| 092230 | | DİA |
|---|---|---|

**İLMÜ'l-CEMÂL**

**Madde Yayınlandıktan Sonra Gelen Doküman** **03.05.2017**

Falahi, Obaidullah Fahad
Concept of culture and aesthetics in the Qur'an .-- 2003 ISSN: 0975-6590 : Insight Islamicus: an Annual Journal of Studies and Research in Islam, vol. 3 pp. 91-102, (2003)

Aesthetics / Esthetics | Philosophy | Qur'ān & Quranic studies / Koran / Kuran / Qoran / Coran

| | | |
|---|---|---|
| 092230 | | DİA |

**İLMÜ'l-CEMÂL**

**Madde Yayınlandıktan Sonra Gelen Doküman** **21.08.2017**

Aminrazavi, Mehdi; Razavi, Mehdi Amin
Aesthetic experience in Islamic art .-- 1985 ISSN: 0021-1842 : Islamic Quarterly, vol. 29 pp. 29-41, (1985)

brand
(2)
2D

Routledge History of World Philosophies
Volume I

# History of Islamic Philosophy

EDITED BY

*Seyyed Hossein Nasr*
*and Oliver Leaman*

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 203501
Tas. No: 181.209
HIS-1

ROUTLEDGE
Taylor & Francis Group
London and New York
2001

ilmi'l-kemal
092230

CHAPTER 56

# Aesthetics

*Salim Kemal*

In keeping with the traditional exegetical and normative method of Qur'ānic and philological sciences, early aesthetic thought in Islam pursued a validation that may be called "argument by example and illustration". In this mode, critics advanced an account of the nature of poetry by examining the grammatical and philological rules present in works that were accepted as models of good poetry. They do refer to the different mental states of subjects, the play of different causal factors or the play of imagination, but these remain dependent on linguistic factors.

In *al-Bayān wa'l-tabyīn* al-Jāḥiẓ explains *isti'ārah* as calling one thing by the name of something else because of a similarity between two terms based on their contiguity and resemblance.[1] He maintains that it concerns single words or stylistic devices,[2] and warrants its legitimacy by analysing its linguistic structure.[3] Ibn Qutaybah proposes that *majāz* or figurative language underpins poetry, and in *Ta'wīl mushkil al-qur'ān* explains the term through such linguistic terms as *isti'ārah*, *tamthīl*, inversion, omission and repetition.[4]

Tha'ālibī, in *Qawā'id al-shi'r*,[5] analyses the transference of meaning in *isti'ārah* in terms of mental imagery,[6] which he explains through the language poets use to articulate imagery. Similarly, when in *Kitāb al-badī'* Ibn al-Mu'tazz sets out seventeen apparently new figures, his radical innovation is tempered by the facts that, firstly, earlier writers had already set out nine of these figures while in the other eight he proposes distinctions already present, if inadequately identified, in established and exemplary instances,[7] and, secondly, that he explains the figures by reference to the grammatical and philological rules governing their use.[8]

In *al-Muwāzanah bayn shi'r Abī Tammām wa'l-Buḥturī* al-Āmidī argues that, since the purpose of discourse is to communicate something, if the borrowed word or phrase is not useful it also lacks justification and cannot claim to be aesthetic.[9] In order to preserve the inter-subjective

111.85
SH.S Sharif, M.M. IRCICA

Studies in aesthetics / by M.M. Sharif.- Lahore: Institute of Islamic Culture, 1964.
xii, 219 p.; 21,5 cm.- (Collected papers; no. 3)
Includes bibliographical references and index

1. Aesthetics I. Title II. (Series)

7602

ONTOLOGY

111.85
EK.P Ekman, Rolf IRCICA

Problems and theories in modern aesthetics: some points of view / by Rolf Ekman.- Malmo: Gleerups, 1960.
128 p.; 20 cm.

1. Aesthetics I. Title

7131

06 NİSAN 1995

-097230 İLMÜ'L-CEMAL
-050165 EBU HAYYAN et-TEVHİDİ

58940

BAHNASĪ((ʿAffīf).
بهنسي (عفيف) .
علم الجمال عند ابي حيان التوحيدي ومسائل في الفن /
عفيف بهنسي . - بغداد : وزارة الاعلام ، مديرية الثقافة العامة ، 1972 (بغداد : مطابع شبان) .
152p.:ill.en - .
noir et blanc et en coul.,couv.ill. en coul. ; 22cm.

[8° V. 76476 (18)

"Ilm al-ǧamāl ʿinda Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī wa masaʾil fī al-fann". - Acq.74-7428. - Br.

Art.
--Tawḥīdī(ʿAlī ibn Muḥammad Abu Ḥayyan al-).
Esthétique.

23 SH

BAHNASĪ (ʿAffīf) Bh 128 085

بهنسي (عفيف) .
علم الجمال عند أبي حيان التوحيدي ومسائل في الفن /
وزارة الاعلام . - (السلسلة الفنية : ١٨) .
- Baġdād : Wizārat al- iʿlām, 1972.- 152 p. ; ill., couv. ill. ; 22cm.

"ʿIlm al-ǧamāl ʿind Abī Ḥayyān at-Tawḥīdī wa-masāʾil fī l-fann".

Iraq.Wizārat al-iʿlām.
Baġdād.Ed.

Art musulman.11e s.
Commentaire. 20e s.

CEMÂL (estetik)

101 = M. Koyo
105 = Beşir Ayvazoğlu

301.42
KEH.S

Silsileteki bulduğum-XIII, 7 vd.

ESTETİK

301.42
KEH.S

Kehkşe,
Silsileteki bulduğum XIII, 7 vd.

- AGÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ
-İLMÜ'L- CEMÂL

89-961313

Sāwī, Aḥmad ʿAbd al-Sayyid.
[Mafhūm al-jamāl ʿinda ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī]
مفهوم الجمال عند عبد القاهر الجرجاني : (دراسة في البلاغة والنقد) / أحمد عبد السيد الصاوي . -- الطبعة 1. -- الاسكندرية : الدار الاندلسية ، 1988.
222 p. ; 24 cm.
Bibliography: p. 215-221.
£E8.00

Jurjānī, ʿAbd al-Qāhir ibn ʿAbd al-Raḥmān, d. 1078?- Criticism, interpretation, etc.
Egy-Lang.

02 MAYIS 2001
MADDE BAŞINA TAHTAN SONRA GELİNDİĞİ YAZILMAMIŞTIR

İlmü'l-cemâl

(9)

جزيري ، محمد مجدى .
مدخل حضارى الى افكار علم الجمال / محمد مجدى الجزيرى .
ـ ط1 . ـ طنطا : دار الحضارة للطباعة والنشر ، 1988 .
384 ص ؛ 24سم .
يشتمل على ارجاعات بيليوجرافية ( ص [ 382 ] ـ 384 )
977-5615-82-8 تدمك
111.85
19930-19929 ز

İlmü'l-cemâl 092230

(29)

حموده ، عبد العزيز .
علم الجمال والنقد الحديث / عبد العزيز حموده . ـ [ القاهرة ] : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1999 .
207 ص ؛ 20 سم . ـ ( الأعمال الفكرية )
( مكتبة الأسرة )
" مهرجان القراءة للجميع 1999 "
يشتمل على ارجاعات بيليوجرافية .
977-01-6915-1 تدمك
801.93
120959-120958 ز

02 MAYIS 2001
MADDE BAŞINA TAHTAN SONRA GELİNDİĞİ YAZILMAMIŞTIR

İLMÜ'L-CEMÂL

AYKUT, . Hüseyin, "Türk İslâm Estetiği Üzerine Bir Deneme", Yayınlanmamış Yüksek L: Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Nihat Keklik), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Böl 1987, 137 S.

27 MAYIS 1993

İlmü'l-Cemal
Ahlak

(11)

الاحكام التقويمية في الجمال والاخلاق / رمضان الصباغ . ـ
ط 1. ـ الإسكندرية : دارالوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، 1998 .
395 ص ؛ 24سم .
يشتمل على ارجاعات بيليوجرافية ( ص 373 ـ 392 )
977-5904-32-3 تدمك
111.85 د19948-19949

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

203 NOUFOURI, Hamurabi & MARTÍNEZ NESPRAL, Fernando. *Nociones de estética arábiga y mudéjar: conceptos generales y pautas referenciales sobre el arte y el diseño del mundo islámico del Mediterráneo.* Buenos Aires: Cálamo, 1999. 276pp.

Arşp Müdüriyeti İlmü'l-Cemal

22 ARALIK

İlmü'l-Cemal

3224. **Mikdāšī, Ġāzī**: Waḥdat al-funūn al-islāmīya : ʿimāra, ḫaṭṭ, Mūsīqā ; dirāsa ǧamālīya falsafīya / Ġāzī Mikdāšī. – Ṭabʿa 1. – Bairūt : Šarikat al-Maṭbūʿāt, 1995. – 312 S. : Ill.
In arab. Schrift, arab. 35 B 1162

İLMÜ'L-CEMAL 06 MAYIS 1996

حول الفن الإسلامي

el-Mesâlimu'l-Mudâsın,
50 (13/1), 21-28

92230 · İlmü'l-Cemal
05 HAZİRAN 1996

| | |
|---|---|
| ARAŞTIRMACI | : Nerime Atalay |
| TEZİN ADI | : Kur'an'da Estetik Anlayışı |
| TÜRÜ | : Yüksek Lisans |
| DANIŞMAN | : Doç. Dr. Fahrettin Olguner |
| ÜNİVERSİTE ve BÖLÜM | : Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri Böl. |
| BİTİŞ TARİHİ | : 1992 |
| BASILDIĞI YER-TARİH veya BULUNDUĞU KÜTÜPHANE | : Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. |

30 [illegible] 2003

Cahit Ertürk İlmü'l-Cemal

(16)

تركي ، ابراهيم محمد
فلسفة الجمال عند الجاحظ / تأليف ابراهيم محمد تركي. ـ
ط1 . ـ طنطا : دار الحضارة للطباعة والنشر ، 1998 .
128 ص ؛ 24 سم .
يشتمل على ارجاعات بيليوجرافية ( ص 121ـ 128)
977-5615-76-3 تدمك
111,85 د19615-19616
علم النفس الشعبى ( الكاذب ) - ماوراء علم النفس

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

1565. **ʿAbd-al-Fattāḥ, Saiyid Ṣiddīq**: Al- Ǧamāl kamā yarāḥu 'l-falāsifa wa'l-udabā' / Saiyid Ṣiddīq ʿAbd-al-Fattāḥ. – Ṭabʿa 1. – [Al-Qāhira] : Dār al-Hudā, 1994 = 1414 h. – 453 S. : Ill.
In arab. Schrift, arab.
ISBN 977-5340-07-1 35 A 7875

İlmü'l-Cemal

- 2 ŞUBAT 1998

05 NİSAN 2005 MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

621 AYVAZOĞLU, Beşir. A review of the Ottoman world of aesthetic. *The great Ottoman-Turkish civilisation.* Vol. 4: *Culture and arts.* Editor-in-chief Kemal Çiçek. Ankara: Yeni Türkiye, 2000, pp.263-275

İlmü'l-Cemal

06 NİSAN 2005 MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

578 GONZALEZ, Valérie. *Beauty and Islam: aesthetics in Islamic art and architecture.* London: Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001. 134pp.

İlmü'l-Cemal

تصنيف ودراسة
الدكتور
محمد أبو المجد عطا البسيونى

**ببليوجرافيا الرسائل العلمية**
**فى الجامعات المصرية منذ إنشائها**
**حتى نهاية القرن العشرين**
الأدب العربى والبلاغة والنقد الأدبى

06 NİSAN 2005 MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

١٢٣٠ - البديعيات بين التجربة الشعرية والرصد البلاغى / محمد عبد الدايم عفيفى / د١٩٨٧ ج . المنيا ، ك . الآداب [ إ . على البطل ومحمد الكاشف] .

İlmü'l-Cemal

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| م | ماجستير | د | دكتوراه | ج | جامعة |
| ك | كلية | ق | قسم | ش | شعبة |
| إ | إشراف | م | ميلادية | هـ | هجرية |

:- القاهرة ت
الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

21212
25 EYLÜL 1995

1320. **Qalʿağī, ʿAbd-al-Fattāḥ Rauwās**: Madḫal ilā ʿilm al-ǧamāl al-islāmī / ʿAbd-al-Fattāḥ Rauwās Qalʿağī. – Ṭabʿa 1. – Dimašq [u. a.] : Dār Qutaiba, 1991 = 1411 h. – 147 S. : Ill.
Inhalt: Aspekte der Ästhetik im Islam. – In arab. Schrift, arab.
31 A 22878

092230 İlmü'l-Cemal

الدكتور عدنان علي رضا النحوي

(estetik bk.)

ilmü'l-cemal →
~~Hamit~~ = Cemâl (232-795)

# الأدب الإسلامي

## إنسانيته وعالميته

3052
892.7
NAH.E

الطبعة الأولى
١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

19 HAZIRAN 1998



ilmü'l. cemal

## الفصل الخامس
## الإسلام والجمال الفنّي

لقد رأينا في الفصل السابق أن المدارس الأدبية كان وراءها مذاهب فلسفية أو فكرية، على اختلاف في شدة الارتباط والتأثير بين الأدب والفلسفة من مدرسة إلى أخرى. إن هذا التأثير حقيقة واقعة مهما اختلف الأدباء في تفسيره. إن توماس ستيرنز إليوت (ت.س إليوت) يعتبر في مرحلته الأولى من حياته في النقد الأدبي أن العمل الأدبي استعاضة عن الفلسفة وبديل عنها، وليس خادما لها ودليلا عليها[1]. ولكننا نرى أن العلاقة في صورتها الحقيقة أعمق من ذلك وأكثر تعقيدا. إنها علاقة نشأت مع التاريخ خلال آلاف من السنين. والذي يهمنا من ذلك كله في هذا البحث هو أن الفلسفة نفسها بحثت في «الجمال» في مصدره، في تأثيره، في الإحساس به، في علاقة الإنسان به. بحثت الفلسفة في هذا الموضوع، وبحث الأدب كذلك في الجمال، وكان الجمال الفنّي أحد أهم المواضيع المشتركة بين الفلسفة والفن، بين اتجاهات الفكر الفلسفية والأدبية. وهذان الاتجاهان الفلسفة والأدب قديمان في حياة الإنسان، عميقان في تاريخه.

قبل أن نعرض نظرة الإسلام إلى الجمال عامة وإلى الجمال الفنّيّ بصفة خاصة، فإننا نعرض بإيجاز سريع أهم النظرات التي استعرضت موضوع الجمال في الفكر البشريّ، ليكون هذا الاستعراض الموجز عاملاً مساعداً في تقدير عظمة النظرة الإيمانية واستعلائها.

### ١ ـ الجمال والمذاهب الأدبية والفلسفية في أوروبا:

لعل أفلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ ق.م.) هو من أقدم من تتوافر لدينا آراؤهم في الجمال. وإن كنت أعتقد أن الجمال موضوع أقدم من أفلاطون بكثير، بل هو قديم

(١) ٣٢٠/٣٩.





قِدَم الإنسان نفسه، مرتبط معه منذ وجوده في إحساسه وفكره، وذاته وحياته، والكون الممتد أمامه. ولكن معظم كتب الأدب مازالت تجعل بداية دراستها للفكر من عهد اليونان، وربما ألزم بعضهم نفسه بالقيود التي وضعها الفكر اليوناني، والتزمتها المدرسة الكلاسيكية من حيث تقديسها لهذا الفكر.

يعتبر أفلاطون أن كلّ جمال حسّيّ أو خلقي أو عقليّ يُرَدُّ إلى المثل الأزليّ الخالد، إلى الجمال المطلق. ويعتبر أن الحاسّة الفنّية هي من بقايا ذكريات الروح في عالمها الأول قبل أن تهبط إلى هذاالعالم[1].

ويفسر أفلاطون حقائق الوجود ومظاهره بنظريّة المحاكاة. فالحقيقة عنده هي موضوع العلم، وهي ليست في الظواهر الخاصة العابرة وفيما نراه ونحسه، ولكنها في المُثُل أو الصور الخالصة لكل أنواع الوجود الحقيقي. ولكننا لا ندرك نحن إلا أشكالها الحسية التي هي في الواقع ليست إلا خيالات أو محاكاة لعالم المُثُل. ويضرب مثلا لذلك بسرداب فيه جماعة على مقعد وظهورهم لفتحة ضيقة منه، أمامها نار عالية اللهب. فهذه الجماعة من الناس يرون على ضوء اللهب مناظر أشباح تتحرك، هي انعكاس للأجسام الحقيقية التي لا يرونها. فما نراه في هذا العالم ليس سوى انعكاس لعالم الصور الحقيقية الخالصة. وعالم الصور الحقيقية هذا هو عالم الحق والخير والجمال. وكل ما نراه هو انعكاس لتلك الصور. فالحكومات محاكاة للحكومة المثاليّة في عالم الصور، والقوانين كذلك محاكاة. والفضيلة هي المعرفة عن طريق تذكر الروح لما كانت تعلمه في العالم العلوي قبل هبوطها إلى العالم الماديّ. والكلمات محاكاة كذلك للأشياء. فالمحاكاة عنده هي العلاقة الثابتة بين الشيء ونموذجه. وحين يقسم أفلاطون المعرفة إلى مراتب يجعل أعلى مرتبة هي معرفة الصور ذات الوجود الثابت، «المُثُل»، ولها صلة بالجمال والحب. والجمال نوع من أنواع الكمال. ويتدرج الحب من حب الأشخاص إلى حبّ الأفكار الكلية، حتى يصل إلى معرفة الصور، ثم إلى الجمال المحض[2].

ويعتبر أفلاطون أن الفليسوف هو أعلى مرتبة من الأديب أو الشاعر. فالفيلسوف هو الذي يصل إلى أرقى أنواع المعرفة، أما الشاعر فيعكس لنا في فنه خيالات الأشياء ومظاهرها لا جوهرها. هذه العلاقة بين الفلسفة والأدب تختلف عن تلك التي عرضها ت.س إليوت كما ذكرنا قبل قليل، وبذلك اختلفت النظرة إلى الجمال[3].

(١) ٧٧/٤. (٢) ٣٢/٣٩ ـ ٤٠. (٣) ٣١/٣٩.

5 EKİM 2008
MADDE YAYINLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
D824
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

# الجمال في المنظور الإسلامي

د. مصطفى محمد طه
البسطا - لبنان

يشير الواقع التاريخي بأن المنظور الإسلامي - بعكس غيره من المناظير- قد تسامى بالإنسان إلى أعلى الدرجات من التكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقد تنوعت آفاق وملامح هذا التكريم، عبر المعطيات الإسلامية في هذا الإطار، وكان الجمال بأنماطه وقنواته الإبداعية، التي تعدد ما بين جمال معنوي- الصياغة الفكرية للتراث الروحي الإسلامي - وجمال مادي تبلورت لمساته في التراث المادي، مثل العمارة والفن، الذي شعّ بالإشعاع النابض بالقيم الجمالية، التي تضفي ولا ريب على الحياة طابعاً من التناسب والتناغم مع سنن الله الكونية، وهذه هي أبرز وسائل التكريم الإسلامي للإنسان، إنّ معرفة مدى ديناميكية المكانة البارزة التي تبوّأها الجمال في المنظور الإسلامي، تقتضي منّا دراسة وتحليل المعطى الجمالي في القرآن الكريم، ولن ندرس ما أطلق عليه العلماء ((إعجاز القرآن)) أو قدرته على التعجيز، وذلك لأننا سوف نعالج هنا الجمال بمفهومه الشامل، كما جاءت ملامحه وآفاقه بادية عبر السياق الشريف، ثم نعرّج بعد ذلك إلى دراسة موقع الجمال في حياة الرسول الأعظم (ﷺ)، ولعلّ دراسة عن الجمال في المنظور الإسلامي، لا تكتسب الطابع المنهجي، إلا بمعرفة نظرة مفكري الإسلام قديماً وحديثاً إلى الجمال؛ وذلك لأنّ معالم هذه النظرة قد انبثقت من رحم الإسلام.

## المحور الأول: الجمال في المنظور القرآني:

يعدُّ القرآن الكريم، كتاب الحضارة الأمثل، حيث يهتم اهتماماً شاملاً بتكوين كيان إنساني متنامٍ، وفقاً للنسق الإيماني المعجز، الذي يهدف ضمن ما يهدف، إلى انعتاق الإنسان من إسار الجاهلية العمياء، التي سحقت ذاتية هذا الإنسان، وعلى اعتبار أنَّ الجمال هو القيمة الوحيدة التي تفرق ما بين الإنسان والحيوان، فضلاً عن أنَّ الجمال ثالث ثلاثة من القيم التي شغلت الفكر البشري منذ أن بدأت المسيرة الإنسانية على ظهر

İlmî - Cemal (092230) 21 Eylül 2014



Adelard's translations from Arabic are literal and technical in nature: they teach one how to compute on the abacus, to solve geometrical theorems, to chart the course of the stars, to draw up horoscopes and to make talismans for effecting magic. Adelard, however, was keen to provide more than literal translations. In the case of Euclid's *Elements*, in addition to his literal rendering, either he or members of his school recast the work in the form of a "commentum" in order to show how theorems followed on from one another by a process of deductive reasoning (this is the so-called "Adelard II" version of the *Elements*). In a work on how to use an astrolabe, based on Arabic texts on the subject, he includes a summary of cosmology according to the Ptolemaic system.

Adelard contributed significantly to establishing of the teaching of the quadrivium in the Middle Ages. The "Adelard II" version of the *Elements* was included in Thierry of Chartres' two-volume collection of texts on the seven liberal arts (the *Heptateuchon*), and was copied in more than 70 manuscripts. His translation of the tables of al-Khwarizmi was also copied into the *Heptateuchon*, but was soon superseded by the *Toledan Tables*. His abiding reputation, however, was due to the *Quaestiones naturales*, which were printed three times in the Renaissance and quoted by scholars such as Giovanni Pico della Mirandola.

*See also*: ▶ Natural Philosophy ▶ Thābit ibn Qurra

## Bibliography


### Primary Sources

Adelard of Bath (1988) Adelard of Bath: conversations with his nephew, ed. and trans. Burnett Ch et al. Cambridge University Press, Cambridge (includes De eodem et diverso, Quaestiones naturales and De avibus)

Busard Hubertus Lambertus Ludovicus (1983) The first Latin translation of Euclid's "Elements" commonly ascribed to Adelard of Bath (Adelard I). Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto; Folkerts Menso (1992) Robert of Chester's (?) redaction of Euclid's "Elements," the so-called Adelard II version. Birkhäuser, Basel

Suter Heinrich, Bjørnbo Axel, Besthorn Rasmus (1914) Die astronomischen Tafeln des Muhammad ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama ibn Ahmed al-Madjrītī und der latein. Übersetzung des Athelhard von Bath. Royal Danish Academy, Copenhagen

### Secondary Sources

Burnett C (ed) (1987) Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth century. Warburg Institute, London; Haskins CH (1927) Studies in the history of mediaeval science, 2nd edn. Harvard University Press, Cambridge, pp 20–42

Burnett C (1995) Adelard of Bath's doctrine on universals and the Consolatio Philosophiae of Boethius. Didascalia (Sendai) 1:1–13

Burnett C (1997) The Latin and Arabic influences on the vocabulary concerning demonstrative argument in the versions of Euclid's "Elements" associated with Adelard of Bath. In: Hamesse J (ed) Aux origines du lexique philosophique européen. Société internationale pour l'étude de philosophie médiévale. Louvain-la-Neuve, pp 117–135

Cochrane L (1994) Adelard of Bath: the first English scientist. British Museum, London

Speer A (1995) Die entdeckte Natur. Brill, Leiden, 18–75 (on the Quaestiones naturales)


# Aesthetics

JOHN MARENBON
Trinity College
University of Cambridge
Cambridge
UK


## Abstract

According to a "Traditional" view, there was a medieval aesthetics, which centered around the theories of beauty developed by theologians like Albert the Great, Ulrich of Strasbourg, and Thomas Aquinas. They argued that beauty lies in the relation between the form and matter of a hylomorphic concrete whole. Although they were writing in the context of beauty as a property of all things that exist, some of them allowed for different degrees of beauty in different things. Traditionalist theorists put these ideas together with material from technical treatises on individual arts (such as poetry, music, and architecture) and ideas implied by medieval artifacts in order to construct a medieval aesthetic theory. Recently, however, strong arguments have been brought to suggest that there was no such thing as medieval aesthetics, given that the connection between beauty and human-made artifacts, central to many modern aesthetic theories, was not made.


Encyclopedia entries are not, usually, a suitable place for discussions of methodology, and least of all survey articles, to which readers look for a clear and balanced introduction to a field. Yet, a survey of what is called medieval aesthetics cannot avoid questions of method, because it is a matter of dispute whether medieval aesthetics is a subject at all. While there are a number of modern studies of medieval aesthetics, written by expert historians and philosophers, there are other recent historians and philosophers who put forward powerful reasons for thinking that there was no aesthetics in the Middle Ages. Given

**Encyclopedia of Medieval Philosophy**: *Philosophy Between 500 and 1500*, edit. Henrik Lagerlonud, vol. I, London 2011. ISAM DN. 224446.

# DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

AKLÎ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU:
*BABİL-KELDANÎ-ÇİN-HİNT-İRAN-İBRANÎ GELENEKLERİ*

1. Cilt

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 242380
Tas. No: 109
DOĞ. B

*Proje Editörü*

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

*1. Cilt Editörü*

Doç. Dr. Ali Osman KURT

İnsan

İstanbul 2015

## İSLÂM SANAT GELENEĞİ VE ESTETİK

Turan Koç*

23 Temmuz 2016
MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

(091785) İslam
(093230) İlmî-Cemal
(181504) Sanat

Bir kültürü, bir dünyayı anlamanın en kısa, en kolay yolu sanattan geçer. Hakikat anlayışının ve bununla çok sıkı bağlantısı bulunan estetik duyarlılığın dışa vurumu olarak sanat bu konuda çok büyük imkanlar sunar. İslam'ın hayat ve hakikat anlayışının, kısaca, dünya görüşünün çeşitli dil ve ifade düzeylerindeki bir tezahürü olan İslam sanatının da İslam'ı anlamının en dolaysız yollarından biri olduğunu söyleyebiliriz. İslam veya genel olarak din sanatla bütün insanlığa hitap eden somut bir ifade kazanır. Güzel sesle okunan bir ezan veya Süleymaniye camii gibi, ait olduğu dünyayı temsil edici bir mimarî eser bunun güzel bir örneğidir. Zira İslam sanat ve estetiğini İslam'ın insan, âlem ve hayat telakkisinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Başka bir ifade ile, İslam sanatı İslam ilke ve inançları üstünde yükselen bir medeniyetin ifadesidir. Zaten medeniyet, bir toplumun düşünce, duygu, edebiyat, sanat, fen bilimleri, teknik ve ahlak gibi, maddî ve manevî alanda aynı yönü, aynı hızı ve aynı duyarlılığı veren bir güç ya da dünya olarak tanımlanmaktadır.

Doğrusu, imanın hakikati ya da inanma olgusu salt zihnî akıl yürütmenin veya sadece mantıkî yargıların geçerliliği ile anlatılıp açıklanacak bir husus değildir. İslam akla son derece büyük bir önem vermekle birlikte, insanın duygu ve tecrübelerine de aynı ölçüde değer verir. Kur'an, tekrar tekrar, bildirdiği hakikatin akılla kavranabileceğini söyler. Öyle ki, eğer dinler akla göster-

* Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [e-posta: turan.koc@izu.edu.tr]

469-486

# DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

## YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ

3. Cilt

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 242382
Tas. No: 109
İSO, 6

*Proje Editörü*

**PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA**

*3. Cilt Editörü*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İNSAN

İstanbul 2015

## SCHOPENHAUER'DA ESTETİK KURTULUŞ

İlmü'l-Cemal/Ahmet İnam*

052230

01 Ağustos 2016

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

XIX. yüzyılın romantik Alman filozofu Schopenhauer, çok az sayıda felsefecinin, Freud ve birkaç edebiyatçının dışında, etkisini pek duyuramamıştır.[1] Kimilerine göre metafiziği tutarsızlıklar ve eksikliklerle doludur.[2] Yine de ben Schopenhaur'dan ahlâk ve estetik alanında, onun metafizik dayanaklarını kabul edelim ya da etmeyelim öğreneceğimiz şeyler olduğunu ileri sürüyorum. İşte bu yazımda, ondan öğrenebileceğimizin ne olduğunu bir yanıyla ortaya koymaya çalışacağım. Görüşlerimin bir kısmını 24-27 Mayıs 1988 tarihleri arasında Hamburg'daki Uluslararası Schopenhauer Kongresi'nde yaptığım bir konuşmada değişik bir bağlamda, onun ölüm anlayışından kalkarak savundum. Buradaki düşüncelerim yalnızca Schopenhauer'in felsefesi ile sınırlı değil. Okur, metafizik kabullerin nasıl insanı belli dünya görüşüne ve yaşama anlayışına ittiğini, buna rağmen aynı dayanaklardan çıkarak, sistemin kavramsal örgüsü içinde kalıp, onun değişik bir yorumuyla, bu yaşayıştan nasıl başka türlü

* Prof. Dr., ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Schopenhauer'in Nietzsche ve Wittgenstein'a etkisi çok açıktır. Ayrıca Burkhardt, Wundt, Vaihinger, von Hartmann ve Schoenberg'in düşüncelerinin gelişmesinde rolü önemlidir.
   D.H.Lawrence, Proust, Mann, Conrad, Tolstoy ve Samuel Beckett'in de Schopenhauer'dan etkilendiği söylenebilir. Bkz. M. Fox (1980:XVII), Windelband (1957:549-550, 557, 558, 573-574).
2. Hamlyn (1985:I); Jones (1975:147).

511-516

**092230**

**İLMÜ'l-CEMÂL**

1 EMİNE GÜZEL, İslam sanat ve estetiğinin Kur'an temelleri, Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008

2 HATİCETÜL KÜBRA CAVİT, Turan Koç'ta din ve estetik: İslâm estetiği örneği, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011

3 OSMAN MUTLUEL, Kur'an-ı Kerim ve estetik, Ankara Üniversitesi, Doktora, 2008

4 AYŞE TAŞKENT, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de estetik, Marmara Üniversitesi, Doktora, 2009

199068

21 OCAK 2012

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

# HISTORY OF ISLAMIC PHILOSOPHY

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi
Dem. No: 199068
Tas. No: 181.209 HIS.1

**Edited by**

*Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman*

Kum 2008



56 **Aesthetics** 969
*Salim Kemal*

57 **Law** 979
*Norman Calder*

**VIII Later transmission and interpretation**

58 **Medieval Christian and Jewish Europe** 1001
*John Marenbon*

59 **Modern Western philosophy** 1013
*Catherine Wilson*

60 **The poetic medium: a case study** 1030
*Branko Aleksić*

**IX Islamic philosophy in the modern Islamic world**

61 **Persia** 1037
*Mehdi Aminrazavi*

62 **India** 1051
*Hafiz A. Ghaffar Khan*

63 **Pakistan** 1076
*M. Suheyl Umar*

64 **The Arab world** 1082
*Ibrahim M. Abu-Rabi'*

65 **Egypt** 1115
*Massimo Campanini*

66 **Turkey** 1129
*Mehmet Aydin*

67 **South-east Asia** 1134
*Zailan Moris*

İlmi'l-Cemal



ing, not even this claim that nothing is determined' (fr. 71C8). They will not assert dogmatically (that is, with strong commitment to the truth) that something either is or is not the case, saying only that it no more is than is not, or that it sometimes is and sometimes is not, or that it is for one person and not for another (fr. 71C6–7) (see PYRRHONISM §§1, 3). This, according to Aenesidemus, amounts simply to following the appearances, reacting to the way things seem to be; about reality the Pyrrhonist suspends judgment, the result of such suspension being tranquillity (Diogenes Laertius, IX 106–7).

The remainder of *The Pyrrhonian Discourses* cast doubt on the concepts of dogmatist physics (cause, principle, generation, motion, and so on) (see PYRRHONISM §5) and the veridicality of perception, as well as dealing sceptically with signs, the gods, scientific explanation and various topics in ethics, the aim being to emphasize the dubiousness of all dogmatic positions on these topics and the extent of their differences, with a view to promoting suspension of judgment (and hence tranquillity). Some of these arguments are preserved elsewhere: signs should be evident as signs (that is in what they signify) to everybody if they are to function as signs, but they are not (Sextus Empiricus, *Against the Professors* VIII 215); the concept of cause is incoherent (IX 219–26); scientific 'explanations' are underdetermined (Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* I 180–5). Aenesidemus' Scepticism appears both consistent and complete.

Elsewhere, however, Sextus reports that 'Aenesidemus... says that the Sceptic way is a road leading to Heraclitean philosophy, since saying that opposites appear to hold of the same thing precedes saying that they actually do hold of the same thing' (*Outlines of Pyrrhonism* I 210) (see HERACLITUS §3). Thus, apparently, indeterminacy in appearances is grounds for belief in indeterminacy in the objects, which is unsceptical, involving a commitment to the way things actually are. Perhaps Aenesidemus simply offered such arguments dialectically, to emphasize dogmatic disagreement; perhaps he thought (possibly following Pyrrho – see PYRRHONISM §1, and compare PYRRHO §3) that such statements were coherently Sceptical; or perhaps he simply changed his mind. The evidence is insufficient – and we can only suspend judgment on the issue.

**References and further reading**


* Aenesidemus (1st century BC) Fragments, in A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (Invaluable collection of fragments in translation with philosophical commentary; contains Photius' report of Aenesidemus at §§71–2.)

* Diogenes Laertius (*c.*early 3rd century AD) *Lives of the Philosophers*, trans. R.D. Hicks, *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press and London: Heinemann, 1925, 2 vols. (Greek text with facing translation; IX 61–116 is devoted to Pyrrhonism.)

Hankinson, R.J. (1995) *The Sceptics*, London: Routledge. (Chapter VII deals with Aenesidemean Scepticism.)

* Sextus Empiricus (*c.* AD 200) *Outlines of Pyrrhonism*, trans. J. Annas and J. Barnes, *Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (Fine translation with introduction and notes.)

—— (*c.* AD 200) *Against the Professors*, trans. R.G. Bury, *Against the Logicians, Against the Physicists, Against the Ethicists* and *Against the Professors*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press and London: Heinemann, 3 vols, 1935, 1936, 1949. (Parallel Greek text with English translation and minimal notes.)

Woodruff, P. (1988) 'Aporetic Pyrrhonism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 139–68. (Stimulating if unorthodox treatment of Aenesidemus' Pyrrhonism.)


R.J. HANKINSON

# AESTHETIC ATTITUDE

*It is undeniable that there are aesthetic and non-aesthetic attitudes. But is there such a thing as* the *aesthetic attitude? What is meant by the aesthetic attitude is the particular way in which we regard something when and only when we take an aesthetic interest in it. This assumes that on all occasions of aesthetic interest the object attended to is regarded in an identical fashion, unique to such occasions; and this assumption is problematic. If an attitude's identity is determined by the features it is directed towards; if an aesthetic interest in an object is (by definition) an interest in its aesthetic qualities; and if the notion of aesthetic qualities can be explained in a uniform manner; then there is a unitary aesthetic attitude, namely an interest in an item's aesthetic qualities. But this conception of the aesthetic attitude would be unsuitable for achieving the main aim of those who have posited the aesthetic attitude. This aim is to provide a definition of the aesthetic, but the aesthetic attitude, understood as any attitude focused upon an object's*

16 MART 2007

MADDE ... DAKİTAN
SONRA ... DÜŞÜNMEN



Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 1, 1998 London. s. 51-91 DN: 148353

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

Dia için tarandı
M. Demirci

14 MAYIS 1991

# دراسات في علم الجمال

İlmü'l- Cemal (Kapak)

تأليف
الدكتور عدنان رشيد

كلية الآداب
جامعة الملك سعود

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi

| | |
|---|---|
| Kayıt No. : | 11049 |
| Tasnif No. : | 101 REŞ.D |

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت . ص.ب ١١-٧٤٩

وفى اشتراكه العملى فى الجمعيات الخيرية المختلفة . ذلك أن الفلسفة الأخلاقية إنما تبسط بالمثل وتنشر بالعمل .

وقد ألقى محاضرة سنة ١٩٤٠ عن الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية ، أجمل فيها فلسفته الأخلاقية ، التى يرد فيها أساس الأخلاق إلى المجتمع . ولا غرابة فى ذلك فقد درس كما رأينا على علم من أعلام المدرسة الاجتماعية وهو ليفى بريل . ليس الضمير الخلقى عنده فطرياً ، ولكنه مرآة للحياة الاجتماعية ونتيجة للتفاعل بين الأفراد فى المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل إلى جيل . وإذا كان الأمر كذلك فالسبيل إلى إصلاح الأخلاق ، وترقية الضمير ، هو « التربية » . وبعد هذه الأصول النظرية يرد الضعف الخلقى الموجود عندنا إلى أمور ثلاثة هى : (١) مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات (٢) الإغراق فى المجاملة (٣) ضعف الشعور بالغيرية .

ولندع منصور فهمى يتحدث عن نشأة الشعور الخلقى ، فيقول :

« لقد اصطلح الناس منذ القديم على تسمية هذا النور المتلألىء الهادى بالضمير . وليس الضمير إلا حساً معنوياً ، أو ذوقا روحانيا ، يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية ، وخلاصة التجارب فى العيش والمعاملات . فمنذ تكونت الجماعات البشرية والناس تغمرهم حاجات هذا الوجود وشئونه ، ويسبحون فى خضم واسع من الخبرة والمحن . وقد تتوارث الأجيال هذه الاختبارات التى لا تحصى ، فتتلقاها الذرارى وتتبادلها الشعوب المتغايرة . ومن هذا التوارث وهذا التبادل يتخلف فى الحياة ذوق أخلاقى ، يصيب منه الأفراد أقداراً مختلفة باختلاف أحوالهم وتربيتهم .

* * *

وإذا كان مذهب منصور فهمى فى الأخلاق يرجع إلى المجتمع ، فإن مذهبه فى الجمال يرتد إلى النفس شعوراً مباشراً بالجميل لذاته . وعنده أن الشعور بالجميل يتميز عن الشعور بالنافع ، أو الجليل ، وأن النفس تستشعر بالحرية من كل قيد حين تحس بالجمال حيثما يوجد .

وإذا كانت معظم المذاهب الحديثة فى علم الجمال تنفى عن الطبيعة صفة الجمال ، وترد هذا الشعور إلى الذات فقط ، وأنها هى التى تخلع على الطبيعة ما فيها من جمال ، فإن منصور فهمى يذهب مع القدماء إلى أن الكون جميل ، لأن وراء الكون ووراء الكائنات خالق مبدع أراد أن يصوره على هذا النحو البديع . ولذلك كانت فلسفته الجمالية ممتزجة بفلسفة دينية تقوم على نزعة صوفية ، وستجد هذه النزعة تتردد خلال ما كتبه من فصول فى علم الجمال .



Mecelletu Kulliyeti'l-Adab Camiati'l-Kahire,
cilt: 19/s.2 (1957) Kahire.
S 7-46 0.333

# علم الجمال

## أبحاث لم تنشر للدكتور منصور فهمى

### ١ – حول التعريف بمعنى الجمال

فى القديم الغابر ، ومنذ صور الله الانسان ، وأودعه الحواس وأقر فيه العقل والتفكير ، هيأه لأن يقبل على كل جميل يقدره ، ويدبر عن كل قبيح ينفره ، ذلك هو الطبع المستقيم ، والذوق السليم ، وتلك هى فطرة الله وسنته . ولن تجد لسنة الله تبديلا .

على أن الناس فى بدوهم وحضرهم ، ومنذ غابرهم وحاضرهم ، قد يختلفون فى تقدير الجمال والقبح ، ويتباينون فى إدراك معانيه ، وذلك تبعاً لتأثير بيئاتهم ، وأحوالهم ، وتجاربهم ، وعقائدهم ، وثقافاتهم ، وعاداتهم . وأنه مهما يكن بينهم من اختلاف فى أحاسيسهم نحو الماديات ، أو فى أحكامهم العقلية على مظاهر الجمال والقبح ، فإن لهم حظاً مشتركا يجمعهم فى أصول الجمال .

ولقد يختلف الناس فى أساليب تفكيرهم ، وأنواع معارفهم وعلومهم وأقدارها ، كما يختلفون فى فهم مقاييس الخير والشر واصطناعها ، ومع ذلك فلهم أصول كلية متشابهة فى المنطق ، وقواعد التفكير ، ولهم معالم مرعية يترسمونها فى السلوك والأخلاق .

وعلى ذلك ، فقد يظفر المفكرون بأصول جامعة لتذوق معنى الجمال ، تسكن النفوس إليها ، ويُهتدى بها .

قالوا قديما : إن الله جميل يحب الجمال !



28 ETAL 2000

Routledge History of World Philosophies vol:I
History of Islamic Philosophy part: II
Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman
London 1996,s. 969-978 DN:44787-2

# CHAPTER 56

# Aesthetics

*Salim Kemal*

In keeping with the traditional exegetical and normative method of Qur'ānic and philological sciences, early aesthetic thought in Islam pursued a validation that may be called "argument by example and illustration". In this mode, critics advanced an account of the nature of poetry by examining the grammatical and philological rules present in works that were accepted as models of good poetry. They do refer to the different mental states of subjects, the play of different causal factors or the play of imagination, but these remain dependent on linguistic factors.

In *al-Bayān wa'l-tabyīn* al-Jāḥiẓ explains *isti'ārah* as calling one thing by the name of something else because of a similarity between two terms based on their contiguity and resemblance.[1] He maintains that it concerns single words or stylistic devices,[2] and warrants its legitimacy by analysing its linguistic structure.[3] Ibn Qutaybah proposes that *majāz* or figurative language underpins poetry, and in *Ta'wīl mushkil al-qur'ān* explains the term through such linguistic terms as *isti'ārah*, *tamthīl*, inversion, omission and repetition.[4]

Tha'ālibī, in *Qawā'id al-shi'r*,[5] analyses the transference of meaning in *isti'ārah* in terms of mental imagery,[6] which he explains through the language poets use to articulate imagery. Similarly, when in *Kitāb al-badī'* Ibn al-Mu'tazz sets out seventeen apparently new figures, his radical innovation is tempered by the facts that, firstly, earlier writers had already set out nine of these figures while in the other eight he proposes distinctions already present, if inadequately identified, in established and exemplary instances,[7] and, secondly, that he explains the figures by reference to the grammatical and philological rules governing their use.[8]

In *al-Muwāzanah bayn shi'r Abī Tammām wa'l-Buḥturī* al-Āmidī argues that, since the purpose of discourse is to communicate something, if the borrowed word or phrase is not useful it also lacks justification and cannot claim to be aesthetic.[9] In order to preserve the inter-subjective

# BİR İSLAMİ ESTETİK TEORİSİNE DOĞRU*

**Omar W. NASİM**

**Çev: Recep GÜN****

**Takdim:**

Bilim, çok dar ve sınırlı bir evren çalışması haline gelmiştir. Bilimin gerçeklik tanımlamaları nesnel, açıkça bilinen ve kişisel olmayan kavramlarla sınırlıdır. Gerçekliğin bu şekilde tanımlanması, Goethe'ci anlamıyla, subjektif insan olgusuna kesinlikle geçit vermeyen bir durumdur[1]. Nitekim Nietzsche şunu iddia etmektedir: "Bizim tabii ilimlerimizin, araştırmalarından elde ettikleri nihilistik sonuçlar... Bunları nihai olarak bir iç bozulma, kendisine karşı bir iç dönüş takip eder[2]." Kişi, nesnel metotları ve araçları kullanıp (ve bu yüzden ) gerçekliğin subjektif ve kişisel karakteristiklerinin pek çoğunun dışlanarak çalışıldığı objektif planlarda dağınık bir düşünce sistemi görmektedir. O takdirde bilim, gerçekliğin en temel unsurunu yani "ben"i çalışacak araçlardan yoksun olduğunda, kendisinin hakikat ve evren hakkında bir çalışma olduğunu nasıl iddia edebilir? Özne ve nesne arasındaki bu boşluk, kısmen deneyci gelenek ve "numen" ve "fenomen" üzerindeki tartışmalarıyla Kant tarafından yaratılmıştır[3]. Batılı dünya görüşü içerisindeki bu düalizm, hakikatin son derece dağınık ve anlamsız tanımlanması şeklinde neticelenmiştir. Fizikte çabalar "her şeyi kapsayan bir teori" oluşturmak için sarf edilmelidir. Fakat asli düalizm ve gerek tabii gerekse sosyal bilimlerde fikirler arasında bir ilişkinin olmayışı nedeniyle bu iş gerçekten bir sorun haline gelmiştir.

Batı sanatına gelince, tek yanlı bir bakışla, o kendisinin bütün evreni ve ötesini içine alacak derecede genel "mutlak" ve "evrensel" niteliğe sahip olduğunu iddia etmektedir[4]. Sanat, belli bir zamanda bir kişi veya toplumun subjektif veya derûnî hisleriyle ilişkilidir. Alman idealistlerce ileri sürüldüğü gibi

MADDE YAYINLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
02 AĞU 2008



D03296

http://www.dinbilimleri.com/

D 375

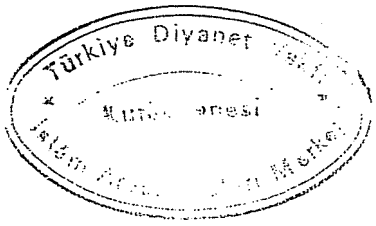
East Asia
627 COBLIN, W. SOUTH: *A Handbook of 'Phags-pa Chinese*. By Edwin G. Pulleyblank
629 LOEWE, MICHAEL: *The Government of the Qin and Han Empires, 221 BCE–220 CE*. By David Elstein
630 KYLE CROSSLEY, PAMELA, HELEN F. SIU and DONALD S. SUTTON (eds): *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. By Richard Louis Edmonds
632 SHIN, LEO: *The Making of the Chinese State: Ethnicity and Expansion on the Ming Borderlands*. By Julian Ward
634 PANG KIE-CHUNG and MICHAEL D. SHIN (eds): *Landlords, Peasants and Intellectuals in Modern Korea*. By Anders Karlsson

South-East Asia
636 MACDONALD, CHARLES J.-H.: *Uncultural Behavior: An Anthropological Investigation of Suicide in the Southern Philippines*. By Paul-François Tremlett

General
638 MOMEN, WENDI with MOOJAN MOMEN: *Understanding the Baha'i Faith*. By Oliver Scharbrodt
639 MORRIS, BRIAN: *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. By Fabrizio M. Ferrari

641 **Books received for review**

BSOAS, cilt: 70, Sayı: 3, London - 2007, s.459-486.




Adab (010611)
Saglenme (081504)
Ilmü'l-Cemāl (092230)

Printed in the United Kingdom.

# Man's "Hollow Core": ethics and aesthetics in *Ḥadīth* literature and classical Arabic *adab**

**Stefan Sperl**
School of Oriental and African Studies
ss6@soas.ac.uk

**Abstract**
Classical Arabic *Ḥadīth* literature is largely composed of micro-narratives recording the sayings and deeds of the Prophet Muḥammad. This study seeks to examine their literary form by focusing on selected examples listed in the canonical *Ḥadīth* compendia under the heading of *adab*, a term which may be rendered here as "practical ethics" but which is also commonly used to designate classical Arabic *belles-lettres*. While the latter is a type of literature quite distinct from the literature of *Ḥadīth* the texts here studied point to a certain interface between them. The ethical dimension of *adab* as it appears in *Ḥadīth* is examined further in the light of Haydon White's theory on the relation between narrativity and law. Contrasting the micro-narrative of *Ḥadīth* with the "macro-narrative" of the epic provides further insight into its approach to *adab* and serves to highlight its distinct literary and religious aesthetic.

Works of classical Arabic prose often consist of brief statements and tales narrated by transmitters and covering a range of topics for the purpose of generating the composite image of a history, a personality or an idea. This style of writing, in which the author's acclaimed function is primarily that of editor and compiler, is manifest most notably in the canonical *Ḥadīth* collections which cover the deeds and sayings of the Prophet Muḥammad, and the *Adab* anthologies which comprise the bulk of classical Arabic *belles-lettres*.[1]

The preference for the accumulation of brief, at times apparently disjointed, narratives is one of the distinguishing features which set classical Arabic literature apart from the Western literary tradition, in which long narrative forms have, since the period of classical antiquity, occupied a pre-eminent status both in fiction and historiography. As pointed out with

* The author gratefully acknowledges the valuable and inspiring comments given by Dr Nels Jonson on this paper.

1 Henceforth "*Ḥadīth*" refers to the literature known as such whereas "*ḥadīth*" refers to a single tradition; likewise "*Adab*" refers to the literature known under that name whereas "*adab*" refers to the concept indicated by this term. For concise surveys of the range and significance of the term *adab* and its literary connotations see Kilpatrick (1998), Allen (1998: 220–2), Heath (with special reference to Muslim Spain, 2000: 107–8) and Levey (with respect to practical ethics, 1967: 6–8). A more detailed overview of the extraordinary range of classical Arabic *Adab* is found in Horst (1987).

الاحمدية: مجلة علمية دورية محكمة تعنى بالد راسة اللاسلا مية و احياء التراث,
العدد: ٩, ١٤٢٦ \ ٢٠٠٥ د بي, ص. 283-306 İSAM D02912

İlmî-Cemaat
092230

# الذوق الجمالي وأبعاده الثقافية والحضارية
## دراسة وتأصيل

MADDE TANIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

د. بن عيسى باطاهر*

### التعريف بالبحث

تبحث هذه الدراسة في مشكلة الذوق الجمالي من حيث المفهوم والأبعاد الثقافية والحضارية، مع الإشارة إلى مظاهرها الإيجابية في المجتمعات المتحضرة، كما هدفت إلى دراسة هذا المبدأ المهم وتأصيله في الثقافة الإسلامية.

وتبدو أهمية الذوق الجمالي واضحة في بناء الحضارة وتطوّر الأفراد والمجتمعات، وقد تميزت الحضارة الإسلامية بتقديرها للجمال في كلّ شيء، وهي تمثل نموذجاً طيباً، ومثالاً يحتذى للإنسان العربي المسلم في عصرنا الحالي، فضلاً عن أنّه سبب من الأسباب التي تجلب له احترام الآخرين، وقد أشار البحث إلى ضرورة تنمية هذا المبدأ في النفوس، وتأكيد كونه عبادةً عظيمةً من العبادات التي يتقرّب بها إلى الله تعالى، وأنّه أحد أهمّ العناصر الضرورية في البناء الحضاري، والمحافظة على البيئة الطبيعية في المجتمعات العربية والإسلامية.

22 KASIM

* أستاذ اللغة العربية وآدابها المشارك بقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة الشارقة، ولد في الجزائر عام (١٩٦١م)، وحصل على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأردنية عام (١٩٩٠م)، وحصل على درجة الدكتوراه في التخصص ذاته ومن الجامعة نفسها عام (١٩٩٤م)، وعمل بجامعة صنعاء، وجامعة قطر، وله أعمال علمية منشورة، منها: أساليب الإقناع في القرآن الكريم، والمقابلة في القرآن الكريم، والدور الحضاري للعربية في عصر العولمة، ودراسة وتحقيق كتاب «نزهة الأحداق في علم الاشتقاق» للشوكاني.

Abstracta Iranica, Vol. 24, 2001 Teheran. pp. 97

12 EKİM 2005

170. AFRĀSIYĀBPŪR, 'Alī-Akbar. *Zībā'ī-parastī dar eslām-e 'erfānī.* Tehrān, Ṭahūrī, 1380, 509 p.

Les deux premières parties sont introductives. Dans la première, l'auteur s'interroge d'abord sur la notion de beauté et d'esthétique en général et en particulier dans l'Iran et la Grèce antiques, ainsi que dans le Coran. Il s'efforce d'expliciter le lien entre amour et beauté. La deuxième partie est consacrée à une brève présentation du soufisme et de l'« Ecole de la beauté », comme l'appelle l'auteur, concept beaucoup plus large que le *šāhed-bāzī*, ou que le courant des « Fidèles d'amour », appellation chère à Corbin. Dans la troisième partie, il analyse les principales thèses de cette école : l'amour entre la créature et le Créateur, l'homme comme la plus belle théophanie divine, le *naẓar-bāzī*, l'amour *udhrite*, le *samā'*, les récits exemplaires. La quatrième partie, la plus longue, présente brièvement 28 personnalités supposées appartenir à cette école : Abū Hulmān, A. Ġazzālī, 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī, Rūzbehān, les poètes Sanā'ī, 'Aṭṭār, 'Erāqī, Mowlavī, et Ḥāfez, mais aussi Ibn 'Arabī, Mullā Ṣadrā et l'Imam Khomeyni ! Il y évidemment d'énormes différences dans le traitement de l'amour chez ces différents auteurs, et les inclure pêle-mêle dans une même catégorie prête à confusion, même si les différentes notices rendent plus ou moins compte de cette diversité. Une conclusion soulignant ce point eût été la bienvenue. E.P.

İlmî / Cemâl

369. MOKRI, Mohammad. « Esthétique et lexique du corps humain dans la littérature classique iranienne » (1ère partie). *Journal Asiatique*, 291, 1&2 (2003), pp. 249-293.

La substance de l'article est encadrée par deux réflexions qui pouvaient bien engager une recherche prometteuse. A la p. 250, est énoncé ce qu'est l'esthétique du corps humain dans la tradition lyrique persane : si le portrait est réservé aux historiens (ce que montre un exemple, aux pp. 272-3), la description lyrique du corps et surtout du visage est une suggestion de la beauté magnifiée par des comparaisons recourant à la nature ou aux accessoires du corps, comme les bijoux et les parfums. A la p. 292 est une phrase qui mérite d'être reproduite : « ... La description lyrique traditionnelle du corps tisse une connivence étroite entre les éléments de la nature, de sorte que ceux-ci, qu'il s'agisse des fleurs, des pierres précieuses, des astres ou de tout autre élément, se substituent à la forme anatomique, pour rendre compte de sa beauté et de l'effet qu'elle produit ». Entre ces deux réflexions prometteuses sont développées plusieurs analyses qui n'ont pas entre elles leur cohérence. Les deux premières concernent un récit arabe de Ṭabarī contenant en particulier une « Ordonnance de la Beauté », sur le canon de la beauté féminine, physique et morale (*Tārīkh al-rusul wa'l-mulūk*, éd. du Caire, t. 2, pp. 193-212) ; ce récit et l'Ordonnance sont comparés, de façon intéressante, à la traduction persane qu'en fit Bal'amī un demi-siècle plus tard (*Tārīḫ-e Bal'amī*, Ibn Bal'amī. *Takallome va tarjome-ye tārīḫ-e Ṭabarī*, édition M. T. Bahār et M. P. Gonābādī, Tehrān, 1353/1974, pp. 1098-1111 ; voir la traduction française du texte de Bal'amī dans H. Zotenberg, pp. 309-313 tome 2 de la *Chronique de (...) Ṭabari, traduite sur la version persane de (...) Bel'am, (...)*, Paris, 1958). On passe ensuite à une traduction de l'A. des chants de Bārbad et Nagīsā sur la beauté de Šīrīn, lors de la très célèbre scène finale du roman de *Ḫosrow va Šīrīn* de Neẓāmī (édition Vaḥīd-e Dastgerdī, pp. 368-9). Puis viennent une série de termes géographiques empruntés au registre du corps humain. On s'engage alors dans des pages consacrées à des tournures syntaxiques et rhétoriques comportant des vocables portant sur le corps humain. Vient encore une étude des systèmes de la comparaison, suit une autre sur un traité mazdéen où il est question d'énigmes portant sur la connaissance du corps. Pour finir, deux pages sur la description des membres du corps dans les textes mystiques persans. Je ne sais comment s'ordonnera la suite annoncée à cette première partie, que publiera le *Journal Asiatique*. C.F.

19 ARA 2006

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

THE ENCYCLEOPAEDIA OF ISLAM [New Edition], Vol.III, 1971 LEIDEN, pp.

-ilmi'l-cemal

09 EYLUL 1993



even harmful, to life on this earth and to the health of the soul in the hereafter (see *Iḥyāʾ*, book i, ch. i-v). A similar conception is merely the application of a badly interpreted saying, according to which the true Muslim must "pay no attention to that which does not concern him" (*tark mā lā yaʿnīh*; see I. Goldziher, *Muh. St.*, ii, 157), and this attitude of mind clearly explains the indifference of Islam towards many of the sciences whose interest is not immediately obvious.

The general tendency did not however prevent a number of Muslims from transmitting the heritage of antiquity while adding to it their own contribution. Details of the various disciplines will be found in the articles on mathematics (AL-DJABR WA 'L-MUḲĀBALA; ʿILM AL-ḤISĀB), mechanics [ḤIYAL], astronomy [ASṬURLĀB; FALAK; ʿILM AL-HAYʾA], medicine [ṬIBB], botany [NABĀT], alchemy [KĪMIYĀʾ], zoology [ḤAYAWĀN], etc., while for general surveys of the history of the sciences in the Muslim world there may be consulted G. Sarton, *Introduction to the history of science*, Baltimore 1927-31, 2 vols.; A. Mieli, *La science arabe*, Leiden 1938; P. Kraus, *Ǧābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques en Islam*, Cairo 1942-3, 2 vols.; L. Massignon and R. Arnaldez, *La science arabe*, vol. ii of the *Histoire générale des sciences*, Paris 1957, 2nd ed. 1966.

*Bibliography*: In the article. (ED.)

(O) **ʿILM AL-DJAMĀL**, "aesthetics". A general theory on what is known as *ʿilm al-djamāl* and precise definitions of the terms used in this field are lacking in the history of Arabic civilization: nevertheless, it is possible to trace certain features common to the elements of aesthetic emotion and to their formal expression. Poetry, the outstanding genre of Arabic art, conforms to a certain ideal both in its contents and in its structure. With early poetry it is mainly in the *ghazal* that the poet expresses his feelings about ideal beauty; the same attributes are applied to all women, to the extent that it becomes doubtful whether the description is of a real person or of a fictional creature (Imruʾ al-Ḳays, *Dīwān*, Cairo 1958, 15, 16, 17, 29, 30; Ṭarafa, *Dīwān*, Beirut 1961, 20, 21; al-Nābigha, *Dīwān*, Beirut 1960, 39-42; al-Aʿshā, *Dīwān*, Beirut 1960, 144, 145; ʿAbd Allāh b. ʿAdjlān, in *Sharḥ Dīwān al-ḥamāsa*, Cairo 1952, ii, no. 476). These descriptions are limited to physical beauty, with the exception of rare allusions to spiritual and moral qualities (al-Shanfara, in *Aghānī*, Beirut 1961, xxi, 209, verses 7-10; ʿAntara, in *Shuʿarāʾ al-Naṣrāniyya ḳabl al-Islām*, Beirut 1967, 809, v. 5; al-Aʿshā, *op. cit.*, 144, v. 7; al-Nābighā, *op. cit.*, 41, v. 6; Ḳays b. al-Khaṭīm, in *Aghānī*, iii, 23, verses 3, 9, 10). From these details there become apparent certain elements of Arab aesthetics such as the symmetry between the two halves of the body produced by slender hips, the contrasts of forms and colours: the hair (*fāḥim*) and the face (*abyaḍ*), the lips (*lamyāʾ*) and the teeth, the cornea and the iris (*ḥawar*), the fingers and the nails (*khaḍīb*). This ideal of beauty seems not to be a peripheral aspect but the expression of the Arab soul which is revealed in the very structure of the *Muʿallaḳāt*. The interest taken in the details of the separate parts of the body is echoed in the care given to each verse seen as a unity achieved within the poem as a whole. The latter is a collection made up of these unities which are independent and continuous, but unified by a single rhyme and dominated by one general sentiment. These structural principles appear in the arts of Islam and constitute, in a certain sense, the primary image of the arabesque.

Islam enlarged the idea of beauty by inviting its adherents to contemplate universal beauty. Nevertheless there persisted the formal ideal celebrated by the earlier poets. On the other hand, the moral and intellectual aspect made necessary by social evolution become a main theme in the *ghazal* of this period (R. Blachère, *Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas*, in *AIEO Alger*, v (1939-41), 82-128). The influence of religion in the artistic field was very small, since art and morals formed two different fields. Thus the poetry of Ibn Abī Rabīʿa was admired in spite of its eroticism (*Aghānī*, i, 113), and naked figures were represented in the frescoes and sculptures of the Umayyad castles (R. Ettinghausen, *Arab painting*, Geneva 1962, 31; D. Schlumberger, *Ḳaṣr al-Ḥayr al-Gharbī*, Ar. tr., Beirut 1945, pl. 18e). It is interesting to note that the principles of unity and continuity were manifested in the mosques with their forest of columns and that symmetry appears evident in the plans of the Ḳubbat al-Ṣakhra, of Ḳaṣr al-Ṭūbā, of Mshatta and in the décor of its façade. There should also be noted the contrast of the light and dark colours in the frescoes of Ḳaṣr al-Ḥayr al-Gharbī (Creswell, *A short account of Early Muslim Architecture*, 1958, 124 ff.; D. T. Rice, *L'art de l'Islam*, Paris 1966, 21 ff.).

The idea of beauty underwent certain modifications under the ʿAbbāsids. Most characteristic of it during this period were the tendency to equilibrium, the interest accorded to spiritual beauty and the importance given to the harmony of the body (Ṣ. al-Munadjdjid, *Djamāl al-marʾa ʿind al-ʿArab*, Beirut 1958, 35-40). Beauty was a favourite subject of *adab*. Although it did not constitute an *ʿilm*, *djamāl* was nevertheless a knowledge of some depth; whence the expression *al-baṣar bi 'l-djawārī*. The evolution of the study of human beauty has influenced literary criticism to the extent that we have Ibn Rashīḳ allowing a reduced form of *ziḥāf* to be compared to certain faults praised in the *djāriya* (*al-ʿUmda*, Cairo 1934, i, 117). Literary criticism, given the lack of art criticism, illustrates the characteristics which are found in the *ghazal* and in the arts in general. It is a formal criticism expressed in concrete terms which may often be applied either to a person or to an expression (al-ʿAskarī, *Ṣināʿatayn*, Istanbul 1320, 131; Ibn Rashīḳ, *op. cit.*, i, 106). The critics (al-ʿAskarī, *op. cit.*, 202; Ibn Rashīḳ, *op. cit.*, ii, 5) insisted on symmetry (*tawāzun*, *tawāzī*) and contrast (*takāfuʾ*, *ṭibāḳ*). Their analysis is only a partial one, since it deals not with the poem but with words, verses or expressions (Ibn al-Athīr, *al-Mathal al-sāʾir*, Cairo 1312, i, 384, 386; al-Djurdjānī, *Dalāʾil al-iʿdjāz*, Cairo 1321, 31 ff.). The separation of art and religion which became the rule from the Umayyad period onwards is sufficiently clear in ʿAbbāsid criticism (Ḳudāma, *Naḳd al-shiʿr*, Cairo 1948, 14; al-Djurdjānī, *al-Wisāṭa*, Sidon 1331, 57, 58). These same features can be found in the arabesque, in which the continued repetition of a single decorative theme corresponds to the verse in the poem and the column in the mosque, in which abstraction is only a form of Arab idealization, where art has no goal outside itself, and where the unity of the whole is in agreement with a certain tendency towards unity in the attitude of the critics (Ibn al-Athīr, *al-Mathal al-sāʾir*, Cairo 1312, 268; Ibn Ṭabāṭaba, *ʿIyār al-shiʿr*, Cairo 1956, 17, 111).

Ismail Cemil

سرپرستی: حسان انوشه ، فرهنگنامه ادبی فارسی: دانشنامه ادب فارسی، اصطلاحات، موضوعات و مضامین ادب فارسی ، مج ۲ ، ۱۳۸۱\۲۰۰۲ تهران. İSAM 137597



زیبایی‌شناسی

خزّ به جای ملحم و خرگاه ـ بدل باغ و بوستان آمد/ مورد به جای سوسن آمد باز ـ می به جای ارغوان آمد.» (رودکی) در این شعر ، «ج» در «به جای» را باید با تشدید خواند. ۲ـ زیادت حرفی، و آن چنان است که شاعر ، حرفی را به کلمه‌ای بیفزاید. این گونه زیادت را می‌توان به دو گونه دسته‌بندی کرد. نخست آن گونه که پیشینه‌ای ندارد و شاعر برای نخستین بار آن را به کار می‌برد: «چه گویی که همه حزّان چون او بوده است، کس نیزا ـ نه هست اکنون و نه باشد و نه بوده است هرگیزا/ به گاه خشم او گوهر شود همرنگ شونیزا ـ چون او خوشنود باشد، من کنم ز انقاس قرمیزا.» (بهرامی سرخسی) در این شعر حرف «ی» در «هرگیزا» و «قرمیزا» و «الف» در همهٔ قافیه‌ها اضافی است. گونهٔ دیگر زیادت حرفی است که حرفی به کار رود که پیش‌تر نیز به کار رفته است یا کلمه/کلمات به کار رفته نیاز به آن را رفع کرده باشد: «به سحرگاهان، ناگاه به من ، باد نسیم ـ بوی دلدار من آورد هم از سوی شما.» در این جا «ب» در «به سحرگاهان» زیادی است؛ چرا که «ان» پسوند قید زمان ساز است و هنگامی که به کار می‌رود، دیگر نیازی به پیشوند «ب» قید زمان ساز نیست. ۳ـ زیادت کلمه‌ای که به آن حشو* نیز می‌گویند. این گونه زیات نیز خود به دو گونه دسته بندی می‌شود: گونهٔ نخست آن است که آوردن کلمهٔ اضافی در بیت چندان ناپسند ننماید: «اگر چه دل هدف تیر محنت است وغم است ـ اگر چه تن سپر تیغ آفت است و بلاست.» که «است» در هر دو مصراع ، زیادی است. گونهٔ دیگر زیادت کلمه‌ای آن است که لفظی را به کار گیرند که پیش از آن به قرینه‌ای به کار رفته باشد. به این گونه زیادت کلمه‌ای حشو قبیح نیز می‌گویند: «گر می نرسم به خدمتت ، معذورم ـ زیرا رَمَد چشم و صُداع سرم است.» که رمد به معنی چشم درد و صداع به معنی سر درد است. پس کلمات چشم و سر، اضافی است. حذف* را ضدِ زیادت می‌دانند.

منابع: بدایع‌الافکار، چاپ کزازی، ۱۶۸ـ ۱۶۹؛ زیب سخن ، ۵۸/۱ـ ۶۰؛ فرهنگ بلاغی ـ ادبی ، ۶۰۳/۱؛ لغت نامه ، زیر «زیادت» ؛ المعجم ، ۲۹۸ـ ۳۰۲.

شکیبا

**زیبایی‌شناسی** (zi.bā.yi.še.nā.si)/ علم‌الجمال/ استتیک، معادل واژهٔ انگلیسی aesthetics ، از شاخه‌های فلسفه که به بررسی نظری هنر و ذوق هنری می‌پردازد. واژهٔ استتیک برگرفته از واژهٔ یونانی aisthesis ، به معنی دریافت و شناخت است. نخستین بار ، فیلسوفی آلمانی به نام الکساندر بومگارتن (۱۷۱۴ـ ۱۷۶۲م) واژهٔ aesthetica را برای نشان دادن آرمان‌ها و مقاصد علوم انتزاعی که درونمایه و محتوای آن‌ها از راه حواس درک و دریافت می‌شود، به کار برد. اصطلاح یادشده پس از چندی معنایی تازه پیدا کرد: بررسی کلیهٔ هنرها و زیبایی‌های طبیعی از دید فلسفی. زیبایی‌شناسی همان‌گونه که از ساخت ظاهری آن برمی‌آید، پیوندی مستقیم با شناخت و درک زیبایی ـ به‌ویژه زیبایی‌های نهفته در هنر ـ دارد. سالیان دراز، بسیاری از فلاسفه و منتقدان در پی یافتن شیوه‌ای کارا بودند تا بتوانند به کمک آن، از عهدهٔ درک زیبایی ـ به‌ویژه زیبایی هنری ـ برآیند. فلاسفهٔ متقدم زیبایی‌را مفهومی حسی می‌انگاشتند و از همین رو پژوهش‌هایشان دربارهٔ «هنر و زیبایی» همواره در حاشیه و ضمن موضوعات و مقولاتی که به نوعی با این مسئله در ارتباط بودند، صورت می‌پذیرفت. اصولاً پیشینیان حقیقت راکمابیش همان نیکی و اخلاق را تمیز نیکی از بدی می‌دانستند. اما می‌بایست به بعد دیگر حقیقت، یعنی زیبایی، نیز پرداخته می‌شد. ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی و بنیادگذار فلسفهٔ انتقادی (۱۷۲۴ـ ۱۸۰۴م) نخستین فیلسوف متأخر است که با ارائهٔ «نقد داوری» ، داوری‌ها و سنجش‌های زیبایی‌شناختی را همسنگ و همتراز داوری‌های اخلاقی دانست. با این‌همه ، تعبیر او از زیبایی‌شناسی، همان تعبیری بوده که پیشینیان از این مقوله داشته‌اند؛ یعنی زیبایی را مفهومی حسی قلمداد می‌کرد. چندی بعد، گئورگ ویلهلم هگل، فیلسوف آلمانی (۱۷۷۰ـ ۱۸۳۱م) مفهوم زیبایی را وارد دستگاه فلسفی خود کرد. هگل بر آن بود که «زیبایی تابش مطلق از پس حجاب جهان محسوسات است و تنها هنر است که به‌راستی زیباست، زیرا آفریدهٔ روح است.» سپس باید از کارل مارکس، فیلسوف و متفکر آلمانی (۱۸۱۸ـ ۱۸۸۳م) و فریدریش انگلس، اندیشه‌مند سوسیالیست آلمانی (۱۸۲۰ـ ۱۸۹۵م) نام برد که به زیبایی ـ یا همان تابش مطلق به‌زعم هگل ـ بُعدی زمینی بخشیدند و آن را دستمایهٔ کار بشری برشمردند. اندکی بعد نوبت به سوررآلیست‌ها و طرفداران نظریهٔ هنر برای هنر* رسید که زیبایی را جلوه‌گاه رؤیاها و بازتابندهٔ جهان هزارتوی ناخودآگاه می‌دانستند. با این‌همه، مهم‌ترین خاستگاه نظریهٔ زیبایی‌شناسی نوین را باید در نظریه‌های هگل جست. پس از هگل از یک سو شماری از اگزیستانسیالیست‌ها، همچون سورن کی‌یرکگارد دانمارکی (۱۸۱۳ـ ۱۸۵۵م)، مارتین هایدگر آلمانی (۱۸۸۹ـ ۱۹۷۶م) ، ژان پول سارتر فرانسوی

THE MWL JOURNAL, Vol. 12 (3), December 1984, Makkah

# Islamic Aesthetics: A Reassessment

**Prof. Cassim M. Lakhi**

**Much has been written about the formation of Islamic art from pre-existing elements, of Byzantine, Persian, Hindu and Mongolian origin. But very little has been said about the nature of the power which wrought all those various elements into a unique synthesis. Nobody will deny the unity of Islamic art, neither in time nor in space; it is far too evident: whether one contemplates the Mosque of Cordoba or the Madrasah of Samarkand, whether it be the 'tomb' of a saint in the Maghrib or one in Chinese Turkestan, it is as if one and the same light shone forth from all these works of art. What then is the nature of this unity? Inthe present article, the writer, Prof. Cassim M. Lakhi, tries to answer this question.**

**Arabic calligraphy is not a minor art, since it is used for the writing of the Qur'an.**

The religious law of Islam does not prescribe any particular forms of art; it merely restricts the field of their expression, and restrictions are not creative in themselves. On the other hand, it is misleading, to say the least, if one simply attributes this unity to "religious feeling" as one often does. However intense an emotion may be, it will never be able to shape a whole world of forms into a harmony which is at the same time rich and sober, overwhelming and precise. It is not by chance that the unity and regularity of Islamic art reminds us of the law working in crystals: there is something that evidently surpasses the mere power of emotion, which is necessarily vague and always fluctauating. We shall call it the "intellectual vision" inherent in Islamic art, taking "intellect" in its original meaning as a faculty far more comprehensive than reason or thought, a faculty involving the intuition of timeless realities. This is also the meaning of *al-'aql* in Islamic tradition: faith is not complete unless it be illuminated by *al-'aql* which alone grasps the implications of *al-towhid,* the doctrine of divine Unity. In a similar way, Islamic art derives its beauty from wisdom.

The history of art, being a modern science, inevitably approaches Islamic art in the purely analytical way of all modern sciences, by dissection and reduction to historical circumstances. Whatever is timeless in an art — and sacred art like that of Islam always contains a timeless element — will be left out by such a method. One may object that all art is composed of forms and, since form is limited, it is necessarily subject to time; like all historical phenomena forms rise, develop, become corrupted and die; therefore, the science of art is of necessity a historical science. But this is only one-half of the truth: a form, though limited and consequently subject to time, may convey something timeless and in this respect escape historical conditions, not only in its genesis — which partly belongs to a spiritual dimension — but also in its preservation, to a certain extent at least, for it is with regard to their timeless meaning that certain forms have been preserved in spite of and against all material and psychic revolutions of an epoch; tradition means just that.

On the other hand, modern history of art has derived most of its aesthetic criteria from classical Greek or post-medieval art. Whatever its more recent evolution has been, it has always considered the individual as the

London: Cadell; Edinburgh: Creech, 2 vols; repr. Hildesheim: Olms, 1974. (Influental textbook comprised of revised versions of Beattie's lectures on psychology, natural theology, ethics, economics, politics, and logic.)

—— (1820) *The Letters of James Beattie, LL.D. Chronologically Arranged from Sir W. Forbes's Collection*, London: Sharpe, 2 vols. (The largest published collection of Beattie's letters.)

—— (1908) *James Beattie 'The Minstrel': Some Unpublished Letters*, ed. A. Mackie, Aberdeen: Aberdeen Daily Journal Office. (Twenty-five letters of primarily biographical interest.)

—— (1946) *James Beattie's London Diary 1773*, ed. R.S. Walker, Aberdeen: Aberdeen University Press. (Beattie's detailed chronicle of his extended trip to London in the summer of 1773.)

—— (1948) *James Beattie's Day Book 1773–1798*, ed. R.S. Walker, Aberdeen: The Third Spalding Club. (A selection from Beattie's personal accounts which sheds light on his dealings with his publishers and a number of other topics.)

**References and further reading**

Bevilacqua, V.M. (1967) 'James Beattie's Theory of Rhetoric', *Speech Monographs* 34: 109–24. (A thorough treatment of Beattie's approach to rhetoric.)

Bower, A. (1804) *An Account of the Life of James Beattie, LL.D. Professor of Moral Philosophy and Logic, Aberdeen*, London: Baldwin. (The earliest biography, which has interesting material on Beattie's Aberdeen context.)

Fabian, B. and Kloth, K. (1967–70) 'The Manuscript Background of James Beattie's *Elements of Moral Science*', *Bibliotheck* 5: 181–9. (Contains a useful list of sets of student notes from Beattie's lectures.)

Forbes, M. (1904) *James Beattie and His Friends*, London: Constable; repr. Bristol: Thoemmes, 1990. (A biography which contains some information and additional letters not found in Forbes (1806).)

Forbes, W. (1806) *An Account of the Life and Writings of James Beattie, LL.D.*, Edinburgh: Constable & Creech, 2 vols. (A detailed biography by one of Beattie's close associates which incorporates a large number of Beattie's letters.)

Grave, S.A. (1960) *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford: Clarendon Press. (The standard modern work on the philosophy of Beattie, Reid, and James Oswald.)

Hewitt, D. (1987) 'James Beattie and the Languages of Scotland', in J.J. Carter and J.H. Pittock (eds) *Aberdeen and the Enlightenment*, Aberdeen: Aberdeen University Press, 251–60. (A suggestive essay on Beattie and the politics of language in eighteenth-century Scotland.)

King, E.H. (1977) *James Beattie*, Boston: Twayne. (An introduction to Beattie's career as a man of letters.)

Phillipson, N. (1978) 'James Beattie and the Defence of Common Sense', in B. Fabian (ed.) *Festschrift für Rainer Gruenter*, Heidelberg: Winter, 145–54. (An insightful exploration of the psychological dynamics of Beattie's reaction to Humean scepticism.)

Wood, P.B. (1993) *The Aberdeen Enlightenment: The Arts Curriculum in the Eighteenth Century*, Aberdeen: Aberdeen University Press. (A detailed discussion of matters outlined in §2, which contains further references.)

PAUL WOOD

# BEAUTY

*On the subject of beauty, theorists generally agree only on rudimentary points about the term: that it commends on aesthetic grounds, has absolute and comparative forms, and so forth. Beyond this, dispute prevails. Realists hold that judgments of beauty ascribe to their subjects either a nonrelational property inherent in things or a capacity of things to affect respondents in a way that preserves objectivity. In both cases acute problems arise in defining the property and in explaining how it can be known. Classical Platonism holds that beauty exists as an ideal supersensible Form, while eighteenth-century theorists view it as a quasi-sensory property. Kant's transcendental philosophy anchors the experience of beauty to the basic requirements of cognition, conferring on it 'subjective universality and necessity'. Sceptics complain that the alleged property is merely a reflection of aesthetic pleasure and hence lacks objective standing. Partly due to its preoccupation with weightier matters, the philosophic tradition has never developed any theory of beauty as fully and deeply as it has, say, theories in the domain of morality. Comparative neglect of the subject has been encouraged by the generally subjectivistic and relativistic bent of the social sciences and humanities, as well as by avant-gardism in the arts. However, several recent and ambitious studies have given new impetus to theorizing about beauty.*

1 **Areas of general agreement about beauty**
2 **Specimen issues concerning beauty**
3 **Beauty as an intrinsic property**
4 **Response-related realist conceptions of beauty**
5 **Restoration of beauty as a theoretical subject**
6 **Subjectivism and relativism regarding beauty**



16 MART 2007
MADDE KAYNAKLARINDA SONRA GELEN DOKÜMAN

**Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 1, 1998 London. s. 680 - 687**

المقتطف

الجزء السادس من السنة السادسة * آت ١٨٨١ ! Beyrut,

## فلسفة الجمال

الجمال وما ادراك ما تعريف الجمال . صفةٌ تنبسط لها النفس حتى تفيض حبًّا وانفعالاً وتنفث في عقول الالبّاء سحرًا احلالاً ومعنًى تجلّى لبصيرة اقلّ الناس خبرًا فكان لديهم معروفًا وسطت اشعّتهُ على قريحة اعظمهم علمًا فلم يستطيعوا له تعريفًا الّا وهو السرُّ الذي فتّ الحكماء عن معرفة كنهه فلم يصل اليه من بحثهم رائد ولا بلغوا مكانهُ من النفسة الّا من عيدٍ قريب. على انهُ مهما كثر الاختلاف في تعريف ماهيته فلا خلاف في انهُ لفظٌ تشترك في معناهُ اشياء كثيرة متباينة الحقائق والطبائع كقولنا رجل جميل وامرأة جميلة وظبي جميل وورد جميل وحجر جميل وكوكب جميل ومنظر جميل وصوت جميل وصبر جميل واستعارة جميلة ومعنًى جميل الى غير ذلك ممّا يجمعهُ الجمال على تباين اوصافهِ واختلاف طبعهِ. وهذا الذي حيّر الفلاسفة في تعريف الجمال فاذا عرّفوهُ تعريفًا يصدق على جمال الرجل والمرأة تمامًا مثلاً فربّما لم يصدق على جمال الظبي او الورد او المعنى او غير ذلك حال كون جمال هذه الموصوفات كلها لابدَّ ان يكون واحدًا بدليل ان النفس تنفعل بجمال كلٍّ منها انفعالاً واحدًا في الكيفية ولو تفاوت في الكمية . ولما كان الجمال صفةً عامّةً تشترك فيها الاشياء الجميلة وكانت معرفتهُ مقدورةً للبشر لا مستحيلة فلا مانع من انهم يتوصلون اليها في الايام التالية ان لم يكونوا قد توصّلوا في مذهب من المذاهب التي استنبطها العقل والتي نذكر زبدتها في ما يأتي

قد ذهبت الفلاسفة في الجمال مذاهب شتى ترجع في الجملة الى مذهبين عامّين احدهما يشمل المذاهب التي تعتبر الجمال قائمًا في نفس المدرِك لا في الاشياء المدرَكة الخارجة عن المدرِك والآخر يشمل المذاهب التي تعتبر الجمال قائمًا في الاشياء الجميلة المدرَكة الخارجة عن المدرِك وبعبارة اخرى ان اهل القسم الاوّل يقولون ان الجمال ليس في ما ننظرهُ ولا في ما نسمعهُ بل في نفوسنا ونحن ننسبهُ الى ما ننظرهُ

13 TEMMUZ 1999 Ilmü'l-Qeuvat -

دانشنامه جهان اسلام، (۲)، تهران، ۱۳۷۵

IRCICA-36492





رباعی به بدیهه، خاطر او را خوش ساخت (ص ۵۵-۵۷). همچنین نظامی چند رباعی از بدیهیات معزّی، ازرقی و رشیدی نقل کرده (ص ۶۸-۷۱، ۷۴) سپس دربارهٔ بدیهه سرایی خود حکایتی آورده که به فحوای آن، در فرصتی کوتاه، یعنی میان دو بار گردش ساغر در خدمت ملک جبال، پنج بیت «مقرون به الفاظ عذب و مشحون به مبانی بکر» سروده است (ص ۸۵-۸۶).

جامی (ص ۸۶) نیز در باب بدیهه گویی فردوسی حکایتی نقل کرده است که در مجلس سلطان محمود، عنصری و فرخی و عسجدی برای تحقیر فردوسی که از شاعران درباری نبوده است، به اتّفاق سه مصراع می‌گویند که رابع نداشته باشد، فردوسی به محض شنیدن آن سه مصراع، مصراع چهارم را بر بدیهه می‌سازد و آنان از طبع او متحیر می‌شوند.

دربارهٔ قاآنی نیز گفته‌اند که بامداد عیدی، دیر هنگام، از خواب برخاست و از آنجا که شعری برای تهنیت عید نسروده بود، با عجله کاغذی برداشت، تا در میانهٔ راه قصیده‌ای بسراید و چون مجال نوشتن نیافت آن را به خاطر سپرد و در مجلس شاه خواند (حمیدی شیرازی، ص ۱۱۲).

در میان شاعران بدیهه‌سرا در قرن اخیر می‌توان از ملک الشعراء بهار، لطفعلی‌صورتگر، محمد حسین شهریار، و ابراهیم صهبا نام برد.

**منابع:** عبدالرحمن‌بن احمد، *بهارستان*، چاپ افست تهران ۱۳۴۸ ش؛ مهدی حمیدی شیرازی، *شعر در عصر قاجار*، تهران ۱۳۶۴ ش؛ احمدبن عمر نظامی، *چهار مقاله*، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۶۴ ش؛ *EI*, s.v. "Irtidjāl" (by S. A. Bonebakker); *Encyclopaedia Iranica*, s.v. "Badīha- sarāī" (by F. R. C. Bagley).

/ اسماعیل حاکمی /

## بدیهی سجاوندی ← سجاوندی

**بدیهیات**، جمع بدیهی از ریشه بَدَأَ (← دنباله مقاله)، از اصطلاحات منطق صوری و فلسفه. بَداهت در لغت به معنای «ابتدائاً و ناگهانی برکسی وارد آمدن» و در اصل از «بَدَاءَة» («هاء» بدل از همزه) است (مرتضی زبیدی، ذیل «بدأ»؛ ابن‌منظور، ذیل «بدأ»). بدیهی و بدیهیات در دو باب مختلف در منطق صوری مطرح شده است: باب علم و تقسیمات آن؛ و باب صناعات خمس*. در منطق، علم حصولی را به تصور و تصدیق، و هر یک را به ضروری یا بدیهی، و کسبی یا نظری تقسیم می‌کنند. بدیهی، اعم از اینکه تصور یا تصدیق باشد، علمی است که حصول آن بر فکر و نظر متوقف نباشد، گرچه ممکن است مبتنی بر توجه عقل، احساس، تجربه یا حدس باشد (ابن سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۷؛ قطب‌الدین رازی، ص ۱۲؛ جرجانی، ص ۶۸؛ ملّا عبداللّه‌بن‌حسین یزدی، ص ۱۴-۱۵؛ علامه حلّی، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۹۲-۱۹۳).

در منطق، دربارهٔ اینکه بر این قسم از علم، خواه تصور باشد خواه تصدیق، اصطلاح بدیهی اطلاق شود یا اصطلاحات ضروری و اولی، اختلاف نظر وجود دارد. اما این اختلاف در لفظ است نه در معنا (تفتازانی، ص ۱۴-۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ج ۳، ص ۴۴۳؛ سبزواری، ص ۸). برخی از منطقیون این اصطلاحات را در عبارات خود به ترادف و یا در توضیح یکدیگر به کار برده‌اند (علامه حلّی، ۱۳۶۳ ش، همانجا). اما جرجانی، بدیهی را مرادف ضروری تعریف کرده است و به اعتباری نیز آن را اخص از ضروری می‌داند. در معنای اخیر، بدیهی قسمی از تصور و تصدیق ضروری به شمار می‌آید که نه تنها بر کسب و نظر متوقف نیست، بلکه حتی نیازی به حدس و تجربه و احساس ندارد و تنها توجه عقل در حصول آن کافی است (همانجا). وی اصطلاح اولی را نیز به همین معنا اطلاق کرده است (ص ۶۲). در عبارات صدرالدین شیرازی (همانجا) دربارهٔ ملاک بداهت سخن به میان آمده که در اقوال پیشینیان به این صراحت نیامده است. به گفتهٔ او حصول یک تصور، مانند مفهوم وجود و شیئیت، به دلیل بساطت و اعرف بودن آن، بر کسب و نظر و بر تعریف حدی یا رسمی متوقف نیست، و به همین جهت بدیهی یا اولی است؛ یعنی چون چنین تصوری اجزای منطقی (جنس و فصل یا خاصه) ندارد، برای ذهن از طریق حد و رسم حاصل نمی‌شود و بیواسطه نزد ذهن حاضر است (نیز ← مطهری، ج ۱، ص ۲۱-۲۳). ملاک بداهت در تصدیقات، استلزام دوْر* در اقامهٔ برهان بر آنهاست؛ زیرا چنین تصدیقی خود مبدأ و مقدمهٔ برهان* در اثبات صدق هر گونه قضیه است، پس چگونه می‌توان بر آن اقامهٔ برهان کرد و مواجه با اشکال دور نشد (صدرالدین شیرازی، همانجا).

بدین ترتیب، علم (چه تصور باشد چه تصدیق) به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود و جایز نیست که همهٔ علوم ما بدیهی باشد؛ زیرا لازم می‌آید که هیچ چیز نزد ما مجهول نباشد، در حالی که مجهولات ما بسیار است و حصول آنها جز از طریق حد و رسم یا برهان ممکن نیست. همچنین جایز نیست که تمام علوم ما نظری باشد؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید که هر علمی به نحو دور یا تسلسل، بر دیگری متوقف باشد (قطب‌الدین رازی، ص ۱۲-۱۶، نیز ← حاشیه جرجانی، همانجا؛ ملا عبداللّه‌بن‌حسین یزدی، ص ۱۱۱).

بحث دربارهٔ بدیهیات، در صناعات خمس نیز مطرح

İsmail Cenal.
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
19 ŞUBAT 2011



Throughout its existence, the ʿĀdil Shāhī dynasty was notable for the mixture of people in its court and the vibrant culture that resulted. There were two main factions of Muslims serving as courtiers: Dakkanīs, who included Indian-born Muslims who spoke local languages, as well as Ḥabshīs (East Africans, primarily Abyssinians), and Āfāqīs, primarily Persian-speaking people from Iran, Transoxania, and the Persian Gulf. The Dakkanīs tended to be Sunnī, and the Afaqīs (also called Gharbis or "Westerners") tended to be Shīʿa Muslims. The split between the two, inherited from the earlier Bahmanī dynasty, often resulted in internal struggles for power and may explain the repeated sectarian switching of the ʿĀdil Shāhī sultans. The presence of the two religiously, ethnically, and linguistically diverse groups, along with the large and equally diverse Hindu presence at court and the strong influence of Ṣūfism, led to an environment in which intercultural and interreligious exchange flourished. The courtly culture created by that interaction is perhaps the ʿĀdil Shāhīs' most prominent legacy. It includes achievements in literature, poetry, music, painting, and architecture. ʿĀdil Shāhī court historians wrote in Persian, and court poets created numerous original works in Dakkanī Urdu. The sultan Ibrāhīm II himself is credited with writing the *Kitāb-i nawras* ("Book of the nine essences") a book of poems/songs, in which Ibrāhīm asserts that his mother is the Hindu goddess Saraswatī and his father is the elephant-headed god Ganesha. Bījāpūri paintings can be found in museum collections around the world, while the ʿĀdil Shāhīs' capital is filled with examples of their architectural works, including the Ibrāhīm Rawḍa and the Gul Gunbad, the celebrated mid-eleventh/seventeenth century tombs of Ibrāhīm II and Muḥammad ʿĀdil Shāh, respectively.

BIBLIOGRAPHY

Rafīʿ al-Dīn Shīrāzī, *Tadhkirat al-mulūk*, Hyderabad, Salar Jung Museum, Persian MS Taʾrīkh 142, circa 1017–1045/1608–35; Hāshim Beg Astarābādī, *Futūḥāt-i ʿĀdil Shāhī*, London, British Library, MS Persian Add. 26.234, c.1054/1644; Muḥammad Qāsim Hindū Shāh Astarābādī (Firishta), *Tārīkh-i Firishta* (completed 1611), 2 vols., Lucknow 1864–65; Muḥammad Qāsim Hindū Shāh Astarābādī (Firishta), *History of the rise of the Mahomedan power in India*, ed. and trans. John Briggs, 4 vols., London 1829; Muḥammad Ibrāhīm Zubayrī, *Taʾrīkh-i Bījāpūr, musammā ba Basātīn al-salāṭīn*, Hyderabad 19–?; Henry Cousens, *Bījāpūr and its architectural remains. With an historical outline of the ʿĀdil Shāhi dynasty*, Delhi 1916; Muḥammad Nāẓim, *Bijapur inscriptions*, Delhi 1936; Ibrāhīm ʿĀdil Shāh II, *Kitāb-i Nawras*, ed. and trans. Naẓīr Aḥmad, New Delhi 1956; Haroon K. Sherwani and Purshottam M. Joshi (eds.), *History of medieval Deccan, 1295–1724*, 2 vols., Hyderabad 1973–4; Dinesh C. Verma, *History of Bijapur*, New Delhi 1974; Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300–1700*, Princeton 1978; Daniela Bredi, Shiism's political valence in medieval Deccani kingdoms, in Anna Libera Dallapiccola and Stephanie Zingel-Avé Lallement (eds.), *Islam and Indian regions* (Stuttgart 1993), 137–53; George Michell and Mark Zebrowski, *Architecture and art of the Deccan sultanates*, Cambridge 1999; Ali Akbar Husain, *Scent in the Islamic garden. A study of Deccani Urdu literary sources*, Oxford and Delhi 2000; Deborah S. Hutton, *Art of the court of Bijapur*, Bloomington 2006.

DEBORAH S. HUTTON

## Aesthetics

**Aesthetics**, that is, theory and concepts of beauty, can be analysed, with respect to classical Arab-Muslim culture, from many perspectives and with reference to a wide range of texts, including religious, philosophical, and belles-lettres

ilmi'l-Cemal

## الجمال

١٨١ـ أثنار، كامون. «بضع موضوعات جمالية اسلامية». الدراسات الاسلامية (مدريد) (١٩٥٤م)، ص٣١١ـ٣١٣.

١٨٢ـ بهنسي، عفيف. جمالية الفن العربي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م، ٢٣٨ص (عالم المعرفة، ١٤).

5154-56

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

عبدالجبار الرفاعي، موسوعة مصادر النظام الاسلامي، ج.الرابع، "الفن الاسلامي"، قم١٤١٧، İSAM KTP 070924