

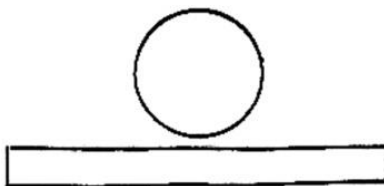


قرآن و دیدگاههای زیبایی شناسی

علامة فقيد سعادتملوک تابش هروی

شناسنامه

نام کتاب: قرآن و دیدگاههای زیبایی شناسی
نویسنده: علامه فقید سعادت ملوک تابش هروی
نوبت چاپ: یکم
طرح جلد: علامه فقید سعادت ملوک تابش هروی
ناشر: خیریه المهدی (عج)
تاریخ انتشار: حمل ۱۳۹۲
شمارگان: ۱۰۰۰ جلد
قیمت مصرف کننده: (۲۰۰ افغانی)
چاپ: مهر حبیب، هرات - افغانستان
سایت: www.AllamehTabesh.com
حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است.



بول فزونی کتب بلا صحت از طریق خیریه مهر
مصرف خواهد شد.

فهرست مطالب

زندگینامه	الف
شکوه‌ای از	۱۳
پیشدرآمد	۱۵
بخش یکم: ماهیت ادراکات	۱۹
پایه‌های معرفت	۲۴
زیبائی‌شناسی	۳۰
میتافیزیسین‌ها	۳۷
تعریف علم اخلاق	۴۸
زیبائی از دیدگاه افلاطون	۴۹
ارسطو و فن شعر	۵۳
زیبائی‌شناسی جدید	۵۵
زیبائی‌شناسی هگل	۵۷
اراده و زیبایی	۶۴
زیبائی در پرتو مثال	۶۹
ذهنیت و زیبایی	۷۳
واقعیت و زیبایی	۸۳
جمال فیزیولوژیک	۹۱
جامعه و زیبایی	۱۰۰
نظر پیوندی جمال	۱۰۸
بخش دوم: اختلاف روشها با قرآن	۱۱۴
ابداع و آفرینش زیبایی	۱۱۹
ابداع هنری و الهی	۱۲۱
نگرش الهی به هستی	۱۲۴
چند واژه	۱۳۲

قرآن و واقعیت زیبایی	۱۳۷
تفاوت زیبایی و خیر در نگرش قرآن	۱۴۲
تفاوت زیبایی و «حق» و خیر در نگرش قرآن	۱۴۶
۱- جهان طبیعت حق است	۱۴۸
۲- مبدأ اعلی (خدا) حق است	۱۴۹
۳- آئین حقیقی که به توسط پیشوایان مافوق الطبیعه تبلیغ شده است حق است	۱۴۹
۴- حقیقت به معنای عمومی	۱۴۹
۵- حقیقت به معنای عمومی با اشاره به نسبی بودن آن	۱۵۰
قرآن و هدف زیبایی	۱۵۱
انواع زیبایی	۱۵۶
یکم- زیبایی های معنوی	۱۵۷
دوم- زیبایی های مخلد	۱۵۸
سوم- قوانین زیبا	۱۵۹
چهارم- زیبایی های عملی	۱۶۰
پنجم- زیبایی های طبیعی	۱۶۲

در گذر زمان و جهان هستی گاهی از سوی خداوند نوری تجلی می کند، تا آیتی از آیات حق و حجتی بر خلائق باشد، آنچنانکه حق ایشان را محض ستایش خویش برگزیده و صنعت فرمود. دل و جانیشان را از هر آنچه جز اوست پاکیزه ساخت، تا همه ی غوغا و هیاهویشان را شور عشق خود گرداند، خلعت بندگی بر تامتشان پوشید و تاج ولی را افسرشان ساخت. دست حق از این آستین بیرون فتاد تا دست گیرد افتادگان را و چراغ راه باشد گم گشتگان را.

پس درود خدا بر ایشان که پاک آفریده شدند، پاک زیستند و به پاکی جان شیرین را به جان آفرین تسلیم داشتند. در او فانی گشتند تا برای همیشه بر تارک هستی باقی بمانند. و علامه فقید استاد سعادتملوک تابش هروی عبد صالح خدا، سوخته ی در عشق و معرفت حق و پیام آور عبودیت که خدای منان او را به امت محمدی هدیه داشت یکی از این برگزیدگان بود.

بلند همت بود و بر بیکرانه ها چشم داشت. با همه ی هستی اش کوشید تا پا در جای پای اسوه خلقت نهاده، دست بر اوج افلاک رساند و از عالم بالا گوهرهای عشق و معرفت را خوشه چینی کرده و چون سحاب رحمت سینه های تشنه را آبیاری کند. خلقیاتش چنان متأثر از فرامین الهی و والائی های علوی بود که فرموده ی: (تخلقوا باخلاق الله) را مصداق عینی بود و معبود خواست که به مقام (ولی الهی) کشاندش فرمود: «عبدی اطعنی حتی اجعلک مثلی»

مولایش جام سقای عشق و معرفت را به تمامی در ساغرش ریخته و جذبات عشق الهی عنان از کفش برده و ریشه ی انانیت را در وجودش خشکانده بود. از خواص و مقربان ساحت دلدار بود، اذن دیدار داشت و جز به امر ولایت عامل نبود. هنگامی که پیمانهایش لبریز می گشت با محرمانش از اسرار مکاشفات و مشاهدات و ملاقات های با موالیانش و خدمتگزاری ملائیک تحت امرش راز می گفت.

احاطه ای باطنی بر علم داشت، چنانچه بدون مقدمات درس می دانست و در مسایل مشکل جایی که دیگران پای در گل می ماندند، کلید حل مبهمات بود. خلافت بی همتایش در نظریه پردازی از ژرف اندیشی اش جوش می گرفت و می فرمود: «انسان می بایست تا پنجاه سال

بعدش آینده نگری داشته باشد» و خود نیز برنامه‌هایش را بر همین محور پی‌ریخته بود و شناخت شخصیتش را تا پنجاه سال دیگر ناممکن می‌دید و آثارش را متحول کننده‌ی جهان و این همه را از عنایات و کرامات معصومین علیهم السلام می‌دانست. هر چه گفت کرد و هر چه کرد، شد. عملِ معجم بود. آزاد شده از اعتبارات سپنجی و بر جایگاهی وحدت بخش تکیه داشت و می‌فرمود: «عمر خود را به گونه‌ای گذرانده‌ام که هرگز برای آن پشیمان نیستم و حسرت بهتر گذراندن آن را ندارم و همیشه بهترین‌ها را انجام داده‌ام»، از قفس رسته و بر شاخسار درخت الا هو بنشسته بود تا خلیفه‌ی الهی را تاجداری کند و می‌فرمود: «لا اله الا الله گفتن دیگر باشد و لا اله الا الله شدن دیگر».

تمنای خواستن‌ها در دلش مرده و ساده زیستی و قناعت، بی‌نیازش ساخته بود. هستی داده و هستی ستانده بود. از عالم قلب تا انتهای عالم روح پر کشیده و به ولایت تامه‌ی محمدی (ص) نایل گشته، روحی مجرد بود و آنگاه که جذبۀ الهی وجودش را در می‌نوردید، ساعتی چون جسدی بی‌جان از عالم ملک سر بر کشیده تا لاهوت می‌خرامید، سیرش مجبوی بود که هر سالکی را نشاید. خوش گوارایش و گوارای هر رهروی.

در مسایل دینی بسیار غیر تمند و در شئون زندگی دین محور بود. دوستی، دشمنی، شادی، غم، خنده و گریه‌هایش برای دین بود و تمام نگرانی و دلهره‌هایش از جنس دین بود. به رعایت حقوق دینی با دقتی ویژه اهتمام داشت و با همان دقتی که به رعایت حقوق خداوند (عز و جل)، قرآن و عترت توجه داشت به حقوق اجتماع و مردم اهتمام می‌ورزید و با وجود انبوه گرفتاری‌ها حتی از حقوق حیوانات نیز غفلت نمی‌ورزید.

نفس پروری در نزدش عفن و پلید بود و همگان میهمان سفره‌ی تواضع و فروتنی‌اش بوده، هر که درب خانه‌اش را دق الباب می‌کرد پیش از آن که بداند کیست، به رویش گشوده می‌گردید. بیشتر زمان خود را به حل مشکلات مردم اختصاص می‌داد و می‌فرمود: «در تمام عمر کار مردم را هر چند هم اگر کم اهمیت می‌نمود بر کار شخصی خودم هر چند هم اگر پراهمیت می‌نمود، مقدم داشتم» آری و به حق چنین بود.

فرزانه‌ی فرهیخته، استاد سعادت‌ملوک تابش، به سال ۱۳۲۹ خورشیدی در شهر هرات افغانستان در محله‌ی خواجه عبدالله مصری، در خانواده‌ای مسلمان و مفتخر به مذهب حقه‌ی شیعه‌ی

اثنا عشری دیده به جهان گشود. مادر ایشان از اهالی خراسان و پدرش، محمدمهدی احمدیان از اهالی هرات مردی روشن ضمیر و از خانواده‌ای مبارز بود؛ پدر بزرگ ایشان، «احمد» به دلیل مبارزه علیه استعمار، دهه‌ی آخر عمر شریف خویش را در زندان مخوف «ده مزنگ» کابل سپری نمود. در سنین نوجوانی در راستای تربیت صحیح دینی با ارشاد پدر به محضر معلمی شایسته و وارسته به نام شیخ براتعلی کابلی که از چشمه‌سار حکمت و عرفان چشیده بود، هدایت گردید. هم زمان با انس و بهره‌گیری از محضر اساتید عرفان و اهل شهود، دوران تحصیلات ابتدایی و متوسطه را به صورت جهشی و در مدت ۹ سال در دبیرستان جامی و سلطان غیاث الدین غوری هرات به پایان رسانید. در سال ۱۳۵۳ تحصیلات دانشگاهی را در دانشکده‌ی ادبیات کابل با کسب رتبه‌ی برتر و ارایه‌ی پایان‌نامه‌ای بسیار محققانه که خود یکی از آثار ایشان را به نام «قرآن و دیدگاه‌های زیبایی‌شناسی» محتوا می‌کند، با اخذ مدرک لیسانس به پایان رسانید و در دهه‌ی پنجاه به عنوان شاعر برتر سال انتخاب و معرفی گردیدند.

دوران جهاد استاد متأثر از تحولات سیاسی افغانستان و تجاوز دولت استعمارگر شوروی بود. ایشان مبارزه علیه مظاهر بی‌دینی و استعمار را بر خود فرض واجب دانسته به جهاد علیه خنوس شیطانی به پا خاست و به عنوان یکی از عناصر فعال و محوری جهاد و مقاومت دستگیر و راهی زندان گردید. ایشان در شرح حوادث بازداشت خود چنین فرمودند: «از آنجا که طبق روال معمول مجاهدین سرشناس بازداشت شده را بدون محاکمه و در اسرع وقت اعدام می‌نمودند با خدای خود نذری نمودم که اگر توفیق شهادت حاصلم گردید که به مطلوب خود رسیده‌ام و اگر از زندان رهایی یافتم این آزادی را تولد و عمری دوباره تلقی نموده و خود را وقف مولایم حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواحنا فداه نمایم. سحرگاه که مأموران مرا احضار نمودند، دوستان زندانی به فرض اعدام و آخرین وداع شیون و زاری نمودند، لکن مأموران در کمال شگفتی مرا به بیرون از زندان راهنمایی و آزاد نمودند. پس از آزادی به جهت ادای نذر متوسل به آستان دوست گردیدم و حین دومین اربعین از توسلاتم در عالم رؤیا به زیارت امام زمان (عج) نایل گردیدم، پس از دست بوسی از حضرت‌شان استمداد طلبیدم. ایشان مرا به خواندن کتابی امر نموده و فرمودند این کتاب را بخوان، تو خود خواهی فهمید چه باید بنویسی. پس از مطالعه‌ی آن کتاب به تکلیف خود به نوشتن آثار عالم و خیر گشتم.»

به این ترتیب استاد تحقیق و نگارش در زمینه‌هایی چون سیاست، فلسفه، عرفان، ادبیات، روانشناسی، اخلاق، هنر، جامعه‌شناسی و دیگر علوم را آغاز نمود و در صنعت شعر طرحی نو در انداخت و می‌فرمود: «جهت نگارش کتاب‌ها با دقت و تدبر صدها بار ختم قرآن نمودم»؛ که حاصل آن بیش از چهل و پنج عنوان کتاب با ویژگی منحصر به فرد محوریت توحید (فلسفه توحیدی، سیاست توحیدی، روانشناسی توحیدی و ...) گردید. افزون بر نگارش کتاب‌ها در قالب جلسات مذهبی با تشریح معارفی چون شرح صحیفه سجاده، شرح دعای کمیل، ترسهای نبی مکرم (ص)، آرمان‌های نبی مکرم اسلام (ص) و حضرت صدیقه طاهره (س) و امام علی (ع) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع)، شرح صد میدان و منازل السائرین خواجه عبدا... انصاری و مولوی شناسی و پیدل شناسی از آثار نوشتاری و گفتاری خود دریایی کرانه ناپیدا و مملو از گهرهای ناب تقدیم تشنگان طریق حق نمودند که این آثار نیز به صورت صوت و تصویر در دسترس و باقی است.

هم چنین ایشان کتابخانه‌ی شخصی خود را که چند هزار جلد کتاب را در بر می‌گیرد و یکی از نفیس‌ترین کتابخانه‌های اسلامی به شمار می‌رود با جاری نمودن صیغه‌ی شرعی وقف امام زمان (عج) نمودند که در قالب کتابخانه‌ای عمومی در شهر هرات در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

اما پس از آزادی از زندان، اشغالگران و نوکران کمونیست آن‌ها، حضور استاد را که بی‌وقفه و خستگی‌ناپذیر، فعالیت‌های جهادی خود را استمرار می‌بخشید، تاب نیاورده و سرانجام در سال ۱۳۵۷ به دنبال تعقیب و گریزهای طولانی و با توجه به پیروزی انقلاب اسلامی ایران از راه نیمروز با قصد مهاجرت وارد ایران گردیدند.

در سال ۱۳۶۰ با درخواست و دعوت حزب اسلامی رعد افغانستان برای رهبری کادر فرهنگی این حزب به مشهد آمدند و تا سال ۱۳۶۷ همواره به سازماندهی و تربیت مجاهدین مسلمان در جبهه‌ی جهاد اصغر عاشقانه تلاش ورزیده و بعد از آن تمام فعالیت‌های ایشان تا سال ۱۳۸۲ در جبهه‌ی مقدس و پهناور جهاد اکبر منحصر گردید، چنانکه می‌فرمودند: «در طول بیست و پنج سال هجرت، بیست و پنج روز به خود و برای خود نبودم».

در سال‌های پر درد و رنج هجرت در شرایطی که خانواده‌ی ایشان پس از مهاجرت به ایران

هویت ایرانی را پذیرفته و شناسنامه‌ی ایرانی دریافت کرده بودند، با وجود پیشنهادها و اصرارهای بسیار برای پذیرش شناسنامه‌ی ایرانی، برای این گونه اعتبارات و همی به اندازه‌ی بال مگسی ارزش قایل نبوده و همواره به افغانی بودن خود افتخار می‌ورزیدند و فروش هویت خود را به بهای فرار از رنج جهاد و مهاجرت و رسیدن به رفاه زندگانی فانی زشت‌ترین ننگ‌ها می‌دانستند.

در سال ۱۳۸۲ پس از اشغال افغانستان از سوی غارتگران غربی، حادثه‌ای که استاد در زمان اشغال افغانستان توسط شوروی با نگارش کتاب افغانستان و تهدید غرب، وقوع آن را پیش‌بینی کرده بود، با قصد جهاد برای بازگشت به وطن اراده نمود تا برای احیای فرهنگ اصیل اسلام، انسان‌های این مرز و بوم را ناجی و چاره‌سازی باشد. از همین روی در اولین روز ورود به زادگاهش همراه جمعی از همراهانش به زیارت شهدای والا مقام افغانستان در قرارگاه مهدی (عج) شرفیاب شدند و خطاب به شهیدان فرمودند: «ای شهیدان، شما در روز واپسین نزد دوست گواهی دهید که من طبق عهدی که با خون شما بسته بودم به عهده وفا کردم.»

بی‌درنگ پس از ورود به افغانستان شرکت در مجالس و محافل دینی و علمی را آغاز نموده، در اقامتگاهش که یک خانه‌ی اجاره‌ای بود، پیوسته و به دور از تعصبات جاهلی پذیرای گرفتاران حوزه‌ی فرهنگ و شیفتگان علم و ادب گردید تا جایی که دلدادگان کویش از شیعه و سنی همچون برادر در جلسات درسش حاضر می‌شدند و به دل‌های خسته و سینه‌های سوخته، زلال معرفت و معجون عزت هبه می‌کردند. سوالی نبود مگر جواب می‌گرفتند و نه درخواست و نیازی مگر اجابت می‌گشتند.

در آخرین اربعینات و توسلاتش پس از زیارت مرقد مطهر حضرت علی ابن موسی الرضا (ع) به یارانش چنین مژده فرمود که: «در این زیارت در عالم مکاشفات پس از توفیق شرفیابی به حضور حضرت ثامن الحجج علی ابن موسی الرضا (ع) و زیارت جمال وجه‌اللهی ایشان برات آخرین مرحله از سیر و سلوک خود را از دست مبارک یداللهی ایشان دریافت نمودم و اکنون قبل از هجرت از دنیا تنها یک آرزو و خواسته‌ی دیگر دارم و آن نیست مگر زیارت قبر مخفی حضرت صدیقۀ طاهره (س) و بدین منظور پس از توسل به حضرتش آخرین آثار خود با عناوین (بوئی از کوثر) و (فرمود عقیله تبار عشاق) را هدیه به محضر دوست نمود.

درخواستش اجابت گردید، لکن وجودش را به دردستان و غمکده‌ای بدل ساخت. گویی ساز

زندگی‌اش یکباره درهم شکست و به کوهی از آتشفشان درد مبدل گشت. پس از آن تعلقش به حیات بمرد و از آن پس دیگر کسی استاد را در صحت نیافت.

با شدت یافتن بیماری قلبی در بیمارستان البیرونی هرات بستری گردید ولی پزشکان به دلیل کمبود امکانات دستور اعزام به کشوری دیگر را صادر نمودند. برای سفر به هند تصمیم گرفته شد، سفری که از چند سال قبل مکرراً خبر آن را می‌داد و می‌فرمود: «در آینده‌ای نه چندان دور باید به هند سفر کنم.» در آخرین مجلس سفارش کرد که اگر معلم نباشد راه کمال بسته نخواهد ماند و به این آیه استناد فرمود: «ان تقوا الله يعلمکم الله» طی تماس‌های تلفنی دوستان خود را در مشهد از ساعت و روز سفر آگاه ساخت، طلب حلیت و وداع فرمود، از حاضرین کوشش نیز طلب حلیت فرموده و نزدیکان را خبر از آمدن مهمان می‌داد. منزل را برای پذیرایی از مهمانان آماده کرد و با زمزمه‌ی این دویتی عزم سفر نمود:

از وادی فقر و درد و حرمان رفتم از گوشه‌تار و تنگ زندان رفتم
با سر به جهان آمده، دل نسپرده با پای خلوص و ذکر ایمان رفتم

مورخ ۱۳۸۹/۷/۵ مطابق با ۲۷ سپتمبر ۲۰۱۰ توسط هواپیمای پامیر، کابل را به قصد دهلی ترک نموده و بلافاصله در شفاخانه امکال انستیتوت قلب مترو، بستری گردیدند و در سحرگاه روز سوم، حدوداً ساعت هفت به وقت افغانستان (۱۳۸۹/۷/۷) جام بقا نوشیده روح بلندش به ملکوت اعلی پیوست و عالمی را در ماتم خویش نشانید.

پیکر مطهرش پنج شنبه به تاریخ ۱۳۸۹/۷/۸ به افغانستان انتقال داده شد و روز بعد (عصر جمعه ۱۳۸۹/۷/۹) چون نگینی بر دوش خیل عزادارانش تشییع و در میان حزن و ماتم سوگواران در آرامگاه آبا و اجدادی‌اش هم جوار با سلطان میر عبدالواحد شهید (رح) آرمید. روحش شاد و راهش پر رهرو باد.

ناشر

شکوه‌ای از...

رساله‌ئی که پیش روی خواننده محترم قرار دارد، نوشته‌ایست که برای منظوری ویژه (پایان نامه فوق لیسانس) در سال ۱۳۵۴ شمسی در افغانستان به رشته تحریر در آمد.

در اوایل سال ۱۳۵۷ شمسی، چون تصمیم داشتم تا آنرا در یکی از نشریه‌های کشورم به دست نشر سپارم، قسمتی را رونویس نموده و به مرجعش سپردم، ولی نسبت بروز کودتای خائنانه روسی مشربان، منصرف شده و از نشر آن جلوگیری کردم. بعد هم آوارگی و دربدری و... و نوشته‌ها در گوشه‌هائی از خاک دفن شد تا در سال ۱۳۵۹ شمسی، تنها نسخه چرک نویس آن به همت برادرم «مسعود» به ایران منتقل گردید.

در سال ۱۳۶۰ شمسی، در زمینه مطالب بخش دوم این رساله، دگرگونی‌هائی بسیار جزئی پدید آوردم و از نوشته‌هائی تازه بهره گرفتم.

در سال ۱۳۶۱ شمسی، نسخه‌ای از آنرا همراه با نوشته‌ای دیگر، به استاد فقید، شادروان مهرداد اوستا قدس الله سره - که خود در این باب کتابی کرده بود و صاحب رأی و نظر بود - سپردم، تا هم خود زحمت مطالعه آنرا تحمل نموده و با اشارات و ارشادات و... زمینه کمال آنرا فراهم نماید و هم سایر دوستان و اهل فضل را بدین زحمت دچار سازد! پس از حدود سالی، که توسط یکی از دوستان، نظر وی را در مورد رساله جویا شدم، پاسخم را مشوقانه و... نوشت که «... تلاش می‌شود که دو اثر... وسیله... منتشر گردد.»

من گرفتار مصائب انقلاب ماندم و دیری نپائید که استاد نیز به ملا اعلی پیوست و رنج را به رنجوران خاک نشین وا گذاشت! خدای تربتش را نورانی و معطر گرداند!

از آن زمان نیز، مصروفیت‌ها و مشغولیت‌های دردبار امانم نداد تا نگاهی به این رساله بیندازم؛ و اینک، پس از بیست و پنج سال که از تحریر آن می‌گذرد، بر آن شدم تا آنرا به عنوان «یکی از نوشته‌های دوران جوانی خود»، به همان گونه‌یی که پدید آمده بوده است، به دوست‌داران این رشته از دانش اهدا نمایم.

طبیعی است که بزرگان، کمی‌ها و کاستی‌هایش را به دیدهٔ اغماض نگریسته، آنرا سرمشق و زمینهٔ تشویقی برای جوانان قرار خواهند داد.

مشهد مقدس؛ سرطان ۱۳۷۹ شمسی

پیشدرآمد

زمزمه دلکش جویبار در دل جنگل خاموش، راز شبانه روحپروری را به گوش ساقه‌های لرزان می‌چکانید و سوسوی کمرنگ شبتابی عاشق، قلب شب‌پره‌های خواب‌آلود را به تپش می‌انداخت. لحظه‌های گنگ، در زیر انگشت ستاره‌ها می‌لولیدند و خورشید در بستر رخوت ناک برکه سبز عاشقانه می‌لغزید.

دیدگان مضطرب آن نخستین انسان، همه اینها را می‌دید و می‌گذشت؛ زمانی با حیرت بر آنان می‌نگریست و لحظه‌ای مادرانه به آغوششان می‌کشید و گاهی بی‌آنکه برنجانده‌شان، لبخندی نیمه رنگ بر آنها نثار می‌کرد. گویا تقدیر چنان رفته بود که فقط در نیمروزان بهاری عاشقانه با آنها به راز نشیند و جز به لذتی ظاهراً ناچیز - که شاید در آن روز همه چیز بود - نیندیشد! نه، هرگز؛ هرگز تقدیر نرفته بود، زیرا او خود تقدیر خود را به دست داشت؛ او خود سازنده خود و آفریننده نظامواره زیباشناسی خود بود!

شاید او عاشقی بود که پس از سالیانی دراز جدائی به وصال محبوب خود رسیده، و جز به لذت دیدار و راز و نیازی عاشقانه پایند نبود!

شاید او می‌دانست که این راز ناگشودنی ست؛ و گرفتم که: این یک چرا را، پاسخ یافتم، چراهای بعدی را چه بگویم؟! پس بگذار تا آنجا که می‌توانم در آن زندگی دارم و تا آنجا که می‌شود به آنها عشق ورزم؛ که این دوران دیر نپاید و جز این، پشیمانی به بار آرد.

او بیتابانه در انتظار سپیده‌بی بود که لالائی سکر آفرینش یکایک ستارگان را به وادی خواب می‌کشانید! او نبض نسیم را در زیر پوست کلفت خویش می‌شنید و لرزش اندام اقا قیا را در بازوان

نسیم نظاره می کرد! دیدن خورشید برایش آغاز جشنی پر هیجان بود و آمدن این عروس زیبای طبیعت را با عشق پایکوبی می کرد! زمان برایش، شاید جز در لحظه های طلوع و افول خورشید و ماه، مفهومی نداشت! و شاید او، همه زمانها را فقط «زمان» می دانست و «عشق»! او همه اینها را با همه وجودش احساس می کرد و به عشق همه اینها قلبش می زد و در راه همه اینها - که جز خودش، به مفهوم عمیق و رازناک کلمه نبودند - جان می داد لیکن، انگشت «تو چستی؟» بر سینه تپنده و لذت خیز هیچکدام نمی نهاد!

شاید هنوز جز خودش که با تمام مفهومش برای وی آشکار بود، چیزی را نمی شناخت! و اینها همه، او بودند و برای او!

دیدگان این مفتون بیرنگ و ریا آهسته آهسته در مسیر پیوند با حوادث و پدیده ها باز و بازتر می شود، و بیش خواهی و بهتر خواهی محیلا نه در وجودش خیزیده و با خشمی جهنمی رگهایش را به شلاق می بستند! جهان آن وحدت (هم ذات پنداری) آرامش بخش خویش را در مقابل آئینه افکار و تجارب او از دست می دهد و این موجود می آموزد که: می تواند با عصیان به برخی از مقصدهای خویش برسد!

دیگر او، آن عاشق بی قرار طبیعت و آن دلدادۀ بی رنگ و ریا نیست؛ او اینک برای خود، تنها برای خود! می خواهد؛ اگر چه این خواست به بهای خون معشوق مقدسش به دست آید. لذا دیگر حاضر نیست تا برای تماشای رنگهای سرخ منتظر غروب گلرنگ پائیزی بماند! زیرا که دشنه برایش این کار را می کند!

خواستن و بیش خواستن او را چنان به خود فریفته است که در عین دانش به «بودن» غیر از «خود»، متوجه آن نیست که آنچه من می کنم و می خواهم چیست و چه ارزشی دارد؟! برای چه می خواهم؟ و چرا فقط برای خود می خواهم؟! و...!

سالیانی دراز می گذرد؛ خونها ریخته می شود؛ رنجهای سرکش، هستی انسان را به غارت می برند و جبری دردناک و سرکشیده از آگاهی و یا نومیدی، مهار کردار انسان را به دست می گیرد تا می داند که از این پس، باید چنان زیست که دیگران بخواهند؛ زیرا دیگر همه نمی توانند با خواستن تنها برای خود زندگی کنند؛ تجربه ها اجازه شان نمی دهند؛ چشمها و انگشتها نمی گذارندشان؛ پرسشها سرو کله شان گاهگاهی نمودار می شود؛ این چیست و آن چیستها در زمینه های ژرف و دقت طلب،

راه را برای رسیدن به آنچه باید باشد (= حقیقت) هموار می دارند؛ گوشه‌هایی از ویژگی‌ها درک و مورد استفاده قرار می گیرند؛ لیکن هنوز سخن و سخنانی باقی بوده و هست؟ سخن‌هایی بسیار عمیق و هول‌انگیز که مغزها را چنان موربانه، برای پاسخ یافتن چوریده است؛ سخن‌هایی که گاه سخت گمراه کننده بوده و زمانی راهنما و کشانندهٔ عاملش به حوزهٔ حقیقت جوئی می‌باشند؛ سخن‌هایی که برای همیشه جالب، بحث‌انگیز و آرامش دهنده‌اند.

به هر حال، دیربست که جدال‌ها بر پاست ولی پاسخ همه گیر گم! حقیقت یکی ولیکن هزاران فکر متناقض در بین! آنهم تا آنجا که هر یک از دانشمندان پیشین و نوین را درین میان سخنی جدا و استدلالی ویژه است!

هرات؛ حوت ۱۳۵۴ شمسی

بخش یکم

ماهیت ادراکات

پس از آنچه بگونه پیشدرآمدی برای نبشته در دست داشته آورده شد، اینک نوبت آن رسیده است تا درباره ماهیت ادراکات، عقاید دانشمندان را ارائه داریم.

مراد از ادراک، دانش و یا معرفت چیزی است که در ذهن انسان در اثر رابطه و تماس با جهان برون، واقعیت‌های درونی و... پدیدار می‌شود؛ که البته ادراکات انسانی از نظر حقیقی بودن و درجات یقین و تصدیق، مراحل و مراتبی دارند.

روشن شدن علت اختلافات شدید در زمینه زیبایی شناسی و برداشتهای زیباپسندانه تا حد زیادی متضمن فهم اختلافات و برداشتهایی است که در زمینه خود ادراکها موجود می‌باشند؛ چه اگر در رابطه با ماهیت ادراکات انسانی و انواع رسیدن به آنها و مواد اولیه ایجاد کننده آنها و زمینه‌ها، منابع و درجات یقین معرفت و... اختلافات نظری وجود نمی‌داشت، هرگز در زمینه نظریات زیبایی شناسی و... سرایت نمی‌کرد.

و اما بحث در مورد وجود چنین واقعیاتی زاید می‌باشد. چه تا به حال کسی پیدا نشده است - جز آنهایی که تصمیم گرفته‌اند تا وجود واقعی آنرا نفی نمایند! و کودکانه با وجود پذیرش «عدم امکان استحصال علم» می‌خواهند بقبولانند که تعلیم و تعلم صورت نمی‌پذیرد؛ در صورتی که این ادعا درکی است معرفتی و ناقض باورهای که اوشان خود را بدان بی‌اعتماد معرفی کرده و منکر آن جلوه می‌دهند - تا در حضور و بودن آن شک و تردیدی به خود راه دهد؛ زیرا که حتی منحط‌ترین مغالطه‌بازهای سفسطه‌گوی و ایده‌آلیست، آنرا پذیرفته‌اند! چه آنها - حداقل - وجود خود و فکر خود

را قبول دارند؛ و اگر عده‌یی مانند «گورگیاس» سوفسطائی مشهور یونانی و یا «سومیات» از فلاسفه هند و یا مانند دانشمند شهیر مسلمان «امام فخر رازی» - بنا به برداشت بعضی از محققین - اکتساب دانش را انکار نموده و در این رابطه نظرات ویژه‌ئی دارند، اولاً نسبت به متقاعدین بدان، مشابه به هیچ می‌باشند؛ ثانیاً در عمل بدان گرایش فطری دارند و ثالثاً فلاسفه عقاید و آراءشان را سخیف می‌شمارند.

به هر حال، در رابطه با ماهیت ادراکات و زمینه‌های مربوط بدان، از روزگاران گذشته تا به امروز نظریه‌های کاملاً متضادی موجود بوده و طرفداران هر نحله‌ای برای اثبات عقاید خود، دلایلی ذکر می‌نمایند.

اصل موضوع بر سر اینست که: آیا معرفت امری واقعی و عینی و برون‌ذات، و صرف نظر از اینکه کاشفیت داشته و بیانگر جریان واقعی و امور برونی (برون از خودش) می‌باشد، خود نیز چنان واقعیت‌های برونی قائم بذات است یا نه صرف موضوعی ذهنی بوده و صرف نظر از آنکه جریان‌های ذهنی شخص را بازگو می‌دارد، خود متکی به غیر است؟!

سخن بر سر دانش است؛ چیزی که ما توسط آن خود و گاهی هم غیر خود را به درک می‌نشینیم. سخن بر اینست که «معرفت» چیست؟! واقعیت دارد یا ندارد؟! بسیط است یا مرکب؟! جوهر است یا عرض؟! آیا همه دانستیها یک جوراند یا نه؟! آیا ما همانطور که به درک یک پدیده واقعی، مثل طلوع خورشید می‌رسیم، به فهم یک مسئله اخلاقی - مثل قبول اینکه: دروغ بد است! - و یا به فهم یک امر زیبا نایل می‌شویم؟! آیا همانطور که از دیدن یک غنچه نیمه باز لذت می‌بریم، از دیدن پنجره نیمه باز هم لذت می‌بریم؟!

خلاصه در وادی این پرسش‌ها، عمرها گذشت تا بحث در این زمینه‌ها افکاری را به خود جلب کرد؛ و چه دقیق! و مغزهایی را فسرده، و چه دردانگیز! و علم را به شاخه‌هائی تقسیم کرد، و چه با ظرافت! آنهم شاخه‌هایی که می‌شود روی هر کدام آنها سالها کار مداوم و قابل تأمل انجام داد. و نبشته حاضر روی نظریات شاخه‌ای از همین شاخه‌ها مشغول پر حرفی می‌باشد که بزرگانیش «زیبائی شناسی» می‌گویند.

اما برای درک بهتر نظریات و به ویژه علت پراکندگی و تضاد شدید و دامنه‌دار عقاید در این زمینه معین باید به صورت هر چه موجز و مجمل و فشرده، با مفاهیم و پهلوه‌ای افکار و نظریات در

مورد خود اندیشه و یا معرفت آشنا شد؛ چه در غیر این صورت، از این تحقیق راه به جایی نخواهیم برد. البته شرح و تحلیل کامل و همه جانبه این مسئله از حوزه و قدرت بحث ما خارج بوده و فقط برای روشنی مطلب به آوردن اصل نظریه ها در هر دو زمینه بسنده می کنیم.

به هر حال، از نظر اینکه معرفت بیانگر وقایع جاری برونی یا ذهنی است، فلاسفه را می توان به چند دسته مشخص تقسیم کرد:

الف - عده ای که آنرا بیانگر امور عینی و واقعی تلقی می دارند و خویش را از نظر باورداشت به امور «رنالیست» می خوانند.

باء - عده ای که آنرا فقط بیانگر امور ذهنی تلقی کرده، و ایشان را «ایده آلیست» نام کرده اند! **جیم -** جمعی که چون برای مدرکات دو منبع قایل بوده، معرفت را بیانگر امور عینی و ذهنی پنداشته اند؛ که بیشتر عقلیون جدید را در بر می گیرند.

دال - برخی از فلاسفه که جنبه عینی و ذهنی را از هم جدا ندانسته و در جریان تکوین ادراکات، شیئی خارجی و تحریکات ذهنی را دخیل می انگارند!

و اما از نظر واقعیت، از قدیم ترین روزگاران تا به امروز، فلاسفه برای ادراکات انسانی سه مرتبه را قایل می باشند: مرتبه احساس، مرتبه تخیل و مرتبه تعقل. هر چند عده ای از دانشمندان به مرتبه دیگری از ادراک (توهم)^(۱) نیز باورمند می باشند، ولی چنانکه از مباحثه آنان در این زمینه بر می آید، چون این مرتبه از ادراک را «ادراک ضمنی» در مقابل ادراکات مستقل سه گانه می شمارند، دسته چهارمی تشکیل داده توانسته اند. لازم به یادآوری می باشد که انسان به هر کدام از این مراتب حضوراً آگاهی دارد.

مرتبه حس - محصول برخورد مستقیم اشیاء است بر ذهن، از راه یکی از حواس. **مرتبه تخیل -** که صورت بازمانده شیئی است پس از آنکه ادراک حسی زایل شده باشد و آنرا حافظه هم می گویند و احضار این صورت در زمانهای بعدی - به شرط آنکه در اتبارنسیان سپرده نشده باشد - برای انسان ممکن است. نگفته نباید گذاشت که بین صورت محسوس و صورت خیالی اختلافاتی هم موجود است.

۱ - در تعریف توهم آورده اند که: ادراک معانی غیر محسوسه یعنی اضافات وابسته به امور جزئی و مادی است با قید اینکه در همان جزئی معین موجود باشد؛ علم هوشیاری، ص ۴۱

مرتبه تعقل - چون از این دو مرتبه بگذریم و ذهن بتواند به کمک عملیه انتزاع از ادراکهای جزئی، صورت کلی به دست آورد، بدان نایل می شویم.^(۱)

عده‌یی از یونانیان قدیم همچون «**اکسیمین**» که در کنار ماده اولیه به یک نوع نیروی نخستین که محرک اشیاء باشد، معتقد است؛ و «**پیتاگوراس**» که بیشتر به شکل و صورت عالم نسبت به هیولای آن توجه داشته و «**عدد**» را یکی از اجزای عمومی سازنده جهان می‌پندارد و قوانین نظم و حرکت اشیاء را به توسط آن شرح می‌دهد و یا «**هراکلیت**، Heraclite» که ماده اولیه هستی را آتش، و یا نظریه **اتومیسیت‌ها** که بانی آن «**دیموکریت**» باشد و... هر چند که درباره ماهیت ادراکات به صورت جداگانه و فلسفی، سخنی از آنان به دست نداریم، لیکن شاید بتوان اینقدر از نظریاتشان استنباط کرد که: چون معتقد به ماده اولی هستند، ادراک را نیز جزء آن (از امور واقعی) به شمار آورده باشند؟!۱

البته هستند عده دیگری در میان این فلاسفه - فلاسفه قبل از سقراط - که معتقد به منبعی غیر مادی برای ادراکات بشراند. پس از اینها، یونانیان قدیم و به پیروی از آنها برخی از فلاسفه مسلمان، تنها مرتبه تعقل یا قوه عاقله را مجرد از ماده دانسته و آن دوی دیگر را مادی می‌گفتند!

در بین مسلمین، پس از انتشار نظریه ملاصدرا شق دیگری پیدا شد مبنی بر اینکه: همه قوای باطنی مجرد بوده و همو (ملاصدرا) نیز اثبات تجردشان را از راه عدم انطباق خواصشان - مانند انقسام، عدم انطباق بزرگ به کوچک و... - با خواص واقعیت‌های برونی مدلل ساخته است.

پس از آنکه مکاتب فلسفه مادی رشد و رونق یافت - و به ویژه پس از نشر ماتریالیسم دیالکتیک مارکس - عقاید دیگری در زمینه مادی بودن فکر بیان شده است؛ چنانکه خود مارکس در این زمینه می‌گوید: «به هیچوجه نمی‌توان فکر را از ماده مفکر جدا دانست؛ زیرا همین ماده، جوهر کلیه تغییرات است.»^(۲)

و «انگلس» در تأیید و ایمان به این عقیده دارد که: «شعور و فکر ما به هر اندازه در سطح بالائی قرار گرفته باشد، چیزی جز نتیجه‌ای از یک عضو مادی که مغز ما باشد نیست»؛^(۳) و «هر چه انسان

۱ - باید متذکر شد که: عرفاء ملل، برای دریافتهای بشری مرتبه چهارمی قابل بوده و نام آنرا کشف و اشراق و الهام گذاشته‌اند!

۲ - فلسفه ما، ص ۶۱۵

۳ - فلسفه ما، ص ۶۱۵

را به حرکت و فعالیت و می‌دارد به طور قطع از مغز عبور می‌کند، حتی فکر خوردن و آشامیدن که از راه گرسنگی و تشنگی درک می‌شود نیز به مغز مربوط است، زیرا کلیه آنها احساساتی هستند که در مغز قابل ادراک هستند؛ و به لفظی دیگر، واکنش‌هایی از جهان خارج می‌باشند که در مغز انسان وارد شده و به صورت احساسات و افکار و محرکات و اراده‌ها تجلی می‌کند.^(۱)

«ژرژ پولیتسر» صاحب کتاب «اصول مقدماتی فلسفه» می‌نویسد: «فکر نتیجه تکامل تاریخی طبیعت است که در مرحله‌ی بسیار عالی از کمال قرار داشته و در کلیه انواع جانداران در اندامهای حسی و دستگاه عصبی و به ویژه در کاملترین بخش مرکزی آن یعنی مغز، که بر تمام اندامهای عضوی حاکم است وجود دارد.»^(۲)

و بعضی هم مانند «دکتر تقی ارانی» پس از ارائه‌ی حقایق و نظریه‌های فیزیولوژیک به این نتیجه می‌رسند که: «اینها خود دلیل بر مادی بودن آثار فکری است.»؛ و یا چونان «جیمس میل» که می‌گوید: «همچنان که جسم از ذراتی حاصل شده است که پهلوی یکدیگر قرار گرفته‌اند، احساسات نیز دارای ذراتی هستند؛ فکر از نقطه‌های شعوریه تألیف شده است و آن نقطه‌ها احساسات و انفعالات اولیه و عناصر بسیطه‌اند و طبق قانون تقارن به هم مربوط شده‌اند.»^(۳)

از دانشمندان مسلمان معاصر «محمد امین رضوی» صاحب کتاب «تجسم عمل» برای انسان هیچ پهلوی غیر مادی قایل نبوده، حتی روح را ماده و منبعث از ماده می‌شمارد؛ اما چون در نگاه وی ماده مفهومی ژرف دارد و بیشتر در زمینه شناخت و تعریف ماده، فیزیک جدید را مبنا قرار می‌دهد، درست به همان گونه که فیزیک فرامردن ماده را می‌شناساند، از هر روحی پالایش یافته‌تر، از هر اسطوره‌ی افسانه‌ی‌تر، از هر رازی رازناک‌تر و از هر ناباوری‌ی ناباوری‌تر به نظر می‌رسد!

این بود خلاصه نظر دانشمندان در مورد ادراکات و یا معرفت بشری.

۱ - فلسفه ما، ص ۶۱۶

۲ - علم هوشیاری، صص ۱۸۳ و ۱۸۴

۳ - علم هوشیاری، صص ۱۸۳ و ۱۸۴

پایه‌های معرفت

در مورد ماهیت معرفت انسانی عقاید و آراء دانشمندان را در این زمینه بیان کردیم؛ اینک نوبت آن رسیده است تا بدانیم که معرفت چگونه و از چه راههایی تکون پیدا می‌کند. منظورم از درک این مسئله اینست که بدانیم انسان چگونه و از چه راهی به فهم و شناخت اشیاء و امور نایل می‌آید؟! چگونه آنها را به هم می‌آمیزد و یا نگهداری می‌کند؟! می‌خواهیم بدانیم که چگونه غزلی سوزبار از «بیدل» را می‌فهمیم و یا یک قطعه ویولون را می‌آموزانیم؟ خلاصه دوست داریم منابعی که انسان را به درک می‌رساند و نیز طریقی که این مواد (احساسها، تصورات، توهّمات و...) با عملیات خویش منتهی به چیزی به نام «معرفت» می‌شوند، روشن شود.

در مورد اساس و پایه‌های معرفت، عقاید مختلف و متنوعی ابراز شده است که البته درست و یا نادرست بودنشان را نسبت به عدم گنجایش این رساله، به گردن نظریه پردازان و محققین می‌اندازیم. لیکن از آنجا که فهم قسمتی از این نظریه‌ها با مطالب مورد توجه این رساله پیوند مستقیم دارد، از ارائه‌ی اجمالی آنها ناگزیر می‌باشیم.

از نظر «گورگیاس، Gorgias» که می‌گفت: محال است چیزی موجود شود، اگر فرض را بر موجود شدن قرار دهیم، موجود مفروض غیر قابل شناخت باقی خواهد ماند؛ و باز گرفتیم که آنرا شناختیم، از انتقال شناخت خود برای دیگران عاجز خواهیم بود و...! می‌گذریم، چه وی اصلاً به ادراک عقیده ندارد! چه رسد به منشأ و پایه‌های آن؛ پس باید متوجه فلاسفه بعدی و از قدیم‌ترین و سرشناس‌ترین آنها، یعنی افلاطون شد.

افلاطون چون برای پدیده‌های جهان خارج - و برای هر نوعی از انواع آن - یک وجود مجرد روحانی - که این افراد متغیر و جزئی، انعکاس‌ها و یا پرتوهایی از آن نمونه کلی و لایتغیر می‌باشند - قایل است، اساس معرفت را بر پایه «بازشناسی» یا استذکار نهاده است؛ و همو نیز، اولین کسی است که کلمه «ایده، Idee» را به اعتبار یکی از مفاهیم لغوی آن یعنی: سمبل، رمز، مثل، شبیه و...، که بعدها مترجمین مسلمان آنرا «مُثل» خواندند، بکار برده است.

وی عقیده دارد که نفس قبل از آنکه در زندان مادی تن محکوم شود، در عالم تجرد جولان

داشته و طبعاً نسبت نزدیکی به «مثل» آنها را می‌شناخته است؛ لیکن با زندانی شدن به دنیای نازل ماده، همه آن دانش را از دست داده و به صورت کامل فراموشش کرده است، و اکنون از راه احساس معانی مخصوص و درک اشیاء جزئی، به درک مجدد آنها نایل می‌آید، چه همه این پدیده‌ها، نسبت به اینکه سایه‌ها و یا انعکاسات آن حقایق مجرداند، می‌توانند از اصل خویش خبر دهند؛ و نیز، اینکه ما در این عالم مادی، به درک کلیات نایل می‌آئیم، چیزی جز یادآوری حقیقت مجرد فراموش شده نیست.

لذا از نظر افلاطون، ریشه ادراکات ما به هیچ وجه مربوط به حقایق جهان برونزات نبوده، بلکه متعلق به همان دنیای مجرد «ایده»ها است.

از دانشمندان مسلمان، بعضی از اشراقیون به مثل افلاطونی معتقد شده و پیروی از نظریه‌های معرفت‌شناسانه افلاطون می‌نمایند.

افلاطون به اساس همین نظریه بازشناسی یا استدکاری معرفت، و اعتقاد به مثل، نظریاتش را در مورد زیبایی و هنر - هر چند به گونه‌ئی خیلی مختصر - طرح و پی‌ریزی کرده است. چیزی که در نظریات افلاطون با وجود عقیده به مثل - آنهم برای هر نوع، یک حقیقت مجرد، یا به تعبیر دیگر: یک حقیقت کلی یا ایده مطلق کلی مجرد - جالب توجه و حتی حیرت‌انگیز به نظر می‌آید اینست که طبقات جامعه‌اش - وقتی جامعه را در مدینه فاضله به طبقات مختلف دسته‌بندی می‌کند - اختلاف خونی (= اختلاف نوعی ذاتی) دارند! برخی ذاتاً پستند! و برخی بلند؛ بعضی دارای منزلت انسانی‌ی بیشتراند، بعضی کمتر و برخی کمتر از کمتر! برخی دارای خون مقدس‌اند و برخی دارای خون نجس.

به هر حال، این اندیشه، مدت مدیدی در میان علما و دانشمندان قدیم رسوخ داشته و اساس معرفت را بر پایه‌های غیر حسی می‌نهادند. از دانشمندان جدید نیز، برخی از ایده‌آلیست‌ها به همین نظریه پایبند می‌باشند؛ چه هیچ کدام این فلاسفه به امر بیرون از ذهن عقیده ندارند.

حسیون - این دسته از متفکران، چون در نقطه مقابل آنهائی قرار دارند که قبلاً بر شمردیم، آنها را حسیون می‌نامند. لیکن برای آنکه کژفهمی صورت نگیرد، این نکته را باید تذکر داد که این دسته (حسیون) در مقابل عقلیون قرار داده نشده، بلکه از نظر اینکه پایه همه افکار و اندیشه‌ها را جهان خارج دانسته و مبنای نخستین تکوین و رشد اندیشه‌ها را احساس آدمیان قلمداد می‌دارند،

حسیون گفته شده‌اند. اما در مورد عقلیون و عقایدشان، پس از این نکاتی ذکر خواهد شد. اینان را می‌توان پیرو مکتب تجربی محض دانست. چه اینان را عقیده بر اینست که ذهن نمی‌تواند بدون مشاهده عینی و تجربه به درک چیزی نایل آید؛ و اگر کسی بدون انجام تجربه حکمی صادر نماید قطعی و یقینی نیست.

امتیاز اینان بر حسیون جدید - که ذهن را خصلت کاملاً انفعالی می‌بخشند - در این است که برای ذهن خصلت کاملاً انفعالی قایل نبوده، بلکه آنرا فعال و قادر به صدور حکم کلی، پس از تکرار احساسات می‌دانند؛ لیکن می‌گویند که ذهن علاوه بر آنچه آمد، این قدرت و توانائی را ندارد تا عقل را به مقام استقلال و استغناء از تجربه ارتقاء بخشد.

طبق این نظریه، وظیفه ذهن در مورد صور ادراکی، تصرف در صورت مفاهیم بوده، دست به ترکیب و تجزیه و تجرید و تعمیم درباره برخی از این مفاهیم می‌زند. مثلاً گاهی با استفاده از ترکیبی جالب، لباسی از نور می‌بافد؛ و زمانی با بکار بردن تجزیه، هر برگ گلی را شهری پر از رقصگان شبنم تخیل می‌کند!

مؤسس این مکتب در اروپا «بیکن» می‌باشد، هر چند که قبل از وی، ارائه‌ی این نظر توسط عده‌ی دیگر از فلاسفه صورت گرفته بود، ولی اشاعه کامل آن به دست بیکن صورت پذیرفت. فیلسوف دیگر این مکتب «ژان لاک» می‌باشد که بعدها، همین اندیشه از جانب گروندگان به ماتریالیسم دیالکتیک و مارکسیسم به صورت بسیار افراطی آن پذیرفته و تبلیغ شد؛ اینان اعلام داشتند که: «آنچه از حدود انعکاسهای ذهنی خارج باشد فکر بدانها تعلق گرفته نمی‌تواند.» و این یعنی: جز احساسات ما که انعکاسی از پدیده‌های برونزات ماست، چیزی را نمی‌توانیم تصور کنیم.

انتزاعیون - اینها همه معتقدند که ذهن قبل از احساس لوحی سفید و بی‌نقش و نگار بوده و تنها از راه احساسها و دریافتهاست که ذهن آدمی به دریافت مدرکات نایل می‌آید؛ هر چند دانشمندان، این دسته از فلاسفه را نیز پیرو مکتب حسیون می‌پندارند، لیکن نسبت وجود اختلاف نظر شدید این فلاسفه با حسیون در زمینه معرفت به امور غیر محسوس، اوشان را می‌شود برای شناخت بهتر **انتزاعیون** نام نهاد.

اینان معتقدند که نفس آدمی در ابتداء از اشیاء و امور، هیچ معرفتی نداشته و چنان صفحه سفیدی است که بعدها توسط ادراکهای حسی نقش بندی می‌شود. نزد این فلاسفه - برخلاف عقلیون -

بدیهیات اولیه، تصور عدد و یک سلسله مسایل ضروری هم مبتنی بر پایهٔ احساسهای انسانی قرار داشته، آنها را نتیجهٔ تکرار احساس می‌شمارند؛ منتها سخن‌شان به همین جا ختم نشده، به مرتبهٔ استقلال عقلی عقیده‌مند می‌باشند. یعنی اینان را باور بر اینست که نفس می‌تواند به درجهٔ کمال برسد و یا در اثر رکود، اصلاً از مرتبهٔ حس پای بالاتر نگذارد!

کمالگرایی نفس نزد اینان مبتنی بر اینست که نفس در نتیجهٔ تکرار احساسها، بسیار نیرومند شده و می‌تواند با روشهای ویژهٔ خود به ساخت و فهم چیزهایی نایل شود که بالاتر از محسوسات می‌باشند؛ و همین نیرومندی نفس را برای درک و ساخت چنان مفاهیم عالی یا به اصطلاح خودشان «از قوه به فعل رسیدن نفس را»، «استقلال عقلی» می‌نامند؛ چه درین مرحله است که عقل دیگر دست‌گذاری به دروازهٔ حواس دراز نکرده و «از جهت ذات و نیروی ذات کامل گردیده است»؛ یعنی می‌تواند بدون کمک حواس، به درک مسایل و اموری نایل گردد. این نظریه را طبق نام‌گذاری خود آنها «نظریهٔ انتزاع» می‌نامیم؛ در حقیقت اینان به دو قسمت یا به دو نوع تصورات یا ادراکات معتقد هستند:

الف - ادراکات اولیه یا اولی، که نخستین تصورات ذهنی بشر را تشکیل داده و مستقیماً از راه یکی از حواس - اعم از درونی یا برونی - در ذهن پدیدار می‌شوند، مثل احساس رنگ سبز، یا تشنگی و...!

باء - ادراکات ثانوی، که پس از پیدایش تصورات نخستین، ذهن با یک سلسله عملیه‌ها، انشاء و مقایسهٔ چند چیز مشابه، به درک صورت یا مفهوم جدیدی می‌رسد که ایجاد این صور یا مفاهیم، از توان نیروی حس برتر و خارج بوده و در واقع، از برکت همین عملیه که آنرا «تجريد» نیز می‌گویند انسان قادر شده است تا به درک مفاهیم علیت، جوهر، عرض، وجود، ماهیت، کلی، جزئی و... نایل آید.

سرشتهٔ این فلاسفه را ارسطو معرفی کرده‌اند و نیز عده‌ئی از فلاسفهٔ اسلامی با پذیرش این عقیده، آنرا متقن‌تر ساخته، رشد و انکشافش داده‌اند.

عقلیون - تتی چند از فلاسفه نیز هستند که برای تکوین تصورات و معرفت انسانی دو منبع قایل بوده، لیکن نه به صورت انتزاعی، بلکه بدین وجه که علاوه بر ادراکات حسی از قبیل رنگ و بو و...، به یک سلسله ادراکات فطری نیز قایل می‌باشند، که اینان را فلاسفهٔ عقلی می‌نامند که شاخص‌ترین

نمایندگان این دسته را «**دکارت و کانت**» معرفی کرده‌اند.

منظور اینان از ادراکات فطری اینست که در ذهن انسان یک سلسله تصورات و مفاهیمی موجود می‌باشند که منشاء حسی نداشته بلکه ذاتی و نتیجه استنباطهای نفس می‌باشد. این مفاهیم در نزد دکارت عبارتند از «تصور خدا، نفس، امتداد، حرکت و هر آنچه از تصوراتی که مانند اینها با وضوح کامل نزد عقل بشری روشن بوده و تمیز داده می‌شود؛ و از نظر کانت، کلیه جنبه‌های صوری ادراکات و علوم انسانی، با آنچه از صورت زمان و مکان و مقولات دوازده گانه‌یی که بدانها معتقد است»، از همین دسته به شمار می‌روند.

از آنچه گفتیم بر می‌آید که اینان با وجودی که حس را ریشه تصورات بسیط می‌دانند، چون از درک و توجیه یک سلسله تصورات و مفاهیم عاجز بوده‌اند، احساس را یگانه پایه و ریشه تصورات و مفاهیم نمی‌شمرند؛ لذا با وجود اعتراف به منبعی حسی برای ادراکات بشری، همان گونه که ذکر شد، آنرا برای کلیه مفاهیم و معارف انسانی کافی و تنها راه نمی‌دانند.

انفعالی‌ها - فرقه دیگری نیز هستند - هر چند می‌شود آنها را جزء حسیون شمرد، لیکن چون با آنان در زمینه موجودیت واقعیت‌های برونذات اختلاف دارند، آنان را انفعالیون نام نهادیم - که برای نفس غیر از جنبه انفعالی محض، نیروی فاعلانه قایل نبوده و برآند که تصوراتی که انسان از طریق حواس آنها را به ذهن خویش می‌سپارد، به صورت دست نخورده در ذهن انبار شده، با همان وضع تعدد و تکرار خود باقی مانده و ذهن در راه وحدت و ترکیب آنها هیچ گونه کوششی به خرج نمی‌دهد؛ زمانی که انفعالات صورت جامعی پیدا کرد و ذهن شروع به فعالیت نمود و از مجموع آن احساسات شکل جامعی را ساخت، علم حاصل خواهد شد. سایر حسیون اینان را «**شکاک**» نامیده‌اند. زیرا این دسته از فلاسفه به مؤثر برونی، برای معرفت خویش، به صورتی یقینی ایمان نداشته و می‌گویند: ما نمی‌توانیم حکم نمائیم که انفعال ما در خارج مؤثر برونی مطابق آن انفعال داشته باشد. اینان، نه تنها از منکرین علم شمرده می‌شوند! که به حقیقت واقعیت‌های برونی نیز مشکوک، نامطمئن و بی‌ایمانند. فلاسفه‌یی را که می‌توانیم پیرو این مکتب بدانیم عبارتند از «**هیوم، کندیاک، جیمس میل، و استوارت میل**» بوده، عقاید تندروانه‌ئی را در این زمینه ابراز داشته‌اند.

اشراقیون - افزون بر همه اینها، عرفا و صوفیه عالم اسلام و سایر ملل، برای رسیدن به معرفت و حقیقت اشیاء و امور، روشی کاملاً جدا را در پیش گرفته که آنرا طریقه کشف و شهود یا معرفت

اشراقی و الهامی عنوان کرده‌اند.

نباید چنان تصور شود که این بزرگان به مدرکات حسی و عقلی عقیده نداشته و منکر آنها می‌باشند؛ بلکه آنان را عقیده بر اینست که در کنار درک امور و مفاهیم حسی و عقلی - که بشر پس از طی مراحل تکاملی اندیشه، بدانها دست پیدا می‌کند، معارفی هستند که نزدیک‌ترین و یگانه‌ترین راه رسیدن به آنها، راه اشراق و الهام است و بس.

زیبائی‌شناسی

آنچه می‌خواهیم تا در مورد آن در حد توان خود و لزوم مسئله به بحث و ارائه‌ی نظریات دانشمندان و فلاسفه پیشین و نوین بپردازیم، دانشی است که چنان علم اخلاق، بحث و مجادله پیرامون حقایق جزئی داشته و می‌کوشد تا برای خود اصول منظم و علمی وضع نماید. چه با همه کوششی که دانشمندان - به ویژه از قرن هجدهم به این طرف - درین مورد به خرج داده‌اند، هنوز اصول ثابت و منظمی برای تحقیق مسایل آن پی‌ریزی نشده است تا بتوان روی آن ضوابط کار علمی کرد؛ زیرا که گفته‌های فلاسفه درین زمینه ویژه چنان است که با ساختمان فکری خودشان منطبق است؛ و لذا است که هر یکی به راهی رفته است.

این رشته دانش، از روزگاران پیشین در میان اقوام و ملل گوناگون موجود بوده و اثرات آنرا در نظریات فلسفی یونان و هند و چین و سایر اقوام، مشاهده کرده می‌توانیم؛ اگر چه شایسته به نظر می‌رسد که بگوئیم: هر زبانی که واژه زیبا و زیبایی را دارا باشد، این اندیشه در میانشان وجود داشته است. حال اگر نتوانستیم در میان اوراق و کتب گوناگون، بحثهایی درین زمینه بیابیم، سند انکار حضور این مقوله نتواند بود.

متأسفم از اینکه می‌بینم امروز، این رشته دانش نزد عده زیادی - به ویژه نزد نسل جوان ما - یا کاملاً ناشناس مانده است و یا بیگانه و مخالف علم! اینان چنان می‌انگارند که اساساً این مسئله از بیخ و بن زاده تخیل عده‌یی - و به ویژه هنرمندان و خیالباان! - بوده و فائده عملی بر آن متصور نیست! و گاه با همه بی‌خبری خود از کارایی این مسئله، عده‌ئی در مقام مقایسه با علم، آنرا کنار گذاشته، مخالف علمش وانمود کرده و با این ابراز عقیده، شکافی ژرف میان دانش عملی و مسئله

زیبائی و هنر به وجود می‌آورند!

شاید این اشتباه از آنجا برایشان پیدا شده باشد که می‌پسند حقایق و مسایل مورد بحث درین علم را نخست احکام باطنی و روانی - در زمینه تأثیرات آنچه «زیبائی» خوانده می‌شود - تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً مسایل و فرآورده‌های هنری! از جانبی چهل در زمینه جوهر و مسایل گوهرین هنر و کشانیده شدن آن به مزبله‌های کثیف و خودبینانه و ازین بردن روح اصیل هنری و خودفروشی شبه هنرمندان و خدمتگزاری به اصطلاح هنر و هنرمند بر آستانه زر و زور و... به پیدایش این عقیده کمک زیادی نموده است! ورنه هیچ عاقلی را با خیر و خوبی و راستی و زیبایی سر جدال نخواهد بود و هیچ بینائی چشم از پاکی نخواهد پوشید.

اساساً زیبایی، چه در زمینه‌های عینی و چه ذهنی و ارائه‌ی تأثیرات زیباپسندانه در هنر و تأثیرگذاری آنها بر انسان چیزی نیست که زاده تخیل و پندار آدمی باشد. هر چند کشف زیبایی‌های بسیار ظریف و لطیف در هنر و طبیعت، کار انسان می‌باشد؛ چه پیش از آنکه بشر در روی زمین پدیدار شود، خدا و یا طبیعت آنرا به بهترین وجهی زیبایی بخشیده و از همین روست که از نخستین لحظه‌های حیات، چون فرزند آدمی به اطراف خود چشم باز می‌نماید، متوجه زیبایی شده و کشش جمال، آنرا متحیر، مبتهج، نیرومند و پر از احساسهای ابتکاری - عاطفی می‌سازد.

نظریات اخیر دانشمندان زیست‌شناسی بیانگر واقعیت حیرت‌انگیزی است که مبتنی بر آن، احساس زیباپسندی منحصر به نوع انسان نبوده بلکه در حیوانات پست و حتی نباتات، برخی رنگها و صداها شادی آفرین و مؤثراند. «کلامیدوسوریا» (Ghlamgdo Souria = سوسمارهای پوشدار) ذوق و تصور زیبایی را دارا هستند. پرندگان ماده، همانسان که آشیانه‌های شانرا با اشیاء رنگین و پرهای زیبا آرایش می‌دهند، از آوازهای زیبا و رنگهای روشن پرندگان نر، محظوظ می‌گردند.

اخیراً دو دانشمند هندی به نامهای: «سنگه Singh و پانیاک Panniak» به این کشف عجیب رسیده‌اند که درخت گل ابریشمی که همه روزه نزدیک آن موسیقی نواخته شده، پنجاه درصد بیشتر از همین نوع درخت ابریشم که از نواختن موسیقی در کنار آن خودداری شده، رشد کرده است!

براستی کشف عجیبی است! دانش بشر برای تسهیل و پیشرفت زندگانی ما به تسخیر و دگرگون ساختن طبیعت دست می‌یازد؛ و حقاً که نیروی زیادی هم درین راه به مصرف

می‌رساند؛ لیکن آیا می‌تواند بگوید که: این چه رازی بوده است که نمو و رشد درخت را تسریع نموده است؟ و باز آیا می‌تواند با چنان نیروئی به مسابقه برخیزد؟!

نمی‌خواهم آوای موسیقی را در این رابطه و در اینجا به ملکوت اعلی مرتبط سازم و یا برای گیاه چنین مرتبتی داده باشم که مستعد درک اثرات بسیار ظریف هنری می‌باشد؛ نه؛ شاید هم این مسئله نزدیکی و پیوندی به بیولوژی و مکانیسم رشد گیاه داشته باشد و بس! لیکن کشف، رشد و قدرتِ توان بخش هنرِ موسیقی مورد تأکید و شگفتی است.

اینکه چسان و چگونه احساس - دریافت نوعی لذت خاص و یا زیباپسندانه از برخی نواها و رنگها - در موجودات غیر انسانی پدیدار می‌گردد به قول «داروین» موضوعی است بسیار غامض، و علم هنوز نتوانسته است جز تغییرات ظاهری مسایل و زمینه‌های مربوط به اینگونه حالات روانی بشر و یا موجودات دیگر را درک کند؛ شاید باز هم به گفته داروین: عادات تا حدود معینی تأثیر داشته باشد؛ ولی باید یک علت اساسی در ساختمان سیستم عصبی هر یک از انواع وجود داشته باشد تا بتواند به درک و بروز عکس‌العملی به نام لذت، در زمینه زیبایی نایل شود! و شاید هم قرار طبعیت مبنی بر اینکه نتوانسته است زمین را از این موهبت نیمه خدائی (زیبائی و هنر) تخلیه دارد، برآست تا این راز ناگشوده مانده و جز احساس لذت زیباپسندانه، به درک چیزی دیگر نایل نیائیم. به راستی اگر اندکی توجه به خرج دهیم، به مجردی که چشم از خواب می‌گشائیم و یا از روی خطوط درهم کتاب برداشته و به بیرون نگاه می‌کنیم، همان زیبایی و جمال است که ما را به سوی خود کشیده و به زندگانی رنگ و رو می‌دهد؛ و اگر نه چنین بود، به راستی جهان دوزخی بود که ما را برای همیشه در آن زندانی کرده بودند!

آیا خیال آنانی که بین هنر، زیبایی و معرفت، خلائی پرشدنی تصور می‌کنند به مفهوم کامل کلمه «خیال» نیست؟! بین ادراکات انسانی - آنهم ادراکات عالی ارزش آفرین و والا - اینگونه جدائی افکندن، کاری است که اگر نگوئیم خائنانه می‌باشد، احمقانه که حتماً هست! چه بعدها شرح خواهد شد که بسی تفاوت است میان لذت هوسبازانه و بهیمی و حظ زیباپسندانه پاک!

علم دیروز به پاخاست و بشر با خصلت زیباپسندانه خود قرنهایست؛ علم بر عصای شکننده عقل و تجربه خام تکیه کرد و انسان بر ناز بالشِ زیبایی و هنر، که خود زمانی چنان سلاحی پیروزی بخش بود در نبردگاه زندگانی زندگان گذشته و هنوز هم هست، چه خود نیروئی است برای جلو

راندن استعدادها و فکرت‌ها؛ چنانکه دیده‌ایم و هنوز هم جاریست.

احساس زیبایی‌شناسی که نگارنده ترجیح می‌دهد تا «زیباپسندی» را بجای آن قرار دهد، هر چه باشد و از هر نوعی که باشد مربوط است به شناخت و تصوراتی که او در طی مراحل زندگی با طبیعت برون - اعم از اشیاء و امور، مادی و معنوی و... - داشته است؛ و چون «من» با جز من (برون) منی نخواهم بود، و هر چه باشم با برون خودم هستم - گذشته از اینکه بر او مسلط باشم و از او کاملتر و یا به عکس؛ مؤثر بر او باشم یا متأثر از او و یا هر دو؛ او به فرمان من باشد یا من به فرمان او، و یا هر دوی اینها - نمی‌توانم از آنچه در برون من است جدا باشم - هر چند از دیدگاهی ویژه هستم -، لذا این احساس در کشاکش همین «من» و «جز من» و در نتیجه برخورد و ارتباط آنها هستی می‌پذیرد و هر چه هست، در من تأثیر می‌کند؛ راه و رسم زندگی را تغییر می‌دهد؛ و حتی بر آن کسی که او را از علم جدا می‌کند و خیال می‌کند که: خیالی است محض، بیشتر از علم، او را به حیرت می‌اندازد؛ گاهی به رقص می‌آوردش و زمانی به گریه‌اش و می‌دارد و ناچار راهی جز قبول هستی واقعی او باقی نمی‌گذارد؛ هر چند برای آنهایی که می‌خواهند در جهل مرکب باقی بمانند، زمینه لجاجت به خرج دادن باقی است!

به هر حال، سخن به همین جا ختم نشده، بلکه مسئله چگونگی تکوین و پیدایش آن هم اذهان را به خود جلب می‌کند. زیرا که بشر جستجوگر است، تشنه فهم است، متشبت - و به قول ظریفی فضول - است، لذا می‌خواهد بداند که: چرا؟ می‌خواهد بیندیشد چگونه؟ می‌خواهد لمس کند چطور؟ و طبعاً در طول همه اعصار و قرون، توجه فلسفی دانشمندان را به خود جلب کرده است و در مورد هر یک از پهلوه‌ای خود (زیبائی و هنر) فرضیه‌هایی را پدید آورده، و هر دانشمندی به قدر نیروی ذهنی خود در این پهنه بسیار گسترده به تاخت و تاز فکری پرداخته است؛ برخی عقیده برون‌ذات زیبایی را پذیرفته، آنرا امری موضوعی (خارجی) شناخته‌اند؛ چه در مقابل حساسیت و نتیجه مستقیم اعمال فیزیولوژیکی بوده باشد و چه در مقابل پدیده‌هایی که مستقیماً زیر مشاهده قرار گرفته و نخستین اجزاء وجودی زیبایی را در برون از ما تشکیل می‌دهند، چونان رنگ، نرمی و...! عده‌یی هم پایگاه اصلی زیبایی را در ماوراء پدیده‌های عینی یعنی در عالم دیگر، در عالم مجردات، در روابط روحی و روحانی و تداعیات و... جستجو کرده‌اند.

سقراط را عقیده بر این است که شیئی را بدان سبب زیبا می‌خوانیم که اتکاء و توجهش بر

مبنائی است عقلانی؛ و غایتش را یا به صورت حفاظت و یا به شکل مسرت در بر دارد. و البته این مسرت آنی نبوده که از شیئی زیبا در ما تولید می‌شود، بلکه او پهلوی و غایت سودمندی اشیاء را که برای تجهیز زندگانی بشری ضروریست اهمیتی والا قابل است؛ تا آنجا که می‌گوید: «تصاویر و باقی کارهای بی‌مقصد فن، وقتی که برای تزئین خانه‌ها استعمال می‌شود، بجای اینکه مسرت بار آورد، عایق آن می‌شود، زیرا جای‌های مفید آن (خانه) را اشغال می‌کنند.»

شاگردش افلاطون، با ارائه‌ی نظر فلسفی خود درباره‌ی هستی و روش استدکاری شناخت - که قبلاً اشارتی بدان شد -، زیبایی را در چیزی می‌بیند که بیشتر به مثال «خیر» که در رأس جهان مثالی او قرار دارد، نزدیک باشد، و البته از حیث مراتب کمالی! بعدها ارسطو با تعدیل و ردّ قسمت زیادی از اندیشه‌های افلاطون، رأی دیگری ابراز می‌دارد؛ اگر چه ارسطو هم زیبایی را مبتنی بر پایه‌های اخلاقی قرار داده و آنرا جز امری عارضی و متکی به جوهریت پدیده‌ها نمی‌شمارد.

بعدها نیز در این باره آراء و عقایدی متضاد، با طرح فرضیه‌های متنوع، جالب و قابل تأمل بروی کار آمد که یکی زیبایی را چنان «ژوفر ووا»، Douffray: تظاهر ناپیدا، به مدد علائم «پیدا و آشکار» دانسته؛ و دیگری آنرا «تجلی آزاد و بی‌واسطه تصور الهی... که خود را در هیاکل محسوس نمودار می‌سازد» می‌فهمد^(۱)؛ یکی همرنگ^(۲) «له ویک»، چیز ناپیدائی می‌داند که در طبیعت پنهان است؛ و دیگری چنان «رنوویه»، Renouvier فریاد می‌زند که: «نهراسیم و بگوئیم: حقیقتی که زیبا نباشد، جز یک بازی منطقی ذهن، چیز دیگری نیست؛ یا: زیبایی یگانه حقیقت استوار و زیننده این نام است.»

«همستر هویس»، Hemester huis بانگ بر می‌دارد: زیبایی آنست که بزرگترین لذت را به ما ارزانی دارد؛ و «سارپالادان»، Sar Paladan را عقیده بر اینست که: «زیبائی یکی از مظاهر خداوند است؛ یا: واقعیتی جز خداوند و حقیقتی جز او و جمالی غیر از او وجود ندارد!» و دیگران و دیگرانی که همچون «گی یو» ی فرانسوی با همه وجود خویش فریاد می‌زند که: حواس لامسه، ذائقه و شامه، قادر به دادن تأثرات استتیک یا زیبا شناسانه هستند؛ که در این میان عده‌ی هم به انواع و اقسام زیبایی ایمان داشته، برای اثبات نظر خویش مقالات و رساله‌هایی نوشته‌اند!

آنچه از مجموع این گفته‌ها و نوشته‌ها بر می‌آید اینست که: زیبایی با همه روشنی و پیدائی خود نزد همه ما، چقدر گنگ، ناشناس و تاریک مانده است! شاید علت غرابت و تاریکی مطلب را

بتوان زائیده دو اصل دانست و بر همان مبنا توجیه نمود؛ یکی اینکه: این احساس را عمدتاً با سایر احساسها مخلوط کرده‌اند؛ ورنه هر یک از افراد بشر، روزی بر عمرشان نخواهد گذشت که به یکی یا چند مورد زیبا برخورد نکنند؛ و این در حالی است که در صورت ابراز پرسش، حتماً می‌تواند آنها را از میان سایر احساسهای همان روزه‌اش برون کشد؛ منتها در اینکه: آنچه او زیبا می‌داند و آنچه من زیبا می‌دانم اختلافی هست، هست؛ و باید هم باشد! چه این مطلب دیگری است.

برخی از اینان روی مقاصدی معین، نه بر مبنای حکم واقعیت، بدین کار دست زده‌اند! اینان از هر گروه و هر کجا که باشند، گناهکاراند؛ چه حقیقت را پایمال مقاصد ناچیز و گاه ضد انسانی کرده و با ابراز نظرهایشان درین مورد، نه تنها گرهی از کار نگشوده‌اند، که بر گره‌های آن افزوده‌اند! اینان را غرور دانش - که شاید خود دارای آن نباشند - چنان گستاخ - و شاید چنان زبون - کرده است که نیروی اظهار یک «نمی‌دانم» عالمانه را نداشته، از چیزی سخن می‌گویند که به زیبایی ربطی نداشته! و از ابراز و اعتراف به «نمی‌دانم» طبیعی نیز خرد کننده‌تر است.

اصل یا علت دیگری که باعث اینهمه ابهام در مسئله زیبایی شده، پیوند نزدیک و ارتباط تنگاتنگ احساسهای دیگر است با احساس زیباپسندی و یا چیزهایی که بتوانند بر زیبایی موضوع افزوده، تجلی و درخشش آنرا بیشتر سازند! در اینجا دیگر قصد و غایتی در کار نبوده بلکه نسبت عدم توجه دقیق و همه‌جانبه به موضوع، بی‌آنکه گوینده بخواهد، از چیزی سخن می‌گوید که غیر از زیبایی است.

قبلاً اشاره شد که فلاسفه از روزگاران پیشین تا به امروز، درین مورد چیزهایی گفته‌اند؛ و این گفته‌ها در اصل بر سه پایه اساسی می‌توانند قرار گیرند:

نخست رأی آنهایی که به این مسئله از دریچه اندیشه‌های میتافیزیکی نگاه کرده، و در نتیجه آنرا به عالم ملکوت کشانیده‌اند.

دوم نظر آنهایی که این امر (زیبائی) را فقط بر پهنه خاک جستجو کرده و در روابط زیستی - محیطی دریافته‌اند؛ و در آخر هم برداشت کسانی که به هر دو نوع زیبایی، (هم مادی و ملموس و هم معنوی، هم بر پایه درک مستقیم حواس و هم در روابط پیچیده ذهن و...) باور دارند. البته باید اذعان نمود که طرح مسئله به همین سادگی هم نتواند بود! چه باز، هر کدام از دانشمندان این

مکاتب، دستگاه فکری - فلسفی ویژه خود داشته و بر مبنای اصول و احکام دستگاه فکری خود، وارد بحث و تحقیق درین خطه و زمینه شده‌اند!

درین نبشته، همه کوشش ما بر اینست تا به روشی دیگر، نه روشی تاریخی و نه بر مبنای مکاتب مادی و یا میتافیزیکی، به ارائه و نقد نظر فلاسفه پرداخته شود!

منظور از آنچه به نام روش تاریخی عنوان نمودیم، روشی است که فقط تاریخوار به ارائه‌ی نظریه‌ها پرداخته و به صورت زمانی دنبال‌شان می‌کند؛ ورنه اگر پژوهشی بر مبنای نقد و تاریخ، پاک و بی‌عیب از کار درآید، جای بسی شکران است! از اشکال‌های این روش (روش کار این نبشته) که نظریات دانشمندان را بر حسب وجوه تشابه‌شان در یک ردیف قرار داده، و ضمناً بیشتر متوجه زمینه درک، زمینه بروز و زمینه تکوین تأثرات زیاپسندانه بوده و دسته‌بندی را بر همانها مبتنی داشته است، و نیز از محدودیت‌هایی که دست و پاگیرم می‌سازند، کاملاً آگاهم؛ می‌دانم که دسته‌بندی نظریه‌ها به این ترتیب، نزد عده‌یی از افراد، کاری منطقی به نظر نخواهد رسید! چه برخی از اندیشمندان طوری ابراز عقیده کرده‌اند که می‌شود رأی‌شان را جزء دسته و یا گاهی دسته‌های دیگر بشمار آورد، لیکن با در نظر گرفتن مسایل بالا و توجه به زمینه‌ها، تا آنجا که ممکن است کوشیده‌ام تا جای هر کسی در ردیف هم فکرازش قرار گیرد.

برخی از روشها، به ویژه آنهایی که فقط به ذکر عقاید فلاسفه پرداخته‌اند، تا آنجا که من فهمیده‌ام، برای عموم، نه تنها به حل مسئله به صورت علمی و تجربی کمک کرده نتوانسته، بلکه آنرا مبهم‌تر ساخته، خواننده‌یی را که در پی روشنی مطلب می‌باشد، در یک سرگیجگی و «ندانم کدام یک» عجیب درگیر می‌دارد. چه همه کسانی که طالب این رشته دانش می‌باشند، خود نمی‌توانند از میان انبوهی از نظریات مختلف، متضاد و پراکنده و رنگارنگ به درست‌ترین آنها آشنا شوند.

البته عده‌یی از دانشمندان هم در مورد زیبایی‌شناسی به طرح روشهای شناختی اقدام کرده‌اند که ضمن بحث در مورد عقاید زیاشناسانه آنها، به صورت موجز ذکر خواهیم کرد.

میتافیزیسین‌ها

نظریه این دانشمندان را از آن سبب در صدر سایر آراء و عقاید مربوط به زیبایی‌شناسی آوردیم که از جهتی مدتی مدید بر اذهان و افکار فلاسفه حکم روائی نموده و از سوئی هم ما توانسته باشیم تا بحث را از نقطه آغاز آن مورد مطالعه قرار دهیم. چه قدیم‌ترین نظریات راجع به زیبایی، از طرف فلاسفه‌ئی ابراز شده است که منبع فکری آنها را عقاید میتافیزیکی تشکیل می‌داده است؛ و نیز، نخستین کسانی که در فلسفه زیبایی‌شناسی به صورت کتبی اظهار نظر کرده و از ایشان آثاری باقی مانده است که در آنها ماهیت و اساس مسایل مربوط به زیبایی و زیبایی‌شناسی را مورد تحقیق قرار داده‌اند، همین میتافیزیسین‌ها می‌باشند؛ اگر چه این مباحث به صورت ضمنی در گفتارشان آمده و اصول و ابواب معینی را بدان اختصاص نداده‌اند، جز ارسطو که به صورت مفصل زیبایی هنری را در «فن شعر» مورد مطالعه قرار داده است؛ به هر حال، چون در بین سایر نوشته‌های دوران کهن، نخستین برخورد ما با این زمینه و مسایلش در آثار همین فلاسفه می‌باشد، لذا می‌توان آنانرا نخستین کسانی بشمار آوریم که درین زمینه آثارشان به ما رسیده است!

این نظریه مبتنی بر اصل تصویری بودن زیبایی بوده، آنرا غیر از آنچه در مرحله نخست از ویژگیهای ذاتی وقایع عینی شمرده می‌شود، می‌شناسند؛ مقصد اینست: آنگاه که به توصیف کدام شیئی زیبا می‌پردازیم، در نخستین وهله چنان می‌انگاریم که این خاصیت مال و ملک آن شیء بوده، آنرا عین ذات و ماهیت لایتجزای آن چیز می‌پنداریم؛ لیکن زمانی که توجه بیشتری به مسئله و زمینه مبذول می‌داریم به درک این حقیقت می‌رسیم که این زیبایی از جمله ملکیت‌های بسیط موادی که در حیطه احساس ما قرار دارند نبوده، یعنی مربوط به رنگ، سختی، نرمی، کوچکی و یا

بزرگی آن نبوده بلکه در ورای اینهمه - که برای تجلی اصل و جوهر حقیقی زیبایی ضروری است - چیز دیگری هست که ما را به سوی خود کشیده، حیرت و تحسین ما را بر می‌انگیزد. چه از نظر برخی از این دانشمندان، یا اصلاً ماده جز در تصور ما هستی ندارد و یا اگر هم هستی دارد، به مراتب پائین وجود متعلق است و از زیبایی محروم!

به هر حال، عده‌یی از این دانشمندان خواسته‌اند تا پاسخی به آن حقیقت علوی‌یی که باعث تجلی زیبایی در ماده شده داده باشند؛ و چون هر یک از اینها ساختمان فلسفی مخصوص به خود دارند، لذا متناسب با همان دستگاه، رأی خود را دربارهٔ زیبایی صادر کرده‌اند!

قدیم‌ترین نظریه را در مورد زیبایی - طوریکه از نوشته‌های افلاطون بدست می‌آید - می‌توان به استادش سقراط، فیلسوف اخلاقی یونان باستان نسبت داد؛ وی را کوشش بر این بوده است تا اساس تفکرات فلسفی و تعلیمات اخلاقی خویش را بر مبنای علمی استوار نماید - که کرده - و بر عکس دانشمندان قبلی، در مسایل اخلاقی به صورت فلسفی بحث و مذاکره نموده است. اساس مباحثات اخلاقی سقراط بر پایهٔ فرضیه‌ئی استوار بود که می‌گفت: هستهٔ مرکزی موجودیت انسانرا طبیعت اخلاقی او تشکیل می‌دهد که در هر انسانی به صورت مساوی و جلی موجود است. و بدین ترتیب، بر عکس فلاسفهٔ سوفسطائی که می‌گفتند: معیار همه چیز انسان است، معتقد به وجود معیار کلی و عینی برای تمیز خیر و شر گردید. وی انسان را به حیث نوع، معیار همه چیز دانسته و در مورد مسایل خوبی و بدی، بر خلاف سوفسطائی‌ها، رأی اکثریت اخلاقی مردان ارزش‌بلور را قاطع می‌دانست.

امکان صدور حکم از نظر وی زمانی ممکن بوده است که مفاهیم اخلاقی و ارزشی، نزد همگان روشن و فعال و بیدار گردند؛ و این جمله معروفش: «خود را بشناس...»، توصیه‌ای بوده است برای بیدار کردن مفاهیم اخلاقی‌یی که وی روح را انباشته از آنها دانسته و تحقق بخشیدن آنها را فقط با درک احتیاج به مربی و با کمک دایه (کسی که به همکاری او، این مقوله‌ها و ارزشها فعلیت یابند) امکان‌پذیر می‌دانست.

در نظر سقراط منشاء شر جهالت بوده، فضیلت و دانش را حقیقتی واحد می‌انگارد و می‌افزاید که: عمل خوب نتیجهٔ مفید نیز هست. خوشبختی را زادهٔ هماهنگی طبیعت برونی و درونی دانسته و اساس آنرا در دانش و فضیلت جستجو می‌کند. چون اساس تفکرات فلسفی سقراط بر مبنای

فضایل و مفاهیم اخلاقی نهاده شده و ارتباط همه چیز را با خیر اخلاقی پیوند می‌زند، دربارهٔ زیبایی نیز همین نظر را داشته، آنرا با خیر هماهنگ می‌داند.

پیش از اینکه در مسایل «خیر، حق و زیبایی» روشنی بیندازیم - که پس از ابراز نظرات افلاطون، این کار را خواهیم کرد - باید به تضادی که بین گفته‌های سقراط در مورد «خوبی، حقیقت و زیبایی» وجود دارد توجه نمائیم. این نکته نیز در نظام زیبایی‌شناسی سقراط کمال اهمیت را دارد که بدانیم سقراط بر خلاف افلاطون به «زیبائی مطلق» ایمان ندارد.

صرف نظر از اینکه ارتباط ضروری میان زیبایی و موجودیت مکارم اخلاقی - به حیث هستهٔ مرکزی انسان - و اعتقاد به وجود معیار کلی و عینی برای تمیز مسایل خوبی و بدی، کاری‌ست پراشکال، این مسئله نیز پیش می‌آید که باید در کنار معیارهای کلی اخلاقی در نفس بشری ضوابط و معایری هم برای قضاوت و تمیز زشت و زیبا موجود باشد؛ و اگر، اساس زیبایی را هم بر پایه‌های مفاهیم و مکارم اخلاقی بگذاریم، توجه به حقایق و واقعیت‌های برونی این مسئله را اثبات می‌کند که پیمانهٔ تضاد میان خیر و شر به مراتب وسیع‌تر از پیمانهٔ تضاد میان حق و باطل و زشت و زیبا می‌باشد. چه به قول خود سقراط:

در اخلاق حکم کلی مبتنی بر رأی کل است، ولی به چنین حکمی در مورد زیبایی نیازی نبوده و اساساً اعتقاد بدان به نحو اصولی ممتنع می‌باشد؛ زیرا که زیبایی اصولاً امری دیداری و متوجه دنیای حس می‌باشد، در حالی که مسایل و مکارم اخلاقی اموری عندی و متعلق به دنیای ارزشها و باورهای ارزشی می‌باشند.

از جانی چون زیبا و حقیقی را یکی می‌شمارد، در معرض اشکالهایی از ایندست قرار می‌گیرد که:

اولاً باید در مورد فهم و برداشت از امور و اشیاء و تجلیات زیبایی اختلاف نظری موجود نباشد! که هست؛ پس اگر زیبا و حقیقی یکی است، این آراء و فرقه‌های مختلف از کجاست؟ چه در حقیقت اختلافی نیست. گذشته از اینکه هر جا به امری زیبا برخوردیم، باید ذهن حقیقتی را نیز بالضرور دریابد، که نمی‌یابد!

دوم اینکه این مسئله خطرناک عرض اندام می‌نماید که حقیقت گاهی تابع مصلحت پرستی‌های متنوع می‌گردد؛ صرف نظر از برخی مسایل فردی که انگیزه‌ی چون صیانت نفس و حب حیات و

تمایلات و همی - اعتباری ندارد، مفاهیم اخلاقی اعتباری بوده، موقعیت واقعی جز برای خیر و فلاح گروههای اجتماعی ندارند، اخلاق برای جمع است و نه برای فرد؛ زیرا که مفاهیم اخلاقی متضمن رشد و تعالی حیات اجتماعی است تا جلوگیر شر و موجد خیر باشد. مثلاً کشته شدن در راه صیانت میهن یک وظیفه ملی و نتیجتاً اخلاقی است؛ حال می پرسیم: آیا این مسئله با همه خیری که به دیگران از نظر جمعی دارد، در نفس امر چه زیبایی و باز چه حقیقتی دارد؟ و اگر دارد در کجای آن است؟ آب در صد درجه سانتیگراد به غلیان می آید و به بخار بدل می شود؛ زمین به دور خورشید می چرخد و... که همه و همه حقایقی انکارناپذیراند ولی کجای اینها مربوط به اخلاق و یا زیبایی اند؟! اساساً هر یک از اینها مقوله های جداگانه ای است.

یعنی حقیقت با روش تجربه، استقراء، قیاس و... حرکتی از کثرت به وحدت دارد؛ منظورم از وحدت این نیست که می خواهد از کثرت پدیده ها به وحدت پدید آورنده برسد، زیرا چنین کاری از علم معمولی ساخته نیست و نباید هم چنان منظوری را از وی انتظار داشت؛ بلکه به وحدت عالم دیدنی و شنیدنی؛ که زیبا پسندی درست بر خلاف آن بوده نخست با وحدتی مقابل است که در اثر توجه به کثرت و اجزاء آن می توان پی برد؛ ابتدا کلیت یک گل، یک منظره غروب و یا یک پیکره زیبا در ذهن متبادر شده پس از آن احساس اجزاء آن را مورد توجه قرار می دهیم. گذشته از این در مسئله خیر که اساس اخلاقی دارد، دخالت انتخاب و اراده شرط است. چنانکه خواهد آمد.

حال اگر کسی اشکال کند که شما منظور اساسی سقراط را درست درک نکرده خلط مبحث نموده اید، چه به منظور سقراط: آنچه که زیبا باشد با خیر هماهنگ و بالاخره هر دوی اینها با «مفید» یعنی سودمند متحد است؛ نه اینکه هر چیزی و حقیقتی در عین حال که خیر و حق می باشد زیبا هم هست؛ هر چند که نمی تواند رفع اشکال کرده باشد، تا حدی موجه است. لیکن اشکال عینی بر عدم تطابق مسایل خیر و حقیقتی و زیبا در این شکل نظریه هم به همان قوت اولی خود باقی است؛ چه آنچه زیباست باید خیر و مفید هم باشد، که گاهی نیست.

دورنمایی از یک گلزار در نور نیم رنگ سپیده حتماً زیباست، اما نه خیری بر آن متصور است و نه سودمندی بی؛ هر چند از دید گاهی دیگر، این هر دو متصور می باشد.

لیکن از دیدگاه فلسفی نقد نظر سقراط خالی از اشکال نیست، چه وی را چنانکه قبلاً اشاره

کردیم عقیده بر این است که سبب زیبایی شئی در آن است که متکی بر غایتی عقلانی باشد، و حظِ زودگذر چیزهای زیبا را به نظر تحقیر نگرسته، سودمندی‌شان را که متوجه بر آوردن اغراض ضروری زندگی است اهمیتی والا قابل است؛ لذا، آنچه را که گره‌بی از زندگی بشر بتواند گشود زیبا و مفید می‌داند، و تناسب ساخته را با مقصود، شرط اساسی زیبایی می‌شناسد؛ چنانکه در مورد گردن بند طلا می‌گوید: اگر برای منظوری که ساخته شده است مناسب باشد زیبا خواهد بود.

این گفته را نیز قبلاً از او نقل کردیم که «تصاویر و باقی کارهای بی‌مقصد فن وقتی که برای تزئین خانه‌ها استعمال می‌شود، بجای اینکه مسرت بار آورد، عایق آن می‌شود، زیرا جاهای مفید را اشغال می‌کند».

با در نظر گرفتن این مفاهیم، متوجه می‌شویم که وی می‌خواهد نخست به زیبایی‌های اخلاقی - اگر بتوانیم چنین مفهومی (زیبایی‌های اخلاقی) را بکار ببریم - توجه داشته باشد؛ و ثانیاً ذهن بشر را از زنگارهای کثیف پاک سازد، تا بعداً بتواند به مسایل برونی جمال، سرگرم‌شان سازد، لذا، زمانی که می‌گوید: کارهای بی‌مقصد فن، که برای تزئین خانه‌ها بکار می‌رود به جای مسرت بخشیدن عایق آن می‌شود، اگر درست توجه کرده باشیم در این عبارت، دو مفهوم بسیار جالب توجه است که مؤید گفته ماست. یکی اینکه وی به زیبایی برونی باور دارد و زیبایی را خوب هم می‌شناسد، لیکن چون با دستگاه فکری او - که هر چه را می‌خواهد بر پایه اخلاق بنا کند - درست نیست، آنرا چون تنها برای زیبا ساختن اتاق بکار رفته، نه مقاصد سودآفرین و برتر از آن، تربیت کننده، نمی‌پذیرد.

نکته دیگر اینکه: از نظر اجتماعی و روانشناسی، می‌خواهد بفهماند که این تصاویری که اتاق را زیبا کرده، با ایجاد تداعیات برای انسان محروم از آن نعمات - که اکثریت مطلق جامعه آئروزه‌اش را تشکیل می‌دهد - خواسته‌ها و آرزوهای تولید می‌دارند که با آن دستگاه اجتماعی برآورده شدن نبوده، لذا بجای ایجاد و تولید لذت زیبا پسندانه، مانع ایجاد چنان مسرتی می‌شوند. چرا که هر چند جامعه دیرتر به رشد اخلاقی برسد، دیرتر به رشد عدل اجتماعی می‌رسد! و تا جامعه‌یی از زیر چنگال بی‌عدالتی نجات نیابد، نمی‌تواند به کشف و حظِ امور زیبا در حد شایسته‌اش، نایل آید. این مفهوم از عبارت «جای‌های مفید را اشغال می‌کند» به دست می‌آید؛ چه می‌توان از این جاها در راه رشد زمینه‌های انسانی - که از هر نگاه برای انسان مفید است - استفاده کرد.

پس انتقاد از اندیشه‌های سقراط وقتی درست خواهد بود که گفته‌های او را در زمینه فلسفه

شناخت، چه شناخت زیبایی و چه شناخت اندیشه، محدود داریم.

اما در اینکه آیا براستی، مفید، زیبا و حقیقی یک چیز است، توجه شما را به این قسمت تمثیلی جلب می‌دارم:

در همین خانه‌ئی که همین مطلب را می‌نگارم تابلوئی هست از یک شب مهتابی که اگر خود سقراط هم می‌دید حظِ ایستیک تولید شده در وجودش را کتمان نمی‌کرد؛ این تابلو جز به هیجان آوردن احساس زیباپسندی مولد چیز دیگری نیست، نه خیری را متصور می‌سازد و نه سودی را؛ و نیز چراغ لمپای قدیمی کوچکی موجود است که جزء آثار ۶۰-۷۰ سال قبل می‌باشد، این چراغ زیباست و مفید است، لیکن چون متوجه پهلوی زیبایی آن می‌شویم، مسئله سودمندی و نور پاشی آن کاملاً از ذهن سقوط نموده کلیت خارجی آن ما را مسحور می‌سازد، و چون به سودمندیش علاقه می‌گیریم آنرا جز زیبایی می‌دانیم، لیکن با وجودی که هم زیبا و هم مفید است، نمی‌تواند ما را به سوی مفکوره‌ی درستی رهبری نماید؛ البته هر یک از ما در شرایط کنونی حقانیت این مسئله را که: خیر و زیبا و حق مقوله‌های جداگانه‌اند، درک می‌کنیم.

قبل از ورود به نظریات افلاطون که تا حدی زیاد دنباله‌رو استاد خویش (سقراط) است، روشنی انداختن به مسایل «خیر» و «حق» یا اخلاق و معرفت ضروری می‌نماید؛ هر چند باید قبل از ورود به مسئله - پیش از ذکر آراء سقراط - باید این مهم را انجام می‌دادیم؛ لیکن خواستیم تا اذهان شدیداً ضرورت آنرا احساس نموده بعداً به شرحش پردازیم؛ البته سخن در مورد این مسئله مهم فقط در خور روشنی مطلب و حوصله این رساله است و برای معرفت بیشتر در مورد آنها بایست به کتب فلسفی مربوط بدانها مراجعه نمود.

*** حقیقت** - پیش از بررسی مسئله خیر لازم است به مسئله حق و یا حقیقت توجه نموده اقوال فلاسفه را در این مسئله روشن نماییم. حل این مقوله متضمن بیان دو مسئله جدا است، نخست بیان ماهیت «حق»، بدین معنی که اساساً منظور از بیان این کلمه نزد ما چیست و چگونه است؟! و دوم اینکه به چه طریقی بدان دست می‌یابیم؟ هر چند با مثالهایی که در متن گفتار فلاسفه نقل می‌داریم، طریق رسیدن به آن هم ضمناً روشن می‌شود؛ لیکن به جهت روشنی مطلب از ورود اجمالی به مطلب ناچاریم.

امروزه در بین دانشمندان متداول است که برای خود شیئی یا نفس واقع امر و...، «واقعیت» را

اطلاق می‌دارند، و البته در گفتار بعدی که از فلاسفه نقل می‌داریم، مراد از «واقعیت» همان خود واقع و نفس‌الامر است؛ و لیکن «حقیقت» عبارت از ادراکی ست که مطابق واقع و نفس‌الامر باشد؛ تعریف حقیقت باصطلاح عرف معانی مخصوص دارد که منظور این بحث نبوده و درین مقاله نظر ما معطوف به بیان فلسفی آنست که می‌نویسد: «فهمیدن تعریف حقیقت باصطلاح فلسفه آسان است زیرا در اصطلاح فلسفی معمولاً حقیقت همدیف «صدق» یا «صحیح» است و به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقعیت مطابقت کند، ... مثلاً، اعتقاد به اینکه چهار مساوی است با دو، ضرب در دو، یا اعتقاد به اینکه «زمین گرد خورشید می‌چرخد» حقیقت و صدق و صحیح است، پس حقیقت وصف ادراک است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.»

فلاسفه از دوره‌های قدیم حقیقت یا صدق یا صحیح را به همین معنا که گفته شد تعریف و تفسیر کرده‌اند، یعنی هر وقت می‌گفتند فلان مطلب حقیقت است یا صحیح است یا صدق است منظورشان این بود که: یعنی با واقع مطابق است؛ ولی بعضی از دانشمندان جدید در اثر اشکالاتی که... بر این تعریف وارد می‌آمده و آن اشکالات به عقیده آنها لاینحل بوده مناط صدق و حقیقی بودن قضایا را چیزهای دیگری غیر از مطابقت با واقع بیان نموده و حقیقت را به نحوهای دیگری تعریف کرده‌اند و به گمان خود به این وسیله خود را از آن محذورات رهانیده‌اند.

اگوست کنت^(۱)، دانشمند مشهور فرانسوی و مؤسس فلسفه پوزیتیویسم^(۲) می‌گوید: «حقیقت عبارت است از فکری که تمام اذهان در یک زمان در آن وفاق داشته باشند.» وی توافق اذهان را در یک زمان علامت حقیقت نمی‌داند، بلکه می‌گوید معنای حقیقت غیر از این نیست. (یعنی نمی‌خواهد بگوید چون همه مردم گفتند ماهتاب از زمین بزرگتر است پس حقیقت است، چه همه می‌گویند؛ نه، می‌گوید حقیقت چیزی است که مردم همگان مجبوراً بدان متفق‌الرأی می‌باشند، مثلاً تا زمانی که اتم شکسته نشده بود و به حقیقت این مسئله که «اتم جزئی لایتجزی است» همگان توافق داشتند حقیقت «اتم لایتجزی است» حقیقت بود، ولی امروز حقیقت دیگری جای آنرا گرفته و طبعاً توافق اذهان هم در مسئله بالا از بین رفته است و جای آنرا توافق ذهنی و همگانی دیگری اشغال کرده است.

فیلسین شاله^(۱) دربارهٔ حقیقت عقیدهٔ اگوست کنت را اختیار کرده در کتاب «فلسفهٔ علمی» فصل ارزش و حدود علم می‌گوید: «معمولاً در تعریف حقیقت یا «صدق» می‌گویند که آن مطابقت فکر با موضوع خود و یا مطابقت فکر با واقع است، اما این تعریف نه به حقایق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق می‌شود و نه به حقایق نفسانی که وجود آنها کاملاً ذهنی است و نه به حقایق تاریخی که موضوع آنها بر حسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف دربارهٔ حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست زیرا برای ذهن موضوع خارجی جز یک دسته احساس مصور چیز دیگری نیست...»؛ تا آنجا که می‌گوید: «بر حسب گفتهٔ پرمغز اگوست کنت: وصف بارز حقیقت اینست که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان افراد جامعهٔ انسانی را در یک زمان به حصول می‌آورد و وحدت معنوی ایجاد می‌کند.»

ویلیام جیمز^(۲) حقیقت را طور دیگری تعریف می‌کند؛ وی می‌گوید: «حقیقت عبارت از فکری که در عمل تأثیر نیکو دارد.» این دانشمند جملهٔ مفید و جملهٔ حقیقت را مترادف یکدیگر قرار می‌دهد؛ مفید بودن در عمل را علامت حقیقت نمی‌داند بلکه می‌گوید معنای حقیقت غیر از این نیست؛ چنانکه «کنت» در توافق اذهان می‌گفت.

ویلیام جیمز به نقل مرحوم فروغی می‌گوید: «می‌گویند حق رونوشت امر واقع است، یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است، بسیار خوب، اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ نه. زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر این است که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد؛ پس قول چون نتیجهٔ صحیح دارد حق است، نه آنکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است.

گروهی می‌گویند «حقیقت یعنی فکری که تجربه آنرا تأیید کرده است...». یا «حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی به سوی آن هدایت شده باشد.»

گروهی دیگر می‌گویند: «حقیقت به معنی فکری که در اثر مقابله و مواجههٔ حواس با مادهٔ خارجی پیدا می‌شود، پس اگر فرض کنیم دو نفر در اثر مواجهه و مقابله با یک واقعیت دو نوع ادراک کنند یعنی اعصابشان دو گونه متأثر شود هر دو حقیقت است، مثلاً اگر یک نفر یک رنگ

را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هر دو حقیقت است زیرا هر دو کیفیت در اثر تماس با خارج پیدا شده است.»

هر چند تعریف‌های دیگری نیز در این مورد موجود است، لیکن به نظر می‌رسد که ارائه‌ی اقوال دانشمندان بالا به منظور ما کافی باشد؛ حال باید به روشن ساختن مطلب دوم که چگونگی تشخیص یا دست یافتن به حقایق است پردازیم.

اگر از یک سلسله حقایق مسلم که ذهن هر یک از ما به خودی خود آنها را با کمال روشنی و وضاحت در می‌یابد بگذریم، متوجه یک سلسله مسایل مختلف دیگری می‌شویم که باید ذهن توسط روشهای ممکنه به حل آنها پردازد و درست و نادرست‌شانرا از هم تمیز دهد.

فلاسفه برای صیانت ذهن از خطا، از روزگاران قدیم متوجه روشهایی بوده و آنرا «منطق» نامیدند؛ نخستین کسی که به تدوین و ترتیب این رشته یا وسیله تمیز حق و باطل دست زد، ارسطو فیلسوف مشهور یونان باستان و شاگرد افلاطون است.

این روش استدلال و تمیز حق و باطل تقریباً دو هزار سال بر افکار و اذهان دانشمندان حکومت می‌کرد و حتی هنوز هم در برخی مکاتب فکری - هر چند جزئی تبدیلی پذیرفته - به همان نیروی نخستین خویش حکم می‌راند، اما با ارائه‌ی روش تازه‌ی یکن و دکارت^(۱)، ارزش آن در برخی از زمینه‌ها پایین آمده و عده‌ی زیادی از دانشمندان از آن روی گردانیدند. یکن در «ارگانون جدید» - که نام کتاب منطق اوست - به پی‌ریزی اساس نوینی دست زده و استعمال سه لوحه را در طرق استقراء وضع کرد.

دکارت نیز در آثاری که در این مورد نگاشته، اصول عقلی را بنیان نهاده نظریات خود را بر اساس آن پی‌ریزی کرد.

ضربه‌ی دیگری که بر منطق ارسطو وارد شده، ضربه‌ی بی بود که از طرف هگل، استاد دیالکتیک فرود آمد؛ وی با طرح نظریه‌ی دیالکتیکی روش تازه‌ی را در این مورد بنیاد کرده، اذهان برخی از دانش پژوهان جوان و دانشمندان را به خود جلب نمود.

روش‌های تازه مدعی است که برای دریافت حقایق نمی‌توان تنها به قیاس‌های عقلی متکی

۱ - هر چند عده‌ی بی از دانشمندانی که روی تاریخ علم کار کرده‌اند معتقد می‌باشند که روش تجربی را مسلمانان ساخته و پرداخته و در زمینه‌های لازم بر آن سخت تأکید داشته‌اند.

شده بایست برای کشف حقیقت از تجربه نیز کار گرفت و این وسیله (تجربه) را در آزمایشگاه زندگی پیاده کرد، که البته در موارد مربوطه بسیار موجه است.

پس از بیان این مقدمه کوچک نتیجه چنین بدست می‌آید که: حقیقت مسئله‌ایست مربوط به ذهن که تفکر را و می‌دارد تا متوجه سلسله علل و معلول و یافتن علل و معالیل در سلسله پیوسته اشیاء گردد، یا بکوشد از چیزی به چیز دیگر راه یابد؛ یعنی از معلومی به مجهولی پی برد، و یا متمایل است صحت و سقم امری را با در نظر گرفتن پایه‌های منطقی بررسی و استنتاج نماید! و روشن است که برای شناخت و درک زیبایی، هیچ یک از ما به چنان وسایل و چنان عملیه‌هایی ذهنی نیازمند نبوده با موجه شدن به چیز زیبا، بیدرنگ آنرا زیبا می‌یابیم. و در حقیقت گفته‌آنهاپی که معتقدند، حقیقت را به فکر می‌یابیم و زیبایی را به «حدس»^(۱) کاملاً صادق است. البته نباید این کج فهمی دست دهد که همیشه حقیقت متوجه فکر، زیبایی متوجه حدس و اخلاق متوجه اراده است؛ نه، بلکه حکومت فکر در هر سه مسئله - البته گاهی - قابل تردید نبوده و شایسته است.

**** اخلاق -** اینک برای تمیز کامل و علمی مطلب و دریافت حقیقت زیبایی لازم است مسئله اخلاق را تا آنجا که بتواند روشنگر مطلب باشد بررسی نمائیم؛ چه این مسئله (اخلاق) پیوند و رابطه تنگاتنگی - به مفهوم عمیق کلمه - با زیبایی داشته، از دوره‌های سقراط و افلاطون، چنان جفتی جدا نشدنی از پیکر زیبایی، تا دوره‌های اخیر نمایان بوده است.

بد نیست قبل از اینکه به تعریف این مسئله پردازیم علل پیدایش و پیوند آنرا در جامعه جستجو و بازگو نمائیم؛ چه قبلاً اشاره داشتیم که اخلاق مولود اجتماع بوده و برای حفظ منافع افراد در گیر با جامعه می‌کوشد راه و روشی را دریابد.

جامعه انسانی با آنهمه اختلافات و تصادمات فکری و مادی نمی‌تواند جز با پدید آوردن

۱ - حدس عبارت از سرعت انتقال ذهن است از مبادی به مطلوب و مقابل فکر است و فرق بین فکر و حدس آنکه در فکر دو حرکت لازم است - یکی حرکت ذهن برای تحصیل مبادی و دیگر حرکت ذهن برای ترتیب آن مبادی، و حال آنکه انتقال ذهن از مبادی به مطلوب آنی الوجود است و مستلزم حرکت تدریجی الوجود نیست و علاوه ممکن است مبادی و مطلوب به طور یکجا برای ذهن حاصل گردد.

«هو المثل المبادی المرتب فی النفس دفعت من غیر قصد و اختیار سواء کان بعد الطلب اولاً فیحصل . المطلوب و هو مأخوذ من الحدس بمعنی السرعة السیر و لو عرف مشهور . بسرعة . الانتقال من المبادی الی المطلوب .

دستور - کشاف - اسفار، نقل از - فرهنگ علوم عقلی

ساختمان کلی‌تر و عمومی‌تری که خود نمودی از ساختمان وجود فردی است - ولی متکامل‌تر و عالی‌تر - راه تکامل، سعادت و حیاتی سعادت‌مندانه را پیش برد. مثل این وجود در اجتماع عین مثل دستگاه وجودی فرد است - اعم از دستگاه فکری و حرکتی - برای خودش در زندگی فردی. در چنین موردی موجود متحرک کاملی مانند جامعه^(۱) نیازمند دستگاههای متعدد و متکاملی برای تکامل حیاتی خود می‌باشد و از همین نیاز اندامهای حقوقی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، امنیتی و اخلاقی او جوانه زده و جان می‌یابد؛ و باز هر یک از این اندامها، نیازمند به افراد است که با آن همکاری داشته و به علاوه افرادی که سرپرستی وظایف‌شانرا عهده‌دار باشند. یکی از این افراد پدیده‌ها «جامعه‌شناسی» است که می‌کوشد این موجود زنده را از دیدگاه‌های مختلف مورد شناسایی قرار داده و از جمله به بررسی اخلاق جامعه بپردازد.

در این قسمت از دانش که دانشمندان آنرا به جامعه‌شناسی اخلاقی تعبیر می‌کنند، کوشش آنها متوجه این مطلب است که با در نظر گرفتن فرهنگ و کلتور هر جامعه و اخلاق مشخص مربوط به آن، به شناسایی موارد اختلاف اخلاقی آنها رسیده، نخست علت این تمایز و اختلاف را کشف دارند و ثانیاً تأثیری را که اندامهای اجتماعی بر اخلاق یک جامعه می‌تواند وارد آورد، روشن سازند؛ البته کارشان متوجه خود اخلاق نیست.

جامعه‌شناسی اخلاقی، به علاوه این مسئله (کشف تأثیر اندامهای جامعه بر روحیات افراد) می‌کوشد تا پیوند اخلاقی میان جوامع مختلف و علت تمایز اخلاقی جوامع و بنیان‌های اساسی مسایل اخلاقی را در سرحد جهانی کشف و روشن دارد؛ تا شاید با مرتفع ساختن اختلافات جزئی بتواند بشریت را چنان کلی متحد و همشکل مورد ارزیابی قرار دهد.

از آنچه گفتیم می‌توان به درک اختلاف میان اخلاق و جامعه‌شناسی اخلاقی پی بریم؛ چه نخستین به ما دستور العمل داده، راه ما را در مسیر اجتماع معین می‌دارد؛ در حالی که دومی (جامعه‌شناسی اخلاقی) می‌کوشد علل تأثیر این رفتار، پیوند آن را با سایر شئون اجتماعی و نتیجه آنرا تشریح دارد. اخلاق بما یاد می‌دهد که چگونه برای نیل به سعادت جامعه و تکامل بخشیدن شئون مختلف آن - که باز هم نتیجه عاید حال خودمان است - کوشیده و کدام راه را برگزینیم، در حالی که جامعه‌شناسی اخلاقی می‌خواهد نشان دهد که چگونه اخلاق افراد جوامع بر اساس سایر

۱ - که از موجودیت و حیاتی اعتباری برخوردار می‌باشد.

شئون و اندامهای برجسته جوامع مبتنی بوده و بر اساس آن تغییر شکل می‌دهد؛ گاهی آنرا به اوج روح شرف، تکامل و سعادت برساند و زمانی بالعکس.

تعریف علم اخلاق

دانشمندان علم اخلاق را چنین تعریف می‌کنند:

«علم اخلاق مطالعه در خیر و شر و وظیفه و انواع وظایف است؛ و آنرا علم خیر و شر و علم تکلیف و وظایف نیز تعریف نموده‌اند؛ و یکی از فیلسوفان فرانسوی اخلاق را علم نظام عالی حیات دانسته است.»

و در اینکه موضوع علم اخلاق کدام است می‌گویند: «تکلیف و راه رسیدن به سعادت موضوع علم اخلاق است و تعیین بهترین طریقه عمل، و پسندیده‌ترین طریقه زندگانی، غرض و فایده آن می‌باشد.»

«اخلاق مانند روانشناسی و علوم ادبی از تصورات و عواطف و امیال انسان بحث می‌کند، ولی از حیث خوبی و بدی بین آنها امتیاز می‌گذارد و ارزش هر یک را معین و تکلیف انسان را مشخص می‌سازد و اجرای بعضی از اعمال را واجب نموده و احتراز از برخی دیگر را لازم می‌شمارد و برای اندیشه و گفتار و کردار ما قواعد و دستورهای مقرر می‌دارد.»

عده‌یی از دانشمندان و از آن جمله «ودنت» آلمانی آنرا بدان جهت که حکم صادر نموده، به ارزیابی اعمال و افکار انسان می‌پردازد (علم دستوری) خوانده‌اند.

از آنچه در این باره گفتیم باید این نتیجه کلی را گرفته و در مورد ارزیابی اصل مطلب (تعیین اثر زیبا و یا زیبایی‌شناسی) از آن به صورت علمی استفاده جوئیم یعنی: در مسایل اخلاقی، نخست خوب و بد عمل مورد ارزیابی قرار گرفته و ارزش آنها معین می‌شود؛ دوم قبل از آنکه شخص دست به عملی زده باشد، در مورد ترک و یا اجرای آن کار حکم صادر می‌شود و سوم بعد از اجرای عملیه، نفس عمل از نظر ارزشی ارزیابی شده قضاوت نفسی صورت می‌گیرد؛ یعنی مقدار حظ و یا الم، سرافکنندگی و یا سرافرازی که نتیجه عمل بوده مورد قضاوت قرار داده می‌شود.

در مورد انواع مسایل اخلاقی و اینکه اساساً مسئله اخلاقی فطری و جبلی است - چنانکه سقراط

عقیده داشت و از فلاسفه بعد از رنسانس «روسو» - و یا اینکه اکتسابی است - چنانکه «جان استوارت میل» می‌پندارد - و بالاخره نمود و یا مظهر اخلاق و یا وجدان اجتماعی است - چنانکه برخی از دانشمندان دیگر بر آنند - باید به کتب اخلاقی مراجعه کرد. چه در اینجا همه هم ما بر آن بود تا با ارائه‌ی مطالبی بسیار اجمالی درباره‌ی اخلاق، بتوانم به روشنی مطلب که هدف این رساله متکی بدوست (زیبائی‌شناسی) ییفرایم. بعد از ارائه‌ی مطالب فوق در مورد عقاید سقراط باید ناگفته نگذاریم که آنچه ما بنام عقاید سقراط از آن دفاع و یا بر آن انتقاد می‌کنیم، نوشته‌هایی است سرو دست شکسته و جسته گریخته در کتب بعدی‌ها - چنان افلاطون و ارسطو - و تا جائیکه از این نوشته‌ها بر می‌آید وی نسبت درگیری سختی که با جامعه افکار پاشیده آن روز داشته همه توجهش مبدول به مسئله اخلاق بوده و لذا مسئله زیبایی را به طور ضمنی مورد توجه قرار داده است.

زیبائی از دیدگاه افلاطون

با وجود کتب بسیاری که از این دانشمند به دست ما رسیده باز هم نمی‌توان نظریه خالص و مهمی که به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفته و با اسلوبی منطقی درباره‌اش سخن گفته باشد، پیدا کرد؛ لیکن آنچه از خلال گفته‌هایش به نظر می‌رسد اینست که بر اساس نظریه مثل خود - که محور اساسی اندیشه‌های اوست - به طرح مسئله زیبایی پرداخته و آنرا متکی به عقاید میتافیزیکی پنداشته است؛ و چیزی را زیبا می‌شمارد که بهره‌ی از «مثال زیبایی» داشته و پرتوی از آن را دریافت کرده باشد.

افلاطون در «سپوزین» می‌گوید: «... جمال چیزی نیست که به حیث یک صفت انتراعی از چیز دیگری کشف شود، خواه آن چیز دیگر موجود زنده‌ی باشد و خواه زمین و یا آسمان؛ زیرا آن چیزها آنقدر هستند که صرف دارای زیبایی می‌باشند و بذات خود زیبا نیستند. جمال وجود مکمل و سرمدی است و نقطه مقابل است با آن ممکن که در مظاهر این عالم، بین وجود و عدم متردد و مذبذب است.»

همان‌سان که در مورد شناخت اشاره شد، افلاطون برای هر یک از انواع پدیده‌های جهان

خارج، جوهری حقیقی و مجرد در ماوراء این جهان و در عالمی که خودش آنرا جهان «مثل» یا جهان مجردات می داند، قایل است؛ لذا زیبایی نیز از خود جوهر و مثالی حقیقی و مجرد را دارا خواهد بود که انعکاس آن در جهان مواد باعث تظاهر و زیبایی می گردد؛ ولی آیا «علم و عقل» می تواند چنین جهانی را ثابت کند و آیا فلاسفه توانسته اند در طی چندین قرن با همه پیشرفتی که در زمینه مسائل بغرنج فلسفی نصیب شان گردیده است، به درک و شناخت و اثبات چنان جهانی نایل آیند؟ پاسخ منفی است و اساس این نظر از نظر اهل تجربه، از بیخ ویران. و طبعاً نتایجی که از چنین نظری بیرون آمده و بر چنان مبانی بی قرار داشته باشد از نظر اهل تجربه، چندان قابل اعتماد نخواهد بود.

افلاطون بر اساس همین فلسفه معتقد به زیبایی مطلق می گردد و آنرا از این راه می خواهد به ثبوت برساند: «می بینم که عشق، اشتیاق هائی را به جانب مثال پاک جمال ایجاد می کند، و این همان جمال مطلق است که سزاوار نام جمال است، و اینست چیزی که در هر وضع و هر پهلوی زیباست، و نیز همین چیز است که زمینه جمال همه اشیاء شده است.»

و در فیدوس^(۱) می گوید: «حسسی که روح از جمال مطلق نموده است، حافظه است از حیات قبل... او، که در آن وقت با ترکیب بدن آلوده نشده بود.»

استدلال بر مبنای کشش عشق هر چند نسبت به مسئله «مثل» ساده تر است، ولی نه چنان است که بتوان بدان متکی شد؛ عشق چیست؟ چه می خواهد؟ چه می بخشد و چه بار می آورد؟ آیا همه و همه میتافیزیکی، پاک و شایسته است؟ اگر کسی پیدا شد و گفت: عشق می خواهد به هوس که عصاره و جوهر و نتیجه اش لذت است برسد، و می رسد - که دیگر عشقی باقی نمی ماند و گاهی بر اثر عللی شناخته و یا نشناخته وصل امکان نمی پذیرد و عاشق شکست خورده بناچار به چشمه سارهای صفا و پاکی ملکوتی کشیده می شود، چه اکثراً تجربه چنین نشان داده است - که می تواند بالابراتوار و منطق و عقل آنرا دگرگون اثبات کند؟

آیا همه مردم اول خدا را شناختند بعد عشق را و معشوق را؟ پس این دسته بندی ها برای عشق و این مراتب عرفانی و این همه زحمات و مشقت ها و ترکیه ها و ریاضتها برای حصول بدان مقام چیست؟

ما نمی‌خواهیم منکر عشق باشیم و یا بخواهیم از مراتب و اختلاف آن در رد نظر افلاطون و اثبات عقاید خود استفاده جوییم، چه همان سان که افلاطون نمی‌تواند با ارائه‌ی آن نظریه خود اثبات اطلاق میتافیزیکی بودن زیبایی را بنماید، ما هم به این سلاحها نمی‌توانیم به تسخیر ژرفای این مسئله نایل گردیم؛ لیکن مسئله بر سر اینست که «عشق اشتیاق‌هایی را جانب مثال پاک جمال ایجاد می‌کند» به قول افلاطون، و این چنان نیست که به هوس و لذت انجامد؛ لیکن آنگاه که می‌انجامد و اشتیاق‌هایی را نیز ایجاد نموده است چه؟

بحث عشق را به موضعی دیگر موکول می‌کنیم و به اصل سخن بر می‌گردیم تا می‌بینیم که نظر افلاطون درباره زیبایی و خیر و حق چیست.

افلاطون در این باره نیز با استاد خود سقراط هم رأی است، بلکه وی می‌خواهد زیبایی مظهر و تجسم دهنده خیر باشد؛ و از جانبی چون «زیبایی» را به عقل نسبت می‌دهد و بهترین تناسب را در این می‌داند که یک فکر زیبا در یک جسم زیبا باشد، به این نتیجه می‌رسیم که نزد وی خیر و زیبایی و حق هم آهنگ‌اند.

نزد افلاطون و سقراط زن نماینده زیبایی است و مرد را متوجه زیبایی محسوس می‌کند و سبب می‌شود که نیروی زنده‌ای در مرد ایجاد شده و کمال او ادامه یابد. زن زیبایی را بهتر از هر مرد تشخیص می‌دهد، حتی اگر این مرد سقراط باشد؛ عشق پیچیده‌ترین معماهاست که زن باید بگوید. و از این گفته چنان به نظر می‌رسد که اگر عشق را پرتوی از عالم تجرد بدانیم، باید برای دریافت کامل آن در این جهان به «زن» مراجعه کنیم و حال آنکه گاهی اوقات در سایر پدیده‌ها به چنان مرحله‌ی از زیبایی می‌رسیم که کمتر زنی می‌تواند بدان پایه برسد. از طرفی عرفا با همه تجردجویی و ریاضت‌کشی‌های کشنده‌ی که در راه عشق بی‌شائبه و ملکوتی خود متحمل می‌شوند، با آنکه نفی زیبایی زن را نکرده بدان عقیده یک طرفه پشت پا می‌زنند و زیبایی را همچنان که در یک زن مشاهده می‌دارند در طبیعت نیز آنرا جستجو می‌کنند! هر چند مرتبه کامل آنرا در زیباترین زن به جستجو بر می‌خیزند!

ولی افلاطون آنجا که می‌گوید باید بین اجزاء یک شیئی زیبا «تناسب و اتساق و وحدت» موجود باشد، حق به جانب است؛ زیرا همین چیزها است که در وهله اول ما را قادر به دریافت زیبایی می‌دارد، صرف نظر از اینکه اینها را به خواص ذاتی پدیده‌ها نسبت دهیم یا ندهیم. گذشته از

نقد عقاید افلاطون مبنی بر هم‌آهنگ ساختن خیر و حق و زیبا که تا حدی با ارائه و روشن نمودن مسایل مربوط به اخلاق (خیر) و تفکر (حقیقت)، خود بخود متمایز می‌گردند، باید بدانیم که خود افلاطون نیز دربارهٔ زیبایی کدام رأی ثابتی نداشته گاهی «جمال فایق را به تناسب نسبت داده» چنانکه در کتاب «لدت» او آمده است و زمانی هم «فوقیت را فضیلت قایل شده است» چنانکه در فیدوس متذکر گردیده است.

از بین علمای اسلامی زمخشری در مورد زیبایی رأی افلاطون را پذیرفته و می‌گوید: «چون جمال موجودات امری عارضی و غیر اختیاری است نه اینکه موضوعی ذاتی، پس نباید آنچه در خارج از خود، چیزهایی را که به نام زیبا می‌دانیم تمجید و ستایش کنیم؛ چه نباید موجودی بر فعل غیر اختیاری خود ستایش گردد؛ وی هم چنان می‌گوید: لیکن چون زیبایی اشیاء پرتو و یا انعکاسی از زیبایی برین است اگر از این پهلوه ستایش آن می‌پردازیم نهی بر کار لازم نمی‌آید. و نیز صوفی و فیلسوف نو افلاطونی «نیوتن» مفهوم زیبایی و هنر را یکی پنداشته ماهیت اصلی زیبایی را در پدیده‌ها به تجلی ذات واجب الوجود رجعت می‌دهد، و می‌کوشد تا زیبایی عینی اشیاء را حمل بر آنچه ناپیدا - و زیبایی اشراقی، و بهتر بگوییم ایمانی و تصوفی - است نماید. روزبهان شیرازی نیز عقیده افلاطون را پذیرفته می‌گوید: روانهای ما در جهان معنوی جلوهٔ حقیقت را در آئینهٔ روی همدیگر دیده‌اند و از تأثیر آن زیبایی و مقارنه و شباهت با هم آشنا گشته‌اند، چون در این عالم آمدند، بدون چشم یکدیگر را باز بینند و بنور فراست یکدیگر را باز شناسند، و بر یکدیگر عاشق شوند... اگر فقط روان‌ها یکدیگر را باز دیدندی تا ابد در عشق هم باز ماندندی و به معدن اصلی که عشق قدم است نرسیدندی.»^(۱)

آنچه شدیداً تذکرش ضروری می‌نماید اینست که اثبات و رد این نظریات ایجاب تفلسف زیاد را نموده و بحث، کاملاً از جنبهٔ اصلی - شناخت هنر و زیبایی - منحرف می‌شود. و در این صورت ما باید نخست نظریات هر یک از فلاسفه را با اندیشهٔ عمیق فلسفی رد و یا اثبات کنیم و بعداً به طرح مسئلهٔ زیبایی پرداخته و از نتایج بحث خود درین مورد استفاده ببریم! که این هم نه تنها مقدور نبوده بلکه با روش کار ما منطبق نیست.

هر چند وعده دادیم که به مسئله عشق بیشتر توجه خواهیم نمود؛ چه نخست شایسته بحث و توجه بسیار است، و ثانیاً نسبت به پیچیدگی مطلب باید عمیقاً به کاوش پرداخت؛ از جانی دیگر از بیان این مسئله ناگزیریم که اگر ما «مردها» زیبایی را به صورت کامل در زن - آنهم گاهی اوقات - مشاهده می کنیم نه بدان جهت است که تنها تجلیگاه مثال جمال به صورت اکمل است؛ چنانکه افلاطونیان را عقیده بر این بوده است؛ بلکه بدین سبب است که از سوئی زن (انسان) از پهلوی کمال خود نیز به حد اعلای خلقت است، که این خود می تواند به تظاهر و تجلی زیبایی، از سوئی و به تحیر انسان از سوئی دیگر کمکی باشد. و از سوئی هم زیبایی زن در نظر مرد از آنرو کمال یافته می نماید که پهلوهایی کشتی دیگری نیز بر آن پیوسته است.

از جهتی این گفته ما (مردها) ست. آیا زنها هم همین عقیده را داشته خویشتن را مظهر کمال زیبایی می شمارند؟ آیا اگر ما بتوانیم جاذبه زیبایی را به صورت خاص خودش از زن با زیبایی های دیگر طبیعت - و به ویژه در برخی از مردهایی مانند حضرت یوسف (ع) - مقایسه کنیم به این نتیجه نخواهیم رسید، که زیبایی با همه قوت و ضعفش نمی تواند تمامت و کمال خود را تنها و تنها در زن مجسم سازد؟ و باز آیا همه زنها از این موهبت برخوردارند؟ که نیستند!

در مورد زیبایی در زن، کشش جنسی - که نیرومندی اش اعجاب آور است -، تمایلات دیگر نفسی، خواست های اجتماعی - مثل پناه بردن به رفیق، آنهم رفیقی که بتواند در حد شرکت در زندگی نگهبان انسان باشد - همه و همه نقش بارزی دارند.

لذا نمی توان نظریه افلاطون را - به طور درست و کامل - درباره زیبایی پذیرفت و نه هم مکلفیت آنرا که بر مبنای آن طرز فکر بنا شده است، و هر چند عشق را منبع کشش ها و جذباتی به سوی جمال می توان دانست ولی با ارائه ی آنچه گفته اند، نه چنان پر افراط و نه یگانه راه.

ارسطو و فن شعر

پس از بیان نظریات افلاطون نوبت می رسد به ارسطو شاگردش و نیز نخستین کسی که با نظرات افلاطون در افتاده، در همه شئون فلسفی، استقلال فکری را به دست گرفت؛ آنچه از نظریات ارسطو در برخی از نوشته هایش به خصوص در فن شعر و میتافیزیک راجع به زیبایی به

دست می‌آید درست خلاف گفته‌های استادش افلاطون است! چه ارسطو نخست از اعتقاد به مثل سر باز می‌زند و آنرا به باد انتقاد می‌گیرد؛ و ثانیاً از مطلقیت زیبایی روی می‌گرداند، و در قدم دیگر، برای زیبایی اساسی مستقل قایل بوده، آنرا به کلی از خوب جدا می‌شمارد. چه در نظر او: «خوب یعنی (خیر) همیشه در فعالیت است و «زیبا» رویهمرفته ممکن است در اشیای ساکن تمثیل کند».

وی با وضاحتی نمایان‌تر در جایی دیگر می‌گوید: «خوب و زیبا از همدیگر مختلف‌اند اگر چه خوب (خیر) در زیر بعضی شرایط شاید «زیبا» هم گفته شود».

از این گفته چنان بر می‌آید که می‌توان ارسطو را نخستین کسی دانست که بین زیبایی و اخلاق تمایزی قایل بوده و آنها را از هم جدا می‌داند. هر چند وی معتقد است که «اگر جمال در کدام چیز پایداری پیدا می‌شود، تنها در اعمالی است که خوب می‌باشند» و از این مرحله - که باز هم زیبایی و اخلاقی بودن اشیاء را یکی می‌داند - پیشتر نمی‌رود!

از جمله دیگر امتیازاتی که ارسطو برای زیبایی قایل آمده است یکی آنکه زیبایی را فوق «مفید» بودن و ضروری بودن دانسته، و دیگر اینکه اساس لذات ناشی از زیبایی را دور از خواهشها و شهوات پنداشته به بی‌طرفی لذات جمال حکم صادر می‌دارد.

اهم عناصر کلی جمال در نزد ارسطو «نظام، هندسه و یقین و تشخیص» است؛ وی در فن شعر خود، درباره‌ی اندازه‌ی چیز زیبا نیز چیزهایی دارد؛ مثل آنکه جسم زیبا و یا کار هنری نباید آنقدر بزرگ باشد که به یک نظاره زیر دید قرار گرفته نتواند و نه بالعکس؛ که در بخش دوم این رساله (بخش هنر) مورد بررسی بیشتری قرار خواهیم داد.

از آنچه درباره‌ی فلاسفه‌ی یونان باستان سخن رانیم این نتیجه به دست می‌آید که ارسطو درباره‌ی زیبایی و هنر نسبت به سایر فلاسفه، به خصوص سقراط و افلاطون دارای دیدی وسیع‌تر و علمی‌تر بوده و می‌کوشیده است تا به نحوی عالمانه نظریات افلاطون را زیر تأثیر آورد که البته از عهده‌ی این مهم نیز به درستی توانسته است بیرون شود؛ چه نظریاتش روی عللی در حدود ۱۵۰۰ سال بر اذهان و افکار دانشمندان حکومت نموده و هر چند با پیدایش مکاتب جدید هنری - بعد از رنسانس - اساس نظریات ارسطو درباره‌ی هنر به هم ریخت. لیکن نمی‌توان این حقیقت را انکار کرد که برخی از گفته‌هایش چه درباره‌ی «شعر» و چه درباره‌ی زیبایی تا هم اکنون بر اذهان و افکار اندیشمندان قرن بیستم حکومت داشته و بر اکثر نظریات کنونی رجحان دارد.



زیبائی‌شناسی جدید

پس از ارسطو چنان که گفتیم کوشش چشمگیری درباره‌ی زیبایی‌شناسی و هنر به عمل نیامد و هر چند به صورت پراکنده کتب و مقالاتی چون کتاب «نقاشی» «لئوناردو داوینچی» (Laanardo da vinchi)، «فن شعر» تألیف «بوالو» و چند کتاب دیگر در زمینه‌های شعر و موسیقی و هنر نوشته شد، باز هم نتوانست این شعبه از دانش به صورت علمی تا قرن هجدهم و تحقیقات مفصل و عالمانه «باو مکارتن» که به عنوان زیباپسندی (Aesthetees) در دو جلد منتشر شد مورد تحقیق و کاوش قرار گیرد.

هدف از نگارش این کتاب نزد «باو مکارتن» این بود تا خالیگاه و نقایص نوشته‌های دانشمندان قدیم و به خصوص نوشته‌های «ولف» را در مورد زیباپسندی پر سازد، و روی همین امر به پیروی از ولف بین علم جمال عملی و علم جمال نظری فرق گذاشت. مسایلی که در علم جمال نظری می‌تواند مورد بحث قرار گیرد نزد «باو مکارتن» در سه مرحله یا قسمت می‌تواند مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد:

۱- وظیفه اول این علم تشخیص عناصر زیبایی به مدد مدرکات حسی می‌باشد، و به این ترتیب راه اکتشاف زیبایی را هموار می‌کند؛ این قسمت از علم «زیبائی‌شناسی» را «کشف و جستجو» (Heuristics) می‌نامند؛ که تمام هم «باو مکارتن» در کتاب دو جلدی وی متوجه همین قسمت از دانش زیبایی‌شناسی شده است. این دانشمند زیبایی را ذروه و اوج حس شناخت انسانی شمرده، آنرا «توازن بین نظام اجزاء و نسبت متقابل آن‌ها به تمام زیبایی» می‌داند.

وی غایه و هدف زیبایی را درین می‌پندارد که به «ترضیه و تحریک رغبت و اشتیاق» پردازد. یعنی برخلاف کانت و دیگر دانشمندانی که می‌کوشیدند تا زیبایی را از مسایل اخلاق و احساس لذت جدا سازند، وی عالیت‌ترین مظهر تجلی زیبایی را «طبیعت» شمرده و لذا «تقلید از طبیعت، به گفته باو مکارتن عالی‌ترین مسئله در هنر است»؛ که این عقیده نیز از طرف بعدی‌ها مردود شناخته شد.

به هر حال، چون دانش روانشناسی به کشف پدیده یا ملکه مستقلی در ذهن انسانی به نام

«وجدان» دست یافت و دانشمندان کنجکاو را به خود جلب نمود، عقیده «باو مکارتن» مبنی بر کمال حسی معرفت شمردن زیبایی مورد تردید و انکار قرار گرفته و اینان می‌خواستند تا این راز ناشناخته را در مرتبه و یا ناحیه تازه مکشوف «وجدان» جستجو دارند؛ و به این ترتیب دروازه‌های جدیدی به روی این رشته دانش گشوده شده، کتب و رسایل زیادی در مورد زیبایی و هنر نگارش یافت. هر چند بایست درباره باو مکارتن در موضع خودش بحث می‌کردیم، لیک چون خواستیم تا از توجهی که این دانشمندان به مسئله زیبایی داشته - هر چند نظراتش با اشتباهاتی همراه است - تقدیری به عمل آوریم، اینک پس از ارائه دو قسمت دیگر نظریه‌اش در مورد علم جمال‌نظری، مختصر توجهی بر اندیشه‌هایش نموده به ارائه نظر دانشمندان دیگر این مکتب می‌پردازیم. وی در مورد وظیفه زیبایی‌شناسی این چنین ابراز رأی می‌نماید: «وظیفه دیگر آن اینست که معلوم کند عناصر زیبا چگونه بایستی با یکدیگر تألیف شوند تا ترکیب آنها زیبا گردد. این قسمت را «بحث در روش» (Methodology) می‌نامند؛

کار دیگر علم الجمال نظری بحث درین است که چگونه می‌توان عناصر زیبا را که با زیبایی هم ترکیب شده‌اند آشکار و جلوه‌گر ساخت؛ این قسمت را «علم رموز و علایم» Semeiotics می‌نامند؛ که البته همچنانکه اشاره شد، وی فقط راجع به قسمت نخست از سه قسمت مزبور بحث نموده است.»

این نکته در اندیشه باو مکارتن قابل دقت است که آیا براستی منظور زیبایی «دلپذیری» و تحریک لذات است؟ و هر آنچه تواند چنین کند زیبا نیست؟ جواب این نکات خیلی ساده است، مشروط بر اینکه نخست به دسته بندی و تمیز بین لذایذ نفسی پردازیم؛ و ثانیاً آنچه را زیباست از آنچه دلپذیر است جدا نمائیم؛ لذتی که از دیدن چشمه آبی به یک یابانگرد عطش زده دست می‌دهد در شرایط ویژه خود، کمتر از لذتی نیست که مردی از یک منظره جالب بهاری دارد؛ لیکن این دو پر اختلاف است؛ نخستین لذت به غریزه عطش و میل شدید به تأمین آب مربوط و بستگی کامل به زندگانی داشته، صیانت نفس یا زندگی خواهی شدیداً وی را به سوی آن می‌کشاند، در حالی که دومی از هر گونه هدف و منظور منطقی و ارادی دور بوده، لذتی خالص و بی‌شائبه به ما ارزانی می‌دارد؛ و همچنین بین سایر لذات و احساس‌های مولد غرایز و احساس زیباپسندی همین اصل کلی (خالص بودن لذت تولید از زیبایی و غایتمند بودن و منظوری بودن

سایر لذات) موجود و مقدور است. در اینجا اشتباه با و مکارتن مبنی بر اینکه منظور زیبایی را «تحریک رغبت و اشتیاق می‌پندارد کاملاً روشن می‌گردد؛ حال اگر «رغبت» و «اشتیاق» نزد وی همان احساس زیباپسندی باشد، حرفش درست است.

اشتباه دیگری که ارزش نظریات این دانشمند را از بین می‌برد آنجا نمایان می‌گردد که در مورد هنر و غایت آن نظر می‌دهد؛ و ما آنرا در قسمت دوم این رساله ضمن بحث دربارهٔ ماهیت هنر به اجمال بیان خواهیم داشت.

زیبائی‌شناسی هگل

هگل که از برجسته‌ترین فلاسفهٔ قرون اخیر به شمار می‌رود همچنان که در همهٔ نظریات فلسفی و منطقی زمان خویش انقلابی عظیم به راه انداخت، در مورد این قسمت از معارف انسانی نیز دارای نظریاتی کاملاً جدید و عمیق است. هر چند نمی‌توان به صدق همهٔ افکارش معترف شد. وی در همه جا می‌کوشد تا افکارش را بر پایهٔ وجود مطلق یا مثال استوار توجیه دارد. و حتمی است که از این روش در مورد مسایل زیبایی و هنر نیز استفاده می‌نماید؛ وی زیبایی را عبارت از «تابش مطلق»^(۱) یا مثال از پس جهان محسوسات می‌پندارد.

«لازمهٔ مفهوم زیبایی آنست که عین یا موضوع آن محسوس باشد، یعنی چیزی واقعی باشد که به حواس در آید، مانند تندیزی یا ساختمانی یا آهنگ موسیقی دلنوازی یا دست‌کم، صورت ذهنی چیزی محسوس، مانند آنچه در شعر آفریده می‌شود. زیبایی امری تجربیدی و انتزاعی نمی‌تواند باشد؛ پس عین زیبا خود را بر حواس عرضه می‌کند ولی بر ذهن یا روح هم جلوه می‌فروشد زیرا وجود حسی محض به خودی خود زیبا نیست، بلکه فقط هنگامی زیبا می‌گردد که ذهن پرتو فروغ مثال را از خلال آن ببیند.»

فهم نظریهٔ هگل - با آنکه مأخذ این رساله متن نوشته‌های مشکل و پیچیدهٔ خود هگل نیست باز هم - خالی از ابهام نمی‌باشد و برای آنکه خواننده به دستگاه فکری هگل بیشتر آشنا شود ناگزیر

۱- وی در تعریف ماهیت مطلق می‌گوید - ماهیت مطلق را می‌توان به شیوه‌های گوناگون وصف کرد مثلاً می‌توان آن را ذهن یا روح یا خرد یا اندیشه یا کلی نامید.

برخی از اصطلاحات فلسفی‌اش را با استفاده از همین مأخذ^(۱) روشن می‌داریم تا خواننده از مراجعه به کتب فلسفی و اصل نظریات هگل بی‌نیاز باشد، هر چند به طور کامل هر گز بی‌نیاز نخواهد شد. گفتیم هگل، زیبایی را در تابش مثال از پشت واقعیات بیرونی می‌پندارد، لیکن مسئله «مثال یا مطلق» نزد ما مجهول ماند و ندانستیم آیا این مثال نیز از سلسله همان مثل افلاطونی است یا چیز دیگری؟ مجرد است یا نه؟ به هر حال، با آنکه قبلاً اشاره‌ای به این مسئله نمودیم باز هم با ذکر آنچه می‌آید به روشنی مطلب می‌افزایم.

مثال یا Idea نزد هگل «نخستین مرحله صورت معقول، ذهنیت است. در این مرحله، ماهیت حقیقت جهان یا مطلق به چیزی تعریف می‌شود که ذاتاً ذهن است، این بر نهاد و این یکی «از سه پایه دیالکتیکی» است.

مرحله دوم صورت معقول، عینیت است. در این مرحله حقیقت به ضد ذهن، یعنی به عین تعریف می‌شود و این برابر نهاد است. در همنهاد، حقیقت، چیزی نه مطلقاً ذهن و نه مطلقاً عین بلکه جامع ذهن و عین هر دو دانسته می‌شود و «مثال» را می‌توان به همین یگانگی ذهنیت و عینیت تعریف کرد.» و همین مطلق است که تجلیاتش را در مراحل مختلف هنر، دین و فلسفه مشاهده می‌داریم. وی هنر را - با آنکه مظهر جمال زیبایی است - نازلترین مرتبه تجلی مثال می‌شمرد که از آن پس، مطلق نخست در دین و سپس به نسبت عدم کمال دین در فلسفه تظاهر می‌نماید!

هگل چون زیبایی را تابش مطلق دانسته و از جهتی مثال را حقیقت مطلق می‌داند، چنین به نظر می‌رسد که بین این دو خواسته امتیازی قایل شود، لیکن نه چنان است و خود متوجه این دوگانگی شده می‌گوید: «چون مثال، حقیقت مطلق است، چنین بر می‌آید که حقیقت و زیبایی هر دو یک چیزند، زیرا هر دو مثال‌اند. ولی در عین حال از هم متمایزند.

زیبایی مثالی است که به صورتی حسی در هنر یا طبیعت به رؤیت و ادراک حواس در آید؛ حقیقت مثالی است که بدان گونه که در خویشتن هست، یعنی به صورت اندیشه محض دریافت شده و در این حال انسان نه به دستیاری حواس بلکه به مدد اندیشه خالص یعنی فلسفه بر آن آگاه تواند شد.» با توجه به این گفته پر مغز هگل پوچی نظر آنانکه زیبایی و حقیقت را یکی می‌انگارند کاملاً بر ملا می‌گردد، هر چند ما، مجبوراً رابطه فکر و حدس «حق و زیبایی» را شرح دادیم.

هگل با آنکه کمال زیبایی را در هنر جستجو می‌کند باز هم آن را نخستین تجلیگاه مثال نشناخته زیبایی را در وهله اول در طبیعت می‌یابد، و مثال را درین مرحله در حالتی جز خودی یعنی نه آنچنانکه در واقع ذات خویش است می‌پندارد و علاوه می‌کند که چون به صورت ذاتی خویش نمود نیافته بلکه در پشت حقایق عینی نهفته است، وقایع عینی یا طبیعت را زیبا نموده است. و این زیبایی خود دارای مراتب و درجاتی است که از ماده خام طبیعت گرفته متدرجاً به ارگانیزم یا موجود زنده به حد اعلای تجلی می‌رسد.

«ما اگر در ماده خام که نمودار پست‌ترین مرحله طبیعت است نظر کنیم می‌بینیم که مثال چنان در زیر نقاب عین خارجی وابسته است که هیچ گوشه‌ای از جمال آنرا نتوان دید.

... در مرتبه‌ای بالاتر چون منظومه شمسی را در نظر گیریم می‌بینیم که همه اجزاء آن به راستی به یکدیگر وابسته‌اند و به علاوه، یگانگی آنها دارای کانونی است که خورشید باشد. ولی روابط اجرام این دستگاه نیز تابع قوانین افزاری است. وانگهی، یگانگی آن به جای آنکه یگانگی کمال مطلوب باشد و همه اعضایش را در بر گیرد و از آنها جدایی نپذیرد برعکس محصول عین مادی جداگانه‌ای یعنی خورشید است. در اینجا یگانگی، خود، جزئی از اجزاء دستگاه است. فقط هنگامیکه به پدیده‌های طبیعت اندامی یعنی زندگی می‌رسیم زیبایی راستین را می‌یابیم. زیرا در تن زنده، همه اندامها در وحدتی کاملاً مطلوب، که همان جان فراگیرنده تن باشد، به هم پیوسته‌اند.

... از اینرو زندگی گیاهی و جانوری هر دو زیباست، ولی زندگی جانوری زیباتر از زندگی گیاهی است، زیرا «جانور زنده» مثال، یعنی یگانگی را در یگانگی به نحوی کامل‌تر از «گیاه» پدیدار می‌کند.»

اینک نوبت آن فرا رسیده تا نگاهی به اندیشه‌های این فیلسوف ارجمند بیندازیم و ببینیم همه آنچه را که می‌گوید حق‌اند یا خیر.

مقدم بر همه، این مسئله را باید متذکر شد که اساس اندیشه هگل مبنی بر موجودیت روح ذهنی و عینی و اختلاط آن دو به روح مطلق با روش دیالکتیکی که خود واضع آنست، بیشتر از حد یک نظریه ارزش و اعتبار علمی ندارد. چه نه علم می‌تواند و نه فلسفه چنین مسئله‌یی را اثبات کرده و بپذیرد. البته در آنچه گفتیم منکر واقعیت برونی که هگل آنرا «روح عینی» می‌شمارد، نبوده و نخواهیم بود. اما چون نمی‌توانیم کلیه فرضیه‌های این دانشمند را تفسیر و توجیه علمی بداریم، لذا

ناچاریم تا برای دانستن اشکالها و ردّ اندیشه دیالکتیکی هگل - و حتی صورت دیگری که بنیانگذار نظام اشتراکی (کارل مارکس) بدین مسئله بخشید - به کتب فلسفی مراجعه نمایم؛ چه روشن است که جایش در این رساله نخواهد بود.

روی همین اصل نمی توان به عقیده تابش مثال جهان بر پدیده های عینی برای تجلی زیبایی دل بست و این عقیده نیمه عرفانی را پذیرفت که در مسئله وجود جز خدا همه زشتند و یا لااقل فاقده زیبایی. ما، همچنانکه خود هگل زیبایی را چیزی حدسی و به تعبیری ویژه، انتزاعی پنداشته و لازمه تظاهرش را تجلیات برون ذهنی یا صور ذهنی می پندارد، می شمیریم؛ لیکن نه چنان که زیبایی را در پدیده های حسی، تجلی ملکوتی و یا پدیده ها را حامل چیزی معنوی بدانیم. بلکه آن (زیبایی) را در روابط تنگاتنگ شکل و محتوی، بافت و تناسبات، هم آهنگی و قرینه وقایع می انگاریم، چه اصولاً هرگز نیازی به عقیده تابش جمال مطلق یا چون افلاطون مثال زیبایی و خیر برای تظاهر زیبایی احساس نمی کنیم.

از سوئی آنجا که زیبایی را در مراتب تکامل، متکامل و متجلی تر می یابد، می پنداریم؛ ولی متذکر می شویم که مسئله کمال، که خود می تواند ممد بر زیبایی و انگیزنده تحیر بشود با جمال اشتباه گردیده است؛ و جایی که بشرح مسئله نظام شمسی می پردازد خود مؤید نظر ماست! هر چند بر مبنای این بینش، لازم می آید که عیناً با درجه تکامل مخلوقات، چهره زیبایی نیز بی نقاب تر گردد! که نمی گردد! و اندک توجهی به طبیعت، این گفته را ثابت می دارد! چه کسی می تواند ادعا کند که زیبایی یک شاخه گل کمتر از زیبایی یک الاغ است؟ چه کسی می تواند بگوید غروب خونین در ساحل مدیترانه یا در قلب اقیانوس کبیر زیبایی کمتری دارد نسبت به یک میمون یا فیل؟! در همه جای طبیعت این حقیقت به چشم می خورد. لیکن نباید چنین تصور نمود که چون ما خلاف گفته هگل سخن رانیم در همه پدیده های جهان صادق است نه؛ ما نخواستیم بگوییم که هرگز چنان نیست که هگل می گوید، بلکه غرض ما اینست که آنرا از مرتبه قانونی بودنش بیندازیم و روشن سازیم: اینکه در سلسله مراتب کمال اشیاء بعضاً به زیبایی بیشتری برخورد می کنیم نباید مسئله کمال آنها را با جمال مدغم نموده، در همه موارد، زیبایی را در نوع متکامل تر، متجلی تر پنداریم!

از جهتی هگل علت پدید آمدن هنر را درین می داند که زیبایی طبیعت نسبت پایان پذیری

اعیان طبیعی بسیار ناقص بوده و هنر متجلی می گردد! که این خود بر خلاف اصول دیالکتیکی است. و چون هنر به ذروه کمال رسید و دیگر گنجایش ظهور و تجلی را نداشت، نخست دین و سپس فلسفه ظهور می یابند؛ این اشکال پیش می آید که پس چرا دین نمی تواند مظهر زیبایی باشد؟ چه دین با اندک روشنی که نزد همگان دارد اساساً نمی تواند زیبا باشد! و همچنان فلسفه؛ و از طرفی این مقوله ها و گفته ها (دین و فلسفه) زائیده نیاز انسانی است! که باز هم بر علاوه خلط بحث و پریشانی بیان نمی تواند بر مبنای دیالکتیکی آنچه هگل می گوید توجه گردد! مسئله مربوط به اساس پدیدار شدن دین و یا فلسفه بر مبنای دیالکتیکی در صحنه زندگانی انسان نیست، بلکه مربوط به تابش و جدال دائمی مطلق هگل می باشد.

پس از هگل - پس از هگل دانشمندان زیادی دنبال نظریات وی را گرفته در مورد زیبایی و هنر تعریف ها و نظریه ها و... ارائه نمودند که هر چند اندیشه اینان بعضاً با دستگاه تفکر هگل سازگار نبوده است ولی با همه اینها، باز هم فلسفه هنر و زیباپسندی را به شکلی از اشکال، بر مبنای میتافیزیک بنیان نهاده و هر کدام، زیبایی را مربوط به تجلیات روحی می دانند؛ چنانکه «ارنولد روگه»^(۱) زیبایی را «تصوری (Idea) خویشن نما» می شمارد. وی معتقد است که «روح» با مراقبه خویش، خود را متجلی می یابد؛ اگر این تجلی کامل باشد، زیبایی است، و اگر بروز او ناقص باشد، آزرمان، تغییر ظهور ناقص خویش را لازم می شمارد و درین مرحله است که روح، هنر خلاق می گردد.

و یا عقیده شلنگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) که توانسته است در مسایل مربوط به زیبایی شناسی دوران خود تأثیر فراوان بگذارد، زیبایی را «ظهور نا متاهی در متاهی» شمرده می گوید: «زیبائی، مراقبه در ذوات است، به همانسان که در اساس تمام اشیاء پیدا می شود «inder zrkildern» زیبا، با علم و اراده هنرمند به وجود نمی آید، بلکه از نفس تصور زیبایی در هنرمند پیدا می شود.»

از جمله پیروان مشهور شلنگ که در موضوع فلسفه هنر و زیبایی فعالیت ها و نظریاتی از خود به جای نهاده اند، یکی «زولگر» است که «تصور (Idea) زیبایی را، تصور اساسی هر چیز» می پندارد. زولگر ادعا می نماید که: «در جهان فقط صورت مسخ شده تصور اساسی را مشاهده می کنیم

ولی هنر ممکن است از راه وهم به مرتبه‌ی عالی تصور اساسی ارتقاء یابد، از این رو هنر مثالی از خلاقیت است.»

«وایسه»^(۱) یکی دیگر از پیروان سرسخت هگل، ماده‌ی عاری از زیبایی را - که جوهری روحانی است - مفهوماً فاقد هر نوع موجودیتی شناخته معتقد است که: «در تصور (Idea) حقیقت بین دو طرف ذهنی و عینی معرفت تضادی وجود دارد که یک نفس واحد می‌تواند به وجود مطلق، معرفت حاصل نماید. این تضاد ممکن است به وسیله‌ی مفهومی که اتحاد بین کلیت و وحدت را برقرار می‌نماید و در مفهوم حقیقت، به دو قسمت منقسم می‌شود، مرتفع گردد. چنین مفهومی حقیقتِ هماهنگ (aufgehoben) است، و زیبایی، همین حقیقت هماهنگ می‌باشد. براستی از درک خودِ زیبایی برای همه‌ی انسانها، فهم قلمبه‌های پیچیده و فلسفی گونه‌ی «وایسه» مشکل‌تر است. یعنی چه؟! یعنی اینکه زیبا آنقدر ممزوج با حقیقت است تا بدین سرحد؛ اصولاً بهتر بود وایسه می‌گفت: چون نزد من جز معنی، اعیان مفهوم و وجودی ندارند، لذا نمی‌توانم به زیبایی‌های طبیعت اعتراف نمایم؛ چه ممکن مجبور شوم تا آنرا نسبت به وقایع برونی دهم.

«تئودور فیستر»^(۲) می‌فرماید: «زیبائی تصویری (Idea) است که به صورتی محدود، تجلی کرده است، ولی تصور (Idea) غیر قابل قسمت نیست، بلکه سلسله‌ای از تصورات Ideas را تشکیل می‌دهد، این تصورات، خود را به صورت خطی صعودی و نزولی نمایش می‌دهند. تصور هر اندازه در مرحله‌ی اعلی قرار داشته باشد، متضمن زیبایی بیشتری است، لیکن نازلترین مرتبه نیز واجد زیباییست زیرا نقطه‌ی اتصال ضروری سلسله تصورات را تشکیل می‌دهد. عالی‌ترین صورت تصور Idea شخصیت است، از این رو عالی‌ترین هنر آنست که عالی‌ترین شخصیت را برای موضوع خود دارا باشد.»

اینان همه زیبایی را در ماوراء طبیعت و در عالم ذهن و تصورات جستجو می‌کنند؛ اینان نمی‌خواهند، طبیعتی را که خدا زیبا آفریده، چنان تأثیرگذار بدانند که بتواند حس زیباپسندی انسان را برانگیخته، تولید حظ نماید.

پس از اینها، در این قسمت از دانش، فلاسفه نظریات موافق و مخالف زیادی را ارائه نمودند.

فلسفه زیباشناسی هگل مورد حمله قرار گرفت و داستان هنر دگرگونه گشت. از میان فلاسفه بسیار مشهور، ایدئالیست نامور قرن ۱۸ (شوپنهاور) همانطوریکه در همهٔ ساحه‌ها بدینی و ذهن‌گرایی وی مشهور است، در مقام زیبایی و هنر نیز مقام تازه‌ای را در پرده بست؛ وی از جملهٔ کسانی است که نخست تمامت دستگاه فلسفی هگل و ثانیاً اساس زیبایی شناسی او را نفی نموده و یکسره مردودش شناخت.

اراده و زیبایی

دانستن عقاید «شوپنهاور» درباره «زیبائی شناسی» ایجاب می کند تا به صورت بسیار اجمالی از جهان بینی وی آگاه باشیم.

وی خودش وقایع و پدیده های برونی را بر اساس وجود ذهنی شان قرار می دهد، لذاست که مثل کانت به اختلافات شدید بین «بود» و «نمود»، بین جهان پیدا و محسوس و شیء بالذات معتقد است. در نظر شبه عارفانه او جهان خوابی بیش نیست، و همه آنچه را که نزد کسی احساس می شود که هستی دارد، فاقد هستی عینی دانسته وجودشان را فقط پندار گونه و تصویری می شناسد! یعنی «صدائیکه مثلاً از ناقوس می شنویم، در گوش ماست نه در ناقوس. رنگی که در گل سرخ می بینیم، احساسی است که چشم ما می کند و گرنه گل سرخ، رنگ و بو ندارد...» و این حقیقت (جهان تصور من است) اصلی است که مانند یک قضیه بدیهی، انکارناپذیر است.

«ادعای اینکه در پس اشیاء محسوس حقیقی وجود ندارد، یک اشتباه فاحش است، البته اینکه این حقیقت نهفته چیست بر ما پوشیده است.» از جمله: «در پس اشیاء محسوس» وی، بوی اعتقاد به محسوسات می آید، که آنرا نوعی پایه، پوشش یا «نمود» برای آن «بود» لغزان و ناپیدا بشمار می آورد. به هر حال شاید یادش رفته که قبلاً محسوسات را انکار کرد و این، فکریست دیگر؟!!

این اعتراف ها به گونه روشنی در نوشته های او به چشم می خورد؛ درین نبشته نیز چندین مورد، خود به مسئله حس نمودن اشیاء اعتراف می کند ولی آن (حس) را درست نمی داند. نه علم می تواند به این حقیقت نهفته برسد - زیرا حواس قدرت کشف شان محدود به محسوسات بوده و علم نیز بر مبنای حس و تجربه قرار دارد، - و نه فلسفه عقلی. لیکن شوپنهاور با روش خاصی که

برتر از علم و عقل است! بدان رسیده است، آنهم از یک راه غیر مرئی و به قول خودش زیرزمینی! این راه را شوپنهاور چنین بیان نموده است: «من از یک سو تن خود را حس می‌کنم که شکل و حجم مخصوص دارد و فضائی را اشغال کرده و در «زمان» دوام می‌آورد و رابطه‌اش با اشیاء دیگر روی علت و معلولی مبتنی است، ولی از سوی دیگر من خود را وجودی می‌دانم که حس می‌کند و به عمل می‌پردازد و آرزوهای گوناگون در دل می‌پروراند، و تلاش می‌کند. در یک کلمه خود را موجودی می‌بینم که «اراده» می‌کند. در اعماق خود آگاهی من این وجود باطنی همچون وجودی بری از قیود زمان و مکان خارج از سلسله علت و معلول جلوه گر می‌شود.» این وجود باطنی مکشوف نزد شوپنهاور با پیکر ظاهری‌اش یکی است و این هر دو جلوه چیزی ثالث بنام «اراده» است که قبلاً آنرا حقیقتی پنهانی گفتیم. این اراده به صورت پیدا یا برون ذات مثل پیکر اعیان متکاثره - اعم از جماد یا حیوان - و به صورت ناپیدا یا درون ذات مثل آن وجود باطنی جلوه‌گری دارد؛ لذا پیکر همه موجودات شکل‌پیدای یک «اراده» ی واحد است. اراده در مراحل ابتدایی تجلی، خود را در جمادات و سپس در نبات... کور و نابخود آگاه است، و درین سلسله تکامل است که آهسته آهسته به خود، آگاهی یافته و حداکثر آگاهی برای وی زمانی حاصل می‌شود که در وجود نوابغ متجلی گردد.

«اراده حقیقت است و ذات مطلق است و چیزهای جهان همه نمایشهای اوست بدرجات مختلف...؛ تسلط اراده بر موجودات بنابر درجه تکامل، نقصان می‌یابد، یعنی موجودات پست‌تر بیشتر زیر فشار اراده قرار دارند و کمترین تسلط اراده در سلسله وجود بر انسان است، زیرا بشر توانسته به اثر تکامل دارای ذكاء و هوش سرشاری گردد. که همین هوش از قدرت و تسلط اراده بر وجودش کاسته است؛ و لذاست که انسان بیشتر از همه حیوانات به درک زیبایی نایل می‌تواند شد.» چه شرط اساسی برای ادراک جمال و تحقق آن در هنر، آزاد شدن از قیود اراده است. زیرا هر قدر هنگام تماشای یک منظور (چیز) زیبا یا یک اثر هنری بیشتر بتوانیم از قید اراده اغراض خود را آزاد کنیم به همان نسبت به درک کامل جمال نایل شده و «بیشتر لذت خواهیم برد.»

و این مهم انجام نخواهد پذیرفت مگر در حالت بیخودی، چه درین موقع است که می‌توانیم از جهان برون، از جهان نمایش و نمود، خویشتن را رهانیده «غرق در عالم «صور» گردیم» شوپنهاور کمال زیبایی را در بین همه موجودات و صور گوناگونی که جمال به درجات

مختلف و الوان رنگارنگی در آنها نمودار شده است، به وجود انسان نسبت می دهد، و علت این مسئله را پیچیدگی ساخت و کامل بودن انسان می داند. و این مسئله خود به یک حقیقت دیگر پیوند می خورد و آن اینکه شیئی موجود معقد و پیچیده ضرورت و نیاز بیشتری به انسجام و هم آهنگی دارد و چون «زیبائی در هم آهنگی است، لذا تن آدمی از همه موجودات عالم زیاتر است.»

شوپنهاور از جمله کسانی است که سخت به زندگی و خصوصاً ازدواج مخالف بوده است و حتی تا آخر زندگانی تن به ازدواج نداده، آنرا شرّ مطلق می شمرد. اما این گفته وی که: لباس مخصوصاً لباسی که اعضای بدن را به کلی در خود دفن می کند، دشمن زیبایی است [چه] بدن انسان اصولاً به صورت عریان زیاتر است، به همین جهت بهترین لباس برای قشنگترین اندامها برهنگی است» قابل دقت است و چه بسا که ناشی از سرکوفتگی امیال و شکست های زندگی بوده باشد.

نقد نظریات شوپنهاور در مقام جدالهای فلسفی کاری است پر اهمیت؛ هر چند از طرفی، پریشانی افکار از روش بیان وی برای هر آنکس که اندک دانش فلسفی داشته باشد روشن است. وی از اثبات حقیقتی پنهانی (اراده) که دارای جلوه های پیدا و پنهان است با روشی علمی و منطقی بدون تردید عاجز بوده و نمی تواند دستگاه فلسفی اش را بر پایه های منطقی استوار سازد، حس و عقل را برای شناخت حقیقت باطنی ناقص می شمارد، و جویای آتشی دیگر است، لیکن هنوز صفحه برنگردانیده استدلالی ناقص - آنهم با استفاده از معرفت حسی - برای پی بردن به آن حقیقت می آورد!

«من از یک سو تن خود را حس می کنم که شکل و حجم مخصوص دارد و فضایی را اشغال کرده و...!» که معلوم نیست با چه آلتی به چنین شناخت و درکی از وجود خود رسیده است؛ و از جانی باین مرتبه از درک می رسد که می داند موجودیست دارای حس و آرزو و اراده که این شناخت نیز با شناخت حضوری نفس، متفاوت است که باز معلوم نیست اگر عقل را کنار گذاریم اثبات بداهت و وضوح این معرفت را با چه وسیله ای می توانیم بدست آوریم؛ به هر حال، نمونه هایی از ایندست بیانگر پریشان گوئی روشن اوست و فکر می کنم لزومی بیشتر برای نقد کامل و فلسفی افکارش احساس نخواهد شد.

اما در مورد زیبایی که آنرا به صورت کمال یافته‌یی در وجود انسان می‌یابد و علتش را هم پیچیدگی و هم آهنگی کامل ساختمان وجود آدمی می‌شمارد، باید گفت آنچه در زمینه نظریات هگل درین خصوص ارائه شده، می‌تواند جواب قناعت بخشی باشد برای گفتار شوپنهاور؛ هر چند در انسان یا در مراحل پائین تر وجود مثل حیوان و نبات، نسبت درک زیبایی، بروز زیبایی نیز متفاوت است، لیکن نه چنان که قانون^(۱) باشد.

از طرف دیگر قول عده‌ئی را پذیرفته کمال را ممد بروز زیبایی می‌شناسیم، ولی آیا می‌توانیم آن را عین حقیقت جمال بدانیم؟!

از آوردن اقوال دیگر دانشمندان این مکتب یا این دسته، امثال «پوانکاره» که می‌گوید: «اگر دانشمند عالم طبیعت را مورد مطالعه قرار می‌دهد نه برای اینست که طبیعت مفید است، بلکه برای اینست که موجب حظ و شغف او می‌شود و طبیعت از این جهت سبب حظ و لذت می‌شود که زیاست» و منظورش از زیبایی در این مورد زیبایی صفات و خواصی که حواس هنرمند را متأثر می‌سازد نیست بلکه منظور زیبایی عمیق‌تریست که از نظام و هم آهنگی اجزاء متجلی شده و تنها عقل و فهم و ذكاء مطلق می‌تواند آنرا ادراک کند! و نیز نظر دانشمندان دیگری چون «لیویک»^(۲)، «رید»^(۳)، «شافس بری»^(۴) (۱۷۱۳-۱۶۷۰) که می‌گوید: «خداوند زیبایی اصلی است» یا «آنچه

۱- این نکته در عقاید شوپنهاور که معتقد است زمانی می‌توان به درک زیبایی نایل شد که از قید اراده وارست و هر چه بیشتر از زیر سلطه اراده وارهیم بدرک بیشتر زیبایی می‌رسیم، هیچ اساس منطقی ندارد و اصولاً نمی‌دانیم چه چیزی می‌تواند ضرورت احساس چنین امری را نمایان سازد، جز خواستن نوعی نظریه‌پردازی! آنهم موهومانه، خرافی و دور از منطق! و مضافاً برای تحقق چنین امری به بیخودی پناه بردن و...! که علاوه بر آنکه هیچ مدرکی برای درست جلوه دادن عقیده‌اش موجود نیست، سستی چنین اعتقادی کاملاً هویدا است؛ این که آیا هنرمند در زمان خلق اثری حالت شیدائی به قول افلاطون و یا بی‌خودی به قول شوپنهاور، دارد و یا همدوست و مشاهده‌کننده هنر به چنین حالتی گرفتار است مفصلاً در قسمت دوم رساله بحث خواهد شد؛ لیکن ذکر این نکته ضروری است که به عقیده ما، نه تنها هنرمند و یا هنرمین به چنین حالتی گرفتار نشده و محکوم نمی‌گردند، بلکه این حالت، عالی‌ترین مرتبه درک معرفت و خودآگاهی آنهاست، و فقط در همین لحظه‌هاست که هنرمند و هنرمین واقعی برآستی به معنی ژرف و دقیق کلمه در حالت تفکر و یا شناسایی قرار دارند.

۲- Levegue

۳- Reid

۴- Shofles Bury

زیباست، موزون و متناسب است، هر آنچه زیبا و متناسب است، حقیقی، و آنچه در عین حال هم زیبا و هم حقیقی است، دلپذیر و خوب است» و معتقد است به اینکه نمی‌توان آن (زیبائی) را جز به وسیله روح درک نمود و پیروان و پیشروان دیگر آنان^(۱) خودداری کرده فقط به ارائه‌ی نظریات دانشمند معاصر مرحوم صلاح الدین سلجوقی - که می‌توان آن را نخستین کسی دانست که در دوره‌های اخیر در این ملک به نشر و ارائه‌ی نظریات فلاسفه و دانشمندان در مورد زیبایی‌شناسی پرداخته است - می‌پردازیم، تا از جانی‌یادی به خیر و احترام از وی نموده باشیم؛ و از سوئی هم، چون در مورد زیبایی‌شناسی و هنر تا حدی روشی خاص را گزیده است، شایان توجه‌اش می‌شماریم.

۱ - چون بیگت، له وک، ژوفر اووا، راوسون و غیره.

زیبائی در پرتو مثال

قبلاً متذکر شدیم که استاد «صلاح الدین سلجوقی نگارنده کتاب: نگاهی به زیبایی» تا حدی در مورد زیبایی و هنر روش خاصی را انتخاب نموده است؛ وی معتقد است که اشیاء در روند تکاملی خویش می‌کوشند تا خود را به مثال کمال یا مثال نوعی خود برسانند؛ یعنی هر نوعی از انواع در سلسله خلقت دارای نوعی مثال است که کمال آن نوع بدان مثال منتهی می‌گردد؛ و در صورتی که دنبال تکامل بیشتری برود باید با تبدیل نوعیت، این راه را دنبال کند؛ هر چند در وهله اول این مسئله (در صورتی که متمایل و یا مجبور تکامل بیشتری باشد باید نوعش تبدیل ذاتی یابد) از طرف خود استاد صریحاً بیان شده و فرموده است که همین نزدیکی نوع و کوششی که آن چیز برای کمال خود و نزدیک نمودن خود به آن مثال انجام می‌دهد باعث بروز زیبایی آن می‌گردد یعنی: «... مثال کمال است که مثال جمال می‌گردد» باز هم برای آنکه فهم این مسئله آسان شود به ذکر مثال خود استاد می‌پردازیم: «الماس گوهری است که بر اساس تبلور شکل می‌گیرد، و همان تبلور نوعی آنست که آنرا، شکل مخصوصی داده است، که آن می‌تواند نور را از زاویه‌های تنگی انکسار دهد، پس هر اندازه که سطوح و مثلثات آن زیادتر باشد آنرا به مثال کمال آن نزدیکتر می‌کند.»

به همین ترتیب هر چیزی در نوعیت خود از جماد گرفته تا به انسان به صورت جبلی - که البته در مرتبه انسانی نیروی اراده و تعقل نیز بدان کمک می‌نماید - بجانب مثال کمالی خود سیر می‌کند، و هر قدر سلسله تکامل بالاتر می‌رود فهم و رسیدن به ماهیت این مثال مشکل شده و چون به مثال انسانی متوجه می‌گردیم اصلاً هیچ علمی نمی‌تواند به شرح آن پردازد و «تنها ذوق است

که آن را می‌داند.»

باید متذکر شد که در اینجا مراد از کمال، کمال مادی یا به لفظ خود استاد «کمال قوه» که آن هیچ جذاییتی ندارد، نیست، بلکه این کمال نوعی قدسی و میتافیزیکی است که زیبایی را در صورت متظاهر می‌کند. «زیرا صورت است که آئینه نظم و قانون است و هر چند صورت در سلسله ارتقایی وجود بالا می‌رود، این نظم عمیق و عمیق‌تر شده و بیشتر موجب حیرت می‌گردد؛» لیکن نه چنان است که این نظم و ترتیب صوری چیزی باشد ذاتی و متعلق به ماده، بلکه از آن سبب می‌تواند به مرتبه زیبایی افزایش به عمل آورد که آنها (نظم و ترتیب) «از امور جوهری و مابعد الطبیعی کمال است.» استاد لذت مولود از زیبایی را لذتی پاک، بی‌آلایش و بدون غایه و هدف دانسته، برای زیبایی جز نفس خود غایتی را در نظر ندارد؛ افزون بر آن معتقد به «زیبائی مطلق» بوده، جمال را نشانه کمال و کمال را غایه و نصب العین سیر وجود و حیات می‌داند.

درین دستگاه فکری، زیبایی دارای دو وجه یا دو بال بوده که: «یکی از آنها جمال است و دیگری جلال»، و این هر دو دست به دست هم داده و از وحدت و ترکیب آنها، زیبایی مثالی جلوه گر می‌شود که زیبایی حیثیت شکل را در این ترکیب دارا بوده و جلال حیثیت محتوای آنرا؛ و می‌توان گفت که: هنگام مشاهده زیبایی برای انسان دو چیز دست می‌دهد: یکی حیرت که عملیه‌ایست فکری و زاده پهلوی جلال و دیگری لذت بی‌آلایشی که مربوط به عمل حدس بوده و محصول پهلوی دیگر آن (جمال) است. «جمال چیزی است که نظاره آن همدردی و رحم و شفقت تولید می‌کند و تقریباً روح منفعله دارد، و باید نسبت به بیننده خود نهیبی نداشته باشد، ولی بالعکس جلال در بیننده خود نهیب و رعبی تولید می‌کند، و روح آن نسبتاً فعال است و طبیعی است که نسبت به بیننده خود عظمت و فوقیتی دارد» لیکن نه چنان است که مظاهر این دو یکی باشد، بلکه هر کدام دارای مظاهر مخصوص به خوداند.

استاد با همه امتیازی که بین حق و خیر و زیبا از نگاه علمی و منطقی می‌گذارد و هر یک را مربوط به قسمتی از دنیای وسیع اندیشه انسان می‌داند باز هم معتقد است که «آن چیزی که در ذات خود حق است، خیر نیز می‌باشد و آن چیزی که حق و خیر باشد، طبیعی است که زیبا نیز هست.» برای آنکه بهتر فهم مطلب شده باشد، آوردن این قسمت از نوشته‌های استاد ضروری می‌نماید: «حق مابعد الطبیعی است که توانسته است عدل اجتماعی آفاقی را بروی کار آورد و خیر اعلای

ما بعد الطبیعی است، که موجب کمال نفس و موجد علم عالی اخلاقی فردی و اجتماعی، و تلقین نوع پرستی گردد و هم جمال «برین» و قدسی الهی است که سبب اولی محبت بیغش و حس برادری و نوع دوستی و جذبات پاک و ذوق لطیف انسان شده و دنیای تراحم را به یک صحنه صلح و سلم و راحت و طمأنیت آورده است.» وی ضمن آوردن استدلال‌های شیرین عرفانی می‌کوشد تا انسان را در یک هاله مقدس قرار داده و ادعای خویش را اثبات نماید. که البته این استدلال‌ها حتی نزد شخص مادی نیز خالی از لطف و حقیقت نبوده مطالعه کتاب وی را توصیه می‌داریم.

استاد هم‌چنان که در مورد زیبایی گذشت در مسئله هنر نیز به حضور و ظهور نوعی مثال قایل بوده و می‌توان گفت در بین نظریات مستندی که راجع به هنر ارائه شده، نظریه وی جایی خاص و مرتبه‌ی بلند را اشغال می‌نماید؛ و البته بیان مفصل این دیدگاه در قسمت دوم این رساله خواهد آمد. فرق بارز استاد سلجوقی با سایر اندیشمندان میثافیزیکی در آنست که، نخست وی معتقد به اصالت حس بوده، هر چند اصل زیبایی را ماوراء الطبیعی دانسته، لیکن طبیعت را فاقد زیبایی نمی‌شمارد؛ یعنی وی معتقد به این است که اگر طبیعت دارای زیبایی هست، این زیبایی را کسی به او داده که آن را خلق کرده است.

دیگر اینکه مثال کمال و مثال جمالی که وی بدان معتقد است، وجود بنفسه نداشته و قائم بذات - چه در طبیعت و چه در ماوراء آن - نیست، بلکه این مثال در حقیقت الگوی ایده‌آل و تصویری است که وجود ذهنی و اعتباری دارد؛ مثلاً از هر کسی پرسیده شود بهترین انسانها نزد تو چه کسی تواند بود؟ وی در جواب، همه و یژگی‌های آن انسان ایده‌آل را ذکر کرده، تصویری را که از انسان کامل دارد بیان می‌کند؛ و در مورد زیبایی نیز؛ در اخلاق نیز؛ در معرفت نیز؛ لذا همین الگوی ایده‌آلی را که هر کس در ذهن خویش دارد، بال مثال کمال و یا مثال جمال و... می‌پندارد؛ نه آنکه چنان افلاطون و یا پیروانش به عالم مثال معتقد بوده و چنین و چنان!

در اخیر این بحث، تذکر این نکته بس مهم است که همانسان که دیده شد همه پیروان این مکتب (پیروان مکتب میثافیزیکی جمال) همیشه کوشش‌شان برین بوده است که: نخست برای جمال در خارج از ظرف ذهن خویش موضوعی تهیه نمایند، و در ثانی تا حد ممکن جدیت دارند تا ارتباط کامل این موضوع برونی را با ما بعد الطبیعه اثبات و مسجل کرده باشند. اکثر اینان زیبایی را

با اخلاق و حقیقت پیوند می زنند و بر آنند که اینان را جلوه های مختلف یک حقیقت واحده بدانند. هر چند می بایست تا صورتی بسیار اجمالی از نظریه این دانشمندان ارائه می شد، ولی باز هم سخن به درازا کشید و بیشتر از آن شد که در نظر بود؛ چه منظور اصلی در این رساله مسئله هنر است و چون بنا به عللی هنر در دوره های زیادی، متوجه این مسئله (زیبائی) بود و در طول این مدت همه می پنداشتند که این یکی (هنر) خدمتگذار و بیانگر واقعیت های آن دیگری (زیبائی) است، مجبوراً خواستیم تا سخنی در این باره نیز گفته باشیم - ولی می کوشم تا در ارائه ی نظریات سایرین، کمال اجمال و اختصار را - به شرطی که وضاحت مطلب را گم نکند - مراعات نمایم.

ذهنیت و زیبایی

این دسته از دانشمندان را می‌توان در مقابل دسته بالا قرار داد؛ البته نه به صورت صد در صد؛ چه بعضاً نظر به ساختمان دستگاه فکری‌شان، مسئله «زیبائی» به میتافیزیک کشانده می‌شود؛ اگر چه در نظریات‌شان بیان صریحی نسبت به پیوند زیبایی با میتافیزیک دیده نمی‌شود. به هر حال، کوشش این دسته متوجه آنست تا زیبایی را بیشتر مربوط به حالات درونی و پدیده‌های روانی از قبیل «ذوق»، احساس لذت و یا چیزی که ایجاد تحسین را می‌کند بنمایانند، ولی نه چنانکه معتقد باشند: زیبایی فقط ساخته و پرداخته ذهن است. یعنی می‌خواهند بگویند: آنچه ما در بیرون مشاهده می‌کنیم نفس و هستی چیزی بنام زیبا نیست، بلکه مجموعه دیگریست از قبیل خط، رنگ، نظم، تناسب که ذهن ما آنها را زیبا می‌پندارد! و اینکه اختلاف زیادی نسبت به وجود زیبایی نزد افراد مختلف به مشاهده می‌رسد از همین سبب است که اذهان مختلف با دیدهای مختلف و دارای برداشتهای مختلف‌اند! و از جایی اگر «زیبائی» در خارج از ظرف ذهن موضوعیتی (بودش و نمایش) می‌داشت، به طور قطع نه اختلافی در ذوق و سلیقه اشخاص ایجاد می‌شد و نه در مورد زیبایی و هنر اینهمه شکافهای عمیق، نزد اشخاص مختلف به وجود می‌آید؛ خلاصه اینکه: این دسته از دانشمندان می‌خواهند زیبایی را در حیات داخلی (فکر و عقل و تخیل) بشری، البته در مقابل برخی انگیزه‌ها و تداعیات جستجو نمایند، ولی نه آنسانکه بخواهند مسایل ذهنی را با یکدیگر مخلوط نمایند، بلکه با حفظ وظیفه و امتیاز هر یک از آنان؛ همچنانکه کروچه بین معرفت تخیلی (بصیرت) و شناخت منطقی و علمی تمایز گذارده و اساس هنر را بر مبنای شناخت تخیلی قرار می‌دهد.

«السن»^(۱) که یکی از پیروان این مکتب است می‌کوشد تا هنگام تماشای یک چیز زیبا به آنالیز عملیه‌های ذهنی پردازد، که مربوط به یک مسئله پیچیده و غامض عملیه‌های تخیلی است. وی این مسئله را «عبارت از این می‌داند که یک دسته مفکورات به طور مسلسل به دماغ می‌ریزد، مفکوراتی که مستبدانه مشخص و مرتب نشده است، بلکه همیشه مربوط است به تأثرات و یا جذبات (مانند بشاشت و غمگینی و دهشت) و نیز توسط موضوعات تحریک گشته است.»

وی می‌خواهد بگوید که: زیبایی نیست مگر زاده تراکم و تجمع یک سلسله عملیه‌های ذهنی انسان در حال نظاره یک موضوع یا چیز زیبا. این نظریه خالی از نقص نیست، زیرا متضمن آنست که فکر (عقل) در مورد عملیه‌های ذهنی بی که به صورت مسلسل و مستبدانه به دماغ ریخته شده است تشبث نموده، حکم صادر می‌نماید؛ از طرفی مادر مورد زیبایی، نخست با یک وحدت کامل، منظم و متناسب و متقارن مقابلیم و سپس متوجه جزئیات آن می‌گردیم، و نه بالعکس. و این مسئله با بیان السن که پیدایش افکار و تداعیات را به صورت مسلسل - که خود بیانگر عدم در نظر گرفتن وحدت پدیده زیبا است - می‌انگارد، سازگار نیست.

«جفری»^(۲) یکی دیگر از پیروان این مکتب قدمی فراتر نهاده - هر چند بهتر است که بگوییم قدم نهایی را در این راه برداشته - زیبایی را چنین تعریف می‌کند که: «عبارت است از تلقی حساسیت مرغوب و دلچسب که قبلاً توسط استعدادات متعدد لذیذ به تجربه رسیده است»، و بدین ترتیب اساساً با فرض هستی برونی زیبایی مخالف است و می‌کوشد آنرا مربوط تلقیات نفسی بداند. پریشانی بیان جفری روشن‌تر از آنست که محتاج جرو بحث زیاد باشد، شاید این توهم از اینجا برای وی پیش آمده باشد که زیبایی‌های هنری بعضاً محتاج تعمق و کاوش است. و چون زیبایی چنین آثاری پس از کاوش تجلی نموده و اذهان غیر مستعد را بتدریج به سوی خود می‌کشاند، نتیجه گرفته است که شاید زیبایی نتیجه تلقینات است. البته فرق زیادی است بین اینکه کسی برای احساس زیبایی‌های مثلاً ذهنی (انتزاعی) و یا حتی زیبایی‌های ناب‌تر و مخفی خود طبیعت آمادگی نداشته و پس از نمایش به درک آنان نایل می‌شود و کسی که موضوعی را به صورت تلقینی زیبا می‌انگارد.

عده‌یی از دانشمندان این مکتب زیبایی را با حظی خاص که از مشاهده موضوع در ذهن پدیدار می‌گردد، پیوند زده و بر همان مبنا به تعریف و توصیف زیبایی و هنر می‌پردازند. می‌توان بزرگترین فیلسوفی که چنین نظری را پرورانیده - و هم به قول عده‌یی نخستین دانشمندی است که درباره زیبایی‌شناسی به صورت علمی و منطقی به تألیف و تدوین پرداخته است - کانت را دانست. کانت، نخست مشغول این مهم بود تا نظریات گذشتگان را با هم آشتی دهد و ثانیاً تا حد ممکن زیبایی‌شناسی را از مسایل اخلاقی و منطقی و حتی احساس لذت - لذت متکی بر غایه و هدف - دور نگاه دارد.

کانت «زیبائی» را با تعبیر «لذت مستقیم و خالص» (Disinterested)، که از مشاهده صورت اشیاء و نسبت‌های موجود میان آنها تولید می‌شود» تعریف می‌نماید.

وی معتقد است، که زیبایی بدون در نظر داشت مفهوم و ضرورتی جلوه‌گر می‌شود. یعنی می‌خواهد بگوید زیبایی را نمی‌توان به مفهوم درآورد، زیرا نمی‌توان گفت هر چیزی که دارای فلان شکل و بافت و قد و اندازه باشد زیباست. یعنی زیبا را نمی‌توان در تحت یک فورمول قرار داده و درباره‌اش قضاوت کرد، چه قضاوت در مورد زیبایی کار فهم نیست.

و از جانی قضاوت ما مربوط است به حالت و خواست ما، و خواست یا عدم چنین خواستی از جانب ما در مورد جمال، مربوط به حالت خود ماست. لذاست که قضاوت زیبایی‌شناسی کار فهم نخواهد بود.

گویا که خواست و عدم خواست اصلاً ارتباطی به فهم ما نداشته و ما جز اینکه چنان حیوانات، بدون تفکر زیر بار غرایز رفته و جز همان لذت بی‌شائبه و خالص چیزی را انتظار نداشته باشیم، نباید هدفی منطقی و اخلاقی بر آن مترتب بدانیم. وی در کنار لذت خالص و مستقیمی که از زیبایی برای انسان دست می‌دهد، از لذت دیگری نام می‌برد که عاملش «جلال» است و معتقد است زمانی این لذت دست خواهد داد که حواسش از درک عظمت و شکوه و قوت آن شیء عاجز مانده متحیر می‌گردد.

وی می‌خواهد با ارائه‌ی این مطلب بین احساسی که از زیبایی به انسان دست می‌دهد و لذتی که بر مبنای جلال قرار دارد، و هر دو بدون ضرورت و بی‌شائبه و دور از غرض‌اند، تفاوت گذارد. اساس مطالعات زیبایی‌شناسی کانت بر چهار رکن: کمیت، کیفیت، نسبت و توالی قرار داشته

از لحاظ کیفیت، احساس لذت و خرسندی ناشی از زیبایی را مورد بحث قرار داده و می‌کوشد تا آن را از سایر حظوظ جدا سازد. از لحاظ کمیت می‌خواهد تأکید نماید که خرسندی ناشی از زیبایی، عمومی و کلی است. چه «کسی که در مقابل یک شیء خرسندی [و] ترضیه متزه در خود احساس می‌نماید، معتقد است که همان شیء باید در دیگران نیز منشاء خرسندی متزه باشد.» و نیز از لحاظ نسبت و جهت می‌کوشد تا ثابت نماید: نخست خصلت ویژه‌ی که زیبایی را از دیگر چیزها جدا کرده و هم باعث بروز آن می‌گردد، تناسب و هماهنگی بوده و در ثانی هیچ هدف و جهتی را دنبال نمی‌کند.

کانت با همه دقت در مورد زیبایی‌شناسی، باز هم از دو جانب افراطی مورد انتقاد قرار گرفته است؛ این نظام هم از جانب میتافیزیسین‌ها مورد حمله قرار می‌گیرد، زیرا آنان همه هستی را در نور حقیقت واحده نظاره می‌دارند؛ و طبیعی است که زشتی برای‌شان مفهومی نخواهد داشت؛ و از جانبی زیر انتقاد شدید برون‌گرایانی قرار دارد که هم‌شان بر این است تا برای زیبایی در بیرون حقیقتی را پیدا و اثبات نمایند.

«ریوان استاخف» نویسنده روسی در مقاله «رابطه میان یک شیء و احساس زیبایی‌شناسی» بر عقاید کانت مبنی بر ذهنی بودن زیبایی تاخته چنین می‌نویسد: «اما کانت به این بسنده نمی‌کند، بلکه فراتر رفته آنچه را که ذاتاً یک تناقض است مسلم فرض می‌کند؛ در عبارت: زیبایی‌شناسی خصیصه‌ای نیست که در تصور جا گرفته باشد، بلکه صفتی است متعلق به تصور تنها و در پیوند با استعداد خاصی که در ماست، زیبایی‌شناسی خصیصه‌ای است که بر تصور می‌افزایم یا ملحق می‌کنیم.

«این نظریه یک هسته خردآمیز اغفال‌کننده دارد، که کانت آن را در تجربیات در هم پندار گرای انتقادی پوشانده است. این هسته در واژه‌های «افزودن» یا «الحاق کردن» جا گرفته است. ... کانت اظهار می‌دارد که هیچ تصویری، به خودی خود، زیبا شناسانه نیست. تصور تنها از طریق در نظرگیری آنچه که باید آنرا موضوع زیبایی‌شناسی نامید، می‌توان زیبایی شناسانه کرد.» کانت درباره موضوع زیبایی‌شناسی به عنوان واقعیت عینی سخن نمی‌گوید، بلکه از آنچه که باید به عنوان چنان موضوعی بدان اشاره شود صحبت می‌کند... با این همه، اگر یک تصور به خودی خود زیبایی شناسانه نیست، بلکه تنها با افزودن چیزی زیبایی شناسانه می‌گردد پس از، آن چیز را

«چیزی» نامیدن گریزی نیست. این چیز یک تجرید ناب ته خالی نیست بلکه بیانگر خصیصه معینی است از چگونگی تصور، که مشروط است به محتوای نفسانی شیئی واقعی، کانت هر قدر به سختی می‌کوشد که خصیصه عینیت زیبایی‌شناسی را پنهان کند با این وجود، این خصیصه هر لحظه مانند قوقنوس از میان خاکسترهای بیرون می‌جهد.»

لیکن با همه اینها - چه آنکه هستی را بروشنی حقیقت دیده و هیچ زشتی‌یی را در آن نمی‌یابد و چه آنکه می‌خواهد واقعیت عینی زیبایی را اثبات نماید - نمی‌تواند اساس این مسئله را بر هم زند؛ همانسان که زیبایی می‌تواند واقعیتی برون ذات داشته باشد به همان قوت مسئله‌ایست که مربوط به ذهن بوده و حتی دقیق‌ترین روش زیبایی‌شناسی (زیبائی‌شناسی تجربی) نمی‌تواند از موجودیت اختلاف در انتخاب موضوعات زیبا انکار ورزد. و البته مبرهن است که اساس این اختلاف را باید در سلیقه و یا ذوق و با بیان بهتر باید در تربیت ذهنی انسان جستجو نمائیم؛ این گفته معنی آن را نمی‌دهد که اساس انتقاد این نویسندگان بر پیروان این مکتب و از جمله کانت کاملاً بی‌مورد است، نه بلکه خواستیم تا مطلب را دو طرفه روشن نمائیم.

علاوه بر اینکه کانت زیبایی را مبتنی بر احساس لذت و یژه‌یی می‌پندارد می‌کوشد تا ارزش آنرا بر پایه‌های اخلاق استوار نماید. چه وی «ارزش شیئی زیبا و یا باشکوه را از این لحاظ [می‌داند] که رمز کامل «اخلاقی» یا به عبارت دیگر نماینده و مثال خیر باشد»، که باز هم با همه تمایز، نوعی اختلاط را به روی کار می‌آورد.

همزمان با انتشار این نظریه، دانشمندان دیگری نیز پیدا شدند که در موضوع زیبایی‌شناسی دنبال همین مکتب را گرفته‌اند؛ اینان یا می‌کوشند که زیبایی را با خیر هماهنگ و همدوش بدانند و یا بر آنند تا آنرا مستقیماً بر مبنای لذت توجیه نمایند؛ از بین آنهایی که کوشش‌شان متوجه آنست تا زیبایی را با خوبی هماهنگ سازند می‌توان زولسر Sulzer را که می‌گوید: «تنها آن چیزی که متضمن «خوب» است، می‌تواند به عنوان زیبا شناخته شود.» و، پاگانو Pagano و «هربارت» را که راه تازه‌یی را پیش کشیده است، به شمار آورد؛ آنچه در گفته‌های فرد آخر جالب توجه است این می‌باشد که در نظر وی، این دانش (زیبائی‌شناسی) شامل علم اخلاق هم می‌گردد. چه نخست وی وجود چیزی به نام زیبایی را در بیرون انکار نموده و ثانیاً زیبایی را مربوط به قضاوت ذهنی شخص می‌شمارد و آنرا مولود روابطی خاص می‌شناسد.

وی زیبایی‌شناسی را «علمی می‌داند که کار آن تکمیل شناساندن ماهیت هر موجود به وسیلهٔ یقین ارزش آن می‌باشد، و او به ملکه‌یی که در انسان خاصیت ادراک این ارزش و توصیف آن را دارد نام کلی «ذوق» (Taste) می‌دهد. به همین جهت نه تنها احکام جمالی بلکه احکام اخلاقی «احکام ذوقی» شمرده می‌شوند...»

وظیفهٔ زیبایی‌شناسی در مقام ویژه‌اش بحث در لذتی است که از ادراک صورت و شکل اشیاء در انسان ظهور می‌نماید و می‌کوشد تا روابط ساده‌یی که باعث ایجاد چنین لذتی و یا پیدایش اثری هنری گردیده پیدا نماید. طوریکه دیده می‌شود هربارت خیلی از اصل مسئله پرت شده است؛ اما جایی که می‌کوشد به کشف روابط موضوع زیبا و یا اثر هنری پردازد، کاری است مفید، همچنانکه «بین» (Bian) می‌کوشد تا جذبات زیبایی و یا هنری را از سایر جذبه‌هایی که دارای منشاء جداگانه است تمیز بخشد، و برای لذت ناشی از زیبایی این سه خصلت را قایل است:

۱- در اینکه آن جذبات برای بقای خود کار نمی‌کنند، بلکه برای مسرتی خدمت می‌نمایند که مخصوص خود آنهاست.

۲- در اینکه از همه اجزای ردی و ناقابل قبول، خالص و بری‌اند.

۳- در اینکه به درجهٔ کافی دارای طبیعت همدردی می‌باشند و تماماً مخالف‌اند به حظوظ مخصوص فرد، از قیل خوردن و باقی حظوظ جسمی.

وی نمی‌خواهد تا زیبایی را در چوکات این خصایل محدود ساخته بلکه معتقد است که می‌توان به صورت تخمینی لذت ناشی از زیبایی را با این ویژگی‌ها، از دیگر حظوظ تمیز داد. از میان دستهٔ دیگری که هم خود را مصروف آن کرده‌اند تا زیبایی را مستقیماً با احساس لذت پیوند زنند، «ولتر»، دیدرو Didero، «هیوم» - که زیبایی را با مطبوع و دلپذیر بودن یکی می‌داند. - و «تود هانتز، Todhunter» - که می‌گوید: «زیبایی، گیرائی و جاذبیت نامحدود است که با عقل و شور عشق بدان پی می‌بریم؛ شناسائی زیبایی بدین نحو، بسته به ذوق است و با هیچ چیزی نمی‌توان آن را تعریف کرد.» - از همه سرشناس‌ترند. برخی از اینان چنان از عینیت زیبایی انکار می‌ورزند که گویا ذهن و اساساً انسان در یک خلأ ذهنی محض قرار داشته و جز با خود و ذهن خود با هیچ چیز دیگری پیوند و ارتباطی نداشته و یا نمی‌تواند داشته باشد! مثل «برگمان»^(۱) که می‌گوید: «زیبایی را

ممکن نیست بوجه عینی یقین نمود، زیبایی به نحو ذهنی شناخته شده است، بدین سبب مسئله زیبایی‌شناسی عبارت از اینست که تشخیص داده شود علت التذاذ این شخص، یا آن دیگری چیست.»

یا مثل «شادل لالو» که بر مقدمه کتاب «زیبایی‌شناسی تحلیلی»^(۱) «پی یر گاستالا» می‌گوید: «مقر زیبایی، که تصور می‌شود فقط در ظواهر محسوس است و وجودش وابسته به آنهاست، آیا برعکس با اینکه وجودش وابسته به همان ظواهر است کاملاً خارج از آن ظواهر نیست؟ آری، زیبایی عبارت است از: بیان آنچه ناگفتنی است، آنچه ناشناختنی است، ادراک آنچه درک نشدنی است، احساس آنچه فوق محسوس است، پدید آمدن منیت ما، یعنی خود آن منیت است که مستقل از هر شخصیتی وجود دارد، و بسیار چیزهای دیگر هر چه می‌خواهد باشد به شرط اینکه در محتوی آن تضادی یافت شود که به خوبی عیان باشد و ما را بی‌تأمل بسوی الهام رهبری کند! و یا چنان فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۱) که جهان را بر دو سوی محدود و نامحدود تقسیم کرده و شناخت زیبایی را ناشی از موارد نامحدود یا زیرین می‌داند. وی می‌خواهد بگوید: انسان با سرشت دوگانه‌یی که دارد از جانبی محدود است و از جانبی دارای تصویری آزاد و نامحدود است، که به معنای اول، هستی محدود و هر کسی محصور است و به معنای دوم آزاد و در همین معنای دوم است که انسان به درک زیبایی نایل شده می‌تواند.

واضح است که با چنین فرضی برای واقعیت عینی زیبایی‌جائی باقی نخواهد ماند و بودش آن وابسته به دیدگاه بیننده بوده و نه به طبیعت بیرونی! که باز هم مسئله واقعیت زیبایی‌پا در هوا می‌ماند. همچنانکه قبلاً اشاره کردیم در میان این دانشمندان برخی زیبایی را بر اساس «تحسین» دیگران نسبت به موضوع فرض می‌نمایند.

«پی یر گاستالا» بدین عقیده است و می‌کوشد تا آنرا بر این اساس توجیه و تفسیر دارد: «علیهذا مبدا حرکت زیباشناسی ما که خیلی ساده و پیش پا افتاده و صریح می‌باشد، موضوع تحسین آدمیان است؛

... یعنی می‌خواهیم حالتی را مطالعه نمائیم که در آن حالت آدمیان یک منظور عینی یا خیالی را زیبا دانسته تحسین کرده‌اند.

ما مطلقاً نمی گوئیم و عقیده هم نداریم که: تحسین به خاطر یک منظور، یک چیز زیبا بخاطر زیبایی آن است، بلکه کاملاً برعکس آن اعتقاد داریم، ولی چون فعلاً برای شناسائی یک منظور زیبا، جز از طریق بررسی تحسینی که از آن منظور حاصل می شود، وسیله دیگری نداریم، آندو را بهم مربوط نمودیم.

اینست که این موضوع را هنوز هم مشکوک می گذاریم که: تأثیر خاصی که منظورها در ما می کنند مربوط به زیبایی آنهاست... و فقط به عنوان توصیف می گوئیم. «زیبائی به تأثیر خاص برخی از منظورها اطلاق می شود که ما را به حالت معینی در می آورند، اطلاق این کلمه به خاطر اطمینان به شناسائی آن زیبایی است.»

در مورد این نظر که زیبایی ممکن است مورد تحسین قرار گیرد اختلافی به چشم نمی خورد ولی آیا می توان مطمئن شد و گفت: برای شناخت و یا احساس زیبایی جز طریق بررسی تحسینی راه دیگری موجود نیست؟ آیا اگر کسی کور ذهن بود و در مقابل زیبایی ها هیچ گونه احساسی از خود نشان نداد، قرار را بر این می گذاریم که پس زیبایی وجود ندارد؟ و باز آیا همگان در مقابل زیبایی یک نوع عکس العمل نشان می دهند؟ این راه و روش شناخت آدم را به یاد آن ضرب المثلی می اندازد که می گفت: رفت ابرو را درست کند، زد چشم را کور کرد. آیا برای شناخت زیبایی، اولاً وجودش را گرفتیم که شما منکر شدید، آیا از طریق حظ مخصوصی که می توان آن را به صورت خیلی منطقی و ساده - با در نظر گرفتن غایات سایر لذات و اتکاء آنها به جهتی - مجزا و معین کرد، راهی وجود ندارد؟! معلوم می شود که نزد این دانشمند سالم ترین طریقه کشف زیبایی راه تحسین آدمیان بوده و نمی شود از طریق دیگری هم بدان راه برد.

وی در مورد پاسخ به این پرسش که: آیا می تواند زیبایی کلی و جهانی وجود داشته باشد؟! چنین اظهار عقیده می کند که: «یک آزمایش بسیار ساده، ثابت خواهد کرد که برای وجود داشتن یک زیبایی مشترک جهانی، هیچ وجوبی در کار نیست.» که اگر درست اندیشیده باشیم، در صورتی که زیبایی را به صورت درست محصول ذهن نپنداریم، وجود چنین امری رانه تنها ایجاب می کند، بلکه بدیهی می نماید؛ هر چند اذهان دارای سلیقه و ذوق مختلف هستند؛ لیکن چون انسانند می توانند جنبه های اشتراکی بیشتری داشته باشند تا تمایزات فردی و ذوقی. این گفته نیز، با اعتقاد بالا که زیبایی را چیزی می داند که مورد تحسین دیگران باشد مخالف است، چه اگر

تحسین دیگران را اصل بدانیم باید به جهانی بودن امر زیبا اذعان داشته باشیم، ورنه ذهنیت گرا خواهیم بود.

این دانشمند در مورد قضاوت بر موضوع زیبایی، مبنی بر اینکه آیا قضاوت عمومی درست است یا فردی نیز، اصل تحسین را ترجیح داده ولو که این تحسین از جانب یک فرد واحد شده باشد و دیگران نظری نداده باشند چه معتقد است: «هر نوع زیبایی که شما در نظر بگیرید، دارای هیجان یا بهتر بگوییم واجد احساس تحسینی است که نزد بیننده به ظهور می‌رسد، ما به قواعد یا تأثیرات و مطالبی که درباره آن می‌گوئید و ما هم تأیید می‌کنیم کاری نداریم، درین باره مفهوم شما از نظر علمی، تجربی، عینی و ذهنی هر چه می‌خواهد باشد فقط تحسین شما یگانه دلیل یا مصداق نهایی است.»

در اخیر این دانشمند فشرده عقایدش را چنین توضیح می‌دهد که: «زیبائی موجود نیست مگر در وجود خود ما، هر چه آن غنی‌تر و کامل‌تر و کلی‌تر باشد، بالطبع شدیدتر هم خواهد بود - زیبایی فقط شعور است - حساس به نشانه‌های زیبایی بودن جز نشان توانگری و استغنا طبع خود ما نیست» و عجب اینجاست، اینان که از همه چیز حتی استغنا طبع خود سخن می‌گویند، هیچگاه نمی‌خواهند در مورد آنچه به این طبع استغنا و حساسیت می‌بخشد اندیشه نمایند. می‌گویند: زیبا آنست که تحسین انگیز باشد و بدون گفت و شنود اضافه می‌دارند که زیبایی موجود نیست مگر در «وجود خود ما»؛ عقل آدمی برای دریافت این همه جهان بینی! چهار کنج می‌شود!

به هر حال، در اینجا لازم می‌آید تا رئوس عقاید این دسته از دانشمندان را متذکر شویم؛ اینان در مورد زیبایی بیشتر متکی به حالات ذهنی شخص بیننده هستند نه به وقایع برون ذاتی. برخی اصلاً موضوعیتی خارج از ظرف ذهن برای زیبایی قایل نبوده، عده‌بی هم معتقداند که انسان می‌تواند به درک زیبایی برسد ولی اگر ذهن از خود فعالیتی نداشت، آن روابط و علاقات نمی‌تواند زیبا دانسته شود. عده‌بی آن را با خیر اخلاقی هماهنگ شمرده و جمعی می‌کوشند تا از راه لذتی که از احساس و ادراک آن بدست می‌آورند خود را به نفس زیبایی - که چیزی نفسی و عندی است - برسانند.

فرق این دسته با دسته قبل در این است که اینان چیزی در برون ذهن برای زیبایی به حیث نفس واقعی آن قبول ندارند و آنان به چنین واقعیتی قایل بوده لیکن آنرا جلوه‌یی از تظاهرات حقیقت

میتافیزیکی می‌شمارند، که البته به عقیده من نظر میتافیزیسین‌ها بهتر است؛ هرچند در قدمی دیگر راهی دیگر به پیش می‌گیرند. و از جانبی آنان نمی‌خواهند تا نفی فعالیت‌های ذهنی را کرده باشند، همچنانکه نمی‌خواهند چون ایندسته آنرا یکسره مربوط به ذهن انگارند.

واقعیت و زیبایی

در این بخش از رساله حاضر کوشش ما بر اینست تا به شرح و توضیح دیدگاه دیگری پردازیم که زیبایی را در خارج از حیات ذهنی انسان به وجه عینی پذیرفته و در مقابل آن نقش ذهنیت بشر، یا این استعداد والای انسانی را برای درک زیبایی تجلیل و ارج می گذارد.

اکثر نظریه پردازان این مکتب را دانشمندان اخیر شوروی و برخی از دانشمندانی که به مادیت تاریخ و یا ماتریالیسم معتقدند تشکیل می دهد. و هم تمامی آنها بر اینست تا ثابت نمایند که زیبایی نه چنان است که بنا به گفته دیگران مولود پندار آدمی باشد، بلکه به پایه های عینی و برون ذاتی آن بیشتر اتکاء دارند. این گفته نه چنان است که بخواهند حیات ذهنی را فراموش نمایند، بلکه می خواهند بگویند: زیبایی مولود تعاملات متقابل حیات عینی و حیات ذهنی بشر است. و البته لازم به تذکر نیست که اکثر دانشمندان این گروه، فکر را جز فعالیت ناب و تلطیف شده ماده نمی شمارند و هیچ جنبه غیر مادی باوقایل نیستند تا آنجا که می گویند:

«خرد نمی تواند در تضاد با طبیعت باشد؛ زیرا انسان با گوشت، خون و مغز خود به طبیعت تعلق دارد، و در آن به سر می برد و تنها در انسان است که از خودش آگاه می شود. انسان بر طبیعت تسلط می یابد، اما چگونه؟ با پذیرش قوانین طبیعت و بکارگیری درست آنها».

برخی از دانشمندان این مکتب حتی نمی خواهند چنان «هیچسین»^(۱) که معتقد بود «تا وقتی که زیبایی صاحب دارایی بسیطی چنان رنگ و بو و امثال آنها نباشد، تصورش به حیث موضوعی که باید همگان آنرا یک حقیقت ذهنی به حساب آورند به دیگر شکل امکان نخواهد داشت، الا که

توسط بعضی انواع فعالیت های حسی مشروع، مشخص گردد» سخن رانده باشند؛ چه ممکن است کسی از واژه «دارایی بسیط» سوء استفاده نماید هر چند در اخیر به فعالیت حسی تماس مستقیم گرفته است. اینان با ایمانی که به وقایع برون ذات و تجربه های عمیق انسانی دارند با کمال اطمینان دنبال این راه را گرفته اند.

از طرفی انکار عینیت برون ذات نزد فلاسفه و عقلاء کاری است دشوار. فرضیه های زیست شناسی و تجارب دانشمندان حیوان شناس محقق ساخته است که حیوانات دارای ذوق زیبا پسندی هستند؛ آشیانه های خویش را با اشیاء و پره های رنگین می آرایند؛ به جفت های خوش رنگ و سرمست - شوخ طبع - بیشتر علاقه نشان می دهند؛ بیشتر جاهایی را برای زندگی می گزینند که آزادتر و زیباتر باشد؛ اگر این گفته افراط گونه داروین را مبنی بر اینکه: «با داوری در مورد زیورهای زشت و موسیقی به همان اندازه زشت و زنده بی که اغلب وحشی ها از آن لذت می برند، باید پذیرفت که استعداد زیبایی شناسی آنها تا اندازه بی که در برخی از حیوانات، مثلاً در پرندگان هست اثر نکرده است» بگذاریم - زیرا بسیار مورد تأمل است - می توانیم متیقن باشیم، که اکثر حیوانات، به خصوص پرندگان دارای استعداد زیبایی شناسی هستند و این اشکال پیش می آید که چگونه می شود این استعداد را ناشی از شعور نامکشف آنها دانست؟ و مشکل تر از آن اینکه چگونه می توان آن را بمابعد الطبیعه مربوط ساخت؟!

با وجود اینکه جمال طبیعت همیشه همانسان که هست جلوه گر بوده و اذهان و اندیشه ها را به خود جذب نموده است، ولی همیشه این تضاد و مجادله پنداره بی بودن، میتافیزیکی بودن و حسی یا عینی بودن را به همراه دانسته است، و همین جنجال است که دانشمند روسی «ویکتور روماننگو»^(۱) را و می دارد تا علیه اندیشه «زلنسکی»^(۲) که می گوید: «فکر می کنم هیچ کس در این امر تردیدی ندارد که زیبایی در طبیعت وجود دارد، که زیبایی یک پدیده عینی است مستقل از عواطف ذهنی ما» اظهار دارد که: «وی در مباحثه خود چیز بسیار مهمی را نادیده گرفته است... نکته اینجاست که مردم در این تردید دارند برخی از نویسندگان ما این تردید را اظهار می دارند و از منابع معتبر برای استدلال های خویش نقل قول می کنند. نکته اینجاست که تا هنگامی که عقیده عینیت

زیبائی پیروز گردد و ما را عملاً از شر اغتشاش فکری خلاص کند، باید که بارها و بارها آنرا باثبات برسانیم.» و شاید این تردید از آنجا ناشی شده باشد که نخست از روزیکه بشر توانست بگوید این چیز زیاست و آن یکی زیاتر و یا فلان چیز زشت و دیگری درست خلاف گفته‌اش رأی صادر نمود، و یا با به میان آمدن عقایدی میتافیزیکی دربارهٔ زیبایی شناسی، و ابراز نظرهایی از آندست، این تردید نیز نضج و روتق گرفته باشد. از طرفی پیچیدگی اندیشهٔ انسان و گوناگونی تمایلات و اختلاط عکس العمل‌هایی که در مقابل خواستهای گوناگون مشاهده می‌شود، توانسته مدرکی علیه نظریه پردازان این مکتب بدست دهد.

ولی هر چه هست، خواه بخواهیم زیبایی را به ذهن پیوند زنیم و خواه بخواهیم آنرا به میتافیزیک، مجبوریم نخست به طبیعت رجوع کنیم و خمیر مایهٔ اندیشه‌های خود را از آن برداریم؛ اینکه بعضی‌ها چنان که گذشت وجود بعضی علاقات طبیعی را از آن تجرید کرده و بمابعدالطبیعه پیوند می‌زنند، آدم را به فکر اندیشهٔ عجیب «بیدل» عارف بسیار برجسته و اندیشمند می‌اندازد که:

هر چند خاک ساز هیولائی گل است گل نیز تا دمید هیولای خاک شد

وی معتقد است که - هیولا یا محتوی در مرحلهٔ شکل گرفتن، در شکل پنهان است، آنچنان که صورت یا شکل در مرحلهٔ هیولایی در هیولا نهفته است. و استدلال می‌کند که: اگر خود هیولا دارای صورت نیست، پس صورت‌ها از کجا می‌شوند؟ و اگر صورت قدرت ندارد پس هیولا را چه چیز می‌پوشاند؟! «رومانکو» در زمینهٔ این سخن می‌گوید: زیبایی با تنوع و نامحدود و استثنایی بودن تجلیاتش، همیشه محسوس است. هیچ کس در هیچ کجا جز تنها برخی از تجلیات مجزا و محسوس چیز زیبا، به دیدن و دریافتن زیبایی به همین عنوان زیبایی به طور کلی، موفق نشده است. به واسطهٔ وجود «تجرید» زیبایی بود که نسبت به وجود عینی زیبایی شک و تردید پیدا شد... چرا برای هیچ یک از ما پیش نمی‌آید که احساس زیبایی شناسی انسان را به یاری آخرین روشهای بیوفیزیکی به منزلهٔ نوعی حس ششم به حساب آوریم؟ صرفاً بدین خاطر، ضمناً این حقیقت تغییر ناپذیر را قبول داریم که احساس زیبایی شناسی ما صرفاً شکل ویژه ایست از «احساس» که از اندیشهٔ ما جدایی ناپذیر است و بر پایه و در محدودهٔ پنج حس طبیعی و فیزیولوژیکی ماقرار دارد. لیکن همچنانکه قبلاً در مورد شناخت متذکر شدیم، ماتریالیسم و به خصوص ماتریالیسم دیالکتیک از اثبات اینکه فکر مادی است کاملاً عاجز است و نیز با روش تجربی بی‌کی که پذیرفته و

نمی خواهد پا از محدوده حواس آنهم حواس پنجگانه بدر آید، در مورد مسایل فلسفی به کلی شل می نماید. چه از جانبی وی برای فکر انسان در جاتی - چنان که میتافیزیسین ها به درجه استعلائی عقل قایل بودند - قایل نیست و از سوئی هم برخی از دریافتهای انسانی اصلاً نمی تواند حسی و تجربی باشد، از مسئله علیت گرفته تا جوهر و عرض، ضرورت و امکان و ...؛ و در ماتریالیسم دیالکتیک مسئله اثبات خود تضاد چه رسد به اتحاد آن. و از همین جاست که تضاد بین ذهنیون زیبایی شناس و این دسته پدیدار می گردد، چه ذهنیون می توانند پرسند که چگونه و از چه راهی توانستیم با احساس آنچه اش نمی توان به طور کلی زیبایی نامید - به قول خودتان از تجلیات مجزا و محسوس - به این مسئله پی بریم؟ چه فرض آنست که ذهن جز با آنچه احساس کرده می تواند فعالیتی ندارد؛ و حسیون زیبا شناس یا مجبورند به استقلال و انتزاع عقل معتقد شوند - که نمی شوند - و راه اصلی فلسفه علمی محض را رها نمایند، و یا اینکه بگویند: زیبایی جز آنچه ما به عنوان تجلیات مجزا و محسوس پذیرفتیم، نخواهد بود. در این صورت نیز اشکال دیگری پیش می آید که پاسخ بدان آسانتر از آنچه گفته شد نیست و آن اینکه: در این صورت باید این زیبایی محسوس، همگانی و جهانی باشد - که نیست - و در صورت کسبی شناختن - یعنی بگویند همگان استعداد درک آن را ندارند - و به ذوق حواله نمودن آن نیز داخل جرگه بی خواهند شد که ما ذهنیون شان نامیدیم! از سویی اگر پذیریم که زیبایی توسط عملیات تجریدی ادراک می شود، گویا معتقد شدیم به اشتراک عمل ذهن در مورد دریافت حقیقت و زیبایی، یعنی آن را کار تفکر دانستیم؛ و حال آنکه می دانیم زیبایی بیشتر جنبه حدسی دارد نه فکری؛ البته منظور این نیست که آنرا جدا از قوای ذهنی بپنداریم. نه بلکه، محصول عملیه ذهنی بی است که ما قبلاً آنرا حدس نامیده و توضیح دادیم.

خلاصه این نوع اشکالات بر نظریات این دسته نیز وارد است. و اگر مناظره و مجادله را کنار گذاشته به طبیعت انسان و حیات برونی او توجه نمائیم، زیبایی طاقهای خشتی پل مالان در موسم بهار و شور و غلغله‌ئی که گنجشکان بر شاخه‌های درختان سبز آن بر پا می کنند، در زمان رود کی هم احساس انگیز و دلربا بوده و اینک پس از حدود هزار سال نیز. از طرفی تا آنجا که تاریخ گواهی می دهد - با آنکه با زندگانی بشر قابل مقایسه نیست - مسایل زیبایی با همه اختلافهایی که دارد، باز هم نسبت به سایر جنبه‌های کلتوری بشر اختلاف چندانی پیدا نکرده، هر چند بسیار توسعه یافته و کمال پذیرفته است.

دانشمند برجسته شوروی «الکساندر فرزمان»^(۱) که خود یکی از زیبا شناسان بنام بود، درباره زیبایی برون ذاتی سنگهای معدنی گفتاری شاعرانه دارد: «تجسم رنگهای بی مانند و زوال ناپذیر طبیعت، که تنها دست یک هنرمند که از آتش الهام می سوزد می تواند آن را لمس کند؛ «وانسف» در این مورد اظهار می دارد که در اینجا نکته ای که باید گفته شود اینست که زیبایی سنگها ذاتی رنگهای آنست که بیانگر زوال ناپذیری طبیعت می باشد.»

در این جاست که متشتت بودن استدلال های دانشمندان این مکتب نمودار می شود، زیبایی سنگ ذاتاً انسانی است، یعنی چه؟ آیا رجوع به نوعی ذهن گرایی، یا وجود زیبایی در سنگ و قدرت دریافت آن از جانب انسان؟!

با وجودی که در سلسله خلقت، ما به برتری انسان - همه ما چه مادی چه الهی - عقیده داریم، وقتی پای فلسفه یا فلسفه بافی به میان آمد، منکر عقیده خود شده سنگ و انسان را یکی می پنداریم. به هر حال، عده زیادی از اهل خبرت از نظر این دانشمندان انتقاد نموده و این مسلک نیز هرگز نتوانسته است از زیر بار ضربات اشکال و انتقاد رهایی یابد. اینان می کوشند تا اثبات نمایند که زیبایی طبیعی خیلی ها قبل از آنکه انسان در روی زمین پدیدار شود موجود بوده است؛ یعنی طبیعت قبل از آنکه به چنین خلقت نیرومندی (انسان) دست یافته باشد، خود را آرایش نموده و زیبا ساخته است. «نوربه کاستره» مجموعه زیبایی از سنگهای طبیعی مانند سنگ آهک، گچ، بعضی از بلورها و غیره را جمع آوری نموده که اعجاب انگیز می نماید! کاستره که آنان را «آثار هنری طبیعی» می نامد می نویسد که: «این اجسام سنگی شگفت انگیز به کمیاب ترین و زیباترین گلها شباهت دارند و حتی در خلوص رنگها و ظرافت شکل از آنها برتر هستند؛ در کنار استاتکت^(۲) های ذره بینی و بلورهای غول پیکر دارای شفافیت خیالی، می توان اجسام سنگی بلورین بی جلا و درختان نرم یا خاردار به رنگ شیری، قرمز، سیاه، و حتی سبز را دید. باید دو پدیده دیگر را که قبلاً هرگز شناخته نبوده یا به حساب نمی آمده اند، ذکر کنیم - «سوزنهای بی نهایت دراز به ظرافت پرده تائیده، که با کوچکترین نفسی می لرزد و پاره می شود، و نوارهای باریک نقره فام شبیه به نخ ابریشمی که از سقفها و

۱ - Alexander Fersman

۲ - Stactite رسوبات کربنات کلسیم متبلور که شبیه قطعات یخ بوده و از سقف و دیوار بعضی غارها به رنگ سفید و زرد و قهوه ای آویخته و در بعضی معادن مس، به رنگ سبز و آبی وجود دارد.»

دیوارها آویزان و در نوسان هستند. این سازنده‌های معدنی فوق العاده آنقدر نرم هستند که می‌توان آنها را به دور انگشت پیچانده و حتی آنها را گره زد. اینها همه استدلال‌هایی است برای اثبات واقعیت برونی آنچه ما به نام زیبا می‌شماریم، لیکن با آنچه قبلاً گفته شد؛ باز هم انتقاد بر موضوع زیبایی‌شناسی اینان همانسان بر نیروی خود باقی است؛ چه ذهنیون نمی‌خواهند - البته برخی از آنان - اصلاً عینیت زیبایی را انکار نمایند، بدین معنی که آنان نیز به یک سلسله چیزهای دیدنی و تصویری از قبیل تناسب، نظم و قرینه‌ها و حظوظ و... مؤمنند، لیکن عده‌یی اینان را بما بعد الطبیعه نسبت می‌دهند و عده‌یی هم زیبایی را چیزی انتزاع شده از اینان می‌شمارند - البته توسط عقل - و چون نزد حسیون عقل چنین کاره‌یی نیست لذا اشکال باقی می‌ماند. چنانکه مثلاً «هیچسن» برین قول است که: همه زیبایی‌ها در برابر مشاعر دماغ‌های مشاهد، نسبی است. وی می‌خواهد بگوید نمی‌توان زیبایی را چنان حساسیتی ساده مثلاً از یک بوی، رنگ یا دیگر چیزی تلقی نمائیم؛ وی برای درک زیبایی مبدأ و یا موضعی جداگانه در حیات ذهنی انسان قایل بوده می‌گوید: «یک قوه آخذه‌ای که مفکورات جمال را به طور منفصل از موضوعاتی می‌گیرد که هم وحدت دارند، هم کثرت.»

در همین زمینه «ایوان استاخف»^(۱) نویسنده روسی در مقاله‌یی تحت عنوان «رابطه میان یک شیئی و احساس زیبایی‌شناسی» سخنی دارد که می‌تواند مقایسه‌یی باشد با آنچه ذکرش رفت. «آنچه که ما به واسطه یک احساس دریافت می‌کنیم تنها خصیصه خود احساس نیست، بلکه حالت ماست که توسط موضوع عینی زیبایی‌شناسی تولید می‌شود. این احساس نیست که موضوع عینی زیبایی‌شناسی را مشروط می‌کند، بلکه موضوع عینی زیبایی‌شناسی است که احساس را مشروط می‌کند. بنابراین محتوای احساس ما، لذت ما، مشروط به موضوع عینی معین است.» ما در اول مقاله از قول هیچسن نقل نمودیم که وی هنگامی زیبا را یک حقیقت ذهنی می‌شمارد که عبارت از دارایی بسیطی چنان رنگ و امثال آن باشد، گویا اصل مطلب بر انکار عینیت زیبایی نبوده بلکه مجادله بر سر مبدأ ادراک آن است.

از جانبی دانشمندان زیست‌شناسی به مسایلی بر خورده‌اند که مسئله را تا حدی پیچیده می‌سازد. داروین با نظریه پردازان پندارگرا مخالفت نموده، معتقد است که زیبایی به صورت برونذات (اثرکتیو) در طبیعت وجود دارد، و نیز می‌گوید این تنها بشر نیست که به ایجاد و خلق

زیبائی دست یافته، بلکه پیش از اینکه انسان بر روی این کره خاکی قدم رنجه فرماید زیبایی های مستقل از جهان ذهنی او موجود بوده است. یعنی طبیعت خود خالق زیبایی هایی ست که به هیچ ذهنی مربوط نمی باشد. و از طرفی اینکه حیوانات مختلفی که به درجات مختلفی از احساس زیبایی دست یافته و هر کدام چیزی را زیبا می شمارند، انسانرا بدین فکر می اندازد که اگر حیات ذهنی در تشکیل ذهنیت یا احساس استتیک نقشی داشته باشد، این مسئله را در قلمرو حیوانات چگونه می توان توجیه کرد؟

لیکن برای ذهنیون - البته آنانیکه امثال هیچسن باشند - پاسخ دادن بدین مسئله بسیار آسان است، چه می توانند بگویند: درست است که برخی از حیوانات مخصوصاً پرندگان به آرایش لانه های خویش توجه دارند، لیکن این امر نمی تواند از عهده اثبات مسئله زیبایی شناسی، آنسان که نزد ما موجود است بدر آید؛ زیرا هیچ کس نمی تواند ادعا کند که آنان از آراستن لانه هاشان همان غایی را دارند که ما داریم و می آرائیم و یا همان احساس را بر می دارند که ما.

کانت با آنکه کاملاً در مورد زیبایی پندار گراست، باز هم معتقد است که: «جمال چیزی است که توسط شکل و صورت مخصوص خود به طور کلی و ضروری، طمأنینت بی طرف و بی آرایش را تحریک می کند... جمال باین خاصیت خود تشخیص می گردد که لذتی را در ما ایجاد می کند ولی این لذت نباید که مربوط به صفات حسی موضوع باشد، بلکه وابسته به نظم و ترتیب آن باشد، که این نظم و ترتیب به طور ضروری و کلی، موجب تعیین و تشخیص آن لذت می گردد.»

آیا علم زیست شناسی می تواند به دریافت موجودیت چنین اندیشه بی در حیوانات نایل آید؟ گذشته از آن، اگر آرایش و حساسیت بعضی حیوانات را در مقابل برخی رنگها و پره های رنگین را، به حساسیت فیزیولوژیکی چشم آن حیوان در مقابل همان رنگ حواله داده باشیم، یک سلسله چراها و معادله های لفظی و غیر منطقی بی پیش می آید که ناشی از عدم شناخت کامل ماست از شعور و طرز کار آن در حیوانات.

از جمله دانشمندان - بعد از «باو مکارتن» که منشأ جمال را حس و طبیعت را عالی ترین مجسمه و تجلیگاه زیبایی می شمارد که بگذریم، چه قبلاً عقایدش را متذکر شدیم - «رید»^(۱) عقاید قابل

توجهی دارد. وی را عقیده بر این است که خالق جهان با حکمت بالغه‌اش جهان (طبیعت) را زیبا آفریده است و رنه ماده فی حد ذاته زیبا نیست، همانسان که زشت نیست.

رید معتقد است که: «زیبائی در اشیاء به صورت مستقل از مشاعر ما موجود است»؛ درباره طبیعت زیبا «رید» می گوید که: همه جمال‌ها بدو در ملکات دماغ جای دارند، خواه عقلی باشند و خواه اخلاقی، جمالی که در روی یک طبع محسوس جلوه می کند، انعکاسی است از جمال روحی. و فقط از این سبب زیبا گفته می شود که از کمال غایه خود که اظهاریست از حکمت خالق آن تجلی می نماید.»

وی هر چند مؤمن به نظریه برون ذاتی جمال است، باز هم آنرا روی دستگاه فلسفی و مذهبی خود به میتافیزیک می کشاند؛ روی هم رفته او منکر اثر کتیو بودن زیبایی نیست، حال این زیبایی از کجا آمده؟ از خاک یا از خدا؟ بحثی جداست. هر چند برای کسی که جهان را مخلوق خالقی کامل می داند که هم علم مطلق است و هم توانائی مطلق و هم زیبایی مطلق، این عقیده کاملاً طبیعی و موجه است؛ و اگر از لجاجت فلسفی دست برداریم، نخست مجبوریم تا برای جهان خالقی قایل باشیم و سپس اینکه خالق، این امور را زیبا آفریده است؛ لیکن باز هم این اندیشه ما را از ابراز این عقیده که: آنچه خدا آنرا زیبا آفریده، دارای استعداد بروز زیبایی هست، که منطقی هم می باشد، باز نمی تواند درست و یا لاقابل بی نیاز سازنده شمرده شود، تا خود، دلیلی دیگر باشد بر عینیت زیبایی.

در اخیر لازم است عقاید دانشمندان این مکتب را با آوردن جمله‌یی از «ایوان استاخف» خلاصه نماییم: «آنچه ما به طور ذهنی به عنوان لذت زیبایی شناسی تجربه می کنیم حالتی است که بواسطه تأثیر متقابل احساس ما و موضوع عینی به وجود می آید. این یکبار دیگر ثابت می کند که احساس زیبایی شناسانه، همانند هر احساس دیگری، عینی است.»

جدیت همه پیروان این مکتب بر اثبات همین ادعاست و بس.

جمال فیزیولوژیک

مکتبی که می‌خواهم اینک به تشریح آن پردازم، هر چند نمی‌تواند بیرون از دایره آن دسته‌های گذشته باشد، باز هم چون با روشی خاص و دیدگاهی تازه به پاسخ اینکه «زیبائی چیست» پرداخته، دارای اهمیت است. این دسته از دانشمندان از راه انفعالات فیزیکی بر دستگاه حسی و ساختمان ذهنی موجود زنده به تحلیل و توجیه آنچه باید زیبا شمرده شود می‌پردازند؛ یعنی می‌خواهند از معلول - که اثر انفعالی پیدا شده در انسان یا حیوان باشد - به علت (زیبائی) پی برند؛ و لذاست که بیشتر از آنکه به نفس و ماهیت زیبایی متوجه بوده باشند، زیادتر به حالات انفعالی توجه دارند؛ به همین علت است که از نظریات این دانشمندان نمی‌توان به یک تعریف و توجیه دقیقی دربارهٔ زیبایی رسید.

قبلاً یادآور شدیم که استعداد زیبایی شناسی در برخی از حیوانات خصوصاً پرندگان تکامل یافته و نظریات داروین در این باره قابل توجه است با وجود اینکه در مورد این استعداد و ارتباط آن به فیزیولوژی، شخص داروین به صورت واضح چیزی نگفته است، عده‌بی آنرا فقط مربوط به ساختمان فیزیولوژیکی بدن شمرده‌اند.

«نیکولای سیلایف»^(۱) در مقاله «کار - یک سرچشمهٔ احساس زیبایی شناسی» آنرا مربوط به ساختمان موجود زنده دانسته می‌نویسد: «اقتضاء، قانون بزرگ زیبایی است، که در میان سایر چیزها پیدایش اشکال زیبا را در دنیای حیوانی و گیاهی توضیح می‌دهد. زیبایی در طبیعت نتیجهٔ تکامل

پیوسته‌ اور گانیسم‌ها است. این اور گانیسم‌ها در روند تنازع بقا، سازش با محیط و انتخاب طبیعی کمال یافته‌اند. اقتضای شگفت‌آور «ساختمان» آنها توسط زمان و خود امر هستی ماندگاری برخی از انواع، به اثبات رسیده است.

به هر حال، می‌توان درجات زیبایی را در میان تنوع بی پایان انواع پیدا کرد، اقتضاء گرچه سرچشمه زیبایی است، همیشه به خودی خود زیبایی را که می‌بایست به طرق ویژه‌ای تجسم یابد تولید نمی‌کند.

به مشاهده می‌رسد که دانشمند مزبور با همه ایمانی که به فرضیه تحول و تکامل انواع داشته و می‌خواسته با همه نیرویش آنرا درین مورد نیز تعمیم بخشد، متوجه محدودیت آن شده، لیکن با روشن بودن مطلب مبنی بر اینکه نمی‌توان برای شناخت زیبایی تنها به ساختمان بیولوژیکی «زنده» متکی شد، نخواست است آن را بر پایه دیگری متکی نماید. جرأت نویسنده در اینکه آنرا تنها مربوط به اقتضات بیولوژیکی دانسته قابل ستایش است، لیکن چشم پوشی وی از حیات ذهنی انسان که با همه قدرت طبیعت در ستیز بوده، با همه شکل پذیری، آن را تفسیر و تسخیر می‌نماید، قابل اغماض نیست. بشر بدان منزل از کمال نرسیده است که «من» بگوید و از «میدانم» سخن راند! زیرا با همه دانش، جهلش به مراتب بیشتر است. در جهانی که دانش، هر روز دروازه نوی بروی انسان می‌گشاید، با پررویی تمام و وقاحت کامل دو دستی به دامن «روح» یا «ماده» چنگ انداختن و هر امری را به یکی از این دو - با وجودی که نمی‌دانیم روح چیست و یا ماده چیست؟ - واگذار کردن و با همه خلوصی که به دانش - ظاهراً و یا قلباً - می‌ورزیم، ندانسته پینه‌های ناجوری را به ریشش بستن، کاری است که اگر نگوئیم ابلهانه، طفلانه که حتماً هست! اگر دانشمندی تا آنجا که علمش می‌رسد نظر می‌دهد و بعداً یک «نمی‌دانم» عالمانه را ابراز می‌دارد بهتر نیست از اینکه دانش را به بیراهه‌ها و سنگرهای متخاصم انتفاعی می‌کشاند؟

نمی‌خواهم بگویم از نتیجه‌های در خور اهمیت دانش به نفع ایدئولوژیها استفاده نشود، چه به مسئله «علم برای علم» ایمان ندارم؛ و از جانبی بسیار زیاد است حقایقی شایان اهمیت که در ضمن طرح ایدئولوژیها، عالمانه و متخاصم عرض اندام می‌نماید؛ لیکن این مانع از آن نیست و یا ایجاب آن را نمی‌کند که در هر موضوع و هر مسئله‌ای پای سنگر اجتماعی و ایدئولوژیکی خود قرار گرفته حق و ناحق را به سمت خود بکشانیم!

گذشته از اینکه مسئله تحول یا تکامل انواع فرضیه‌ئی خیلی ساده و دست دوم بوده و نمی‌تواند در بین فرضیه‌های علمی جای چشمگیری برای خود پیدا کند، که البته با تحقیق و مطالعه سیر تاریخی این نظریه، بهتر می‌توان ادعای بالا را موجه دانست؛ لذا وابسته دانستن کامل مسئله زیبایی به دستگاه ساختمانی که تا حد زیادی شناخته و تجربه شده است، امری خلاف عقل می‌نماید. مکانیکی شمردن موجود زنده، در واقع بر زمین زدن انسان است؛ بشری که با همه قدرت - اعم از مالی و غیره - فریاد می‌زند حاضر م برای تحقق بخشیدن آرمانهای دیگران «زندگی» خود را بگذارم، در سطحی است که باید آن را در چهارچوب ساختمان بینائی و شنوائی و... و انفعالات ناشی از این حواس دانست؟ بلی گفتن بسیار جرأت می‌خواهد.

این دانشمند گویا می‌خواهد اساساً نقش انسان را برای به کرسی نشاندن عقاید خود در مورد انسان، فدا کند! تا آنجا که بیولوژی و فیزیولوژی نشان می‌دهد حواس وظیفه‌ای جز اخذ مواد خام از خارج را ندارند. اینان پس از دریافت این مواد آنها را به دستگاه مغزی، ذهنی و یا عقلی بشری سپرده، آنجاست که حکمهای مختلف و امرهای متضادی را دریافت می‌کند و خود موجودیت دستگاه فکری می‌رساند که حواس کارشان چیست. اما وی باز هم برای اینکه به گفتار خود دلیل علمی آورده باشد، از منبع دیگری که برای اثبات امر موضوع والاتر از دلیل نخست نیست استدلال می‌کند که: «دانشمندان معاصر با در نظر گرفتن تئوری علمی انعکاس، به طور تجربی ثابت کرده‌اند که حواس خارجی انسان نه تنها نمود برونی بلکه صفات ذاتی موضوعات خارجی و مناسبات گوناگون آنها را نیز منعکس می‌کند. به همین علت است که وسایل فنی حتی حساس تر از اعضای دریافت انسان هیچ حس تشخیص زیبایی اشیاء را ندارند.»

معلوم می‌شود که این مسئله ایجاب بحث بیشتری را در مورد اساس دریافت‌های انسان به صورت انعکاس مشروط و اثبات ورد آنرا می‌نماید و از جانی چنان به نظر می‌رسد که اساساً هر چه هست حواس است و بس؛ و در این فرضیه، جایی برای تفکر باقی نگذارده‌اند!

همانسان که در مورد شناخت گذشت، گفتیم که عده‌یی عملیات فیزیولوژیک مغز را دلیل مادی بودن فکر پنداشته‌اند و می‌خواهند بگویند مثلاً چون در موقع خشم رنگ صورت انسان تغییر می‌نماید، دندانها به هم فشرده می‌شود و... لذا خشم عبارت است از نتایج همین فعالیت‌ها! که چون همه علمی‌اند و با صرف انرژی صورت می‌پذیرند، در نتیجه مادی می‌باشند! که البته هر کس با

اندک توجه اذعان پیدا می کند که اینان عملیه هایی است که پیش یا پس از مسئله (خشم) در دستگاه بدنی حیوان به ظهور پیوسته اند و نه چیز دیگر!

با قبول نظریه انعکاس ادراک، مسایل بسیار عالی یی که انسان را در همه جهات زندگی نیرومندی و علو بخشیده، انکار می گردد؛ چه مبدائی برای این دسته ادراکات - مثلاً انتزاع، تخیلات، توهمات، تجریدات، تصور چیزهایی که نمی توانند واقعیت داشته باشند و شاید امکان واقعیت و تحقق یافتن آنها برود - موجود نیست و اثبات و نفی قضایای علمی هرگز اهمیتی نخواهند داشت. خلاصه اساس کلیه ارزش های انسانی - غیر از مسایل غریزی ابتدایی - و علمی ویران خواهد شد.^(۱)

۱ - هر چند این مقاله حوصله بحث های فلسفی را نداشته و علاقه مندان به مسئله باید به کتب فلسفی رجوع نمایند، لیکن چون از سوئی همگان را دسترسی بدان ها میسر نخواهد شد و از سوئی آوردن دلایلی برای اثبات مدعا، تا آنجا که کلام را مطول نسازد موجه می نماید، لذا در این باب به تلخیص گفتار دانشمندانه «فلسفه ما» اکتفا می داریم: «دانشمندان فیزیولوژی معمولاً برای دست یافتن به حقایق فیزیولوژی در دستگاه عصبی دو روش به کار می برند:

۱ - روش قطع و برداشتن.

۲ - روش تحریک.

در روش نخست اجزاء مختلفی را قطع می کنند و تغییراتی را که از این راه به دست می آید بررسی می نمایند. و در روش دوم با محرکهای الکتریکی مراکزی را تحریک کرده و تغییرات حسی و یا حرکتی را که در آنها پدید می آید ثبت می کنند.

بدیهی و واضح است که فیزیک و شیمی و فیزیولوژی با کلیه مسایل علمی و روش های آزمایشی و تجربی خود تنها می توانند عملیات دستگاه عصبی و تغییراتی را که در آنها رخ می دهد روشن سازند، ولی نمی توانند حقیقت ادراک را از نظر فلسفی تفسیر کنند. زیرا نمی توانند ثابت کنند عملیات و تغییرات خاص که صورت می گیرند عین ادراکاتی هستند که از آزمایشهای حسی به دست می آیند.»

نظریه بازتابی را نخست «دانشمند روسی پاولف» اظهار داشته و طرفداران مکتب اصالت رفتار در روانشناسی و نیز مارکسیستها آن را پذیرفته و چنین پنداشته اند که چون حیات عقلی و فکری انسان عبارت است از یک سلسله افعال انعکاسی، پس تفکر از یک سلسله پاسخ های کلامی باطنی که در اثر محرکهای خارجی پدید می آید ترتیب می شود. و این دسته از روانشناسان فکر را مانند ترشح بزاق سگ تفسیر می کنند، که در انعکاس شرطی، با دیدن پیش خدمت و یا صدای زنگ شرط شده بود؛ یعنی همانطوری که ترشح بزاق از دهن سگ واکنش فیزیولوژی محرک خارجی است مانند قدمهای پیش خدمت، همچنین فکر واکنش فیزیولوژی محرک شرطی است مانند زبان که نقش محرک طبیعی را مثلاً ایفا می کند.»

این بود خلاصه نظر این دانشمندان. دانشمند موصوف بدین طرز فکر چنان انتقاد نموده و پاسخ می دهد که:

«۱ - ... بدیهی و واضح است که تجربه های فیزیولوژی نمی توانند ثابت کنند واکنشی که از محرک های خارجی در ذهن پدید می آید همان ادراک بوده باشد.

زیرا ادراک حقیقتی است ورای حدود تجربه و آزمایشهای علمی هیچ گونه تأثیری در آن ندارد.

از طرفی هر یک از ما حتماً متوجه این امر بوده‌ایم که بسا اوقات با خیلی چیزهای زیبا برخورد نموده‌ایم، ولیکن اصلاً احساس استیتیک برای ما دست نداده است! و اگر چنان بود که زیبایی نتیجه

۲- نظریه سلوک و اصالت رفتار اگر درست باشد و واقعاً افکار پاسخهای شرطی باشند باید گفت هیچ گونه فکری نمی‌تواند ارزش عینی داشته باشد. حتی همین فکری که طرفداران اصالت رفتار به آن معتقد هستند، زیرا تفسیر تأثیر بسیاری در نظریه معرفت و ارزش‌یابی آن دارد.

توضیح آنکه طرفداران اصالت رفتار می‌گویند هر معرفتی طبق تفسیر نظریه سلوک و رفتار نتیجه پاسخهای قطعی محرک‌های شرطی می‌باشد و معارف افکار انسان به طور اتوماتیک در اثر محرکهای خارجی مانند تراوش لعاب سگ پدید می‌آیند، و با این ترتیب نتیجه برهان و استدلال نخواهند بود بلکه نمایشگر وجود محرکهای شرطی بوده و به هیچ وجه نمایشگر واقعیت‌های خارجی نمی‌باشند؛ و بدیهی است یکی از افکاری که تحت همین قاعده مندرج است فکر و نظریه اصالت رفتار است، زیرا همین فکر نیز نیازمند محرک خارجی است و به طور اتوماتیک در ذهن طرفداران این مکتب پدید آمده و ارزش علمی نخواهد داشت.

۳- ادراک و فکر گذشته از آنکه واکنش محرک‌های خارجی نیست بلکه محرک‌های خارجی واکنش‌هایی از فکر و ادراک هستند و درست عکس آنچه سلوکیها می‌گویند، صحیح است زیرا آنها می‌پندارند تراوش لعاب دهان سگ واکنش محرک خارجی است ولیکن ما معتقد هستیم تراوش لعاب دهان سگ واکنش ادراک است و ادراک سبب و علت برای آنست که محرکهای شرطی بتوانند پاسخ‌هایی را دریافت دارند پس حقیقتی که ورای کلیه محرکهای شرطی وجود دارد و از سنخ آنها نیست ادراک می‌باشد؛ [اما] توضیح مطلب:

لعاب دهن سگ با دیدن یک محرک شرطی مانند شنیدن صدای زنگ یا پای پیش خدمت وقتی تراوش می‌کند که سگ مدلول محرک شرطی را درک کرده باشد.

زیرا قدمهای پیش خدمت در اثر تکرار، بر آوردن طعام دلالت دارند و سگ این دلالت را ادراک می‌کند و در اثر آن لعاب دهانش ترشح می‌نماید.

۴- آزمایش‌هایی که روانشناسان بر اساس مکتب «گشتالت» انجام داده‌اند این حقیقت را روشن می‌سازد که نظریه اصالت رفتار درباره افکار انسان صحیح نیست؛ زیرا این آزمایش‌ها ثابت کرده‌اند که نمی‌توان حقایق ادراک را بر اساس اصالت رفتار که می‌گوید افکار انسان یک سلسله پاسخ‌هایی برای محرک‌های مادی می‌باشند که مغز آنها را به وسیله سلسله اعصاب دریافت می‌کند تفسیر کرد؛ بلکه برای آنکه بتوان تفسیر کاملی از حقایق ادراک نمود لازم است عمل ایجابی عقل را ورای انفعالات و پاسخ‌های عصبی که محرک‌های خارجی پدید می‌آورند پذیرفت.

مکتب «گشتالت» درباره ادراک حسی می‌گوید: وقتی می‌توانیم خصایص و اشکال مختلف اشیاء را مشاهده نماییم که موقعیت آنها را از نظر محیطی که اطراف آنها را فرا گرفته است در نظر بیاوریم... و بدیهی ست که نظر ما درباره آنچه ادراک می‌شود بستگی به همان مجموعه‌ی دارد که شئی مورد ادراک به آن منسوب است و ادراک اشیاء ضمن یک کل سازمان یافته نمی‌تواند با تفسیر اصالت رفتار سازگار باشد و نمی‌توان آن را واکنش مادی و حالت جسمی که از یک محرک خاصی پدید آمده باشد دانست...

زیرا کلیه چیزهایی که در مورد ادراک به مغز می‌رسند از یک سلسله اشیاء به وجود می‌آیند و هیچ گونه جنبه کلی در آنها نیست، پس از چه راهی انسان می‌تواند یک کل منظم و سازمان یافته‌ی را ادراک کند؟ و از این جا به دست می‌آید که عقل، نقش مؤثری را در ادراک اشیاء ورای انفعالات و حالات جسمی پراکنده ایفا می‌کند. «نقل به تلخیص از فلسفه ما، صص ۶۵۹ تا ۶۶۳»

انعکاس شرطی می بود امکان چنان وقوعی ناممکن بود؛ پس این مسئله را باید از نظر دور نداشته باشیم که تحریکات استیتیک زمانی رخ می دهد که ادراک زیبایی صورت گرفته باشد نه عکس آن.

برخی از دانشمندان پیرو این مکتب آنقدرها در این مورد غلو می دارند که گویا نمی خواهند برای انسان جز حیوانیتی متکامل قایل باشند! «گران آلن» (Grant Allen) دانشمند قرن نوزدهم انگلیس که یکی از افراطیون این مکتب است می گوید: «زیبائی آنست که موجب حداکثر تحریک و حداقل خستگی اندام شود» پس معلوم می شود که بشر نزد این دانشمندان جز حیوانی متکامل به مفهوم کامل کلام چیز دیگری نیست. لیکن هستند دانشمندانی و در همین مکتب که نظری نسبتاً گشاده تر دارند؛ «ایوان استاخف» دانشمند روسی با قبول فرضیه تکامل به پهلوی اجتماعی بودن انسان توجه نموده می گوید: «زیبائی انسان را صرفاً بمثابه تکامل به سوی کمال طبیعت حیوانی انگاشتن، موجب نادیده گرفتن این امر مسلم می شود که حتی زیبایی جسمانی انسان را نیز نمی توان صرفاً بر حسب کمال طبیعت حیوانی توضیح داد، طبیعت انسانی بسیار گسترده تر و پیچیده تر است، از یک سوی، زیست شناسانه یا بهتر بگویم انسان شناسانه است، از سوی دیگر، اجتماعی تاریخی است. انسان به همان اندازه محصول مناسبات اجتماعی است، که نتیجه میلیون ها سال تکامل حیوانی.» لیکن چون در اساس این دانشمند اساس شناخت - چه زیبایی و چه شناخت علمی - را بر پایه حواس می گذارد نتیجه بیانش نارسا می گردد. همه حیوانات عالی دارای چشمی هستند که اشیاء پیرامون را در شبکه خود منعکس می کنند، تنها انسان دارای چشمی است که عضو بینایی معنوی دارد و بر آفرینش اشیاء بر حسب قوانین زیبایی کمک می کند، و انسان به واسطه طبیعت خود یک هنرمند است.»

در این مورد فقط می پرسیم، آیا خود چشم عملیه های قضاوت، تمیز و تعیین را انجام می دهد؟ گور و گردن عقلاء قوم! ما این گفته داروین را که می گوید: «در اکثر حیوانات تا آنجا که به مشاهده رسیده احساس استیتیک عبارت است از جاذبه قدرتمند جنسی، و نیز اینکه زیبایی در دنیای حیوانی اسلحه ایست برای تنازع بقاء و وسیله ایست برای انتخاب اصلح، یعنی صاحب امتیاز آن می تواند هم بدان وسیله باعث دوام نسل شود و هم درین روند، آنکه را بهتر است از دیگران برگزیند» می پذیریم - البته به عنوان یک فرضیه علمی - آیا این مسئله می تواند در مورد احساس زیبایی برای ما و نزد ما تعمیم یابد؟ درست است که احساس یا جاذبه جنسی در برخی از موارد

می تواند مدغم بر زیبایی شده آنرا شدت بخشد، لیکن همه ادراکات ما مربوط به مسایل جنسی است؟ ما به همان اندازه که از پیکر زیبایی انسانی لذت استیتیک می بریم از دیدن یک گل، یک غروب و یک آبشار نیز محظوظ می گردیم. و باز گرفتیم این قول نیچه را که می گوید:

«هیجان جنسی محترم ترین و آغازین شکل «جذبه» است» و گفته قهرمان کتاب «لبه تیغ» «یفرموف» را، مبنی بر اینکه «بنیادهای زیستی و روانی و (زیستی - روانی) رمز زیبایی است و درک زیبایی را نباید جز در مقوله غریزی باندیشه آورد»، مورد توجه قرار داده و با این شعر حافظ:

ما بر آریم شبی دست و دعایی بکنیم غم هجران ترا چاره ز جایی بکنیم
دل بیمار شد از دست رفیقان مددی تا طیبش به بر آریم و دوائی بکنیم
سایه طایر کم حوصله کاری نکند طلب از سایه میمون همائی بکنیم

و یا با هزاران شعر عرفانی شاعران دیگر خود مقایسه اش کنیم، معلوم می گردد که تفاوت ره از کجاست تا بکجا! واقعاً انسان را بیچاره کردن است؛ به زمین زدن است؛ خاک شمردن است! و...

«پی پر کاستالا» در این مورد به نتیجه خوبی رسیده است آنجا که می گوید: «باتکاء تجربه می توان گفت که تقریباً از همان نظر نخستین آشکارا می شود که در یک حالت زیبایی شناسی محدود، که همه چیز در آن به صورت تساوی موجود می باشد، باز هم افزایش لذت جسمانی و خشنودی مستقیم، سبب افزایش لذت زیبایی شناسی می گردد.» نمی توان از این امر مسلم که همه حواس در شناخت و احساس زیبایی نقش بارزی را دارا هستند، انکار ورزید. ولی محدود ساختن زیبایی تنها به جاذبه جنسی، یا متکی ساختن آن به بازتابهای شرطی کاری است که اگر نگوئیم خطاست، عالمانه و منطقی به نظر نمی رسد.

از سوئی همه دانشمندان زیبایی شناس برین عقیده که: لذت ناشی از زیبایی لذتی بی شایه و بدون غایت و هدف می باشد اذعان دارند؛ لیکن این امر با رفلکسی دانستن تمام فعالیت های حیاتی که بر مبنای ضروریات اولیه حیات قرار دارند سازش نداشته، تفسیر قسمت عمده ای از تلاشها پا در هوا باقی می ماند.

از قول داروین گفتیم که زیبایی در روند تکامل چه نقشی را بازی می کند و چه کاره است؛ شاید عده ای بگویند این مسئله - نقش زیبایی در گفتار داروین - در زنده جان فطری و جبلیت، نه اکتسابی؛ این نکته نیز با دریافتهای جدید زیبایی در روند حیات اجتماعی سازش نداشته و نمی تواند

رفع اشکال نماید؛ چه احساس زیبایی شناسانه ما با تکامل حیات جمعی ما متکامل می گردد.

«سپنسر» و حتی «گران آلن» که قبلاً از وی یاد کردیم می گویند: «زیبائی نه تنها می تواند انگیزاننده لذت جسمانی ما گردد بلکه این استعداد را نیز داراست که مازاد نیروی ما را به فعالیت وا دارد.» اینان معتقدند که نمی توان لذت ناشی از زیبایی را جز از راه اینکه این احساس را از هر گونه غایه و هدف بری دانست، شناخت. وی (گران آلن) اختلافی را که در پذیرش یا رد چیزهای زیبا در بین مردم وجود دارد، ناشی از ذوق دانسته و آن را چیزی اکتسابی می شمارد که می توان آن را تربیت و ارتقا بخشید. وی معتقد است که می توان به داوری عده‌یی که از دیگران بیشتر استعداد زیباپسندی دارند، معیارهایی برای ذوق به دست آورده آنرا تقویت نموده و به دست آیندگان سپرد.

«کاستالا» یگانه خاصیت شیئی زیبا را، ایجاد لذت جسمانی دانسته آنرا در هماهنگی جستجو می کند. «یک ساخته، یک منظور (هر شیئی که بتواند مظهر تجلی زیبایی گردد)، یک تخیل و یا یک مجموعه، از هر مقوله که باشد در صورتی می تواند تأثیر زیبایی را القا کند که در مجموع عناصر آن، هارمونی یا هماهنگی چندین عنصر (چه موجود در مجموع یا تذکار شده بوسیله همان مجموع) به نسبت خاصی (هر چه می خواهد باشد) مستقر شده باشد.» وی پس از بیان آن به این نتیجه می رسد که: «هر هارمونی استقرار یافته‌ای عنصر زیباییست. و بنا براین در مشاهده زیبایی [که معمولاً تناسبات، مسابقه دهنده عناصر مختلف مثلاً جسمانی می باشد] عادتاً مقدار لذتی را که مستقیماً به وسیله عناصر در می یابیم بر لذت مشاهده کلی همان زیبایی می افزایم؛ پس ما وقتی به چیزی زیبا می گوئیم که یگانه خاصیتش این باشد که ایجاد لذت جسمانی کند، در این صورت هر چه این لذت جسمانی افزایش یابد آیا منظور مورد نظر نیز زیباتر به نظر نخواهد آمد؟»

این نوشته‌ها را از آن جهت آوردم که عقاید کاستالا را قبلاً در مورد ذهنیون به شکل خیلی افراطی آن متذکر شدم؛ حال آیا می توان به گفته‌های وی اذعان نمود یا خیر؟ با کمی دقت در مورد احساس‌های زیبا شناسانه‌ئی که هر یک از ما در مسیر حیات خود تجربه کرده‌ایم می توان بدان پاسخ داد.

من نمی دانم وقتی که به یکی از تابلوهای مینیاتوری استاد مشعل نگاه می کنم کدام لذت جسمانی به من دست می دهد. همچنانکه نمی دانم وقتی که اسبهای بازیگر گادیهای پر زرق و برق با

شوخی و سرعت تمام جاده را زیر پا می گذارند! اما اینک می توانم بین این لذات یا احساسها و احساسی که از دیدن اندام دختری در من بیدار می شود فرق بگذارم و شاید همگان چنین باشند اگر بخواهند اعتراف بحق کرده باشند.

خلاصه از قرن ۱۸ به بعد عده یی از دانشمندان امثال «اژن ورن»^(۱) فرانسوی، «هلم هولتر»^(۲) آلمانی و «بورک»^(۳) انگلیسی از این نظر پیروی نمودند.

۱ - Eugene Veron

۲ - Helm Holtz

۳ - Burke

جامعه و زیبایی

بر علاوه نظریات مکاتب گذشته در قرون اخیر با پخش عقاید اجتماعی و خصوصاً عقاید جامعه‌داری سوسیالیسم دانشمندان متوجه منبع فعالیت‌های انسانی شده به این حقیقت پی بردند که در روند متداوم همین مسئله است که بشر می‌تواند به ادراک و به تجربه‌های خود افزوده آنها را پالایش دهد. این دسته از دانشمندان منشاء همه ادراکات بشری را در بین فعالیت‌های حیاتی انسان جستجو نموده، هر یکی، عامل اصلی این فعالیت‌ها را به یک چیز، مثلاً آب و هوا و موقعیت جغرافیائی - چنانکه مونتسکیو می‌پنداشت -؛ یا اقتصاد چنانکه بنیانگذاران سوسیالیسم معتقد بدان بودند، نسبت می‌دادند؛ چنانکه مارکس می‌گوید: «... پس اسلوب تولید و نحوه انتاج در زندگی مادی تنها عاملی است که صورت عملیات اجتماعی و سیاسی و معنوی را در کارگاه زندگی نقش بندی می‌کند.» و انگلس همکار وی اضافه می‌کند که: «بی‌گمان اسباب و علل نهایی برای تغییرات و یا تحولات اساسی روانیست که در عالم عقل و اندیشه مردم از آنها جستجو شود، یا در کوشیدن ایشان به دنبال حق و عدل ازلی مورد جستجو قرار گیرد، بلکه می‌باید آنها را در تغییراتی که بر اسلوب و شکل تولید و انتاج و مبادله کالاها رخ می‌دهد جستجو کرد.»

اینکه آیا این سخن تا به کجا حق است و خیر، جای صحبتش باقی است، لیکن آنچه مر پروان این عقیده را روشن‌گر است نقش «کار» در زندگی انسانی است؛ بدین حساب در این مکتب هر چه هست کار است؛ کار آدم را می‌سازد؛ همچنانکه موتور را می‌سازد. یعنی ما ساخته کاریم و این کار را شکم بی‌صاحب ما براه انداخته! چه همه فعالیت‌های بشری بر سر همین مسئله ختم می‌شود و بس. کار اندیشه ما را تعیین می‌کند؛ لذا زیبایی و زشتی مولود فعالیت‌های تاریخی - اجتماعی کار

است؛ در اجتماع پا به عرصه وجود می‌نهد، رشد می‌کند، به بلوغ می‌رسد، تغییر جهت می‌دهد و قبول یا رد می‌شود. همچنانکه همه ادراکات و تجربه‌های بشری بر همین پایه قرار دارد.

«رومانکو» در مقاله‌بی تحت عنوان «زیبائی طبیعت» می‌نویسد: «جدایی انسان از دنیای حیوانی تنها در اجتماع امکان پذیر است. به کار اجتماعی است که ما حس زیبایی خود را مدیون هستیم. انسان برای آفرینش شرایط مادی برای هستی خود، با تغییر دادن طبیعت و «انسانی کردن» آن، با توسعه دادن مرزهای زندگی اجتماعی و دگرگون کردن اشکال آن، بیش از پیش خودش می‌گردد. به عبارت دیگر، کار مداوم انسان در تماس با نوع خود او و با انواع بی‌پایان چیزهای مادی برانگیزنده حواس، حواس پنجگانه و الگوهای اندیشه او را دقیق کرد و پرورش داد، و تنها بدین وسیله بود که او احساس زیبایی‌شناسی خود را نیز گسترش داد.»

گویا این دانشمندان فهمیده‌اند که انسان چرا زندگی را دوست می‌دارد؟! اساس فعالیت‌های بشری برای آنست که می‌خواهد زنده باشد، اما چرا؟ الغیب عندالله؛ ممکن خواسته باشد کار کند و نظریه پردازی، جبهه‌گیری‌های طفلاته؟! کسی از نقش کار در زندگی و توسعه و انکشاف فکری ناشی از آن انکار کرده نمی‌تواند، مثل آنکه از برآمدن آفتاب انکار نمی‌تواند کرد؛ کار این هر دو دارای عین کیفیت است. اما زندگی انسان را محدود به فعالیت‌های حیوانی نه حیاتی - چه همه جهات فکری و عقلی بشر را نیز احتوا می‌کند - ساختن نمی‌تواند انسان را قانع کند و سیر بی‌نهایت جستجوی بشری را در پی اینکه «بعد از آن چه؟» متوقف سازد. این نظریه افکار بشر را - چون خود انسان که در چوکات حیات حیوی محدود نموده است - منحصر به احساس نموده، در حالی که حتی از جواب گفتن به متن جمله «حکم احساس را چگونه می‌شود ناشی از احساس گرفت؟» عاجز می‌باشد، چه رسد به اینکه به خیلی از پرسش‌ها و چیزهای دیگر.

شاید بتوان گفت خیلی چیزها واقعیت ندارند، امکان هم ندارد هستی پیدا کنند، لیکن این گفته - که خود یک حکم منطقی است و انسان را مجبور می‌دارد تا به نقش عقل و رای احساس ایمان آورد - مانع آن نیست که نتوانیم تصور آنها را نیز بکنیم. چه ما در جمله‌های بالا (شاید بتوان گفت خیلی چیزها واقعیت ندارند، امکان هم ندارد تا هستی یابند و...) به خیلی چیزها اذعان نمودیم - که احساس نمی‌تواند مبدأ آنها باشد؛ مثل عدم واقعیت وقایع، خود نفس عدم، امکان و... که البته این مقولات فعلاً از بحث ما خارج است.

از طرفی ما نمی‌گوئیم چنانکه عقلیون می‌گفتند: که موجودیت عقل به هیچ وجه وابسته به احساس نبوده بلکه فطری و جلی و به صورت جداگانه به وجود آمده است. بلکه استقلال عقل را در مرحله‌بی از رشد فکری انسان قبول می‌کنیم. لذاست که زیبایی را مربوط به موضعی از حیات ذهنی بشر وابسته می‌دانیم که قبلاً آن را «حدس» نامیدیم و نیز گفتیم با مراجعه به حقایق اخلاقی و فکری (منطقی) خود به خود معلوم می‌شود که ادراک زیبایی غیر از ادراکاتی است که مربوط بدین قسمت ذهن بشر است.

از طرفی در این روش (مکتب اجتماعی) امکان زیاد آن می‌رود که موضوعیت زیبایی نادیده گرفته شود و زیبایی مانند بسا مسایل اعتباری حیات جمعی وجودی اعتباری یابد نه حقیقی و واقعی؛ چنانکه می‌توان حقیقت این ادعا را در گفتار «و. وانسلف»^(۱) و «ی. بورف»^(۲) به صورت بسیار روشنی ملاحظه کرد:

«مردم تصور می‌کنند که زیبایی طبیعت چیزی جدا از جامعه است زیرا پدیده‌های طبیعت توسط انسان آفریده نشده‌اند... اما طبیعی بودن ذات زیبایی شناسانه آنها یک توهم است.»

«اساساً غیر ممکن است که ذات طبیعی زیبایی را کشف کرد. زیرا به طور معینی وجود ندارد، همان گونه که «اکسیر زندگی»، «کیما»، یا مایه آتش و پدیده‌های مشابه که به همان اندازه که حقه‌بازان کیمیاگر می‌کوشیدند آنها را کشف کنند، دانشمندان را گمراه می‌کرد.»

«طبیعت خودش به تنهایی، بدون ارتباط با کار، زیبایی به وجود نمی‌آورد.» این دانشمند نیک دریافته است که با دستگاه شناخت حسی نمی‌توان به زیبایی رسید، چه این کار کار قوه‌بی دیگری است که وی بدان مؤمن نبوده است و در صورت ایمان و سد را شکستن، قدرت تحمل چوب تکفیر و لعن را از جانب حزب باید داشت، لذا فرار را برقرار ترجیح داده و - البته به حساب خود - اساساً واقعیت زیبایی را انکار نموده است! بی‌خبر از اینکه به قول هراتی‌ها در تنگنای مقوله «چه نون بالای شیراز»^(۳) و چه شیراز بالای نون» بند خواهد ماند.

ایمان به قوایی بالاتر از مرتبه حس گنهکارانه‌تر از انکار واقعیت زیبایی نخواهد بود، چه مؤمن به

۱ - V.Vanslov

۲ - Y.Borev

۳ - شیراز = ماست کیسه‌ای.

اولی اقلاً می‌کوشد تا به سلسله وجود ارتفاع بخشد نه اینکه رجعت پسند و هیچ‌گرا باشد. بعضی گمان می‌برند اگر کسی گفت درک مسئله زیبایی به فلان قسمت از حیات ذهنی بشر وابسته است می‌خواهد از این نظر راهی به جهان برین و خیالی خود پیدا کند و آنوقت اساس همه فرضیه‌ها به هم می‌خورد و ما دیگر نخواهیم توانست بشر را از زیر بار سنگین و کمر شکن فلان دسته قلدر استعمار کننده که هی می‌کوشد تا این دسته پایمال شده را با مکر و تزویر مربوط به جهان فلان و صبر فلان نمایند، نجات بخشیم! نه رفیق! حساب حساب است و کاکا برادر، جایی که خواستی حق را روشن کنی روشن کن، جایی هم که خواستی مبارز باشی باش. و یا خیال می‌کند که اگر مسئله زیبایی را به قوه عقلی و یا حدسی متکی نمودیم، ادراک ما شکل انتزاعی و تجربیدی به خود گرفته است؛ چنانکه «دست غیب» نویسنده کتاب «هنر و واقعیت» دستخوش چنین اشتباهی شده است. آنجا که می‌گوید: «زیبا نگر می‌تواند در آفرینش هنری مدار کار را بر مشکل‌های اجتماعی می‌گذارد و هنر و زیبایی را از این دیدگاه مطالعه می‌کند. این نظر «کشف» و «شهود» هنری را امری رؤیا آمیز و مرموز نمی‌داند و بر آنست که با در نظر گرفتن تاریخ و اجتماع و سیر تکامل علم، راز زیبایی و هنر را بیان کند.

مسایل زیبایی را باید از دریچه روابط و تحولات اجتماعی و تاریخی دید، زیرا خود هنر و زیبایی نیز مسئله اجتماعی است و به طور انتزاعی نمی‌توان در این باره داوری کرد.» از طرفی در این اواخر که مردم از رمز و نقش تبلیغات خوب آگاه شده‌اند، در مسایل علمی و بحث‌های دقیق نیز می‌خواهند با صاحب کارخانه‌های صف اول هم دست شده به زور تبلیغات مسئله را تحمیل نمایند! بی‌خبر از اینکه عمر این نوع اغفال‌ها حتی کمتر از عمر تبلیغ فلان کالای تجارتنی است. تجربه چند قرن کلیسا و راه و روشهای استعمار گران کنونی هر چند هر روز به رنگی «خَر عیار» می‌بر آید، با آنهم مردم را در حد افق دید خودشان، متوجه مسئله کرده است. محقق نباید در گیر و دار تزویرها بیشتر از حد دانش و منطق مسئله را مسخره کند. البته باید بحث و مجادله‌های کشاله‌داری را که برای روشنی مطلب، دانشمندی متحمل می‌شود از حساب تبلیغات سودپرستانه جدا کرد، چه در همین بحث و جدال‌هاست که بسا مسایل روشن می‌گردد.

«رومانکو» پس از یک سلسله بحث‌های کشاله‌دار می‌گوید: «نمی‌توان ادعا کرد که چون ما عینیت زیبایی را از طریق عمل اجتماعی به اثبات می‌رسانیم، پس تنها عمل اجتماعی می‌تواند

سرچشمهٔ زیبایی باشد.» لیکن وقتی که می‌خواهد به منابع کلی این مسئله تماس گرفته نشان‌دهنده متأسفانه متوجه می‌شویم که به همان نتایجی می‌رسیم که قبلاً رسیده بودیم! یعنی به همان فعالیت‌های اجتماعی! نگاه کنید به این پاراگراف وی: «انسان همان گونه که در زندگی اجتماعی نخست چیزهای گوناگونی را می‌آفریند و بعد نقطه نظر زیبا شناسانه‌ای را نسبت به آنها پذیرا می‌شود، تصادفاً ما می‌توانیم مشاهده کنیم که امکان آفرینش آگاهانه و سنجیده ارزشهای زیبایی شناسانه در یک سطح نسبتاً بالای تکامل تمدن نمودار می‌شود، بنابراین طبیعت، نیز او نخست باید مادهٔ لازمه و آزادی مولد را کسب کند، باید اسطوره شناس و سپس تصورات مذهبی را رها کند، باید نخستین پیروزی‌های شایان ذکر علمی و عملی خود را تحصیل کند تا بتواند به صفات زیبایی شناسانهٔ طبیعت به عنوان صفات و کیفیات طبیعی خود بنگرد.» حال اگر پرسیده شود که چنان؟ جواب همان است که در متن به چشم می‌خورد! گویا سخن به اثبات اجتماعی بودن انسان و بودش واقعی پدیدهٔ زیبا در خارج از ظرف ذهن تمام می‌شود؛ گویا همهٔ حرف‌ها بر سر عینیت است، در حالی که قبلاً دیدیم «وانسلف» چه می‌گفت، زیرا وی نمی‌توانست درک حس زیبایی بکند.

«نیکلای شلایف» دانشمند روسی از پیروان این مکتب بوده و همهٔ کوشش وی متوجه آن است تا زیبایی را نتیجهٔ فعالیت‌های اجتماعی شمرده آن را با استفاده از روش انعکاس (نظریهٔ پاولف) اثبات نماید. این دانشمند می‌نویسد: «در واقع مدتها پیش از آنکه هنر به عنوان شکل ویژه‌ای از فعالیت نمایان گردد خود لذت زیبایی شناسی و «گوش موسیقی» و «چشم آگاه از فورم» که با آن همراه هستند، در جریان کار عملی انسان نمودار گردید و تکامل یافت. بنابر این، زیبایی شناسی - بدون اینکه نوشته یا تدوین گردد - توسط مردمی که کار می‌کردند به وجود آمد.» با وجود علو نظر این دانشمند در بین هم صنفانش در این مورد، چون مسئلهٔ زیبایی را مشروط به عمل انعکاس می‌کند نظریاتش پای در هوا می‌ماند.

قبلاً ما به نقل از دانشمندانی که به عینیت زیبایی - البته به صورت تجربیدی - در طبیعت قایل بودند، گفتیم که ما حقیقتی کلی و ملموس در جهان برون که آن را زیبایی بنامیم نداشته بلکه می‌توانیم از برخی تجلیات مجزا و محسوسش با عملیهٔ تجرید به عینیت آن برسیم. این مسئله نمی‌تواند با روش انعکاس ثابت شود، هر چند قبلاً اشکالات زیادی بدان وارد شد. وی پس از بیان اندیشه‌ها و طرق کار «پاولف» بدان اذعان یافته می‌گوید: «دانشمندان معاصر با در نظر گرفتن تئوری

علمی انعکاس [که با اشکالات وارده، غیر علمی بودنش ثابت شد] به طور تجربی ثابت کرده‌اند که حواس خارجی انسان نه تنها نمود بیرونی بلکه صفات ذاتی موضوعات خارجی و مناسبات گوناگون آنها را نیز منعکس می‌کند. به همین علت است که وسایل فنی حتی حساس‌تر از اعضای دریافت انسان هیچ حس تشخیص زیبایی اشیاء را ندارند.» این دانشمند نمی‌تواند اثبات کند که محرک مادی همین حکم بالا چیست؟ لذا است که چون زیربنای افکارش غلط است، تنها وابسته دانستن زیبایی به عمل اجتماعی و فعالیت حسی نمی‌تواند منطقی باشد؛ از جانی چون در این نظریه‌ها جایی برای فکر باقی نمانده، اصل ادراک زیبایی پا در هوا می‌ماند.

«سیلایف» در این مورد توجه قابل قدری نیز دارد و آن مسئله تماس‌گیری به شکل زیبایی در روند عمل یا کار اجتماعی است. وی می‌گوید: «ارزیابی یا واکنش زیبایی‌شناسانه، همانند شناخت حسی، همیشه با شکل سر و کار دارد و نمی‌تواند بدون درک آن وقوع یابد.

یقیناً شکل زیبایی‌شناسی باید در روند کار نیز حضور داشته باشد. اگر نباشد، آنوقت ما نمی‌توانیم از کار به عنوان یک سرچشمه احساسات زیبایی‌شناسی گفتگو کنیم... پس شکل زیبایی‌شناسی که کارگر در روند کار دریافت می‌کند و از آن لذت می‌برد کدام است؟... یک کارگر نیز آن را در اعمال و حرکات خود، در نیروی اراده، اندیشه و عضلات خود، در آگاهیش از جوهر و بافت ماده خلاصه، در هر حالت پیشه‌وری که خود شکلی از هماهنگی است، دریافت می‌کند.»

این سخنان برای ما بسیار ارزش دارد، زیرا با اذعان شخص خودش می‌توانیم پرسیم: آیا زیبایی همین نفس شکل است، که خود زاده هماهنگی و... بود؟ بلی گفتن در این مورد جاهلانه‌تر از نه گفتن نیست؛ اگر بگویید نه چون در دستگاه بازتابی معرفی جایی برای تفکر جز به عنوان انبار ادراکات شرطی باقی نیست، این پرسش پیش می‌آید که پس زیبایی این موضوع یا منظور از کجا شد؟ گذشته از آن در مسئله لذت زیبایی‌شناسی که نمی‌توان از آن چشم پوشید، این اشکالات هست که: آیا این لذت دارای غایه و هدفی است؟ اگر بگوئیم نه، در این صف که انسان جز حیوانی متکامل نیست ضرورتی هم برای چنین ادراکی برایش حس نخواهد شد، و اگر هم بشود، جای چرایش باقی است؛ البته جز ایجاد و اثبات اشکال زیاد نتیجه به نفع طرف نخواهد بود. و اگر بگوئیم دارای غایتی است که دروغ گفته‌ایم. شاید بتوان گفت که غایتش را نمی‌دانیم، چطور

می‌شود به این گفته، محرک برونی آن حکم (غایتش را نمی‌دانیم) را اثبات کرد.

گذشته از آن آیا این لذت در نفس موضوع عینی نهفته است؟ یعنی جزء ذاتی درک زیبایی است؟ همچنانکه مثلاً رنگ و بو و طعم و... چیزی متکی به نفس موضوع است؟ آری گفتن، این پرسش را ایجاد می‌کند که پس چرا همگانی نیست؟ اگر بگوئیم نه، محرک خارجی‌اش را با آنچه قبلاً گفتیم اثبات کرده نمی‌توانیم.

خلاصه مسئله خیلی فلسفی می‌شود. و همه اینها را بدان سبب گفتیم که تفاوت، میان ماه من تا ماه گردون شده باشد، چه بغرض وجود یک نظریه، نمی‌شود در این مسئله بسیار پیچیده با قاطعیت رأی داد.

«سیلایف» در اخیر مقاله خود می‌خواهد در زمینه زیبایی‌شناسی نقش ذهن انسانی را داخل نموده آنرا در مورد واکنشهای زیبا شناسانه سهیم نماید، ولی چون ذهن را جز به عنوان انبار ادراک‌های بازتاب شده نمی‌شناسد گفته‌هایش مهم‌ل می‌ماند، چه حتی وی حاضر نیست برای برخی از اشیاء موجودیتی ذهنی قایل باشد. وی می‌نویسد: «شدت و عمق واکنشهای زیبایی‌شناسی در روند کار نتیجه عمل متقابل و فعال ذهن و عین است.»

«برنارد بوزانکه»^(۱) حق دارد که فکر می‌کند این اعتقادی اشتباه آمیز و پندار گرایانه است که «هنرمند هر ضربه قلم مو را پیش از آنکه بر پرده نقاشی وارد آورد در ذهن خود کامل می‌کند.» و: «استفاده عینی از قلم مو به اثر هنری که او قبلاً به طور ذهنی و ذاتی آفریده چیزی نمی‌افزاید. کارگر خلاق نه تنها به نمونه‌های نیرومند اشیایی که در مغز یا تخیل خود تولید کرده حساسیت نشان می‌دهد، بلکه او تابع نوعی زمینه قبلی نیز هست که به مقاومت ماده، اثر ابزار بر کارگر و تمام نشانه‌های متقابلی که از موضوع عینی کار ناشی می‌شود، بستگی دارد.»

نارسایی این عقیده کاملاً مشهود است، چه خود نویسنده قبل از آنکه به نوشتن مقاله‌اش بپردازد، طرحی ذهنی از آن در مخیله داشته که بعداً آنرا در مقاله خود پیاده کرده است. البته این سخن بدان معنا نیست که زمینه‌های قبلی را انکار کرده باشیم.

قبل از آنکه به این بحث با آوردن گفتار مارکس پایان بخشیم این نکته را متذکر می‌شویم که آنچه در مورد عقاید سایر دانشمندان این مکتب اشکال آوردیم در مورد مارکس نیز صادق است.

البته این گفته نقل قولی است از مقاله استاخف: «مارکس تئوری تکامل انسان را تحت تأثیر کار کامل کرد، و ثابت نمود که احساسات انسانی تنها به عنوان نتیجه تکامل عینی اشکال کار، روی داده و تکامل می‌یابد. همه حیوانات چشم دارند اما انسان دارای چشمانی است که می‌تواند زیبایی یک شیئی را درک کند. همه حیوانات اعضای شنوایی دارند، اما تنها گوش انسان موسیقی را درک می‌کند. تشکیل حواس خارجی نتیجه تمام تاریخ جهانی آلی است، در حالی که تشکیل احساسات معنوی عمل کرد تمام تاریخ کار است.»

نظریات کارل مارکس در مورد زیبایی‌شناسی با دستگاه فلسفی او که مبتنی بر نیروهای تولید و یا شرایط و مسایل طبقاتی است سازگاری ندارد، و همین ناسازگاری باعث آن شده است تا مارکس مورد حمله‌های شدید و قابل توجهی قرار گیرد.

چه به عقیده او اندیشه انسان را شرایط تولید و روابط توزیع در روند پرپیچ و خم زندگی شکل می‌دهد و باگذشت و دگرگونی شرایط کار و نیروهای مولده و دگرگونی طرز طبقات، اندیشه‌ها دگرگون می‌شود. درین مسیر ذوق هنری انسان نیز شامل است؛ همچنانکه اندیشه‌های دینی، و خواهی نخواهی با گذشت زمان باید تغییر یابد؛ مارکس در مورد اینکه چرا اندیشه زیبایی‌شناسی ما درباره آثار هنری دوران عتیق دگرگونی کاملی پذیرفته و آن آثار هنوز می‌توانند اعجاب و تحسین ما را برانگیزند چنین جواب می‌دهد: «انسان عصر جدید، از درخشانی آثار هنر باستان بدین علت لذت می‌برد که این آثار طفولیت و مراحل ابتدائی نوع بشر را مجسم می‌سازند. اینکه هر انسانی از دیدن احوال کودک خویش که بی‌شائبه و عاری از هر گونه پیچیدگی است لذت می‌برد.»

چنین می‌نماید که مارکس نتوانسته است آن را با اساس اندیشه تاریخ‌گرایی خود تطبیق دهد که چنین طفره زده است و نیز متوجه این اشکال نشده است که اگر چنین است چرا درباره سایر اندیشه‌های دوران طفولیت (دوران باستان) چنین حالتی را درک می‌نمایم؟ چرا از افکار سیاسی مرحوم ارسطو یا جمهوریت خیالی حضرت افلاطون تحسین نمی‌کنیم؟ ما می‌توانیم بگوییم که این دو از دو مقوله جداگانه‌اند، اما کارل مارکس با اندیشه جبر تاریخی نمی‌تواند چنین بگوید.

به هر حال، این نوع انتقادات را بیشتر باید در کتب نقدهای فلسفی جستجو کرد تا درین رساله. البته اشکالاتی که در مورد دستگاه فلسفی هگل و نظرش در مورد زیبایی‌شناسی مطرح است، با کمی تعدیل در مورد گفتار مارکس نیز وارد است.

نظر پیوندی جمال

بر علاوه نظریات دانشمندان مکاتب فوق که به صورت بسیار اجمالی بحث آن گذشت، هستند دانشمندانی که برای زیبایی چند پهلوقایل بوده و یا زیبایی را از دو و یا چند دیدگاه مورد تأمل قرار می‌دهند؛ هر چند اینان را نمی‌توان جزء مکتب خاصی قرار داد، چه عقاید برخی از دانشمندان این مکاتب عندی و یا میتافیزیکی بوده و یا در برخی از موارد، به همین نوع نظریه انجام می‌پذیرد. لیکن از آنجائی که قبول دار شدیم آراء دانشمندان را به صورت دسته‌های ویژه و مکاتب مخصوصی بیان داریم، ذکر نظریات اینان نیز موجه و لازم می‌نماید.

در بیان این نظریات کوشش ما درین است که فقط به ذکر عقاید اینان اکتفا ورزیم، چه نقد نظریات اینان از آن جهت که در برخی از موارد، مشابه عقاید گذشته‌گان است، زاید به نظر می‌رسد.

«وانسلف» که قبلاً از وی نقل قولی مبنی بر انکار عینیت زیبایی نمودیم، گفته‌ئی دارد که هر چند نمی‌تواند بیانگر مستقیم عقیده پیروان این دست باشد، - چه وی عینیت زیبایی را انکار دارد - باز هم نظر به اینکه معتقد به برخی عناصر گسیخته زیبایی هست آن را بیان می‌داریم. او معتقد است که: «زیبائی یک منظره به قوانین جغرافیایی، جوی و سایر قوانین طبیعی بستگی دارد. اما این زیبایی بیرون از اهمیت عاطفی این منظره وجود ندارد. و این در مورد هر پدیده طبیعی مصداق دارد.» این گفته ما را به یاد نظریات ذهنیون زیبایی شناس می‌اندازد. نویسنده کتاب «شناخت زیبایی» (فیلسین شاله) درین مورد گفتاری دارد که جالب توجه است، وی با همه ایمانی که به شناخت حسی دارد، با روشن بینی کامل در مورد زیبایی سخن رانده است:

«هر اثر زیبا به واسطه توازن (هارمونی) خود توجه تماشا کنندگان و شنوندگان را به خود جلب و به واسطه بیان حالی که دارد صور زیبا، افکار و تصورات عالی و عواطف جوانمردانه را در دل و ذهن آنان بیدار می نماید. صفت زیبایی به آثاری اطلاق خواهد شد که هم توازن داشته باشند و هم بتوانند فکر و اندیشه و حالت و کیفیتی را بیان نمایند.» وی برای روشن شدن مطلب می افزاید که: «توازن در یک یا چند حس و ذهن و بیان حال در دل و ذهن تأثیر می نماید. پس زیبا چیزیست که هم حساسیت و تمایلات عضوی و جسمانی و هم فهم و ذكاء و هم تمایلات عالی را ارضا نماید. و هر قدر حواس و ذهن و دل مجموعاً بیشتر ارضا شوند و نفوذ و تأثیر متقابل آنها عمیق تر باشد به همان اندازه زیبایی کامل تر است.»

وی حظ ناشی از زیبایی را از آنجا می داند که چون: «زیبایی حظهای حواس را با ترضیه دل و ذهن جمع می نماید، و در نتیجه تحریک همین بازی منظم تمام ملکات و قوای نفسانی و ایجاد هارمونی باطنی است که موجد حظ و شعف می گردد.»

این دانشمند اختلاف نظر موجود در مورد زیبایی را با همین روش روشن ساخته است. چه اگر زیبایی را تنها مربوط به قوای حسی می دانست مجبور بود با روش منطقی علت اختلاف آراء را در مورد زیبایی شرح دهد و این کاریست بس مشکل - البته با ایمان به ادراک حسی تنها، مشکل است - لذا با این روش پای ذوق را به میان کشیده و در کنار حواس صحبت از دل می کند و «اختلاف ذوقی را بالاخره موجد اختلاف در طرز تشخیص و دوست دانستن زیبایی» می داند.

«پر آندره» دانشمند زیبایی شناس فرانسوی درین مورد راهی کاملاً مخصوص به خود برگزیده، جلوه های زیبایی را در سطوح مختلف و مراحل جداگانه پی مشاهده می دارد. به عقیده او زیبایی انواعی دارد، عالی ترین درجه زیبایی، زیبایی الهی است؛ شکل دیگر زیبایی را باید در طبیعت جستجو کرد و بالاخره نوع دیگر آن را در هنر انسانی. که البته روشن است اگر کسی برای طبیعت خالق فرض کند، می داند که لازمه خلقت جهان از طرف خالق آن خلقتی است زیبا و گمان می کنم لزومی برای زیبایی الهی که چیز نامرئی و فوق حسی است باقی نماند.

«وینگل مان» (۱۷۱۷-۱۷۶۷) نیز در مورد زیبایی عقیده پی دارد که مشابه نظر پر آندره می نماید، وی می نویسد: «زیبائی بر سه نوع است. ۱- زیبایی صور؛ ۲- زیبایی تصور که بروز خود را در مرتبه نقش (به نسبت هنر شکل Ploistic) بدست می آورد؛ ۳- زیبایی بیان که فقط در حضور دو شرط

نخستین امکان ظهور دارد.» هستند عده دیگری که به این نوع نظریه پردازی معتقد بوده مانند «روسکین»^(۱) و «لورد کمیس»^(۲)، که قبلاً در دسته ذهنیون نامش را گرفتیم و «یونگمان»^(۳) - که معتقد است زیبایی در مرتبه نخست از صفات نامحسوس اشیاء (که همان تجلیات مجزاء است) است؛ در مرتبه ثانی زیبایی فقط با مراقبه در ما ایجاد لذت می نماید؛ در مرتبه ثالث زیبایی اساس و بنیاد عشق است. - را می توان نام برد.

دانشمند دیگری که می توان وی را در این جرگه نام نویسی کرد «شیلر» است. وی از کسانیست که برخی از نظریات کانت را پذیرفته است - مثل اینکه: منشأ زیبایی لذت و هدف هنر زیبایی است - لیکن با اندکی تعدیل؛ چه کانت دارای اندیشه پندارگرا بوده موضوعیت زیبایی را انکار می کرد، لیکن بنا به قول این دانشمند: «... اگر چه زیبایی در واقع برای ما یک موضوع عینی است، از آنجا که بازتاب، شرط احساس زیبایی از طرف ماست، باز در عین حال زیبایی یک حالت ذهنی ماست. زیرا ذهن، شرط داشتن تصور زیبایی از جانب ماست. همچنان زیبایی شکل است از آن جهت که ما به آن می اندیشیم در عین حال زندگی است، از آن جهت که ما آن را احساس می کنیم خلاصه آنکه، زیبایی در یک زمان هم حالت ماست و هم کشش ما.»

دانشمند بسیار برجسته دیگری که حق آن داشت تا نخست به نظریات وی می پرداختیم «لئون تولستوی» است. وی نیز با دانش و بصیرتی که داشته، نخست بین خیر و حق و زیبایی تمایزی اساسی قایل شده و سپس زیبایی را به دو قسمت برون ذات (عینی) و درون ذات (ذهنی) تقسیم نموده است. وی در فصل چهارم کتاب «هنر چیست» می نویسد: «... مفهوم زیبایی که افراد جامعه و زمان ما اینچنین سخت بدان پای بندند، واقعاً چیست؟ زیبایی به معنی ذهنی - Subjective - آنرا می دانیم که لذتی مخصوص برای ما فراهم آورد و بمعنای عینی - Objective - آنرا چیزی می دانیم که مطلقاً کامل است، زیبایی بدین معنا را فقط بدان سبب می پذیریم که از تجلی این «کمال مطلق» لذتی ویژه بر می گیریم. از اینرو، تعریف عینی زیبایی چیزی جز تعریف دگرگونه ذهنی آن نیست. در حقیقت هر دو مفهوم زیبایی، به لذتی مشخص که از جانب ما ادراک می شود

۱ - Ruskoin

۲ - Lord Cames

۳ - lungamann

تبدیل می گردند یعنی به عنوان زیبایی، چیزی را قبول می کنیم که موجب خوشی ما شود، بی آنکه اشتیاق و رغبتی در ما به وجود آورد.

وی در فصل هفتم کتاب خودش پس از تمیز بین مفاهیم خوبی و حق و زیبایی می نویسد: «اما زیبایی، اگر خود را با کلمات خرسند نکنیم و از آنچه ادراک می کنیم سخن گوئیم، زیبایی چیزی جز مایه خوشی نیست. مفهوم «زیبائی» نه فقط با مفهوم «خوبی» هماهنگ نیست، بلکه تا اندازه بی مخالف آنست... هر اندازه خود را تسلیم زیبایی کنیم به همان اندازه از «خوبی» کناره جسته ایم... مفاهیم زیبایی و حقیقت، نه تنها با مفهوم خوبی برابر نیستند... بلکه با آن موافق هم نیستند «حقیقت، توافقی بیان موضوع، با اصل و جوهر آنست، و از اینرو یکی از وسایل بدست آوردن «خوبی» بشمار می رود، ولی حقیقت فی نفسه نه خوبی است و نه زیبایی است، و حتی با آن دو توافقی هم ندارد».

هر چند با ارائه ی نظریات متضاد و پر اختلاف فلاسفه و دانشمندان درین موضوع، خود بخود روشن می گردد که مسئله ی زیبایی با وجود آنکه همه ی افراد بشر از آن لذت هایی برده اند تا کجاهای سخن بدرازا و مغلطه ها کشیده شده است، و شاید علت این امر در پیچیده بودن ساختمان خود بشر بوده باشد همچنانکه گاهی می توان عکس آنرا نیز گفت یعنی اینکه ناشناخته و پیچیده بودن خود امر زیبایی؛ لیکن با همه ی اینها اگر توانسته باشد این مقاله چیزی را - ولو اینکه آراء و عقاید دانشمندان را در مورد زیبایی - روشن کند، نویسنده از آرامش خاطر برخوردار خواهد بود. درخواست و التماس ژرف من اینست که با کمک و اظهار علاقه هر چند بیشتر در روشنی این بخش بیفزایید. حیف است پیش از آنکه بدین بحث خاتمه بخشیم این چند نقل قول را اضافه نکرده باشیم. نیچه در پاسخ اینکه زیبایی چیست می گوید:

«هیچ چیز زیبا نیست. فقط انسان زیباست (یا) آنچه انسان منحنی را نجات می دهد فقط زیبایی است.» «لوگنت دولیل»^(۱) از خود پرسش می نماید: آیا ممکن نیست که پرستش زیبایی از تمام ادیان دیگر جاودانی تر باشد؟

«تنها پرستش زیبایی ثابت و جاودانی خواهد بود؛ مرگ می تواند عوالم متزلزل و لرزان را

متلاشی سازد، ولی زیبایی همیشه شعله‌ور است و همه چیز از آن زندگی می‌گیرند.»
و بالاخره این اعتقاد بسیار نیرومند و حماسی قابل دقت «پول لویی کودیه» و «ستاندال» مبنی بر اینکه: «زیباترین اعمالی که انسان می‌تواند انجام بدهد عبارت از مقاومت در برابر زور و قدرت است.»

بخش «ویم»

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوهُمْ
أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا * الكهف - ۷

«در فصول پیشین نوشته‌ام که عشق را توجه بجهتی نیست فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ^(۱) اکنون می‌گویم حدیث إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ برخوان و به یقین بدان که عاشق آن جمال می‌باید بود یا عاشق محبوبش و این رمزی قوی است در دانستن عشق. قصه دراز مکن تو هم محبی و هم محبوب زیرا که جمال بطبع محبوب است بدین نسبت محبی و چون سر خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ در تو پدید شده است بدین نسبت محبویی، پس روا بود که عاشق در خود نگرَد معشوق را بیند دوست گیرد و درین مقام تعدد برخیزد و عاشق و معشوق و عشق یکی باشد:

بردار تعدد و تکثر
تا وحدت او پدید گردد^(۲)»

۱ - سورة ۲، آیه ۱۱۵

۲ - رساله لوائح، ص ۹۹

اختلاف روشها با قرآن

از آنچه در صفحات گذشته آمد بخوبی روشن شد که مسئلهٔ زیبایی با همهٔ روشنی در وجود، از دیدگاه شناسائی تا بکجاها از اختلاف آراء و عقاید بهره برده است! و باز همان گونه که آمد، قسمت عمدهٔ این اختلافات برخاسته و پا گرفته از دیدگاههای مختلف جهان‌بینی و جهان‌شناسی می‌باشد.

با آنچه آمد نباید این توهم پدید آید که اختلاف جهان‌بینی و ایدئولوژیِ پا گرفته از آن، ضرورتاً ایجاب تفاوت در بینش و برداشت در زمینهٔ واقعی (ابژکتیو) «زیبائی» را دارد؛ چه زمینه‌های واقعی از ویژگی‌هایی برخوردارند که یکی از عمده‌ترین این ویژگیها عدم امکان انکار زمینه و علائق و صفات مربوط به او می‌باشد؛ آنسانکه در صلابت سنگ و جریان رود و گرمای تموز، رأی دارندگان جهان‌بینی‌های مختلف از یک‌رنگی برخوردار تواند بود.

پس اختلاف نظر را نمی‌توان کلاً زادهٔ اصول جهان‌بینی شمرد؛ هر چند زادهٔ نگرش‌های مختلف به جهان هست! معنای این سخن چنین است که اصول جهان‌بینی متوجه جوهریت و حالات مترتب بر آن بوده به زمینه‌های وجودی طوری نگاه می‌کند که سازگار باشد به اصول نگرش وی به همان جوهریت، چگونه یافتن جوهرهٔ هستی، طرز نگرش وی به همان جوهریت، و طرز نگرش به زمینه‌های مترتب به آن را ارائه می‌دهد. اگر دیدگاه مادی باشد، زمینه‌های متنوع هستی را ماده انگارانه تحلیل می‌دارد و اگر الهی، خلاف آن.

اما آنچه در این مورد مهم می‌باشد اینست که همگان به یک میزان نمی‌توانند از اصول جهان‌بینی بهره‌مند شوند و نیز، همچنان که همهٔ جهان‌بینی‌ها بر مبنای نیاز راستین فطرت حقیقت‌جوی انسانی

بنیان نهاده نشده است، همه ابراز عقیده‌ها در زمینه‌های وجودی، از چشمه‌سار فطرت حقیقت‌جوی انسانی مایه نگرفته است و بسیاری از ابراز عقیده‌ها در زیر پوشش آرمان حقیقت‌طلبی، اهداف و اغراض دیگری را دنبال می‌کنند، تا آنجا که گاه عقیده‌ئی را می‌یابی که فقط برای «ابراز عقیده» ساخته و پرداخته شده است و حتماً خواننده دقیقه‌یاب، ضمن مطالعه صفحات گذشته به این گونه موارد برخورد کرده است.

این موارد و زمینه‌های مشابه آن باعث می‌شود که حتی دارندگان ایدئولوژی واحد و جهان‌بینی واحد در زمینه‌ئی واحد مثل زیبایی‌شناسی و حتی «ذات زیبایی» آراء متضاد و مختلفی را ارائه دهند.

«افلاطون» با وجود اعتقاد به عالم علوی (مثالی) و تابش فیوضات آن بر عالم سفلی، منکر واقعیت زیبایی می‌شود و «هگل» با وجود باورمندی به «ثویت» عالم (قبول ماده و معنا) و تقدم روح کلی و... بر ماده، می‌کوشد تا آنرا تجلی ناپیدا در پیدا، آنهم از طریق درک دیالکتیکی جلوه دهد! و آن دیگری چیزی جز «تصور» الهی را زیبا نداند! در حالی که همه اینها، جوهریت جهان‌بینی‌شان مشابه می‌باشد و اگر تفاوتی دارند در نحوه نگرش به این جوهره است!

لذا، عدم یکسانی و عدم توانمندی در رسیدن به یک برداشت جامع و مانع در زمینه و نیز، وجود اهداف غیر اصولی در مسئله و یا لاقول راه یافتن ناآگاهانه غایات غیر اصولی و ضعف علمی انسانی در رابطه با درک حقیقی پدیده‌های هستی باعث آن می‌شود که در زمینه‌ئی یگانه و گاه هم زمینه‌ئی چنان «زیبائی» برون ذات، عقایدی متضاد و مختلف ارائه شود!

شگفتی مطلب در این نکته دقیق و باریک نهفته است که اگر نگوئیم همیشه که «اغلب» ضعف ینش و نگرش در چنین مواردی، صاحب عقیده را ملزم می‌دارد تا جهت موجه ساختن عقاید خویش به تنظیم و ترتیب دستگاهی فکری، همت گماشته از طریق صف آرایی‌های به اصطلاح «اکادمیک» و چیدن «صغرا» - «کبرا» هایی ذهن ساخته و غیر محقق در خارج، حرف خویش را منطقی نما جلوه دهد! حال اگر توانست از طریق کشاندن زمینه به مسایل جنبی، ولی احساس انگیز، و در اختیار گرفتن نسبی عواطف خوانندگان و آماده کردن زمینه تأثیر گذاری بیشتر و تأثیر پذیری برتر، بر آنان را داشته باشد که طبعاً سودی هم گرفته است!

این واقعیت بیشتر در مورد مکاتبی صدق می‌کند که مایه و پایه اجتماعی - فلسفی دارند نه نهادی

الهی، و اگر گاهی مشاهده می کنیم که مکاتب الهی و باوردارندگان ایده های علوی بدان می پردازند، مسئله بیشتر و بیشتر در رابطه با تعهدی است که در زمینه هدایت و راهنمایی «خلق الله» دارند، نه اثبات حقانیت جهانی بینی؛ و اینان را عواطف انسانی و ذوق راهنمایی به ارائه ی منظم - با روش عقلانی و منطقی و به اصطلاح اکادمیک - اصول جهان بینی واداشته است و نه هیچ چیزی دیگر.

لذاست که ما در روش جهان نگرایی قرآن و در زمینه های هستی شناسانه آن، با آنکه به استدلال الهائی ناب بر می خوریم، با سیستم بندی، جز در کلیت و جوهره هستی شناسی و جهان بینی که مبتنی بر الهی بودن هستی و الهی بودن هدف مندی آنست مواجه نمی باشیم.

روش قرآن بر مبنای ارائه ی صریح، قاطع و ناب استوار می باشد؛ قاطعیت حاکم بر این روش تبیین، جای چند و چون را باقی نمی گذارد! به بیانی دیگر: بیان قرآن، بیان پاک هستی است؛ خرد راستین است؛ نمایش متن و جوهره و نهاد «بود» نی هاست منطبق با ماهیت راستین آنها.

چه «خدا» با بیانی ویژه خویش و با واژه های ویژه خویش و جملات و نحوه بیان ویژه خویش به تبیین خلقت خویش - چنان که آفریده است - پرداخته است و در آنها هیچ شکی ندارد.

روی همین واقعیت است که سیستم نمی تراشد و گاه هم خیلی با جلالت و خیلی ناب، در تبیین هستی و باورمندی به حقانیت و اصالت برداشت خویش، فحول فضلا را به تحقیق و جستجویی غیر مستقیم دعوت می دارد و در پایان ارائه ی شناسنامه هر یک از زمینه های وجودی بلادرنگ می گوید:

أَفْ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * انبیاء - ۶۷

و یا: ... وَ لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * غافر - ۶۷

دیده می شود که در این ینش علاوه بر اعتماد به حقانیت، برای ارائه دهنده زمان، مکان و... مطرح نبوده و حقانیت مطلب در فراسوی این قیود و در فراخنای ابدیتی الهی و قدرت شکن مورد ادعاست! اگر ما بتوانیم از طریق تعقلی نیرومند به بازیافت این حقایق نایل شویم - که متأسفانه به باور قرآن «قلیل» اند اینگونه توانمندان خداجوی - حتماً نگرش ما از اصالتی ویژه برخوردار شده و از سلامت و ارزشی برتر، برخوردار خواهد شد!

لذا اگر در روش بیان مسایل و از آن جمله زیبایی، در قرآن به سیستم بندی، به دستگاہ پردازی، به ارائه ی ماهیت و درک پایه های شناخت زیبایی و تطابق روش، از طریق اندیشه و موضوع، بر

نمی خوریم، روی علی می باشد که قسماً آمد.

قرآن در ارائه ی این زمینه تا آنجا واقع گراست که جای انکار، شک و چانه زدن را برای کسی باقی نمی گذارد. به عبارتی راستر، قرآن زیبایی را زیباشناسانه ارائه می دهد. به این معنا که اغلب توجهش به زمینه های عینی و ملموس بوده و اگر در مواردی چون زمینه های زیباشناسانه اخروی با مسایل زیبایی توجه دارد، از طریق ارائه ی تشبیهات حسی و عینی، زمینه را ملموس می دارد.

وقتی قرآن می گوید: **إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ * الصَّافَاتِ - ۶**

ما نزدیکترین آسمان را بزور نجوم بیاراستیم، و یا:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ... * اعراف - ۳۱

و یا آنگاه که از زیبایی های بهشتی سخن می راند، به صورتی آنرا ملموس می سازد که جای انکارش باقی نمی ماند؛ چنانکه این آیه می تواند تثبیت کننده این واقعیت باشد:

و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثورًا * انسان - ۱۹

«و دور آن بهشتیان پسرانی زیبا که تا ابد نوجوانند و خوش سیما بخدمت می گردند که در آنها چوبنگری گمان بری که لؤلؤ منثورند.»

و یا:

عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَ إِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوعٌ أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَ ... * انسان - ۲۱

«بر بالای بهشتیان، لطیف دیبای سبز و حریر سطر است و بر دستهایشان دستبند نقره خام و...!»
دیده می شود که زیبایی همه عینی است، همه ملموس و غیر قابل انکاراند و هرگز ابا ندارد از اینکه زیبایی های هنری را در کنار زیبایی های تکوینی قرار دهد و از صنایع ظریفه ئی چنان پارچه های لطیف دیا و حریر و یا دستبند و... در جهت عینی ساختن حقایق آنجهانی استفاده نماید؛ گذشته از اینکه با این کار قدرت وسیع دید و پهنه گسترده ی زیبایی پسندی و زیبایی شناسی خود را گسترش داده و نمایان می دارد؛ چه با ارائه ی اینگونه زمینه ها، خواننده متوجه دو زمینه دیگر زیبایی در ابعاد هنری - صنعتی دوامدار و آرایشی غیر متداوم و قابل تخریب و تعویض می شود.

رسائی این روش در این است که هرگز در بند محدودیت ذهن ساخته نمی ماند و مرزهای کاذب را می شکند و با تذکر و ارائه ی روش سالم دیگری که در خویش، اعتقاد به زیبایی و گذشته از آن نمود واقعی زیبایی را نهفته دارد، به بیان زمینه های زیبایی و زیبایی شناسی می پردازد.

بدین معنا که از طریق بیان اثرات داشتن حق زیبایی به طرح آن می‌پردازد.

قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ
النَّاطِرِينَ * سورة بقره - ۶۹

باز قوم به موسی گفتند از خدا بخواه که رنگ آن گاو را نیز معین فرماید؛ موسی جواب داد
خدا می‌فرماید گاو زردِ زرین باشد که رنگ آن بینندگان را فرح بخش است.

خواننده محترم، با قرائت عقاید سایر دانشمندان متوجه این دقت ینش قرآنی خواهد شد که
برای «تنها» رنگ گاو نیز نوعی زیبایی قایل است. آنهم در حدی که می‌تواند تأثیر گذار باشد و
ایجاد حس زیباپسندی بنماید. و یا آنجا که دارد:

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا
مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَ... * سورة احزاب - ۵۲

«ای رسول بعد از این (زنان)، دیگر عقد هیچ زن بر تو حلال نیست و نه مبدل کردن این زنان
بدیگر زن هر چند از حسنش به شگفت آیی و...!»

آری همان گونه که آمد قرآن زیبایی را زیباشناسانه طرح می‌کند و اگر به زمینه بازتابهای
زیبائی - مثل وَلَوْ أَعْجَبَكَ - هم نگاهی دارد، خیلی صریح نهاد و جوهره عینی این بازتاب را - آنهم با
واژه بی چون و چرای «حسن» - نمودار می‌سازد!

ابداع و آفرینش زیبایی

روش تبیین زیبایی و نحوه طرح زیبایی شناسی در قرآن مبتنی بر حقایقی است که آن، قاطعیت و جوهره ناب اندیشه را به خود گرفته است.

نخستین حقیقت ملموس آن را، فهم حقیقت زیبایی و نیز ارائه‌ی واقعی آن تشکیل می‌دهد؛ معنای این سخن را به طور غیر مستقیم و اجمالی از مطالعه صفحات گذشته دریافته‌ایم. انسان‌ها با همه نزدیکی به واقعیت‌های زیبا و با داشتن حس زیباپسندی و فهم زیبایی شناسی، نظر به اینکه به درک جوهره و حقیقت زیبایی نرسیده‌اند، هر یکی آنرا به راهی کشیده و در بعدی از وجود مورد اذعان قرار می‌دهند. یکی آن را جلوه بود حقیقی در نمودهای طبیعی می‌داند و دیگری فقط آنرا زاده ذهنیت خویش می‌شمارد؛ یکی آنرا با خیر گره می‌زند و آن دیگری با حق. چه انسان با پدیده‌ای مقابل است که به طور مستقل وجود داشته ولی نظر به عظمت وجودی خود در حیطه شناخت کامل وی قرار نمی‌گیرد.

درین رابطه (رابطه زیبایی شناسی) انسان با زیبایی‌های تکوینی و یا هنری مواجه است و با آنکه توانسته است از طریق هنر به ارائه و خلق نوعی زیبایی نایل آید لیکن از آنجا که این موجود به زمینه مورد علاقه، مورد ارائه و ایجاد خویش از نظر حقیقی شناختی در خور ندارد و با آنکه، تجارب زیبایی‌پسندی و زمینه‌های مورد علاقه‌اش، آنرا مجهز ساخته است که گاهی به ارائه‌ی زیبایی‌هایی برتر و کامل‌تر از طبیعت هم قادر باشد، باز هم کارش در حد بازنمایی گوشه‌هایی از طبیعت - که زمانی با آرایش و زمانی هم با پیرایش همراه است - محدود مانده است.

او (انسان) خالق طرح ذهنی خویش است که بازتابی است از زیبایی‌های طبیعی! و نه اینکه او

واقعاً به جوهرهٔ زمینهٔ مورد خلقتش از نظر شناخت دسترسی داشته باشد. اما خدا اینگونه نیست؛ او آفریدگار زیبایی است، همانسان که آفریدگار مجالی و مظاهر متنوع هستی است.

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * سجده - ۷

«آن خدائی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد و آدمیان را نخست از خاک (پست

بدین حسن و کمال) بیافرید» و یا:

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ * التغابن - ۳

«خدا زمین و آسمان را به حق آفرید و شما آدمیان را به زیباترین صورت برنگاشت و بازگشت

همه بسوی اوست»

او آفریدگار خلقتی زیباست و از انسانی، زیباتر؛ لذا او نه تنها از جوهرهٔ زیبایی با خبر است که آفریدگار اوست. او رازِ قانونمندی‌های پدیدهٔ زیبا را نه تنها می‌داند که خود با قدرت بالغه‌اش این قوانین را در او بودیعت نهاده است.

یکجا سخن از زیبایی‌های طبیعی می‌راند و جای دیگر سخن از زیبایی انسان، لذا شک، تردید، دودلی و... را از همهٔ باوردارندگان به واقعیت هستی در مورد وجود زیبایی به عنوان یک واقعیت مستقل و به عنوان یک پدیده‌ئی که از طریق آفریننده به آفریده بخشیده شده است، باز می‌گیرد. از اینرو، دیگر آنکه به این آیه روشن خدائی (جهان) و به آن موجود زیبای خدا جوی (انسان) بدیدهٔ عقلائی می‌نگرد، ناشیانه اعلام نمی‌کند که: این پدیده‌ها نمی‌توانند از خود زیبایی داشته باشند! چه خدا خود می‌گوید:

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ *

«ما آسمان دنیا را و یا ما نزدیکترین آسمان را بزینت ستارگان یاراستیم.» صافات - ۶

و نگفته است، ما ذهنیت مردم را در مقابل این پدیده‌ها زیبا نمایانه آفریدیم!

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا

بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا... * فصلت - ۱۲

«آنگاه نظام هفت آسمان را در دو روز استوار فرمود و در هر آسمان بنظم امر وحی فرمود و

آسمان (محسوس) دنیا را به چراغهای رخشنده (مهر و ماه و انجم) زیب و زیور دادیم.»

لذا آنکه برای «طبیعت» و «انسان» هستی بخشیده است فیض وجودش تقاضا دارد که آن

مخلوق را از برکت زیبایی محروم نسازد و خلقتش را وجهه‌ی علوی بخشد.
او که «ابداع» کننده آفرینش است، می‌داند که با چه نظم و تعادل و تناسبی در نمودها و جواهر و اعراض می‌توان زیبایی را جلوه‌گر ساخت، لذا با ایجاد آن زمینه‌ها - که بر خلاف انسان، نزد وی ایجاد آنها مشکلی نمی‌تواند پدید آورد - خلقت را زیبا می‌آفریند. چه:

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * بقره - ۱۱۷

«او آفریننده آسمان‌ها و زمین است و چون اراده آفریدن چیزی کند به محض آنکه گوید موجود باش فوراً موجود خواهد شد.» و چون قادر مطلق و عالم مطلق و معلم مطلق است فقط به بیان حقایق مطلق می‌پردازد و چنان محکم و استوار از واقعیت‌ها خبر می‌دهد که عناصر زمان و مکان نتواند در آنها خللی ایجاد نماید.

ابداع هنری و الهی

آنچه را لازم می‌آید در همین جا تذکر دهیم، اختلاف میان ابداع هنری و تکوینی است. چه در ابداع وجودی و تکوینی، ذهنیت و تجارب ذهنی قبلی وجود نداشته و حتی امکان تصور چنان چیزی معقول نتواند بود؛ و این سخن از گفتار بعدی به صورتی اجمالی ولی غیر مستقیم به دست خواهد آمد. در حالی که ابداع هنری غیر از آنست و هنرمند از روی تجاربی که به دست آورده می‌تواند به صور ذهنی خویش عینیت بخشد.

این قسمت از اندیشه‌های «صدر» در «الواردات القلییه» می‌تواند روشنگر و ممتاز سازنده معنای ابداع الهی و ابداع هنری انسانی باشد.

«ذاته، صفاته [کذا] جَلَّتْ اسماؤه، و تقدست آلاؤه، قدیم ازلی باق سرمدی، معلل العلل، فاعل غیر منفعل، بیدیء ما یشاء و یفصل ما یرید، و فیضه لا ینقص وجوده لایبید، لا یشغله شأن عن شأن و کل یوم هو فی شأن» منشئ الشأة الاولى، و مبدع الفطرة الثانيه و الدار الاخری»

ذات پروردگار، صفات او [کذا] نامهایش جلیل باد و نیکوئیهایش مقدس، قدیم و ازلی و باقی و سرمدی‌ست، علت‌ساز علتهاست، و فاعل غیر منفعل، هر چه را خواهد آشکار کند و به هر

آنچه اراده‌اش تعلق پذیرد انجام می‌دهد.

فیض او کاهش نیابد، وجودش پایان‌پذیرد، توجه به کاری او را از توجه به کار دیگر باز ندارد. «بلکه هر روزی به کاری تازه پردازد.» انشاء کننده نشأت نخستین و ابداع کننده فطرت دومین و سرای دیگر است.» و یا آنجا که در فیض سوم می‌آورد:

«لانه اذا بدأ بأبداع الانواع، كان حصول الزمان و المكان في حيز الامتاع، فكل ما تقدم ايجاد الزمان و المكان، فحيطهما له ليس في حد الامكان، لا يحده المقدار، و لا تحويه الاقطار، و لا يحيط به الجهات.»

«هنگامی که وی به ابداع انواع آغاز کرد، حصول زمان و مکان در حیز امتناع بود، پس هر چه که بر ايجاد زمان و مکان مقدم باشد، احاطه زمان و مکان بر آن در حد امکان نباشد و...»

وی (ملاصدرا) این معنا را در فیض ششم واردات به صورت روشن‌تری چنین بیان می‌کند.
«فبدأ الباري بأبداع الصور المقدسة عن تعلق الاجرام، و ثناها بالسباحات الدائرات على الاستمرار و الدوام. صور الاول عارية عن المواد، عالية عن التهيؤ و الاستعداد، و الثواني محركات للاجرام الكريمة الشعاعية متشوقات: للذوات النورية الابداعية. و الحق ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين...»

«خداوند به ابداع صورتهای آغاز فرمود، که از وابستگی به اجرام بری هستند، آنگاه به ابداع شناوران گردنده (ستارگان، افلاک و انجم) پرداخت که به گونه استمرار و همیشگی در گردش هستند، خداوند صورتهای اولی را عاری از مواد و عالی و برتر از تهیو و استعداد هستی بخشید. و صورتهای ثانیه (نفوس فلکیه) را محرکات اجرام کریمه شعاعیه (افلاک برین درخشنده)، و مشتاق رسیدن به ذوات عقول نوریه ابداعیه قرار داد، در واقع همگی آرزومند جمال پروردگار جهانیاوند...»
از آنچه آمد به روشنی پیداست که ابداع هنری و خلق زیبایی‌های هنری غیر از ابداع الهی است و همانسانکه آمد، هنرمند در آفرینش هنری دربند قیودات متنوعه‌یی ست که مهمترین همه داشتن صور ذهنی گرفته شده از وقایع و پدیده‌های برونی‌ست؛ و اگر هنرمند آن زمینه‌ها را نمی‌دید و آن صور ذهنی را کسب نمی‌کرد و مورد مقایسه قرار نمی‌داد هرگز قادر به خلق اثری زیبا نمی‌شد.

این مسئله در زمینه «شعر» و «موسیقی» - به ویژه در برخورد اولیه - تا حدی به گونه‌ئی تولید اشکال می‌دارد.

لکن اگر تمام جوانب و ویژگی‌های «ابداع» الهی را از ابداع هنری باز شناسیم، در مورد «شعر»

نیز اشکال رفع تواند شد، چه به قول صاحب «مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی»: «ابداع در مقابل تکوین است... و بالجمله صدور معلول از علت اول که صدور و معلولیت آن از جهت مجرد فاعلیت آنست بدون مشارکت جهت قابلیت معلول و افاضه وجود است بر ممکنات و ایجاد شیئی غیر مسبوق به «مادت» و «مدت» است».

«اصل الابداع هو جود الباری و فیضه» و بلکه وجود عالم بر نحو وجود جمعی و جملی، رشح فیض و مبدع ذات باری تعالی است که «انه ابداع الاشياء على الترتیب من العقل منتهية الى الهیولی» و یا به فرموده صاحب «اشارات و تسیهات»:

«الابداع هو یكون من الشیئی وجود لغيره، متعلق به فقط، دون متوسط من مادة، او آلة، او زمان و ما یتقدمه عدم زمانی، لم یستغن عن توسط، و الابداع اعلى مرتبه من التكوين و الاحداث»؛ و یا به قول علی (ع) در نهج البلاغه که می فرماید: «الذی ابتدع الخلق على غیر مثال امثله» و... که در آفرینش هنری «شعر» از این مقولات اثری چندان نیست و شاعر هنر آفرین، تنها به درک «قابلیت» های زبان و قانونمندی های زیبا آفرینی آن نایل می آید و آنچه تا کنون نیز به حقیقت پیوسته اینست که، ابداع هنری بیشتر مرهون واسطه‌هایی ست از قبیل تجارب هنری، علمی، اخلاقی و نیز زیبایی‌پسندی که در صورت عدم این واسطه‌ها، هنرمند ما از ابداع هنری بی‌قابلیت و وصف برخوردار نبوده است. در زمینه موسیقی نیز عین واقعیت حاکم است و از همین روست که آنکه درین دو هنر از تجارب بیشتری برخوردار است و کوشیده است تا خود را از طریق کسب تجارب بیشتر به جوهره راستین هنری - که همان کشف قانونمندی های زیباپسندانه «آوا» هاست - نزدیک‌تر کند، از ابداع هنری بیشتری برخوردار می‌باشد.

لذا، میان زیبایی‌ها و آفرینش زیبایی‌های هنری و ابداع زیبایی‌های الهی تفاوتی زیاد است. از جانبی همین وجود نیروی ابداع زیبایی‌های هنری و اختلاف شدید مراتب این نیروها در میان افراد و نیز سر و کار داشتن افراد با صور ذهنی و احساس‌های باطنی این زمینه‌ها، باعث شده است که دانشمندان، گاهی وعده‌یی، از ذهنیت خویش اثر پذیرفته در مورد زیبایی و زیبایی‌شناسی، راههایی غیر عقلانی را در پیش گیرند و واقعیت آنرا انکار نمایند.

بینش قرآنی و آنانی که مستقیماً از منبع وحی الهی الهام گرفته‌اند و در نگرش به هستی تحت تأثیر افکار پریشان ولی منطقی ساخته شده نرفته‌اند، اصولاً ذهنشان در مورد هستی و خلقت از غنا و

عظمت زیبایی‌هایی چشم‌گیر و منطقی سرشار و برخوردار است. لذا لازم می‌آید اندکی درین زمینه تأمل نمائیم.

نگرش الهی به هستی

اندیشه جهان برین و جهان زیرین، عالم پاک و عالم ناپاک از دیرباز در بحث‌های مجرد فلسفی و فلسفی گونه به شکل‌ها و روشهایی وجود داشته و آنچه درین بحث‌ها مایه تأسف و شگفتی است، منتج شدن باورمندی علاقمندان به این مباحث است به دوگانگی نهاد و اصل و گوهر موجودات!

در این باور و اعتقاد، جهان از دو اصل و یا دو نهاد برخاسته و متکثر و متنوع شده است. اصل علوی که با پاکی و پری و زیبایی و خیر و تجرد و... همراه است و اصل خاکی که با پستی و فقر و زشتی و تاریکی و تبلی و... همراه!

این نوع نگرش به جهان گاه تا آنجا به انحراف کشیده می‌شود که اصولاً جهان زیرین بدست فراموشی سپرده شده و آنرا تا سرحد «تصور» ی خیالی، وهمی و یا ذهنی پائین می‌آورند و نام این بازی اندیشه را، «علو گرایی» و «ایده آل گرایی» و... می‌گذارند!

هر چند اغلب درین مباحث صحبتی روشن، قاطع و صریح از این ثنویت نیست. آنانکه در مطالعات فلسفی اندک سابقه‌یی دارند نیک در می‌یابند که این مباحث از جانب چه کسانی مطرح می‌شود. از این نظر، باورمند به این عقیده مجبور است زیبایی و زیبایی شناسی را در دستگاه فلسفی خویش طوری جای دهد که با مشکل تعلیل و تحلیل آن مواجه نشود.

لذاست که افلاطون زیبایی را در سیستم فلسفی اش به «مثل خیر» که اعلی مثل جهان مثلی اوست نزدیک و هماهنگ می‌یابد و جهان خاکی را «سایه» جهان مثال می‌انگارد و هگل آنرا جلوه مطلق در مقید نسبی محسوس قلمداد می‌دارد و جلوه کامل آنرا در فلسفه احساس می‌دارد، و زیبایی «دین»، «هنر» و «طبیعت» را به ترتیب در حالت نازل آن...!

شوپنهاور چون به جهانی اصیل جز «اراده» باورمند نمی‌باشد، زیبایی را در میدان آزادی اراده می‌کشد و ناشیانه بهترین تجلیگاه زیبایی را در انسان - آنهم در زن - می‌پندارد و صریحاً اعلام

می‌کند: «زیباترین لباس برای زیباترین اندامها، برهنگی است.»

عده‌بی هم آنرا از طریق بازتابهایش به شناسایی می‌نشینند و مثلاً مارکس آنرا در روند کار اجتماعی جستجو کرده و در حقیقت هر یک از اینها به ارائه‌ی پندارهای خویش پرداخته‌اند، و خواسته‌اند تا از طریق این گونه پریشان‌گوئی‌ها به تفسیر و ارائه‌ی هستی و جهان پرداخته باشند.

اما در اندیشه الهی، خبری از این پریشان‌گوئی‌ها و جهان تراشیهایی نیست. مسلمانان - و به ویژه آنانکه با منابع ناب جهان‌بینی الهی سروکار داشته‌اند - هستی را در پرتو حقیقت یگانه‌ئی مشاهده می‌دارند که هم آفریدگار و هم مرجع امور است؛ هم اول همگان و هم نهایت و مرجع بازگشت همه می‌باشد. و به زبان خود قرآن:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ... * یونس - ۳

«خالق و پروردگار شما بحقیقت خداست که طبق صلاح و نظام خلقت جهان را از آسمانها و زمین در شش روز... خلق فرمود آنگاه ذات مقدسش بر عرش توجه کامل فرمود و امر آفرینش را نیکو ترتیب داد هیچ کس شفیع و واسط جز برخصت او نخواهد بود...»

و نیز آنجا که از آغاز و انجام خلقت الهی چنین سخن می‌راند:

اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * روم - ۱۱

«خداست که خلق را نخست از عدم پدید آورد و باز برگرداند و در نهایت رجوع به حضرت او خواهند کرد.»

آنکه به این باورمندی مجهز باشد و مبدأ و مرجع هستی را ذات یگانه احدیت بداند، طبیعتاً در زمینه هستی‌داری نگرش و بینش ویژه‌یی ست که مبنی بر آن هستی از یگانگی شگفتی‌زای و تنگاتنگی برخوردار می‌شود که گاه به گفته استاد مطهری در کتاب «سیری در نهج البلاغه»:

«هیچ زوایه‌ای از زوایای وجود از او خالی نیست، هیچ فقدانی در او راه ندارد، تنها فقدانی که در او راه دارد، فقدان فقدان است و تنها سلبی که درباره او صادق است سلب است و تنها نفی و نیستی که وصف او واقع می‌شود نفی هر نقص و نیستی از قبیل مخلوقیت و معلولیت و محدودیت و کثرت و تجزی و نیازمندی است، و بالاخره تنها مرزی که او در آن مرز پانمی‌گذارد مرز نیستی است، او با همه چیز نیست و هیچ چیز بی او نیست، داخل در هیچ چیز نیست ولی از هیچ چیز هم

بیرون نیست. او از هر گونه کیفیت و چگونگی و از هر گونه تشبیه و تمثیل منزّه است، زیرا همه اینها اوصاف یک موجود محدود و متعین و ماهیت‌دار است:

«مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»^(۱)

او با همه چیز هست ولی نه با این نحو که جفت و قرین چیزی واقع شود و در نتیجه، آن چیز نیز قرین و همدوش او باشد و مغایر با همه چیز است و عین اشیاء نیست ولی نه به این وجه که از اشیاء جدا باشد و وجودات اشیاء مرزی برای ذات او محسوب شود.

«لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج»^(۲)

او در اشیاء حلول نکرده است، زیرا حلول مستلزم محدودیت شیء حلول‌کننده و گنجایش‌پذیری او است در عین حال از هیچ چیز هم بیرون نیست زیرا بیرون بودن نیز مستلزم نوعی محدودیت است.

«بان من الاشیاء بالقهر لها و القدرة علیها و بانت الاشیاء منه بالخضوع»^(۳)

مغایرت و جدائی او از اشیاء به این است که او قاهر و قادر و مسلط بر آنهاست، و البته هرگز قاهر عین مقهور و قادر عین مقدور و مسلط عین مسخر نیست و مغایرت و جدائی اشیاء از او به این نحو است که خاضع و مسخر پیشگاه کبریائی او می‌باشند و هرگز آنکه در ذات خود خاضع و مسخر است (عین خضوع و اطاعت است) با آنکه در ذات بی‌نیاز است یکی نیست.

و در رابطه با همین جهان‌نگری است که «جرج جرداق» دانشمند عالی‌قدر لبنانی در کتاب «شگفتیهای نهج البلاغه» در مورد ینش علی (ع) از جهان و روش زیباپسندانه و هنرمندانه ارائه‌ی این ینش عمیق با بیانی زیبا می‌گوید:

«ادب عنصر ریشه‌داری است در اندیشه، حس، خیال و ذوق که ادیب هنرمند را به همه هستی در پهنه هماهنگی مطلق پیوند می‌دهد و آنگاه از ژرفای نهادش به این یگانگی آهنگ می‌دهد و با روش زیبایی از اثر‌پذیری آفرینش و روح هنرمند حقایقی را تجسم می‌بخشد.

بر عکس علم که پدیده‌ای تجزیه‌پذیر است، هنر از وحدت و بساطتی کامل برخوردار است، و

۱ - خطبة بک

۲ - خطبة ۱۸۴

۳ - خطبة ۱۵

چون علم بر عناصر هستی از حیث وجود نگاه می کند بناگزر آنها را از هم جدا می کند ولی هنر جدائی اجزای هستی را تجزیه ای ظاهری می داند و حقیقت آنها را برخاسته از ریشه یی یگانه می شناسد و در پرتو اندیشه ای اصیل، بین همه اجزاء وجود پیوندی کامل احساس می کند. و ادب چیزی جز این شمول همه جانبه نیست.^(۱)

علی بن ایطالب (ع) در بین گروه ادیبان و هنرمندان فکر و خیال و ذوق و شعور و ادب، پیشوای بزرگان این قوم از لحاظ دریافت و روش بیان است، پیشوای ادیبان جاویدانی که به اختران آسمان و ریگهای بیابان و امواج دریاها و پوشش طبیعت که جزئی از جهان جان آنهاست به ژرفی می نگرد و همین جانهای جهانی و دریافتهای بارور است که در پهنه هستی نیروئی یگانه را در می یابد که با قدرتی جاودانی از پهنه ازل تا بی کرانگی ابد دامن کشیده اند.

میخائیل نعیمه که نمونه بارزی از احساس عمیق یگانگی را در ادب معاصر نشان می دهد می گوید:

«چگونه می توان کسی را ادیب شمرد که ریشه های خود را در پهنه ازل و ابد احساس نکند و آنچه را که گذشته و از این پس پدید می آید در نیابد؟

چنین احساس والا و زیبایی که همه کائنات را با وجود اختلاف ظاهری آنها در شکلی یگانه دریابد در آثار نوابغ هنر و ادب با وجود گونه گونه گی های موضوعات به خوبی پدیدار است چنانکه آهنگ شاعر بزرگی را می شنویم که به زبان مسیح شعر می سراید و می گوید:

«بنگرید که چگونه زنبق ها در کشتزار می روید؟»

ولی من می گویم، مسیح و سلیمان با همه مکانت عظیمی که دارند آنها هم از همان زیبایی کلی هستی بهره ورنند و این آهنگ پر آوا که کائنات را در بر می گیرد حقیقتی عمیق را از ژرفای هستی بر می انگیزد و به این پرسش پاسخ می دهد که زیبایی زنبق هائی که در کشتزار می روید از خاک است و سنگ و ابرها که چنین جمال پر جذبه ای را به چهره می گیرد و اگر آهنگی یگانه در همه پدیده های وجود بر پا نبود و همه عناصر حیات بهم پیوندی استوار و همیشگی نمی داشت چنین شگفتی و نقشی پدید نمی آمد و این حقیقتی است که در مدار اندیشه ادیب هنرمند می درخشد

هنرمند یا خالق صغیر.^(۱)

گذشته از اینها در فلسفه اسلامی و در عقاید فلاسفه بزرگواری که از این منابع غنی و فیاض الهی بهره مند بوده اند، باورمندی به وحدتی نمودار است که همه تردیدها را در مورد انکار وقایع پدیده ها و امور مترتب بر آنها زایل و نفی می دارد.

مسأله وحدت وجود از دیرباز در فلسفه اسلامی مطرح بوده و پالایش یافته ترین و متقن ترین این ینش را می توان در افکار «صدرالمتألهین» باز یافت.

برای آنکه بدانیم چرا قرآن و دانشمندان مسلمان به وجود و دارائی ویژگی بی به نام زیبایی در پدیده های طبیعی باورمندند، آوردن این قسمت از عقاید بزرگ مرد میدان فلسفه و عرفان اصیل اسلامی (ملاصدرا)، از کتاب «مصطلحات فلسفی»، خیلی ضروری و موجه می نماید.

اول ما صدر: صدر الدین در مورد اول ماصدر که حکماء عقل و هیولی و... گفته اند، گوید:

«اگر درست بنگریم و عالم وجود و موجودات و مراتب آنها را مورد بررسی قرار دهیم و توجه کنیم که موجودات جهان وجود کلاً پرتوی از ذات حق و شئون الهی اند و اینکه کلیه اشیاء و موجودات مختلف تطورات و حالات و شئون یک وجودند، در می یابیم که اول ماصدر از حق متعال وجود منبسط است که بنام نفس رحمانی نامیده اند. در همان وجود منبسط و نفس رحمانی است که تجلی دوم حق بوده بصور مختلف در می آید و در هر مرتبتی حکمی دارد، در یک مرتبت مفارقات عقلیه و نفسیه است و در یک مرتبت اجرام فلکیه و عالم مثال و در مرتبت دیگر اجسام و عناصر است و «عباراتنا شئی» و لیکن اصل یکی است که بر حسب قرب و بعد باصل و متبع بصور مختلف در شدت و ضعف و خست و شرف در آمده اند.»^(۲)

بسیط الحقیقه - از بیان موارد اطلاق کلمه بسیط معلوم شد که بسیط الحقیقه موجودی است که به هیچ نحو از انحاء و به هیچ یک از اقسام ترکیب خارجی و ذهنی مرکب نباشد، نه مرکب از اجزاء خارجی مانند ماده و صورت و نه عقلی مانند جنس و فصل و نه اعتباری و نه اتحادی و نه مقداری و نه انضمامی نه علمی و نه وصفی و نه اسمی و نه رسمی و این گونه موجود در عالم

۱ - مدرک یاد شده، صص ۱۵۶ تا ۱۵۸

۲ - کتاب مزبور، مقدمه، ص ۱۰

وجود یکی است و واجب الوجود بالذات و من جمیع الجهات است و کل الاشیاء است.^(۱)

بسیط الحقیقه کل الاشیاء - این قاعده یکی از قواعدی است که صدرا پایه آنرا بنا نهاده است و در تحت عنوان واجب گفته است که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و در اینجا نیز گوید که واجب الوجود بالذات که بسیط الحقیقه است تمام اشیاء است و تمام اشیاء هم واجب الوجود است و بطور کلی گوید بسیط الحقیقه موقعی بسیط الحقیقه است که تمام اشیاء باشد بالفعل و گوید در این امر سرّ عظیمی است که فلاسفه آنرا در نیافته‌اند.

صدرا بر اساس این قاعده مسایل بسیاری را حل کرده و از جمله مسئله هیولای اولی‌ست که در عین بساطت و قوت محضه قابل تمام صور است و مورد تمام حوادث و تعاقب عوارض و صور است. صدرا صورت و شکل قیاسی بدین طریق ترتیب داده و گوید.

هر بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودیه است.

واجب تعالی بسیط الحقیقه است از جمیع جهات و وجوه.

نتیجه آنکه واجب الوجود کل الوجود است کما آنکه کله الوجود است.

بیان کبری آنکه هویت بسیطه الهیه هر گاه تمام اشیاء نباشد ناچار به بعضی از اشیاء هست چون موجودست و بعضی دیگر نیست و بدیهی‌ست که نتواند که هیچ یک از اشیاء نباشد و درین صورت که بعضی از اشیاء هست و بعضی نیست لازم آید که ذات او متحصل القوام باشد از کون چیزی و لا کون چیزی دیگر و این امر مستلزم مرکب بودن ذات اوست ولو بحسب اعتبار عقلی از دو حیثیت مختلف و این خلاف فرض بسیط الحقیقه بودن آنست.

و به عبارت دیگر موجودی که به هیچ وجه از وجوه مرکب نباشد نه از ماده و صورت و نه از جنس و فصل و نه ترکیب اعتباری و انتزاعی و نه حقیقی خارجی از چنین موجودی نتوان چیزی را سلب کرد مگر نقائص و اعدام، زیرا سلب چیزی از چیز دیگر مستلزم تصور مسلوب است و موجب اثبات چیزی دیگر و هر امری که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب از دو امر خواهد بود یکی آنکه «خودش خودش» می‌باشد و دیگر آنکه شیئی مسلوب نیست و این امر خلاف بساطت است و چون از موجودی نتوان چیزی را سلب کرد پس تمام اشیاء است توضیح آنکه در

قضیه «انسان لافرس است» و یا «مسلوبست از آن فرسیت» دو حیثیت هست یکی حیثیت انسانیت و دیگری حیثیت فرس نبودن یا لافرسیت و آن قضیه معدوله و تمام قضایای معدوله دیگر این‌طورند در این صورت گوئیم:

حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت انسانیت است یا غیر آن.

بنا بر فرض اول که حیثیت انسان بودن عین حیثیت لافرس بودن باشد لازم آید که هرگاه معنی و ماهیت انسانیت تعقل شود معنی لافرسیت هم تعقل شود و میان آن دو تلازم عقلی باشد و حال آنکه بالوجدان می‌دانیم که چنین نیست زیرا در موقع تعقل کردن انسان این معنی که او «لیس بفرس است» تعقل نخواهد شد تا چه رسد به آنکه تعقل عینیت آندو شود.

زیرا اینگونه سلوب مطلق نمی‌باشد و سلب بحث نیستند بلکه سلب نحوی از وجوداند و در مورد ما سلب لافرسیت از انسان سلب محض نیست بلکه سلب نحوی از وجود است و وجود بما هو وجود عدم نیست و قوت و امکان چیزی هم نیست مگر آنکه در آن ترکیبی باشد و بنابر این: هر موضوعی که مصداق برای ایجاب سلب محمول است «قضیه معدوله» بنحو موافات یا اشتقاق مرکب خواهد بود از موضوع و محمول سلبی زیرا:

هرگاه صورت موضوع و صورت محمول سلبی هر دو در ذهن حاضر شوند و نسبت میان آن دو بررسی گردد در می‌یابیم که «ما به یصدق علی الموضوع» که مثلاً در قضیه فوق صدق مفهوم انسانیت بر مصداق خارجی باشد که عقد وضع است غیر از «ما به یصدق علیه انه لیس بکذا» است یعنی در مصداق دو حیثیت است یکی حیثیتی که مصحح صدق انسان بر او و در حقیقت عقد وضع است و دیگری حیثیتی که مصحح عقد حمل و سلب فرسیت از اوست اعم از آن دو و بالجمله مصداق عقد وضع با مصداق عقد حمل مغایرت دارند اعم از آنکه آن مغایرت بر حسب خارج باشد از ماده و صورت یا بر حسب عقل باشد از جنس و فصل.

مثلاً هرگاه گفته شود «زید لیس بکاتب» است صورت زید در عقل بعینه صورت لیس بکاتب نیست و الا لازم می‌آید که زید از جهت آنکه زید است عدم و معدوم باشد.

بلکه این قضیه ناچار مرکب از دو امر است یکی صورت زید و دیگر امری که مسلوب است از آن کتابت از قوت و استعداد که از نشان آن کتابت است ولیکن مسلوب بالفعل است از آن کتابت یعنی کتابت بالفعل از آن سلب شده است در حالی که قوت کتابت در آن هست و همان مصحح

سلب کثابت شده است و بالاخره همان قوا و استعدادات است که مصحح سلوب است در موجودات و هر امری دو حیثیت دارد یکی آنچه بالفعل هست و دیگر قوت و استعداد که بر حسب اعتبار و حیثیت امر موجود در آن درست است که حمل شود بر آن محمولی که مبین وضع موجودش باشد و سلب شود از او به واسطه حمل سلبی که مبین وضع غیر موجودش باشد نه غیر موجود مطلق و سلب مطلق بلکه باعتبار قوت و استعداد موجوده در آن که مصحح حمل سلبی فعلی است و در نتیجه وجودی که بسیط الحقیقه باشد و هیچ گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد نه خارجی و نه ذهنی عقلی او حیثیت نقص وجودی نداشته باشد نتوان چیزی را از آن سلب کرد.

بنابراین هر موجود بسیط الحقیقه تمام اشیاء است و ذات حق تعالی بسیط الحقیقه است پس تمام اشیاء است و از این جهت است که گفته‌اند «البسائط ليس فيما استعداد» زیرا بسائط مجردة فعلیات محضه‌اند و اگر فرض شود که دارای قوت و استعداد باشند بحکم آنکه ماده حامل استعداد است که بحرکت تدریجی کون و فساد می‌پذیرد و لازم می‌آید که عقول مجردة در معرض حلول و عروض صور متعاقبه باشند و این معنی با فرض بسیط بودن آنها منافات دارد.

و بیان دیگر گوید وجود مطلق نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حدود خاص نباشد و وجود مقید بر خلاف آن محدود خاص است مانند انسان و قلب و غیره و آن وجود مطلق تمام اشیاء است بر وجه ابسط زیرا که محدود بحدی نیست و فاعل هر وجود مقیدی است و مبدأ اوست هر فضیلت و کمالی اولی و الیق به آن کمالست از عالم بدء پس مبدء تمام اشیاء باید تمام اشیاء باشد بر وجه ارفع و تمام اشیاء هم اوست چنانکه سواد شدید تمام سوادهای ضعیف موجود دون اوست بر وجه ابسط و همانطور که مقدار عظیم واجد مقادیر کوچک است و واجد کل المقادیر است که دون اوست از جهت حقیقت مقداریه نه از جهت حدود و تعینات آنها که امور عدمی‌اند از نهایات و اطراف و همین طور هم تمام وجودات خاصه کل وجود فوق التمام بوده و آن تمام موجوداتست بنحو ارفع و اکمل و اشرف و بالجمله واجب تعالی مبدء فیاض تمام حقایق و ماهیات است و بنابراین «فی وحدته و بساطته کل الاشياء»^(۱)

چند واژه

قبل از اینکه به بررسی نگرش قرآنی در مورد واقعیت و جلوه‌های گوناگون زیبایی پرداخته باشیم، جهت هر چه بیشتر روشن شدن مطلب موجه دانسته شد تا به بررسی معانی واژه‌هایی پردازیم که قرآن با کاربرد آنان به ارائه‌ی اندیشه‌ی زیبایی پرداخته است. هر چند نسبت روشن بودن واژه‌ها به علت تکرار در استعمال نزد اکثریت مردم معنای آنها روشن می‌باشد.

مأخذ ما در این کار بیشتر از همه «لغت نامه دهخدا»، «فرهنگ معین»، «فرهنگ مصطلحات عرفا، متصوفه و شعراء، آقای سید جعفر سجادی» و... بوده است. اما اولین واژه: جمال: ... ع- زیبا بودن، نیکو صورت و سیرت بودن.

۲- (امص). زیبایی، خوش صورتی. «فرهنگ معین» جمال- ظاهر کردن کمال معشوق است از جهت استغنا از عاشق و نیز به معنای اوصاف لطف و رحمت خداوند است. شاه نعمت الله گوید:

«جمال تجلی حق است بوجه حق برای حق و جمال مطلق را جلال است و این قهاریت جمال است در هر جمالی جلالی دارد و هر جلالی او را جمالی است. «فرهنگ مصطلحات» البته خواننده‌ی محترم متوجه نوع ینش ویژه‌ی خواهد شد که در این بیان نغز پر مغز نهفته است و نیز اختلاف این بیان را با نظریه‌ی آنانیکه زیبایی را فقط پرتو انوار حق می‌دانستند. چه میان این دو نظر فرق بسیار است.

جمال - ج (ع مص) - خوب صورت و نیکو سیرت گردیدن. (منتهی الارب). (اقرب الموارد). زیبا بودن. (فرهنگ فارسی دکتر معین). اورنگ. افزنگ. (یادداشت مؤلف). در بحر الجواهر گوید: جمال بر دو معنی اطلاق شود:

یکی از آنها معنی‌ی است که همگی مردم بدان آشنا می‌باشند. مثل صفاء رنگ بدن و صورت و نرمی پوست و غیر آن از آنچه ممکن است حاصل آید. و آن بر دو نوع است: ذاتی و ممکن الاکتساب. معنی دیگر جمال جمال حقیقی است. و آن عبارت از آن است که هر عضوی از اعضاء آدمی چنانچه باید آفریده شود، آفریده شده باشد، از ماهیت و ترکیب و مزاج. (کشاف)

(اصطلاح عرفانی) جمال در اصطلاح صوفیه، عبارت است از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شد و نیز بمعنای اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید. کذا فی بعض الرسائل و در شرح قصیده فارصیه گفته: جمال حقیقی صنعتی ازلیست مر خدای تعالی را که در آغاز امر آنرا در ذات بیچون خود مشاهده فرمود به مشاهده علمی، آنگاه اراده فرمود که شاهد جمال حقیقی خویش باشد بر طریق عیان عینیه، دو جهانرا آفریده تا آئینه جمال حقیقی خویش باشد بر طریق عیان... و در انسان کامل گوید: جمال حق تعالی عبارت است از اوصاف عالیه و اسماء حسناى او جل شانہ بر سیل عموم. و اما بر طریق خصوص پس صفت رحمت و صفت علم و صفت لطف و نعم و صفت جود و رزاقیت و صفت نفع و غیر آنچه ذکر شده همگی از صفات جمال باشند. پاره دیگر از صفات حق بین جمال و جلال مشترک باشند مانند صفت ربوبیت که به اعتبار تربیت و ایجاد، باسم جمال تعلق دارد و به اعتبار ربوبیت و قدرت متعلق باسم جلال، و همچنین است دو اسم مبارک الله و الرحمن بخلاف الرحیم که تعلق او فقط به اسم جمال است. بدان که جمال حق عز اسمه هر چند گوناگون باشد ولی در اصطلاح بر دو نوع است: جمال معنوی و آن عبارت است از معانی اسماء و صفات الهی، و این نوع مختص باشد به شهود حق خویشتن را و جمال صوری و آن عبارتست از این عالم مطلق که از آن به همگی آفریده شدگان تعمیر می شود که من حیث المجموع گوئیم این جهان و آنچه در اوست جمال و حسن مطلق باشد که به جلوه های حق متجلی هستند و آن جلوه ها بنام خلق خوانده شود، و وجه تسمیه جلوه بخلق برای آنست که محقق شود در عالم آفرینش جز حسن و نیکوئی چیزی دیگر جلوه گر نیست و نباید، قبح و زشتی در حکم ملاحظت و نمکین بودن جهان آفرینش است باعتبار جلوه گاه جمال الهی و تنوع جمال. چه بسا باشد که اظهار زشتی خود نوعی از ابراز نیکوئی باشد، تا در عالم وجود حفظ مراتب مراعات گردد. و نیز باید دانست که زشتی در اشیاء به اعتبار است نه بذات و نفس آن شیئی و از این رو در عالم زشتی یافت نشود مگر به اعتبار و نسبت، پس حکم قبح مطلق از این جهان برداشته شود و باقی نماند جز حسن مطلق، چه زشتی گناه به اعتبار بازداشت و نهی از ارتکاب بآن نمودار می شود و زشتی بوی بد باعتبار کسی که بوی بد ملایم او نیست احساس شود اما در برابر جعل حسن مطلق است و بس. و سوزاندن آتش باعتبار آنکه هر کس در آتش افتد و سوزد هلاک شود بنظر مخلوق زشت و بد آید اما نزد سمندر همان پرنده که زندگانی او وابسته زیستن در آتش است در

نهایت حسن و غایت نیکوئی باشد.

پس آنچه آفریده حق است از زشتی دور و سراپا حسن و نیکوئیست. چه همه آفریدگان صورت حسن و جمال او تعالی شانه باشند. مگر خود ندیده‌ای که لفظی نیکو در پاره از احوال بجزئی مناسبی در نظر زشت آید و حال آنکه آن اصالتاً دارای جمیع محسنات لفظی و معنوی است.

و قولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس و المعقول و الموهوم و الخيالي، و الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و القول و الفعل و الصورة و المعنى. ان الجمال المعنوى الذى هو عبارة عن اسمائه و صفاته انما يختص الحق بشهود كما لها الا ما هي عليه. و اما مطلق الشهود لها غير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المعتقدات فى ربه اعتقاد انه على ما استحقه ايضاً سورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهوراً سوريا لا معنوياً فاستحال شهود الجمال المعنوى بكماله بغيره تعالى.

(از کشف اصطلاحات الفنون) به نقل از لغت نامه دهخدا.

اینجاست که به پهنه‌مندی دیدگاه الهی در زمینه زیبایی و زیبایی شناسی، می‌رسیم و نیز به ژرفا و همه‌گیری پربار آن و اما واژه‌ی دیگر:

حسن: ... ع (امص). ۱- زیبایی، جمال، نیکوئی؛ ۲- رونق، فروغ؛ ۳- خوشی، خوبی: حسن سیرت، حسن خلق؛ ۴- (...) کمال ذات احدیت؛ نویسنده در دنبال این معانی در حدود دوازده سیزده ترکیب اسمی از واژه با معانی آن آورده است.

اینک ببینیم دهخدا در این معنا چه دارد:

حسن، خ (ع حاض) نیکوئی (ترجمان عادل) نیکوی. نیکی. بهجت، خوبی جمال. بهاء؛ ب: خوبروئی. زیبایی، اورنگ. افزنگ. غبطت. رونق. (ناظم الاطباء) فروغ، نزاکت، لطافت، خوشی. (ناظم الاطباء)، درستی. صحت*. استواری. نقیض قبح. ج، محاسن... بر خلاف قیاس، صاحب آند راج.

و بعضی حسن را به تناسب اعضاء تفسیر کرده‌اند و مراد از آن حسن آدمی ست در مطلق حسن و الاطلاق آن بر حسن بهار و حسن گلستان و حسن معاش و حسن معاد و حسن سعی و حسن ظن و حسن تدبیر و حسن تردید و حسن طلب و حسن اتفاق و امثال آن نیز صحیح باشد.

بهر تقدیر، شعله رنگ - تجلی - پرتو - تجلی فرهنگ - انور - پرده سوز - جانسوز - عالمسوز - تحیر سوز - حیرت افزا - بلانگیز - عالم آشوب - عالمگیر - جهانگیر - پرشکوه - بالادست -

بی پروا - مقید - بیاک - بی حساب - بیشرم - سنگین دل - سرکش - ستمکار - شوخ - شوخی جلوه - برق جولان - پریزاد - روزافزون - دلکش - دلجوی - دلاویز - جانفزا - غریب - بی مثال - بی شریک - جاودان جاوید - بی بقا - سبک پرواز - آشنارو - آشنانشناس - جوان، خردسال - خداآفرین. ساخته، بسامان - کامل. تمام از صفات آنست. و عروس - برق - شعله از تشبیهات آنست (آند راج)

۱- حسن ح (ع مص) خوب شدن، (ترجمان عادل) نیکو گردیدن، صاحب جمال گشتن، نیکو شدن. (زوزنی) و (تاج المصادر بیهقی)

دهخدا در همین مورد به ارائه ی بیش از صد گونه ترکیب پرداخته و گاه برخی را با مثال ذکر کرده است که چون ضرورتی جدی احساس نمی شد از آوردن آنها صرف نظر شد. و اما آن واژه دیگر:

زینت...ع. زمینه (امص). آنچه که بدان آرایش کنند، پیرایه، زیور «فرهنگ معین»

۱- زینت. ن (را) از زینه عربی، آرایش. زیب آراستن. حلیه. زبرج. پیرایش. پیرایه. زخرف. (از یادداشتهای به خط مرحوم دهخدا). مأخوذ از تازی آرایش و پیرایش و بزک و پیرایه و طراز و جوهر و زیبایی و رونق و فروغ و لباس و هر چیزی که پوشاند برهنگی را. و زینت بارز و سیم و جواهر را پرمون گویند. (ناظم الاطباء)

۲- زینه ن (ع ۱) آرایش و آنچه بدان آریند. (متهی الارب). (از آند راج)، (ناظم الاطباء). (از اقرب الموارد). آرایش (۴) (ترجمان القرآن). (دهار)

۳- زبرج - زر (ع ۱) آرایش از نگار و جواهر و جز آن. زبرج مزبرج: مزین. (متهی الارب) زینت و آرایش از قماش و جواهر. (غیاث اللغات). آرایش. (مذهب الاسماء). (بحر الجواهر). زینت از وشى یا گوهر و مانند آن. (اقرب الموارد).

زینت از وشى یا گوهر و مانند آن! و این لحن از جوهری است. (تاج العروس). زینت از وشى و جز آن. (متن اللغة).

آرایش از نگار و جواهر و جز آن، (ناظم الاطباء). // زبرج دنیا زینت دنیا است. (ازدهار) زبرج دنیا در فریب و آرایش دنیا است.

در حدیث از حضرت علی (ع) آمده: «دنیا در چشم ایشان جلوه کرده و «زبرج دنیا» آنرا

فریفته. (از تاج العروس)

... // زبرج از هر چیز: (نوع) نیکوی آن چیز است، و هر چیز نیکویی را زبرج گویند. (از تاج العروس).

۴- زخرف: زر؛ (ع حاصص) کمال خوبی از هر چیزی... معنی اصلی زخرف کمال خوبی چیز است و یا اینکه معنی اصلی آن زراست و این معنی متخذ از آنست. (از محیط المحيط). کمال آراستگی و نیکویی هر چیز... (ترجمه قاموس) حسن (نیکویی). (دهار) (از نهائیه ابن اثیر).
// خوبی سخن به آرایش دروغ. (آند راج). (متهی الارب). (از محیط المحيط). (از اقرب الموارد).

// سخن باطل که به ظاهر آراسته و درست‌نما باشد. و بدین معنی است در سورة انعام «يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ» یعنی اینان به یکدیگر اباطیلی را آراسته ظاهر می‌گویند (از قرب الموارد). (از محیط الارب).

// آراسته و آبدار از هر چیز. (آند راج). (متهی الارب)!!!

// زخرف زیور پیرایش شده (ساخته شده) است و بدین مناسبت طلا را نیز زخرف گویند.
«...بَيِّتٌ مِنْ زُخْرَفٍ...»^(۱) که در قرآن آمده به معنای بیتی است از طلای پیراسته. (از مفردات راغب).
// نقش و نگار زرین (۲) و بدین معنی است زخرف در این حدیث: «لَمْ يَدْخُلِ الْكَعْبَةُ حَتَّى امْرُؤُ الزُّخْرَفِ مِمَّحِي» یعنی (پیغمبر ص) درون کعبه نرفت تا اینکه فرمان داد نقش و نگار را از (درو دیوار) کعبه محو کردند. (از متهی الارب).

معانی دیگری نیز برای این واژه بعضی از قاموسها ذکر کرده‌اند که نظر به قرابتی که با معانی بیان شده دارند از تطویل کلام خودداری شد.

امید که اینکار توانسته باشد و بتواند ما را در ارائه‌ی بهترِ نگرش قرآن در زمینه‌ی زیبایی و زیبایی‌شناسی یاری نماید!

قرآن و واقعیت زیبایی

قبلاً به صورت اجمالی آمد که قرآن برای زیبایی واقعیت برونی قابل می‌باشد و آنرا از طریق نمودار ساختن موضوعیت خودش و گاهی همراه با ویژگی‌ها و یا بازتابهای احساسی آن مورد ارائه قرار می‌دهد.

آنچه درین زمینه قابل دقت است مسئله تفکیک زمینه‌های زیبایی ست از جانب ما به زیبایی‌های تکوینی (طبیعی) و زیبایی‌های هنری، و همان گونه که آمد جوهره هیچ کدام را هنوز نتوانسته‌ایم درست شناسائی نمائیم؛ هر چند در مقابل هر یک از انواع آن، عکس العمل‌هایی از ما بروز می‌کند. ما به زیبایی‌های طبیعی به گونه‌ئی می‌نگریم که بیشتر خارج از حیطه اقتدار ما بوده و نیز از جلالت عظیم‌تری برخوردارند. اغلب در برابر زیبایی‌های طبیعی روح انفعالی‌شدیدتری به خود می‌گیریم که در مقابل زیبایی‌های هنری کمتر می‌توان از آن اثری یافت و بالعکس، ما در برابر زیبایی‌های هنری، به دیده‌ئی بیشتر تحسین‌آمیز نگاه می‌کنیم که حتماً با این دید به طبیعت و زیباییهایش نگاه نخواهیم کرد.

این تفکیک در نگرش قرآنی وجود ندارد و تنها آنگاه که زیبایی را از چشم‌انداز انسان نگاه می‌کند با واقعیت گرایی‌ئی سخت غنامند از بازتابهای حسی آن سخن می‌راند. ولی همیشه این حقیقت در روش نگرش و بیان قرآن وجود دارد که با وصف توصیف و ارائه‌ئی زیبایی، نخست آنرا واقعی می‌داند و لطفی که خالق هستی از منبع فیض وجود و رحمتش به مخلوقات خویش بخشیده است و ثانیاً آنرا نمایشی هنری از هنرمندیهای الهی قلمداد می‌دارد.

به بیانی دیگر، همه زیبایی‌ها در قرآن هنری‌ست، چه خدا از هنرنمایی خود سخن می‌راند؛

آنجا که می گوید:

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْبِحُونَ
وَحِينَ تُسْرِحُونَ * نحل ۵ و ۶

«و چهار پایان را برای انتفاع شما نوع بشر خلقت کرد تا از خود به موی و پشم آنها دفع سردی و گرمی کرده و فوائد بسیار دیگر برید و از شیر و گوشتشان غذای مأكول سازید و هنگامی که شبانگاه برگردند یا صبحگاه بیرون روند زیب و افتخار شما باشند و...» و نیز در این آیه:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنْزِلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ
وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا... *

سوره یونس - ۲۴

«محققاً در مثل زندگانی دنیا به آبی ماند که از آسمانها فرو فرستادیم تا بآن باران انواع مختلف گیاه زمین از آنچه آدمیان و حیوانات تغذیه کنند بروید تا آنگاه که زمین از خرمی و سبزی به خود زیور بسته و آرایش کرده و مردمش خود را بر آن قادر و متصرف پندارند...»

خدا در آیه نخست با بیانی رسا نه تنها از واقعیت زیبایی و ابداع آفرینش هنری خویش داد سخن می دهد که شنونده و بیننده را با تصاویری زیبا از، طبیعت حیوانی و نیز زیبایی هایی که می شود در رابطه با استفاده از حیوانات مورد بروز قرار گیرد، مواجه می سازد. و در آیه دیگر، تابلویی زیبا و ملموس از طبیعت نباتی را فرا راه نظاره انسان قرار می دهد.

همان گونه که از ارائه ای این دو آیه و سایر آیات ارائه شده بر می آید، درین بیان، آن تفکیک بینش و نگرش وجود ندارد ولی در عوض، تذکر و ارائه ای این آیات دارای غایتی بس ارجمند و الهی است که خواهد آمد.

این ویژگی ها در نگرش قرآن هرگز مانع واقعیت نگرى نسبت به انواع زیبایی ها نشده و قرآن جای جایی از زیبایی های مختلفی سخن می راند که گاه نمونه هایی از زیبایی های هنری - انسانی را نیز دارد. این نمونه ها می توانند بیشتر در ارائه ای نظر ما کمک نمایند.

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * نحل - ۸

و اسب و استر و حمار را برای سواری و تجمل مسخر شما گردید، چیزی دیگری هم که شما هنوز نمیدانید برای شما خواهد آفرید.

در این آیه نه تنها مسئله زیبایی مطرح است که مسئله «تجمل» و «تزئین» مورد بحث می باشد. در آیه بعد نوع دیگری از همین نمونه را بدست می دهد:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً نَلْبِسُونَهَا وَتَرَى
الْفُلُكَ... * نحل - ۱۴

«او خدائی است که دریا را برای شما مسخر کرد تا از گوشت (ماهیان حلال) آن تغذیه کنید و از زیورهای آن استخراج کرده و تن را بیارائید و کشتی ها و...» و باز:

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَلُونَ
فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَ لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ * حج - ۲۳

«آنانی که ایمان به خدا آوردند و نیکو کار شدند و البته همه را در داخل بهشت هائی گرداند که زیر درختانش نهرها جاری است و در آنجا طلا و مروارید بر دست زیور بندند و تن به جامه حریر بیارایند.»

که در همین یک آیه قرآن به ارائه‌ی چند نمونه از نمودهای زیبایی می پردازد.
باز قرآن متوجه زیبایی های خاص انسانی بوده و همان گونه که در آیه‌ی قبلاً آمد به زیبایی انسانی به عنوان واقعیت معترف بوده منتها آنرا تنها در زن متجلی ندیده و مردان را نیز ازین نعمت بهره مند می داند. قرآن ضمن بیان هدفمندانه داستان حضرت یوسف (ع) دارد که:

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَ آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَ
قَالَتْ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا
إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ * يوسف - ۳۱

«چون (زلیخا) ملامت زنان مصری را درباره خود شنید فرستاد و از آنها دعوت کرد و مجلس بیاراست و با احترام هر یک بالش و تکیه گاهی بگسترد و بدست هر یک کاردی (و ترنجی) داد و (از یوسف) تقاضا نمود که به مجلس این زنان در آ، چون یوسف را زنان مصری دیدند زبان به تکبیر گشودند و دستها (به جای ترنج) بریدند و گفتند تبارک الله که این پسر نه آدمی است بلکه فرشته بزرگ حسن و زیبایی است.»

و همان گونه که مشاهده می شود، قرآن افزون به بیان و ارائه‌ی واقعیت های مختلف و متنوع زیبایی، گاه از روانشناسی زیباپسندی، گاه از روانشناسی اجتماعی و... پرده بر می دارد. در داستان

یوسف (ع) از روانشناسی زیبایی‌پسندی پرده می‌گیرد که در مورد زلیخا این حس به انحراف کشیده شده و خود را به جنسیت نزدیک می‌دارد.

در فصل‌های پیشین آمد که آنانی که عوامل تشدید کننده زیبایی را به جای موضوعیت زیبایی می‌گیرند دچار لغزشی سخت اشتباه انگیز شده و اغلب ندانسته زمینه‌ها و انفعالات و احساسات دیگری را بجای حس زیبایی گرفته‌اند.

بیان قرآن در مورد داستان یوسف می‌تواند راهنما و معیار دقیقی باشد برای کسانی که می‌خواهند با باریک‌اندیشی این زمینه‌های بسیار نزدیک بهم را از یکدیگر بازشناسند. قرآن صریحاً به نمودار ساختن حس زیباپسندی زنان مصر در رابطه با دیدن یوسف می‌پردازد و نیز، میهمانی زلیخا را به عنوان زمینه‌ئی استدلالی جهت فطری بودن - و یا لااقل ناخود آگاهانه و غیر قصد و ارادی بودن - گرایش زلیخا به یوسف، نسبت شدت تبارز و تظاهر زیبایی وی ارائه می‌دهد که این استدلال به قوت اثبات می‌شود.

از اینها اگر بگذریم از سخنان گوهریار مولای متقیان علی (ع) چنین در میابیم که نه تنها زیبایی‌های طبیعی واقعیت دارند که آنها را خداوند برای اثبات قدرت خویش و تبه، آفریده است؛ آنجا که در خطبه ۱۶ نهج البلاغه می‌گوید:

«پدیده‌های آفرینش را به شگفتی بیافرید، برخی را جاندار و برخی را بیجان، گروهی را بی‌جنش و گروهی را در چرخش و با نازک کاریهای آفرینش، براهینی روشن بر توانائی بی‌پایانش برپاداشت، بدانسان که خردها بزرگیش را پذیرفتند و در برابر فرمانش تسلیم شدند، دلایل یگانگیش در گوشها آواز می‌دهند و ما را به پذیرش یکتائیش می‌خوانند.

و پرندگان گوناگونی بیافرید که در شکافهای زمین و دره‌های ژرف و ستیغ کوهها آشیان گیرند با پرهای رنگارنگ و اندامهای گوناگون که مهار فرمان او را بگردن دارند و با پروبالهای خویش در هوای گشاده و فضای گسترده پرواز می‌کنند و آنها را با همه شگفتی‌هایی که در آفرینش خود دارند بدون نمونه و نقشه قبلی بیافرید و بر استخوانهایشان پرده‌هایی از پوست و گوشت فروکشید و برخی از آن پرندگان را بجهت سنگینی اندام از پرواز در اوج هوا بازداشت تا در نزدیکی زمین به پرواز درآیند و پروبال هر دسته را به رنگی بیافرید و نگارهایی در آنها پدید آورد و با صنعت دقیق خویش هر یک را در قالب رنگی ریخت که در رنگی دیگر در آن

نیامیخت و طوق رنگین پرنده‌ای بخشید که از رنگهای دیگر ممتاز گردید.

و از شگفت‌انگیزترین آفریده‌های او طاووس است که پیکرش را در نهایت اعتدال بیاراست و رنگهایش را به نیکوترین گونه، بنگاشت بالهایش را به هم پیوست و دمش را به درازی کشید که چون به سوی جفتش روی آورد آن دم را چون چتری بگشاید و از آن سایانی بر سرش بسازد، همچون کشتی‌بانی که بادیان کشتی را بهر سوی بگشاید، حیوانک به رنگهایش بنزد و به آهستگی و فخر می‌خرامد تیغ بالهایش گویا از سیم خام است و بر پرهایش دایره‌هایی رنگین از طلای ناب و پاره‌های زبرجد که اگر بالهایش را به گیاهان مانند کنی، مثل دسته گلی رنگ برنگ است و اگر به جامه‌ای تشبیه کنی بمانند پارچه‌های پرنگار و قماش رنگین یمنی است و اگر به زیورها مانند شوند همچون نقره‌های سپیدگونه‌ای است که گوهرها بر صفحه‌ مرصعش بدرخشند، مستانه و شادمان می‌خرامد و بر دم و بالهایش می‌نگرد و از زیبایی پیراهنش به قهقهه می‌افتد و از رنگهای زیبا به خنده می‌آید ولی چون به پاهایش نگاه می‌کند به ناله می‌افتد و بانگ بر می‌آورد و می‌گرید، گویا فریادرسی می‌جوید و برای ناله‌های دردناکش گواهی می‌خواهد زیرا پاهایش باریک و زشت است مانند پای خروسی که نه سپید و نه سیاه باشد و از ساقهایش خارهایی پنهان بر آمده است.

افسری سبز رنگ و پر نقش و نگار بر فراز بالش برخاسته و برآمدگی گردنش بمانند ابریقی است زیبا و کشیده و بلند که تا زیر شکمش با رنگی سبز و تند کشیده شده، همچون حریری رنگین که به مانند آینه صیقل یافته، گویا خود را به چادری سیاه پیچیده که از بسیاری شادابی و خرمی سبز گونه و از شکاف گوشش خطی بیاریکی سر قلم بدرخشش گلی سفید کشیده شده که در متن سیاه می‌درخشد، و از هر رنگی در پیکر خود بهره‌ای یافته و با شادابی به آن رنگها جلاء و درخشندگی داده است تا رنگها بهتر به جلوه افتد، همچون شکوفه‌هایی پراکنده بدون آنکه از قطره باران و تابش آفتاب پرورش یافته باشد و گاه پرهایش می‌ریزد و جامه‌اش از تن می‌افتد و بی‌دربی پرهایش همچون برگهای درخت می‌ریزد ولی بجایش پرهایی دیگر می‌روید و چندان بر می‌آید که به چهره‌نخسین باز می‌گردد، بدانسان که با رنگهای پیش اختلافی ندارد و رنگی در غیر جای خویش پدید نمی‌آید.

و اگر به یکی از موهای نازک پرهایش نگاه کنی گاهی سرخ گلرنگ و گاهی سبز زبرجدی

و زمانی زرد طلائی بنظر می آید، پس چگونه دریافته‌ای ژرف انسان را توان درک این همه شگفتی‌هاست و چگونه اندیشه‌ها می‌تواند به عمق این همه زیبایی فرو رود؟ و یا زبان ستایش‌گران به توصیف نظم‌های دقیقش پردازد؟ خیالها از درک کوچکترین جزئی از این همه زیبایی ناتوانست و زبانها از بیان این همه هنرمندی‌الکن.

پس پاک است پروردگاری که خردها از ستایش یکی از آفریدگانش ناتوانند با اینکه این آفریده‌ای که در برابر چشمها جلوه می‌کند پدیده‌ای محدود است که از نقشها و نگارهائی ترکیب یافته و زبانها نتوانند به وصفش پردازند و به شایستگی به شناختش نایل آیند.

پس پاک است پروردگاری که پیکر جانورانی کوچک همچون مورچه و پشه و حیواناتی بزرگ همچون فیل و نهنگ را بیاراست و مقرر فرمود که هر جنبه‌ای که روحی در پیکر دارد بسرانجام مرگ رسد و نابودی فرجام کارش باشد.

این عنوان را با آوردن آیه‌ای از سوره زخرف که در رابطه با پندار گرائیهای مشرکین نسبت به خداوند صورت گرفته است و خداوند از روان‌شناسی اجتماعی نازپروردگان و به قول امروزها «نازک نارنجی‌ها» پرده بر می‌دارد خاتمه می‌بخشیم:

أَوَمِنْ يُنْسَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ* زخرف - ۱۸

«آیا کسی که به زیب و زیور پرورده می‌شود (مانند دختران) و او در خصومت از حفظ حقوق خود عاجز است چنین کسی (لاا تق فرزندى خداوند است؟)».

تفاوت زیبایی و خیر در نگرش قرآن

قبلاً در بخشهای گذشته از مسئله اخلاق گفتگو شد و ما علت ایجاد، چگونگی ارزیابی مسایل اخلاقی و... را مختصراً شرح دادیم. اینک برای اینکه نزد همگان روشن شده باشد که قرآن طبق ویژگی الهیش به ارائه‌ی واقعیت و حقیقت ناب می‌پردازد و در روش، نگرش و بیان: آن پریشانی و در هم برهمی وجود ندارد، به بررسی تفاوت میان روش ارائه‌ی زیبایی و خیر می‌پردازیم.

در قرآن «خیر» همیشه متوجه زمینه‌های الهی - انسانی می‌باشد. و همانطور که همگان می‌دانند او را در رابطه با عملکرد «انسان - خدا - انسان» مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

این ویژگیِ روشِ ارزیابی اخلاق، منحصر به روش قرآن است و ما هرگز در زمینه‌های اخلاق اجتماعی ملل و اقوام دیگر از آن اثری یافته نمی‌توانیم. چه اخلاق در میان ملل و اقوام دیگر بیشتر رابطه انسان با انسان و احیاناً انسان با خدا رابطه با جمع را دارد. اما قرآن برای انسان به طور مشخص، و در رابطه با خدا نیز به معاییر اخلاقی معتقد است. و لذا اگر «موسی(ع)» را می‌یابیم که در رابطه با عملکرد منحصر بفرد خویش ناله و اسفا و فریاد: اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی سر می‌دهد، مبنا خداست و انسان نباید در این رابطه از مبنای فطرت و جوهره اصلی سرشت خویش منحرف شود، به همان گونه که نباید در برابر هم‌سرشت و همگون خویش از نظر جوهر عملی به فساد و تباهی کشیده شود.

این آیات می‌توانند بیانگر دیدگاه قرآن در مورد خیر اخلاقی و میزان قرب و بعد آن از مسئله زیبایی و نیز روش زیبایی شناسی باشند:

وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * بقره - ۱۱۰

«و نماز پیا دارید و زکات بدهید و بدانید که آنچه برای خود پیش می‌فرستید در نزد خدا خواهید یافت. که محققاً خداوند به هر کار شما آگاه است.»

در سورة هود این واقعیت را به گونه ملموس تری چنین بیان می‌دارد:

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ * بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ * هود ۸۵ و ۸۶

«ای قوم در سنجش وزن و کیل عدالت کنید و به مردم کم نفروشید و در زمین به خیانت و فساد برنخیزید» که آنچه خدا بر شما باقی گذارد و (برکت بخشد) بهتر است (از آن زیادتى که به خیانت به دست می‌آورید) اگر واقعاً به خدا ایمان دارید (این نصیحت و طیفه من است ولی اگر عصیان کردید دیگر) من نگهبان شما (از عذاب خدا) نیستم.»

و لَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * نحل - ۹۵
«و عهد خدا را به بهائی اندك نفروشید که آنچه نزد خداست اگر بفهمید بسیار شما را بهتر (از آن منفعتی) است که به نقض عهد بیاید.»

باز در سورة توبه خیر را در رابطه با ارزیابی عملکرد انسانی و حسن بازگشت به پاکیزه و اعراض

از بدیها چنین بیان می دارد:

يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هُمَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَ مَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَ إِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ * توبه - ۷۴

«(منافقان) قسم به خدا یاد می کنند که حرف کفر بر زبان نیاورده اند چنین نیست البته سخن کفر گفته و پس از اظهار اسلام کافر شدند و همت بر آنچه موفق بر آن نشدند گماشتند (یعنی همت بر قتل رسول و اخراج او و هر گونه فساد در دین او گماشتند ولی موفق نشدند) آنها به جای آنکه از آن بی نیازی که به فضل خدا و رسول نصیب آنها شد شکر گویند در مقام انتقام و دشمنی برآمدند اکنون هم اگر باز توبه کنند بر آنها بهتر است و اگر روی از خدا بگردانند آنها را خدا در دنیا و آخرت به عذاب دردناک معذب خواهد فرمود و دیگر در همه روی زمین یک نفر دوست دار و یابوری بر خود نخواهند یافت.»

اگر از آوردن آیه های بسیار زیاد مشابه آنچه آمد صرف نظر نمایم، حتماً در این چند آیه متوجه تفاوت معیارهای شناخت زیبایی و خیر در زبان قرآن شده ایم. چه قرآن زیبایی را به صورت عینی و مشهود مورد نگرش قرار می داد و خیر را از طریق بررسی اعمال انسانی در رابطه با معاییر ایمانی (ارزشمدارانه) به ارائه می نشیند.

آنچه پیش از ورود به بحثی دیگر در زمینه خیر باید ذکر نمود اینست که نباید تصور کرد، قرآن درین زمینه دارای سیستم معین و بسته یی ست که هرگز از آن نمی شود بیرون رفت. البته چنین نیست چه قرآن خیر را در زمینه های متنوع دیگری از جمله در زمینه خود بررسی و قضاوت نیز آورده است آنجا که می گوید:

... قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * يوسف - ۶۴؛ و یا:

... وَارْزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ * مائده - ۱۱۴؛ و یا:

بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ * آل عمران - ۱۵۰؛ و یا:

... أَوْ يَحْكُمُ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ * يوسف - ۸۰ و ... و در حقیقت می خواهد همین

محدودیت ها را بشکند.

و باز درین محدوده باقی نمانده و زمینه را از زبان ابلیس در مورد علت سجده بر آدم

چنین می آورد:

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ * ص - ۷۶؛ و یا:
قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ *
اعراف - ۱۲

اینجا برتری ذاتی را با واژه خیر بیان داشته و چنان می نماید که شیطان اصالت وجودی را با خیر کرداری ملازم شمرده باشد!
اما با وجود اینکه قرآن متوجه روش عالی نگرش به مفاهیم زیبایی خیر و حقیقت می باشد، چنان نیست که زمینه های «تصدیقی» آنها را از حیطة «علم» و «عقل» دور نگهداشته و دسترسی عقلانی به آنها را انکار نماید.

از جانبی، تجارب اجتماعی، تاریخی، سیاسی و... می تواند اثبات نماید که برخی زمینه های اخلاقی از نظر علمی «خیر» یت و ارزشمند بودن شان چیزی ست درست و موجه، منتهی قرآن، در بند زمان و مکان نیست و با گذشتن از مرز زمان ها و مکان ها تصدیق «خیر» یت و ارزشمدارانه بودن برخی زمینه ها را می نماید. چنانکه در این آیات می توان مشاهده کرد:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * انعام - ۳۲
«دنیا جز بازیچه کودکان و هوسرانی بی خردان هیچ نیست و همانا سرای دیگر اهل تقوی را نیکوتر است آیا تعقل و اندیشه در این (گفتار) نمی کنند؟»
و نیز در آیه:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَ يَقُولُونَ سَيُعْغَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِيهِمْ عَرَضٌ مُّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * اعراف - ۱۶۹

«پس از آنکه اخلاف و بازماندگان که وارث کتابی آسمانی شدند و متاع پست دنیا را گزیدند (و هر گناه که کردند) گفتند ما بخشیده خواهیم شد و چنانچه مثل دیگری از آن متاع (دنیا) که یافتند باز یابند و بگیرند؛ آیا از آنان پیمان کتاب آسمانی گرفته نشد که به خدا جز حرف حق و سخن راست نسبت ندهند و درس گیرند و آنچه در کتابست؟ و منزل ابدی آخرت و نعمتهای بهشتی برای مردم پرهیزگار بهتر (از متاع فانی دنیا) است، آیا تعقل نمی کنند؟»

انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * توبه - ۴۱

«برای جنگ با کافران سبک بار و مجهز بیرون شوید و در راه خدا به مال و جان جهاد کنید، این کار شما را بسی بهتر خواهد بود اگر مردمی با فکر و دانش باشید»

وَ لَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * نحل - ۹۵
در هر یک از این آیات مشاهده می داریم، زمینه بررسی عقلی و علمی موضوع خیر از چه منطق نیرومندی برخوردار می باشد و نیز از چه معاییر عقلانی بی جهت اثبات «خیریت» و حقانیت موضوعات مورد ادعا بهره مند است!

این عنوان را با آوردن آیهائی که در آن به اندیشه های ناب، تلطیف شده و ژرف در زمینه های «زیبائی»، «خیر» و «تعقل» می توانیم دسترسی یابیم، خاتمه می بخشیم.

در این آیه امکان بازیافت تعقلی «حقانیت» و «خیر» الهی مورد اذعان و تصدیق و اثبات قرار گرفته است.

وَ مَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ زِينَتُهَا وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ * سورة قصص - آیه ۶۰^(۱)

تفاوت زیبایی و «حق» و خیر در نگرش قرآن

بررسی مسئله «حق» و حقیقت در قسمت های گذشته ما را از تفصیل و اطاله کلام در زمینه دیدگاه قرآن بی نیاز ساخته است؛ چه بهمانگونه که آمد: بررسی حقیقت با تعقل و تفکر صورت می گیرد و تمیز خیر و شر اخلاقی با معاییر ارزشی و از زیبایی نیز با حدس. حال می بینیم که قرآن در این مورد چه نظری دارد.

اولاً در هیچ جای قرآن نمی توانیم دریابیم که گفته شده باشد زیبایی و خیر از یک مقوله اند و یا

۱ - و آنچه از نعمتهای این عالم به شما داده شده متاع و زیور بی قدر زندگانی دنیاست، (اما) آنچه به نزد خدا است بسیار برای شما بهتر و باقی تر است اگر فهم و عقل کار بندید.

زیبائی و حق از یک سنخ اند؛ و نیز ادعا نشده است که طریق درک این مقوله ها یکجور می باشد؛ همان گونه که ادعا نشده حقیقت و خیر یک مقوله اند.

این دقت تا آنجا مراعات شده است که وقتی در زمینه‌ئی از حقیقت خیر اخلاقی سخن به میان می آید، فحوای کلام تا آنجا روشن و تردیدزدای است که هر خواننده نازک بینی را متوجه می سازد که مراد، درست و حقیقی بودن رابطه عمل و بازده آنست و به زبانی دیگر اثبات حقیقت خیر بودن عمل است. این آیه ها بیانگر همین واقعیت می باشند.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * بقره - ۱۴۶

گروهی که ما بر آنها کتاب فرستادیم (یهود و نصاری) محمد و حقانیت [راه و درستی و حقیقت روش و پیام] او را به خوبی می شناسند بدان گونه که فرزندان خود را ولیکن گروهی از آنان از راه عناد حق را کتمان می کنند در صورتی که علم بدان دارند» * و یا:

وَلَا تَلْسِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ * بقره - ۴۲

«حق را به باطل مپوشانید تا حقیقت را پنهان سازید و حال آنکه به حقانیت آن واقفید»

نمونه های زیادی از اینگونه آیات را می توان بدست داد، که هر یک از آنان «حق» به معنای اثبات درستی خیر بودن عمل است. آیات دیگری هم وجود دارد که مفاهیم دیگری را در همین مورد بدست می دهند، این آیه را می توان نمونه وار قرائت کرد:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ * بقره - ۱۲۱

«کسانیکه کتاب بر آنها فرستادیم آنگاه کتاب را خوانده و حق خواندن را (در مقام عمل) نیز بجای آوردند آنان اهل ایمانند و آنها که به کتاب خدا کافر شدند و نسبت به آن حق شناسی نکردند آن گروه زیانکارانند»

در این آیه «حق» معنای دیگری دارد که ذهن خامکار نمی تواند در برخورد اول آنرا مساوی با درستی درک بداند، لکن اندک توجهی می تواند ذهن را در باز یافت این واقعیت کمک نماید.

خداوند می گوید: تلاوت گروه نخست از نظر «باورمندی» به حقانیت الهی آیات آن و نیز از نظر «علم» به حقایق آن مطابق واقع بوده از این رو باورمند بدان شدند.

این قسمت از سخنان تلخیص شده استاد محمد تقی جعفری از کتاب «علم در خدمت انسان» شایان توجه می باشد:

در حدود ۲۸۵ آیه قرآن کلمه حق با مشتقات مختلف آن ذکر شده است، این آیات از جنبه موضوعاتی که مفهوم حق را تفسیر می کند به گروههای مختلفی تقسیم می گردد:

۱- جهان طبیعت حق است

«۱۴» آیه در مورد حقیقت بودن جهان طبیعت از قیل: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ»

«آیا نمی بینی خداوند آسمانها و زمین را بحق آفریده است؟»

در این آیات که با ترکیبات گوناگون حقیقت بودن و برای حقیقت خلق شدن تمام جهان هستی بیان شده است؛ دو هدف مهم را می توان از کلمه حق در این آیات استفاده کرد: یکی اینکه: جهان هستی آنچنان که مکتب ایده آلیسم گمان می کند مولود ادراک ما نیست، بلکه این آیات می گویند: جهان هستی با قطع نظر از ادراک و فهم انسان دارای حقیقت و واقعیت است، زیرا صریحاً این آیات بیان می کنند که این دستگاه با عظمت آفریده شده خدا می باشد و این آفریده شدن و آفریده شده حقیقت است.

دوم اینکه: این آفرینش هدف بزرگی را در دنبال دارد، و چنین نیست که خداوند این جهان را برای خوش آیندی خودش آفریده باشد، هماهنگی که در دستگاه مشاهده می شود و مورد تصدیق تمام قلمروهای علمی است با نظر به اینکه جهان نمی تواند ازلی بوده باشد «زیرا که مقتضای ماده و حرکت همین است» داشتن هدف برای این جهان ضروری است.

خلاصه در این گروه از آیات حقیقت و واقعیت به معنای اصطلاحی که در گذشته گفتیم تفکیک نشده است بلکه حق مذکور در آیات فقط در مقابل باطل و بی هدف بودن و پنداری بودن می باشد.

۲- مبدأ اعلی (خدا) حق است

در حدود «۱۳» آیه کلمه حق به خداوند گفته شده است مانند «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ» اطلاق حق به خداوند به معنای ثابت و دارای واقعیت است ولی تفاوتی که این حق با حق بودن جهان طبیعت دارد این است که حق بودن خداوند به طور مطلق می‌باشد؛ زیرا تحولی برای او راهیابی ندارد که از نقص به تکامل یا از کمال به نقص حرکت کند، و به طور عمومی تحول و تغییر برای او قابل تصور نیست در صورتی که تحول با اشکال گوناگون در طبیعت جهان هستی تضمین شده است.

۳- آئین حقیقی که به توسط پیشوایان مافوق الطبیعه تبلیغ شده است حق است

در حدود «۷۵» آیه ماده «حق» به معنای این است که آئین‌هایی که خداوند متعال در دورانهای مختلف به توسط پیامبران عظام به مردم ابلاغ کرده است واقعیت داشته و باطل نبوده‌اند؛ مانند: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» (آن خدائست که پیغمبر خود را برای هدایت و ارائه‌ی دین حق فرستاده است) بدون شک مقصود از حقیقت در این قسم از آیات بیان مصالح و مفاسد انسانها و آنچه که شایسته فطرت و کالبد مادی و پدیده روحی آنهاست می‌باشد.

... در تمام آیاتی که از قسم مزبور است حقیقت را به معنای واقعیت قابل عمل معرفی می‌کند یعنی اصول و احکام ادیان حقه در گذشته و دین مقدس اسلام تا ابد واقعیت‌های مربوط به انسان را ابلاغ کرده‌اند، و انسان‌ها می‌توانند از این واقعیت‌ها بهره‌برداری نمایند.

۴- حقیقت به معنای عمومی

در حدود «۵۸» آیه حقیقت به معنای عمومی آن منظور شده است.
در این آیات حقیقت به معنای مطلق ثابت بوده و بعضی از افراد آن را متذکر داشته است. مانند:

«وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ»

(روزی که کفار به آتش عرضه می شوند و به آنان گفته می شود: آیا این آتش برای شما حق نیست؟ یعنی شما سزاوار این آتش نیستید؟)

۵- حقیقت به معنای عمومی با اشاره به نسبی بودن آن

در حدود «۱۲» مورد حقیقت به همان معنای عمومی استعمال شده است باضافه اینکه نسبی بودن آن را در بعضی از موارد مانند شناسائی ها و ارزیابی تذکر داده است مانند «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (خداوند را مطابق واقعیت او تقدیر نکردند) و بعید نیست که قرآن از نسبی بودن حقیقت که به همان مقدار تطبیق شدن با واقع را حقیقت نامیده است تفکیک مابین «شیئی برای ما» و «شیئی فی نفسه» را نیز گوشزد فرماید.

آنچه از بررسی این قسمت از آیات بر می آید اینست که با همه ژرف اندیشی پیروان قرآن در مورد هستی و یا نگرش توحیدی قرآن، باز هم میان مقولات حق و خیر و زیبایی از جهت تعقیب واقع گرایی در پینش و روش تفاوت وجود دارد.

این مسئله را که قرآن زیبایی را کاملاً مقوله‌ی حدسی و زیباپسندانه می داند، می شود از طریقی دیگر نیز مورد تأمل قرار داد، مبنی بر اینکه بررسی داریم آیا قرآن به همان گونه که در زمینه کشف قوانین الهی حاکم بر طبیعت - اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و... - به تفکر، تعقل و تفقه ترغیب و تشویق می دارد، و باز بررسی داریم، آیا قرآن به همان گونه که در زمینه دریافت حقایق امور اخلاقی، انسانی - الهی دستور به تعقل و تفکر و دانش می دهد در زمینه زیبایی شناسی نیز این ترغیب را دارد یا خیر؟!

آنچه از بررسی در این زمینه بر می آید واقع مطلب اینست که قرآن به چنین دستوری و تشویق و ترغیبی نمی پردازد! این مطلب معنای آن را نمی دهد که زمینه تصدیق واقعیت زیبایی را نیز نمی توان با تعقل و تفکر بدست آورد؛ چه این قسمت اصولاً مربوط به زمینه زیباپسندانه زیبایی نیست بلکه مربوط می شود به زمینه‌ی دیگر!

اینکه تصدیق زمینه زیبا از چه طریقی صورت می بندد، خود مسئله‌ی جالب می باشد، لیکن در

نهایت تحلیل، شخص از روی فهم حضوری نسبت به حس زیباپسندی تبلور یافته در نزد خویش، عقلاً زمینه واقعی زیبایی را تصدیق و یا انکار می دارد.

اینکه در صورت اذعان به واقعیت زیبایی نیازی به درک حضوری احساس زیبایی تبلور یافته در نزد شخص، چه ارجحیت منطقی دارد و اصولاً چرا به چنین امری تکیه دارد و نیز اصولاً چرا اختلافی در زمینه برداشت واقعی غیر شخصی و ثابت وجود داشته باشد، موضوعی است که بدو تا حدی نزد ذهنیت های پیخته موجه جلوه می دارد؛ اما همین که توجه داشت این مسئله تنها مربوط به زیبایی نیست و انسانها، با داشتن درجات مختلف علمی، از یک واقعیت عینی برداشتهای متفاوت دارند، نظر به پرورش ذهنیت زیباپسندی و وجود اختلافات شدیدتر در این زمینه اختلاف نظر، طبیعی و عکس آن (توافق نظر) شگفتی آفرین خواهد بود.

برای اینکه این عنوان را ببندیم آنرا با آوردن نمونه ارائه شده دیگری از زیبایی در آن با این آیه زیبا و پر محتوی خاتمه می بخشیم:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ *
الحجرات - ۷^(۱)

قرآن و هدف زیبایی

گفتن ندارد که در نیش الهی هستی و خلقت دارای آغازی و انجامی ست و آن بدایت آفرینش و این نهایت، بهره مند از غایتی سخت آگاهانه، ارزشمدارانه و الهی می باشد. قبلاً نیز آیاتی چند از قرآن را در همین مورد ارائه دادیم.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عِینَ * انبیاء - ۱۶

۱- و بدانید رسول خدا در میان شما هست... اگر در بسیاری امور رأی شما را پیروی کند خود به رنج و زحمت می افتد ولیکن خدا (بلطف خود) مقام ایمان را محبوب شما گردانید و در دلهایتان نیکو بیاراست [آنرا زینت و زیبایی قلب شما قرار داد تا بکشش زیبایی و محبوبیتش شما را جذب نماید] و کفر و فسق معصیت را زشت و منفور در نظران ساخت [آنرا زشتی و زنگاری قرار داد که نسبت نفرت، از آن کراهت داشته و از خویشتن بزدانیدش] و اینان به حقیقت اهل صواب و هدایتند.

«ما آسمان و زمین و آنچه بین زمین و آسمان است بیازیچه نیافریدیم» * و یا:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا... * ص - ۲۷

«ما آسمان و زمین و هر چه بین آنهاست باز یچه و باطل خلق نکرد ایم» *؛ و یا این آیه:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * مؤمنون - ۱۱۵

«آیا چنین پنداشتید که ما شما را به عبث و باز یچه آفریده ایم و (پس از مرگ) هرگز به ما

رجوع نخواهید کرد؟» *

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * القيامة - ۳۶

«آیا آدمی می پندارد که او را مهمل از تکلیف و ثواب و عقاب گذارند [او را به حال خودش

گذاشته اند] و غرضی در خلقتش منظور ندارند» *

این آیه ها و نظایر آنها همه حاکی از آن است که در بینش الهی خلقت از هدفمندی یی الهی

بر خوردار است و به قول قرآن:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ»

«خلقت [آسمانها] و زمین به حق است و برای هدفی و متحرک در طریقی.»

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ

مُتَّبِعَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * نور ۴۵ و ۴۶

«و خدا هر حیوان را از آب آفرید (و انواع گوناگون ساخت) که بعضی بر شکم روند و برخی

بر دو پای و برخی بر چهار پا حرکت کنند و خدا هر چه خواهد بیافریند که حق به قدرت کامله بر

همه کار تواناست» * همانا ما آیات و ادله بسیار روشن (برای هدایت عموم خلق) فرستادیم و خدا هر

که را خواهد براه راست هدایت می کند» *

و یقیناً نظر به اینکه این خلقت «حق» است و هدفدار و جهت دار، نهایتاً به سوی حق و آفریدگار

خویش بر خواهد گشت، به سوی حق مطلق و خیر مطلق و زیبایی مطلق و...:

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ * تغابن - ۳

«خداوند زمین و آسمانها را به حق آفرید و شما آدمیان را به زیباترین صورت برنگاشت و

باز گشت همه خلایق به سوی اوست» *

با این مایه از بینش نمی توان نگرش قرآن و اسلام را به زیبایی غیر هدفمندانه پنداشت و هر چند - به همانگونه که در گذشته آمد - احساس زیبایی پسندی در جوهره خویش هیچ گونه غایت و هدفی ندارد اما در تأمل، تصدیق و تحلیل و تعلیل این احساس و خاستگاه آن هدفی بس عالی، ژرف و الهی نهفته است. هدفی که در جهت خدمت انسان قرار داشته و بر آنست تا او را از طریق درک آیات الهی به خدا نزدیک نماید.

برای بازیافت هدف زیبایی در قرآن می شود از چند راه داخل شد. بدین ترتیب که آیات مربوطه به آن را از زاویه های مختلف مورد ارزیابی و تحقیق قرار داد و بینش و نگرش قرآن را در مورد هدفمند بودن زیبایی، شناسائی کرد.

با استفاده از این روش، متوجه می شویم که قرآن در برخی آیات با وجود اذعان به واقعیت زیبایی آنرا نه تنها به عنوان هدف قبول ندارد که به صورت غیر مستقیم آنرا وسیلهئی الهی در خدمت انسانها و روانهای خدا جوی معرفی می دارد: آنجا که می گوید:

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا *
سوره كهف - ۲۸

«و همیشه خویش را با کمال شکیانی به محبت آنانکه صبح و شام خدا را می خوانند و رضای او را طلبند و ادراک کن و یک لحظه از آن فقیران چشم میوش که به زینت های دنیا مایل شوی و هرگز با آنانکه ما دل های آنها را از یاد خود غافل کرده ایم و تابع هوای نفس خود شدند و به تبهکاری پرداختند متابعت مکن:» و یا:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا *
كهف - ۴۶

«مال و فرزندان زیب و زینت حیات دنیاست و (لیکن) اعمال صالح که تاقیامت باقی است نزد پروردگار بس بهتر و عاقبت آن نیکوتر است:»

در آیه دیگری از سوره احزاب گرایش به زیبایی های مورد تفاخر دنیا - که در جوهره خویش چیزی جز ایجاد حس زیبا پسندی و تفاخر ندارد - را مورد کم لطفی قرار داده آنرا زمینهئی می شمارد که در جهت فساد حیات انسانی قرار دارد:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُمْ وَأُسْرُحْكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا * احزاب - ۲۸ و نیز:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَ آتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * احزاب - ۳۳

«ای پیامبر! به همسرانت بگو: «اگر طالب زندگی دنیا و زینت آن هستید، بیاید تا از آن برخوردارتان کنم و شما را به طرز نیکویی رها سازم.»

«در خانه‌هایتان بمانید و به شیوه جاهلیت پیشین (با زینتهای خود) ظاهر نشوید و نماز را بر پا دارید و زکات بدهید و خدا و رسولش را اطاعت کنید خداوند می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت دور کند و چنانکه باید و شاید شما را پاک سازد.»

در این دو آیه افزون بر اینکه زیبایی را برای انسان به عنوان هدف نمی‌پذیرد و اعراض از اینگونه گرایش‌ها را توصیه می‌دارد، گرایش به اینگونه نگرش را نکوهش کرده و به تحلیل روانشناسی زیباپسندانه و اجتماعی زن نیز پرداخته است.

علی (ع) نیز - که خود قرآن ناطق و اسلام مجسمی است - گاهی از اینگونه شیرین کاریها دارد. مثلاً آنجا که در خطبه یک صد و پنجاه و سه می‌فرماید:

... ان البهائم همها بطونها، و ان السباع همها العدوان و ان علی غیرها، و ان النساء همهن زينة الحياة الدنيا و الفساد فيها، ان المؤمنین مستکفون، ان المؤمنین مشفقون، ان المؤمنین خائفون.

اما این دیدگاه و این روش بیان هدفمند بودن زیبایی همیشه در همین سرحد باقی نمانده گاهی از روشنی بیشتری برخوردار می‌شود، چنانکه در این آیه‌ها می‌خوانیم:

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَ زَيْنَاهَا وَ مَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبَصَّرَةٌ وَ ذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُثِيبٍ * ق - ۶ - ۸

«آیا منکران آسمان فراز خود نمی‌نگرند که ما چگونه بنای محکم اساس نهاده‌ایم و آنرا به زیور ستارگان درخشان آراسته‌ایم و هیچ شکافی و خللی در آن راه ندارد* و زمین را نمی‌نگرند که آنرا بگسترده‌ایم و در آن کوههای استوار بیفکنیم و هر نوع گیاه با حسن و طراوت از آن برویاندیم* این دلایل قدرت در آسمان و زمین موجب بصیرت و تذکر برای هر بنده‌ایست که به توبه از گناه و غفلت رو بدرگاه خدا آرد*»

از این دسته از آیات که بگذریم می‌توانیم آیاتی روشن‌تر را نیز مطالعه داریم که مستقیماً برای زیبایی و خلقت آن از جانب حق مرندگان را هدفی مقرر داشته است. این آیات را در این مورد نظر اندازی می‌داریم:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى
الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * نحل - ۱۴

«و هم او خدائی است که دریا را برای شما مسخر کرد تا از گوشت (ماهیان حلال) آن تغذیه کنید و از زیورهای آن استخراج کرده و تن بیارائید و کشتی‌ها در آن برانید تا از فضل خدا روزی طلید، باشد که شکر خدا را بجای آرید» و نیز این آیه:

وَ مَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ مِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ
لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ * فاطر - ۱۲

«و هر گز آندو دریا که آب این یک گوارا و شیرین و آن دیگری تلخ و شور است یکسان نیستند، با وجود این شما از هر دو گوشت تازه تناول کنید و زیورها (چون لؤلؤ و مرجان) از آن استخراج کرده، که در پوشیده و زیب و زیورش سازید و در آن کشتیها روان بینی تا از فضل خدا (کسب و تجارت کرده و) روزی طلید، باشد شکر گزار نعمتش گردید»

همانطور که مشاهده می‌شود، در این آیه‌ها زیبایی، زمینه‌ی می‌شود برای گرایشهای الهی بندگان مؤمن و آنانکه بخواهند در جهت ارزشها و اخلاق الهی، نیروها و استعدادها و امکانات خویش را بکار اندازند.

و بالاخره می‌رسیم به آیه‌هایی از قرآن که مستقیماً زیبایی و خلقت آنها هدفمند دانسته همه گونه ابهام و شک را در زمینه می‌زداید. آنجا که می‌گوید:

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا * کهف - ۷

«ما آنچه در زمین جلوه گر است زینت و آرایش ملک زمین قرار داده‌ایم تا مردم را بآن امتحان کنیم که کدام یک در طاعت خدا عمل‌شان نیکوتر خواهد بود»

آنچه قبل از بستن این عنوان لازم می‌آید تا به صورتی موجز مورد توجه قرار گیرد اینست که در بینش قرآنی، هرگاه زمینه زیبایی بدون هدفمندی شد و یا احیاناً هدف قرار گرفت، دیگر مورد

توجه قرآن نبوده گاه آنرا غیر واقعی (ایده آلیستی و خیالی) قلمداد می‌دارد و گاه هم آنرا وسیله گمراهی.

جهت عدم تطویل کلام با ذکر چند آیه درین مورد این عنوان را می‌بندیم:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينَتًا لَّهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ * نمل - ۴

«همانا آنانکه ایمان به عالم آخرت نمی‌آورند ما اعمالشان را در نظرشان جلوه دهیم تا بکلی مغرور (و گمراه) شوند»

ممکن بعضیها در مورد این آیه نسبت متوجه بودن زیبایی به عمل چندان توجهی مبذول نکنند، لذا به آیه‌ئی دیگر که زیبایی را به عنوان پدیده‌ئی واقعی پذیرفته است عطف توجه می‌داریم:

قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حُمُلْنَا أَوزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَدَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أُلْقَى السَّامِرِيُّ * طه - ۸۷

«قوم به موسی گفتند ما به میل و اختیار خود خلاف وعده تو نکردیم ولیکن تجمل و زینت بسیاری که (از فرعونیان) بار دوش ما بود آنها را در آتش افکندیم و چنین سامری بر ما القاء کرد»

انواع زیبایی

پس از آنچه آمد اینک نوبت می‌رسد تا ببینیم قرآن برای زیبایی چه تنوعاتی را پذیرفته است. آنچه از بررسی نگرش قرآن در این مورد بر می‌آید اینست که قرآن زیبایی را به صورت کلی به دو دسته یا به دو بخش: پاینده، متعالی برین و گذرا، صوری و دنیائی تقسیم می‌دارد.

این دسته‌بندی می‌تواند در خویش بخشهای کوچکتری را نهفته دارد چنانکه در مورد بخش نخست متوجه می‌شویم که زیبایی‌های پاینده را می‌توان باز به دو قسمت: زیبایی‌های حقیقی الهی که ویژه اسماء الله و در خور دریافت اولیاء الهی می‌باشند و زیبایی‌های اخروی که ویژه بهشتیان قلمدادش کرده است دسته‌بندی کرد.

البته گفتن ندارد که دامنه انواع زیبایی در قرآن به همین محدوده باقی نمانده، انواع دیگری را نیز در بر می‌گیرد که شامل زیبایی‌های طبیعی انسانی، حیوانی و نباتی و... خواهند شد.

یکم - زیبایی های معنوی

نخستین نوع زیبایی را می توان به زمینه معنوی جمال مربوط دانست که ویژه حق سبحانه و تعالی ست؛ در قرآن هر گاه سخن از زیبایی های معنوی می رود، از آن به عنوان یک امر تقریباً خبری بیان می دارد، چه این مورد، زمینه یی نیست که بشر بتواند جز از طریق عبادی بدان برسد و این رسیدن نه به معنای درک علمی و یا عقلی آنست، بلکه بیشتر زمینه یی ست اشرافی و از طریق ایمان به غیب.

قبلاً نیز در این مورد گفتیم که: «جمال حقیقی صفتی از لیست مرخدای تعالی که در آغاز امر آنرا در ذات بیچون خود مشاهده فرمود به مشاهده علمی، آنگاه اراده فرمود که جمال حقیقی را در صنع خود بیند بمشاهده عینی، دو جهان را آفرید تا آینه جمال حقیقی خویش باشد بر طریق عیان... جمال حق تعالی عبارت است از اوصاف عالی و اسماء حسناى او جل شانہ بر سیل عموم... بدان که جمال حق عز اسمہ هر چند گوناگون باشد ولی در اصطلاح بر دو نوع است: جمال معنوی و آن عبارت است از معانی اسماء و صفات الهی و این نوع مختص باشد به شهود حق خویشتن را...»

و روی همین حقیقت است که از زبان قرآن می شنویم:

وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَائِهِ سَیُجْزَوْنَ مَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ * اعراف - ۱۸۰

«خداست نامهای نیکو بدانها خدا را بخوانید و آنانکه در نامهای او کفر و عناد می ورزند بخود واگذارید که به زودی به کردار بدشان مجازات خواهند شد*»

و یا در این آیه که می گوید:

اللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی * طه - ۸

«بجز خدای یکتا که همه اسماء و صفات نیکو مختص اوست خدائی نیست*»

در این زمینه می توان به آیات دیگری نیز برخورد نمود، چنانکه در این آیات می شنویم:

... اَيَّا مَا تَدْعُوْا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی... * اسراء ۱۱۰؛ و یا:

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ... * حشر - ۲۴؛ و غیره.

دوم - زیبایی‌های مخلد

به همان گونه که آمد قرآن در آیاتِ کثیر، متعدد و متنوعی از زیبایی‌های عالم آخرت یاد کرده است.

آنچه در این نگرش و روش بیان و طرح آن بسیار قابل تأمل و گاهی شگفتی‌آفرین است، مسئله ملموس ساختن آن زیبایی‌هاست از طریق مقارنه و تشبیه به زیبایی‌های واقعی، ملموس و طبیعی این عالم! این مسئله گاه تا آنجا توسعه می‌یابد که برخی از زیبایی‌های اخروی را همگون با زیبایی‌های هنری - صنعتی این دنیا، مشابه و گاه حتی از نظر جنسیت همگون و هم جنس می‌یابیم. بی که کلام را بدرازا کشیده باشیم مستقیماً به آیات کریمه قرآن مراجعه می‌داریم.

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّنْ سُندُسٍ وَ اسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسُنَتْ مُرْتَفَقًا * كهف - ۳۱

«... بهشتهای عدن که نه‌رها زیر آنها جاریست، خاص آنهاست، در حالی که در آن بهشت برین خود را به زیورهای زرین بیارایند و لباسهای سبز حریر و دیبا در پوشند و بر تخت‌ها (بعزت) تکیه زنند (که آن بهشت نیکو) اجری و خوش آرامگاهی‌ست»

اینگونه زیبایی را می‌توان از تصاویر بدیعی که قرآن در برخی از سوره‌ها ارائه داده است، مشاهده کرد. از آن جمله است در سوره (الرحمن آیات ۵۴ تا ۵۸ و از ۶۶ تا ۷۶ و نیز در سوره واقعه آیات ۱۵ تا ۳۸) تابلویی بس عالی از اینگونه زیبایی‌ها را بدست می‌دهد، هر چند خود این سوره، تابلویی زیباست از روش بیانی بس عالی.

تابلوی بی‌ظنیر دیگری از ارائه‌ی اینگونه زیبایی‌ها را در سوره «صافات» چنین می‌خوانیم:

إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ * أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ * فَوَاكِهَ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ * يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ * بَيْضَاءَ لَدَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ * لَا فِيهَا غَوْلٌ وَ لَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ * وَ عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ * صافات - ۴۰ تا ۴۹

«... (امروز همه مسئولند) جز بندگان پاک با اخلاص خدا* آنان را (در بهشت ابد) روزی معین است* و میوه های گوناگون و هم آنها بزرگوار و محترم اند* و در بهشت پر نعمت متعینند* و بر تخت های عالی روبروی یکدیگر نشسته اند* (حور و غلمان) با جام شراب طهور بر آنان دور می زنند* شرابی سپید و روشن که آشامند لذت کامل برند* نه در آن می خمار و درد سری و نه مستی و مدهوشی است* و در بزم حضورشان حوران زیبا چشمی است که جز به شوهر خود به هیچ کس ننگرند* گوئی آن حوران در سفیدی و (لطافت و بکارت) بیضه مکنونند*»

سوم - قوانین زیبا

در این زمینه، قرآن مسایل را با آوردن واژه «حسن» و مشتقات آن ارائه داده و بیشتر پهلوی «خیر» یت آنها در نظر است، هر چند می توان از نظر شکل متوجه زیبایی های «فورم» و «عمل به این فورم» نیز بود.

این زمینه (زیبائی عمل) نزد عده یی نا آشناست! و هر چند از «ترکیب حرکات عملی رقص» محظوظ می شوند و نمونه یی ملموس از آن را دارند، ولی آنرا منحصر به همان زمینه می دانند!

این آیات می توانند در روشنگری مطالب مورد نظر بیشتر کمک نمایند:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ * مائده - ۵۰

«آیا (با وجود این دین کامل و قوانین محکم آسمانی) باز تقاضای تجدید حکم زمان جاهلیت را دارند؟ و کدام حکم از حکم خدا برای اهل یقین نیکوتر خواهد بود.»

وَ مَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا * نساء - ۱۲۵

«(در عالم) کدام دین بهتر از آنست که مردم خود را تسلیم حکم خدا نموده و سر زیر بار فرمان حق آورند و هم نیکوکار باشند و پیروی آئین ابراهیم حنیف کنند؟ آن ابراهیمی که خدا او را بمقام دوستی خود برگزیده*»

قرآن در این مورد آیات گوناگون متعددی دارد که چون بیشتر در زمینه زیبایی های اخلاقی ست با ذکر این آیه روشن و زیبای قرآن، عنوان را می بندیم:

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ * بقره - ۱۳۸

«رنگ آمیزی خداست که به ما مسلمانان رنگ فطرت ایمان و سیرت توحید بخشیده و هیچ رنگی خوشتر از ایمان بخدای یکتا نیست و ما او را بی هیچ شائبه شرک پرستش می کنیم»

چهارم - زیبایی های عملی

این زمینه نیز بیشتر متوجه مسایلی است که در کنار «خیر» ارزشمدارانه الهی می تواند بیانگر نوعی زیبایی در کردار انسانی باشد؛ چه همان گونه که تا کنون به اثبات رسیده است زیبایی بیشتر در زمینه هایی متجلی می شود که در کنار ارائه ی لطافت، تردی، نظم در ترادف الوان و... از هماهنگی و عدم تکلف نیز برخوردار باشد.

از جانبی آنانکه در طی طریق الهی به مقام هائی رسیده اند، اگر جهت زمینه یی را به جانب زیبایی حقیقی دریافتند، نظر به نگرش ویژه یی که در آنها حاکم است، آن زمینه را نیز زیبا و نیکو تشخیص می دهند و در این مطالب لطف و نازکی یی ژرف نهفته است؛ این آیه را بنگرید:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ عَمِلَ صَالِحًا وَ قَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * فصلت - ۳۳

«در جهان از آن کس (که چون پیمبران) خلق را به سوی خدا خواند و نیکو کار شد و همی به عجز گفت که من تسلیم خدایم، کدام کس بهتر و نیکو گفتارتر است؟!»

آیه روشن است و زیبایی آن نیز. یکجا سخن از دعوت به سوی حق است که برای آن، حسن قابل شده است، و که نمی داند که این حسن تنها به «خیر» یت و نیکوئی مطلب مربوط نتواند بود؟ چه «عمل صالح» را در قسمت دوم مطلب ذکر می کند، مگر عمل صالح غیر از عمل خیر می تواند باشد؟ اینگونه نمونه ها را در قرآن، می توان در موارد متعددی مشاهده کرد که نسبت عدم گسترش دید و بینش زیباپسندانه و زیباشناسانه ما، از نظرها و بینش ها دور مانده است. در دنبال آیه مزبور این آیه را می خوانیم:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * فصلت - ۳۴

«و بدانکه هرگز نیکی و بدی در جهان یکسان نیست (ای رسول تو و امت در امور شخصی)

همیشه بدی خلق را به بهترین عمل که (نیکی است) پاداش ده تا همانکس که گوئی با تو بر سر دشمنی است دوست و خویش تو گردد.»

از قرائت این آیه در تعقیب آن (آیه ۳۳)، چنین بر می آید که در آیه ۳۳، نیز مراد از حسن همان خیر و نیکوئی - که در مقابل سیئه قرار می گیرد - باشد؛ لیکن اگر قدری با دید و بینشی باز تر و - به ویژه آنگاه که با زمینه به صورتی زیبا پسندانه برخورد نموده و حتی به آیه ۳۴ هم - دقت نمائیم، متوجه می شویم که در این جا باز هر دو پهلوی قضیه (هم خیر و نیکوئی و هم زیبایی) در نظر می تواند باشد.

این آیه از سوره مبارکه «هود» نیز می تواند در خود معانی خیر و زیبایی را داشته و ارائه دهد:

وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُغْفِرْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ... * هود - ۳

«تا به خلق بگویم که از گناهان تان آمرزش از خدا طلبد و به درگاه او توبه و انابه کنید و شما را تا اجل معین و هنگام مرگ لذت و بهره نیکو بخشد و...»

هر چند میان این آیه و آیات قبل از نظر جوهره‌ئی که زیبایی می تواند تبلور و عینیت یابد اختلافی هست، لیکن از آنجا که ینش قرآنی در محدوده واقعیت‌های عینی - حسی محدود نیست، جز برای حسیون نمی تواند زمینه انکاری وجود داشته باشد.

این آیه، از سوره انعام همه تردیدها را در این زمینه رفع می دارد؛ هر چند لازم بود به ذکر آیات مشابه دیگری در این زمینه می پرداختیم، و نیز هر چند موجه بود به ارائه نمونه‌هائی می پرداختیم که نظر به لغو بودن هدف و جهت عمل آن زمینه، قرآن نموده‌های عینی آنرا «زیانما» خوانده است، مثل آیاتی که می گوید:...

وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ... * نمل - ۲۴

موجه آن دانستیم که با آوردن این آیه مبارکه عنوان کنونی را ببندیم:

وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * انعام - ۱۰۸

«شما مؤمنان دشنام بآنانکه غیر خدا را می خوانند مدهید تا مبادا آنها نیز از روی دشمنی و جهالت خدا را دشنام دهند، همچنین ما عمل هر قومی را در نظرشان زینت داده‌ایم پس بازگشت آنها به سوی خداست و خدا آنان را به کردارشان آگاه می گرداند.»

پنجم - زیبایی های طبیعی

قرآن در مورد زیبایی های طبیعی - اعم از طبیعی و انسانی - روشن ترین بیان ها را دارد. درین زمینه ینش قرآن مبتنی است بر واقعیت گرایی بی سخت روشنگر و زیباپسندانه.

گوشه ها و مواردی از نگرش قرآن را در زمینه زیبایی، بصورتی بس اجمالی ارائه دادیم، اینک بی که سر تطویل کلام داشته باشیم به ذکر نمونه هایی از آیات مبارکه قرآنی می پردازیم:

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ * صافات - ۶

«ما نزدیکترین آسمان را به زیور انجم بیاراستیم»*

و باز در همین زمینه دارد که:

... وَ زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ حِفْظًا ... * فصلت - ۱۲

«... و آسمان (محسوس) دنیا را به چراغهای رخشنده (مهر و ماه و انجم) زیب و زیور

دادیم و...»*

و باز دارد که:

وَ لَقَدْ زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ * ملک - ۵

«و ما آسمان دنیا را بچراغهای (انجم) رخشان زیب و زیور دادیم و به تیر شهاب آن ستارگان شیاطین را راندیم و عذاب آتش فروزان بر آنها مهیا ساختیم»*

این کتاب آسمانی همیشه متوجه آسمان بوده نشانه های متعدد و گوناگونی از زیبایی را در پهنه خاک نیز برای ما نشان می دهد؛ آنجا که دارد:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَ أَزْيَنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهَا قَادِرُونَ عَلَيْهَا ... *

سوره یونس - ۲۴

«محققاً در مثل، زندگانی دنیا به آبی ماند که از آسمان فرو فرستادیم تا بآن باران انواع مختلف

گیاه زمین از آنچه آدمیان و حیوانات تغذیه می کند بروید تا آنگاه که زمین از خرمی و سبزی به خود زیور بسته و آرایش کرده و مردمش خود را بر آن قادر و متصرف پندارند...»*

و نیز در سوره مبارکه اعراف دارد که:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ... * اعراف - ۳۱ و ۳۲

«ای فرزندان آدم زیورهای خود را در مقام عبادت به خود برگیرید و هم از نعمتهای خدا بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید که خدا مسرفان را... دوست نمی دارد» * بگو ای پیغمبر چه کسی زینت های خدا را که برای بندگان خود آفریده حرام کرد و از صرف روزی حلال و پاکیزه منع کرد؟ و...»

وَ قَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ زِينَةً وَ أَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... * یونس - ۸۸

«و موسی به پروردگار خود عرض کرد بارالها تو به فرعون و فرعونیان در حیات دنیا ملک و اموال و زیورهای بسیار بخشیدی...» *

که در این آیات گذشته از تذکر و ارائه ی واقعیت زیبایی نمونه های دیگری را به صورت اجمالی بیان می دارد. باز قرآن ضمن تحلیل روانشناسانه زیباپسندی در مورد مشابهی دارد که:

فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * قصص - ۷۹

«آنگاه قارون (روزی) با زیور و تجمل بسیار بر قومش در آمد مردم دنیا طلب (که او را دیدند) گفتند ایکاش همانقدر که به قارون از مال دنیا دادند به ما هم عطا می شد که وی بهره بزرگ و حظ وافری را داراست» *

و هر چند آیات متعدد دیگری در این زمینه ذکر شده و قرآن ضمن آنها به طرح مسایل زیبایی پرداخته است و می شود آیات کریمه: ۲۸ و نیز ۴۶ سوره کهف، آیه ۲۰ سوره حدید، آیه ۶۰ قصص و... را نام گرفت، تنها با آوردن این آیه شریفه از سوره هود بحث خویش را پایان می بخشیم:

مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوفَّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ *

سوره هود - ۱۵

«کسانیکه طالب تعیش مادی و زینت و شهوات دنیوی هستند ما مزد سعی آنها را در کار دنیا کاملاً می دهیم و هیچ از اجر عملشان کم نخواهد شد» *

سایر آثار علامه فقید استاد سعادتملوک تابش هروی

نثر

۱. امام سجاد (ع) و انقلابی دیگر
۲. آرمانهای فاطمی (س)
۳. قرآن و دیدگاههای زیبایی شناسی
۴. علامه شهید سید اسماعیل بلخی و اندیشه‌های او
۵. نمودها و مولفه‌های حیات و حاکمیت رحمانی
۶. نمودها و مولفه‌های حیات و حاکمیت شیطانی
۷. سرآغاز فاجعه جدید در تاریخ معاصر افغانستان
۸. طلوع انقلاب اسلامی
۹. ریشه‌ها و پیامدهای روانپریشی
۱۰. جامعه شناسی سیاسی افغانستان
۱۱. مارکسیسم در افغانستان
۱۲. شکوه شهادت
۱۳. نمودهای وابستگی
۱۴. موقعیت خوشنویسی از دیدگاه اسلام
۱۵. هویت ستیزی
۱۶. افغانستان و تهدید غرب
۱۷. هدف گرائی و هدف گریزی
۱۸. راز و رمز نویسندگی
۱۹. همسرداری و همسرگرائی
۲۰. دریچه‌ای بر تمدن معنیدار
۲۱. فرهنگ واره فارسی - عربی
۲۲. تهاجم و شکست شوروی
۲۳. انسان دلسوز به خویشتن

سایر آثار علامه فقید استاد سعادت‌ملوک تابش هروی

اشعار

۱. بویی از کوثر
۲. فرمود عقیده تبار عشاق
۳. شمیم صحرا
۴. کاروان ناله
۵. طور خونین
۶. بیتابی اشراق
۷. دوراهی
۸. چند کلمه
۹. نمایش آواز
۱۰. بر که ذکر
۱۱. بلور نیاز
۱۲. هاله‌ئی از تکبیر
۱۳. لای بازوان آفتابی نسیم
۱۴. سرودهای مهاجر
۱۵. لحظه‌های طلوع
۱۶. از سپوی دل
۱۷. غزل‌های قلبی
۱۸. مهری در نیمه شب
۱۹. نیایش‌های مردود
۲۰. هذیان
۲۱. در انتظار شعر سپید
۲۲. شعر آفرینش
۳۲. حماسه انتظار

صوتی و تصویری

۱. هراس‌های نبی اکرم^(ص)
۲. پندهای نبی اکرم^(ص) به ابوذر غفاری^(ره)
۳. آرمانهای فاطمی^(س)
۴. آرمانهای امام علی^(ع)
۵. آرمانهای نبی اکرم^(ص)
۶. آرمانهای امام حسن مجتبی^(ع)
۷. غنمندی امام حسن مجتبی^(ع)
۸. آرمانهای امام حسین^(ع)
۹. فرهنگ حسینی
10. شرح صحیفه سجادیه
11. شرح صد میدان خواجه عبدالله انصار^(ره)
12. شرح منازل السائرین
13. انقلاب بی‌رنج
۱۴. مولوی شناسی
۱۵. ازین پنجره نگاهی به شعر و شاعری