

## رهیافتی برای تجدیدنظر در نظریه‌های حاکم بر

### علوم تجربی و انسانی

محمدعلی محمدی<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت ۸۶/۴/۲۳، تاریخ تأیید ۸۶/۱۲/۴)

#### چکیده

برای رفع فاصله و تقابل موجود میان نظریه‌های حاکم بر علوم تجربی و انسانی، ضمن تأکید بر استقراء به عنوان ویژگی مبنایی انسان‌شناسی و رشته‌های مشابه آن باید نقش زیبایی‌شناسی را به عنوان عامل جهت‌بخش فعالیت‌های بشری مورد تأکید قرار داد و توجه داشت که چستی زیبایی و انسان را نمی‌توان از موضوع علم خارج کرد. مروری بر دیدگاه‌های تجدیدنظرطلبانه توصیف‌گرایان و بن‌بست‌هایی که بر اثر تبعیت علوم انسانی از نظریه‌های علوم تجربی رخ نموده‌اند و نیز اعترافات دانشمندان علوم تجربی به ابهاماتی که برای گریز از آن‌ها به دین و فلسفه تمسک جسته‌اند، شناسایی نیروی عظیمی را که در کنار غریزه در وجود انسان ایفای نقش می‌کند بیش از همیشه الزامی ساخته و تنها با پذیرش دو کانونی بودن وجود انسان می‌توان به تعریف زیبایی نزدیک شد؛ آنگاه می‌توان ارتباط مقولاتی چون الهیات، اخلاق و حقوق با توانایی‌های رهایی‌بخش زیبایی را مورد تأکید قرار داد و نقطه عزیمتی برای رفع دوآلیسم بازدارنده نظریه‌های موجود و دستیابی به تعریف مناسب‌تری از انسان‌شناسی و سایر علوم انسانی فراهم ساخت که در برگزیده و پاسخگوی الزامات گرایش به استقراء و پرهیز از قیاس‌گرایی نیز باشد.

واژگان کلیدی: انسان، زیبایی، غریزه، فطرت، فیکسیسم، ترانسفورمیسم.

## طرح مسئله

متابعت علوم انسانی به‌ویژه انسان‌شناسی از نظریه‌های مبتنی بر زیست‌شناسی همواره مانع نیل به تعریف مستقیم و تعیین هدف و مسیر تعالی‌بخش برای این علوم بوده است و برای رهایی از این تنگنا باید با در نظر گرفتن تجدیدنظرطلبی‌های اخیر دانشمندان علوم تجربی به بررسی میزان انطباق دو نظریهٔ فیکسیسم و ترانسفورمیسم با حقیقت وجود انسان پرداخت. در این بررسی باید پیوند همیشگی دو مفهوم زیبایی و انسان‌شناسی را در نظر داشت و از بینش انتزاعی مصنوعیت جست. زیبایی برجسته‌ترین پدیدهٔ غیرمصنوعی و مبتنی بر انگیزش‌های درونی پیش از آگاهی است که تمام فعالیت‌های بشری را جهت می‌بخشد. بررسی زیبایی ضرورتی است که تجدید نظر در انسان‌شناسی را الزامی می‌کند و چنین کاری مستلزم قید زدن بر اطلاق اصل تطوّر و اذعان به نادرستی فرضیهٔ آفرینش خلق الساعهٔ انسان (فیکسیسم) خواهد بود.

زیبایی‌خواهی همواره دارای گستره‌ای عظیم‌تر از همهٔ تحولات بشری بوده و بررسی رابطهٔ آن با حقیقت وجود انسان معلوم می‌کند که زیبایی و زیباخواهی می‌تواند گلوگاه مشکلات علوم انسانی (Ghrochi, John di, 2001) قلمداد شود.<sup>۱</sup> از این رو باید با هدف دستیابی به یک انسان‌شناسی روشن به این موضوع پرداخت و ارتباط مقولاتی از قبیل الهیات و اخلاق را با توانایی‌های رهایی‌بخش زیبایی نیز مورد توجه قرار داد (Viladiso, Richard, 2000). از رهگذر همین تأمل و بررسی می‌توان ضرورت خروج از دوآلیسم حاکم بر تعاریف علوم را اثبات کرد و در صدد ارائهٔ نظریهٔ منعطف‌تری با استفاده از زمینه‌های تجدیدنظر در فیکسیسم اساطیری و ترانسفورمیسم داروینی و تقارب آن‌ها برآمد.

## چالش انسان‌شناسی با دوآلیسم حاکم

پافشاری بر استقراء، مشاهده، تجربه و تحلیل نمودها و تحلیل قضایا ویژگی بارز انسان‌شناسی است که تکامل آن در طول قرون مرهون ایستادگی پیگیر بزرگانی چون ابوریحان بیرونی در برابر دلبستگان قیاس بوده است. نشانه‌هایی از تأکید بر این امر را می‌توان در مقدمهٔ کتاب‌های آثارالباقیه، تحقیق ماللهند و سایر آثار بیرونی – پانصد سال قبل از اسپینوزا – و شاگردان وی چون ابوالفضل بیهقی و رشیدالدین فضل‌الله همدانی مشاهده کرد که سرانجام سه و نیم قرن بعد دستمایهٔ پایه‌گذاری جامعه‌شناسی نوین از سوی ابن‌خلدون می‌شود.

بنابراین پیشگامی در مقابله با مدعیات توصیف‌گرایانی که از فضا بلافاصله پس از اسپینوزا میدان‌دار عرصه‌های علمی اروپا می‌شوند طبیعی‌ترین انتظاری است که از انسان‌شناسی می‌توان

۱. هر جا که به ذکر نام کتاب اکتفا شده منظور این است که به تمام متن نگاه شود.

داشت تا شاید فاصله گرفتن از منطق ارسطویی به مخالفت با دیدگاه ارسطویی «انسان حیوانی است ناطق» بیانجامد و مغایرت رفتار اجتماعی انسان و پیوستگی ابزارساز، آیین‌ساز و تمدن‌ساز نیازهای اجتماعی و کمال‌گرایی هنری وی را با داشتن ریشه صرفاً حیوانی، مبدأ و ملاک مخالفت با اطلاق نظریه‌های موجود سازد.

اصل اصطلاح *Inthropologie* در برگیرنده ضرورت پافشاری بر شناخت انسان از طریق سابقه تاریخی، منشأ، تأسیسات اجتماعی، مناسبات، رسوم، ادیان، اخلاق و حتی خرافات است که به خدمت گرفتن علمی از قبیل نژادشناسی و زیست‌شناسی را بدون تسلیم در برابر فرضیه‌های القایی علوم تجربی و مدعیات توصیف‌گرایان ایجاب می‌کند؛ اما شتاب‌زدگی در رقابت با علوم دیگر نظیر جامعه‌شناسی و هیجان‌زدگی ناشی از شکل‌گیری و تبدیل جریان‌هایی نظیر *Darvinisme* و *psychoanalyse* به رشته‌های به ظاهر مستقل علمی، گویی عمده‌ترین عامل اجمال‌گرایی در پاسخ به سؤال‌های بنیانی انسان‌شناسی و پایه‌گذاری قدم‌های بعدی نژادشناسانه و قوم‌شناسانه بر اساس پاسخ‌های دیکته شده علوم تجربی به این پرسش‌های بنیانی بوده‌اند.

با این حال در بسیاری از یافته‌ها و تحلیل‌ها، میل انسان‌شناسان و مردم‌شناسان را به فرار از دوآلیسم حاکم می‌توان سراغ گرفت و تعارض فاحشی را میان پذیرش صد در صد یکی از دو فرضیه و دیدگاه‌های ارائه شده به‌ویژه در قالب مردم‌شناسی اجتماعی و انسان‌شناسی فرهنگی مشاهده کرد.

به عنوان مثال اختصاص «فرهنگ» به «انسان» از مواردی است که می‌تواند به مبنای جست و جو پیرامون غلبه خصوصیات ناب انسانی بر مشترکات حیوانی تبدیل شود؛ اما در تحقیقات مردم‌شناسی این موارد صرفاً به عنوان یکی از ممیزه‌های انسان نسبت به سایر حیوانات مطرح می‌شود و طرف اعتنای در خور روح استقراءگرایی انسان‌شناسانه قرار نمی‌گیرد و در نتیجه حتی در حد بهانه‌ای برای بررسی مجدد زمینه‌های انعطاف فیکسیسم و ترانسفورسیسم نیز به کار نمی‌آید.

در چنین شرایطی جالب توجه است که زیست‌شناسانی چون آنتونی بارنت<sup>۱</sup> (بارنت، ۱۳۶۶) نیز لزوم عدول از زیست‌شناسی محض را برای عبور از عصری که وی آن را «عصر تحول اجتماعی شدید» می‌نامد به انسان‌شناسان یادآوری می‌کنند تا راه‌گشای شناخت واقعی جنبه‌های گوناگون زندگی انسان شود.

آن‌ان در عین پایبندی به داروینیسم حتی ارزش و چگونگی دستیابی به نژاد خالص را که

1. Anthony Barmett

لازمه آن سی نسل جفت‌گیری کنترل شده مکرر است یادآوری می‌کنند که طبعاً امکان آن برای انسان‌شناسان وجود ندارد، اما این‌گونه یادآوری‌ها به‌نوبه خود می‌تواند تأکیدی بر ضرورت وفاداری انسان‌شناسی به روش استقراء، مشاهده و تجربه قلمداد شود.

با پیگیری پیشنهادهای امثال آنتونی بارنت حتی از طریق مراجعه مجدد به یافته‌های افرادی چون سرچارلز لایل<sup>۱</sup> زمین‌شناس، که مبنای نظریات داروین قرار گرفته‌اند می‌توان میل مشترک گیاهان و حیوانات به سازگاری با محیط را مبنای تجدیدنظر در چگونگی پیدایش انسان و دستیابی به حد میانه فیکسیسم و ترانسفورمیسم قرار داد و این میل را به جای آن‌که مبنای پیدایش حیوان ناطق و بهانه نفی هرگونه جهش بزرگ قلمداد کرد، جوهره و مبنای اشتراک حیوان و گیاه دانست که در سیر تکاملی حضور انسان در زمین با دخالت و همراهی عواملی اختصاصی چون زیباشناسی و زیباگرایی به اوج خود رسیده و هستی را در مسیر اوج تعالی قرار داده است.

### نیاز علوم انسانی به تعریف

تعریف صحیح، لازمه برخورداری مباحث پیرامون یک علم از روح علمی است و دشوارترین بخش این کار پرهیز از دخالت دادن آن دسته از عناصر یک علم است که تعریف آن را دچار اختلال می‌کنند. منطق ارسطویی می‌کوشد این دو دسته عناصر را با عناوین فصلی و عرض از یکدیگر متمایز کند، اما این تلاش به توفیق بارزی نمی‌انجامد. لذا حتی ذهن‌شناسی که مبتنی بر منطق ارسطویی است از فقدان تعریف رنج می‌برد. اندیشمندان عصر رنسانس با حذف منطق ارسطویی نتوانسته‌اند تعریف مناسبی برای ذهن‌شناسی و سایر علوم انسان ارائه دهند؛ ایده نسبی‌گرایی در عرصه علوم انسانی کمکی به رفع واماندگی‌ها نکرده و در این میان انسان‌شناسی که انتظار می‌رفت موضوع دیگر علوم انسانی را نیز تعریف و معرفی کند، در مقایسه با جامعه‌شناسی و روانشناسی کاملاً زمین‌گیر شده است.

ترک معنویت و گزینش بستر تک‌بعدی مادی عاملی است که برخی به عنوان منشأ کابیتی‌ها معرفی می‌کنند و برخی دیگر رواج نابه‌جای ماتریالیسم و پوزیتیویسم در عرصه علوم انسانی را به عنوان منشأ اصلی می‌ستایند، اما یا جز این است که کوتاهی در تعریف علوم انسانی به‌ویژه انسان‌شناسی منجر به همه تساهل‌های بعدی و تحمیل عوارض آن‌ها به جامعه بشری شده است؟! بغرنج‌ترین بخش این واقعیت، آشفتگی و جهل حاکم در عرصه زیباشناسی و تعریف زیبایی است و به این دلیل زیباشناسی در واقع بدون قاعده و قانون به حرکت خود ادامه می‌دهد.

1. charles tyell

به عنوان مثال ارسطو زیبایی را در نظم، تقارن و تعین یا به قولی در تناسب و نظم آلی اجزاء در کل به هم پیوسته می‌جوید و آگوستین قدیس بر آن است که زیبایی همان تناسب است. ژان ژاک روسو زیبایی را تصور انتزاعی ذهن از تناسب و نظم در یک شیء قلمداد کرده است، اما ادموند برک ما را متوجه این نکته می‌کند که تناسب به تنهایی عین یکنواختی است و از آسیب‌های زیبایی محسوب می‌شود (هنفلینگ، ۱۳۷۷).

این تعاریف در مجموع کمکی به کاستن از جهل ما دربارهٔ تعریف زیبایی نمی‌کنند و ناچاریم از خود پرسیم زیبایی چیست که باید تناسب و عدم تناسب را به‌طور یک جا در خود جمع‌کند و حس درک‌کننده و خواهندهٔ زیبایی که انسان را به شناخت و لذت بردن از آن وامی‌دارد چگونه حسّی است؟

در حال حاضر علوم انسانی حس مورد سؤال را گزینه می‌داند، حال آن‌که گزینه نیرو و انگیزشی حیوانی است و حیوان فاقد درک زیبایی و زیباخواهی است.

### زیبایی و نسبت‌های دیگر

زیبایی علاوه بر نسبت در وجود خود، با نسبت‌های دیگری مواجه و همبر است و درجات مختلف زیبایی در مقام بحث از کمال زیبایی مورد بحث قرار می‌گیرند که تابع معیارهای ریاضی نیست. زیبایی حقیقتی است که انسان در مرحلهٔ فراغت از اضطراب و نیاز و تأمین کامل حیات و آسودگی با آن رابطه برقرار می‌کند. بیشترین لذت‌های انسان مبتنی بر زیبایی هستند و نسبتی با نیازهای کمی و غریزی و نفع‌جویی انسان ندارند. با این وصف، افراد مختلف در شرایط کاملاً مساوی روحی و جسمی، در درک زیبایی و گرایش به انواع آن با هم متفاوتند.

نسبت دیگر مربوط به تفاوت سلیق است که عواملی چون تجدید خاطره و گشایش عقده در آن نقش دارند؛ افزایشی که از تفاوت سلیق یا از نیاز به رفع دل‌تنگی ناشی می‌شود، پاسخ به علائق شخصی و دفع نیاز و اضطراب است نه لذت.

عامل دیگر در واکنش به زیبایی‌ها، میزان غرابت و ناشناختگی آن‌هاست و متقابلاً ممکن است، تکرار به جای کاهش موجب افزایش میزان زیبایی یک پدیده در نظر افراد شود. با تفکیک آثار چنین عواملی از میزان ثابت زیبایی درمی‌یابیم افرادی که همهٔ انواع دلپذیری‌ها را بدون توجه به عوامل و خاستگاه‌های آن‌ها در تعریف زیبایی دخالت می‌دهند و نهایتاً زیبایی را امری واقعی اما غریزی قلمداد می‌کنند در اشتباهند. از جمله ویل دورانت در یک خلط مبحث آشکار می‌گوید: یکی از نشانه‌های برجستهٔ این‌که زیبایی زادهٔ میل [جنسی] است، این است که شیء مطلوب پس از آن‌که به دست آمد زیبایی خود را از دست می‌دهد. و باز می‌گوید: صورتی که

دل‌انگیزی خود را در نظر ما بر اثر تکرار از دست داده است. در دیده آن‌که هنوز تکرار خسته‌اش نکرده است شعر حقیقی و خیال مجسم می‌نماید (هِنفلنگ، ۱۳۷۷). در این سخن ویل دورانت عواملی چون حس نیاز برای دفع خطر، حس تملک، غرابت و شگفتی، تکرار و عادت و حتی رقابت با هم خلط شده‌اند و دامنه کارکرد گزینه بسیار بیش از حد واقعی آن در نظر گرفته شده است. به هر حال نسبت‌هایی که اشاره شد - غیر از نسبت زیبایی در وجود خود - نسبت‌های مستقلى هستند که اگر در رابطه با هر چیز دیگر غیر از خود زیبایی مطرح شوند، پای زیبایی آن چیز را به میان خواهند کشید.

### بن‌بست‌های علوم انسانی

انسان معاصر به‌راحتی سه مقوله علم، صنعت و هنر را از یکدیگر تمیز می‌دهد. در مقام تعریف نیز تعاریف علم و صنعت را در بیان چیستی و اجزاء آن‌ها راهگشا می‌یابیم، اما در تعریف هنر و زیبایی درمی‌مانیم. برای حل این معما باید نیروی عظیمی را که در کنار گزینه در وجود انسان ایفای نقش می‌کند شناخت و به بررسی نحوه عملکرد و نقاط تلاقی، تعارض و تناقض موجود میان این دو پرداخت که در هم تنیدگی آن‌ها عامل اصلی همه پیچیدگی‌های انسان‌شناسی، زیباشناسی و سایر علوم انسانی است. به عنوان مثال، در عملیاتی‌ترین رشته علوم انسانی یعنی اقتصاد با تعاریف بی‌شماری از تعریف تنازع بقایی اسپنسر تا تعاریف ماکیاوولی، اسمیتی و مارکسی مواجهیم و در جامعه‌شناسی هنوز به پاسخ این سؤال مبنایی که جامعه شخصیت دارد یا نه؟ دست نیافته‌ایم. نجات از این بن‌بست در گرو نجات از جزم‌اندیشی دوآلیستی است که می‌پندارد انسان یا همان است که فیکسیسم اساطیری می‌گوید و یا همان که ترانسفورمیسم داروینی ادعا می‌کند.

وقتی که انسان را حیوان متکامل می‌نامیم این واقعیت آشکار علمی را نادیده گرفته‌ایم که تکامل، ماهیت موجود جاندار را تغییر نمی‌دهد و ماهیت حیوانی هر قدر تکامل یابد او را قادر به درک زیبایی و زیبایی‌خواهی ساخت. در اثر همین بی‌توجهی است که علوم انسانی در توضیح و تبیین فضایل انسانی و حتی در تبیین رفتارهای غریزی انسان به بن‌بست می‌رسد: زیرا رفتارهای غریزی انسان نیز تحت تأثیر در هم تنیدگی گزینه با نیروی دوم ناشناخته‌ای در درون انسان هستند و ماهیتی متفاوت با رفتارهای غریزی حیوان دارند. این بی‌توجهی همراه با سخنان مسئولیت‌گريزانه افرادی چون ماکس وبر (وبر، ۱۳۶۸) که می‌گوید ما نه پیامبریم و نه عوام‌فریب [سیاستمدار] (وبر، دانشمند و سیاستمدار) در دامن زدن به وضع موجود و استمرار بی‌توجهی به زیبایی‌ستیزی اندیشه مارکسیستی و بیگانگی اندیشه‌های امثال امیل دورکیم با زیبایی فطری

مؤثر است و به استمرار وضع حاضر که حاصل فقدان هر گونه استراتژی انسانی مؤثر برای مدیریت جامعه است، می‌انجامد. در همین حال مسئولیت و ببری با ظهور افکار پوپولیستی تا مرحله جواز ادعای علمی بدون دلیل علمی دامن گسترده و جامعه معاصر را از احساس رنجی که لازمه تلاش مضاعف علمی برای رفع کاستی‌ها و نارسایی‌های علوم انسانی است محروم ساخته است.

معرفت زیبایی و هنر که در آغاز از سوی افلاطون و ارسطو و امثال ایشان با توسل به متافیزیک از دسترس فهم بشری خارج اعلام شده بود، با رواج منطق بیکن (ماتریالیسم) و منجر شدن آن به مارکسیسم و پوزیتیویسم همانند سایر امور متافیزیکی از حیطه شناخت بشری کنار گذاشته شد اما هنر برخلاف دین و اخلاق هرگز افول نکرد و این‌که چه نیرویی می‌تواند حتی منطقی‌ها و گرایش‌های کمی را به استخدام زیباخواهی و هنر در بیاورد سؤالی است که نقش‌گزین را کم‌رنگ‌تر می‌کند و به اثبات لزوم و امکان فهم علمی زیبایی و زیباخواهی می‌انجامد. برای برداشتن چنین گامی ابتدا باید پذیرفت که انسان می‌تواند چیزی غیر از یک موجود خلق‌الساعه یا حیوان تکامل‌یافته داروین باشد.

برای روشن‌تر شدن اهمیت موضوع کافی است به دیدگاه ریمون آرون (آرون، ۱۳۶۴) توجه کنیم که می‌گوید: جرم به معنای جامعه‌شناختی کلمه چیزی نیست جز کرداری که وجدان جمعی آن را ممنوع می‌داند. با این بیان نکوهیدگی جرم هیچ ریشه‌ای در وجدان فردی انسان ندارد و صرفاً تابع وجدان جمعی است که خود یک پدیده قراردادی محسوب می‌شود؛ اما پدیده‌هایی چون پشیمانی پس از جرم و یا جرائم ثابت مثل قتل را که در همه جوامع محکوم شناخته می‌شوند نمی‌توان با چنین دیدگاهی توجیه کرد.

ادامه سخن ریمون آرون ما را با ابعاد تازه‌ای از این مشکل مواجه می‌کند. وی در مورد کیفر می‌گوید: دورکیم این نظریه را از تعبیر عقل‌گرایانه‌ای که بر تأثیر کیفر به عنوان عامل بازدارنده تأکید می‌کند قانع‌کننده‌تر می‌داند و احتمالاً از لحاظ جامعه‌شناسی، حق با اوست. لکن این راه نباید از نظر دور داشت که اگر چنین باشد و کیفر در حکم گرامتی تصور شود که به وجدان جمعی پرداخت می‌گردد، حیثیت عدالت و اقتدار کیفرها از این رهگذر تقویت نخواهد شد. (آرون، ریمون، ۱۳۶۴: ۳۵۲) به این ترتیب تناقض و سرگردانی به اوج می‌رسد، زیرا اگر دیدگاه دورکیم را واقع‌گرایانه بدانیم و جرم و کیفر را دو پدیده ضروری صرفاً قراردادی بشناسیم، عدالت مفهومی قراردادی و کیفر یک گرامت ستم‌ورزانه خواهد بود و عقل و علم به این ترتیب به ستم‌ورزی حکم کرده و نام آن را عدالت گذرانده‌اند.

مشکل دوم پلی است که در تمام مباحث علوم انسانی میان دو مرحله ناآگاه و خودآگاه ذهن

بشر زده می‌شود و موجب خلط و نادیده گرفتن این نکته می‌شود که اساس دانش انسانی به مرحله ناخودآگاه برمی‌گردد و عاقل بودن انسان آخرین مسئله انسان‌شناسی محسوب می‌شود؛ ضمن آن که عقل صرفاً کارپردازی است که اوامر درون انسان را می‌شنود و به کار می‌بندد و رسالت انسان‌شناسی شناخت همان امر درونی است که نمی‌توان اوامر و نواهی آن را به آگاهی‌های انسان ارتباط داد.

این نکته نیز حائز اهمیت است که غریزه در حیوان بدون دخالت هر عامل دیگری در کمال تعامل عمل می‌کند و حیوان بر خلاف انسان خردمند هیچ‌گاه مرتکب پرخوری یا تجاوز از حد طبیعی رفتار جنسی نمی‌شود و از سوئی بسیاری از اوامر درون انسان بدون دخالت عقل در خارج عملی شده و رفتار ناخودآگاه نامیده می‌شود.

این ادعا که عقل همان هوشمندی حیوان است که در انسان به تکامل رسیده است نیز در حالی مطرح می‌شود که می‌دانیم عقل تنها در شرایط کاملاً غیرغریزی در انسان فعالیت مثبت می‌نماید و هرگاه در خدمت اقتضاهای غریزی قرار گیرد نازیباها را زیبا می‌انگارد و به ارتکاب جرم و حریم‌شکنی‌های زیاده‌خواهانه‌ای روی می‌آورد که از عهده حیوان کامل و هوشمند خارج است. به طور خلاصه، آنچه از زیبایی لذت می‌برد انسان است نه عقل؛ زیرا اگر با تسامح بپذیریم که عقل درک‌کننده زیبایی است، باید لذت زیبایی را نیز خود عقل ببرد نه عاقل.

همچنین هرگاه بپذیریم که عقل درک‌کننده زیبایی است، با این بن‌بست مواجه می‌شویم که درک عقل شامل درک علمی نیز هست، حال آن‌که ناخودآگاه انسان چون نعمتی در معرض تهدید به دفاع از زیبایی می‌پردازد، کمال موجود در آن را با کاستی‌های بیرون مقایسه می‌کند و به کشف آن می‌پردازد، زیبایی را تعدیل‌کننده نازیبایی‌های موجود می‌بیند و به آن تکیه می‌کند و این همه از عهده درک علمی خارج است. به طور خلاصه منشأ زیباخواهی، عاملی است که انسان را به تملک عقل و هدایت آن قادر ساخته است و بدون آن انسان نمی‌توانست زیبایی و عقل را در اختیار گیرد و با علم نیز رابطه برقرار کند. این عامل در نظریه‌پردازی‌های افرادی چون گمبلوویچ تحت عنوان چیز دوم یا غریزه گروهی به عنوان منشأ جامعه مطرح شده است. و عطش پایان‌ناپذیر انسان به زیبایی و درک آن تنها با همراهی عقل و عامل مذکور که ما آن را روح دوم می‌نامیم به پاسخ مورد نیاز می‌رسد.

اکنون به منظور آشنایی بیشتر با روح دوم به بررسی دیدگاه‌های تنی چند از بزرگان

می‌پردازیم.



## ویل دورانت و زیبایی

ویل دورانت (ویل دورانت: ۱۳۴۴) در فصل سیزدهم لذات-فلسفه با عنوان زیبایی چیست مدعی می‌شود که حیوان نیز زیباخواه است و همه زیباخواهی‌ها به‌غریزه باز می‌گردند. او به‌ویژه با سخن کانت به مخالفت برمی‌خیزد که گفته است: نفع و سود در زیبایی شیء زیبا دخالت ندارد؛ (هنتلینگ: ۱۳۷۷) زیرا روشن است که غریزه فارغ از نفع و سود کاری نمی‌کند. دورانت سخن آنتونول فرانس را تکرار می‌کند که ما هرگز به‌درستی نخواهیم دانست چرا یک شیء زیباست. (همان) اما خود وی اعتقاد دارد که زیبایی همانند دیگر امور واقعی در زیست بشری قابل درک و قابل شناخت علمی است. بنابراین با رد محترمانه نظر آنتونول فرانس، دیدگاه فروید را در مرکز تبیین‌های خود قرار داده، پدیده‌های اجتماعی را نیز مولود غریزه می‌داند و تنها اقتصاد و دین را در مواردی با آن در تعارض می‌یابد. وی بی‌آن‌که سخن صریحی پیرامون نسبت به زبان آورد بینش و روش خود را بر اساس نسبت پی می‌ریزد و هنگام بحث از زیبایی، در حالی که فلسفه را در این عرصه ناکارآمد معرفی می‌کند، به بحث فلسفی روی آورده و بیش از هر فیلسوفی در بحث از اصالت شهوت و حیوان بودن انسان دچار اطلاق‌گرایی می‌شود.

در عین حال سخن دورانت درباره روان‌شناسی - که نقش خود را درباره زیبایی انجام نداده و از توضیح رابطه زیبایی با روان آدمی به واسطه اصرار بر غریزی بودن آن بازمانده است - کاملاً درست است و به‌ویژه ارتباط سایر علوم انسانی با روان‌شناسی موجب سرایت ناتوانی‌های روان‌شناسان به این علوم شده است. اما دورانت پس از سلب صلاحیت از روان‌شناسی و فلسفه به جای پاسخ به چرایی مسئله، می‌گوید: تا هنگامی که زیست‌شناسی کاملاً به روان‌شناسی راه نیابد موضوع زیباشناسی در جای شایسته خود نخواهد بود (همان). حال آن‌که این به معنی تبدیل روان‌شناسی به زیست‌شناسی است و امروز زیست‌شناسی توصیفی اهمیت خود را به کلی از دست داده و از دیدگاه علوم انسانی، فرق و فاصله توصیف و علم روز به روز مشخص‌تر می‌شود. این پویایی است که می‌رود تا به آشتی کامل علم و نبوت و تفکیک خرافات و رفع اتهام از حقیقت ادیان بیانجامد.

ویل دورانت زیبایی را در سه محور اصلی زیبایی اشخاص، زیبایی طبیعت و زیبایی هنر بررسی می‌کند و با توصیفاتش که به جای استدلال مطرح می‌کند حتی زیبایی مفاهیمی از قبیل عدالت، امنیت و ایثار را هم به‌غریزه ارجاع می‌دهد. بنابراین به عنوان مثال می‌توان پرسید عاملی که عدالت را تهدید و مختل می‌کند چیست و چگونه می‌توان غریزه را منشأ عدالت‌خواهی انسان و در عین حال عامل تهدید و اختلال عدالت دانست؟ آیا جز این است که غریزه همواره به‌طور حق به جانب عمل می‌کند و این با عدالت‌خواهی منافات دارد؟ همچنین

ایثار عناصر اصلی دستیابی به کاریزماسم و غریزه نمی‌تواند منشأ ایثار باشد و در این قالب علیه خود عمل کند و چنین ادعایی متناقض و مخالف با بینش علمی خواهد بود.

دورانت همانند عموم توصیف‌گران در پیروی از داروین حیوان را دارای درک زیبایی می‌داند و توسعه و عدم توسعه را تنها تفاوت انسان و حیوان در زیبایی خواهی و زیباشناسی معرفی می‌کند. حال آن‌که انسان همه‌گرای حیوان را داراست اما در همه آن‌ها از حیوان ضعیف‌تر و عقب‌مانده‌تر است و حتی این نکته که غریزه جنسی در حیوان موسمی است و در انسان جنبه غیرموسمی دارد نمی‌تواند نشانه‌افزونی غریزه جنسی در انسان نسبت به حیوان باشد؛ بنابراین چگونه می‌توان زیباخواهی انسان را ناشی از تکامل غریزه جنسی حیوانی در انسان دانست؟

داروین در جایی می‌گوید: تا آن‌جا که می‌توانیم حکم کنیم، لذت بردن از زیبایی در حیوانات محدود است به جلب جنس مخالف. اما دورانت برخلاف دلالت صریح این جمله، از آن برای اثبات اصالت غریزه جنسی استفاده می‌کند. از سوی دیگر داروین تطور را آیه بزرگ قدرت خدا می‌داند و اکنون که عصر توصیف‌گری به پایان رسیده فرصت مغتنمی است که از این اصل بدون اعتنا به حاشیه‌پردازی‌های داروین، برای عبور از مانع دوآلیسم استفاده شود تا علوم انسانی به شناخت انسانی که نه خلق‌الساعه است و نه حیوان تکامل یافته نایل آید.

### شیخ اشراق و زیبایی

حکیم شهاب‌الدین سهروردی تعریف زیبایی را شامل عرصه کائنات و ماوراءالطبیعه می‌داند (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۴۲). از نظر وی هر کس به میزان کمال خود از مشاهده زیبایی لذت می‌برد. اما سؤال این است که کمال چیست؟ چرا و چگونه انسان توانسته است به کمالی برسد که کمال خود و دیگران را درک کند و سخن از زیبا و نازیبا بگوید؟ و زیباشناسی چگونه گوهری است که در نهاد انسان هست و در نهاد حیوان نیست؟! سهروردی که جان مایه فلسفه خود را از باورهای ایران باستان گرفته است پیدایش مثنوی و مشیانه را از گیاه ریواس که نشانه‌ای از تطور است نادیده می‌گیرد و این نقیصه‌ای است که اگر در فلسفه او وجود نداشت از خشکی فیکس‌گرایی وی به شدت کاسته می‌شد (سهروردی، ۱۳۶۶). این انتظار علمی از یک فیلسوف از آن رو مطرح می‌شود که زیبایی در عین علمی بودن، بیش از همه علوم انسانی به فلسفه نزدیک است و از سویی به هر صورت فلسفه مبنای علوم است. به هر تقدیر مکتب سهروردی منطق ارسطویی را با به کرسی نشاندن احساس در برابر نگرش ریاضی به چالش می‌کشد. جریان علوم انسانی روز نیز به‌طور ناخواسته با نظریه سهروردی همراه شده و درک زیبایی و جنبش عاطفه در برابر زیبایی را یک درک آتی می‌شناسد که پیش از جنبش فکر و اندیشه تحقق می‌یابد. ازجمله

اسپینوزا (اسپینوزا: ۱۳۶۴) می‌گوید: همین‌که مفهوم واضح و مشخصی از عاطفه پیدا کردیم دیگر عاطفه نیست. (اسپینوزا، کتاب اخلاق، قسمت پنجم، قضیهٔ سوم) و هربرت رید (رید: ۱۳۷۱) اعلام می‌کند: من گمان نمی‌کنم هیچ آدمی که حساسیت واقعی داشته باشد در برابر یک تابلو بایستد و پس از یک تجزیه و تحلیل طولانی اعلام کند که از تابلو خوشش آمده است: مادر همان نگاه اول یا خوشمان می‌آید و یا نمی‌آید. (رید، ۱۳۷۷: ۲۱).

### ملاصدرا و زیبایی

ملاصدرا در آثار مختلفش خود را هم از جمع فلاسفه و هم از صوفیان جدا می‌کند اما هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او مبتنی بر امتزاجی از اصول هستی‌شناسی ارسطویی و تصوف است که هر دو وجود چیزی به نام شر را نفی می‌کنند، زیرا نه شر از وجود خدا صادر می‌شود و نه می‌تواند مظهر و تجلی وجود خدا باشد (صدرالمآلهین: ۱۳۶۹).

صدرا از جانب دیگر بر آن است که چون خدا زیباترین زیباها و کمال مطلق است، عاشق خود و از این رهگذر به دلیل وحدت عاشق همهٔ اشیاء است و عشق در همهٔ جهان سریان دارد. در نظر صدرا زیبایی عبارت از کمال اعتدال عناصر معزوم در یک شیء است و این تعریف کاملاً شبیه با تعریف ارسطو است، اما صدرا می‌افزاید که عشق عبارت است از میل شدید به آن کمال در خود یا در اشیاء و به این ترتیب زیباخواهی همان کمال‌جویی است. وی در عین حال منشأ و اساس زیباخواهی و کمال‌جویی را خودخواهی در معنای مثبت آن می‌داند و بدین‌گونه برخلاف امانوئل کانت قائل به دخالت نفع و سود در تشخیص و تعظیم زیبایی است. بنابراین می‌توان پرسید خدا که همواره تحسین‌کنندهٔ زیبایی است چگونه ممکن است در عین بی‌نیازی و اوج کمال، زیبایی و کمال آفریده‌های خود را از باب خودخواهی مثبت تخسین کند؟ انسان در عین شباهت با حیوان در نفع و لذت‌گریزی، از چیزهایی چون غذا و مسائل جنسی در موارد زیادی صرفاً چون می‌پسندد، لذت می‌برد. نقص بینش صدرایی ناشی از تفکیک این دو دسته موارد است که به نوبه خود با نسبت دادن همهٔ لذت‌ها به کمال نیز تناقض می‌یابد و به علاوه درک زیبایی را که امری ناخودآگاه است با امور خودآگاه پیوند می‌زند. بدین‌گونه ملاحظه می‌شود که نفی حیوان بودن و نفی خلق‌الساعه بودن انسان کافی نیست و علاوه بر آن باید تطور را در کنار قائل بودن به وجود نیرویی غیر از غریزه در درون انسان پذیرفت. توضیح این‌که ارسطوئیان مسلمان و صوفیان، در ادبیات خود سخن از روح خدا به میان می‌آورند که در انسان خلق‌الساعه دیده می‌شود، اما در عینیت بینش دو گروه، این روح خدایی گاه به عقل و گاه به غریزهٔ تکامل یافته تبدیل می‌شود. از سوی دیگر ترانسفورمیست‌ها نیز عقل و غریزهٔ تکامل یافته را قبول

دارند و تنها فرقی که باقی می‌ماند این است که فیکسیست‌های اسلامی سرکوب‌گرایی یا کنترل شدید آن‌ها را عاقلانه می‌دانند و ترانسفورمیست‌های لیبرال آزادی‌گرایی را عاقلانه می‌خوانند.

## دین و زیبایی

در بررسی زیبایی از منظر ادیان طبعاً باید معیارهای هنر مقدس و تفاوت‌های آن را با معیارهای هنر به معنای عام موردنظر قرار داد. اما پیش از ورود به چنین بحثی، مرور میتراثیسم به عنوان دین - فلسفه ضروری می‌نماید. زیرا در بینش علمی هر فلسفه‌ای دین نیست اما هر دینی یک فلسفه است و پایگاه واقع‌گرایی در میتراثیسم از فلسفه‌های دو قرن اخیر اساسی‌تر و روشن‌تر است. آیین میتراثی زیبایی را یک واقعیت و نازیبایی را یک واقعیت دیگر می‌شناسد و بر آن است که برای درک زیبایی به درک نازیبایی نیاز است و بالعکس. بدین‌سان زیبا دیدن نازیبایی‌ها، اهریمن را زیبا دیدن است و نازیبا دیدن زیبایی‌ها به معنی نازیبا دیدن یزدان خواهد بود (رضی: ۱۳۷۱). لغت اهورا مزدا در این آیین به معنی خدای واحد است و یزدان در این آیین جایگاهی همانند جبرئیل یا همان فرشته‌ای دارد که مسلمانان وی را روح می‌نامند: تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر (قدر/ ۴). عنوان مجوسی نیز به معنی آیین منزّه از شرک است و قرآن، مجوس را در ردیف اهل کتاب قرار داده است (حج/ ۱۷). بنابراین ادعای ازدواج ایرانیان با محارم که ویل دورانت به آن استناد می‌کند نیز دروغی بیش نیست. (نک: تفسیر نورالثقلین. ذیل آیه ۱۷ سوره حج). به موجب تحقیقات بوم‌شناسی نیز حتی در جاهایی که نشانه‌ای از حضور دین وجود ندارد تحریم جنسی و ممنوعیت تماس جنسی با محارم به شدت رواج دارد و علوم تجربی این تحریم را به عنوان یک امر مثبت تأیید کرده است. به این ترتیب سؤال بعدی این است که آیا غریزه می‌تواند در عین دعوت انسان به ارتباط جنسی تعیین‌کننده چنین محدوده‌ای برای آن باشد یا نیروی دیگری در وجود انسان تنظیم‌کننده مرزهای میان زیباخواهی و رفتار غریزی است؟!

اکنون به این مسئله می‌پردازیم که در دایره هنر مقدس برخلاف معیارهای عمومی دنیای هنر، ملازمه‌ای دائمی میان هنر و زیبایی وجود دارد و هنر مقدس بر مبنای تضاد زیبایی و نازیبایی (خیر و شر) استوار است. این تضاد حتی در آثار هنری مربوط به ادیان وحدت وجودی مثل هندوئیسم و بودیسم قابل مشاهده است و در اروپا نیز با وجود غلبه فلسفه ارسطویی و رواج ادعای تعلق مشترک خیر و شر به خداوند، رسالت اصلی دین یعنی تفکیک خیر و شر همواره در معماری کلیسایی و آثار هنری موجود در کلیساها رخ می‌نماید. اما در ممالک اسلامی، ممنوعیت هنرهای تجسمی مانع از انعکاس چنین امری در بناهای مذهبی شده است.

هنر مقدس حتی در وحدتی‌ترین ادیان هندی بز اصل اساسی کثرت حقیقت و واقعیت زیبایی به تعداد اشیا زیبا تأکید دارد. لذا توجهاتی نظیر نسبت دادن تکرار اشکال هندسی در آرایش نمای داخلی و بیرونی ساختمان‌های ایرانی به مفهوم وحدت نیز نمی‌تواند این واقعیت را نقض و نفی کند.

به‌طور کلی ارجاع همه زیبایی‌ها به یک زیبایی واحد در سه بینش مختلف به دو گونه قابل مشاهده است: ارجاع فلسفی - تصوفی و ارجاع توصیفی. این دو گونه ارجاع یکدیگر را رد می‌کنند و بسیاری از هنرمندان و طرفداران دین می‌توانند هر دو گونه را به این دلیل رد کنند که زیبایی‌های موجود در هنر هنرمندان را به مصادره اندیشه‌های خود درآورده و هر یک در کمال خودخواهی و بر خلاف واقعیت‌های ملموس، آن‌ها را به یک نقطه ارجاع داده‌اند. به عنوان مثال پافشاری ویل دورانت بر رئالیسم و مبتنی کردن آن بر فرضیه حیوان بودن انسان در حالی است که ادیان به دلیل ماهیت خود و دارا بودن سمت قانون‌گذاری نمی‌توانند با رئالیسم مطلق هنری و نیز با سوررئالیسم سازگار باشند.

از دیدگاه ادیان، مکتب رئالیسم دچار مغالطه آشکار است، زیرا از سویی هم زیبایی و هم نازیبایی را واقعیت‌های مستقل می‌داند و از طرفی می‌خواهد هر واقعیتی را که در زندگی انسان و رابطه او با طبیعت وجود دارد به نمایش درآورد، اما در مقام جمع این دو واقعیت‌گرایی، ناچار به انکار واقعیت شر و نازیبایی می‌شود. ویل دورانت با درک این تفاوت اساسی میان بینش ادیان و مکتب رئالیسم این تفاوت و فاصله را به وجود مایه‌ای از شرک و کفر در هنر نسبت می‌دهد. حال آن‌که با توضیح فوق درمی‌یابیم از دیدگاه ادیان، زیباشناسی مورد نظر دورانت زیبا شمردن نازیبایی است و چنین رئالیسمی به نوع تازه‌ای از ایده‌آلیسم منتهی می‌شود.

از نگاه یک رئالیست واقعی نه تنها در زیباشناسی بلکه در هر چیزی مایه‌ای از نباید دیده می‌شود که همه چیز را مشروط می‌سازد. اما رئالیسم هنری، با مستثنی کردن هنر و معاف کردن آن از تمام نبایدهای قابل تصور، بر علیه رئالیسم خروج می‌کند. این اشکال در کنار ارجاع همه زیبایی‌ها و زیباخواهی‌ها به گزینه دلیل عمده اختلاف زیبایی‌شناسی دورانتی با زیبایی‌شناسی دینی است.

علاوه بر ممنوعیت پرداختن هنر به واقعیات نازینا، به‌ویژه سه دین یهود، مسیحیت و اسلام هنر را در محور دیگری نیز محدود می‌کنند که ویل دورانت قادر به تفکیک این دو از یکدیگر نیست. در جریان رسالت موسی (ع) سامری سیاستمدار و متفکر قوم یهود، تندیس گاو نر زیبایی جوان را در مقام منازعه با ید بیضای موسی (ع) می‌سازد و مردم تمدن آشنای دین‌شناس یهود را علی‌رغم مقاومت‌های هارون (ع) به سجده بر زیبایی اثر خود وامی‌دارد. این هنر‌نمایی سامری

مصداق برجسته شرک مستقیم تلقی می‌شود اما این‌گونه هنرهای بنی اسرائیلی، هنگامی که به اروپا رفت و با هنر یونانی درآمیخت، سراسر اروپا را به مدد اصل مسجیت مسیحی غرق در آثار هنری کرد و نمی‌توان انکار کرد که نه تنها هنر اروپای قرون وسطی بلکه هنر عصر سکولاریسم نیز وام‌دار همین آورده‌های هنر توراتی است. تا قبل از بازگشت به هنر یونانی و احیاء مجدد خدایان در دوران سکولاریسم، عنصر حیا یکی از پایه‌های هنر کلیسایی بود، اما بحث حیا در سایه توجیحات به اصطلاح رئالیستی کنارگذاشته شد و این خود یکی از عوامل برجسته آشفستگی هنر بعد از رنسانس بود.

دین‌گرایی جدید جهانی نیز برای آن‌که تبدیل به جریانی سترون با ثمرات منفی نشود، نیازمند شناسایی این روند و جست و جوی منشأ و انگیزاننده زیباخواهی و زیباگرایی است. قرآن در سوره یوسف از زیبایی شخص به عنوان یک نعمت یاد می‌کند و زیباگرایی قانونمند را در برابر زیبایی قانون‌گریز قرار می‌دهد و ناگهان در اوج درگیری زلیخا با یوسف سخن از برهان به میان می‌آورد: همت به و هم بها لولا آن رای برهان ربه. (یوسف / ۲۴). مقصود قرآن از برهان چیزی فراتر و عمیق‌تر از قانون و اخلاق است که قانون و اخلاق هر دو معلول آن هستند. نقش برهان در حیات بشری حتی به مرحله پیش از زیباشناسی برمی‌گردد و ریشه‌یابی آن در انسان‌شناسی مستلزم جست و جوی منبعی غیر از غریزه است که ما آن را در این مقاله روح دوم نامیده‌ایم. در جست و جوی منشأ دستیابی آدمی به برهان، به لوازمی از قبیل رأی و بصیرت می‌رسیم که خود محتاج یک منشأ مستقل از غریزه‌اند.

باید یادآوری کرد که اصرار بر فیکسیسم و نفی آفرینش تطوری از سوی عناصری مشکوک به درون اسلام و تشیع نفوذ داده شده است و آنان علاوه بر دیدگاه‌های به ظاهر یهودی حتی باورهایی را وارد دین اسلام کرده‌اند که خود و اجدادشان نیز بدان‌ها اعتقادی نداشتند. اسلام برخلاف این دسته بینش‌های القایی و رهبانیت تحریف‌شده مسیحی و بودایی، انسان را نیازمند زیبایی، و زیباخواهی می‌داند و ارضاء غریزه جنسی را از طریق مشروع در شمار واجبات قرار می‌دهد.

اسلام برای غریزه جنسی و زیباخواهی انسان دو منشأ مستقل قائل است اما به در هم تنیدگی این دو فعلیت خارجی توجه شایان دارد. با این توضیح غیرمنصف‌ترین تحلیل‌گران نیز درمی‌یابند که حتی تحریم مواد الکلی و مواد مخدر در اسلام تحریم لذت نیست، بلکه ممانعت از ترک عقل و مسئولیت خردورزی است. از دیدگاه اسلام، انسان فارغ از عقلانیت قادر به درک لذت نیز نیست و اشتباه گرفتن حالات تخدیری با لذت از همین‌جا ناشی می‌شود. اسلام منکر رفتاری است که هم روح دوم و هم در مواردی غریزه از آن متنفر است و متقابلاً معروف رفتاری

است که روح دوم با آن آشنا و موافق است. به این ترتیب منکر معادل نازیبا و پلشت است و معروف را می‌توان زیبای دلنشین ترجمه کرد.

زیبایی با توجه به وصف قرآن از بهشت، هدف آفرینش است. اما این زیبایی دز هیچ مرحله‌ای حتی در آخرت جنبه ارجاعی ندارد و بهشت با تمام زیبایی‌اش که ممکن است مرز نهایی لذت و زیبایی تلقی شود با زیبایی مطلق که خود خداست، فاصله دارد. بهشت بر اساس تعاریف قرآنی مکانی عاری از شرّ و نازیبایی است و طبعاً در چنین مکانی که نه شرّ، نه بدی، نه بدخواهی و نه انحراف و نه بیماری هست می‌توان به انسان آزادی مطلق داد تا به هر چه می‌بیند و می‌خواهد پردازد؛ فيها ما تشبیه الانفس و الاعین (زخرف/ ۱۲) و همه چیز را بی‌آن‌که وجود رقیب دخالتی در آن داشته باشد به‌راستی و آن‌چنان که هست پیوسته زیبا ببیند، چرا که در آن‌جا تکرار و عادت نیز وجود ندارد. با این وصف، بهشت قرآن از نسبیّت فارغ نیست. زیرا زیباخواهی و درک زیبایی و تمام مقولات مشابه آن حرکت هستند و حرکت بدون نسبیّت معنا ندارد. اسلام در آن جهان نیز انسان را در حال حرکت مداوم به سوی کمال می‌بیند اما میان کمال انسانی و کمال مطلق، مرزی دائمی قائل است.

به‌طوری که ملاحظه می‌شود می‌توان دیدگاه اصیل دینی را نزدیک‌ترین دیدگاه به ضرورت‌ها و الزامات نگاه علمی و معیارهای آن دانست و مقاومت علوم انسانی معاصر در مقابل این واقعیت همان نتیجه‌ای را برای علم در بر خواهد داشت که مقاومت غیرمنطقی در برابر علم در آغاز عصر سکولاریسم برای کلیسا به بار آورد.

گرچه استدلال‌های اخیر برای دست کشیدن از فیکسیسم کلیسایی هنوز رنگ کاملاً علمی به خود نگرفته است اما می‌توان مطمئن بود همان‌طور که در قرون وسطی علم توصیفی بر باورهای کلیسایی فایق آمد این بار توصیفات دین‌گرایانه بر علم توصیفی چیره خواهد شد و هر دو دیدگاه افراطی حیات بودن انسان و خلق‌الساعه بودن انسان را از عرصه علوم انسانی کنار خواهد زد؛ با این همه باید نگران پایبندی جریان اخیر به توصیف‌گرایی و عرفان‌زدگی و غفلت آن از ضرورت ارائه علم تبیینی بود.

### معمای زیبایی‌خواهی انسان و کلید آن

اشاره گمبلوویچ و امثال وی به گزینه گروهی به عنوان منشأ جامعه تا حدود زیادی با سخن مقاله حاضر درباره روح دوم قابلیت انطباق دارد. هانری برگسن (برگسن: ۱۳۵۸) نیز در کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین، وجود دو عنصر متفاوت در درون انسان را با بیانی علمی توضیح می‌دهد اما در عین حمله به عدم ژرف‌نگری محققان سرانجام تسلیم ترانسفورمیسم مطلق

می‌شود و از عهده قید زدن بر اطلاق آن بر نمی‌آید. (برگسن، ۲۳: ۱۳۵۸)

علی‌رغم آن‌که اطلاق‌ستیزی علوم انسانی یک امتیاز در همه جا به رخ کشیده می‌شود، همه دانشمندان علوم انسانی در برابر اطلاق «ترانسفورمیسم» سر تسلیم فرود می‌آورند. از جمله برگسن در جست و جوی منشأ اخلاق به سراغ منشأ جامعه می‌رود و انسان را موجودی دو کانونه معرفی می‌کند که میان این دو کانون - من فردی و من اجتماعی - در وجود وی کشاکشی دائمی وجود دارد. وی پشیمانی را که ویژه انسان است همراه با تکلیف در جایگاه مناسب علمی خود قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که رابطه انسان با تکلیف رابطه اعتباری و قراردادی محض نیست، بلکه انسان درونی تکلیف خواه دارد که برقراری تکالیفی با ماهیت ظاهراً قراردادی را امکان‌پذیر می‌سازد. به این ترتیب از نظر برگسن من اجتماعی انسان منشأ تکلیف، کشاکش درونی، جامعه، خانواده، تاریخ، اخلاق و حس پشیمانی است. وی همه این واقعیت‌ها را با روش و بینشی نو اثبات و اعلام می‌کند که لازمه تجدیدنظر در مسیر علوم انسانی و بازگرداندن آن از بستر زیست‌شناسی توصیفی به بستر استدلال علمی است. در عین حال با کمال تأسف هر دو کانون من فردی و من اجتماعی مورد اشاره برگسن در خدمت یک خویش واحد درمی‌آیند و به این ترتیب همه رشته‌های وی در جهت نفی اطلاق ترانسفورمیسم پنبه می‌شود. وی خویش فراهم آمده از تجمیع من فردی و من اجتماعی را غریزه می‌نامد و پیرایش همه حالات درونی انسان را به تضاد و تعامل عقل و غریزه نسبت می‌دهد و بی‌آن‌که منشأ عقل را معرفی کند، ادامه بحث را عملاً در اختیار توصیف‌گران می‌گذارد که عقل را کارپرداز غریزه و نیازهای آن می‌دانند و چنین کارپردازی طبعاً نمی‌تواند هم‌تراز کارفرمای خود تلقی شود.

نقص دیگر کار برگسن این‌جاست که در عین اعتقاد به طبیعی و غیرمصنوعی بودن تکلیف‌خواهی، جامعه‌خواهی، اخلاق‌خواهی و... و ریشه داشتن همه آن‌ها در جای انسان، من فردی و من اجتماعی مورد نظر خود را من آگاه فردی و من آگاه اجتماعی می‌خواند و ملازمه آگاهانه بودن پدیده‌ها با مصنوعی بودن آن‌ها را نادیده می‌گیرد.

با این وصف، موفقیت برگسن را در گشودن راهی تازه در برابر علوم انسانی نباید نادیده گرفت؛ برگسن ریشه جامعه‌خواهی و تکلیف‌خواهی را تا سویدای درون انسان ردیابی می‌کند، اما با تلفیق من فردی و من اجتماعی در خویش ناگزیر می‌شود پای آگاهی را به میان بکشد و به جای بحث از کشاکش غریزه و روح دوم بحث پرتناقض کشاکش میان غریزه و عقل را تکرار کند. حال آن‌که نتیجه چنین بحثی را نیز که تبدیل جامعه به یک پدیده صددرد ساختگی است نمی‌پذیرد و جامعه را بیش و کم ساختگی می‌خواند.

اگر برگسن در میانه راه از دوگانگی من آگاه فردی و من آگاه اجتماعی صرف‌نظر نمی‌کرد



می‌توانست خود را از قید کلمه آگاه نیز برهاند و به من فردی و من اجتماعی برسد که معنی آن اعتقاد به وجود دو امر مستقل است که هر دو به عقل فرمان می‌دهند؛ آنگاه درمی‌یافت که من فردی همان غریزه و من اجتماعی همان فطرت است و ما در اشتباهیم که تاکنون غریزه و فطرت را به معنی مترادف به کار برده و هر دو را یک چیز واحد دانسته‌ایم.

اکنون سؤال این است که چه ملازمه‌ای میان قبول دوکانونه بودن وجود انسان و رد فرضیه حیوان کامل بودن انسان وجود دارد؟! چرا که بدون جدا کردن انسان از مجموعه حیوانات نیز، می‌توان با قبول یک موتاسیون، انسان را دریافت‌گر روح دوم یا فطرت دانست و پذیرفت که به این ترتیب از موجودی تک‌کانونی به موجودی دوکانونی تبدیل شده است. در این صورت مفهوم آفرینش تطوری انسان نیز قابل دفاع‌تر خواهد بود و می‌توان ادعا کرد که این جهش نهایی پس از چند مرحله جهش ناموفق - از گیاه و نه از حیوان - رخ داده و منجر به پیدایش موجوداتی شده است که لزوماً اجداد ما نیستند. شواهدی که از دستاوردهای زیست‌شناسی برای اثبات حیوان بودن انسان آورده شده‌اند نیز بیشتر در جهت اثبات علمی تطور انسان از گیاه به کار می‌آیند.

هانری برگسن همین دیدگاه را به نحوی مطرح کرده و می‌گوید: جهش ناگهانی موجد انسان، ممکن است نه فقط در یک نقطه از فضا و زمان بلکه در بیش از یک نقطه به عمل آمده و با موفقیتی غیرکامل روبه‌رو شده باشد. در نتیجه این کوشش به ایجاد آدم‌هایی انجامیده است که در صورت تمایل می‌توان آن‌ها را همچنان به نام آدمی خواند، لکن باید متوجه بود که اینان لزوماً اسلاف و اجداد ما نیستند (برگسن، ۱۳۵۸: ۳۰۳).

این سخن برگسن با ره‌آوردهای دیرین‌شناسی و آثارشناسی نیز هماهنگ است که نشان می‌دهند حلقه یا حلقه‌هایی میان انسان امروز و بشر جاوه، بشر ساینس، بشر دکتر لیکمی و... در بین نبوده‌اند تا گم شده باشند و تصور حلقه‌های مفقود نتیجه برخورد شتاب‌زده و غیرعلمی توصیف‌گران با موضوع است.

در این جا بد نیست به پاره‌ای نقاط تفاوت غریزه با فطرت اشاره شود که گویای عدم لزوم اعتقاد به اطلاق ترانسفورمیسم و عدم ضرورت نسبت دادن اغلب پدیده‌های بشری به خودآگاه انسان هستند:

۱. غریزه کاربردی محدود دارد و به سیری می‌انجامد، اما کاربرد فطرت نامحدود است و به عنوان مثال انسان هرگز از زیبایی، نیکی، دگردوستی و... سیر نمی‌شود.
۲. غریزه آینده‌نگر نیست ولی فطرت آینده‌نگر است و به ذخیره‌سازی لوازم ادامه‌دستیایی به خواسته‌های خود (اقتصاد، جامعه، تاریخ و...) می‌پردازد.

۳. غریزه به صورت کور عمل می‌کند و از جمله غذا را فقط برای غذا می‌خواهد، اما فطرت به شدت گزینش‌گر است.

۴. غریزه کمیت‌گرا است و کاری با کیفیت یعنی زیبایی ندارد، اما فطرت در مواقعی که سلطه غریزه بر انسان به اشتباه می‌انجامد، انگیزشی به نام پشیمانی دارد.

۵. غریزه از ایجاد حالاتی چون پشیمانی، خنده، گریه و لباس‌خواهی عاجز است، اما فطرت در جهت حفظ پیوند انسان با زیبایی و دفاع از کیفیت در برابر کمیت به تولید این حالات و انگیزه‌ها می‌پردازد.

در عین حال هر دو نیرو یا کانون برای عینیت دادن به خواسته‌های خود محتاج کاربرد (عقل) هستند و محور غلبه فطرت بر غریزه در هدایت این کاربرد، دو حس ممتاز زیباخواهی و دیگرخواهی است که جان‌مایه خانواده و جامعه را تشکیل می‌دهند. به این ترتیب مترادف تصور کردن فطرت و غریزه تنها مانعی است که هم طرفداران فیکسیسم و هم طرفداران تطور با آن مواجهند و همین امر به پیچیده‌تر شدن مداوم مقوله انسان و علوم انسانی به جای رفع پیچیدگی‌ها در طول تلاش‌های دست‌اندرکاران علوم انسانی منجر شده است.

اکنون که بنیان‌های نظریه پیشنهادی ارائه شد، می‌توانیم بدون دغدغه متهم شدن به بحث تعبدی به جای بحث علمی، توجه مخاطبان را به‌سختی از امام صادق (ع) جلب کنیم که فرموده‌اند:

هر پیامبری پنج روح دارد: ۱. روح حیات [روح نباتی] که به وسیله آن تکان می‌خورد و نمو می‌کند. ۲. روح قوه‌ای [روح توان و حرکت انتقالی] که به وسیله آن برمی‌خیزد و فعالیت می‌کند. ۳. روح شهوت [روح غریزه] که به وسیله آن می‌خورد، می‌آشامد و مقاومت می‌کند. ۴. روح ایمان [روح فطرت] که به وسیله آن خداشناس و عدالت‌خواه می‌شود. ۵. روح القدس که به وسیله آن، حامل نبوت می‌شود؛ روح القدس با رحلت پیامبر به امام منتقل می‌شود (کلینی، کافی، باب ذکر ارواح‌الائمه، حدیث سوم).

بر این اساس گیاه یک روح، حیوان سه روح و انسان چهار روح دارد و مورد پنجم از بحث ما خارج است. ضمن آن‌که حدیث مذکور به موجوداتی اشاره دارد که تنها روح نباتی و روح حرکت انتقالی دارند (باکتری) و فاقد مؤنث و مذکر هستند و علی (ع) نیز به موجوداتی در اوایل پیدایش حیات اشاره می‌کند که مذکر و مؤنث نداشته‌اند و آن‌ها را «نسناس» می‌نامند. (مجلسی، بحارالانوار، جلد ۵۴، ۱۴۰۳ ق. ۳۲۲) اما ضرورت توجه علمی به این‌گونه احادیث همواره مورد غفلت قرار گرفته است.

علم در پاسخ به این پرسش‌ها که روح چیست و حیات چیست؟ درمی‌ماند، چراکه کار عقل

و علم بررسی و شناسایی قوانین هستی است که لازمهٔ آن پرداختن به مراحل پس از پیدایش هستی و شکل‌گیری قوانین آن است. چپستی روح و حیات و موضوع تعقل مربوط به قبل از این مرحله هستند و به عنوان مثال سؤالاتی از قبیل پدیدهٔ اولیهٔ جهان از چه چیز آفریده شده است؟ سالبه به انتفای موضوع هستند زیرا مفهوم چنین سؤالی پرسیدن از «علت قانون علت و معلول» است.

در فرهنگ قرآنی، انسان پیش از آن‌که روح چهارم (ایمان) در وی دمیده شود دارای سه روح متقدم بوده و دمیدن روح چهارم در وی می‌تواند همان موتاسیون موردنظر ما باشد که بر اثر آن آدم توانست شایستگی چنین نامی را پیدا کند، صاحب نطق و بیان شود، بر همه چیز نام بگذارد و تمدن‌ساز و زیباشناس شود. در این فرهنگ، انسان که دارای هر دو ویژگی حیوان و فرشته است می‌تواند به سوی برتر شدن از فرشته یا پست‌تر شدن از حیوان به فرمان نفس اماره بالسوء (یوسف/۵۳) حرکت کند و در حیوانی‌ترین حالات نیز وجود نفس لوامه (قیامت/۲) و پیدایش حس پشتیبانی، مرزی است که با نیروی فطرت میان انسان و حیوان به معنای واقعی کلمه کشیده می‌شود.

در حدیثی که نقل شد «عدل خواهی» نتیجهٔ برخورداری از روح فطرت اعلام شده و بر این اساس همهٔ خواسته‌های فطرت به زیبایی و زیبایی نیز به تعادل خواهی و میل برقراری تعادل و عدل در تمام شئون و رفتارهای فردی و اجتماعی برمی‌گردد. همچنان که یادآوری شد هر عدم تعادلی در پاسخ به هر یک از نیازهای غریزی «نازیبایی» است؛ بنابراین پیروزی هر یک از دو طرف در کشاکش غریزه و فطرت تقویت‌کننده یا شکنندهٔ مرزهای تعادل و زیبایی است. در این میان مراد از تعادل یک تعادل نسبی است که در درجهٔ اول مقید به قید شئییت خود شیء است و کمال هر چیز را به نسبت نوع خودش مدنظر قرار می‌دهد. در درجهٔ دوم، تجربهٔ دریافتگر یعنی پیشینهٔ ذهنی او قید مهم دیگری است که افق زیباشناسی و زیباخواهی وی را تعیین می‌کند. با این همه زیبایی همان‌طور که بررسی شد یک واقعیت است و کمال و تعادل نیز به‌نوبهٔ خود واقعیت‌هایی هستند که مقید به هر دو قید مذکور هستند.

### نتیجه

توضیحات فوق با تأکید بر این‌که تمام بحث ما از زیباخواهی و تعادل به ضمیر ناخودآگاه و مرحلهٔ پیش از آگاهی عنایت دارد، مقدماتی برای دستیابی به پاسخ این سؤال مهم روان‌شناسی هستند که انسان در مرحلهٔ مقدم بر آگاهی چیست؟ این توضیحات هرگونه ارتباط میان زیباخواهی و مرحلهٔ خودآگاه حیات بشری را نفی و دخالت نفع و سود را در هرگونه قضاوت

پیرامون حالات درونی انسان منتفی می‌سازند. در ادامه باید به تفکیکی ضروری میان سود فطری و سود غریزی پرداخت و یادآور شد که فعل اخلاقی در برابر فعل مجرمانه، فعلی است که مطابق مقتضیات فطرت انجام یابد. در نتیجه تعریف کانت از زیبایی و تأکید وی بر در میان نبودن نفع و سود نیازمند تجدیدنظر و رفع نقص با محدود کردن اشاره‌ی وی به نفع و سود غریزی و غیر فطری است.

در هر حال غریزه در کشاکش خود با فطرت همواره در پی حذف فطرت است اما تعادل اولین خواسته فطرت و جامعه‌خواهی فطرت انسان نیز حاصل تمایل آن به تعادل و برقراری تعامل بر محور تعادل با غریزه و اقتضائات آن است: از همین رو باید پذیرفت که شخصیت جامعه نیز حاوی همین خصوصیات است و می‌توان افراطها و تفریطهای جامعه را ناشی از غلبه غریزه بر فطرت دانست.

با این مقدمات می‌توان گفت: زیبایی عبارت است از برخورداری یک شیء در شیثیت خود از کمال تعادل با معیارهای فطرت. امید آن‌که تعریف مذکور و تأکید بر دو کانونی بودن انسان در تقویت تلاش‌ها برای دست شستن از اطلاق فیکسیسم و ترانسفورمیسم و انصراف کامل علوم انسانی از توصیف‌گری به سوی استدلال علمی به کار آید و زمینه مناسبی برای توصیف درست انسان‌شناسی به عنوان مقدمه ارائه سایر تعاریف مورد نیاز علوم انسانی فراهم شود.

### منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۶۴، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- اسپینوزا، ۱۳۶۴، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی.
- بارنت، آنتونی، ۱۳۶۶، *انسان به روایت زیست‌شناسی*، ترجمه محمدرضا باطنی و ماه‌طلعت نفرآبادی، چاپ دوم، تهران: نشر نو.
- برگسن، هانری، ۱۳۵۸، *دو سرچشمه اخلاق و دین*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- حویزی، علی بن جمعه، ۱۳۷۳، *تفسیر نورالثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- رضی، هاشم، ۱۳۵۵، *مردم‌شناسی اجتماعی*، تهران: مؤسسه انتشارات آسیا.
- روح‌الامینی، محمود، ۱۳۶۵، *زمینه فرهنگ‌شناسی*، تهران: انتشارات عطار.
- رید، هربرت، ۱۳۷۱، *معنی هنر*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۶۶، *حکمه‌الاشراق*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۹، *اسفار*، اصفهان: انتشارات جنگ.
- قرآن کریم.

- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ۱۳۸۸، ق. کتاب الحجّه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گروچی، جان دی، ۲۰۰۱، مسیحیت، هنر و دگرگونی، زیبایی‌شناسی الهی در تلاش برای عدالت، لندن: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق. بحارالانوار، بیروت: الجامعه لعلوم الائمة الاطهار، داراحیاء التراث العربی.
- نهج البلاغه، ۱۳۳۰، شریف رضی ابوالحسن، ترجمه و شرح علی‌نقی فیض‌الاسلام، تهران: چاپخانه حیدری.
- وِبر، ماکس، ۱۳۶۸، دانشمند و سیاست‌مدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ولاهوس، اولیویا، ۱۳۵۷، درآمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه سعید یوسف، تهران: نشر سپهر.
- ویلادیسو، ریچارد، ۲۰۰۰، الهیات و هنرها رسیدن به خدا از راه موسیقی، هنر و بلاغت، آمریکا: انتشارات پائولیس پارس اینترنشنال.
- ویل دورانت، ۱۳۷۰، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ نهم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۴۴، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: شرکت سهامی نشر اندیشه با همکاری فرانکلین.
- هنفلینگ، اسوالد، ۱۳۷۷، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، تهران: انتشارات هرمس.
- هیس، اچ آر، ۱۳۴۱، تاریخ مردم‌شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انتشارات ابن سینا.