

ارتباط عشق، زیبایی و هنرمند از دیدگاه عرفان اسلامی

محمد صادق کریمی*

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱

ابراهیم مرادی**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۶

شاهین حیدری***

چکیده

زیبایی و عشق از مهم‌ترین مفاهیم عرفان اسلامی‌اند که ارتباط عمیقی با مفهوم تجلی حضرت حق دارند. معرفت عشق همراه با زیبایی است. از نظر عرفای اسلامی، زیبایی کشش و جاذبه دارد. آنجا که زیبایی هست، عشق و طلب و کشش وجود دارد. بنابراین این دو مفهوم ترجمان مدارج هستی شناختی و معرفت‌شناختی عرفان اسلامی هستند. در عرفان اسلامی، هنرمند نمی‌تواند زیبایی را بیافریند، اما به واسطه قوای ادراکی شهود باطنی و حسی و قلبی، خیال به زیبایی‌های کشف شده در مراتب هستی "حضرات خمس"، صورت محسوس می‌بخشد و در نهایت هنرمند کاشف و آشکارکننده زیبایی است. بنابراین هنر تجلی‌گاه عشق هنرمند است و هنرش حاصل روح تزکیه‌شده‌ای است که با شهود باطنی جمال مطلق و عالم خیال را دریافت می‌شود و از نور معنویت عشق، زیبایی و جمال را در کالبد هنر عرفانی تابانده است. برای دستیابی به اهداف مورد نظر، از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی استفاده شد. بدین منظور نگارنده به نظرات اندیشمندان و مطرح نمودن دیدگاه‌های آنان پرداخته و در ادامه به تفسیر زیبایی و ارتباط بین عشق، زیبایی و هنرمند اقدام نموده است.

کلیدواژه‌گان: عشق، محبت، زیبایی، هنر، عرفان اسلامی.

* گروه معماری، دانشکده فنی و مهندسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

karimi.mohamadsadegh@yahoo.com

moradi@ilam-iau.ac.ir

** استادیار باستان‌شناسی دوره اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایلام.

shheidari@ut.ac.ir

*** استاد دانشکده معماری، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران.

نویسنده مسئول: ابراهیم مرادی

مقدمه

یکی از قوانین هستی که در همه موجودات زنده قابل پیگیری است، گرایش به زیبایی می‌باشد. در جوامع بشری نیز اقوام ابتدایی تا به امروز، تاریخ زندگی انسان را می‌توان تاریخ زیبایی‌شناسی و زیبایی‌پرستی خواند. در جهان اسلام نیز گرایش به زیبایی از قرآن مجید سرچشمه می‌گیرد. در دین اسلام، خدا زیباست و جز زیبایی نیافریده «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»؛ «برای خداوند نام‌های زیباست، خدا را با آن نام‌ها بخوانید». در ایران نیز عرفای بزرگی در مکتب جمال یا زیبایی‌پرستی پا به عرصه وجود نهادند به طوری که در هر قرن بزرگان برجسته آن در عرصه فرهنگی و معنوی ایران و اسلام حضور پررنگی داشته‌اند (براتی و عبادی، ۱۳۹۵).

زیبایی‌شناسی مقوله‌ای است که بیش‌تر در نظرات و دیدگاه‌های حکما و فلاسفه وجود دارد (جعفری‌ها، انصاری و بمانیان، ۱۳۹۱: ۱۵). بحث و پرداختن به مسأله جمال و زیبایی‌شناسی در اسلام، نیازمند شناخت عشق و محبت در قرآن و اذهان متفکران و عرفای اسلامی است. در متون اسلامی بعد از طرح لطیفه حسن، بلافاصله مسأله عشق عنوان می‌شود. اصولاً حسن و عشق همراه با هم‌اند و مسأله عشق از اجزاء و ارکان زیبایی‌شناسی در عالم اسلام است (پازوکی، ۱۳۹۴: ۳۶). عشق و محبت از موضوعات پرطرفدار و یکی از عناصر تأثیرگذار در سیر و سلوک انسان است (خانی کلکایی، ۱۳۹۲: ۶۳). زیبایی، تجلی حسن (و عشق) الهی است. با ادراک حسی و عقلانی درک می‌شود و با فعالیت خیال بازآفرینی می‌گردد (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۶).

پیشینه و روش تحقیق

چندین دهه است که پژوهش در خصوص ابعاد گوناگون معماری دوران اسلامی توسط محققان بزرگ خارجی و داخلی در حال انجام است. از بزرگ‌ترین این محققان می‌توان به تیتوس بورکهارت و سیدحسین نصر اشاره نمود که سهم بسزایی در این عرصه داشته‌اند. پژوهش‌هایی در زمینه زیبایی‌شناسی توسط محققان مختلف انجام شده، اما همچنان کمبودهایی در حوزه مطالعاتی و پژوهشی در حوزه زیبایی‌شناسی معماری و آثار اسلامی وجود دارد. از دیگر پژوهش‌های مهم در این زمینه؛ وجود پژوهش‌های استاد

سیدحسین نصر با عنوان «ارتباط هنر و معنویت اسلامی» و استاد نقره‌کار با عنوان «نسبت مکتب اسلام با فلسفه‌ی هنر و زیبایی و آثار هنری» از دیگر منابع مفید در زمینه ارتباط هنر و معنویت می‌باشد. بر این اساس محقق سعی دارد به ارتباط عشق، زیبایی و هنرمند از دیدگاه عرفان اسلامی اقدام نماید. اگر قرار باشد اساس زیبایی و هنر در انسان تعریف شود در واقع باید به تعاریف عشق و محبت، در نسبت با خدا، جمال خدا و عالم خدا مشخص شود. نگارندگان در نظر دارند تعریف محبت و عشق از دیدگاه قرآن و عرفای اسلامی مشخص شود و با مباحث زیبایی و عرفان اسلامی و ارتباط آن با زیبایی اثر هنری در کشف و آشکار نمودن زیبایی در ارتباط با مراتب جهان هستی "حضرات خمس" و اهمیت و جایگاه این موضوع پرداخته شود. روند پیموده‌شده جهت دستیابی به اهداف تحقیق عبارت‌اند از توصیف محبت و عشق از دیدگاه قرآن و عرفا، توصیف جمال و زیبایی در دیدگاه عرفان اسلامی، ارتباط بین حسن و عشق در عرفان اسلامی، ارتباط هنر و عرفان اسلامی، در آخر به اصول استخراج و ارتباط بین عشق، زیبایی و هنرمند از دیدگاه عرفان اسلامی که هدف تحقیق است پرداخته می‌شود.

نمودار ۱ چهارچوب نظری ارتباط وجوه گوناگون عشق و زیبایی را نمایش می‌دهد که نشان‌دهنده رابطه هم‌زمان عشق هنرمند با زیبایی است. هنرمند در عرفان اسلامی به واسطه عشق به زیبایی سر و کار دارد. در این دیالوگ عناصر جانبی و اتصال دهنده زیبایی، عشق است که هنرمند در درجه اول با قوای شهودی باطنی کسب می‌نماید و در ادامه به قوای خیال، به آفرینش زیبایی و آثار هنری دست می‌یابد.



شکل ۱. چهارچوب نظری تحقیق

چارچوب تحقیق

زیبایی‌شناسی به واسطه قرآن و عرفان اسلامی در فرهنگ ایران با سایر تمدن‌ها متفاوت بوده و مبانی و مفاهیم خاص خودش را دارد. آثار هنری به واسطه عشق هنرمند نسبت به خداوند و در جهت کشش و جاذبه و ارتباط با عشق حضرت حق در نظر گرفته شده است. از آنجا که تلاش نویسنده مقاله پیش رو در پی آشکار کردن وجوه مختلف عرفانی؛ عشق و محبت، و تأثیر آن در قوای شهود باطنی، حسی یا قلبی، عقل؛ خرد و تجربه‌های زیبایی‌شناسانه، خیال، حواس در تجلی زیبایی معماری و هنر دوران اسلامی خواهیم بود که ابتدا به تعاریف عشق و محبت از دیدگاه قرآن و عرفای اسلامی ارائه خواهد شد و سپس به مباحث و ارتباط قوای مربوطه در ارتباط با کشف زیبایی هنرمند به صورت اجمالی می‌پردازیم. مبانی که نگارنده برای این مقاله در نظر دارد، پرداختن به مسائلی است که هنرمند در کشف زیبایی از جهان هستی دارد.

محبت

۱. محبت در قرآن

در قرآن کریم محبت به عنوان افاضه‌ای الهی آمده و خداوند را "أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ" ذکر کرده است. خداوند که اولین محب و حقیقی‌ترین محبوب است، همه مخلوقات را دوست می‌دارد (شیروانی شیری و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۲۵). واژه محبت در قرآن کریم تنها یک بار آمده است: ﴿وَالْقِيَّتُ عَلِيكَ مَحَبَّةً مِّنِي﴾ (طه/ ۳۹): «و من محبتی از خودم بر تو افکندم». محبت دارای شدت و ضعف است و مراتب مختلفی دارد چون کمالی که علت محبت واقع می‌شود یکسان نیست و شدت و ضعف دارد. در قرآن کریم و ادبیات عرب، الفاظ و کلمات دیگری هم آمده است که با «حب» هم‌معنا بوده و مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از «الود، الخله، الالفه، العشق» (کلفایی، ۱۳۹۲: ۶۵) و «مودت، رغبت، صدیق، حمیم، أخذان».

۲. محبت از نظر اندیشمندان مسلمان

برخی از متکلمان لذت را فقط در لذت حسی می‌دانسته‌اند. بدین معنا که محبت هم فقط به امور محسوس تعلق گیرد (علی‌زمانی، ۱۳۸۹: ۱۰) البته اگر مبنای محبت لذت

باشد (حسین خانی کلکای: ۶۹). علامه حلی در این باره می‌گوید: «لذت و غم، به عقلی و حسی تقسیم می‌شود. این مطلب در مقابل کسانی است که لذت و غم عقلی را انکار کرده‌اند و حق این است که ما با معارف عقلی لذت می‌بریم و این‌ها لذت عقلی است». فخر رازی برای اثبات محبت واقعی نسبت به خدا و برای اینکه محبت را از سطح مادیات بالاتر ببرد، می‌گوید: «لذت‌ها تابع ادراک‌اند و ادراک دو نوع است: ادراک ظاهر و ادراک باطن. ادراک ظاهر آن است که به وسیله یکی از حواس پنج‌گانه ظاهر حاصل شود و ادراک باطن آن است که به وسیله نیرویی لطیف که آن را قلب می‌گویند حاصل شود. در جای دیگر، به طور مفصل به این مطلب می‌پردازد که همان‌طور که انسان حواس مختلف دارد و ادراکات متعددی را داراست، به تبع آن، لذت‌های مختلفی را درک می‌کند.

غزالی می‌گوید: «در لذت پنج حس ظاهر، حیوانات با انسان شریک‌اند. پس اگر دوستی بر مدرکات پنج حس مقصود باشد، می‌توان گفت که خداوند نمی‌تواند متعلق محبت قرار گیرد؛ زیرا حس شدنی نیست. اما اکنون خاصیت آدمی و آنچه را به وسیله آن از حیوانات متمایز می‌شود، بر خواهیم شمرد که آن همان حس ششم است که عبارت از عقل باشد یا نور یا دل و یا آنچه خواهی از عبارت‌ها». غزالی تصریح دارد که محبت نسبت به امور معنوی قوی‌تر از محبت نسبت به امور مادی است. پس محبت به امور معنوی مرتبه بالاتری را دارد. او می‌گوید: «بصیرت باطن قوی‌تر از بصیرت ظاهر است و دل قوی‌تر از چشم ادراک می‌کند. پس لذت‌ها به آنچه ادراک می‌کنند، تمام‌تر و کامل‌تر از آن است که حواس آن را درک می‌کنند. از آنجا که لذت تابع معرفت است، پس با توجه به معرفت به امور باطنی، لذت نسبت به امور باطنی هم وجود دارد و البته مقام آن بالاتر از سایر محبت‌هاست». بنابراین غزالی اصل محبت به امور غیر مادی را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که محبت در امور مادی در خور تصور است و هم در امور معنوی (علی‌زمانی، ۱۳۸۹: ۱۰). ملا احمد نراقی در «معراج السعادة» واژه محبت را چنین توصیف کرده است: «میل و گرایش به چیزی که دریافتن آن سبب لذت و راحت باشد». «او معتقد است که محبت و ضد آن یعنی کراهت نسبت به هر چیزی لزوماً با معرفت و ادراک آن چیز همراه است و اگر بدون معرفت باشد، نمی‌توان محبت و کراهت

برای آن تصور کرد» (نراقی، ۱۳۸۴: ۶۰۴). در ادامه می‌گوید: «هیچ دلی از محبت خالی نیست، قوام همه موجودات به محبت وابسته است». و در نهایت محبت به خدا را بالاترین محبت‌ها می‌داند (شیروانی شیرینی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۱۶). علامه طباطبایی می‌گوید: همان‌طور که نیازهای انسان متعددند و دارای مراتب است، محبوب‌های انسان هم دارای مراتب می‌شوند. از نظر علامه طباطبایی، محبت رابطه وجودی داشت و از آنجا که وی وجود را امری مشکل می‌داند، رابطه وجودی محبت هم باید امری مشکل و دارای شدت و ضعف و مراتب باشد. آن کمالی به خاطر آن چیزی محبوب ما واقع می‌شود، که از جهت ضروری بودن و غیر ضروری بودن و نیز از جهت مادی بودن و غیر مادی بودن یکسان نیست، بلکه شدت و ضعف دارد (علی‌زمانی، ۱۳۸۹: ۱۱) و در ادامه می‌گوید محبت را به غریزی و فطری که در بیش‌تر موجودات وجود دارد، و محبت سوم را به عنوان حب اکتسابی در نظر می‌گیرد که منظور از آن محبتی است که با حرکت در راه کمال حاصل می‌شود تقسیم می‌شود (خانی کلقای، ۱۳۹۲: ۶۳).

آیت الله جوادی آملی معتقد است انسانی که دین الهی را پذیرفته، با پذیرش آن راه محبت را طی می‌کند تا به محبوب ذاتی خود برسد. هرچه انسان در این راه جلوتر برود، محبتش به راه و هدف بیش‌تر می‌شود و از راه افزایش محبت لذت بیش‌تری عایدش می‌گردد. خداوند رأس دین است و محبوب انسان است و هرچه ذاتاً محبوب انسان باشد، فطرت انسان به او گرایش دارد؛ دین و خدا، هر دو فطری انسان است و قرآن بهترین راه رسیدن به این هدف را محبت می‌داند که همان راه فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۹). از نظر نگارنده مقاله، منظور از ادراکات متعدد؛ قوای: "شهود باطنی؛ حسی یا قلبی"، "عقل؛ خرد و تجربه‌های زیباشناسانه"، "خیال"، "حواس؛ ادراکات" مد نظر است که نگارنده به دنبال تحلیل و بررسی ارتباط آن‌ها با پدیده زیبایی است که در بخش هنر عرفانی و قوای آنان به این مبحث پرداخته می‌شود.

متفکران	محبت	لذت به واسطه	ادراکات	نکات
فخر رازی	محبت از مادیات بالاتر است	ادراک	ادراک ظاهر: حواس پنج‌گانه ادراک باطن: قلب	دریافت لذت‌های مختلف

غزالی	لذت تابع معرفت است. لذت به امور باطنی وجود دارد.	بصیرت باطن قوی‌تر از ظاهر است. قلب قوی‌تر از چشم است.	حس ششم: عقل، نور، قلب.	محبت در امور مادی و هم در امور معنوی وجود دارد. محبت به امور معنوی قوی‌تر است.
ملا احمد نراقی	میل و کششی که در پی یافتن آن لذت شود.	معرفت و ادراک	دل انسان	محبت به خالق را بالاترین محبت می‌داند.
طباطبایی	نیازهای انسان متعدّدند؛ محبوب‌های انسان هم دارای مراتب است.	حرکت انسان به سوی حق	۱- محبت غریزی ۲- محبت فطری ۳- محبت اکتسابی؛ حرکت در راه کمال حاصل شود.	انسان به واسطه محبت و حرکت در راه کمال به خدا می‌رسد.
جوادی آملی	انسان در مسیر خدا با محبت بیش‌تر به خدا نزدیک‌تر می‌شود.	دین و خدا	فطرت انسان	نزدیک شدن انسان به خدا

جدول بررسی و تحلیل نظرات اندیشمندان اسلامی در مورد محبت

عشق در عرفان اسلامی

یکی از بن‌مایه‌های اصلی اندیشه همه عرفا و بعضی از فیلسوفان - بالآخر فیلسوفان اشراقی - مسأله «عشق» است. همه عرفا و فیلسوفان اشراقی به «عشق» نظر داشته‌اند و درباره‌اش سخن گفته‌اند. آنان عشق را جان و اساس عالم می‌دانند که به واسطه آن، همه موجودات از ادنی تا اعلی، در جنبش‌اند و به سوی سرمنشأ عشق، یعنی ذات حق تعالی، در حرکت‌اند (بهزاد اتونی، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۱).

تا قرن پنجم هجری قمری، صوفیه بیش‌تر از «محبت» دم می‌زدند - که یکی از مقامات ده‌گانه تصوف است - و از قرن پنجم به بعد، عشق در عرفان و آثار منظوم و منثور عرفانی وارد شد که از آن جمله، آثار *خواجه عبدالله انصاری* و سخنان منظوم منسوب به *ابوسعید ابوالخیر* است. از قرن ششم، عشق در عرفان و آثار عرفانی، عنوان خاص یافت و

مورد بحث قرار گرفت و لطافت و کمال آن آثار (هنری و معماری) را صد چندان کرد (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۸۲).

در زبان و ادبیات عرفانی فارسی از واژه عشق، که البته این واژه نیز عربی و ظاهراً از ریشه واژه عشقه که نام گیاهی است و تمایل به پیچش به دور اشیای دیگر دارد، استفاده شده است؛ چراکه کارکرد عشق همان طواف و چرخش عاشق به دور معشوق است. عشق یعنی به حد افراط دوست داشتن (معین، ۱۳۸۰: ۲۳۰۳).

حافظ شیرازی "عشق" را پدیده‌ای ازلی، و ظهور آن را در پی ظهور جلوه زیبایی حضرت حق می‌داند که ازلی است.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد در این دیدگاه، عشق عامل تحرک در جهان هستی و مکان و نقطه پرگار هستی و عامل اولیه میل به زندگی و جاودانگی، و بنای عالم است. در صورتی که بنای عالم بر عشق بنا نهاده نشده باشد، دلیلی برای حرکت، دگرگونی و زندگی نمی‌ماند (شیروانی، ۱۳۹۲: ۱۱۷). عشق پدیده‌ای روانی و پرواز انسان به سوی بی‌نهایت یا کشش انسان به سوی اصل یا حرکت جزء به کل یا اتصال قطره به دریا است (بهشتی، ۱۳۷۴: ۵۵).

علامه مجلسی معتقد است عشق به معنای زیاده‌روی در دوست داشتن و محبت است. آنچه مورد مدح و ستایش قرار گرفته، عشق روحانی و انسانی می‌باشد. عشق نوع اول به مجرد وصال و رسیدن به آن، فانی شده و از بین می‌رود و عشق از نوع دوم تا ابد باقی و پایدار است (بحار الانوار، ج ۶۷: ۲۵۴). هرچه شناخت وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد، جلوه‌های بیش‌تری از حقیقت آشکار خواهد شد و آن کشش و جذبیه محب نسبت به محبوب بیش‌تر می‌شود (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۱۹). بر این اساس هرچه محبت و عشق محب نسبت به خالق بیش‌تر شود در این مسیر شناخت هنرمند بیش‌تر شده و جلوه‌های بیش‌تری از حقایقی که در پشت حجاب زیبایی قرار دارند آشکار می‌شود.

ارتباط مفهوم حب و عشق

طبق تعاریف اکثریت لغت‌شناسان «عشق» به معنی حب شدید و خارج از اندازه است. در قرآن کریم کلمه «عشق» به طور مستقیم نیامده است، بلکه از خانواده «حب»

استفاده شده است و مراد از آن به اندازه نگه داشتن است و فقط اندازه را می‌توان کم و زیاد کرد.

۱- ﴿... وَالَّذِينَ آمَنُوا شَدِيدِ حُبِّ اللَّهِ﴾ (البقره / ۱۶۵): «کسانی که ایمان آوردند عشق شدیدتری به خدا دارند. بنابراین اگر حب به معنی شدیدتر باشد منحصر در عشق می‌شود. همان‌طور که ابن عربی می‌گوید: «در قرآن از عشق، به شدت حب تعبیر می‌شود» (سعیدی، ۱۳۸۰: ۵۳۱).

۲- ﴿... فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائده / ۵۴): خدا آن‌ها را دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست دارند. در این آیه دوستی خدا مقدم شده است یعنی اول دوستی حق به خلق و سپس دوستی خلق به حق صورت گرفته است. بنابراین دوستی حق بر خلق مقدم است (نوعی دوستی متقابل میان خداوند و بندگانش اشاره دارد که منشأ آن نیز محبت خدا است). روزبهان بقلی در کتاب «شرح شطحیات» از آیه ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ می‌گوید: «خداوند صاحب محبت است و به نور محبت در دل محبان تجلی کرد تا او را دوست داشته به دوستی او، و از لذت محبت حق عاشق شدند».

هرچند معادل دانستن واژه حب و عشق محل اختلاف و دعوی است اما به نظر می‌رسد که هر دو ویژگی از یک جنس باشد و تنها تفاوت درجاتی بین آن‌ها مشاهده می‌شود و یا بنا به نوع نگاهی دیگر، بین این دو حقیقت تا حدودی شباهت وجود دارد (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۱۸). بنا بر همین شباهت، آنچه مد نظر است همان مفهوم عشق در عرفان اسلامی است که سهم بسیار مهمی در تجلی زیبایی و نتایج این مقاله را دارد. جوادی آملی درباره ارتباط بین دو مفهوم حب و عشق می‌نویسد: عالی‌ترین درجه اخلاق و فضیلت آدمی محبت است. درجه عالی و پرشور محبت، عشق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۹).

زیبایی از دیدگاه عرفان اسلامی

عرفان یا معرفت به معنی شناختن و در اصطلاح معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود، کسی را که واجد مقام عرفان است، عارف می‌گویند و دانشی را مبتنی بر عرفان است، معرفت می‌خوانند (علیخانی، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

در تعریف عرفان همچنین آمده: عرفان یکی از راه‌های «معرفت الهی» است که از رهگذر سلوک و ریاضت معقول و مشروع به دست می‌آید و بر منبع دل و تهذیب و طهارت درون تکیه دارد. عرفان، شناخت خدا و اسماء و صفات الهی است و دارای دو بخش «عرفان نظری»، «عرفان علمی»، عرفان نظری که به تعبیر و تفسیر از «هستی» و جلوات الهی می‌پردازد، و «عرفان عملی» که مراحل و مقامات سلوکی را در دستیابی به مقام ولایت الهی و لقای رب و خدا خوشدن تبیین می‌نماید (براتی، ۱۳۹۵: ۹۹).

عرفان جمالی بر اساس «اصالت زیبایی» و «اصالت عشق» بر پا گردیده که از روح لطیف و ذوق سلیم ایرانی حکایت دارد و از طرفی با مبانی تعالیم اسلامی نیز سازگار گردیده و به تکامل رسیده است.

اصالت زیبایی به فلسفه خوشبختی منجر می‌شود که عشق و محبت به همه ذرات هستی نتیجه آن است و انسان امروز بیش از هر چیز به چنین دیدگاهی نیازمند است. هنگامی که خداوند زیباست، هرچه آفریده نیز زیبا خواهد بود و هر کجا زیبایی پیدایش شود عشق زاییده می‌گردد و این مطلب از روایات و حکمت اسلامی نیز استفاده می‌شود که «ان الله جمیل و یحب الجمال» و مانند آنکه نور و شور جدیدی در دل انسان و کره خاکی می‌نماید (سهیلا ذوقی، ۱۳۹۱: ۲۸۱-۲۹۱).

عرفان سفری است معنوی، از صورت ظاهر جهان به سوی باطن آن، از ماده به معنا رفتن و این سفر جنبه زیبایی‌شناسی دارد، زیرا در عرفان و تصوف هر گامی که به سوی خدا برداشته شود یک مرتبه بر زیبایی‌ها افزوده می‌شود و هستی یک سره زیبایی است. اما درجه بالای آن زیبایی مطلق حق است و "نور" و "وجود" نیز همان زیبایی هستند (همان: ۲۹۲). به باور عارفان، خداوند خیر محض و جمال مطلق است، همه هستی آفریده او و زیبایی هستی تجلی جلال و جمال اوست، و تجلی جمال، موجد زیبایی است: هرچه که تعلق به لطف و رحمت بگیرد، صفت جمال است و آنچه که مقتضی قهر است صفت جلال است اگرچه در باطن هر صفت جمالی جلالی، و در باطن هر صفت جلالی صفت جمالی موجود است. حق در مقام تجلی به صفت و اسم جمال بر عارف، سبب هیجان او در تحت سیطره صفت جمال می‌گردد و عقل در مقام وقوع تحت این اسم الهی مقهور می‌گردد و مقهوریت و تحیر و هیمان عقل، ناشی از تجلی اسم قهار

است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۴۱). از این رو در معرفت‌شناسی عارفان، سیر از عقل به دل، اصلی ثابت شمرده می‌شود. در شناخت زیبایی نیز، عرفا پس از ادراک خردمندانه هستی، و کشف اینکه عقل قادر به درک کلیت حقایق نیست، بر دریافته‌های قلبی و شهودی تکیه می‌کنند و شناخت زیبایی را با ذوق درمی‌آمیزند (اسماعیل پور، ۱۳۹۴: ۴).

جمال

در اصطلاح صوفیه "جمال" (حسن) عبارت است از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز به معنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید؛ و در «شرح قصیده فارضیه» آمده است: «جمال حقیقی، صفت ازلی خدای تعالی است که اول به مشاهده علمی در ذات خویش مشاهده فرمود، سپس اراده فرمود که جمال واقعی خود را خلقت خود مشاهده فرماید به مشاهده عینی، پس جهان را آفرید تا به طریق عیان آینه جمال حقیقی‌اش باشد. جمال، تجلی حق است به وجه حق برای حق؛ و جمال مطلق را جلالی است و آن قهاری جمال است. جمال و جلال احتجاب ذات‌اند به تعینات هستی و هر جمالی، جلالی دارد و هر جلالی جمالی. جمال از صفاتی است که به رضا و لطف تعلق دارد (جرجانی، ۱۴۰۵: ۶۹). جمال، ظاهر کردن کمالات معشوق است به جهت زیادتی رغبت و طلب عاشق. ظاهر شدن کمال، حسن معشوق است از روی اتصاف به صفات دلربایی و شیوه خودنمایی جهت ملاحظه مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق (عارفی مینا آباد، ۱۳۹۱: ۹۳). زیبایی پرستی غیر از زیبایی‌شناسی یا علم جمال است اما بسیار به هم مربوط هستند زیرا مطالعه تاریخ زیبایی‌شناسی نوعی پیشینه شناخت زیبایی را از دیدگاه مختلف روشن می‌سازد زیبایی‌شناسی علم شناخت زیبایی هنر است. در حالی که زیبایی پرستی غیر از شناخت علم، به پرستش و عشق‌ورزی نسبت به زیبایی نیز می‌پردازد (افراسیاب پور، ۱۳۸۶: ۱۵).

ارتباط حسن و عشق

حسن و عشق دو اصطلاح از اصطلاحات صوفیه است که در آثار ادبی و عرفانی اعم از نظم و نثر در موارد بسیار به کار رفته است. گاه هر یک از این دو به تنهایی توصیف و

استفاده شده است و گاه هر دو با هم. با هم بودن این دو اصطلاح به خاطر پیوند اساسی و رابطه عمقی است که میان معانی و حقیقت آن‌ها وجود دارد. «یحبههم یحبونه» یعنی ابتدا کشش از جانب خدا بود و این کشش ما پاسخی است به عشق خداوند. این همه انواع عشق را منشأ واحدی است که صوفیه آن را ذات یا ذات عشق یا عشق مطلق نامیده‌اند. این عشق جامع جمیع کمالات است و این جمعیت را حسن یا نیکویی خوانده‌اند. پس زیبایی و نیکویی اعم از آنچه در عالم کون است یا آنکه صفات الهی است همه از ذات عشق تجلی کرده است (پور جوادی، ۱۳۵۵: ۴۳).

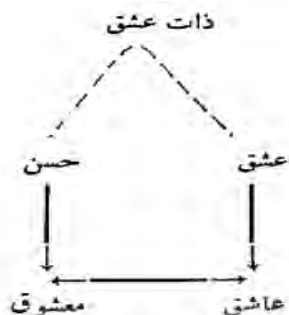
معمولاً از لفظ «حسن»، که در فارسی آن را نیکویی هم گفته‌اند، معنی زیبایی و جمال و از «عشق» دوست داشتن یا افراط محبت استفاده می‌شود. این معانی محدود است به جهان آفرینش یا پیدایش عالم یا عالم کون، و حال آنکه حقیقت حسن و عشق از عالم قدم و به قول فلاسفه از امور بعد الطبیعیه است. از آنجا که عالم حدوث بی ارتباط با عالم قدم نیست، زیبایی و دوستی، بدان گونه که معمولاً در نظر گرفته می‌شود، با حقیقت حسن و عشق نسبتی دارد. همان گونه که این عالم سایه قدم است، زیبایی و دوستی اینجایی نیز سایه ایست از حسن و عشق آنجایی است. و لذا اهل معرفت زیبایی این جهان را به حکم «کل جمیل من جمال الله» پرتوی از جمال خدا و عشق حقیقی یا عشق الهی می‌دانند (همان: ۴۳). برخی مانند ملاصدرا تصور جمال را سبب ایجاد عشق می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۴) و برخی معتقدند عشق باعث می‌شود چیزی زیبا باشد.

مفاهیم حسن و عشق یکی از مهم‌ترین مفاهیم عرفان اسلامی است که ارتباط عمیقی با مفهوم تجلی حضرت حق دارد. دیدگاه‌های متفاوتی برای مفهوم حسن مطرح شده است. گروهی معتقدند حسن یک مقوله معرفت شناختی است و کیفیتی ذهنی است که ذهن آدمی در برابر محسوسات واجد آن می‌شود. از این رو تنها بعد نظری دارد. در مقابل، گروهی معتقدند حسن یک مقوله معرفت شناختی و هستی شناختی است که به ذهن و درون انسان و احساسات او محدود نمی‌شود بلکه حقیقتی خارجی است که در دو بعد نظر و عمل، توأمان، مطرح می‌شود. در سنت عرفانی، عارفان قائل به رویکرد دوم هستند و حسن را حقیقتی عینی در دو ساحت هستی شناختی و معرفت شناختی می‌دانند. آن‌ها مفهوم حسن را بر اساس مسأله تجلی حق در دو قوس نزول (تجلی

حضرت حق) و قوس صعود(عشق) مطرح می‌کنند. حسن در این نگرش تجلی و ظهور حسن مطلق در عالم است. به تعبیر آن‌ها حسن حقیقتی عینی است و عینیت در عالم، مساوق تحقق و ظهور حق است؛ بنابراین حسن و زیبایی در عالم مقام ظهور حضرت حق است و پیدایش موجودات همان تجلی حسن و جمال الهی است(یوسف ثانی و قاسمی، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۳۷). بنابراین فرآیند تجلی در اندیشه عرفا دو مفهوم حسن و عشق را تحقق می‌بخشد که نظام خلقت را در دو قوس نزول و صعود تبیین می‌کنند. از یک سو با تجلی حسن و جمال در قوس نزول عالم خلقت وجود می‌یابد و از سوی دیگر عشق به شهود این حسن و جمال حق، موجودات را در قوسی صعودی به مبدأ آن متصل می‌سازد (همان: ۱۳۸). عرفا نظام هستی شناختی خود را با ظهور جمال حق در مراتب وجود ترسیم می‌کنند. آن‌ها بر اساس حدیث «کنز مخفی» معتقدند خداوند در مقام غیب الغیوبی خود ناظر بر حسن و جمال ذات خویش است و اراده و حب حق به اظهار این حسن، سبب خلقت گردیده است و پیرو آن خداوند با تنزل از مقام اطلاقی خود، به تبع این حب ذاتی به ذات و کمالاتش، عالم هستی را به وجود آورده است. چنانچه/بن عربی می‌گوید: حرکتی که عبارت است از وجود عالم، حرکت حب(عشق) است... اگر این محبت نبود، عالم به عین وجود در نمی‌آمد(بن عربی، ۱۹۸۰: ۲۰۳).

سر آفرینش عاشق؛ از بهر معرفت و رویت حسن معشوق آفریده‌اند، چنانکه در حدیث قدسی نیز همین است: او را از بهر معرفت و رویت حسن معشوق آفریده‌اند، چنانچه در حدیث قدسی آمده است. *داود علیه السلام* گفت: «یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قال: كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ» یعنی «پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند». معرفت عشق مستلزم دو چیز است؛ یکی حسن که جلوه‌گری می‌کند و دیگر آینه که صورت می‌نماید. این هر دو با هم از ازل قدم به عرصه وجود نهاده‌اند. همین که حسن تجلی کند آینه عشق هم با آن به وجود می‌آید. به تعبیری دیگر، ظهور کمالات ذات عشق گام نهادن حسن است از خلوتخانه ذات به آینه‌خانه عشق. چون حسن و عشق هر دو از یک ذات‌اند، حقیقت آن‌ها یکی است و به همین جهت است که تمثیل آینه‌خانه به کار رفته است(پور جوادی، ۱۳۵۵: ۴۸-۴۷).

کیفیت ظهور حسن و عشق و انتشاء معشوق و عاشق را می‌توان به صورت ذیل نمایش داد(همان: ۴۸).



نمودار ارتباط ذات عشق با؛ عشق، عاشق، معشوق، حسن(پورجوادی، ۱۳۵۵: ۴۸)

در نمودار فوق ملاحظه می‌شود نه تنها عشق عاشق از ذات عشق است بلکه بنیاد حسن نیز همان عشق است. نسبت میان عاشق و معشوق نیز نسبت شیئی است در برابر آینه(پور جوادی، ۱۳۵۵: ۴۸).

معرفت عشق مستلزم دو چیز است: یکی حسن که جلوه‌گری می‌کند و دیگر اینکه صورت می‌نماید. به عبارت دقیق‌تر حقیقت عشق را فقط از طریق عاشق شدن و عشق ورزیدن می‌توان درک کرد.

از نظر فلاسفه اسلامی، زیبایی، کشش و جاذبه دارد. آنجا که زیبایی هست، عشق و طلب و حرکت و جنبش وجود دارد. یعنی خود زیبایی موجب حرکت و جنبش است. حتی به عقیده حکمای الهی، تمام حرکت‌هایی که در این عالم حتی حرکت جوهری که بر اساس آن، تمام قافله وجود و عالم طبیعت به صورت یک واحد حرکت و جنبش در آمده مولود عشق است(مهدی گنجور، امامی جمعه: ۱۳۸۹: ۱۲۷).

ارتباط هنر و عرفان

هنر بر نوعی از علم و معرفت و یا حکمت مبتنی است و یا بر نوعی بینش در مورد هستی‌شناسی و فلسفه حیات استوار است. در واقع هنر دینی تفسیر عارفانه از انسان و جهان و حیات انسانی است و دین نیز سرچشمه همین عرفان و معنویات است. بین علم و عالم و معلوم نوعی یگانگی و وحدت وجود دارد، بین هنر دینی و هنرمند و اثر هنری

نیز ارتباط عمیقی وجود دارد. که این هماهنگی با نوعی حکمت قدسی و علم شهودی دریافت می‌گردد، اما نه از طریق علم حصولی.

در واقع عرفان و هنر هر دو جزء علوم ذوقی و شهودی‌اند و احساسات لطیف طلب می‌کند. هنرمند عارف سعی می‌کند که وجه‌اش به سوی رب باشد از آنجا که هنرمند با متعلق خود نوعی وحدت و اتحاد پیدا می‌کند و درک و ظرفیتش متناسب و هم‌تراز با همان آرزو می‌گردد؛ پس هنر تجلی‌گاه تمام‌نمای روح انسان است و هنر دینی حاصل روح تزکیه شده‌ای است که با شهود باطنی جمال مطلق را مشاهده کرده است. از منظر تفکر عرفانی عالم و آدم مظهر اسماء و آیات الهی هستند و بنابراین خدا در تاریخ به اسماء متکثر، متجلی می‌شود و انسان مظهر و مجلای اسماء مختلف الهی می‌گردد (عبدالرحیم عناقه و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۹). بنابراین عرفان نوعی تفسیر و الهام آسمانی از جهان هستی است و انسان نور معنویت عشق و جمال را در کالبد هنر عرفانی و دینی تابانده است.

هنرمند و عرفان اسلامی

هنر یکی از بارزترین جلوه‌های اسرارآمیز جهان خلقت است، که همواره بر حیات انسانی سایه افکنده است و همواره انسان را برای رسیدن به معنای آن و خلق آثار شگفت‌انگیز تشویق می‌کند و پیشینه آثار هنری به ابتدای خلقت می‌رسد، خداوند آن هنگام که انسان را آفرید به خود گفت «فتبارک الله احسن الخالقین». در تاریخ هنر و فرهنگ، معنی هنر با نوعی الهام اشراق همراه بوده است و نقش آموزه‌های دینی و الهامات روحانی را در ظهور آن تمدن و هنر می‌توان دید. اگر عرفان را به معنای شناخت و دریافت وجدانی و شهودی خدا و اسماء او بدانیم. برخی از اسماء الهی مانند مصور، خالق، بدیع، باری و مبدع با هنر و زیبایی و آفرینندگی و خلاقیت و نوگرایی پیوند برقرار می‌کند و انسان هنرمند همواره با تزکیه نفس و سیر سلوک عملی بتواند خود را مظهر اسمی از اسماء خداوند کند (عبدالرحیم عناقه و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

هنرمندان مسلمان نیز سعی کرده‌اند که آثار هنری‌شان همانند معماری، شعر، موسیقی و نقاشی بازتاب و تجلی رابطه انسان با خدا از یک سو و خدا با انسان از سوی

دیگر باشد که گویا معماری بیش از هنرهای دیگر توانسته است انگیزه تعالی و اندیشه جاودانگی و شوق پرواز به آسمان و ساحات عوالم دیگر را در ساحت زندگی و فرهنگ آدمی به تماشا بگذارد (همان: ۱۴۴).

اگر انسان خلیفه خداست آفرینش‌های هنری او نیز باید تقلید و بازتاب آفرینش خداوند باشد و با همان هدف و مقصود صورت گیرد. ارتباط هنرمند از نظر مولانا به شکل نمودار زیر می‌باشد (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۳).



آفرینش هنری از دیدگاه مولانا (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۳)

هنرمند از دید مولانا، با هستی‌شناسی سر و کار دارد و فرق هنرمند و عارف در این است که هنرمند به زیبایی‌های کشف شده، صورت محسوس می‌بخشد. زیبایی، ذاتی اشیاء نیست، بلکه تجلی زیبایی خداوند (اسم جمیل) است که بسته به ظرفیت وجودی چیزها در آن تجلی کرده است. این تجلیات بی‌شمار، ناپایدار و دارای شدت و ضعف هستند. و در ادامه می‌گوید هنرمند نمی‌تواند زیبایی را بیافریند. کار هنرمند این است که گوشه نقاب حائل را به یک سو بزند و زیبایی را جلوه گر سازد. هنر، بیان و اظهار است، اما نه بیان احساس شخصی، بلکه بیان حقیقت زیبایی که بر دل هنرمند تجلی کرده و عواطف و احساساتی را در او برانگیخته است. حقیقتی که اثر هنری نشان می‌دهد، ساخته و پرداخته هنرمند نیست. هنرمند، کاشف و آشکارکننده آن است. هنرمند، سالک است.

استعداد لازم دارد، ولی کافی نیست. تزکیه و طلب عشق نیز باید باشد (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۴). هنرمند آن عارفی است که روح لطیف و چشم تیزبین خود را به درون تمام موجودات هدایت کند. هنری که از عشق به حقایق غیبی و ازلی سرچشمه بگیرد دارای نقش جاودانه نخواهد بود و آن فقط گذران وقت است (عبدالرحیم عناقه و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

انواع ادراکات هنرمند نسبت به مراتب اصلی وجود در عرفان اسلامی

نائم و هنرمند در رویارویی خویش نسبت به مراتب هستی، صورت‌ها و معانی را با ادراکات مختلف کشف می‌نماید، و با توجه به نظر عرفا مراتب اصلی وجود را شش مرتبه با پنج عالم، یا پنج حضرت معرفی می‌کنند. حضرت یعنی محل ظهور و بروز و پنج عالم را محل ظهور و تجلی گویند به همین خاطر آن‌ها را حضرات «حضرات خمس» نامند یعنی تجلی ذات خداوند در این پنج حضرت است و آن‌ها به لحاظ سیر نزولی هستی عبارت‌اند از:

- ۱- مرتبه هویت غیبیه که اختصاص با ذات حق تعالی دارد و هیچ حس و حواسی یاری درک این مرتبه نمی‌باشد.
- ۲- عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات که آن را با شهود باطنی می‌توان آن را ادراک کرد.
- ۳- عالم جبروت یا عالم عقول یا عالم کلیه و فرشتگان که با عقل می‌توان آن را ادراک کرد.
- ۴- عالم مثال یا ملکوت را با خیال می‌توان آن را ادراک کرد.
- ۵- عالم ناسوت یا عالم طبیعت که با حواس می‌توان آن را ادراک کرد.
- ۶- عالم انسان یا کون جامع که حد فاصل بین سیر نزولی و سیر صعودی است و با انسان سیر صعودی عالم هستی شروع می‌شود. عالم مثال را با تخیل می‌توان ادراک کرد (عناقه و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۱). با توجه به تقسیم‌بندی مراتب هستی «حضرات خمس» بر این اساس نگارنده با استفاده از راه‌هایی که برای کشف مراحل زیبایی و نوع‌شناختی که هنرمند از قوایی که از آن بهره‌مند است، شامل قوای "شهود باطنی؛ حسی یا قلبی"، "عقل؛ خرد و تجربه‌های زیباشناسانه"، "خیال"، "حواس؛ ادراکات" که این عوامل به عنوان قوای اصلی کشف مراحل هستی از نظر عرفا و فلاسفه مورد توجه بوده و ارتباط این موارد با زیبایی‌شناسی و عشق مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

سطوح عوالم	تعریف	نوع کشف از مراحل هستی ابن عربی
هاهوت	غیب الغیوب (هویت غیبیه)	ذات حضرت حق
لاهوت	عالم اسماء و صفات خداوند	شهود باطنی - عقلی
جبروت	عالم فرشتگان	عقل
عالم مثال یا ملکوت	ملکوت	خیال
عالم ناسوت	عالم طبیعت	حواس (ادراکات حسی)

۱. ذات حضرت حق

بحث از ذات حق از موضوعات مهم عرفانی و یکی از رازهای اندیشه بشر در طول تاریخ بوده است. ذات حق که حقیقة الحقایق است، غیب الغیوب و فاقد هرگونه تجلی و ظهور، حتی تجلی غیبی است مبرا از نام و نشان و وجودی است مطلق که حتی اطلاق وجود نیز بر آن از باب تفهیم است. هویت ذات حقیقتی است که در سراپرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی در بطون و غیب مانده است و از هرگونه صفت و اسم و تعینی مبرا است (زینعلی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱۲).

۲. خیال

نائم در رؤیای خوش، معانی را به صورت محسوسات می‌بیند، چراکه حقیقت خیال آن است که چیزی را که ذاتاً متجسد نیست را تجسد ببخشد. هر صورت خیالی کثرت عالم خارج و وحدت شخص مدرک را با هم جمع می‌کند. خیال را به هر عنوان که لحاظ کنیم، اعم از کل عالم، واسطه بین ارواح و اجساد نفس آدمی و یا قوی خاصی از نفس، اهمیت نهایی‌اش را تنها در قالب رابطه‌اش با حقیقت الهی که آن را پدید آورده می‌توان دریافت. صور خیالی هرچند از معرفتی فاقد صورت سرچشمه می‌گیرند، ولی به صورت حسی، ادراک می‌شوند و یا معنایی را متجلی می‌سازند که حقایقی فرا-حسی هستند (عبدالرحیم عناقه و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۰). کارگاه اصلی هنرمند و منشأ اثر هنری، خیال خلاق هنرمند است که در آن، صورت و معنی جمع می‌آیند (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۱). در عالم خیال، صورت و معنی جمع هستند؛ بنابراین کارگاه حقیقی هنرمند و منشأ اثر هنری، خیال خلاق اوست که بعداً عینیت می‌یابد. اهمیت و ضرورت فرم و صورت هنری در این است که نشانه‌ای محسوس باشد از معنای بی حد و بی صورت خود و مخاطب باید بتواند از صورت ظاهر عبور کند و به معنا دست یابد. دریافت تجلیات معانی و بازآفرینی و صورت بخشی به آن در عالم خیال صورت می‌گیرد. ماهیت خیال به ماهیت هنر نزدیک است. خیال، عالمی است برزخی و میانه که یک رو به عالم بالا دارد و از آنجا مثال و صور را می‌گیرد. همچنین روی دیگر به عالم پایین و جهان مادی دارد که آن‌ها را در عالم محسوس باز می‌تاباند (جلیلیان، ۱۳۹۴: ۱۴ و ۱۵).

شیخ اشراق معتقد است که صورت‌های خیالی مخلوق و ساخته و پرداخته ذهن نیستند بلکه صورت‌های خیالی شبیه محسوسات وجود منحاز (طرفدار) دارند؛ بنابراین ادراک خیالی یعنی مشاهده این صورت‌ها در جهان خاص خودشان. جهانی که صورت‌های خیالی در آن تحقق دارند. این جهان مادی نیست؛ بلکه عالم خیال منفصل یا عالم مثل نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۱۲) و در آخر از نظر صدر المتألهین، هم صورت‌های حسی و هم صورت‌های خیالی مجرد هستند (حسین هاشم نژاد، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

«خیال» در نگاه ابن عربی سه معنا دارد: یکی «خیال کیهانی» است که به آن خیال مطلق یا «عما» می‌گویند. دوم «خیال منفصل» که به عنوان یک مرحله رابط در عالم کبیر است و دیگری «خیال متصل» که به معنی مرحله و رابط در عالم صغیر-انسان- در نظر گرفته می‌شود (فرناز ثالث، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۴).

۳. حس و عقل در تصورات

عقل در لغت معانی متعددی از قبیل نهی، بازداشتن، جلوگیری کردن، امساک، منع، فهم، تدبیر، درک و معرفت (خرد، آگاهی) برای آن بیان کرده‌اند (جعفری، ۱۳۶۳: ۱۷/ ۱۹۹). ملاصدرا در «رسالات عربی» غالباً با عقل و استدلال به معرفی مبانی فلسفی عشق می‌پردازد، و در رساله‌های فارسی پیش‌تر در غالب اشعاری شورانگیز و عشق‌وار، از عشق و رموز آن سخن می‌گوید (بهزاد اتونی، ۱۳۹۰: ۴۵).

از نظر هواداران اصالت حس، کار عقل، تجرید و تعمیم ادراک‌های حسی است و به دیگر سخن، هیچ ادراک عقلی را نمی‌توان یافت که مسبوق به ادراک حسی و پیرو آن نباشد (دانش، ۱۳۹۱: ۸۸).

در کل، ادراک‌های تصویری عقل که همان مفهوم‌های کلی است، همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی دیگری است که گاهی آن ادراک جزئی، تصور ناشی از حس است و گاهی علم حضوری است که اساساً از نوع تصور نیست، مثل ترس، محبت و لذت و ... پس به هر حال، کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراک‌ها حسی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱۹۱/۱).

۴. مشاهده زیبایی با نور شهودی

آخرین درجه زیبایی، مشاهده آن با نور شهودی است که دیگر میان عاشق و معشوق، کس درنگنجد. شیخ می‌گوید چون سالک بر قدم صدق رود، در نهایت، مشهود بی‌واسطه برایش میسر می‌شود و زیبایی دلربای شاهد را در آغوش می‌کشد. این مرحله از زیبایی عرفانی، والاترین ایستگاه تعامل عارف با حق تعالی است: «مقام شهود بی‌واسطه میسر شود... و اگر در بحر بی‌پایان شهود مستغرق شود و وجود مشاهدی متلاشی گردد وجود شاهد ماند و بس... در این مقام، شهود جمال شاهد در آینه انسان هم نظر شاهد را بود» (رازی، ۱۳۸۰: ۳۰۶).

معرفت شهودی یا شناخت عرفانی معرفتی است متفاوت با معرفت‌های متعارف حسی و عقلی. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری بلکه از راه یاد خدا، مراقبه، تهذیب نفس و زندگی عارفانه به دست می‌آید. در این نوع معرفت بین فاعل شناسائی و متعلق شناسایی فاصله و واسطه نیست و عارف و معروف یا شاهد و مشهود در آن نوعی وحدت یا اتحاد و اتصال دارند. از این رو، این نوع معرفت را مستقیم، بی‌واسطه و حضوری می‌دانند. متعلق این معرفت خدا، عوالم هستی و به طور کلی وجه باطنی و پنهان عالم است که از نگاه عارف چیزی جز تجلیات الهی نیست. همان‌گونه که شناخت‌های عادی ما دارای تنوع مراتب است، شهود عرفانی نیز تنوع و مراتب دارد. چنانکه ادراکات عادی ما به حسی و عقلی تقسیم می‌شوند، کشف عرفانی نیز به کشف صوری و کشف معنوی تقسیم می‌شود (اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۳۷).

نتیجه بحث

زیبایی در عرفان اسلامی به معنایی که اندیشمندان غربی و امروزه ما که آن را درک کرده و می‌شناسیم کاملاً متفاوت بوده و مبانی خاص خودش را دارد. در عرفان اسلامی، دو مقوله اصلی «عشق» و «زیبایی» به عنوان زیربنا مطرح است و چیزی به نام زیبایی‌شناسی و فلسفه و مکتب فکری زیبایی وجود ندارد. چون از نظر عارفان اسلامی، خداوند خیر محض و جمال مطلق است، همه هستی آفریده او و زیبایی هستی تجلی جلال و جمال اوست، و تجلی جمال، موجد زیبایی است.

بنابراین چیزی به نام زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر در عالم اسلام وجود ندارد و جست‌وجو در این مورد بی‌حاصل است. در تفکر اسلامی، در باب هنر، نه بحثی راجع به نبوغ هست و نه خلاقیت و نه کسی زیبایی را برخاسته از حسیات و نه آن را محرک حواس می‌داند (پازوکی، ۱۳۹۴: ۱۹). هنرمند با انعکاس و آفرینش اثر هنری که منشأ زیبایی آن عشق به خالق است قدم برمی‌دارد و در یک کلام می‌توان گفت هنرمند در عرفان اسلامی شیفته جمال و کمال خداست و با آفرینش اثر هنری به خداوند عشق می‌ورزد.

همان‌طور که صدر المتألهین در جلد دوم «اسفار»، هر زیبایی را که در این جهان است، سایه و پرتوی از زیبایی موجود در جهان‌های بالا و عوالم دیگر می‌داند که البته در آن عوالم خیالی و عاری از هرگونه نقص، شک و تردید و تغییرند؛ اما در این جهان مشوب به ماده و نقص و تغییرند (هاشم نژاد، ۱۳۸۵: ۳۲۱). در عرفان اسلامی انسان به واسطه محبت و عشقی که به صورت فطری، غریزی و اکتسابی به خالق دارد عاشق است و انسان در این مسیر هرچه بیش‌تر محبت کند محبت بیش‌تری از خالق به دست می‌آورد و از راه محبت لذت بیش‌تری را ادراک می‌کند و انسان در این مسیر عاشق می‌شود و به ذات عشق نزدیک‌تر می‌شود و ذات عشق نیز با گوهر زیبایی همراه است و رابطه دوسویه‌ای بین عشق و زیبایی وجود دارد.

در اصطلاح صوفیه جمال یا زیبایی معرفتی قلبی است که از طریق کشف و شهود و ریاضت نفس حاصل می‌شود و الهام غیبی است که بر دل سالک وارد شود و نیز به معنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق پدید می‌آید، و بر دل قلب و طهارت درون تکیه دارد. همان‌طور که مشخص شد ارتباط زیبایی و عشق رابطه‌ای دوسویه است به طوری که هر جا سخن از زیبایی باشد عشق وجود دارد و هر جا هنرمند به دنبال عشق باشد، زیبایی وجود دارد. رابطه زیبایی و عشق در عرفان اسلامی مشخص می‌نماید که هنرمند به واسطه محبت غریزی، فطری و اکتسابی می‌تواند هدف انسان، ارتباط و کشش کمال و عشق خداوند است که با کشش عشق از جانب خالق و مخلوق به واسطه هنر این ارتباط برقرار می‌شود. بحث زیبایی و زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی متکی به عشق است. هنرمند در دیدگاه عرفانی با هستی‌شناسی و عرفان سر و کار دارد و به

واسطه معرفت و ادراکات و کششی که با عشق حاصل شده و اندازه ظرفیتش به کشف و حجاب زیبایی و دریافت تجلیات معنایی و بازآفرینی و صورت بخشی قدم می‌گذارد و هنرمند صورت‌هایی غیبی را دریافت نموده و در این مسیری که بر می‌گزیند این زیبایی را در "عالم ناسوت" عالم طبیعت به صورت ماده انعکاس داده و به آفرینش اثر هنری زیبا می‌آفریند. در ابتدا راه انسان و هنرمند بر اساس «محبت» غریزی، فطری و اکتسابی شروع می‌شود، و از شدت محبت به «عشق» می‌رسد و همان‌طور که گفته شد زیبایی باعث حرکت و کشش و جاذبه می‌شود و همان‌جایی که زیبایی هست، عشق و طلب و کشش به زیبایی وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت، عشق عاشق از ذات عشق است و بنیاد و جوهره زیبایی نیز همان عشق است. با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت زیبایی و عشق دو محور اصلی معرفت شناختی در عرفان اسلامی است. تجلی زیبایی در عالم نتیجه محبت و عشق خداوند است که زیبایی در تمام ذرات هستی با توجه به ظرفیت ذرات در جهان هستی خلق شده است و دربرگیرنده عشقی است که در تمام عالم و همه موجودات را به سوی هدفی متعالی که همان حضرت حق است در حرکت‌اند. و انسان را به عبودیت و بندگی خدا هدایت می‌کند و در این راه انسان را به کامل‌ترین حقیقت هستی، یعنی جمال مطلق، می‌رساند. در آخر می‌توان گفت که زیبایی در عرفان اسلامی انعکاس و آئینه عشق است. هر کجا که عشق باشد میل و طلب و کشش به سوی زیبایی وجود دارد و لذتی که از زیبایی به دست می‌آید زاییده عشق است که هنرمند در نسبت با خدا و جمال خدا حاصل می‌شود.

کتابنامه

- ابن عربی، محی الدین. ۱۹۸۰م، **الفتوحات المکیة**، بیروت: دار التراث العربی.
- آشتیانی، جلال الدین. ۱۳۷۵ش، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، عبدالله. ۱۳۸۷ش، **تفسیر موضوعی قرآن کریم فطرت در قرآن**، قم: مرکز انتشارات اسراء.
- برزگر، محمدرضا. ۱۳۸۲ش، **شاخ نبات حافظ**، تهران: نشر زوار.
- بهشتی، محمود. ۱۳۷۴ش، **عشق رمز حیات**، چاپ دوم، بی جا: انتشارات نورین سپاهان.
- پازوکی، شهرام. ۱۳۹۴ش، **حکمت هنر و زیبایی در اسلام**، تهران: فرهنگستان هنر.
- جرجانی، علی بن محمد. ۱۹۸۵م، **کتاب التعریفات**، بیروت: چاپ ابراهیم ایبیری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۳ش، **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷ش، **تفسیر موضوعی قرآن کریم فطرت در قرآن**، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- خاتمی، محمود. ۱۳۹۰ش، **فلسفه‌ای برای هنر ایرانی**، تهران: فرهنگستان هنر.
- دورانت، ویلیام. ۱۳۸۸ش، **لذات فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین. ۱۳۸۰ش، **مرصاد العباد**، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سجادی، سید ضیاء الدین. ۱۳۷۹ش، **مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف**، تهران: انتشارات سمت.
- سعیدی، حسن. ۱۳۸۰ش، **عرفان در حکمت اشراق**، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- علیخانی، مریم. ۱۳۸۴ش، **پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شیخ شهاب الدین سهروردی**، تهران: انتشارات ترفند.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۳۸۶ش، **بحار الأنوار**، بی جا: انتشارات وزیری.
- معین، محمد. ۱۳۸۰ش، **فرهنگ فارسی**، جلد اول، چاپ هجدهم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مهدی حسن زاده. منبع مقاله: سایت راسخون، «**محبت در قرآن**» (۱):
[http://rasekhoon.net/article/show/200436/%D9%85%D8%AD%D8%A8%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-\(1/\)](http://rasekhoon.net/article/show/200436/%D9%85%D8%AD%D8%A8%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-(1/))
- نراقی، ملا احمد. ۱۳۸۷ش، **معراج السعادة**، قم: انتشارات آیین دانش.

مقالات

- اتونی، بهزاد و بهناز اتونی. ۱۳۹۰ش، «**عشق از منظر مولانا و ملاصدرا (با تکیه بر مثنوی معنوی و اسفار اربعه)**»، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی (ادب و عرفان)، دوره ۳، شماره ۹، صص ۵۶-۴۱.

- اسماعیل پور، محمد مهدی. ۱۳۹۴ش، «زیبایی عرفانی در مرصاد العباد»، دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان، سال نهم، شماره هفدهم، صص ۱۷-۱.
- افراسیاب پور، علی اکبر. ۱۳۸۶ش، «عرفان سهروردی و زیبایی پرستی»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ۴، شماره ۱۶، صص ۱۳-۳۱.
- براتی، فرج الله و عبادی، سالم. ۱۳۹۵ش، «جایگاه مکتب زیباپرستی در عرفان سهروردی»، فصلنامه تحقیقات جدید در علوم انسانی، شماره هفتم، شماره شاپا: ۱۸-۷۰-۲۴۷۶، صص ۹۵-۱۰۶.
- پور جوادی، نصرالله. ۱۳۵۵ش، «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی»، نشریه جاویدان خرد، سال ۲، شماره ۹۱، صص ۴۳-۵۱.
- جعفری‌ها، رضا و انصاری، مجتبی و بمانیان، محمدرضا. ۱۳۹۱ش، «زیباشناسی اسلامی و آموزه‌های آن در منظر شهر»، فصلنامه اندیشه معماری، دوره ۲، شماره ۲، صص ۲۹-۱۵.
- خانی کلکای، حسین. ۱۳۹۲ش، «بررسی مقوله حب الهی از دیدگاه قرآن کریم»، دوفصلنامه احسن الحدیث، شماره ۱، صص ۶۳-۷۶.
- دانش، اسماعیل. ۱۳۹۱ش، «بررسی تطبیقی حس و عقل در تصورات»، مجله تخصصی انجمن کلام اسلامی، شماره ۳، دوره ۱، صص ۷۵-۱۱۲.
- ذوقی، سهیلا. ۱۳۹۱ش، «زیبایی شناسی در عرفان زرتشتی و مشترک آن با عرفان مولانا جلال الدین محمد بلخی»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، دوره ۴، شماره ۱۳، صص ۳۰۲-۲۸۳.
- ذوقی، سهیلا. ۱۳۹۱ش، «زیبایی شناسی در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا جلال الدین محمد بلخی»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۴، شماره ۱۳، صص ۳۰۲-۲۸۳.
- زینعلی، سارا و مسعود باوان پوری و الهام ابراهیمی. ۱۳۹۶ش، «مفهوم ذات حق در گلشن راز شبستری»، فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی، دوره ۸، شماره ۳۰، صص ۱۲۷-۱۱۲.
- شهید ثالث، فرناز. ۱۳۸۵ش، «هنری در عرفان ابن عربی»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷۷، صص ۹۴-۹۷.
- شیروانی شیری، علی و بابک شمشیری و محمد نجفی و راحله نبوی زاده. ۱۳۹۲ش، «تأملی در معنای حب در قرآن و دلالت‌های تربیتی آن»، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲۱، دوره جدید، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۲، صص ۱۱۳-۱۳۴.
- شیروانی شیری، علی و شمشیری، بابک و نجفی، محمد و نبوی زاده، راحله. ۱۳۹۲ش، «تأملی در معنای حب در قرآن و دلالت‌های تربیتی آن»، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲۱، دوره جدید، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۲، صص ۱۱۳-۱۳۴.

- عارفی میناآباد، راهب. ۱۳۹۱ش، «صفات جلال و جمال از دید کلامی و عرفان اسلامی»، فصلنامه علمی تخصصی حبل المتین، دوره اول، صص ۹۲-۱۱۷.
- علی‌زمانی، امیرعباس و امیر آقاجانلو. ۱۳۸۹ش، «محبت از دیدگاه علامه طباطبایی و ابوحامد غزالی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳۵، صص ۲۰-۱.
- عناقه، عبدالرحیم و محمودیان، حمید و صابری زاده، رقیف. ۱۳۹۱ش، «ارتباط عرفان و هنر اسلامی و تجلی آن در معماری آرامگاه»، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی (ادیان الهی)، سال ۱۰ شماره ۴۰، صص ۱۶۷-۱۴۳.
- فناپی اشکوری، محمد. ۱۳۹۰ش، «معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، نشریه پژوهشنامه عرفان، دوره ۳، شماره ۵، صص ۱۵۷-۱۳۷.
- گنجور، مهدی و امامی جمعه، سید مهدی. ۱۳۸۹ش، «زیباشناسی فلسفی و تحلیل نظریه (اصالت زیبایی) در حکمت مطهر»، فصلنامه مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال ۴۲، شماره پیاپی ۸۴/۲، صص ۱۴۶-۱۲۵.
- هاشم نژاد، حسین. ۱۳۸۵ش، «درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان اسلامی»، فصلنامه قبسات، دوره ۱۱، صص ۳۳۲-۳۱۳.
- یوسف ثانی، سید محمود و قاسمی، سارا. ۱۳۹۶ش، «بررسی تحلیلی رابطه حسن و عشق در اندیشه عرفانی امام خمینی»، پژوهشنامه متین، سال ۱۹، شماره ۷۷، صص ۱۶۳-۱۳۷.

Bibliography

- Barati, Farajullah and Ebadi, Salem (1395), "The position of a beautiful school of wisdom in Suhrawardi's mysticism", Quarterly Journal of the Humanities Research, seventh issue, No. ISSPA (7018-2476), pp. 106-95.
- Jafari, Reza and Ansari, Mojtaba and Bomanian, Mohammad Reza (2012), Islamic Aesthetics and its teachings in the perspective of the city, Quarterly Journal of Architecture Andisheh, Volume 2, Issue 2, Pages 29-15.
- Khatami, Mahmoud (1390), A Philosophy for Iranian Art, Academy of Art, Tehran.
- Pazoki, Shahram (1394), Wisdom of Art and Beauty in Islam, Publishing Art of Ghasestan, Tehran.
- Shirvani Shiri, Ali and Shamshiri, Babak and Najafi, Mohammad and Nabvizadeh, Raheleh (1392), "Tamali in the meaning of Habib in the Quran and its educational implications", Quarterly Journal of Research on Islamic Education Issues, the 21st Century , New Volume, No. 18, Spring 1392: Pages 134-113.
- Khani Koolikh, Hussein (1392), "The Study of the Divine Religion in the View of the Holy Qur'an," Two Ahsan al-Hadith Quarterly, No. 1, pp. 76-63.
- Mehdi Hassanzadeh. The source of the article is Raskhoun website, "Love in the Qur'an (1), [http://rasekhoun.net/article/show/200436/%D9%85%D8%AD%D8%A8%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-\(1\) /](http://rasekhoun.net/article/show/200436/%D9%85%D8%AD%D8%A8%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-(1)/)

- Ali Zamani, Amir Abbas and Amir Aghajanloo (2010), "Love from Allameh Tabatabai and Abu Hamed Ghazali's View", Journal of Religious Studies, Shiraz University, No. 35, pp. 20-1.
- Naraghi, Mullah Ahmad (2008), Ma'arez al-Sa'adeh, Ayin Danesh Publications, Qom.
- Amoli, Abdollah (2008), "Thematic commentary of the Holy Quran on Nature in the Quran", fifth edition, Isra Publication Center, Qom.
- Behzad Autanani and Behnaz Atoni (2011), "Love in the View of Mowlana and Mulla Sadra; (Based on the Masnavi of Spirituality and Asfar Arbia)", Journal of Persian Language and Literature (Literature and Gnosticism), Volume 3, Number 9, Pages 56-41.
- Sajjadi, Seyyed Ziauddin (2000), Introduction to the Basics of Sufism and Sufism, Publication of the Party, Tehran.
- Barzegar, Mohammad Reza (1382), Hafez hornbeam, Zavar publishing house, Tehran.
- Mu'in, Mohammad (1380), Farsi Culture, Vol. 1, Seventeenth Edition, Amir Kabir Publishing House, Tehran.
- Ali Shirvani Shiri, Babak Shamshiri, Mohammad Najafi, Raheleh Nabvizadeh (1392), "Tamali in the Meaning of Habib in the Qur'an and its Educational Signs," Quarterly Journal of Research on Islamic Education, 21st Century, New Volume, Number 18, Spring 1392, pp. 113-134.
- Beheshti, Mahmoud (1374), The Love of Life, Second Edition, Nourin Sepahan Publications.
- (Baharalanvar, 67, p. 254) - Majlesi, Mohammad Bagher (1386), Baharalanvar, Muli Mohammad Baqer bin Muhammad Taqi (1110-1010), Vaziri publications.
- Javadi Amoli, Abdolah (2008), Thematic Commentary of the Holy Quran, Nature of Nature in the Qur'an, Center for the Publishing of the Asra, Fifth Edition. Qom. 229.
- Razi, Najm al-Din (2001), "Morsad al-'Abad", by Mohammad Amin Riahi, Second Edition, Scientific and Cultural Press, Tehran.
- Ibn Arabi, Mohid al-Din (1980), Al-Fuwat al-Maqiya (Bey), Beirut: Dar al-'Arta al-Arabi. "An Analytical Review of the Relationship between Hassan and Love in the Thought of Imam Khomeini," by Seyyed Mahmoud Yousef Sani and Sarah Ghasemi.
- Sa'idi, Hasan (1380), Mysticism in the Illumination Wisdom, Shahid Beheshti University Press, Tehran.
- Zainali, Sara and Masoud Bavan Puri, Elham Ebrahimi (1396). "The Paper on the Concept of the Essence of Truth in Golshan-e Shabestari", Quarterly Journal of Islamic Folklore in Persian Literature, Vol. 8, No. 30, pp. 127-112.
- Shahid Saleti, Farnaz (2006), "An Art Paper in Ibn Arabi's Sufism", Reflection Andesh Journal, No. 77, pp. 97-94.
- Fanashi Eshkevari, Mohammad (2011), "Knowledge in Islamic mysticism", Journal of Mysticism, Vol. 3, No. 5, pp. 157-137.
- Zoogi, Soheila (2012), "Aesthetics in Zoroastrian Gnosticism and Its Common with Mowlana Jalaluddin Mohammad Balkhi," Quarterly Journal of Persian Language and Literature, Vol. 4, No. 13, Pages 302-283.
- Alikhani, Maryam (2005), Research in the mystical thoughts of Sheikh Shahabuddin Sorourdi, Tarbiat Publishing, Tehran.
- Ashtiani, Jalal al-Din (1375), "Introduction to Qaisari's Introduction to the Seasons of Al-Hekam Sheikh Akbar Mahbūddin Ibn Arabi, Islamic Propagation Office, Qom.
- Ismailpour, Mohammad Mehdi (1394), "The mystical beauty of Mirsad al-Abad", Two sevenths of the journal of mysticism, ninth year, No. 17, pp. 17-1.

- Jorjani Ali ibn Muhammad (1985), *The Book of Al-Tarafiyat*, Printed by Ibrahim Eribari, Beirut, 1405.
- Arefi Minababad, Ra'ab (1391), Jalal and Jamal traits from theological point of view and Islamic mysticism, *Quarterly Journal, Special Issue, Habal al-Matin*, first period. Pages 117-92.
- (Afrasyabpour, Ali Akbar (2007), "Suhrawardi's mysticism and aestheticism", *Erfan Specialist Quarterly*, Vol. 4, No. 16, pp. 13-31.
- Pour Javadi, Nasrallah (1355), "Meaning of Hassan and Love in the Gnostic Literature", *Javid Zahr Journal*, Second Year, No. 91, p. 5143.
- Yousef Sani, Seyyed Mahmood and Ghasemi, Sarah (1396), "An Analytical Study of the Relationship between Hassan and Love in the Mystical Thought of Imam Khomeini (S), *Matin Study*, 19th, Seventy-Seven Years, pp. 163-137.
- Ganjur, Mehdi and Emami Friday, Seyyed Mehdi (2010), "Philosophical Aesthetics and the Analysis of Theory (Beauty Authenticity) in Humane Humor", *The Journal of Slavic Studies: Philosophy and Theology*, Forty-two Years, The Number Two, 84/84, Pages 146-125.
- Durant, William JJames (2009), *Philosophical pleasures*, translation: Abbas Zaryab Khoyi, Cultural Science Publishing House of Tehran.
- Mu'in, Mohammad (1380), *Farsi Culture*, Volume One. Eighteenth Printing, Amir Kabir Publishing House, Tehran.
- Zoogi, Soheyla (2012), "Aesthetics in Zoroastrian mysticism and its commonalities with Mowlana Jalaluddin Mohammad Balkhi", *Quarterly journal of Farsi language and literature (Dehkhoda)*, Volume 4, Issue 13, pp. 302-283.
- Sayyede, Abdolrahim and Mahmoudian, Hamid and Sabirzadeh, Rafiq (2012), "The Relationship between Mysticism and Islamic Art and Its Manifestation in the Architecture of the Mausoleum," *Quarterly Journal of Islamic Sufism (Divine Religions)*, Tue., No. 40, pp. 167-143. .
- Hashem Nezhad, Hussein (2006), "An Introduction to the Philosophy of Art in the Viewpoint of Islamic Philosophers", *Chapter Quarterly of the Gnostics*, Volume 11, Pages 332-313.
- Jafari, Mohammad Taqi (1363), *Mathnavi's commentary and critique and analysis of reason and intellect, wise and reasonable*, Islamic Publication Office, Tehran.
- Knowledge, Ismail (2012), "A Comparative Study of Sense and Reason in Imaginations", *Journal: Islamic Magazine*. Number: 3 First period, 112-75.