

تأملی پیرامون پیوستاری زیبایی و اخلاق

یدالله دادجو^۱

سمیه معصومی^۲

چکیده

زیبایی، تأثیری خاص از برخی اشیا و یا افعال گوناگون است که تحت شرایطی خاص ما را به حالت معینی در می آورد. اگر به بررسی مواردی که منجر به برانگیختن احساس زیبایی در درونمان و تحسین ما شده اند بپردازیم در می یابیم که دریافت این حالت خاص نه منحصرأ با ما ارتباط دارد و نه منحصرأ با شی یا فعل مورد نظر. پیداست که شی مورد نظر باید پاره ای از صفات و ویژگی ها و هماهنگی لازم را جهت زیبا بودن دارا باشد و از طرفی ما نیز آمادگی دریافت زیبایی را داشته باشیم. زیبا لذتی است کیفی که به نحوی شهودی حاصل می آید و به ذهن متبادر میگردد. بی تردید زیبایی در خارج وجود دارد و ذهن انسان در درک و دریافت آن دخیل میباشد، اما همه ی انسانها در زیبا دانستن یا ندانستن چیزی متفق القول نیستند و لذا تفاوت آراء در زیبا نامیدن بسیار محسوس است. حال پرسشی که در راستای موضوع این مقاله مطرح میباشد رابطه ی زیبایی با اخلاق است. با توجه به نظریات گوناگون پیرامون تقسیم زیبایی به محسوس و معقول، عینی و ذهنی، نسبی و یا مطلق دانستن زیبایی، کدام نوع از زیبایی درباره ارزشهای اخلاقی صادق است؟ و اینکه آیا ارزشهای اخلاقی را پس از درک زیبایی شان اخلاقی میدانیم و حکم به درست و خوب بودن آنها می نماییم؟

کلیدواژه‌ها

اخلاق، زیبایی، زیبایی معقول، زیبایی محسوس، ذهنی

^۱ - استادیار دانشگاه پیام نور

^۲ - دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق - پیام نور مرکز قم

طرح مسأله

سخن از ارتباط حالتی با اخلاق است که در آن حالت آدمیان یک منظور خیالی یا عینی را " زیبا " دانسته و تحسین کرده اند . بنابراین ، مبدا حرکت زیبا شناسی " تحسین آدمیان " است . اما این حالت خاص مربوط به چیست ؟ آیا با فعل و یا شی ای خاص که ما را بر انگیزته ارتباط دارد و یا با درون ما مرتبط است ؟ بی گمان این حالت خاص و تحسین کردن نه منحصر با ما ارتباط دارد و نه منحصر با شی یا فعل مورد نظر ، بلکه با هر دو مرتبط میباشد . بنابراین زیبایی تأثیری خاص از برخی اشیا و افعال است که تحت شرایطی ما را به حالت معینی در می آورد . (لالو ، ۱۳۳۶ : ۹ - ۱۱) برای زیبا بودن شی یا فعل مورد نظر پاره ای از صفات ، ویژگی ها و هماهنگی های ویژه ای بین آنها ضروری است همچنین تجربه ثابت میکند که طرق متعددی جهت خطور دادن زیبایی به ذهن یافت میشود از قبیل لذتها ، شادی ها ، هیجانها . ما همواره زیبایی تصویری زیبا ، رنگی زیبا ، غروبی زیبا ، رفتاری زیبا ، راهی زیبا ، زنی زیبا ، حل مسئله هندسی زیبا ، اندیشه ی زیبا و بسیاری از زیبایی های دیگر را تصدیق میکنیم ، زیبایی فطرتی است که به طور طبیعی درون همه ی انسانها نهاده شده . (لالو ، ۱۳۳۶ : ۱۶ - ۱۷) هنگامی که از زیبایی چیزی سخن میگوییم این کیفیت لذت آور است که بلافاصله به ذهن متبادر میشود . حواسی که لذت آنها در احساس زیبا شناسی ما دخیل هستند ، بینایی و شنوایی اند . دو حس بسیار تکامل یافته که از درجه نخست اهمیت برخوردارند. البته تا حدودی حس لامسه نیز در احوال زیباشناسی ما مؤثر است . از طرفی ما با احساسات ، هیجانها ، لذا یذ عقلی و معنوی هم مواجه میشویم و به خاطر سببهایی که به نظرمان متفاوت و گوناگون آمده اند ، آنها را تحسین میکنیم . (لالو ، ۱۳۳۶ : ۴۷ و ۹۹)

لذت زیبایی به مفهوم ظاهری یک سلسله از ویژگی های منحصر به فرد را شامل میشود و به برخورداری از کمال ، تعادل ، هماهنگی و توازن بر طبق معیارهای فطری اطلاق میگردد، لذا چیستی زیبایی بر کسی شناخته شده نیست ، زیرا در عمق فطرت انسان نهفته و همیشه جهان و موجوداتش را با چشم زیبایی و زشتی فطری نگاه میکنیم و در تمام جنبه های زندگی از آن تأثیر می پذیریم. البته زیباشناسی تنها زیبایی آثار هنری از قبیل هنرهای بصری (نقاشی) سمعی (موسیقی) ادبی (شعر) نیست، بلکه طبیعت ، مخلوقات خداوند و ارزشهای اخلاقی نیز دارای زیبایی خاص خود هستند . اما چه چیزی همه ی این اشیا را نزد ما خوشایند و زیبا می سازد ؟ از نگاه رواقیان یک نظم و هماهنگی و تقارن ریاضی در آنها مشاهده می شود ، پاسخ سودگرایان مبنی بر اینکه لذتی از آنها در درون ما به وجود می آید. یا فیلسوفانی مانند هاجسن ، شافتهری و اسپینوزا، بر این باورند که «حس زیبایی» در درون انسانها وجود دارد که می تواند به ادراک این زیبایی ها نائل آید و به نظر افلاطون و افلوپین زیبایی چیزی نیست مگر بهره مندی از صورت

مثالی، یعنی تجسم صور افلاطونی در شی. (بیردزلی و هاسپرس، ۱۳۷۶: ۲۱) این مقاله تلاشی است برای بررسی چگونگی رابطه‌ی اخلاق و زیبایی

تعریف مفاهیم:

زیبایی: لغت زیبایی به مفهوم ظاهری یک سلسله از ویژگی‌های منحصر به فرد است و همچنین به برخورداری از کمال، تعادل، هماهنگی و توازن بر طبق معیارهای فطری اطلاق می‌گردد.

اخلاق: واژه اخلاق بر آداب، رسوم، قواعد، موازین و ویژگی‌های مختص گروه‌های اجتماعی دلالت دارد. سرچشمه اخلاق در زندگی روزانه است، چرا که شامل دستوراتی است که در زندگی انسانها بکار می‌آید. (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۰)

۱- پیشینه مباحث زیبایی شناسی:

تامل در هنر و زیبایی همواره بخشی از اندیشه‌ی فلسفی بوده و ابتدا نوع نگاه اندیشمندان و فیلسوفان نسبت به مقوله‌ی زیبایی را نظر می‌کنیم.

۱-۱- زیبایی و هنر نزد فلاسفه باستان

بحث زیبایی و هنر از افلاطون و یونان آغاز می‌شود. وی در قالب گفتگوهای خود به صورت پراکنده و در چهار رساله‌ی هیپاس بزرگ، میهمانی، فایدروس و جمهوری به صورت منسجم‌تر به هنر و زیبایی می‌پردازد. در نگاه او زیبایی شناسی و هستی شناسی از یکدیگر جدا نیستند، شناخت را از هر کدام آغاز کنیم به دیگری می‌انجامد و هنر، نقشی دوگانه دارد: هم روح هنرمند را برای دیالکتیک آماده می‌کند و هم حقایق عالم بالا را با زبانی سمبولیک برای مخاطبان خود بیان می‌کند. ارسطو نیز به این موضوع می‌پردازد. رساله‌ی فن شعر یا بوطیقای او در این مورد معروف است اما، علاوه بر این در متافیزیک، سیاست، فن خطابه، مقولات و درباره حرکت حیوانات هم به تناسب موضوع اصلی به این مسئله می‌پردازد. ارسطو می‌گوید: "هنر، اساساً فرآورده‌ای عقلانی است." (اسوالد، ۱۳۷۷: ۸)

۱-۲- زیبایی و هنر در قرون وسطی

در قرون وسطی که عصر سیطره‌ی ایمان و اشراق بر خرد و برهان است، با سلطه‌ی کلیساها و از آن رو که اصحاب اسکولاستیک، هنر را طریقتی دنیوی تصور می‌نمودند که ماهیتی آسمانی ندارد، تفکر فلسفی نسبت به هنر در ابتدا ممنوع شده بود. با این حال، آگوستین نوعی از افلاطونیسم مسیحی گونه را رواج داد. از دید او خداوند به ترکیبات افلاطونی التفات دارد و زیبایی یکی از این ترکیبات است. از طرفی آکویناس که پیرو سنت ارسطویی بود، خوبی و زیبایی را همسان می‌دانست که از یک نوع مشترک مشتق شده‌اند. خوب نیاز آرزوست و زیبایی زاده‌ی هوس. چیز زیبا هیچگاه صدمه نمی‌زند و زیان آور نیست. زیبایی موجود در

جهان محسوس به عنوان کیفیت انتزاعی از طبیعت تجربی فرا تر می رود. شعار محوری متفکران قرون وسطی درباره ی هنر این است: "هنر بدون معرفت هیچ است." در این زمانه هنر نه هدف بلکه به عنوان وسیله بود، وسیله ای در خدمت هدف غایی انسان یعنی سعادت و سعادت یعنی شناخت خداوندی که وجود او دلیل وجود زیبایی در همه چیز است. (کوماراسوامی، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

۱-۳- زیبایی شناسی مدرن

دوره ی بعدی، دوران نخستین زیبایی شناسی مدرن است. از وقایع قابل توجه در این دوره، دوئل استدلالی بین توماس هابز، واضع مکتب خودپرستی و شافتمبری است. شافتمبری نتیجه گرفت که اندیشه زیبایی شناسی بی غرضانه است و این عامل سرچشمه ی تئوری زیباشناسی اوست. هیوم وارث تفکرات شافتمبری است. او با قاطعیت بیان می دارد که زیبایی کیفیت ملموس و قابل مشاهده ی اشیا نیست بلکه فلسفه ذهنی است. (جوادی، ۱۳۷۶: ۵-۷)

زیبایی شناسی (aesthetic) از واژه یونانی ایستانستای (aisthanesthai)، آیستتیس یونانی مشتق شده که به معنی "ادراک حسانی" است. این واژه را اولین بار باومگارتن (۱۷۱۴-۱۷۶۲) در سال ۱۷۵۰ در کتاب تاملاتی در شعر به معنای "مدرکات" و متمایز از نوئا (noeta) به معنای معقولات بکار گرفت. بنابراین، لزوماً به معنای زیبایی شناسی نبود. اما بعدها خود او کتابی به نام استتیکا (aesthetica) نوشت که در آن واژه ی استتیک را برای مشخص کردن آن بخشی از روانشناسی تجربی بکار می برد که به قوه نازل روان انسان یعنی معرفت حسی می پرداخت و بنابراین، مقوله ی زیبایی فقط یکی از مباحث آن به شمار می رفت. (همان) در بین دیدگاههایی که از دو هزار سال پیش در مورد زیبایی ابراز گردیده، ایمانوئل کانت دیدگاه خاص و مهمی را در زیبایی شناسی بنیاد نهاد. و آن را به دو بخش زیبایی و هنر تقسیم کرد. با تحلیل خاص او از زیبایی رشته ی زیبایی شناسی یا فلسفه هنر به عنوان رشته ای مجزا و مستقل به منصفه ظهور رسید و در این باب تحولات بنیادین و شگرفی را ایجاد کرد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۰) زیبایی از نظر کانت را می توان چنین خلاصه کرد که: "زیبایی آن است که لذتی بیافریند رها از بهره و سود، بی مفهوم و همگانی و چون غایتی بی هدف باشد." (کانت، ۱۳۷۷: ۳۵) این تعریف که شاید بی معنا به نظر برسد، در زیبایی شناسی مدرن همان ارزشی را داراست که فرمول نسبت انیشتین دارای آن می باشد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۸۰) این تعریف دارای برخی لوازم و تبعات است. از جمله اینکه زیبایی به لذت و ادراک حسی وابسته بوده و از مفهوم سازی و شناخت علمی مستقل است. یعنی حکم به زیبایی یک چیز، حکمی منطقی، عقلانی و مفهومی نیست بلکه حکمی ذوقی است. همچنین حکم واقعی در مورد زیبایی یک شی یا یک امر، حکمی کلی و همگانی بوده و امری سلیقه ای و فردی نیست. به

این ترتیب کانت زیبایی را تجلی حقیقت متعالی در جهان نمود می خواند و نتیجه ای که در نقد سوم حاصل شده این است که دریافت زیبایی مقدمه ی دریافت عقل است . (کاپلستون ، ۱۳۶۰ : ۳۶۱/۶) بدین ترتیب مطالعه ی زیبایی پس از کانت از زیبایی طبیعت به زیبایی در هنر ارجاع داده شد . (الیاس ، ۱۳۸۵ : ۱۱۰)

هگل نیز می گوید : " هر نمودی که آن ایده ی کلی در آن بیشتر جلوه کرده باشد زیباست . " او منکر وجود طبیعی زیبایی نیست ، اما تاکید می کند که زیبایی ، در هنر بسی برتر از آن است . زیرا زیبایی هنری آفریده ی بی میانجی روح و نمایشی است که روح از خویش به خویش می دهد . (کاپلستون ، ۱۳۶۸ : ۲۲۹/۷) او معتقد است که زیبایی وقتی تحقق می پذیرد که عقل صورت حسی به خود گیرد . صورت حسی محملی برای بن مایه ی عقلی است . لذا ، وظیفه ی هنر را عرضه ی بلا واسطه ی ایده به ادراک می داند . هر قدر یک اثر هنری عنصر ذهنی و یا درون ذاتی را بیشتر نمایان سازد به همان نسبت از کمال بیشتری برخوردار است . (ضیمران ، ۱۳۷۷ : ۳۰۲-۳۰۶)

۱-۴- نظریه های قرن نوزدهم و پس از آن :

پس از نظریه های تقلید و بازنمایی باستان گرایی که ، به واقع گرایی هنری شهرت گرفت و پس از پا گرفتن نظریه ی احساسی یا اظهاری هنر که بر الهام و تخیل هنرمند تاکید داشت ، نظریه های عصر پسامدرن مطرح گردید . از مهمترین خصوصیات ظهور و برآمدن و تکامل هنر مدرنیستی مرحله عبور از مرحله ی بازنمایی به مرحله انتزاع محض بود ، لذا در این زمان سعی میشد تا هنر ، خود را از هر گونه ارجاعات تقلیدی عاری و هر گونه تصویر از واقعیت را به دور ریزد . (ضیمران ، ۱۳۷۷ : ۳۱۵) یکی از نظریه های مهم این قرن دیدگاه اظهاری پدیدارشناسی و وجودگرایی است که اساساً بر تجربه ذهنی تاکید دارد و در عین حال به بعضی از عناصر موجود در اشیاء آنگونه که ادراک می شوند نیز اهمیت داد که مبنای فهم زیبایی شناختی آن را در تبیینی مانند هایدگر از دانستن می توان یافت که دانستن را مرکب از سه فعالیت معرفی می کند . در این دیدگاه عاطفه ، فهم و اظهار افراد باید در معرض تجربه ای باشد که از طریق احساسات جریان می یابد . برای تحقق چنین امری باید در معرض حالات ادراک و اظهارات قرار گرفت . پس از آن انسان به درک متعلق احساسات نایل شده و در نهایت آنچه درک شده اظهار می گردد . (الیاس ، ۱۳۸۵ : ۱۲۱-۱۲۵)

۱-۵- زیبایی شناسی در فلسفه اسلامی :

فیلسوفان اسلامی مشاء و اشراق ، سرشت زیبایی را در سیر مباحثه شان پیرامون خداوند و ارتباطش با مخلوقات مورد توجه قرار می دادند که در این سیر فیلسوفان مشاء ، تحت تاثیر منابع فکری نوافلاطونی مانند ائولوجیای منسوب به ارسطو و تابع ادراک حسی بودند . اما فیلسوفان

اشراقی تحت تاثیر افلاطون و تابع شهود هستند . (افراسیاب پور ، ۱۳۸۶ : ۷) نیز فیلسوفان اسلامی توجه قابل ملاحظه ای به تبیین مبانی روانشناختی و معرفتی حکم زیبایی شناختی و خلاقیت هنری در معرفت بشری داشته اند و به بسط تفاوت‌های میان زیبایی محسوس و معقول ، عشق و لذت در ارتباط با یکدیگر پرداختند . از نظر آنان توجه به حس زیبایی ، علاوه بر آنکه ابزاری برای رسیدن به عشق حقیقی (خداوند) است در ایجاد خلاقیت و ورود به عالم تخیل هم موثر است . انسانها با توجه به زیبایی شناسی و درک و دریافت جمال الهی است که می توانند به اعتدال روحی و رفتاری به فضایل اخلاقی دست یابند که این خود جزء زیبایی های معنوی میباشد . (امامی جمعه ، ۱۳۸۵ : ۱۱۲ - ۱۲۶)

۲- زیبایی ذهنی و عینی :

نظریه‌هایی که در تعریف هنر و زیبایی بیان کرده‌اند به طور کلی بر دو نوعند: یکی Subjectiv ذهنی (درونی) و دیگری Objectiv عینی (بیرونی). صاحبان نظریه های ذهنی می‌گویند: زیبایی چیزی نیست که در عالم خارج وجود داشته باشد و بتوان آن را با شرایط و موازین معینی تعریف کرد بلکه کیفیتی است که ذهن انسان در برابر محسوسات از خود ایجاد می‌کند یا به قول بندتو کروچه وجود زیبایی یک فعالیت روحی صاحب حس است نه صفت شی محسوس، از طرف دیگر صاحبان نظریه های عینی معتقدند که زیبایی یکی از صفات عینی موجودات است و ذهن انسان به کمک قواعد و اصول معینی آن را درک می‌کند البته کسانی هم هستند که حقیقت زیبایی را در جمع بین دو نظر ذهنی و عینی میدانند و برتری درستی آن بر دو نظر قبلی را واضح میدانند، زیرا از طرفی آن فعالیت روحی که منتهی به احساس زیبایی میشود در برابر بعضی محسوسات (که میتوانیم آنها را زشت بنامیم .) اصولاً تحریک نمی‌شود . پس محسوسات برای آنکه آن فعالیت را برانگیزند باید شرطی و یا شروطی داشته باشند . از طرفی دیگر ، یک چیز که فعالیت روحی زیبا را در یک فرد تحریک میکند ، غالباً در دیگران چنین فعالیتی را بر نمی‌انگیزد ، بنابراین ، علاوه بر شروطی که باید در محسوس باشد ، استعداد خاصی هم باید در ذهن صاحب حس باشد تا از آن محسوس به خصوص تاثیر پذیرد . (کروچه، ۱۳۵۸: ۷ و ۸) حال این سؤال مطرح است که ادراک زیبایی ارزشهای اخلاقی به ذهن اندیشنده (سوژه) مربوط است یا به عین (ابژه) نیز ارتباطی می‌یابد؟ قلمرو امور سوژکتیو بسیار گسترده به نظر می‌آید و ادراک حسی، تخیل، وجد، ذوق، والا، هیجانات، خاطره و ... را در بر می‌گیرد و البته زیبایی نیز جزء این قلمرو است. البته زیبایی همانگونه که اشاره شد به خودی خود معانی متعددی را در بر می‌گیرد یا زیبا، طبق فلسفه افلاطون تجلی یک ایده، یک ذات و بازتابی است از یک زیبای مثالی یا مطلق که از تمام تجلیات زیبا در عالم خاکی همچون والا، لطیف، بدیع و ... فراتر است و بدین ترتیب وجودی عینی می‌یابد یا مفهوم عمومی است که همه ی این

مقولات را در بر می گیرد. (ژیمنز، ۱۳۹۰: ۱۱۲) زیبایی همچنین، نزد افلوپتین امری ابژکتیو است که تحقق خارجی دارد نه اینکه صرفاً امری سوژکتیو باشد. (Nichels, 1993, p 620)

افلوپتین علاوه بر اینکه ادراک حسی را متصف به زیبایی می کند، امور غیر حسی را نیز زیبا می داند، مثلاً رفتارها و اعمال و فضایل و دانش ها را هم زیبا می خواند. حال اگر زیبایی از نظر انسان، امری سوژکتیو نیست و بیرون از ذهن آدمی در خود چیزها وجود دارد پس چه چیزی در اشیا موجب می شود که آنها را زیبا بخوانیم؟ (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۷۵۸)

افلوپتین در تلاش برای پاسخگویی به این سؤال به بررسی نظر معاصران خود و آنچه عموم مردم زیبا می پندارد می پردازد، اولین پاسخی که به ذهن می رسد آن است که بگوییم زیبایی حاصل تناسب است.

(همانگونه که افلاطون معیار زیبایی را تناسب میان اجزا و کل می داند). لیکن این تعریف را مانع و جامع نمیداند، این تعریف زیبایی اشیا بسیط را مانند زیبایی نور خورشید، صداها، ستارگان، حتی ارزشهای اخلاقی و ... را در بر نمی گیرد. (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱۱۲ و ۱۱۳) لذا او زیبایی اشیا محسوس را از زیبایی معقول می داند. یعنی اشیا محسوس را از آن جهت زیبا میداند که صورت معقول را پذیرفته اند. لذا افلوپتین راه را برای تعریف متافیزیکی از زیبایی باز میکند و بدین ترتیب منشأ زیبایی را به نفس، عقل و سپس به مبدا نخستین ختم میکند. بنابراین نزد افلوپتین زیبایی از آن صورت معقول است و اشیا زیبا چون تجلی صورت زیبا هستند، زیبا به نظر می آیند.

فرانسیس هاجسن که در تاریخ نظریات اخلاقی در مقام هوادار نظریه ی حس اخلاقی است، مضمون حس اخلاقی را به پیروی از شافتمبری از سر میگیرد. وی میان حس ظاهر و باطن فرق می گذارد. ذهن به یاری حس ظاهر بینایی، شنوایی، بساوایی و لامسه، در قاموس جان لاک، تصورات بسیط کیفیات مفرد اشیا را می پذیرد. آن تصوراتی که با حضور اشیا بیرونی و فعلشان در ما ایجاد می شوند احساسات نام دارند.

به عقیده ی او، ما به دستیاری حس باطن، نسبتهایی را ادراک میکنیم که حس یا حسهایی متفاوت از دیدن یا شنیدن و یا بسودن موضوعات منسوب جداگانه شان را پدید می آورند. حس باطن (درونی) به طور کلی به حس زیبایی و حس اخلاقی تقسیم می شود و ما به یاری حس اخلاقی، در سیر و نظاره ی افعال نیک دیگران، ادراک لذت می کنیم و بر آن می شویم که فاعل آن را دوست بداریم، بی آنکه اعتنایی به سود طبیعی فراتر از آنها بنماییم لذا همانگونه که به کمک حس ظاهر کیفیات محسوس را در می یابیم به کمک حس باطن نیز کیفیات اخلاقی را درک می کنیم. پس از شافتمبری با مشغول داشتن اندیشه اش به تصور زیبایی فضیلت و زشتی رذیلت، رنگ زیبا شناختی تندی به اخلاق داده بود و هاجسن نیز این گرایش را ادامه داده و درباره ی فعالیت حس اخلاقی بر حسب زیبا شناسی سخن گفت. او به

راستی سخن از حس اخلاقی زیبایی می گوید ولی مرادش حس زیبایی اخلاقی است .
از توصیف‌ها چسب درباره ی حس اخلاقی چنین بر می آید که آنچه بی واسطه بر ما
مکشوف می شود زیبایی اخلاقی فضیلت است . (کاپلستون ، ۱۳۸۸ : ۱۹۷ - ۲۰۰) لذا در نظریه
ی آنان سخن از شهود باوری و دیدی سوژکتیو به افعال اخلاقی به میان آمده است . این در
تقابل آشکار با نظر کسانی است که زیبایی اخلاق را ناشی از عقل و استدلالهای عقلی می دانند .
از طرفی نیز کانت می گوید : حکم زیبایی در عین حال که حکمی است فردی ، جزئی و ذهنی در
همان حال حکمی است کلی و عینی .

به نظر میرسد که رای صحیح ، نظر کسانی باشد که قائل به دو قطبی بودن در نظریه ی
زیبایی هستند . علامه محمد تقی جعفری که از جمله معتقدان به این رای میباشد ، می گوید : "
نظریه دو قطبی بودن زیبایی در میان دو نظریه ی افراطی و تفریطی قرار دارد که یکی به تنهایی
به جنبه ی ذاتی زیبایی پرداخته و زیبایی را درک و دریافت ذهنی از پدیده های عینی میداند ،
که لذا اگر آدمی از چنین ذهن یا استعدادهای روانی برخوردار نباشد زیبایی هم وجود ندارد . در
نظریه ی دیگر ، تنها به جنبه ی عینی و برون ذاتی زیبایی توجه می شود و در این نظر ، زیبایی
را نمودهای عینی خوشایند و مورد پسند ذهن می داند که در آن ذهن آدمی نقش منعکس کننده
ی آن را دارد . اما ، در دیدگاه علامه جعفری ، زیبایی حقیقی است که وابسته به دو قطب درون
ذات و برون ذات است .

به این معنی که نمودهای زیبایی مانند دیگر حقایق ، جریانات و پدیده های طبیعی واقعیت
داشته و این جدای از بود و نبود انسان است . اما ، درک و دریافت زیبایی به عاملیت انسان
وابسته است ، با این فرض که آنچه در درون او به عنوان زیبا نهاده شده ، غیر از مدرکی است که
زیبایی را درک می کند . حتی در مواردی که انسان نظم اندیشه ها و استنتاجات خود را به عنوان
یک عمل ذهنی زیبا در درون اش جریان دارد درک میکند مدرک کاملاً از مدرک جداست .
علامه در مقابل متفکرانی مانند بندتو کروچه که معتقدند زیبایی در جهان عینی به خودی خود
وجود ندارد ، این تقسیم بندی را بیان میکنند . (جعفری ، ۱۳۶۹ : ۱۲ - ۱۵)

۳- زیبایی محسوس و معقول :

علاوه بر تقسیم بندی مذکور که به عینی و ذهنی بودن زیبایی اشاره دارد از زیبایی
محسوس و معقول هم نام برده شده که اولین گام در پدیده ی زیبایی ، نمود محسوس است
و این نمودهای زیبا هستند که در ماهیت خود دارای " خصلت " زیبایی می باشند . اما بحث
پیرامون خصلت فی نفسه ی زیبایی به تنهایی کافی نیست و به ناچار با درون آدمی نیز ارتباط
می یابد . برای مثال یک گل سرخ زیباست ، اما هنگامی که ترکیب گلبرگهای آن جابه جا شود ،
زیبایی آن از بین می رود و این مسئله ای است که چرایی آن را می باید در درون آدمی جستجو

کرد. با گذر از "شی زیبا" و توقف بر سطح "برای من زیبا" در واقع وارد قلمرو روان شده ایم. اگرچه در اینجا نیز با "خصلت" زیبایی موجود در نمود روبرو هستیم، اما "خصلت" به طور قابل توجهی، خود را از دید و درک هر مشاهده کننده مخفی میکند، به گونه ای که یافتن آن محتاج دگرگونی هایی در مشاهده کننده است. زیبایی نهفته در بعضی از آثار هنری به جد با هر چشم عادی غریبه است اما تنها برای بعضی از افراد که به لحاظ خبرگی، دید حیرت آوری پیدا نموده اند، خویش را نمایان می کند. همچنین است دریافت زیبایی های معقول. مشاهده ی اسطوره های صبر و گذشت و نودوستی که دریافت زیبایی آنها احتیاج به هماهنگی و تعادل روانی و همچنین عظمت های ذهنی دارد. کدام آدم بخیلی از ایثارگری های پاره ای از انسانهای با عظمت، احساس زیبایی می کند؟ (جوادی، ۱۳۷۶: ۴۰-۵۰)

بر اساس پدیده هایی چون اخلاق و ارزشهای متعالی در مبحث زیبایی شناسی، باید این نکته را پذیرفت که غیر از زیبایی های محسوس، زیبایی های نامحسوس (معقول) نیز وجود دارند. از میان زیبایی های معقول، می توان به زیبایی اخلاق و ارزشهای اخلاقی، زیبایی فصاحت و بلاغت نیز اشاره داشت. اخلاق، در دو مقام واجد زیبایی عقلانی است. نخست هنگامی که به عنوان احساسات عالی و تعینات برین نفسانی مورد توجه قرار گیرد و دوم وقتی که حقایق عالی اخلاقی بر زندگی آدمی منطبق گشته، حیات بشری را مزین به ارزشهای اخلاقی نماید. (جعفری، ۱۳۶۹: ۴۹ - ۵۰)

علامه جعفری با نظر به پدیده ها و فعالیت های روانی و همچنین روابطی که میان مجموعه ای از آنها مطابق علل و انگیزه برقرار می شود، به بیان زیبایی معقول می پردازد. در این نوع از زیبایی، تعادل منطقی میان قوانین حاکم، سبب درک شهود خاص زیبایی میشود. برای مثال، انسان در میان احساسات متنوع، با یک شهود لطیف درونی، زیبایی را در مجموعه ی آن احساسات درک مینماید. (نصری، ۱۳۸۰: ۱۳۱)

به اعتقاد ایشان اخلاق یکی از مهمترین جایگاههای واجد زیبایی معقول است که تنها وقتی امکان دستیابی به این زیبایی ها فراهم میگردد که به عنوان احساسات عالی و تعینات برین نفسانی مورد توجه قرار گرفته و حقایق عالی اخلاقی بر زندگی انسان منطبق گردد.

پذیرش این زیبایی، سبب پیشبرد موجودیت بشری و شکوفا ساختن استعداد های عالی انسان می گردد. اما، تاکید علامه بر اهمیت زیبایی معقول به معنی نفی و انکار زیبایی محسوس نیست، بلکه این خود بر واقعیت زیبایی محسوس دلالت دارد. این یک قاعده ی اساسی و پایدار در دیدگاه اوست که برای نائل ساختن بشر به لذایذ معقول، از لذایذ محسوس استمداد می شود و انسان برای وصول به علم و جهان بینی راهی جز گذر از محسوس برای رسیدن به قوانین علمی و جهان بینی معقول ندارد. (جعفری، ۱۳۶۹: ۲۳۸)

بنابراین علامه، قائل به تلازم این دو زیبایی است. از طرفی او به تفاوت‌های میان آنها نیز اشاره دارد: به نظر او مهمترین تفاوت بین دو نوع زیبایی در نحوه ی دریافت آنهاست. در زیبایی محسوس، حواس طبیعی، شهود زیبا یابی انسان را بر می انگیزند. در صورتیکه زیبایی معقول به طور مستقیم از ارتباط حواسبا نمودهای جهان عینی به وجود نمی آید و محصولی از فعالیت‌های درون ذات نیز هست. این زیبایی که عامل شناخت اصول و ارزش‌های انسانی را به وجود آورده، در درون ذات حالت شکوفایی به خود میگیرد. علاوه بر آن مواد عینی فیزیکی نمود زیبایی، قابل محاسبات کمی میباشد. اما، حقیقتی که زیبایی معقول در آن پدیدار میگردد، شخصیت آدمی است که مافوق محاسبات کمی و توزین است. تفاوت دیگر اینکه، زیبایی محسوس به جهت تکرار مشاهده ی آن تدریجاً لذت و جاذبیت و زیبایی خود را دارا میباشد و هر اندازه که انسان بیشتر به این حقایق و تکمیل آنها بپردازد، بر لذت زیبایی آنها افزوده می گردد. نکته مهم دیگر در تفکیک این دو زیبایی مربوط به تنوع موضوع شهود و احساس است. در حالیکه عامل بر انگیزخته شدن شهود و احساس برای دریافت زیبایی محسوس، اشکال، صورتها، رنگها و روابط میان مجموعه ای از نمودهای عینی است، عامل برانگیخته شدن شهود و احساس زیبایی معقول، شناخت و ایمان به کمال و عظمت آن پدیده و فعالیت‌های روانی خواهد بود. (جعفری، ۱۳۶۹: ۳۵)

درک تفاوت‌های این دو نوع زیبایی، در استفاده از قابلیت‌های زیبایی تاثیر داشته و تفکیک و ارزیابی تجربیات غیر زیبایی شناختی از تجربیاتی که کاملاً رویکرد حقایق زیبایی شناختی دارند، امکان پذیر میکند.

درباره زیبایی، تا آنجا که ذهن را محتویات چرکین و عاری از واقعیات پر نموده باشد، احساس حاصله فاقد زیبایی است. مگر آنکه در حالاتی نادر ذهن منفعل شود و واقیبت با روشنی بر ذهن بتابد. تحسیلات و سطح سواد، اگرچه مختصر تأثیری در بهره‌مندی از زیباییها به واسطه رشد ذهنی دارد، اما فرآیند واقعنگری (وبالتبع زیبایی) روشن بینی خاصی می‌خواهد که با اخذ مدارک عالی دانشگاهی حاصل نمی‌شود. ای بسا نمودهای زیبا در دو قلمرو عین و روان از برابر ذهن بی تفاوت افراد می‌گذرد، بی‌آنکه جرقه‌ای از زیبایی جهش نماید. این افراد از درک زیباییها عاجزند و تنها به مواردی بسنده می‌کنند که در ذهن تبدیل به درک مطلوبی برای «من» گردد. این زیباییها طبعاً شامل مواردی است که نزد عموم پذیرفته و منطبق با باورهای عمومی است. ایشان در واقع حصاری به دور خود کشیده‌اند که پذیرفتنیها تنها در داخل حصار قرار دارند و از رویارویی با نمودهای خارج از حصار وحشت دارند. روشنترین مدعا، زیباییهای پذیرفته شده در غالب جوامع انسانی (شرق یا غرب یا حتی جوامع مذهبی، هر کدام به صورتی) است که نمود در خدمت درک ایشان است، نه آنکه درک تابع مختصات نمود باشد. این زیباییها عمدتاً شامل

مواردی محدود مانند بعضی از آثار طبیعی - روانی - هنری است. اغلب این افراد از درک زیباییهای درونی یا معقول وحشت دارند و به همین خاطر (عجز و وحشت) اقدام به نفی این زیباییها می کنند، اخلاق را به معنی مواد قانونی و باورهای شایع تلقی کرده آن را جایگزین معنویات می کنند.

برای آنکه درک تابع نمود گردد، باید انقلابی اساسی در محتویات ذهن (حافظه)، یعنی باورداشتهایی که آگاهانه یا ناآگاهانه در آدمی منقوش شده اند، صورت گیرد. از آنجا که در قلمرو حافظه، خود ناآگاه بسیار وسیعتر، مبهمتر و مجهولتر از خودآگاه است، ادراک تابع دست اندازی آن عواملی می شود که از مدیریت ذهن خارج هستند. ساختار عظیمی که نمود را به شکل بنای مبهم خویش درآورده و نما می دهند. بدیهی است محتویات این بخش، آن عوامل سازنده رسوب شده - ای است که در طی زمان، تکوین خود را با تکرار پذیرفتنیها، حاصل نموده اند.

اقدام اساسی برای ساختن ذهنیتی نو که ادراک را منطبق با مختصات نمود به دور از مصلحت نگریها کند، تحولی عمیق به سمت آگاهی بر هر دو بخش حافظه و بازنگریهای اندیشمندانه به محتویات، و ضرورت غریبال نمودن سره از ناسره در ذهن و پالایش این بخش مقدس از هر ناصواب و هم آلودی است (که در طی زمان و بر اثر فرآیندهای پیچیده، «من» را شکل می دهد). مجزا نمودن واقعیتهایی که خداوند برحسب ضرورت بشری، در جهت میل موجود در او برای تکاپوگری معنی دار و رو به بالایی او، آفریده، انسان را گاه تا مرز مخاصمه و انهدام این واقعیات به پیش می راند.

زدودن یا حداقل بازنگری به رسوبات ذهنی، سبب واصل شدن به مرحله شریف روشن بینی و ارتباط واقعی با پدیده ها در محیط ذهنی فاقد هر گونه سفسطه و پیشداوری می شود. در انسانهای رشد نیافته، بدون هر گونه تأمل و تعمق در وقایع و پدیده ها، حکم به اثبات یا نفی آنها در ذهن موجود است. این آلودگیها در ذهن بزرگترین دشمن سلامت و تعادل و هماهنگیهای روانی که هم علت و هم معلول کمال است، می باشد. (جوادی، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۷)

نکته دیگر آنکه بدون تصفیه ی اخلاقی و عنایت به ارزشهای اخلاقی درک زیبایی های برتر نیز امکان نخواهد داشت: "درک و دریافت جلوه ی ایده مطلق به اصطلاح هگل و معشوق و محبوب و جمیل مطلق به قول مولوی در نمودهای زیبایی محسوس یا آرمانهای معقول، بدون تصفیه روح از کثافات و آلودگی های حیوانی و محسوس پرستی و غوطه خوردن در نموده ها و روابط محدود و محدودکننده ی تفکر و شهود زیبایی امکان ناپذیر است. همان طور که عقل آدمی بدون رهایی از محسوسات متغیر و امیال بی ضابطه نمی تواند قانون کلی را در علوم درک کند. همچنین مغز آدمی نمی تواند بدون تصفیه روح جلوه ی ایده مطلق و کمال مطلق را درک و دریافت نماید." (جعفری، ۱۳۶۹: ۲۵)

۴- نقد نظریه زیبایی در اخلاق

پس از بیان انواع زیبایی‌ها و اثبات وجود زیبایی‌های معقول و اینکه زیبایی ارزش‌های اخلاقی از نوع زیبایی‌های معقول و غیر محسوس و ترکیبی از دو جنبه ذهنی و عینی می‌باشد، اینک به بررسی پرسشی که در راستای این مقاله مطرح است می‌پردازیم. در نظریه‌های اخلاقی گوناگونی که مطرح شده‌اند هر دیدگاه، اخلاق را از مقوله‌ای متفاوت بررسی میکند لذا برخی مبنای اخلاق را وجدان، برخی سود و منفعت، گروهی علم و دانش، برخی عاطفه و محبت و گروهی نیز مبنای افعال اخلاقی را "زیبایی" میدانند. طبق دیدگاه این گروه که زیبایی مبنای اخلاق را تشکیل می‌دهد، می‌باید بشر را به گونه‌ای تربیت کرد که بتواند زیبایی‌های معنوی افعال اخلاقی را درک کند. زیبایی فداکاری، گذشت، انصاف، عدالت، جود، حلم و ... را با توجه به درک و دریافت درونی دریابد. لذا اگر انسان اینگونه زیبایی‌ها را نیز همانند زیبایی‌های محسوس که به سادگی قابل دریافتند دریابد، قاعدتا به سوی این اعمال جذب خواهد شد. بنابراین طرفداران این نظریه معتقدند که با تغییر ذائقه‌ی فکری و ذهنی مردم و ایجاد گرایش به زیبا دانستن مکارم اخلاقی، میتوان جامعه‌ای اخلاقی نیز تربیت کرد. فقها و متکلمین شیعه و معتزلی نیز با تاکید و اعتقاد به وجود حسن و قبح عقلی بر این باورند که افعال اخلاقی ذاتا زیبا و تحسین برانگیزند لذا، انسان با ادراک زیبایی افعال اخلاقی پی به خوبی آنها می‌برد و فضایل اخلاقی از رذایل اخلاقی باز می‌شناسد و به کمال نائل می‌گردد. لذا از نظر اینان مبنا فعل است که انسان زیبایی روح خود را از فعل اخلاقی زیبا کسب می‌نماید. در مقابل، افلاطون می‌گوید اساسا اخلاق مربوط به روح زیباست و فعل زیبایی خود را از زیبایی روح کسب می‌نماید. او اخلاق را برابر با عدالت میداند و عدالت را مساوی با زیبایی. به گفته افلاطون عدالت و مساوی با تناسب و هماهنگی اجزا با کل معنا می‌یابد لذا اخلاق در نظر او یعنی دستگاه روحی انسان که مجموعه‌ای است از اندیشه‌ها و تمایلات، خواسته‌ها، اراده‌ها و تصمیمات که در هماهنگی کامل با یکدیگر باشند و لذا جامعه اخلاقی و عدالت محور اینگونه حاصل می‌آید. اما ایرادی که به این بیان وارد می‌آید عدم امکان تعیین دقیق تناسب و هماهنگی میان اجزا است به خصوص در افعال اخلاقی که ویژگی کیفی دارند بسیار سخت می‌نماید. (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۰۷-۱۱۱) اما، تفاوت این دو دیدگاه در آن است که در نظر اول اعتقاد بر این است که طالب زیبا، به حکم سنخیتی که میان طالب و مطلوب وجود دارد زیباست یعنی خود فعل زیباست و انسان از فعلش زیبایی کسب می‌نماید. ولی در نظر دوم خود روح زیبا است و از روحی زیبا فعلی صادر میشود که زیبا خواهد بود چرا که معلول آن علت است. استاد مرتضی مطهری در باب این نظریه در اخلاق می‌گویند: این نظریه در قسمتی صحیح و در قسمتی دیگر نادرست است. نادرستی آن بدان علت است که گمان کرده‌اند زیبایی معنوی در همین جا خاتمه می‌یابد و روح انسان تنها

برای درک و دریافت سلسله ای از کارها موجود شده مثل زیبایی، راستی، امانت، عفت و امثال اینها. اما، از طرفی نیز این نظریه درست می نماید چرا که اصل زیبایی را که ذات مقدس پروردگار است ناآگاهانه درک میکند و خواسته ها و طریق رضای او را که راه سعادت ماست بالفطره از سوی خدا میداند. بنابراین، اساساً، ما تا به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام خدا قائل نباشیم، نمیتوانیم به ادراک یک زیبایی معنوی دیگر نائل آییم. یعنی زیبایی معنوی روح یا زیبایی معنوی فعل، آن وقت معنی پیدا میکند که به خداوندی واحد که کمال مطلق است معتقد باشیم. اگر خدایی نباشد فعل صرف، معنای خوب و زیبا نمیدهد. فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که پرتویی از نور خدا در آن فعل باشد. (مطهری، ۱۳۶۹: ۷۶ - ۷۹) علامه جعفری نیز در تعریفشان از زیبایی که: "زیبایی، نمادی است نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده و کمال عبارت است از قرار گرفتن یک موضوع در مجرای بایستگی ها و شایستگی های مربوط به خود و همان نظم عالی است که روح انسانی آن را در عالم هستی مخصوصاً در نمودهای زیبا درمی یابد." (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۸۳) کمال را نهایت و مقصد زیبایی میداند و هنگامی که روح انسان آن را دریافت، به کمال خود رسیده و خوب جذب آن می گردد و عطر زیبایی در حقیقت به حیات متصل شده. (رافعی، به نقل از جعفری، ۱۳۷۳: ۱۷) بنابراین، زیبایی در این میان طریقی است برای دریافت کمال، یعنی دقت در یک اثر زیبا و یا در یک فعل زیبا، در عین حال که حس زیبا جویی انسان را اشباع میکند، او را به دریافت کمال نیز نائل می گرداند. (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۶۰) علامه جعفری بارها تاکید نموده اند که همانگونه که چشم یک انسان تیزبین از تماشای آسمان لاجوردین سیر نخواهد شد، زیبایی وجدان یک انسان پاک و مصفا نیز انسان را بیش از پیش مبهوت و مستغرق در زیبایی خود خواهد کرد و این ساده ترین جلوه ی زیبایی اخلاق است. به این ترتیب او دامنه ی زیبایی را طوری گسترش میدهد که نه تنها قلمروی اخلاق را در بر میگیرد بلکه آن را بهترین ظرف برای مفهوم پردازی و استعاره های اخلاقی میداند. ادیان الهی و اخلاقیون و همه ی متفکرانی که با استعدادهای بشری آشنایی دارند، برطرف شدن زشتی های طبیعت حیوانی بشری را در فهم و دریافت این زیبایی میدانند، از این جهت، در کنار خواسته های حسی و ذوقی که مردم درباره محسوسات دارند، خواسته های عقلانی مردم درباره ی آرمانهای معقول و تجسم مناسب آنها در مظاهر حیات و طبیعت مطرح میشود و اساساً، تعریف زیبایی به عنوان نمودی نگارین و شفاف بر روی کمال که در آن کمال به عنوان قرارگرفتن در مجرای بایستگی ها و شایستگی ها تعبیر میگردد، یک تعریف اخلاقی است. این بایدها و نبایدهای مشترک یا شخصی نظام ارزشی فرد و جامعه را به صورت آرمانهای نهفته در قطب ذاتی زیبایی ارائه داده و ابزار تکامل فرد را شکل میدهد. (جعفری، ۱۳۶۹: ۷۳ - ۷۶)

ه-نسبی‌نگری و زیبایی اخلاق

شکی نیست که زیبایی در خارج وجود دارد یعنی شی از استعدادی برخوردار است که در شرایط مناسبی در مشاهده گر نوع خاصی از پاسخ یعنی پاسخ زیباشناختی را ایجاد میکند و ذهن انسان در درک و دریافت آن دخیل می‌باشد، اما همه ی انسانها در زیبا دانستن یا ندانستن یک چیز متفق القول نیستند و ما شاهد تفاوت آراء در زیبا نامیدن چیزها هستیم.

در اینجا باید پرسید که مقوم زیبایی چیست که چنین آراء مختلفی به وجود می‌آید؟ اغلب گفته می‌شود که زیبایی از آنجایی که بسیط و تحلیل‌ناپذیر است، لذا حضور آن را فقط میتوان شهود کرد و هیچ آزمون تجربی نمی‌تواند آن را معلوم سازد. من از دیدن چیزی لذت می‌برم و آن را زیبا می‌نامم که دوستم به هیچ وجه لذتی از آن نمی‌برد و آن را نازیبا می‌داند. بنابراین، زیبایی نسبی است نه مطلق. چرا که زیبایی خاصیتی است که تنها میتواند شهود شود ولی این واقعیتی مسلم است که مردم شهودهای متضادی دارند. از طرفی رسیدن به معیاری که مفید و حقیقی برای تعیین ارزش زیباشناختی باشد بسیار دشوار می‌نماید. (بیردلی و هاسپرس، ۱۳۷۶ : ۱۴۰ - ۱۴۱)

ما از دیدن یک نمایش، یک شاهکار هنری، منظره ای باشکوه و یا عملی ارزشمند به وجد آمده و آن را زیبا میخوانیم چندان که گویی زیبایی در این حالت برای ما نامتغیر، غیر تاریخی یا فراتاریخی است و مستدعی پذیرش عمومیت و کلیت احکام ذوقی. اما آیا دیگران نیز از دیدن فلان منظره به شغف آمده و باز هم آن را زیبا توصیف میکنند؟ کانت میگوید اگر بپذیریم که زیبا فاقد مفهوم است و در نتیجه کلی نیست و قبول کنیم زیبا سوژکتیو است (زیرا من هستم که این لاله ها را زیبا می‌یابم)، آنگاه چه چیزی سبب میشود بیندیشم که زیبا علیرغم همه ی ویژگی‌های یاد شده میتواند برای همگان زیبا باشد و نه صرفا برای من؟ دکارت زیبا را حکمی ذوقی دانسته و نسبی‌گرایی را در آن می‌پذیرد. این حکم را همواره فردی، وابسته به علایق، خاطره ها و تجربه های گذشته فردی در نظر میگیرد و معتقد است این حکم با گذشت زمان تغییر خواهد یافت و بنابراین نمیتوان زیبا را با محاسبات دقیق علمی اندازه گیری کرد و کمیت آن را مشخص نمود، چرا که علم بدنبال حصول امر کلی و قوانینی است که همیشه و همه جا صادق باشند در حالیکه زیبا با احساس فردی سر و کار دارد. دکارت می‌گوید: از آنچه که زیبا و مطبوع صرفا نسبت میان قضاوت ما و شی را بیان میکنند و از آنجایی هم که قضاوت انسانها تا این اندازه با یکدیگر متفاوت است میتوانیم بگوییم که معیار مشخصی برای سنجش زیبا و مطبوع وجود ندارد. (ژیمز، ۱۳۸۰ : ۵۵)

از دیدگاه کانت: حکم کردن درباره ی زیبا، در عین حال که حکمی است فردی، ذهنی و جزئی در همان حال نیز حکمی است کلی و عینی. کانت که زیبایی را حکمی ذوقی میداند

میگوید که ۱- من ذوقم را به دیگری منتقل نمیکنم ۲- زیرا حواس من صرفاً به خودم تعلق دارد و در مورد مطبوع نیز همین گونه است، من میتوانم برای مثال (مثالی که خود کانت ذکر کرده است) شراب را مطبوع طبع بدانم درحالیکه همسایه ام حتی نمیتواند جرعه ای از آن بنوشد. در مورد زیبا (محسوس) هم چنین است: من نمیتوانم ذوقم را در رابطه با لاله هایی که به نظرم زیبا میرسند به دیگری منتقل کنم. همچنین نمیتوانم مفهوم زیبا را به دیگری انتقال دهم چرا که زیبا فاقد مفهومی است که بتواند زیبایی را اثبات کند. وقتی میگویم این شعر یا این بنا زیباست فقط به "حس مشترک" اتکا میکنم و فرض میگیرم که همه به اندازه من مایلند آنچه را که من احساس میکنم در نزد خودشان احساس کنند. "این دقیقاً همان دلیلی است که بر مبنای آن کسی که با ذوق داوری میکند مجاز است غایت‌مندی ذهنی، یعنی رضایت خویش از ابژه را به هر کس نسبت دهد و توجه داشته باشد که احساسش بدون واسطه ی مفاهیم، به نحوی کلی قابل انتقال به دیگری است."

بدین ترتیب کانت تعریفی دقیق از حکم ذوقی ارائه میدهد که برخلاف آنچه به ظاهر به نظر میرسد، حکم ذوقی تاملی، ذهنی، جزئی و فردی باشد، همچنین حکمی زیباشناختی، تالیفی و ماتقدم است. زیرا وجود یک "حس مشترک" را فرض میگیرد حسی که وجودش به نحو تجربی قابل اثبات نیست. (ژیمز، ۱۳۸۰: ۱۲۴ و ۱۲۵)

اما کانت زیبا را یکی از شروط تحقق خیر نمیداند. به نظر او رابطه میان زیبا و خیر، هنر و اخلاق، حکم ذوقی و حکم اخلاقی صرفاً رابطه ای نمادین است نه واقعی. زیبا آن است که مطلقاً لذت ببخشد و خیر آن است که به تنهایی و طبق قانون اخلاقی خشنود سازد. (ژیمز، ۱۳۸۰: ۱۳۳) حال، آیا درباره ی زیبایی های معقول از جمله ارزشهای اخلاقی این نسبی نگری صدق میکند؟ اگر من راستگویی را زیبا و خوب بدانم، آیا فردی دیگر آن را نازیبا و بد می پندارد؟ بی تردید عقل می باید بر احساسات و عواطف درونی ما که بیشتر متاثر از اعیان هستند، حکمرانی کند و تعیین نماید چه چیزی خوب و زیبا و چه چیزی نازیباست و لذا اینجاست که میتوان به زیبایی و کارکرد آن در تعیین ارزشهای اخلاقی اعتماد نماییم. اما، از طرفی زیبایی گرایی با منفعت طلبی و لذت طلبی رابطه دارد. گاهی افراد آنچه را که برایشان سودمند است زیبا میدانند و گاهی نیز آنچه را که برایشان لذتبخش است. اما می باید میان لذت نیکو و لذت بد تفاوت قائل شد و در اینجاست که "نسبی نگری" خودنمایی میکند. چه چیزی منفعت و خواست ما را تامین میکند؟ و چه چیزی برای ما لذتبخش خواهد بود؟ اصلاً چه کاری را باید زیبا و اخلاقی بدانیم؟ مسلماً سودها و لذتها و منفعتها از شخصی به شخص دیگر و از جامعه ای تا جامعه ی دیگر متفاوتند و هر کس معیار خاص خود را برای امور گوناگون دارد. همانگونه که ما در نسبیت گروهی فرهنگی که شکلی از نسبیت گروهی توصیفی است می بینیم، چنین اختلاف

نظریه‌های اخلاقی، اغلب در خطوط فرهنگی جریان می‌یابد. نسبت گرای فرهنگی بر سنت فرهنگی به عنوان یک منبع اولیه‌ی دیدگاه‌های فرد تأکید می‌ورزد و بر آن است که عمده‌ی اختلاف نظریه‌های افراد در حوزه‌ی فلسفه اخلاق ناشی از فرهنگ پذیری در سنت‌های اخلاقی مختلف است، هر چند که برخی اختلاف نظریه‌های اخلاقی نیز در میان افراد ناشی از تفاوت‌های ساخت و سرشت فطری یا سرگذشت شخصی آنهاست. برای مثال ممکن است گروهی اعدام والدین بدست فرزندان را در دوره‌ای از ضعف و پیری آنها تحسین کنند و اخلاقی بدانند و گروهی دیگر همین عمل را شدیداً تقبیح کنند که چنین اختلاف نظری اساساً نمونه‌ای از اختلاف نظر بنیادین در ارزشها نیست چرا که ممکن است گروه نخست را تصور بر این باشد که این عمل برای بهروزی والدین در زندگی پس از مرگ ضروری است، در حالیکه گروهی دیگر را تصور بر این نیست. بنابراین، این دو گروه بر سر اصل "فرزندان باید با والدین خود به طریقی که برای بهروزی دراز مدت آنها ضروری است، رفتار کنند و این درست می‌باشد" موافقت دارند، اما، اختلاف نظر درباره ملازمت این اصل مشترک در پرتو برداشتهای متفاوت از واقعیات می‌باشد. لذا، اخلاق مطلق است اما افعال اخلاقی متفاوتند.

همچنین در این باره نسبت گروهی فرهنگی در اخلاق پذیرفتنی است چرا که می‌توان به این معنا تلقی‌اش کرد که ارزشهای یک فرد با توجه به فرهنگ او "نسبی" است، به این معنا که این ارزشها تابع فرهنگ او بوده و یا به طریقی علی وابسته به آند بنابرین، حقیقت اخلاقی ثابت است. اما اگر "نسبیت گروهی اخلاقی" را در این معنا استعمال کنیم که "حقیقت اخلاقی" نسبت به چیزی (مثلاً سنت فرهنگی یک فرد) نسبی است، به این معنا که وابسته به آن یا تابع آن است، در آن صورت این اصطلاح به طرزی غلط انداز استعمال شده، زیرا همچون نظریه‌ای استعمال شده که اساساً وجود چیزی چون حقیقت اخلاقی را انکار می‌کند.

از طرفی امروزه، اعتقاد بر این است که یکنواختی قابل توجهی در تحسین و یا تقبیح افعال وجود دارد مثلاً تقبیح همگانی آدمکشی و خیانت. دلیل اعتقاد به اینکه یکنواختی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد نیز این است که حتی بقای یک گروه اجتماعی بدون حضور ویژگی‌های معین در نظام ارزشی آن گروه مشکل به نظر می‌رسد. یک نظام اجتماعی باید روشهایی برای آموزش و پرورش جوانان، برای جفت‌گزینی، برای تقسیم کار، برای پرهیز از ناامنی شخصی جدی و مانند آن تدارک ببیند. یکنواختی در ارزشیابی در مواردی که به بقا یا به شرایط روابط اجتماعی قابل تحمل مربوط می‌شود قاعده مسلطی است. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۷۸ - ۱۸۴)

۶- روان و زیبایی حقیقی:

ضرورت تصفیه‌های ذهنی آن گاه عیان می‌شود که به نقش فوق العاده آنها در هماهنگیهای روانی آگاه شویم. روان آن حقیقت درونی است که دارای جلوه‌ها و نمودهای متعدد

است که عمده‌ترین ویژگی آنها، پویایی و تحرک است و کمال عبارت است از: هماهنگی و اعتدال کلیه ابعاد روانی که این تعادل الزاماً باید توأم با تلاش جهت به فعلیت رسیدن‌ها و کوشش در جهت نگهداری پاره‌ای از ابعاد در سطح بالقوه‌ها باشد. مثلاً اگر بعدی از ابعاد روان را حسد یا کینه در نظر بگیریم، هر گونه به فعلیت رسیدن در چنین قلمروهایی، حکم بازدارنده‌هایی را دارد که از شکوفایی سایر ابعاد روان مثل خیر و محبت جلوگیری می‌نماید.

کودکان تا سنینی در بالقوگی کامل تمام ابعاد روانی هستند و اگر کمال را هماهنگیهای فاقد نقص و یکسان بدانیم، ایشان در عین کمال هستند. کمالی ابتدایی که از بسیاری جهات متقدم بر روانهای متورم بزرگسالان است.

اقوام گوناگون، بسته به نوع نگرش و جهان بینی ها و ایدئولوژی ها، اصول ثابتی را می‌پذیرند و ارزشگذاری هر پدیده‌ای را در قیاس با این ثوابت تعیین می‌کنند. از این رو بسیاری از حقایق که موافق با آن اصول ثابت نیست حکمی ناصواب به صورت ادراکی تیره دارند. ادراک در مرحله بعدی به روان منتقل می‌شود. در اینجا است که روان در انتظار است تا از ادراک بهره‌مند شود، اما از آن رو که ادراک تابع جهتگیریهای قالبی و پیش فرضهای ذهنی است، سهم روان از چنین ادراکی بسیار ناقص و محدود به ابعاد خاصی می‌شود. مثلاً در گروهی از انسانها براساس نوع نگرش ایشان، اصالت با ماده است و ماده در حال تغییر و دگرگونی است و هیچ حقیقت درونی به نام روح و روان وجود ندارد انسانها زاده تصادفات کور طبیعت هستند و موجوداتی رها شده‌اند که نباید در جست و جوی هیچ ثابتی برآیند، زیرا اصلاً وجود ندارد، آنچه هست گذرندگی‌هاست.

با چنین نگرشی که تمام ذهن را به عنوان ارزش اشغال کرد، رویارویی با هر حقیقتی واکنشی اسفناک دارد. از آن رو که ایشان هیچ حقیقتی را در باورهای خود نپذیرفته‌اند، و از آنجا که حقیقت، کامل، پایدار و ابدی است و با ذهنیات ایشان که ماده و حرکت و تغییر را با یک آنالیز و سنتز شتاب آلوده هیچ نقطه وحدتی بین موضوع یا انهدام (که بستگی به عظمت حقیقت و میزان ناسازگاری با ذهنیت ایشان دارد) آن می‌دهد. این حکم، همان ادراک است که به روان منتقل می‌شود. در این حال روان با بررسی ادراک حاصله، با بهره‌مندی پاره‌ای از ابعاد خود مواجه می‌شود. یعنی برای ابعادی نظیر گذشت، نودوستی، ایثار، حق طلبی، کمال جویی و... سهمی را در آن ادراک نمی‌یابد. عقیده به وجود چنین ارزشهای اخلاقی (ایثار و...) ضرورتاً ناشی از اعتقاد به حرکت از مرحله گذرنده و رسیدن به مرحله ابدی بودن است. ذکر یک تذکر ضروری به نظر می‌رسد. تنوع و گستردگی ابعاد روانی به قدری چشمگیر است که ادراک با هر کیفیتی قابل انتقال به روان است. آنچه که لذت نامیده می‌شود عبارت است از اشباع چشمگیر یک بعد خاص از ابعاد روانی، و همین مسئله سبب خلط زیبایی و لذت گردیده است. مثلاً حس انتقام را در نظر

بگیریم، اگر این بعد روانی بنا به هر علتی، رشد چشمگیری نموده باشد، گذشته از آنکه مانع شکوفایی ابعاد دیگر نظیر گذشت و صبر می‌شود، از مشاهده حرکت‌های انتقامی یا خیال چنین وضعیتی، از آن رو که به میل انتقام طلبی پاسخ داده می‌شود، احساس لذت می‌کند و ممکن است آن را زیبا بنامد. استحکام چنین حالت‌های روانی، سبب انعقاد «من» با توجه به آن خصلت مذکور می‌گردد. از این رو مشاهده می‌شود که انسان‌هایی عین انتقام، عین گذشت، عین صبر و... هستند. تنوع ابعاد روانی است که سبب برقراری ارتباط روان با هر ادراکی (البته نه در یک فرد، در مجموع انسانها) می‌گردد. نمودارهای روانی در هر فردی الگوی خاص برای «من» است و از همین روست که تنوع امیال در انسانها، سبب دسته بندی ایشان در محدوده اشتراکاتشان گردیده و هر دسته کعبه‌ای را که اجابت کننده ابعاد و امیال رشد یافته ایشان است بنا نموده‌اند و گرد آن به طواف برخاسته‌اند. البته بدیهی است که شکوفایی روان با رشد کنترل نشده ی بخشی از روان بسیار تفاوت دارد. اولی عین کمال است، زیرا به فعلیت رسیدن واحدهای روانی و استحکام آنها، سبب انعقاد «من» می‌گردد و دومی عین نقص است زیرا عدم اعتدال و ناهماهنگی را به دنبال می‌آورد و این خود سبب آشفتگی و برهم خوردن نظم درونی می‌گردد. روان زمانی حقیقت خود را آشکار می‌نماید که ابتدا خود در یک اعتدال کامل بوده، و سپس ذهن با روشن بینی به رویارویی با پدیده‌ها برخیزد، و ادراک واقعی حاصل شده، سخاوتمندانه سهمی منصفانه را بین ابعاد روانی توزیع کند و از انحصاری نمودن سهم ادراک به بعدی خاص پرهیز شود. پس آن پویندگی‌های روانی با عدم همخوانی بین ادراک و روان، بتدریج متوقف می‌شود و پاره‌ای از ابعاد روان در حد نهایی فعلیت خود (که گاه در بالقوگی محض است)، باقی می‌مانند. استمرار چنین وضعیتی، فرد را به موقعیتی می‌رساند که بکلی از خویش بی‌خبر است. بالزاک در چرم ساگری می‌گوید: «وصول به شخصیت عالی امکان پذیر است، به شرط آنکه انسان در تماس خود با امور زندگی نگذارد به همان آسانی که گوسفند پشم خود را در خارستانهایی که از آن می‌گذرد از دست می‌دهد، روحش (روانش) پاره پاره شود». در چنین صورتی، او نمی‌داند که انسانی است با امیال عالی روانی نظیر محبت، فداکاری، آرمان جوئی و... او در صورت مشاهده انسان‌هایی که مراتب عالی شکوفایی‌های روانی را پیموده‌اند، به حیرت افتاده و فعالیت‌های عملی ناشی از چنین گسترش‌هایی را زاده خیالبافی‌های این افراد می‌داند. از متفکرین غربی شنیده‌ایم که عرفان و شهود را تخیلات و زاییده تصورات بیان نموده‌اند.

در هر صورت روان دچار صدمات چشمگیری (به صورت پارگی‌های روانی) از ادراک غیرواقعی می‌شود. در تمامی اقوام بشری به استحسان پاره‌ای از فضایل (و حتی گاه رذایل) روانی بها داده شده است. قومی به رشادت و شجاعت، قومی به عفت و نجابت، قومی به شکوه و اقتدار و... این پسندیدگی‌های روانی، ناشی از محتویات ذهنی ایشان است که به هر پدیده‌ای، برحسب

چگونگی نمایش علنی یا نمادین آن خصلت بها داده شده می‌نگرند. گسترش پاره‌ای از ابعاد روانی، الزاماً با گسترش پاره‌ای دیگر از ابعاد روان نسبت معکوس دارد. مثلاً با تورم خودمحوری، نوع دوستی به نزاری می‌افتد. چنین فرآیندی ذاتی روان است. با استکمال بعد شجاعت، اضطراباً ترس منکوب می‌شود. این وضعیت نشان از دوقطبی بودن پدیده‌های روانی می‌دهد. خصایلی را که بتوان به روان منتصب نمود دارای بعدی با دو غایت است، که در هر غایت مفهومی متضاد با مفهوم غایت دیگر، دارد. خصلتی مانند ترس در غایت بعدی است که سر دیگر آن، مفهوم متضاد آن یعنی شجاعت موجود است و در این میان درجاتی مانند تهور، بزدلی و غیره با شدت‌های گوناگون قرار دارد. این رابطه دینامیک و فعال بین اضداد، هیچ گاه به پیروزی قطعی یکی و نابودی دیگری خاتمه نمی‌یابد، بلکه مبارزه‌ای دایمی است. از این رو در آیین بوشیدو وزن و تصوف سرخپوستی، جنگاوری و در اسلام جهاد دایمی توصیه شده است. نوع دوست‌ترین انسانها، همیشه در معرض خطر خودپرستی هستند. با گسترش ابعاد پست و امیال حاصل از آن، روان و ابعاد عالی آن یکسره فلج می‌شود. یعنی آن چنان تسلط قدرتمندانه‌ای پیدا می‌کنند که اساس حرکت به سوی کمال متوقف می‌شود. در این حالت، اتحاد بین سه عنصر یعنی ذهن (حافظه و خیال)، امیال سیال روانی و «من» طبیعی («خود» حیوانی) حاصل شده، جنبه برین روان پس از اندکی بی‌تابی، غیر فعال می‌شود. مثلاً در دنیای لذت پرستی که سبب آماس «خود» طبیعی یا حیوانی می‌شود، پدیده‌های شریفی مانند نجابت، پاکی و شهادت در راه آرمانهای اعلای انسانی قابل درک نیستند و یا در صورت ادراک، تابع آن پیش فرضهای ذهنی است که سبب نمایان شدن پوزخندی مسخره آمیز، به نشانه غیر معقول بودن چنین پدیده‌هایی می‌شود. لذا درک لذت این زیباییها از یک روان ناهماهنگ خارج است. (جوادی، ۱۳۷۶: ۶۶-۷۱)

نتیجه گیری

اگر درک زیبایی ارزشهای اخلاقی را ماخوذ از احساسات، عواطف و میل افراد بدانیم، زیبایی نمیتواند منشا تمیز افعال اخلاقی از غیر اخلاقی گردد چرا که هر کس تصویری از زیبایی دارد و احساسات انسانها نیز متنوع است. زیبایی نسبی است به خصوص در زیبایی های محسوس اما، حس زیبایی به عنوان حسی فطری و درونی از سوی خداوند در همه ی انسانها به ودیعه نهاده شده. اما اگر زیبایی اخلاقی را متعلق تامل و تفکر بدانیم، از آنجا که عقل نقطه اشتراک میان انسانهاست بنابراین، هنگامی که عقل حکم به زیبایی فلان افعال را بدهد لذا اخلاقی اند و بنابراین میتوان تعیین افعال اخلاقی از غیر اخلاقی را به زیبا دانستن یا ندانستن آنها تاویل کرد. البته این منوط به وجود ذوقی پرورش یافته (بدان معنا که به نحوی بیشتر و بهتر از زیبایی متأثر گردد) در انسان است که بتواند در پرتو نور الهی و احکام خداوند عقل و ذوق خود را پرورش دهد. همانگونه که اگر یک ساخته ی بسیار زیبا مثلاً اثری هنری، که معمولاً برای اکثر مردم

زیباست وقتی در برابر کسی قرار گیرد که ذوقی تربیت نیافته جهت درک زیبایی دارد مسلم خواهد بود که هیچ لذتی در وی ایجاد نخواهد کرد، به همین نحو درک زیبایی ارزشهای اخلاقی، روحی پاک و عقلی سلیم می‌خواهد که لذت خوبی‌های اخلاقی را دریابد.

و همان گونه که علامه جعفری می‌گوید: "کمال، نهایت و مقصد زیبایی است. نخست باید زیبا نگری درون آدمی به فعلیت برسد تا موفق به کشف زیبایی، نظم و قانون جمال جویی و کمال جویی برسد و در این صورت خواهد بود که انسان به شناخت نائل می‌گردد.

فهرست منابع

- ۱- ادواردز، پل، ۱۳۷۸، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان
- ۲- افلوطین، ۱۳۶۶، دوره آثار افلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی
- ۳- احمدی، بابک، ۱۳۸۰، حقیقت و زیبایی در درس های فلسفه هنر، تهران، مرکز
- ۴- الیاس، جان، ۱۳۸۵، فلسفه تعلیم و تربیت، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- ۵- اسوالد، هنفلینگ، ۱۳۷۷، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، تهران، هرمس
- ۶- امامی جمعه، مهدی، ۱۳۸۵، فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا، تهران، فرهنگستان هنر
- ۷- افراسیاب پور، علی اکبر، ۱۳۸۶، عرفان جمالی، تهران، ترفند
- ۸- بیردزلی، مونرو و هاسپرز، جان، ۱۳۷۶، تاریخ و مسائل زیبا شناسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس
- ۹- ژیمنز، مارک، ۱۳۹۰، زیبایی شناسی چیست، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر ماهی
- ۱۰- جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۹، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، سازمان و تبلیغات اسلامی
- ۱۱- جوادی، محمدرضا، ۱۳۷۶، خواستگاه روح در زیبایی و هنر برین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۲- رافعی، علی، ۱۳۷۳، تکاپوی اندیشه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۳- ضمیران، محمد، ۱۳۷۷، جستارهای پدیدارشناسانه پیرامون هنر و زیبایی، نشر کانون
- ۱۴- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۷، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی
- ۱۵- کروچه، بندتو، ۱۳۵۸، کلیات زیباشناسی، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- ۱۶- کوماراسوامی، آناندا، ۱۳۸۶، فلسفه هنر مسیحی و شرق، ترجمه امیر حسین ذکری، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر
- ۱۷- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
- ۱۸- کاپلستون، فردریک چالز، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه کاپلستون، انتشارات علمی فرهنگی
- ۱۹- کانت، ۱۳۶۰، تهران، دانشگاه شریف انتشارات علم
- ۲۰- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا
- ۲۱- اهتزاز روح، تنظیم و گردآوری، علی تاجدینی، انتشارات حوزه هنری
- ۲۲- نصری، عبدالله، ۱۳۸۰، آفاق مرزبانی (گفتگو باعلامه محمد تقی جعفری)، تهران، انتشارات صدا و سیما
- ۲۳- لالو، شارل، ۱۳۳۶، زیبایی شناسی تحلیلی، ترجمه علی نقی وزیری، تهران
- ۲۴- هولمز، رابرت. ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات ققنوس
- ۱) Nichols, stepheng- ۱۹۹۳, " picture, image, and subjectivity in Medieval culture " , MLN, vo 108. NO4. French Issue pp 620

