

بازشناسی مبانی زیبایی‌شناختی در آثار امام خمینی (س)

نقیسه مصطفوی^۱

چکیده: نظرات امام در باب زیبایی، تابع مبانی حکمت متعالیه و در مواردی موافق مبانی عرفان نظری ایشان است. زیبایی در آثار امام با عباراتی مانند: «جمال» و «بهاء» و «حسن» مطرح شده است که با وجود مساوخت دارد و دارای اصالت و تشکیک است. این تعریف، دایره زیبایی را به گستره موجودات، ذات باری تعالی و حتی افعال انسانی و امور اخلاقی بسط می‌دهد؛ از این رو هنر به مثابه خلق زیبایی، محدود به هنرهای زیبا نبوده و گستره هنر به تمام موجودات و حتی افعال انسانی و فضایل اخلاقی تسری می‌یابد.

اگرچه زیبایی امری عینی است؛ اما ادراک و داوری زیبایی، امری ذهنی و در نتیجه تابع عوامل مختلفی است که می‌توان این عوامل را از آثار امام استحصا نمود. این جستار، اندیشه‌های امام را در ارتباط با حقیقت زیبایی و اقسام آن، ملاک و معیارهای داوری‌های استحسانی و عوامل مؤثر در ادراک زیبایی واکاوی نموده است.

کلید واژه‌ها: حسن، جمال، بهاء، زینت، سناء، داوری استحسانی، استعداد نورانی.

پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

اگرچه مفهوم زیبایی بدیهی است و در عمق وجود و فطرت انسان نهفته است؛ اما چستی زیبایی بسیار چالش برانگیز بوده است به طوری که سه رویکرد درباره زیبایی میان متفکران غربی وجود دارد: رویکرد اول اینکه زیبایی امری عینی است که پیروان فیثاغورث تا آکوئیناس و عینیت‌گرایان و فیزیکالیست‌های معاصر همگی چنین دیدگاهی دارند. رویکرد دوم اینکه زیبایی صرفاً امر ذهنی است و مابه‌ازای خارجی و منشأ انتزاع ندارد. از شکاکان افراطی یونان باستان تا نسبی‌گرایان معاصر چنین نظری دارند. رویکرد سوم این است که زیبایی در خارج از ذهن مابه‌ازاء ندارد؛ اما منشأ انتزاع دارد؛ اکثر زیبایی‌شناسان معاصر مانند کانت و هیوم چنین دیدگاهی دارند (هاشم نژاد ۱۳۹۲: ۱۶۱).

تعریف زیبایی با تأثیر آن بر مخاطب، امری است که در قرن هجدهم به بعد متداول گردید. هیوم فیلسوف قرن هجدهم در مقاله‌ای با عنوان «درباره ملاک ذوق» چنین نگاشت که «زیبایی کیفیتی در خود اشیا نیست بلکه صرفاً در ذهنی وجود دارد که در مورد اعیان تأمل می‌کند... جستجوی زیبایی واقعی یا زشتی واقعی، طلبی است همان‌قدر بی‌حاصل که جستجوی شیرینی واقعی یا تلخی واقعی» (Hume 1826:126) پس از او کانت، زیبا را امری لذت‌آور برای ذائقه و قوه داوری، فارغ از غرض، مستقل از مفهوم و با ادعای همگانی بودن دانست (Kant 1914:77) پس از کانت وبومگارتن، در فلسفه هنر غربی، زیبایی شأن ذهنی یافت و وارد مباحث معرفتی شد. قبل از کانت، زیبایی شأن وجودی و آنتولوژیک داشت (پازوکی ۱۳۸۴: ۲۳). بنا بر نظر غالب فیلسوفان غربی، زیبایی امری ذهنی و مربوط به ساحت فاعل شناساست که منشأ انتزاع آن در خارج عینیت دارد؛ بنابراین زیبایی امری نسبی است که بسته به میزان شناخت و لذت افراد متفاوت است.

۱. چستی زیبایی از منظر امام خمینی

نگاه امام خمینی، این فیلسوف قرن بیستم، در باب چستی زیبایی متأثر از حکمت متعالیه و مبنای اصالت وجود است. بنا بر این دیدگاه، زیبایی مساوق (هم مصداق) وجود است و هر آنچه بهره‌ای از وجود دارد زیباست. با این رویکرد، زشتی و نازیبایی به معنای نقص وجودی و از سنخ عدم مضاف است.

بهاء همان حسن است و حسن همان وجود است و هر خیر، بهاء، حسن و سنایی از برکات وجود و سایه‌های آن است (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۹).

ریشه دیدگاه پیوند زیبایی با وجود و کمال وجودی قبل از حکمت متعالیه در آثار فارابی است. (هاشم نژاد ۱۳۹۲: ۴۶) وی جمال را به کمالات وجودی مربوط به نوع هر شیء مرتبط دانست: جمال و بهاء و زینت در هر موجودی آن است که وجود برتر و کمال نوعی اخیرش را تحصیل نماید (فارابی ۱۹۹۵: ۴۳).

مبنای دیگری که در حکمت متعالیه مرتبط با مباحث زیبایی‌شناختی است، اصل تشکیک وجود است. مطابق این اصل، زیبایی همگام با وجود، دارای اطوار و مراتب است و هر چه وجود موجود قوی‌تر باشد؛ از زیبایی بیشتری برخوردار است و هر چه وجود قوی‌تر باشد بهاء آن تمام‌تر می‌گردد (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۹).

۲. شمول زیبایی و هنر

بنا بر مبنای وجود و زیبایی و اصل تشکیک وجود، زیبایی مانند وجود، یک حقیقت مشکک است و گستره زیبایی تمام مراتب موجودات را در برمی‌گیرد و منحصر به وجود مادی نیست و عوالم متافیزیکی شامل عالم مثال (ملکوت)، عالم عقول (جبروت) و عالم اسما (لاهورت) نیز از زیبایی برخوردارند؛ به طوری که زیبایی عالم لاهوت (عالم ربوبی) بالاتر از عالم جبروت است و زیبایی عالم جبروت بیش از عالم ملکوت است و زیبایی عالم ملکوت فراتر از زیبایی‌های عالم ملک و امکان است.

پس عالم مثال زیباتر از ظلمات طبیعت و عالم روحانی و مقربان مجرد از این دو زیباترند عالم ربوبی به لحاظ خلوص از نقص و تقدسش از اختلاط با اعدام مضاف و تنزهش از ماهیت و لواحق آن؛ زیباتر از همه است بلکه روشنایی و زیبایی همگی از آن است و تمام زیبایی، عالم ربوبیت است و سراسر این مرتبه زیبایی است (امام خمینی ۱۳۷۴: ۲۰).

رابطه طولی مراتب زیبایی، یک رابطه علی است به طوری که جمال ذاتی حق تعالی، علت اسمای جمال است: «پس نظام عالم جمال مطلق است؛ چون ظلّ جمیل، جمال اوست» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۱۵) و اسمای جمال علت زیبایی در مراتب مادون است.

هرگونه زیبایی و کمال و حسن و بهایی ظهور جمال حق و کمالات اوست (امام خمینی ۱۳۸۴: ۷۹). زیبایی عقول طولی علت پیدایش زیبایی‌ها و کمالات عقول عرضی است و زیبایی‌های عقول عرضی یا مُثَل، منشأ زیبایی‌های ملکوتی و زیبایی ملکوتی علت زیبایی ملکوتی است «از هر نوعی یک فرد نورانی عقلانی هست که رب النوع افراد ظلمانی است و کمالات افراد، اشعه اوست و برگشت هر چه در افراد دیده می‌شود به اوست و حسن اوست که در این افراد ظلمانی

تجلی کرده است» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۵۷) زیبایی ملکوت علت زیبایی های ملکی و مادی است. اصل دیگری که از تساوق وجود و زیبایی متفرع است آن است که زیبایی، علاوه بر مخلوقات الهی شامل مصنوعات بشری و آثار هنری و حتی افعال انسانی می شود که در مورد اخیر به حسن و قبح اخلاقی تعبیر می شود. هنر همانند تخته^۱ در تمدن یونانی، مهارت همراه بافضیلت معنا می یابد (بلخاری ۱۳۸۸: ۱۳۵) در این راستا امام جهاد خالصانه را هنر مردان خدا می داند:

«هنر آن است که بی‌بیهوشی‌های سیاسی و خودنمایی‌های شیطانی برای خدا به جهاد برخیزد و خود را فدای هدف کند نه هوی و این هنر مردان خداست» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۴۷۸).

توسعه معنای هنر به مردانگی و فضیلت اخلاقی سابقه دیرینه دارد. در حکمت پیش از اسلام در اوستا، «هونر» از ترکیب «هو» به معنی خوب و نیک و «نر» به معنی توان و دلیر آمده و هنرمند کسی است که واجد صفات عالی و فضایل اخلاقی خوب باشد. هنر در ادب باستان دلالت بر نوعی بصیرت عملی و فعلی دارد (خاتمی ۱۳۹۳: ۱۶-۱۳) پس از اسلام نیز همچنان فضایل اخلاقی، هنر برشمرده می شده، در شاهنامه فردوسی هنر معادل مردانگی و دلیری به کاررفته است:

به دشمن نمایم هنرهرچ هست ز مردی و پیروزی و زور دست
حافظ عشق ورزیدن را هنر می داند:

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود
تبعات آنکه زیبایی را امر وجودی بدانیم آن است که دایره هنر به عنوان امر زیبا نیز تا گستره هر آنچه وجود دارد توسعه می یابد و این با درک متداول امروزی از هنر به مثابه صرفاً هنرهای زیبا (هنرهای تجسمی، نمایشی، موسیقی، معماری، ادبیات...) متفاوت است. در میان متفکران معاصر اسلامی تنها علامه جعفری تقسیم متداول امروزی از هنرهای زیبا را به رسمیت شناخته و زیبایی اخلاقی و زیبایی معقول را به مثابه پیام و محتوا و متعلق هنر (و نه خود هنر) پذیرفته است «نمایش زیبایی‌های معقول می تواند یکی از مؤلفه‌های درون ذاتی زیبایی اثر هنری گردد» (جعفری ۱۳۷۸: ۲۲۸).

۳. ملاک داوری زیبایی

برخی از فیلسوفان، ملاک و شرط زیبایی در امور محسوس را تناسب اجزا می دانند. برای اولین بار فیثاغورث، زیبایی را مبتنی بر نظم، تقارن و تناسب دانست (گورمن ۱۳۶۶: ۲۱۸) سپس

افلاطون و ارسطو نیز تناسب را شرط زیبایی دانستند؛ اما همیشه تناسب، شرط زیبایی نیست و گاهی در یک چهره، اعضای صورت متناسب‌اند، اما چندان زیبا نمی‌نمایند. فلوپین برای نقض معیار تناسب می‌گوید که گاهی اشیای بسیط زیبا هستند و گاهی یک چهره زیبا و گاهی همان چهره نازیبا می‌نماید در حالی که تغییری در تناسبش روی نمی‌دهد (فلوپین ۱۳۸۹: ۱۱۲). باید توجه داشت که معیار زیبایی از منظر امام در مراتب طولی وجود، افعال انسانی، آثار هنری و محسوسات هم نوع متفاوت است که در ادامه به هر یک به ترتیب پرداخته می‌شود:

۱-۳. معیار زیبایی در مراتب طولی وجود

همان‌طور که بیان شد بنا بر اصل تشکیک وجود و مساوقت زیبایی با وجود، زیبایی همگام با وجود دارای شدت و ضعف است و وجود هر چه کامل‌تر شود، وحدت قوت می‌گیرد و آنجا که وجود و وحدت شدت یابد؛ زیبایی متأکد و شدید است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۳۸) بنابراین در مراتب طولی وجود، بالاترین زیبایی مربوط به عالم لاهوت یا مرتبه اسمای الهی است و در میان اسمای الهی ملاک کمال و زیبایی، وحدت است:

«پس هر اسمی که به افق وحدت نزدیکتر و از عالم کثرت بعیدتر باشد در اسمیت کامل‌تر است» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۴۴؛ ۱۳۸۱: ۲۰).

پس از مرتبه لاهوت، کامل‌ترین زیبایی مربوط به زیبایی‌های عقلی یا عالم جبروت است. در سلسله مراتب تشکیکی، زیبایی‌های ملکوتی کامل‌تر از زیبایی‌های ملکی است: «و این عالم ملک به همه عظمت که دارد تنگ‌تر از آن است که یکی از حله‌های بهشتی را در او بیاورند و این چشم‌های ما طاق دیدن یک تار موی حور العین را ندارد» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۴۳).

۲-۳. معیار زیبایی در افعال اختیاری انسان

در افعال اختیاری ملاک حسن و زیبایی، اعتدال و حد وسط میان افراط و تفریط قوای مرتبط با آن فعل است:

«خلق حسن، چنانچه در آن علم مقرر است، خروج از حد افراط و تفریط است و هر یک از دو طرف افراط و تفریط مذموم و «عدالت»، که حد وسط و «تعديل» بین آنهاست، مستحسن است» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۹۱).

حسن فعلی امری تکوینی است، به طوری که بنا بر قاعده «تجسم ملکوتی اعمال و ملکات» هر فعلی، دارای صورت مثالی است و هر چه فعل نیکوتر باشد دارای صورت مثالی زیباتر است.

«پس، معلوم شد که هر عملی که مقبول در گاه مقدس حق شد، صورت بهیة حسنه دارد به تناسب خود از حور و قصور و جنات عالیات و انهار جاریات» (امام خمینی پ ۱۳۷۳: ۴۴۰).

۳-۳. معیار زیبایی در آثار هنری

در عبارات امام، بیشتر بر زیبایی ماده و محتوای اثر هنری و پیام یا تأثیر آن بر مخاطب تأکید شده است تا صورت و فرم آن. به عبارتی ایشان در داوری استحسانی هنر، به محتوا و دلالت‌های فرهنگی و سیاسی هنر تأکید دارد:

هنر در مدرسه عشق نشان دهنده نقات کور و مبهم معضلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، نظامی است. هنر در عرفان اسلامی ترسیم روشن عدالت و شرافت و انصاف، و تجسیم تلخکامی گرسنگان مغضوب قدرت و پول است. هنر در جایگاه واقعی خود تصویر زالوصفتانی است که از مکیدن خون فرهنگ اصیل اسلامی، فرهنگ عدالت و صفا، لذت می‌برند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۴۵).

در عبارات فوق، امام به دنبال تبیین رسالت واقعی هنر است. هنر سیاسی منتقد به‌مثابه ابزاری برای ظلم‌ستیزی است و هنر اجتماعی در خدمت تجسم معضلات جامعه با هدف برپایی عدالت اجتماعی است. تبیین غایت هنر از سوی امام به معنای اتخاذ موضع مخالف جریان «اصالت زیبایی‌شناسی»^۱ است که شعار «هنر برای هنر» را می‌دهد و کارکرد دیگری برای هنر برنمی‌تابد. به عبارتی با تأکید بر کارکرد سیاسی، اجتماعی و انسانی برای هنر، انحصار غایت هنر به نمایش زیبایی برای شگفت‌زدگی فارغ از هرگونه بار معنایی نقض می‌شود:

«اکنون در غرب، هنر را برای شگفتی و تنوع و برهم زدن یکنواختی زندگی می‌خواهند نه برای اینکه چه تأثیری در حیات معقول انسان‌ها دارا باشد» (جعفری ۱۳۷۸: ۹۱).

۳-۴. معیار زیبایی در محسوسات هم نوع

مسئله دیگری که قابل طرح است بدین قرار است که در زیبایی‌های محسوس، ملاک داوری زیبایی امام چیست؟ اگر زیبایی را امری وجودی بدانیم، در میان محسوساتی که هم‌نوع هستند، داوری زیبایی بر چه اساسی است؟

اگرچه نظم و تناسب در اجزا یکی از شروط زیبایی محسوس است؛ اما داوری و بالطبع لذت از زیبایی در مواردی خارج از این قاعده و شرط و تابع اشخاص است؛ یعنی ممکن است

یک چهره برای دو نفر احساس متفاوتی ایجاد نماید و ممکن است یک نفر یک چهره را بیشتر از دیگری پسندد یا گل رز را بیشتر از گل یاس دوست داشته باشد. این تفاوت در احساس به عوامل مختلفی بستگی دارد که بدین قرارند:

۴. عوامل مؤثر در ادراک زیبایی

۴-۱. ذائقه

یکی از عوامل تفاوت داوری‌های استحسانی، ذائقه^۱ یا سلیقه زیباشناسانه است. استعداد افراد در درک و خلق زیبایی با یکدیگر متفاوت است، به طوری که برخی ذوق هنری درک و خلق اثر هنری بالایی دارند که از آن به خلاقیت و نبوغ هنری تعبیر می‌شود. ریشه این ذوق و استعداد چیست؟

علامه جعفری معتقد است که «هنوز آن اهمیت که به نمودهای عینی علم در فن و هنر داده می‌شود، به منبع اصلی آن‌ها که درون آدمی است اهمیت داده نمی‌شود» (جعفری ۱۳۷۸: ۱۲). ریشه‌یابی استعداد یا ذوق زیبایی‌شناسی، مربوط به توانایی‌ها و ظرفیت‌های وجودی است که عواملی همچون وراثت و تغذیه و سایر شرایط محیطی و زمانی در شکل‌گیری آن‌ها دخالت دارند: و چون این غذاها در لطافت و کثافت و در صفا و کدورت در نهایت اختلاف هستند، به‌ناچار نطفه‌هایی که از این غذاها تولید می‌شود در صفا و کدورت با همدیگر مختلف خواهند بود؛ و رفعت و پستی صاحبان صلب‌ها و طهارت و عدم طهارت رحم‌ها، دخالت کامل در اختلاف استعدادها و افاضه بر آنان دارد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۸۱-۸۰).

اما ریشه استعداد و ذوق استحسانی چیست؟

۴-۲. استعداد علمی (مرتبه سر)

مطابق آرای عرفانی امام، ریشه ذوق و استعداد انسان‌ها به عالم اسماء (واحدیت) برمی‌گردد. در مرتبه واحدیت (لاهورت) قابلیت و استعداد نورانی افراد تقدیر می‌شود و شناخت تفصیل استعداد در این مرتبه، علم به «سرّقدر» نام دارد؛ بنابراین، استعداد هر یک از خلایق، به نحو کلی دو قسم است: استعداد مادی وجودی و استعداد نورانی حقانی (سرّقدر). در عالم طبیعت، حکم استعداد عینی بر استعداد علمی غالب است و استعداد نورانی علمی، تحت پوشش استعداد مادی مخفی شده است، اما در قوس صعود و رجوع هر ممکن به اصل و مبدأ خویش، حکم استعداد

علمی غالب می‌گردد «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء: ۸۱) با رجوع انسان‌ها به عالم انوار، استعداد نورانی اعیان ثابت‌ه ظاهر می‌گردد و استعداد مادی و ظلمانی زایل و استعداد نورانی غالب می‌گردد (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۵۵-۱۵۴).

بنابراین ریشه ذوق و استعداد در استعداد علمی و مرتبه قلب است. مرتبه قلب فوق عقل است و قلب مجلای اسمای الهی است. امام قلوب اولیای الهی را به سه دسته کلی تقسیم می‌کند: قلوب عشقی: در این قلوب، رجاء غلبه بر خوف دارد و تجلیات جمال غالب بر تجلیات جلال است.

قلوب خوفی: قلوبی که تجلیات جلالیه غالب بر تجلیات جمالیّه است. قلوب جمع خوف و رجاء: قلوبی که جمع بین هر دو تجلی نموده است (امام خمینی ۱۳۷۱: ۱۴۳-۱۴۲).

نمونه بارز قلب خوفی، حضرت یحیی^(ع) و قلب شوقی، حضرت عیسی^(ع) و قلب جامع و برزخ این دو، قلب محمدی است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۶۱؛ ۱۳۷۱: ۱۴۳). در کشف تام محمدی، نه جلال را بر جمال غلبه باشد و نه جمال را بر جلال (امام خمینی ۱۳۷۱: ۱۴۳).

پس در نزد اهل معرفت صفات «جمال» صفاتی است که انس و دل بستگی آورد؛ و صفات «جلال» صفاتی است که وحشت و حیرت و هیمان آورد (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۰۷). استعداد نورانی را در ادبیات عرفانی امام با واژه «آب و گل» می‌توان جست:

مهر کوی تو، درآمیخته در خلقت ما
عشق روی تو، سرشته است به آب و گل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۴).

دخترم! دست بدار از دل من
عشق من جوی در آب و گل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۳۱۲).

تا اینجا بیان شد که یکی از عوامل مؤثر در ادراک و خلق آثار زیبا، ذوق استحسانی است که منشأ آن استعداد نورانی در عالم لاهوت است؛ اما مطابق نظر امام گاهی حکم درباره زیبایی تابع عوامل دیگری است که بدین قرارند:

۳-۴. محبت

محبت انسان و اغراض شخصی در داوری زیبایی و حکم زیباشناسانه تأثیر گذار است، محبوب در نزد محب زیبا و بی‌نقص است. «تا محبت دنیا و رغبت به آن در قلب جایگزین است، عیب‌های

آن، همه حسن می‌نماید و زشتی‌های آن جمیل و جمال‌نمایش دهد» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۳۰۸). این عبارت ناظر به فرمایش امام علی (ع) است که کسی که عاشق چیزی شود؛ چشمش نابینا و قلبش مریض می‌شود و با نگاه غیرواقع بینانه می‌نگرد (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۰۹).

۴-۴. هوا و هوس

پیروی از هوا و هوس، داوری زیباشناختی در امور اخلاقی را تغییر می‌دهد؛ به طوری که زشتی‌های اخلاقی را زیبا می‌بیند و هنر مستهجن را کمال می‌داند: «اکنون به خواب غفلت فرو رفته و سکر طبیعت و مستی هوای و هوس ما را گرفته و تمام زشتی‌ها و اخلاق و اعمال و اطوار فاسده را در نظر ما خوب و زیبا جلوه می‌دهد» (امام خمینی ب ۱۳۷۳: ۱۶۰).

شبهه عبارت فوق را شهید آوینی نیز بیان کرده: «اگرچه درک زیبایی امری فطری است؛ اما عادات و تعلقات نیز غبار غفلتی است که بر آینه فطرت می‌نشیند و معیارهای کاذبی را بر فطرت زیباپسند و زیباشناس انسان تحمیل می‌کند» (آوینی ۱۳۷۵: ۵۵).

۴-۵. وساوس شیطانی

شیطان و نفس اماره نیز دو عامل بیرونی و درونی‌اند که زشتی‌ها و نقایص را جمال و کمال جلوه کنند:

«بالجمله، مکاید شیطان و نفس اماره بسیار است، و غالباً حق را به باطل مشتبه می‌کند و زشت و زیبا را با هم ملتبس می‌نماید» (امام خمینی ب ۱۳۷۳: ۵۰۴).

۴-۶. وحدت قوا در انسان

میزان ادراک زیبایی در انسان به وحدت قوا بستگی دارد و هرچه که وجود قوی‌تر و انسجام قوا بیشتر شود، ادراک زیبایی و حس لذت قوی‌تر می‌شود. «و انسان با ترقی به عالم ربوبیت به مشاهده اسمای الهی می‌رسد و برخی از اسما را زیباتر از برخی دیگر می‌یابد، پس زیباترین اسما و کامل‌ترین آن‌ها را می‌طلبد» (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۸).

با این اوصاف، بنا بر نظر امام، اگرچه زیبایی و زشتی، امری عینی و واقعی است؛ اما داوری انسان ممکن است که مطابق با واقعیت نباشد. ملاک صحت و سقم در داوری زیبایی انطباق حکم با خارج است. هرچه داوری استحسانی با واقعیت مطابق‌تر باشد؛ داوری صحیح‌تر است. لازمه داوری استحسانی صحیح، سلامت نفس است. نفسی که رها از قید بغض و محبت، هوا و

هوس و خواهش‌های نفسانی و وساوس شیطانی است.

دلیل خلط مباحث زیبایی‌شناختی با اخلاق چیست؟

مطابق حکمت متعالیه و پیروان آن، تناسب صورت شیء با نفس است که موجب ادراک صورت زیبایی می‌شود و چنانچه نفس در مرتبه حیوانی بماند و رشد ننماید، از زیبایی‌های حسی فراتر نرفته؛ بلکه زشتی‌های اخلاقی و هنرهای ضد ارزشی را هم زیبا می‌بیند. بنا بر قاعده اتحاد عالم و معلوم، نفس محبوس در عالم ماده تنها قادر به درک زیبایی‌های عالم مادی است و از درک زیبایی‌های ملکوتی و عقلی عاجز است:

«لازم است مدرک با مدرک سنخیت داشته باشد تا ادراک صورت پذیرد... پس مدرکات طبیعی باید هم‌سنخ عالم طبیعت و مدرکات غیبی هم‌سنخ عالم عقل و مدرکات برزخی هم‌سنخ عالم برزخ باشد» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۷۰).

نفس اسیر در قفس هواهای نفسانی و مشتیهات حیوانی از درک لذت کشف و شهود زیبایی‌های غیرمادی محروم است؛ اما همین نفس، چنانچه با دو بال علم و عمل اشتداد یابد و حرکت جوهری نماید؛ زیباتر می‌شود و قادر به درک زیبایی‌های بالاتر خواهد گردید. اشتداد نفس و تلطیف سرّ با کشف حجاب‌های نفسانی است:

پاره کن پرده انوار میان من و خود تا کند جلوه رخ ماه تو اندر دل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۴).

«مشاهده جمال جمیل برای کسی است که از خود بیرون رود؛ و چون از خود بیرون رفت، به چشم حق بیند و چشم حق حق‌بین خواهد بود» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۳۶).

مشاهده زیبایی‌های فوق حسی علاوه بر سلوک و تهذیب نیازمند عنایت الهی برای فعلیت حواس باطنی در درک آنهاست:

«لیکن چون «ارحم الراحمین» است، رحمت واسعة و حکمت بالغه‌اش اقتضا می‌کند که طرق هدایت و راه خیر و شر و زشت و زیبا را به ما بنمایاند» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۴۳).

از طرفی هرچه که نفس قوی‌تر شود، وسعت زیبایی را بیشتر می‌بیند و میدان و دایره زیبایی بزرگ‌تر و وسیع‌تر می‌شود؛ به طوری که حتی نقایص را لوازم یک مجموعه زیبا می‌بیند. چنین فردی دارای نگاه «نازنین بین» می‌شود به طوری که با بینش کلّ نگر و وسیع، چنین کلی عالم را احسن می‌بیند و نقایص را لازم و هماهنگ با کل نظام هستی درمی‌یابد:

یارب این پرده پندار که در دیده ماست بازکن تا که ببینم همه عالم نور است
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۵۲).

و بالجمله: اگر با دیده بصیرت به نظام کل نگریسته شود گفته نمی‌شود: اگر عقرب نبود خوب بود و اگر مار نبود خوب بود و یا اگر همه زیبا بودند خوب بود، بلکه به همین نحو که یکی فقیر و دیگری غنی و یکی یوسف جمال و دیگری جاحظ منظر باشد احسن است؛ چنانکه اگر خال سیاهی در جمال ماهتابی باشد چقدر احسن است. اگر کسی جمال دل آرا را نبیند بلکه فقط از تنگی چشم خال را ببیند، البته احسنیت را نخواهد فهمید (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۸۷).

در این نگاه نازنین بین است که در همه چیز خدا را می‌بیند. چنانکه امام صادق (ع) فرمود «چیزی را ندیدم مگر آن که الله را در آن دیدم» (فیض کاشانی ۱۳۵۸ ج ۱: ۴۹).

جز رخ یار جمالی و جمیلی نبود
در غم اوست که در گفت و مگوییم همه
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۹).

۵. نحوه ادراک زیبایی

آیا ادراک زیبایی مانند میل به زیبایی فطری است؟ فطری بودن در اینجا به چه معناست؟ آیا احساس و درک زیبایی مانند احساس گرسنگی، ادراک حضوری و بدون واسطه است؟ یا اینکه درک حقیقت زیبایی در مصادیق جزئی ادراکی عقلی است؟

بنا بر نظر علامه جعفری، درک زیبایی اشیاء، حاصل مشاهده ایده زیبایی است و داوری استحسانی ناشی از حکم انطباق و یا عدم انطباق صورت ذهنی شیء با رب النوع آن است: «در ذهن تو یک ایده کلی درباره زیبایی وجود دارد که اشیای برون‌ذاتی را با آن ایده درون‌ذاتی مقایسه و تطبیق می‌نمایی و کمیت و کیفیت زیبایی عینی را با آن ایده کلی مقایسه و تطبیق می‌نمایی... ایده زیبایی در عقل ما با یک حقیقت واقعی خارج از ذهن و عقل ماست» (جعفری ۱۳۷۸: ۱۹۵).

اما چرا علامه درک زیبایی را حاصل مشاهده مثال اعلائی زیبایی می‌داند؟ بنا بر نظریه مثل، افراد هم نوع تحت تدبیر یک ایده در عالم عقول عرضی هستند و فرآیند ادراک مفاهیم کلی عقلی و «تجربید ماهیت از وجود، کار خیال و واهمه نیست، بلکه این تجرید، ملک طلق مرتبه عقل است» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۹۲) و مطابق حکمت متعالیه درک زیبایی‌های معقول برای نفوسی که به تجرد عقلی نرسیده‌اند در ابتدا با مشاهده ضعیف مَثَل عقلی صورت می‌گیرد (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۳۲) و سپس با اتصال به مرتبه آن‌ها و برای عقل مستفاد (مجرد عقلی) با اتحاد با مثل افلاطونی صورت می‌پذیرد. وهمیات کار و هم بدون اتصال با عالم علوی است؛

یعنی نفس معانی جزئی را از ترکیب معقولات قبلی خود نتیجه می‌گیرد (مانند ترس از مرده بدون هیچ دلیل موجهی)

اما سؤال قابل طرح آن است که آیا این حکم در مورد زیبایی‌های محسوس نیز صادق است به‌عنوان مثال برای داوری زیبایی یک چهره آیا عقل آن را با رب النوع انسانی مقایسه می‌کند؟ با اذعان به اینکه صور محسوس و صور خیالی دارای صورت بوده و مُثل و ایده‌های عقلی از سنخ عقول عرضی و فاقد صور و مجرد تام هستند؛ مقایسه امر بدون صورت با امر صوری برای داوری استحسانی به نظر صحیح نمی‌رسد. برای تبیین چگونگی داوری در صور زیبای خیالی باید منشأ صور خیالی را واکاوی نمود.

منشأ صور خیالی چهار منبع است: گاهی منشأ صور خیالی، شیطانی است (مانند جذابیت‌های صور مستهجن) که از جانب شیطان (در ملکوت سفلی) به خیال انسان ریخته می‌شود و از آن به وسوسه تعبیر می‌شود. گاهی صور خیالی از جانب ملکی (در ملکوت علیا) است که الهام روحانی نام دارد. گاهی الهام ربانی به صورت مکاشفه صوری و بدون واسطه است که «طریق سرّی» نام دارد و ارتباط مستقیم (بدون واسطه‌گری ارواح مجرده و نفوس کلی) میان سرّ و باطن موجودات با اسم مستأثر در مقام احدیت است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۱۸، ۲۶). گاهی صور خیالی حاصل مبادی علوی نبوده و دارای منشأ نفسانی است؛ یعنی قوه متخیله (خیال متصل) از ترکیب صور موجود در حافظه، صورت جدیدی را خلق می‌کند (مانند تخیل اژدهای سه سر). در دو مورد نخست (الهام روحانی و شیطانی) انسان مدرک برای درک صور خیالی به عالم خیال منفصل متصل می‌شود؛ اما در صور متخیله نفسانی نیازی به اتصال با عالم مثال ندارد.

برای درک زیبایی محسوس (نه تخیلی) باید شیء در مقابل حواس (مثلاً بینایی) قرار گیرد تا نفس صورتی زیبا را مطابق با شیء خارجی درویش انشا کند. در اینجا درک شیء زیبا (نه مفهوم زیبا) حاصل اتحاد صورت ذهنی آن با نفس است که به تناسب ذوق و سلیقه ایجاد لذت می‌نماید؛ اما علت این لذت چیست؟

بنا بر دیدگاه امام، نفس انسان قبل از ورود به عالم جسمانی، مراتبی را در قوس نزول طی کرده و از عالم اسما به مرتبه عقلی و از آنجا به عالم مثال در قوس نزول و سپس عالم ملک رسیده است. عالم مثال در قوس نزول، عالم ذر و الست نام دارد که مرحله پیش از نزول به عالم ملک است و در آن از نفوس انسانی اقرار به توحید و ولایت کبرا گرفته شده است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۲۵) عالم ذر «بهشت لقاء» نیز نام دارد که با بهشت برزخی پس از مرگ که در قوس صعود است، محاذی و هم تراز است؛ ولی تفاوت‌هایی دارد (امام خمینی الف ۱۳۷۳: ۴۶). عالم ذر

یا ملکوت در قوس نزول دارای صورت و مقدار است. با این التزامات می‌توان نتیجه گرفت که نفس انسان در عالم ذر، صور کامل و زیبا را مشاهده کرد^۱ و این دریافت فطری و قابلیت درک و تشخیص صور زیبا (همانند نور ولایت) در ضمیر او به ودیعه گذاشته شد و به جهت همین آشنایی و مشاهده قبلی است که امر زیبا به نحو فطری برایش لذت آور و آشنای طبع است. مرتبه‌ای از زیبایی، فوق عقلی و در مقام الوهیت است و این قلب است که مجلای زیبایی و الهام است و انسان با ترقی به عالم ربوبیت به مشاهده اسمای الهی می‌رسد و برخی از اسما را زیباتر از برخی دیگر می‌یابد، پس زیباترین اسما و کامل‌ترین آن‌ها را می‌طلبد و هر چه که در مقام توحید ترقی می‌نماید به شهود اسمای کامل‌تر و زیباتری نائل می‌آید تا این که به مقام قرب مطلق نائل می‌گردد و می‌بیند که نسبت مشیت به تمام مراتب یکسان است (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۸). این ادراک از سنخ شهود قلبی و ادراک حضوری است و ادراک زیبایی‌های فوق عقلی هرگز با مقایسه با مثل کلی و عقول عرضی صورت نمی‌پذیرد. لازمه تجلیات شهودی اسمای الهی آن است که همان اسماء در قوس نزول در خمیره انسان به نحو بالقوه به ودیعه قرار داده شده باشند و نهایت شهود هر انسانی، محدود به اسم مبدأ او و اسمای تحت حیطه آن است و این بدان جهت است که اوج قرب صعود همه به همان نقطه بدها و شروع در قوس نزول برمی‌گردد. هر چه که اسم مبدأ، وسیع‌تر باشد، مشاهده اسمای بیشتری برای او حاصل آید. به عبارت دیگر یکی از معانی تعلیم اسماء، به ودیعه گذاردن اسمای الهی در خمیره انسان در قوس نزول است (امام خمینی ۱۴۲۷: ۵۲ پاورقی).

«مراد از تعلیم، تعلیم تدریسی نیست، بلکه تعلیم الهی و خلقتی است. تمام اسماء الهیه بلکه لوازم اسماء و صفات که مصداق آنها باشد در انسان بالفعل هست. مثل ما انسان‌ها که بالقوه معلّم به اسماء الهیه هستیم» (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۶۲).

نهایت شهود اسماء، رهایی از تکثرات اسمایی و درک وجهه غیبی و باطنی اشیاست. در این مرحله انسان با جمال مطلق و «زیبایی ناب» مواجه می‌گردد:

«در آخر کار و منتهای سلوک، به مشاهده جمال جمیل مطلق نایل گردد و به لذت دائم

سرمد برسد» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۹۲).

۱. در این خصوص ملاصدرا به روایتی استناد می‌جوید که خداوند صنایع را آفرید و قبل از خلق دنیوی آدم و فرزندانش، در برخی از مواطن غیبی (عالم ذر) بر فرزندان آدم عرضه داشت و هر نفسی صنعتی را برگزید. پس از آنکه انسان پا به عرصه وجود مادی گذاشت، همان صنعت و حرفه‌ای را که قبلاً انتخاب کرده بود، دوباره انتخاب نمود: «ألم تسمع فی بعض الاخبار أن الله عز و جل خلق الصناع و عرضها علی بنی آدم قبل أن یخلقهم هذا الوجود الدنیوی فی بعض مواطن الغیوب فاختر کل لنفسه صناعة...» (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۲۰۱).

جمع‌بندی

بنا بر نظر امام، زیبایی امری وجودی و مستقل از فاعل شناساست. این تعریف، دایره زیبایی را به گستره مخلوقات و موجودات و ذات باری تعالی و حتی افعال انسانی و امور اخلاقی بسط می‌دهد. بنا بر تشکیک وجود، زیبایی امری ذو مراتب است که از اطلاق تا پایین‌ترین مراتب تعیین گسترده شده است؛ اما ادراک و داوری استحسانی تابع تمایلات و اغراض شخصی و حتی وسوس شیطانی است. ذائقه و استعداد استحسانی نیز در درک و خلق زیبایی مؤثر است. ریشه نبوغ و ذوق هنری مرتبط با خصوصیات ژنتیکی و ظرفیت‌های وجودی است که عواملی همچون وراثت و تغذیه و سایر شرایط محیطی و زمانی در شکل‌گیری آن‌ها دخالت دارند. ریشه ژنتیک و استعداد مادی در تفاوت قلوب است و تفاوت قلوب در تفاوت استعداد علمی در مرتبه واحدیت است و تفاوت نفوس در استعداد علمی ناشی از تفاوت اسمای مبدأ نفوس است؛ هر چه که اسم مبدأ نفسی وسیع‌تر باشد، فرد صاحب‌نفس قوی‌تر است و هر چه که نفس قوی‌تر باشد حس زیبایی شناسانه و استحسانی در او عمیق‌تر است و چنین فردی وسعت زیبایی بیشتری را درک می‌کند. برای انسان‌ها بالاترین لذت، درک و شهود اسمای الهی است و لازمه شهود اسمای الهی آن است که همان اسماء در قوس نزول در خمیره انسان به نحو بالقوه به ودیعه قرار داده شده باشند. ادراک زیبایی‌های معقول برای نفوس غیر مجرد با مشاهده از راه دور مثل عقلی و برای نفوس مجرد با اتحاد با مثل عقلی میسر است. ادراک زیبایی‌های تخیلی با تذکار صور عالم ذر و اتصال با عالم مثال منفصل محقق می‌گردد و هنرمند فاخر، حائز نبوت عام است که حقایق و زیبایی‌های ملکوتی، عقلی و صفاتی را پس از سلوک مجاهدانه در اثر هنری‌اش انبأ و اخبار می‌کند.

منابع

- نهج البلاغه.
- آوینی، مرتضی. (۱۳۷۵) *حکمت سینما*، تهران: بنیاد سینمایی فارابی، چاپ اول.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۵) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۶ق) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، مؤسسه پاسدار اسلام، الطبعة الاولى.

- _____ . (۱۴۲۷ ق) *التعليقة على الفوائد الرضوية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ . (۱۳۷۱) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- _____ . (الف ۱۳۷۳) *سِر الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ . (ب ۱۳۷۳) *شرح جهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- _____ . (۱۳۷۴) *شرح دعاء السحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۸) *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- _____ . (۱۳۷۹) *الطلب و الارادة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۱) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ . (۱۳۸۴) *مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۹۳) *دیوان امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ شصت.
- _____ . (۱۳۸۸) *هندسه خیال و زیبایی*، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۴) *حکمت هنر و زیبایی در اسلام*، تهران: فرهنگستان هنر.
- _____ . (۱۳۷۸) *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام*، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۹۳) *پیش در آمد فلسفه‌ای برای هنر ایرانی*، تهران: فرهنگستان هنر.
- _____ . (۱۹۹۵) *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.
- _____ . (۱۳۸۹) *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۵۸) *علم‌الیقین*، قم: بیدار.
- _____ . (۱۳۶۶) *سوغندشت فیثاغورث*، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، تهران: مرکز.
- _____ . (۱۳۶۰) *الشواهد الرویبه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی کرمانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ . هاشم نژاد، حسین. (۱۳۹۲) *زیبایی‌شناسی در آثار ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین*، تهران: سمت.

-Kant, Immanuel. (1914) *Kant's Critique of Judgement*, translated with Introduction and Notes by J.H. Bernard (2nd ed. revised) (London: Macmillan)

-Hume, David. (1826) *philosophical works of David Hume*, vol III, London , Edinburgh