

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۳

دوره ۲۱- شماره ۸۱- پاییز ۱۴۰۳- صص: ۱۲۱-۱۴۱

مقاله پژوهشی

ساز و کارهای تربیت زیباشناختی در عرفان اسلامی

سیده محمدعلی میرجلیلی^۱

محمدجواد زینلی^۲

ثمینه فاضل دربندی^۳

فهیمه شهریاری^۴

چکیده

از آنجا که عشق و زیبایی اگرچه در تعریف نمی‌گنجد، اما هر دو موقوف به تربیت و هدایت هستند و یکی از انواع تربیت‌ها در این راستا، «تربیت زیبایی‌شناسانه دینی» بر مبنای عرفان اسلامی است که خود عرفان نیز به‌عنوان هسته زیبایی‌شناسانه دین بر محوریت عشق مطرح می‌باشد و در نتیجه، در این مکتب هم زیبایی معنوی و هم زیبایی محسوس و ملموس مدنظر است. این نوع تربیت با گوهر خود یعنی عشق و با ماهیت جذبی آن (عشق الهی)، رویکردی فردگرایانه و درونگرایانه دارد تا زیبایی عبادت و عشق اعلا، زیبایی ایمان و عشق ایمانی، زیبایی اخلاق و عشق اعظیم را دریا بد و در مسیر مجذوبانه از ناحیه معشوق به درک عالی از زیبایی عشق پروردگار که معرفتی متعالی است، نائل آید. از این رو، در این مقاله به موضوع «سازوکارهای تربیت زیباشناختی در عرفان اسلامی» پرداخته شد. در این تحقیق که به روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع و متون کتابخانه‌ای به‌انجام رسید این نتایج حاصل گردید که عشق محوریت زیبایی‌شناسانه‌ی دینی و تربیت زیبایی‌شناسانه دینی مبتنی بر عرفان اسلامی است، همه اهداف و روش‌های این نوع تربیت، نمودهای عشق الهی می‌باشند که با توجه به ابعاد زیبایی‌شناسانه دینی مبتنی بر عرفان اسلامی، یعنی زیبایی عبادت (عشق اعلاء)، زیبایی ایمان (عشق ایمانی)، زیبایی اخلاق (عشق اعظیم) و تجربه زیبایی‌شناسانه دینی، همه این اهداف و سازوکارهای مولفه‌های تشکیل‌دهنده این ابعاد زیباشناسانه دینی بر محور عشق الهی هستند.

کلیدواژه‌ها: تربیت، زیبایی‌شناختی، عرفان، معرفت، عبادت، زیبایی‌شناسی معنوی.

^۱ - استادیار گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

miryazdi20@gmail.com

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، واحد تهران، تهران، ایران.

^۳ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات غنائی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

^۴ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.

۱- پیشگفتار

طی طول تاریخ بشری هیچگاه دین از انسان جدا نبوده و اگر دم از جدایی آن نیز زده شده است، منکرین، دین ساخته و پرداخته شده ای را جایگزین آن کرده اند که نشان از اهمیت آن در زندگی بشر دارد. در عصر کنونی نیز دین با هر برداشت و تفسیری هنوز جایگاه پر اهمیت خود را حفظ کرده است. «دین در عصر مدرن اگرچه شکوه و جلال گذشته خود را از دست داده بود و آن شکوهی را که در قرون وسطی به عنوان ملکه علوم داشت، تاج از سرانداخته بود، اکنون به نظر می رسد که دوباره به محور بحث همگانی در جهان پست مدرن امروزی بازگشته است» (فرمینی، ۱۳۸۳: ۶۳) با توجه به اینکه در ایران دین همیشه در جایگاه رفیعی قرار داشته است و نقش بسیار مهمی در زندگی این سرزمین ایفا نموده و با توجه به عصر کنونی، که دین مورد توجه قرار گرفته است، می بایست تربیت دینی را از منظر و رویکردهای تازه‌های دید، چراکه زمان و شرایط مکانی، دگرگونی می پذیرد و اقدامات تازه‌های را ایجاد می کند، چنانچه امام علی (ع) در این مورد می فرماید: «فرزندان خود را برآن اساس که خود تربیت شده اید تربیت نکنید، اینان برای عصر و زمانی غیر از عصر و زمان شما آفریده شده اند.»

متأسفانه این مهم کمتر مورد توجه قرار گرفته است و همیشه چند رویکرد غالب در زمینه تربیت دینی مدنظر بوده و موجب غفلت از روش های نوین و ابتکاری در این زمینه گردیده است. رویکرد عادت و رویکرد عقلانی دو نمونه آشکار و غالب می باشند. برخی رویکرد عادت را در سنین پایین کودکی، به این علت که کودک قادر به درک و استدلال عقلانی نیست، مهم می دانند و یکی از طرفداران این رویکرد جیجر است، که امکان استفاده از آن را پیشنهاد می کند. گروهی رویکرد عقلانی را به دلیل آنکه معارف نظری و عملی دین منطبق با احکام عقلی است و عقل حجت باطنی محسوب می شود و در نهایت با استناد به آیات قرآنی، آن را پذیرفته اند (اعتصامی، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷)

حال با توجه به آنکه زیباشناسی ریشه در فطرت آدمی دارد، وسیله و مقدمه شناخت باری تعالی و زیبایی مطلق است، شهودی و درونی می باشد، از اوصاف کمالی انسان است و در نهایت ماهیت معرفتی دارد و همچنین با توجه به اهمیت درونی، خودجوشی متربی و فعال بودن وی، این سوال مطرح می گردد، که تربیت زیبایی شناسانه عرفانی چه ویژگی هایی دارد؟

۱- مفهوم شناسی

در هر تحقیق علمی لازم است تا ابتدا مهمترین واژگان کلیدی تحقیق مورد تبیین و تشریح قرارگیرد تا منظور نویسنده از به-کاربردن این واژگان و عبارات مربوطه روشن و مشخص گردد در این مقاله نیز نخست به بررسی مفهوم شناسی خواهیم پرداخت.

۱-۱- تربیت

متفکرین و دانشمندان علوم تربیتی برای تربیت تعریف‌های گوناگونی ارائه داده‌اند. به نظر می‌رسد دلیل این اختلاف‌ها مبانی و یا اصول و اهداف آن‌ها باشد. بهترین تعریف تعریفی است که دارای جامعیت و مانعیت باشد. برخی گفته‌اند دلیل این اختلاف‌ها این است که هرکس از تربیت آن گونه که مایل به فهم آن است دفاع می‌کند و تعریفش از تربیت نیز مسبوق به چنین تمایلی است بعضی از متفکرین نیز ناامید از تعریف تربیت شده‌اند. اکثر تعاریف مطرح شده، تربیت را به معنای رشد طبیعی و تدریجی و به فعلیت رساندن استعدادهای متربی دانسته‌اند. مشکل عمده این تعاریف، عدم جامعیت لازم و عدم توجه به اهداف تربیتی است. به نظر ما بهترین تعریفی که برای تربیت شده است و دارای جامعیت لازم است این تعریف می‌باشد: تربیت در اصطلاح به معنی برانگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش و شکوفایی تمامی استعدادها، توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان به منظور رسیدن به کمال و سعادت مطلوب. (علوی زاده شیرازی، ۱۴۰۰: ۳) در این تعریف، اشاره به تربیت‌پذیری و تربیت ویژه (مقصود انسان) و هدف از تربیت (کمال و سعادت) و برنامه تربیتی شده است.

۱-۲- عرفان و تربیت عرفانی

«عرفان» در لغت به معنای «شناخت و آگاهی» است. اما در اصطلاح به نوع خاصی از معرفت اطلاق می‌شود. نوعی معرفت شهودی و حضوری که از راه اشکال گوناگون سیر و سلوک معنوی حاصل می‌آید. موضوع اصلی عرفان اسلامی خدای متعال، اسماء، صفات و افعال است. استعمال واژه «عرفان» ناظر بر دو معنا به کار می‌رود. «عرفان نظری» و «عرفان عملی». عرفان نظری که گاهی به آن «علم مشاهده»، «علم مکاشفه» یا «عرفان عملی» نیز اطلاق می‌شود، نوعی جهان‌بینی و بینش عرفانی است که شامل خداشناسی عرفانی، جهان‌شناسی عرفانی و انسان‌شناسی عرفانی می‌شود (مطهری، ۱۳۹۶: ۲۳/۲۳۸).

ابن فناری تفاوت عرفان نظری و عرفان عملی را، که نام آن را علم تصوف و سلوک می‌گذارد، را به متعلق این دو علم بازمی‌گرداند، او در این باره می‌گوید:

«علوم باطنی اگر متعلق به تعمیر باطن از راه تعاملات قلبی به وسیله پیراستن آن از امور مهلک و آراستن آن به امور نجاتبخش باشد، این علم تصوف و سلوک است. اما اگر دانش باطنی وابسته به چگونگی ارتباط حق به خلق و جهت گسترده کثرت از وحدت حقیقی باشد، در عین تباین آن‌ها، این علم مکاشفه و مشاهده خواهد بود» (فناری، ۱۳۸۴: ۲۷)

درباره عرفان عملی نیز دو تلقی وجود دارد: یکی چنانچه محقق فناری در تعریف بالا بیان کرد، به معنای عرفت و شناخت مراحل سیر و سلوک و منازل و مقامات سلوکی است و دیگری، به معنای فرایند سیر و طی عملی مراحل سیر و سلوکی و مقامات و منازل می‌باشد

در مجموع تربیت عرفانی، مجموعه تدابیر اختیاری و برنامه‌ریزی شده‌ای است که به واسطه آن‌ها به آدمی در راه پرورش توانایی‌های باطنی خویش، از مراتب پست و دنیای مادی عبور کرده و از چنگ نفس اماره‌رهای بیاید و ایمان، اخلاص و عشق به خدا را تجربه کند. همزمان با پیمودن منازل، حالات و مقامات، جذبه‌ها، نفعه‌ها و حالات روحانی را دریابد و به فنای فی‌الله و بقای بالله بار یابد.

۱-۳- زیبا شناختی

«زیباشناسی»، دانشی است که درباره زیبایی گفتگو می‌کند» (وزیری، ۱۳۳۸: ۱) لاونفلد، زیباشناسی را سازماندهی تفکر، احساس، ادراک و تبدیل آن به «بیان»، به منظور انتقال به دیگران، می‌داند. این امر مستلزم پرورش حساسیت فرد نسبت به تجربه‌های ادراکی، عقلانی و عاطفی است که به شکل یک کل سازمان می‌دهد، می‌باشد (لاونفلد، ۱۹۸۷: ۳۵۳-۳۵۴) دیویی بر این باور است که فهمیدن زیباشناسی در گرو فهم غایت آن، ارائه و تصدیق شکل‌های آن، فعالیت برای تجربه کردن آن، با دقت گوش دادن و دیدن وقایع و چشم‌اندازهایی که وجود دارد، تحریک علاقه فرد و در نهایت لذت بردن از گوش دادن و دیدنی‌هاست (دیویی، ۱۹۳۴: ۴) این تعاریف بیشتر در رابطه با زیبایی‌شناسی هنری است و با زیبایی‌شناسی امور معنوی تا حدودی متفاوت است. البته، در مورد تعریف زیباشناسی آنچنان اختلاف نظر وجود ندارد، اختلاف‌های بسیار در مورد زیبایی، امر زیبا، چیستی، درک آن و... می‌باشد. به همین دلیل، تفاوتی بین زیبایی مصطلح و زیبایی زیباشناسی عرفانی به وجود می‌آید.

در دیدگاه عرفانی، زیبایی پدیده‌ای رازناک و زیبایی‌شناسی، شناختی عارفانه است (یوسفیان، ۱۳۷۹: ۱۵۹) از آنجا که عرفان اسلامی، هسته زیبایی‌شناسانه دین مبین اسلام را تشکیل می‌دهد و پیروان این مکتب، یعنی عرفا، با توجه به اصول زیبایی‌شناسی گروهی را تشکیل می‌دهند که از «آیین عشق» پیروی می‌کنند، دین دارای نظم زیبایی می‌گردد که جهان در راهی زیبا هدایت می‌کند (کاویانی، ۱۳۷۸: ۲۴۷) محوریت عشق الهی در عرفان اسلامی سبب می‌گردد تا رویکرد عرفانی نسبت به زیبایی‌شناسی، چیستی زیبایی و خاستگاه آن یعنی هنر، ذیل مربوط به صفات کمالیه و جمالیه باری تعالی مطرح شود و این دیدگاه با فیلسوفان اسلامی نیز تطابق دارد (هاشم‌نژاد، ۱۳۸۵: ۳۱۹) مثلاً جامی در این خصوص می‌گوید: پروردگار، زیبایی مطلق است و ما عاشقان او. ما آینه‌ای هستیم که او در مقابل آن است و خود را در آینه می‌تاباند. تنها او متجلی شده و ما مستور او هستیم؛ او عشق محض و زیبایی مطلق است که جاری می‌شود و خود را در ما عیان می‌سازد (به نقل از کاویانی، ۱۳۸۷: ۲۴۹) این دیدگاه عرفانی نسبت به زیبایی و زیبایی‌شناسی با زیبایی‌شناسی هنری متفاوت است. با این حال چند تعریف از زیبایی با توجه به بحث حاضر ارائه می‌گردد.

فارابی می‌گوید پیدایی برتر هر موجودی و حصول واپسین کمالش، زیبایی نامیده می‌شود (به نقل از هاشم نژاد، ۱۳۸۵: ۳۲۰) افلوطین زیبایی را چنین تعریف می‌کند، که زیبایی ناشی از هماهنگی یا تناسب اجزا نیست، بلکه عبارت است از واقعیتی معنوی و روحانی که هماهنگی و تناسب را به شیوه‌ای روشن بخش و تابناک نمایش می‌دهد و موجب خردسندی انسان درک‌کننده و شیفته شدن او می‌شود (یوسفیان، ۱۳۷۹: ۴۷) ابن سینا نیز در تعریف زیبایی، سه امر را مقوم تلقی می‌کند، که عبارت است از: داشتن نظم، تالیف و اعتدال که نتیجه آن‌ها تناسب و هماهنگی است و این تناسب و هماهنگی تنها شامل محسوسات نمی‌شود، بلکه زیبایی معقولات و معنویت را با وجود بسیط بودن، شامل می‌شود (به نقل از هاشم نژاد، ۱۳۸۵: ۳۲۰) از نظر چرنی شفسکی، زیبایی، خود زندگی است، چراکه در زیبایی چیزی هست که با ارزش و گرمی است، به قلب‌ها نزدیک می‌باشد، دارای شمول تام است، متنوع‌ترین صورت‌ها را به خود می‌گیرد و کلی است. کلی‌ترین چیزی که نیز برای انسان گرانقدر می‌باشد، زندگی است. بنابراین زیبایی همان زندگی است، که آن را برای انسان به نمایش می‌گذارد (یوسفیان، ۱۳۷۹: ۱۴۷)

۲- منشأ زیبایی

افلاطون معتقد است که روح انسان پیش از ورود به جهان خاکی، درعالم مجردات، حقیقت زیبایی و حسن را بی پرده مشاهده کرده است، پس در اینجا چون زیبایی و حسن ظاهری و مجازی را می‌بیند، از آن زیبایی مطلق یاد می‌کند. در این هنگام غم جدایی به او دست می‌دهد و هوای عشق او را دربرمی‌گیرد، فریفته جمال می‌شود و همچون پرنده قفسی می‌خواهد به سوی مطلق زیبایی پرواز کند، سپس همه عواطف و محبت‌ها، همان و شوق لقای حق می‌شود (به نقل از فروغی، ۱۳۴۴: ۲۰) با این دیدگاه زیبایی منشایی دارد که تا جهان خاکی افاضه‌گردیده است. فلوطین به عنوان پیرو مشرب نوافلاطونیان و حلقه پیوند بین افلاطون و فلاسفه سده‌های میانه معتقد است که خداوند سرچشمه زیبایی است، و عقل و هرچه از آن فیض می‌یابد، زیبایی اصیل روح است، نه زیبایی ناشی از امور بیگانه. این اصالت روح سبب می‌گردد که هرچه، آن نیک و زیباتر شود، همانند خداوند می‌گردد؛ زیرا خدا منشأ عالی و زیبایی است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۸).

هگل نیز بر این باور است که تابش مطلق از پس پرده‌های جهان محسوسات، زیبایی نام دارد و عین زیبایی نه تنها خود را بر حواس ما عرضه می‌کند، بلکه بر روح نیز جلوه‌گر می‌شود، زیرا وجود حس مخفی به خودی خود زیبا نیست، بلکه فقط هنگامی زیبا می‌گردد که روح، تابش مطلق را از خلال آن ببیند. با این حال، چون مطلق ایده، حقیقت مطلق است، چنین برمی‌آید که حقیقت و زیبایی هر دو یک چیزند (به نقل از استیس، ۱۳۴۷: ۶۱۹)

در بین اندیشمندان مسلمان، سهروردی معتقد است که خداوند گوهر تابناکی به نام عقل آفریده و سه صفت به آن بخشید، اول شناخت حق، دوم شناخت خود و سوم شناخت آنکه نبود و سپس بود یافت. از صفت اول، زیبایی پدید آمد، از صفت دوم عشق و از صفت سوم حزن و اندوه و این سه را

برادر یکدیگر می‌دانند (سهروردی، ۱۳۸۶: ۲۰-۱۱). ابن سینا نیز در این میدان، سخن به میان آورده است و این باور را دارد که واجب‌الوجودی که در نهایت زیبایی، خود را با این درجه درک می‌کند، درمی‌یابد که عاقل و معقول یکی است، ذاتش بالذات بزرگترین عاشق و معشوق، لذت‌برنده و لذت‌آور است (ابن سینا، ۱۹۸۵ به نقل از نصر، ۱۳۸۳: ۴۱۳) با توجه به اینکه علمای اسلامی، اوصاف الهی را به دو دسته جلالی و جمالی تقسیم نموده‌اند (جعفری: ۶۹: ۱۳۶۹)، اما این اوصاف با هم وحدت دارند و این وحدت زیباست و بی‌شک زیبایی صفت باری تعالی است و با توجه به اصل وحدت، زیبایی و وحدت نیز یگانه‌اند، پس خداوند زیباست. «ویژگی‌های معنوی و عرفانی این نور جمال است. سهروردی با بوعلی سینا و ملاصدرا در این اندیشه عرفانی با هم پیوند یافته و به هم نزدیک شده‌اند، زیرا «وجود»، «نور» و «علم» را عین زیبایی می‌دانند و همین بحث فلسفه اسلامی را شکل داده است.» (افراسیاب پور، ۱۳۸۰: ۱۷).

رزغریب در این مورد می‌گوید: «جمال، مظهر خداوند است در زمین و وحدت، صفت زیبایی به‌شمار می‌رود پس زیبایی، خداوند است» (غریب، ۱۳۷۸: ۳۰) آنکه مطلق زیبایی است، زیبایی از او افزوده می‌گردد و طراوت می‌یابد، چنانچه از دیدگاه مسیحیت پروردگار به والاترین معنای واژه، هنرمند است، زیرا انسان را به صورت خود آفریده است (بورکها، ۱۳۶۹: ۱۱)

۳- انسان، آینه‌دار زیبایی خداوند

همانگونه که بیان‌گردید خداوند زیبا، اصل و منشأ کلیه زیبایی‌هاست. صهبا براین باور است که آفرینش درواقع تجلی خداوند است و انسان یکی از جلوه‌های زیبایی خلقت و برترین آفرینش است، که زیبایی او عشق‌آفرین است (صهبا، ۱۳۸۴: ۹۱)

عراقی اعتقاد دارد که تمام هستی، آینه جمال الهی است و به همین دلیل زیباست. انسان نیز به‌عنوان جزئی از این نظام، زیباست، چراکه مخلوق حق و آینه‌دار زیبایی وی است. با این دیدگاه که خداوند منشأ زیبایی است و هستی آینه‌دار زیبایی اوست، عراقی ادامه می‌دهد که وی همه را دوست دارد و نیک که بنگریم خود را نیز دوست دارد (عراقی، ۱۳۷۵: ۳۸۵) اما این عشق ورزیدن یک طرفه و خودبینی باری تعالی نیست، بلکه تابش آن بر انسان نیز روشنی می‌آفکند و در سایه چنین نگرشی است که زندگی و حیات برای انسان همواره تازه و دوست‌داشتنی می‌شود و انسان به همه چیز و همه کس، از آن جهت که از معشوق ازلی و زیبا صادر شده است، بی‌حد و مرز عشق می‌ورزد (صیادکوه، ۱۳۸۴: ۱۱۳) رازی نیز در مورد زیبایی انسان و تکریم وی معتقد است که کوه و آسمان و زمین هیچ کدام توان بار امانت معرفت کشیدن را نداشتند، الا انسان، از آن جهت که مقصود آفرینش خود انسان بود که آینه جمال‌نمای الهی است و مظهر همه صفات او است (رازی، ۱۳۷۱: ۲) این تکریم و مقام انسان در نظر عارفان بدان جهت است که وی کمترین فاصله را با مقام وحدت درک می‌کند و بیشترین بهره را از روح می‌برد و کاملترین و دقیق‌ترین نسخه از پروردگار خود است (صیادکوه، ۱۳۸۴: ۱۱۴) فروبل نیز معتقد است که انسان جزئی از

خداوند، خداوند جزیی از بشر است، و این یعنی وحدت (به نقل از مایر، ۱۳۷۴: ۳۸۷) رازی چه خوش می‌سراید که:

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی (رازی، ۱۳۷۱: ۳)

برخی نقطه اوج این والایی و نهایتاً درک زیبایی مطلق را بسته به دل و تصفیه کامل آن می‌داند، که تا چنین نگردد، جمال واقعی را درنیابد و آن را درک نکند. اما چنانچه به پاکسازی دل بپردازد، استعداد والای خدایابی به فعلیت می‌رسد جمال و جلال الهی را دریافت می‌کند، این خدایابی عبارت می‌شود از تحولات عالی روح، پاک از پلیدی‌های خودمحوری، دگرگونی روابط، دریافت عظمت ماورالطبیعی، جمال و جلال خداوندی (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۰۹) پستالوزی نیز زیبایی انسان را در قسمتی از داستان‌های خود چنین بیان می‌دارد:

«آرنر بی‌آنکه چیزی بگوید، لحظه‌ای به تماشای جویبار و حوزه‌ی رودخانه پرداخت، سرانجام نفس عمقی کشید و گفت: همه آدمیان زشتند، هرچه هم برایشان رنج ببری هرگز از لحاظ زیبای به پای این منظره ساده نخواهند رسید. معاون در این هنگام می‌گوید: اشتباه می‌کنید، در همین لحظه چوپانی خردسال که بزی را به جلو می‌راند، یز تخته سنگی که روی آن نشسته بودند نمودار شد. زیر پایشان توقف کرد و در حالی که بر چوب دستی تکیه زده بود و به غروب آفتاب می‌نگریست، شروع به آواز خواندن کرد. در این هنگام کوهستان، سبزه، دره زیبا، جویبار، خورشید، همه از نظرشان محو شد. دیگر چیزی جز چوپان خردسال که در لباسی کهن پیچیده شده بود، ندیدند. آرنر گفت: در اشتباه بودم، زیبایی آدمی از همه زیبایی‌های روی زمین بیشتر است (به نقل از شاتو، ۱۳۷۶: ۲۲۶)

۳-۱- طبیعت و زیبایی

شمشیری معتقد است که انس گرفتن با طبیعت و زیبایی آن یکی از بهترین و آسانترین راه‌های تربیت عاطفی، اخلاقی، دینی و زیباشناسی می‌باشد. طبیعت فضایی است که انسان را با درون خویش، با احساسات و عواطف اصلیش آشتی می‌دهد و به خویشتن خویش بازمی‌گرداند (شمشیری، ۱۳۸۵: ۲۲۹) درک زیباشناسانه طبیعت و ارتباط آن با درون‌نگری، به دلیل ریشه‌دار بودن آن در سرشت آدمی است. «جان کالون» اعتقاد دارد که خداوند مستقیماً تصور و ایده خود را در ما به ودیعت نهاده است، بلکه در درون عقل، تمایلی طبیعی به ودیعت نهاد، که به واسطه آن شخص به وجود خداوند معتمد می‌شود. این تمایل توسط ادراکات فعالی همچون زیباشناسی، مثلاً با دیدن آسمان صاف شبانگاهی برانگیخته می‌شود (به نقل از پترسون، ۱۳۷۶: ۴۴۸)

با این وصف طبیعت استادی است بزرگ، با منشأ جاودانگی، که شأن آن به سبب زیبایی است، که هم در جهان ذره‌ای و هم در جهان نامتناهی وجود دارد. این ویژگی سبب‌گردیده تا گروهی همچون کورنلی زیلنسکی، به عینیت زیبایی اعتقاد داشته باشند و براین باور باشند که زیبایی

بی تردید در طبیعت وجود دارد، و این زیبایی یک پدیده عینی است، مستقل از عواطف انسان. اما این استقلال بی تأثیر نیست و به اعتقاد پریشتون زمانی که روح انسان به روی زیبایی طبیعت بازمی‌شود، باور می‌کند که زیبایی فی نفسه در جهان وجود دارد، آنگاه آن را به درون خویش می‌پذیرد (پرتوی، ۱۳۵۲: ۹۹-۱۱۳) این پذیرش به درون بی اختیار است و بی اختیار منجر به شور عارفانه‌ای می‌گردد. شوپنهاور در این مورد معتقد است که: «منظره کوهستان که ناگهان در برابر دیدگان ما گشوده می‌شود، ما را به سهولت به حالی جداً روحانی و متعالی سوق می‌دهد» (گاستالا، ۱۳۳۶: ۷۲) روسکین نیز در مورد شور عارفانه ناشی از زیبایی طبیعت بر این باور است که در طبیعت اگرچه، هیچ نوع احساس کاملاً مذهبی با آن آمیختگی ندارد، ولی یک ادراک دائماً قدسی بر آن و در آن یافت می‌شود، که نوعی هراس مذهبی، فطری و همراه با لذت و حالتی وصف‌نشدنی، همچون ناشی از رهایی روح از جسم، انسان را فرامی‌گیرد و به گفته خود وی، خود زمانی قادر به درک چنین احساسی است که یکه و تنها در طبیعت باشد (پیشین: ۷۱)

در ارتباط با نقش تربیتی طبیعت و زیبایی آن، پستالوزی خطاب به کشیشان هشدار می‌دهد که از موعظه دست بردارند و از این که به کودکان پند دهند و به یادگیری شرعیات مجبورشان کنند، صرف نظر کنند. در دنیا بسیارند چیزهایی که از خداوند هستند و خواسته‌های وی را برای کودکان بیان می‌کنند. خورشید، ستارگان، ماه، ... و در نهایت قلبشان و آنچه آن‌ها را در برگرفته است، بهتر از آدمیان، سخن خداوند و خواسته‌های وی را در گوششان می‌خوانند (شاتو، ۱۳۷۶: ۲۲۵). فروبل نیز معتقد است که می‌بایست کودکان را به سوی طبیعت راهنمایی کرد، به آن‌ها در تپه‌ها و دره‌ها درس داد. این درس دادن باید از سوی طبیعت باشد تا از سوی مربی. زمانی که پرندهای می‌خواند یا حشره‌ای بر برگی می‌جنبند، باید ایستاد و سکوت کرد، آن‌ها خود به کودکان خواهند آموخت.

۳-۲- اخلاق و زیبایی

از دیدگاه جعفری، اخلاق نوعی زیبای معقول است که سرچشمه آن را بایستی در زیبایی جستجو کرد، از این رو اخلاق، عبارت است از شکوفایی حقیقت در درون آدمی و استنباط حقیقی ذات آدمی (جعفری، ۱۳۶۹: به نقل از شمشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۷) چنین به نظر می‌رسد که این زیبایی از انسانی زیبا که گوهر خود را شناخته و به شکوفای آن پرداخته است، سرچشمه می‌گیرد. با این حال، از نظر کروچه، هر مسئله اخلاقی نیز، یک مسئله زیباشناسی می‌باشد (کروچه، ۱۳۸۱: ۲۱۴-۲۱۵) به اعتقاد استاد مطهری نیز ریشه اخلاق، زیبایی است و پایه زیبایی، تناسب است. انسان وقتی فردی را که به اخلاق نیک آراسته است، می‌بیند، همان عکس العمل در او پیدامی‌شود که در مقابل زیبایی‌ها پدیدمی‌آید؛ شیفته می‌شود، عاشق می‌شود و دوستی شکل می‌گیرد. دوستی بدون زیبایی امکان ندارد، حتماً در او یک زیبایی وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۶: ۸۲) اعتقاد به تناسب در زیبایی و اخلاق، ریشه در یونان باستان دارد. به عنوان نمونه، ارسطو

براین باور است که فضایل اخلاقی نیز مستلزم تناسب و اعتدالی است که در زیباشناسی به اندازه اخلاق مهم‌اند (مایر، ۱۳۷۴: ۶۳۲)

نکته دیگری که در زیبایی و اخلاق قابل ذکر است، مسئله شهودی بودن است. مارکوزه براین باور است که اخلاق قلمرو آزادی است و زیبایی، راه رسیدن به آن. زیبایی ساحت تازه‌ای میان حس و اخلاق است که دو قطب اصلی زندگی می‌باشد. در ضمن، زیبایی مجازی برای فهم این دو قطب است، اگرچه تجربه اصلی آن شهودی است (احمدی، ۱۳۷۵: ۲۵) محمدتقی جعفری نیز مبانی اصیل اخلاق را مبتنی بر شهود و احساس‌های عالی می‌داند، که در موقع تعلق به نمودهای زیبایی محسوس، شهود زیبایی نامیده می‌شود. درک و شهود زیبایی والا در مورد اخلاق سبب‌گردید تا فردی چون ویکتور هوگو، پس از دریا و آسمان، وجدان آدمی را عظیم‌ترین تماشاگاه بداند (جعفری، ۱۳۶۹: ۳۵)

هگل معتقد است که ارتباط زیبایی و اخلاق سبب‌گردید تا برخی براین باور باشند که هدف و غایتی که هنر به عنوان یکی از مصادیق زیبایی مطرح می‌کند و آن را، بر آن می‌دارد تا پلیدی و هوس‌ها را بیالاید و به انسان آموزش دهد، همان اصلاح اخلاقی است و غایت هنر در آن است که تمایلات و محرکات درونی را برانزده استکمال اخلاقی کند و آدمی را به این هدف رهنمون کند (هگل، ۱۳۶۳: ۶۸) سقراط در مورد زیبایی و هنر اخلاقی می‌گوید:

«آیا نباید از آن ترسیم که اطفال ما در میان تصاویری از زشتی نظیر چراگاهی نامساعد بزرگ شوند و بر اثر آنکه روزانه مقدار اندکی از گیاهان زهراگین را چریده و هضم می‌کنند، سرانجام به جایی می‌رسند که به‌طور نامحسوس در اعماق ضمیرشان زهری بی‌پادزهر به وجود آید؟ برعکس موظف نیستیم که در طلب هنرمندان با استعدادی باشیم که وقت خود را صرف متجلی ساختن مظاهر نیکی و خیر نمایند؟ بدین طریق کودکان ما، مانند ساکنان شهری خوش آب و هوا از استنشاق هوای سالم بهره‌مند خواهند شد؛ محاط در آثار زیبا، اطفال معصوم ما از راه چشم و گوش تحت تأثیر عوامل مساعد واقع خواهند شد و از این اثرات مطلوب همچون نسیمی مفرح و شفابخش استفاده خواهند کرد و از طفولیت که مرحله حساس هست، بدون آنکه خود متوجه باشند به تدریج با نظم و ترتیب خو خواهند گرفت؛ آن را دوست خواهند داشت و با زیبایی واقعی توافق حاصل خواهند کرد» (شاتو، ۱۳۷۶: ۲۴)

۴- ابزاری بودن زیبایی ظاهری

برخی فلاسفه، عشق مجازی را پلی برای رسیدن به عشق حقیقی و زیبایی محسوس را پلی برای سیر به زیبایی حقیقی می‌دانند (جعفری، ۱۳۶۹: ۷۰). این تفکر در بین عرفا و صوفیان نقش برجسته تری دارد و براین باورند که پرستش جمال و عشق صورت، آدمی را به کمال می‌رساند، چراکه معنی را جز در صورت نتوان دید و جمال و زیبایی ظاهر، آینه دار طلعت غیب است. آدمی که در قید و گرفتار صورت است، نمی‌تواند عشقی داشته باشد، مگر آنکه بنیاد خود را بر اساس

جمال پرستی متکی ساخته و به زیبایی صورت عشق بورزد و از این طریق زیبایی مطلق را دریابد (فروزانفر، ۱۳۵۱: ۷۹) عرفای معتقد به چنین دیدگاهی، عارفان جمال پرست نامیده می‌شوند. در بین فلاسفه معتقد به این دیدگاه، به عنوان نمونه مطلبی را از افلاطون بیان می‌داریم. وی بر این باور است که همانگونه که عشق و زیبایی مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و تولد فرزند و مایه‌ی حیات نوع می‌شود، عشق و زیبایی حقیقی هم روح را از عقیمی خارج کرده و مایه‌ی ادراک اشراق و دریافت زندگی جاودانگی، معرفت زیبایی حقیقت، خیر مطلق و زندگی روحانی می‌شود و این ادراک، انسان را به کمال دانش می‌رساند، چراکه به حق واصل و به مشاهده جمال او نائل می‌شود و وحدت و اتحاد عالم و معلوم و... حاصل می‌گردد (فروغی، ۱۳۴۴: ۲۰۹) محمدتقی جعفری نیز معتقد است که خداوند هستی، جریان قوانین و اصول در جهان را، راهی برای شناخت خود و حکمتش قرار داده است و حس کمالجویی را در نهاد آدمی، راهی برای شناخت کمال و قرارگرفتن در جذبه آن و زیبایی را عامل انبساط و بهجت درونی آدمی، تا بدین وسیله در جذبه مطلق الهی قرارگیرد و با یاد خدا، به حکمت، کمال و جمال وی نائل آید (جعفری، ۱۳۶۹: ۲۵) با چنین دیدگاهی به نظرمی‌رسد که زیباشناسی نقش معرفتی دارد و جعفری اصل تعصید را بیان می‌دارد که بنابر این اصل، کوششی در جهت تقویت قوه درک برای دریافت زیبایی آرمان‌های معقول و سپس درک زیبایی و شکوه و جلال هستی و جمال الهی صورت می‌گیرد (پیشین: ۱۴۶)

۵- جنبه معرفتی زیبایی

غزالی معتقد است که راه‌های مختلفی وجود دارد که با آگاهی کامل، کمال حکمت الهی درک می‌شود (غزالی، ۱۹۷۰: به نقل از نصر، ۱۳۸۳: ۴۵۸) «اوپانشادها» نیز معتقد است که برای پی‌بردن به خدا، توسعه معلومات تحلیلی و تفصیلی بیهوده است. واژه‌ها برای بیان عظمت جهان و جلال واقعیت نارسا هستند و بهترین رویه به رفتار کودکان شبیه است که به دنبال و پذیرای تأثیرات جانند (مایر، ۱۳۷۴: ۶۴)

یکی از عوامل مؤثر بر درون، هنر به عنوان یکی از مصادیق زیبایی است. شمشیری در این مورد، براین باور است که هنر نقش معرفتی دارد و درک هنری منجر به نوعی شناسایی می‌شود، شناسایی‌هایی که به نوعی با جنبه‌های عاطفی سروکار دارد. این جنبه‌ها در مکتب عرفانی با معرفت همراه است و بعد عاطفی، خود سرمنشأ معرفت است (شمشیری، ۱۳۸۵: ۱۹۴-۱۹۵) نمونه بارز چنین هنری، سماع در مکتب عرفانی است. چنانچه شیخ علی رودباری در جواب سوال از وجد سماع، گفت که آن: «مکاشفات اسرار است به مشاهده محبوب» (عطار، ۱۳۸۵: ۷۷۹)

صیادکوه معتقد است که عرفای جمال پرست اعتقاد دارند، زیبا دیدن هستی به عنوان آینه دار جمال الهی و در نتیجه عشق ورزیدن به هستی و در نهایت عشق به خداوند، منجر به معرفت ویژه‌ای نسبت به انسان، جهان و خداوند می‌شود. در سایه آن انسان سعه صدر، بینش درونی و...

می‌یابد، که به کمک آن‌ها بر فزون‌طلبی و خشم و... بتازد و تعادل و تناسب را بر رفتارش حاکم سازد (صیادکوه، ۱۳۸۴: ۱۱۴)

در ارتباط با تحت‌تأثیر قرار دادن درون آدمی به واسطه زیبایی و هنرهای زیبا، آبراهام مزلو معتقد است که اطلاعات بدون درک انسان همچون پاسخی بی‌معناست، درک انسانی، از طریق زیبایی هنر امکان‌پذیر است، در واقع زیبایی هنری است که دیدگاهی انسانی را به وجود می‌آورد، دیدگاهی که اطلاعات را به حقیقت مبدل می‌کند (مزلو، ۱۳۷۶: ۲۲۳)

گذشته از جنبه معرفتی زیبایی، آن خود دارای زبان خاص است. به اعتقاد استاد مطهری زیبایی دارای زبان بیان است (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۴) و حتی سهروردی با رد تقلید و ضمن توجه به برهان عقلی، آن را کافی نمی‌داند و علم شهودی را با اهمیت می‌شمارد. به همین دلیل در تبیین اندیشه‌های خود، نه تنها از زبان رمز، فرازبان و زبان نمادی استفاده می‌کند، بلکه زبان زیباشناسانه خاص خود را نیز مورد استفاده قرار داده است؛ عشق، خرد و زیبایی مطلق که در هماهنگی با جهان‌بینی وی است، که این نوع زبان بیانگر معرفت شهودی وی می‌باشد (کاویانی، ۱۳۷۸: ۱۴۲) شمشیری نیز عشق، هنر در معنای زیبایی حقیقی را، زبان‌های مشترک برای گفتمان به‌شمار می‌آورد، زبان‌هایی که موجب همدلی، توافق همگانی و فهم مشترک است و دلیل آن نیز شهودی بودن آن است (شمشیری، ۱۳۸۵: ۲۲۵) هگل نیز اشاره می‌کند که برخی برآنند که نیاز انسان به تولید آثار هنری که یک نیازمندی عام است، با این استدلال بیان می‌گردد، که انسان بایستی جهان درون و برون را به مرتبت آگاهی رفعت دهد و آن را به صورت موضوعی درآورد که در آن خویشتن خویش را بازشناساند. در ضمن عقلانیت چنین آزادی، سرچشمه دانستن و عمل-ورزی است (هگل، ۱۳۴۴: ۷۰)

با توجه به جنبه معرفتی زیبایی، جعفری نیز براین باور است که اگر کسی ادعا کند که فقدان درک زیبایی از نظر نقص ذهنی و روانی کمتر از فقدان نیروی اندیشه منطقی نیست، چنین کسی هیچگونه گزاره‌گویی نکرده است، چراکه درک زیبایی نوعی از اوصاف کمال انسان است که سبب جستجوی زیبایی و لذت از آن می‌شود و در نهایت، به درک کمال منجر می‌گردد. در ادامه وی معتقد است که اگر جهان هستی از نمودهای زیبایی خالی بود، نیمی از دریافت مفید انسان معدوم می‌گشت (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۷۲)

کریمی در ارتباط با عدم توجه به عنصر زیباشناسی و نمودهای زیبایی، معتقد است که شوق پیشرفت و انگیزه کنجکاوی کاهش یافته است و دلیل آن، کمرنگ شدن درک زیبایی و فقدان عناصر زیباشناسانه در فضای تربیتی است، چراکه عنصر زیبایی در فرایند تربیتی سبب دلنشینی مطالب و شادابی فضای یادگیری در نزد یادگیرنده می‌شود (کریمی، ۱۳۸۴: ۳۱) زیباشناسی با جنبه‌های عاطفی سروکار دارند و محرک احساس آدمی است، این احساس برای روند آفرینش یکی از نیرومندترین انگیزه‌های عمل به شمار می‌رود، که از اراده انسان مایه می‌گیرد، اراده‌ای که

بدون آن هیچ کاری انجام نمی‌شود (پرتوی، ۱۳۵۲: ۱۵۷) شادابی، شوق و شور ناشی از احساس، برآمده از زیبایی است که سبب می‌شود ضمن انگیزه عمل، به اعتقاد هربارت روش صحیح تفکر و انتقاد از خود غنی‌تر گشته، تا متربی آماده را با واسطه ابزاری همچون مذهب، از آن‌ها بهره‌مند ساخت (مایر، ۱۳۷۴: ۳۸۳) پرتوی نیز معتقد است که احساس ناشی از زیبایی ضمن بسیج اراده، به خیال نیز میدان عمل می‌دهد و دید شخص را نسبت به پیرامونش گسترش می‌دهد. انگیزش ناشی از احساس، دورنمای گسترده راه‌هایی که به هدف می‌رسند را پیش روی چشم فرد خلاق می‌گشاید و او بهترین راه را برمی‌گزیند. همچنین احساس، شعور و بینشی را که لازمه کوشش خلاقانه است را بیدار می‌کند. (پرتوی، ۱۳۵۷: ۱۵۸)

عین‌القضات همدانی از این نوع احساس، به عنوان محبت یاد می‌کند، میلی نزد انسان که به ادراک چیزی که طبع او را خوشایند می‌آید، اطلاق می‌شود. وی ادامه می‌دهد که زمانی زیبایی محبوب می‌شود که ادراک بصری را روشنی بخشد، نغمه‌های دلنواز و آواز خوش، زمانی که گوش را نوازش کند، طعمه‌ای شدید، زمانی که ذوق را خوشایند آید و در نهایت، صفاتی وی را محبوب شود که دل او را پسند آید، از این طریق متربی، مربی را دوست خواهد داشت... و در آخر، همه علوم را دوست خواهد داشت. با این توصیف، احساس ناشی از زیبایی می‌تواند در ایجاد نگرش مثبت نسبت به زیبا بودن تمامی علوم نزد متربیان مؤثر افتد. این نگرش می‌تواند کنار جنبه معرفتی و زبان بیانی زیبایی قرار گیرد.

۶- عشق به عنوان عنصر اساسی زیبایی

عنصر اساسی زیبایی، به اعتقاد جعفری، عشق است، عشقی که بر شهود مستقیم عالم وجود است. وقتی این شهود دست داد، آن وقت است که عقل آدمی شروع می‌کند به بیان دلایل و توضیح چهره‌های عقلانی (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۵۸) احساسات، عواطف، کشمکش معنوی و ملاک‌های اخلاقی توسط عشق به وجود آمده‌اند، این کارکرد عشق گواه به نقش برجسته آن در عرصه زیباشناسی و اخلاق است. از دیدگاه وی، عشق به معنای نوین کلمه، این است که عشق به انسان کمک می‌کند تا از نردبان انسانی کردن احساسات انسان به اوج، بالا رود (پرتوی، ۱۳۵۷: ۱۷۹) بولس، در مورد مقام عشق در تربیت دینی چنین می‌گوید:

« کلیسای من به حقیقت و زیبایی و خیر احترام می‌گذارد و به هرگونه هنری کمک خواهد کرد. نمازخانه‌ها و کنسیه‌ها را برای تعلیم جوانان و بزرگسالان خواهد ساخت و برای کسانی که نمی‌توانند به مدرسه بروند، ولی برای یادگیری فرصت دارند، فرصت آموزش را فراهم خواهد نمود، به شرط آنکه عشق بالاترین فضیلت باشد» (دورانت، ۱۳۶۹: ۴۵۲)

با توصیفی که از زیبایی و ویژگی‌های آن گذشت و همچنین ارتباط آن با اخلاق، عشق و دین، یکی دیگر از ویژگی‌های برجسته آن به اعتقاد شمشیری، خودشناسی است که وی زیباشناسی را

کنار عشق، تربیت دینی و تربیت اخلاقی جزئی از خودشناسی می‌داند، چراکه ذات هر کدام از آن‌ها جدا از ذات، اصل و سرشت آدمی نیست (شمشیری، ۱۳۸۵: ۲۶۱)

۷- تربیت دینی و زیبایی

۷-۱- ارتباط دین و زیبایی

به باور ویل دورانت، در دین زیبایی و حکمت فراوانی وجود دارد، به همین دلیل، هنر از دین برخاست، از دفن مردگان، معماری و از مواكب و دسته‌های دینی، هنر درام و از سروده‌هایی که در دین و مذهب خوانده‌شد، شعر و موسیقی پدیدارگشت. در مقابل، هنر به دین لطافت و رقت بخشید و مقام خدایان قدیم را بالا برد. وی ادامه می‌دهد که در مورد مدیون بودن هنر به دین بحث بسیار است، ولی کمتر کسی آگاهی از مدیون بودن دین به هنر دارد (دورانت، ۱۳۶۹: ۳۹۹) بورکهاست نیز در مورد ارتباط دین و هنر معتقد است که هنر مقدس مسیحیت، چارچوب متعارف آیین‌های مذهبی را فراهم می‌آورد، شرح و بسط مصوت و بصری شعارها به شمار می‌آورد، همچنان که هدف از برگزاری مناسک مذهبی که جزو مقدسات محسوب می‌شود، فراهم آوردن زمینه و گسترش دادن به تأثیر وسایل فضل و عنایت ربانی است که مسیح خود، آن‌ها را بنیاد کرده است (بورکهاست، ۱۳۶۹: ۷۶)

زیباشناسی در معنویت از اهمیت بسیاری برخوردار است، مجسمه‌ها و تصاویر زیبا در کلیساها و کنیسه‌هایی که یافت می‌شود، گواه بر این مطلب است. از این‌رو، یکی از وظایف دین و مؤسسات دینی تلاش برای ترویج احساسات زیباشناسی است، چراکه کودکان همواره درباره آنچه زیباست، فکرمی‌کنند و این بیانگر توجه به همه جنبه‌های انسانی است (مشایخی راد، ۱۳۸۰: ۳۹). ۳۹: ۱۳۸۰). هگل نیز بر این باور است که هنر زیبا و راستین زمانی به وظایف انسانی و حقیقی خود خواهد پرداخت و به حقیقت خواهد رسید که خود را در زبان مشترک دین و فلسفه اندازد و به شیوه‌ای مبدل گردد که عنصر خدایی آن را ادا کند. هنر در این معنا با دین و فلسفه انباز می‌شود، چراکه مضمون‌ترین نگرش‌ها و تصورات نهادی مردم را بیان می‌کند (هگل، ۱۳۴۴: ۳۵-۳۶) وی، همچنین بر این باور است که روح زاده دنیای روحانی است، گاه در فلسفه، گاه در دین و گاه در هنر دانسته می‌شود. هنر با مفاهیم کاری ندارد و اساساً شهودی است، فلسفه با مفاهیم و دین با مفاهیم و شهود سروکار دارد. اما این سه در واقع سه لحظه از جلوه مطلق هستند. روح در جریان سفر به سوی مطلق، از ناآگاهی به خودآگاهی مطلق می‌رسد و در این گذر به پله‌ای از آگاهی می‌رسد که پله هنر است و زمانی که به بالاترین مرحله خودآگاهی در روح مطلق رسید، سه لحظه را خواهد دید که همبسته‌اند، از آن جهت که در روح مطلق قرار گرفته‌اند (هگل ۱۹۷۱ به نقل از احمدی - ۱۰۰: ۹۹ ۱۳۷۵). با چنین وصفی، به نظر می‌رسد که بین دین، فلسفه و زیبایی وحدتی وجود دارد که اگر این وحدت در نظر گرفته نشود، در فهم هنر، جنبه‌ها و وظایف آن قدمی به جلو نتوان برداشت.

۷-۲- هنر دینی - مذهبی

هر قدر هنر با آزادی بیشتری جریان عالم واقعیات را منعکس سازد و آن را بیان کند، همان قدر کاملتر است، هر قدر خالص تر باشد همان قدر کیفیت معنوی را بهتر مجسم می کند (کروچه: ۲۲۷: ۱۳۸۱). چنین هنری به باور بورکهایت، هنری مقدس است، هنری که قالب و صورتش، بینش روحانی خاص مذهب مشخصی را منعکس می کند و موضوعش از حقیقتی روحانی نشأت می گیرد و زبان بیان و صورتش نیز بر وجود همان منبع گواهی می دهد (بورکهایت: ۱۳۶۹: ۷). برای خلق چنین هنری می بایست بینش و نگرش روحانی داشت. به اعتقاد جعفری چنین بینشی، یعنی شناخت هنر و بهره برداری از نبوغ های هنر در جهت هدفی معقول و تکاملی حیات که رو به ابدیت، ورود به درگاه آفریننده نبوغ های هنری و واقعیت هاست (جعفری: ۱۳۶۹: ۱۵۱). شاید به دلیل چنین شأن و مقامی که هنر دارد، موجب گردید تا هگل معتقد باشد که هیچ موجودی در فرآورده های طبیعت را نمی توان یافت که همچون هنر بخواهد آرمان های خدایی را جلوه گر سازد، چراکه این آرمان ها پرداخته روح هستند و در اثر هنری گذرگاهی برای موجودیت و عیان کردن خود یافته است (هگل، ۱۳۴۴: ۳۵-۳۶) خالق چنین هنر مقدسی با کیفیت معنوی، زبان روحانی برای بیان آرمان های خدایی، برای ورود به درگاه خالق نبوغ ها، رسالتی را بر عهده گرفته است که پیامبرگونه می باشد. در تأیید این مطلب، فردریش شلگل معتقد است که وظیفه هنرمند امروزی تا حدودی بنا به الگوی رسالت پیامبران شکل می گیرد و هنرمندی که قلمرو سرمدی خدایی هنر را نشناخته باشد، نقشی فرعی را برعهده گرفته است (به نقل از احمدی، ۱۳۷۵: ۱۳۱)

۷-۳- تربیت دینی و زیبایی

ویل دورانت، در کتاب لذات فلسفه در گفتگویی از زبان بولس می گوید:

« برای بی دینی مردم، علتی اساسی تر از ثروت هم هست و آن ماشین است. انقلاب صنعتی با آوردن ماشین اعجاز کرد و عقل نوین نمی تواند از این استنتاج خودداری کند که ماشین همه چیز است. مردم قرون وسطی در طبیعت جلال و شکوه الهی را می دیدند و آن را می پرستیدند و می کوشیدند با هنر بزرگ خود، به پای زیبایی آن برسند، اما در دنیای جدید، در طبیعت فقط مواد خامی می بینند که برای ساختن مصنوعات مفید است» (بولس، ۱۸۹۵ به نقل از دورانت، ۱۳۶۹: ۴۳۷)

درک چنین زیبایی که نیاز فطری آدمی است، بی شک موجب حرکت به سوی تعالی و اوجگیری معنوی و نهایتاً مطلق زیبایی می شود. اما آنچه چنین قدرتی به زیبایی می دهد، هسته مرکزی آن یعنی عشق است (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۲۰)

برخی بر این باورند که حاصل آموزش و پرورش مدارس کنونی عمق و وسعت یافته از زمانی می داند که تربیت دینی به تظاهر دینی به عنوان یکی از آسیب های شدید مبدل گردیده است. و راه درمان را ایجاد فرآیند یادگیری توأم با لذت و نشاط می دانند (کریمی، ۱۳۸۴: ۳۲) دلیل ایجاد

چنین فرآیندی در تربیت دینی این است که تجربه و آگاهی دینی امری قلبی است و نمی‌توان آن را به کسی تحمیل کرد، بنابراین باید فضای مدرسه را به نحوی طراحی کرد تا متربی خود به سوی تجربه کردن برخی تجربه‌های مذهبی سوق داده شوند (مشایخی راد، ۱۳۸۰: ۳۵) «آر، اس، لی» ضمن انتقاد از تحمیل عقاید مذهبی، به نکته مهمی اشاره دارد و آن، تفسیر عقاید توسط کودکان است. وی متقاعد است که کودکان، ناتوان از فهم و درک عقاید و تصورات مذهبی هستند. اما متأسفانه والدین و معلمان ناآگاه تصویری کنند که آن‌ها درک و فهم این عقاید را دارند. در صورتی که تحمیل عقاید موجب کژفهمی آن گردیده، آن‌ها عقاید را از دیدگاه خود تفسیر می‌کنند. آن‌ها نماز خواندن را صحبت کردن درباره خدا، مناجات را سرود تلقی می‌کنند. باید توجه داشت آنچه آن‌ها در این زمینه انجام می‌دهند یا فکر می‌کنند، تماماً مفهومی دیگر از آنچه دارد، که بزرگترها فکری کنند یا انجام می‌دهند (به نقل از کاس: ۱۹۷۱: ۸۵). در واقع این مطلب بیانگر طرد تربیت بیرونی و اهمیت دادن به تربیت فطری و درونی است، چراکه کودکان از دیدگاه خود و بر اساس میل و علاقه‌هایشان عقاید را تفسیر می‌کنند. به هر حال در اهمیت آگاهی قلبی، امام صادق نیز می‌فرماید که دانش آن نیست که شخص برای درک آن فراوان بکوشد، بلکه آن نوری است که باری تعالی آن را بر قلب هر کس که بخواهد هدایتش کند، می‌افکند (ضمیری، ۱۳۷۷: ۱۴۷)

ویل دورانت درباره فهم دین از دیدگاه کلارنس چنین آورده که فهم آن از چهار پایه تشکیل شده است، که اولین آن ایمان عاطفی، دوم ماورالطبیعی، سوم نو میدی مطلق و چهارم ادراک زیبایی است (به نقل از دورانت، ۱۳۶۹: ۴۴۳) اگر به این چهار مقوله توجه کنیم، در خواهیم یافت که آن‌ها امری درونی و قلبی هستند، در واقع یک دیدگاه عرفانی نسبت به فهم دین و تربیت دینی است، عرفانی که به نوعی، به تعبیر شفیعی کدکنی، نگاهی هنری به الهیات و مذهب دارد و با بحث حاضر قرابتی نیز دارد (کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۲) در تفسیر دیدگاه کلارنس می‌توان چنین بیان داشت، که با توجه به مفروضات بنیادین عرفان؛ یعنی وحدت، باطن‌گرایی و عقل شهودی، این دیدگاه در تربیت دینی جهت حرکت از پوسته دین به عالم وحدت، قطعیت و ثبات آن و در نتیجه، فهم دین بسیار مهم و کارساز است (شمشیری، ۱۳۸۵: ۲۵)

حال با روشن‌سازی اینکه آگاهی و فهم دینی امری قلبی است و برای نیل به آن وسایلی همسنگ‌شان لازم است، با ویژگی‌هایی که از زیبایی و عملکرد آن بیان گردیده، زیبایی می‌تواند به عنوان چنین وسیله‌ای، جایگاهی را احراز کند، چراکه به اعتقاد کانت و شوپنهاور، زیبایی صفتی است که موجب می‌شود دارنده آن قطع نظر از سود و فواید آن، خوشایند گردد و در او سیر شهودی رخ دهد (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۱۹) حتی چنین وسیله‌ای برای پرورش وجدان‌های حساس، شکوفایی استعدادها و توسعه نیک‌اندیشی و نیک‌رفتاری افراد یا به عبارت دیگر، زیبایی اخلاق و اخلاق زیبا، مؤثر واقع گردد. چنین فردی که به درک زیبایی مطلق رسیده باشد، نمی‌تواند به

کارهای ناپسند و زشت رو آورد، ضمن آنکه روحیه‌ای لطیف و معنابخش دارد. او همه جهان هستی را زیبا میبیند و حتی حوادث ناگوار را به شکل معنادار زیبا می‌بیند (کریمی، ۱۳۷۴: ۱۵۶-۱۵۷). چنین فردی به اعتقاد بلنسکی، به عظمت انسانی رسیده است، چراکه دارای خوبی و پرهیزگاری است و شالوده این خوبی و پرهیزگاری همان احساس زیبایی است (پرتوی، ۱۳۵۷: ۱۹۷).

با تمام ویژگی‌هایی که در مورد زیبایی و کارکردهای آن در حوزه‌های متفاوت، به خصوص دین و تربیت دینی مطرح گردید، این مهم مورد بی‌مهری قرار گرفته است. آنجا که زیبایی بخواهد در جای حقیقت بنشیند و در میدان حکمت گوشه‌ای برای خود بجوید، تن خشک الهیات و دین به لوزه درمی‌آید و متأسفانه قسمت بیشتر آن در تاریکی و ابهام باقی می‌ماند. در زیباشناسی مایه‌ای از شرک و کفر وجود دارد که موجب بی‌زاری و دوری دینداران از آن می‌شود، چیزی غیر عقلانی (شهودی) وجود دارد که نظر روشن‌روانان شکاک را جلب نمی‌کند (دورانت: ۲۱۸: ۱۳۶۹). این بی‌توجهی به زیباشناسی در دین و تربیت دینی سبب گردید تا به اعتقاد پترسون، زبان و قالب ویژه‌ای برای دین در نظر گرفته شود و این اعتقاد نیز سر برآرد که زبان ناظر به خداوند، باید تماماً نمادین باشد. این اعتقاد منجر به یک مسئله وجودشناسی می‌شود، ناشی از این مطلب که خداوند وجودی متعالی است، حال آن که، زبان آدمی برای گفتن از عیان و وقایع زندگی انسان مناسب است، پس چگونه می‌توان چنین زبانی را برای گفتن از خداوند به کار گرفت، در صورتی که وی با هر آنچه که می‌شناسیم یکسر متفاوت است. با این حال، دین را نمی‌توان صرفاً در قالب چنین زبان ویژه با مقولات علمی خنثی و فارغ از شور و احساس درک کرد (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۷۶).

کروچه به خوبی از این مطلب دفاع می‌کند که از دیدگاهی، زیباشناسی از همه مباحث خشک فلسفی دیگر برای متربی مبتدی جالب‌تر است. شعر و هنر بهترین وسیله برای بیدار کردن ذهن متریبانی است که می‌خواهند با ماورالطبیعه، منطقی آشنا شوند، گذشته از اینها که بی‌روحند، اخلاق نیز که با پند و موعظه سروکار دارد، ذهن متریبان را به یک نوع مقاومت برمی‌انگیزد. حتی مباحث روانشناسی نیز کمکی به ادراک زیبایی نمی‌کند و حتی فکر را از محیط زیبایی دور می‌کند، در صورتی که زیباشناسی مرحله خود این علوم بوده و ذهن را برای درک آن‌ها آماده می‌سازد (کروچه، ۱۳۸۱: ۳-۴).

در مورد رد جاده‌ی دین در قالب ویژه، سروش بر این اعتقاد استوار است، که کتب دینی به ویژه کتاب آسمانی اسلام، کتبی نامدون و نظم پریشانی دارند. کتاب‌های دینی الگوی دین هستند و این نامدون بودن حکایت از آن دارد که دین هیچگاه نمی‌تواند به قالب ویژه‌ای درآید (سروش، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

با توجه به رد قالب ویژه دینی، رد زبان ویژه در تربیت دینی و جایگاه زیباشناسی و ویژگی‌های آن، توجه به متریبان و مخاطبان ضروری به نظرمی‌رسد تا مریبان و مبلغان، فرآیند تربیت دینی را متناسب با آنها تنظیم نمایند، چراکه به اعتقاد هیک، آموزه‌های دین، گوهر دین نیستند. گوهر دین

تحول شخصیت انسان^۳ هاست و نباید بیش از حد به آموزه‌ها تأکید داشت (توجه به باطن دین) (پترسون، ۱۳۷۶: ۴۰۸) به عنوان مثال، در تربیت دینی، مردم عامی بیشتر پذیرای زبان بلاغی، اقناعی و شاعرانه هستند و یکی از امتیازات قرآن این است که با استفاده از الگوهای زبانی توانسته^۴ است در انتقال پیام خود به بیشتر مردم موفق^۵ باشد. هر چند نوع اظهار حقیقت مقداری ضعف منطقی نسبت به استدلال دارد، باید توجه^۶ داشت که اکثر مخاطبان به فهم استدلال قادر نیستند. بنابراین آن^۷ها از طریقی مورد خطاب قرار می^۸گیرند که بیشتر با استعدادها و علایقشان تناسب داشته^۹ باشد (مشایخی راد، ۱۳۸۰: ۱۸) در تأیید صدق قدرت بیان قرآن در تاثیرگذاری آن بر مخاطبان، داستانی از ابوسعید ابوالخیر را با تصرف بیان^{۱۰} می^{۱۱}داریم. روز یکشنبه ای ابوسعید در نیشابور سواره می^{۱۲}رفت. به کلیسایی رسید. در آنجا ترسایان گرد هم آمده^{۱۳} بودند. همراهان ابوسعید گفتند: دوست داریم اهل کلیسا را ببینیم. شیخ موافقت^{۱۴} کرد و وارد کلیسا شدند. ترسایان به استقبال آمدند و احترام^{۱۵} کردند. یکی از همراهان شیخ از او خواست تا آیاتی بخواند. شیخ اجازه فرمودند و چند آیه خوانده^{۱۶} شد. در آن هنگام به ترسایان حال خوشی دست^{۱۷} داد و همه گریستند (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۲۱۰)

به نظر نگارنده آنچه چنین کرد ظاهر نبود، بلکه باطن یا به عبارت دیگر، معنای نهفته آن بود که درون شنونده را تحریک^{۱۸} کرد و آن^{۱۹}ها نیز به درک آن نائل^{۲۰} شدند. چنانچه سوررئالیست^{۲۱}ها برای ضرورت تأکید دارند که یک اثر هنری الزاماً باید دارای معنا باشد، که محتوای پنهان و نهفته است و آنچه یک اثر هنری بیان^{۲۲} می^{۲۳}کند نه محتوای آشکار، بلکه آن چیزی است که می^{۲۴}گوید بی آنکه سخنی گفته^{۲۵} باشد. این اعتقاد خود میدان دادن به نظریه دین^{۲۶} شناسی درباره وجود معنا یا به عبارتی، وجوه باطنی دین است.

نتیجه گیری

در این مقاله تلاش^{۲۷} شد تا ساز و کارهای تربیت زیباشناختی در عرفان اسلامی مورد بررسی، تحلیل و تبیین قرار گیرد. در این خصوص باید در نظر داشت همانگونه که گوهر زیبایی، عشق می^{۲۸} باشد، گوهر دین نیز عشق است و نسبت بین زیبایی و دین بر محوریت و جوهریت عشق قابل^{۲۹} توجیه می^{۳۰} باشد؛ زیرا دارای جوهره مشترکند. شمشیری با در نظر گرفتن دیدگاه عرفان اسلامی و همین رویکرد نسبت به تعلیم و تربیت، عشق را گوهر و عنصر اساسی دین می^{۳۱} دانند و معتقد است که عشق هسته مرکزی دین را تشکیل^{۳۲} می^{۳۳} دهد، عشقی که شاهراه اصلی وصول به معشوق زیبای یگانه و مقام توحید می^{۳۴} باشد.

زیبایی شناسی دینی عبارت است از معرفت نسبت به زیبایی های دین بر محوریت عشق و جذبۀ الهی، زیبایی های معنوی که به واقع، مراتب عشق می^{۳۵} باشند و نیازمند نوعی درون بینی و

شهودگرایی است، جهت دریافت و درک متعالی از زیبایی عشق الهی در مسیر مجذوبانه که به معرفت نسبت به باری تعالی منجر می‌شود.

تربیت زیبایی‌شناسانه عرفانی عبارت است از پرورش استعدادها و نیروهای درونی که نوعی شهودگرایی و درون‌بینی سالک می‌باشد، بر مبنای عشق الهی که با استفاده از روش‌های زیبا به‌عنوان معاشقه با معشوق جهت رسیدن به اهداف زیبا (اهداف زیبایی‌شناسانه دینی) بر محوریت عشق حق صورت می‌گیرد، اهدافی که به‌واقع، مراتب عشقند و عاشق در سیری کمال‌گرایانه و مجذوبانه عشق پروردگار، مبتنی بر اصول تربیت زیبایی‌شناسانه دینی یعنی معرفت میثاقی، اصل صعودگرایانه و اصل حیرت، از سوی محبوب مورد جذب قرار می‌گیرد تا در نهایت، به دریافت و درک زیبایی عشق باری تعالی که معرفتی متعالی است، نائل می‌آید. در این سیر کمال‌گرایانه با جذب عشق الهی، عاشق درمی‌یابد که معشوق او را از ابتدا هدایت و پرورش داده و به زیباسازی او پرداخته است تا زیبایی عشق خود را بر او عیان‌سازد و او را در شعله طلب‌افزایی سوزانده تا جایی که از معشوق، تنها طلب «عشق» او دارد. چنین تربیتی، تربیتی است الهی، تربیتی از سوی زیبای مطلق برای زیباسازی عاشق خود و به عیان‌نشستن در منظری زیبا در بی‌نهایتی عشق.

برداشت پژوهش حاضر در مورد اهداف و روش‌های تربیت زیبایی‌شناسانه دینی مبتنی بر عرفان اسلامی چنین است که چون عشق محوریت زیبایی‌شناسانه دینی و تربیت زیبایی‌شناسانه دینی مبتنی بر عرفان اسلامی است، همه اهداف و روش‌های این نوع تربیت، نمودهای عشق الهی می‌باشند که با توجه به ابعاد زیبایی‌شناسانه دینی مبتنی بر عرفان اسلامی، یعنی زیبایی عبادت (عشق اعلاء)، زیبایی ایمان (عشق ایمانی)، زیبایی اخلاق (عشق عظیم) و تجربه زیبایی‌شناسانه دینی، همه این اهداف و روش‌ها مؤلفه‌های تشکیل دهنده این ابعاد زیباشناسانه دینی بر محور عشق الهی هستند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن سینا، بوعلی (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات. ترجمه و تصحیح: ملکشاهی تهران: انتشارات سروش.
- ۲- احمدی، بابک (۱۳۷۵). حقیقت و زیبایی. تهران: مرکز نشر.
- ۳- اعتصامی، محمد مهدی (۱۳۸۲). «رویکرد تفکر». مجله‌ی آموزش معارف اسلامی. دوره ۱۷، ش ۱
- ۴- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۰). زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، تهران: انتشارات طهوری.
- ۵- بورکهای، تیتوس (۱۳۶۹). هنر مقدس. ترجمه: جلال ستاری. تهران: سروش
- ۶- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین. ترجمه: احمد نراقی و همکاران. تهران: طرح نو.
- ۷- پرتوی، مهدی (۱۳۵۲). زیباشناسی؛ ده مقاله. ترجمه: مهدی پرتوی. تهران: کتابخانه سیمرخ و انتشارات امیر کبیر.
- ۸- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹). زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ۹- دورانت، ویل (۱۳۶۹). لذات فلسفی. ترجمه: عباس زریاب. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۰- رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۱). مرصادالعباد. اهتمام: محمد امین ریاحی. تهران: علمی فرهنگی
- ۱۱- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). «اخلاق، زیباشناسی و عرفان» مجله کیان. سال ششم، شماره سی و چهارم.
- ۱۲- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶). آثار فارسی شهاب‌الدین سهروردی. ویرایش و پیش‌گفتار: فرشید اقبال. تهران: سبکباران
- ۱۳- شاتو، ژان (۱۳۷۶). مریمان بزرگ. ترجمه: غلامحسین شکوهی. تهران: دانشگاه تهران
- ۱۴- شمشیری، بابک (۱۳۸۵). تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان. تهران: طهوری.
- ۱۵- صهبا، فروغ (۱۳۸۴). «مبانی زیباشناسی شعر». فصلنامه علوم اجتماعی و انسانی، دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، شماره ۲.
- ۱۶- صیادکوه، اکبر (۱۳۸۴). «جایگاه اندیشه‌های برخی از عارفان جمال پرست در گفت و گوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها». فصلنامه علوم اجتماعی و انسانی. دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، شماره ۳
- ۱۷- عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی (۱۳۷۵). کلیات عراقی. تصحیح: سعید نفیسی، تهران: کتابخانه سنایی.
- ۱۸- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۵). تذکره‌الاولیا: مقدمه جواد سلماسی‌زاده. تهران: انتشارات در.
- ۱۹- علوی زاده، شیرازی، (۱۴۰۰). تربیت اسلامی از دیدگاه امام علی(ع)، فصلنامه رهیافت‌های نوین در مطالعات اسلامی، شماره ۸.

- ۲۰- غریب، رز (۱۳۷۸). نقد بر مبنای زیباشناسی. ترجمه: نجمه رهایی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۲۱- فرمهینی فراهانی، محسن (۱۳۸۳). پست مدرنیسم و تعلیم و تربیت. تهران: آبیژ.
- ۲۲- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۱). سعدی و سهروردی، مجموعه مقالات و اشعار استاد فروزانفر. کوشش: عنایت ... مجیدی. تهران: کتابفروشی دهخدا.
- ۲۳- فروغی، محمد علی (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- ۲۴- فلوطین (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین. ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ۲۵- فناری، محمدبن حمزه، (۱۳۸۴)، مصباح‌الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۲۶- کاویانی، شیوا (۱۳۷۸). روشن‌ان سپهر اندیشه. تهران: کتاب خورشید.
- ۲۷- کروچه، بندتو (۱۳۸۱). کلیات زیباشناسی. ترجمه: فواد روحانی. تهران: علمی فرهنگی.
- ۲۸- کریمی، عبدالعظیم (۱۳۸۴). تربیت طربناک. تهران: وزارت آموزش پرورش و موسسه فرهنگی منادی تربیت.
- ۲۹- گاستالا، پیر (۱۳۳۶). زیباشناسی تحلیلی. ترجمه: علی‌نقی وزیری. تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۰- مایر، فردریک (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های تربیتی (دوجلدی). ترجمه: علی اصغر فیاض. تهران: سمت.
- ۳۱- محمدبن منور (۱۳۴۶). اسرارالتوحید، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.
- ۳۲- مزلو، آبراهام (۱۳۷۶). افقهای والاتر در فطرت انسانی. ترجمه: احمد رضواتی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۳۳- مشایخی‌راد، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مقالات تعلیم و تربیت دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۳۴- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
- ۳۵- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۶، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- ۳۶- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول). تهران: حکمت.
- ۳۷- وزیری، علی‌نقی (۱۳۳۸). زیباشناسی در هنر و طبیعت. تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۸- هاشم‌نژاد، حسین (۱۳۸۵). درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان بزرگ اسلامی، قبسات. سال یازدهم، شماره ۳۹ و ۴۰.
- ۳۹- یوسفیان، جواد (۱۳۷۹). «نگاهی به مفهوم زیباشناسی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. دوره ۴۳، شماره ۴

Received: 2022/11/3
Accepted: 2023/1/23
Vol.21/No.81/Autumn2024

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Mechanisms of Aesthetic Education in Islamic Mysticism

Seyyed Mohammad Ali Mirjalili^{1}, Mohammad Javad Zainali², Samin Fazel Darbandi³, Fahimeh Shahriari⁴*

Assistant Professor, Department of Educational Science, Farhangian University, Tehran, Iran. *
Corresponding Author, miryazdi20@gmail.com

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Payam-e-Nour University, Tehran, Iran.

PhD Student, Department of Persian Language & Literature, Saveh Branch, Islamic Azad University, Saveh, Iran.

PhD Student, Department of Persian Language & Literature, Bushehr Branch, Islamic Azad University, Bushehr, Iran.

Abstract

Since love and beauty are not included in the definition, but both are dependent on education and guidance, and one of the types of education in this direction is "religious aesthetic education" based on Islamic mysticism, which mysticism itself is a title of the aesthetic core of religion. The centrality of love is discussed and as a result, both spiritual beauty and tangible beauty are considered in this school. This type of education with its essence, which is love, and with its absorbing nature (divine love), has an individualistic and introspective approach in order to understand the beauty of worship and supreme love, the beauty of faith and love of faith, the beauty of morality and great love, and on the fascinating path from the area of the beloved. To achieve a great understanding of the beauty of God's love, which is a sublime knowledge. Therefore, in this article, the subject of "mechanisms of aesthetic education in Islamic mysticism" was discussed. In this research, which was carried out by descriptive and analytical method and using library sources and texts, the results were obtained that love is the focus of religious aesthetics and religious aesthetic education is based on Islamic mysticism, all the goals and methods of this type of education, manifestations of love. They are divine, according to the aesthetic dimensions of religion based on Islamic mysticism, that is, the beauty of worship (sublime love), the beauty of faith (faithful love), the beauty of morality (great love) and the aesthetic experience of religion, all these goals and the harmony of the constituent components of this The aesthetic dimensions of religion are based on divine love.

Keywords: Education, aesthetic, mysticism, knowledge, worship, spiritual aesthetics.