

## ایمان به مثابه مفسر تجربه زیبایی در عرفان علامه طباطبایی

سید محمدعلی دیباجی<sup>۱</sup>  
سید ابوالقاسم حسینی اسحاق آبادی<sup>۲</sup>  
علی معتمدی<sup>۳</sup>

### چکیده

ایمان از مقوله معرفت است و می‌توان آن را اوج تجربه مؤمنانه محسوب کرد. از سویی، تجربه زیباشناختی، نیرومندترین تجربه زیستی است که زندگی آدمی را معنادار و پویا می‌سازد. یکی از سؤالات مطرح در این باب، این است که تجربیات زیبایی‌شناختی چه رابطه‌ای با تجربیات مؤمنانه دارند. **هدف:** مقاله حاضر، به این پرسش در قلمرو عرفان علامه طباطبایی با روش نظری (توصیفی - تحلیلی) پاسخ داده است. **روش:** روش تحقیق در این مقاله، اسنادی و با توجه به فرضیه اتخاذ شده، در زمره تحقیقات توصیفی (غیر آزمایشی) است. تکنیک کار به روش نظری (توصیفی - تحلیلی) و گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای صورت گرفته است. **یافته‌ها:** این مقاله با واکاوی روابط سه‌گانه زیبایی، ایمان و عرفان شروع می‌شود و نسبت آنها را در نحوه تفکر و اندیشیدن انسان و وسعت دنیای او می‌یابد. **نتیجه‌گیری:** تجربه زیبایی، پرتویی از تجلی حقیقت است در ساحت خیال؛ اما امر زیبا، در افقی بالاتر از تجربه زیبایی، تنها با دل‌آگاهی یافت می‌شود که از مقوله ایمان و معرفت است. ایمان در نظر علامه، برآمده از محبت به خداست و تجربه‌های زیباشناختی هم با جذبه‌ای هم‌سنخ با محبت همراه‌اند. پس برای رابطه ایمان و امر زیبا، باید به واکاوی معنای محبت پرداخت. اما امر زیبا محدود به محسوسات نیست، بلکه حقیقت زیبایی امری معقول است؛ وانگهی، همان زیبایی محسوس هم از باطنی برخوردار است که باید آن را کشف کرد.

**واژگان کلیدی:** ایمان، علم حضوری، زیبا، زیبایی‌شناسی، معرفت، شهود.

♦ دریافت مقاله: 99/07/23؛ تصویب نهایی: 99/10/07. این مقاله، متخذه از رساله دکتری علی معتمدی و برگرفته از طرح شماره 2202022/01/05 دانشگاه تهران است.

1. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، گرایش فلسفه متعالیه.

2. استادیار علوم قرآنی دانشگاه ادیان و مذاهب.

3. دکتری حکمت هنرهای دینی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) / نشانی: تهران: اتوبان نیایش، دانشگاه صداوسیما. نمابر: 02122014651

Email: ali\_motamedi110@yahoo.com

## الف) مقدمه

مفاهیم ایمان و زیبایی، در طول حیات بشری موضوع بحث اندیشمندان مختلف بوده‌اند و گاهی در برهه‌های مختلف تاریخی، مکمل هم برای رسیدن به اهداف بالای انسانی محسوب شده‌اند؛ یعنی در ادوار مختلف از زیبایی به مثابه ابزاری برای تأثیرگذاری بیشتر کلام، رفتار و آثار مؤمنانه استفاده شده و آثار زیبا نیز برای اثرگذاری بیشتر، از مضمون و کلام دینی بهره برده‌اند.

اینکه آیا زیبایی امری ذهنی و مستقل از رهیافتهاست یا امری وابسته به آنها، از مسائل جاری زیباشناسی است؛ اما اینکه عنصری مانند ایمان از حد رهیافتی برای زیبایی عبور کرده و به بنیانی برای آن تبدیل شود، مسئله‌ای است جدید که این مقاله به دنبال واکاوی آن از منظر علامه طباطبایی است. در این دیدگاه، این سخن سرلوحه تحقیق است که شراکت مؤمن و غیر مؤمن در فهم حداقلی زیبایی، امری مسلم است؛ اما با درجات متفاوت ایمان، دیدن زیبایی، شناخت و فهم آن دچار تحول می‌شود.

در ادبیات معاصر زیباشناسی، زیبایی امری مبتنی بر نگاه است و ایمان جزء مفاهیم پیشینی و پسینی آن فرض نمی‌شود؛ اما در اندیشه عرفانی علامه، علاوه بر آنکه نگاه از زاویه ایمان، متفاوت از نگاههای دیگر است، مؤمن در مواجهه با بخشی از عالم، نوعی از زیبایی‌ها را درک می‌کند که غیر مؤمن به آن راه ندارد؛ یعنی ایمان مفسر سهمی عظیم و قلمروی وسیع از زیبایی‌هاست و حقایقی زیبا را در پرتو محبت کشف می‌کند که غیر مؤمن از آن محروم است، بلکه آن را به نازیبایی متصف می‌کند.

## 1. پیشینه

از دیرباز تاکنون، بسیاری از اندیشمندان به ارائه تعریف و بیان چارچوب نظری برای زیبایی و زیبایی‌شناسی پرداخته‌اند. سابقه زیبایی و زیباشناسی را به لحاظ تاریخی باید در میان اقوام کهن و دوران باستان جستجو کرد. آثار به جا مانده در قالب شعر، داستان، معماری و صنایع دستی، حکایت از نبوغ زیبایی انسانهای اولیه دارد. برخی از فلاسفه یونانی از جمله: ارسطو، افلاطون، سقراط، پارمنیدس و اندیشمندانی همچون: دکارت و اسپینوزا که تفکر عقل‌گرایی داشتند، زیبایی را چیزی می‌دانستند که با منطق و علم قابل بررسی باشد. از طرفی، تجربه‌گرایی همچون: «جان لاک»، «دیوید هیوم» و «جان بار کلی»، زیبایی را نوعی احساس می‌پنداشتند. بعدها «دکارت» با در نظر گرفتن هر دو تفکر، چنین ابراز عقیده کرد که زیبایی، هم حاصل علم و منطق و هم حاصل احساس و ادراک است.

زیبایی‌شناسی در قرن هفدهم میلادی شکل منسجم‌تری به خود گرفت و به گفته «بندتو کروچه»، نطفه‌های علم زیبایی‌شناسی در ادوار گذشته بسته و در قرن هفدهم میلادی به معنی واقعی کلمه ظاهر شده است. اگر چه در آغاز، وجود نگرش زیبایی‌شناسی برای داوری یا ارزیابی دقیق الزامی بود، اما بعدها توجه به سمت عناصر لازم در ایجاد تجربه زیبایی‌شناسی تغییر مسیر داد. از همان ابتدا، نگرش زیبایی‌شناسی با

استقبال روبه‌رو نشد و آرای مختلفی در این زمینه ارائه شد. معنای کلی زیبایی‌شناسی، عدم علاقه به استفاده کاربردی از شیء است. در این تفکر، به شیء صرفاً به عنوان یک شیء درخور اندیشه توجه شده و مشخصه‌های پدیداری آن تنها به منظور درک ناظر در نظر گرفته می‌شوند. هدف، لذت بردن از تجربه ادراکی است، نه کاربرد هر چه بیشتر آن.

نخستین بار واژه «زیبایی‌شناسی» توسط «لکساندر گوتلیب پومگارتن» استفاده شد که به شناخت از طریق حواس و علم حسی اطلاق می‌شد. او بعدها این واژه را در معنای فهم زیبایی با احساسات، به خصوص در هنر به کار برد. هر چند با توجه به معنی آن (درک انسان از زیبایی یک پدیده) می‌توان گفت با اینکه زیبایی‌شناسی واژه‌ای نوین است، اما درک زیبایی، پدیده‌ای تازه نیست و قدمتی به عمر تاریخ بشر دارد. (گلدمن، 1385: 88)

در ادیان و گرایشهای مذهبی ملل نیز میل به زیبایی دیده می‌شود. در «اوپانیسادهای هندی» و «آیین زرتشتی» شاهد گرایش همه‌جانبه به سوی زیبایی و نشانه‌هایی از زیبایی‌شناسی هستیم. در «اوستا»، آناهیتا نام فرشته آبها و زیبایی‌هاست. در یونان باستان، «ژئوس» خدای آسمانها، به صورت مردی زیبا و جذّاب در داستانها ترسیم شده است. در همین فرهنگ، «اوه» در لغت به معنی زمین است، اما شهبانوی آسمان لقب یافته و زنی جوان و زیبا بوده است. (کروچه، 1388: 185)

از منظر اسلام، «زیبایی» نشانه‌ای روشن از آفرینش الهی است و هر جا انسان با دیدی زیباشناختی به پدیده‌های آفرینش بنگرد، مجذوب زیبایی آن خواهد شد. از دانه برف با آن ساختار هندسی منظم تا کهکشانهای بزرگ، همه جلوه‌گاه حُسن و جمال خداوند یکتاست. زمینه‌ساز بودن زیبایی‌های مادی و محسوس برای رسیدن به زیبایی‌های معنوی و الهی، عملکردهای اصلی جمال‌دنیایی است و در کلام الهی از آنها به عنوان آیاتی که باید انسان را به خالق ارزشهای معنوی برسانند یاد شده است. زیبایی در آفرینش تمامی ذرات هستی، منظور نظر خداوند بوده و او همه چیز را نیکو آفریده است. آیه «اللّٰهُ اَحْسَنُ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: 7)، در عین آنکه اشاره دارد هر چیزی در هستی به گونه‌ای آفریده شده که نقش خود را به خوبی ایفا می‌کند؛ تأکیدی هم بر بُعد زیبایی آن دارد. زیبایی در قرآن صرفاً صبغه تاریخی ندارد، بلکه با وجود آدمی آمیخته شده و یکی از فعالیت‌های مهم روحی او درک زیبایی است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ» (بین: 4)؛ خداوند انسان را در زیباترین شکل ممکن آفرید. در واقع؛ قالب انسانی، عینیت زیبایی در عالم است. لذا از این منظر، خاستگاه اصلی زیبایی را باید در انسان بجوییم و او را منشأ زیبایی بدانیم.

## ب) رویکردهای نگرش به «زیبایی» و «زیباشناسی»

### یک) رویکرد درونی

صاحبان نظریه «درونی یا ذهنی» معتقدند: «زیبایی چیزی نیست که در عالم خارج وجود داشته باشد و بتوان آن را با شرایط و موازن معینی تعریف کرد، بلکه کیفیتی است که ذهن انسان در برابر بعضی محسوسات از خود ایجاد و خلق می‌کند» (فیمی، 1383: 54). زیبایی یعنی دریافت و خلق ذهنی از پدیده‌های عینی که اگر آدمی از چنین ذهنیتی برخوردار نباشد، زیبایی هم وجود ندارد.

کروچه معتقد است: «زیبایی صفت ذاتی اشیا نیست، بلکه در نفس بیننده است؛ زیرا نتیجه فعالیت روحی کسی است که زیبایی را به اشیا نسبت داده یا در آنها کشف می‌کند. برای کسی که قادر به این کشف باشد، زیبایی همه جا یافت می‌شود و یافتن آن، مصداق هنر است» (کروچه، 1388: 6).

### دو) رویکرد بیرونی

به اعتقاد صاحبان نظریه بیرونی، زیبایی یکی از صفات عینی موجودات است و ذهن انسان به کمک قواعد و اصول معینی آن را درک می‌کند، نه اینکه آن را خلق کند؛ همان‌گونه که معلومات دیگر را نیز با قوانین مربوط به آنها درک می‌کند.

از مشتقات این دو نظریه، می‌توان عقیده معروف به «اصالت لذت» را نام برد که حس زیبایی را با احساس لذت برابر می‌داند یا عقیده‌ای که احساس زیبایی را از مقوله تفریح و بازی (یکی از تظاهرات غریزه جنسی یا تصویری خیالی از اشیا) می‌داند که در ذهن انسان نقش می‌بندد. نظریه دیگری نیز وجود دارد که زیبایی را احساسی می‌داند که از همدردی انسان با اشیای خارج یا نسبت دادن احساسات خود به آنها حاصل می‌شود.

### 1. ایمان، منشأ تحول جان

بر اساس منابع دینی، بینشها و مهم‌ترین باورهای دینی که انسان را به یک انسان متعالی تبدیل می‌کند، عبارتند از: ایمان به خدا، اعتقاد به رسالت و امامت، اعتقاد به زندگی پس از مرگ (معاد) و درنهایت، ایمان به غیب.

نفس در مقام ایمان، واجد حالت جدیدی می‌شود. به باور علامه، اینکه گفته می‌شود برای مؤمن حیات و نوری دیگر است، مجازگویی نیست؛ زیرا برای مؤمن، حقیقت و واقعیت دارای اثری وجودی است که برای دیگران نیست و این حقیقت، سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن نهاد. جایگاه این حیات و روح ایمان در دل است (طباطبایی، 1374، ج 7: 516-517). در ایمان، نور خاصی وجود دارد که خداوند آن را به مؤمنان اختصاص داده است تا در راه به سوی پروردگارشان از آن استضاء کنند. (همان: 5)

دیدگاه رایج در میان عالمان امامیه این است که حقیقت ایمان، مبتنی بر معرفت و تصدیق قلبی است. دو مؤلفه دیگر؛ یعنی اقرار زبانی و عمل جوارحی هم گاهی به عنوان اجزای تشکیل دهنده ایمان محسوب می‌شوند. علامه اشاره می‌کند که اگر عمل را مانند دیدگاه معتزله جزء ذات ایمان محسوب کنیم، دایره اصل ایمان تنگ می‌شود. در واقع؛ ایمان، منشأ و زمینه‌ساز اعمال صالح است و از سوی دیگر، عمل نیز موجب تثبیت و تقویت ایمان می‌شود. (همان، ج 11: 57)

ایمان، علم تنها نیست؛ زیرا در قرآن، انسان کافر و گمراه هم گاهی متّصف به علم شده است (نمل: 14؛ بقره: 89). عمل در تحصیل مفهوم ایمان، نقش محوری دارد؛ اما تابعی از پذیرش قلبی به حساب می‌آید.

علامه طباطبایی در رساله الولایه، حقیقت ایمان را مرتبه بالایی از اراده که محبت نامیده می‌شود، می‌داند. از نظر او، ایمان حقیقی، محبت به خداست (طباطبایی، 22: 1423) و محبت، یعنی انجذاب و کشش به سوی جمیل؛ به آن سبب که جمال است. بنابر این، حقیقت ایمان، امری گره‌خورده با عمل و محبت است و از اینجا باب فهم رابطه ایمان و زیبایی گشوده می‌شود؛ چنان‌که این به هم پیوستگی ایمان و محبت، در سطح روابط بین اعتقاد، اخلاق و عمل هم خود را نشان می‌دهد، که بحث از آن در مجال این نوشتار نمی‌گنجد.

## 2. خودآگاهی؛ مظهر اوصاف ایمان و محبت

شناخت ایمان و محبت را نه به سبب ذات آنها، بلکه به سبب وصف آنها به معرفت، باید در ساحت علم حضوری و نه حصولی جستجو کرد. با شناخت اوصاف آنها می‌توان زیبایی و ارتباط آن با ایمان و نیز امر زیبا را که مدعای این مقاله است، شناخت. بنابر این، ابتدا باید تمایز علم حصولی و حضوری را بازشناسیم.

معرفت و شناخت در معنای لغوی؛ یعنی مطلق آگاهی. این آگاهی در سنت تفکر اسلامی به دو نوع علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود. علم حضوری بدون هیچ واسطه‌ای و با وجود و حضور معلوم نزد عالم تحقق یافته و عالم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را درمی‌یابد (طباطبایی، 1368 ج 2: 191). این دو ادراک، وجوه تمایزی از هم دارند. مطابقت واقعیت علم با واقعیت معلوم، قابل تعاطی نبودن، خطاناپذیری، عدم نیاز به دخالت قوه‌ای از قوای نفس برای ادراک، عدم راه‌یابی تقسیماتی مانند تصور و تصدیق که از سنخ تقسیم در مفاهیم است و اتّصاف به شدت و ضعف (وضوح و عدم وضوح) در برابر حالات شناختی یقین و ظن و شک و وهم، از ویژگی‌های شناخت حضوری در برابر شناخت حصولی محسوب می‌شوند.

## 3. ضعف و شدت معرفت در ساحت خودآگاهی

شدت معرفت حضوری از نظر علامه، وابسته به شناخت خداست؛ چنان‌که در مقابل، ضعف معرفت از گناه برمی‌خیزد. بسته به آنکه انسان در اثر افعالش چه هویتی یافته و از چه شدت وجودی بهره‌مند است، به همان میزان از خویش، شناخت حضوری دارد. گناه به عنوان عاملی که از افراط یا تفریط در غضب و شهوت منبث می‌شود و تکرار آن موجب رسوخ این حالت غیر اعتدالی در نفس می‌شود، انسان را در زمره بهایم و

#### 468 ♦ ایمان به مثابه مفسر تجربه زیبایی در عرفان علامه طباطبایی

بلکه نازل تر از آن قرار می‌دهد؛ از این رو، به همان اندازه، شناخت حضوری انسان از خویش نیز دچار تنازل و تضعیف می‌شود. چنین شخصی فاقد خودآگاهی و علم حضوری از خویش شدن شده و دچار ضعف وجودی می‌شود و در طرز تفسیر از علم به خود دچار اشتباه خواهد شد و در نتیجه، خود را همین تن و بدن مادی دانسته، نمی‌تواند شناخت حصولی از علم حضوری به خود را مطابق آن تطبیق دهد (طباطبایی، 1374، ج 6: 180-178). ضعف معرفت به خود، ضعف شناخت موضوع محبت خود را به دنبال خواهد داشت و شناختن این موضوع، عجز از درک زیبایی حقیقی و محض را پیش می‌آورد.

ایمان، محصول علم حضوری است؛ پس از معارف حقیقی است. فهم ایمان از طریق علم حضوری با توجه به واکاوی نفس و معرفت به آن آغاز می‌شود. «معرفت» در بحث معرفت نفس به معنای «اطلاع‌یابی» نیست، بلکه به معنای ارتباط جان انسان است با «وجود» خویش. علم به معنی خدا در حدی است که ما را از وجود خدا آگاه می‌کند؛ ولی راه ارتباط با خدا، راه معرفت نفس است و بدین سان، ایمان از مقوله معرفت دارای مراتب است و نقطه اوج آن، تجربه عارفانه توحید در عرفان ولایی است. انسان با علم حضوری به ایمان می‌رسد. امر زیبا و حقیقت زیبایی، به ترتیب به سبب عقل عملی و به طریق ادراکات اعتباری از یک سو و علم حضوری از سوی دیگر شناخته می‌شوند؛ اما این یک شناخت حداقلی از زیبایی است و اگر به ساحت ایمان وارد شویم، آدمی در هر مرحله از مراحل ایمان و ساختهای وجودی، به شناختهای حداکثری از امر زیبا و زیبایی می‌رسد و به این طریق، مصادیق امر زیبا و حقیقت زیبایی، متفاوت از شناخت غیر مؤمنانه خواهد شد. علامه، ایمان و زیبایی را توأمان بر اساس توحید قرآنی و عرفان ولایی می‌شناساند و نقطه التقای آنها را «محبت» می‌داند، اگرچه بر مبنای عقلانی و حکمی، از راه علم حضوری و ادراکات اعتباری نیز به تعریف آنها پرداخته است؛ تعریفی که با منظر عرفانی مذکور تناظر دارد و سازگار است.

از طرف دیگر، شناخت حضوری انسان به خداوند، شناختی دائمی است. از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده است که: خدا بالاتر از آن است که از کسی مخفی بماند یا چیزی بر او پوشیده باشد (مفید، 1416، ج 1: 224). هر چه نفس شناخت حضوری قوی‌تر نسبت به خود داشته باشد، از معرفت حضوری شدیدتری به خداوند بهره می‌برد. علامه می‌گوید: سخنی که از پیامبر اعظم (ص) رسیده که فرمودند «آن کسی به خود آگاه‌تر است که به خدا معرفت بیشتری دارد» (حر عاملی، 1371: 202)، عکس نقیض آیه 19 سوره حشر است که می‌فرماید: «مانند کسائی نباشید که خدا را از یاد بردند و خدا آنان را از یاد خودشان برد» (طباطبایی، 1374، ج 6: 170).

این نوع از معرفت در مراتب کمال، از انبیا و اولیاست؛ ولی در مراتب نزولی چنان‌که ابن عربی در فتوحات مکیه بدان اشاره کرده، وجود شاعران و هنرمندان را نیز فرامی‌گیرد و پرتو الهام رحمانی و ربّانی روحشان را در حال سحرآمیز ادراک وحدت حقیقی روشن می‌گرداند؛ «حال صحو» یا روشنی پس از «حال سکر» ضمن ادراک عمیق قلبی حاصل می‌شود. آنان جلوه‌ای حسن و جمال ازلی را مشاهده و عالم

صنع را پرتوی از حسن الهی تلقی می‌کنند و این حسن و جمال را در صورت کلمات، الحان، نقوش و احجام ابداع می‌کنند. (مددپور، 1393: 14-3)

برای شناخت امر زیبا و زیبایی‌شناسی در دیدگاه علامه، نگاهی به مسئله زیباشناسی دوره مدرن و رویکردهای آن به عنوان درآمدی بر وجه تمایزات و جنبه‌های نوآوری دیدگاه علامه، مهم می‌نماید.

#### 4. سیر معناشناختی زیبایی در اندیشه غربی

مسئله زیبایی در اندیشه غربی سیری دارد که لزوماً تکاملی نیست. هدف از بیان این سیر، مقایسه رویکردها به شناخت امر زیبا در زیبایی‌شناسی است تا جایگاه نگرش علامه طباطبایی در این رویکردها مشخص شود.

افلاطون در دوره باستان، تناسب و توازن را علت زیبایی می‌دانست و نه خود زیبایی. وی بر این باور بود که علت چیزی، خود آن چیز نیست (افلاطون، 1380، ج 2: 579-589). مفاهیم تناسب و تعادل و توازن و هماهنگی است. افلاطون معتقد است آن چیزی انسانی است که زیبا باشد؛ مثلاً عدالت را همه مکتبها می‌پسندند. یک مکتب، عدالت را از روی محبت می‌پسندد؛ دیگری عدالت را از روی میزان اخلاقی آن می‌پسندد و دیگری ممکن است عدالت را به میزان مسئولیت بسنجد؛ ولی افلاطون، عدالت را با معیار زیبایی می‌بیند.

استاد مطهری بیان می‌کند که در نظر افلاطون، عدالت خوب است به این دلیل که منشأ توازن می‌شود و ایجاد زیبایی می‌کند. جامعه‌ای که در آن عدالت باشد، زیباست و همان حس زیبایی‌جویی بشر است که او را عدالتخواه کرده است (مطهری، 1361: 235). به نظر برخی از نویسندگان، دیدگاه افلاطون نوعی مکتب در فهم زیبایی پدید آورده است که مکتب اصالت زیبایی نامیده می‌شود.

مکتب اصالت زیبایی که سقراط، افلاطون، متکلمان و عرفای اسلامی در آن شریک‌اند، معتقد است که زیبایی معیار اصیل برای هر چیزی است که وابسته به سعادت و کمال انسان است (آونر، 1363: 232). در نظر افلاطون، زیبایی عبارت است از اندازه و تناسب، که هم نسبت به زیبایی محسوس و هم برای زیبایی فوق محسوس به کار می‌رود. ارسطو نیز در برخی تعبیرات خود، زیبایی را اندازه و نظم می‌داند (مددپور، 1390، ج 2: 182-241-242). تناسب با هدف، از جمله نکاتی است که ارسطو نیز در زیبایی یک چیز مطرح کرده است. او در فراز مهمی از کتاب «اعضای حیوانات» به خوانندگان خود اصرار می‌کند که از پیش‌داوری درباره زیبایی در مطالعه حیوانات بپرهیزند. تمام موجودات زنده از طرحی متناسب با بقا و تولید مثل برخوردارند و این چیزی است که موافق با زیبایی است (گات و لوپس، 1391: 19-20). اما زیبایی در دوره مدرن، مضمول نگاهی دیگر شد.

#### 470 ♦ ایمان به مشابه مفسر تجربه زیبایی در عرفان علامه طباطبایی

از نظر امانوئل کانت، که نقطه عزیمت زیبایی‌شناسی دوره مدرن است، مسئله زیبایی باید از حیطة فهم مابعدالطبیعی به فاهمه سوق داده شود. حکم ذوقی به هیچ وجه نه یک حکم شناختی و در نتیجه منطقی است، بلکه حکمی زیباشناختی است که از آن برمی‌آید و فقط مبنای ایجابی آن می‌تواند مبنایی ذهنی باشد (کانت، 1397: 99). کانت، زیبایی را هم در هنر می‌دید و هم در طبیعت. اما هگل که این تفاوت میان هنر مادی و معنوی را قبول داشت، گفت تنها هنر است که به راستی زیباست. زیبایی طبیعی همان اندازه از زیبایی هنری پست‌تر است که طبیعت از روح؛ زیرا هنر آفریده روح است. (ترنس استیس، 1381: 622-620)

هگل، که واکنشی قابل توجه به نگاه تحلیلی کانت است، درباره فهم از زیبایی، قائل به انتزاعی بودن آن و خلق ذهنی زیبایی است و معتقد است ذهن، زیبایی را با ابزار حس و خیال دریافت می‌کند و با تطبیق آن صورت، با عالم مُثل افلاطونی زیبایی را درک می‌کند. او می‌گوید: تابش مطلق یا مثال از پس حجاب جهان محسوسات، زیبایی نام دارد.

از نظر هگل، لازمه مفهوم زیبایی این است که عین یا موضوع آن محسوس باشد؛ یعنی چیزی واقعی باشد که در حواس درآید؛ مانند تندبسی یا ساختمانی یا آهنگ موسیقی دلنوازی یا دست‌کم صورت ذهنی چیزی محسوس، مانند آنچه در شعر آفریده می‌شود. پس عین زیبا خودش را بر حواس عرضه می‌کند، ولی بر ذهن و روح هم جلوه می‌فروشد؛ زیرا وجود حسی محض به خودی خود زیبا نیست، بلکه فقط هنگامی زیبا می‌شود که ذهن پرتو فروغ مثال را از خلال آن ببیند. نخستین صورت محسوسی که مثال خود را در آن نمایان می‌سازد و از این رو نخستین صورت زیبایی، طبیعت است (همان: 619-617). استاد مطهری بر آن است که از نظر هگل، هر نمودی که آن ایده کل در آن بیشتر جلوه کرده باشد، زیباتر است. (مطهری، 1367: 175)

کروچه، فیلسوف نوهگلی که طرحی نو در زیبایی‌شناسی مدرن را دنبال کرد، معتقد است دریافت زیبایی در اثر هنری، از راه شهود و مکاشفه است نه از طریق فکر و استدلال؛ و بیان آن غنایی یا تغزلی است نه علمی و فلسفی؛ یعنی آنچه انسان به مکاشفه و شهود درمی‌یابد و در لوح خیال مجسم می‌کند، به زبان تخیل یا شعر می‌سراید. زیبایی صفت ذاتی اشیا نیست، بلکه در نفس بیننده است؛ زیرا نتیجه فعالیت روحی کسی است که زیبایی را به اشیا نسبت داده یا در آنها کشف می‌کند (کروچه، 1388: 6-5). دیدگاه کروچه در مقایسه با کانت، نوعی رجوع به افلاطون و رهایی از سنجشهای سختگیرانه کانتی و در مقایسه با هگل، نوعی جدایی از مثل افلاطونی است.

اما اصولی به عنوان اصول زیباشناسی مطلق و ثابت وجود ندارد. «زیبایی» موجود در تفکرات مختلف، تابع اصول و جهان‌بینی همان تفکر است. فقط می‌توان برخی قانون‌مندی‌ها و معیارهای عام را نام برد که در صورت رعایت، می‌تواند تا حدی راهگشا باشد. با تغییر زمان و مکان، مفاهیم مطرح در زیبایی‌شناسی تغییر می‌کنند (گروتز، 1397: 96-95). به تعبیر دیگر؛ چنان‌که نویسندگان دیگر هم گفته‌اند «زیبایی‌شناسی پسامدرن»



بسیاری از اصول زیبایی‌شناسی گذشته را بی‌اعتبار ساخته است. با رواج «نظریه آشوب» (نظم در بی‌نظمی)، بسیاری از مفاهیم گذشته دربارهٔ نظم و قوانین جهان و به تبع آن زیباشناختی، در معرض چالش و تغییر قرار گرفته است (گلیک، 1384: 35). شرایط محیطی و اقلیمی از معیارهای تأثیرگذار بر زیبایی است. خاستگاه‌های اندیشه‌ای، دینی و حتی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز بر زیباشناسی تأثیر گذارند و ویژگی خاصی به آن می‌بخشند. (شیپاچف، 1395: 94)

با نگاهی به جریان تکامل اجتماعی می‌توان دریافت که احساس و درک «زیبایی»، در آغاز نمودی محدود داشته و در پرتو گسترش روابط انسان با جهان، متنوع و بفرنج شده است. میان «زیبایی» در عصر شکار، تا «زیبایی» در عصر فضا و میان نوای نی تا سمفونی، به اندازهٔ تمامی تاریخ تکامل فاصله وجود دارد. فلسفهٔ روح، فلسفهٔ زیباشناسی است. بدون احساس زیباشناسی، انسان نمی‌تواند نکته‌سنج باشد و حتی در باب تاریخ، قادر به استدلال نخواهد بود (عبادیان، 1386: 52). بدین صورت، زیبایی به ساحت‌های دیگر مثل علم، تاریخ و اخلاق هم قدم می‌گذارد. هربرت رید، علم اخلاق را شاخه‌ای از زیبایی‌شناسی و خوبی را صورتی از صور زیبایی می‌داند (عبده، 1999: 28-26). گروهی نیز هنر را در خدمت اخلاق می‌دانند. (ماسررز و اسکراتن، 1393: 67-57)

#### 5. رویکرد وجودی علامه به زیبایی‌شناسی

چنان‌که دیدیم زیبایی در تاریخ فلسفه از سیر خاصی برخوردار است که هم ارتجاعی و هم تکاملی است؛ اما از نظر علامه طباطبایی که فیلسوف وجودی است، امر زیبا و زیبایی‌شناسی از حیث هستی‌شناختی، در ساحت وجود بهتر شناخته می‌شود. این مسئله را در رویکرد وجودی او به زیبایی‌شناسی پی می‌گیریم.

بشر، نخستین بار زشتی و زیبایی را در آفرینش موزون و تناسب اندامها، به‌ویژه در چهرهٔ هم‌نوع خود تجربه کرد. سپس، آن را از چارچوب محسوسات خارج ساخت و به کارها و معانی اعتباری توسعه داد و نیز دامنهٔ آن را گسترده‌تر کرد تا حوادث خارجی و پیشامدهایی را که در طول زندگی پیش می‌آید، شامل شود. برخی از این حوادث که مطابق میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی یا اجتماعی اوست، حسنات و خوبی‌ها و برخی دیگر که با خوشبختی و سعادت فردی و اجتماعی او ناسازگار است، سیئات یا بدی‌ها نام گرفتند.

علامه، حُسن و جمال را معنایی وجودی و زشتی و بدی را امری عدمی می‌داند که تقابل آنها، از نوع ملکه و عدم ملکه است. عامل دیگری که موجب زشت به نظر رسیدن اشیا می‌شود، آن است که انسان آن را با موجودی دیگر مقایسه کند، سپس با طبیعت خود بسنجد و آن را نامطبوع و زشت بداند. این زشتی و بدی نیز در حقیقت به همان معنای اول برمی‌گردد. به نظر علامه، حُسن و قُبْح، دو صفت نسبی و اضافی است که امور با توجه به کمال نوع انسانی یا خوشبختی فرد و امثال آن، به زشت و زیبا و خوب و بد بودن توصیف می‌شوند؛ اما در عین حال، صفت حُسن و قُبْح، گاه ثابت و دائمی است و گاه متغیر. علامه،

#### 472 ♦ ایمان به مثابه مفسر تجربه زیبایی در عرفان علامه طباطبایی

آفرینش الهی را سراسر زیبا و حُسن می‌خواند و هر آفریده‌ای، اجزا و اندامهایش متناسب با یکدیگر است و هیچ موجودی بدان سبب که موجود و مخلوق است، متصف به زشتی نمی‌شود. (طباطبایی، 1374، ج 16: 357-358)

بر اساس نظام قدری در عالم، هر شیء یا موجود خارجی، احساس ویژه خود را در نفس مدرک ایجاد می‌کند. برخی از اشیا و موجودات خارجی با داشتن ویژگی‌هایی عینی، ایجادکننده احساس زیباشناختی‌اند. در اینکه شیء چه خصوصیات و ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا لذت زیباشناختی بدهد، فیلسوفان نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. ارسطو از فیلسوفانی است که ادراک زیبایی را ملازم با صورت و بر اساس شرایط خارجی، همچون اندازه، نظم، تناسب، هماهنگی و تقارن دانسته است. (گات و لويس، 1391: 167)

برای زیبایی در امر جسمانی، دو عنصر لازم دانسته شده است: تناسب اجزا با یکدیگر و تناسب مجموع آنها با هدف وجودی آن شیء. اما در امر نامحسوس که اجزایی وجود ندارد، سازگاری یا ناسازگاری آن با سعادت فرد و جامعه، ملاک زیبایی و زشتی است. خوبی، زیبایی، کمال و تابناکی، همه از آن خداوند متعال است و تمامی زیبایی‌ها نمونه‌ای است که حکایتگر زیبایی و کمال نامتناهی و حُسن مرزناپذیر است؛ زیرا هر آنچه غیر خداوند است، آیت و نشانه اوست و حکایتگر صاحب نشان است. کمالات اعتباری و بهره‌مندی از آنها، همچون بهره بردن از صورتهای زیبا، نواقصی دارند که باعث می‌شود بهره‌مندی از آنها موقتی باشد. نواقص در کمالات اعتباری از دو جنبه است: برخی نواقص، مربوط به خود آن کمالات و برخی، مربوط به ادراک‌کننده است.

#### 6. مقابله لذت و معرفت در وجود انسان

آدمی در دوراهی لذت‌یابی و معرفت‌خواهی است. «لذت» یکی از حقایق یا واقعیات این عالم و منشأ اثر است. لذت از کیفیات نفسانی است. با اینکه لذت برای آدمی به نحو حضوری معلوم است، اما ارائه تعریفی دقیق از آن دشوار است. در نهایت‌الحکمه ضمن پذیرش تعریف سایر حکما از لذت، چنین تعریفی ارائه شده است: «ادراک ملائم؛ از آن رو که ملائم است» (طباطبایی، بی‌تألف: 124). «لذت» دارای انواعی است که عبارتند از: لذات حسی، مانند لذت نفس از چشیدن شیرینی یا استشمام روایح؛ لذات خیالی، که لذت نفس است از ادراک ملائم صور خیالی‌ای که از بعضی صور حسی دریافت شده‌اند و لذات عقلی، که ناشی از کمالات عقلیه است.

لذت حسی، دائمی و همیشگی نیست و مدت‌زمان لذت زیباشناسانه نیز کوتاه است. همچنین داشتن تناسب یا تقارن با ویژگی‌های صوری در چیزهایی که موجب لذت زیباشناسانه می‌شوند، معمولاً ناپایدارند. (همان: 213)

این لذات هزاران آفت دارند که برخی طبیعی و برخی اجتماعی‌اند. لذات زیبایی‌شناسانه نیز در معرض چنین آفاتی قرار دارند. امروزه رسانه، یک عامل مهم اجتماعی و تأثیرگذار در ادراکات زیبایی‌شناسانه

#### 473 سیدمحمدعلی دیباجی و همکاران

انسانها نسبت به آثار هنری و همچنین طبیعت است. علاوه بر آن، لذت زیبا شناسانه با آفات طبیعی نیز دست به گریبان است. (همان)

آخرین عامل نقص برای این کمالات، ادراک زیبایی و لذات ناشی از آنها، خود آدمی به عنوان مدرک لذت است. آدمی نیز مانند خود آن کمال، زیبایی و لذتش بین هزاران هزار عامل ضد لذت قرار گرفته که اگر فقط یکی از آن عوامل راه یابند، آن لذتها را تباه ساخته و از بین می‌برند. (طباطبایی، بی‌تاب: 213)

برخی لذتها موافق هوای انسان‌اند و باعث از میان رفتن سعادت اخروی و زندگی پاک دنیوی او می‌شوند. چنین لذتی، انحراف از فطرت سلیم و برخاسته از وسوسه‌های شیطانی و لغزشهای نفسانی منسوب به شیطان است و نمی‌تواند بدون واسطه، منسوب به خداوند سبحان باشد؛ زیرا خداوند، نظام هستی را به گونه‌ای طراحی کرده که اشیا به غایت و سعادت خود برسند.

از اینجا است که زیبایی‌شناسی علامه به حوزه اخلاق ورود می‌کند که آمیختگی نظر و عمل در آن امری مسلم است؛ زیرا آن را صحنه آزمون و گذرگاهی برای رسیدن به زیبایی‌های ابدی می‌داند. در این صورت، به جای بیان ماهیت و چیستی زیبایی، سخن از لوازم، آثار و تأثیرات آن پیش می‌آید و بر این اساس، کنشهای عشق و محبت مطرح می‌شوند. بنابر این، کمال انسان در فعالیت‌های ظریفی است که از روح لطیف او نشست می‌گیرد و از دو مکتب «صالت زیبایی برون» و «صالت زیبایی درون»، حق با دومین مکتب است که زیبایی را در جمال روح جستجو می‌کند.

#### 7. گذار زیباشناختی از خودآگاهی به منازل شهود

در عرفان اسلامی، مطلق زیبایی، خداوند متعال است. به همین دلیل در این وادی آنچه حُسن و جمال نامیده می‌شود، کیفیتی ملکوتی دارد. شریعت، طریقت و حقیقت، نسبت طولی ظهوری و بطونی دارند؛ یعنی سالک عارف، با پیروی از شریعت و ملتزم ماندن به قواعد طریقت و قوانین زیبایی‌شناسی به حقیقت زیبایی دست می‌یابد. بنابر این، می‌توان نزول و فیض زیبایی از مرتبه غیب‌الغیوبی و گنج مخفی به مرتبه اسما و صفات را فیض اقدس و نزول از مرتبه اسمایی به عینی خارجی را فیض مقدس برای زیبایی و امور زیبا دانست. مراد از فیض اقدس، حصول عین ثابت زیبایی در اعیان ثابت و استعدادات اصلی آن در علم باری تعالی است و مراد از فیض مقدس، حصول آن عین ثابت زیبایی در خارج است با لوازم و توابع آنها.

رسیدن به معرفت از منازل زیر می‌گذرد:

#### یک) اولین منزل معرفت: مظهر ادراک زیبایی

زیبایی از معرفت آغاز می‌شود و معرفت همان خودآگاهی است. چون انسان سالک در اثر خودشناسی و تهذیب و تطهیر نفس به مقام عبودیت تامه الهی می‌رسد، تمامی اعمالش خالص و با وجهه الهی انجام

#### 474 ♦ ایمان به مثابه مفسر تجربه زیبایی در عرفان علامه طباطبایی

می‌گیرد و در همه حالات و آنات، التزام عملی به شریعت دارد و ظاهر و باطن شریعت (یعنی طریقت) را برای نیل به حقیقت؛ یعنی لقای رب و بهشت دیدار با جمال جمیل حق سبحان، درمی‌نوردد و در فرجام و انجام کار سلوکی‌اش، به مقام «ولایت» نایل می‌شود. بنابر این، نیل به مقام ولایت مطلقه الهیه؛ یعنی ولایت الهی را حاکم و ساری در همه شئون خلقت و شریعت و جاری در جمیع مراتب تکوین و تشریح و شامل همه ساختهای وجودی عالم و آدم دانستن و یافتن. (طباطبایی، 1374، ج 6: 11-12)

«ولایت» یعنی سالک به جایی رسد که فانی در خدای سبحان شود و همه عالم و آدم را تحت تدبیر و ولایت مطلقه حق سبحان مشاهده کند و تمام هندسه هستی را بر معیار ولایت ساری خدای سبحان تفسیر کند و همه چیز را تجلی ذات خداوند متعال و جلوه باری تعالی ببیند که این حقیقت از راه شناخت شهودی نفس و فقرشناسی وجودی و عین‌الربط دیدن خود و ماسوای الهی به ذات خدای متعال ممکن و میسر است. (همان ج 17: 34-33)

علامه در مبحث «تقوای الهی» و توکل بر خدای سبحان، درباره راه وصل به تقوا و توکل که از خداشناسی و اوصاف و اسماءشناسی‌اش حاصل می‌شود، به مقام ولایت اشاره کرده و رزق را به دو قسم مادی و معنوی تقسیم کرده و حقیقت رزق را در رزق معنوی که انسان در اثر تکامل وجودی به آن نایل می‌شود دانسته و مقوله ایمان، اخلاص، عمل صالح و مراتب و درجات آنها را بر اساس تفکیک‌پذیری‌شان توضیح می‌دهد و مقام «ولایت الهی» را از آن بندگان شایسته و صالح خداوند به شمار می‌آورد.

علامه، قرآن، احادیث و روایات را منبع مستقل و اصیلی برای عرفان جامع می‌داند و عرفان قرآنی و اهل‌بیت علیهم‌السلام؛ یعنی وصول به مقام شهود حق در عالم و آدم را به روی همه آدمیان و طبقات و صنوف، گشوده می‌داند.

#### دو دومین منزل؛ شهود زیبایی

عرفان در نظر گاه علامه از چستی‌هایی برخوردار است که با فطرت، دین، سرشت و شریعت عجین و قرین شده و دارای مؤلفه‌های زیرساختی ذیل است: عرفان به نفس و بازگشت به حقیقت وجودی خود؛ اعتقاد راسخ به حضرت حق، اخلاق طیبه و عمل صالح؛ شریعت‌شناسی و شریعت‌محوری (سیر و سلوک بر پایه و مایه شریعت الهی)؛ خداشناسی فراگیر و همه‌جانبه تانیل به توحید خالص و در مرحله آخر، رسیدن به مقام ولایت؛ یعنی فهم و شهود ولایت الهیه ساری و جاری بر عالم و آدم.

از این رو، عرفانی که علامه از آن سخن به میان آورده است، از آیات «علیکم انفسکم» (مائده: 105) و «فی انفسکم افلا تبصرون» (ذاریات: 21) و «واعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه» (انفال: 24) سرچشمه می‌گیرد و حرکتی است از خود به سوی خدا و از من به سوی «هو» که «لا اله الا هو» (بقره: 255) و «یا هو، یا من لا هو اِلا هو».

آنچه از وحدت شهود در زیبایی خداوند به دست می‌آید، در واقع «وحدت المشهود الجمیل» است، نه «وحدت الشهود من الشاهد»؛ چون هر دو گروه قائل به وحدت خلق و خالق، عابد و معبود، حامد و محمود، شاهد و مشهود و نفی ماسوای عالم مشهودند. شاهد و مشهود، عابد و معبود و... هر یک صورت و تجلی و ظهور دیگری است. در مراتب، صورت زیرین حضرت معبود و تجلی نزولی جناب محمود و مشهود، همان وجود عابد و حامد و شاهد است. در وحدت شهود غرق در ذات زیبایی خواهد بود. در این صورت، هم وجود مشهود زیباست و هم وجود شاهد.

به این ترتیب، در انتهای مسیر شناختی که با خودآگاهی شروع شده است، غایتی را می‌یابیم که از سنخ همان خودآگاهی است، اما با ویژگی شهودی. این نوع خودآگاهی را می‌توان دل‌آگاهی نامید. با دل‌آگاهی، زیبایی منشأ هنر است و هنر، از سلسله مراتب ایمان و دل، جایگاه هنر مؤمنانه.

### 8. تفسیر زیبایی در نظام اعتباریات

از آنجا که علامه طباطبایی فیلسوف اعتباریات هم می‌باشد، مناسب است ببینیم زیبایی در نظام اعتباریات او چگونه تعریف و چطور به ایمان مرتبط می‌شود. در باب اعتباریات، گفتنی است قوانین فقهی و حقوقی که اموری اعتباری‌اند، هم مسبوق به حقایق تکوینی‌اند؛ زیرا علل احکام، مصالح و مفساد واقعی است و هم ملحق به حقایق عینی‌اند؛ زیرا نتیجه اعمال به صورت دوزخ یا بهشت متمثل می‌شود که جزای آن نشئه، وفاق عمل این نشئه است و آنچه در معاد محقق می‌شود، حقایق عینی است. (طباطبایی، 1368، ج 2: 159)

اشیای پیرامون ما طبق نظام قدری عالم، از نظر صوری دارای ویژگی‌هایی‌اند که آن ویژگی‌ها در نوع آدمی موجب ایجاد احساساتی خاص می‌شوند. به طور کلی، آثار سمعی و بصری، همگی حاکی از نظام پُر قدرت حاکم بر صورتها هستند که باعث پدید آمدن یک زبان عمومی بصری شده است. (طباطبایی، بی‌تالیف: 294)

بر اساس نظام قدری در عالم، هر شیء یا موجود خارجی، احساس ویژه خود را در نفس مدرک ایجاد می‌کند. برخی از اشیا و موجودات خارجی دارای ویژگی‌هایی عینی‌اند که ایجادکننده احساس زیبایی‌اند. در این مورد که شیء چه خصوصیات و ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا لذت زیباشناختی بدهد، فیلسوفان نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. ارسطو از فیلسوفانی است که ادراک زیبایی را ملازم با صورت و بر اساس شرایط خارجی همچون: اندازه، نظم، تناسب، هماهنگی و تقارن دانسته است. (گات و لويس، 1391: 167)

علامه در المیزان، اعتباریات را به فعل خداوند برمی‌گرداند و بیان می‌کند که خداوند، موجودات را طوری آفریده که آدمی چنین حکمی براند؛ از این رو، می‌توان گفت که خداوند، آسمان و زمین و سایر موجودات را طوری آفریده است که با صورتهای خود، لذت زیباشناختی به انسان برسانند و در نتیجه، آدمی حکم به زیبایی آنها دهد.

تمام کمالات عالم دنیا (به خصوص زیبایی)، در عالم مافوق دنیا هم هست؛ منتها به نحو اعلی و اشرف؛ یعنی همان گونه که علت، همه خصوصیات معلول را به شکل کمالی دارد، عوالمی که قبل از این عالم هستند، تمام خصوصیات عالم ماده را به نحو کمالی دارند. نواقصی که در عالم ماده هست، مربوط به ماده و مرتبه معلولیت است.

این عالم، عالم اعتبار است؛ ولی در کنار این اعتبار، باطنی وجود دارد و راه دستیابی به باطن، گذر از اعتبار است. تنها راهی که برای دستیابی به باطن وجود دارد، انقطاع از عالم ماده است که به ترک دنیا از آن تعبیر کرده‌اند و غیر از این، هیچ راهی وجود ندارد.

پس نظام اعتباری عالم، باطنی دارد و ظاهری؛ و ظاهر این عالم، نمود و ظهور آن باطن است. باید اذعان داشت تمامی کمالات معلول، در علت موجود بوده و نواقص از مرتبه معلولیت است. عوالم چهارگانه ماده، مثال یا برزخ، عقل و عالم اسمای الهی به گونه‌ای است که برای وصول و فهم زیبایی محض، باید از عالم ماده شروع کرد. زمینه‌ساز بودن زیبایی‌های مادی و محسوس برای رسیدن به زیبایی‌های معنوی و الهی، عملکردهای اصلی جمال دنیایی است که در کلام الهی از آنها به عنوان آیاتی که باید انسان را به خالق ارزشهای معنوی برسانند یاد شده است. زیبایی در آفرینش تمامی ذرات هستی، منظور نظر خداوند بوده و او همه چیز را نیکو آفریده است. آیه «لَذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: 7) اشاره به این مهم دارد که انسان که مدرک زیبایی‌هاست. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: 4)؛ خداوند انسان را در زیباترین شکل ممکن آفرید. در واقع؛ قالب انسانی، عینیت زیبایی در عالم است. بنابر این، از این منظر، خاستگاه اصلی زیبایی را باید در انسان، اندیشه‌ها، اعتقادات و ایمان او یافت و به طور خلاصه باید خود او را منشأ زیبایی دانست.

### ج) بحث و نتیجه‌گیری

ایمان در نظر علامه، برآمده از محبت به خداست و تجربه‌های زیباشناختی هم با جذبه‌ای هم‌سنخ با محبت همراه‌اند. پس برای رابطه ایمان و امر زیبا، باید به واکاوی معنای محبت پرداخت. اما امر زیبا محدود به محسوسات نمی‌شود، بلکه حقیقت زیبایی امری معقول است؛ وانگهی، همان زیبایی محسوس هم از باطنی برخوردار است که باید آن را کشف کرد.

بررسی معنای محبت به ما می‌گوید که شناخت زیبایی در نظر مؤمن و غیر مؤمن، صرفاً از یک اشتراک حداقلی برخوردار است؛ اما معنای حداکثری و نهایی زیبایی چیست؟ پاسخ این است که اولاً، زیبایی در تاریخ خود، به ویژه در اندیشه غربی، سیری داشته است که لزوماً تکاملی نبوده و در دوره معاصر به ساختهای مثل اخلاق نیز وارد شده است؛ ثانیاً، وقتی داستان زیبایی در اندیشه غیر اسلامی چنین است،

بدیهی است که برای بررسی آن در تفکر اسلامی، ناگزیر از توجه به باطن آن هستیم. این باطن در نظر علامه از سنخ وجود است و چون سخن از وجود به میان می‌آید، پس این توجه نیز یک توجه حضوری است نه حصولی. اینجاست که پای معرفت و خودآگاهی پیش کشیده می‌شود.

معرفت حضوری در ساحت نفس اتفاق می‌افتد و نفس آدمی به طور فطری مظهر معرفت است؛ اما از آنجا که علم حضوری عین وجود عالم است و فاعل شناسا هیچ لحظه‌ای از مشاهده و حضور خود خالی نیست، بسته به آنکه انسان از چه شدت وجودی بهره‌مند است، به همان میزان از خویش، شناخت حضوری دارد. بنابر این، به میزان غفلت از خویش یا تعلق او به دنیا (که مساوی معنای گناه است)، از عمق و شدت علم حضوری او کاسته می‌شود.

حقیقت زیبایی، از حقیقت وجود مطلق؛ یعنی خداست. این حقیقت در دو مرحله اقدس و مقدس به جهان مخلوق او نازل می‌شود. نزول و فیض زیبایی از مرتبه غیب‌الغیوبی و گنج مخفی به مرتبه اسما و صفات را فیض اقدس برای زیبایی و نزول از مرتبه اسمایی به عینی خارجی را فیض مقدس برای زیبایی و امور زیبا می‌خوانند. در میان مخلوقات خدا، انسان با این حقیقت زیبایی به شکل مؤمنانه یا غیر مؤمنانه مواجه می‌شود؛ مواجهه مؤمنانه در ساحت ولایت معنا دارد. علامه معتقد است کمال نهایی آدمی، همان رسیدن به مقام ولایت است.

عرفان علامه از آیات قرآن سرچشمه می‌گیرد و حرکتی است از خود به سوی خدا و از من به سوی «هو». این عرفان تقریری از وحدت شهود است. زیبایی حقیقی در شهود مکشوف آدمی می‌شود و هنر مؤمنانه از این ساحت نشئت می‌گیرد.

هنر حقیقی و مؤمنانه و فهم زیبایی‌های آن، از مظاهر محبت حقیقت است و منظر هنرمند مؤمن، یک منظر شهودی و عرفانی است. هنرمند مؤمن و درک او از زیبایی، سیری در عالم درون دارد. از خلوص، ایثار، بقای بالله و فنای فی‌الله و زیبایی‌های آن سخن می‌گوید و بلکه فنای فعلی، فنای وصفی - اسمی و فنای ذاتی را تجربه می‌کند.

هنر غیر مؤمنانه فقط به نفس انسان تعلق دارد؛ آن هم نفس اماره، نه نفس لواحه یا مطمئنه و خود را از قید هرگونه پابندی به مفاهیمی همچون مردم و جامعه و وطن و دین، رهانیده و در چنین فضایی، سوررئالیستی‌تر بودن، دقیقاً به نمایش گذاشتن تلواسه‌های روح خود انسان است. در حالی که هنرمند مؤمن، هنر و زیبایی‌های آن را در ارتفاع و اوج عزت می‌بیند، نه در حضيض ذلت. در هنر غیر مؤمنانه، نسبتی که بین هنر و الهامات غیبی و نسبتی که بین هنر و حقیقت وجود دارد، کاملاً قطع می‌شود و این تلقی پیش می‌آید که گویی هنر چیزی نیست جز بیان حالات و احوالات شخص هنرمند! و این همان فردیت در اندیشه انسان‌محوری است.



### منابع

- قرآن کریم.
- آونر، زایس (1363). **زیبایی‌شناسی علمی و مقوله‌های هنری**. ترجمه شایان فریدون. تهران: بامداد.
- افلاطون (1380). **دوره آثار افلاطون**. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ترنس استیس، والتر (1381). **فلسفه هگل**. تهران: علمی و فرهنگی.
- حر عاملی، محمدحسین (1371). **الجواهر السنی**. ترجمه زین‌العابدین کاظمی. تهران: دهقان.
- شیپاجف، استیوان (1395). «مسائل زیبایی‌شناسی». چهارمین کنفرانس سراسری توسعه محوری مهندسی عمران، برق و مکانیک ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1368). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1374). **ترجمه تفسیر المیزان**. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا/ب). **رسائل علامه الطباطبایی**. قم: باقیات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1423 ق). **طریق عرفان (ترجمه رساله الولایه)**. ترجمه صادق حسن‌زاده. [بی‌جا]: بخشایش.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا/الف). **نهایت الحکمه**. قم: النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- عبادیان محمود (1386). «هگل زیبا: تأملی در آرای زیبایی‌شناسانه هگل». *خردنامه همشهری*، س 20.
- عبده، مصطفی (1999 م). **المدخل الی فلسفه الجمال**. [بی‌جا]: مدبولی.
- فهیمی‌فر، اصغر (1383). «خاستگاه‌های هنر در دین: نظریه‌های فلسفی شهید مطهری در باب هنر». سایت نور، ش 11.
- کانت، ایمانوئل (1397). **نقد قوه حکم**. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- کروجه، بندتو (1388). **کلیات زیبایی‌شناسی**. تهران: علمی و فرهنگی.
- گات، بریس و مک آیور لوئیس (1391). **دومینیک دانشنامه زیبایی‌شناسی**. تهران: فرهنگستان هنر.
- گروت، یورگ (1397). **زیبایی‌شناسی در معماری**. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- گلدمن، آلن (1385). **زیبایی‌شناسی**. ترجمه روح‌الله عطایی. تهران: رواق هنر و اندیشه.
- گلیک، جیمز (1384). **تئوری نظم در آشفتنگی**. ترجمه مسعود نیازمند و محسن قدمی. تهران: سیما جوان.
- مددپور، محمد (1390). **آشنایی با آرای متفکران درباره هنر**. تهران: سوره مهر.
- مددپور، محمد (1393). **تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی**. تهران: بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (1361). **ده گفتار**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1367). **فلسفه اخلاق**. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (1416 ق). **الارشاد**. قم: آل‌البیته لاحیاء التراث.
- هاسپرز و اسکراتن (1393). **فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی**. تهران: دانشگاه تهران.

- Holy Quran.



- Abdo, Mustafa (1999). **Introduction to the philosophy of beauty**. [n.p.]: Madbouly.
- Avner, Zeiss (1984). **Scientific aesthetics and artistic categories**. Translated by Shayan Fereydoun. Tehran: Bamdad .
- Croce, Bandto (1388). **Generalities of Aesthetics**. Tehran: Scientific and cultural.
- Ebadian Mahmoud (1386). "Beautiful Hegel: A Reflection on Hegel's **Aesthetic Opinions**." Hamshahri,.
- Fahimifar, Asghar (2004). "**Origins of Art in Religion: Shahid Motahari's Philosophical Theories on Art**". Site Noor, N:11
- Kant, Immanuel (2018). **Criticism of the power of judgment**. Translated by Abdul Karim Rashidian. Tehran: Ney.
- Gat, Bryce and McIver Lewis (2012) **Dominic. Encyclopedia of Aesthetics**. Tehran: Academy of Arts.
- Grotter, (2018). **Aesthetics in architecture**. Tehran: Shahid Beheshti University.
- Goldman, Allen (2006). **Aesthetics**. Translated by Ruhollah Atai. Tehran: Art and Thought Porch.
- Glick, James (2005). **Theory of order in turbulence**. Translated by Massoud Niazmand and Mohsen Ghadami. Tehran: simaye javan
- Hore ameli( 1992) . **aljavaher al sonni** .( Sunni jewelry) Translated by Zina Al-Abedin Kazemi. Tehran: Dehghan
- Hospers, John and Scratten (2014). **Philosophy of Art and Aesthetics**. Tehran: University of Tehran.
- Shipachev, Stevan (2015). "**Aesthetic issues**". Fourth National Conference on Development of Civil, Electrical and Mechanical Engineering of Iran.
- Plato (1380). **The works of Plato**. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
- Madadpour, Mohammad (2011). **Familiarity with the opinions of thinkers about art**. Tehran: Surah Mehr.
- Madadpour, Mohammad (2014). **Manifestations of spiritual wisdom in Islamic art**. Tehran: International.
- Motahari, Morteza (1982). **Ten speeches**. Tehran: Sadra.
- Motahari, Morteza (1988). **Philosophy of ethics**. Tehran: Sadra.
- Mufid, Muhammad bin Muhammad (1995). **Al ershad**. Qom: Aal al-Bayt for the Revival of Heritage
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1989). **Principles of Philosophy and Method of Realism**. Tehran: Sadra.
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1995). **Translation of Tafsir Al-Mizan**. Translated by Seyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, ghom: Islamic publication office
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein (n.d.). **Rasael al-Allameh al-Tabatabai**. Qom: baghiat
- Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (2002). **Through mysticism** (translation of resalat alvelayah) Translated by sadegh hasanzadeh,

480 ♦ ایمان به مثابه مفسر تجربه زیبایی در عرفان علامه طباطبایی

- Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (n.d.). **nahayatol hekmah**. Qom: Islamic Publishing for the Teachers Association.
- Terence Stacey, Walter (2002). **Hegel's philosophy**. Tehran: Scientific and Cultural.

