبایی غیرحسی یا به تعبیر دیگر، زیبایی معنوی سبب شده ورق به نفع زیبایی‌شناسی برگردد. فیلسوفان و عارفان مسلمان معمولاً در بحث از زیبایی به زیبایی حضرت حق منعطف شده‌اند و اصلاً یا کمتر به زیبایی حسی و هنرها پرداخته‌اند که این می‌تواند خود چندین دلیل

\* البته با مشرب خاص فکری هگل، طبیعی است که اشاره‌ای به زیبایی غیرحسی نداشته باشد.

داشته باشد: نخست آنکه زیبایی ذات اقدس پروردگار به عنوان خاستگاه زیبایی به قدری برای فیلسوفان اهمیت داشته که مجالی برای بررسی زیبایی هنر و دست‌ساخته‌های بشری باقی نگذاشته (اتینگهاوزن، ۱۳۷۴، ص ۹۰) و دیگر اینکه رویارویی با هنر - به گونه‌ای که در سنت غربی بوده است - در فرهنگ ما دیده نمی‌شود و مقوله‌ای به نام «هنرهای زیبا» در دوره اوج فلسفه اسلامی، وجود خارجی نداشته است. چون در این دوره، فیلسوفان اسلامی برخوردی با هنر به معنای غربی نداشته‌اند، به مباحث فلسفی آن نیز نپرداخته‌اند (پروا، ۱۳۷۸، ص ۱۶). در نتیجه اگر به دنبال این باشیم که در مکتب فلسفی بومی در پی بحث از زیبایی و هنر باشیم، باید محور بحث را زیبایی‌شناسی قرار دهیم و از زیبایی‌شناسی غیرحسی آغاز کنیم و طبق این بحث، مبنای نظام فلسفه بومی درباره هنر را آماده کنیم.

برای تصدیق این مدعا (اصالت زیبایی‌شناسی در سنت اسلامی) باید دو مقدمه را اثبات کنیم: اول آنکه در سنت اسلامی، بحث‌های فلسفی درباره هنر کمتر داریم و دیگر اینکه در نظام‌های فلسفی و عرفانی، سخنان مبسوطی درباره زیبایی وجود دارد که پتانسیل فراهم آوردن یک نظام زیبایی‌شناسانه کامل را دارد. در ادامه تلاش می‌شود این دو ادعا اثبات شود.

### نبود بحث نظری درباره هنر در سنت اسلامی

در سنت اسلامی بحث‌هایی درباره هنر دیده می‌شود؛ اما این بحث‌ها چندان مرتبط با موضوع ما نیست؛ برای نمونه بحث‌های فقهی به میان آمده؛ اما دست‌مایه کافی که بر اساس آن بتوان یک نظام فلسفی در سنت اسلامی برای هنر بنا نهاد، وجود ندارد. در سنت اسلامی به جز موارد اندکی، تنها در فقه و احکام شریعت از مباحث نظری مربوط به هنر، سخن به میان آمده است. در رساله‌های فقهی، در بخش‌های گوناگون به حلیت و حرمت هنرهای گوناگون پرداخته شده است. گاهی به بحث‌های نظری پرداخته شده که به عنوان مقدمه برای حکم دادن لازم بوده است؛ برای نمونه در حکم موسیقی به بحث‌های نظری درباره غنا پرداخته شده است. در میان بحث‌های فقهی، اشاره‌هایی به

بحث‌های نظری هنر شده که چندان ربطی به بحث ما ندارد (ایرانی، ۱۳۷۳، ص ۲۳). این نبود بحث نظری برآمده از امور بسیاری است: نخست آنکه هنر به معنای مطرح در سنت غربی، هیچ‌گاه در سنت ما وجود نداشته است. ثانیاً اگر جایی هم با واژه «هنر» روبه‌رو می‌شویم، این واژه با معنای مقصود غربیان از هنر متفاوت است و هنر در این معنای متفاوت، چندان قابلیت بحث فلسفی نداشته است. همان‌گونه که اشاره شد هنر به معنای امروزی آن، در سنت شرقی نبوده است. هیچ‌گاه در تاریخ هنر با دست‌ساخته‌هایی که فقط برای نشان دادن هنر باشند روبه‌رو نمی‌شویم. در سنت ما در همه جا هنر می‌بینیم؛ ولی در ضمن اشیای دیگر دیده می‌شود. فرش ایرانی، سرآمد هنر است؛ اما کسی فرش نمی‌بافته که اثر هنری آفریده باشد؛ بلکه فرش می‌بافته تا روی آن آسایش یابد. در ضمن این تلاش، کاری می‌کرده که فرش در نهایت زیبایی باشد که اگر جسم بر روی فرش آسایش می‌یابد، جان نیز با ترنج‌های زیبای آن آرامش بگیرد. بافنده فرش، هنرمند نبوده؛ او یک قالی‌باف بوده که در کار خود هنر به خرج می‌داده است. در مشرق‌زمین طبقه خاصی به نام «هنرمند» وجود نداشته است.

شیخ لطف‌الله، سازنده مسجد اصفهان، هنرمند، یعنی آرتیست به معنای یونانی نبوده است. او تنها یک بناست؛ اما هنگامی که ما به این مسجد می‌نگریم، به سبب حضوری که در این مناره وجود دارد، آن را یک اثر هنری می‌دانیم؛ ولی در روزگار گذشته، این‌گونه نبوده و آن را هنری نمی‌دانسته‌اند. ما در تمدن‌های باستانی خود طبقه‌ای به نام هنرمند نداشتیم. امروز ما اتحادیه‌ها و انجمن‌های هنری داریم. در قرن دهم و یازدهم در کنار طبیبان، نانوایان و آهنگران، صنفی وجود نداشت که آن را صنف هنرمندان بگویند. در باورهای گذشته شرقیان، هنر و هنرمند به معنای آنچه ما «Art» و «Artist» می‌گوییم، وجود نداشت (ریخته‌گران، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳).

شواهد بسیار زیادی وجود دارد که مؤید وجود نداشتن مقوله جداگانه‌ای به نام هنر است. در فتوت‌نامه‌ها که یکی از منابع پراهمیت در بررسی تاریخ هنر ایرانی - اسلامی است، هیچ‌گاه به صنف هنرمندان بر نمی‌خوریم. هنر را همیشه در دل صنوف دیگر می‌بینیم. مسجدی که اوج هنر را به نمایش گذاشته، کوزه سفالینی که امروز جزو

ارزشمندترین آثار هنری و بسیاری آثار دیگر که در زمان خودشان برای نشان دادن هنر ساخته نشده‌اند. هنر به معنای زیوری که در دوره سپس از رنسانس در اروپا به اوج خود رسید (دیویس، ۱۳۸۸، ص ۶۱۵)، در تاریخ هنر اسلامی جایی ندارد. هنر تزئینی در شرق، پس از ارتباطات فرهنگی گسترده با غرب پدید آمد. در دوران سلسله قاجار، نخستین نمونه‌های هنر تزئینی را مشاهده می‌کنیم (پروا، ۱۳۸۷، ص ۳۴)\* و چون این اتفاق پس از شکل‌گیری مکتب‌های فلسفی اسلامی بود، نتوانست به موضوعی برای بررسی‌های فلسفی تبدیل شود. مکتب فلسفی تهران هم که پس از دوره قاجار پا گرفت، مکتبی نبود که به تأسیس پردازد و بیشتر به شرح و تفصیل مشغول بود؛ بنابراین بحث فلسفی و نظری گسترده‌ای درباره هنر در مکاتب فلسفه اسلامی نداریم؛ ولی در غرب، جریان کانت و ایدئالیسم‌های آلمانی - چون پس از شکل‌گیری هنر تزئینی بودند - فرصت آن را داشتند که درباره هنر تفلسف کنند.

البته هنر غیرتزئینی و کاربردی نیز در غرب با اقبال بیشتری روبه‌رو بوده و در سنت اسلامی کمتر به هنر به معنای غیر تزئینی آن اهمیت داده می‌شده است؛ زیرا رابطه هنر با دین (اسلام) هیچ‌گاه شفاف نشده است. جامعه دینداران کمتر به هنر اقبال نشان می‌دادند؛ چراکه بر اساس آیات و روایاتی که شنیده بودند، هنر را برای انسان پرهیزکار، نیکو نمی‌دانستند. دلایلی که بیشتر از سوی این گروه مطرح می‌شد، کریمه ۲۲۴ سوره شعرا\* و روایاتی بود که از پرداختن به برخی از شاخه‌های هنری همچون غنا، مجسمه‌سازی، نگارگری، رقص، موسیقی و لهو و لعب باز می‌داشتند (فرحناک، ۱۳۸۴، ص ۱۸). البته هر کدام از این دسته آیات و روایات، محمل خاص خود را دارد و مفسران هنر به جای خود، حرام و حلال از نگاه قرآن را تفکیک کرده‌اند.

برخی دیگر معتقدند هنر به معنای غربی آن در سنت اسلامی جایی ندارد؛ اما اسلام نگاه منفی به هنر نداشته است و به جای هنرهای غربی، هنرهایی همچون قرائت، خط و هنرهای مکتوب در دامن اسلام رشد بیشتری کرده است. هنرهای تجسمی در

\* مدرسه صنایع مستظرفه که بعدها به نام مدرسه کمال‌الملک شهرت یافت، نخستین مدرسه نقاشی به صورت آکادمیک بود.

\* «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (و شاعران را گمراهان پیروی می‌کنند).

مسیحیت رشد بیشتری داشته است؛ زیرا معجزه خدا در مسیحیت، خود مسیح بوده و در نتیجه تجسم، جایگاه ویژه‌ای در این دین یافته است و به همین دلیل، هنرهای مانند مجسمه‌سازی که با تجسم ارتباط داشتند، رشد بیشتری کرده است. اما معجزه خداوند در اسلام، قرآن است که از جنس کلمه است و این سبب شده هنرهای مرتبط با کلمه، مانند قرائت قرآن، خطاطی، شعر و ادبیات رشد کند و هنر به معنای غربی آن جایگاه ویژه‌ای نداشته باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۳۲۰).

دلیل دیگر نبود بحث نظری درباره هنر، معنای متفاوت هنر در مشرق‌زمین با آن چیزی است که مقصود غربیان است. هنر به معنای هنرهای هفت‌گانه‌ای که در غرب مطرح است، در سنت ما جایی ندارد. آنچه در فارسی هنر نامیده می‌شود، ارتباطی با هنر به معنای غربی ندارد. در بیشتر مواردی که در ادبیات مکتوب با لفظ هنر روبه‌رو می‌شویم، معنایی متفاوت با معنای هنر غربی می‌بینیم. هنر در ادبیات فارسی معناهای متفاوتی دارد؛ مانند:

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند      تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

که مقصود از اهل هنر، اهل علم است (خرم‌شاهی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۶۹). حافظ بیش از ۲۴ بار واژه «هنر» را به کار برده که هیچ‌کدام به معنای هنر مقصود ما نیست (انوری، ۱۳۸۵). *خواججه نصیرالدین طوسی* هنگام یاد کردن از چهار فضیلت روحانی، از «چهار هنران» نام می‌برد (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۸). هنر در فارسی معانی متفاوتی دارد. دهخدا بیش از بیست معنا برای هنر می‌شمرد؛ از جمله: علم، معرفت، فضیلت، کمال، فراست، هشیاری، صنعت، پیشه، برات، خطر، اهمیت و لیاقت (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷). در این میان کمتر به معنای هنر امروز به کار رفته است. مترادف عربی هنر، یعنی «الفن» نیز در کتاب‌های فلسفی که به زبان عربی نگاشته شده یا در معنایی متفاوت به کار رفته یا اصلاً به کار نرفته است یا نزدیک به هنر مورد نظر ما نیست. ابن‌سینا هنر را به معنای «تطویع نفس» به کار برده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵) / ابن‌عربی نیز پیمودن مسیر سلوک عارفانه به سوی حضرت حق را هنر می‌داند (حکمت، ۱۳۸۴). در منابع عربی یا فتوت‌نامه‌ها گاهی صنعت نیز به کار رفته است؛ ولی همان‌گونه که اشاره شد، این صنعت دقیقاً به معنای هنر نیست؛ بلکه معنای صنعت، بیشتر به صنعت کنونی نزدیک

است؛ با این تفاوت که در صنعت قدیم، ذوق، لازمه کار بوده و صنعت بدون ذوق، معنا نداشته است. نجار، آهنگر، کوزه‌گر و کفشگر بی‌هنر ارزشی نداشته است. اما در زمان ما صنعت، ارتباطی با ذوق ندارد. در زمانه ما صنعت یک مقوله کمی است و در چاه کمیت افتاده است؛ بر خلاف گذشته که صنعت با کیفیت گره خورده بوده. امروز اگر صنعتگری سر کار حاضر نشود، کارگر دیگری می‌تواند به جای او کار کند؛ چون کارگر «الف» با کارگر «ب» تفاوتی ندارد و شخصیت و توانایی او موضوعیتی ندارد؛ اما در گذشته، صنعتگر حتماً اهل ذوق بوده و کس دیگری مهارت او را نداشته است و امکان اینکه دیگری جایگزین او شود، نبوده است. سنت‌گرایان به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند (گنون، ۱۳۸۴، ص ۶۵)؛ بنابراین صنعتی که در فتوت‌نامه‌ها از آن یاد می‌شود، الزاماً هنر نیست.

البته برخی از خاورشناسان با یافتن الفاظ مشترک معتقدند فیلسوفان مسلمان همه به هنر توجه داشته‌اند؛ ولی به آن پرداخته‌اند. ظاهراً این ادعا برای این مطرح می‌شود که بگویند آری، فیلسوفان مسلمان از هنر اطلاع داشته‌اند و علاقه هم داشته‌اند که به هنر بپردازند؛ اما به دلیل نداشتن اطلاعات فلسفی کافی نتوانسته‌اند نظام فلسفی کاملی برای هنر مادی بنا کنند. این خاورشناسان برای اثبات ادعای خود به مبانی موسیقی نزد فارابی و ابن‌سینا اشاره می‌کنند؛ اما باید گفت اگر در جایی هم می‌بینیم برخی فیلسوفان مانند فارابی و ابن‌سینا از موسیقی سخن گفته‌اند (فارابی، ۱۳۷۵)\* بحث زیبایی‌شناسی موسیقی نیست؛ بلکه بیشتر به ریاضیات و فیزیک مربوط است تا هنر (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۳، ص ۲۰). شاید بتوان گفت تنها نقطه اشتراک هنری سنت اسلامی با غرب، موسیقی است و همان‌گونه که اشاره شد، در این نقطه نیز از حیث نظری، اشتراکی نمی‌بینیم.

مسئله دیگر، تخیل\*\* است. اگر تخیل به‌طور صحیح ترسیم شود و تفاوت میان خیال و تخیل، آشکار شود (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۹۸) می‌تواند بستر مناسبی برای درک

\* فارابی در کتاب الموسیقی الکبیر، نظریه موسیقی را از دیدگاه فیزیکی و ریاضی مورد بحث قرار داده و به‌طور مفصل راجع به صداشناسی (آکوستیک) با محاسبات فیزیکی وارد بحث شده و مطالبی عنوان کرده که امروزه در مبحث فیزیک بحث می‌شود (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

\*\* تخیل یعنی همان اراده انسان برای خلق صور در حوزه خیال، هنرمند با متخیله سروکار دارد؛ نه قوه خیال.



کیفیت خلق اثر هنری باشد؛ اما این بحث نزد فلاسفه اولاً و بالذات، ارتباطی با هنر نداشته است. دقیقاً همین اشکال در موضوع «نور» نیز مطرح می‌شود. نور می‌تواند یکی از پایه‌های مناسب باشد؛ اما نوری که شیخ اشراق بیان می‌کند، ارتباطی با هنر ندارد. از سوی دیگر مشکلی که اینجا خود را به‌وضوح نشان می‌دهد، تفاوت مصداق هنر در شرق و غرب است. در نظام فلسفی اسلامی ما هیچ بحثی درباره نقاشی نداریم؛ چون اصلاً نقاشی به عنوان یک هنر مطرح نبوده است\* و از سوی دیگر، ادبیات، شعر و بلاغت در شرق به‌ویژه عالم اسلامی از مهم‌ترین هنرها بوده است و به همین دلیل به قدر کفایت از مباحث نظری آنها بحث شده است؛ اما چون ما به سنجۀ غربی تن داده‌ایم، هنر را فقط همین پنج یا هفت یا نه هنر غربی می‌دانیم و ادبیات و شعر را داخل هنر نمی‌دانیم (تقی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۸۷). از قدیم، بلاغت جزو هنر ما بوده و با توجه به اینکه لفظ «صنعت» به جای «هنر» به کار می‌رفته است، می‌بینیم که اصطلاح «صنایع ادبی» و «صنایع بلاغی» بسیار رایج بوده است.

با توجه به این مقدمات، دیدیم که در سنت اسلامی بحث گسترده‌ای درباره فلسفۀ هنر نداریم. البته این نکته، یک نکته منفی نیست؛ بلکه نکته مثبتی است؛ زیرا ما در عالم اسلامی بحث‌های مفصلی درباره زیبایی به مثابه زیرساخت مناسب برای بنای فلسفۀ هنر داریم.

## زیبایی‌شناسی در عالم اسلام

بر خلاف نبود مباحث نظری درباره هنر، آثار فلسفی و عرفانی سنت اسلامی، سرشار از بحث‌های نظری درباره زیبایی است. خداوند متعال در قرآن مجید بارها به واژگان مترادف زیبایی و مشتقات آنها اشاره کرده است. «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل: ۶)\*.

\* نویسنده به تفاوت میان نقاشی و نگارگری توجه دارد.  
\* و در آنها برای شما زیبایی است، آن‌گاه که [آنها را] از چراگاه باز می‌گردانید و هنگامی که [آنها را] به چراگاه می‌برید.

روایات بسیاری نیز دربارهٔ زیبایی حضرت حق در جوامع روایی آمده است (عمار، ۱۳۸۱، ص ۲۹). دربارهٔ کلمهٔ «جمیل» در قرآن و روایات، پژوهش‌های بسیاری شده (بهشتی، ۱۳۴۳، ص ۱۵) که برای اختصار کلام به شواهد بیشتری از آیات و روایات نمی‌پردازیم. او جمیل است و محب للجمال کی جوان نو گزیند پیر زال

فیلسوفان و عارفان مسلمان به زیبایی به مثابه صفتی الهی پرداخته‌اند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵) و خاستگاه همهٔ زیبایی‌ها را زیبایی حضرت حق می‌دانند. اگر چیزی را زیبا می‌بینیم به دلیل بهره‌ای است که از زیبایی خداوند متعال گرفته است. همهٔ زیبایی‌ها جلوه‌های پروردگار است. در سه دستگاه فلسفی رایج، یعنی مکتب ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ملاصدرا به زیبایی، ماهیت و فلسفهٔ آن اشاره شده است. در ادامه نگاه فیلسوفان به زیبایی توضیح داده می‌شود و پس از آن به نگرش عارفان دربارهٔ زیبایی می‌پردازیم.

## زیبایی در فلسفهٔ اسلامی

### فارابی

فارابی هم مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، بحث از زیبایی را پس از بحث از وجود در خداوند مطرح می‌کند. او زیبایی را این‌گونه تعریف می‌کند:

والجمال والبهاء والزینة فی کل موجود هو أن یوجد وجوده الأفضل ویحصل له کماله الأخیر وإذ کان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائق لجمال کل ذی الجمال وکذلک زینته وبهاؤه. ثم هذه کلها له فی جوهره وذاته وذلک فی نفسه وبما یعقله من ذاته (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۴۳).

خداوند «التام فی الجمال» است؛ همان‌گونه که او «التام فی الوجود» است، در زیبایی نیز نهایت زیبایی است (همان، ص ۲۷)؛ بنابراین نگاه فارابی به زیبایی، هستی‌شناسانه است. هرچه وجود، کامل‌تر باشد، زیبایی نیز بیشتر است. او زیبایی ذاتی را تنها برای خداوند می‌داند و دیگر زیبایی‌ها را اموری عرضی می‌داند؛ «و أما نحن، فإن جمالنا وزینتنا وبهائنا هی لنا بأعراضنا، لا بذاتنا» (همان، ص ۴۳)؛ بنابراین بحث زیبایی او ارتباط مستقیم

با آفرینش اثر هنری ندارد. درست است که بر اساس این مبنا می‌توانیم زمینه‌ای برای فلسفه هنر فارابی ابداع کنیم؛ اما بحث خود او ربطی به فلسفه هنر ندارد و بیشتر زیبایی‌شناسی است تا فلسفه هنر. اگر بخواهیم در دستگاه فکری فارابی بیندیشیم و در نظام فلسفی او به دنبال ماهیت هنر باشیم، این عبارت‌ها مقدمات مناسبی است. همان‌گونه که این سخنان می‌تواند زمینه مناسبی برای بحث از عشق و لذت باشد.

### ابن سینا

شیخ‌الرئیس از معدود فیلسوفانی است که افزون بر زیبایی غیرحسی، به زیبایی حسی پرداخته است. او در رساله فی‌العشق به تضاد میان زیبایی حسی و غیرحسی اشاره می‌کند. او در اصل چهارم فصل پنجم «فی عشق الطرفاء والفتیان للأوجه الحسان»، زیبایی حسی را حاصل نظم، تألیف و اعتدال می‌داند. البته با توجهی، این تعریف را به زیبایی غیرحسی تسری می‌دهد و در ادامه، اندکی به مباحث معرفت‌شناسانه زیبایی اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۶) و جایگاه عقل و شهوت را در درک زیبایی مشخص می‌کند.

۱۲۵

تجسس

در سنت اسلامی، اصالت با زیبایی‌شناسی است یا فلسفه هنر؟

ابن سینا نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، زیبایی را اولاً و بالذات از آن خداوند متعال می‌داند. او خداوند را «معشوق نخست» می‌نامد و نهایت زیبایی را خداوند می‌داند. «فاذا كل كمال وجمال ووجود يكون لغير الحق فهو للحق الأول اولا ومستفاد منه» (همان، ص ۲۵۳). «پس چگونه بود حال خوشی اندر یافت عقل مر حق اول را، آن را که همه جمال و نظام و بها از وی است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶). «نگریستن عقلی به واجب‌الوجود که خیر محض است و کمال محض و اصل همه جمال است» (همان، ص ۱۴۸). «فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء» (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۸). «فالواجب الوجود الذي في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغايه من البهاء والجمال وبتمام التعقل» (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱). در نمط هشتم اشارات نیز اشاره‌هایی به «حُسن» شده است.

ابن سینا تقریباً در تمامی کتاب‌های خود به حق تعالی به مثابه خاستگاه زیبایی و مثال اتم و اکمل زیبایی اشاره کرده است. او با اینکه به زیبایی حسی اشاره می‌کند، اصالت را

به زیبایی غیرحسی و زیبایی حضرت حق جل و علا می‌دهد. با توجه تورق در آثار *ابن‌سینا*، او اگر هم از زیبایی غیرحسی نام می‌برد، مرادش زیبایی غیرحسی طبیعی است و جایی تصریح به زیبایی غیرحسی غیرطبیعی مانند آثار هنری دیده نمی‌شود؛ بنابراین *ابن‌سینا* هم مانند دیگر فیلسوفان، بحث اولی و بالذاتی درباره هنر و آفرینش اثر هنری ندارد؛ اگرچه مبنای کافی برای تدوین فلسفه هنر در آثار او دیده می‌شود.

### شیخ اشراق

شهاب‌الدین سهروردی پس از اینکه در نظام فلسفی مرتبط با «وجود» بن‌بست‌هایی احساس کرد، نظام فلسفی را بر اساس «نور» پایه‌گذاری کرد. حکمت اشراقی، واسطه‌ای میان حکمت بوعلی و تصوف و عرفان اسلامی و اندیشه‌های فلسفی ایران باستان و رابطه‌ای میان استدلال و اشراق است.

تعریف سهروردی از زیبایی، به‌طورکامل همانند تعریف *ابن‌سینا* است «... و جمال چیزی، آن است که کمال او که لایق او باشد، او را حاصل بود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹). همان‌گونه که پیداست، جمال در دستگاه اشراق، مقارن هنر و آثار هنری نیست؛ بلکه مقارن خیر و کمال است (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸)؛ برای نمونه اگر درخت سیبی کاملاً سبز باشد، اما سیب ندهد، زیبا نیست. با این مثال مشخص شد که این زیبایی، زیبایی منظور نظر بحث فلسفه هنر نیست و ارتباطی با زیبایی کانتی ندارد و فقط یک اشتراک لفظی است.

شیخ اشراق نیز مانند فیلسوفان اسلامی دیگر، خداوند را مثل کامل زیبایی می‌دانند. «... پس هیچ چیز را جمال، چون جمال واجب‌الوجود نیست؛ زیرا کمال او بیرون از ذات او نیست ... پس کمال و جمال، به‌حقیقت او راست ...» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹). اشاره صریح به خیر محض بودن پس از جمال، مؤید نکته یاد شده است.

او هم هر زیبایی در عالم را ناشی از زیبایی حضرت دوست می‌داند. «وواجب الوجود أجمل الأشياء وأكملها، فإنَّ كلَّ جمال وكمال رشح من جماله و ماله؛ فله الجلال الأرفع والبهاء الأکمل والنور الأقهر؛ سبحانه وتعالى عمّا يقول الملحدون علواً کبیراً» (همان، ج ۴، ص ۶۰). «وله الجمال الأعلى فإنَّ جمال كل شيء هو حصول كماله اللائق

به فکیف من کان واهب کل شیء کماله ولا یحتاج إلی کمال غیر ماهیته» (همان، ص ۲۲۱). شهروزی، شارح کبیر فلسفه اشراق، این نکته را چنین شرح کرده است: «وهو أجمل الأشياء وأكملها، لأنّ کل جمال وکمال فی الوجود» (شهروزی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۲). «بل کل ما فی العالم من نور ذاته و کل جمال و کمال رشح من فیضه» (همو، ۱۳۷۲).

البته اگر همان رابطه‌ای را که میان وجود و زیبایی متصور است، میان نور و زیبایی برقرار باشد، یک نظام زیبایی تشکیکی می‌توان در فلسفه اشراق ترسیم کرد؛ «وکل لذّه برزخیّه أيضا أنّما حصلت بأمر نوری رشّ علی البرازخ، حتّى أنّ لذّه الوقاع أيضا رشح عن اللذات الحقیّه» (شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ص ۲۲۷). میزان زیبایی هر چیز به میزان بهره‌ای که از نور برده، بستگی دارد.

### ملاصدرا

از ابتدا رگه‌های «اصالت وجود» در فلسفه اسلامی وجود داشته است؛ ولی ملاصدرا به‌طور کامل آن را تنقیح کرد و در صدر مسائل هستی‌شناسی به عنوان یکی از مبانی اصلی حکمت متعالیه قرار داد. براین اساس «آنچه بذاته و لذاته حقیقت دارد، وجود است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۶). با ضمیمه کردن بحث تشکیک طولی به اصالت وجود می‌توان چارچوب نظام زیبایی‌شناسی ملاصدرا را تصور کرد. از نگاه ملاصدرا حقیقت زیبایی، تجلی است و تجلی، جز خودنمایی وجود نیست.

أن کل قوه وکمال وهیئه وجمال توجد فی هذا العالم الأدنی فإنها بالحقیقه ظلال وتمثالات لما فی العالم الأعلى إنما تنزلت وتکدرت وتجرت بعد ما کانت نقیه صافیه مقدسه عن النقص والشین مجردة عن الکردوره والرین متعالیه عن الآفه والقصور والخلل والفتور والهلاک والدثور بل جمیع صور الکائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقیقی والنور القیومی - وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۷۷).

زیبایی تنها مختص واجب‌الوجود است؛ «هو ذاته المتعالیه التي کل کمال وجمال رشح و فیض من جماله وکماله» (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵). «أن کل کمال وجمال یجب أن یكون حاصلًا لذات الواجب تعالی وإن کان فی غیره یكون مترشحا عنه فائضا من

لدنه» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۶). البته واحد به وحدت سعی است و زیبایی عالم، همه تجلی زیبایی اوست. زیبایی، صفتی خارج از شیء نیست و ذاتی در برابر و غیر از شیء نیست.

ملاصدرا تصریح نکرده، ولی طبق مقدماتی که بیان کرده، می‌توان تمامی احکام عام وجود را به زیبایی تسری داد؛ احکامی چون وحدت زیبایی، تشکیک زیبایی (تشکیک طولی که با وحدت سازگار است)، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. طبق همین احکام عام، زیبایی وارد نظام تشکیک می‌شود و خداوند مظهر اتم و اکمل زیبایی است و هر قدر که موجودی از وجود بهره داشته باشد، از زیبایی نیز بهره‌مند می‌شود.

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، زیبایی ملاصدرا مانند فیلسوفان دیگر، چندان مرتبط با زیبایی‌شناسی معاصر غربی نیست. زیبایی‌شناسی یا استتیک غربی تحلیل فهم زیبایی غیرحسی را ندارد. این زیبایی‌شناسی صرفاً در محدوده پست‌ترین مرتبه زیبایی، یعنی زیبایی مادی است و پتانسیل لازم برای تعالی به مراتب فراتر است و بحث درباره آن را ندارد. این امر با کمترین اندیشه در مبانی فلسفی آن آشکار است.\* بنابراین در جمع‌بندی می‌توان دو اصل اساسی را میان همه فیلسوفان مشترک دانست: نخست آنکه حضرت حق مثال اتم و اکمل زیبایی است و هر زیبایی از زیبایی او سرچشمه می‌گیرد. دوم آنکه مراد فیلسوفان اسلامی از زیبایی، زیبایی غیرحسی است و این زیبایی، ارتباطی با استتیک امروزی ندارد؛ گرچه می‌تواند پایه‌ای برای بحث‌های معاصر درباره زیبایی و هنر باشد.

در ادامه به زیبایی در نگاه عارفان مسلمان می‌پردازیم. بی‌گمان فیلسوفان بی‌شمار دیگری نیز وجود دارند که به بحث زیبایی پرداخته‌اند؛ اما مجال اندک ما اجازه نمی‌دهد درباره آنها سخن بگوییم. البته تلاش شد آرای فیلسوفان صاحب مکتب بیان شود تا بتواند بازتاب بخش گسترده‌ای از فلسفه اسلامی درباره زیبایی باشد. همان‌گونه که دیدید، زیبایی و زیبایی‌شناسی غیرحسی بحثی بسیار بااهمیت در فلسفه اسلامی بوده

\* شاید بتوان گفت هیچ‌گاه نمی‌توان از زیبایی‌شناسی حسی به زیبایی‌شناسی غیرحسی راهی جست؛ اما همیشه از زیبایی‌شناسی غیرحسی به زیبایی‌شناسی حسی راهی هست.

است و فیلسوفان یا به آن پرداخته‌اند یا زیرساخت مناسب برای بحث زیبایی را در مکتب فلسفی خودشان فراهم آورده‌اند. این حجم از بحث زیبایی در سنت ما بی‌مانند است و احتمالاً کمتر سنت فلسفی وجود داشته باشد که تا این حد به زیبایی پرداخته باشد. در سنت غربی، *افلوطین* و فیلسوفان سده‌های میانه، اندکی به زیبایی غیرحسی پرداخته‌اند که با سنت ما قابل مقایسه نیست؛ اما متأسفانه به آن بی‌توجهی شده و شالوده‌ای که توان کشش بنای فلسفه اسلامی هنر را داشته، به کار نرفته است و امروز به اشتباه این بنا بر شالوده کانتی ساخته می‌شود.

### زیبایی در عرفان اسلامی

انصاف حکم می‌کند که چندین برابر آنچه از فیلسوفان درباره زیبایی نقل شد، به زیبایی از نگاه عارفان مسلمان پرداخته شود؛ زیرا بحث‌های نظری زیبایی را بیشتر می‌توان نزد عارفان و متصوفه یافت و اساساً درک زیبایی در عالم اسلامی، تابع گونه‌ای نگرش عرفانی بوده است (پازوکی، ۱۳۸۴، ص ۱۲). نگاه عارفان به زیبایی، چندان متفاوت با نگاه فلاسفه نیست. تفاوت در اصطلاحات و واژگان به‌کاررفته است. فلاسفه با اصطلاحاتی فلسفی به سراغ زیبایی رفته‌اند و عرفا با واژگان عرفانی. در نگاه عرفا، زیبایی چنین تعریف می‌شود:

جمال عبارت است از تجلی خداوند به وجه خودش برای ذات خودش؛ برای اینکه جمال مطلق او را جلالی است که عبارت از قهاریت و غلبه اوست بر کل. در مقام تجلی او به وجهش هیچ‌کس باقی نمی‌ماند تا او ببیند؛ درحالی‌که او در نهایت بلندی و علو جمال است؛ او را مرتبه دنو و پایین آمدنی هست که بدان به ما نزدیک شده و پایین می‌آید. ظهور او در تمام اشیاست؛ چنان‌که گفته‌اند: «جمال تو در تمام حقایق موجودات، ساری و جاری است و جز جلال تو پرده‌پوش آن جمال نمی‌باشد (کاشانی، ۱۳۷۲).

### ابوحامد و احمد غزالی

غزالی در کتاب *احیاء علوم‌الدین* بارها از واژگان «جمال» و «حسن» بهره برده است؛ اما

با توجه به عطف جمال به خیر و نیکی می‌توان دریافت که منظور او زیبایی به معنای امروز نیست و زیبایی در نگاه او مرادف خیر است و مفهوم زیبایی او به خیر نزدیک‌تر است (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۷ق). آنجایی هم که به مفهوم زیبایی نزدیک می‌شود، درباره‌ی خاستگاه زیبایی با فیلسوفان هم‌نظر است.

لا خیر ولا جمال ولا محبوب فی العالم إلا وهو حسنه من حسناته، وأثر من آثار کرمه وغرفه من بحز جوده، بل کل حسن وجمال فی العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدا العالم إلى منقرضه ومن ذروه الثريا إلى منتهی الثری، فهو ذره من خزائن قدرته، ولمعه من أنوار حضرتته (همان).

شیخ احمد غزالی نیز در کتاب **سوانح العشاق**، به تفصیل به زیبایی پرداخته است. شیخ احمد در کتاب **بوارق الالمام**، به مناسبت سخن از سماع به مبحث زیبایی و تجلی پرداخته است (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۰۹).

### ابن عربی

شیخ اکبر عارفی است که دستگاه فلسفی او کم از دستگاه‌های فلسفی فلاسفه اسلامی ندارد. جمال و جمال‌شناسی از بحث‌های اصلی اوست. او جمال را ظهور تشبیهی خداوند\* می‌داند.

«فإن قلت وما الجمال قلنا نعوت الرحمة والألطف من الحضرة الإلهیه باسمه الجمیل وهو الجمال الذی له الجلال المشهود فی العالم» (ابن عربی، ۱۹۷۵م). از نظر او خاستگاه همه‌ی زیبایی‌ها خداوند است و هرآنچه در عالم وجود دارد، چون ساخته‌ی پروردگار است، زیباست (همان، ص ۴۴۹). «ما خلق العالم إلا علی صورته وهو جمیل فالعالم کله جمیل» (همان، ص ۵۴۲).

مفاهیمی همچون عشق، زیبایی، زیبایی‌دوستی،\* حب، حسن، کمال، جمال و جلال از مفاهیم کلیدی محی‌الدین هستند و به‌طورمفصل به آنها پرداخته است. او نه‌تنها

\* مقامی که خداوند اجازه می‌دهد او را بشناسیم، البته از پشت پرده.

\* محی‌الدین به دلیل «ان الله یحب الجمال» زیبایی‌دوستی را صفتی الهی می‌داند (ابن عربی، ۱۹۷۵م، ص ۳۴۵).



فصولی از کتاب‌های خویش را به زیبایی اختصاص داده (همان، ص ۵۴۲)، بلکه رساله‌ای جداگانه در این باب نگاشته است. «کتاب الجلال والجمال» رساله‌ای مستقل در باب زیبایی است. او در این رساله، جلال و جمال را از صفات حضرت حق می‌شمرد. /بن‌عربی برای جمال دو حال ترسیم می‌کند: «جلال جمال»<sup>\*\*</sup> و «جمال جلال». /بن‌عربی در ادامه، بحث مبسوطی درباره‌ی این دو حال به مثابه صفات الهی می‌کند و با کمک آیات و روایات، بحث خود را پیش می‌برد (ر.ک: همو، ۱۳۶۷). جمالی که /بن‌عربی در آثار خود از آن سخن می‌گوید، قرین به جلال است و هیچ رابطه‌ای با جمال حسی ندارد و نه تنها یک جمال غیرحسی است، بلکه جمال الهی است. جمال معنوی که تنها در نام، با زیبایی‌های روزمره ما شریک است.

یکی از موارد دیگری که با زیبایی گره خورده، عشق است. در ادبیات /بن‌عربی، زیبایی را باید در میان بحث از عشق جستجو کرد. او برای تبیین ماهیت عشق، وارد بحث زیبایی می‌شود و زیبایی و عشق زمینی را برای درک زیبایی و عشق حقیقی مطرح می‌کند.

در قوس نزول و ایجاد، مبدأ هستی، عشق است و سراسر عالم، تجلی جمال و زیبایی خداست. در قوس صعود و معرفت نیز آدمی که به صورت خدا آفریده شده است و بر سر آن است که ظهور کند و همانند خدا آشکار شود. با عشق آغاز می‌کند، به زیبایی و جمال می‌رسد و در نهایت سر از وادی تحیر و سرگستگی در می‌آورد؛ درحالی‌که سراسر هستی، ظهور صنع و هنر الهی است، طی طریق وصول به حقیقت هستی نیز صنعت و هنر انسانی است» (حکمت، ۱۳۸۴، ص ۲۵۹).

در آثار شیخ اکبر، این رابطه را به‌سختی می‌توان دریافت و همیشه پرسش بوده که آیا عشق بر زیبایی مترتب است یا زیبایی بر عشق؟ /بن‌عربی بر خلاف قول فلاسفه، زیبایی را حاصل عشق می‌داند اگر به چیزی عشق پیدا کردیم، آن را زیبا می‌بینیم؛

\*\* در عین اینکه اسمای جمالی ظهور دارند در پس این پرده، علو هم خوابیده است، هیبت او اجازه نزدیک شدن نمی‌دهد؛ جلالی که در پس پرده جمال است. «بنمای رخ که خلقی، واله شوند و حیران». /بن‌عربی معتقد است هیچ کس جز خود حضرت حق، یارای درک جلال را ندارد. کسانی که می‌پندارند از جلال الهی سخن می‌گویند، درواقع از این جلال جمال سخن می‌گویند. انس، حالتی است که پس از مشاهده جلال جمال برای انسان رخ می‌دهد و هیبت، اثر تجلی جلال جمال است (همان، ص ۵۴۰).

بنابراین زیبایی، مولد عشق نیست، بلکه عشق مولد زیبایی است (البته این نگاه که در آثار مولانا نیز دیده می‌شود، رابطه‌ای با سوبجکتیویته کانت ندارد). ابن عربی در معرفت‌شناسی زیبایی، با فلاسفه اسلامی اختلاف نظر دارد و عقل را در داوری امر زیبا، ناتوان می‌داند (همان، ص ۲۶۹).

در مجموعه فتوحات، فصوص و رساله‌های دیگر ابن عربی، بارها و بارها به زیبایی اشاره شده است؛ تا حدی که بر شمردن آن بسیار دشوار است؛ اما کمتر به زیبایی آثار هنری اشاره کرده و فقط در جایی که به اینکه انسان تجلی صفات الهی است و می‌تواند تجلی خالقیت هم باشد، اشاره‌ای گذرا دارد.

حدیث «ان الله جميل يحب الجمال» منبع الهام بسیاری از عارفان بوده است. ابن عربی بر پایه این حدیث، نظامی زیبایی‌شناسانه بنا کرده. شارحان مکتب ابن عربی هم به قدر کفایت آن را تبیین کرده‌اند. سعیدالدین فرغانی در مشارق الدراری از این حدیث بهره برده (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۳)، غزالی در احیاء علوم الدین (غزالی، ۱۴۰۷، ص ۴۸) و روزبهان بقلی در عبهر العاشقین، ملاک زیبایی را نزدیکی به معنویت الهی می‌داند. قونوی در النفحات الالهیه به زیبایی پرداخته است. عین‌القضات همدانی، فریدالدین عطار، جناب مولانا، عبدالرزاق کاشانی و شمس‌الدین محمد لاهیجی، همگی به نوعی بحثی نظری درباره جمال، حسن، عشق و تجلی دارند.

عارفان بسیاری درباره زیبایی و مشتقات و مترادف‌های آن سخن گفته‌اند که به علت کوتاهی مجال، توضیح مکتب و مرامشان ممکن نیست. غرض از آوردن اسامی این عارفان بزرگ، این بود که نشان داده شود در عرفان اسلامی بیش از آنچه قابل تصور است، به زیبایی پرداخته شده و چنان دستگاہ و نظام استواری برای زیبایی ترسیم شده است که کمتر جای خدشه دارد. در عرفان نیز مانند فلسفه ما میراث گران‌بهایی درباره مسائل نظری زیبایی داریم.

### زیبایی‌شناسی یا فلسفه هنر

با توجه به مقدماتی که بیان شد، پاسخ این پرسش، کاملاً شفاف است. اندیشمندان سنت اسلامی نظام کامل و یکپارچه‌ای را درباره زیبایی‌شناسی فراهم کرده‌اند. این نکته

مثبت و ممتاز، سنت اسلامی است. نبود بحث نظری درباره هنر از ارزش سنت اسلامی نمی‌کاهد و این‌گونه نبوده که حکمای جهان اسلام از روی بی‌توجهی به هنر نپرداخته باشند. ایشان مسئله هنر را جزئی از زیبایی می‌دیدند و بر این باور بودند که اگر مسائل نظری زیبایی تنقیح شود، طبیعتاً مسائل نظری هنر نیز مشخص می‌شود.

همیشه می‌توان از کلی به جزئی رسید؛ ولی راه نتیجه‌گیری از جزئی به کلی بسته است. اگر زیبایی مطلق و زیبایی اتم و اکمل تبیین شد - با تحویل معقول به محسوس - به‌آسانی می‌توان مسائل نظری زیبای مطلق را به زیبایی حسی طبیعی تسری داد و سپس به واسطه زیبایی حسی طبیعی به حل مسائل نظری زیبایی حسی غیرطبیعی مانند آثار هنری و مخلوقات بشری پرداخت؛ اما هیچ‌گاه نمی‌توان از زیبایی‌شناسی مادی به زیبایی‌شناسی فرامادی رسید؛ به بیان دیگر زیبایی‌شناسی غیرحسی که در فلسفه و عرفان اسلامی کاملاً شفاف شده است، اکنون می‌تواند مبنای ایجاد یک نظام فلسفی بومی برای هنر باشد و این آغاز راه است که با مواد اولیه که در سنت اسلامی وجود دارد، برای هنر با تعریف بومی و نه تعریف و تقسیم غربی یک دستگاه حکمی برپا شود.

۱۳۳

تجسس

اگر محیط علمی به زیبایی‌شناسی در سنت اسلامی تن دهد و آن را جایگزین فلسفه هنر غربی کند، دو تغییر را پیش رو دارد؛ نخست آنکه تعریف هنر را تغییر دهد و تعریفی متناسب با فرهنگ و تاریخ ما ارائه دهد. دوم آنکه طبق نظام فلسفی و زیرساخت‌های سنت اسلامی، فلسفه‌ای به معنای خاص برای هنر تبیین کند.

تقسیم‌بندی مرسوم غربی، به بسیاری از هنرهای سنت ما بی‌توجه است. نگرش دنیای غرب در عصر مدرن به تعریف واژه‌هایی همچون هنر و زیبایی با تعریفی که در فرهنگ اسلامی از این واژه‌ها می‌شود، متفاوت است. در تعاریف و تقسیم‌های هنر غربی هیچ‌گاه خطاطی، قالی‌بافی، سفال‌گری، نگارگری و مهم‌تر از همه ادبیات، جزو هنر نیست؛ اما اگر فرش ایرانی را از هنر ایران حذف کنیم، چه چیزی از هنر ما باقی می‌ماند؟ با هزار اما و اگر، نگارگری را جزو نقاشی می‌دانند؛ درحالی‌که نقاشی غربی در تاریخ هنر ما عمری ندارد و هرآنچه بوده، نگارگری بوده است. از سوی دیگر نیز، برخی از هنرهایی که آنها به عنوان هنر از آن یاد می‌کنند، برای ما هنر نیست؛ مثلاً

رقص در سنت اسلامی هنر نیست. اگر رقصی باشد که با فقه مخالف باشد که نزد مسلمانان هنر نیست و اگر رقص آیینی هم باشد که هنر نیست و یک آیین عبادی است. باید در این تقسیم‌بندی چندگانه غربی تجدید نظر کنیم و تقسیم‌بندی متناسب با جغرافیای فکری خودمان طراحی کنیم. غربیان هنرهای مسلمانان را در طبقه‌بندی خاص خودشان قرار داده و آنها را با معیارهای خود سنجیده‌اند و خویش را سنجۀ شناخت شرق از جمله اسلام و هنر آن به جهانیان معرفی کرده‌اند که این مرجعیت از سوی شرقیان به‌ویژه غرب‌زدگان شرقی پذیرفته شده است. این مرجعیت باید متحول شود و هنر شرقی و اسلامی بر اساس تاریخ و فرهنگ خودش تعریف شود. اگر تعریف هنر تغییر نیابد، نمی‌توان فلسفه‌ای با مبنای زیبایی‌شناسی سنت اسلامی برای آن طراحی کرد. نمی‌توان هنر را در دستگاه غربی تعریف کرد و فلسفه هنر را از اسلام جویا شد.

پس از اینکه شاخه‌های هنر، مطابق فرهنگ بومی تعریف شد، می‌توان دستگاه فلسفی متقنی بر پایه زیبایی‌شناسی خدامحور بنیان نهاد؛ فلسفه‌ای که در بستره فکری سنتی و مبتنی بر مبانی آن رشد کرده باشد. فلسفه قرن هجدهمی هنر در دامن فکری متفاوتی و با مبانی کانتی پدید آمده و اگر مشترکاتی با سنت ما دارد، در محدوده لفظ است و تنها اشتراکات لفظی است؛ به همین دلیل، اگر جامعه علمی می‌خواهد مبانی مطابق فلسفه اسلامی برای هنر فراهم کند، باید به کلی فلسفه غرب و فلسفه هنر کانتی را کنار بگذارد و به جای اینکه فریفته الفاظ مشترک شود، بنای مستقل از فلسفه غرب بسازد. با خط‌کش فلسفه غرب نمی‌توان به سراغ فلسفه اسلامی آمد.

زیبایی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تنها یک اشتراک لفظی است و هیچ نقطه مشترک دیگری ندارد. با بحث تطبیقی و الفاظ مشترک نمی‌توان برای هنر بومی، فلسفه‌ای بومی بنا نهاد. اکنون زمان آن فرا رسیده تا اندیشمندان مسلمان به جای خاورشناسان درباره هنر اسلامی سخن بگویند و نظام فلسفی آن را تبیین کنند. /تینگهاوزن در کتاب خودش - با تحقیر - به این کوتاهی جامعه اسلامی اشاره می‌کند: «علائق تئوریک فرهنگی اسلامی، هرگز بدان پایه نرسید که ایده زیبایی، به گونه یک منبع مشترک کل فرمانود هنر ظاهر شود» (اتینگهاوزن، ۱۳۷۴، ص ۸۷).

در پایان باید دوباره تأکید کرد در سنت اسلامی، اصالت با زیبایی‌شناسی است و باید به جای اصطلاح فلسفه هنر از زیبایی‌شناسی غیرحسی یا به بیان بهتر از جمال‌شناسی\* بهره گرفت و از پتانسیل جمال‌شناسی استفاده کرد و یک منظومه حکمی بومی برای هنر اسلامی ترتیب داد.

---

\* واژه «Aesthetics» در فرنگی، معنای حسی را در دل خود دارد؛ بنابراین بهتر است وقتی ترجمه می‌شود، قید حسی را همراه داشته باشد و به «زیبایی‌شناسی حسی» برگردان شود. این واژه حسی می‌تواند حد فاصل میان زیبایی‌شناسی غربی و زیبایی‌شناسی اسلامی باشد. البته راه دیگر این است که از زیبایی‌شناسی در سنت اسلامی با اصطلاح جمال‌شناسی یاد کنیم.

## منابع و مأخذ

۱. آقایانی چاوشی، جعفر؛ کتاب‌شناسی توصیفی فارابی؛ تهران: هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳.
۲. ابن‌سینا؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۳. \_\_\_\_\_؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۴. \_\_\_\_\_؛ الشفاء (الالهیات)؛ قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵. \_\_\_\_\_؛ الهیات دانشنامه‌ی علایی؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۶. \_\_\_\_\_؛ رسائل ابن‌سینا؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
۷. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ ج ۲ و ۳، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۵م.
۸. \_\_\_\_\_؛ رسائل ابن‌العربی؛ حیدرآباد: جمعیت دایرة‌المعارف العثمانیه، ۱۳۶۷.
۹. اتینگهاوزن؛ تاریخچه‌ی زیبایی‌شناسی و نقد هنر؛ ترجمه‌ی یعقوب آژند؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۱۰. افراسیاب پور، علی‌اکبر؛ عرفان جمالی زیبایی‌پرستی ایران در اندیشه‌های عین‌القضات، روزبهان، ابن‌عربی و حافظ؛ تهران: ترفند، ۱۳۸۶.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین؛ رسائل الشجرة‌الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه؛ تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ شرح حکمة‌الاشراق (الشهرزوری)؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۳. انوری، حسن؛ کلک خیال‌انگیز؛ تهران: سخن، ۱۳۸۵.
۱۴. ایرانی، اکبر؛ دیدگاه پنجم بررسی مبانی موسیقی از دیدگاه‌های فقهی، عرفانی، فلسفی و علمی؛ تهران: مدیریت پژوهش دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۳.
۱۵. بهشتی، احمد؛ «زیبایی و حقانیت جهان هستی»؛ درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۸، آبان ۴۳، ص ۱۴ - ۲۲.
۱۶. پازوکی، شهرام؛ حکمت هنر و زیبایی در اسلام؛ تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.
۱۷. پروا، محمد؛ فرهنگ‌نامه‌ی هنر ایران؛ شیراز: نوید شیراز، ۱۳۸۷.
۱۸. تقی‌زاده، محمد؛ روایتی ایرانی از حکمت، معنا و مصادیق هنر؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
۱۹. توفیق، سعید؛ تهافت مفهوم علم الجمال‌الاسلامی؛ قاهره: دار قباء، ۱۹۸۹م.
۲۰. حکمت، نصرالله؛ حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی؛ عشق زیبایی و حیرت؛ تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.

۲۱. \_\_\_\_\_؛ **متافیزیک خیال**؛ تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
۲۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ **حافظ‌نامه**: شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲۳. دهخدا، علی اکبر؛ **لغت‌نامه دهخدا**؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۴. دیویس؛ **تاریخ هنر جنسن**؛ ترجمه فرزانه سجودی؛ تهران: فرهنگسرای میردشتی، ۱۳۸۸.
۲۵. ریخته‌گران، محمدرضا؛ **حقیقت و نسبت آن با هنر**؛ تهران: سوره مهر، ۱۳۸۶.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین؛ **جستجو در تصوف ایران**؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۷. شیخ اشراق؛ **حکمة الاشراق**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۸. \_\_\_\_\_؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ ج ۳ و ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۹. طوسی، نصیرالدین؛ **اخلاق ناصری**؛ تهران: بهزاد، ۱۳۸۷.
۳۰. عماره، محمد؛ **اسلام و هنرهای زیبا**؛ تهران: احسان، ۱۳۸۱.
۳۱. غزالی، ابوحامد؛ **احیاء علوم‌الدین**؛ ج ۶ و ۱۴، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۲. غفاری، سیدمحمد خالد؛ **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۳۳. فارابی، ابونصر؛ **آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداته**؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۳۴. \_\_\_\_\_؛ **موسیقی کبیر**؛ ترجمه آذرتاش آذرنوش؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵.
۳۵. فرحناک، علیرضا؛ **پیکر تراشی و نگارگری در فقه**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۳۶. فرغانی، سعیدالدین؛ **مشارق الدراری** (شرح تائیه ابن فارض)؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۳۷. کاشانی، عبدالرزاق؛ **اصطلاحات الصوفیه**؛ فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف؛ ترجمه محمد خواجه‌جوی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۲.
۳۸. گنون، رنه؛ **سیطره کمیت و علائم آخرالزمان**؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**؛ ج ۲۵، قم: صدرا، ۱۳۸۶.
۴۰. ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی؛ **المبدأ والمعاد**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۴۱. \_\_\_\_\_؛ **الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه**؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۴۲. \_\_\_\_\_؛ **شواهد الربوبیه**؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
43. Hegel, g. w. f; **aesthetics**; Translated by t. m. knox. Vol. 1. new york: oxford university press, 1975.

