

بررسی زیبایی در اندیشه عطار با نگرش به آراء هیوم

معصومه شکوری^۱، کورس کریم پسندی^{۲*}، نعیمه کیالاشکی^۳، مریم شادمحمدی^۴

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
^{۲*} استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران. (نویسنده مسؤول)
^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران.
^۴ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

نویسنده مسؤول: Email: karimpasandi@iau.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ / تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵

چکیده

مقوله زیبایی‌شناسی که امروزه شاخه‌ای از علم فلسفه نامیده می‌شود، با ادبیات، ارتباطی دیرینه دارد. این مقاله به روش تحلیلی- تطبیقی و با ابزار کتابخانه‌ای بر آن است تا وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه عطار و هیوم را واکاوی نماید. نتیجه مطالعات آنکه: هر دو اندیشمند به سه نوع درک از زیبایی معتقد هستند؛ در باب زیبایی حسی، به درک زیبایی‌های عینی ایمان دارند اما نقطه افتراق دیدگاه آن دو در این است؛ که عطار زیبایی محسوس را عین و نمود زیبایی الهی می‌داند. علاوه بر آن بن‌مایه فکری عطار در درک زیبایی عقلی، رنگ عرفانی دارد به همین دلیل، او عقل را در مسیر سلوک زیبایی عاجز می‌داند. هیوم معتقد است عقل، تنها می‌تواند صحت و سقم پدیده‌ای را تفکیک کند، اما فضیلت یا رذیلت یک فعل به وسیله احساس معین می‌شود. علاوه بر موارد مذکور، عطار عالی‌ترین نوع درک زیبایی را زیبایی شهودی و معرفتی می‌داند مضاف بر اینکه منبع تمام زیبایی‌ها را ذات اقدس الهی می‌داند. در این راستا، هیوم صراحتاً به این موضوع نپرداخته است؛ اما از دیدگاه اوانسان هرگز نمی‌تواند صفتی را در خود بیابد که در دیگری نباشد. این برهان هیوم به طور ضمنی، به منشأ زیبایی مطلق (خداوند) اشاره دارد که دقیقاً با دیدگاه عطار در باب زیبایی حقیقی قرابت دارد.

کلیدواژه: عطار، هیوم، فلسفه، عرفان، زیبایی‌شناختی.

۱- مقدمه

مقوله زیبایی یکی از پیچیده‌ترین مقوله‌ها در قاموس بشر است. میل به زیبایی، امری ذاتی است و تمام موجودات عالم، فطرتاً به زیبایی تمایل دارند. نکته قابل تأمل آن‌که (حدود دوهزار سال قبل) زیبایی مفهومی گسترده داشت و دامنه این علم نامعین بود به طور مثال: «در یونان باستان زیبایی را در اسطوره، دین، ادبیات، سیاست و معاشرت اجتماعی» می‌ستودند (ریتز، ۱۳۸۹: ۳-۱). اما به تدریج، حدودش معین شد و تعریف زیبایی، تخصصی‌تر گردید. مصداق سخن آن‌که «در آثار اکثر فلاسفه یونان و روم همچون افلاطون و ارسطو و متفکران قرون وسطی مقوله زیبایی‌شناسی آمده است، ولی تا قرن هجده، عصر هیوم این بحث به صورت رشته‌ای مستقل نبوده، حتی در روزگاری که هیوم رساله خود را تدوین می‌کرد، مفهوم زیبایی‌شناسی به عنوان شاخه‌ای جدا از علوم وجود نداشت تا این‌که در آغاز دوره مدرن و اندکی پیش از هیوم در اروپا خصوصاً بریتانیا مباحثی شکل گرفت که بنیاد زیباشناسی را تشکیل داد. لاقلاً اغلب مفاهیمی که در

قالب‌های هنری امروز به کار می‌روند همان معانی قرن هجدهم هستند» (کرستیلر، ۱۳۹۵: ۱۳۲۹). اما نکته حائز اهمیت آن است که در ادوار مختلف، زیبایی با توجه به شرایط اقلیمی، سیاسی و فرهنگی به انحای مختلف تعریف می‌شد. به طور مثال: «از قرن چهارم تا سوم پیش از میلاد مسیح، زیبایی را با آنچه لذت‌بخش است برابر می‌دانستند. رواقیون زیبایی را با خوبی و فضیلت و درک این مقولات به معنای هماهنگی و تناسب برابر می‌دانستند. آنان دنیا و همه آفریدگان موجود در آن را زیبا و بیانگر نظم کیهانی و هماهنگی می‌انگاشتند» (پاپاس و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۸). گاه تعریف زیبایی به غایت خود می‌رسید و با معنای خوبی و نیکی و خیر برابر می‌شد تا بدان جا که در کتاب ایرانیان باستان به صراحت آمده است: «اهورامزدا هرچه آفریده است همه خوب و زیبا است؛ زیرا مبدأ اول، خود همه خوبی است و همه زیبایی، همه شکوه و هستی. همه‌اش خیر محض و محض خیر از او. هرگز بد و شر نیافریده است» (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۰).

۱-۱- بیان مسأله

فلاسفه و عرفا در هر عصری، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به موضوع زیبایی داشتند. مسأله اصلی این پژوهش آن است که با توجه به اندیشه‌ها و افکار دو اندیشمند بزرگ، میزان مشابهت‌ها و افتراقات فکری و عقیدتی آنان تا چه اندازه است؟ بدین جهت ابتدا مقوله زیبایی در آثار هیوم مورد مطالعه قرار گرفت. آنگاه با دیدگاه و جهان‌بینی عطار مقایسه شد و سپس به استخراج ابیاتی پرداخته شد، که واژه زیبایی و مترادفات آن (حسن، نیکو منظر، جمال، جمیل و...) در اشعارش به کار رفته بود. از آنجایی که واژه زیبایی با بسامد بسیار بالایی در آثار عطار تکرار می‌شود، نویسندگان به گزینش ابیاتی پرداختند که علاوه بر برخورداری بودن بیت از واژه زیبایی و مترادفات زیبایی، در راستای شاخص مورد عنایت و با مدخل مورد بحث در مقاله تناسب داشته باشد.

۱-۲- سؤالات تحقیق

این مقاله بر آن است تا به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

- ۱- شباهت دیدگاه‌های هیوم و عطار در مقوله زیبایی
- ۲- افتراقات دیدگاه‌های هیوم و عطار در مقوله زیبایی

۱-۳- فرضیه تحقیق

با توجه به سؤالات پژوهش، این فرضیه به ذهن نویسنده متبادر شده است که:

- ۱- به دلیل فاصله زمانی زیسته عصر عطار و هیوم، اشتراکات اندیشه‌ای آن فیلسوف غربی و عارف مذکور بسیار اندک باشد.
- ۲- افتراقات و تفاوت‌های اندیشه عطار و هیوم در زمینه زیبایی احتمالاً بسیار متعدد است.

۱-۴- پیشینه تحقیق

ذوالفقار همتی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله ارتباط اخلاق و زیبا شناسی در فلسفه هیوم بیان می‌دارد که زیبایی بر اساس نظریه هیوم امری ذهنی و وابسته به لذت است. پس لذت و رنج مبنای ذوق برای تشخیص فضیلت و ردیلت اخلاقی و ارزش اثر هنری است. همچنین معتقد است که معیار تشخیص اخلاق و زیبایی‌شناسی بر مبنای احساس و ذوق است که از یک جنس اند. در این مقاله اشاره شده که اغلب فیلسوفان معتقدند معیار اخلاق و زیباشناسی، عقل است اما هیوم معیار تشخیص اخلاق را احساس می‌داند. علی سلمانی (۱۳۸۹) در مقاله هیوم در باب زیبایی معتقد است که زیبایی کیفیتی واقعی در اشیاء است، نه

احساسی از سوری نظاره کننده. لذا نویسنده این مقاله پاسخ به شبهاتی را بیان می‌دارد که ما بین دیدگاه خود و هیوم وجود دارد. رضازاده و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله نقش دین و اخلاق در دنیای آرمانی عطار نیشابوری بر آن بودند تا دیدگاه آن عارف بزرگ را در باب زیبایی با توجه به ابیاتی که واژگان زیبایی و مترادفات آن وجود دارد استخراج کرده، سپس با توجه به انواع زیبایی در دستگاه فکری هیوم، به محک تطبیق و مقایسه قرار دهند و وجوه اشتراک و افتراق افکارشان را تحلیل نماید. غلامرضا شاملو و علی سلمانی (۱۳۹۱) در مقاله زدودن یک تلقی نادرست: جایگاه عقل در اخلاق و زیبایی‌شناسی از دیدگاه هیوم معتقدند: زیبایی احساس است و توانایی درک زیبایی، بر اساس ذوق است. زیبایی نمی‌تواند کیفیتی در اعیان باشد که یا به وسیله عقل و یا تجربه قابل کشف باشد سخن گفتن از زیبایی به عنوان کیفیتی عینی وهم است. ذوالفقار همتی (۱۴۰۱) در مقاله متخصص اخلاقی "مفهومی مهم ولی مجهول در فلسفه اخلاق هیوم و تناظر آن با رهیافت آشنایی "داور راستین" در زیبایی‌شناسی هیوم در باب معیار ذوق و زیبایی‌شناسی از "داوران راستین" و یا منتقدان واقعی نام می‌برد و آنان را در درک زیبایی سرآمد می‌داند و معتقد است این داوران پنج ویژگی دارند که با لطافت، خیال و قریحه ای ذاتی جزئی‌ترین و پیچیده‌ترین کیفیات و خصوصیات آثار و اشیا را تشخیص می‌دهد و هنگام صدور حکم دچار لغزش نمی‌شوند. مریم بختیاران (۱۳۸۹) در مقاله ارزیابی نظریه دیوید هیوم در خصوص زیبایی و ذوق زیبایی را ویژگی اشیا نمی‌داند بلکه آن را احساسی از ذهن مخاطب می‌داند همچنین او ذوق را نیرویی می‌داند که به کمک آن احساس تأیید یا رد چیزی برانگیخته می‌شود.

۱-۵- روش تحقیق

این مقاله به روش تحلیلی- تطبیقی انجام شده است؛ لذا پژوهشی بنیادی است که ابزار گردآوری اطلاعات، فیش برداری و تحلیل داده ها، کتابخانه‌ای است.

۱-۶- اهداف و ضرورت تحقیق

یقیناً آشنایی با لایه‌های پنهان یک موضوع، درک بهتری از مضامین را برای انسان به ارمغان می‌آورد از این رو آگاهی به معنای حقیقی و واقعی زیبایی با خوانش آراء متفکران و اندیشمندان، محقق خواهد شد؛ به گونه‌ای که دریچه تازه‌ای را به روی خواننده می‌گشاید. بدین معنا که خواننده آگاه، در می‌یابد زیبایی ظاهری و مجازی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب زیبایی مطرح است که انسان باید از آن عبور کند و تنها زیبایی روحانی است که از زیبایی‌های ظاهری فراتر است و منجر به زیبایی‌های اخلاقی، زیبایی‌شناسی حقیقی، هنر، و در نهایت زیبایی مطلق می‌شود.

۲- مبانی نظری

بر اساس آراء زیبایی‌شناسان سده‌های اخیر تعاریف و تفاسیر متعدد و گاه متعارض از زیبایی بیان شده است. به عنوان مثال افلاطون در مکالمه‌های گوناگونش «زیبایی را همراه با ایده‌پردازی در آثار هنری و بر اساس دریافت لذت و کسب سودمندی مطرح می‌کند» (افلاطون، ۱۳۷۷: ۳۲۳/۱). در نقطه مقابل، ارسطو زیبایی را توأم با عنصر تقلید، مطرح می‌کند و عقیده دارد «زیبایی، آرمانی بیرون از زندگی زمینی وجود ندارد. از این‌روست که او چنین با تاکید از واژه "تقلید" سود جسته است. او می‌خواهد نشان دهد که در نهایت هنر را باید نتیجه زندگی زمینی شناخت و عنصر فراطبیعی آن هم از نگرش فرجام‌شناسانه ما برمی‌خیزد» (احمدی، ۱۳۷۵: ۶۶). از طرف دیگر نظریه زیبایی، امروزه با عنوان "زیبایی‌شناسی" یکی از شاخه‌های مهم فلسفه را تشکیل می‌دهد که فیلسوفانی همچون: کانت، هگل، هیوم و... آراء منحصر به فردی درباره آن ابراز کرده‌اند. به‌طور مثال کانت و هیوم معتقدند: زیبایی به عنوان یک لطیفه نهانی و مقوله معرفت‌شناختی، زاده ذهن و ضمیر انسان در برابر محسوسات است؛ از این‌رو تنها بعد نظری دارد. مطابق این دیدگاه، زیبایی امری عینی و واقعی در جهان خارج نیست بلکه مترادف با احساس لذت بخش است؛ یعنی مربوط به احساس و عاطفه انسانی است. هیوم در رساله "معیار ذوق" در خصوص ماهیت زیبایی می‌نویسد: «زیبایی،

کیفیتی در خود اشیاء نیست بلکه فقط در ذهن وجود دارد که درباره اشیاء می‌اندیشد و هر ذهنی زیبایی متفاوتی را می‌فهمد» (سوانه، ۱۳۹۱: ۸۵۴). از آنجا که این دیدگاه زیبایی را احساس می‌داند، مدعی است دریافت این احساس، منوط به فعالیت ذوق انسان است.

به‌طور کلی می‌توان گفت در بحث زیبایی‌شناسی، سه نظریه مطرح است:

- ۱- زیبایی صرفاً امری درون ذات و زاده ذهن و ضمیر آدمی است و نمودهای طبیعی و واقعیات نفس‌الامری هیچ نقشی در خلق زیبایی ندارند.
- ۲- زیبایی صرفاً امری برون ذات و پدیده‌ای خارجی است و ذهن و روح در آن جز عکس‌برداری از آن هیچ نقشی ندارند.
- ۳- زیبایی، امری دو وجهی است؛ بدین معنی که زیبایی پدیده‌ای عینی و خارج از ذهن است لیکن عامل ادراک آن امری ذهنی و درونی است. بنابراین نفس زیبایی، قطع نظر از ذهن و روح هیچ‌گونه عینیتی نتواند داشت.

۳- بحث و بررسی

۳-۱- درک زیبایی‌های ظاهری و طبیعی

بسیاری از زیبایی‌های جهان پیرامون، به وسیله حواس پنجگانه ظاهری انسان درک می‌شود. برای درک این زیبایی خداوند در ذات انسان‌ها پنج حس ظاهر به ودیعه نهاده است تا با دنیای اطراف ارتباط برقرار کند. انسان‌ها با بهره‌گیری از حس مشترک پلّی میان حسّ ظاهری و باطنی برقرار می‌کنند؛ زیرا «زمانی که زیبایی با حواس درک شد به اندیشه راه می‌یابد» (نیوتن، ۱۳۸۱: ۳۷۵). شاید اینگونه بیندیشیم هیوم عقاید معرفت‌شناسانه بشریت را ویران کرد و روان‌شناسی متفکرانه را بنیان نهاد و نتیجه اینکه آراء او با زیبایی حسی ارتباطی ندارد اما با کمی دقت در می‌یابیم که او تار و پود عالم امکان را بر اساس نظم و تناسب می‌داند. از دیدگاه او «زیبایی‌های طبیعی در نمود اولیه‌ای که دارند تحسین ما را بر می‌انگیزند حتی وقتی که دشمن قلعه‌ای را نابود می‌کند هرگز نمی‌تواند زیبایی تناسب قلعه را کتمان کند. هر جا این تاثیر را نداشته باشند محال است که با هیچ نوع استدلالی این تاثیرگذاری را در ناظر ایجاد کرد» (هیوم، ۱۳۸۳: ۶۶). او زیبایی ظاهری را در انواع کیفیت‌های فیزیکی مورد عنایت قرار می‌دهد. به‌طور مثال: «در قوانین معماری راس ستون باید باریک‌تر از پایه آن باشد زیرا چنین شکلی تصوّر امنیت را به ما منتقل می‌کند که لذت‌بخش است در حالی که اگر طراحی ستون به این شکل نباشد چنین شکلی دردناک، خطر را به ما منتقل می‌کند» (هیوم، ۱۲۶۶: ۲۹۹). در ادامه هیوم راحتی و سودمندی را از معیارهای زیبایی می‌داند. «یک متخصص امر ساخت کشتی، بر این امر واقف است که عرشه آن نسبت به عقبه‌اش عریض‌تر است. حال اگر آن کشتی، کاملاً مطابق با اصول منظم هندسه ساخته شده باشد اما اصول مکانیک در آن لحاظ نشده باشد دیگر نمی‌توان به زیبایی آن حکم داد» (هیوم، ۱۳۸۳: ۷۸). اگر همه دیدگاه‌های هیوم را مدقانه بنگریم یا با متوسل شدن به فلسفه یا عقل سلیم درصدد تمیز زیبایی از زشتی باشیم، پی خواهیم برد که همه آنها در این عبارت خلاصه می‌شوند که «به‌طور کلی زیبایی حسی، از دیدگاه هیوم عبارت است از نظم و ساختار اجزایی که با یکدیگر هماهنگ باشد» (هیوم، ۱۲۶۶: ۲۹۹). عارفان نیز به جهت سرشت انسانی، زیبایی را دوست دارند؛ زیرا سرشت همه انسان‌ها با درک زیبایی عجین است. از دیدگاه عرفا اولین نوع درک زیبایی، ادراک حسی است. نوعی از زیبایی که موجب انبساط لذت‌بار حسی در همه انسان‌ها می‌شود. طبق نظرگاه آنان، در پی تجلّی ذاتی و اسمایی حق، صورت عالم پدیدار گشت. درواقع خداوند در مقام ظهور، عین صور اسمای عالم و عین عالم و موجودات است و چیزی غیر او نیست. بنابراین اگر اصل وجود را از منظر باطن وجود بسنجیم، غیر اشیا است و اگر به لحاظ ظهور و تعینات حاصل شده از ظهور درنظر بگیریم، عین اشیاست (ر. ک. ابن عربی، ۱۳۸۴: ۵۳). از این رو می‌توان نتیجه گرفت که خداوند از جهت ظهورش عین عالم و اشیا و موجودات است. هم چنین عالم و اشیا و موجودات عین صورت حق می‌باشند؛ چنان‌که قرآن نیز به این مطلب اشاره دارد. «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره، ۱۱۵) و نیز: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸). عطار منبع اصلی زیبایی را منحصر به ذات الهی می‌داند. به همین دلیل در صورت پرستی متوقف نمی‌شوند و آن را نردبان صعود به سوی زیبایی - های متعالی می‌داند؛ زیرا «عارفان، عالم ناسوت را همان «وجه خداوند» و «نمود الهی» می‌دانند. از این رو شاید بتوان ادعا کرد در اندیشه عارفان که ظاهر و باطن عالم چیزی جز یک حقیقت واحد نیست و تفاوت تنها در ظاهر و باطن است، نگرستن به مظاهر و نمودهای متکثر در عالم ناسوت، چیزی جز نگرستن

به همان حقیقت واحد یعنی خداوند نیست و نظم و اندازه و تناسب در آن نموده‌ها، منافات با باطن هستی که همان خداوند بی نهایت است، ندارد (ر. ک. ابن عربی، ۱۳۸۴: ۵۳). زیبایی حسی در اشعار عطار: با توجه به مطالب فوق، مصداق‌های شعری جهت درک بهتر توضیحات زیبایی حسی از دیدگاه عطار آورده می‌شود.

او در داستان شیخ صنعان زیبایی ظاهری صورت دختر ترسا را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

بر سپهر حسن در برج جمال آفتابی بود اما بی زوال (عطار، ۱۴۰۰: ۲۸۷)

در داستان دختر پادشاه که بر غلامی شیفته شده بود:

چون بخورد آن می غلام از خویش شد کار آن زیبا کنیزک پیش شد (همان: ۴۰۹)
گفتم که کجا جویمت ای زیبا یار گفتا که دگر به وصلم اومید مدار (عطار، ۱۴۰۰: ۱۲۰)

«عارفان مسلمان یکی از نشانه‌های زیبایی موجودات امکانی در عالم ناسوت و ملکوت را، «تناسب» در آنها دانسته اند» (کریمیان، ۱۳۹۲: ۵۴)

عطار به تناسبات و زیبایی‌های سروده‌های خود، اشاره می‌کند و معتقد است این تناسبات در اشعار او، مخاطب را متحیر می‌کند.

صورت جان است شعرت لاجرم عقل را نظم تو می‌آید شگفت (عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۸)

هدف عطار از بیان زیبایی‌های محسوس این عالم، درک تجلیات ذات الهی است. او زیبایی حسی را چون نردبانی برای رسیدن به زیبایی حقیقی می‌داند؛ زیرا عارفان معتقدند: «هستی دارای بطون تکوینی - عینی است؛ هم‌چنین با توجه به مساوت (ملازمت) هستی با زیبایی در منظر شهود عرفانی به این نکته دست می‌یابیم که زیبایی نیز در هر عالم از عوالم مادون هستی دارای مظاهری است. به عقیده عارفان، انسان با ارتقای فهم درباره هستی از جلوه و نمود هستی‌های محدود که به چشم یا حس ملکی انسان نمایان می‌شوند رفته رفته به وجود مطلق و واحد وحدت شخصی که مساوق با زیبایی مطلق است منتقل می‌شود» (کریمیان، ۱۳۹۲: ۱۷۵).

هر چه اندر دو کون می‌بینم از جمال تو يك نظر دارد (عطار، ۱۴۰۱: ۲۴۳)
چون اصل همه جمال تو دیدم ترك بد و نيك و خير و شر کردم (همان: ۴۳۳)
کس ندارم جز تو ای زیبا نگار دست از این شیوه سخن آخر بدار (عطار، ۱۴۰۰: ۲۹۵)

۳-۲- زیبایی عقلی

همان‌گونه که اشاره شد انسان از طریق حواس پنجگانه، بسیاری از زیبایی‌ها را درک می‌کند؛ اما «حواس انسان نسبت به دریافت پیرامون خود محدود است» (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۹). به همین جهت از نردبانی به نام عقل مدد می‌گیرد تا به درکی فراتر از درک زیبایی ظاهری دست یابد. فلاسفه معتقدند مرز زیبایی و زشتی به وسیله عقل تبیین می‌شود؛ اما هیوم احساس را بر عقل مقدم می‌داند. البته این بدان معنا نیست که عقل را در درک زیبایی بی‌اهمیت بدانند، او که فیلسوفی تجربه‌گرا و فایده‌باور است در درک زیبایی، احساس را بر عقل مسلط می‌داند؛ اما این تعریف بدان معنا نیست که او به نفی کامل عقل پردازد؛ او معتقد است تمایزات اخلاقی از طریق عقل امکان‌پذیر نیست، بلکه از طریق احساس این اتفاق می‌افتد. او با مثالی به روشن شدن بحث می‌پردازد. فرض کنید قتلی اتفاق افتاده است اگر آن را از تمام جهات بررسی کنید، فقط یک واقعیت را درمی‌یابید که شخصی به قتل رسیده است. اما برای دریافت رذیلت کار، باید تأملی در سینه‌تان کنید و این همان احساس است. از دیدگاه او اخلاق احساس می‌شود و هرگز نمی‌تواند در صحت و سقم مطلبی داور باشد. این احساس است که

فضیلت اخلاقی را می‌پسندد یا اینکه آن را نقض می‌کند. اگرچه هیوم برای کامل‌تر کردن معنای استاتیک، ملاک فارغ از سود شخصی را به شاخص احساس اضافه می‌کند؛ یعنی احساسی قابل تقدیر است که در درک زیبایی، بدون سود و غرض شخصی باشد (ر.ک. کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۴۸-۳۴۵).
عده‌ای از محققان بیت ذیل را دست‌آویز کردند تا عطار را شاعری عارف مسلک، بدون توجه به دیدگاه فلسفی قلمداد کنند.

کاف کفر اینجا به حق‌المعرفه دوست‌تر دارم ز فای فلسفه (عطار، ۱۴۰۰: ۴۳۹)

با توجه به مصداق فوق، این‌گونه به نظر می‌رسد که عطار از خود رسته و به حق پیوسته است و عقل و فلسفه برای او اعتباری ندارد؛ زیرا عطار از خود رسته است و به حق پیوسته و عقل و فلسفه برای او اعتباری ندارد. شاید باید این‌گونه بیان کرد که هیچ کار صوفیه به اندازه دشمنی‌شان با عقل خطرناک و بحث‌انگیز نباشد. ممکن است «در طول تاریخ کسانی از منتسبان به نظام خانقاه و تصوف خصومتی عام با مفهوم عقل داشته باشند؛ اما آنچه در زندگی مشایخ اصلی تصوف، با برچسب دشمنی به عقل مطرح شده به هیچ روی انکار عقل به طور مطلق نبوده است. آنها می‌خواستند یک پروبولماتیک فلسفی را مطرح کنند و بگویند که در حوزه الهیات و قلمرو تجربه دینی و فهم معرفت دینی عقل‌کارایی ندارد و این چیزی که بزرگترین فلاسفه معاصر هم با آن توافق دارند و پذیرفته‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۹: ۱۷۵).
نظریه عطار آن است که عقلی که از کُنه ذات خداوند نشانی ندارد چگونه می‌تواند به درک صحیح برسد و اگر هم مجال یاری عقل وجود داشته باشد چون ظرفیت وجودی انسان ناچیز است طغیانی در او به راه خواهد افتاد.

عقل چون از حد امکان بگذرد بلعمی گردد ز ایمان بگذرد (عطار، ۱۴۰۱: ۴۲۴)

اما حقیقت آن است که «عطار ناخودآگاه فیلسوف و خودآگاه عارف بود» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۱). «او معتقد است عقل و خرد باید تابع شریعت باشد تا سالک راه خود را در این جهان پر آشوب پیدا کند و گمراه نشود و چون این مایه حاصل شد، در شوق و عشق حق، از روی حقیقت نه از روی مجاز باید قدم نهاد و سلوک صوفیانه در پیش گیرد تا به عالم حقیقت و به سوی مطلوب قلبی رهنمون گردد» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۵۰).

عطار در داستان مرحومه، بعد از کشته شدن پسر اعرابی به دست غلام، عقل را وسیله سنجش خوب از بد معرفی می‌کند:

زنش گفت این که در عالم نشان داد خدایت ای برادر عقل از آن داد (عطار، ۱۳۹۷: ۱۳۵)
که تا عقل و خرد را کار بندی که تا از عقل یابی بهره مندی
بین از چشم عقل ای پاک دامن تو چندینی نکویی کرده با من

۳-۳- زیبایی اخلاقی

هیچ جامعه‌ای بدون اخلاق دوام نخواهد یافت. صفات اخلاقی چون: مهمان‌نوازی، شجاعت، کرم، صبر، محبت و عطوفت، عدالت و ... در فرهنگ‌های مختلف زندگی، با توجه به عرف و آداب و رسوم خاص خود مبانی اخلاقی را تفسیر می‌کنند. «تاریخ اندیشه، گواه است که اولین آموزش‌های اخلاقی در میان قبایل بدوی و جوامع باستان از طریق ترانه‌ها، اشعار، رقص و دیگر هنرهای بصری توسط اجداد اولیه بشر بیان شده و اشاعه یافته‌اند، چنانکه محققان گفته‌اند: احتمالاً هنر و اخلاق در یک زمان وارد فرهنگ انسانی شده‌اند. مثلاً هومر در ایلیاد از طریق شعر، فضیلت و رذیلت و انتقام را به یونانیان آموزش می‌دهد» (کارول، ۲۰۱۳: ۱۱).
از سوی دیگر، اخلاق با توجه به فرهنگ و آداب و سنن هر ملت معنایی متفاوت دارد. ردپای اخلاق در همه علوم از علم سیاست گرفته تا علم دین و زیبایی و علم اقتصاد به وضوح قابل مشاهده است تا بدانجا که متولیان امور اقتصادی معتقدند: «هدف علم اقتصاد آن است که شادمانی را به وسیله خرید، لذت حداکثر کند (جیونس، ۱۳۴۸: ۹۱). مولفه اخلاق در فلسفه هیوم جایگاه خاصی دارد. از دیدگاه او «اخلاق حوزه‌ای است که دلبستگی ما به آن بیش از همه است» (هیوم، ۱۳۳۸: ۴۵۵). هیوم را باید صاحب‌نظری اخلاق‌مدار دانست که نمود زیبایی را در اخلاق متجلی می‌داند. مباحث زیباشناسی هیوم با اخلاق درهم تنیده شده است. از نظر او اخلاق از عقل ناشی نمی‌شود بلکه «در طبیعت بشر، انفعالات و عواطف حاکم مطلق هستند و ما همواره خدمتگزار

آنها هستیم و چنین طبیعتی را می‌پذیریم و هرگز آن را نقض نمی‌کنیم» (پنلهوم، ۱۳۸۷: ۲۶۸). او معتقد است «نویسندگان تمامی ملل و اعصار در تحسین عدالت و انسانیت و بلندنظری و ... نكوهش کیفیات متضاد توافق دارند کاشف به عمل آمده است که هومر تافنلون آموزه‌های اخلاقی یکسان القا می‌کند و تحسین و نکوهش خود را ثار فضایل و رذایل یکسان می‌کنند» (هیوم، ۱۳۹۹: ۸۰). بدین جهت او احساس را قوی‌تر از عقل می‌داند. علمای دینی ما نیز در این راستا نظراتی مشابه هیوم دارند. علامه طباطبایی معتقد است «برای بیان منویات درونی، می‌توان یک فرد را از روی احساسات، شیر تصور کرد و روزی دیگر به واسطه بروز احساسات دیگر، وی را در موضع مونس قرار داد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹۳-۳۹۲). عرفان عطار نیز با اخلاق امتزاج یافته است. هدف عطار در منظومه‌هایش رسیدن به مدینه فاضله و دنیای آرمانی‌ای است که در آن انسان‌هایی با فضایل اخلاقی سکنی گزیده باشند. از میان فضایل مختلف اخلاقی، هیوم همدلی را بیش از سایر فضایل مورد عنایت قرار می‌دهد که به طور مجمل بدان خواهیم پرداخت.

۳-۱-۳- همدلی و زیبایی

همدلی صفتی است که مرزها را در می‌نورد و انسان‌ها را در گوشه و کنار جهان چون اعضای یک پیکر به یکدیگر متصل می‌نماید. صفت همدلی، کشش و جاذبه در انسان‌ها ایجاد می‌کند تا بدانجا که دیگر تفاوتی میان انسان‌ها به چشم نمی‌آید. از دیدگاه هیوم «جایی که همدلی جاری نباشد تداعی تصورات هرگز عملی نیست» (هیوم، ۱۳۸۳: ۸۱). او معتقد است برای نیل به همدلی باید قدرت تخیل را تقویت نمود؛ زیرا او بر حیات عاطفی تأکید بسیار دارد. او همدلی را این‌گونه به تصویر می‌کشد. «در همدلی تبدل آشکاری از یک تصویر به یک انطباع است این تبدل از نسبت اعیان با خودمان برمی‌خیزد. «خودمان» همیشه صمیمانه بر ما حاضر است» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۴۰). این تعریف شبهه‌ای در ذهن ایجاد می‌کند ابتدا باید انطباعی وجود داشته باشد بعد تصویری. چرا در تعریف همدلی تقابل ایجاد شده؛ یعنی بین انطباع و تصور جابه‌جایی صورت گرفته است؟ پاسخ آن است ما در همدلی ابتدا وارد دنیای خیال می‌شویم. سپس با سایر افراد همدردی می‌کنیم؛ اما در نوعی دیگر از همدلی، انسان به دلیل وقوف بر معلول‌ها، احساس همدلی برقرار می‌کند. برای درک بیشتر مفهوم همدلی از دیدگاه هیوم، مثالی بیان می‌شود. فرض کنید یک عمل جراحی سخت (بدون بی‌هوشی) برای یکی از افراد خانواده شما اتفاق افتاده. شما کنار بیمار هستید. لوازم جراحی آماده شده است. شما وسایل را می‌بینید. با اینکه می‌دانید وسایل جراحی برای دیگری است اما احساس وحشت دارید. این ترس، بی‌واسطه از سوی بیمار به ما انتقال نیافت بلکه ما فقط بر علت یا معلول‌های جراحی آگاهی داریم. این‌ها هستند که زمینه همدلی را ایجاد می‌کنند و بر زیبایی این فضیلت می‌افزایند (همان: ۳۴۰). هیوم معتقد است میان همه آفریدگان آدمی همانندی برقرار است و ما هرگز انفعالی را در دیگران مشاهده نمی‌کنیم که همایش را تا اندازه‌ای در خودمان نبینیم؛ به طور مثال اگر زیبایی مهربانی، در شخصی دیده می‌شود، این صفت زیبا در وجود شخص بیننده هم وجود دارد. او نسبت‌های عام دیگری از جمله: پیوند خونی، عضویت مشترک در یک ملت، کاربرد زبان یکسان و... می‌داند (همان: ۳۳۹). اگر بر دیدگاه هیوم تأمل بیشتری داشته باشیم درمی‌یابیم که همه انسان‌ها خصایل همانندی بسیاری دارند؛ زیرا آینه ذات الهی هستند و یا همان سایه پرتو نور الهی هستند. بدین جهت است که او منشأ همدلی‌ها را ناشی از خیال می‌داند. «خیال یک مبدأ پیوند دهنده بین تصورات است که کیفیت تداعی کننده به دستکاری آن یک تصور بالطبع تصور دیگر را پیش می‌آورد. هیوم آن را نیروی ملایمی می‌داند که معمولاً برقرار است و علت آن ناشناخته بوده و باید به کیفیات طبیعی آدمی متصل شوند» (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۸۶-۲۸۷). درحقیقت هیوم معتقد است: «خیال به سادگی از یک تصور به تصور دیگری که همانند آن است می‌رود» (هیوم، ۱۸۸۸: ۵-۱). فقها و صوفیان بزرگ ایرانی نیز به قوه خیال اعتقادی راسخ داشتند چنانکه غزالی می‌فرماید: «فضایل و رذایل در انسان از سه قوه نشأت می‌گیرد: قوه تخیل، قوه شهوت، قوه غضب. که این سه قوه به نفس کمک می‌کنند» (غزالی، ۱۹۷۵: ۵۸). این خیال است که انسان خود را به جای دیگری تصور می‌کند. انسان ابتدا انطباعی را می‌بیند سپس در عالم تصور و خیال آن را تداعی می‌کند.

۳-۲- تخیل، همدلی و زیبایی فضایل

فلاسفه غربی معاصر که بنیاد فکری شان بر مبنای زیبایی شناسی حسی (استاتیک) است خیال و همدلی را از ملاک های تعریف زیبایی می داند؛ زیرا معتقدند انسان در عالم تخیل به همدلی با دیگران می پردازد. هیوم منشأ همدلی ها را ناشی از خیال می داند. «خیال یک مبدا پیوند دهنده بین تصورات است که کیفیت تداعی کننده به دستیاری آن یک تصور بالطبع تصور دیگر را پیش می آورد. هیوم آن را نیروی ملایمی می داند که معمولاً برقرار است و علت آن ناشناخته بوده و باید به کیفیات طبیعی آدمی متصل شوند» (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۸۶-۲۸۷). اگر قوه تخیل وجود نداشت اختراعات و اکتشافات بشری حاصل نمی شد؛ زیرا انسان در عالم خیال می تواند روح را به پرواز درآورد تا غیر ممکن ها را ممکن ببیند و آنگاه با نیروی تعقل به کشف و ساخت آن پردازد؛ تخیل منحصرأ به دنیای مادی محصور نمی شود بلکه در دنیای اخلاق هم نقش بی بدیلی دارد؛ آنچه فضیلت همدلی را زینت می بخشد خیال است که نیرویی برتر از حواس پنجگانه است. به قول یاسپرس: «انسان ها چیزی برتر و عالی تر در درون خود دارند بی آنکه بدانند آن خود چیست؟» (یاسپرس، ۱۳۶۲: ۳۱) این درک، خیال و ذوق است. در واقع این تخیل است که تصویر می سازد خواه تصویر مادی و خواه تصویر معنوی. آیشخور فکری عطار، اخلاق و معرفت است. انسان دوستی از خصایل بارز عرفا و صوفیه است. در تذکرة الاولیا داستان ابوالحسن نوری و دو غلام رومی قلۀ رفیع همدلی و انسانیت متجلیست. عطار آموزه های تعلیمی را همان شعری که «قصه گوینده آموزش باشد خواه آموزش اخلاق و سیاست و خواه آموزش مذهب یا علوم و فنون و آیین ها» (فرشیدور، ۱۳۶۳: ۵۴/۱). به تدریج با مضامین عرفانی به استكمال رساند. بدین جهت صفت همدلی در عطار گاه با دوستی و گاه با محبت آمیخته است از دیدگاه عرفا «شراب محبت، روح را لذت مشاهده دهد و قلب را لذت مذاکره و نفس را لذت معاملات، تا غایتی که لذت طاعت در نفس بر جمله لذات طبیعی غالب آید» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۰۱). معنا پیدا می کند. عزالدین کاشانی گوید: «بدان که جمله احوال عالیه بر محبت است هم چنان که بنای جمیع مقامات شریفه بر توبت می باشد» (همان: ۷۰۱). از آنجایی که بن مایه های فکری عطار آموزه های قرآنی است جای شبهه ای باقی نمی ماند که همدلی و همراهی با دیگران، از فضایل زیبای انسانی است. عطار در داستانی، همدلی را به زیباترین شکل مجسم می کند. شخصی در سرمای سخت زمستان، بُشر را دید لخت و عریان، متعجب شد و گفت: در این هوای سرد همه مردم لباس های بیشتری به تن می کنند تا سرما نخورند. چرا خود را برهنه کردی؟ بشر پاسخ داد: «درویشان را یاد کردم و آن سختی که بر ایشان است و مال نداشتم که بر ایشان مواسا کنم. گفتم که باری با ایشان به تن موافقت کنم در سرما» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۹: ۱۳۱). و باز در داستانی دیگر همدلی این گونه توصیف می شود: اگر شما در دوستی ثابت قدم بودید، چرا روزی که دشمنان، دندان مبارک پیامبر را در جنگ احد شکستند شما با پیامبر همدلی نکردید و دندان خود را نشکستید. آنگاه دندان های شکسته خود را نشان داد و گفت: «من به صورت نادیده موافقت او کردم که موافقت از دین است» (همان: ۲۲).

گر رسید یک شب خیال وصل او	برق در زیرش براق افتاده است (عطار، ۱۴۰۱: ۱۵۱)
دل زاهد همیشه در خیال است	دل عاشق همیشه در حضور است (همان: ۱۷۴)

از دیدگاه عطار، همدلی نوعی دلبستگی است و این وابستگی تا آنجایی قابل ارزش است که از یاد خدا نکاهد و انسان دچار غفلت نشود.

خیال کژ مبر اینجا و بشناس	که هر کو در خدا گم شد خدا نیست (همان: ۱۹۸)
تا در تو خیال خاص و عام است	از عشق نفس زدن حرام است (همان: ۱۸۱)

۳-۳- لذت و زیبایی

واژه التذاد و مایه ور شدن از خصوصیات زندگی است؛ زیرا اگر لذت نباشد زندگی معنایی ندارد و مسیر رکود و یکنواختی را طی خواهد کرد. «بر اساس حب ذات انسان به دنبال لذت طلبی و ملایمات با طبع خویش است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۷-۳۸). لذت امری فطری و خدادادی است و هرگز نمی توان افرادی را که تمایل به عیش و خوشی دارند مذمت نمود. اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذت نمی بود هیچ وقت انسان حاضر نمی شد برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملایمات روحی را تحمل کند. در نتیجه نظام زندگی مختل می شد و نوع بشر منقرض می شد و حکمت تکوین و ایجاد بدون

شک لغو می‌شد (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷: ۳۱۶). کیفیت سودمندی از دیدگاه هیوم بسیار مورد عنایت است. از سوی دیگر لذت هم با سودمندی ارتباط تنگاتنگ دارد؛ یعنی دوروی یک سکه هستند. از دیدگاه هیوم «هر آنچه لذت و رضایت را به روح اعطا کند زیباست» (هیوم، ۱۲۶۶: ۲۹۹). به عقیده تیلور «ذات فضیلت و زیبایی لذت است» (تیلور، ۲۰۰۸: ۲۷۶). از دیدگاه استاد مطهری «انسان لذت را به هدایت غریزه انتخاب می‌کند ولی مصلحت را به کمک عقل می‌جوید. آن است که می‌گویند لذت غریزی است و سعادت عقلی» (گنجی پور و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۸۳). نکته حائز اهمیت در باب لذت آنکه، معنا و درک لذت، فقط در امور مادی مورد عنایت نیست بلکه در امور معنوی نیز التذاذ و لذت مورد توجه است. تمام فضایل اخلاقی چون زیبا هستند لذت را در انسان شکوفا می‌کنند. عارفان معتقدند «لذت در نفس انسان است و اشیا فقط سبب می‌شوند تا آنچه در نفس مستور است ادراک شده و باعث لذت و الم شود. بنابراین انسان می‌تواند امر الم‌آور را هم لذت تلقی کند» (بلخی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۵۸). انسان‌ها در دوران زندگی بسیاری از رنج‌ها را متحمل می‌شوند تا به لذت برسند. از دیدگاه خواجه نصیر «لذت، رهایی از رنج و فقدان الهی است» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۷). او انواع لذت را عبارت از: «لذت ظاهری، لذت باطنی، لذت عقلی و حتی در مراتب بالادستی به ابتهاج شهودی عقول و ابتهاج الهی تقسیم می‌کند» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۳۵-۳۳۶). از سویی دیگر برخی اندیشمندان لذت را سلبی می‌دانند و آن را بازگشت به حالت طبیعی و رهایی و آسایش از رنج می‌دانند (رازی، ۱۳۹۷: ۳۶). از میان انواع لذت‌ها، عطار عشق را لذت‌بخش‌ترین لذت می‌داند: «آنجا که طلب، تار و پود آدمی را از هم باز می‌کند عشق با چالاکی در درون او جا می‌گیرد. در این وادی عاشق صادق با معشوق نرد عشق می‌بازد و در دستخون حوادث خودی خود را کم می‌گیرد» (اشرف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۷۹).

عطار لذت عشق را ورای لذت‌ها می‌داند:

از می عشت چنان مستم که نیست تا قیامت روی هشیاری مرا (عطار، ۱۴۰۱: ۱۳۹)
چه داند آنکه نداند که چیست لذت عشق از آنکه لذت عاشق ورای لذات است (همان، ۱۶۲)

عطار داستان مردی را بیان می‌دارد که به دنبال خورش می‌گشت وارد مسجد شد تا شاید نشانی بیاید. واعظ در حال خطابه در باب عشق بود از حضار پرسید: «آیا در میان شما کسی هست که تا به حال عاشق نشده باشد؟ مردی که گمان می‌کرد عشق میوه‌ای ممنوعه است و انسان نباید عاشق شود در پاسخ گفت: «من».

واعظ رو به مرد خرگم کرده کرد و گفت افساری بیاور که خرت را یافتم.

هرکه عاشق نیست او را خر شمار خر بسی باشد ز خر کمتر شمار (همان، ۲۲۵)

۳-۴- زیبایی شهودی و ذهنی

رویکردها در رسیدن به این معرفت متفاوت است. نوعی از زیبایی که به آن زیبایی ذهنی و بنیادین می‌گویند. زیبایی‌ای که ماورای حس و عقل است. «خود فلاسفه پذیرفته‌اند که بر فراز معرفت فلسفی، معرفتی وجود دارد که پای پرواز دارد و آن معرفت شهودی است» (ریاضی، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۶). «در نوشته‌های سهروردی نیز آمده است که انسان جمالی را نمی‌طلبد مگر آنکه اثری از روحانیت و نورانیت وجود داشته باشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۶۱۹). هیوم، درک این نوع از زیبایی را منوط به لطافت احساس می‌داند. او معتقد است «زیبایی وزشتی کیفیات موجود در اشیاء نیستند بلکه یکسر متعلق به احساس هستند. خواه درونی باشد خواه بیرونی؛ باید پذیرفت که کیفیاتی که در اشیاء هست مناسب ایجاد آن احساسات خاص اند. حال چون ممکن است این کیفیات به میزان اندک وجود داشته باشد یا با کیفیات دیگر مخلوط و خلط شده باشند. غالباً پیش می‌آید که ذائقه تحت تأثیر چنین کیفیات اندک مایه‌ای قرار نگیرد یا قادر به تشخیص همه مزه‌های جزئی در میان آن همه مزه گوناگون نباشد» (هیوم، ۱۳۹۹: ۸۷). روح عطار در دام زرین زیبایی گرفتار است. عطار نگاهش به انواع زیبایی معطوف است. خصوصاً زیبایی شهودی و معرفتی. او معتقد است که انسان باید اندیشه زیبا داشته باشد. اگر زیبایی نمی‌بیند مشکل از چشم کور خفاش است که آفتاب نمی‌بیند و گر نه الله جمیل و یحب الجمال.

هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم	تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم (عطار، ۱۴۰۱: ۴۹۲)
همه عالم جمال و آواز است	چشم کور است و گوش کر چه کنم (همان: ۴۷۷)
ذره ذره در دو گیتی وهم توست	هرچه دانی نه خداست آن فهم توست (عطار، ۱۴۰۰: ۲۳۷)

نتیجه‌گیری

از این بحث می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هیوم و عطار به سه نوع زیبایی؛ زیبایی حسی، زیبایی عقلی و شهودی و ذهنی عنایت داشتند. هردو اندیشمندان، زیبایی حسی را اولین پله از نردبان درک زیبایی می‌دانند. با این تفاوت که عطار زیبایی ناسوتی را جلوه‌ای از جمال الهی می‌بیند. در راستای زیبایی عقلی، عطار عقل را در راه رسیدن به معرفت زیبایی حقیقی، ناتوان می‌داند. هیوم نیز عقل را در تشخیص زیبایی از احساس فروتر می‌داند؛ البته این بدان معنا نیست که به عقل اعتقادی ندارد بلکه معتقد است عقل همیار احساس است و تا آنجا پیش می‌رود که صحت و سقم مطلب را دریابد. آنگاه احساس وارد میدان می‌شود و ردیلت یا فضیلت را تعیین می‌کند. مخلص کلام آنکه احساس و تجربه پایان هر مبحث زیبایی‌شناسی است. در باب زیبایی معرفتی، عطار منشأ تمام زیبایی‌ها را از ذات لایزال الهی می‌داند. هیوم نیز معتقد است هر صفتی که در انسانی وجود دارد، مشابه آن ویژگی در سایر اشخاص وجود دارد. این نگاه هیوم حکایت از آن دارد که انسان‌ها صفات مشترک دارند؛ پس آبخور این صفات یکیست و آن، ذات یگانه است. عطار و هیوم معتقدند تخیل در به وجود آمدن همدلی و همدلی برای رسیدن به لذت و لذت جهت نیل به زیبایی، موثر است. اما نکته افتراق دیدگاه آن دو بسیار جزئی است و این تعارض از آنجا ناشی می‌شود که عطار آراء فیلسوفان اسلامی و غیر اسلامی را با مبانی ذوقی و معرفتی درمی‌آمیزد و صورت جدیدی از مقوله زیبایی را تبیین می‌کند که با مبانی عرفان اسلامی انطباق بیشتری دارد. بدین جهت، آموخته‌هایش در باب زیبایی، رنگ عرفانی دارد.

منابع

- ۱) قرآن کریم (۱۳۸۰). ترجمه حسین الهی قمشه‌ای، قم: فاطمه الزهرا.
- ۲) ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ ششم. تهران: حکمت.
- ۳) ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۴). فتوحات مکیه (۱۷ جلدی)، ترجمه خواجهی، جلد ۷، چاپ دوم. تهران: مولی.
- ۴) احمدی، بابک (۱۳۷۵). حقیقت و زیبایی، چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
- ۵) اشرف زاده، رضا و همکاران (۱۳۹۴). مدینه فاضله در منطق الطیر عطار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد.
- ۶) افلاطون (۱۳۷۷). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، جلد اول، تهران: خوارزمی.
- ۷) بلخی، مولانا جلال الدین (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، به اهتمام نصرالله پور جوادی، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۸) پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲). حکمت نی و تقدس زبان فارسی در کتاب بوی جان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹) دورانت، ویل (۱۳۶۹). لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ پنجم. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۰) رازی، محمد بن زکریا (۱۹۷۳/م ۱۳۹۳ق). رسایل فلسفیه، تحقیق پل کرواس، بیروت، ۱۶/الافاق الجدیده.
- ۱۱) رازی، نجم الدین (۱۳۶۹). مرصاد العباد من المبدإ إلى المعاد، تهران: کتابخانه سنایی.
- ۱۲) ریاضی، حشمت الله (۱۳۸۱). آیات حسن و عشق، سیر تصوف و عرفان تا قرن پنجم هجری، تهران: حقیقت.
- ۱۳) ریتز، یواخیم و دیگران (۱۳۸۹). فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفی، ویراستاری محمدرضا بهشتی و بهمن پازوکی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، موسسه فرهنگی پژوهشی نوع ارغوان.
- ۱۴) سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۵) سوانه، پیر (۱۳۹۱). مبانی زیبایی‌شناسی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- ۱۶) شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۹). مقدمه تصحیح و تعلیق بر تذکره الاولیاء عطار نیشابوری، جلد اول، چاپ ششم. تهران: سخن.
- ۱۷) طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). برهان، ترجمه تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفوی، قم: بوستان کتاب.
- ۱۸) _____، _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۹) طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷). اخلاق ناصری، مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، چاپ ششم، تهران: خوارزمی.
- ۲۰) _____، _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- ۲۱) عطار، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۹۷). الهی نامه، مقدمه تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.
- ۲۲) _____، _____ (۱۳۹۹). تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، جلد اول، چاپ ششم، تهران: سخن.
- ۲۳) _____، _____ (۱۴۰۰). منطق الطیر، مقدمه تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ بیستم، تهران: سخن.
- ۲۴) _____، _____ (۱۴۰۱). دیوان عطار، شرح احوال عطار، استاد بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دهم، تهران: نگاه.
- ۲۵) غزالی، محمد بن محمد (۱۹۷۵). معارج القدس فی مدارج معرفته النفس، بیروت: در الافاق الجدیده.
- ۲۶) فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۸). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار نیشابوری، تهران: زوار.
- ۲۷) فرشیدور، خسرو (۱۳۶۳). درباره ادبیات و نقد ادبی، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- ۲۸) قونوی، صدرالدین (۱۳۹۰). مفتاح الغیب، مقدمه و ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.
- ۲۹) کاپلسون، فردریک (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران: سروش.
- ۳۰) _____، _____ (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، جلد پنجم، تهران: سروش.
- ۳۱) کارل، نوتل (۱۳۹۱). هنر در سه بعد، ترجمه کریمی، تهران: ققنوس.
- ۳۲) کریمیان صیقلائی، علی (۱۳۹۲). مبانی زیباشناسی در عرفان اسلامی، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ گیلان؛ دانشگاه گیلان.
- ۳۳) گنجی‌پور و همکاران (۱۴۰۰). رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، نشریه پژوهش‌های فلسفی، شماره ۳۵، صفحه ۲۹۲-۲۷۲.

- (۳۴) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، جلد دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- (۳۵) نیوتن، اریک (۱۳۸۱). معنی زیبایی، ترجمه پرویز مرزبان، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۳۶) هیوم، دیوید (۱۳۹۹). جستارهای زیبایی شناختی، ترجمه محسن کرمی، چاپ اول، تهران: کرگدن.
- (۳۷) یاسپرس، کارل (۱۳۶۲). فلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی خوارزمی.
- (۳۸) یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۳). انسان و سمبولهایش، ترجمه محمود سلطانی، چاپ هفتم، تهران: جامی.
- (۳۹) نیکلاس پاپاس و همکاران (۱۳۸۶). زیبایی، ترجمه شجاعی هنرور، در نشریه زیباشناخت هنر و معماری. زمستان ۸۶. شماره ۱۷. صفحه ۶۳ تا ۹۴.
- 40) Hume, David (1888). A Treatise of Human Nature: an Attempt to Introduce the Experimental method of Reasoning into Moral Subjects edited by L.A.Selby-Bigge- M.A.Oxford: Clarendon Press.
- 41) (1960). A Treatise of Human Nature Edited by L.A. Selby Bigge Oxford University Press Reprint of 1888 Eleventh Edition.
- 42) (2005). Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Liberty Fund Inc.
- 43) Jevons W. Stanly, The Theory of Political Economy, in Jevons, the Theory of Political Economy: edited by R. d. Collison Black, Penguin Books, 1970, Middlesex, England, 1871.
- 44) Kristelle, P.O (1951). "The Modern System of the Art, Journal of the History of Ideas", Vol.12 ,No.4pp.496-527.
- 45) Penelhum ,Terence (2009). Hums Moral Psychology, in: The Cambridge Companion to Hume, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.
- 46) Taylor, Jacqueline (2006). Virtue and the Evaluation of Character in: The Blackwell Guide to Humes Treatise Edited by Saul Traiger London: Blackwell Publishing First Edition.

Analyzing the category of beauty in thoughts of Attar approaching Hume's ideas

Masoumeh Shakouri¹, Kors Karim Pasandi^{2*}, Naimeh Kialashki³, Maryam Shadmohammadi⁴

¹PhD Student in Persian Language and Literature, Chalus Branch, Islamic Azad University, Chalus, Iran.

^{2*}Assistant Professor in the Department of Persian Language and Literature, Chalus Branch, Islamic Azad University, Chalus, Iran.

(Corresponding Author)

³Assistant Professor in the Department of Persian Language and Literature, Chalus Branch, Islamic Azad University, Chalus, Iran.

⁴Assistant Professor in the Department of Persian Language and Literature, Chalus Branch, Islamic Azad University, Chalus, Iran.

Email: karimpasandi@iau.ir. (Corresponding author)

Abstract

There is a long-standing interaction between literature and philosophical issues, especially aesthetics, which is well-known as a branch of philosophy. Therefore, this paper uses comparative analysis and library tools to study the subject of beauty in Attar's works approaching Hume's ideas about aesthetics to investigate the similarities and differences of their viewpoints. Research findings show that both thinkers believed in three types of beauty; regarding sensual beauty, both of them believed in objective beauty. But the difference is that Attar considers tangible beauty as the manifestation of divine beauty. On the other hand, Attar perceives intellectual beauty based on mysticism that's why he considered that the intellect is incapable of understanding beauty. Hume also believed that the intellect can authenticate a subject but the virtue or vice of action is only determined by emotion. Moreover, Attar considers that the highest type of beauty is intuitive and epistemological beauty and all of them have divine sources. Although Hume didn't explicitly address this issue, from his viewpoint, humans cannot have a quality in themselves that is not in another. Hume's argument implicitly refers to the source of absolute beauty (God) which is exactly related to the viewpoint of Attar about real beauty.

Keywords: Attar, Hume, Philosophy, Mysticism, Aesthetics.