

«حکمت زیبایی» بر اساس فلسفه صدرایی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

محمد مهدی حکمت مهر*

چکیده

«زیبایی» یکی از حقایق عالم است که از آغاز تولد در وجود آدمی نهفته است. فیلسوفان غربی از دوره باستان تاکنون تأملاتی در خصوص «زیبایی» داشته‌اند؛ اما حکمای اسلامی به‌طور مستقل، کمتر درباره زیبایی نظریه‌پردازی کرده‌اند. این در حالی است که با اتکا به آموزه‌های حکمت اسلامی می‌توان «زیبایی» را تبیین و تحلیل کرد. بی‌گمان با واکاوی «زیبایی»، گامی مهم در تولید و تأسیس علم هنر اسلامی برداشته شده است. این مقاله در صدد است با عنایت به حکمت اسلامی - به‌ویژه آموزه‌های حکمت متعالیه - به تحلیل «زیبایی» بپردازد.

واژگان کلیدی: زیبایی، حکمت متعالیه، عشق، لذت، هنر.

* دانشجوی دکتری و پژوهشگر گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

از ابتدای آفرینش، سلسله گرایش‌های معنوی در سرشت آدمی به ودیعت نهاده شده که در حکمت اسلامی به آنها «امور فطری» گفته می‌شود. از جمله امور فطری می‌توان به حقیقت‌جویی، خیرجویی، گرایش به پرستش و گرایش به زیبایی اشاره کرد. شیخ‌الرئیس در رساله العشق اذعان دارد نفس ناطقه انسانی همواره به زیبایی همه امور عشق می‌ورزد. اموری همچون نواهای موزون و دلنشین، چشیدن‌هایی مرکب از طعام‌های متنوع از جمله مصادیق مورد اشاره ابن‌سینا است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۶). شایان ذکر است گرایش به زیبایی چه به معنای زیبایی دوستی و چه به معنای زیبایی آفرینی که نامش هنر است، به مفهوم مطلق وجود دارد و هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که از گرایش به زیبایی تهی باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۶۶۶ و ۴۹۲-۵۰۰) البته به اذعان ملاصدرا، گرایش به زیبایی تا وقتی است که آدمی دارای لطافت قلب و صفای درون باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۷۲). در این میان به نظر می‌رسد، نخستین طریقی که بشر با آن به معنای زیبایی راه یافته، مشاهده جمال در انسان‌های دیگر بوده است؛ بدین صورت که برخی افراد هم‌نوع خود را مشاهده کرده که در مقایسه با افراد دیگر، زیباتر است. بشر پس از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود، به زیبایی‌هایی که در دیگر موجودات طبیعی است، توجه کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۰). در اندیشه غربی، پیشینه درنگ در خصوص زیبایی، به دوره یونان باز می‌گردد. نخستین بحث منظم درباره زیبایی، متعلق به رساله هیپاس بزرگ افلاطون است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۵۴۱ - ۵۶۶). تبدیل زیبایی‌شناسی به دانش مترادف با فلسفه هنر، نخست در سده هجدهم انجام گرفت. در سال ۱۷۳۵ میلادی، باوم‌گارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten 1714-1762) بیست‌ویک‌ساله در پایان‌نامه تحصیلی خویش با عنوان «تأملات فلسفی درباره چند مطلب مربوط به شعر و شاعری» واژه «Aesthetic» را برای نامیدن «علم هدایت استعداد نازل شناخت و یا علم شناختن چیزها از راه حس» معرفی و معمول کرد (Inwood, 1992, p.41). پس از این فیلسوفان مطرح غربی

همچون کانت و هگل، زیبایی را مورد تأمل فلسفی قرار دادند؛ تا آنجا که بزرگ‌ترین نظام‌پرداز فلسفه غرب، یعنی هگل، درس‌گفتارهای خویش در خصوص هنر را «زیبایی‌شناسی: درس‌گفتارهایی درباره هنرهای خاص» (Aesthetics: Lectures on Fine Art) نامید.

با درنگ در آثار حکمی اسلام باید گفت فلاسفه و عرفا به طور جداگانه و مستقل به زیبایی و علم‌الجمال نپرداخته‌اند. حتی رساله‌ای مختصر نیز از آنان در این باره مشاهده نمی‌شود. در عوض، فیلسوفان اسلامی، مباحث مربوط به «امر زیبا» را به‌طور پراکنده ذیل علم منطق، مابعدالطبیعه و مباحث هستی‌شناسی مطرح کرده‌اند و عرفا نیز بی‌آنکه در صدد طرح بحث مستقلی در خصوص زیبایی باشند، آن را در خلال مباحث نور، وجود و جمال آورده‌اند. در این میان - با اتکا به مبانی حکمت متعالیه - برخی احکام وجود همچون تشکیک، حرکت اشتدادی، بساطت و اصالت وجود را نیز می‌توان بر زیبایی اطلاق کرد؛ از این رو این مقاله در صدد است با بهره از برخی مبانی حکمی فلسفه صدرالمتألهین «حکمت زیبایی متعالیه» را واکاوی کند.

این مقاله با عنایت به آموزه‌های حکمت اسلامی به‌ویژه تعالیم حکمت متعالیه در صدد واکاوی «زیبایی» است. از این رهگذر، موضوع‌های زیر واکاوی می‌شود: واژه‌شناسی و تعریف زیبایی، معیار زیبایی، خاستگاه زیبایی، زیبایی واجب تعالی، زیبایی ماسوی‌الله، اقسام زیبایی، نسبت یا اطلاق زیبایی، ادراک زیبایی، زیبایی و عشق، زیبایی و لذت، زیبایی و هنر.

الف) واژه‌شناسی و تعریف زیبایی

زیبایی حاصل مصدر «زیبا بودن» است و برای فهم درست زیبایی، دریافت معنای واژه زیبا مفید است. در زبان فارسی «زیبا» صفت فاعلی و صفت مشبیه است و از واژه «زیب» گرفته شده و به معنای زینت، نیکو، خوب، حسن، ملاحظت، لطافت و خوشگل است و در برابر زشت و بدگل به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، صص ۱۳۰۶۰ و ۱۳۰۶۲)؛ براین اساس زیبایی به معنای خوبی و نیکویی، حسن، جمال، ظرافت، لطافت

و قشنگی، حالت و کیفیتی است، فراهم آمده از نظم و هماهنگی که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل و تخیل و تمایلات عالی آدمی را تحریک می‌کند و لذت و انبساط پدید می‌آورد (همان، ص ۱۳۰۶۳).

در زبان عربی نیز جمیل، معادل زیبا و جمال، معادل زیبایی است. واژه‌شناسان، جمال را به حُسن و بهاء و زینت تفسیر کرده (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۶) و آن را در برابر قبح و زشتی قرار داده‌اند (ابن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۱). برخی واژه‌شناسان، جمال را آن نیکویی می‌دانند که هم چهره ظاهری انسان به آن متصف می‌شود و هم کارهایش (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۶). ابوهلال عسکری در این باب با تأمل بیشتر نوشته است: جمال در زبان عربی بر عظمت دلالت دارد؛ به همین دلیل وقتی چند چیز پراکنده به هم ضمیمه شده، نسبت به حالت پراکندگی با عظمت می‌نمایند، به آن «جمله» می‌گوییم و ریسمان ضخیم را «جمل» می‌نامیم. به شتر نیز از این باب جمل گفته‌اند که جثه‌ای بزرگ دارد. براین اساس جمال، همان کارها، خصلت‌ها، مال زیاد یا جسم برتری است که انسان با آن آوازه و بلندی می‌یابد و به معنای زیبایی و نیکویی چیزی نیست؛ به همین دلیل است که قرآن کریم می‌فرماید: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ... وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل: ۵ - ۶). پرواضح است که رفت و آمد گله، صاحب گله را زیبا نمی‌کند؛ بلکه دارایی و عظمت او را نمایش می‌دهد. این خود حرکت گله است که در بامداد از اصطبل به سوی چراگاه می‌رود و شبانگاه از چراگاه باز می‌گردد و صحنه زیبایی را رقم می‌زنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۱۱).

«جمیل» در وهله نخست به افعال و اخلاق اشارت دارد و کاربرد ثانوی اش برای صورت است. اما در مقابل، «حسن» نیز اولاً و بالذات برای توصیف صورت وضع شده و ثانیاً و بالعرض در توصیف افعال و اخلاق است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۶). «بهاء» نیز زیبایی آشکار شده و تجلی یافته است؛ درحالی که این خصوصیت در حسن و جمال نیست. «بهجت» نیز حُسن به شرط شیء است؛ حُسنی که قلب با آن فرحناک می‌شود؛ از این رو بهجت در اصل به معنای سرور است (همان، ص ۱۰۶ - ۱۰۷).

برخی برای معرفی و شناخت هرچه بیشتر زیبایی، در مقام تعریف «زیبایی» برآمده و

تعاریفی گفته‌اند. در پی این امر، پرسش‌های دیگری نیز بر می‌خیزد: جمال و زیبایی را چگونه می‌توان تعریف کرد و به اصطلاح منطقیین، جنس و فصل زیبایی چیست؟ زیبایی داخل در کدام مقوله است؟ یا - صرف‌نظر از اجزای تحلیلی آن - از نظر فرمولی و عینی، زیبایی از چه ساخته می‌شود؟ آیا می‌شود فرمولی برای زیبایی به دست آورد؟

حق آن است که برای تعریف (حد) یا رسم منطقی هر چیزی، به جنس و فصل یا جنس و عرض خاص آن چیز نیاز است و در واقع تعریف، خاص ماهیت و امور ماهوی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۵ - ۲۶)؛ اما حقایق غیرماهوی همچون هستی و وجود، تعریف‌ناپذیرند؛ یعنی حقیقت آنها نه به وسیله حد و نه با رسم و نه از راه صورتی مساوی با آنها قابل تصور نیست؛ چراکه اولاً وجود، غیر از وجود ماهیت است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹). ثانیاً وجود، امری بسیط (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۵) و فاقد هرگونه جزء است؛ خواه این جزء، جنس باشد یا عرض و فصل. ثالثاً تصور حقیقت خارجی هر امری، عبارت است از حصول معنایش در ذهن و انتقال آن معنا از خارج به ذهن. این کار نیز تنها در خصوص ماهیت کاربرد دارد (همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۶).

افزون بر امکان‌ناپذیری تعریف وجود، اساساً وجود، به تعریف نیاز ندارد و هر اقدامی برای تعریف وجود، نه تنها راهگشا نیست؛ بلکه موجب پنهان شدن و پوشیدگی حقیقت وجود است. این امر به دلیل شدت وضوح و بدهات مفهوم وجود و در عین حال نهایت پوشیدگی حقیقت آن است. در واقع حقیقت وجود همچون نور است که خود سبب آشکار شدن امور است؛ اما فهم کنه آن ممکن نیست.

در این میان از دیدگاه حکمای اسلامی، دیگر صفات کمالیه همچون علم، قدرت، اراده، حیات و همچنین زیبایی، عین وجودند و مشمول احکام وجود همچون عدم امکان تعریف‌اند (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶، صص ۱۱۷ و ۳۴۰/ همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۷).

بر این اساس در خصوص زیبایی، به جرئت می‌توان گفت همچون وجود بی‌نیاز از تعریف است؛ چراکه زیبایی جزو عالی‌ترین حقایقی است که درباره آن چپستی گفتن نادرست است و در یک کلام، جزو امور ماهوی نیست.

گفتنی است که در عالم غرب نیز افلاطون بدین امر تصریح کرده است: سقراط پرسش از «تعریف زیبایی» را مطرح کرد. ابتدا هیپیا پاسخ بدین پرسش و تشریح آن

را آسان می‌داند؛ اما در پایان هیچ کدام از هشت تعریفی که هیپاس برای «زیبایی» ارائه می‌کند یا در واقع سقراط از زبان او بیرون می‌کشد، جامع و مانع نیستند. «زیبایی» نه یک دوشیزه زیبا و نه یک مادیان یا دیگ سفالین است؛ زیبایی نه طلاست و نه ثروت؛ حتی زیبایی تناسب، کارآمدی، لذت دیداری و شنیداری، سودمندی و خوبی هم نیست. پس زیبایی چیست؟ هیپاس در پایان بحث در برابر سقراط، خود را درمانده یافته و بحث از چیستی زیبایی را پوچ و بیهوده می‌داند. سقراط نیز اعتراف می‌کند آن قدر در مورد زیبا کم می‌داند که نمی‌تواند بگوید «زیبا» به خودی خود چیست. او در پایان، گفتگو را با این ضرب‌المثل به پایان می‌برد: «زیبا دشوار است» (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۵۴۱ - ۵۶۶). به هر حال همه کسانی که به تعریف زیبایی پرداخته‌اند، به چیزی بیش از شرح اسم نرسیده‌اند؛ چراکه زیبایی، بی‌تعریف، اما دریافتنی است؛ حقیقتی در کنه، نهان، اما در مفهوم، پیداست.

با وجود اینکه زیبایی، بدیهی است و نمی‌توان برای آن تعریف ذکر کرد و برای معرفی آن می‌توان از شرح اسم بهره برد که برای رسیدن بدین مهم، نیازمند شناسایی معیار زیبایی هستیم. این معیارها در ادامه خواهد آمد. با توجه به این معیارها می‌توان برای زیبایی بدین صورت شرح اسم آورد: «زیبایی، یک امر حقیقی از حقایق عالم است که در هر شیء - متناسب با کمال آن شیء - متفاوت است و موجب اعجاب، ابتهاج یا لذت در ناظر می‌شود».

در اینجا زیبایی، امری اعتباری نیست؛ بلکه حقیقی است؛ زیبایی در هر شیء با توجه به کمالی که آن شیء دارد، متفاوت است؛ ولی باید توجه داشت با وجود فراوانی امور زیبا، نباید حقیقت زیبایی را کثیر دانست؛ بلکه حق، آن است که زیبایی، امری واحد است که البته واجد مرتبه‌های متفاوت است.

ب) معیار و مناط زیبایی

بر اساس نگرش حکمی هنر اسلامی، سوژه انسانی بریده از آسمان نمی‌تواند معیار زیبایی باشد؛ بلکه صرفاً مدرک آن است و بر همین اساس، زیبایی، خود مبنا و معیار والاتری

دارد. همچنین زیبایی یا به بیان صحیح‌تر «حسن» و «جمال» در عرفان اسلامی دارای شأن وجودی و به موازات آن واجد شأن معرفتی است. زیبایی اثر هنری را به هیچ کس نمی‌توان افزود؛ جز به صانع الهی. حتی این زیبایی را نمی‌توان به خود اثر هنری استناد کرد. پس زیبایی عالم، زیبایی و جمال الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۸۲). از این رو به قول ابن عربی «زیبایی‌شناسی» کنار زده می‌شود و جای خود را به «زیبایی» می‌دهد؛ چراکه در زیبایی‌شناسی پای اغراض و خواسته‌های نفسانی انسان در میان است و در نتیجه هر کس بر حسب غرض خاص، چیزی را زیبا می‌شناسد. اما در زیبایی، جمال کمال مبناست که آن هم صرفاً از طریق ایمان به غیب و تسلیم در برابر کلام الهی و قول پیامبر اعظم ﷺ متجلی می‌شود. چون زیبایی و جمال در اوج خود از آن خدای تعالی و صفت اوست و بر همین اساس درحقیقت زیبایی اثر هنری را نمی‌توان به خود اثر هنری نسبت داد؛ بلکه باید به صانع آن اثر و هنرمند منتسب کرد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۱۱۴، ۳۲۷، ۳۴۵ و ۵۴۲ و ج ۳، ص ۴۴۹).

با تعیین معیار برای زیبایی می‌توان تا حدی معنای زیبایی را آفتابی کرد. در این میان قوه عاقله است که به عنوان موهبتی الهی، بر اساس معاییر و مقایس زیبایی، داور زشتی و زیبایی امور است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹). اندیشمندان در خصوص معیار و ملاک زیبایی، آرای متنوع و گوناگونی دارند؛ تا حدی که شمارش همه آنها دشوار است و شاید نتوان به طور قطع و یقین شمار آنها را معین کرد. با این حال با کمی تسامح می‌توان گفت این معاییر به‌طور کلی مشتمل بر دو سنخ هستند: یک دسته معیارهای زیبایی در ذات شیء زیباست و دسته دیگر معیارها، زیبایی را در نفس آدمی و به بیان دقیق‌تر در مخاطب و ناظر امر زیبا می‌دانند. بدین سان معیار و ملاک زیبایی یا در ذات شیء زیباست یا در نفس ناظر آن. در اینجا هر یک از این دو توضیح داده می‌شود.

از دسته اول تناسب و کمال، شاخص‌ترین معیارها هستند. برخی اذعان دارند زیبایی هر چیزی به این است که به بالاترین مرتبه کمال خود برسد. علامه طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «موافقت شیء با آنچه از طبیعت نوعش انتظار می‌رود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۰)؛ بدین سان میان کمال و جمال، گونه‌ای تناظر برقرار است؛ به صورتی که جمال تام و تمام شیء وقتی تحقق می‌یابد که شیء به کمال خاص خود نایل آید.

در خصوص تناسب نیز باید گفت فلوپین، یکی از راه‌های تعریف زیبایی را تناسب اجزای یک شیء می‌داند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۲). ملاصدرا نیز در توصیف عشق مجازی، تناسب اعضا و حسن ترکیب را از معاییر صورت زیبا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۷۲)؛ همچنین او در مقام سخن از زیبایی‌های جهان، انتظام و اتساق را معیار زیبایی می‌داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳). علامه طباطبایی نیز درباره حقیقت زیبایی (حسن) ابتدا می‌گوید: «سازگاری برخی از اجزای یک چیز با اجزای دیگرش». با توجه به این عبارت، زیبایی بر اساس تناسب تعریف شده است؛ اما علامه بی‌درنگ، در ادامه می‌گوید: «والمجموع للغرض والغایة الخارجة منه». بدین سان زیبایی افزون بر سازگاری و تناسب اجزای یک امر با یکدیگر، به سازگاری مجموع اجزا با غایت و مقصودی خارج از ذات شیء نیز نیاز دارد. شایان ذکر است که در ادامه مجموع اجزای شیء را در خدمت کمال و سعادت آن شیء می‌داند: «المجموع من وجوده مجهز بما یلائم کماله وسعادتة» و به‌هرحال این تناسب تا بدانجاست که نمی‌توان زیباتر و کامل‌تر از آن را تصور کرد؛ «لا أتم ولا أكمل منه یعطى أن کلا منها حسن فی نفسه حسنا لا أتم وأکمل منه بالنظر إلی نفسه» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹)؛ بنابراین هرچند مرحوم علامه ابتدا قید تناسب را برای تعریف زیبایی به کار می‌گیرد، اما در مآل امر، آن را در خدمت کمال شیء توصیف می‌کند؛ از این رو تعریف علامه از زیبایی نیز در واقع همان تعریف زیبایی به کمال است.

از معیارهای دسته دوم که در نوشته‌های اندیشمندان مشاهده می‌شود، می‌توان به لذت و شادی اشاره داشت. گاهی زیبایی موجب وجد بیننده و مخاطب و گاه سبب شگفتی، سرور و لذت می‌شود (مصباح یزدی، «بحثی کوتاه در باب جمال»). راغب زیبایی (حسن) را آن چیزی می‌داند که موجب لذت و بهجت است. این لذت، یا عقلی است یا از روی هوا و هوس و یا حس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۵). ملاصدرا نیز زیبایی حقیقی را از پس هزاران حجاب نورانی و ظلمانی، موجب مدهوش شدن عقل و قلب می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۷).

در خصوص سنجش میان این دو معیار و برای تعیین معیار زیبایی باید گفت این معیار نمی‌تواند صرفاً بر اساس نفس ناظر باشد؛ چراکه فارغ از زیبایی‌های حسی، هر

کسی را یارای مشاهده زیبایی امور مجرد نیست. زیبایی الهی نیز تنها از پس حجاب‌های فراوان، دریافتنی است و هیچ کس توانایی دریافت زیبایی الهی کما هو حقه را ندارد. افزون بر اینکه گاه فردی زیبایی‌های عالم را ادراک می‌کند؛ ولی به دلیل برخی موانع و امراض نفسانی از آن لذت نمی‌برد و چه بسا از زشتی لذت می‌برد و حتی عرفای بالله (مشاهده‌کنندگان زیبایی) را به سخره می‌گیرد (همو، ۱۳۸۷ «ب»، ج ۱، ص ۵۲۰) یا ممکن است با غفلت از وجه حقیقی امری همچون شیطان، ظاهر آن را زیبا ببیند. این در حالی است که باطن شیطان، همه زشت و ناپسند است و چه بسا صورت ملکوتی‌اش در قالب سگ، خوک یا امر زشت دیگری دیده شود (همان، ج ۲، ص ۴۴۸/همو، ۱۳۵۴، ص ۴۷۰/همو، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۲۱۳).

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

(حافظ، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹)

شایان ذکر است اتکای صرف به نفس مدرک همانند معیار زیبایی صحیح نیست؛ ولی یکی از شرط‌های مهم دریافت زیبایی، به نفس خود مدرک باز می‌گردد. در خصوص معیارهایی که در خود امر زیبا تحقق دارد نیز معیار تناسب اجزا در بهترین حالت، تنها برای زیبایی محسوس رهگشاست؛ از این رو ملاصدرا معیارهای تناسب، تناسب و انتظام را تنها در زیبایی‌های محسوس آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۳). بدین سان باید زیبایی را نه در عوارض، بلکه در ذات شیء جستجو کرد. بنابراین به نظر می‌رسد معیار کمال برای هر سنخ زیبایی اعم از زیبایی‌های محسوس و غیرمحسوس مناسبت دارد؛ بر این اساس می‌توان کمال هر یک از قوای حسی را مشخص کرد. در این میان کمال قوه باصره، مشاهده رنگ‌ها و شکل‌های زیباست (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴) و کمال قوه سامعه، شنیدن نواهای زیبا و دلنشین است. همچنین کمال نفس ناطقه نیز در آن است که عالمی معقول، موازی با عالم موجود شود و زیبایی مطلق، خیر مطلق باشد و جمال حق تعالی را مشاهده کند و ضمن اتحاد با آن، مثال‌هایش در او نقش بندد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۶). بدین سان گویی خودش نیز زیبا و جمیل می‌شود. به‌طور کلی همه موجودات - اعم از روحانی و جسمانی - طالب کمال هستند و به زیبایی جمال، گرایش و تمایل دارند.

شایان ذکر است معیارهایی که در خود امر زیبا تقرر دارد و اصلاً خود زیبایی به نحو حقیقی و اصیل، تنها در مورد ذات باری تعالی مصداق دارد؛ چراکه ماسوی الله موجودات ممکن اند و به نگاه در ذات آنها نمی توان هیچ صفت ثبوتی یافت. در واقع آنها هر چه دارند از لطف و عنایت حق تعالی است. همچنین صفات در آنها زاید بر ذات است؛ درحالی که اوصاف ذات، عین ذات است: «كلها فيه عين الذات الأحادية وفي الإنسان صفات زائدة عليه» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۴۱).

از این رو این معیار در عالم ممکنات با این امر تکمیل می شود که به امر زیبا به عنوان جزئی در عالم (کل)، به عنوان جلوه ای از زیبایی مطلق نگریسته شود (همان، ج ۷، ص ۱۸۶)؛ چراکه بر اساس آموزه های حکمت متعالیه هر شیئی درحقیقت - بی واسطه یا با واسطه - شأنی از شئون مستقل باری تعالی است (همان، ج ۲، ص ۳۰۰)؛ از این رو زیبایی نه فقط با حقیقت و وجود قرین است؛ بلکه مساوق آن نیز هست و به همین ترتیب زشتی نیز مساوق با نیستی و عدم است (ر.ک: همان، ج ۶، صص ۱۱۷ و ۳۴۰). با همین مبنا می توان زیبایی را همچون «آشکارگی یا تجلی کمالات معشوق» یا «ظهور کمال او» دانست که پیامد آن، طلب و فزون طلبی عشق است تا رغبت عشق سالک دوچندان شود (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴، صص ۵۰ و ۵۳).

حال در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر دو شیء به کمال مطلوب خود برسند، کدام زیباترند؟ در پاسخ باید گفت زیبایی هر شیء را باید در ربط و نسب آن به زیبایی مطلق در نظر گرفت: زیبایی های ماسوی الله بر حسب قرب و بعد نسبت به جمال حق تعالی، در درجات و مقامات گوناگونی جای دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵)؛ به بیان دیگر هر چه وجود شیئی خالص تر باشد، آن شیء زیباتر است.

ج) خاستگاه زیبایی

زیبایی همچون هر امر دیگری نیازمند خاستگاهی است؛ از این رو در تحلیل زیبایی لازم است خاستگاه آن نیز مشخص شود. گفتنی است که برهان های اثبات وجود خداوند به طور کلی مشتمل بر دو قسم برهان خلقی و غیر خلقی است. مهم ترین برهان غیر خلقی،

برهان صدیقین است که نخستین بار از سوی حکمای اسلامی بیان شده و همه حکما در شرافت و اعتبار این برهان در قیاس با برهان‌های دیگر اتفاق نظر دارند؛ تا آنجا که ملاصدرا در خصوص برهان صدیقین می‌گوید: «أوثق وأشرف وأنور وأسد البراهین وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقیقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۳). نظر به برتری این برهان در نسبت با برهان‌های دیگر اثبات وجود خدا، در خصوص خاستگاه زیبایی نیز با توجه به این برهان، می‌توان برهان‌های ذیل را ارائه کرد:

اول: حقیقت زیبایی،* واحد و بسیط است (همان، ج ۶، ص ۲۰ / همو، «الف»، ص ۳۵)؛ چراکه از سویی احکام وجود بر صفات ذاتیه حق تعالی همچون حیات، علم، اراده، محبت، قدرت و زیبایی، ساری و جاری است (ر.ک: همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۱۷ و ۳۴۰ / همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۷) و حتی می‌توان میان وجود و صفاتی همچون زیبایی، قائل به مساومت بود؛ از سوی دیگر از جمله احکام وجود، وحدت و بساطت است (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۴). در این میان حقیقت زیبایی (جمیل) همچون دیگر صفات ذات حق تعالی، بسیط و واحد است؛ «الواجب تعالی واحد بسیط من کل وجه» (همان، ج ۶، ص ۲۳۳).

دوم: با نگاهی به عالم خارج، به زیبایی‌های گوناگون بر می‌خوریم؛ بنابراین زیبایی دارای کثرت است.

سوم: تفاوت واقعی این امور زیبا از دو حال خارج نیست؛ یا به تباین افراد است؛ آن‌گونه که حکمای مشاء می‌گویند و یا تفاوت آنها به تفاضل خود زیبایی است؛ یعنی جهت اشتراک افراد زیبا و جهت تفاوت آنها یک چیز است.

چهارم: مفهوم زیبایی، مفهوم واحدی است؛ از آنجایی که از افراد زیبا انتزاع شده و بر آنها منطبق است، باید منتزعه‌منه، یعنی خود افراد زیبا واحد باشند؛ زیرا از متباین، بما هو متباین مفهوم واحد انتزاع نمی‌شود. بنابراین حقیقت زیبا باید واحد تشکیکی باشد تا

* باید میان زیبایی و امر زیبا فرق گذاشت. زیبایی حقیقتی است که امور و اشیای زیبا با اتصاف بدان، امور زیبا خوانده می‌شود. از این رو زیبایی، حقیقتی واحد است که به نحو تشکیکی در اشیا و امور زیبا مندمج است. در واقع زیبایی برای امور زیبا، مشترک معنوی است.

بتوان از هر فرد تشکیکی، آن مفهوم واحد زیبا را انتزاع کرد؛ به بیان دیگر تفاوت افراد زیبا تنها در مراتب زیبایی و در کمال و نقص آنهاست. بنابراین هرچند در عالم خارج با زیبایی‌های متکثر روبه‌رو هستیم؛ ولی اختلاف اینها تنها در مراتب زیبایی است؛ چراکه حقیقت زیبایی، امری واحد بسیط است و اعلا مرتبه‌ای دارد که بالاتر از آن را نمی‌توان فرض کرد. این مرتبه، زیبایی تام و بدون هرگونه زشتی است؛ چراکه زشتی، اماره معلولیت است و بالاترین مرتبه زیبایی، زشت نیست؛ اگر زیبایی دارای نقص و زشتی باشد، در این صورت باید زیبایی از آن جهت که زیباست، مستلزم و مقتضی نقص خودش باشد؛ درحالی‌که نقص از سنخ عدم است و عدم - بالتمام - شر و زشت است (همان، ج ۷، ص ۱۴۸ - ۱۴۹). بنابراین بالاترین مرتبه وجود، تعلقی به غیر ندارد.

پنجم: اعلامرتبه زیبایی، مرتبه واجب‌الوجود یا «واجب‌الجمیل» است که صرف الجمیل است و اتم از آن را نمی‌توان تصور کرد. اصلاً در این مرتبه، زیبایی همچون سایر حیثیت‌های وجودی واجب‌الذات است (همان، ج ۷، صص ۲۵۲ و ۳۳۲) و نمی‌توان این زیبایی را ممکن دانست (همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۳۷)؛ چراکه اگر تصور شود ذات واجب فاقد زیبایی است یا زیبایی در واجب‌الوجود ممکن باشد، در این صورت دیگر واجب‌الوجود مرکب است و بسیط نخواهد بود (همو، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۳۵)؛ درحالی‌که ذات واجب‌الوجود تعالی مشوب به هیچ‌گونه زشتی و عدم و نقص و امکان نیست؛ بنابراین می‌توان گفت واجب تعالی نامتناهی است و زیبایی و دیگر صفات کمالی را هم از حیث فعلی و هم از حیث وجودی - به نحو اتم و اشد - داراست. همچنین جامع جمیع نشئات زیبایی است و هیچ امر زیبایی هم‌کفو و هم‌شأن او نیست. در یک کلام، واجب تعالی - در عین وحدت و بساطت - جامع جمیع زیبایی‌هاست (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۵۲/ همو، ۱۳۶۰ «ب»، صص ۳۸ و ۴۷ - ۴۸).

ششم: مراتب دیگر زیبایی به دلیل زیبایی ناتمام و همچنین نقصی و زشتی‌ای که دارند، در زیبایی، معلول واجب‌الجمیل و اعلامرتبه‌اند.

هفتم: جمیل مطلق، بسیط است و صفات او زاید بر ذات نیست؛ از این رو با اثبات زیبایی ذات حق تعالی، مشخص خواهد شد اسماء و افعال ذات باری تعالی همه جمیل، حسن بوده و نمی‌تواند غیر از این باشد. حال با توجه به اینکه اولاً هیچ کس را یارای

اجبار و قهر خداوند نیست (زمر: ۴/ طه: ۱۱۱) و خداوند همه مخلوقات را با علم و اختیار خود آفریده است، در نتیجه هیچ موجودی نیست؛ مگر آنکه فعل اختیاری اوست. ثانیاً اسما و افعال حق تعالی حسن و جمیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹). بدین سان مراتب دیگر زیبایی، اولاً فعل و اثر حق تعالی است و ثانیاً قوام زیبایشان به اوست؛ «فإن الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة إلى علته الموجودة وهكذا إلى علة العلة» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۶۹). به قول ابوحیان توحیدی، صفات و افعال الهی، از لحاظ زیبایی در چندان حد و مرتبه‌ای قرار دارند که هیچ یک از «زیبا»ها و «زیبانا»ها نمی‌توانند به آن درجه و مرتبه برسند؛ چراکه اینها منبع، معدن، عامل و عنصر زیبایی همه زیباهاوند و به چیزهای دیگر زیبایی می‌بخشند و همه اشیا و موجودات، نیکویی، زیبایی و درخشندگی خود را از اینها می‌گیرند (صدیق، ۱۳۸۳، ص ۷۳)؛

به حدیث تو کام دل شیرین به جمال تو چشم جان روشن
شد به نور جمال روشن تو عالم تیره ناگهان روشن

(عراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲)

در این میان شایسته است شخص هوشمند با تأمل در عالم هستی و زیبایی‌هایش، به عظمت مبدع الهی و لطف خداوند پی ببرد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۲۰ - ۱۲۱). در واقع خداوند، نهایت معرفت و شناخت موجودات را نیل به خویش قرار داده است؛ «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) تا وقتی که آدمی به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام «خدا» قائل نباشد، نخواهد توانست به یک زیبایی معنوی دیگر معتقد شود؛ یعنی زیبایی معنوی و روحانی، تنها در سایه اعتقاد به خدا معنا می‌یابد. اساساً فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که گویی پرتوی از نور خدا در آن هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۶۰۲ - ۶۰۳)؛ بر این اساس بدون خداوند، زیبایی بی‌معناست.

محرك الكل أنت القصد والغرض وغاية ما لها في الكون من عوض
لو دار في خلدی مقدار خردلة سوی جلالک فاعلم أنه مرض

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۲۷۴)

با این اوصاف در نظر انسان مسلمان، زیبایی در هر جا - خواه امور جسمانی یا غیرجسمانی - دلیلی بر وجود باری تعالی است؛ «یا من اظهر الجمیل». براین اساس مقدسی بلخی، نویسنده دوره سامانی، با تشبیه آفرینش عالم به احداث بنایی معظم می‌گوید: «همچنان که تصور بنایی تمام، بدون سازنده‌ای که آن را ساخته باشد و پردازنده‌ای که آن را پرداخته باشد و استادی که صورت آن را بسته باشد و طراحی که آن را اندوخته باشد، تصویری محال است، به همین سان محال است که عالم، بدون خداوند قادر متعالی که مسبب جملة امور است، پدید آمده باشد» (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹، ص ۶).

از آنجایی که خداوند، خالق هر چیز است (الرعد: ۱۶ / الزمر: ۱۶) و هر چیز را نیکو آفریده است (سجده: ۷)، هر شیء از آن جهت که مخلوق خداوند است، زیباست و نمی‌تواند به زشتی متصف شود. بدین سان گویی میان آفرینش و زیبایی، تلازم وجود دارد. اما همین شیء ممکن است از آنجاکه با امر دیگری قیاس می‌شود، زشت باشد. بدین سان زشتی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹). همچنین برخی آیات قرآن کریم، هر زیبایی را به خداوند و هر زشتی را به نفس آدمی نسبت می‌دهند؛ «أَمَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (النساء: ۷۹).

د) زیبایی واجب الجمیل

بر اساس آموزه‌های اسلامی، مطابق روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۷) خاستگاه هنر و زیبایی اسلامی معلوم می‌شود.

او جمیل است و محب للجمال کی جوان نو گزیند پیر زال

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷)

در خصوص نحوه وجود زیبایی در حق تعالی به عنوان واجب الجمیل می‌توان گفت: اول: خداوند از هرگونه نقص و زشتی به دور است و درمقابل، همه کمالات را به نحو اعلا و اشرف دارد؛ «فالواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض ... واجب الوجود

الذی فی غایة الکمال والجمال والبهاء» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰). / ابن فارض نیز در این خصوص می‌گوید:

وسرَّ جَمالِ عنکِ کُلُّ مَلاحِةٍ به ظهرت، فی العالمینَ وَتَمَّتِ

(ابن فارض، ۱۳۷۴، ص ۷۲)

دوم: جمیل از صفات مبارک خداوند متعال است. در علم کلام اسلامی، صفات الهی به گونه‌های متفاوتی دسته‌بندی شده‌اند. رایج‌ترین دسته‌بندی صفات الهی، تقسیم صفات به ذاتی و فعلی است. صفات ذاتی و فعلی دو تعریف دارد: در تعریف اول، مراد از صفات ذاتی، آن است که منشأ انتزاعش ذات الهی باشد؛ صرف‌نظر از اینکه فاعلیت خداوند و فعل الهی لازم باشد. بر اساس تعریف دوم، هر صفتی که نتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت ذات است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵). در این میان اگر هم سخن با فرغانی گفته شود که «معنی جمال و حقیقت او، کمال ظهور است به صفت تناسب و ملایمت، سواءً کان خارجاً عن الشخص او داخلاً فیهِ (خواه در بیرون از شخص باشد و یا در درونش)» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۲)، بر اساس تعریف نخست، صفت جمیل از صفات فعل است؛ اما بر اساس تعریف دوم، از صفات ذات است؛ چراکه مقابل جمال، زشتی است و بی‌گمان نمی‌توان خداوند را به زشتی متصف کرد. همچنین بر اساس تقسیم دیگر صفات، جمیل همچون علم، رزق و قدرت بر وجود کمالی در خداوند دلالت کرده و از جمله صفات ثبوتی است.

سوم: اینکه گفته می‌شود «خداوند زیباست»، بدان معنا نیست که خداوند، ذاتی است که واجد صفت زیبایی است که این صفت، زاید بر ذات اوست و جمالش سوای کمالش باشد. بنابراین «وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته، هو بعینه مصداق صفاته الکمالیة ومظهر نعوته الجمالیة والجلالیة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ «الف»، ص ۵۴). با این اوصاف می‌توان گفت خداوند عین زیبایی است.

چهارم: زیبایی همچون دیگر صفات حق تعالی، واجب‌الوجود بالذات است؛ از این رو حق تعالی زیبایی بالذات است. ضمناً همه صفات در واقع امر واحدی هستند؛ «يجب أن

یکون جميعها جميع صفاته الكمالية واجبة الوجود وأن يكون جميعها أمرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۳۵) و اگر صفات الهی در حق تعالی واجب و ضروری نباشد، ثبوت آن صفات برای ذات او یا ممکن است یا ممتنع. لازمه این امر - جدا از نیازمندی حق تعالی - ترکیب اوست. این در حالی است که خداوند بسیط است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد (همان، ج ۶، صص ۱۰۰ و ۲۳۳)؛ بنابراین حق تعالی در جمیع جهات، جمیل است.

پنجم: بر اساس آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» (اعراف: ۱۸۰) اسماء حق تعالی زیبا هستند. همچنین بر اساس آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده: ۷) مشخص خواهد شد که نه تنها خداوند تعالی، بلکه همه آفریده‌های او نیز زیبا هستند. منتها باید توجه داشت که این آفریده‌ها، تنها از آن جهت زیبا هستند که به حق تعالی منسوب‌اند؛ بنابراین نه تنها اسماء و صفات خداوند، بلکه به طور کلی همه آفریده‌های حق تعالی را - از آن جهت که آفریده او هستند - نمی‌توان جز زیبایی ترسیم کرد.

ششم: خداوند در هیچ یک از مفاهیمی همچون زیبایی که بر او صادق است، شریک و مانند ندارد؛ «فی أن واجب الوجود لا مشارک له فی آی مفهوم کان» (همان، ج ۶، ص ۱۰۷). بدین سان جمال خدا آن قدر تام است که جمالی از نوع جمال الهی خارج از او ایجاد نمی‌شود. حتی تصور داشتن شریک نیز برای او محال است. البته این قول را نباید نفی زیبایی از ممکنات دانست.

هفتم: حق تعالی در شدت و قوت وجود و زیبایی، نامتناهی و بلکه فراتر از نامتناهی است (همان، ص ۷۸)؛ از این رو می‌توان گفت زیبایی در خداوند، بالاتر از حد متصور است؛ همچنان که فردی معنای «الله اکبر» را بزرگ دانستن از همه چیزها دانست و امام صادق علیه السلام پاسخ او را محدود کردن خداوند دانست و در عوض، معنای «الله اکبر» را چنین بیان کرد: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۳).

هشتم: حقیقت زیبایی، امری واحد است و این وحدت، حقیقی است؛ براین اساس زیبایی حق تعالی واحد است و اصلاً نمی‌توان دومی برای آن تصور کرد.

هـ) زیبایی ممکن الجمیل

پیامبر اکرم ﷺ در خصوص ذات حق تعالی فرموده است: «يُحِبُّ الْجَمَالَ» (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۳، ص ۷). از آنجاکه آنچه خداوند دوست دارد، دوست داشتن آن بر آدمیان نیز واجب است، لزوم پرداختن به زیبایی و بالتبع هنر و آثار هنری نیز روشن می‌شود. تنها خداوند به سان خاستگاه زیبایی، واجب الجمیل است؛ اما ماسوی الله، یعنی عالم ممکنات نیز زیبایی است. البته عالم ممکن الجمیل بر خلاف واجب الجمیل، از هرگونه نقص و عیب به دور نیست و اصلاً این نقص در ذات آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۹۸ - ۲۹۹)؛ «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) پرسشی که رخ می‌نماید، این است که آیا زیبایی این دو - یعنی زیبایی الهی و زیبایی ممکنات - دو گونه زیبایی نامتجانس‌اند یا دو امر هم‌سنخ هستند؟ آیا اصلاً زیبایی خود ممکنات، هم‌سنخ است؟ در پاسخ به پرسش‌هایی از این سنخ باید گفت:

اول: با توجه به اینکه حقیقت زیبایی، امر واحد است، حلقه ربط و نسب زیبایی تام (واجب الجمیل) و زیبایی ناقص (ممکن الجمیل)، به تشکیک در زیبایی باز می‌گردد. توضیح آنکه واقعیات زیبای خارجی خودبه‌خود و بما هی هی، نسبت به یکدیگر کامل و ناقص و به اصطلاح متفاصل و مشکک‌اند؛ به‌صورتی که هر چه از پایین به سمت بالا می‌رویم، جمال و کمال بیشتری مشاهده می‌شود. این سیر با نیل به جمال حق تعالی به غایت خویش می‌رسد؛ بنابراین باوجود آنکه حقیقت زیبایی، واحد است، مراتب گوناگونی دارد؛ مراتبی که نسبت به یکدیگر دارای تقدم و تأخر و قوت و ضعف هستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۷).

دوم: با توجه به آنکه ذات امور ممکن در وهله نخست بیش از هر چیزی اقتضای عدم دارند و به اعتبار خود و بدون انتساب به حق تعالی، تاریکی و ظلمت است، زیبایی‌های ماسوی الله، همه ممکن الجمیل‌اند و اطلاق هر جمالی بر آنها به نحو ذاتی درست نیست.

سوم: واجب الجمیل بالذات موجب افاضه هر زیبایی به ماسوی الله است. به قول شیخ اشراق «واجب الوجود أجمل الأشياء وأكملها، فإن كل جمال وكمال رشح من جماله وكماله فله ... البهاء الأكمل» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۰). ملاصدرا نیز

می‌گوید: «فإذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهي إلى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وإرادة قائمة بذاتها وحياء قائمة بذاتها وهكذا في جميع صفاته الكمالية» (صدرالدين شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۳۵). پس سرآغاز جمال و زیبایی ناسوتی، همانا حق تعالی است که خود ایدئال و خالق عالم هستی است. درواقع اوست که به اشیای عالم هستی، زیبایی و نیکویی می‌بخشد؛ ازاین‌رو زیبایی ماسوی‌الله تنها زیبایی بالغیر است.

چهارم: با عنایت به اینکه سخن از کثرت تشکیکی به حسب مراتب آموزشی است (صدرالدين شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷)، برای تحلیل زیبایی ممکنات ناگزیر باید از آموزهٔ تشان بهره برد. بر اساس نظریهٔ وحدت شخصی وجود، اطلاق زیبایی بر خداوند و دیگر امور زیبا به یک معنا نیست و اطلاق زیبایی تنها بر خداوند - به نحو حقیقی - صادق است (همو، ۱۳۶۳ «الف»، ص ۵۳/ همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۵۰) و اطلاق آن بر غیرخدا تنها به مجاز عرفانی است؛ یعنی درواقع زیبایی آنها تمثال و سایه‌ای تنزل‌یافته از زیبایی الهی است و بدین‌سان تنها حکایتگر آن زیبایی حقیقی است (همو، ۱۳۵۴، ۱۵۶) و پرواضح است که حکایتگر، حقیقت محکی نخواهد بود (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴)؛ بنابراین جمال حق را در هر چیزی می‌توان مشاهده کرد (همو، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۶۷۴). آقا علی مدرس زنوزی می‌گوید: «مجموع بالذات و اثر بالذات، حقیقت تعلقیه و حیثیت ارتباطیه است. پس حقیقتی از برای او سواى ارتباط و تبعیت متصور نخواهد بود» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵).
پنجم: حضرت حق با توجه به جود ذاتی‌اش، مایل است همهٔ موجودات از تجلیاتش نهایت بهره را برند. این موجودات نیز در راستای تحصیل کمالات خویش، واجد عشق‌گریزی هستند که بسته به میزان استعداد و همچنین با توجه به میزان قرب به باری تعالی، از جمال بهره‌های متفاوت دارند؛ ازاین‌رو مشخص است که بهرهٔ ناچیز از جمال - نه به فاعل بلکه - به ضعف و نقص قابل باز می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۳ - ۳۹۴).

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست و نه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست (حافظ، ۱۳۸۲، ص ۶۸).

ششم: تداوم هر کمالی در موجودات ممکن، وابسته و متکی به وجود واجب است. بدین سان همچنان که نورانیت نور ضعیف تنها در پرتو نور قوی معنا می‌یابد، زیبایی و جمال ماسوی‌الله نیز در سایه‌گستر حضرت رب‌الارباب است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۴۹ - ۱۵۰).

هفتم: به اذعان حکمای اسلامی، عقل کل و صادر اول که همان حقیقت محمدیه است، «به اعتبار جامعیت در وجود امکانی و در صفات کمالیه که لایق وجودات امکانیه باشند ... جامع صفات کمالیه جمله وجودات ممکنه باشد به نحو بساطت و وحدت» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)؛ بدین سان در میان امور زیبای ممکن، زیبایی صادر اول بیش از همه است.

هشتم: با توجه به اینکه هر زیبایی در دنیا در واقع سایه و تمثیلی از عالم اعلی است که در این دنیا متکدر و متنزل شده است، اگر این زیبایی‌ها و انوار نبود، طریق وصول به زیبایی مطلق، ممکن نبود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۷). البته پس از سیر صعودی و نیل به مشاهده صفات الهی، این امر برعکس می‌شود؛ تا آنجا که عرفا با مشاهده صفات جمال، عالم ارواح و مادون آن را می‌شناسند (همو، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۱۰۶).

و) اقسام زیبایی

صدرالمتألهین - متناظر با عوالم سه‌گانه وجود - مراحل ادراکی سه‌گانه‌ای را پذیرفت؛ (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). براین اساس آدمی سه نوع ادراک دارد: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۶۲). مرحوم علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، تمایز میان حس و خیال را درست ندانسته و از این رو ادراک را دارای دو مرتبه می‌داند: ادراک حسی و خیالی، ادراک عقلی (همان). بر اساس قول علامه می‌توان زیبایی را نیز مشتمل بر دو قسم حسی و عقلی دانست. میان زیبایی عقلی و زیبایی حسی می‌توان تفاوت‌های ذیل را برشمرد:

اول: زیبایی واجب از معقولات بوده و زیبایی ممکن از محسوسات است.

دوم: زیبایی محسوس آمیخته با عدم و زشتی است؛ لیکن عالی‌ترین درجه زیبایی معقول، یعنی زیبایی واجب‌الوجود، منزّه و خالص از عدم و زشتی است. سوم: زیبایی معقول، بساطت بیشتری نسبت به زیبایی محسوس دارد. چهارم: مجرد زیبایی معقول بیش از مجرد زیبایی محسوس است. پنجم: ادراک زیبایی محسوس جز به واسطه عقل تمام نمی‌شود؛ درحالی‌که ادراک زیبایی معقول به زیبایی محسوس نیاز ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۴۴۳ - ۴۴۵). ششم: وجود زیبایی معقول، تام و کامل است؛ ولی وجود زیبایی محسوس، ناقص است و برای بقا و وجود به دیگری نیاز دارد. هفتم: زیبایی معقول محض، نور محض است و به واسطه آن، اشیا آشکار می‌شوند؛ اما زیبایی محسوس محض و بریده از زیبایی معقول، درواقع ظلمت است. با این اوصاف، زیبایی عقلی بر زیبایی حسی تقدم دارد: تقدم بالرتبه، تقدم بالشرف، تقدم زمانی، تقدم علی، تقدم به حقیقت.

ز) نسبیّت یا اطلاق زیبایی

آیا زیبایی، امری مطلق است یا نسبی؟ نگاه اول به زیبایی‌های محسوس، مؤید نسبیّت زیبایی است. مثلاً میان محسوسات از حیث زیبایی، نسبیّت برقرار است. همچنین معنا و مصداق برخی کمالات همچون زیبایی با توجه وضعیت فرهنگی، تاریخی، اقلیمی، روانی و مزاجی متفاوت خواهد بود. برای نمونه ممکن است دو فرد در یک زمان به یک شیء دو دیدگاه متفاوت زیباشناختی داشته باشند؛ ازاین‌رو با نگاه اول در امور زیبا ممکن است دچار نسبی‌انگاری شوند. اما به این آسانی نمی‌توان به نسبیّت در زیبایی قائل بود و سخن در این خصوص - بسته به تعریف زیبایی - معیار زیبایی و وجود یا عدم زیبای مطلق است. با توجه به مباحث پیشین، زیبایی‌های ماسوی‌الله بر حسب قرب و بعد نسبت بدان جمال حق تعالی، در درجات و مقامات گوناگونی جای دارند (همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵). اینجا گویی میان زیبایی و کمال، نوعی تناظر است؛ به‌گونه‌ای که هر چه کمال بیشتر باشد، زیبایی افزون‌تر است و برعکس.

با این اوصاف و همچنین با لحاظ کردن معیارهای زیبایی به طور قطع و یقین، نسبی کردن زیبایی یا حتی وابسته کردن آن بر سلیقه ابطال می‌شود. اصلاً زیبایی اصیل، مستقل از ذائقه‌های فردی است؛ چراکه تشخیص زیبایی به مقوله نظر باز می‌گردد؛ نه به وادی احساسات؛ در صورتی که زیبایی حاضر در سطوح زیبایی‌شناختی، به اطلاعات مندرج در سطوح آثار وابسته است؛ نه در خود آثار. بنا بر این تعریف، اثر هنری آن‌گاه زیباست که با «کمال»، «حقیقت» و «شایستگی» قرین باشد.

ح) زیبایی و عشق

به جرئت می‌توان عشق را از مهم‌ترین انگیزه‌های آفرینش هنرهای زیبا دانست؛ به طوری که در پس هر اثر هنری زیبا، ردپایی از عشق هنرمند موجود است. فهم رابطه عشق و زیبایی در گرو ایضاح «عشق» است. عشق نیز مانند زیبایی، تعریف‌نشده است؛ چراکه اولاً عشق، نه محسوس است و نه معقول و درعین حال در هر دو قلمرو حس و عقل تأثیرگذار است. ثانیاً نه عاشق توانایی تعریف عشق را دارد و نه غیرعاشق. چون از سویی عاشق، توان درک عشق که آمیزه‌ای از انجذاب به زیبایی و عظمت است را ندارد و غیرعاشق نیز تنها مشتی مفاهیم تجرید شده از خواص عشق را ارائه می‌کند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱). همچنین هر موجودی خواه دارای حالت فقدان کمال باشد یا نه، و خواه بسیط یا مرکب، دارای عشق است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۴۹ - ۱۵۱). حکما در اثبات این قول، استدلال آورده‌اند (همان، صص ۱۴۹ - ۱۵۳، ۱۵۸ و ۲۳۵). بر اساس یکی از استدلال‌ها، صفات کمالیه همچون زیبایی، حسن و خیر به وجود بازگشت دارد و صفات مقابل اینها همچون زشتی، قبح و شر به عدم باز می‌گردد. عشق نیز از جمله تعلقاتی است که در همه مراتب وجود، جاری و ساری است؛ خواه میان حق تعالی و ذاتش یا میان هر موجودی با موجود مافوقش (همان، صص ۱۵۲ - ۱۵۳) بر این اساس حتی هیولا نیز عاشق بالقوه صورت است (همان، ج ۲، صص ۲۳۲ - ۲۳۵ و ج ۷، ص ۱۵۵)؛ از این رو عشق در همه موجودات عالم ساری است؛ هم در موجودات ممکن و هم در وجود واجب (همو، ۱۳۸۷ «الف»، ص ۳۲۷).

ذره‌ای نیست به عالم که در آن عشق نیست

بارک‌الله! که کران تا به کران، حاکم اوست

(خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۸)

باید توجه داشت که عشق و حب و ابتهاج در مقام احدیت همچون اصل وجود، خالص و غیرمشوب با نقایض و اضداد است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵). از جهت دیگر وجود مراد و خواست حق تعالی بوده و همه موجودات به نحوی معشوق اویند* و اگر این چنین نبود، هیچ‌کس را یارای گام نهادن در این طریق نبود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، صص ۲۷۰ و ۲۹۳) البته مسلم است که موجودات بر اساس قرب و بعد به جمال اتم الهی، محبوب ذات مقدس او هستند (همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵).

اکنون نوبت به پرسش از ربط و نسبت زیبایی و عشق است؛ اینکه زیبایی چه ارتباطی با عشق دارد؟ آیا بدون عشق نیز می‌توان زیبایی را درک کرد؟ آیا صورت زیباست که موجب عشق می‌شود یا اینکه جمال معشوق در نظر عاشق به جمال و کمال مطلق بدل می‌شود؟

در مقام پاسخ بدین پرسش‌ها باید گفت زیبایی و عشق از صفات وجودی‌اند و - به قول شیخ اشراق - به همراه حزن، سه برادر هستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۲). همه عالم هستی - بسته به بهره‌ای که از وجود دارند - عشق به زیبایی در آنان ساری و جاری است. البته زیبایی، امری حقیقی است و فارغ از آنکه موجودی مانند انسان به آن حب داشته یا حب نداشته باشد، زیبایی هست. براین اساس انسان، حسن و جمال را دوست دارد و به سویش مجذوب می‌شود. هر چه زیبایی در شیء بیشتر باشد، این جذب‌شدیدتر است و اگر زشت و زیبا را ببیند، به سوی زیبایی تمایل دارد؛ و اگر زیبا و زیباتر را نیز ببیند به سوی زیباتر گرایش دارد. اما اگر به سوی زیباتر نرود و به همان زیبایی سرگرم شود، معلوم می‌شود که سرگرمی‌اش به زیبا به خاطر زیبایی آن نبوده؛ چراکه اگر برای زیبایی آن بود، با

۱۶۰

قیس

سال بیستم / زمستان ۱۳۹۴

* هر چند رحمت عام وجودی، همه موجودات را فراگرفته است؛ ولی با توجه به اینکه برخی افراد، وجود آلوده و آمیخته با عدم دارند، از درگاه رحمت خاص وجودی الهی طرد شده و مورد غضب و لعن الهی قرار می‌گیرند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۲۷۰ - ۲۷۲).

بیشتر شدن زیبایی، باید بیشتر مجذوب شود و زیبا را رها کند به سوی زیباتر متمایل شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵۰). حال از آنجاکه زیبایی، امری وجودی است، شخصی که به زیبایی تمایل کمتری داشته، باید در سعه وجودی‌اش تردید کرد.

در خصوص تقدم زیبایی یا عشق بر دیگری باید گفت تا وقتی که جلوه‌ای از جمال محبوب بر شخص نمایان نشود، عشق تحقق نمی‌یابد؛ از این رو به قول ابن‌سینا، عشق چیزی نیست؛ جز نیکو شمردن زیبایی (حسن) (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق «العشق»، ص ۳۷۷). پس تجلی حسن و زیبایی است که موجب عشق می‌شود. تصور جمال، موجب عشق است و عشق، موجب طلب و طلب، سبب حرکت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۴). وقتی فرد عاشق شود، سعه وجودی می‌یابد و مطلوب او حسن یار می‌شود و نه صرفاً جلوه‌ای از آن. در این صورت است که «وصول به حسن ممکن نشود؛ آلا به واسطه عشق» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۴ - ۲۸۵). این عشق تا بدانجا پیش می‌رود که جمال محبوب در نظر او یگانه می‌شود و در این میان حتی ممکن است جمال محبوب، تنها نزد عاشقان، حسن باشد و نزد دیگران، کریه باشد. در این خصوص بخشی از حکایت لیلی و مجنون ره‌آموز است:

۱۶۱

قبیله

«حکمت زیبایی» بر اساس فلسفه صدرایی

ابلهان گفتند مجنون را ز جهل
بهرتر از وی صد هزاران دل‌ربا
گفت صورت، کوزه است و حُسن، می
مر شما را سِر که داد از کوزه‌اش
از یکی کوزه دهد زهر و عسل
کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب
حُسنِ لیلی نیست چندان، هست سهل
هست همچون ماه اندر شهر ما
می‌خدایم می‌دهد از نقش وی
تا نباشد عشق اوتان گوش‌کش
هر یکی را دست حق عز و جل
روی ننماید به چشم ناصواب

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۸۰۷)

ط) زیبایی و لذت

لذت، یکی از شاخص‌های مهم در تحلیل مفهوم زیبایی است که از رویارویی با امر

زیبا حاصل می‌شود. لذت هر شیء عبارت است از ادراک امر سازگار و کمالش (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۴۲). ممکن است برخی از روی جهل، لذت از زیبایی حسی را برترین لذت یا حتی لذت‌های حسی را تنها نوع لذت بدانند. لازمه چنین سخنانی، این است که هرآنچه فاقد خور و نوش است، سعادت‌مند نباشد. همان‌طور که ادراک، منحصر در ادراک حسی نیست، به همان سان لذت نیز منحصر در لذت حسی نیست و به تعداد قوای ادراکی، لذت وجود دارد. از آنجایی که کمال و خیر هر قوه، خاص همان قوه است، هر یک دارای لذت خاص خود است: لذت شهوت در رسیدن به امری ملایم با حواس پنج‌گانه؛ لذت غضب در پیروزی بر خصم؛ لذت وهم به حصول هیئتی از آنچه امید داشته یا آنچه به یاد می‌آورد؛ لذت عقل در تمثیل جلوه‌های زیبای حق تعالی بر او به قدر امکان است و قوای دیگر نیز به همین ترتیب لذتشان در حصول کمالشان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۵۹۳ و ۶۸۳ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ «ب»، ج ۲، ص ۶۹).

لذت مراتب گوناگونی دارد که این اختلاف بر اساس معیارهایی همچون موارد ذیل است: برتری، تمامیت و دوام کمال، شدت، قوت و کثرت ادراک ملتذ. همه این معیارها را می‌توان در چهار معیار ادراک، نیل، خیر و کمال جمع کرد. با توجه به این چهار معیار، برتری لذت عقلی بر لذت‌های دیگر، آشکار می‌شود. به بیان دقیق‌تر، این چهار معیار به رتبه وجودی هر شیء باز می‌گردد و رتبه وجودی هر شیء، بیانگر میزان لذت است؛ چراکه وجود - بما هو وجود - با خیریت و شرف، مساوق و به حسب وجود خارجی، خیر است و با اصل وجود، متحد است. وجود هر چه تمام‌تر باشد، کمال آن بیشتر و آثار مترتب بر آن تمام‌تر و در نتیجه جهت خیریت در آن بیشتر است (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۱۰۴ - ۱۰۵). برخی مشخصه‌های جوهر عاقل در این خصوص عبارت‌اند از: کمال جوهر عاقل، تمثیل صور عقلیه است که در صدر جوهر عاقل، واجب تعالی قرار دارد و سپس موجودات ممکن (به ترتیب میزان تجرد از مادیات)؛ ادراک عقلی از مادیات منزّه است؛ همچنین عقل می‌تواند تک‌تک موجودات را تعقل کند (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، صص ۱۳۲ - ۱۳۵). در این میان واجب تعالی به دلیل داشتن شدیدترین وجود، ادراکش نیز شدیدتر است. با این اوصاف، فردی دارای

بیشترین لذت و ابتهاج است که دارای شدیدترین ادراک باشد. بنابراین واجب تعالی به عنوان جمیل بالذات بیش از موجودات دیگر ملتذذ - و به بیان دقیق‌تر مبتهج بوده - و عالم نیز به عنوان تجلی واجب تعالی، عامل ابتهاج است.

براین اساس در قوس صعود، وجود رو به کمال می‌رود و کمالات بالقوه را بالفعل می‌کند؛ اما در مقام تنزل - چون رو به نقص می‌رود و لازم نزول، تقید به حدود عدمیه است - اوصاف کمالیه آن نیز قبول انحطاط می‌کند. در این میان انسان حالتی خاص به خود دارد. انسان مرکب از جهات مختلف و مجمع عوالم متعدد است و به اعتبار تکثر قوا و دارا بودن مبادی فعلیات و انفعالات متعدد، منشأ آثار بسیار است. آنان که ملکوت وجود بر آنها مکشوف است و قیامت را در همین نشئات جسمانی شهود می‌کنند، ضمن اعراض از شواغل مادی، به زیبایی‌های عالم ملکوت توجه دارند و خود را در امور عقلی منغم می‌بینند. این افراد - حتی با تعلق به بدن - مظهر تجلی ذاتی حق واقع شده‌اند و باده از تجلی ذات نوشیده و چه بسا چنان وجود مجازی خود را در حق، فانی نموده‌اند که به مقام صحو پس از محو و تمکین بعد از تلوین و سرانجام به مقام فناء عن الفنائین رسیده‌اند و ملتذذ به لذت عقلانی هستند (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۹۱ و ۱۰۵). بنابراین لذت مخصوص روح و نفس، از لذت‌های جسمانی و بدنی عظیم‌تر است.

۱۶۳

قیس

«حکمت زیبایی»؛ بر اساس فلسفه صدرایی

باین حال بالاترین درجه لذت انسان‌ها پس از مفارقت بدن مادی حاصل می‌شود که خاص کاملان در نظر و عمل است؛ چراکه اولاً لذت اصیل به نحو اتم، اشد و اقوا در عالم آخرت است که این لذت همان لقاءالله است؛ همچنین کمال هر انسانی - اعم از انسان سعید و شقی - در آخرت است که این کمال نیز اتصال به ملاً اعلا و شهود عقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ «ب»، ج ۱، ص ۵۲۰ و ج ۲، ص ۵۳۹/همو، ۱۴۱۹ق، ج ۵، صص ۱۹۶ و ۳۴۱). «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (الاعلی: ۱۶ - ۱۷). البته در آخرت نیز برخی به دلیل ضیق وجودی به لذت‌هایی فروتر همچون نعمت‌های بهشتی توجه دارند. در نظر اهل معرفت، حال این افراد همچون افرادی است که در طلب گنجشک‌بازی، لذت پادشاهی را رها می‌کنند؛ چراکه قدرت ادراک لذت پادشاهی را ندارند (غزالی، ۲۰۰۹م، ج ۴، ص ۲۸۴).

در این میان هنرمند اسلامی و همچنین حکیمی که مخاطب هنر اسلامی است، نسبت

ابتهاج و بهجت و لذت حاصل از لقای حق به لذت‌های جسمانی را در حکم نسبت متناهی به نامتناهی می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳)؛ از این رو بیشتر از هر زیبایی و لذتی به زیبایی حقیقی و لذت عقلانی توجه دارد و بدان مبتهج می‌شود. اما گاه فردی به دلیل برخی موانع و امراض نفسانی حتی زیبایی‌های عالم را ادراک می‌کند؛ ولی از آن لذت می‌برد و چه بسا از زشتی لذت می‌برد و حتی عرفای بالله را مضحکه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ «ب»، ج ۱، ص ۵۲۰).

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

(حافظ، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹)

ی) زیبایی و هنر

بر اساس مبانی حکمت اسلامی، هنر و زیبایی، دو موهبت الهی هستند؛ به طوری که از سوی اولاً خداوند خود زیباست؛ ثانیاً خداوند منشأ همه زیبایی‌هاست؛ به گونه‌ای که در عالم هستی، نظامی واحد و زیبا حاکم است و ثالثاً می‌توان والاترین معیار زیبایی را حق تعالی دانست؛ به نحوی که هر امر زیبایی، تنها با نسبت با او زیباست. از سوی دیگر، خدا را می‌توان همچون هنرمندی در نظر گرفت که همه عالم هستی، آثار هنری او هستند؛ همان عالمی که سراسر زیباست. در این میان آدمی نیز اثر هنری خاص و گل سرسبد عالم هستی است که باری تعالی او را خلیفه خود قرار داده است. آدمی از سوی خلیفه الهی است و صفات الهی بالقوه در او به ودیعت نهاده شده است؛ از این رو زیبایی را دوست دارد و قادر به جلوه‌گری زیبایی است. از سوی دیگر آدمی به میزان بهره‌ای که از خلافت الهی دارد، می‌تواند هنرمند باشد و به خلاقیت هنری مبادرت کند. انسان همچون حضرت حق می‌تواند به ماده، صورت دهد و چیزی نو بیافریند. از این رو می‌توان هنر بشری را الگوبرداری انسان از هنر الهی دانست. انسان با هنر خود، روح خویش را به نمایش می‌گذارد؛ همان گونه که باری تعالی با آفرینش عالم هستی، جمال خود را متجلی می‌کند.

با این اوصاف، هنرمند در حکمت اسلامی همواره در طلب زیبایی است؛ چراکه اولاً

زیبایی از عنایت الهی بهره‌مند است؛ ثانیاً با طلب زیبایی، به عالم ملکوت نزدیک‌تر است. از اینجاست که هنر اسلامی با همه اشکال خود - از شعر گرفته تا معماری - خوشنویسی و ... در صدد نشان دادن زیبایی امور است. به‌طوری‌که هنر اسلامی را می‌توان حکایت زیبایی توسط حکایت‌گرانی دانست که هر یک از گونه‌های آن به طریقی در عالم هستی، در پی جستجوی جمال مطلق هستند؛ از این‌رو زیبایی و جمال شایسته‌ کاویدن است. زیبایی در بطن اسلام نهفته است و زیبایی از حقیقت باطنی و ذاتی اسلام سرچشمه می‌گیرد و جاری می‌شود. این حقیقت درونی، همان توحید است که در چهره عدل و کرم، وجوه اصلی زیبایی‌اند و تقریباً زیبایی را معنا می‌کنند. به قول بورکهارت، اگر این کیفیات را وحدت، هماهنگی و توازن و کمال بنامیم، مقصود روشن می‌شود؛ چراکه در ساحت هنر، عدالت به توازن و تعادل و سخاوت به کمال می‌انجامد. وحدت نیز سرچشمه همه کمالات است (بورکهارت، ۱۳۸۸، ص ۵۸ - ۵۹).

نتیجه‌گیری

اول: تعریف زیبایی ممکن نیست؛ اما با وجود این برای زیبایی می‌توان این شرح اسم را آورد: «زیبایی، یک امر حقیقی از حقایق عالم است که در هر شیء - متناسب با کمال آن شیء - متفاوت است و موجب اعجاب، ابتهاج یا لذت در ناظر می‌شود».

دوم: معیارهای زیبایی به‌طور کلی مشتمل بر دو گونه‌اند: برخی معیارها در ذات شیء زیباست؛ همچون تناسب و کمال و برخی معیارها در مخاطب و ناظر امر زیباست؛ همچون لذت و شادی که از مشاهده زیبایی نصیب شاهد می‌شود؛ اما معیار زیبایی نمی‌تواند صرفاً بر اساس نفس ناظر باشد. در این میان بهترین معیار زیبایی، کمال است. سوم: زیبایی، حقیقتی واحد و بسیط است که آفریدگارش جز حق تعالی نمی‌تواند کس دیگری باشد. خداوند به عنوان واجب‌الجمیل، جمیل علی‌الاطلاق است؛ به صورتی که زیبایی را به نحو تام واجد است.

چهارم: بر اساس نظریه تشان، اطلاق زیبایی تنها بر خداوند به نحو حقیقی صحیح است و اطلاق آن بر غیرخدا تنها به مجاز عرفانی است؛ یعنی در واقع زیبایی ممکنات،

تنها تمثال و سایه‌ای تنزل یافته از زیبایی الهی است و بدین سان تنها حکایتگر آن، زیبایی حقیقی است؛

پنجم: می‌توان زیبایی را به‌طور کلی بر دو گونه تقسیم کرد: زیبایی عقلی و زیبایی حسی. ششم: نسبت زیبایی به‌ویژه در زیبایی عقلی، پذیرفتنی نیست. در زیبایی محسوس نیز تنها با قطع پیوند با زیبایی معقول می‌توان نسبت را دریافت کرد. هفتم: آدمی زیبایی را دوست دارد و به سویش مجذوب می‌شود. هر چه در شیئی زیبایی بیشتر باشد، این جذبۀ شدیدتر است.

هشتم: بر اساس مبانی حکمت اسلامی، نسبت ابتهاج حاصل از لقای حق به لذت‌های جسمانی در حکم نسبت نامتناهی به متناهی است؛ از این رو شخص حکیم بیشتر از هر زیبایی و لذتی، به زیبایی حقیقی و لذت عقلانی توجه دارد و بدان مبهج می‌شود. نهم: زیبایی، رکن رکن هنر است؛ از این رو هنرمند اسلامی در واقع با هنر خویش، جمال را به منصه ظهور می‌رساند. این جمال، همان جمال عالم هستی است؛ جمالی که تجلی حق تعالی است. بر این اساس هنرمند اسلامی همانند خلیفه الهی در ظهور و جلوه‌گری جمال حق تعالی نقشی خاص و برجسته دارد. البته این ظهور زیبایی هنری، امری قائم به انسان نیست؛ چراکه ظهور زیبایی، مستقل از آدمی است. در این میان نقش انسان، گویی نقش ناظری است که از زیبایی مستفیض می‌شود.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الشفاء (الالهیات)**؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. _____؛ **رسائل**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۴. _____؛ **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**؛ مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۵. ابن عربی، محی الدین؛ **الفتوحات المکیه**؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۶. ابن فارض، عمر بن علی؛ **تائیه عبدالرحمان جامی** (به انضمام شرح قیصری بر تائیه ابن فارض)؛ مقدمه و تصحیح و تحقیق صادق خورشیا؛ چ ۱، تهران: نقطه، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۴.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ چ ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۸. آشتیانی، سید جلال الدین؛ **شرح بر زاد المسافر صدر المتألهین**؛ چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۹. افلاطون؛ **پنج رساله**: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ ۴، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۱۰. الهی قمشه‌ای، مهدی؛ **حکمت الهی عام و خاص به ضمیمه شرح فصوص حکیم فارابی و قسمت روان شناسی و منطق**؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
۱۱. بورکهارت، تیتوس؛ «نقش هنرهای زیبا در نظام آموزشی اسلام»؛ ترجمه سید محمد آوینی؛ **سه رهیافت به حکمت هنر اسلامی**، رهنورد و دیگران؛ چ ۱، تهران: انتشارات سوره مهر.
۱۲. حافظ، شمس الدین محمد؛ **دیوان**، بر اساس نسخه مصحح علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی؛ چ ۱، تهران: زرین و سیمین، ۱۳۸۲.
۱۳. خمینی، سید روح الله؛ **دیوان امام**: مجموعه اشعار امام خمینی رحمته الله علیه؛ تعلیقه علی اکبر رشاد؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸.
۱۴. دهخدا، علی اکبر؛ **لغت نامه دهخدا**؛ زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **معجم مفردات الفاظ القرآن**؛ چ ۱، دمشق - بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

۱۶. ربانی گلپایگانی، علی؛ عقاید استدلالی؛ ج ۱، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواران، مرکز نشر هاجر، ۱۳۸۸.
۱۷. زنوزی، علی بن عبدالله؛ بدایع الحكم؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۶.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ به تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد؛ مبدأ و معاد؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت، ۱۳۵۴.
۲۰. _____؛ اسرار الآیات؛ مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ «الف».
۲۱. _____؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية؛ تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ «ب».
۲۲. _____؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کرین؛ ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ «الف».
۲۳. _____؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیق مولى علی نوری؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ «ب».
۲۴. _____؛ کسر الاصنام الجاهلیة؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق از دکتر جهانگیری؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
۲۵. _____؛ سه رسائل فلسفی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ «الف».
۲۶. _____؛ شرح اصول کافی؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه سبحان‌علی کوشا، با اشراف سید محمد خامنه‌ای؛ ج ۵، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ «ب».
۲۷. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الربعة؛ ط ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۲۸. صدوق، محمد بن علی؛ توحید؛ تصحیح سید هاشم حسینی؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۹. صدیق، حسین؛ زیباشناسی و مسائل هنر از دیدگاه ابو حیان توحیدی؛ ترجمه سید غلامرضا تهامی؛ ج ۱، تهران: الهدی، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۳.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: ط ۱، مؤسسه علمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۳۱. _____؛ نهاية الحکمه؛ تصحیح غلامرضا فیاضی؛ ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.

۳۲. عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر؛ دیوان شیخ فخرالدین عراقی؛ مقدمه و تصحیح پروین قائمی؛ چ ۱، تهران: پیمان، ۱۳۸۱.
۳۳. عسکری، ابوهلال؛ الفروق فی اللغة؛ چ ۴، بیروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ق.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ بذیلہ زین العابدین ابی فضل عبدالرحیم بن الحسین العراقی؛ بیروت: دار و المكتبة الهلال، ۲۰۰۹م.
۳۵. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکمة و شرحه؛ مقدمه و تحقیق علی اوجبی، شرح السید اسماعیل غزالی؛ چ ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۳۶. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری؛ چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۳۷. فلوطین؛ مجموعه آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی (الطبعة الحديثة)؛ ۱۵ ج؛ چ ۱، قم: مؤسسه دارالحدیث العلمیة الثقافیة، ۱۴۲۹ق.
۳۹. گوهرین، سید صادق؛ شرح اصطلاحات تصوف؛ چ ۱، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۸.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «بحثی کوتاه در باب جمال»؛ در: <http://mesbahyazdi.ir/node/۸۲۱>
۴۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۹.
۴۲. مولوی، جلال الدین محمد؛ مثنوی معنوی (از روی نسخه ۶۷۷ ه.ق)؛ به کوشش توفیق ه. سبحانی؛ چ ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۴۳. نجیب اوغلو، گلرو؛ هندسه و تزئین در معماری اسلامی (طومار تویقایی)؛ ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی؛ چ ۱، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.
44. Inwood, Michael; A Hegel Dictionary; Blackwell: Blackwell, 1992.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی