

بررسی روابط بینامتنی زیبایی‌شناسی نصر باتکیه‌بر دیدگاه لوران ژنی

محمد جواد سعیدی زاده^۱

مینا دلدار^۲

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر

سال چهارم | شماره ۷ | پاییز و زمستان ۱۴۰۳

شاپا: ۰۰۳۴ - ۲۸۲۱ | ص: ۱۳۹ - ۱۶۶

چکیده

سید حسین نصر از جمله شخصیت‌های سنت‌گرای معاصر به شمار می‌آید. وی در آثارش به موضوعات مختلفی از قبیل اسلام، تصوف، معنویت، طبیعت، علم مقدس و هنر پرداخته است؛ از جمله موضوعاتی که می‌توان در نوشته‌های نصر پیگیری کرد، زیبایی‌شناسی است. حال، نوشته پیشرو به دنبال بازسازی صرف زیبایی‌شناسی سنت‌گرای ایرانی نیست؛ بلکه پرسش آن است که باتکیه‌بر دیدگاه لوران ژنی، زیبایی‌شناسی نصر تا چه حد بر اساس روابط بینامتنی شکل گرفته است؟ به دیگر سخن، مقاله حاضر می‌کوشد تا روابط بینامتنی زیبایی‌شناسی نصر را با دیگر متون، هویدا کند و البته برای رسیدن به این هدف، از نظریه بینامتنی ژنی کمک می‌گیرد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که نگرش افلاطونی - افلوپینی سنت‌گرایان از یک سو، تعلق خاطر نصر به عارفان مسلمانی چون ابن عربی از دیگر سوی و نیز تأثیرگذاری سنت‌گرایان متقدمی چون شوان بر نصر، زیبایی‌شناسی وی را در روابطی بینامتنی قرار داده است.

واژگان کلیدی: زیبایی‌شناسی نصر، بینامتنیت لوران ژنی، زیبایی‌شناسی شوان، زیبایی‌شناسی ابن عربی.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر، مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛

m.j.sacidizade@itaihe.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد رشته پژوهش هنر مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی: Mdeldar1359@gmail.com



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ ۱. مقدمه

سید حسین نصر، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های سنت‌گراست و سنت‌گرایی یکی از نحله‌های مهم قرن بیستم است. تاکنون، درباره وی پژوهش‌های مختلف و بسیاری صورت‌گرفته ولی عمده تحقیق‌ها بر محور موضوعاتی چون سنت، دین، بحران محیط‌زیست، وحدت متعالی ادیان، و حکمت هنر وی متمرکز بوده است و کمتر از زیبایی‌شناسی او سخن به میان آمده است. پژوهش حاضر در صدد آن است که زیبایی‌شناسی نصر را مورد بررسی قرار دهد و مسئله آن است که زیبایی‌شناسی نصر تا چه از اصالت و یا وراثت برخوردار است؟ به عبارت دیگر، کدام نظریه‌پرداز و با چه دیدگاهی بر نظریات زیبایی‌شناسی نصر تأثیرگذار بوده است؟

در این نوشتار سعی می‌شود تا با استفاده از رویکرد بینامتنیت به این پرسش پاسخ داده شود؛ زیرا شعار بینامتنیت آن است که «هیچ متنی بدون پیش‌متن نیست و متن‌ها پیوسته بر اساس متن‌های گذشته بنا می‌شوند» (نامور مطلق، ۱۳۹۴، ۲۴). بینامتنیت نسخه‌های متعددی دارد و در این مقاله از بینامتنیت لوران ژنی استفاده می‌شود زیرا وی بینامتنیت را کاربردی نموده و به ریشه‌یابی متون پیش‌تر در متن پیش‌رو کمک کرده است. با این توضیح معلوم می‌شود که پرسش پژوهش آن است که زیبایی‌شناسی نصر با تکیه بر بینامتنیت ژنی در روابط با کدام متون قرار گرفته است؟

هدف این مقاله دستیابی به آرای مؤثر بر زیباشناسی نصر باتکیه بر روابط بینامتنی ژنی است؛ این پژوهش با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای، و با روش توصیفی - تحلیلی نگارش یافته است.

❁ ۲. چارچوب نظری تحقیق

بینامتنیت، با زبان‌شناسی سوسور آغاز، با نظریه گفتگومندی باختین ادامه و توسط ژولیا کریستوا نام‌گذاری شد. آنچه از این تاریخچه برداشت می‌شود تلاش کریستوا برای یکی کردن نظریات سوسور و باختین در ارتباط بین متون است. کریستوا به عنوان بنیان‌گذار بینامتنیت مخالف با کاربردی کردن آن بود؛ زیرا آن را کاری غیرممکن و شبیه نقد منابع تلقی می‌نمود (همان، ۱۸۲). پس از کریستوا، بارت نیز بحث از بینامتنیت را دنبال کرد با این تفاوت که کریستوا بر بینامتنیت خلقی و تکوینی متمرکز بود ولی بارت بر بینامتنیت خوانشی. کریستوا و بارت، هر دو به عنوان شخصیت‌های نسل اول بینامتنیت به شمار می‌آیند.

نسل دوم بینامتنیت، یعنی لوران ژنی و ریفاتر، با وجود تفاوت در بینامتنیت تکوینی و خوانشی، سعی کردند تا آن را به سمت کاربردی‌تر شدن سوق دهند. ژنی کوشید تا با نوآوری در زمینه بینامتنیت، آن را از سکون خارج و بدان حالتی پویا ببخشد. وی بر این نظر بود که وارث اصطلاحات پیش پا افتاده‌ای از بینامتنیت شده که باید بیشترین معنای ممکن را به آن بدهد (همان، ۱۸۸). به همین جهت، ژنی خود را از بینامتنیت کریستوا و بارت متمایز کرد؛ زیرا بر امکان بازجویی و بازیابی بینامتنی تأکید نمود. این نگرش نسبت به بینامتنیت باعث شد تا آن را از حالت نظری صرف خارج کرده و به روشی برای تحلیل متون تبدیل کند؛ بنابراین، بینامتنیت ژنی بی‌ارتباط با نقد منابع نیست. به عبارت دیگر، تفاوت نسل اول و دوم بینامتنیت در همین دوری و نزدیکی به نقد منابع است. نسل نخست، از نزدیکی بینامتنیت به نقد منابع پرهیز دارد، ولی نسل دوم از چنین امری ابایی ندارد (همان، ۱۹۱)؛ بنابراین، ژنی نظریات متفکران پیش از خود درباره



بینامتنیت را به صورت منعطف‌تری می‌پذیرد، ولی برخی ایرادهای آن را برطرف می‌کند. این نوآوری و نگاه دقیق وی، سبب تسهیل مطالعات و بررسی دیگر پژوهشگران در تحلیل آثار هنری و متون ادبی شده است.

از سوی دیگر، وی به نوعی سلسله‌مراتب در روابط بینامتنی قائل است؛ زیرا از نظر او «اگر یک واحد معنایی فقط امکان نزدیکی دو متن را فراهم کرده باشد و اگر رابطه متن با متن بدون عناصر ساختارمند برقرار شده باشد، در این صورت، نمی‌توان از یک «بینامتنیت حقیقی» سخن گفت، بلکه می‌توان آن را یک بینامتنیت ضعیف نامید» (همان، ۱۹۴) اما اگر دو متن در ساخت‌های گوناگون و در صورت یا مضمون، ارتباط وثیقی داشته باشند، بینامتنیت به نحو قوی خواهد بود (همان، ۱۹۵). بنابراین، روابط بینامتنی را می‌توان در یک تقسیم کلان ضعیف و قوی پیگیری کرد. با توجه به همین تقسیم آثار و نظریات نصر درباره زیبایی نیز قابل ردیابی است یعنی می‌توان فهمید که روابط بینامتنی نصر در عرصه زیبایی با کدام اندیشمند قوی یا ضعیف بوده است. در این نوشتار سعی می‌شود تا روابط بینامتنی قوی نصر در عرصه زیبایی‌شناسی برملا شود.

❁ ۳. پیشنهاد تحقیق

از بررسی پژوهش‌های انجام شده معلوم می‌شود که تاکنون تحقیقی با این عنوان صورت نگرفته است. با این وجود می‌توان به برخی پژوهش‌های نزدیک اشاره کرد: رزا بهوند، فرناز قویونچی‌زاد و ندا درویشی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر زیبایی‌شناسی از دیدگاه سنت‌گرایان (فریتهوف شوان، بورکهارت، رنه گنون، کوماراسوامی و سید حسین نصر)» آرای متفکران سنت‌گرا در باب زیبایی را مورد نقد قرار داده‌اند. از نظر ایشان، دیدگاه سنت‌گرایان فوق درباره زیبایی دارای ابهام و تناقضات آشکار همراه با منطق‌گریزی، بیان احساسی و عاری از واقعیت و حقیقت است. شباهت مقاله نامبرده و پژوهش پیشرو در پرداختن به نگرش زیبایی‌شناختی نصر است و تفاوت آن دو این است که مقاله مزبور به روابط بینامتنی زیبایی‌شناسی نصر نمی‌پردازد.

محبوبه مقیم نژاد حسینی (۱۴۰۱) در مقاله «هنرهای زیبا در اندیشه دکتر سید حسین نصر» به بررسی دیدگاه نصر، نسبت به مفهوم هنرهای زیبا، نحوه پیدایش این هنرها و ویژگی‌های فرهنگی و محتوایی آن پرداخته است. نویسنده مقاله برخی از هنرهای عصر تجدد را از نظر نصر مورد بررسی قرار داده است. این مقاله به دنبال تطبیق اندیشه نصر بر زیبایی در آثار تجسمی است ولی مقاله مذکور روابط بینامتنی در اندیشه‌های زیباشناختی سید حسین نصر را مدنظر دارد.

علیرضا گیور (۱۴۰۱) در پایان‌نامه نقد و بررسی زیبایی‌شناسی طبیعی و بحران معنوی از دیدگاه سید حسین نصر با اشاره به زیبایی‌شناسی طبیعی و بحران معنوی از دیدگاه نصر، این دو مقوله را مورد بررسی و کاوش قرار داده است. وی تلاش دارد که علت کاهش زیبایی طبیعی و تأثیر بحران معنوی در این امر را دریابد. در این پژوهش، دوری مدرنیته از سنت را یکی از دلایل بحران معنوی در زیبایی‌شناسی معاصر بیان می‌کند و افول معنویت در زیبایی‌شناسی را ریشه در معنویت ازدست‌رفته انسان دوران تجدد می‌داند. این نگارش از نظر بررسی دیدگاه نصر مرتبط، و از لحاظ عدم رویکرد بینامتنی، متفاوت با نگارش پیشرو است.

حبیب دلیری (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی نقدهای پژوهشگران ایرانی بر آرای سنت‌گرایان درباره هنر و زیبایی» در رابطه با نظریات سه شخصیت اصلی سنت‌گرا (گنون، کوماراسوامی و شوآن) درباره هنر و زیبایی پژوهش کرده است. موضوع اصلی و قابل بحث در این پژوهش تبیین مهمترین اصول و نخستین مفاهیم بنیادین سنت‌گرایی است و به صورت کلی به بررسی این نقدها پرداخته است. اما آنچه مطالب این مقاله را با پژوهش حاضر مرتبط کرده، نظریات نصر نسبت به زیبایی مرتبط است. در این مقاله دیدگاه سنت‌گرایان و نصر مدنظر است؛ اما در این تحقیق دیدگاه نصر با بینامتنیت لوران ژنی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پس از پیشینه‌ای که می‌توان برای زیبایی‌شناسی نصر عرضه کرد، دیگر مسئله بررسی بینامتنیت به عنوان چارچوب نظری این پژوهش است. باتوجه به اینکه در این پژوهش،



رویکرد ژنی برای بررسی نظریات مؤثر بر زیبایی‌شناسی نصر مورد مطالعه قرار می‌گیرد، می‌توان گفت که در زمینه بینامتنیت ژنی و رویکرد وی، مقالات زیادی توسط پژوهشگران انجام شده اما هیچ‌کدام از آنها برای تعیین اصالت یا وراثت زیبایی‌شناسی نصر انجام نشده است. به عنوان نمونه، مهناز ذوالفقاری (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل بینامتنی نقاشی‌ها و مجسمه‌های بهمن محمصص از دیدگاه لوران ژنی» به بررسی برخی آثار بهمن محمصص، بر اساس تحلیل پیش‌متن‌های تأثیرگذار بر آثار این هنرمند پرداخته است.

❁ ۴. گزارش از زیبایی‌شناسی نصر

۴-۱. زیبایی

نصر در تعریف از زیبایی به چهار مطلب اشاره می‌کند:

الف) زیبایی قابل تعریف کردن نیست، چون گستره و دامنه زیبایی به قدری وسیع است که غیرقابل تعریف است؛

ب) نمی‌توان زیبایی را به ضد زشتی تعریف کرد؛ چون زیبایی مدنظر فراتر از زیبایی و زشتی عادی و حسی است؛

ج) زیبایی با حقیقت در پیوند است همان‌طور که افلاطون، زیبایی را به شکوه حقیقت تعریف کرده است. به نظر نصر این تعریف پذیرفتنی است؛ اما با افزودن این قید که حقیقت، همان واقعیت مطلق است؛ پس واقعیت مطلق که همان جمال مطلق است، ذات احدیتی است که همه واقعیت از او صادر می‌شود، پس زیبایی شکوه واقعیت نیز هست (نصر، ۱۳۸۸، ۱۹۴-۱۹۵)؛ نصر در این باره می‌نویسد:

«از آنجاکه زیبایی در نهایت با ذات نامتناهی در ارتباط است، با آن تجلی و فیضان حضرت حق... همراه است. همان‌طور که مایا همان شکتی متعلق به آتمن است، می‌توان گفت که زیبایی به عنوان مایای الهی یا جنبه تأنیث الهی، ملکه حق و هاله ذات مطلق است. همه تجلیات حقیقه الحقایق با این هاله که همان زیبایی است، همراه‌اند» (نصر، ۱۳۸۵، ب، ۵۲۰).

د) زیبایی از حقیقت و واقعیت جدایی ناپذیر است پس همانند آنها لازمه ظهور واحد در کثیر است و هماهنگی، نتیجه ظهور واحد در کثیر است بدین معنا که اشیای زیبا از هماهنگی برخوردارند (نصر، ۱۳۸۸، ۲۰۱).

۲-۴. زیبایی و مفاهیم مرتبط با آن

۴-۲-۱. زشتی

زشتی، همانند شر چیزی جز تجلی نسبی عدم نیست (نصر، ۱۳۸۵ ب، ۵۲۰). به نظر نصر، امروز بسیاری از مردم در جست و جوی زشتی و بدی هستند و آن را به شکل واقعیت نشان دهند. به طور مثال، در رسانه‌های جمعی به قدری مردم به دنبال یافتن زشتی زندگی انسان‌ها هستند که باعث شده تمام زیبایی‌ها و خوبی‌های زندگی فرد تحت الشعاع قرار گیرد. حتی در عکس برداری رسانه‌ها هم بر زشتی تأکید بیشتری نسبت به زیبایی‌ها می‌شود (نصر، ۱۳۸۵ الف، ۲۱۴-۲۱۵).

۴-۲-۲. خیر

اگرچه در جهان امروز، خوبی و زیبایی از هم جدا شده‌اند؛ ولی اسلام دین زیبایی است و هرگز از زیبایی جدا نشده است. در نظر اسلام، زیبایی و خوبی جدایی ناپذیرند. نکته قابل توجه اینکه در زبان عربی از زیبایی و خیر هر دو به حُسن، و از زشتی و شر به قبح تعبیر می‌شود. خوبی بُعد درونی و زیبایی بُعد بیرونی چیزها را نشان می‌دهد. در اسلام می‌گویند زیبایی زن ظاهری و خوبی او درونی است؛ ولی درباره مرد خوبی او ظاهری و زیبایی او درونی است؛ بنابراین، زیبایی و خوبی مکمل یکدیگرند و از یکدیگر جدایی ناپذیر (همان، ۲۱۱-۲۱۲).

۳-۴. گستره زیبایی

گستره زیبایی در تمام سلسله مراتبی است که عارفان و سنت‌گرایان به آن نظر دارند.



نصر در این باره به چهار مرتبه اشاره کرده است: مرتبه اول، جمال برتر که همان جمال حق تعالی است؛ مرتبه دوم، جمال عوالم عقلی و ملک‌ی است که این عالم جایگاه ملائکه خداوند است؛ مرتبه سوم، جمال صور در عالم خیال؛ و مرتبه چهارم، جمال صور در عالم ماده است که در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد (نصر، ۱۳۸۸، ۱۹۷-۱۹۸). در دیدگاه نصر زیبایی آنچنان گستره پهناوری دارد که زشتی در آن گم و بی ارزش می‌شود. بنابراین، زشتی در کنار زیبایی عالم و جهان هستی بسیار کم‌رنگ و ناچیز است. او درباره حدود زیبایی در کتاب معرفت و معنویت چنین می‌گوید:

زیبایی نیز از زشتی واقعی‌تر است اگر در زیبایی آسمان‌های بیکران در یک شب پر ستاره و زیبایی لایزال زمین در یک روز آفتابی اندیشه کنیم، درمی‌یابیم که دامنه زشتی در قیاس با آن زیبایی چقدر ناچیز و بی‌قوارگی‌های نابهنجار اختراعات بشری از طریق تولیدات ماشینی در قیاس با شکوه زیبایی نظم کیهانی چه قدر بی‌مقدار است تا چه رسد به زیبایی متعالی «نظم الهی» که نیم‌نگاهی به آن گاهی برای انسان‌های فانی میسر می‌شود، آن هم در لحظات نادری که جمال یک چهره بشری یک منظره طبیعی یا یک اثر هنری مقدس نشانی نازدودنی بر جان بشر در سرتاسر زندگی بر جای می‌نهد و پوسته سخت غرور و نخوت بشر را نرم می‌سازد (نصر، ۱۳۸۵، ب، ۵۲۰-۵۲۱).

۴-۴. زیبایی و انسان

۴-۴-۱. زیبایی انسان

باتوجه به سلسله‌مراتب زیبایی، پرسش آن است که انسان در کدام مرتبه از سلسله‌مراتب فوق قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، زیبایی بشری از کدام قسم از مراتب فوق برخوردار است؟

به نظر نصر چون انسان جامع همه مراتب است و از همه مراتب وجود برخوردار است، پس از زیبایی جسمانی، زیبایی منش، زیبایی روان، عقل، و دل برخوردار است و تمام

این مراتب در انسان کامل محقق شده است. به نظر او انسان تا زمانی که جوان است از زیبایی خدادادی برخوردار است؛ ولی هر چه سن او رو به پیری می‌رود زیبایی درونی بر زیبایی بیرونی غلبه می‌کند و زیبایی ظاهری کم‌رنگ‌تر می‌شود (نصر، ۱۹۸، ۱۳۸۸-۱۹۹). البته زیبایی ظاهری به هیچ‌وجه کم‌اهمیت نیست؛ چون موهبت عظیمی است که خدا به بندگانش داده است. به نظر برخی صوفیان، نظر کردن مرد صوفی به زیبایی چهره زن مسلمان، مستقیم‌ترین وسیله برای مشاهده زیبایی الهی است. به عنوان نمونه، ابن عربی توضیح می‌دهد ایامی که در مکه بوده، به زن ایرانی زیبارویی برخورد کرده و با نگرستن به وی همه معارف باطنی منکشف شده است (همان، ۱۹۹).

۲-۴-۴. زیبایی روح

از نظر نصر، برترین شکل زیبایی در این جهان زیبایی روح انسان است که به احسان مربوط می‌شود. احسان واژه‌ای است که زیبایی، خوبی و حسن را با هم دارد. احسان داشتن، یعنی برخورداری از محاسنی همچون گشاده‌دستی، عشق و زندگی‌کردن در آرامش. احسان داشتن پاسخی است که زیبایی روح انسان به خالق می‌دهد که خود احسن الخالقین و دارای اسمای حسنی است. برخورداری از احسان یعنی برخورداری از تعادل بین جهان درون و بیرون و غوطه‌ور شدن در تمامی سطوح جمال. در حدیث قدسی معنای احسان چنین توضیح داده شده است که انسان به مرتبه‌ای برسد که به هنگام پرستش خداوند گوئی آن را می‌بینیم و اگر ما او را نمی‌بینیم او ما را می‌بیند (نصر، ۱۳۸۵ الف، ۲۲۲-۲۲۳).

۳-۴-۴. تجربه زیبایی انسان

خدا تجربه زیبایی را از طریق همه قوای ظاهری و باطنی انسان‌ها میسر ساخته است؛ بنابراین، تجربه زیبایی می‌تواند از طرق زیر امکان‌پذیر باشد:
الف) قوای ظاهری همچون قوه بینایی و شنوایی؛



ب) قوه خیال: در این صورت، انسان قادر به درک خیالات زیباست؛

ج) قوه ذهن: درک زیبایی صورت‌های ریاضی در اینجا قرار می‌گیرد؛

د) عقل شهودی: با آن می‌تواند زیبایی عالم عقل و فرشتگان را درک کند؛

هـ-) دل: مشاهده معشوق الهی از این طرق ممکن می‌شود (نصر، ۱۳۸۸، ۱۹۷).

ما تنها تمایل داریم که به صورت ظاهری بنگریم و زیبایی ظاهری را دنبال کنیم؛ ولی صوفیه از طریق صورت‌های ظاهری، زیبایی درونی را تماشا می‌کنند. مؤید سخن روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «ان الله كتب الاحسان على كل شیء». بر اساس این روایت، باید صور را مطابق با شفافیت مابعدالطبیعی آنها دید و نه بر اساس کدورت ظاهری‌شان. آن شفافیت از زیبایی جدایی‌ناپذیر است؛ چون به مثابه پنجره‌ای است که نور ذات نامتناهی را نمایان می‌کند و ما را به منبع همه زیبایی منتقل می‌کند (همان، ۳۰۲-۳۰۳).

۴-۴-۴. سوژکتیو یا ایزکتیو بودن زیبایی

در این بخش پرسش آن است که آیا زیبایی وابسته به ذهن ماست یا اینکه جزو واقعیت موجودات است؟

به نظر نصر از محاوره فیلبوس افلاطون معلوم می‌شود که زیبایی جزو واقعیت عینی موجودات است و قائم به مخاطب آن نیست؛ ولی هر بیننده‌ای زیبایی را به همان اندازه‌ای می‌بیند که نفس او قادر به درک زیبایی باشد و این امر وقتی محقق می‌شود که نفس از طریق تحصیل فضیلت پرورش یافته باشد. البته باید برخی از انواع زیبایی را استثنا کرد و آن زیبایی‌های جهان شمولی است که به فرهنگ خاصی تعلق ندارند مثل زیبایی طبیعت یا برخی شاهکارهای هنری. در این گونه آثار خداوند جمال را به نحوی متجلی کرده که از مرزهای فرهنگی فراتر می‌رود و به ما یادآوری می‌کند که جمال از آن ذات بی‌شکل و صورت است (همان، ۱۹۵-۱۹۶).

۴-۵. آثار زیبایی

از مطالعه آثار نصر معلوم می‌شود که زیبایی از سه تأثیر مهم برای انسان برخوردار است:

الف) تذکار: زیبایی نقشی مهم در زندگی انسان ایفا می‌کند از این جهت که یادآور جمال آسمانی است. به عبارت دیگر، زیبایی وسیله‌ای است برای یادآوری و بازایی فطرت حقیقی ما (همان، ۲۰۲)؛

ب) آرامش: زیبایی به دلیل ارتباطش با عدم تناهی خدا، آرامش کامل را به ارمغان می‌آورد و نفس را از همه قیودات رها می‌سازد (همان، ۱۹۹). نصر، برای آرامش از واژه‌های «صلح و سلام» نیز استفاده نموده است؛ وی بر این نظر است که انسان پس از رؤیت زیبایی تمام، در خداوند، اینک به آرامش، سکون، صلح و سلام می‌رسد:

«نظاره زیبایی مستلزم آرامش و سکون، صلح و سلام است. در مرتبه صورت‌ها، مادام که نفس، جذب زیبایی صورت مورد نظر شده باشد، در حالت صلح و سلام باقی می‌ماند، ولی در بسیاری از موارد همین که با محدودیت وجودی آن صورت مواجه شود و این محدودیت را خفقان‌آور بیابد توجهش به جای دیگری معطوف می‌گردد و سراسیمه حالت صلح و سلام را رها می‌کند» (همان، ۲۰۴).

به نظر وی، زیبایی صوری انسان صوفی را به جمال لایتناهی سوق می‌دهد و از آنجایی که در جمال لایتناهی محدودیتی وجود ندارد هیچ چیزی نمی‌تواند آرامش وی را برهم زند. صوفیان آسیای مرکزی از این حالت به «صلح کل» تعبیر می‌کنند که به معنای غرق شدن انسان در حق متعال است (همان، ۲۰۵). البته اگرچه صوفیه به دنبال زیبایی بوده‌اند ولی درباره خطرات آن نیز هشدار داده‌اند. کسی که نتواند با رهایی از کاستی درون، خود را مهیای تجربه زیبایی مطلق کند این کار برای او روا نیست. پس از این جهت که ممکن است زیبایی انسان را گرفتار خود کند به مثابه شمشیر دو دم است زیرا ممکن است زیبایی متناهی مستقل از زیبایی خدا در نظر گرفته شود (همان، ۱۹۹-۲۰۰).



ج) عشق: زیبایی و عشق دو جنبه حقیقت واحدند زیرا نمی‌توان به امر زیبا عشق نورزید (همان، ۱۹۳). عشق، چیزی است که موجودات را جذب یکدیگر و آنها را جذب مبدئشان می‌کند. بر اساس قرآن کریم یکی از اسامی خداوند عشق یا «الودود» است. در قرآن اشاره‌های فراوانی به برخی واژه‌های معادل عشق شده است نظیر آیه ۹۰ سوره هود (ان ربی غفور ودود) یا آیه ۵۴ مائده (یحبههم و یحبونه) (همان، ۱۷۹). به نظر نصر، بنیاد مابعدالطبیعی عشق در قرآن همین آیه اخیر است؛ چون معنای آیه این است که خدا مردمی را می‌خواهد که آنان را دوست بدارد و آنان نیز خدا را دوست بدارند (همان، ۱۸۰). اگرچه صوفیان، علاوه بر واژه «حب» از واژه «عشق»، به معنای محبت شدید، نیز استفاده می‌کنند؛ ولی از نظر آنها قرآن به طور مستقیم از واژه عشق، به دلیل شدت و حدتش، استفاده نکرده است (همان، ۱۸۶). به هر حال، موضوع عشق را می‌توان در روایات و بر اساس حدیث گنج مخفی نیز پیگیری کرد؛ چون طبق این روایت خداوند دوست داشت که شناخته شود و به همین دلیل، جهان را به وجود آورد؛ بنابراین، هیچ بخشی از وجود نیست که عشق در آن متجلی نباشد (نصر، ۱۳۸۵ الف، ۲۰۰). از اینجا معلوم می‌شود که نوعی سلسله‌مراتب در عشق وجود دارد؛ زیرا از طرفی، خداوند نسبت به خودش و نسبت به آفریده‌هایش عشق می‌ورزد و از سوی دیگر، ما به خداوند و تمام آفریده‌هایش عشق می‌ورزیم. برای مثال ما به عنوان یک مسلمان نمی‌توانیم عاشق خدا باشیم؛ ولی به پیامبرش عشق نورزیم؛ چون عشق به حبیب خدا شرط عشق به خداست (نصر، ۱۳۸۸، ۱۷۹-۱۸۱). نگرش سلسله‌مراتبی به عشق را می‌توان با تقریرهای متفاوتی در نصر دید، هر چند که او آنها را از زبان صوفیه بیان می‌کند. طبق یک بیان، صوفیه بر این نظرند که عشق از مراتب مختلفی تشکیل می‌شود که از عشق مجازی تا عشق حقیقی ادامه دارد. عشق حقیقی یعنی عشق انسان به خدا و عشق مجازی شامل همه عشق‌های خارج از پیوند عاشقانه میان انسان و خداست. طبق بیان دیگر، سلسله‌مراتب عشق از عشق نفس به خود شروع می‌شود؛ عشقی که مانع از رشد نفس است. در مرتبه دیگر، عشق به دیگران است؛ این مرتبه هنوز محدود و متناهی است و ناپایدار. این

عشق انسان را وابسته به دنیا می‌کند و مانع از تجربه‌های بالاتر عشق می‌شود. در مرتبه سوم، عشق به حقایق مقدس همچون رسولان و کتب وحیانی و هنر قدسی قرار دارد؛ این عشق می‌تواند انسان را به حضرت حق بازگرداند مشروط به اینکه نسبت به مبدأ قدسی آن آگاه باشد. در مرتبه بعد، عشق به خداوند است که آزادی‌بخش است؛ زیرا موضوع عشق امر نامتناهی است. بنابراین، سلسله‌مراتب عشق می‌تواند به مثابه نردبانی برای صعود به ملکوت باشد و یا نفس را در مراتب فروتر زندانی کند (همان، ۱۸۱-۱۸۳). به نظر نصر، در عشق به دیگران نوعی فراروی از نفس وجود دارد و در اینجا شخص عاشق، اهل ایثار و بخشش است. قوی‌ترین عشق در مرتبه بشری عشق اصیل زن و مرد است و نشانه اصالت چنین عشقی آن است که اگر زیبایی ظاهری معشوق رو به نقصان رود هیچ کاستی در این عشق به وجود نمی‌آید؛ چون متعلق آن اوصاف ظاهری معشوق نیست؛ بلکه خود شخص است. چنین عشقی موهبتی الهی در حق مخلوقات است همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید آنها را به صورت زوج آفریدیم. در این عشق، نفس از خودمحوری جدا می‌شود و مستلزم از خودگذشتگی کامل و دلدادگی بی‌حد و حصر است (۱۸۴-۱۸۵). پس، در این مرحله از عشق نوعی مرگ وجود دارد یا مرگ از امیال خویش به‌خاطر دیگران و یا مرگ ظاهری عاشق به دلیل شرایط بیرونی. به همین دلیل، حکایت‌های عاشقانه، همچون لیلی و مجنون، غالباً به مرگ عاشق یا معشوق یا هر دو ختم می‌شود، هر چند که این داستان‌ها جنبه رمزی دارند و در باطن به عشق خدا اشاره دارد. به عنوان نمونه، در همین حکایت لیلی به ذات الهی اشاره دارد؛ چون لیلی از لیل اخذ شده و خداوند از شدت نورانیت فوق نور مرئی است و در نتیجه، تیرگی شب را دارد و در مقابل، مجنون نماد انسان دیوانه‌واری است که با تمام وجودش به خدا عشق می‌ورزد. اساساً این تأثیر عشق با واژه عشقه نیز هم‌خوان است؛ زیرا نام گیاهی است که به دور درخت می‌پیچد و ساقه‌اش را سخت فشار می‌دهد به نحوی که آن را خشک می‌کند. به عبارت دیگر، ریشه این واژه نیز نشان می‌دهد که محبت شدید مستلزم نوعی مرگ است (همان، ۱۸۶-۱۸۸).



با این توضیحات معلوم می‌شود که باید بین دو معنای عشق تفکیک کرد: عشق به معنای مابعدالطبیعی آن و عشق به معنای صرف احساس. به نظر نصر، در تصوف عشق مکمل معرفت است چه اینکه نمی‌توان بدون عشق به گلشن حقیقت رسید (همان، ۱۹۲). برای سلوک در راه رسیدن به گلشن حقیقت صرف تحصیل معرفت کفایت نمی‌کند بلکه باید در دریای عشق فرو رفت و جذب زیبایی بالاترین مرتبه آن شد. خدا به ما این امکان را داده تا نه تنها از طریق علم بلکه از راه عشق و جمال نیز به او دسترسی پیدا کنیم (همان، ۱۷۷). در مسئله‌ی عشق، خدا ما را مختار آفریده است یعنی به عنوان موجوداتی که آگاهانه قدرت انتخاب عشق به خدا یا ترک آن را دارند و مانع اصلی در عشق به خدا آن است که امور دیگر نیز می‌توانند معشوق ما واقع شوند (همان، ۱۹۰).

❁ ۵. تحلیل روابط بینامتنی زیبایی‌شناسی نصر

باتوجه به چهارچوب نظری حاکم بر این پژوهش (بینامتنیت لوران ژنی) نگارنده سعی در یافتن ارتباطی در خور، بین آرا و نظریات سید حسین نصر، پیرامون زیبایی، با دیگر متفکران پیش از خود را دارد. در این بخش تلاش می‌شود که نظریات فیلسوفانی همچون افلاطون و افلوپین، عارفان مسلمانی چون ابن عربی، و اندیشمندان سنت‌گرایی همچون فریتیوف شوان در عرصه زیبایی با آرا و نظریات نصر، ردیابی گردد. منطق حاکم بر ساختار ادامه مقاله از آنجایی ناشی می‌شود که نصر متفکری سنت‌گراست، پس طبیعی است که زیبایی‌شناسی وی با برخی متفکران سنت‌گرا در روابط بینامتنی قرار گرفته باشد. از طرفی، به دلیل رگه‌های عمیق عرفانی سنت‌گرایان شناخت روابط بینامتنی نصر با برخی از آنها نیز قابل توجه است و از آنجایی که در عرفان اسلامی، اندیشه‌های افلاطون و نوافلاطونیان مؤثر بوده نظرات فلاسفه‌ای چون افلاطون و افلوپین حائز اهمیت است؛ لذا بر مبنای منطق فوق روابط بینامتنی نصر در باب زیبایی با محوریت این سه ضلع صورت می‌پذیرد.

۱-۵. فیلسوفان

۱-۱-۵. افلاطون

افلاطون فیلسوف بزرگ یونان و از جمله بنیان‌گذاران فلسفه کلاسیک است. از او آثار ارزشمندی درباره هنر و زیبایی برجای مانده است. متفکران و اندیشمندان پس از وی نیز با استناد به آرا و نظرات افلاطون، مطالعه و پژوهش‌های فراوانی را ارائه داده‌اند. در زمینه زیبایی و عشق می‌توان ردپای نظرات افلاطون در دیدگاه نصر را به خوبی ملاحظه نمود:

در کتاب هیپپاس بزرگ که افلاطون محاوره بین سقراط و هیپپاس، سوفیست یونانی، را به نگارش درآورده، در رابطه با زیبایی و شناخت آن پرسش‌ها و پاسخ‌هایی را مطرح می‌کند. روابط بینامتنی زیبایی‌شناسی نصر در کتاب گلشن حقیقت با رساله هیپپاس بزرگ افلاطون، از چند جهت قابل توضیح است:

نخست، در انتهای محاوره افلاطون از زبان سقراط زیبا را دشوار می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ۶۰۱) همچون نصر که زیبایی را قابل تعریف نمی‌دانست.

دوم، افلاطون به دنبال زیبایی مثالی است؛ به عبارتی، زیبایی را به نحو سلسله‌مراتبی می‌بیند و در نتیجه، به دنبال زیبایی در مرتبه بالاتر است؛ یعنی آن مرتبه‌ای از زیبایی که سبب می‌شود تا تمام مراتب پایین‌تر زیبایی، زیبا باشند؛ این موضوع همان نگرش سلسله‌مراتبی نصر نسبت به زیبایی است:

«مراد ما از اینکه می‌پرسیم "زیبا" چیست، این است که می‌خواهیم بدانیم آن چیست که هرچه از آن بهره دارد زیباست هرچند زیبا ننماید... ما می‌خواهیم بدانیم آن چیست که سبب می‌شود چیزی به راستی زیبا باشد خواه زیبا بنماید و خواه نه» (همان، ۵۸۵).

این نظریه افلاطون را باید در پرتو نظریه مُثُل که سنت‌گرایان نیز بدان قائل هستند، فهم کرد.

کتاب قلب اسلام و دیدگاه نصر درباره رابطه زیبایی و خیر، نگرشی افلاطونی است که در روابط بینامتنی با رساله تیمائوس او قرار گرفته است؛ زیرا وی در آن چنین می‌نویسد:



«هر چه خوب است زیباست. ولی زیبایی بی‌تناسب و اعتدال درونی ممکن نیست»
(همان، ج ۳، ۱۹۱۳). در رساله فیلبوس نیز سقراط می‌گوید:

«ولی، پروتارخوس، ماهیت "خوب" از دست ما گریخت و در طبیعت "زیبا" پنهان گردید؛ زیرا اندازه و تناسب همان است که زیبایی از آن می‌زاید... اگر به یادت باشد گفتیم که علاوه بر اعتدال و زیبایی حقیقت نیز با آن آمیخته شده... حق این است که آن سه را مفهومی واحد تلقی کنیم» (همان، ۱۸۱۴).
از این عبارت رابطه زیبایی و هماهنگی نیز برداشت شدنی است.

بی‌تردید باید به نقش محاوره مهمانی نیز اشاره کرد؛ زیرا در این اثر زیبایی و عشق به صورت سلسله‌مراتبی در نظر گرفته شده است:

کسی که بخواهد برای رسیدن به مقصد نهایی عشق راه درست را در پیش گیرد باید در روزگار جوانی به تن‌های زیبا دل ببازد... نخست به یک تن زیبا دل می‌بندد... سپس درمی‌یابد که زیبایی یک تن با زیبایی تن‌های دیگر یکی است... و از دلبستگی به یک تن تنها دست برمی‌دارد و این‌گونه دلبستگی را حقیر می‌شمارد. چون بدین مرحله رسید چشمش به دیدن زیبایی روح باز می‌شود و آن‌گاه درمی‌یابد که زیبایی روح بسی برتر از زیبایی تن است... ولی در این پایه نیز نمی‌ماند؛ بلکه خواه‌وناخواه به پایه‌ای بلندتر گام می‌گذارد و زیبایی اخلاق و آداب و سنن و قوانین را می‌بیند... کسی در راه عشق همه آن مراحل را طی کرد... در پایان راه یکباره با زیبایی حیرت‌انگیزی... روبرو می‌گردد... آن زیبایی اولاً هستی پاینده و جاودانی است... در ثانی چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت... فقط کسی که آن زیبایی راستین را با دیده روح بنگرد و از زیبایی‌های زمینی... روی برتابد، به زادن و پروردن قابلیت‌ها و فضائل راستین توانا می‌گردد (همان، ج ۱، ۴۶۲-۴۶۵).

از این عبارت می‌توان نقش نفس و فضائل را برای درک زیبایی نیز فهمید. به هر حال،

اگرچه این قبیل روابط بینامتنی به نحو غیرصریح وجود دارند؛ ولی نصر صریحاً در دو مورد خود را در روابط بینامتنی با افلاطون قرار داد:

نخست، وقتی که نوشت: «زیبایی شکوه حقیقت است». این عبارت از گلشن حقیقت در روابط بینامتنی با افلاطون قرار گرفته است؛ ولی دقیقاً معلوم نیست که به کدام کتاب وی ارجاع دارد؛ زیرا در پی نوشت فصل سوم اثر فوق هیچ مستندی ارائه نمی دهد. نزدیک ترین عبارت به این سخن، عبارتی از رساله فایدروس است:

«حال، همان طور که گفتیم، هر نفس انسانی، به دلیل سرشتش، به شهود وجود حقیقی] و حقیقت [دست یافته است و گرنه هرگز داخل این آفریده انسانی] یعنی کالبد جسمانی] نمی شد... در آن روزها برای ما ممکن بود تا زیبایی را با تمام درخشندگی اش ببینیم وقتی... با چشمانمان آن زیبای مبارک را تماشا کردیم» (plato, ۱۹۷۲, ۹۳).

از این عبارت معلوم می شود که نفس ما قبل از ورود به جسم مادی حقیقت را شهود کرده و زیبایی آن را با تمام شکوه و درخشش نظاره کرده است؛ هرچند که در ادامه مقاله مجدداً به این موضوع باز خواهیم گشت.

دوم، نصر صریحاً در مسئله ابژکتیو بودن زیبایی به فیلبوس ارجاع داد. به نظر می رسد که مقصود وی این فقره باشد:

... هنگامی که از زیبایی اشکال سخن می گویم مرادم آن نیست که عامه مردم در نظر دارند؛ مانند زیبایی تن های جانداران... بلکه مقصود من، اگر بتوانی سخنم را دریابی، اشکال راست و اشکال گرد، و سطح ها و جسم هایی از آن قبیل اند که به یاری خط کش و پرگار و گونیا به وجود آورده می شوند. می گویم این اشکال مانند دیگر چیزها نسبت به چیزی یا در ارتباط با چیزی زیبا نیستند؛ بلکه همواره و به خودی خود زیبا هستند و زیبایی شان ناشی از طبیعتشان است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۷۹۴-۱۷۹۵).



۵-۱-۲. فلوطین

وی یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان متأثر از فلسفه افلاطون و پایه‌گذار فلسفه نوافلاطونی است با این تفاوت که افلاطون در دوران کلاسیک می‌زیست و فلوطین در پایان دوره یونانی‌گری. با وجود گذشت شش قرن فاصله میان آن دو، اما فلوطین با افلاطون در بسیاری از امور موافق بود (تاتارکیویچ، ۱۳۹۲، ج ۱، ۶۶۵) و بین آنها، روابط بینامتنی وجود داشت. اگر فلوطین، افلاطونی باشد و اگر افلاطون مؤثر بر نصر باشد بنابراین، فلوطین نیز اثرگذار خواهد بود. روابط بینامتنی نصر و افلوطین در موارد زیر قابل ذکر است:

نخست، فلوطین شناسایی زیبایی را به روح نسبت می‌دهد و در رساله ششم از انشاد اول آمده است: «روح، زیبایی را از طریق توانایی خاصی که بدین منظور به او داده شده است می‌شناسد...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ۱۱۴).

دوم، زیبایی و عشق را به صورت سلسله‌مراتبی در نظر می‌گیرد. به عنوان نمونه، در آغاز رساله چنین می‌نویسد: «زیبایی در دیدنی‌هاست و گاه در شنیدنی‌ها... برای کسانی که از محدوده ادراک حسی برتر می‌توانند رفت اعمال و نحوه‌های زندگی و خوی‌ها و دانش‌ها نیز زیبا هستند همچنین است فضایل» (همان، ۱۱۱)

و کمی بعد چنین ادامه می‌دهد:

«برای دریافتن زیبایی که به چشم در نمی‌آید و تنها روح... به آن آگاه می‌تواند شد باید بالاتر برویم و ادراک حسی را در این پائین رها کنیم... ارواحی که قابلیت عاشق شدن دارند با دیدن زیبایی‌های نامحسوس شادمان‌تر و متحیرتر می‌گردند همان‌طور که زیبایی خوب‌رویان همه آدمیان را خوش می‌آید...» (همان، ۱۱۵).

سوم، زیبایی و زشتی را درباره روح نیز به کار می‌برد:

«اکنون باید... بپرسیم... از زیبایی فضائل و ارواح چه درمی‌یابید؟... بی‌گمان... روحی که خود بی‌رنگ است و خویشتن‌داری بی‌رنگ و درخشش فضائل دیگر را نیز در خود دارد... زشتی در روح چیست و چگونه است؟... بگذار روحی زشت را

تصور کنیم که ظالم و لگام گسیخته و بی آرام و آکنده از تمایلات شهوی و ترس و حسد است و سر در پی چیزهای پست و گذرا دارد... (همان، ۱۱۶).

چهارم، زیبایی را با خیر، و زشتی را با بدی در پیوند می داند زیرا می گوید: «زشتی و بدی عین یکدیگرند، همچنان که هستی و زیبایی با نیک یکی است، و به عبارت دیگر، زیبایی و نیک عین یکدیگرند» (همان، ۱۱۸).

از این عبارت معلوم می شود بین وجود، زیبایی و خیر پیوند است پنجم، شناخت زیبایی الهی به نوعی ریاضت وابسته است:

... چه روشی در پیش بگیریم تا بتوانیم به دیدار آن زیبایی وصف ناپذیر نائل گردیم... هر که می تواند، برود و به درون خویش بازگردد و هر چه را به چشم تن می توان دید در بیرون رها کند... و در چیزهایی که پیش تر به دیده اش زیبا می نمود ننگرد؛ زیرا آدمی وقتی که زیبایی های جسمانی را می بیند نباید به آن دل سپارد... کسی هم که به زیبایی های نامحسوس دل بندد روحش در تاریکی فرومی رود... (همان، ۱۲۰).

از عبارت فوق می توان به خطرات زیبایی جسمانی نیز پی برد.

به علاوه، نصر از رساله هشتم از اثناد پنجم فلوپین نیز تأثیر پذیرفته است؛ زیرا وی بر این نظر بود که زیبایی ظاهری کم اهمیت نیست؛ چون موهبت الهی است، فلوپین نیز در این رساله که به بحث از زیبایی معقول پرداخته، می گوید:

آن اصل، زیبای اصلی و حقیقی است، و تمام و کامل است... عاشقان و به طور کلی پرستندگان زیبایی های زمینی نمی دانند که در واقع زیبایی آن جهانی را می پرستند؛ زیرا علت زیبایی های این جهان همان است... این جهان هم که به تقلید از آن جهان ساخته شد زیباست چون تصویر آن جهان است. به همین جهت معتقدیم که نکوهش کنندگان این جهان دچار گمراهی اند و یگانه عیبی که بر این جهان می توان گرفت این است که در زیبایی به آن جهان نمی رسد (همان، ج ۲، ۷۶۶-۷۶۷).



رابطه زیبایی و عشق، و یادآوری زیبایی الهی در رساله پنجم از انثاد سوم فلوپین آمده است: «کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی، و یادآوری خود زیبایی، و پی بردن ناآگاهانه به خویشی خود با زیبایی می‌داند... علت راستین عشق را یافته است» (همان، ج ۱، ۳۶۱).

۲-۵. عارفان مسلمان

۱-۲-۵. ابن عربی

آنچه از تألیفات ابن عربی در این بحث حائز اهمیت است، نگرش عارفانه وی نسبت به زیبایی و عشق است که به شناخت روابط بینامتنی نصر کمک می‌کند: نصر، گستره وسیعی را برای زیبایی در نظر گرفت به گونه‌ای که هیچ مرتبه‌ای از عالم خالی از زیبایی نیست. ابن عربی نیز در این باره می‌نویسد:

«بدان جمال الهی که خداوند به سبب آن جمیل نامیده می‌شود و از زبان پیامبرش خودش را دوستدار زیبایی موجود در همه اشیا توصیف می‌کند و در آنجا چیزی جز جمال نیست و همانا خداوند عالم را بر صورت خویش آفرید و چون خدا زیباست پس همه عالم زیباست...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۴۲). این عبارت نشان می‌دهد که چیزی به نام زشتی در عالم نیست. نصر عشق را به حب شدید تعریف کرد؛ ابن عربی نیز در فتوحات مکیه می‌نویسد: «و اما عشق افراط در محبت یا محبت مفرط است» (همان، ۳۳۷).

وی درباره واژه عشق به واژه قرآنی «ودود» استناد کرد و ابن عربی نیز در این خصوص چنین آورده است:

«خداوند خبر داده که غفور و دود است؛ یعنی محبتش در غیبتش ثابت است خداوند عزوجل ما را [به مثابه] محبوبش می‌بیند؛ بنابراین نسبت به محبوبش ابتهاج دارد و کل عالم [به مثابه] انسان واحدی است که محبوب وی است و اشخاص عالم همچون اعضای آن انسان‌اند» (همان، ج ۴، ۲۶۰).

نصر مبنای عشق الهی نسبت به آفریده هایش را در حدیث گنج پنهان دنبال کرد، ابن عربی نیز در ذیل بحث «حب الهی» می نویسد: «و آن [بر دو گونه است یا] ما را به خاطر خودمان دوست می دارد و ما را به خاطر خودش دوست می دارد پس [مبنای دومی روایت کنز مخفی است] که می فرماید احببت ان اعرف فخلقت الخلق...» (همان، ج ۲، ۳۲۷). سنت گرای ایرانی از زبان صوفیه توضیح داد که عشق از مراتب مختلفی تشکیل شده است. ابن عربی نیز در فتوحات بین سه نوع عشق الهی، روحانی و طبیعی تفکیک می نهد:

بدان که حب به چیزی الهی، روحانی و طبیعی است و غیر از این حبی در کار نیست. حب الهی حب خدا نسبت به ما و حب ما نسبت خداست که گاهی از آن به حب الهی تعبیر می شود. حب روحانی حبی است که با آن سعی می شود تا رضایت محبوب جلب شود و با وجود محبوب غرض و اراده دیگری باقی نمی ماند؛ بلکه در حکم آن است که فقط محبوب اراده کند و حب طبیعی چیزی است که همه با آن به دنبال رسیدن به اغراض خویش اند (همان).

این عبارت نه تنها سلسله مراتب عشق را توضیح می دهد؛ بلکه به نحو ضمنی نشان می دهد که در عشق طبیعی هنوز انسان گرفتار نفس خویش است؛ ولی در عشق الهی عاشق از نفس خود عبور کرده و به ایثار و از خودگذشتگی دست می زند؛ چون فقط محبوب و اراده وی را می بیند.

نصر توضیح داد که صوفیان، علاوه بر واژه «حب» از واژه «عشق»، به معنای محبت شدید، استفاده می کنند؛ ولی از نظر آنها قرآن به طور مستقیم از واژه عشق، به دلیل شدت و خدتش، استفاده نکرده است. به نظر می رسد که مقصود او در این باره نیز به محی الدین است؛ زیرا ابن عربی می نویسد: «حق تعالی در آن روایت خودش را به شدت حب توصیف کرد؛ اما بر حق تعالی اسم عشق و عاشق اطلاق نمی شود؛ زیرا عشق احاطه حب بر شخص مُحِب است به نحوی که با تمام اجزای وی آمیخته شود» (همان، ۳۲۳).



به جز این موارد غیرصریح، نصر صریحاً خود را در روابط بینامتنی با ابن عربی قرارداد وقتی که ماجرای زن ایرانی را نقل کرد. اما معضل مجدد آن است که نصر هیچ ارجاعی به ابن عربی نمی‌دهد و برای خواننده با رویکرد بینامتنیت هیچ معلوم نیست که در این باره کتاب گلشن حقیقت نصر با کدام کتاب ابن عربی در روابط بینامتنی قرار گرفته است؛ اما از مطالعه آثار ابن عربی به نظر می‌رسد که مقصود وی ترجمان الاشواق باشد؛ چون وی در مقدمه این اثر می‌نویسد:

و برای این شیخ [مکین‌الدین اصفهانی] رضی الله عنه دختر دوشیزه‌ای بود، دختر بچه‌ای باریک‌اندام که چشم‌ها را [به سوی خود جلب و] محدود می‌کرد و مجالس را زینت می‌بخشید و حاضران را مسرور می‌نمود و منظره‌ها را متحیر می‌ساخت که نامش نظام و لقبش عین‌الشمس و البهاء است [وی] از زنان عالم عابد، زاهد گوشه‌نشین، بزرگ حرمین، تربیت یافته در بلد امین [مکه است]... پس هر نامی که در این اثر می‌آورم مقصودم اوست که به کنایه از او یاد می‌کنم و هر خانه‌ای که ناله می‌کنم خانه وی مدنظر دارم و همواره آنچه در این اثر به نظم آورده‌ام اشاره به واردات الهی و تنزلات روحانی و ارتباطات آسمانی است... (ابن عربی، ۱۳۷۸، ۵۰-۵۱).

۳-۵. سنت‌گرایان

۱-۳-۵. فریتیوف شوان

یکی از مهم‌ترین مشایخ ثلاث در نحله سنت‌گرایی، فریتیوف شوان (۱۹۰۷-۱۹۹۸) است. او سرآمد مطالعات تطبیقی و نظریه‌پرداز دیدگاه وحدت متعالی ادیان است. وی مقالاتی را به زیبایی اختصاص داده و در برخی دیگر نوشته‌های خود به موضوع زیبایی پرداخته است. به نظر می‌رسد که زیبایی‌شناسی نصر در روابط بینامتنی با شوان نیز قرار گرفته که در زیر به آن اشاره می‌شود:

نصر به نقل از افلاطون چنین ابراز داشت که «زیبایی شکوه حقیقت است».

از مطالعه آثار افلاطون چنین جمله کوتاهی یافت نشد هر چند که این نقل قول با مبانی فکری افلاطون هماهنگ است؛ ولی بعید نیست که نصر تحت تأثیر روابط بینامتنی با شوان چنین جمله‌ای را به افلاطون نسبت داده باشد؛ چون شوان در مقاله «حقایق و خطاهایی درباره زیبایی» چنین می‌نویسد: «محیط زیبایی‌شناختی انسان سنتی، نقش تعلیمی غیرمستقیمی ایفا می‌کند. این محیط به نمایندگی از او "می‌اندیشد" و معیارهایی برای حقیقت... در اختیارش می‌نهد زیرا "زیبایی شکوه حقیقت است"» (شوان، ۱۳۹۴، ۳۷). اگرچه در این عبارت شوان صحبتی از افلاطون به میان نیامده ولی او آن را داخل گیومه قرار داده تا آن را مشخص‌تر سازد. وی در مقاله «مبانی زیبایی‌شناسی جامع» می‌نویسد: «جمال در نظر افلاطون وجهه‌ای از الوهیت است، و به همین دلیل است که "جلال و عظمت حقیقت است"» (شوان، ۱۳۶۵-۱۳۶۶، ۲۴). در این عبارت صریحاً شوان سخن از افلاطون به میان آورده است.

نصر پس از اینکه زیبایی را با حقیقت ربط داد و حقیقت را به واقعیت مطلق تفسیر کرد، زیبایی را با عدم تناهی و اطلاق خداوند توضیح داد. شوان نیز بر همین نظر است: «مبدأ الهی مطلق است و با اطلاق خود نامتناهی است؛ و از عدم تناهی است که مایای تجلی‌کننده و خالق نشئت می‌گیرد؛ این تجلی به تحقق یک کیفیت اقمومی سوم یعنی کمال می‌انجامد. اطلاق، عدم تناهی، کمال. زیبایی از آن حیث که یک تجلی است، مقتضی کمال است و کمال از طرفی بر حسب اطلاق و از طرف دیگر بر طبق عدم تناهی متحقق می‌شود...» (همان، ۲۱).

نصر زشتی را نیستی نسبی دانست؛ شوان نیز در همان مقاله چنین نگاشته است: «زشتی، به بیان نامعهود و خارق اجماع، تجلی یک نیستی نسبی و اعتباری است: تجلی نیستی که تنها با انکار یا امحاء عنصری از وجود، و بنابراین عنصری از زیبایی می‌تواند خود را اظهار کند» (همان، ۲۷).

نصر زیبایی را در پیوند با هماهنگی و تناسب معنا کرد؛ شوان نیز در مقاله «حقایق و



خطاهایی درباره زیبایی» چنین ابراز می‌کند: «... هرگاه هماهنگی یا توازن در خود صورت موجود نباشد، زیبایی جلوه، دیگر بسان عاملی تعیین‌کننده در نظم زیبایی محسوس، جلوه نمی‌کند...» (همان، ۲۸).

نصر زیبایی و خیر را به مثابه دو مفهوم وابسته در نظر گرفت؛ شوان نیز در این باره می‌نویسد: «گفته‌اند زیبایی و خیر، دو وجه واقعیتی یگانه‌اند، یکی وجه ظاهر آن است و دیگری وجه باطن آن؛ بنابراین، خیر زیبایی باطنی و زیبایی، خیر ظاهری است» (همان، ۳۵).

نصر زیبایی را هم ذهنی و هم عینی دانست؛ شوان نیز بر همین نظر است: «در حقیقت زیبایی اساساً عنصری عینی است که ممکن است آن را ببینیم یا نبینیم یا ممکن است آن را بفهمیم یا نفهمیم... بنابراین زیبایی قبل از آدمی و مستقل از او موجود است» (همان، ۳۰).

نصر بر این نظر بود که هر چه سن انسان رو به پیری می‌رود زیبایی درون بر زیبایی بیرون غلبه می‌کند؛ شوان نیز می‌نویسد: «در حقیقت زیبایی روح می‌تواند زیبایی جسم را افزایش دهد یا حتی برتری خود را ابراز دارد تا جایی که جسمانیت را فرو بپوشاند یا محو کند، ولی نمی‌تواند به طور تمام و کمال بر جای زیبایی جسم بنشیند» (همان، ۲۸-۲۹).
نصر برای زیبایی‌آثاری را برشمرد که یکی از آنها آرامش و عشق بود؛ شوان نیز درباره زیبایی بر این نظر است که:

دریافت زیبایی... به یک شور و احساس عاطفی که متضمن ایمنی و طمأنینه، عدم تناهی (وارستگی) و عشق است اشاره دارد: ایمنی و طمأنینه، به این دلیل که زیبایی (امری) متحدکننده است و همراه با نوعی وضوح موسیقایی، از رخنه شک و اضطراب ممانعت می‌کند؛ عدم تناهی (وارستگی)، به این دلیل که زیبایی به واسطه همان خاصیت موسیقایی‌اش موجب می‌شود تا سختی‌ها نرم و بندها گسیخته شوند و بنابراین... روح را از تقیدات آزاد می‌سازد (شوان، ۱۳۶۵-۱۳۶۶، ۲۱).

نتیجه‌گیری

از مطالب این نوشتار معلوم شد که زیبایی‌شناسی نصر از وراثت برخوردار است به این معنا که سنت‌گرای ایرانی اندیشه‌های خویش را از فلاسفه‌ای چون افلاطون و فلوطین، عارفان مسلمانی چون ابن عربی و سنت‌گرایانی چون شوان به ارث برده است. زیبایی‌شناسی نصر نوعی زیبایی‌شناسی عرفانی است، پس طبیعی است که نصر در پی‌ریزی زیبایی‌شناسی خویش وام‌دار این افراد باشد. اگرچه او تنها در برخی موارد اندک صریحاً اعلام می‌کند که در روابط بینامتنی با افلاطون یا ابن عربی قرار گرفته؛ ولی مقاله نشان می‌دهد که روابط بینامتنی وی بسیار بیش از این موارد است. این مقاله به دنبال آن نبود که همه روابط بینامتنی نصر را دنبال کند؛ بلکه تمرکز اصلی خویش را بر روابط بینامتنی قوی نصر قرارداد و به طور جزئی معلوم شد که تا چه حد این اندیشمندان بر نصر مؤثر بوده‌اند. دیدگاه زیبایی‌شناسی نصر عمدتاً در کتاب گلشن حقیقت آمده و برخی مطالب هم در قلب اسلام یا معرفت و معنویت آمده است. از بررسی گلشن حقیقت معلوم شد که در روابط بینامتنی با هیپاس بزرگ، مهمانی، فیلبوس، و فایدروس افلاطون قرار گرفته است. قلب اسلام هم در بحث نسبت زیبایی و خیر از محاوره تیمائوس تأثیر پذیرفته است. البته ردپای رساله ششم از انشاد اول فلوطین را در بحث احسان کتاب قلب اسلام می‌توان یافت. فتوحات مکیه و ترجمان‌الاشواق ابن عربی دیگر آثاری هستند که گلشن حقیقت نصر در بحث زیبایی و خصوصاً عشق از آن رنگ گرفته است. کتاب معرفت و معنویت در بحث از زشتی و نیز نسبت زیبایی با اطلاق و عدم تناهی الهی در روابط بینامتنی با مقاله «مبانی زیبایی‌شناسی جامع» شوان قرار گرفته است؛ هرچند وام‌داری نصر به شوان بیش از این موارد است تا حدی که جمله «زیبایی شکوه حقیقت است» بیش از آنکه افلاطونی باشد، شوانی است. برخی مطالب گلشن حقیقت در روابط بینامتنی با مقاله «حقایق و خطاهایی درباره زیبایی» است همچون هماهنگی، عینی و ذهنی بودن زیبایی، نقش زیبایی درون بیرون، آرامش به مثابه تأثیر زیبایی.

❁ فهرست منابع

۱. ابن عربی (۱۳۷۸). ترجمان الاشواق، ترجمه و شرح: رینولد نیکلسون، تهران، روزنه.
۲. ابن عربی (بی تا). فتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
۳. افلاطون (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون، مترجم محمد حسن لطفی، محمد حسن کاویانی، تهران، نشر خوارزمی.
۴. بهوند، رزا، فرناز قویونچی زاد و ندا درویشی (۱۴۰۰). «نقدی بر زیبایی شناسی از دیدگاه سنت گرایان (فریتهوف شوان، بورکهارت، زنه گنون، کوماراسوامی و سید حسین نصر)»، مجله هنرهای شرق، شماره ۳۴، زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۹-۳۴.
۵. تاتارکیویچ، ووادیسواف (۱۳۹۲). تاریخ زیباشناسی، ترجمه جواد فندرسکی، تهران، نشر علم.
۶. ذوالفقاری، مهناز (۱۳۹۷). تحلیل بینامتنی نقاشی ها و مجسمه های بهمن محصص از دیدگاه لوران ژنی، کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزش عالی کمال الملک، نوشهر.
۷. شوان، فریتیوف (۱۳۹۴). «حقایق و خطاهایی درباره زیبایی»، هنر و معنویت، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران، فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی، صص ۲۷-۴۱.
۸. شوان، فریتیوف (۱۳۶۵-۱۳۶۶). «مبانی زیبایی شناسی جامع»، ترجمه محمدرضا ریخته گران، فصلنامه هنر، شماره ۱۳، صص ۲۰-۲۹.
۹. فلوپتین (۱۳۶۶). دوره آثار فلوپتین (تاسوعات)، مترجم محمد حسن لطفی، تهران، نشر خوارزمی.
۱۰. گیور، علیرضا (۱۴۰۱). نقد و بررسی زیبایی شناسی طبیعی و بحران معنوی از دیدگاه سید حسین نصر، کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

۱۱. مقیم‌نژاد حسینی، محبوبه (۱۴۰۱). «هنرهای زیبا در اندیشه دکتر سید حسین نصر»، مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۶، شماره ۳۸، بهار ۱۴۰۱، صص ۷۶۸ - ۷۹۱.
۱۲. نامورمطلق، بهمن (۱۳۹۴). درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها، تهران، سخن.
۱۳. نصر، حسین (۱۳۸۵ الف). قلب اسلام، ترجمه محمدصادق خرازی، تهران، نشر نی.
۱۴. نصر، حسین (۱۳۸۵ ب). معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۱۵. نصر، حسین (۱۳۸۸). گلشن حقیقت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.

16. Plato, (1972). Plato's Phaedrus, Translated with an Introduction and Commentray by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press.

