
**Heart and Perception of Beauty
on the Perspective of View**



Mohammad Hossein Saranjam (corresponding author)

PhD in Philosophy of Art, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

hosain.saranjam@gmail.com

Hossein Kalbasi Ashtari

Professor of Philosophy Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

kalbasi@atu.ac.ir

Abstract

According to Islamic philosophy especially Mulla-Sadra's wisdom, it is considered three forms of being for human in accordance with three realms: matter, imagination and intellect. In each of these, mankind has different kind of cognition and deed. But also some of perceptions and deeds is accounted to the heart. Three different views about the heart and its relation to the intellect are found among Muslim philosophers and mystics. In the present study, according to Allameh Tabataba'i's reading of Sadra's transcendent wisdom, "heart" is introduced as the virtual metaphor of the soul or the very truth of man, which is above all three areas of human existence. From the viewpoint of Allameh Tabataba'i, perception of beauty is a kind of presential knowledge and has a direct relationship with the heart, and consequently affects it. Therefore, he considers an important role for beauty and adornment in human life and considers it necessary for human social life. He considers man's attention to beauty according to his powers and needs and as a result of divine inspiration so that the aesthetic view has a great impact on the completion of human existence and describes art and literature as one of the most important constructional perceptions of every society.

Keywords: Allameh Tabataba'i, Philosophy of Art, Aesthetics, Perception of Beauty, Heart, Presential knowledge.

Type of Article: **Original Research**

Received date: 2020.12.14

Accepted date: 2021.7.25

DOI: [10.22034/jpiut.2021.43276.2737](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.43276.2737)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

Allameh Tabatabai is the most prominent contemporary Iranian Muslim philosopher and one of the followers of Sadra's transcendent wisdom. His views, during the years, have led to new understandings of topics such as social sciences, philosophy of culture and epistemology. He has not written an independent work on beauty and art, but his aesthetic views are scattered in various works he has written in the philosophical, mystical and interpretive fields. In speaking of beauty, adornment and art in *The Principles of Philosophy and the Method of Realism (Usul-i falsafeh va ravesh-i ri'alism)* as well as in *Tafsir al-Mizān*, Tabatabai mainly refers to the heart and perception of the heart. It is then necessary for us in pursuing his ideas of aesthetics, to look into the meaning of heart according to him and the relation between the heart and the perception of beauty from his point of view.

Aspects of human existence

In transcendent wisdom and Tabataba'i's point of view, man is present in three realms: material world, world of imagination, and the world of intellects. The physical, imaginary and intellectual realms of man have a longitudinal relationship. And a single identity which is the soul and the truth of man, applies to all three. On this basis, it is both influenced by material objects and events, and can perceive and enjoy imaginary forms and rational concepts. This relationship becomes clear by Tabataba'i's reading of the process of perception according to transcendent wisdom. In Sadra's expression, knowledge basically refers to the presence of the object itself, and not its form, in the perceiver, before achieving acquired knowledge.

The meanings of heart according to muslim philosophers and mystics

In the works of muslim philosophers and mystics, the heart is used in four different meanings. The first meaning is the corporeal heart, which Tabataba'i considers it to be figurative. other meanings refer to the spiritual heart. One of them is considered the realm of the human

imagination and the other is equivalent to rational soul. Some mystics, such as Ibn-Arabi, consider a higher place for heart in comparison to intellect. But Tabataba'i, especially in *Al-Mizān*, considers heart as the soul, the rational soul or the truth of man, which has overshadowed all aspects of his existence, and can obtain salvation and happiness, or be degraded to evil.

Presential knowledge and existential relationship with the known

According to Sadra, and the principle of the union of knowledge and knowing and known, the truth of knowledge is an existential evolution and movement for the soul, and the efforts of speculative reason to acquire rational forms are merely the preparing causes that prepares the soul for this transformation. In his view, our imaginary perception or knowledge of the ideal forms is also a presential knowledge, because these forms are in fact the product of the soul, not abstracted from sensory forms. Therefore, Allameh Tabataba'i states that any acquired knowledge is actually obtained after presential knowledge and is based on it. Pleasure, pain, beauty and ugly are defined according to this presence. And human beings truly enjoy facing beautiful things and examples of beauty in each of three spheres of existence.

Aesthetic perception is of presential knowledge

According to Allameh Tabataba'i's point of view noted in *Al-Mizān*, human being attracts others by using ornaments that are favored by his/her society. Tabataba'i considers this tendency in human being as a divine inspiration that have been placed in human nature to avoid others hatred. The glue which brings people together is beauty and the interest in it. Without it, the society and civilization would collapse. The man who seeks beauty, in every stage of perfection, knowingly or unknowingly seeks true and pure beauty. The truth of beauty, similar to the truth of existence, cannot be attained by acquired knowledge and rational concepts. Tabataba'i states that love is a special belonging to the beauty since it is beauty. And beauty, goodness and happiness all refers to existence.

References

- Sadruddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (2011) *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*, Qom: Tali'at Al-noor. (In Arabic)
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hussein (2016) *Tafsir Al-Mizān*, Qom: the society of seminary teachers of Qom. (in Persian)
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hussein (2012) *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Qom: Sadra. (in Persian)
- Hekmat, Nasr-Allah (2005) *Wisdom and Art in the Mysticism of Ibn-Arabi*, Tehran: Matn Pub. (in Persian)





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

قلب و ادراک زیبایی از دیدگاه علامه طباطبائی

محمدحسین سرانجام (نویسنده مسئول)

دکتری فلسفه هنر، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

hosain.saranjam@gmail.com

حسین کلباسی اشتری

استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

kalbasi@atu.ac.ir

چکیده

در فلسفه اسلامی به ویژه در حکمت صدرایی، برای انسان سه نحوه وجود مطابق عوالم ماده، خیال و عقل در نظر گرفته می‌شود. انسان در هر یک از این انحاء وجودی، ادراکات و افعال خاص خود را دارد اما برخی ادراکات و افعال نیز به قلب نسبت داده شده است. در بیان عرفا و حکمای اسلامی سه دیدگاه مختلف درباره قلب و نسبت آن با عقل دیده می‌شود. در بررسی حاضر که بنابر خوانش علامه طباطبائی از حکمت متعالیه صدرایی صورت گرفته است، قلب استعاره‌ای مجازی از نفس یا همان حقیقت انسان معرفی می‌شود که بر هر سه ساحت وجود انسان استوار است. از نگاه علامه طباطبائی، ادراک زیبایی نوعی معرفت حضوری است و با قلب ارتباط مستقیم دارد و متعاقباً در آن تأثیر می‌گذارد. از این رو نقش مهمی برای زیبایی و زینت در زندگی انسان در نظر می‌گیرند و آن را برای حیات اجتماعی انسان ضروری می‌دانند. ایشان توجه انسان به زیبایی را مطابق قوا و احتیاجات او و در نتیجه الهام الاهی می‌دانند به طوری که نگاه زیباشناسانه در استكمال مراتب وجودی انسان تأثیر بسیاری دارد و هنر و ادبیات را از مهم‌ترین ادراکات اعتباری هر جامعه می‌شمارند.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبائی، فلسفه هنر، زیبایی‌شناسی، ادراک زیبایی، قلب، علم حضوری.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۳

این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بازسازی دیدگاه علامه طباطبائی در باب زیبایی و هنر در نسبت با فرهنگ» متعلق به دانشگاه علامه طباطبائی است.

مقدمه؛ ساحت‌های وجودی انسان

نزاع میان فیلسوفان و شاعران یا به بیان بهتر میان عقل و احساس، قدمتی به درازای فلسفه دارد. افلاطون با وجود علاقه‌ای که به میراث هومری داشت، شاعران را از مدینه فاضله خود اخراج کرد چرا که فعالیت آنان را مخل تربیت جوانان می‌دانست. در سیر تحول فلسفه در جهان غرب، در سایه توجه به لوگوس در یونان باستان تا نگاه سوژه‌محور عصر روشنگری، جزئی از وجود انسانی که به زیبایی تمایل دارد، گویی به حاشیه رانده شده و اگر هم از زیبایی صحبت به میان رفته، به نفع زیبایی معقول مصادره شده است. اما آیا به راستی این عقل ابزاری و یا حتی عقل کلی‌نگر می‌تواند همه حقیقت انسان را تعریف کند؟ و آیا بهترین راه رشد و تعالی انسان گذر از مسیر عقل است، نه زیبایی؟

در سنت فلسفه اسلامی گرچه هیچ‌گاه نیاز به تأسیس رشته‌ای مستقل در باب زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر احساس نشد، ولی توجه به ساحت‌های مختلف وجودی انسان مسأله را به گونه‌ای دیگر رقم زد. فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، پس از آن که اهل حکمت و تعقل یا دقیق‌تر بگوییم جانشینان پیامبر را در مقام رؤسای مدینه قرار داده بود، جایگاه دوم را در مدینه فاضله خود، به سخنوران و شاعران و آوازخوانان، به عنوان حاملان و پیاوران دین، اختصاص داد (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۵). این نگاه به ارزش والای هنر و زیبایی، پس از فارابی، در بوعلی سینا نیز به بیانی دیگر تکرار می‌شود زیرا واجب الوجود را به عنوان زیبایی محض معرفی می‌کند که در هر گونه ادراک زیبایی و لذت به معنای ادراک ملائم حضور دارد، چه این ادراک حسی باشد چه خیالی، یا وهمی، یا ظنی و یا عقلی. و هر چه این ادراک شدیدتر و به حقیقت و کُنهِ مدرک نزدیک‌تر باشد، لذت و عشق به آن نیز بیشتر و عمیق‌تر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۰-۵۹۱).

در وجود انسان، آنچه بیش از همه تصور می‌شود با ادراک زیبایی و آفرینش هنری در رابطه باشد، خیال نامیده می‌شود که در بیان ابن سینا قوه‌ای در عداد حواس باطنی است که وظیفه نگهداری صورت‌های جزئی را بر عهده دارد (ملکشاهی، ۱۳۸۵: ۱۷۴-۱۷۹). اما در حکمت ذوقی سهرودی، خیال منفصل یا مثال به جایگاه عالمی مستقل و واسطه میان عالم محسوس و معقول ارتقاء می‌یابد. بر این اساس حقیقت انسان را همان نفس ناطقه در نظر می‌گیرد که با بدن مادی

جسمانی و صورت خیالی مثالی رابطه اضافیه شوقیه دارد و این دو سایه‌هایی از آن هستند. از آن پس برای انسان از سه ساحت مادی و مثالی و عقلی سخن به میان می‌آید که منظور از آن‌ها فقط نوع مُدرکات و صورت‌های علمیه نیست بلکه برای هر یک از این صورت‌ها مابه‌زائی در خارج قائل می‌شود که هر کدام تجلی‌ای از عالم بالاتر است. علاوه بر این، عرفا به تبع آیات قرآن و احادیث که از کلماتی مانند قلب و فؤاد و لبّ سخن می‌گفتند، حقیقت انسان را بر مدار «دل» و با توجه به نوع رابطه عاشقانه و عارفانه‌ای که با خالق هستی برقرار می‌کند، تعریف کردند. از این رو ابن عربی از راهیابی به عالمی ورای طور عقل صحبت می‌کند که فقط برای «اصحاب قلوب» امکان پذیر است. و آن را همان تولد دوباره‌ای می‌داند که در کلام عیسی علیه السلام آمده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۱۵). در این مقام که ابن عربی آن را برتر از عالم عقل و برابر عالم غیب می‌داند، دیگر شناخت به معنای علم حصولی و ادراک مفهومی متصور نیست و هرچه هست مقام حضور و معرفت شهودی است. از نظر ابن عربی دنیای معرفت، از آنجا که صرفاً با تجلیات الاهی سروکار دارد، دنیای بی‌سقفی، انفتاح و گشودگی است و آنجا که از قید و حصر صحبت به میان می‌آید، راه تجلی بسته می‌شود. از این رو قلب که یکپارچه قبول است، مرکز معرفت می‌شود (حکمت، ۱۳۸۴: ۱۳۵) و عقل چون به استدلال‌های فکر و مقدماتی که باید از قوای مادون دریافت کند، وابسته است، دچار فقر است و نمی‌تواند برای شناخت پروردگار و حقایق غیبی کافی باشد (همان: ۱۷۰).

بر مبنای اصول حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، صدرالمتألهین ساحت‌های مادی و خیالی و عقلی انسان را نه در عرض هم بلکه در طول هم می‌داند و از انحاء وجود انسان متناسب با هر یک از عوالم سه‌گانه وجود صحبت به میان می‌آورد که با یکدیگر رابطه اتحادی دارند و هویت واحدی به نام انسان بر همه آن‌ها صادق است. از این رو سوء مزاج بدن یا فراق از محبوب حقیقتاً برای انسان دردآور است (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۱۱۹). ملاصدرا با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، تغییرات اساسی در تعریف علم و ادراک ایجاد کرد. درحالی که پیش از آن همواره از علم مفهومی به عنوان حضور صورت شیء در نزد مدرک سخن گفته می‌شد، در بیان ملاصدرا علم اساساً به حضور خود شیء اطلاق می‌شود و نه صورت

آن و در مرحله بعد نوبت به علم حصولی می‌رسد. اگر بنابر نظر شیخ‌الرئیس و پیروان او، علم حضوری منحصر به علم نفس به ذات خود بود، در حکمت متعالیه گفته می‌شود که هر علم حصولی همواره از پی علم حضوری می‌آید و مبتنی بر آن است. از این رو لذت و ألم و زیبا و زشت بر مدار همین حضور تعریف می‌شود و انسان از مواجهه با امور زیبا و مصادیق زیبایی در هر یک از ساحت‌های وجود حقیقتاً لذت می‌برد. و از آنجا که ملاصدرا در اشتیاق انسان‌ها به دیدن جمال‌های انسانی، نشانه‌ای از عشق به جمال و جلال الهی می‌بیند و ظاهر را عنوان باطن و صورت را مثال حقیقت می‌داند، نگاه هنری و زیباشناسانه حتی در مرتبه مادی و طبیعی برای او اهمیت پیدا می‌کند. چرا که زمینه سلوک وجودی انسان را فراهم می‌کند (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵).

توجه حکمای مسلمان به هنر و زیبایی، عمدتاً نگاهی پیشینی و اغلب به سبب رابطه‌ای بوده است که میان مراتب مختلف زیبایی حسی و خیالی و عقلی با حضرت حق به عنوان سرچشمه هرگونه زیبایی می‌دیده‌اند. به عبارت دیگر آن‌ها درباره هنر و زیبایی ظاهری نه آن‌گونه که هست بلکه آن‌گونه که باید باشد و نقش و جایگاهی که به آن اختصاص دارد، سخن گفته‌اند. در مقابل بیشتر متکلمان و فقیهان با تمسک به ظاهر آیات و روایات، هنرهای رایج روزگار خود و زیبایی‌های ظاهری را رهن و در تقابل با آموزه‌های دین پنداشته‌اند و به محدودیت و یا حتی حرمت اشتغال به آن‌ها نظر داده‌اند. در این میان دیدگاه علامه سید محمدحسین طباطبایی از آن جهت اهمیت پیدا می‌کند که از سویی بقیه‌السلف سلسله حکما و عرفای اسلامی و برجسته‌ترین میراثدار حکمت متعالیه در روزگار معاصر به شمار می‌آید و از سوی دیگر مجتهدی مسلم در فقه و اصول و استاد بزرگ تفسیر قرآن کریم در حوزه‌های علمیه بوده است. به علاوه ایشان با آشنایی با فلسفه‌های مدرن کوشیدند راه‌های جدیدی از دل سنت فلسفه اسلامی بگشایند. در این مقاله تلاش می‌کنیم برای پاسخ‌گویی به مسأله دیرینه جایگاه شاعران و هنرمندان در مدینه فاضله یا به عبارت دیگر نقش هنر در تربیت و تعالی انسانی، دیدگاه علامه طباطبایی را درباره ادراک زیباشناسانه بررسی کنیم.

معانی قلب نزد حکیمان و عارفان

با توجه به عباراتی که در آثار مختلف علامه طباطبائی مانند اصول فلسفه و تفسیر المیزان به شعر، هنر و زیبایی اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد تحقیق درباره «قلب» به مثابه محل، مرکز یا بخشی از حقیقت انسانی که رابطه وثیقی با ادراک زیبایی و آفرینش هنری دارد، اهمیت ویژه داشته باشد. در نگاه اول ممکن است این گمان ایجاد شود که علامه در این موارد از زبان رایج و اصطلاح عامیانه استفاده می‌کند، ولی با نگاهی دقیق‌تر و با بررسی کاربرد واژه «قلب» در آثار برخی از برجسته‌ترین فیلسوفان و عارفان از ابن‌سینا تا ملاصدرا، می‌توانیم معنای مورد نظر علامه را به ویژه در مواردی که به ادراک زیبایی مربوط می‌شود مشخص کنیم. در تقسیم اولیه باید بگوییم دو معنای ظاهری و باطنی از قلب مورد نظر بوده است و اشتراک لفظی‌ای که میان این دو معنا وجود دارد، همان طور که علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بیان می‌کند، به جهت قرابتی است که به اعتقاد به مرکز حیات بودن قلب ظاهری و باطنی برمی‌گردد.

نخستین معنایی که از قلب به ذهن می‌رسد، همان اندام گوشتی است که عهده‌دار به جریان انداختن خون در بدن است. گرچه امروزه این معنای ظاهری را نمی‌توان به صراحت به زیبایی و احساسات انسانی نسبت داد، اما از زمان‌های گذشته، به واسطه این که قلب را مسؤول رساندن قوه حیات به اعضای مختلف بدن می‌دانستند، کارکردهایی غیر مادی نیز به آن نسبت می‌دادند. ابن‌سینا در فصل آخر کتاب النفس طبیعیات شفاء این نظر را بعید نمی‌داند که قلب ظاهری اولین تعلق‌گاه روح به بدن باشد و اعضای دیگر حتی مغز به منزله آلات و اسبابی برای آن باشند که حس و حرکت را از این طریق تدبیر نماید:

«اشکالی ندارد که مبدأ قوه (حیات) مثلاً از قلب سرچشمه بگیرد و این قوه در قلب کامل و تمام نباشد. پس از آن که در عضو دیگری کامل شد، به قلب نیز فایده برساند. همین گونه است حال حال حس مشترک؛ چرا که قوای حساسه جزئی از آن سرچشمه می‌گیرد و سپس با فایده‌ای به آن بازمی‌گردد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۵)

علامه طباطبایی در المیزان گفتاری را به معنای قلب در قرآن اختصاص داده‌اند و این تعبیرهای رایج را که تعقل و تفکر و حب و بغض و مانند آن را به قلب نسبت می‌دهیم، به گمان این که این عضو ظاهری در بدن عهده‌دار درک امور و ابراز عواطف است، از باب استعاره و مجاز می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۵-۳۳۸).

اما آنچه بیشتر مورد بحث و تأمل حکما است، معنای باطنی یا معنوی از قلب است چرا که بر مجرد بودن نفس اذعان دارند و ادراک و به ویژه ادراکات نفسانی را متعلق به آن می‌دانند. این معنا از قلب در مقایسه با عقل و خیال بیشتر روشن می‌شود و می‌توان نظرات حکما و عرفا را در این زمینه به سه دیدگاه تقسیم کرد. در دیدگاه اول واژه قلب برای آن چیزی استفاده می‌شود که صرفاً محل یا مبدأ صورت‌های خیالی و معانی جزئی است: «قلب انسان حقیقتی است محاذی عالم مثال و مرتبه خیال و به ترتیبی خاص وسیله کسب معرفت به حقایق عالم مثال می‌باشد.» (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۲۸۶) این معنا از قلب، گویی واسطه‌ای میان عالم ظاهر و محسوس و عالم عقل و معقولات است که هم از راه حواس ظاهری ادراکاتی به آن وارد می‌شود و هم توانایی تبدیل معقولات به صورت‌های خیالی را دارد و آنچه را از نیت‌ها و ادراکات در ذهن می‌گذرد، به شوق و اراده تبدیل می‌کند و باعث حرکت اندام‌ها و اعضای ظاهری انسان می‌شود:

«بعضی دیگر، قلب را تشبیه به حوض آبی نموده‌اند که مصب آنهار مختلف می‌باشد. آثار مختلف چه از ناحیه حواس ظاهر و چه از رقایق باطنی نفس، و احوال مختلفه ناشی از قوای حیوانی و بهیمی و یا قوای رحمانی عارض بر قلب می‌گردد؛ و آنچه را به حواس ظاهری، انسان ادراک می‌کند در قلب اثری می‌گذارد؛ و آنچه که قوای باطنی از خیال و وهم و سایر قوی در خود شهود می‌نماید و یا قوای باطنی سبب ظهور ملکات سبعی می‌شوند، در قلب اثر می‌گذارند» (آشتیانی، ۱۳۳۳: ۶۳۳).

ملاصدرا در اسفار، در توضیح حدیثی که قرآن را دارای هفت بطن می‌داند، آن را با مراتب باطنی انسان مقایسه کرده و بنا به رویه عرفا، این مراتب را به ترتیب «طبع، نفس، صدر، قلب، عقل، روح، سر و خفی» معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۷). در اینجا قلب را بالاتر از نفس و

صدر و پایین‌تر از عقل قرار می‌دهد. نفس و صدر می‌توانند تمایل به خیر یا شر داشته باشند در حالی که عقل با مجردات تام و وجودات برتری مرتبط است که جز خیر در آنها نیست. این معنا از قلب نیز می‌تواند در برخی عبارات علامه طباطبائی مورد نظر باشد، مثلاً در توضیح زینت در تفسیر المیزان آن را باعث مجذوب شدن دل‌های آدمیان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۵، ج ۸: ۹۹) و یا در ابتدای مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، برای استعاره‌های شاعرانه و تمثیل‌های احساسی جایگاهی در دل قائل هستند. از نظر ایشان استعاره شاعرانه مجاز و دروغی است که در ظرف «توهم» و «تخیل» مطابق دارد، و می‌تواند آثار حقیقی داشته باشد. به این ترتیب که تهییج احساسات درونی (شاعر و یا مخاطب) آثار خارجی که مترتب بر آن است را به دنبال می‌آورد. چه بسا که شنیدن و تأثیر پذیرفتن از یک شعر، آشوب و شورش‌هایی را برپا کرده باشد (همو، ۱۳۹۳: ۳۸۵-۳۸۹)

دیدگاه دوم درباره قلب بیشتر مورد نظر عارفان به خصوص ابن‌عربی و پیروان او است. قلب در نزد عرفا جایگاهی برتر از عقل پیدا می‌کند که همان پذیرش انوار الهیه است. در مقابل قلب جسمانی که روح حیوانی را در بدن به جریان می‌اندازد، قلب معنوی را قرار می‌دهند که گاهی از آن با عنوان «لطیفه انسانی» یاد می‌کنند. ابن‌عربی در فتوحات و در تفسیر آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷)، با تصریح به این نکته که قلب بر خلاف نیروی فکر و تعقل، امری حاضر و در دسترس همگان نیست می‌گوید:

«فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال لمن كان له قلب...»

«قلب قوه‌ای است و رای طور عقل و اگر خداوند در این آیه، از قلب همان عقل را اراده کرده بود نمی‌گفت لمن كان له قلب. چرا که هر انسانی عقل دارد اما هر انسانی واجد این قوه و رای طور عقل، که در این آیه قلب نامیده شده، نیست. از این رو فرمود برای هر کس که قلبی دارد، گرداندن قلب مانند تحول الهی در صورت‌ها است. پس معرفت حق از جانب حق تنها با

قلب است و نه با عقل. سپس عقل آن را از قلب می‌پذیرد همان طور که از فکر نیز [علمی را] می‌پذیرد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۹).

هانری کربن معتقد است «در ابن عربی کما این که در تصوف به طور کلی دل (قلب) اندامی است که مولد شناخت حقیقی، شهود جامع و معرفت به خداوند و اسرار الاهی است. ... قلب اندام ادراکی است که هم تجربه است و هم چشیدن (ذوق) و هر چند که محبت نیز با قلب مرتبط است ولی در تصوف عموماً مرکز مختص محبت، روح، نؤما است. ...» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۸). برخی نیز اصطلاح قلب را در عرفان معادل عقل مستفاد در فلسفه می‌دانند. این تفسیر که صراحتاً در عبارات داوود قیصری، از مهمترین شارحان ابن عربی به چشم می‌خورد گاه به شکل یکی دانستن قلب با عقل مستفاد ارائه شده و گاه به صورت یکسان انگاشتن قلب با نفس ناطقه در اصطلاح فلاسفه. قیصری در شرح خود از فصوص الحکم و در ذیل فص شعیبیه قلب را مرتبه‌ای از نفس ناطقه می‌داند که مُدرک کلیات و جزئیات است و در سخن اهل فلسفه عقل مستفاد نامیده می‌شود (کیادربندسری و حکمت، ۱۳۹۶: ۲۴۴).

بر اساس دیدگاه سوم، منظور از قلب، همان نفس ناطقه یا جان انسانی است، فارغ از آنکه عقلانیت و عقل در آن به فعلیت رسیده و به معانی کلیه یا معارف الهیه دست‌یافته باشد، بلکه صرف قوه و توانایی را در آن لحاظ می‌کنند و از این رو با نفس حیوانی تفاوت پیدا می‌کند. ملاصدرا در اسرار الآیات منظور از قلب را این گونه بیان می‌کند که

«قلب ظاهری که در سینه قرار دارد، مظهري از قلب معنوی است که به مرتبه‌ای از نفس اطلاق می‌شود که می‌تواند کلیات را ادراک و تدبیر کند. همچنان که منظور از صدر معنوی مرتبه‌ای از نفس حیوانی است که جزئیات را ادراک می‌کند» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۸).

به این ترتیب میان بخشی یا به تعبیر بهتر مرتبه‌ای از نفس که مدرک کلیات و مرتبه‌ای دیگر که مدرک جزئیات است فرق می‌گذارد و یکی را با عنوان قلب و دیگری را با عنوان صدر نام‌گذاری می‌کند. اگر با اصطلاح رایج فیلسوفان مسلمان که ادراک کلیات را به عقل و ادراک جزئیات را به وهم یا خیال نسبت می‌دهند بسنجیم باید بگوییم منظور ملاصدرا از قلب در اینجا همان عقل

متعارف است و از صدر معنوی هم قوه خیال یا وهم را در نظر دارد. در میان عارفان و شارحان ابن عربی نیز هستند کسانی که قلب عرفانی را همان نفس ناطقه در بیان فیلسوفان می‌دانند، مانند عبدالرزاق کاشانی، که خود از مهمترین شارحان فصوص الحکم ابن عربی است. کاشانی در اصطلاحات الصوفیه درباره واژه قلب می‌نویسد: «القلب جوهر نورانی مجرد، یتوسط بین الروح و النفس، و هو الذی یتحقق به الإنسانیة، و یسمیة الحکیم النفس الناطقة، و الروح باطنه، و النفس الحيوانية مركبة و ظاهره، المتوسط بينه و بين الجسد» (کاشانی، ۱۴۲۶: ۶۵).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه‌ای از سوره شعراء که نزول وحی را بر قلب پیامبر (ص) معرفی کرده است، می‌فرماید: «و شاید وجه این که ... پای قلب را به میان آورد و نفرمود: «روح الامین آن را بر تو نازل کرد» اشاره به این باشد که رسول خدا چگونه وحی و قرآن نازل را تلقی می‌کرده. و از آن جناب آن چیزی که وحی را می‌گرفته نفس او بوده، نه مثلاً دست او یا سایر حواس ظاهری‌اش که در امور جزئی به کار بسته می‌شود.» (طباطبائی، ۱۳۹۵، ج ۱۵: ۳۷۲) علامه این وجه را به عنوان تأییدی بر این نکته می‌آورند که هر گونه ادراک و احساس و شعور در انسان، گذشته از اسباب و وسایطی که ممکن است در این گونه فرآیندها به صورت ابزار و آلات ادراک به کار گرفته شوند، مربوط به حقیقتی از انسان است که از آن به نفس یا جان تعبیر می‌شود. و هر جا در قرآن که واژه «قلب» یا کلمات مرادف آن به کار رفته است، همین معنا منظور بوده است و نه آن اندام گوشتی صنوبری که در سمت چپ سینه انسان‌ها قرار دارد و عضوی حیاتی است که به طور طبیعی خون را در بدن ما به جریان می‌اندازد. بر همین اساس به دو آیه دیگر استناد می‌کنند که در آنجا نیز قلب نه به عنوان عضوی مادی از بدن بلکه به عنوان تعبیری برای نفس ناطقه انسان آمده است: یکی آیه ۱۰ سوره احزاب که به لحظه مرگ و جان دادن آدمی اشاره دارد و می‌گوید: هنگامی که قلب‌ها به حنجره‌ها می‌رسد. و دیگری آیه ۲۸۳ سوره بقره، که درباره کسانی که در دادگاه شهادت نمی‌دهند و مطلبی را کتمان می‌کنند می‌گوید: دل‌های آن‌ها گناهکار است. (همان) درحالی که مشخص است که قلب به معنای رایج آن یعنی آن اندام گوشتی، نمی‌تواند گناهی مرتکب شده باشد و یا به هنگام مرگ از جای خود حرکت نمی‌کند. بنابراین قلب در لسان قرآن نه عضوی از اعضای بدن مادی و نه بخشی یا جزئی از اجزاء روح آدمی نیست، بلکه آن حقیقت و

وجود یگانه‌ای است که از آن در زبان رایج به «من»، «خود»، «نفس» و یا «جان» تعبیر می‌کنیم و به همین اعتبار است که هرگونه ادراک و احساس و شعور، چه ادراکات حسی و یا چه عواطف و احساسات درونی که به افعال جوانجی معروف است و چه تعقل و تفکر عقلانی، همه را می‌توان به قلب نسبت داد. علامه طباطبایی این معنا را در المیزان مورد تأکید قرار داده‌اند و می‌گویند:

«مراد از قلب، خود آدمی یعنی خویشتن او و نفس و روح او است. برای این که هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال این‌ها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی این عضو است که مسؤول درک است، همچنان که طبق همین پندار شنیدن را به گوش و دیدن را به چشم و چشیدن را به زبان نسبت می‌دهیم ولیکن مُدرک واقعی خود انسان است (و این اعضا، آلت و ابزار درک هستند) چون درک، خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود» (طباطبائی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۵).

به نظر علامه اگر برخی عواطف شدید مانند خشم و نفرت و محبت را به قلب نسبت می‌دهیم، از باب مجازگویی است که لفظ قلب یا دل را بر نفس اطلاق می‌کنیم و گاهی از این هم فراتر رفته، از واژه «صدر» یا «سینه» استفاده می‌کنیم، از آن رو که قلب درون سینه جا گرفته است. و در جایی دیگر بیان می‌کنند:

«قلب آن چیزی است که حکم می‌کند و دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد و می‌ترسد و امیدوار می‌شود و آرزو می‌کند و خوشحال و اندوهناک می‌گردد. وقتی معنای قلب این باشد پس در حقیقت قلب همان جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنیه‌ای که مجهز است به کارهای حیاتی خود می‌پردازد. و انسان مانند سایر مخلوقات که هر یک جزئی از عالم خلقت را تشکیل می‌دهند مرکب از اجزای مختلف و مجهز به قوا و ابزاری است که تابع وجود او است و او آن‌ها را مالک است و در مقاصد وجود خود از

همه آن‌ها کار می‌کشد و این اجزاء و قوا و ادوات همه با او مربوط و او حاکم بر آن‌ها است. و آن اجزاء را با همه کثرتی که دارند و آن قوا و ادوات را با همه تعددی که دارا هستند یکی می‌کند» (همان، ج ۹: ۵۸).

بر این اساس باید گفت از نظر علامه طباطبائی، بر خلاف دیگر حکیمان و عارفان اسلامی، قلب بخشی یا مرتبه‌ای از وجود انسانی نیست بلکه همان چیزی است که عامل وحدت اجزاء و قوای مختلف انسان است و از آنجا که اتحاد حقیقت انسانی به آن برمی‌گردد، در انتساب همه کار ویژه‌های هر یک از این اجزاء و قوا به قلب نباید تردید کرد. به عبارت دیگر آن چه که مرکز هر گونه ادراک در انسان است و جا دارد آن را مدرک حقیقی بنامیم، نفس، یا روح یا جان یا همان قلب به معنای مجازی آن است. و اگر بخواهیم این دقت نظر را در ادراکات عقلانی نیز به کار ببریم باید بگوییم، عقل نیز یکی از قوای نفس ناطقه یا همان قلب است که امکان درک کلیات و ارتباط با معقولات مجرد را در اختیار وی قرار می‌دهد و خود به تنهایی نمی‌تواند معرف تمام حقیقت انسان باشد گرچه به عالم برتر وجود که آن را نیز با نام عالم عقل می‌شناسیم مرتبط است. این معنا با دگرگونی و تحولی که از قلب در زبان عربی فهمیده می‌شود نیز همخوانی دارد. یعنی قلب با این که تمام حقیقت انسان را دربرمی‌گیرد ولی تعیین خاصی ندارد و تا وقتی که انسان در دنیا و در مسیر تکامل و تعالی است و هنوز راه سعادت یا شقاوت به روی او بسته نشده، می‌تواند به جانب طبیعت تنزل کند و یا به سوی عالم عقول مجرده بگراید. درحالی که اگر قلب را به همان معنای عقل یا ورای آن در نظر می‌گرفتیم، نمی‌توانست با گناه و شقاوت همساز باشد.

علم حضوری و رابطه وجودی با معلوم

از نگاه علامه طباطبائی قلب عالمی مربوط به خود دارد و از سنخ عالم امر است که در لسان آیات و روایات با تعابیر ویژه‌ای از آن یاد شده و صفات و احکامی برای آن آمده است. علامه طباطبائی در رساله «الانسان قبل الدنیا» برای آنچه از حقیقت انسانی مورد نظر است که می‌تواند سوی شهوات و دنیای مادی میل کند و یا به سمت مراتب کمالات و عوالم برتر گام بردارد، عنوان «روح» را استفاده می‌کند و طبق آیه شریفه «و یسألونکَ عن الروحِ قُل الروحُ من امرِ ربِّی» (اسراء: ۸۵) آن را حقیقتاً متعلق به عالم امر می‌دانند نه این که خداوند خواسته باشد با این جواب از بیان حقیقت

روح انسان روگرداند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۸)؛ اما معتقد هستند که این روح پس از تنزل به دنیا با وجود مغایرت، به نحوی با بدن اتحاد پیدا کرده است که نسبت هویت میان آن‌ها صدق می‌کند. (همان: ۳۰) پس نفس انسانی به واسطه تنزلی که در عوالم مادون پیدا کرده، با نواقص و اضافاتی آمیخته شده است که در سیر صعودی خود باید تلاش کند از این نواقص عالم طبیعت و حجاب‌های عالم مثال و نیز عالم عقل که در برخی آثار از آن‌ها به حجاب‌های ظلمانی و نورانی تعبیر می‌شود، فراتر رود تا به جایگاه مناسب خود یعنی عالم امر و عالم قرب به خداوند بازگردد. علامه در «رساله الولایه» مراتب تعالی انسان را در قوس صعود برمی‌شمارند تا جایی که به رؤیت خداوند نائل می‌شود. ایشان برخی آیات و روایات را در تأیید رؤیت قلبی می‌آورند و می‌گویند:

«بنابراین اهل معرفت ادعا نکرده‌اند که خدا را می‌توان با چشم ظاهر ادراک کرد و کسی نمی‌گوید خدا همان است که به ذهن می‌آید، بلکه سخن ایشان از معرفت شهودی و حضوری فوق حسّی و نیز فراتر از علم حصولی و مفهوم عقلی است و این مطلبی است که براهین قطعی آن را ثابت کرده و ظواهر کتاب و سنت نیز بر درستی و حتی ضرورت آن شهادت می‌دهند» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۳۸).

توجه به علم حضوری، یکی از امتیازات حکمت متعالیه است. اگر فارابی و ابن‌سینا تنها علم نفس به ذات خود را علم حضوری می‌دانستند و اشراقیون، علم علت به معلول را نیز به آن افزودند، از نظر ملاصدرا با دقت نظری روشن می‌شود در علوم حصولی نیز آنچه که اولاً و بالذات برای ما معلوم است، چیزی نیست جز همان صورت علمیه، که عبارت است از حضور مجرد برای نفس مجرد، یعنی همان حضور شیء لشیء که تعریف علم حضوری است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۷-۱۵۸ و ۱۹۱-۱۹۲). در بیان ملاصدرا و با اصل اتحاد علم و عالم و معلوم، حقیقت علم، تحول و حرکتی وجودی برای نفس است و اضافه‌ای بر یا حتی کیفی برای نفس انسان نیست. و تلاش‌های عقل نظری برای کسب صورت‌های عقلی، صرفاً علت مُعَدّه‌ای به شمار می‌رود که نفس را برای این تحول مهیا می‌سازد. از نظر او ادراک خیالی یا علم ما به صورت‌های مثالی نیز علمی حضوری

است چرا که این صورت‌ها نسبت به نفس، قیام صدوری دارند، یعنی در حقیقت معلول و ساخته و پرداخته نفس هستند، نه این که از صورت‌های محسوس انتزاع شده باشند:

«قد مرّ فیما سبق أن النفس الإنسانیة بالقیاس إلی مدرکاتها الحسیة و الخیالیة أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل بل المتصف...»
«پیش از این گذشت که نسبت نفس انسانی به مدرکات حسی و خیالی آن به فاعل مخترع بیشتر شبیه است تا به پذیرنده یا متصف... اما نسبت به صورت‌های عقلی جوهرهای اصیل در وجود، ادراک آن‌ها با اضافه شهودی انکشافی و رابطه حضوری نوری صورت می‌گیرد که برای نفس نسبت به ذوات نوری عقلی و صورت‌های مفارق واقع در عالم ابداع [عالم امر] و نزد خداوند حاصل می‌شود...» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۳).

این ادراک حضوری از آن رو می‌تواند برای نفس انسانی حاصل شود که نفس نیز حقیقتاً به عالم امر تعلق دارد اما تا وقتی که در عالم مادی غوطه‌ور است و به احکام آن خو گرفته، تنها با معلول‌های آن صورت‌های عقلی محض می‌تواند آشنا شود و شناخت یا درک او از عقول مفارق بسیار محدود و ضعیف خواهد بود. ولی راه بر نفس انسان بسته نیست و می‌تواند در صورت تکامل و طی مدارج قوس صعود، به موجودی عقلی تبدیل شود که اتحاد با دیگر صورت‌های معقول برای آن ممکن است.

در فرایند ادراک، مرحله مهم و برتر از تمام مراحل و مقاطع ادراک، همان مرحله خلاقیت نفس در ایجاد صور ادراکی است. بنابر تقریر علامه طباطبائی از حکمت متعالیه، قوه خیال علاوه بر این که صورت‌های خیالی را براساس تأثرات حسی می‌پروراند و سامان می‌دهد، خود نیز مخزنی می‌شود برای این صورت‌ها که پس از قطع اتصال مادی اندام‌های حسی با اشیاء خارجی، همچنان آن صورت‌ها را همچون مخزنی نگه‌داری می‌کند. به این ترتیب روشن می‌شود که در هر گونه ادراک حسی از اشیاء پیرامون، ما دو علم حضوری داریم که بر علم حصولی مقدم است: یکی علم حضوری به تأثری که بدن مادی و اندام‌های حسی از اشیاء مادی‌ای که در وضع خاصی نسبت به آن قرار گرفته باشد می‌پذیرد که در مرتبه طبع یا طبیعت جسمانی است، و دیگری علم حضوری به صورتی

مثالی که چون معلول ما و محصول خلاقیت قوه خیال است، نسبت به ما وجود ربطی دارد و علم ما به آن علمی حضوری خواهد بود. ولی آنچه تا کنون از آن به عنوان ادراک حسی نام برده می‌شد، در واقع مقایسه این دو با یکدیگر و بارکردن این صورت خیالی بر آن تأثرات حسی و به تبع آن بر شیء خارجی است که علم حصولی را پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۳۱-۲۳۴). از این رو علامه در اصول فلسفه، از قوه خیال با عنوان «تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی» نام می‌برد (همان: ۲۸۵). یعنی این قوه خیال است که از تأثرات حسی که در مرحله قوای جسمانی، علم حضوری به شمار می‌رود، صورتی ترتیب می‌دهد که نفس می‌تواند صرف نظر از آن تأثرات مادی، تنها به این صورت خیالی توجه کند، در نتیجه دیگر علم ما نه به خود تأثرات بلکه به صورت‌هایی از آن‌ها یا بهتر بگوییم صورتی که از مجموع تأثرات مادی و چیزهایی دیگر حاصل شده است، تعلق می‌گیرد و از آن به علم حصولی تعبیر می‌کنیم.

علامه در تعلیقه‌ای بر اسفار تصریح می‌کنند که علم ما به صور که علم حصولی گفته می‌شود، به خاطر اتحاد نفس با قوای بدنی، مسبوق به علم حضوری است و همین طور علم به معانی‌ای مانند محبت و دشمنی (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۱۹۰). به عبارت دیگر علم ما در هر مرتبه، خواه در عالم طبیعت، خواه عالم خیال و خواه عالم عقل و یا بالاتر از آن، علمی است که اولاً به وجودی در همان مرتبه به طور حضوری تعلق گرفته و نفس ما که با همه قوا متحد است از این انفعالات و ادراکات اولاً به صورت حضوری آگاه می‌شود و به دنبال آن، صورتی از مدرک خارجی در خیال ایجاد می‌شود که به آن علم حصولی می‌گوییم. به هر ترتیب حقیقت ادراک از آن نفس است و اندام‌های حسی یا قوای دیگر مقدمات آن را فراهم می‌کنند.

ادراک زیباشناختی از سنخ علم حضوری است

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل آیه «یا بنی آدم خُذُوا زینتکم عند کلّ مسجد...» (اعراف: ۳۲) بحثی با عنوان معنای اخراج زینت آورده اند و این اندیشه که انسان با استفاده از زینت‌هایی که مورد پسند جامعه است، دل‌های مردم را به سوی خود جذب می‌کند را از الهامات الهی می‌دانند که از طریق فطرت برای هدایت انسان داده شده است تا به این وسیله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۸: ۹۹) ایشان ضرورت استفاده از زینت را به جهت حفظ زندگی

اجتماعی انسان‌ها می‌دانند به طوری که به موازات ترقی و تنزل آن، مدنیت انسان نیز دچار ترقی و تنزل می‌شود و فرض نبودن زیبایی در جامعه برابر از بین رفتن حسن و قبح و حب و بغض است. کلمه زینت در میزان در حقیقت تعبیری برای اشاره به ادراک زیباشناسانه است. انسان با چیزی می‌تواند دل‌ها و توجه دیگران را به خود جذب کند که در نگاه آن‌ها زیبا باشد. به عبارت دیگر انسان‌ها اگر نگاه زیبایی‌بین خود را از دست بدهند و در طلب زیبایی برنیابند، علاقه و محبت به یکدیگر و به اسباب و وسایلی که برای ادامه حیات آن‌ها ضروری است را نیز از دست می‌دهند و دیگر ضرورتی برای همزیستی نمی‌بینند و به این ترتیب بنیان تمدن و زندگی اجتماعی‌شان از هم می‌پاشد. از نظر علامه طباطبائی مطابق همین آیه، الهام الهی که از راه فطرت برای همه انسان‌ها واقع شده است، نشان‌دهنده احتیاج انسان به زینت‌ها و طیبات و دلیلی بر این است که خدای متعال انسان را طوری آفریده که با قوا و ادواتی که برای او قرار داده در صدد تحصیل آن‌ها برآید. علامه کلمه «طیب» که در آیه آمده است را نیز به چیزی که ملایم با طبع باشد معنا می‌کنند و معتقد اند اختصاصی به خوراکی‌ها ندارد و هر چیزی را که مطابق میل و خواست انسان و سازگار با ساختمان وجودی او باشد را شامل می‌شود. راهی نیز که انسان بتواند سازگار و ناسازگار را از هم تشخیص دهد، استفاده از حواسی می‌دانند که خداوند انسان را به آن‌ها مجهز کرده است. بنابراین هم زیبایی‌های ظاهری و تمتعات مادی را که با حواس پنجگانه ظاهری احساس می‌شود را دربرمی‌گیرد و هم زیبایی‌های معنوی و عقلانی که برای سعادت حقیقی لازم است. و اگر انسان در موردی نیاز خود را با چیزی که باطبعش سازگار نیست برآورد، نقضی به خود وارد می‌کند و سایر قوا را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

صدرالمتألهین در جلد هفتم اسفار بحث مفصلی درباره عشق آورده است. در آنجا به ویژه عشق زمینی یا علاقه به زیبارویان را مورد بررسی قرار می‌دهد و برای این گونه روابط و نگاه‌های عاشقانه میان انسان‌ها، زیبایی‌شناسی‌های صوری و معنوی قائل است. به عبارت دیگر هم سرمنشأ عشق‌های به اصطلاح زیباشناسانه را از مبادی فاضله‌ای که خداوند در انسان‌ها به ودیعه گذاشته می‌داند و هم غایت آن‌ها را بر اساس حکمت‌ها و مصلحت‌هایی می‌شمارد که می‌تواند به تکامل و سعادت انسان منجر شود. در این راه او به لطافت طبع در اثر پرداختن به صنایع دقیقه و اشعار و

حکایت‌های داستانی و آوازهای خوش تصریح می‌کند. مشخص است که او در این جا تنها به کمال نفسانی به عنوان خیر اخلاقی به طور ساده‌انگارانه نگاه نمی‌کند بلکه زیبایی‌شناسی را نیز از ابعاد وجودی انسان می‌داند (امامی‌جمعه، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۹). ملاصدرا آن چه را که به جهت سازگاری با طبع انسان متعلق علاقه و عشق قرار می‌گیرد بر حسب اختلاف مراتب نفس در وجود و درجاتی که از معارف و علوم کسب کرده است، تقسیم‌بندی می‌کند. به این ترتیب که هر قوه‌ای از قوای ظاهری و باطنی انسان تنها با آن چه که با آن مناسبت و همخوانی دارد تکامل پیدا می‌کند. یعنی قوه بینایی تنها به رنگ‌ها و نورها اشتیاق دارد چون از جنس آن است و قوه شنوایی مشتاق نواها و نغمه‌ها است و همین‌طور قوای روحی و عقلی. چرا که هر شیء ناقصی و هر قوه‌ای به هر یک از عوالم طبیعی و نفسی (خیالی) و عقلی تعلق داشته باشد و استعداد کامل شدن در وی هست و رو به سوی کمال خویش دارد. و انسان از آن رو که مجموع نقائص همه اشیاء در او هست یعنی از هر سه عالم دانی و میانی و اعلا قوایی دارد، با تمام وجود خود چیزی را می‌جوید که جامع همه کمالات باشد (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۱۶۳). جمال الهی یا زیبایی مطلق نیز یکی از این کمالات است. به این ترتیب انسان زیباییین و زیباجو، در هر مرتبه‌ای از وجود که باشد، دانسته یا ندانسته به دنبال زیبایی حقیقی و محض است اما سیر آفاقی و معرفت حصولی به تنهایی نمی‌تواند موجب وصول به این حقیقت شود. مرحله بالاتر از هر گونه معرفت حصولی و صورت ذهنی، علم حضوری است که معلوم آن به اندیشه و زبان (لوگوس) در نمی‌آید. «داخل شدن در تحت ولایت الهی و تقربش به ساحت قدس و کبریائی خدای تعالی انسان را به آگاهی‌هایی موفق می‌کند که آن آگاهی‌ها را با منطق و فلسفه نمی‌توان به دست آورد، دری به روی انسان از ملکوت آسمان‌ها و زمین باز می‌کند که از آن در حقائقی را می‌بیند که دیگران نمی‌توانند آن‌ها را ببینند و آن حقائق نمونه‌هایی از آیات کبرای خدای و انوار جبروت او است، انواری که خاموشی ندارد» (طباطبائی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۴۴۱).

ملاصدرا در جلد ششم اسفار، آنجا که به بررسی صفات حق تعالی و عینیت آن‌ها با ذات واجب می‌پردازد، در توضیح حدیثی از امام علی (ع) بیان می‌کند که «حقیقت وجود اگر به نحو کمال شناخته شود، با علم حضوری شهودی شناخته می‌شود، ... چرا که بر خلاف سایر مہیات، علم به

وجود به خود آن تعلق می‌گیرد» (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۱۲۲). بر این اساس خود وجود، متعلق علم حضوری است و نه صورتی مفهومی از آن. علامه طباطبائی در «نهایه‌الحکمه» فصل مفصلی را به بحث از وجود و احکام کلی آن اختصاص داده‌اند، از جمله این که شیء بودن و تشخیص، معانی مساوق وجود هستند، یعنی این دو در خارج، از وجود و موجودات جدایی ناپذیرند. همچنین در پایان این فصل تأکید می‌کنند که حقیقت وجود غیر از صورت عقلی یا مفهومی است که به ذهن می‌آید: «فقد بان أن حقیقه الوجود لا صورة لها کالماهیات الموجودة فی الخارج التی لها صورة عقلیة» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۱). از این گذشته، آنچه از وجود به ذهن می‌آید و صورت مفهومی به خود می‌گیرد، کاملاً متفاوت از خود وجود است و نمی‌تواند موجب علم حقیقی به وجود باشد، بلکه علم حقیقی به وجود صرفاً می‌تواند به طور حضوری دریافت شود. همین طور است همه معانی مساوق با وجود مانند وحدت، تشخیص، علم، نور بالذات، حیات و قدرت (که هر کدام را در جایی از معانی مساوق با وجود دانسته‌اند). زیبایی نیز یکی از معانی مساوق وجود است یعنی هر وجودی، چه واجبی و چه امکانی، از آن رو که وجود دارد و به قدر نزدیکی که در مراتب وجود به مطلق دارد، همواره زیبا است و حیثیت صدق زیبایی به آن نه به مفهوم بلکه به خود شیء تعلق می‌گیرد. از این رو ادراک زیبایی آن هم به نحو علم حضوری است و هر آنچه به عنوان مفهوم از آن به ذهن درآید، غیر از خود زیبایی است. علامه طباطبائی در حاشیه بحث ملاصدرا از عشق و سریان آن در همه موجودات عالم بیان می‌کنند که عشق و حب، تعلق خاصی نسبت به زیبا است از آن رو که زیبا است. و هر گونه جمال و حُسن و خیر و سعادت همگی به وجود برمی‌گردد. از این رو باید گفت که عشق و محبت نیز در همه موجودات جاری است (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۱۴۰-۱۴۱). پس می‌توان نتیجه گرفت که شناخت زیبایی که مقدمه عشق است نیز به همین ترتیب بسته به مراتب وجود شدت و ضعف پیدا می‌کند ولی هیچ مرتبه‌ای از آن خالی نیست.

ایشان در «رسالة الولاية» از حدود مباحث فلسفی متعارف فراتر رفته با استناد به آیات و روایات و تعبیری که در برخی از ادعیه و زیارات آمده است، تا حد امکان به تشریح برخی ویژگی‌های قلب و سلوک آن و شهود عالم امر پرداخته‌اند. ایشان تصریح می‌کنند که قلب هم مانند بدن اعضائی مانند چشم و گوش دارد و هر کجا که صحبت از هدایت و ضلالت در میان است، به جوارح قلب

برمی‌گردد نه اندام‌های حسی ظاهری که ابزار و واسطه در شناخت محسوسات هستند. «فَلِلْقَلْبِ عَيْنٌ كَمَا أَنَّ لَهُ سَائِرَ الْأَعْضَاءِ الْحَسَّاسَةَ ... أَنَّ الْمَرَادَ بِهِنَّ جَمِيعاً فِي بَابِ الْهَدْيَةِ وَالضَّلَالَةِ إِنَّمَا هِيَ جَوَارِحُ الْقَلْبِ دُونَ الْجِسْمِ الْمَحْسُوسِ الظَّاهِرِ... فَلِلْقَلْبِ عَالَمٌ كَمَا أَنَّ لِلْحَسِّ عَالَمًا و لَهُ مِنَ الْأَحْكَامِ وَ الْأَثَارِ مَا يُشَابِهُ عَالَمَ الْحَسِّ» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۶۳). به نظر می‌رسد نفس انسان با این که حقیقتی ذومراتب است، در هر یک از عوالم حس و مثال و عقل ابزارها و قوایی برای شناخت و ادراک دارد و می‌تواند متناسب با این عوالم افعالی را انجام دهد، اما از آنجا که خود به عالم امر که بالاتر از همه این عوالم است تعلق دارد، می‌تواند به چیزی علم پیدا کند متفاوت از همه این‌ها. علامه طباطبائی در رساله الولایه، ادراک مختص قلب را از سنخ علم حضوری می‌داند که با جان و حقیقت روح ادراک و از آن به شهود تعبیر می‌شود (همان، ج ۱: ۴۵۴) و با علم حصولی و حتی معرفت عقلی حاصل نمی‌شود. به ویژه در راه سیر و سلوک و معرفت الله، هرگونه صورت ذهنی و اعتبار عقلی که با تفکر و تدبر در سیر آفاقی و انفسی حاصل شده باشد را ناکافی و مغایر با مقصود می‌داند که تنها می‌تواند یاریگر حبّ و توجه قلبی به خداوند باشد (همان، ج ۲: ۱۰۵) به عبارت دیگر این علم باید با عمل (محبت قلبی) همراه باشد و هر یک از علم و عمل به دیگری کمک می‌کند و آن را بالا می‌برد.

ایشان در ادامه تفسیر آیه زینت، می‌فرمایند با این که زینت‌ها و طیبات در دنیا در دسترس و مورد استفاده مؤمنان و کافران قرار گرفته است ولی در آخرت که صورت مثالی و حقیقت همه‌چیز ظاهر می‌شود، این زیبایی‌ها تنها در اختیار مؤمنان خواهد بود. از سخنان تفسیری علامه می‌توان این تبیین فلسفی را استخراج کرد که گرچه زیبایی‌های محسوس و ظاهری با نواقص و شوائبی آمیخته است که می‌تواند موجب انحراف انسان به سمت پلیدی‌ها شود، هر چه در مراتب وجودی بالاتر برویم این زیبایی از نقصان پاک خواهد شد و در مسیر تعالی قرار خواهد گرفت.

نکته دیگری که در بیان تفسیر علامه برای ما اهمیت دارد، برگرداندن این گونه ادراکات زیباشناسانه به الهام الهی است. در حکمت متعالیه، الهام مانند وحی و مرتبه‌ای پس از آن است با این تفاوت که دریافت‌کننده وحی از مبدأ و منشأ آن آگاه است ولی الهام به صورت ناخودآگاه بر قلب انسان وارد می‌شود گویا از ناحیه‌ای که خود او نمی‌داند القا شده است (خسروپناه و پناهی‌آزاد،

۱۳۸۸: ۲۹۲). از این رو آن را مرتبه‌ای نازل از قوه قدسیه عنوان کرده‌اند. البته تلقی الهام و تطفن به آن نیز تنها در صورتی حاصل می‌شود که استعداد آن در قلب به لحاظ صفای باطن و دوری از پلیدی‌ها وجود داشته باشد در غیر این صورت، حجاب‌هایی میان آینه دل و لوح محفوظ واقع می‌شود که از ارتباط با نفس کلی و اشراق انوار الاهیة جلوگیری می‌کند، همچنان که مریضی یا نقصی که ممکن است برای یکی از حواس ظاهری به طور موقت یا دائمی پدید آید، مانع از ادراک محسوسات توسط نفس می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۹۳-۴۹۵). به بیان علامه در رساله‌الاولیة: «حب (عشق) عبارت است از جذب شدن نفس به چیزی زیبا از آن رو که زیبا است و زیبایی مطلق تنها از آن خداوند است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۳) و مواردی از کاربرد این واژه و مشتقات آن را در دعاها و روایات شاهد مثال می‌آورند که طی طریق بالاتر از طور عقل تنها با محبت و توجه به وجه الله ممکن است و هرگونه محبتی در حقیقت جز به خدای سبحان تعلق نمی‌گیرد! اما گناهایی که مجرمان مرتکب می‌شوند و توجهی که به امور دنیوی و مظاهر مادی می‌کنند، موجب می‌شود چشم دلشان بسته و حجابی در برابر جوارح باطنی و قلبی ایشان کشیده شود که نتوانند آن حقیقت را ادراک کنند.

علامه طباطبائی بر همین اساس عنوان می‌کنند که «چه بسا افراط آدمی و فرورفتنش در برآوردن حوائج یک قوه از قوای متضادش و بازماندن از حوائج سایر قوایش باعث شود که در افکار و معارفش منحرف گشته و در نتیجه تحکیم و ترجیح خواسته‌ها و مشتتهیات و پیشنهادهای یک قوه بر خواسته‌های سایر قوا، به این گمراهی بیفتد که تصدیق‌های آن قوه را نیز بر تصدیق‌های سایر قوا تحکیم دهد و سرانجام فکر و ذکرش تنها پیرامون خواسته‌های آن دور بزند» (طباطبائی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۴۳۸). به همین خاطر است که برای رسیدن به استقامت فکر و اصابت علم، یعنی دستیابی به علمی که مطابق با حقیقت و واقع باشد و انسان را به سرمنزل مقصود برساند، در آیات و روایات شرط تقوا و عمل صالح گذاشته شده است. ایشان در تقسیم‌بندی علوم به نظری و عملی تصریح می‌کنند که منشأ بخشی از علوم نظری که نه ربطی به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطی به خواص اشیاء، [که ادراک زیبایی‌شناسانه را نیز می‌توان از این جمله دانست] به الهام الاهی برمی‌گردد که به تسخیر و اعطاء در جان انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است. اما بسیار اتفاق می‌افتد

«که انسانی در اثر کجروی‌های ممتد، فطرت خدادادی‌اش را از دست داده و حتی بدیهیات کلی و عقلی را درک نکند. همچنان که درک عقلی نیز وقتی حاصل می‌شود که عقل به سلامتی خود باقی‌مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد» (همان: ۵۰۷-۵۰۸). از این رو در ادامه آیه مربوط به زینت و طیبیات، علامه طباطبایی مواردی را از موضوع آیه خارج می‌دانند که عبارت است آنچه به زندگی اجتماعی بشر یا قوای روحانی و حیات اخروی انسان آسیب می‌زند و دیگر نمی‌توان آن‌ها را سازگار با طبیعت او دانست. قرآن کریم از این موانع با عنوان «فواحش»، «اثم» و «بغی» یاد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۸: ۱۰۶).

نتیجه

۱. از دیدگاه علامه طباطبایی همچنان که در حکمت متعالیه به طور کلی پذیرفته شده است، انسان حقیقتی واحد است که در هر سه عالم مادی و مثالی و عقلی حضور دارد. مراتب وجود انسان در این عوالم به ترتیب بدن جسمانی، خیال و عقل گفته می‌شود.
۲. انسان برای ادراک و ارتباط با پیرامون خود و انجام امور متناسب با هر کدام از عوالم به قوایی مجهز شده است. برای ادراک محسوسات در عالم مادی حواس پنج‌گانه ظاهری را دارد و معانی و صورت‌های کلیه را با عقل درمی‌یابد. خیال و مصوره یا متخیله نیز برای درک و تصرف در صورت‌های مثالی است که میانه اجسام خارجی و صورت‌های کلی و معانی عقلی قرار دارند یعنی برخی کیفیات اشیاء مادی مانند شکل و رنگ را دارند ولی در کلی بودن به معقولات نمی‌رسند و تا حدودی جزئی هستند.
۳. قوای مختلف به منزله ابزار و آلاتی برای ادراک هستند و ادراک حقیقی برای حقیقت انسان است که فراتر از سه قوه یا مرتبه وجود اوست. در آثار مختلف علامه طباطبایی و دیگر متون حکمی و عرفانی و دینی، برای اشاره به این حقیقت تعبیر مختلفی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به روح، نفس، نفس ناطقه و قلب اشاره کرد.
۴. زیبایی بسته به این که ادراک آن در کدام مرتبه و به واسطه کدام قوه صورت می‌گیرد، می‌تواند محسوس، متخیل و یا معقول باشد. در هر کدام از این مراتب، با این که قوه‌ای

مربوط به آن واسطه است ولی ادراک حقیقتاً به همان نفس ناطقه یا به تعبیر علامه طباطبائی به قلب برمی‌گردد که خود به عالم امر تعلق دارد و بالاتر از عوالم سه‌گانه است.

۵. ادراک زیباشناسانه و استفاده از زیبایی برای جذب دل‌های دیگران به تصریح علامه برای حیات انسان ضروری است و به الهام الاهی صورت می‌گیرد. الهام نوعی کسب معرفت است که بدون زحمت و تلاش و به صورت ناخودآگاه برای انسان حاصل می‌شود. و در واقع مرتبه‌ای ضعیف‌تر از وحی است که اختصاصی به پیامبران ندارد.

۶. قلب انسان پس از گذر از حجاب‌های جسمانی و ظلمانی و نورانی (مادی و مثالی و عقلی) می‌تواند ارتباط و معرفتی بی‌واسطه با زیبایی مطلق حضرت حق داشته باشد. معرفتی که در عالی‌ترین مرحله به وجود می‌آید، معرفتی حضوری است که حتی با فلسفه نیز قابل درک نیست و در قالب صورت‌های مفهومی نمی‌گنجد.

منابع

- 0 آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: امیرکبیر.
- 0 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) طبیعیات دانشنامه علائی، همدان: دانشگاه بوعلی.
- 0 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹) النجاه من العرق فی بحر الضلالات، محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- 0 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴هـ) الشفاء (طبیعیات)، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- 0 ابن‌عربی، محی‌الدین (بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت: دارالصادر.
- 0 امامی‌جمعه، مهدی (۱۳۸۵) فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا، تهران: فرهنگستان هنر.
- 0 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) تحریر رساله الولایه، قم: اسراء.
- 0 حکمت، نصرالله (۱۳۸۴) حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، تهران: فرهنگستان هنر.
- 0 خسروپناه، عبدالسین؛ پناهی‌آزاد، حسن (۱۳۸۸) نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- 0 شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۰) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: طلیعه النور.
- 0 شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰) اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

- 0 شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- 0 طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷) *انسان از آغاز تا انجام*، صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
- 0 طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۵) *ترجمه تفسیر المیزان*، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ سی و هشتم، قم: دفتر نشر اسلامی.
- 0 طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) *نهایه الحکمه*، عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ سوم، قم: دفتر نشر اسلامی.
- 0 طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مرتضی مطهری (مجموعه آثار) چاپ هفدهم، تهران: قم: صدرا.
- 0 فارابی، ابونصر (۱۴۰۵هـ) *فصول منتزعه*، فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء.
- 0 قیصری، داود (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- 0 کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق) *اصطلاحات الصوفیه*، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- 0 کرین، هانری (۱۳۸۴) *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- 0 کیادرنوسری، علی؛ حکمت، نصرالله (۱۳۹۶) *ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن عربی*، دو فصلنامه شناخت، شماره ۷۷/۱.
- 0 ملکشاهی، حسن (۱۳۸۵) *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*، چاپ پنجم، تهران: سروش.