ادیان و عرفان

سال پنجاه و یکم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷
صص ۲۰۲ـ۱۸۳

Religions and Mysticism
Vol. 51, No. 2, Autumn & Winter 2018/2019
DOI: 10.22059/jrm.2019.269274.629843

تجربهٔ زیبایی یا عشق در افلاطون به مثابهٔ تجربهٔ دینی

محمدرضا بیات[۱]، علیرضا طاهری سودجانی[۲]

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۸/۲۸ ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۲)

چکیده

مسئلهٔ اساسی در این مقاله این است که آیا می‌توان تجربهٔ زیبایی یا عشق در افلاطون را نوعی تجربهٔ دینی شمرد. ابتدا با بیان دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ تجربهٔ دینی به تبیین دیدگاه افلاطون دربارهٔ زیبایی و عشق و نسبت میان آن‌ها پرداخته و در نهایت، با اثبات الوهیت زیبایی در افلاطون نشان داده‌ایم که اگر تجربهٔ دینی را نوعی مواجههٔ توأم با آگاهی بی‌واسطهٔ تجربه‌گر با موجودی الوهی یا به تعبیر دینی، خداوند بدانیم که در قالب‌های گوناگون ظهور پیدا می‌کند، می‌توان تجربهٔ زیبایی یا عشق در افلاطون را نوعی تجربهٔ دینی دانست. اگر چه، ادعای این مقاله صرفاً این است که تجربهٔ زیبایی یا عشق یکی از مصادیق تجربهٔ دینی است و ناظر به دیدگاه معرفت‌شناختی خاصی دربارهٔ تجربهٔ دینی نیست. ولی اتخاذ هرگونه دیدگاه معرفت‌شناختی دربارهٔ تجربهٔ دینی منطقاً، تجربهٔ زیبایی یا عشق را هم در بر می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: افلاطون، الوهیت، تجربهٔ دینی، زیبایی، عشق.

---

۱. استادیار گروه فلسفهٔ دین دانشگاه تهران، (نویسنده مسئوول)؛ Email:mz.bayat@ut.ac.ir
۲. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفهٔ دین دانشگاه تهران؛ Email: alireza_taheri@alumni.ut.ac.ir

مقدمه

اهمیت تجربهٔ دینی در دورهٔ معاصر به ویژه در دنیای غرب بیشتر از این جهت است که در این دوره استدلال‌های عقلی بر اثبات وجود خدا با انتقادات فراوانی مواجه شده‌اند و تقریباً دیگر جایگاه پیشین خود را ندارند و بیشتر فیلسوفان دین خداباور تلاش کرده‌اند تا با تکیه بر تجربهٔ دینی از باورهای دینی به ویژه باور به وجود خداوند دفاع کنند. با توجه به اهمیت تجربهٔ دینی، این مقاله درصدد است تا با ارائهٔ خوانشی جدید از افلاطون نشان دهد که تجربهٔ زیبایی یا عشق نیز نوعی تجربهٔ دینی است یا به بیان دیگر، تجربهٔ دینی تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی را نیز دربرمی‌گیرد و بسیاری از افرادی که برخوردار از این نوع تجربه‌اند، دارای نوعی تجربهٔ دینی‌اند. لذا در این مقاله برای دفاع از ادعای فوق تلاش شده است تا اولاً نشان دهیم که با توجه به ویژگی‌هایی که در آثار افلاطون برای زیبایی و عشق و نسبت میان آن‌ها بیان شده است، می‌توان از الوهیت زیبایی دفاع کرد و در نتیجه، زیبایی را به عنوان متعلّق عشق دارای ویژگی‌های الوهی شمرد، ثانیاً می‌توان با تکیه بر دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ تجربهٔ دینی نشان داد تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی تجربه‌ای دینی است. بنابراین، مدعای این مقاله تنها ناظر به این نکته است که تجربهٔ زیبایی یا عشق را می‌توان در زمرهٔ تجارب دینی شمرد و در نتیجه، هرگونه دیدگاهی دربارهٔ ارزش معرفت‌شناختی تجربه‌های دینی، تجربهٔ زیبایی یا عشق را هم در بر می‌گیرد. اما وارد دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ ارزش معرفت‌شناختی تجربه‌های دینی نشده است زیرا این دو مقوله متفاوت‌اند و مجال دیگری را می‌طلبد. به بیان دیگر، مدعای این مقاله گستره و دامنهٔ تجربهٔ دینی را گسترش داده و نشان می‌دهد که تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی هم در زمرهٔ تجربه‌های دینی است.

ارائه و دفاع از یک تعریف خاص از تجربهٔ دینی یا ارائهٔ دیدگاه‌های رایج و مطرح دربارهٔ تجربهٔ دینی دو راهی است که می‌توان با تکیه بدان‌ها نشان داد که تجربهٔ زیبایی یا عشق در افلاطون نیز نوعی تجربهٔ دینی است. اما با توجه به اشکالات به هر یک از تعاریف گوناگون از تجربهٔ دینی، دفاع از یک تعریف خاص مشکل به نظر می‌رسید. لذا فارغ از داوری دربارهٔ تعاریف گوناگون از تجربهٔ دینی، نشان داده‌ایم که طبق هر یک از این تعاریف، می‌توان تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی را تجربهٔ دینی شمرد.

دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ تجربهٔ دینی

طبق دیدگاه بسیاری از فیلسوفان دین، تجربهٔ دینی نوعی مواجههٔ توأم با آگاهی صاحب تجربه با موجودی الوهی یا به تعبیر دینی، خداوند است که در قالب‌های گوناگون ظهور

پیدا می‌کند. در این بخش مؤلفه‌های اساسی تجربهٔ دینی را با استناد به دیدگاه‌های ایشان توضیح می‌دهیم.

۱) نخستین نکته در تجربهٔ دینی معنای واژهٔ تجربه است که برای مدعای این مقاله اهمیت دارد. صرف نظر از ابهام در واژه‌های «تجربه» و «دینی»، تقریباً این اتفاق نظر دربارهٔ معنای تجربه وجود دارد که هر نوع مواجهه و رودرو شدن را تجربه نمی‌توان گفت بلکه تجربه متضمن نوعی آگاهی است. آلیستر مک‌گراث[1] (۱۹۵۳) معنای تجربه را آگاهی فرد از عواطف و احساسات درونی خویش می‌داند که در تجربهٔ دینی نیز به کار می‌رود [14, p216]. آلستون[2] (۱۹۲۱ـ۲۰۰۹) نیز در پژوهش خود تجربه را به معنای آگاهی یا ادراک به کار می‌برد [9, p34]. سوینبرن[3] (۱۹۳۴) با تکیه بر این نکته که «تجربه» پدیده‌ای درونی است که شخص از آن آگاه است، معتقد است که آن را به دو گونهٔ بیرونی و درونی می‌توان توصیف کرد ولی تجربه‌های دینی به صورت بیرونی توصیف می‌شوند یعنی متعلَّقی بیرون از تجربه‌گر دارند [19, p294]. نورمن گیسلر[4] (۱۹۳۲) با تأکید بر عینی بودن «تجربه» معتقد است تجربه به معنای عام یعنی آگاهی فرد از چیزی غیر از خودش، اعم از اینکه واقعاً چیز دیگری باشد یا نباشد [13, p14]. این نکته برای اثبات مدعای مقاله مهم است زیرا عشق در افلاطون نیز نوعی تجربهٔ توأم با آگاهی شمرده است که در بخش افلاطون توضیح داده خواهد شد.

۲) تعریف یا توصیف تجربهٔ دینی دومین نکتهٔ مهم در تجربهٔ دینی است که برای این پژوهش اهمیت اساسی دارد. هرد[5] (۱۹۴۵) با اشاره به اینکه تعریف مورد توافقی برای تجربهٔ دینی (عرفانی) وجود ندارد و می‌توان این اصطلاح را برای پدیده‌های متنوعی به کار برد، تجربهٔ دینی را «آگاهی بی‌واسطه از خدا یا مقام الوهیت» تعریف می‌کند. علاوه بر این، معتقد است که در چنین تجربه‌ای ممکن است تجربه‌گر با موجودات مادی دیگر تماس داشته باشد و این موجودات شرایط مواجهه با الوهیت را برای وی فراهم کنند. یعنی وی مواجههٔ غیرمستقیم با خدا یا الوهیت را نیز ممکن می‌داند [12, p32].

1. McGrath, A. E.
2. William Payne Alston
3. Richard Swinburne
4. L. Geisler
5. Heard, G.C.

ویلیام رو[1] (۱۹۳۱ـ۲۰۱۵) با پذیرش دیدگاه اتو، تجربهٔ دینی را تجربه‌ای می‌داند که در آن فرد به طور مستقیم از چیزی بیرون از خود به عنوان «موجودی مقدس یا الهی» آگاه می‌شود. اما توصیف اتو از تجربهٔ دینی را اصلاح می‌کند تا تجربه‌های عرفانی را هم که در آن‌ها از تجربهٔ یگانگی با ذات الهی سخن رفته است، دربرگیرد. در نتیجه، تجربهٔ دینی را تجربه‌ای می‌داند که در آن شخص حضور مستقیم خدا را احساس می‌کند [۸، ص۲۹۱]. وی همچنین در مقالهٔ ***تجربهٔ دینی و اصل زودباوری*** تجربهٔ دینی را تجربه‌ای دانسته که تجربه‌کننده آن را به عنوان «تجربهٔ خدا یا موجودی فراطبیعی» تلقی می‌کند [17, p86]. رو تصریح می‌کند که در این تعریف منظور از «وجود الهی یا خدا» صرفاً خدای ادیان توحیدی نیست. بلکه منظور هر موجودی است که از سوی یک گروه دینی اعم از توحیدی یا غیرتوحیدی به عنوان خدا یا ربّ‌النوع شناخته می‌شود زیرا برداشت‌های مختلفی از وجود الهی در سنت‌های دینی مختلف وجود دارد [۸، ص۲۹۲].

سوینبرن تجربهٔ دینی را تجربه‌ای می‌داند که به نظر می‌رسد «تجربهٔ خدا (خواه فقط تجربهٔ وجود داشتن یا حضور او باشد یا تجربهٔ سخن گفتن یا باعث پیدایی چیزی باشد) یا تجربه موجود فراطبیعی دیگر است.» [19, p295]. وی نیز مانند رو تصریح می‌کند که این موجود فراطبیعی ممکن است یکی از اولیای خدا، یکی از خدایان در ادیان شرک‌آلود، بهشت، یا هر چیز رازآلود و غیرقابل توصیف باشد [ibid]. سوینبرن با تمرکز بر حالت اول از حالات یاد شده یعنی تجربهٔ احساس حضور خدا، می‌گوید که این نوع تجربه همان آگاهی یا ادراک خدا است که دارای متعلَّقی بیرون از تجربه‌گر است اعم از اینکه آن ادراک به‌وسیلهٔ حواس بیرونی یا بدون آن‌ها باشد [ibid, p296]. آلستون نیز در مقالهٔ خود با عنوان ***تجربهٔ دینی: ادراک خدا*** به جای اصطلاح تجربهٔ دینی از «تجربهٔ خدا» استفاده کرده، می‌گوید: «از نظر من مشخصه آنچه «تجربهٔ خدا» می‌نامند، این واقعیت است که صاحب این تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه از خدا تلقی می‌کند (یا اگر سوال مطرح شود تلقی خواهد کرد).» [9, p11] ، [۶، ص۳۴].

آلستون پس از تعریف تجربهٔ دینی، مؤلفه‌های آن را روشن و تحدید کرده، بر این باور است که اولاً تجربه در این تعریف دقیقاً به معنای آگاهی یا ادراک است. وی «آگاهی» را به معنایی محدود یعنی آگاهی بی‌واسطه و مستقیم می‌گیرد که در آن خدا بر آگاهی فرد جلوه می‌کند و آگاهی‌های با واسطه مانند آگاهی از خدا از طریق کتاب

1. Rowe, W. L.

مقدس یا طبیعت را در نظر نمی‌گیرد [۶، ص۳۵] همان‌گونه که در ادراک حسی نیز با وجود تمایز بین تجربه‌گر و شیء محسوس، آن شیء در مواجهه‌ای مستقیم بر تجربه‌گر ظاهر می‌شود [9, pp. 14, 34-35]. ثانیاً آلستون معتقد است محدود کردن ادراک به حواس پنجگانه نادرست است و می‌توان به طور معقول از جلوه کردن‌هایی سخن گفت که از فعالیت هیچ‌یک از اندام حسی به وجود نمی‌آید [۶، صص ۳۶ــ۳۵]. ثالثاً وی با اشاره به دو نوع تجربهٔ ادراکی یعنی تجربه با محتوای حسی و تجربه بدون محتوای حسی معتقد است «تجربهٔ خدا» تجربهٔ ادراکی از نوع دوم است که آگاهی روح تجربه‌گر از خدا است یعنی ادراک او روحانی و غیرحسی است [9, pp20,36] زیرا خدا موجودی مطلقاً روحانی است و احتمال جلوه کردن او در تجربهٔ غیرحسی بیش از تجربهٔ حسی است. بنابراین، آلستون ادراک خدا را جلوه کردن یا نمایان شدن خدا بدون محتوایی حسی بر آگاهی یا ادراک فرد می‌داند [9, p14]، [۶، ص۴۱].

آلستون در مقالهٔ ***تجربهٔ دینی*** مفهوم خدا را به گونه‌ای تعریف می‌کند که «هر حقیقت متعالی» را فارغ از اینکه چگونه تعبیر یا تفسیر می‌شود، در برگیرد [۵، ص۱۳۸]. وی تصریح می‌کند که گرچه می‌توان معنای خدا را به گونه‌ای که دربارهٔ آن توافق کلی وجود داشته باشد ـ مثلاً موجودی که منشأ وجود هر چیزی است و مانند آن ــ تعریف کرد و گفت مادامی که تجربه‌گر متعلَّق تجربهٔ خود را چنین موجودی بداند، خدا را ادراک کرده است ولی یک تجربه‌گر می‌تواند حتّی اگر متعلَّق تجربهٔ خود یعنی خدا را به گونهٔ خاصی بفهمد، تجربهٔ دینی داشته باشد. به همین جهت، گرچه وی تلاش می‌کند تا وجود خدا در مسیحیت را اثبات کند اما تصریح می‌کند که تجربه‌های دینی ـ ادراک خدا ـ در سنت‌های دینی دیگر نیز وجود دارد و پیروان آن‌ها نیز می‌توانند تجربهٔ دینی داشته باشند [9, pp39-40].

دیویس بر خلاف فیلسوفان یاد شده معتقد است که به جای تعریف دقیق تجربهٔ دینی بهتر است نمونه‌های مسلّم تجربه‌های دینی را در نظر گرفت و با مقایسهٔ آن‌ها با تجربه‌های دیگر تصویری روشن‌تری از تجربهٔ دینی ارائه کرد. وی معتقد است که نمونه‌های مسلّم و غیرقابل مناقشهٔ تجربهٔ دینی دارای دست‌کم، یکی از مؤلفه‌های معنوی یا آن‌جهانی مانند «احساس حضور یا دست اندرکار بودن وجود یا قدرتی مقدس یا غیرجسمانی» و درک «واقعیتی غائی» ورای جهان محسوس را دارا هستند. وی تصریح می‌کند که اولاً این مؤلفه‌ها کلی‌اند و تجربه‌های متنوعی می‌تواند در آن‌ها جای گیرند.

ثانیاً این تجربه‌های ذاتاً دینی برخلاف تجربه‌هایی مانند شادی، لذت و غیره همواره دینی شناخته می‌شوند. دیویس تنها شرط دینی شمردن تجربه‌های دیگر را این می‌داند که تجربه‌گر آن را دینی بداند یا دینی تفسیر کند. بنابراین، به‌نظر وی تجربهٔ دینی «تجربه‌ای است که یا خود صاحب تجربه آن را با تعابیر دینی توصیف می‌کند یا ذاتاً دینی است.» [۷، صص ۵۲ـ۵۳].

نینیان اسمارت[1] (۱۹۲۷ـ۲۰۰۱) تجربهٔ دینی را نوعی ادراک یا آگاهی از عالم غیب یا ادراک تجلّی عالم نامحسوس در امر محسوس می‌داند [18, p15]. میرچا الیاده[2] (۱۹۰۷ـ۱۹۸۶) نیز در کتاب ***مقدس و نامقدس*** به طور خاص بر ویژگی «کاملاً دیگر» یا متعالی بودن امر مقدس تأکید می‌کند و این ویژگی را مبنای پژوهش خود دربارهٔ تجربهٔ دینی قرار می‌دهد. به‌نظر وی، آگاهی انسان از امر مقدس به خاطر این است که امر مقدس خود را به عنوان چیزی «کاملاً متفاوت»[3] از امور نامقدس آشکار می‌کند [10, p11]. در الیاده تجربهٔ دینی به معنای دقیق کلمه تجربهٔ تجلّیات امر مقدس در جهان است که همواره در زندگی بشر روی می‌دهد [11, p323]. وی اصطلاح هایروفنی[4] را برای تجلّی امر مقدس برمی‌گزیند که به این معنا است که «چیزی مقدس خود را بر ما نشان می‌دهد» [10, p11]. به باور الیاده، تاریخ ادیان سرشار از سیر تکاملی تجلّیات امر مقدس (هایروفنی) است، از تجلّی امر مقدس در اشیاء معمولی مانند درخت، سنگ و غیره تا برترین نوع تجلّی آن که تجسّد خدا در مسیح(ع) است. همهٔ این تجلّیات در یک چیز مشترک‌اند و آن تجلّی چیزی «مطلقاً متفاوت» از جهان بر ما است [ibid].

با توجه به دیدگاه‌های فوق دربارهٔ تجربهٔ دینی، «خدا یا موجود الوهی» به عنوان متعلَّق تجربهٔ دینی، صرفاً خدای ادیان توحیدی نیست. بلکه هر حقیقت متعالی در سنت‌های دینی گوناگون را دربرمی‌گیرد. بنابراین با تکیه بر ویژگی‌های زیبایی در افلاطون می‌توان آن را موجودی الوهی شمرد که متعلَّق عشق قرار گرفته است.

دیدگاه افلاطون دربارهٔ زیبایی (κάλλος)

افلاطون زیبایی را به معنای عقل گرفته و معتقد است عقل هم عین زیبایی است و هم اصل زیبایی است یعنی زیبایی‌ها از آن به وجود می‌آیند (۴۱۶) (Craty. 416a-d). وی

1. Roderick Ninian Smart
2. Mircea Eliade
3. ‘wholy other’
4. hierophany

زیبایی را از جهات مختلفی تقسیم می‌کند. در ***جمهوری*** زیبایی را از جهت وحدت و کثرت به دو نوع تقسیم می‌کند: یکی «خود زیبایی» یا مثال زیبایی است که فی‌نفسه وجودی حقیقی دارد و یکی نیز همهٔ موجودات زیبا هستند که ماهیتی متفاوت با ماهیت خود زیبایی دارند و وجودشان کاملاً با آن مغایر است (۴۹۳ــ۴۹۴)، (Rep.V 493e-494). افلاطون همین تقسیم‌بندی را در ***مهمانی*** به گونهٔ دیگری بیان می‌کند. وی زیبایی را نخست به دو نوعِ زیبایی جزئی[1] و کلی[2] تقسیم می‌کند سپس زیبایی‌های جزئی و محسوس را به چهار نوع و نوع پنجم را زیبایی کلی می‌داند که همان زیبایی حقیقی است. به باور افلاطون، زیبایی‌های جزئی و محسوس شامل هر چیز زیبا غیر از خود زیبایی است. وی برای زیبایی محسوس، چهار مرتبهٔ وجودی قائل است که به ترتیب عبارتند از: زیبایی جسمانی، زیبایی روح، زیبایی قوانین و سنت‌ها و زیبایی دانش‌ها. با شناخت این مرتبه از زیبایی، انسان عاشق از زیبایی‌های فردی و خاص رها می‌شود و اندیشه‌اش عمیق‌تر و مجردتر می‌شود و با ژرف‌اندیشی بیشتر دربارهٔ زیبایی و رشد اندیشه‌اش و نیرومندتر شدن آن به شناخت حقیقت زیبایی دست می‌یابد که مرتبهٔ پنجم زیبایی یعنی زیبایی کلی است (مهمانی،۲۱۰) ،(Sym. 210). افلاطون تمام زیبایی‌های مراتب پیشین را جنبه‌های متفاوت زیبایی کلی می‌داند که زیبایی در آن‌ها ظاهر می‌شود و این زیبایی‌های فردی و خاص پله‌های گریزناپذیر نردبان آسمانی برای رسیدن به زیبایی کلی هستند (مهمانی،۲۱۱)، (Sym. 211c).

به‌نظر افلاطون، زیبایی کلی و معقول همان زیبایی حقیقی است که موجودی واحد و یگانه است و با هر چیزی اعم از خدا، انسان، جانور، سنگ، چوب، صدا، رنگ و غیره پیوند یابد، به آن زیبایی می‌بخشد (هیپیاس بزرگ،۲۹۲)، (Great Hippias 292d). افلاطون دو دسته ویژگی برای زیبایی کلی بیان می‌کند: یک دسته ویژگی‌های سلبی است که در واقع همان سلب ویژگی‌های زیبایی جزئی و محسوس از آن است (Sym. 211b-e)، (Tim. 52)، (Phaedo. 103a-c). این نکته دلیل بر ویژگی «کاملاً دیگر بودن» زیبایی محض است که الیاده بر آن تأکید می‌کند. دستهٔ دوم ویژگی‌های ایجابی است که افلاطون در این زمینه معتقد است که آن زیبایی موجودی واحد، بسیط، قائم بالذات، لذاته، مستقل، همواره ثابت و بی‌تغییر، جاوید و نادیدنی است. زیبایی راستین از هر جهت، در هر زمان، در هر جا، به هر گونه‌ای و از نگاه هر کسی زیبا است یعنی

1. Individual beauty
2. Universal beauty

زیبایی آن مطلق است (مهمانی،۲۱۱)، (تیمائوس ۷۸، ۲۹۲). آن زیبایی موجودی واحد است و وحدت آن همیشگی است. اما به دلیل ارتباط و اتحاد با سایر موجودات زیبا کثیر به نظر می‌رسد یا دارای جهات متعدد می‌گردد (جمهوری، ۴۷۶)، (Rep. V 476).

ارتباط زیبایی معقول و زیبایی محسوس

افلاطون دربارهٔ ارتباط موجودات زیبای محسوس با زیبایی محض از مفهوم بهره مندی[1] استفاده می‌کند. به نظر وی، هر زیبایی غیر از زیبایی محض تنها به این علت زیبا است که از زیبایی محض بهره‌مند است و از «خود زیبایی» چیزی در آن هست. وی تصریح می‌کند که تنها علت پدید آمدن هر چیزی، مثلاً یک شیء زیبا، «مشارکت با»[2] یا «بهره‌مندی از»[3] واقعیتی است که در مورد مثال گفته شده زیبایی کلی است. وی ارتباط «بهره‌مندی» را به صورت‌های مختلف بیان می‌کند. در ***فایدون*** آن را یک ارتباط و نسبت[4] می‌داند که با تعابیری مانند حضور زیبایی محض در امور زیبا یا مشارکت و همنشینی زیبایی محض و امور زیبا بیان می‌کند(۱۰۰)، (Phaedo. 100b-e). بنابراین، می توان نتیجه گرفت که امور زیبا ظرف تجلّی زیبایی‌اند که با در خود گرفتن زیبایی، متصف به زیبایی می‌شوند. لذا، زیبایی هر امر زیبا در ذات آن نیست بلکه به خاطر حضور زیبایی و جلوهٔ آن در امور به مثابه ظرف تحقق زیبایی است یعنی همبودی زیبایی محض با یک شیء، تنها علت زیبایی آن است و این همبودی می‌تواند به صورت «حضور در»[5] یا «بودن در کنارِ» یا «مشارکت با» آن شیء باشد. طبق این بیان، همهٔ موجودات زیبا صرفاً روزنه‌ای هستند که زیبایی از طریق آن‌ها خود را آشکار می‌کند و زیبا بودن آن‌ها به معنای این است که می‌توانند زیبایی را در خود آشکار کنند و مظهر زیبایی باشند وگرنه هیچ یک از آن‌ها فی‌نفسه زیبا نیست.[6]

دیدگاه افلاطون دربارهٔ عشق (Ἔρως)

افلاطون عشق را امری اهورایی[7] دانسته که ماهیتی ذات اضافه و لغیره دارد و وجودش در

1. participation
2. communication with
3. participation in
4. relation
5. presence in
۶. همین رابطه به صورت رابطهٔ اصل و تصویر نیز بیان شده است. نکـ. ***تیمائوس*** فقره (۴۹ـ۴۸ و ۵۰) و ***مهمانی*** فقره (۲۵۰).
7. Divine love

نسبت با دیگری معنا پیدا می‌کند زیرا وی در پاسخ بـه پرسـش از ماهیـت عـشق اهـورایی معتقد است که ماهیت عشق با متعلَّقش شکل می‌گیرد. وی در ***فایدروس*** و ***مهمانی*** عشق را نوعی میل و خواستن[1] می‌داند (فایدروس، ۲۳۷) و (مهمانی، ۲۰۵) و در ***مهمانی*** می‌گوید هر خواهنده‌ای جویای چیزی است که آن را ندارد و به آن نیازمنـد اسـت. وی در ***قـوانین*** عشق را نوعی دلبستگی[2] و اشتیاق شدید می‌داند که آن را به سـه نـوع، دلبـستگی بـین دو انسان که شبیه همدیگرند و بین دو انسان که ضد همدیگرند و بین دو انسان که آمیزه‌ای از این دو دلبستگی را دارند، تقسیم می‌کند (۸۳۷)، (Laws VIII 837a-d). طبق تقسیم‌بندی وی در ***قوانین*** می‌توان گفت عشق اهورایی از نوع دلبستگی نوع دوم یعنی دلبستگی بین دو ضد است که در آن متعلَّق عشق چیزی است که وجود عاشق از آن تهی است و عـشق زادهٔ چیزی است که انسان آن را ندارد. عشق زادهٔ فقر و نداشـتن چیـزی اسـت کـه در دیگـری هست ولی در خود فرد (عاشق) نیست و در عین حال نیازمند آن است. افلاطون در ***مهمانی*** می‌گوید عشق همواره عشق به چیزی است و متعلَّق دارد و این متعلَّق چیزی است که عشق از آن تهی است (۲۰۰-۱۹۹). وی معتقد است که عـشق اهـورایی نـوعی آشـفتگی الهـی و مقدس است که باعث تغییر در رفتار عادی و معمـول فـرد تجربـه‌کننـده مـی‌شـود. وی در فایدروس به زبان دینی از این عشق سخن می‌گوید و آن را برترین نوع دیوانگی می‌داند کـه از سوی خدایان نصیب انـسان مـی‌شـود و منـشأ بزرگتـرین موهبـت‌هـا و نیکـی‌هـا اسـت (Phaedr. 265-266b) بنابراین، هر دو تعریف افلاطون از عـشق، حـالتی از بـودن آدمـی را نشان می‌دهد که در نسبت با چیزی غیر از خودش شکل مـی‌گیـرد و میـل و خواسـتن یـا دلبستگی نیز به آن تعلّق می‌گیرد.[3]

متعلَّق عشق

افلاطون در ***مهمانی*** در بیان آخرین دیدگاه خود دربارهٔ عشق معتقـد اسـت کـه متعلَّـق عشق همواره زیبایی است. بنـابراین، عـشق همـواره بـه زیبـایی نیازمنـد اسـت (۲۰۱)، (Sym. 201b, c). وی در ***فایدروس*** نیز متعلَّق عشق را زیبایی می‌دانـد و بـر ایـن بـاور اسـت کـه هـر انـسانی چـه عاشـق باشـد چـه نباشـد، میـل بـه زیبـایی دارد (۲۳۷)،

1. desire
2. attachment
۳. این نکته که عشق تنها حالتی از وجود عاشق است، در پایان نامه نویسندگان مقاله تحت عنوان "ارزیابی تجربه زیبایی و عشق به عنوان تجربه دینی با تکیه بر آرای افلاطون" به تفصیل بیان شده است.

(Phaedra. 237). البته، افلاطون زیبایی و نیکی را یکی می‌داند و از آن نتیجه می‌گیرد عشق به نیکی نیز نیازمند است (مهمانی،۲۰۱) ،(Sym. 201b, c) . بنابراین، به نظر وی، متعلَّق عشق دو چیز است که در اغلب موارد آن دو را نیز یکی می‌داند: یکی زیبایی و دیگری نیکی که عشق از هر دوی آن‌ها بی‌بهره و همواره بدان‌ها نیازمند است و بدون آن‌ها وجود ندارد یعنی عشق زادهٔ زیبایی و نیکی است و وجودی لغیره دارد. عشق همواره برخاسته از زیبایی و نیکی است (Sym. 203d).

مراتب عشق

افلاطون در ***مهمانی*** غایت عشق را جاودانگی می‌داند که نیکبختی را نیز در خود دارد. با توجه به این غایت، کارکرد عشق جاودان ساختن انسان است. به باور وی، مراتب عشق همان حریم عشق افلاطونی هستند که وی با تکیه بر این مراتب راه و روش عملی عشق‌ورزیِ درست، برای رسیدن به جاودانگی را بیان می‌کند. وی با توجه به مراتب متعلَّق عشق (زیبایی) چهار مرتبهٔ عشق جسمانی، روحانی، اجتماعی، و عشق به دانش‌ها و سرانجام عشق به «خود زیبایی» را برای عشق در نظر می‌گیرد که با طی کردن این مراتب انسان جاودان می‌شود. آگاهی انسان عاشق با طی کردن مراتب و ژرف‌اندیشی دربارهٔ زیبایی، در هر مرحله کامل‌تر و نیروی اندیشهٔ وی بیشتر می‌شود تا اینکه در مرحلهٔ نهایی چشم بر «روح زیبایی» می‌گشاید و آن «زیبایی آسمانی» را به طور مستقیم و بی‌واسطه تجربه می‌کند و با تجربهٔ حضور مقدس آن و اندیشه‌ورزی دربارهٔ آن، وجود وی برخوردار از فضیلت می‌گردد و آن را در خویش می‌آفریند و می‌پرورد و به این ترتیب، به غایت قصوای عشق یعنی جاودانگی دست می‌یابد (مهمانی،۲۱۲ـ۲۱۰)، (Sym. 210d-212).

افلاطون در ***مهمانی*** تصریح می‌کند که عشق نوعی اندیشه‌ورزی و به عبارت دقیق‌تر، ژرف‌اندیشی[1] دربارهٔ زیبایی است (Sym. 210c, 211e). با توجه به مطالب بالا نتیجه می‌شود عشق‌ورزی در افلاطون اندیشه‌ورزی دربارهٔ زیبایی است و شناخت لازمهٔ ضروری عشق است و عشق نیرویی جدا از اندیشه و روح انسان عاشق نیست بلکه نوعی تلاش فکری انسان عاشق برای تجربه زیبایی و شناخت و آگاهی از آن است که مرحله به مرحله او را به حقیقت (حقیقت زیبایی) نزدیک می‌کند. بنابراین، مراتب عشق در حقیقت مراتب شناخت عقلی از زیبایی است و حاصل این شناخت، فعلیت یافتن

1. contemplation

حقیقت وجود انسان (عقل) به کمک زیبایی و در نتیجه جاودان شدن او است.[۱]

ارتباط زیبایی و عشق از جهت هستی‌شناختی

افلاطون وابستگی ضروری عشق و زیبایی را هم در ***مهمانی*** و هم در ***فایدروس*** بیان می‌کند. در ***مهمانی*** آن را با استفاده از اسطوره‌ای دینی آفرودیته[۲] توضیح می‌دهد (Sym. 203b-d) و در ***فایدروس*** بین زیبایی و عشق به لحاظ هستی‌شناختی ارتباط برقرار کرده و از این جهت زیبایی را علت پیدایش عشق می‌داند. وی زیبایی و عشق را در وجود عاشق و معشوق به گونه‌ای بیان می‌کند که بین آن‌ها ارتباط علّی وجود دارد، به این معنا که تجلّی و ظهور زیبایی بر تجربه‌گر (عاشق) و جریان یافتن آن به درون روح وی باعث نوعی تغییر حالت و دگرگونی وجودی در روح وی می‌شود که این دگرگونی همان عشق است(۵۰۱)، (Phaedr. 255b-e) یعنی عشق حالتی است که بر اثر مواجهه با زیبایی و تجربهٔ آن در انسان به وجود می‌آید. لذا عشق بیانگر ارتباط وجودی انسان با زیبایی است و معلول برقراری این ارتباط وجودی است. عشق و همهٔ حالت‌های مرتبط با آن صرفاً نشان‌دهندهٔ این ارتباط وجودی ناپیدای زیبایی با تجربه‌گر است که به صورت حالتهای متضاد آرامش، لذت و شادی هنگام مواجهه با زیبایی و تجربهٔ حضور آن و آشفتگی و بی‌قراری، درد و اندوه هنگام تجربهٔ غیبت آن به تجربه‌گر دست می‌دهد. اما از آنجا که به باور افلاطون، تنها زیبایی معقول زیبایی حقیقی است، می‌توان نتیجه گرفت رابطهٔ علّی تنها میان زیبایی محض و عشق برقرار است و موجودات محسوس به مثابه متعلَّق عشق صرفاً واسطهٔ زیبایی محض هستند یعنی تنها علت منحصر به فرد پیدایش عشق زیبایی محض است. به همین دلیل هم، بر عشق تقّدم وجودی دارد و عشق ثمرهٔ تجربهٔ حضور زیبایی است. در نتیجه، زیبایی و عشق لازم و ملزوم همدیگرند. یعنی عشق تجربه‌ای جدا از تجربهٔ زیبایی نیست بلکه حالتی از آگاهی و شناخت است که هنگام مواجهه با زیبایی در تجربه‌گر برانگیخته می‌شود.

الوهیت عالم مثال (مُثُل)

از آنجا که در دیدگاه‌های ارائه شده از تجربهٔ دینی متعلَّق تجربه، خدا یا به طور کلی

---

۱. این نکته از کتاب ششم ***جمهوری*** نیز قابل برداشت است.

۲. Aphrodite خدابانوی زیبایی در دین یونان باستان .

مقام الوهیت یا موجودی الهی، فراطبیعی یا متعالی دانسته شده است، برای اثبات ادعای مقاله باید الوهیت زیبایی به عنوان متعلَّق عشق را اثبات کنیم. اما پیش از آن، باید معنای الوهیت را در افلاطون روشن کنیم. افلاطون در ***اوثوفرون*** با طرح پرسش از الوهیت[1] یا واقعیت امر مقدس[2] (Euthy. 11b) آشکارا از دیدگاه رایج زمانه خود دربارهٔ ماهیت دینداری و امر مقدس فاصله می گیرد و الوهیت را به قلمرویی فراتر از الوهیت در دین یونان باستان یعنی خدایان مورد اعتقاد مردم عادی می‌برد و این بدان معنا است که از نگاه افلاطون، دین و امر مقدس که سرچشمهٔ دین است، معنای بسیار گسترده‌تری از دیدگاه رایج زمانه وی دارد. به نظر افلاطون، صورت واحدی از دینداری و تقدس دینی[3] وجود دارد که اولاً منشأ تقدس هر فعل یا امری که مقدس شمرده می‌شود، است، ثانیاً ملاک سنجش دینی بودن و تقدس هر چیز یا هر فعل هم است (اوثوفرون، ۶)، (Euthy. 6d, e). با توجه به این نکته می‌توان گفت که به نظر وی، سرچشمهٔ این تقدس در قلمرو ایده‌ها یا مُثُل است زیرا همچنان‌که در بخش الوهیت زیبایی خواهد آمد، افلاطون صریحاً قلمرو امور محض یا مُثُل را عالم الوهیت و هر یک از موجودات این عالم را نیز خدا یا موجودی الهی می‌داند که دارای ماهیتی مشابه هستند.[4] در این بخش الوهیت دو موجود از این موجودات که برای پژوهش حاضر مهم هستند یعنی الوهیت مثال نیکی و مثال زیبایی را بررسی می‌کنیم.

الوهیت زیبایی

اثبات الوهیت زیبایی به عنوان متعلَّق عشق ادعای اساسی این مقاله است. لذا با تکیه بر الوهیت زیبایی نشان خواهیم داد که تجربهٔ عشق در افلاطون نوعی تجربهٔ دینی است. لذا در این بخش به اثبات الوهیت زیبایی می‌پردازیم.

افلاطون برای زیبایی الوهیتی فراتر از آنچه در دین رایج زمانهٔ وی بود، قائل است[5]. وی زیبایی را در قلمرو امور محض قرار می‌دهد و در ***فایدروس*** تصریح می‌کند که هر یک از موجودات این قلمرو زیبا هستند و اگر متعلَّق تجربه قرار گیرند، عشقی شدید را در انسان

1. divinity
2. The nature of The holy
3. the essential form of holiness or one ideal form of holiness
۴. گسترهٔ الوهیت در افلاطون به جهان معقول محدود نمی‌شود بلکه شامل کل هستی از عالم معقول تا محسوس است که البته اصل و منشأ آن همان جهان معقول است.
۵. در دین یونان باستان زیبایی در قالب خدابانوی زیبایی (آفرودیت) پرستش می‌شد.

برمی‌انگیزند. با وجود این نکته، افلاطون در ***مهمانی*** فقط بر زیبایی محض به عنوان متعلَّق و غایت عشق تأکید می‌کند و در ***جمهوری*** دربارهٔ زیباییِ مثال نیکی (خیر محض) تصریح می‌کند که هم زیباترین موجود است و هم علت هر زیبایی از جمله زیبایی محض است(۵۱۷)، (Rep. VII 517b, c). با توجه به این نکته، با اثبات الوهیت هر یک از این دو موجود الوهیت زیبایی نیز اثبات می‌شود که در این بخش بدان خواهیم پرداخت.

الوهیت مثال نیکی (خیر محض)

الوهیت مثال نیکی مهم‌ترین بخش خداشناسی افلاطون است که از دو جهت قابل بررسی است. یکی الوهیت مثال نیکی به تنهایی و فی‌نفسه است و دیگری الوهیت آن در نسبت با خدای خالق است. افلاطون دربارهٔ الوهیت فی‌نفسهٔ مثال نیکی با تکیه بر قاعدهٔ اصل و تصویر در ***جمهوری*** از تمثیل خورشید برای بیان ماهیت مثال نیکی استفاده می‌کند. در باورهای دینی یونانیان خورشید یکی از خدایان آسمانی است که افلاطون از این باور دینی برای بیان اندیشهٔ فلسفی خود استفاده می‌کند. وی خورشید را تصویر و قرینهٔ مثال نیکی در عالم محسوس قرار می‌دهد و صریحاً آن را خدا می‌خواند (۵۰۸)، (Rep. VI 508a). اگر تصویر و قرینهٔ یک چیز خدا باشد به طریق اولی خود آن چیز خدای حقیقی است. از این دو مقدمه نتیجه می‌شود که در افلاطون مثال نیکی که اصل آن تصویر است، خدای حقیقی است.

مهم‌ترین دلیل برای اثبات الوهیت مثال نیکی این است که افلاطون در کتاب ششم ***جمهوری*** مثال نیکی را مبدأ حقیقی و علت عقل و علت وجود بخش مُثُل در عالم معقول می‌داند (۵۰۹)، (Rep. VI 509b, c) و (۵۱۷)، (Rep. VII 517b, c). وی در کتاب دهم ***جمهوری*** نیز بحث ایده یا مثال و آفرینش آن‌ها را مطرح می‌کند و آفرینندهٔ این موجودات مثالی را خدا می‌داند و تأکید می‌کند که خدا منشأ و آفرینندهٔ واقعی مُثُل و پدر و به وجود آورندهٔ واقعی و طبیعی همهٔ آن‌ها است (۵۷۹)، (Rep. X 597b-d). بنابراین مقدمات، مثال نیکی همان خدایی است که افلاطون در کتاب دهم او را علت وجود بخش حقایق مثالی یا مُثُل می‌داند.

مثال نیکی و خدای خالق (صانع)[1]

افلاطون دربارهٔ رابطهٔ خدای خالق و مثال نیکی به طور صریح در آثار خود سخن نگفته

1. Demiurge: Maker or Creator

است اما شواهد قابل اطمینانی وجود دارد که می توان با استناد به آن‌ها نشان داد خدای خالق و مثال نیکی وجود واحدی هستند.

وی در ***تیمائوس*** آفرینش خورشید را به خدای خالق نسبت می‌دهد و می‌گوید خدا خورشید و ماه و سایر ستارگان را برای آن آفرید تا اندازهٔ زمان را مشخص کند (۳۸)، (Tim. 38c) و در جای دیگر از همین رساله می‌گوید: «خداوند در مدار دوم بالای زمین مشعلی برافروخت و این همان است که ما خورشید می‌نامیم، تا نورش بر سراسر جهان بتابد» (۳۹)، (ibid. 39b). از سوی دیگر، افلاطون در ***جمهوری*** آفرینش خورشید را به مثال نیکی نسبت می‌دهد و می‌گوید: «در عالم محسوسات، او روشنایی و خدای روشنایی را آفریده است» (جمهوری،۵۱۷)، (Rep. V 517b-c). همچنین، خورشید را تصویر مثال نیکی می‌داند و می‌گوید: «هنگامی که از تصویر نیک سخن می‌گفتیم، منظورم خورشید بود زیرا خود نیک به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد» (جمهوری،۵۰۸)، (Rep. VI 508b). با مقایسهٔ مطالب بیان شده در هر دو رساله نتیجه می‌شود خدای خالق و مثال نیکی یک وجود هستند و باری تعالی آن روح متعالی است که مثال نیکی اصل و حقیقت وجود او است. بنابراین، در آثار افلاطون شواهد قابل دفاعی برای اثبات اینهمانی مصداقی وجود باری تعالی و مثال نیکی وجود دارد.

الوهیت مثال زیبایی

با اثبات الوهیت مثال نیکی، به طور قطع، الوهیت زیبایی نیز اثبات می‌شود زیرا چنان‌که گفته شد مثال نیکی هم زیباترین موجود است و هم علت هر زیبایی از جمله زیبایی محض است. اما، از آنجا که افلاطون در ***مهمانی*** متعلّق غائی عشق را زیبایی محض معرفی می‌کند، دلیل مستقلی بر الوهیت زیبایی محض ارائه می‌کنیم.

افلاطون در ***فایدون*** موجوداتی مانند زیبایی مطلق را که هستی راستین دارند و خالص‌اند و هرگز در وجودشان دگرگونی راه ندارد، واقعیات مطلق[1] می‌نامد و قلمرو آن‌ها را قلمرو امور مطلق یا محض[2] می‌نامد (Phaedo 76d, 79d). به نظر وی، روح انسان ماهیتی الوهی دارد یعنی مانند امور الوهی فناناپذیر، معقول، همسان، تجزیه‌ناپذیر، خودبسنده و دگرگون‌ناپذیر است. این ویژگی‌ها دربارهٔ موجودات قلمرو امور محض است که قلمرویی «مطلقاً متعالی و متفاوت» از جهان محسوس است که به هنگام

1. absolute realities
2. realm of the absolute

مرگ، روح فیلسوف وارد این قلمرو می‌شود و *به حضور خدای* نیک و دانا می‌رسد[۱] [(۸۰ـ۸۱)، ibid]. بنابراین، در افلاطون قلمرو امور مطلق قلمرو خدا یا خدایان است. پس قلمرو زیبایی محض به عنوان یکی از موجودات این عالم قلمرو حضور خدا است و انسان عاشقی که با اندیشه‌ورزی عمیق دربارهٔ زیبایی وارد آن قلمرو می‌شود و زیبایی محض را شهود عقلی می‌کند و به آن شناخت پیدا می‌کند، در حقیقت، حضور خدا را تجربه کرده است. پس تجربه و شناخت زیبای محض تجربهٔ حضور خدا و شناخت او است و *عشق در افلاطون راهی به سوی الوهیت یا خدا است*. علاوه بر این، افلاطون در اینجا موجودات عالم مثال را صریحاً موجوداتی الوهی و مطلقاً متعالی توصیف می‌کند. پس زیبایی محض نیز به عنوان یکی از موجودات این عالم موجودی الوهی، ورای عالم محسوس (فراطبیعی) و مطلقاً متعالی است.

دلیل دیگر در اثبات الوهیت زیبایی محض این است که افلاطون در ***تیمائوس*** مُثُل را صریحاً خدا می‌خواند و جهان مخلوق را تصویر آن‌ها می‌داند. افلاطون در این باره می‌گوید:

> وقتی پدر و خالق آفریدهٔ خود [جهان مخلوق] که آن را زنده و متحرک، تصویری مخلوق از خدایان جاوید آفریده بود، را دید شادمان شد و ... (Tim. 37c). (ایتالیک از ما است).

پس به گفتهٔ صریح افلاطون، هر یک از موجودات عالم مثال خدایی جاوید است و زیبایی محض نیز به عنوان یکی از موجودات این عالم خدا است.

افلاطون در آثار متعدد خود، همچنان‌که در بالا ذکر شد، به ویژه در ***فایدون*** و ***فایدروس*** مُثُل را موجوداتی الوهی می‌داند و در ***تتمه قوانین*** نیز صریحاً این موجودات را الوهی‌ترین موجودات می‌داند. بنابراین، حتی اگر خدا بودن زیبایی مورد تردید قرار گیرد، در اینکه موجودی الوهی، فراطبیعی یا متعالی است، هرگز نمی‌توان تردید کرد.

نتیجه

در این بخش، با تکیه بر توصیف دیدگاه‌های گوناگون از تجربهٔ دینی و دیدگاه افلاطون دربارهٔ زیبایی و عشق و نسبت میان آن دو ابتدا نشان خواهیم داد که عشق نوعی تجربه است، درست به همان معنایی که در تجربهٔ دینی به کار می‌رود. سپس نشان خواهیم داد که تجربهٔ زیبایی یا عشق بر اساس دیدگاه افلاطون تجربه‌ای دینی است.

با توجه به تلازم علّی زیبایی و عشق در افلاطون روشن شد که تجربهٔ زیبایی و عشق دو

---

۱. در ترجمهٔ مرحوم لطفی خدایان آمده است.

تجربهٔ مستقل نیستند. بلکه عشق همان حالت مواجههٔ انسان با زیبایی است و تجلی زیبایی علت پیدایش عشق است. عشق نوعی شناخت یا آگاهی تجربه‌گر از زیبایی محض است که در اثر مواجهه با آن در وجودش برانگیخته می‌شود. این آگاهی از کمال زیبایی خود باعث آگاهی تجربه‌گر از نقص وجودی خود می‌گردد که باعث رشد، کمال و فعلیت یافتن هستی وی و رهایی‌اش از نقص وجودی خویش می‌شود. بنابراین، عشق در اصل نوعی آگاهی از زیبایی محض است که این آگاهی، آگاهی ثانوی از نقص وجود خود را برای تجربه‌گر در پی دارد. در تجربهٔ دینی گفته شد که تجربه متضمن نوعی آگاهی و ادراک است. تجربهٔ عشق نیز دقیقاً نوعی آگاهی از زیبایی است که تمام وجود تجربه‌گر را فرامی‌گیرد.

مهم‌ترین بخش بحث این است که نشان دهیم تجربهٔ زیبایی یا عشق در افلاطون تجربه‌ای دینی است. اگر ادله اثبات الوهیت زیبایی (مثال نیکی و مثال زیبایی) را موجّه بدانیم و الوهیت آن را بپذیریم یعنی آن را خدا بدانیم، تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی تجربه‌ای دینی است زیرا اگر به تعبیر هرد، تجربهٔ دینی را «آگاهی بی‌واسطه از خدا یا مقام الوهیت» بدانیم. مثال نیکی ـ به عنوان برترین زیبایی ـ و مثال زیبایی مقام الوهیت را دارند و عشق افلاطونی نیز آگاهی از این زیبایی است، بنابراین، عشق افلاطونی آگاهی از خدا یا الوهیت است. در نتیجه، طبق تعریف هرد، تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی در مرتبهٔ نهایی آن یعنی در مرتبهٔ رویارویی بی‌واسطه با زیبایی محض تجربه‌ای دینی است. هرد تصریح می‌کند که تجربهٔ دینی می‌تواند با واسطهٔ موجودات مادی نیز رخ دهد و این موجودات زمینهٔ مواجهه با الوهیت را برای تجربه‌گر فراهم کنند. این سخن هرد دقیقاً همان چیزی است که افلاطون دربارهٔ نقش موجودات زیبای محسوس در زمینه‌سازی برای مواجهه با زیبای محض و تجربهٔ آن بیان می‌کند. بنابراین، همانطور که در هرد تجربهٔ دینی می‌تواند به صورت مواجههٔ مستقیم و غیرمستقیم با الوهیت باشد، در افلاطون نیز عشق، هم مواجههٔ مستقیم با الوهیت است که در مرحلهٔ نهایی به صورت رو در رو شدن با زیبایی محض رخ می‌دهد و هم به طور غیرمستقیم یعنی به واسطهٔ موجودات زیبای محسوس است. بنابراین، طبق دیدگاه هرد، عشق افلاطونی چه آگاهی مستقیم از زیبایی باشد و چه به واسطهٔ موجودات زیبای مادی تجربه‌ای دینی است.

از سوی دیگر، طبق دیدگاه آلستون تجربهٔ دینی «آگاهی بی‌واسطه» یعنی آگاهی بدون هیچ‌گونه محتوای حسی از خداوند است زیرا خدا موجودی مطلقاً روحانی است و تجربه‌گر به مدد روح خویش خدا را ادراک می‌کند. با توجه به دیدگاه آلستون، می‌توان

گفت که عشق افلاطونی تنها در مرحلهٔ نهایی خویش تجربه‌ای دینی است، مرحله‌ای که در آن تجربه‌گر (عاشق) مواجههٔ مستقیم با زیبایی محض ـ که موجودی مطلقاً روحانی است ـ دارد. البته، آلستون تجربه با محتوای حسی از خدا را نیز ممکن می‌داند. بنابراین می‌توان گفت تجربهٔ زیبایی در مراتب محسوس آن نیز تجربه‌ای دینی است. زیرا در مراتب محسوس نیز موجوات زیبای مادی تجلی‌گاه زیبایی محض هستند. در نتیجه، آنچه در این مرتبه تجربه می‌شود، در حقیقت، «خود زیبایی» است که از ظرف وجودی موجودات زیبای محسوس جلوه می‌کند و خود را از روزنهٔ هستی آن‌ها آشکار می‌کند. همچنین، توصیف آلستون از آگاهی بی‌واسطه از خدا به توصیف افلاطون بسیار نزدیک است زیرا به گفتهٔ وی، برغم تمایز بین ادراک‌کننده و متعلَّق ادراک، همانطور که یک شیء محسوس در مواجههٔ مستقیم بر ادراک تجربه کننده ظاهر می‌شود، در تجربهٔ دینی نیز، خدا به طور مستقیم بر آگاهی تجربه‌گر یا به عبارت دقیقتر، بر روح او جلوه می‌کند. در افلاطون نیز در عین تمایز بین آن دو، زیبایی بر روح فرد آشکار می‌شود. به عبارت دیگر تجربهٔ زیبایی پدیده‌ای روحانی است.

حتّی اگر دلایل اثبات الوهیت زیبایی ناکافی باشند و در الوهیت زیبایی در افلاطون تردید شود، هرگز نمی‌توان در اینکه زیبایی موجودی الهی، فراطبیعی یا حقیقتی متعالی است، تردید داشت. لذا طبق تعریف سوینبرن و ویلیام رو می‌توان تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی را تجربهٔ دینی شمرد زیرا سوینبرن و رو تجربهٔ دینی را به عنوان «تجربهٔ خدا یا موجودی فراطبیعی» تعریف می‌کنند. در افلاطون موجودات زیبای محسوس خودشان فی‌نفسه زیبا نیستند بلکه از آن جهت که تجلّی‌گاه زیبایی محض‌اند، زیبا هستند یا به عبارت دقیق‌تر، زیبا «به نظر می‌رسند». بنابراین، تجربهٔ زیبایی حتی در موجودات مادی نیز تجربهٔ زیبایی محض به عنوان موجودی «کاملاً دیگر» است نه تجربهٔ خود آن موجودات زیبا. به عبارت دیگر، موجودات زیبای مادی خود ذاتاً زیبا نیستند بلکه در عین حفظ هویت واقعی خویش، با آشکار ساختن زیبایی محض، زیبا می‌شوند. بنابراین، تجربهٔ زیبایی در اشیای مادی نیز تجربهٔ زیبایی به عنوان موجودی فراطبیعی و الهی است. در نتیجه، طبق تعریف سوینبرن و رو، هم تجربهٔ زیبایی محض در عالم معقول و هم تجربهٔ موجودات زیبای محسوس تجربه‌ای دینی است زیرا در هر دو صورت، تجربه‌گر بر زیبایی محض به عنوان موجودی فراطبیعی و الهی آگاه می‌شود. علاوه بر این، طبق تعریف سوینبرن، آلستون و رو، از آن جهت که زیبایی محض در افلاطون حقیقتی متعالی است، تجربهٔ زیبایی نیز تجربهٔ دینی است. بنابراین، زیبایی محض به

عنوان متعلَّق عشق چه به عنوان خدا پذیرفته شود و چه به عنوان موجودی الهی، فراطبیعی یا حقیقتی متعالی، مواجهه با آن و ادراک آن تجربه‌ای دینی است.

اما طبق توصیف الیاده از تجربهٔ دینی نیز تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی تجربه‌ای کاملاً دینی است زیرا الیاده تجربهٔ دینی را تجلی امر مقدس در ظرف وجودی واقعیت‌های مادی بر تجربه‌گر یا به عبارت دیگر، تجربهٔ «تجلّیات امر مقدس» در جهان می‌داند. افلاطون نیز دربارهٔ زیبایی محض و رابطهٔ آن با موجودات زیبای مادی می‌گوید همهٔ واقعیت‌های زیبای مادی ظرف تجلی زیبایی محض و تجلیات زیبایی محض در جهان هستند. علاوه بر این، افلاطون زیبایی محض را صریحاً موجودی مقدس توصیف می‌کند. بنابراین، تجربهٔ زیبایی در واقعیت‌های مادی، تجربهٔ تجلیات موجودی مقدس در آن‌ها است و این همان چیزی است که الیاده آن را تجربهٔ دینی می‌داند. به نظر الیاده، مواجهه با امر مقدس به عنوان موجودی «کاملاً دیگر»، تجربهٔ دینی است و زیبایی محض به عنوان موجودی از قلمرو امور مطلق نیز دقیقاً به همین معنا، موجودی مقدس و «کاملاً دیگر» است. در نتیجه، مواجهه با آن بر اساس دیدگاه الیاده مواجهه‌ای دینی است.

دیویس با ارائهٔ مؤلفه‌های تجربه‌های دینی اصیل معتقد است که اگر تجربه‌ای دست‌کم یکی از این مؤلفه‌ها را داشته باشد، می‌توان آن را تجربهٔ دینی دانست. با توجه به مؤلفه‌های دیویس برای تجربه‌های دینی نیز تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی تجربه‌ای دینی است. زیرا عشق افلاطونی دست‌کم دو عنصر از عناصر تجربه‌های دینی اصیل یعنی «احساس حضور وجودی مقدس یا غیر جسمانی» و «درک واقعیتی غایی ورای جهان محسوس» را دارا است. طبق دیدگاه افلاطون، زیبایی محض موجودی مقدس و غیر جسمانی است که ورای جهان محسوس است و تجربه‌گر (عاشق) در فرایند عشق بر اثر مواجهه با زیبایی و شناخت آن به تدریج به این حقیقت پی می‌برد. بنابراین، طبق دیدگاه دیویس نیز مواجهه با زیبایی و درک حضور مقدس آن تجربه‌ای ذاتاً دینی است.

اسمارت هم تجربهٔ دینی را ادراک یا آگاهی از عالم غیب یا ادراک تجلی عالم نامحسوس در امر محسوس و مادی می‌دانست. در افلاطون نیز زیبایی محض به عنوان موجودی نامحسوس از عالم نادیدنی و معقول در موجودات زیبای محسوس و مادی بر تجربه‌گر (عاشق) متجلی می‌شود و تجربه‌گر از این طریق به وجود آن آگاه می‌گردد. بنابراین، تجربهٔ عشق در افلاطون به معنای دقیق کلمه «نوعی آگاهی از عالم غیب» یا ادراک تجلی عالم نامحسوس در امر محسوس است. در نتیجه، طبق دیدگاه اسمارت نیز تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی تجربه‌ای دینی است.

به این ترتیب می‌توان گفت که با تکیه بر دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ تجربهٔ دینی، تجربهٔ زیبایی یا عشق در افلاطون تجربه‌ای دینی است و در نتیجه منطقاً هر دیدگاهی دربارهٔ ارزش معرفت‌شناختی تجربهٔ دینی دربارهٔ تجربهٔ زیبایی یا عشق افلاطونی نیز قابل اطلاق است. لذا اگر تجربهٔ دینی را دارای ارزش معرفت‌شناختی بدانیم، می‌توان تجربهٔ زیبایی یا عشق را هم دارای ارزش معرفت‌شناختی شمرد و به مدد آن باور به وجود خدا را توجیه کرد.

منابع

[۱]. افلاطون، (۱۳۸۰). *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. جلد اول، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.

[۲]. افلاطون، (۱۳۸۰). *مجموعه آثار افلاطون*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. جلد دوم، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.

[۳]. افلاطون، (۱۳۸۰). *مجموعه آثار افلاطون*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. جلد سوم، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.

[۴]. افلاطون، (۱۳۸۰). *مجموعه آثار افلاطون*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. جلد چهارم، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.

[۵]. پیترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *دربارهٔ تجربهٔ دینی*. ترجمهٔ مالک حسینی. چاپ اول، تهران، هرمس.

[۶]. دیویس، کارولین فرانکس (۱۳۹۱). *ارزش معرفت شناختی تجربهٔ دینی*. ترجمهٔ علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید. چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

[۷]. آلستون، ویلیام پی (۱۳۸۱). «*تجربهٔ دینی*». ترجمهٔ رضا حق پناه، *اندیشهٔ حوزه*، سال هشتم، شمارهٔ اول و دوم، تابستان و پاییز، صص ۱۳۵ـ۱۴۸.

[۸]. رو، ویلیام (۱۳۷۹). «*تجربهٔ دینی و عرفانی*»، ترجمهٔ اسماعیل سلیمانی فرکی. *نقد و نظر*، دورهٔ ششم، شمارهٔ سوم و چهارم، تابستان و پاییز، صص ۲۸۶ تا ۳۱۹.

[9]. Alston, W.P., (1991). *Perceiving God*: *The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.

[10]. Eliade, M. (1987). *The Sacred and the Profane*: *The nature of religion*. Trans. by Willard R. Trask. New York, Harcourt, Brace & World.

[11]. Safra, J.E. and Aguilar-Cauz, J.(2006). *Encyclopedia of World Religions.*

[12]. Heard, G.C., (1985). *Mystical and ethical experience*. Mercer University Press.

[13]. L. Geisler and Winfried Corduan (2003) *philosophy of religion*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock publisher

[14]. McGrath, A. E. (2011). *Christian Theology*: *An Introduction*. UK, John Wiley & Sons.

[15]. Plato. (1994). *The Collected Dialogues*, *part I.* Edited by E. Hamilton and H. Cairns; Princeton University Press.
[16]. -------- (1994).*The Collected Dialogues, Part II*. Edited by E. Hamilton and H. Cairns; Princeton University Press.
[17]. credulity". *International Journal for Philosophy of Religion,* 13 (2), 85-92.
[18]. Smart, N. (1969). *The religious experience of mankind*. New York, Charles Scribner's sons.
[19]. Swinburne, R., (2004). *The existence of God*. Oxford University Press on Demand.