

زیبایی خدا

امروزه شاید زیبایی مغفولترین صفت از صفات الهی باشد. در عین حال بسیاری از آباء صدر مسیحیت و متفکران قرون وسطی در بحث‌هایشان در باب ذات الهی آن را صفتی بنیادی تلقی می‌کردند، و معدودی از نویسندگان مهم بعدی، من جمله جان اتان ادواردز^۱ و سیمون وی^۲، نظر آنان را پی گرفتند. در این مقاله اجمالاً زمینه تاریخی و ادله‌ای را که به صورت سنتی برای اسناد زیبایی به خدا اقامه شده است مورد بحث قرار می‌دهم، پاره‌ای از مسائل و مشکلات را طرح می‌کنم، و در خاتمه چند نظر ایجابی را مطرح می‌کنم.

خاستگاه‌ها و مباحثات

سابقه اسناد [صفت] زیبایی به خدا در سنت‌های دینی غربی را از لحاظ تاریخی می‌توان به دو خاستگاه مهم رساند: افلاطون و کتاب مقدس. مهم‌ترین متن افلاطونی "تردبان زیبایی" معروف در [رساله] ضیافت است، که در آن سقراط این توصیه دیوتیمای^۱ کاهن را نقل می‌کند که عاشقان زیبایی از اندام‌های زیبا به ارواح، قوانین، نهادها، و حوزه‌های معرفتی زیبا عروج کنند، تا که به خود زیبایی مطلق برسند.^۲ (باید خاطر نشان کرد که

1. Diotima

[کلمه] *Kalos* در زبان یونانی مانند [کلمه] *beau* در زبان فرانسوی، حاوی اشارات ضمنی گسترده‌تری نسبت به [کلمه] *beautiful* در زبان انگلیسی است). در میان نویسندگان صدر مسیحیت، مانند قدیس آگوستین^۴، یکی انگاشتن خود زیبایی مطلق با خدا کاری معمول شد، درست همانگونه که آنان مثال خیر افلاطونی را با خدا یکی می‌انگاشتند، و اغلب از قیاس او بین این مثال و خورشید استفاده می‌کردند.^۵

پرنفوذترین این مباحث اولیه در *اسماء الهی* مطرح شده، که رساله‌ای است که در حدود پانصد میلادی به دست راهبی سوری که امروزه او را دیونوسوس دروغین^۶ می‌خوانند به رشته تحریر درآمده است. در آن رساله، او می‌گوید که خیر مطلق (که یکی از اسمایی است که او خدا را به آن می‌خواند) زیبایی خوانده می‌شود زیرا بر همه چیزها بر حسب سرشت آنها زیبایی می‌بخشد. بعلاوه، او "زیبای تام و زیبایی و رای همه چیز است. برای همیشه، به صورتی تغییر ناپذیر، و به صورتی دگرگونی ناپذیر چنین است..." چنین نیست فقط یک جزء یا جنبه اش زیبا باشد، زیرا "فی نفسه زیبایی بی نظیر و ابدی است... فی نفسه خاستگاه بی انتهای زیبایی همه امور زیباست"^۷.

کاملترین بحث قدیس توماس آکوئینی^۸ درباره زیبایی خدا در تفسیرش بر *اسماء الهی*، بویژه در فصل چهارم، بحث پنجم می‌آید. او، مانند دیونوسوس دروغین، نه تنها خدا را زیبا، بلکه خودزیبایی، منشأ زیبایی در همه چیز وصف می‌کند. اما نه در آنجا و نه در هیچیک از دیگر آثارش ادعایی را که برخی از دیگر متفکران قرون وسطی کرده بودند نمی‌کند، و آن ادعا اینکه زیبایی یکی از امور متعالی است، یعنی یکی از آن مفاهیمی که در سرتاسر عالم وجود فی نفسه مصداق دارند. برخی از دنباله روان بعدی اش هم مدعی شدند که چنین است و هم مدعی شدند که این ادعا در آنچه آکوئینی می‌گوید مضمور است.

اکثر متونی را که در کتاب مقدس عبری^۹ زیبایی را به خدا اسناد

می‌کنند می‌توان در مزامیر^{۱۰} یافت، مثلاً مزمور ۲۷: ۴، ۷۱: ۸، ۹۰: ۱۷، ۱۴۵: ۵ - گرچه باز باید درباره استفاده از تعبیر "زیبایی" در اینجا دقت کنیم، چرا که تعبیر مرتبط با آن را به "ملاحظت"، "عظمت"، و "شکوه" نیز می‌توان ترجمه کرد. گاهی زیبایی به مکان‌هایی اسناد داده می‌شود که با خدا ربط و پیوند دارند: مثلاً در مزمور ۲: ۵۰ می‌خوانیم، "از صهیون که کمال زیبایی است، خدا تجلی نموده است"؛ تعبیر *yôphee* که در اینجا به کار رفته احتمالاً در عبری متأخر نزدیکترین تعبیر به "زیبایی" به معنای زیبایی شناسانه است. اما مهم‌ترین مفهومی که در این ارتباط در کتاب مقدس آمده است احتمالاً مفهوم "جلال" (به عبری *Kabod*) است. کهن‌ترین متونی که آن را در حکایت از خدا به کار می‌برند آن را با پدیده‌هایی مرئی مانند ابر، آتش، و تجلیات بر کوه سینا پیوند می‌دهند. (اعداد ۱۴: ۲)؛ این مفهوم بعداً به صورت کلی‌تری درباره قدرت و عظمت خدا، بویژه در مزامیر (مثلاً ۹۶: ۳) به کار می‌رود.

این کاربرد سابقه‌ای برای اسناد جلال الهی به مسیح در عهد جدید^{۱۱} فراهم می‌کند، بویژه در رسائل، مثلاً در دوم قرنتیان، ۴: ۶، که در آن قدیس پولس، جلال خدا را چیزی توصیف می‌کند که در چهره مسیح می‌تابد. این امر، به نوبه خود، به سنت دامنه‌داری در الاهیات مسیحی انجامید که زیبایی را بویژه با شخص دوم تثلیث پیوند می‌دهد. قدیس آگوستین، مثلاً، زیبایی را به ابن [= پسر] نسبت می‌دهد، چرا که صورت دقیق آب [= پدر] است و نیز "کلمه الله کامل و، به تعبیری، [اثر] صنع خدای قادر مطلق و حکیم است."^{۱۲}

به همین نحو، هنگامی که آکوئینی تحلیل بسیار مشهورش را درباره زیبایی ارائه می‌دهد، و آن را نوعی تمامیت یا کمال، تناسب یا هماهنگی دقیق، و تشعشع قلمداد می‌کند، بیدرنگ در ادامه سخن می‌گوید که این سه ویژگی پیوند دادن زیبایی به ابن را کاری بسیار در خور و مناسب می‌سازند.^{۱۳}

باید گفت که این قبیل الاهیدانان نمی‌خواستند زیبایی را فقط به ابن نسبت دهند، چرا که سنت دیرپایی نیز هست که زیبایی را به روح القدس پیوند می‌دهد. با گذشت زمان، نظام‌های الاهیاتی‌ای در باب زیبایی

سربر آوردند که به نحو خاصی تثلیثی بودند، مثلاً با این تعابیر که جلال آب در جلال ابن تجلی می‌یابد، و جلال ابن، به نوبه خود، از طریق روح القدس، در جهان پرتوافکننده و ساطع شده است. شاید کامل‌ترین این نظام‌های الاهیاتی را بتوان در کتاب جلال پروردگار^{۱۴} [نوشته] هانس اورس فون بالتازار^{۱۵} یافت.

نیز باید خاطر نشان کرد که نظام‌های الاهیاتی راجع به زیبایی به هیچ وجه محدود به مسیحیت نیست. سنت‌های عرفانی یهودی متأخر آموزه کتاب مقدس عبری در باب جلال درخشان خدا و تجلی‌اش در عالم خلقت را بسط دادند. دین هندو تأیید متقابل زیبایی جهان و حضور زیبایی کریشنا پروردگار را می‌ستاید.

در تفاسیر خدا شناسانه سنتی سه نوع دلیل برای اسناد زیبایی به خدا مطرح می‌شود: ادله الاهیات طبیعی، ادله مستند به تجربه، و ادعاهای وحیانی.

در باب الاهیات طبیعی، آکوئینی در همان آغاز خلاصه الاهیات اش یک دلیل دو وجهی برای نسبت دادن کمالات به خدا مطرح می‌کند: او باید به مقتضای نفس سرشت اش به عنوان موجود قیوم واجد همه کمالات باشد؛ و او باید صاحب آنها باشد زیرا او علت کمالات در مخلوقات است، و هر علتی باید همواره کمالات معلولاتش را داشته باشد^{۱۶}. او در تفسیرش بر کتاب اسماء الهی این دلیل را بویژه درباره زیبایی به کار می‌برد. در آنجا می‌گوید که خدا زیباترین و آبر-زیباست، هم به مقتضای عظمت بی کرانه اش (مانند خورشید در ارتباط با اشیاء داغ) و هم به مقتضای علت العلل بودنش، به عنوان منشأ هر زیبایی. از آنجا که خدا فی نفسه و بالذات زیباست، می‌خواهد که این زیبایی را با انتقال شباهتش تکثیر کند؛ از اینروست که علت نمونه‌ای^{۱۷} هر زیبایی در اشیاست^{۱۸}. به همین نحو، در خلاصه الاهیات، آکوئینی دلیل می‌آورد که خدا در ذات خود واجد همه کمالات است، و در تفسیرش می‌گوید که امر زیبا و زیبایی نمی‌توانند در خدا از هم جدا باشند، زیرا علت اولی، به جهت بساطت و کمالش، همه را در یکی شامل می‌شود.

ادله مستند به تجربه: ادله ای از الاهیات طبیعی مانند آنها که الان به صورت خلاصه ارائه شد، حتی اگر هم معتبر باشند، سرشت زیبایی الهی را در ابهام می گذارند. در بهترین شرایط، این ادله به ما می گویند که خدا زیبا یا زیبایی است. اما بسیاری از مباحث سنتی راجع به این مسئله نیز به تجربه نیز استناد می کنند، هم تجربه خدا و هم تجربه زیبایی عظیم دنیوی، که تجلی جلال الهی شمرده می شود. نمونه ای از اولین نوع تجربه در رساله قدیس گرگوری نیسایی^{۱۹} در باب بکارت^{۲۰} آمده است، که در آن او داوود پادشاه را توصیف می کند که به قدرت روح القدس خلع بدن کرده، و در حالت جذبۀ مبارکی زیبایی مطلق بیکرانه و غیر قابل تصور را مشاهده کرده است، زیبایی مطلق که نادیدنی و بی صورت است.^{۲۱} گرگوری، چند صفحه بعدتر، به پیروی از افلاطون، خوانندگان را ترغیب می کند که به مدد روح القدس از نردبانی بالا روند که آنان را از زیبایی زمینی به مشاهده خود زیبایی مطلق می برد.^{۲۲}

گزارش های مشابه دیگری از این گونه کشف و شهود زیبایی، که اغلب پیش در آمدی بر رؤیت مبارکه^{۲۳} تلقی شده است، در ادبیات عرفانی یافت می شود. اما معمولاً گفته می شود که زیبایی الهی در تجربه نافذ زیبایی طبیعی یا هنری، که بازتاب ذات خالق زیبایی تلقی می شود، ادراک می شود. مثلاً صاحب مزامیر فریاد بر می آورد که، "آسمان جلال خدا را بیان می کند."^{۲۴} به همین نحو، شاعران بعدی مانند جرارد منلی هاپکینز^{۲۵} اعجاب و سرور خود را از جلال خدا که در طبیعت متجلی شده بیان کرده اند. آیات وحیانی ادعا شده: تجاربی را همچون آنها که در بالا ذکر شدند، می توان الهاماتی از جانب خدا تلقی کرد. اما تعبیر "وحی و انکشاف" معمولاً در الاهیات مسیحی معنای محدودتری دارد: بسیاری از عالمان الاهیات ترجیح می دهند که وحی و انکشاف های زیبایی الهی را محدود به تجلیات جلال الهی در عهد عتیق کنند، که در تجلی این جلال در تجسد^{۲۶} به اوج خود می رسد، یا حداقل اینها را نمونه های معیارین تلقی کنند. از نظر بالتازار، مثلاً، مسیح نمونه عالی هر زیبایی است، و در نتیجه توجیه نسبت دادن زیبایی به خداست.

مشکلات و مسائل

سه نوع رویکردی که هم اکنون به صورت خلاصه بیان کردم شبیه رویکردهایی اند که در دیگر قلمروهای الاهیات و فلسفه دین یافت می شوند، و با پاره‌ای اشکالات شناخته شده مواجه هستند. دلیل دو وجهی آکوئینی این سوالات را برمی انگیزد که یک موجود قیوم چیست، و آیا علل باید همیشه صفات معلولات خود را داشته باشند و، اگر چنین است، چرا؟ استنادات به تجربه، سوالاتی را پدید می آورند درباره صدق تجارب عرفانی، و درباره اینکه آیا صاحب مزامیر، هاپکینز، و دیگران فقط تجارب شناخته شده زیبایی طبیعی را برحسب باورهای دینی قبلی شان تفسیر و تعبیر نکرده اند؟ و رویکردی که به صورت مستقیم تر و صریح تری الاهیاتی است طیف وسیعی از سوالات درباره سرشت وحی و انکشاف الهی و اینکه چگونه تشخیص داده می شود، و درباره الاهیات تجسد پیش می آورد.

اما در کنار این مشکلات و اعتراضات عمومی، توسل به زیبایی الهی مسائل ویژه خود را پیش می کشد. امروزه اغلب گفته می شود که زیبایی صرفاً از سنخ اموری است که خوشایند انسان ها است، و آنچه خوشایند آنهاست در اشخاص و فرهنگ ها متفاوت است، و به هر رو، این مفهوم مفهومی از مد افتاده است. به طور مسلم به نظر می رسد که این مفهوم مشکلات بسیاری به بار می آورد: زیبایی چیست، چرا ما تعریف و قضاوت در باب زیبایی را این قدر دشوار می یابیم، چرا انسان ها این قدر درباره آن با هم اختلاف دارند، و آیا زیبایی در خود اشیاء است یا اینکه، آنچنان که مردم می گویند، "در چشم تماشاگر" است؟ زیبایی شناسی فلسفی متجدد، سرشت و خاستگاه های داوری زیبایی شناسانه را فقط یکی از مباحث در میان مباحث بسیار می انگارد، و حتی در اینجا، شاید به تأسی از بخش اعظم هنر و ادبیات، به بررسی زیبایی نقشی فرعی می دهد که این دیدگاه سنتی را که قائل است که نقش بررسی زیبایی ستایش زیبایی آفرینش است رد کرده یا نادیده می گیرد.

به علاوه، به نظر می‌رسد که اندیشهٔ زیبایی الهی دشواری‌های دیگری به بار می‌آورد. ما معمولاً به زیبایی برحسب رنگ، شکل، صورت و غیره - اموری که از طریق حواس تجربه شده‌اند - می‌اندیشیم. لذا چگونه خدا، که نه جسمی دارد و نه ماده‌ای، می‌تواند زیبا قلمداد شود؟ البته، مشکلات مشابهی در مورد دیگر صفات الهی، مانند حکمت، قدرت، و عشق نیز به وجود می‌آید. اما مؤمنان به خدا از این صفات دیگر، از طریق سعی در تشخیص افعال الهی مربوط به این صفات، مثلاً فرمانروایی حکیمانهٔ خدا بر جهان، قدرت او که در پدیده‌های طبیعی یا در تقدس ظاهر شده، و عشق او که در تقدیر و بویژه، به گفتهٔ مسیحیان، در زندگی و کار مسیح نشان داده شده، سردر می‌آورند. اما، در مورد زیبایی کشف اعمالی که متناظر و ما به ازاء آن باشد دشوار است؛ به غیر از اینکه خدا زیبایی را در جهان خلق کرده است. آنان که سعی دارند در اینجا رخنه‌های این تصویر را بپوشانند معمولاً می‌گویند زیبایی خدا وصف ناپذیر است، یا اینکه چیزی نسبتاً صوری فراهم می‌آورند، برای نمونه با به کار گرفتن تحلیل سه وجهی اکوئینی از زیبایی در مورد خدا.

به نظر من، در بن بسیاری از این مشکلات این واقعیت نهفته که ما برای تأیید اسناد زیبایی به خدا فاقد کلمات مناسبیم. ما معمولاً تعبیر [زیبا] را به دوروش به کار می‌بریم: به عنوان یک حکم کلی دربارهٔ یک اثر هنری یا یک پدیدهٔ طبیعی، یا برای توصیف تعبیر دیگری، مثلاً در "دارای ساختار زیبا". در هر دو صورت، این تعبیر با طیف وسیعی از مفاهیم تأیید می‌شود، با دیگر مفاهیم زیبایی‌شناسانه مانند "ظریف" و "خوش ترکیب"، یا با کلمات خاصی که کیفیات رنگ‌ها، اصوات، و غیره را توصیف می‌کنند. اما، اکثر این کلمات برای توصیف خدانامناسب‌اند - یک خدای قشنگ، جذاب، یا ظریف چگونه چیزی است؟ در مورد زیبایی الهی مفاهیم نزدیک یا تأییدکننده از جای دیگری اخذ می‌شوند، از زبان قدرت (اصطلاح "جلال" که در کتاب مقدس به کار رفته علاوه بر زیبایی دال بر قدرت هم هست، و هم‌عنان با اصطلاحاتی همچون "شکوه"، "عظمت"، و "قوت" است)، از زبان اخلاق

(آنان که سخن از زیبایی مسیح می‌گویند معمولاً بر صفات اخلاقی و معنوی اش تکیه می‌کنند)، یا از صفات کلی‌تر الهی یعنی قداست، کمال، خیر، و علو. زیبایی خدا اغلب به نور، به معنای اشراق عقلی یا روحانی، و از این رهگذر به حکمت، علم، و حقیقت نیز ربط داده می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد که مفهوم زیبایی الهی هم فی‌نفسه و هم از لحاظ ارتباطش با انواع شناخته شده‌تر زیبایی مبهم است.

اشکالاتی که به صورت خلاصه بیان کرده‌ام چشمگیرند، اما می‌توان آنها را رفع کرد. اگرچه زیبایی‌شناسی قرن بیستمی نسبت به زیبایی‌شناسی قرن‌های پیشین نقش کمتری را به زیبایی اختصاص می‌دهد، این مفهوم هنوز موضوع بسیاری از نوشته‌ها و تأملات فلسفی است. از هرچه بگذریم، این تعبیر هنوز رواج عام دارد، هم در میان مردم عادی و هم در میان هنرمندان و نویسندگان. بعلاوه، این درست نیست که زیبایی فقط به رنگ‌ها، خطوط، اصوات، و غیره نسبت داده می‌شود، مردم معمولاً از زیبایی نظریه‌های علمی و ظرافت براهین ریاضی دم می‌زنند. وانگهی اگرچه امروزه کمتر از دوران باستان یا حتی قرن هجدهم از زیبایی افعال نیک و فضایل ذکری به میان می‌آید، ما هنوز از شخصیت‌های زیبا، دوست داشتنی بودن منش، و بی‌قوارگی اخلاقی دم می‌زنیم. بنابراین، اگر هنوز زیبایی اخلاقی و عقلانی را درمی‌یابیم، ممکن است دلیل موجّهی نداشته باشیم برای آنکه به نحو پیشین زیبایی را از خدا نفی کنیم.

با اینهمه، با توجه به کمی تأملات اخیر در باب زیبایی الهی هم در ادبیات فلسفی و هم در ادبیات عامه پسند، فهم این مطلب مشکل است که چگونه می‌توان از این نقطه جلوتر رفت. می‌توان از آثار اخیر در دفاع از مدعیات تجربه‌دینی در مقابل ایرادات شکاکانه استفاده کرد، مثلاً با این استدلال که متفاوت بودن تجربه‌دینی با تجربه‌حسی عادی مجوز کافی برای رد آن نیست و باید "تا وقتی که مقصر بودنش به اثبات نرسیده است بیگناه تلقی شود"، و از این طریق از صحت توسل به مکاشفات در باب زیبایی الهی دفاع کرد. اما این خط‌مشی، حتّاً اگر هم موفق باشد، هنوز

سرشت زیبایی الهی را برای کسانی که چنین مکاشفاتی نداشته‌اند در ابهام باقی می‌گذارد.

علی‌الاصول، در اینجا دو نقطه شروع دیگر برای یک فیلسوف متصور است: خود ذات الهی و زیبایی خلقت. در باب اولی، ممکن است بتوان زیبایی خدا را برحسب ارتباط صفاتش باهم تفسیر کرد: ادگار دوپرون، در بحث از برخی از نظرات دانس اسکاتس^{۲۷}، این نظر را ذکر می‌کند که زیبایی خدا هماهنگی موجود در "دریا"ی کمالات الهی است، که ظاهراً متمایزند اما در بساطت ذات الهی یکی هستند^{۲۸}. اما او این نظر را بسط نمی‌دهد - انجام چنین کاری مستلزم بحثی کامل در باب صفات متنوع الهی و ارتباط آنها با بساطت سرشت الهی است.

بحثی درباره این موضوع که با درک ما از زیبایی در طبیعت و در هنر آغاز شد طبیعتاً این موضوع را به آموزه‌ای در باب خلقت مربوط می‌کند. در اینجا نیز، ابتدا باید برخی از ایراداتی را که وارد آورده‌اند مورد مذاقه قرار دهیم. مثلاً، این درست نیست که همه متفکران جدید اسناد زیبایی به خدا را مشکل‌سازتر از اسناد مثلاً قدرت یا حکمت به خدا یافته‌اند. سیمون وی، همانگونه که خواهیم دید، تالو زیبایی و توانایی آن را برای برانگیختن شگفتی و شوق معنوی نقطه شروع بسیار مناسبی برای ملاحظه حضور خدا در جهان یافت. و آیا درست است که صاحب مزامیر، هاپکینز، و دیگران وقتی که زیبایی جهان را تجلی‌ای از جلال الهی تلقی می‌کردند "تفسیری" دینی از جهان به دست می‌دادند؟ اگر چنین هم می‌کردند، باز درست به همان روشی نبود که مردم وقتی که واقعه‌ای میمون و مبارک را کار تقدیر می‌انگارند چنین می‌کنند، زیرا در مورد دوم ابهامی وجود دارد که در مورد زیبایی وجود ندارد. هنگامی که هاپکینز در شعرش [تحت عنوان] "عظمت خدا" فریاد برمی‌آورد:

جهان سرشار از عظمت خدا است

شعله و خواهد شد، مانند برقی که از زورقی لرزان برمی‌جهد...
به گمان من، در حال عرضه یک تفسیر به ما نبود؛ زیرا به نظر او جلال خدا

از طریق طبیعت ساطع می‌شد، درست همانگونه که بر صاحب مزامیر در ملکوت ساطع می‌شد.

روایتی فلسفی از این خط فکری را، که بسیار صریح و ساده است، در آثار سیمون وی می‌یابیم. او زیبایی جهان را، که ما را مجذوب می‌سازد، نمودی از زیبایی الهی قلمداد می‌کند، "دام"ی که از طریق آن خدا جان آدمی را به رغم میل خودش تسخیر می‌کند. در ادامه می‌گوید که زیبایی جهان حقیقتاً نوعی تجسد است:

در هر چیزی که ما را دستخوش احساس ناب و اصیل زیبایی می‌سازد واقعاً حضور خدا هست. در آنجا گویی تجسّدی از خدا در جهان هست و با زیبایی نشان داده می‌شود.

هر چیز زیبا برهانی تجربی است بر این که تجسد ممکن است.^{۲۹}

او هنگامی که زیبایی را یکی از صفات خود خدا و یگانه صفتی که در آن ما او را می‌بینیم، قلمداد می‌کند گامی دیگر فراپیش می‌گذارد: وقتی درباره "نردبان زیبایی" در رساله ضیافت [افلاطون] مطلب می‌نویسد، می‌گوید: ما در اینجا با نظری کلی در باب زیبایی سروکار نداریم، بلکه با "زیبایی خدا" سروکار داریم؛ "زیبایی یگانه صفت خداست که ما او را در ذیل آن می‌بینیم."^{۳۰} او با افلاطون در این نکته موافق است که زیبایی یگانه "واقعیت دوست داشتنی"^{۳۱} ای است که دیده می‌شود، برخلاف صفاتی همچون حکمت، از نظر سیمون وی، زیبایی جهان زیبایی خود خدا است، که بر حواس آشکار شده است.

این تفسیر بسیار صریح از زیبایی است که سیمون وی را، در استدلالی که یادآور نظریات الاهیاتی اخیر درباره مسیحیت "تلویحی" یا "بی‌نام" است، قادر می‌سازد که ادعا کند که عشق به زیبایی می‌تواند چیزی باشد که او آن را "صورتی از عشق تلویحی به خدا" می‌خواند. در مقاله‌ای در این باب، می‌گوید، "زیبایی جهان لبخند محبت آمیز مسیح به ماست که از طریق ماده ظاهر می‌شود. او واقعاً در زیبایی جهانی حضور دارد."^{۳۲} اما این دلیل ظاهراً آرامش بخش چند لازمه جدی و خشن دارد، از

نظر سیمون وی، آنان که از زیبایی غافل اند یا آن را ضایع می‌کنند، مرتکب خطایی دینی می‌شوند.

اگرچه بحث سیمون وی بسیار تحت تأثیر افلاطون، به خصوص [رساله] ضیافت، است اما در دغدغه افلاطون برای اینکه به سرعت هرچه تمامتر از زیبایی زمینی به خود زیبایی مطلق صعود کند شریک نیست. بلکه، به نظر می‌رسد که بیشتر دلمشغول حرکت به پایین نردبان است، یعنی دلمشغول انحاء مختلف، به قول او، "تجسد" زیبایی در این جهان. به گمان من، این دلمشغولی تا حدی به خاطر ستایش او از روایی گری باستانی و عشق این مکتب به جهان، یعنی وطن جهانی ما، است.^{۳۳} اما بیشتر به خاطر آموزه قوی او در باب خلقت است. او اسطوره خلقت در تیمائوس را اتخاذ می‌کند، که بر طبق آن خالق عالم ماده جهان را از طریق آنچه که افلاطون آن را روح جهان و الگوی خلقت می‌خواند ساخته است، و این گروه سه تایی را با تثلیث مسیحی یکی می‌شمارد.^{۳۴} از نظر او، نیز، زیبایی خدا، به مقتضای خلقت، از طریق مسیح و روح القدس، ساری و جاری در جهان است.

رویکرد سیمون وی به صورت چشمگیری صریح است. اگر حق با او باشد، او به آسانترین وجه ممکن مشکل ما را در باب توضیح اینکه زیبایی الهی چیست، و با زیبایی جهان چه ربط و نسبتی دارد حل کرده است. این را نیز توضیح داده که چرا تجربه زیبایی شناسانه از نظر بسیاری از مردم تجربه ای دینی نیز هست؛ و با تلقی زیبایی ای که ما درک می‌کنیم به عنوان نحوه ای از حضور خدا، از هوچی آشکار ادله ای که درصدد اثبات زیبایی الهی اند و گزارش های دست دوم از تجارب عرفانی اجتناب کرده است.

اما، موضع او، عمدتاً به دلیل سبک موجز نگارشش، گاهی گول زنده است. او از زیبایی به روشی انتزاعی بحث می‌کند، چند نمونه از [زیبایی] طبیعت یا از [زیبایی] هنر به دست می‌دهد و دلمشغول ارتباط بین

زیبایی و دیگر مفاهیم زیبایی شناسانه نیست. وقتی هم که زیبایی را به مفاهیم دیگر مربوط می‌کند، آن را به مفاهیمی همچون حقیقت، ابدیت، و نیکی مرتبط می‌سازد. اما، به گمان من، رویکرد او از این جهت درست است که فهمیده است هر تفسیری از زیبایی الهی باید این زیبایی را به زیبایی‌ای که ما درک می‌کنیم مربوط کند، و آموزه‌ای در باب خلقت نقشی اساسی در اینجا ایفاء می‌کند. هر بحث فلسفی دیگری در باب این مسئله، علاوه بر نیاز به ایضاح بیشتر ارتباط میان خدا و جهان، نیازمند پرداختن به ارتباط میان زیبایی خدا و دیگر صفات الهی است.



ژوئیه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مشخصات کتابشناختی:

Sherry, Patrick, "Beauty", in *A Companion to Philosophy of Religion*, Ed. by Phillip L. Quinn and Charles Taliaferro (U.S.A. and U.K.): Black - well, 1997) Article 35.

پی‌نوشت:

۱. Jonathan Edwards ، فیلسوف و عالم الاهیات امریکایی (۱۷۵۸ - ۱۷۰۳).
۲. Simone Weil ، متفکر و عارفه فرانسوی (۱۹۴۳ - ۱۹۰۹).
3. *Symposium*, 210-11.
۴. St. Augustine ، از آباء کلیسا و اسقف شهر هیپو (۴۳۰ - ۳۵۴).
5. in *Republic* VI. 509.
۶. Pseudo-Dionysius ، نویسنده بعضی از آثار فلسفی به زبان یونانی که در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم احتمالاً در فلسطین نوشته شده‌اند و در رشد فلسفه مدرسی نفوذ پایداری داشتند.
7. Pseudo-Dionysius: *The Divine Names*, in *The Complete Works*, tr. Coim Luidheil (London: SPCK, 1987), IV.7.
۸. St. Thomas Aquinas ، معروف به حکیم آسمانی (۷۴ - ۱۲۲۵) فیلسوف ایتالیایی و بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی.
۹. یا کتاب مقدس یهودی، مراد از آن عهد عتیق است.
۱۰. مزامیر جمع مزبور است که، به زبان عربی، به معنای سرود است؛ و مزامیر داوود کتابی از عهد عتیق است مشتمل بر ۱۵۰ قطعه شعر، که بهترین سرودهای دینی یهود و مسیحیان است. بعضی از آنها را، بنا به روایت، از داوود می‌دانند.
۱۱. آن قسمت از کتاب مقدس که مختص مسیحیان است و شامل ۲۷ رساله می‌باشد، از جمله اناجیل، اعمال رسولان، نامه‌ها، و مکاشفات یوحنا.
12. *On the Trinity*, VI. 10. 11.
13. *Summa Theologiae*, 1a. 39.8.
14. *The Glory of the Lord*.

۱۵. Hans Urs von Balthasar, *عالم الاهیات کاتولیک (متوفای ۱۹۸۸)*.

16. *Summa*, Ia. 4.2.

۱۷. منظور از «علت نمونه‌ای» ("exemplary cause") الگوی نمونه‌ای است که نقش صور افلاطونی را، در ایجاد اشیاء، ایفاء می‌کند. بعضی از فلاسفه خدا را علت نمونه‌ای نامیده‌اند، چون صور افلاطونی را مُثُل موجود در علم الهی دانسته‌اند.

18. *Ibid.* IV. 5.

۱۹. St Gregory of Nyssa, *عالم الاهیات مسیحی و از آباء کلیسای شرقی (۳۹۵ حدود - ۳۳۱ حدود)*.

20. *On Virginity*.

21. *Ibid.* chapter 10.

22. *Ibid.* chapter 11.

۲۳. Beatific Vision, *شهود خدا در ملکوت که، برطبق الاهیات مسیحی، سرنوشت نهایی رستگاران است. به عقیده بعضی از عالمان الاهیات، این شهود، در مواردی استثنایی، و به مدتی کوتاه، در همین حیات دنیوی نیز رخ می‌نماید.*
۲۴. مزامیر داوود، ۱:۱۹.

۲۵. Gerard Manley Hopkins, *شاعر و کشیش یسوعی انگلیسی (۱۸۸۹-۱۸۴۴)*.

۲۶. Incarnation, *در الاهیات مسیحی، در اصل به معنای صورت و طبیعت انسانی یافتن عیسی است که پسر خدا تصور می‌شود، و توسعاً به معنای هر انسان یا حیوانی است که تجسم یک خدا یا روح تلقی گردد.*

۲۷. Duns Scotus, *فیلسوف و عالم الاهیات مدرسی اسکاتلندی (۱۳۰۸-۱۲۶۵)* - م.

28. Bruyne, Edgar de: *Etudes d' esthetique medievale*, Vol. III (Bruges: de Tempel, 1946), pp. 356, 359.

29. Weil, S. : *Gravity and Grace*, tr. E. Craufurd (London: Routledge & Kegan Paul, 1952), p. 137.

30. Weil, S. : *On Science, Necessity and the Love of God*, tr. R. Rees (London, Oxford University Press, 1968), p. 129.

31. *Phaedrus*, 250 d.

32. Weil, S., *Waiting on God*, tr. E. Craufurd (London: Collins Fontana 1959), p. 120.

33. See *Ibid.* pp. 131-2.

34. Weil, 1968, pp. 132-3.