



## مقاله پژوهشی

## تأملی در زیبایی‌شناسی از دیدگاه عرفانی ابن عربی

زهرا کاظمی‌زاده<sup>۱\*</sup>

۱- دانشجوی دکترای فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی. (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶

صفحات: ۹۴ - ۱۰۷

## چکیده

پرورش انسانی متعادل در گرو توجه به تمامی ابعاد وجودی و جنبه‌های شخصیتی اوست. با توجه به اهمیت شأن زیبایی‌شناسی، این بعد از وجود انسان اگر به صورت هماهنگ با ابعاد دیگر رشد نماید، در مسیر اصلی خود کمال می‌یابد؛ بدین صورت که فرد جلوه‌های خلقت خداوند را زیبایی اصیل می‌پندارد، از ارزش‌های انسانی و سجایای اخلاقی لذت می‌برد، روح او متعالی گشته و زیبایی‌های ظاهری او را از زیبایی‌های اصیل اخلاقی، عقلانی و معنوی غافل نمی‌سازد. هدف مقاله حاضر، بررسی مبانی زیبایی‌شناسی از دیدگاه عرفانی ابن عربی است. در این پژوهش، روش تحقیق، توصیفی و تحلیلی است و از روش کتابخانه‌ای جهت جمع‌آوری اطلاعات استفاده شده است و ابزار گردآوری اطلاعات به صورت فیش برداری از کتب بوده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در اندیشه ابن عربی، زیبایی عبارت است از تجلی وجودی حضرت حق و کمال ظهور؛ ظهوری که به واسطه آن، ممکنات نیز ظهور یافته و هر شیء به اندازه ظهور و وجودش و بهره‌مندی از آن کمال که به تقوم ذاتی و عین ثابته اش بستگی دارد، از زیبایی بهره‌مند می‌شود. ابن عربی جمال را بر دو بخش می‌داند: جمال کمال و جمال مقید. وی جمال کمال را همان جمال «حکمت» می‌داند و این‌گونه توضیح می‌دهد که کسانی که نظر به جمال حکمت دارند، خداوند را در هر چیزی دوست می‌دارند؛ چرا که هر چیزی استوار است و هنر حکیم است. او این طایفه را از حکما می‌داند؛ چرا که می‌توانند جمال را از پس ظاهر نیز تشخیص دهند و به تعبیر عرفانی «شه‌شناس» هستند. و شاه (ذات حق) را در هر کسوتی (اسماء الحسنی) می‌شناسند. جمال مقید در نظر ابن عربی، «موقوف به غرض است» و در شرح موضع قول پیامبر (ص) است که فرموده‌اند: «أُعْبِدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ»؛ خدا را چنان پرستش کن که گویا او را می‌بینی. در دیدگاه او وجود مطلق، مساوی است با جمال مطلق و بر حسب این معناست که وجود مطلق از مرتبه غیب الغیوبی خویش به واسطه دو تجلی جمالی به واسطه اسم «النور» بر اعیان ثابته متجلی می‌شود و انسان و عالم پدیدار می‌شوند. انسان نیز عالم صغیر است و مجلای تجلی جمال الهی به واسطه حب الهی و دستیاری اسماء الحسنی در قوس صعود خود مظهری از جمال الهی است. مبانی تربیت زیبایی‌شناسی عرفانی، همواره انسان را در تلاش برای نیل به زیبایی مطلق نشان می‌دهد و بر حسب همین مبانی نظری است که هنر دینی یا هنر اسلامی شکل گرفته است.

واژگان کلیدی: زیبا، زیبایی، جمال، زیبایی‌شناسی، ابن عربی

1\* - kazemi2035@gmail.com



## مقدمه و بیان مسئله

گرایش و میل انسان به زیبایی، امری فطری است و از ابعاد و شئون مختلف وجود آدمی است که خداوند متعال این گرایش را در روح و فطرت آدمی تعبیه کرده است. حضور چشمگیر زیبایی‌دوستی و زیبایی‌جویی در انسان که به موجب آن خود را می‌آراید، محیط پیرامون خود را زیبا می‌نماید و رفتار، گفتار و سبک زندگی را آراسته می‌کند و از انواع زیبایی‌های طبیعی و هنری لذت می‌برد، نشانه‌های بارزی از زیبایی‌دوستی و زیباگرایی فطری است که حیات فردی و اجتماعی را لذت‌بخش و دلپذیر ساخته است. از سوی دیگر، قدمت بیش از دو هزار ساله اندیشه زیبایی‌شناسی در تفکرات صاحب‌نظران و اندیشه‌وران غربی و اسلامی و وجود آثار هنری متعدد نشان می‌دهد که تاروپود حیات آدمی با زیبایی و زیبایی‌جویی در هم تنیده شده است.

همانطور که می‌دانیم، پرورش انسانی متعادل در گرو توجه به تمامی ابعاد وجودی و جنبه‌های شخصیتی اوست. با توجه به اهمیت شأن زیبایی‌شناسی، این بعد از وجود انسان اگر به صورت هماهنگ با ابعاد دیگر رشد نماید، در مسیر اصلی خود کمال می‌یابد؛ بدین صورت که فرد جلوه‌های خلقت خداوند را زیبایی اصیل می‌پندارد، از ارزش‌های انسانی و سجایای اخلاقی لذت می‌برد، روح او متعالی گشته و زیبایی‌های ظاهری او را از زیبایی‌های اصیل اخلاقی، عقلانی و معنوی غافل نمی‌سازد. تاریخ فلسفه‌اندیشی نظام‌مند درباره زیبایی در غرب با افلاطون<sup>۱</sup> آغاز می‌شود. «افلاطون، همان‌طور که برای همه موجودات عالم طبیعت، قائل به مثال و نمونه اعلی بود، قائل به زیبایی بنفسه و قائم به ذات بود که اشیاء بر حسب بهره‌مندی از آن، متصف به درجات زیبایی‌اند. در نظر او، زیبایی مطلق که منبع هر زیبایی است، نامحسوس و غیرمادی است و برتر از همه زیبایی‌های جهان طبیعت به‌شمار می‌رود؛ چراکه زیبایی محسوس و مادی روگرفتی از زیبایی مجرد است» (مفتونی، ۱۳۹۰: ۶۰). «او معتقد است فقط مثال زیبایی<sup>۲</sup> واقعاً زیباست؛ زیرا هر چیز دیگری فقط از یک جهت یا در یک زمان و نه از جهت دیگر یا در زمان دیگر، یا در مقایسه با یک چیز و نه چیز دیگر، زیباست. انسان‌ها و اشیاء زیبا فقط می‌توانند به مثال زیبایی نزدیک شوند» (روبینسون و همکاران، ترجمه رحمتی، ۱۳۹۸: ۱۷). «افلاطون بر آن است که اندازه و تناسب، همواره در همه جا به زیبایی و فضیلت می‌رسد و مستلزم این است که زیبایی عبارت باشد از اندازه موزون و تناسب» (مفتونی، ۱۳۹۰: ۶۰). «او همچنین در هیپیا<sup>۳</sup> بزرگ، این پیشنهاد را ارائه داده است که آنچه مفید است، زیباست. بدین ترتیب، سودمندی و کارایی

نیز زیبایی خواهد بود» (کاپلستون، ترجمه مجتبیوی، ۱۳۸۰: ۲۹۲). «ارسطو<sup>۴</sup> نیز مسئله زیبایی را مسئله اندازه و نظم تلقی می‌کند: یک چیز زیبا، خواه یک موجود زنده یا هر ساختاری که از اجزاء تشکیل شده است، باید نه تنها از ترتیب منطقی از آن اجزاء برخوردار باشد؛ بلکه باید اندازه‌ای باشد که تصادفی نیست» (هلی<sup>۵</sup>، ترجمه مددپور و فاطمی، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

«تا قرن هفدهم میلادی، در غرب، مطالعه هنر و آثار هنری و معرفت‌النفس هنرمند با علم‌الوجود و علم‌المعرفه و به‌طور کلی در سایه اصول فلسفه نظری و عملی افلاطونی- ارسطویی صورت می‌گرفت. معیار داوری هنر پیش از پیدایی فلسفه در غرب و نفوذ آن به شرق، قصص اساطیری و احکام دینی بود و در دوره قرون وسطایی مسیحی نظریه مسیحی شده رواقیان و آرای آگوستینوس<sup>۶</sup> و توماس آکوئیناس<sup>۷</sup> معیار داوری هنر غربی بود» (مددپور، ۱۳۸۴: ۲۰۳). «آباء اولیه کلیسا نسبت به زیبایی و هنرها تا حدی مردود و مشکوک بودند و هراس داشتند که علاقه شدید به امور دنیوی و چیزهای مادی روح را به خطر اندازد؛ روحی که علاقه واقعی‌اش در جای دیگر قرار دارد به خصوص چون ادبیات، درام، نمایش و هنرهای تجسمی که با آن آشنا بودند، دقیقاً در ارتباط با آن فرهنگ الحادی یونان و روم قرار می‌گرفت؛ اما علی‌رغم خطر بت‌پرستی، مجسمه‌تراشی و نقاشی به عنوان وسایل مشروع جهت تقوا و دینداری، و ادبیات به عنوان بخشی از تعلیم و تربیت در علوم انسانی پذیرفته شدند» (هلی، ترجمه مددپور و فاطمی، ۱۳۷۵: ۱۲۷). «هنرمند قدسی و دینی قرون وسطایی می‌کوشید طبیعت و اشیاء را از هیئت ملکی خارج کند و صورت و کالبد ناسوتی را از آن‌ها بگیرد و به عالم اعلی و مثال بپیوندد و هیئتی نزدیک به هیئت ملکوتی به آن‌ها ببخشد. در هنر قدسی مسیحی و شرقی، اشیاء به حقیقت ملکوتی و اصل آسمانی خود رجوع داده می‌شدند تا آینه جمال و جلال ازل باشند و از آنجا انسان و هنرمند دینی به ذات الهی رهنمون شود» (همان، ۱۲).

«توجه و علاقه به مسائل زیبایی‌شناسی جزء بارز و شاخص فلسفه قرون وسطی نیست؛ اما برخی خطوط فکری را می‌توان در آثار دوتن از بزرگ‌ترین متفکران این عصر مشاهده کرد:

### ۱. سنت آگوستین<sup>۶</sup> (۳۵۴-۴۳۰ میلادی)

«او در اعترافات<sup>۸</sup> در باب زیبایی و هماهنگی سخن می‌گوید که در آن دو نوع زیبایی را از هم متمایز می‌سازد: زیبایی که به اشیاء به‌واسطه تشکیل یک «کل» از جانب آن اشیاء تعلق دارد و زیبایی که به اشیاء به‌واسطه «هماهنگی و تناسب» آن اشیاء با شیء دیگری جزء بودن از یک کل تعلق پیدا می‌کند. مفاهیم اصلی و کلیدی نظریه آگوستین وحدت، عدد، مساوات،

تناسب و نظم است. وحدت نه تنها مفهوم اساسی هنر؛ بلکه واقعیت است. عدد هم برای وجود و هم برای زیبایی ضروری است. عدد نظم را ایجاد می‌کند و تنظیم اجزای مساوی و نامساوی به صورت مجموعه مرکب منسجم، مطابق با یک مقصد را می‌آفریند» (همان: ۱۲۶).

## ۲. سنت توماس آکوئیناس<sup>۱</sup> (۱۲۲۵-۱۲۷۴ میلادی)

«از نظر توماس آکوئیناس زیبایی آن چیزی است که در هنگام دیده شدن مطبوع طبع واقع شود» (همان: ۱۲۷). «از دیدگاه او زیبایی سه شرط را داراست:

- تمامیت یا کمال: زیرا هر آنچه ناقص باشد، زشت است؛

- تناسب معین یا همخوانی: نسبت معین میان یک کمیت با کمیت دیگر؛

- روشنی و وضوح یا درخشش: او در آثار خود گاهی «رنگ درخشان» را به عنوان مثالی از وضوح مطرح نموده و در جایی دیگر از «روشنی تقوا و فضیلت» سخن گفته است» (نبئی، ۱۳۸۷: ۵۸).

«آکوئیناس معتقد است خدا موجودی فراماده و زیبایی فراتر از وجود است. زیبا و زیبایی در خدا و مخلوقاتش متفاوت است؛ زیبا و زیبایی خدا قابل تقسیم نیست. خدا یگانی و یکسانی را در خود دارد؛ اما زیبایی مخلوقات صرفاً همانندی با زیبایی الهی است که مخلوقات در آن شرکت می‌کنند؛ به این معنی که زیبایی‌ای که ما در همه مخلوقات می‌بینیم، سهم بودن در زیبایی است که خود خداست، خدایی که سرچشمه زیبایی‌هاست و همه چیز را با نظم، هماهنگی و درخشش می‌آفریند» (پیچ<sup>۱</sup>: ۱۳۸۵: ۳۷).

«در جهان اسلام، قرآن و سنت معصومین (علیهم‌السلام) و نظر حکمای اسلامی، حجت حسن و قبح و حق و باطل هنر و هنرمندی بود. از نظر فیلسوفان مسلمان، ماهیت زیبایی ضمن مباحثی در رابطه با خداوند، صفات و افعال او مورد توجه قرار گرفته است. اولین بحث محوری در میان فیلسوفان اسلامی مربوط به این مسئله است که زیبایی‌های موجود در این عالم جلوه‌های ناقص و مقیدی از زیبایی مطلق؛ یعنی حق تعالی است و ماهیت زیبایی ضمن مباحثی در رابطه با خداوند، صفات و افعال او مورد توجه قرار گرفته است» (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۵: ۳۱۳). به‌طور نمونه، «فارابی تعریف زیبایی براساس کمال وجودی را هم در انسان و هم در موجود اول تصریح نموده است؛ با این تفاوت که جمال و کمال انسان خارج از ذات او، و جمال و کمال خداوند عین ذات اوست. وی درباره انسان می‌گوید: جمال و زینت و بهای ما به سبب اعراضی است که در ماست و اعراض بدنی ماست و به خاطر

اموری خارج از ذات ماست. وی چگونگی زیبایی موجود اول را این‌گونه توصیف می‌کند: «جمال و بها و زینت در هر موجودی آن است که وجود افضل و برتر وی موجود شود و آن موجود به کمال اخیر خود دست یابد. پس، موجود اول که دارای برترین وجودهاست، جمال او از هر صاحب جمالی برتر است و به همین ترتیب، زینت، بها و جمال او به جوهر و ذات اوست» (مفتونی، ۱۳۹۰: ۶۱). دومین بحث محوری در میان فیلسوفان مسلمان، نقش خیال در پیدایش آثار هنری است که هر یک از فلاسفه اسلامی به‌طور کامل و گسترده به بحث خیال، قوه خیال و عالم خیال و تأثیر آن در پیدایش آثار هنری مانند شعر پرداخته‌اند؛ اما در غرب، با ظهور عقل‌انگاری و تجربه‌انگاری جدید و انسان‌مدرن، معیارهای جدید بشرمدارانه برای هنر ماهیتی مستقل از عالم دین و اسطوره و هر امر مطلق فوق بشری قائل شدند. بدین معنا، ملاک‌ها و میزان‌های قضاوت و داوری با تکیه بر اصول بدیهی و مسلم عقل و تجربی نفسانی و سوپرناتیو<sup>۲</sup> استنباط شد. با تحول دکارتی در نحوه پرسش از وجود و تقلیل آن به پرسش از اندیشه و تحویل فلسفه به‌گونه‌ای معرفت‌شناسی در رساله «گفتار در روش<sup>۳</sup>»، در قلمرو هنر و زیبایی سبب گردید تا حوزه تازه‌ای در علوم انسانی و فلسفه پدید آید. این حوزه بعد از سوی الکساندر گوتلیب باومگارتن<sup>۳</sup>، به «زیبایی‌شناسی<sup>۴</sup>» یا همان «استتیک» تعبیر شد. این اصطلاح از ریشه یونانی «Aesthesis» به معنای امر حسی و آنچه که درباره حس است، مشتق شده است» (مددی‌پور، ۱۳۸۴: ۲۳).

«تأمل و پژوهش منظم و متدلوژیک در مورد زیبایی و هنر، از گذشته به‌نحوی آغاز شده بود؛ اما هیچ‌گاه زیبایی و هنر مستقل از عالم وجود و یا نظام الهی تلقی نشده بود. اتفاقات تازه‌ای که در رنسانس رخ داد، شرایط امکانی خاصی را در این عصر پدید آورد که نتیجه آن خودبنیادی و اکتفا به ذات زیبایی و هنر در نفس بشری بود. از این منظر، همان‌طور که معرفت‌شناسی بر وجودشناسی تقدم پیدا کرد و پرسش از وجود و انکشاف وجود به‌نحوی در سوژه فاعل شناسایی تحقق یافت، زیبایی‌شناسی نیز در این عصر به‌منزله شاخه‌ای از معرفت‌شناسی، برای نخستین بار بر بنیاد نیست‌انگاری<sup>۵</sup> و خودبنیادی تکوین یافت و از این نظر از فلسفه محض و اولی یا بحث وجود تفکیک پیدا کرد. در حقیقت، با تحقق فلسفه جدید دکارتی، بشر واجد عقل و خردی ناسوتی و طبیعی تازه‌ای شد که زیبایی‌شناسی هم از متعلقات شناسایی این عقل بود که باید تسلط خویش را بر جهان طبیعت، احساسات، خیالات و اوهام اعلام می‌کرد» (همان، ۲۰۵).

«نظریه رنه دکارت<sup>۶</sup> از دانش منجر به تلاش سیستماتیک‌تری

زیبایی‌شناسی، استكمال شناسایی احساس است» (مددپور، ۱۳۸۴: ۲۱۲).

«منطق تأثر حسی و محدود کردن اثر هنری به حس، در نظر برخی متفکران پست‌مدرن مانند ژیل دلوز<sup>۱۱</sup> رد شد. از نظر او، هنرمند با کوششی که در جهت تغییر شکل و دگرگون کردن صورت‌ها دارد، با مفاهیم سروکار پیدا می‌کند. هنرمند از این نظر با فیلسوف همسان انگاشته می‌شود، با این تفاوت که آزادتر از اوست. فیلسوف پست‌مدرن و هنرمند پست‌مدرن هر دو در ادراک جهان، به منطق تطبیق پشت می‌کنند. او بر گسست از مطابقت فلسفه، علم و هنر از عالم واقع تأکید دارد» (همان: ۶۰۶). «بنابراین، دو شاخصه اساسی هنر در دوران پست‌مدرن، اجتناب از واقعیت و دوری از ارزش‌ها، معانی، حقایق و فضایل دینی است» (همان: ۶۰۷).

«به‌طور کلی، زیبایی‌شناسی دو شاخه عمده دارد که در عین تمایز، با هم مرتبط هستند: شاخه فلسفی و شاخه روانشناختی. در بخش فلسفی با تفکر و تحلیل عقلی-فلسفی، طبیعت هنر و زیبایی، مفاهیم و احکام زیبایی‌شناختی، عکس‌العمل‌ها، نگرش‌ها و عواطف ذهنی در درگیری با تجربه زیبایی‌شناختی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در شاخه روانشناختی، تأکید بر مطالعه روند خلاقیت در هنرمند و روند ادراک هنری در بیننده یا مخاطب هنرمند است» (خرقانی، ۱۳۹۰: ۱۶). «همچنین، نزد متفکرین درباره روش آموختن هنر و درک زیبایی اختلاف بسیاری وجود دارد، به طوری که این رشته اکنون به شاخه‌هایی تقسیم شده است که زیبایی‌شناسی مابعدالطبیعی، روحی، اجتماعی و تاریخی، طبیعی و تجربی از آن قبیل هستند» (وزیری، ۱۳۶۳: ۱۹). در ادامه، به‌طور اجمالی، ویژگی هر یک از این روش‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

زیبایی‌شناسی مابعدالطبیعه<sup>۱۲</sup>: «این گروه، علم به غایت وجود یا معرفت به وجود مطلق را علم مابعدالطبیعه نامیده‌اند و دانای این علم را حکیم یا فیلسوف می‌نامند. حکیم به عوالم ظاهر محسوس اعتنائی ندارد و سعی‌اش شناختن وجود است؛ اما نه آن‌طور که احساس و وجدان می‌گوید؛ بلکه آن‌گونه که عقل به سرحد وجود می‌رساند و مقصود درک وجود مطلق بلاشرط است که علت‌العلل است؛ مانند روش مابعدالطبیعه افلاطون» (همان: ۲۰).

زیبایشناسی روانشناسی: «روان‌شناسی دانش حیات درونی (روحی) است که در آن خوشی‌ها، رنج‌ها، احساسات، اضطراب‌ها، میل‌ها، هوس‌ها، تصورات، افکار، خاطره‌ها، داوری‌ها، تعقل‌ها، آرزوها، عادات و عزم‌های ارادی مطالعه می‌شود. لذت زیبایشناسی، عشق به زیبا و میل یا اراده به ایجاد یک ساخته هنری از احوال روحی برانگیخته می‌شود و از

در مابعدالطبیعه هنر و تأملات فلسفی باومگارتن درباره شعر و متعلقات آن شد» (همان: ۲۱۲). «باومگارتن اولین صورت‌بندی و به‌واقع خلاصه‌ای از کل طرح علم استتیک را در رساله‌ای با عنوان «تأملاتی فلسفی در باب پاره‌ای موضوعات ناظر بر شعر»<sup>۱۳</sup> (۱۷۳۵ میلادی) عرضه کرد. باومگارتن اصطلاح زیبایی‌شناسی را وضع کرد و قصد داشت تا تفسیری از شعر (غیرمستقیم از کلیه هنرها) فراهم آورد که مستلزم و متضمن شکلی یا سطحی خاص از شناخت (شناخت حسی) باشد» (همان: ۲۱۰). «او به‌عنوان مؤسس این علم، هم‌بین محوریت ادراک حسی را ملاک تمایز زیبایشناسی قرار داده است و سعی می‌کند آن را ارتقا دهد تا به علمی تبدیل شود که اصول آن روشن و واضح است. همان‌گونه که می‌دانیم، فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، لایب‌نیتس<sup>۱۴</sup> و ولف<sup>۱۵</sup> (که باومگارتن شاگرد او بود) در مقایسه با ادراک عقلانی اعتبارچندان زیادی برای ادراک حسی قائل نبوده‌اند؛ زیرا معتقد بودند که نتایج حاصل از این نوع ادراک علاوه بر امکان خطاپذیری، فاقد کلیت و یا همان اعتبار کلی است. فیلسوفان تجربه‌گرا نیز اگر برای ادراک حسی اعتباری قائل بودند، همواره بر این امر واقف بودند که نتایج حاصل از این نوع ادراک می‌تواند عمومیت داشته باشد و نه کلیت. فیلسوفان تجربه‌گرایی چون دیوید هیوم<sup>۱۶</sup> در بحث از مباحث مربوط به زیبایشناسی با محوریت بخشیدن به حس و ادراک حسی در تجربه‌های زیبایشناختی، صریحاً اعتراف کرده‌اند که تنها امیدوار به کشف اصول تجربی (اصولی که از بررسی تجربه‌های گذشته به‌دست آمده‌اند) در مباحث نقدی هستند و این اصول آن‌ها را به‌نوعی عمومیت رهنمون می‌شود تا کلیت. البته شاید بهتر باشد از عبارت نقد به جای زیبایشناسی استفاده کنیم؛ زیرا تا زمان نگارش اثر هیوم، «در باب معیار ذوق و ترازوی<sup>۱۷</sup>»، هنوز این اصطلاح به‌صورت صریح و روشن و به‌صورت علمی مستقل مطرح نشده بود» (سلمانی، ۱۳۹۲: ۱۸۰). «تصور باومگارتن از زیبایی‌شناسی مبتنی بر مذهب اصالت انسان بود؛ به این معنی که این تصور با نوعی تصور از انسان مربوط می‌شود. او در آغاز کتاب «زیبایی‌شناسی» خاطر نشان می‌کند که فیلسوف نیز انسانی در میان انسان‌هاست و حتماً تصور نمی‌کند که چنین بخش بزرگی از شناخت آدمی به او ربطی نداشته باشد. فیلسوف باید در پی یافتن «حساسیت» باشد که نقشی چنین مهم در زندگی آدمی دارد. درست است که او نمی‌تواند مانند هنرمند زیبایی بیافریند؛ اما باید در جست‌وجوی شناخت منظمی از زیبایی باشد. در حقیقت، بومگارتن زیبایی‌شناسی را علم زیبایی و اشیاء و آثار زیبا تعریف می‌کند؛ اما زیبایی عبارت است از کمال در قلمرو حساسیت یا شناخت احساس. پس زیبایی‌شناسی عبارت است از علم کمال شناخت احساس. در نتیجه، غایت

کارهایی است که درون و وجدان محرک او بوده است. این قبیل مطالعات در افکار شعرا و فلاسفه نظیر شیلر<sup>۳۳</sup>، گویو<sup>۳۴</sup>، ویکتور باش<sup>۳۵</sup>، کروچه<sup>۳۶</sup> و شعرای ایرانی مانند فردوسی، سعدی و حافظ بسیار دیده می‌شود» (همان: ۲۵).

زیباشناسی اجتماعی و تاریخی: «توده‌شناسی<sup>۳۷</sup> و تاریخ هردو از اجتماعات بشری بحث می‌کنند، با این تفاوت که اولی در صفات کلی جماعات و دومی در حوادث مخصوصی که بر جماعات گذشته است، بحث می‌کند؛ به‌طور مثال، در زمینهٔ مذهب، توده‌شناسی از آداب، عادات، ادعیه و تشکیلات آن بحث می‌کند، در صورتی که تاریخ در همان رشته از ریشه و توسعهٔ مذهب و حوادثی که مربوط به آن است گفت‌وگو می‌کند. زیباشناسی هم به دلیل اینکه مربوط به ساختار هنری است که همواره محصول جماعت است، پس در رشتهٔ خود همان عمل توده‌شناسی و تاریخ را باید انجام دهد تا صورت علمی و حقیقی بیابد» (همان: ۲۸). «به‌طور نمونه، هیپولیت تن<sup>۳۸</sup> در کتاب «فلسفه هنر<sup>۳۹</sup>» خود معتقد است که هنرپیشه کاملاً تحت تأثیر نفوذ محیط طبیعی و اجتماعی واقع می‌شود و معمولاً از افکار اخلاقی، علمی، عقاید اجتماعی و مذهبی کسانی که میان آن‌ها زندگی می‌کند، سهم می‌برد و کار هنری یا نمونهٔ زیبایی‌هایی که پذیرفته است نیز تا حد زیادی اقتباس از محیط است» (همان: ۳۴).

زیبایی‌شناسی از نظر فیزیولوژی: «آگوست کنت<sup>۴۰</sup> که از فلاسفهٔ پوزیتیویست فرانسه است، روانشناسی قدیمی را که تا به حال متکی به مابعدالطبیعه بود، در ردیف علوم ثبوتی آورده و به سنجش افکار بشری با علم وظایف‌الاعضاء (فیزیولوژی) پرداخته است. آشکار است که زیباشناسی هم در این سنجش سهم مهمی را دارا خواهد بود، بدین معنی که باید دانست دیدار زیبایی چه تأثیری در اعضای بدن ما دارد؛ زیرا یقیناً هر لذتی بی‌تأثیر در جسم نیست. اوژن ورون<sup>۴۱</sup> در کتاب «زیبایی‌شناسی<sup>۴۲</sup>»، معتقد است که اصولاً برای همهٔ افراد از تماشای نمایش با استماع آهنگی، لذتی یکسان حاصل شود؛ اما چون اختلاف ذوق بنا بر اختلاف رشته‌های عصبی است که نزد همه یکسان نیست، تفاوت در لذت حاصل می‌شود. بنابراین، در لذت زیباشناسی، عادات (حواس) و مغز (عقل) دخالت دارند» (همان: ۳۷).

زیباشناسی تجربی: «فشنر<sup>۴۳</sup> به‌وجودآورندهٔ این مکتب معتقد است که زیباشناسی تاکنون مبدأ ملکوتی داشته و به عقیدهٔ ما بهتر است از زیباشناسی ساده و زمینی شروع کنیم تا به تجربه و مشاهده برای یک زیباشناسی عالی و ملکوتی آماده گردیم. او می‌خواهد احساسات را به‌وسیلهٔ تأثرات جسمی اندازه بگیرد. واضح است که لذت زیباشناسی

مانند سایر لذات کیفی است نه کمی. بنابراین، اندازه‌گرفتنی و سنجیدن نیست؛ اما او می‌خواهد با روشی که در علوم طبیعی معمول است، عمل سنجش را انجام دهد، به این طریق، آراء کسانی که چیزی را خوش یا بد دارند، مأخذ سنجش قرار دهد. پس در واقع روشی تحلیلی است و به‌وسیلهٔ مراتبی سهل و ساده وارد عمل می‌گردد» (همان: ۳۹). «کولپ<sup>۴۴</sup> یکی از نمایندگان جدی این مکتب حتی احساسات و ملاحظات درونی و عقلانی اشخاص را برای مطالعهٔ تأثیرات ضبط می‌نماید و ابزارهای دم‌نگار، نبض‌نگار، چهره‌نگار و... را به‌کار می‌برد تا در هنگام تماشای تئاتر یا قرائت و استماع موسیقی احوال مختلف اشخاص را ضبط کند و آن‌ها را به‌صورت یک قاعدهٔ کلی و مأخذ بدانند و در واقع یک نوع نسبت<sup>۴۵</sup> در احساسات معقول به‌دست آورند» (همان: ۳۹).

در این مقاله سعی شده است با توجه به نظرات و دیدگاه‌های عرفانی ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هجری قمری) به بررسی مسئلهٔ زیبایی و مبانی آن پرداخته شود. ابو عبدالله محی‌الدین محمد بن علی بن محمد ملقب به شیخ اکبر و مشهور به ابن عربی در سال ۵۶۰ هجری در شهر مرسیه در جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پدرش اهل تصوف و از عالمان فقه و حدیث بود. ابن عربی قرآن، حدیث، فقه، لغت و ادبیات را نزد عالمان عصر آموخت. علاوه بر ارادت خانوادهٔ ابن عربی به اهل تصوف، محافل شیوخ صوفیه نیز در اندلس، محل زندگی او کم نبود و همین امر موجبات پیوستن وی به طریق تصوف را فراهم کرد و در اندک زمانی آوازهٔ او بلند گردید. او را سفرهای متعدد در پهنهٔ جهان اسلام از اندلس تا بغداد و از مکه تا دمشق بود و سرانجام در ۲۸ ربیع‌الثانی ۶۳۸ (برابر با ۱۶ نوامبر ۱۲۴۰ میلادی) در سن ۷۸ سالگی درگذشت و در دامنهٔ جبل قاسیون در دمشق به خاک سپرده شد. ابن عربی را واضع عرفان نظری در جهان اسلام دانسته‌اند که بر فلاسفه و عرفای بعد از خود تأثیر فراوانی گذاشته است. در گستردگی دانش و ژرفای بینش، فراوانی استادان و کثرت نوشتهٔ کمتر کسی به پایهٔ وی می‌رسد، به‌طوری که تعداد آثار او را بیش از ۸۰۰ اثر ذکر کرده‌اند. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به فتوحات مکیه، فصوص‌الحکم و ترجمان‌الاشواق اشاره کرد. بعضی نظریات او به‌ویژه در موضوع وحدت وجود باعث شد برخی علمای بزرگ اهل ظاهر با او مخالفت کنند و به تکفیر وی برخیزند؛ اما در این میان دانشمندان فراوان به نامی چون فخر رازی، ابن سعد یافعی، سعدالدین حموی، صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی، فخرالدین عراقی، شیخ بهایی و ملاصدرا از معتقدان وی بوده و در شرح و تفسیر عقاید او کتاب‌های فراوانی نوشته‌اند.

## روش‌شناسی تحقیق

در این پژوهش، روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است. در تحقیقات توصیفی-تحلیلی، محقق علاوه بر تصویرسازی، به تشریح و تبیین دلایل چگونه بودن و چرایی وضعیت مسئله و ابعاد آن می‌پردازد. محقق برای تبیین و توجیه دلایل، نیاز به تکیه‌گاه استدلالی محکمی دارد. این تکیه‌گاه از طریق جست‌وجو در ادبیات و مباحث نظری تحقیق و تدوین گزاره‌ها و قضایای کلی موجود نظیر قوانین فراهم می‌شود. محقق از نظر منطقی جزئیات مربوط به مسئله تحقیق خود را با گزاره‌های کلی مربوطه ارتباط می‌دهد و به نتیجه‌گیری می‌پردازد (حافظ‌نیا، ۱۳۹۱: ۷۱). در این پژوهش، از روش کتابخانه‌ای جهت جمع‌آوری اطلاعات استفاده شده است. ابزار گردآوری اطلاعات در روش کتابخانه‌ای بسته به نوع اسناد و هدف محقق از گردآوری اطلاعات، متفاوت است. در این تحقیق، روش گردآوری اطلاعات به صورت فیش‌برداری از کتب بوده است.

## یافته‌های تحقیق

### تعریف زیبایی در لغت و اصطلاح

در لغت‌نامه دهخدا «زیبا به معنای زیننده، نیکو و خوب است که نقیض زشت و بد باشد» (دهخدا، ۱۳۹۰: ۹؛ ج ۹: ۱۳۰۶۱). در فرهنگ فارسی معین نیز «زیبا از مصدر زینیدن به معنای شایسته، نیکو، جمیل، خوش‌نما و آراسته است» (معین، ۱۳۵۷: ۲؛ ج ۱: ۱۷۶۸).

راغب اصفهانی در ارتباط با معنای واژه جمال می‌نویسد: «الْجَمَالُ، الْحَسَنُ الْكَثِيرُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱؛ ج ۱: ۲۰۲). بدین صورت که جمال را «زیبایی بسیار» معنا کرده است. ابن فارس نیز دو معنا برای ماده «جَمَل» یاد می‌کند: «أَحَدُهُمَا تَجَمُّعٌ وَعَظْمٌ الْخُلُقِ، وَالْآخَرُ حُسْنٌ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱؛ ج ۱: ۴۸۱)؛ که یکی انباشتگی و بزرگی فیزیکی و دیگری زیبایی است.

«در تمام زبان‌های اروپایی، در زبان مللی که بین ایشان "زیبا" به‌عنوان جوهر هنر شناخته شده و تعلیم گردیده است، کلمات «beau»، «beu» و «beautiful» درحالی که معنای زیبایی شکل (form) را حفظ کرده‌اند، برای رساندن معنی "خوبی" نیز آمده‌اند؛ یعنی به جای "خوب" هم به‌کار رفته‌اند» (تولستوی، ترجمه دهگان، ۱۳۵۳: ۲۲).

در لغت‌نامه دهخدا، زیبایی عبارت است از: «خوبی، نیکویی، حسن و جمال، ظرافت و لطافت» (دهخدا، ۱۳۹۰: ۹؛ ج ۹: ۱۳۰۶۳).

در فرهنگ فارسی معین نیز زیبایی عبارت است از: «نظم و هماهنگی که همراه عظمت و پاکی در شیء وجود دارد و عقل، تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک کند و لذت و انبساط

پدید آورد و آن امری است نسبی» (معین، ۱۳۵۷: ۱؛ ج ۱: ۱۶۰۰).

زیبایی در کتاب "فرهنگ فلسفی" بدین صورت تعریف شده است: «در نظر فیلسوفان، زیبایی صفتی است که در اشیاء مشاهده می‌شود و در درون انسان سرور و رضامندی ایجاد می‌نماید. زیبایی از صفات چیزی است که مربوط و متعلق به رضایت و لطف است و یکی از مفاهیم سه‌گانه‌ای است که احکام ارزشی به آن‌ها منسوب است. این مفاهیم عبارتند از: زیبایی، حق و خیر» (صلیبا، ترجمه صانعی، ۱۳۶۶: ۲۸۴).

باتوجه به تعاریف ارائه‌شده می‌توان زیبایی را به صورت زیر تعریف نمود: زیبایی عبارت است از ویژگی‌های وجودی در انسان‌ها، موجودات، مکان‌ها، اشیاء یا ایده‌ها که دارای ویژگی مطلوبیت (حسی، نفسانی و عقلانی)، نظم، هماهنگی، تناسب، پاکی، خیر، تنوع در رنگ و درخشش و روشنایی در دو بعد عینی یا محسوس و ذهنی یا غیرمحسوس هستند و یک تجربه ادراکی از لذت، مسرت، خشنودی و رضایت را در افراد ایجاد می‌نمایند.

### تعریف زیبایی (جمال) از دیدگاه ابن عربی

«در عرفان ابن عربی، شناخت حقیقت هستی و تقرب به آن از طریق عقل مقدور نیست و راه آن در طوری و رای طور عقل و در مرکزی به نام "قلب" مستقر است. ابزار قلب برای طی طریق ادراک و معرفت، قوه خیال و همت عارف است. اگر درباره انگیزه عارف برای قدم نهادن در راه این سلوک بی‌وقفه و مداوم تابی نهایت، از شیخ اکبر پرسش کنیم، پاسخ او در باب این انگیزه آمیزه‌ای است از عشق، زیبایی و حیرت. از تحلیل این پاسخ به آنجا می‌رسیم که در قوس نزول و ایجاد، مبدأ هستی عشق است و سراسر عالم، تجلی جمال و زیبایی خداست. در قوس صعود و معرفت نیز آدمی که به صورت خدا آفریده شده است و بر سر آن است که ظهور کند و همانند خدا آشکار شود، با عشق آغاز می‌کند و به زیبایی و جمال می‌رسد و در نهایت سر از وادی تحیر و سرگشتگی درمی‌آورد. درحالی که سراسر هستی، ظهور صنع و هنر الهی است و طی طریق وصول به حقیقت هستی نیز صنعت و هنر انسانی است» (حکمت، ۱۳۸۴: ۲۵۹). ابن عربی در کتاب "المفتوحات المکیه" در این باره می‌نویسد:

«فإن الحب صفة الموجود وما فی الوجود إلا الله والجلال والجمال لله وصف ذاتی فی نفسه و فی صنعه و الهیة التي هی من أثر الجمال والأنس الذی هومن أثر الجلال نعتان للمخلوق لا للخالق ولا لما یوصف به ولا یهاب ولا یأنس إلا موجود ولا موجود إلا الله فالأثر عین الصفة والصفة لیست مغایرة للموصوف فی حال، اتصافه بها بل هی عین

الموصوف. ... قال (صلى الله عليه وسلم): إن الله جميل وحب الجمال وهو حديث ثابت فوصف نفسه بأنه يحب الجمال وهو يحب العالم فلا شيء أجمل من العالم وهو جميل والجمال محبوب لذاته فالعالم كله محب لله وجمال صنعه سار في خلقه والعالم مظاهره فحب العالم بعضه بعضاً هب من حب الله نفسه» (ابن عربي، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۱۴).

«ابن عربي منشأ اصلی زیبایی در جهان را تجلی اسماء الهی در انسان کامل می‌داند و این اسماء الهی را خادمان و پیشکارانی می‌داند که کلید تمامی نعمت‌های الهی به دست آن‌هاست. در سپهر عرفان ابن عربي «زیباشناسی» که اقتضای داوری عقل محض بشری را دارد، مطابق با مبانی ابن عربي در معرفت، کنار زده می‌شود و جای خود را به «زیبایی» می‌دهد و از نظر وی «زیباشناسی عقلانی» تنها در جایی قابل تحقق است که پای اغراض و خواسته‌های نفسانی انسان در میان باشد. هر کس بر حسب غرضی خاص چیزی را زیبا می‌شناسد. اگر جمال، جمال کمال باشد، تنها از طریق ایمان به غیب و تسلیم در برابر سخن خدا و قول پیامبر خدا (ص) متجلی می‌شود؛ زیرا جمال و زیبایی در اوج خود از آن خدای متعال و صفت اوست. همچنین پیامبرش ما را از این زیبایی باخبر و آگاه کرده و گفته است: خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. زیبایی خدا جمال ذاتی و حقیقی است و از راه ایمان به خدا و تصدیق قول پیامبر (ص) می‌توان به آن رسید، نه از راه رؤیت حسی و فهم عقلی. آن جمالی که می‌توان از راه رؤیت حسی به آن رسید، جمال عرضی است که آدمی در چهره این و آن می‌بیند. حب مترتب بر جمال عرضی نیز حبی عرضی است و هرگز ماندگار نیست؛ زیرا این حب تابع زیبایی‌شناسی خاصی است و اگر بالفرض زیباشناسی عقلانی انسان تغییر نکند، زیبایی چهره خاصی که متعلق عشق و علاقه انسان واقع شده، به مرور زمان زائل خواهد شد و به تبع آن، عشق نیز از میان خواهد رفت. بنابراین، عشقی که پس از زیبایی به وجود می‌آید، تابعی از متغیر جمال عرضی خواهد بود. تنها در حوزه جمال و عشق عرضی می‌توان سخن از زیباشناسی گفت؛ اما در قلمرو جمال ذاتی که جمال خداست، تنها راه وصول به ژرفای این زیبایی و وصول به ساحات گوناگون آن، عشق به حق است. این عشق می‌تواند همانند یک کلید، درهای بسیاری از جمال و زیبایی را بگشاید» (حکمت، ۱۳۸۴: ۲۷۹).

### ابن عربي «جمال» را این گونه تعریف می‌کند:

«فإن قلت وما الجمال، قلنا نعوت الرحمة والألطف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل وهو الجمال الذي له الجلال المشهود في العالم. فإن قلت وما الجلال، قلنا نعوت القهر

من الحضرة الإلهية الذي يكون عنده الوجود. فإن قلت وما الوجود، قلنا وجدان الحق في الوجد. فإن قلت وما الوجد، قلنا ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده وإن تقدمه التواجد. فإن قلت وما التواجد، قلنا استدعاء الوجد و إظهار حالة الوجد من غير وجد لأنس بجده صاحبه. فإن قلت وما الأنس، قلنا أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جلال الجمال فإنه لا يكون عنه الهيبة. فإن قلت وما الهيبة، قلنا هي مشاهدة جمال الله في القلب وأكثر الطبقة يرون الأنس والبسط من الجمال وليس كذلك» (ابن عربي، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۳۳).

«او زیبایی و جمال را از صفات رحمت و الطاف حضرت الهیت به واسطه تجلی اسم جمیل حق جل و جلاله می‌داند و تأکید می‌کند که این جمالی است که در عالم جلالی مشهود می‌شود. بنابراین، زیبایی، تجلی وجودی حضرت حق و کمال ظهور است؛ ظهوری که به واسطه آن ممکنات نیز ظهور می‌یابند و هر شیء در دایره ماسوی الله به اندازه ظهور و وجودش و بهره‌مندی از آن کمال که به تقویم ذاتی و عین ثابت‌اش بستگی دارد، از زیبایی بهره‌مند می‌شود» (هدایتی، ۱۳۹۰: ۴۶).

### انواع زیبایی (جمال) از دیدگاه ابن عربي

«ابن عربي در معرفت مقام محبت (باب ۱۷۸) در جست‌وجوی کسانی است که خداوند در قرآن آن‌ها را خطاب محبت خود می‌داند، بخشی را هم ناظر بر حدیث نبوی «ان الله جميل، ويحب الجمال» مربوط به جمال می‌داند. به این ترتیب که بیان می‌دارد، «فنبهنا بقوله جميل»؛ یعنی خداوند ما را به این زیبا بودن هشدار داده است. «ابن عربي جمال را بر دو بخش می‌داند: جمال کمال و جمال مقید. ابن عربي در تقسیم جمال به جمال کمال و مقید، جمال کمال را همان جمال «حکمت» می‌داند و این گونه توضیح می‌دهد که کسانی که نظر به جمال حکمت دارند، خداوند را در هر چیزی دوست می‌دارند؛ چرا که هر چیزی استوار است و هنر حکیم است. او این طایفه را از حکما می‌داند؛ چرا که می‌توانند جمال را از پس ظاهر نیز تشخیص دهند و به تعبیر عرفانی «شه‌شناس» هستند. و شاه (ذات حق) را در هر کسوتی (اسماء الحسنی) می‌شناسند. جمال کمال در نظر او جمال مطلق است. جمالی که ابن عربي با اشاره به اتقان و نهایت استواری و زیبایی آفرینش و اشاره به قول غزالی در احیاء العلوم که در عامل امکان شگفت‌تر (زیباتر و بدیع‌تر) از این عالم نمی‌توانست محقق شود، مربوط به نفس آفرینش است. ابن عربي در ادامه اشاره به حدیث قدسی «خلق انسانی بر صورت خدا» دارد و این که انسان مجموع عالم است و به تعبیری انسان عالم صغیر

روا نمی‌داند (هدایتی، ۱۳۹۰: ۵۶). او در این باره می‌نویسد: «قوله اعبد الله كأنك تراه فجاء بكاف الصفة فتخيل هذا الذي لم يصل إلي فهمه أكثر من هذا الجمال المقيد فقیده به كما قيده بالقبلة فأحبه لجماله ولا حرج عليه في ذلك فإنه أتى بأمر مشروع له على قدر وسعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها وبقي علينا حبه تعالى للجمال» (ابن عربی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۳۴۵).

### مبانی زیبایی‌شناسی از دیدگاه ابن عربی

«تلقى ابن عربی از جمال را می‌توان در یک جمله الفتوحات المکیه خلاصه کرد؛ او حدیث مشهوری را با تعبیری موجز اما گویا (با اندکی اصلاح) این‌گونه بازگو می‌کند: «ان الله جمیل، و یحب الجمال». براساس این حدیث، او (خدا) خود را دوست می‌دارد. یک تلقی مُصَرَّح از این حدیث آن است که چون خداوند جمیل (زیبا) است، او زیبایی را در اشیا می‌بیند که به مانند خودش زیبا هستند، دوست می‌دارد؛ اما تفسیر ابن عربی از این حدیث بر این واقعیت تأکید می‌کند که جمال از اوصاف ذاتی حق تعالی است. از این رو، او علی‌الاطلاق عاشق خود است. ابن عربی این حدیث را به درستی در باب مربوط به مقام محبت آورده است؛ چه، در آثار او عشق و جمال جدایی ناپذیرند.

ابن عربی می‌گوید «جمال، عشق را متجلی می‌کند و ذات، عاشق جمال است». عشق و جمال در اندیشه ابن عربی آنچنان به یکدیگر وابسته‌اند که می‌توان جمال را «مسیب عشق» معنا کرد. افزون بر این، احسان نیز مسبب پیدایش عشق است. ابن عربی در ابتدای فصل مربوط به مقام عشق، از اصطلاح احسان برای طرح مجموعه‌ای از سازوکارهای اخلاقی و عملی جهت دستیابی به حب الهی استفاده می‌کند، حبی که در قرآن بدان تصریح شده است؛ از جمله اینکه الاحسان، مترادف منطقی جذابیت سرمست‌کننده، و از اقتضائات اخلاقی در طریقه درست جهت نیل به عشق الهی است. در عین حال، جمال حق به نوعی در ذات فعل احسان ریشه دارد، آنچنان که به آسانی می‌توان احسان را به «حُسن العمل» یا جمالی که در رفتار و سلوک تجلی یافته است، ترجمه کرد (به‌ویژه اینکه ابن عربی احسان را مشتق از حُسن می‌داند). اولاً هر عملی که سالک راه حق انجام می‌دهد در واقع، یکی از اسماء حُسنای حق تعالی را متجلی می‌کند، آنچنان که مثلاً خداوند توبه‌کاران را دوست دارد (ان الله یحب التوابین: بقره/ ۲۲۲) چون آن‌ها دانستند که پناهگاهی جز به سوی خدا نیست، سپس خداوند به آن‌ها توجه کرد تا توبه کنند (توبه/ ۱۱۸). اینجا ابن عربی به ویژگی لغوی فضیلت توبه که در قرآن آمده توجه می‌کند: در لغت عرب، تَوَّاب از یک جهت ناظر به بنده است (بنده‌ای که توبه می‌کند) و از جهت دیگر ناظر به خدایی

است و در نتیجه علم او به عالم نیز علم او به نفس خودش است، علمی اجمالی که در عین کشف تفصیلی است. به این ترتیب نیز انسانی که در باره‌اش گفته شده «لقد خلقنا الانسان فی احسن التقویم» و «ان الله یتب الاحسان علی کلی شیء» جز مجلای ظهور خداوند نمی‌تواند باشد، خداوندی که خود جمیل علی‌الاطلاق است؛ چرا که به تعبیر ابن عربی در وجود انسان جز خداوند نیست، پس ناگزیر است که بر صورت خداوند باشد و چون خداوند او را در عینش ظاهر ساخت، مجلای خودش شد و در انسان جز جمال خود را مشاهده نکرد، بنابراین جمال را دوست داشت و عالم «جمال الله» است. ابن عربی با این توصیف می‌گوید: هر کس که عالم را از این جهت که جمال الله است دوست بدارد، جز جمال الهی را دوست نمی‌دارد؛ چرا که جمال و زیبایی صنعت (هنر) بدان صنعت (هنر) نسبت داده نمی‌شود؛ بلکه به صانع (هنرمند) و سازنده‌اش نسبت داده می‌شود» (هدایتی، ۱۳۹۰: ۵۵). ابن عربی در کتاب «المفتوحات المکیه» در این باره می‌نویسد:

«ومن ذلك حب الجمال هونعت إلهی، ثبت فی الصحیح أن رسول الله (ص) قال إن الله جمیل یحب الجمال فبهنا بقوله جمیل أن نحبه فانقسمنا فی ذلك علی قسمین فمننا من نظر إلی جمال الکمال وهو جمال الحکمة فأحبه فی کل شیء لأن کل شیء محکم وهو صنعته حکیم و مننا من لم تبلغ مرتبته هذا وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقید الموقوف علی الغرض وهو فی الشرع موضع» (ابن عربی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۳۴۵).

«بدین صورت، در نظر ابن عربی، عالم «جمال الله» است و جمال ساری در جهان، مأخذ از آن جمال مطلق یا همان جمال حکمت جمال کمال است که می‌بایست برای فهم آن از بصیرت برخوردار بود. ابن عربی، همچنین جمالی به عنوان جمال مقید را نیز بازمی‌شناساند. جمالی که برخی را که به پایه درک جمال کمال نرسیده‌اند و نزد آن‌ها علمی به جمال نیست، مدرک آن می‌داند. جمال مقید در نظر ابن عربی، «موقوف به غرض است» و در شرح موضع قول پیامبر است که فرموده‌اند: «عبد الله كأنک تراه»؛ خدا را چنان پرستش کن که گویا او را می‌بینی. ابن عربی در این حدیث با توجه به حرف کاف در واژه «کأنک» که کاف صفت است می‌گوید: این حدیث ناظر بر احوال کسانی است که فهمشان بیشتر از این جمال مقید نیست و به تصور خودشان جمال خداوندی را با این (دیدن) مقید می‌کنند، همچنان که گویی خداوند تنها در سوی قبله‌گاهشان وجود دارد. پس آن‌ها خدا را برای جمال دیدنی‌اش دوست دارند و البته ابن عربی به مصداق شریفه آیه ۲۸۶ سوره بقره «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» حرجی بر آنان

است که توبه‌پذیر است. ابن عربی در تفسیرش از حدیث مشهوری از پیامبر اکرم (ص) صراحتاً احسان را با شهود جمال الهی مرتبط می‌داند (مضمون این حدیث به این شرح است: خدای را به گونه‌ای پرستش کن که گویا او را می‌بینی و اگر تو او را نمی‌بینی، یقیناً او تو را می‌بیند و ناظر بر اعمال توست). از نگاه ابن عربی، نخستین بخش این حدیث شریف (خدا را به گونه‌ای عبادت کن که گویا وی را می‌بینی)، به معنای عبادت خدا به طریق مشاهده است. مشاهده صفات حق تعالی، اساس مشاهده جمال است؛ چه، تمام اسماء و صفات الهی، جملگی صفات جمالیه هستند و به آن‌ها به اصطلاح اسماء الحسنی گویند. در حقیقت، مؤلفان متون صوفیه معمولاً صفت جلال حق را آنتی‌تزی جمال او می‌دانند. ابن عربی، حتی مواجهه عارف با جلال حق، برآمده از صفت جمال اوست. اُم الفضائل و اوج کمال اخلاقی که احسان است، مستلزم خرق حُجب غیریه است که میان خلق (انسان) و حق فاصله انداخته و در عین حال، عبادت حق علی‌الدوام از طریق مشاهده جمال او به طریق شهود مستقیم، صفت محسن تنها زمانی در انسان تحقق می‌یابد که علم انسان کاملاً با شهودش منطبق شود؛ مُحسن حقیقی کسی است که عمل به حُسن کند (به تعبیری، حُسن عمل داشته باشد) یا عامل به احسان (به این معنا) باشد. این تفسیر از احسان، بر وحدت مشهود و شاهد تأکید می‌کند، آنچنان که عارف مستقیماً با متعلق شهودش در ارتباط است. بنابراین، عارف جمال را صرفاً به طریق صورت یا یک صفت نمی‌نگرد؛ بلکه با علم (معرفت) و یحتمل با وجودش مشاهده می‌کند (زرگر و رضایت، ۱۳۹۷: ۳۱).

«در باب ۱۷۸ الفتوحات المکیه، ابن عربی به شماری از اسباب عشق اشاره می‌کند، در حالی که در جای دیگری با صراحت بیشتر، جمال را شهود مطلق و انگیزه اصلی عشقی می‌داند که به مثابه نیروی وحدت‌بخش، سراسر عالم را فراگرفته است. ابن عربی پس از بحث مستوفایی در باب عشق، انواع و اقسام آن، قدرت آفرینندگی آن و منبع لایزالش، به رساله کوتاهی که چندین سده گذشته توسط حکیم ترمذی نگاشته شده، پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر، این عشقی که سراسر عالم وجود را احاطه کرده از کجا آمده است؟ ابن عربی در پاسخ به این پرسش، به اولویت جمال حق اشاره می‌کند؛ او معتقد است این عشق حاصل تجلی اسم جمیل حق تعالی است. پیغمبر فرمود: خدا جمیل است و جمال را دوست دارد (ان الله جمیل و یحب الجمال) و این حدیث از احادیث متواتر است. خداوند خود را دوستدار جمال معرفی می‌کند و مُحِب عالم است (و این تلویحاً به این معناست که عالم زیباست).

به این ترتیب، هیچ چیز زیباتر از عالم وجود نیست. حق تعالی جمیل است و جمال، محبوب ذاتش، آن‌سان که کل عالم هستی عاشق عشق حق است. جمال در کل آفرینش گسترده است و هستی مجلای تجلی اوست. بنابراین، عشق یکی از اجزای هستی به جزء دیگر، طفیلی عشق حق به ذات خویش است. از آنجا که این جمال، کل اشیاء را دربرگرفته (به تعبیر دیگر، چون تمام موجودات به حسب چپَلت خود، سهم خاصی از جمال الهی دارند)، همه چیز مجبول است بر دوستی خود. حق تعالی صفت حب ذات را به موجودات عطا فرموده است، آنچنانکه وقتی این موجودات اوصاف خود را در دیگر موجودات مشاهده می‌کنند (مثلاً جمال خود را در دیگران می‌بینند)، این مسبب عشق می‌شود. بنابراین، هر عاشق، غیر از خود را دوست ندارد. به همین دلیل است که حق تعالی خود را محب مجلای تجلی توصیف می‌کند. در عین حال، این مجالی ذاتاً عدمی‌اند. عشق از این جهت برای این مجالی به کار می‌رود که آن‌ها فقط و فقط مظهر و مجلا هستند. و تنها او (حق) است که در آن‌ها تجلی کرده است (الظاهر فیها). ارتباط بین ظاهر و مظهر، عشق است؛ یعنی عشق تنها مجرای ارتباطی بین ظاهر و مظهر، یا خالق و خلق است). در اینجا، ابن عربی به جای بحث از تجلی حق تعالی در مقام اسم «جمیل»، از ویژگی خیره‌کننده‌ای سخن می‌گوید که مستوجب حب ذاتی به اسم حق؛ یعنی نور است، چون او از وجود بحث می‌کند؛ اما خواهیم دید که (مقام اول) مشاهده که محل و مجلای شهود ذات است، مسبب عشق است. ابن عربی از تعریف عشق طفره می‌رود، در عین حال، عشق را ارتباطی توصیف می‌کند که از گذر آن، عاشق در معشوق معدومش تجلی می‌کند. بیانش به نظر تا حدی کلی است و توأمان ناظر به دو مطلب است؛ نخست اینکه حق تعالی خود را در آینه وجود مشاهده می‌کند و دوم اینکه هر عاشق، خود را در آینه معشوق می‌نگرد. به لسان اشارت، جمال هر معشوق، در عدمیتش (یعنی در ظرفیت و قابلیت پذیرندگی اش) نهفته است؛ به دیگر سخن، جمال هر معشوق، مجلا و کانون تجلی عاشق است» (زرگر و رضایت، ۱۳۹۷: ۳۲).

«در هستی‌شناسی ابن عربی، یکی از مفاهیم بسیار مهم که در درک آرای زیبایی‌شناسانه او نقش کلیدی دارد، عالم خیال است. ابن عربی، حضرت خیال را در سلسله مراتب وجودی‌ای که برای هستی برمی‌شمارد یکی از مراتب می‌داند و آن را نمودی از خزانه بی‌کرانه عالم خیال می‌داند. با این توضیح که به عقیده ابن عربی، حق با تجلی صفت جلال جمال خود ۶ مرتبه را پدید آورده است. مرحله غیب الغیوب، مرتبه غیب ثانی، مرتبه ارواح یا ظهور حقایق مجرده بسیطه، مرتبه مثال و

بیشترین منابع مربوط به زیبایی‌شناسی عرفانی، مربوط به آثار ابن عربی است. در اندیشه ابن عربی، زیبایی عبارت است از تجلی وجودی حضرت حق و کمال ظهور؛ ظهوری که به واسطه آن ممکنات نیز ظهور یافته و هر شیء به اندازه ظهور و وجودش و بهره‌مندی از آن کمال که به تقویم ذاتی و عین ثابت‌اش بستگی دارد، از زیبایی بهره‌مند می‌شود. در دیدگاه او وجود مطلق، مساوی است با جمال مطلق و برحسب این معناست که وجود مطلق از مرتبه غیب الغیوبی خویش به واسطه دو تجلی جمالی به واسطه اسم «النور» بر اعیان ثابت‌ه متجلی می‌شود و انسان و عالم پدیدار می‌شوند. انسان که عالم صغیر است و مجال تجلی جمال الهی به واسطه حب الهی و دستیاری اسماء الحسنی در قوس صعود خود مظهری از جمال الهی است. مبانی تربیت زیبایی‌شناسی عرفانی، همواره انسان را در تلاش برای نیل به زیبایی مطلق نشان می‌دهد و برحسب همین مبانی نظری است که هنر دینی یا هنر اسلامی شکل گرفته است.

اعلام عدم تعارض منافع: نویسنده/نویسندگان اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ گونه تعارض منافی برای ایشان وجود نداشته است.

خیال مطلق که مرتبه ظهور معانی در قالب محسوس است، مرتبه حس و شهادت و مرحله جامع جمیع مراتب که حقیقت انسان کامل است. از نظر ابن عربی، انسان نیز به عنوان عالم صغیر از طریق صورت‌های خیالی درون خویش از وسائط خیالی عالم کبیر گذر کرده و به حقیقت دست پیدا می‌کند؛ عالم خیال، عالم نمادها و جولانگاه رموزها و اشارات گوناگون است و از همین رو به عقیده او خواب و رؤیای صادق نیز نموداری از عالم خیال است. از منظر او، خیال به دو وجه خیال متصل و خیال منفصل تقسیم می‌شود. خیال منفصل در عرفان ابن عربی، عالم خیال در وجه مطلق آن است؛ عالمی که منفصل و جدا از انسان است و شأن وجودی دارد و ابن عربی آن را «سرزمین حقیقت» نیز نامیده است. منظور از خیال متصل نیز همان عالم خیال انسانی است؛ به عنوان یکی از قوای درگاه انسان که شأنی وابسته به انسان به عنوان فاعل متخیل دارد. از نظر ابن عربی، خیال متصل برآمده از خیال منفصل است. نقش عالم خیال در آرای زیبایی‌شناسانه ابن عربی با توضیح نیروی همت و خلاقیت خیال در عرفان ابن عربی روشن می‌شود. عارف به نیروی همت که اراده قلبی و توجه و تمرکز شدید اراده و ذهن است، می‌تواند هر چیزی را در عالم خیال متصل بیافریند و سپس آن موجودات متخیل به واسطه خیال متصل را به ادن خداوند و با تخلق به تجلی خلاقیت الهی به صورت موجودات قائم به ذات در بیاورد و آنچه را که مرتبه خیال منفصل است، در مرتبه فروتر متجلی کند (هدایتی، ۱۳۹۰: ۱۱۲).

## بحث و نتیجه‌گیری

محور و تمرکز بحث زیبایی‌شناسی عرفانی «جمال الهی» است. عارفان جمال الهی را از صفات ثبوتی خداوند می‌دانند که در همه مراتب هستی ساری و جاری است و چنانچه از زیبایی ناسوتی سخن به میان می‌آورند، از بابت نمود و تجلی وحدانی جمال الهی است. علت اهتمام عارفان به مسئله زیبایی، نه از لحاظ علایق شخصی؛ بلکه از آن رو است که گفت‌وگو درباره خداوند متعال، به عنوان موضوع اصلی عرفان، نمی‌تواند جدا از گفتمان زیبایی‌شناسانه باشد؛ چراکه موضوع عرفان یافت وجود بی‌نهایت و اسماء و صفات اوست که همه به صفت زیبایی و حسناء متصف است. از آنجایی که عنصر اصلی هنر است و هنر در صدد است تا خلق زیبایی کند، هنر و زیبایی با هم تقارب می‌یابند. از این رو می‌توان سخن از هنرمند عارف یا عارف هنرمند به میان آورد. عارفان مسلمان در تلاش هستند تا از هستی آن‌گونه که هست، پرده بردارند و در این راه هستی را زیبایی الهی می‌یابند. از این رو، یافته‌های عرفانی برای هنر پژوهان، معرفت‌بخش و دانش‌افزا خواهد بود و در کشف زیبایی حقیقی مدد می‌رساند.

## پی‌نوشت‌ها

1. Plato
2. Idea/Form of Beauty
3. Aristotle
4. Philip P. Healey
5. Augustinus
6. Tommas Aquinas
7. Saint Augustinus
8. The confessions of st. Augustine
9. Tommaso d'Aquino
10. Ronajd G. pich
11. Subjectiv
12. Discourse on the Method

- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۹۰)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- حافظ‌نیا، محمدرضا. (۱۳۹۱)، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران: سمت.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۴)، حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، تهران: فرهنگستان هنر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: الدارالعلم.
- علی زرگر، سیروس؛ رضایت، علیرضا. (۱۳۹۷)، جمال از نظر محی‌الدین ابن‌عربی و فرخ‌الدین عراقی، حکمت و معرفت، ۱۳ (۱)، ۳۷-۳۱.
- روبینسون، جنیفر؛ کرول، نوئل؛ گایر، پل؛ بردسلی، مونرو. (۱۳۹۸)، دانش‌نامه زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر؛ ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- سلمانی، علی. (۱۳۹۲)، مفهوم ذوق هنری در سنت زیبایی‌شناسی تجربه‌گرا در قرن هجدهم، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی، تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردیک چارلز. (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه؛ ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- مددیون، محمد. (۱۳۸۴)، آشنایی با آرای متفکران درباره هنر. تهران: سوره مهر.
- معین، محمد. (۱۳۵۷)، فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.
- مفتونی، نادیا. (۱۳۹۰)، صورخیال در ترازوی نقد از نگاه فارابی. معرفت فلسفی، ۸ (۴)، ۷۴-۵۵.
- نبئی، مینا. (۱۳۸۷)، تاریخ زیبایی‌شناسی توماس آکوینی، زیباشناخت، ۹ (۱۹)، ۶۴-۴۹.
- هاشم‌نژاد، حسین. (۱۳۸۵)، درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، قیسات، ۱۱ (۳۹)، ۳۱۳-۳۳۲.
- هدایتی، یاسر. (۱۳۹۰)، مقایسه آرای زیبایی‌شناختی ابن‌عربی و آرای زیبایی‌شناختی امام خمینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران.
- هلی، فیلیپ. (۱۳۷۵)، تاریخ زیبایی‌شناسی؛ ترجمه محسن فاطمی و محمد مددیون، سوره، ۷۱، ۱۰۳-۱۳۹.
- وزیر، علی‌نقی. (۱۳۶۳)، زیباشناسی در هنر و طبیعت، تهران: هیرومند.
13. Alexander Gottlieb Baumgarten
14. Aesthetic
15. Nihilism
16. Rene Descartes
17. Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus
18. Gottfried Wilhelm Leibniz
19. Christian Wolff
20. David Hume
21. of the standard of taste and tragedy
22. Gilles Deleuze
23. Esthtique Metaphysique
24. Schiller
25. Guyau
26. Victor Basch
27. Croce
28. Folklore studies
29. Hippolyte Adolphe Taine
30. The Philosophy of Art
31. Auguste Comte
32. Eugene Veron
33. Aesthetics
34. Fechner
35. Oswald Kulpe
36. Relativiate

## منابع و مآخذ

- ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة. قم: دار الفکر.
- ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۶)، الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- پیچ، رونالد. (۱۳۸۵)، متافیزیک زیبایی در مسیحیت قرون وسطی. هنر، ۷۰ (۳۲-۳۹).
- تولستوی، لئون. (۱۳۶۴)، هنر چیست؟؛ ترجمه کاوه دهگان، تهران: امیرکبیر.

## ■ Research Article

## Reflection on Aesthetics from the Mystical Perspective of Ibn Arabi

Zahra Kazemizadeh <sup>1\*</sup>

1-PhD student in Islamic Philosophy of Education, Allameh Tabatabaei University. (Corresponding Author).

Receive Date: 2025/09/09

Accept Date: 2025/09/17

Pages: 94 - 107

### Abstract

The cultivation of a balanced human being depends on attention to all existential dimensions and aspects of personality. Considering the importance of the aesthetic dimension, if this aspect of human existence develops harmoniously alongside other dimensions, it attains its true path of perfection. In such a state, an individual perceives the manifestations of divine creation as authentic beauty, derives joy from human values and moral virtues, and achieves spiritual elevation, so that outward beauty does not distract from essential ethical, intellectual, and spiritual beauty. The aim of this article is to examine the foundations of aesthetics from the mystical perspective of Ibn Arabi. The research method is descriptive and analytical, and data were collected through library research using note-taking from written sources. The findings indicate that, in Ibn Arabi's thought, beauty is the existential manifestation of the Divine Reality and the perfection of appearance; an appearance through which contingent beings themselves come into manifestation, and each thing partakes of beauty according to the degree of its existence and its share in perfection, which depends on its essential reality and immutable archetype. Ibn Arabi divides beauty into two categories: Absolute Beauty and Qualified Beauty. He considers Absolute Beauty to be the beauty of wisdom, explaining that those who contemplate the beauty of wisdom love God in all things, since everything is firm and is the work of the Wise. He regards such individuals among the sages, for they can perceive beauty beyond outward form and, in mystical terminology, are "recognizers of the King," perceiving the Sovereign Essence in every manifestation of the Divine Names. Qualified Beauty, in his view, is "conditioned by purpose," as explained in relation to the prophetic saying: "Worship God as though you see Him." In his doctrine, Absolute Being is identical with Absolute Beauty. According to this principle, Absolute Being mani-



1\* - kazemi2035@gmail.com

ifests from its hidden, transcendent level through two aesthetic epiphanies by means of the Divine Name al-Nūr (The Light) upon the immutable archetypes, whereby humanity and the cosmos come into existence. The human being, as the microcosm, becomes a locus for the manifestation of divine beauty through divine love and the assistance of the Divine Names, and in the arc of ascent becomes a reflection of divine beauty. The foundations of mystical aesthetic education consistently portray the human being as striving toward Absolute Beauty, and it is upon these theoretical bases that religious or Islamic art takes form.

**Keywords:** Beauty, Aesthetics, Jamāl, Mysticism, Ibn Arabi

### نحوه ارجاع به این مقاله:

کاظمی‌زاده، زهرا (۱۴۰۴). تأملی در زیبایی‌شناسی از دیدگاه عرفانی ابن عربی. فصلنامه علمی مطالعات هنر و زیبایی‌شناسی، سال پنجم، شماره ۱۷ (پاییز ۱۴۰۴)، صص ۹۴-۱۰۷.

©Authors, Published by **Art and Aesthetics Studies Quarterly**. This is an open-access paper distributed under the CC BY (license: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

