

پیدایش و بسط فلسفه هنر و حکمت زیبایی در سده اخیر حوزه علمیه قم^۱

محمد مهدی حکمت مهر^۲

چکیده

«زیبایی» یکی از حقایق عالم است که از آغاز تولد، گرایش به آن در وجود آدمی نهفته است. «هنر» نیز یکی از مسائلی است که نماد تمدن‌های بشری است. فیلسوفان غربی از دوره باستان تاکنون تأملاتی درباره «زیبایی» و حتی هنر داشته‌اند، اما حکمای اسلامی به‌طور مستقل، کمتر درباره زیبایی نظورری کرده‌اند. حکمای اسلامی سده اخیر حوزه علمیه قم را می‌توان جزء پیشگامان مطالعه فلسفی زیبایی و هنر دانست که به‌طور آگاهانه بدین مهم پرداختند. بی‌گمان واکاوی «زیبایی» گامی مهم در تولید و تأسیس علم هنر اسلامی برداشته شده است. مقاله حاضر درصدد است به‌طور فلسفه هنر و حکمت زیبایی در سده اخیر بپردازد.

واژگان کلیدی: زیبایی، حکمت متعالیه، عشق، لذت، هنر.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و

نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۳ تألیف شده است.

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی اراک (hekmatmehr@gmail.com).

مقدمه

از ابتدای آفرینش، سلسله گرایش‌های معنوی در سرشت آدمی به ودیعت نهاده شده است که در حکمت اسلامی به آنها «امور فطری» گفته می‌شود. از جمله امور فطری به حقیقت‌جویی، خیرجویی، گرایش به پرستش و گرایش به زیبایی می‌توان اشاره کرد. گرایش به زیبایی چه به معنای زیبایی‌دوستی و چه به معنای زیبایی‌آفرینی که نامش هنر است، به مفهوم مطلق وجود دارد و هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که از گرایش به زیبایی تهی باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۴۶۶ و ۴۹۲-۵۰۰)؛ بدین‌سان منشأ گرایش به زیبایی نه امری عارضی، بلکه ریشه در حقیقت آدمی دارد.

اصولاً روح آدمی بدون زیبایی در سیطره کمیت‌ها و امتدادهای یکنواخت، خسته می‌شود. اثر زیبایی با انسان، جلب نظر او در جهت گسیختن از کمیات و پرداختن به کیفیات است تا حیاتش طراوت و معنا یابد (جعفری، ۱۳۸۱، صص ۱۷۳-۱۷۴). در این میان به نظر می‌رسد نخستین طریقی که بشر با آن به معنای زیبایی راه یافته، مشاهده جمال در انسان‌های دیگر بوده است؛ بدین‌صورت که برخی افراد هم‌نوع خود را دیده که در مقایسه با افراد دیگر، زیباتر است. بشر پس از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود، به زیبایی‌هایی که در دیگر موجودات طبیعی است، توجه کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۰).

در اندیشه غربی، پیشینه درنگ در مورد زیبایی به دوره یونان بازمی‌گردد. نخستین بحث منظم درباره زیبایی، متعلق به رساله هیپاس بزرگ افلاطون است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، صص ۵۴۱-۵۶۶). تبدیل زیبایی‌شناسی به دانش مترادف با فلسفه هنر، نخست در سده هجدهم انجام گرفت. در سال ۱۷۳۵م باوم گارتن (1714-1762) ۲۱ ساله در پایان‌نامه تحصیلی خویش با عنوان «تأملات فلسفی درباره چند مطلب مربوط به شعر و شاعری» واژه «Aesthetic» را برای نامیدن «علم هدایت استعداد نازل شناخت یا علم شناختن چیزها از راه حس» معرفی و معمول کرد (Inwood, 1992, p.41). سپس فیلسوفان مطرح غربی همچون کانت و هگل، زیبایی را مورد تأمل فلسفی قرار دادند، تا آنجا که بزرگ‌ترین نظام‌پرداز فلسفه غرب یعنی هگل، درس‌گفتارهای خویش درباره هنر را «زیبایی‌شناسی: درس‌گفتارهایی درباره هنرهای خاص» (Aesthetics: Lectures on Fine Art) نامید.

با درنگ در آثار حکمی اسلام باید گفت فلاسفه و عرفا به‌طور جداگانه و مستقل به زیبایی و هنر نپرداخته‌اند. نخستین حکیمی که در دوره معاصر زمینه بحث درباره فلسفه زیبایی را مطرح

کرد، علامه شعرانی^۱ است. ایشان به نحوی فلسفه را تعریف و تقسیم نمود که بخشی از فلسفه‌های مضاف به علوم مانند «فلسفه منطق» و «فلسفه اخلاق» و فلسفه‌های مضاف به حقایق و امور مانند «فلسفه قانون»، «فلسفه زیبایی» و «فلسفه نفس» را در متافیزیک داخل کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۳۷).

استاد مطهری اثر مستقلی به فلسفه هنر و زیبایی اختصاص نداده و تنها مباحث زیبایی را در برخی آثار خویش مطرح کرده است. ایشان مبنای حکمت عملی مکاتب گوناگون را به شش قسم تقسیم کرده است که عبارت‌اند از: اصالت محبت به دیگران، اصالت اراده و عقل، اصالت وجدان، اصالت زیبایی، اصالت منفعت اجتماعی و اصالت تکلیف جبری دینی. در این میان مکتب اصالت زیبایی جامع‌تر از دیگر مکاتب است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۰۴-۳۰۵).

در میان حکمای سده اخیر قم، بیش از همه علامه جعفری^۲ در این باره نظریه‌پردازی کرده است. ایشان مباحث مربوط به هنر اسلامی را در رساله‌ای با عنوان «فلسفه هنر از دیدگاه اسلام» یا «زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام» مطرح کرده است. همچنین در رساله دیگری تحت عنوان «موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی»، برخی مباحث فلسفه موسیقی را مطرح می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح نیز در دوره‌های زمانی گوناگون درباره فلسفه زیبایی و هنر سخنانی ارائه کرده‌اند. گفتنی است اساتید حوزوی دیگری نیز در این باره فعالیت‌های علمی داشته‌اند، ولی به دلیل طولانی‌شدن مقاله از ذکر نام و نظرات آنها منصرف شدیم. تحقیق حاضر با عنایت به اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه، درصدد واکاوی «زیبایی» و هنر است.

۱. زیبایی

در این بخش به مباحثی همچون واژه‌شناسی، عینیت، معیار، اقسام، خاستگاه، نحوه ادراک، نسبیّت یا اطلاق زیبایی می‌پردازیم.

۱. علامه شعرانی بخشی از منقول و علوم معقول را در قم آموخت. افزون‌براین شاگردانی همچون علامه حسن‌زاده آملی تربیت کرد که موجب قوام حوزه فلسفی قم شدند؛ از این رو ایشان در زمره حکمای حوزه قم نام برده شده است.
۲. علامه جعفری در ابتدای دوران طلبگی، مدتی در قم اقامت داشت و در حوزه قم ملبس به لباس روحانیت شد؛ بر همین اساس در مقاله حاضر ایشان در زمره حکمای قم برشمرده شده است.

۱-۱. واژه‌شناسی و تعریف زیبایی

زیبایی حاصل مصدر «زیابودن» است و برای فهم درست زیبایی، دریافت معنای واژه زیبا مفید است. در زبان فارسی «زیبا» صفت فاعلی و صفت مشبیه است و از واژه «زیب» گرفته شده و به معنای زینت، نیکو، خوب، حُسن، ملاحظت، لطافت و خوشگل است و در برابر زشت و بدگل به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، صص ۱۳۰۶۰ و ۱۳۰۶۲)؛ براین اساس زیبایی به معنای خوبی، نیکویی، حُسن، جمال، ظرافت، لطافت و قشنگی، حالت و کیفیتی فراهم آمده از نظم و هماهنگی است که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل، تخیل و تمایلات عالی آدمی را تحریک می‌کند و لذت و انبساط پدید می‌آورد (همان، ص ۱۳۰۶۳).

در زبان عربی نیز جمیل معادل زیبا و جمال معادل زیبایی است. واژه‌شناسان، جمال را به حُسن، بها و زینت تفسیر کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۲۶) و آن را در برابر قبح و زشتی قرار داده‌اند (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۱). برخی واژه‌شناسان، جمال را آن نیکویی می‌دانند که هم چهره ظاهری انسان و هم کارهایش بدان متصف می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۲۶). ابوهلال عسکری در این باب با تأمل بیشتر نوشته است: جمال در زبان عربی بر عظمت دلالت دارد؛ به همین دلیل وقتی چند چیز پراکنده به یکدیگر ضمیمه می‌شوند و نسبت به حالت پراکندگی، با عظمت می‌نمایند، به آن «جمله» می‌گوییم و ریسمان ضخیم را «جَمَل» می‌نامیم. به شتر نیز از این باب جَمَل گفته‌اند که جثه‌ای بزرگ دارد؛ براین اساس جمال، همان کارها، خصلت‌ها، مال زیاد یا جسم برتری است که انسان با آن آوازه و بلندی می‌یابد و به معنای زیبایی و نیکویی چیزی نیست؛ به همین دلیل قرآن کریم می‌فرماید: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ .. وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تَرْجُوْنَ وَ حِينَ تَسْرَحُوْنَ» (نحل: ۶۵). روشن است که رفت و آمد گله، صاحب گله را زیبا نمی‌کند، بلکه دارایی و عظمت او را نمایش می‌دهد. این خود حرکت گله است که در بامداد از اصطبل به سوی چراگاه می‌رود و شبانگاه از چراگاه بازمی‌گردد و صحنه زیبایی را رقم می‌زند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۱۱).

«جمیل» در وهله نخست به افعال و اخلاق اشارت دارد و کاربرد ثانوی اش برای صورت است، اما در مقابل، «حسن» نیز اولاً و بالذات برای توصیف صورت وضع شده است؛ ثانیاً و بالعرض در توصیف افعال و اخلاق است (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۶). «بهاء» نیز زیبایی آشکار شده و تجلی یافته است، درحالی که این خصوصیت در حُسن و جمال نیست. همچنین «بهجت»

حُسن به شرط شیء است؛ حُسنی که قلب با آن فرحناک می‌شود؛ از این رو بهجت در اصل به معنای سرور است (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷).

برخی برای معرفی و شناخت هرچه بیشتر زیبایی، در مقام تعریف «زیبایی» برآمده و تعاریفی ذکر کرده‌اند. به تبع این امر، پرسش‌هایی دیگر نیز برمی‌خیزد: جمال و زیبایی را چگونه می‌توان تعریف کرد و به اصطلاح منطقیون، جنس و فصل زیبایی چیست؟ زیبایی داخل کدام مقوله است؟ آیا داخل در مقوله کمیت و جزء کمیات است؟ آیا جزء کیفیات است؟ آیا داخل در مقوله اضافه و اضافه است؟ آیا انفعال است؟ آیا جوهر است؟ صرف نظر از اجزای تحلیلی آن، از نظر فرمولی و عینی، زیبایی از چه چیزی ساخته می‌شود؟ آیا می‌شود فرمولی برای زیبایی به دست آورد؟ آیا همان گونه که در شیمی برای امور مادی فرمول معین می‌کنند و مثلاً می‌گویند آب مرکبی است دارای فرمول، زیبایی نیز در طبیعت فرمول دارد؟ و اینکه زیبایی چیست؟ استاد مطهری با عنایت غیرماهوی بودن زیبایی، تعریف زیبایی غیرممکن است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۳۶۱).

استاد مصباح یزدی اذعان دارد با عنایت به اینکه می‌توان زیبایی را در بیش از یک مقوله یافت، زیبایی را امری وجودی می‌داند، نه از سنخ ماهیت و از این رو زیبایی همچون علم و وحدت است (ر.ک: مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>).

افزون بر امکان ناپذیری تعریف وجود، اساساً «وجود» به تعریف نیاز ندارد و هر اقدامی برای تعریف وجود، نه تنها راهگشا نیست، بلکه موجب پنهان شدن و پوشیدگی حقیقت وجود است. این امر به دلیل شدت وضوح و بدهاقت مفهوم وجود و درعین حال نهایت پوشیدگی حقیقت آن است. درواقع حقیقت وجود همچون نور است که خود سبب آشکار شدن امور می‌باشد، اما فهم کنه آن ممکن نیست.

با وجود اینکه زیبایی بدیهی است و نمی‌توان برای آن تعریف ذکر کرد، برای معرفی آن از شرح اسم می‌توان بهره برد که برای رسیدن بدین مهم، نیازمند شناسایی معیار زیبایی هستیم. این معیارها در ادامه خواهد آمد. باتوجه به این معیارها برای زیبایی بدین صورت می‌توان شرح اسم آورد: «زیبایی، یک امر حقیقی از حقایق عالم است که در هر شیء - متناسب با کمال آن شیء - متفاوت است و موجب اعجاب، ابتهاج یا لذت در ناظر می‌شود».

در اینجا زیبایی، امری اعتباری نیست، بلکه حقیقی است. زیبایی در هر شیء باتوجه به کمالی که

آن شیء دارد، متفاوت است، ولی باید توجه داشت باوجود فراوانی امور زیبا، نباید حقیقت زیبایی را کثیر دانست، بلکه حق آن است که زیبایی، امری واحد است که البته واجد مرتبه‌های متفاوت می‌باشد. زیبایی عبارت است از: «نمود یا پرده‌ای رنگین و شفاف که روی کمال کشیده شده است»؛ از این رو زیبایی صرفاً موجب اشباع حسی خاص در انسان نیست، بلکه زیبایی طریقی برای دریافت کمال در انسان است (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴). علامه جعفری رگه‌هایی از این تعریف را به سخنان فارابی ارجاع می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۲-۴۳). استاد مصباح نیز زیبایی را این گونه تعریف می‌کند: «چیزی به گونه‌ای باشد یا کاری به گونه‌ای تحقق یابد که بر اثر ارتباط با آن، اعجاب و لذتی برای انسان یا هر موجود ذی‌شعور دیگری پدید آید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

۱-۲. عینیت زیبایی

علامه جعفری زیبایی را فارغ از وجود انسان دارای واقعیت می‌داند و کسانی همچون گاستلارا که زیبایی را بیرون از وجود انسان و غیرواقعی می‌داند، نقد می‌کند (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). گفتنی است هرچند زیبایی، نمودی عینی و واقعی است، اما به معنای نادیده گرفتن ذهن آدمی نیست. حیوانات از دیدن زیبایی‌های طبیعی یا هنری لذت نمی‌برند، این فقط آدمی است که در مواجهه با زیبایی‌ها لذت می‌برد (همان، ص ۲۰۱-۲۰۴). استاد مطهری نیز بر واقعی بودن زیبایی در خارج فارغ از وجود انسان قائل است، درعین حال با اشاره به حکایت لیلی و مجنون به تأثیر ذهنیت بر ادراک زیبایی نیز قائل است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹).

ازمنظر استاد مصباح یزدی نیز ازسویی در خود مدرک، کیفیت و کمال وجودی هست که فارغ از وجود یا عدم فاعل شناسا، سبب زیبایی‌اش می‌باشد. ازسوی دیگر زیبایی امری است که با مدرک پیوندی ناگسستنی دارد. با این اوصاف افزون وجود کمال وجودی در موضوع، امر زیبا موجب شگفتی و لذت مخاطب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

۱-۳. معیار و مناط زیبایی

با تعیین معیار برای زیبایی تا اندازه‌ای معنای زیبایی را می‌توان آفتابی کرد. اندیشمندان درمورد معیار و ملاک زیبایی، آرای متنوع و گوناگونی دارند، تاحدی که شمارش همه آنها دشوار است و

شاید نتوان به طور قطع و یقین شمار آنها را معین کرد. باین حال با کمی تسامح می توان گفت این معیارها به طور کلی بر دو سنخ مشتمل اند: یک دسته معیارهای زیبایی در ذات شیء زیباست و دسته دیگر معیارها، زیبایی را در نفس آدمی و به بیان دقیق تر در مخاطب و ناظر امر زیبا می دانند. بدین سان معیار و ملاک زیبایی یا در ذات شیء زیباست یا در نفس ناظر آن. در اینجا هریک از این دو توضیح داده می شود.

از دسته نخست، «تناسب» و «کمال» شاخص ترین معیارها هستند. برخی اذعان دارند زیبایی هر چیزی به این است که به بالاترین مرتبه کمال خود برسد. علامه طباطبائی^۱ در این باره می گوید: «موافقت شیء با آنچه از طبیعت نوعش انتظار می رود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۰)؛ براین اساس میان کمال و جمال، گونه ای تناظر برقرار است، به صورتی که جمال تام و تمام شیء وقتی تحقق می یابد که شیء به کمال خاص خویش نایل آید.

در مورد تناسب نیز باید گفت فلوطین، یکی از راههای تعریف زیبایی را تناسب اجزای یک شیء می داند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۲). ملاصدرا نیز در توصیف عشق مجازی، تناسب اعضا و حسن ترکیب را از معیارهای صورت زیبا می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۷۲). او همچنین در مقام سخن از زیبایی های جهان، انتظام و انساق را معیار زیبایی می داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳). استاد مطهری معیار تناسب به عنوان معیار زیبایی را دقیق نمی داند؛ زیرا تناسب به معنای یک نسبت خاص است، ولی آیا می توان تناسب در زیبایی ها را بیان کرد؟ نسبت چیست؟ آیا همان گونه که فرضاً در آب می گویند چقدر است، درباره زیبایی نیز می توان چنین چیزی گفت؟ (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

علامه طباطبائی^۲ درباره حقیقت زیبایی (حسن) ابتدا می گوید: «سازگاری برخی از اجزای یک چیز با اجزای دیگرش». باتوجه به این عبارت، زیبایی بر اساس تناسب تعریف شده است، اما علامه بی درنگ در ادامه می گوید: «والجموع للغرض والغاية الخارجة منه»؛ بنابراین زیبایی افزون بر سازگاری و تناسب اجزای یک امر با یکدیگر، به سازگاری مجموع اجزا با غایت و مقصودی خارج از ذات شیء نیز نیاز دارد. ضمن اینکه در ادامه مجموع اجزای شیء را در خدمت کمال و سعادت آن شیء می داند: «الجموع من وجوده مجهز بما یلائم کماله و سعادته». بهر حال این تناسب تا بدانجاست که نمی توان زیباتر و کامل تر از آن را تصور کرد؛ «لا اتم و لا اکمل منه یعطی أن کلا منها حسن فی نفسه حسناً لا اتم و اکمل منه بالنظر إلى نفسه» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۴۹)؛ براین اساس هرچند مرحوم

علامه ابتدا قید تناسب را برای تعریف زیبایی به کار می‌گیرد، ولی در مآل امر، آن را در خدمت کمال شیء توصیف می‌کند؛ از این رو تعریف علامه از زیبایی نیز درواقع همان تعریف زیبایی به کمال است. استاد مصباح، زیبایی در هر مرتبه‌اش را به گونه‌ای در نسبت با کمال در نظر می‌گیرد. حتی معیار تناسب اجزا در زیبایی موجودات مادی نیز درواقع به کمال وجودی آنها بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶، همو، ۱۴۰۵، ص ۱۵۱).

از معیارهای دسته دوم که در نوشته‌های اندیشمندان دیده می‌شود، به لذت و شادی می‌توان اشاره کرد. گاهی زیبایی موجب وجد بیننده و مخاطب و گاه سبب شگفتی، سرور و لذت می‌شود (مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>). راغب اصفهانی زیبایی (حُسن) را آن چیزی می‌داند که موجب لذت و بهجت است. این لذت، یا عقلی است یا از روی هوا و هوس یا حس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۵).

درمورد سنجش میان این دو معیار و برای تعیین معیار زیبایی باید گفت اتکای صرف به نفس مدرک همانند معیار زیبایی صحیح نیست، ولی یکی از شرط‌های مهم دریافت زیبایی، به نفس خود مدرک بازمی‌گردد.

درباره معیارهایی که در خود امر زیبا تحقق دارد نیز معیار تناسب اجزا در بهترین حالت فقط برای زیبایی محسوس رهگشاست؛ از این رو ملاصدرا معیارهای تناسب، تناسب و انتظام را فقط در زیبایی‌های محسوس می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۳). بدین سان باید زیبایی را نه در عوارض، بلکه در ذات شیء یافت؛ بنابراین به نظر می‌رسد معیار کمال برای هر سنخ زیبایی اعم از زیبایی‌های محسوس و غیرمحسوس مناسب دارد؛ پس می‌توان کمال هریک از قوای حسی را مشخص کرد. در این میان کمال قوه باصره، مشاهده رنگ‌ها و شکل‌های زیباست (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴) و کمال قوه سامعه، شنیدن نواهای زیبا و دلنشین است. همچنین کمال نفس ناطقه نیز در آن است که عالمی معقول، موازی با عالم موجود شود و زیبایی مطلق، خیر مطلق باشد و جمال حق تعالی را مشاهده کند و ضمن اتحاد با آن، مثال‌هایش در او نقش بندد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۶)؛ بدین سان گویی خودش نیز زیبا و جمیل می‌شود. به طور کلی همه موجودات - اعم از روحانی و جسمانی - طالب کمال اند و به زیبایی جمال، گرایش و تمایل دارند.

گفتنی است معیارهایی که در خود امر زیبا تقرر دارد و اصلاً خود زیبایی به نحو حقیقی و اصیل،

تنها در مورد ذات باری تعالی مصداق دارد؛ چراکه ماسوی الله موجودات ممکن اند و به نگاه در ذات آنها نمی توان هیچ صفت ثبوتی یافت. درواقع آنها هرچه دارند، از لطف و عنایت حق تعالی است. همچنین صفات در آنها زاید بر ذات است، درحالی که اوصاف ذات، عین ذات است: «كلها فيه عين الذات الأحدية و في الإنسان صفات زائدة عليه» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۴۱).

از این رو این معیار در عالم ممکنات با این امر تکمیل می شود که به امر زیبا به عنوان جزئی در عالم (کل)، به عنوان جلوه ای از زیبایی مطلق نگریسته شود (همان، ج ۷، ص ۱۸۶)؛ چراکه بر اساس آموزه های حکمت متعالیه، هر شیء درحقیقت - بی واسطه یا باواسطه - شأنی از شئون مستقل باری تعالی است (همان، ج ۲، ص ۳۰۰)؛ به همین دلیل زیبایی نه فقط با حقیقت و وجود قرین است، بلکه مساوق آن نیز هست و به همین ترتیب زشتی نیز مساوق با نیستی و عدم است (ر.ک: همان، ج ۶، صص ۱۱۷ و ۳۴۰). با همین مبنا می توان زیبایی را همچون «آشکارگی یا تجلی کمالات معشوق» یا «ظهور کمال او» دانست که پیامد آن، طلب و فزون طلبی عشق است تا رغبت عشق سالک دوچندان شود (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴، صص ۵۰ و ۵۳).

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر دو شیء به کمال مطلوب خود برسند، کدام زیباترند؟ در پاسخ باید گفت زیبایی هر شیء را باید در ربط و نسب آن به زیبایی مطلق در نظر گرفت. زیبایی های ماسوی الله بر حسب قرب و بعد نسبت به جمال حق تعالی، در درجات و مقامات گوناگونی جای دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵)؛ به عبارت دیگر هرچه وجود شیء خالص تر باشد، آن شیء زیباتر است.

۱-۴. اقسام زیبایی و نسبت آنها با حقیقت

از منظر استاد مطهری، زیبایی منحصر در زیبایی محسوس نیست، بلکه بالاتر از آن زیبایی معقول است. زیبایی معقول، زیبایی است که فقط عقل آدمی آن را درک می کند و البته میان این دو نیز زیبایی خیالی است که مربوط به صورت های ذهنی آدمی بوده و به وسیله خیال درک می شود (مطهری، ۱۳۸۹، صص ۱۰۲ و ۱۱۷). استاد مطهری زیبایی معقول را به زیبایی قلبی بازمی گرداند؛ چراکه عقل از مقوله ادراک است، نه از مقوله احساس، درحالی که زیبایی و زشتی از مقوله احساس اند (همان، ص ۱۳۱).

استاد مصباح یزدی زیبایی را به طور کلی بر دو قسم تقسیم می کند:

۱. زیبایی صوری: این قسم زیبایی خود مشتمل بر دو قسم است: زیبایی‌های محسوس و زیبایی‌های متخیل.

۲. زیبایی معنوی: این نوع زیبایی‌ها به حوزه معقولات بازمی‌گردد. درک زیبایی‌های معنوی در معانی جزئی به‌وسیله وهم است و در معانی بالاتر توسط عقل صورت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۲۶).

علامه جعفری زیبایی را بر چهار قسم تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. زیبایی محسوس: چنین زیبایی موجب انبساط لذت حسی است.

۲. زیبایی نامحسوس طبیعی: مانند زیبایی آزادی و علم محض.

۳. زیبایی معقول ارزشی: همچون زیبایی عدالت، حکمت، عفت، شجاعت و سایر وارستگی‌های روحی.

۴. زیبایی (جمال) مطلق.

از منظر علامه جعفری، حقیقت عبارت است از: هر آنچه موجود است یا در جریان قوانین هستی به‌وجود می‌آید. درباره نسبت حقیقت با زیبایی‌ها باید گفت حقیقت شامل همه اقسام چهارگانه زیبایی است، اما درباره این قضیه، وضعیت متفاوت است: «هر حقیقت، زیباست». تنها زیبایی قسم چهارم است که حقیقت واقعی را در عالی‌ترین کمال داراست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲-۱۶۳).

اصولاً در نگاه علامه جعفری، نمی‌توان رابطه سه مفهوم زیبایی، حقیقت و هنر را به‌طور مطلق یکسان در نظر گرفت؛ زیرا ارزش زیبایی حقیقت و برداشت انسان‌ها از آنها بر اساس اختلاف در نوع فکر و وضع روانی و موقعیت‌های خاص فرهنگی، متفاوت است. هر اندازه رشد مغزی و کمال یک انسان بالاتر باشد، هرگونه حقیقت و هنر مفید و انسانی را زیبا تلقی خواهد کرد. گفتنی است علت اصلی احساس زیبایی در حقایق و آثار هنری مفید به حال انسان‌ها به نگرش انسان‌ها به زیبایی مربوط نیست، بلکه به شهود والایی مربوط می‌شود که درباره فروغ ملکوت هستی این جهان بزرگ را در دورن خود دارند (همان، ص ۱۷۰).

۱-۵. خاستگاه زیبایی

جمیل مطلق، بسیط است و صفات او زاید بر ذات نیست؛ از این رو با اثبات زیبایی ذات حق تعالی، مشخص خواهد شد اسماء و افعال ذات باری تعالی همه جمیل و حُسن بوده و نمی‌تواند غیر از این باشد. اکنون با توجه به اینکه اولاً، هیچ‌کس را یارای اجبار و قهر خداوند نیست (زمر: ۴ / طه: ۱۱۱) و خداوند همه مخلوقات را با علم و اختیار خویش آفریده است، پس

هیچ موجودی نیست، مگر آنکه فعل اختیاری اوست. ثانیاً، اسماء و افعال حق تعالی حُسن و جمیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹).

درواقع خداوند، نهایت معرفت و شناخت موجودات را نیل به خویش قرار داده است: «سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْأَفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنََّّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). تا زمانی که آدمی به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام «خدا» قائل نباشد، نخواهد توانست به یک زیبایی معنوی دیگر معتقد شود؛ یعنی زیبایی معنوی و روحانی فقط در سایه اعتقاد به خدا معنا می‌یابد. اساساً فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که گویی پرتوی از نور خدا در آن هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۶۰۲-۶۰۳)؛ براین اساس بدون خداوند، زیبایی بی‌معناست.

از آنجاکه خداوند، خالق هرچیز است (رعد: ۱۶ / زمر: ۱۶) و هرچیز را نیکو آفریده است (سجده: ۷)، هر شیء از آن‌رو که مخلوق خداوند است، زیباست و نمی‌تواند به زشتی متصف شود. بدین‌سان گویی میان آفرینش و زیبایی، تلازم وجود دارد، اما همین شیء ممکن است از آنجاکه با امر دیگری قیاس می‌شود، زشت باشد. بدین‌سان زشتی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۴۹). همچنین برخی آیات قرآن کریم، هر زیبایی را به خداوند و هر زشتی را به نفس آدمی نسبت می‌دهند: «أَمَّا أَصَابَكُم مِّنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكُم مِّنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكُمْ» (نساء: ۷۹).

۱.۶. ادراک زیبایی

با عنایت به علم النفس فلسفی حکمت اسلامی:

نفس در هر مرتبه‌ای که قرار گیرد، مجذوب زیبایی موجود در همان مرتبه از وجود می‌شود؛ لذا این‌گونه نیست که اگر نفس از ماده و لوازم آن مجرد شود، از زیبایی و لذت حاصل از آن محروم شود، بلکه با زیبایی عقلی، شگفتی و لذتش افزون می‌گردد (ر.ک: مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در:

<http://mesbahyazdi.ir/node/821>).

از این‌رو نفس تا هنگامی که در مرتبه پایین قرار دارد، قادر به درک زیبایی‌های مرتبه بالا نخواهد بود. می‌توان درک زیبایی مرتبه بالا را دالّ بر نیل نفس به آن مرتبه دانست؛ بنابراین نفوسی که در شهوت‌های حیوانی غرق شده‌اند، به‌ندرت از معانی لطیف لذت می‌برند و برعکس، نفوس لطیفی که زیبایی معنوی را درک می‌کنند، چندان به لذت‌های حیوانی اهتمام نمی‌ورزند.

۱-۷. زیبایی و لذت

«لذت» یکی از شاخص‌های مهم در تحلیل مفهوم زیبایی است که از رویارویی با امر زیبا حاصل می‌شود. لذت عبارت است از: خوشی درونی که از رسیدن آدمی به چیزی که آن را خیر، مفید و کمال می‌داند، به وجود می‌آید (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷). لذت را می‌توان ادراک ملائمت با نفس دانست که خود به کمال بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۲۶). لذت مراتب گوناگونی دارد که این اختلاف بر اساس معیارهایی همچون موارد ذیل است: برتری، تمامیت و دوام کمال، شدت، قوت و کثرت ادراک ملتذ. همه این معیارها را می‌توان در چهار معیار ادراک، نیل، خیر و کمال جمع کرد. باتوجه به این چهار معیار، برتری لذت عقلی بر لذت‌های دیگر آشکار می‌شود. به بیان دقیق‌تر، این چهار معیار به رتبه وجودی هر شیء بازمی‌گردد و رتبه وجودی هر شیء بیانگر میزان لذت است؛ چراکه وجود - بما هو وجود - با خیریت و شرف، مساوق و به حسب وجود خارجی، خیر است و با اصل وجود، متحد می‌باشد. وجود هرچه تمام‌تر باشد، کمال آن بیشتر و آثار مترتب بر آن تمام‌تر و در نتیجه جهت خیریت در آن بیشتر است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴-۱۰۵).

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی نیز لذات مشتمل بر دو دسته‌اند:

۱. لذات وهمی و خیالی: لذاتی که بر اثر عادت صرف و انس با برخی امور به مدرک دست می‌دهند. این گونه لذت‌ها لزوماً حاکی از کمال نیستند؛ مانند لذتی که از کشیدن سیگار به فرد معتاد به دخانیات دست می‌دهد.

۲. لذات فطری: لذاتی که از شئون فطری وجود مدرک برمی‌خیزد که از کمالات وجودی موجودات ناشی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، مرحله ۶، فصل ۱۵).

براین اساس در قوس صعود، وجود رو به کمال می‌رود و کمالات بالقوه را بالفعل می‌کند، اما در مقام تنزل - چون رو به نقص می‌رود و لازم نزول، تقید به حدود عدمیه است - اوصاف کمالیه آن نیز قبول انحطاط می‌کند. در این میان انسان حالتی خاص به خود دارد. انسان مرکب از جهات مختلف و مجمع عوالم متعدد است و به اعتبار تکثر قوا و دارا بودن مبادی فعلیات و انفعالات متعدد، منشأ آثار بسیار است. آنان که ملکوت وجود بر آنها مکشوف است و قیامت را در همین نشئات جسمانی شهود می‌کنند، ضمن اعراض از شواغل مادی، به زیبایی‌های عالم ملکوت توجه دارند و خود را در امور عقلی منغم می‌بینند. این افراد - حتی با تعلق به بدن - مظهر تجلی ذاتی

حق واقع شده‌اند و باده از تجلی ذات نوشیده و چه بسا چنان وجود مجازی خود را در حق، فانی نموده‌اند که به مقام صحو پس از محو و تمکین پس از تلوین و سرانجام به مقام فناء عن الفنائین رسیده‌اند و ملتذ به لذت عقلانی‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۹۱ و ۱۰۵)؛ بنابراین لذت مخصوص روح و نفس، از لذت‌های جسمانی و بدنی عظیم‌تر است.

زیبایی همواره با لذت تلازم دارد، ولی هر احساس لذتی لزوماً معلول دریافت زیبایی نیست و عوامل لذت فراوان است (همان، ص ۱۹۸). هدف‌گیری لذت در اثر هنری که در هنر پیرو تجسم دارد، بزرگ‌ترین عامل مزاحم درک مسئولیت، تعهد، تزکیه و پرورش روانی است (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۳۸). در این میان هنر مطلوب درصدد حذف لذت هنری نیست، بلکه هدف‌گیری هنر بر لذت را برنمی‌تابد و در عوض بر کمال انسان در هنر اصرار دارد (همان، ص ۹۱).

براین اساس هنرمند اسلامی و نیز حکیمی که مخاطب هنر اسلامی است، نسبت ابتهاج و بهجت و لذت حاصل از لقای حق به لذت‌های جسمانی را در حکم نسبت متناهی به نامتناهی می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

۱.۸. نسبیت یا اطلاق زیبایی

آیا زیبایی، امری مطلق است یا نسبی؟ نگاه اول به زیبایی‌های محسوس، مؤید نسبیت زیبایی است؛ مثلاً میان محسوسات از حیث زیبایی، نسبیت برقرار است. همچنین معنا و مصداق برخی کمالات همچون زیبایی با توجه وضعیت فرهنگی، تاریخی، اقلیمی، روانی و مزاجی متفاوت خواهد بود. برای نمونه ممکن است دو فرد در یک زمان به یک شیء دو دیدگاه متفاوت زیباشناختی داشته باشند؛ از این رو با نگاه اول در امور زیبا ممکن است دچار نسبی‌انگاری شوند.

از منظر علامه طباطبائی^۱ اعتباریات به چند قسم منقسم می‌باشند: «اعتباریات بالمعنی الأعم» که در مقابل ماهیات‌اند، «اعتباریات بالمعنی الأخص» و «اعتباریات عملی» که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است. از آنجا که اعتباریات عملی مولود احساساتی مناسب قوای فعاله‌اند، از جهت ثبات و تغییر تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه‌اند:

۱. احساسات عمومی که لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی‌اند؛ مانند

اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض.

۲. احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر.

براین اساس اعتباریات عملی نیز دو قسم‌اند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر: مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص.

۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر؛ مانند زیبایی و زشتی.

علامه طباطبائی رحمته‌الله می‌گوید: «می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر بد بشمارد، ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۵)؛ براین اساس اصول و مبنای زیبایی‌ها امری ثابت و مطلق است، اما جنبه بالفعل زیبایی اعتباری و نسبی بوده و تابع اراده انسان و تغییر شرایط درونی و بیرونی‌اند. ازمنظر استاد مصباح نیز زیبایی در مفهوم عرفی‌اش وابسته به مدرک بوده و نسبی است. این امر بدان دلیل است که زیبایی خاستگاه پیدایش لذت در مدرک است و ملائمت نیز به کمال باز می‌گردد، اما از آنجاکه عالم ماده، عالم تراحم‌هاست، کمال موجودی ممکن است با کمال موجود دیگر تراحم داشته باشد و چه‌بسا کمال موجودی متوقف بر نابودی موجود دیگر باشد؛ به‌همین دلیل در زیبایی‌های مادی نسبیت راه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

۱-۹. زیبایی و عشق

به‌جرت می‌توان عشق را از مهم‌ترین انگیزه‌های آفرینش هنرهای زیبا دانست؛ به‌گونه‌ای که در پس هر اثر هنری زیبا، ردّ پای از عشق هنرمند موجود است. همه عالم هستی - بسته به بهره‌ای که از وجود دارند - عشق به زیبایی در آنان ساری و جاری است. البته زیبایی، امری حقیقی است و فارغ از آنکه موجودی مانند انسان به آن حبّ داشته یا نداشته باشد، زیبایی هست؛ براین اساس انسان، حُسن و جمال را دوست دارد و به‌سوی مجذوب می‌شود. هرچه زیبایی در شیء بیشتر باشد، این جاذبه شدیدتر است و اگر زشت و زیبا را ببیند، به‌سوی زیبایی تمایل دارد و اگر زیبا و زیباتر را نیز ببیند، به‌سوی زیباتر گرایش دارد، اما اگر به‌سوی زیباتر نرود و به همان زیبایی سرگرم شود، معلوم می‌شود سرگرمی‌اش به زیبا به‌خاطر زیبایی آن نبوده است؛ زیرا اگر برای زیبایی آن بود، با بیشترشدن زیبایی باید بیشتر مجذوب شود و زیبا را رها کند و به‌سوی زیباتر متمایل شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵۰)؛ بنابراین از آنجاکه زیبایی، امری وجودی است، شخصی که به زیبایی تمایل کمتری داشته باشد، باید در سعه وجودی‌اش تردید کرد.

۱-۱۰. زیبایی و اخلاقیات

روح یک انسان واجد خصلت‌های اخلاقی همچون عدالت، حکمت، معرفت و فداکاری که بر خودخواهی‌ها غلبه می‌کند، زیباست. علامه جعفری بر این مسئله چنان تأکید دارد که حتی لذت دریافت زیبایی‌های معقول را برتر از زیبایی‌های محسوس می‌داند. در مقابل برخی اندیشمندان غربی بر جدایی اخلاق و زیبایی تأکید دارند. عوامل جدایی اخلاق و زیبایی در غرب عبارت‌اند از: سودپرستی، حس‌گرایی افراطی و اتکای صفات اخلاقی به حق تعالی (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۸-۱۹۳).

۲. هنر

در باب هنر لازم است درباره مطالبی همچون تعریف هنر، تقسیم‌بندی مطالعات هنری، تقسیم و کارکردهای هنر، رابطه زیبایی و هنر و همچنین مراکز علمی مربوط به مطالعات هنر سخن گفت.

۲-۱. تعریف هنر

هنر یا هَوَنَر واژه‌ای باستانی است که اصل و ریشه آن در زبان فارسی به سانسکریت بازمی‌گردد و با لفظ سونر (Sunar) و سونره (Sunara) که در اوستایی و پهلوی به صورت هونر (Hunar) و هونره (Hunara) آمده است، هم‌ریشه می‌باشد. در زبان اوستایی، هونر از دو واژه ترکیب شده است: «هو» که ابتدا به خو مبدل شد و به دلیل نارسایی اش حرف «ب» بدان اضافه شد: «خوب»؛ از این رو «هو» به معنای نیک و خوبی است. «نر» هم به معنای توان و کمال و هم به معنای دلیر استعمال شده است.

براین اساس «هونر» و «هونره» به ترتیب هم‌معنا و هم‌ریشه نیک‌مردی و نیک‌زنی است. در زبان فارسی قدیم «چهار هنران» به معنای فضایل چهارگانه شجاعت، عدالت، عفت و فرزانیگی (حکمت عملی) آمده است و در اشعار فارسی نیز به معنای فضیلت استعمال شده است.

در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، شاکله اصلی کاربرد عام هنر مبتنی بر دو مؤلفه شناخت و توان است؛ دانش چگونگی انجام دادن کار و توانایی انجام آن کار در کوتاه‌ترین زمان و بهترین وجه. تحقق مؤلفه دوم یعنی توان نیازمند کسب دانش و نیز تمرین و ممارست است (مصباح یزدی، ۸۹/۱۱/۱۶).

در میان حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم، بیش از همه علامه جعفری درباره هنر نظریه‌پردازی

کرده است. از منظر ایشان هنر عبارت است از:

محصول عالی عمل سازندگی مغز یک انسان در برداشت‌های عقلانی و
شهودی خود درباره خویشتن، خدا، جهان هستی و نوع انسانی برای توصیف
واقعیت‌های مربوط آن‌چنان‌که هستند یا ارائه واقعیت‌ها آن‌چنان‌که باید
باشند. در این میان معنای یک هنر زیبا چنین می‌شود: محصول عالی با
نمودی نگارین و شفاف که کمال را نشان می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۲).

سه نظریه اساسی درباره هنر ارائه شده است: «هنر برای هنر»، «هنر برای انسان» و «هنر برای انسان، در حیات معقول» (همو، ۱۳۸۱ ص ۲۸-۲۷). هدف زندگی و زندگی هدفدار در تفسیر نظریه سوم عبارت است از: آرمان‌های زندگی گذران را با اصول «حیات معقول» اشباع نمودن و به‌ثمر رساندن شخصیت انسانی، در تکاپو به‌سوی ابدیت به فعلیت رساننده همه ابعاد روحی در جاذبه پیشگاه الهی است. زندگی هدفدار یا همان «حیات معقول» عبارت است از: حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفاشده در اختیار و در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده را که به‌تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلاء شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است.

براین اساس هنر برای انسان در «حیات معقول» عبارت است از تجسیم‌کننده «واقعیت آن‌چنان‌که هست»، با «واقعیت آن‌چنان‌که باید» به‌وسیله احساس تصعیدشده انسانی که از آگاهی به حیات هدفدار خود و حیات هدفدار دیگران برخوردار می‌باشد. این فعالیت مغزی با احساسی تصعیدشده نه‌تنها بر دست و پای انسان‌های ناظر بر اثر هنری زنجیری نمی‌زند، بلکه چون خود هنرمند از «حیات معقول» بهره‌مند است، با اثر هنری که به‌وجود می‌آورد، نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را در راه رشد آزادی شکوفان در اختیار برای مردم جامعه تفسیر و توجیه می‌نماید (همان)؛ بدین ترتیب اثر هنری در حیات معقول، ذات حیات انسان‌ها را از اسارت و بردگی نجات می‌دهد و آن را برای شرکت در آهنگ کلی هستی آماده می‌سازد. هر اثر هنری که با انگیزگی «حیات معقول» در جامعه پدیدار می‌شود، نه‌تنها یک پدیده جالب بوده و برطرف‌کننده ملالت‌ها و افسردگی‌های زندگی طبیعی محض است، بلکه آن اثر هنری، موجی از خود «حیات معقول» بوده که این حیات را در دیگر افراد جامعه تقویت می‌کند و طعم آن را به ذائقه همگان می‌چشاند؛ چون این حیات همواره پویا بوده و آبیاری‌کننده همه پدیده‌های نوظهور در مسیر تحولات بشری است؛ به‌همین دلیل قرارداد هنر به‌عنوان موجی از «حیات معقول» عالی‌ترین تعهدی است

که اساسی‌ترین عامل شکننده قالب‌های تصنعی و با برتری‌دادن هنر بر خواسته‌های حیوانی و تمایلات «حیات طبیعی محض» به جامعه عرضه‌اش می‌کند و اجازه نمی‌دهد هنر در استخدام مکتب‌هایی قرار گیرد که آگاهی، آزادی‌ها و هدف‌گرایی بشری را در قالب‌های پیش‌ساخته محدود نمایند و آن را بخشکانند (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

آیت‌الله جوادی آملی در تعریف هنر این‌گونه می‌گوید:

انسان، معقولی داشته باشد و از مسیر صحیح به مخیله و خیال برساند و از آنجا به حس تنزل دهد و سپس آن را تحویل خواننده و گیرنده دهد (جوادی آملی، در دیدار اعضای حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، مندرج در: <http://javadi.esra.ir>).

گفتنی است این تعریف هنر دینی است، وگرنه هنر غیردینی زائیده معقولات نیست؛ ازاین‌رو ایشان مهم‌ترین شاخص هنر اسلامی را توان ترسیم معقول در کسوت محسوس و قدرت تصویر غیب در جامه شهادت می‌داند، درحالی‌که هنرهای غیراسلامی از آنجا که در جهان معقول و ملکوت جایی ندارند و از عقل منفصل و مثال منفصل بی‌بهره‌اند، فقط از وهم و خیال متصل استمداد نموده و برهمین اساس هرگز مایه عقلی نداشته و رهاورد غیبی ندارند؛ پس ازمنظر آیت‌الله جوادی آملی برای تولید اثر هنری «هنر دینی» ابتدا باید حقیقت انسان شناخته شود، سپس کمال او ارزیابی گردد و درنهایت آفرینش کمال او ملایم با فطرت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴).

۲-۲. تقسیم‌بندی‌های مطالعه هنر

علامه جعفری چهار رویکرد مطالعه هنر را از یکدیگر متمایز می‌سازد:

۱. نگرش علمی محض: بررسی عینی نمود هنری از دیدگاه تحلیلی و ترکیبی و محتوای مستقیم و غیرمستقیم آن.
۲. بینش نظری: مطالعات مربوط به تعیین اثربخشی احساس شخصی هنرمند در اثر هنری در برابر دخالت واقعیات بیرونی.
۳. بینش فلسفی: سلسله مسائل کلی که در مؤلفه‌هایی زیربنایی و نتایج و شناخت هویت خود هنر و نبوغ به‌وجودآورنده آن مطرح می‌گردند.
۴. بینش مذهبی: شناخت هنر و بهره‌برداری از نبوغ‌های هنر در هدف معقول و تکاملی حیات که رو به ابدیت و ورود در پیشگاه آفریننده نبوغ‌های هنری و واقعیت‌هاست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

در میان این بینش‌های چهارگانه، بینش اخیر یعنی بینش مذهبی از اهمیت شایانی برخوردار است؛ زیرا بینش مذهبی به دیگر بینش‌ها که تکاپو در مسیر حیات معقول تکاملی‌اند، معنایی معقول می‌بخشد و همه آنها را نوعی عبادت می‌داند که در تعریف هدف اعلای حیات، تکاپو برای ابدیت نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر بینش مذهبی عامل ارتباط معقول و مشهود میان نگرش‌های دیگر با جان هدف‌جوی آدمی است. اصولاً هیچ‌یک از نگرش‌ها و بینش‌ها یارای برکشدن انسان از دامان طبیعت را ندارند و این مهم فقط با بینش مذهبی میسر است (همان، ص ۱۸-۱۹).

۲-۳. تقسیم هنر

علامه جعفری همه پدیده‌هایی که با حیات انسانی ارتباط دارند - از جمله هنرها - را به دو نوع تقسیم می‌کند:

۱. هنر پیرو: تبعیت از خواسته‌ها، تمایلات و اخلاقیات رسمی و دانسته‌های معمول. این هنرمند دنباله‌رو خواسته‌های مردم متوسط در هنر است. چنین هنری عامل وحدت‌بخش حیات انسانی نیست.
۲. هنر پیشرو: تصفیه واقعیات جاری و استخراج حقایق ناب از میان آنها و قراردادن آنها در مجرای حیات معقول با شکل جالب و گیرنده. این هنر، جلوه‌گاه تعهد بوده و به وجودآورنده آن نیز هنرمند متعهد است (ر.ک: همان، ص ۳۳-۳۸).

آیت‌الله جوادی آملی با توجه به فعل بودن هنر، هنر را به دو قسم تقسیم می‌کند: هنر دینی و هنر غیردینی. هنر غیردینی ناشی از تأثیر خیال و وهم است، درحالی که هنر دینی به محسوس کردن امور معقول عنایت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۲). به تعبیر دقیق‌تر، وجه تمایز این دو در آن است که هنر غیردینی بدون تکیه بر عقلانیت با اتکای صرف به قوه خیال هنرمند، به تولید اثر هنری مبادرت می‌ورزد (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶)، درحالی که منبع هنر دینی، عالم معقول است؛ براین اساس هنر دینی را هنر متنزل و هنر غیردینی را هنر نازل می‌توان نامید (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰). از منظر استاد مصباح، هنر دینی هنری است که دین تجویز می‌کند و موجب کمال حقیقی آدمی می‌شود. ویژگی چنین هنری، ارتباط با شعائر دین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

برای تولید هنر دینی، توجه به سه مؤلفه اهمیت دارد: معرفت، قدرت، امانت. معرفت، سرمایه هنرمندی عاقلانه است، قدرت در تنزیل معقول به متخیل سهم ویژه‌ای دارد و امانت به مراقبت در کم و زیاد نکردن معارف عقلی در زمان تنزل اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲-۲۴۳).

۲-۴. هنرمند

هنرمند تراز درنظر علامه جعفری، هنرمندی است که انسان را از حصر در معلومات و خواسته‌های محدود و ناچیز نجات می‌دهد. ایشان از عالم اکبر و دقائن - یعنی مخفی‌های عقول - واقعیات تعلیم‌شده به حضرت آدم ابوالبشر را دریافت می‌کند و استعدادهای مردم را برای بهره‌برداری از عالم اکبر و مخفی‌های عقول و واقعیات تعلیم‌شده به فعلیت می‌رساند (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۶۱). استاد مصباح نیز هنرمند متعهد را از دو وجهه حُسن فاعلی و حُسن فعلی ارزیابی می‌کند: حُسن فعلی ناظر به این است که اثر هنری درجهت کمال نفس باشد؛ یعنی هنرمند در خلق آثارش بایسته‌ها و شایسته‌های شرعی و اخلاق دینی را مورد توجه داشته باشد. حُسن فاعلی نیز بدین معناست که نیت هنرمند در تولید اثر هنری، رضایت الهی و خدمت به بندگان باشد، نه صرفاً کسب درآمد، شهرت، موقعیت اجتماعی یا لذت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

۲-۵. موسیقی

علامه جعفری در میان هنرهای خاص، به سراغ موسیقی رفته و برخی مباحث فلسفه موسیقی را مطرح کرده است. او در این اثر مطالبی همچون تعریف موسیقی، رابطه موسیقی با شعر، نقاشی و خط، عینیت واقعی موسیقی و سرّ جذابیت موسیقی را ارائه کرده است (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۶).

۲-۶. کارکردهای هنر

۱. تأثیر در کمال مخاطبان: فایده هنر برای برخی انسان‌های تماشاگر، فایده آب حیات برای زندگی خواهد بود.

۲. تأثیر در کمال هنرمند: هنرمند با علم به اینکه انسان‌هایی به اثر هنری‌اش خواهند نگریست و کمال یا سقوط آنها در خود هنرمند نیز تأثیر دارد، همه استعدادهای مغزی و اعماق و سطوح روح خویش را به کار می‌اندازد تا اثر و انگیزه تحول به رشد و کمال را به آن انسان‌ها که خود جزئی از آنان است، تحویل دهد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۲). گاهی مجذوب جمال‌شدن موجب رهایی انسان از مراتب پایین و صعود به مراتب بالاتر می‌شود. البته گاهی نیز ممکن است موجب سقوط و تنزل شود (مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>).

۳. نجات حیات معقول انسان: آثار هنری در یک فعالیت فردی محدود نمی‌ماند و درنهایت به

جامعه ارائه می‌شود؛ از این رو باید آثار هنری توسط کسانی که هم در حیات انسانی صاحب‌نظرند و هم با قلمرو هنر آشنایی کامل دارند، در کمال خلوص و با انگیزه هنر برای حیات معقول انسان‌ها مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد. پرواضح است که چنین چیزی سانسور هنر نیست، بلکه نجات‌دادن حیات معقول انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

۴. تجلی معقول حقیقی در کسوت محسوس: هنر برین از طریق خیال موجب تنزیل امر معقول به جمال محسوس می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۳۸).

۵. مرتبط جلوه‌دادن عوالم سه‌گانه: در لفافه هنر سه عالم عقل، مثال و طبیعت به یکدیگر مرتبط جلوه داده می‌شوند (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۱).

۶. جهان‌آرایی: هنر مایه آرامش صحنه هستی است و موجب فرح و جمال جامعه می‌شود (همو، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

۲-۷. نقد هنر و زیباشناسی غربی

علامه جعفری به مناسبت‌های گوناگون، هنر غربی را واکاوی می‌کند و به مناسبت از نظریات فلسفی اندیشمندان غربی درباره هنر سخن می‌گوید و از افرادی همچون افلاطون، اریک نیوتن و هگل سخنانی نقل می‌کند. استاد مطهری نیز به مناسبت بحث درباره زیبایی، به افلاطون اشاره می‌کند. مهم‌ترین نقدهایی که بر هنر غربی مطرح می‌کنند، عبارت‌اند از:

۱. هنر در غرب برای شگفتی، تنوع و برهم‌زدن یکنواختی زندگی است و بس.

۲. در نظر گرفتن معیار هنر در جلب شیفتگی مردم.

۳. غفلت از پیستی حقیقت و جایگاه هنر در دستیابی به حیات معقول

(جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

۴. هدف‌گیری لذت در اثر هنری (همان، ص ۳۸).

۵. انحصار زیبایی در زیبایی محسوس (همان، ص ۱۶۲).

۶. جدایی اخلاق از زیبایی (همان، ص ۱۸۷).

۷. نقد تعاریف زیبایی از سوی اندیشمندان غربی.

۸. نقد معیار تناسب به‌عنوان معیار زیبایی (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

۲-۸. زیبایی و هنر

بر اساس مبانی حکمت اسلامی، هنر و زیبایی، دو موهبت الهی‌اند؛ زیرا از سوی اولاً، خداوند

خود زیباست؛ ثانیاً، خداوند منشأ همه زیبایی‌هاست؛ به‌گونه‌ای که در عالم هستی، نظامی واحد و زیبا حاکم است؛ ثالثاً، می‌توان والاترین معیار زیبایی را حق تعالی دانست؛ به‌نحوی که هر امر زیبایی فقط با نسبت با او زیباست. ازسوی دیگر خدا را همچون هنرمندی می‌توان درنظر گرفت که همه عالم هستی، آثار هنری او هستند؛ همان عالمی که سراسر زیباست. دراین میان آدمی نیز اثر هنری خاص و گل سرسید عالم هستی بوده که باری تعالی او را خلیفه خود قرار داده است. آدمی ازسویی خلیفه الهی است و صفات الهی بالقوه در او به ودیعت نهاده شده است؛ ازاین‌رو زیبایی را دوست دارد و قادر به جلوه‌گری زیبایی است. ازسوی دیگر آدمی به‌میزان بهره‌ای که از خلافت الهی دارد، می‌تواند هنرمند باشد و به خلاقیت هنری مبادرت ورزد. انسان همچون حضرت حق می‌تواند به ماده، صورت دهد و چیزی نو بیافریند؛ بنابراین می‌توان هنر بشری را الگوبرداری انسان از هنر الهی دانست. انسان با هنر خود، روح خویش را به‌نمایش می‌گذارد؛ همان‌گونه که باری تعالی با آفرینش عالم هستی، جمال خود را متجلی می‌سازد.

۳. مراکز علمی

مهم‌ترین نهاد علمی حوزوی در مطالعات فلسفی زیبایی و هنر، مدرسه اسلامی هنر است که ذیل دانشگاه ادیان و مذاهب تأسیس شده است و تاکنون نشست‌های علمی متعدد، همایش‌های ملی، کارگاه‌های علمی، کلاس‌هایی درباره فلسفه هنر و زیبایی، فقه هنر و نیز هنرهای خاص برگزار کرده است. همچنین یکی از کتابخانه‌های غنی درباره هنر و زیبایی در این مدرسه برقرار است. افزون‌براین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز چندین نشست علمی و یک همایش ملی با محوریت فلسفه هنر و زیبایی با حضور اساتید حوزوی و دانشگاهی برگزار کرده است. آثاری نیز دراین باره منتشر کرده است. همچنین پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم آثاری دراین باره به‌طبع رسانده است.

نتیجه

اول. مسئله «فلسفه زیبایی» و «فلسفه هنر» در میان حکمای اسلامی نخستین‌بار ازسوی حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم مطرح شده است. اگرچه حکمای پیشین از چستی زیبایی و مسائل مربوط به زیبایی سخن گفته‌اند، ولی نخستین‌بار علامه شعرانی آگاهانه از «فلسفه زیبایی»

سخن گفت. در فلسفه هنر نیز علامه جعفری نخستین عالمی بود که در کتابی با عنوان **فلسفه هنر و زیبایی**، ضمن کنار یکدیگر قراردادن هنر و زیبایی، واژه «فلسفه هنر» را به کار برد. نکته مهم در این باره آن است که عمده‌ترین مطالعات فلسفی در باب هنر و زیبایی پس از انقلاب اسلامی صورت گرفته است.

دوم. تعریف زیبایی ممکن نیست، با وجود این برای زیبایی می‌توان شرح اسم آورد. سوم. معیارهای زیبایی به‌طور کلی مشتمل بر دو گونه‌اند: برخی معیارها در ذات شیء زیباست، همچون تناسب و کمال و برخی معیارها در مخاطب و ناظر امر زیباست. همچون لذت و شادی که از مشاهده زیبایی نصیب می‌شود، اما معیار زیبایی نمی‌تواند صرفاً بر اساس نفس ناظر باشد. در این میان بهترین معیار زیبایی، کمال است.

چهارم. زیبایی را به‌طور کلی بر دو گونه می‌توان تقسیم کرد: زیبایی عقلی و زیبایی حسی. پنجم. نسبت زیبایی به‌ویژه در زیبایی عقلی، پذیرفتنی نیست. در زیبایی محسوس نیز فقط با قطع پیوند با زیبایی معقول می‌توان نسبت را دریافت.

ششم. زیبایی، رکن رکن هنر است؛ از این رو هنرمند اسلامی در واقع با هنر خویش، جمال را به‌منصه ظهور می‌رساند. این جمال، همان جمال عالم هستی است؛ جمالی که تجلی حق تعالی است؛ بر این اساس هنرمند اسلامی همانند خلیفه الهی در ظهور و جلوه‌گری جمال حق تعالی نقشی خاص و برجسته دارد. البته این ظهور زیبایی هنری، امری قائم به انسان نیست؛ چرا که ظهور زیبایی، مستقل از آدمی است. در این میان نقش انسان، گویی نقش ناظری است که از زیبایی مستفیض می‌شود.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح بر زادالمسافر صدرالمتألهین؛ چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۲. ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس؛ معجم مقانیس اللغة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ چ ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. افلاطون؛ پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ ۴، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۵. جعفری، محمدتقی؛ تکاپوی اندیشه‌ها (مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها با علامه جعفری)؛ تنظیم و تدوین علی رافعی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۶. —؛ زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱.
۷. —؛ موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری (یاران علوی)، ۱۳۸۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ «هنر، زیبایی و کمال دین»، مجله معارف؛ ش ۱۰۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۴۳-۵۲.
۹. —؛ در دیدار اعضای حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی؛ مندرج در: <http://javadi.esra.ir>
۱۰. —؛ سروش هدایت؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۱. —؛ سروش هدایت؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۲. —؛ مفاتیح الحیات؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
۱۴. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة العلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح غلامرضا فیاضی؛ چ ۳، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی،

۱۳۸۸.

۱۷. عسکری، ابوهلال؛ الفروق فی اللغة؛ ج ۴، بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ ق.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «بحثی کوتاه در باب جمال»، [بی تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>.
۱۹. —؛ «زیبایی شناسی و نسبت هنر با دین» (گفت و گو)؛ ۱۳۸۹/۱۲/۱۰، گفت و گوی منتشر نشده.
۲۰. —؛ «فلسفه هنر و زیبایی» (گفت و گو)؛ ۱۳۸۹/۱۱/۱۶، گفتگوی منتشر نشده.
۲۱. —؛ تعلیقة علی نهاية الحکمة؛ قم: سلمان فارسی، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ نگاشته علامه طباطبائی (ره) با مقدمه و پاورقی استاد مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۳. —؛ فطرت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۲۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۹.