

انسان
و
چیستی زیبایی

مرتضی رضوی

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

<http://www.binesheno.com/Files/books.php>

انتشارات

مرتضی رضوی

انسان و چیستی زیبایی

چاپ اول: ۱۳۸۴

تیراژ:

حروفنگار:

لیتوگرافی:

چاپ:

کلیه حقوق چاپ محفوظ و متعلق است به:

انتشارات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱

جای خالی تعریف در علوم انسانی

۲

زیبایی و چند نسبت دیگر

۳

هنر و زیبایی در آشفته بازار علوم انسانی

۴

زیبایی و درک علمی

۵

ویل دورانت و زیبایی

۶

شیخ اشراق و زیبایی

۷

ملا صدرا و زیبایی

۸

دکتر شریعتی و زیبایی

۹

میتراثیزم و زیبایی

۱۰

دین و زیبایی

۱۱

خوشبختانه و متأسفانه

۱۲

معمای زیبا خواهی انسان و کلید آن

۱۳

چیستی زیبایی: تعریف

۱۴

نگرش منفی سه دین اخیر به برخی هنرها

فهرست مطالب

۱	مقدمه:
۷	ویژگی زیبایی:
۹	زیبایی شخصیت:
۱۲	هنر:
۱۳	اما ویرایش:
۱۴	بخش ۱
۱۴	تعریف
۱۴	جای خالی تعریف در علوم انسانی
۲۰	زیبایی در نگاه ویژه:
۲۳	چاشنی:
۲۵	تعریف فلسفی:
۳۰	بخش ۲
۳۰	زیبایی و چند نسبت دیگر
۳۰	نسبیت از حیث کمال زیبایی:
۳۲	نسبیت در رابطه با نیاز شخص دریافتگر:
۳۴	نسبیت از جانب انسان درک کننده:
۳۴	نسبیت از حیث سلیقه‌ها:
۳۶	نسبیت از حیث غرابت:
۳۶	نسبیت در رابطه با تکرار و عادت دریافتگر:
۴۲	بخش ۳
۴۲	هنر و زیبایی در آشفته بازار علوم انسانی
۴۴	درگیری تمدن‌ها، گفتگوی تمدن‌ها:
۴۶	زیبایی و دمکراسی:
۴۹	زیبایی و تواضع:
۵۴	منشاء حقوق:

عقل و آگاهی:	۵۸
آشیانه‌ی عقل:	۶۰
زیبایی و درک علمی:	۶۳
خللی در نظم:	۶۵
أمیّت و درک زیبایی:	۶۶
درک تخییری زیبایی:	۷۰
در حضور نامدارانی چند:	۷۱
بخش ۵	۷۲
۱- ویل دورانت و زیبایی:	۷۲
سبک شناسی:	۷۲
۳- زیبایی هنر:	۸۹
ویل دورانت و داروین:	۹۱
ویل و شبکه تحریم جنسی:	۱۰۱
موسیقی:	۱۰۷
بخش ۶	۱۱۰
شیخ اشراق و زیبایی:	۱۱۰
بخش ۷	۱۱۸
ملا صدرا و زیبایی:	۱۱۸
آشتی در فیکسیسم و تطوّر کافی نیست:	۱۲۷
بخش ۸	۱۲۹
دکتر شریعتی و زیبایی:	۱۲۹
اهمیت دُم:	۱۳۷
بخش ۹	۱۳۹
میترائیزم و زیبایی:	۱۳۹
ثنویت:	۱۴۱
خاستگاه اصلی میترائیزم:	۱۴۶

۱۴۹	رابطه‌ی میترائیزم و زردشتی با ادیان سامی:
۱۵۱	زیبایی:
۱۵۸	نتیجه:
۱۶۱	بخش ۱۰
۱۶۱	دین و زیبایی - هنر مقدس
۱۶۶	ارجاع:
۱۶۸	یک تنازع به سود دین:
۱۶۹	ادیان و رئالیسم:
۱۸۳	اسلام و زیبایی:
۱۸۵	زیبا خواهی انسان و حقوق بشر:
۱۸۸	ارجاع و اسلام:
۲۰۴	بهشت:
۲۰۷	بخش ۱۱
۲۰۷	خوشبختانه و متأسفانه
۲۱۸	بخش ۱۲
۲۱۸	معمای زیبا خواهی انسان و کلید آن
۲۲۹	معجزه‌ای که از مورچه ساخته است:
۲۳۴	یونسکو و ارتجاع به خرافات:
۲۳۵	نظریه پیشنهادی:
۲۴۰	کلید گم شده:
۲۴۲	پاجوش:
۲۴۲	ویژگی‌هایی از غریزه:
۲۴۳	ویژگی‌هایی از فطرت:
۲۴۴	منبع اصلی این نظریه:
۲۵۰	ارجاع:
۲۵۰	زیبایی و تعادل:

۲۵۱	سه شگفت در یک نظریه:
۲۵۳	بخش ۱۳
۲۵۳	چیستی زیبایی - تعریف
۲۵۴	تعالل:
۲۵۴	جرم:
۲۵۹	شیخ اشراق:
۲۶۱	بخش ۱۴
۲۶۱	هنر - نگرش منفی سه دین اخیر به برخی هنرها
۲۶۳	زبان:
۲۷۴	بلوغ جامعه:
۲۷۶	موعود ادیان:
۲۷۸	هنر تبیینی و هنر غیر تبیینی:
۲۸۰	زبان رمزآلود:
۲۸۶	شمالیل پرستان و شمالیل شکنان:
۲۸۷	هنر غیر تبیینی:
۲۹۱	هنر شعر در نظر سه دین اخیر:
۲۹۷	هنر، تکلیف، جامعه:
۲۹۸	زیبایی، خیال، فرض:
۳۰۲	شیعه:
۳۰۴	شیعه و: زیبایی و هنر:
۳۱۰	شعر شیعی:
۳۱۲	موسیقی:

مقدمه

برای برخی نوشته‌هایم مقدمه نوشته‌ام، برای برخی دیگر، چیزی شبیه مقدمه. و برخی از آن‌ها را بدون مقدمه به حضور خوانندگان تقدیم داشته‌ام. زیرا گمان کرده‌ام نام و عنوان آن‌ها یک مقدمه کامل است گرچه دو کلمه یا یک جمله باشند. به ویژه اگر خواننده به جای زحمت مطالعه مقدمه، سری به فهرست کتاب، بزند. یکی از این کتاب‌ها به دست جناب دکتر محمدی (م، ریحان)، رسیده است. ایشان نقد نامه‌ای تحت عنوان «رویداد تازه در عرصه‌ی نقد فلسفه» نوشته‌اند که در نشریه «امید فردا» شماره‌ی ۱۴، آن را مشاهده کردم. نخستین ایرادی که بر کتاب گرفته‌اند فقدان مقدمه، دوم عدم معرفی نویسندگان از حیث تحصیل، تدریس و آثار، (گرچه از متن کتاب روشن است که آثاری داشته و در حوزه و دانشگاه تدریس کرده است)، سوم این که چرا این کتاب ویرایش نشده است و... در این جا لزوماً و نیز به خاطر اندرز جناب محمدی هم که شده، نکاتی را می‌نگارم:

نام و عنوان این رساله «انسان و چیستی زیبایی» است، از دو عنصر «انسان» و «چیستی زیبایی» تشکیل می‌شود. امیدوارم حساسیت عنصر دوم باعث فراموشی عنصر اول یا تسامح درباره‌ی آن، نشود. مسیر مباحث، خط متداوم رابطه‌ی میان «انسان شناسی» و «زیبا شناسی» است. و هیچ کدام از این دو جدای از هم، در مدّ نظر نیستند.

جریان بحث بیشتر به سراغ فلسفه‌ها، نحله‌های فکری، و ادیان، رفته است. زیرا این خاصیت و ویژگی بحث از زیبایی است، که بیش از دیگر موضوعات چنین روی کردی را ایجاب می‌کند. به ویژه وقتی که عرصه‌ی بررسی، واقعیات، و تعهد نویسندگان بر واقعگرایی باشد و از ذهن گرایی و بینش انتزاعی پرهیز کند.

زیرا در این مسیر غیر از فرهنگ عینی بشر و نحله‌های اندیشه و ادیان او، چیزی نداریم.

فرهنگ‌ها و نحله‌ها سخنان زیادی در دامن وسیع خود جمع کرده به تاریخ سپرده‌اند که به دست ما برسد. اما چیزی را تاریخ برای ما آورده است که می‌توان گفت از سپرده‌های آن‌ها، نیست. چیزی است که خود تاریخ بدون اجازه از آن‌ها به ما می‌دهد و آن عبارت است از: «انتقاد شدید هر دوره‌ی فرهنگی از دوره‌ی پیش از خود»، انتقاد بی‌رحمانه و بدون هیچ اغماض و گذشت. طوری با «قرون وسطی» بازی می‌کنیم که کودکان بازی‌گوش با توپک کوچک خود، می‌کنند. حتی اگر یک کبوتر باز از دست کبوتر خود عصبانی شود او را به رفتار قرون وسطائی متهم می‌کند.

می‌خواهم از این «انتقاد»، انتقاد کنم؟ نه. حتی به آن کبوتر باز نیز ایراد نمی‌گیرم. در افسوس دیگری هستم، چه می‌شد افرادی از میان خود آن مردم در زمان خودشان، از کاستی‌ها و نارسائی‌ها، انتقاد می‌کردند؟ آیا چنین کسانی بوده‌اند؟ اگر بوده‌اند به قول نیچه «زودرس به دنیا آمدگانی بوده‌اند که صدای‌شان به جایی نمی‌رسید»، دیگران با سیمای بزرگوارانه و با روحیه خونسردشان، آنان را اخگرانی ورپریده از کانون آتش گرم جامعه می‌دانستند که بی‌هدف و بی‌قاعده پریده‌اند و به زودی خاموش می‌شوند. گاهی نیز زحمت حرکت دست را بر خود هموار کرده و با ضربه‌ای آن را خاموش می‌کردند. و توجهی به طوفان نکوهش که در دوره متأخر فرهنگها، متوجه‌شان خواهد شد نمی‌کردند.

اینک مثل این که ما مردمان عصر مدرنیته، آگاهانه یا به طور احساس ناخودآگاهانه، می‌رویم دهان دوره متأخر فرهنگی را که پس از ما خواهد آمد، ببندیم پیشاپیش در صدد بیان ماهیت «پست مدرنیسم» هستیم. مانند کودکی

یک ماهه که بخواهد به مادرش زبان یاد بدهد، می‌کوشیم منطق و طرز تفکر عصری را که بس هوشمندتر و داناتر از ما خواهد بود از هم اکنون، راه و رسم هوشمندی معینی با چهارچوبه دقیق، برایش تعیین کنیم. دوست داریم که هرگز از این لوله کشی که ما برایش درست می‌کنیم تجاوز نکند. کوچک‌ترین بخش این روش کودکانه ما «جهانی سازی» «جهانی شدن» است.

زمانی در مشرق زمین، نویسندگی عبارت بود از «جمع کردن آثار متفرق پیشین» - تألیف - و «متفرق کردن آثار جمع شده پیشین» - شرح نویسی - . اکنون دست اندرکاران علوم انسانی هم در شرق و هم در غرب به همان روال افتاده‌اند. مرتب به تکرار مکررات و چرخیدن به محور آن چه توصیفگران در عصر توصیف‌گری آورده‌اند، مشغول هستیم که بت‌هایی را به ما معرفی کرده‌اند هرگز در الوهیت آن‌ها تردید نمی‌کنیم. اگر حرف تازه‌ای هست، جنگ تمدن‌هاست یا طرح گفتگوی تمدن‌ها، که هر دو با صدای بس بلند اعلامیه یأس از علوم انسان را می‌خوانند؛ اولی «علم بر علیه علم»، و دومی اندرز ریش سفیدانه غیر علمی است و سلب مسئولیت از علم می‌کند. هانری برگسن می‌گوید:

«روش دیگری نیز در کار نویسندگی وجود دارد، این روش جاه طلبانه‌تر و نامطمئن‌تر است و قادر نیست بگوید چه وقت به نتیجه می‌رسد و اصلاً نتیجه‌ای در کار خواهد بود یا نه؟»^۱

می‌خواهم بگویم: همین روش نیز سه نوع است: نوعی از آن روش و بینشی است که سوار بر ریل هندوئیسم به سوی عرفان سرخپوستی می‌رود و پیشاپیش اعلام می‌کند برای این راه نه نتیجه‌ی علمی‌ای هست و نه پایانی، و هیچ عطشی را سیراب نمی‌کند. هدف چنین نویسندگی‌ای تشنه‌تر کردن تشنگان است. و توجه

^۱. هانری برگسن، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حبیبی، ص ۲۷۷ - ۲۷۸.

برگسن به همین نوع است که در شرق از قرن‌ها پیش بوده. و در غرب (به نظر من) با کتابچه‌ی برتراند راسل - و پس از مراجعت او از چین - شروع شده است.

نوع دوم، متن‌های ضعیفی هستند که آرایش داده می‌شوند، بی‌درد و بدون رسالت اساسی علمی. در آن‌ها به همه چیز با دید اهمیت نگریسته می‌شود غیر از نتیجه، که نوشته‌های سترون از این قبیل در میان آثار اروپاییان به وفور یافت می‌شود.

نوع سوم: روشی است که از کبک‌های زیبای طبیعت یاد گرفته‌ایم و می‌توان آن را «روش کبکانه» نامید. و اگر به رخ خودمان بیاوریم و در گفتنش شجاعت به خرج دهیم؛ نه تسامح بل که شبیه خود فریبی است. امروز نویسندگی طوری به آن عادت کرده که قضیه برای یک امر طبیعی و حتی بی‌عیب و نقص گشته است؛ نویسنده از تعریف «موضوع» معاف شده و از تعریف آن علمی که درباره‌اش می‌نویسد، معذور گشته است گویی نه نیازی به تعریف هست و نه ثمره‌ای (نتیجه‌ای) بر آن مترتب است. شبیه کبکی که به هنگام احساس خطر سرش را در برف فرو می‌برد تا با نادیده انگاشتن خطر، از آن برهد. و با این عمل احساس آسودگی هم می‌کند. کبک منشی اما همراه با جاه‌طلبی که پرداختن به تعریف را دون شأن علمی خود تلقی می‌کند.

و تأسف‌بارتر این که: در جایگاه خواننده نیز، معمولاً میان صراحت و روشن نویسی، با موضع‌گیری و حتی تعصب، اشتباه می‌کنیم، دوست داریم نویسنده مقاصد خود را به وسیله‌ی «القاء» در ناخودآگاه ما، بکارد، با این سلیقه‌ی شگفت، نویسندگان را تشویق کرده‌ایم که قلم علمی را با قلم هنری القائی، عوض کنند.

نوک قلم تیزتر است. زیرا این علم است که باید هنر را نیز به تحلیل برکشد. هنر در هنر کاوش نمی‌کند و نمی‌تواند بکند. اما علم در علم نیز به

کاوش می‌پردازد. تبدیل قلم علمی به قلم هنر، نقض غرض علمی است. درست است هنر باید در هر رفتار آدمی حضور داشته باشد. لیکن همه چیز را به هنر تبدیل کردن، حذف علم و تعقل است.

علوم انسانی (به قول سی‌رایت میلز) همانند خادمان پیر سرخانه‌ی اشراف قرون وسطی، در خدمت سیاستمداران نه چندان اشراف، مؤدبانه به خدمت مشغول است، البته با سیمای بزرگووارانه و بس خونسرد. این بار نیز چه می‌شد اگر کسانی یافت می‌شدند تکانی به ما می‌دادند؛ دگم‌اندیشی‌ها و اطلاق گرای‌های ما را به ما نشان می‌دادند. تناقض‌های ما را روشن می‌کردند، به ویژه انگشت بر این نکته و نقطه ضعف بزرگ ما می‌گذاشتند که: در اوج واقع‌گرایی چه قدر از واقعیت‌های مسلّم را نادیده می‌انگاریم و گاهی سر از «واقع‌گرایی بر علیه واقع‌گرایی» در می‌آوریم. البته باز بزرگووارانه و خونسردانه هرگز به رخ‌مان نمی‌آوریم که پست مدرنیسم هر چه باشد، بیش از آن چه ما قرون وسطی را تحقیر می‌کنیم به اصطلاح به ریش ما خواهد خندید.

این سخنان اگر از چشم هگل نگریسته شود، آب در هاون کوفتن است، و همیشه دوره‌ی متأخر فرهنگی به دوره‌ی متقدم خواهد خندید، خنده تحقیرآمیز. لیکن نکته این است: اگر چنین است به چه علت در خدمت سیاستمداران حرفه‌ای در صدد «جهانی سازی» هستیم و «جهانی شدن» را به حال خود وا نمی‌گذاریم؟ نکته دوم این که، در این عصر پیشرفته به هر مسأله ریز و درشت اهمیت می‌دهیم، دست کم برای حس کنجکاو نیز نباید به سر و وضع خود یک نگاه باز نگرانه داشته باشیم تا بدانیم آن چشم پست مدرنیسم که به ما با آن خواهد نگریست، چه رنگی است؟

بهانه‌ی خوبی داریم؛ همه کاستی‌های جانکاه را به حساب صنعت بی‌زبان و «زندگی صنعتی» گذاشته‌ایم، با این شوت، توپ به زمین علوم تجربی می‌رود و

سیمای بزرگوارانه‌ی ما احساس راحتی بیشتر می‌کند. در حالی که نگرش هر دوره‌ی فرهنگی به دوره‌ی فرهنگی پیشین، همان نگرش فرهنگی است، نه از دیدگاه علوم تجربی. این بزرگواری مدرن، به جایی رسیده است که متواضعانه و در عین حال مفتخرانه می‌گوییم «علم آن است که بتوان آن را ابطال کرد». اگر این شعار درست باشد (که اطلاق آن درست نیست) با این پرسش مواجه است: پس چرا هیچ پایه‌ای از پایه‌هایی که علوم انسانی روز را بر آن‌ها مبتنی کرده‌ایم، ابطال نمی‌شود؟ و نتیجه این شعار فقط تأمین خونسردی منفی بیشتر، و سلب مسئولیت از دانشمند می‌گردد. هدف پوپر از این شعار هر چه باشد، نتیجه عینی آن همین است.

این گونه نویسندگی، علم را فربه و فربه‌تر می‌کند، اما خود آن را نمی‌شناسد. به نتیجه و نتایج «میان راهی» نیز می‌رسد یا دست کم در هموار کردن و کوبیدن راه علم، نقش دارد. اما چون چنین روش به فربه‌ی و آماسیدگی علم بدون شناخت آن، می‌انجامد، یک سری نتایج فرهنگی و اجتماعی نیز می‌دهد که نه منظور نویسنده بوده و نه مقصود علوم. این «نتایج جانبی» غیر از آن نتایج منفی معمولی، است که ممکن است از اشتباهات در خود آن علوم ناشی شده باشند. این جا است که علم (علوم انسانی) در عین مفید بودن منشاء پدیده‌های منفی و خطرناک جانبی زیاد در عرصه‌ی عینی فردی و اجتماعی بشر، می‌گردد. و این پرسش پیش می‌آید: «چرا علوم انسانی و اجتماعی، نتایج منفی و نکبت‌باری به بشر داده است که از نتایج مفید و سعادت‌آور آن، کمتر نیستند؟».

یکی از مسائلی که در این رساله سعی می‌شود روشن شود، همین سبک و روشی است که به یک «عرف عام» در میان دست اندرکاران علوم انسانی، تبدیل شده است. شناخت کامل موضوع و شناخت یک علم، گام اول در هر کار علمی است. اما هنوز، در تعریف موضوعات علوم انسانی و نیز در تعریف خود

آن علوم، به تعریف رضایت بخش نرسیده‌ایم. اشکال در کجاست و کلید این معما چیست؟ می‌کوشم این کلید را معرفی کنم گرچه دیگران ثابت کنند که آن چه یافته‌ام. صحیح نیست و خودم را نیز به نادرست بودن آن قانع کنند. در این صورت دو کار مهم انجام داده‌ام: آن تسامح کبک گونه را به چالش طلبیده انگشت روی منشاء اکثر ره‌آوردهای منفی علوم انسانی گذاشته‌ام که دست کم چاشنی کار برای دیگران باشد و یک عرصه‌ای دیگر گرچه کوچک، برای کار علمی‌شان، باز شود تا با کلیدی دیگر به حل معما همت بگمارند. و دیگر این که بر خودم روشن می‌شود که یافته‌ام نادرست بوده است. اما در وضعیت فعلی به یافته‌ی خودم سخت یقین دارم و طبیعی است مانند هر نویسنده‌ی دیگر گمان می‌کنم که راه درستی می‌روم بدون جزم اندیشی و یا اطلاق گرایم.

کاری که در این رساله دنبال می‌شود دو چیز است: یکی در انسان شناسی و دیگری در زیبا شناسی که به طور تنیده بر هم، ستون فقرات بحث را تشکیل می‌دهند. بدیهی است در هر قدمی مسائل تاریخی، اندیشه‌های متفکران، پیام‌های ادیان در روندی نسبتاً جامعه شناسانه، مطرح می‌شوند. در این میان جریان سخن با «علوم انسانی به معنی اعم» سر و کار ویژه‌ای پیدا می‌کند به حدی که ممکن است گاهی تصور شود که هدف دوم این رساله شرح نارسائی‌های این علوم است. و چنین نیست. بل که مقصود، «انسان شناسی» و «زیبا خواهی انسان» است (به قول امیل زولا) علوم انسانی را متهم می‌کنم که از یک اصل بزرگ در شناخت انسان، با تسامح و با نوعی تغافل، عبور می‌کنند.

ویژگی زیبایی:

زیبایی چیست و زیبا خواهی از کدام گوشه‌ی جان انسان، بر می‌خیزد؟ اگر جامعه را یک پدیده‌ی کاملاً پدید آمده از آگاهی‌ها و اراده‌های انسان‌ها بدانیم، و اگر اخلاق را صرفاً یک پدیده‌ی قراردادی محض بینگاریم، اگر مسئولیت

پذیری و «تکلیف» را هزینه‌ای بدانیم که انسان‌ها آن را آگاهانه می‌پردازند تا به سودی برسند، اگر پدیده‌ای به نام «لباس» را، پدیده‌ای بنام معبد را و... همه را پدیده‌های «مصنوعی» و فاقد انگیزش‌های درونی در مرحله پیش از آگاهی بدانیم، این یکی را که «زیبا خواهی» نامیده می‌شود، نمی‌توانیم فاقد ریشه‌ی عمیق در درون جان انسان، بدانیم. و مهمتر این که تفکیک و جراحی میان زیبا خواهی و پدیده‌های مذکور، غیر ممکن است.

زیبایی هست، انسان‌ها نیز آن را می‌خواهند، آن را درک می‌کنند و از آن لذت می‌برند و شاید بتوان گفت همه‌ی فعالیت‌های بشر برای نیل به زیبایی‌هاست. لیکن هم هسته‌ی مسأله و هم اطراف و جوانب آن، برای ما روشن نیست.

یک نوع منش بزرگوارانه همراه با تواضع عالمانه در فلان شخص که «دانشمند علوم انسانی» نامیده می‌شود، هست که: علم گستره‌ی پهناوری است باید به آن چه یافته‌ایم شاد باشیم. مسائلی هست که هرگز به آن‌ها نخواهیم رسید، نباید بر توقعی کرد که نتیجه‌اش دگم‌اندیشی و اطلاق‌گرایی، می‌شود.

اما این اندرز ریش سفیدانه وقتی قابل تشکر است که مسأله به گستردگی‌ها و دامنه‌های علوم انسانی مربوط باشد. همان طور که در علوم تجربی چنین است و باید با حوصله‌ای به بزرگی تاریخ گذشته و آینده، در پی آن‌ها باشیم و هرگز علم پایان نمی‌پذیرد. اما مشکل ما در هسته‌ی اصلی علوم انسانی است. و نیز موضوع از آن موضوع‌ها نیست که علم با بینش علمی خود (نه با عجز خود) اعلام می‌کند که آن‌ها از موضوع علم خارج‌اند، مانند «حیات» و پیدایش آن در ماده. یا مانند آن پدیده‌ی اولیه و خمیر مایه‌ی کائنات که انجیل می‌گوید: «خدا خواست باشد و شد» یا قرآن می‌گوید: «کن فیکون». موضوعات علوم انسانی

دقیقاً در دایره‌ی مسئولیت علوم انسانی قرار دارند. چیزی که گفتنش توضیح و اوضحات می‌شود.

و نیز: دیگر نمی‌توانیم در فرهنگ عصر توصیف‌گری قرار بگیریم به آن چه درباره‌ی زیبایی می‌بینیم و می‌شنویم، قانع شویم و همان ظاهر غیر علمی ایده‌ها و شنیده‌ها را با عنوان ارجمند «واقعیت» بپذیریم و دیگر همه چیز تمام. انسان کلان‌های اولیه به این گونه واقعیت‌گرایی بسنده نکرده تا چه رسد به انسان عصر علم و دانش.

زیبایی شخصیت:

خود توصیف‌گران بر این که توصیف‌گر هستند و دارای چنین توانی هستند، می‌بالیدند. بالیدنی که غیر از افتخار به زیبایی درون خود، معنایی نداشت. اگر به آنان گفته می‌شد: این همه فعالیت و کوشش و تحمل زحمات که بر خود هموار می‌کنید و در میان این قبیله و آن طایفه، در صدد گردآوری آمارهای توصیفی هستید، همه‌اش به خاطر انگیزشی است که از غریزه‌ی جنسی شما ناشی می‌شود. می‌پذیرفتند؟ تا ما ایده‌ی آنان را بپذیریم و زیبایی و زیبایی‌خواهی‌های انسان را با رشته‌های موهوم، یک به یک به غریزه‌ی جنسی وصل کنیم؟

زمانی پزشکان نه تنها لباس سفید فرشتگان را به تن می‌کردند، نسخه‌ها را نیز با زبان مقدس لاتین می‌نوشتند. آنان این دو ویژگی را بر خود لازم می‌داشتند تا آن چه در درون دارند (و دیگران فاقد آن هستند) را ابراز کرده باشند: ما گوهر زیبا در درون داریم، زیرا که دانش طب داریم. و یا آن شاعر جامعه‌ی ما که موی سر را دراز و ریش و سبیل را بر هم مخلوط می‌کند، غیر از اعلام این که دارای یک زیبایی درونی است، انگیزه‌ای دارد؟ لباس فرم روحانیان در هر دین و آئین نیز همین معنی را دارد. و همین طور ریش دراز و موی ویژه و عینک فلاسفه و برخی دانشمندان.

حتی به اصطلاح، خراباتیان (و نیز هیپیان و...) زیبایی ظاهری را فدای ابراز مثلاً زیبایی درون می‌کنند. داش مشدی گری (به اصطلاح جلال آل احمد)، نیز به همین نکته می‌رسد.

دقت درباره‌ی تعارض و احیاناً تناقض میان زیبایی ظاهر و زیبایی درون، نشان می‌دهد که در اصل، **غریزه‌ی جنسی از زیبا خواهی پیروی می‌کند، نه این که زیبا خواهی مولود غریزه‌ی جنسی باشد.** ممکن است زیبایی درون در نظر برخی افراد حتی سیمای بدگل فرد را نیز خوشگل بنمایاند که «ولتر» بدگل به دلیل دانش درون، معشوق و محبوب زنان زیبا و برجسته می‌گردد. معمولاً چنین است گرچه ممکن است در نظر عده‌ای نیز زیبایی درون نتواند به بدگلی ظاهر، چیره شود که همسر سقراط تنها قیافه ناخوشگل او را می‌دید و به زیبایی درونی او ارجی نمی‌نهاد. اینک چگونه باید زیبایی را و زیبا خواهی را تعریف کرد. در جهت دارنده: آیا هرکول زیباست یا ولتر. آن فرد کم خرد دارنده‌ی اندام موزون زیباست یا سقراط. کدام یک از اینان خود را زیباتر احساس می‌کنند، آیا سقراط حاضر می‌شود برای رهایی از نق نق همسرش زیبایی درون خود را با زیبایی اندام آن کم خرد، عوض کند.

و در جهت دریافت‌گر: بینش همسر سقراط مورد تأیید انسان‌ها است یا بینش آنان که زیبایی درون را ترجیح می‌دهند؟ و سخن در انسان‌های سالم و نرمال است نه فردی که ممکن است از تعادل کامل روحی برخوردار نباشد.

یعنی حتی با نگرش توصیفی نیز به این نتیجه می‌رسیم که روش توصیفی، کافی نیست و نمی‌توان به آن بسنده کرد. علت عدم دسترسی به یک تعریف در مورد زیبایی و زیبا خواهی (و نیز در مورد هنر) خارج بودن آن از حیطه و توان علم نیست. بی‌تردید یک اشتباه اساسی در انسان شناسی داریم که این مسأله را از دسترس ما خارج می‌کند.

آنا تول فرانس می گوید: «به عقیده‌ی من ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست».^۱

در ضمن مباحث خواهد آمد که دیگران این سخن او را به دلیل دیگری (که دلیل درستی نیست) رد می‌کنند. ولی من می‌گویم: به نظر فرانس باید زیبایی را در کنار مسائلی مانند «حیات» و آن «پدیده‌ی اولیه‌ی آفرینش» بگذاریم و بگوئیم: «ما که خدا نیستیم چستی زیبایی را بفهمیم». با این منطق در حد فهم بشری نیز از آن محروم باشیم. تنها یک تجدید نظر در انسان شناسی می‌تواند راه را برای ما باز کند. البته بدیهی است این تجدید نظر آن قدرها هم آسان نیست. زیرا علاوه بر تجدید نظر در شناخت ماهیت درون انسان، با تجدید نظر در اطلاق «اصل تطوّر» نیز رابطه پیدا می‌کند. با قطع و یقین بر نادرست بودن فیکسیسم و آفرینش خلق الساعه‌ای انسان، اطلاق تطوّر نیز باید قید بخورد، که متأسفانه همان طور که هنوز هم برخی‌ها بر فیکسیسم اصرار دارند، طرفداران تطوّر نیز در اطلاق آن، دچار اطلاق گرایی شدید شده‌اند.

یک ویژگی دیگر نیز درباره‌ی زیبایی خواهی هست که آن را با دیگر نیروهای درونی انسان، متمایز می‌کند. مثلاً در مقایسه با عقل: با گسترش علم، صنعت، و مدنیت، عقل نیز گسترش می‌یابد. اما زیبا خواهی حتی با عقل نیز فرق دارد؛ توسعه‌ی زیبایی‌ها به هر وسعتی که باشد و تنوع یابد، گستره‌ی زیبا خواهی طبیعی انسان را پر نمی‌کند. که توسعه‌ی زیبا خواهی در اثر توسعه مدنیت، آن را دو چندان می‌کند. در این مطلب می‌توان گفت نه تنها عقل، شاید هیچ مثالی که بتوان برای زیبا خواهی آورد، وجود ندارد، حتی از خواسته‌های منفی یا بیمارگونه، که بر فرض گفته شود: «با توسعه‌ی ثروت فرد یا جامعه، حرص و آز فرد و جامعه نیز توسعه می‌یابد. یا در اثر شهوت‌رانی. شهوت فرد بیشتر مشتعل می‌گردد». زیبا خواهی پیشاپیش گستره‌ی خود را دارد و این

^۱ لذات فلسفه، ترجمه زریاب، ص ۲۱۷.

جامعه است که با توسعه‌ی خود به دامنه‌های آن نزدیک می‌شود. این موضوع درباره‌ی زیبا خواهی، از فاز «قوه و فعل» نیز از جهتی خارج است.

هنر:

در این جا باید میان «هنر دوستی انسان» و زیبا خواهی او، اشتباه نشود. هنر بدواً و اساساً یک پدیده‌ی ارادی و مربوط به مرحله آگاهی است. اگر یک اثر هنری همراه با زیبایی باشد، زیبایی آن به عنوان حقیقت زیبایی مورد خواهش انسان است، نه به عنوان یک زیبایی مصنوعی. زیبایی زیباترین پدیده‌ی امروزی اگر به انسان کلان اولیه ارائه می‌گشت، برای او قابل درک بود. اما ساده‌ترین پدیده‌ی عقلانی امروزی در نظر او قابل درک نبود و شاید ترسناک هم می‌نمود. البته این فقط یک مثال است و گرنه، تفکیک میان یک پدیده‌ی امروزی (و هر پدیده) و زیبایی آن، امکان ندارد، مگر با فرض‌های انتزاعی بعید. مقصود این است که در یک اثر هنری زیبا، دو مقوله وجود دارد: هنر و زیبایی. که اولی هم برای خود هنرمند و هم برای شخص دریافت‌گر، یک «مُدِرک در مرحله آگاهی» است. لیکن دومی، خواسته و مُدِرکی است با ریشه‌ای در اعماق جان هر دو، یعنی هم در جان هنرمند و هم در جان دریافت‌گر، در پدیده‌های طبیعی نیز چنین است: وقتی که کسی یک درخت زیبا را می‌بیند، دو قضیه و داوری صادر می‌کند: «آن درخت است» و «آن زیباست». جمله اول کاملاً به مرحله آگاهی محدود است. اما جمله دوم حکایت از یک خواهش عمیق درونی دارد که سرچشمه‌ی آن در پیش از مرحله آگاهی است.

در ضمن بحث خواهد آمد که خود «زیبا خواهی» امری است کاملاً مربوط به مرحله پیش‌تر از آگاهی، و «درک زیبایی» نیز در مرحله‌ی پیش از «تحلیل‌های آگاهانه» است. این موضوع وقتی بهتر شناخته می‌شود که یک اثر هنری فارغ از زیبایی را به نظر بیاوریم، می‌بینیم هم رابطه‌ی پدید آورنده‌ی آن و هم رابطه‌ی کسی که به آن می‌نگرد، هر دو رابطه‌ی کاملاً آگاهانه است. و هر امر تعجب انگیز، زیبایی نیست.

نتیجه‌ی نهایی: زیبایی و زیبا خواهی، گلوگاه همه‌ی مشکلات علوم انسانی است. اگر در آن موفق شویم، به یک «انسان شناسی» روشن خواهیم رسید و عمده مسائل حل خواهد گشت.

اما ویرایش:

کسی که در زیبایی و هنر، حرف می‌زند، طبعاً بیش از دیگران به اهمیت ویرایش توجه دارد. شاید من نیز شباهتی به آنان داشته باشم و ضرورت ویرایش برایم روشن باشد. اما وقتی که مطلب حساس است؛ برخی ویرایش‌ها گوی سخن را طوری می‌فشارند که به حال احتضار می‌افتد. و یا طوری به آن وسعت می‌دهند که ژورنالیزه می‌گردد. نوع دیگر از ویراستاری هست که خود، ویرایش شده است. جناب دکتر محمدی که خود از اهل قلم است و (م، ریحان) ش نشان می‌دهد که شاعر هم هست، طبعاً اوضاع نویسندگی در جامعه ما را بهتر می‌شناسد.

بهانه خوبی است تا نویسنده از خواننده بخواهد آن گوشه از بزرگواری را که «اغماض» نامیده‌اند، فراموش نکرده و کاستی‌های نوشتاری و محتوایی نویسندگان ایرانی از قبیله‌ی من را با آن ترمیم کند که گفته‌اند: کریمان عذر پذیرند.

مرتضی رضوی

۱۳۸۴/۷/۲۰

بخش ۱

تعریف

جای خالی تعریف در علوم انسانی

از الفبای اولیه‌ی فهم بشر این است که هر سخنی موضوعی دارد. انسان‌ها از سخن بدون موضوع مشخص، با عنوان ناخوشایند «هزیان» تعبیر می‌کنند. وقتی که گفتار و گفتگو از جنبه‌ی علمی و تخصصی برخوردار می‌شود. تعیین موضوع بیشتر اهمیت می‌یابد و نیازمند دقت‌هایی می‌گردد که بدون آن دقت‌ها، فاقد روح علمی می‌گردد.

تعریف صحیح موضوع، نشان می‌دهد که موضوع بحث علمی، شناسایی و تعیین شده است. در هندسه می‌گوییم: موضوع هندسه «شکل» و «حجم» است. این دو را می‌شناسیم و یا به عنوان «پیش فرض» شناخته شده فرض می‌کنیم و سپس به مسائل هندسی می‌پردازیم. و در تعریف علم هندسه می‌گوییم: هندسه علمی است که ما را به احوال اشکال و احجام آشنا می‌کند.

اما اگر شناختن خود اشکال و احجام پیش از شناختن احوال‌شان، مورد نظر ما باشد، باید قبل از تعریف علم هندسه به تعریف شکل و حجم پردازیم و در چیستی شکل، چیستی حجم، بیندیشیم.

چیستی زیبایی نیز از این قبیل است. در تعریف «زیبایی» نباید عناصر «علم زیبا شناسی» را دخالت داد. پرهیز از دخالت دادن عناصر یک علم در تعریف موضوع آن علم، سخت دشوار است به حدی که می‌توان گفت همه منطوق‌ها یعنی منطوق هر علمی، در همین گلوگاه دچار پریشانی می‌گردد حتی منطوق ریاضی. به شدت مشکل است تعریفی به موضوع ریاضی بدهیم در عین حال عناصری از مسائل علم ریاضی را در آن دخالت ندهیم. البته مراد آن عناصری

است که در تعریف ایجاد اختلال می‌کند، نه آن عناصری که قهرراً لازمی سنخیت موضوع با مسائل مربوطه است.

به عبارت دیگر: مشکل در همین تشخیص عناصری که لازم و ملزوم جان موضوع است از عناصری که در حیطه تک تک مسائل موضوع، است، می‌باشد. در منطق ارسطویی - که منطق علم ذهن شناسی است - کوشش شده فرق میان این دو نوع عناصر، با «فصل» و «عرض» مرزبندی شود تا بدین طریق از دخالت عناصر تعریف یک علم در تعریف موضوع آن علم، جلوگیری شود که باز هم چندان توفیق کاملی حاصل نشده است به ویژه اگر آن منطق را منطق فلسفه بدانیم، که زمانی این چنین بود.

از قضا در این صورت، دخالت عناصر علم، در تعریف موضوع، خیلی بیش از آن می‌شود که درباره علوم دیگر رخ می‌دهد. یک مقایسه میان منطق تفتازانی (تهذیب) و منطق سبزواری (منظومه) نشان می‌دهد که سبزواری با چه راحتی و آسانی مسائل فلسفی را در منطق آورده است که تهذیب بیش از چند برگ نیست اما منظومه یک کتاب بزرگ است.

این معضل در علوم انسانی (در حد غیر قابل مقایسه‌ای) بیش از علوم تجربی است. به حدی که برای هیچ کدام از علوم انسانی تعریف نسبتاً رضایت بخشی نداریم، تا چه رسد به تعریف رضایت بخش و تا چه رسد به تعریف صحیح. وانگهی تا چه رسد به تعریف موضوع یک علم از آن علوم. در تعریف علم اقتصاد مانده‌ایم تا چه رسد به تعریف موضوع آن. همین طور انسان شناسی، روان شناسی، سیاست و ...

این مشکل حتی در علم «ذهن شناسی» که دارای بهترین و پالایش شده‌ترین و قاعده‌مندترین منطق است، کمتر از دیگر علوم انسانی نیست. یعنی اگر منطق ارسطویی را ویژه‌ی ذهن شناسی بدانیم (که چنین هم هست) باز این مشکل سر جای خود هست. وقتی این مطلب بیشتر روشن می‌شود که مسأله را در میان

غربیان بنگریم؛ آنان که چند قرن است منطق ارسطویی را از عرصه دیگر علوم انسانی بیرون کرده‌اند باز نتوانسته‌اند برای موضوع ذهن شناسی و علم ذهن شناسی، تعریفی بهتر از تعاریفی که در دیگر علوم انسانی دارند، بدهند. دانش «شناخت شناخت = جامعه شناسی شناخت» همچنان روی «ذهن ناشناخته» با پیش فرض صرفاً فرضی، پیش می‌رود.

هستند کسانی که اعلام کرده‌اند: این همه دقت در پی‌گیری حقیقت هر شیء و هر موضوع، ره به جایی نمی‌برد. و در توجیه این سخن‌شان به شعار استمالت آمیز «حقیقت‌ها را خدا آفریده تنها او قادر به شناخت آنهاست نه بشر» متمسک شده‌اند.

این اعلامیه همراه شعار مذکور درست است. زیرا «اطلاق خواهی» برای بشر، غیر از بازدارندگی از علم، حاصلی ندارد. اما سخن در این نیست. پس از پذیرش این اصل در همه علوم اعم از تجربی و انسانی، مشاهده می‌کنیم در علوم تجربی به تعریف‌های رضایت بخشی رسیده‌ایم. رضایت بخش به این معنی که تعریف‌های نسبی موجود در علوم تجربی دانش ما را پیش می‌برد و در عین حال ما را دچار انحرافات بزرگ علمی نمی‌کند و در بدبینانه‌ترین بینش سودش به ضررش می‌چربد. اما در علوم انسانی همگی اعتراف داریم که با همه گستردگی آن‌ها، به مغاک‌های سهمگین اشتباه، فرو رفته‌ایم.

اگر عصر مدرنیته و زندگی مدرنیسم را در نظر بگیریم و دو جنبه علوم تجربی، و علوم انسانی آن را از هم تفکیک ذهنی کنیم می‌بینیم همه کمبودها، نواقص و اشتباهات و انحرافات جامعه بشری در دوران مدرنیته، از علوم انسانی ناشی شده‌اند. علوم تجربی و صنعت در این بین هیچ تقصیری ندارند.

نسبی گرایی و پرهیز از اطلاق گرایی، یک واقعیت است که باید در همه علوم رعایت شود. اما با رعایت همان نسبی گرایی باز در علوم انسانی

وامانده‌ایم. و به خوبی روشن است همه واماندگی‌ها در علوم انسانی به یکی از آن‌ها بر می‌گردد که «انسان شناسی» نامیده می‌شود.

باز در این جا به شعار دیگر می‌رسیم: «انسان موجود ناشناخته است». باز هم درست اما این ناشناختگی تا چه حد؟ تا جایی که علوم انسانی به جای نعمت به نعمت تبدیل شوند؟ آن هم پس از این همه گسترش و توسعه.

خود این سخن نوعی اطلاق گرایی است؛ اگر انسان موجود ناشناخته است پس کار و نقش و رسالت دانشی بنام «انسان شناسی» چیست؟ اتفاقاً سرنخ این کلاف پیچیده نیز در همین علم است و همه مشکلات در همه‌ی علوم انسانی به انسان شناسی بر می‌گردد.

با این که «اطلاق گرایی» توقع بی‌جا شمرده شده و به اصطلاح خارج از «طاقه البشریه» دانسته شده و خودمان را (هم در غرب و هم در شرق) از این تکلیف شاق معاف داشته‌ایم باز به تعاریف علوم انسانی در حد تعاریف علوم تجربی دست نیافته‌ایم. چرا؟ در پاسخ این پرسش گاهی می‌گویند: برای این که ویژگی علوم انسانی همین است.

اولاً خود طرفداران این سخن می‌دانند که خودشان نیز چندان اطمینانی به این سخن‌شان ندارند. در ثانی: این پاسخ در این عصر که علوم انسانی به سرعت پیش می‌روند (و اهمیت خویش را بیش از پیش نشان می‌دهند، تعیین کننده‌ی سرنوشت افراد و جامعه‌ها، شناخته شده‌اند، سعادت و عدم سعادت انسان‌ها و جامعه‌ها را رقم می‌زنند) پاسخی است عوامانه.

مسأله در قالب پرسش دیگر: چرا تکامل و پیشرفت علم «انسان شناسی» در میان علوم انسانی کمتر و ضعیف‌تر از همه آنهاست. مثلاً انسان شناسی در مقایسه با جامعه شناسی، در گام‌های نخست وامانده است و در مقایسه با روان شناسی در قدم‌های اول به گل نشسته است؟ در حالی که باید قضیه برعکس می‌شد؛ زیرا این انسان شناسی است که باید موضوع‌های دیگر علوم انسانی را

توضیح داده و به آن‌ها معرفی کند. یعنی آن علوم باید موضوع‌شان را از انسان شناسی بگیرند.

با این نگاه و رویکرد مشاهده می‌کنیم که نه تنها مسأله خیلی مهم و اساسی است بل که منشاء همه گرفتاری‌ها و کاستی‌های دوران مدرنیته، همین مطلب است. و با دقت در این مسأله در می‌یابیم آن چه گفته‌اند، «این گرفتاری‌ها و کاستی‌ها لازمه‌ی زیست صنعتی و همزاد حتمی صنعت گرائی است» دقیقاً اشتباه و نسبت به علوم تجربی و صنعت، غیر منصفانه است.

اگر علوم انسانی به موقع و به جا و به طور صحیح، رسالت خود را انجام می‌داد می‌توانست حتی درباره‌ی محیط زیست نیز صنعت را هدایت کند. دولت‌ها جنگل‌ها را می‌سوزانند تا به زمین کشاورزی تبدیل کنند. زیرا در اثر ناتوانی علوم انسانی، بشر به یک موجود صرفاً کمیّت گرا تبدیل شده است. اگر سخنی از زیبایی و هنر می‌زند و مشتری فلان تابلوی زیبا می‌گردد ابتدا ارزش اقتصادی آن را در بازارهای مزایده‌ای محاسبه می‌کند و دستکم با داشتن یک اثر هنری زیبا در منزل، از تملک آن بیشتر لذت می‌برد تا از زیبایی آن.

اگر امروز سر و صدایی برای حفاظت محیط زیست بلند شده، باز یک بینش برخاسته از خود علوم تجربی است که زنگ خطر را به صدا درآورده است. علوم انسانی در این احساس مبارک، هیچ دخالتی ندارد. کسانی که پیمان کیوتو را امضاء کرده‌اند دقیقاً به دلیل خطرهایی امضا کرده‌اند که علوم تجربی آن‌ها را فراز کرده است نه به دلیل انسانیت و زیبا خواهی.

امروز مدرنیته در دیدار و گفتار عده‌ای زیاد، تحقیر می‌شود، نکوهیده می‌شود، اندیشمندانی آن را نه چیزی که دوره‌اش به سر آمده بل که مرده حساب می‌کنند و فاتحه‌اش را می‌خوانند و در اندیشه پیشگویی پست مدرنیسم

هستند.^۱ اما کسی نمی‌گوید عامل مشخص فرسودگی و میکروب بیماری این میت که زمانی غوغای عظیم هستی را برانگیخته بود، چیست؟ آیا عیب در خود مدرن بودن آن، است یا کمبود بزرگ در جای دیگر است.

باید گفت: انسانی که از مدرنیته خسته شده و مدرنیته نیز در دست او فرسوده شده، با هر رسم و آئینی که فردا به عنوان پست مدرنیست بیاید باز همین نوع مشکلات را خواهد داشت. آیا این سرنوشت قطعی بشر است که در همه دوران‌ها با دشواری‌ها، مشکلات و کاستی‌های جان سوز زندگی کند؟

باز خودمان را با شعار «نباید مطلق خواه بود»، دلخوش کنیم، یا سخن برخی از مؤمنان ادیان را قانع کننده بدانیم که: «دنیا همین است هیچ وقت برای انسان آسایشی نخواهد بود». اما مشکل ما همان آسایش نسبی است که هم علم و هم دین به دنبال آن هستند. البته نه آن پیرایه‌های دینی که تارک دنیایی را بهترین زیبایی، می‌دانند. بدبینانه نیست اگر گفته شود: آن چه بر سر بشر در تاریخ آمده در فاز نسبیّت نیز تأمین کننده «حداقل» برای انسان عاقل، نیست.

برخی می‌گویند: منشاء کاستی‌های مدرنیسم، گزینش بستر تک بعدی برای زندگی بود که بعد معنویت به فراموشی سپرده شد. لیکن باید پرسید: چرا تک بعدی اندیشیدیم و چرا تک بعدی شدیم و از اعتدال طبیعی خارج شدیم؟

این پرسش و پاسخ‌ها ادامه دارد؛ برخی دیگر می‌گویند: به دلیل رواج منطق‌های ماتریالیسم از بیکن تا اگوست کنت و منطق پوزوتیویسم او، که می‌بایست فقط منطق علوم تجربی می‌بود و شامل علوم انسانی نمی‌گشت، دچار این گرفتاری‌ها شدیم. باز باید پرسید، چرا این اشتباه را کردیم عامل و منشاء و چون و چرای این اشتباه چیست و در کجاست؟

^۱ و جالب این که این گونه پیشگویان بیشتر کسانی هستند که به اردوی «وبریسم» و «پوپریسم» وابسته‌اند که با هر نوع تاریخی اندیشی و پیشگویی مخالف‌اند.

واضح است که می‌کوشم مسأله را کاملاً فراز کنم و همه پرسش‌ها را به یک نقطه واحد برسانم تا ریشه‌یابی شود و روشن گردد معماهای به ظاهر متعدد و مختلف در واقع فقط یک معمای واحد هستند که در قلب «انسان شناسی» قرار دارد و دیگر علوم انسانی را دچار آفت کرده است آن‌گاه کلید حل این معما را - نه از خودم بل که از یک منبع علمی بس مطمئن‌تر همراه با تبیین دقیق علمی - ارائه دهم که به نظر خودم دست کم در حد یک «فرضیه‌ی پیشنهادی» برای دست اندرکاران علوم انسانی راه گشا و سازنده است و می‌تواند خیلی از موانع بزرگ را از پیش راه علوم انسانی بردارد. فرضیه‌ای که دست کم تعاریف علوم انسانی و تعریف موضوع‌های آن‌ها را، در حد تعاریف علوم تجربی و موضوعات‌شان، روشن کند.

زیبایی در نگاه ویژه:

بحث بالا یک نگاهی کلی و عمومی و گذرا بود بر علوم انسانی، که چشم اندازی بود بر آشفتگی چیزی بنام «علم» در این عرصه. اما در این میان مسأله «زیبایی» و «زیبا شناسی» در یک نگاه ویژه، بغرنج‌تر و مجهول‌تر است. تعریف‌های متعدد و مختلف برای زیبایی گفته‌اند و همگان اجماع دارند که همه آن‌ها ناقص و نادرست هستند در حدی که حتی برای جریان بحث و تحقیق علمی متسامحانه نیز کافی نیستند که علم زیبا شناسی همچنان بدون تعریف موضوع و بدون تعریف خودش، بی‌قاعده و بی‌قانون جریان دارد، که صد البته به جایی نیز نمی‌رسد.

ارسطو: زیبایی عبارت است از برآیند نظم، تقارن و تعین که علوم ریاضی آن‌ها را در درجات معین مشخص می‌کند.^۱

یا به قول ویل دورانت: در نظر ارسطو، زیبایی عبارت است از هماهنگی و تناسب و نظم آلی اجزاء در کل به هم پیوسته.^۱

^۱ اسوالد هنفلینگ، چیستی هنر، آغاز جستار دوم، ترجمه علی رامین.

اگوستین قدیس (۵۰۰ ق م): بر اثر تناسب است که اشیاء زیبا دلیپذیرند. -
یعنی زیبایی همان تناسب است.^۲

ارل، آو، شفر بوری: زیبایی جز حقیقت نیست چشم انسان این حقیقت را در می‌یابد.

از مقایسه‌ای که **ژان ژاک روسو**، میان توان زیبا شناسی انسان اولیه و انسان پیشرفته، می‌نماید، بر می‌آید که به نظر او زیبایی عبارت است از تصور انتزاعی ذهن از تناسب و نظم در یک شیء.^۳

ادموند برک: بخش قابل توجهی از زیبایی به عدم تناسب مربوط است و عنصری از عدم تناسب نیز در زیبایی شیء دخالت دارد.^۴

کانت و شوپنهاور: زیبایی صفتی است که موجب می‌شود دارنده آن قطع نظر از فواید و منافعش، خوشایند گردد و در انسان سیر و شهودی غیر ارادی و حالتی خوش دور از نفع و سود، برانگیزد.^۵

در تعریف ارسطو؛ درست است نظم، تقارن، و تعین هر سه از شرایط لازم زیبایی هستند اما کافی نیستند. همان طور که خواهد آمد مراد از نظم، نظم طبیعی است (زیرا بحث در زیبایی است نه در هنر) نه نظم ریاضی صنعتی و هندسی، و در عرصه طبیعت هیچ چیز نامنظم وجود ندارد. و همچنین است تقارن و تعین. پس لازم بود ارسطو لفظ «کمال» را - گرچه در فاز نسبیت - در تعریف می‌آورد که: زیبایی عبارت است از برآیند کمال نظم، کمال تقارن و کمال تعین.

۱. لذات فلسفه، ترجمه زریاب، ص ۲۱۸.

۲. چیستی هنر، ص ۶۳.

۳. چیستی هنر، همان.

۴. همان.

۵. لذات فلسفه، ص ۲۱۹.

شاید همین معنی را در جمله بعدی او دریابیم که می‌گوید: «... که علوم ریاضی آن‌ها را در درجات معینی مشخص می‌کند.» یعنی مراد از درجات همان درجات کمال در نسبیت، باشد. لیکن اصل و اساس این جمله، مورد سؤال است؛ معیار و معیارهای زیبایی یک شیء، و نیز معیار و معیارها برای درک زیبایی، نمی‌تواند علوم و قواعد و فرم‌ها و فرمول‌های ریاضی باشد.

زیبایی «کیفیت» است و موضوع ریاضی کم متصل و کم منفصل است و مدرّج بودن کیفیت زیبایی، موجب نمی‌شود که ماهیت آن به کمیت تبدیل شود و با معیارهای کمی شناخته شود. حتی اگر رابطه کم‌ها را نیز بر آن بیفزائیم یعنی رابطه کمیات با کیفیات را در نظر بگیریم، باز ریاضی نمی‌تواند معیار محاسبه یا معیار تشخیص زیبایی باشد، تا چه رسد که نظم ریاضی یا تقارن ریاضی و نیز تعین ریاضی، ایجاد کننده‌ی زیبایی باشند.

بنا به نظریه او باید ریاضیمندان فائق‌ترین زیباشناسان و موفق‌ترین هنرمندان باشند. در حالی که قضیه اگر بر عکس نباشد دستکم در واقعیت عینی، صادق نمی‌باشد. هنرمند مهندس نیست حتی هنر کوبیسم در تندیس سازی یک کار هندسی نیست.

درست است هر چیز طبیعی یا مصنوعی حتی موسیقی، از موازین ریاضی برخوردار است و ریاضیات در هر چیزی دخالت دارند. و در بیان کلی: هر چیز (غیر از خدا) مشمول اصول ریاضی است و هیچ شیئی در این عالم هستی مجرد از زمان و مکان نیست و نمی‌تواند باشد. و زمان و مکان نیز مجرد از ریاضی نمی‌تواند باشد.

اما این اصل عمومی، عمومی است مخصوص زیبایی و زیباشناسی نیست و (به قول خود منطق ارسطویی) نه «فصل» است و نه «عرض خاص» و نه «عرض عام در حدود محدود» بل که عرض عام است بر همه موضوعات و علوم. پس چنین تعریفی به منزله‌ی یک «شرح الاسم» هم نیست.

ادموند برک اساساً «تناسب» را نمی‌پذیرد به «تناسب مخدوش» معتقد است یعنی تناسبی که با نوعی عدم تناسب نیز همراه باشد. و ریاضی با چنین تناسب مخدوش، سازش ندارد. اصالت و کاربردی که ارسطو در این تعریف به علوم ریاضی می‌دهد درست شبیه اصالت و کاربردی است که فیثاغورسیان در کل فلسفه به ریاضیات می‌دادند. اصالتی که به نوعی در مکتب دکارت نیز حضور دارد.

در اثر این گونه کاستی‌هاست که دیگران تعریف او را صحیح ندانسته و به

دنبال تعریف‌های دیگر رفته‌اند.^۱

قدیس آگوستین که می‌گوید: «بر اثر تناسب است که اشیاء زیبا دلیپذیرند»، او در حقیقت «علت دلیپذیری» را توضیح می‌دهد نه زیبایی را، نتیجه سخنش این است که: زیبا یعنی دلیپذیر و زیبایی یعنی تناسب.

تناسب چیست؟ یا همان سه مقوله نظم، تقارن و تعین است که بررسی شد و یا چیزی و چیزهایی بیش از آن لازم دارد. در این صورت باز مجهول ما همین چیز و چیزها است که تعریف مذکور گامی برای کشف این مجهول بر نمی‌دارد.

چاشنی:

ادموند برک تناسب مورد نظر ارسطو و آگوستین را به چالش می‌طلبد و حق با اوست. زیرا زیبایی بدون چاشنی زیبایی نیست. و از آسیب‌های مهم زیبایی «یک نواختی» است و تناسب بدون چاشنی عین یکنواختی است.

درست است که چاشنی هم باید به اصطلاح با حساب و کتاب باشد وگرنه چاشنی نمی‌شود و مخرب می‌گردد. پس چاشنی هم با آن قاعده عمومی با

^۱. البته در طی این مباحث خواهیم دید اگر ارسطو لفظ «کمال» را نیز در تعریف می‌آورد باز معما حل نمی‌گشت. زیرا کلید معما چیز دیگر است.

ریاضیات قرین است. اما تعریف ارسطو و قدیس هر دو از چاشنی در حد لزوم، نیز خالی است. بل که اطلاق سخن‌شان هر نوع چاشنی را نفی می‌کند.

زیبایی چیست که باید نوعی «شبه تناقض» در آن باشد؟! هم تناسب و هم عدمی از تناسب را در خود جمع کند. آن حس انسانی، و آن نیروی درون انسانی که چنین ترکیبی را دوست می‌دارد و از آن لذت می‌برد، چیست؟!

چیستی زیبایی با این روند علمی علوم انسانی ما، دست نیافتنی است و چیستی حس درک کننده‌ی آن، دست نیافتنی‌تر است. همه علوم انسانی و موضوع‌های‌شان دچار این خصیصه‌اند اما موضوع زیبایی و علم زیبا شناسی در بالاترین حد دست نیافتنی قرار دارد.

اگر معما درباره زیبایی حل شود، در همه علوم انسانی حل می‌شود. همه مشکلات خود به خود در مشکل زیبایی جمع می‌شوند و یک مشکل واحد می‌شوند. آنگاه پرسش «زیبایی چیست» به پرسش «حسی که زیبایی را درک می‌کند و آن را می‌خواهد چیست» تبدیل می‌شود. سپس آن نیز به پرسش «این حس درک کننده و خواهنده کدام گوشه درون انسان است»، مبدل می‌گردد.

علوم انسانی ما در روند کنونی خود، پاسخ می‌دهد: آن حس و آن خواهنده عبارت است از غریزه.

می‌خواهم بگویم: همه مشکلات در همه علوم انسانی، از همین پاسخ ناشی شده و می‌شود. نیرو و انگیزش‌های غریزی در حیوان هم هست اما حیوان فاقد درک زیبایی و زیباخواهی است. انسان بُعدی غیر از بعد غریزه نیز دارد.

تعریف کانت و شوپنهاور را در بخش ماقبل آخر این رساله بررسی خواهیم کرد آن جا که دوباره به عنوان نتیجه‌گیری از همه مباحث، درصدد تعریف رضایت بخش خواهیم بود. اما تعریف شفتلر بوری که می‌گوید: «زیبایی جز حقیقت نیست چشم انسان این حقیقت را در می‌یابد» به گمانم کسی در عالم

نگفته است که زیبایی حقیقت نیست. و یا کسی نگفته است که چشم انسان زیبایی را در نمی‌یابد. آیا اشیاء دیگر یا موضوعات دیگر حقیقت نیستند؟ سخن این است که زیبایی چه نوع حقیقتی است، چشم این حقیقت را چگونه در می‌یابد، با کدام معیار و با کدام نیروی خواهنده‌ی درونی، با کدام انگیزش درونی.

اگر مراد او همان باور برخی از عارفان سرخپوست و هندویی، بودایی و نیز برخی از صوفیان ما است که می‌گویند: «اساساً حقیقت مساوی است با زیبایی و غیر از زیبایی چیزی وجود ندارد» یا درباره خدا می‌گویند «خداوند صرف الجمال و زیبایی محض است و غیر از زیبایی چیزی نیست و چون هر چه در عالم هست یا صادر از او یا مظهر اوست در نتیجه در عالم وجود، غیر از زیبایی چیزی نیست.»

در این صورت تعریف او یک تعریف علمی نیست زیرا علم با واقعیات سر و کار دارد در حالی که این باور واقعیاتی از قبیل شر، زشتی و نا زیبایی را انکار می‌کند. علم زیبایی را یک واقعیت می‌داند که مقابل آن واقعیت دیگری است بنام نا زیبایی. از نظر علمی اگر واقعیتی بنام نا زیبایی وجود نداشته باشد واقعیتی به نام زیبایی نیز وجود ندارد و در این صورت همه چیز پوچ و اندیشه به سفسطه تبدیل می‌شود.

تعریف فلسفی:

در این بحث کاری با تعریف فلسفی هم نداریم، تعریف ارسطو را به عنوان تعریف علمی آوردم که گفته‌اند: ارسطو فیلسوفی است که علم نیز آورده است. و دیدیم که تعریف او یک تعریف علمی است. تعریف فلسفی اگر صحیح هم باشد تنها «صرف حقیقت ذهنی» را در نظر می‌گیرد و کاری با واقعیت خارجی ندارد. اما موضوع این بحث واقعیت خارجی زیبایی و نیز درک زیبایی است که یک فعل (یا انفعال یا هر دو) و «وقوع» خارجی است.

تعریف فلسفی همیشه با اطلاق یا با نوعی از اطلاق همراه است و چنان که باید نمی‌تواند جنبه «نسبیت» را رعایت کند. و همه چیز (غیر از خدا) مشمول نسبیت است.

در مشی و سلک فلسفی برای اصل «هر شیء با ضد خود شناخته می‌شود» چندان جایی نمی‌ماند، هر چیز بریده از چیزهای دیگر تعریف می‌شود. به ویژه فلسفه‌ی کلاسیک یونان و جریان‌های فلسفی که از آن تطوّر یافته‌اند مانند فلسفه اسپینوزا و آن چه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود. منشاء این «بریده اندیشی» در این است که در این خانواده از فلسفه‌ها، همیشه به «تعریف اثباتی» پرداخته می‌شود و به هیچ عنصری از «سلب» در آن، اذن ورود داده نمی‌شود همه سخن‌ها به «است» ختم می‌شود همیشه داشته‌های شیء مورد تعریف، در مدّ نظر قرار می‌گیرد. نداشته‌های آن مورد غفلت قرار می‌گیرد و جایی برای «نیست» نمی‌ماند.

این خانواده از فلسفه‌ها مفید، ذهن پرور، شیرین و دلنواز هستند. لیکن برگشت‌شان یا به «مثل الامثال» - ربّ الارباب - است و یا به «صدور». واضح است نه در حقیقت ربّ الارباب، نا زیبایی می‌تواند باشد و نه در مصدر اول که خدا باشد. و جریان می‌رسد بر این که «نا زیبایی» و «شیء نا زیبا» اساساً وجود ندارد. همین طور است عالم دل‌نشین تصوف که همه چیز را مظهر خدا می‌داند.

در این جا به یک قاعده کلی می‌رسیم: **هر اندیشه‌ی هستی‌شناسی که جهان هستی و اشیاء آن را از وجود خود خدا می‌زایاند قهراً، لزوماً و الزاماً به انکار «نا زیبایی» و «شیء نا زیبا» می‌رسد.** اهالی این مدینه‌ی زیبا از این که بحث شیرین هستی‌شناسی را به سر منزل آخر برسانند، خودداری می‌کنند. تنها ابن عربی است که با شجاعت ویژه خود به زیبایی اهریمن نیز حکم می‌کند که: شیطان مظهر خدا است. در مبحث «زیبایی و میترائیزم» خواهیم دید که غیر از بینش علمی، هستی‌شناسی‌هایی نیز هستند که جهان و اشیاء جهان را زائیچه‌ی وجود خدا نمی‌دانند بل که آن را ایجاد شده و انشاء شده می‌دانند که از موجود

دیگری ناشی نشده است، خدا آن را ایجاد کرده است.^۱ بنابراین در این جهان هم برای حضور شیء زیبا زمینه هست و هم برای شیء نا زیبا. در نتیجه زیبایی یک موضوع علمی می‌شود و زیبا شناسی نیز یک علم است.

در بینش دانش دوستان کم تجربه نیز، همیشه «نسبیت» بوئی از غیر واقعی بودن، می‌دهد و امور واقعی وقتی از زاویه نسبیت نگریسته می‌شوند واقعیت داشتن‌شان دچار آسیب می‌گردد. در این نگرش، امور اعتباریِ نسبی با امور واقعی که دارای نسبیت هستند مشتبه می‌شود. لیکن در بینش عمیق علمی، امر و شیء واقعی فارغ از نسبیت «عدم» است. نسبیت نه تنها نشان دهنده واقعی نبودن، نیست بل که دلیل واقعی بودن هر چیز واقعیت دار، است که آن را از شمول عدم خارج می‌کند.

درست است اگر نسبیت اشیاء واقعی را به صورت ذهنی محض، بررسی کنیم، یعنی از واقعیت عینی آن‌ها صرف نظر کنیم، همین نسبیت به همان نسبیت امور اعتباری تبدیل شده و نتیجه خواهد داد: چون همه اشیاء نسبی هستند پس هیچ چیزی واقعیت ندارد. اما این نتیجه، هم وجود اشیاء زیبا و هم وجود اشیاء نا زیبا، هم زیبایی و هم نا زیبایی، هر دو را انکار می‌کند نه فقط نا زیباها و نا زیبایی‌ها را... در این جا نیز اهالی مدینه ذهن، کوتاه آمده تنها به نفی نا زیباها و نا زیبایی بسنده می‌کنند. تنها آن صوفی رشید در یک بیت شعر عربی می‌گوید: هیچ چیز غیر از خدا وجود ندارد خواه زیبا و خواه نا زیبا، همه چیز موهوم، خیال، سایه گونه هستند.^۲

در این جای بحث، علم از فلسفه و تصوف می‌پرسد: آن که این شعر را گفته کیست و چیست؟ چیز خیالی است یا حقیقت دارد، شیئی واقعی است یا موهوم

^۱ انجیل می‌گوید: «خدا گفت باشد و شد» قرآن نیز می‌گوید «کن فیکون».

^۲ کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

است، او که به ما خبر می‌دهد: همه چیز موهوم است. پس خودش و همین خبرش نیز موهوم است و فاقد ارزش علمی.

دیگر فلسفه‌ها از قبیل دکارتیسم و کانتیانیسم و... که در ماهیت‌شان نوعی عصیان و شورش و دستکم استقلال طلبی، نسبت به فلسفه کلاسیک یونان، هست، به عرصه واقعیت‌گرایی علمی نزدیک‌ترند. لیکن باز از واقعیت‌گرایی علمی به دور هستند به ویژه درباره‌ی موضوع «زیبایی». با این همه ما برای بیشتر روشن شدن مسأله از برخی آن‌ها نیز سخن خواهیم گفت.

مقصودم در سطرهای بالا انتقاد از فلسفه‌ها یا تصوف نیست. در صدد هستم یک ویژگی مهم دیگر زیبایی را نشان دهم که هیچ کدام از علوم انسانی و موضوع‌های‌شان. این ویژگی را ندارد؛ در این سیر مشاهده می‌کنیم که نقص گسترده‌ی فلسفه‌ها و تصوف‌ها را نیز می‌توان در چیزی به نام «زیبایی» جمع کرد. بیشتر اختلاف‌ها، نقض و ابرام‌ها، موضع‌گیری‌های اندیشه‌ای مختلف، با روشن شدن تکلیف زیبایی روشن می‌شوند. و در برگ‌های پیش روشن شدن تکلیف زیبایی به روشن شدن و شناخته شدن «درون انسان» منوط گشت و همه کاستی‌ها به عهده دانش انسان شناسی گذاشته شد. ام المعمّا معمایی است که در انسان شناسی است.

هدف دیگری نیز از بحث بالا داشتم: در برگ‌های پیش گفته شد: توسعه و گسترش علوم انسانی (که امروز بیش از علوم تجربی در سرنوشت افراد و جامعه‌ها نقش دارند) همچنان بدون تعریف پیش می‌رود. نه یکی از این علوم در حد رضایت بخش تعریف شده و نه موضوعات‌شان. در این بین، زیبایی و زیبا شناسی بیش از همه دچار این ناشناختگی از حیث تعریف است. هدف مورد نظر در این جا نشان دادن این ویژگی است که چرا زیبایی بیش از دیگر علوم انسانی دچار عدم تعریف است. باید گفت علاوه بر ویژگی‌های خود زیبایی، عامل دیگری نیز این مشکل را مشکل‌تر کرده است: فیلسوفان و صوفیان نیز درباره‌ی زیبایی به طور خاص بحث کرده‌اند در حد شبیه به بحث علمی. بنابراین در

مورد زیبایی خلط میان بینش فلسفی و صوفیانه با بینش علمی، مسأله را بیش از پیش بغرنج‌تر کرده است. و این مشکل دوم است. مشکل اول عبارت بود از مشکل انسان‌شناسی، این خلط موجب می‌شود که مسأله‌ی «آیا آن پدیده اولیه جهان، زائیده‌ای از وجود خدا است یا ایجاد شده‌ای است که از چیز دیگر به وجود نیامده است»، که خود مشکل بزرگی است، در بحث ما وارد شود. اگر زیبا شناسی علمی را با فلسفه و تصوف مخلوط نکنیم از این مشکل دوم آسوده می‌شویم. بهتر است کار هر کس را به خودش واگذار کنیم.

بخش ۲

زیبایی و چند نسبت دیگر

زیبایی با چندین نسبت دیگر همبر و هماگین، است که مجموعاً هفت نسبت می‌شود و می‌توان آن‌ها را کاملاً جدای از همدیگر بررسی کرد.

۱- نسبت از حیث وجود.

۲- نسبت از حیث کمال زیبایی.

۳- نسبت در رابطه با نیاز شخص دریافتگر.

۴- نسبت از جانب انسان درک کننده.

۵- نسبت از حیث سلیقه‌ها.

۶- نسبت از حیث غرابت.

۷- نسبت در رابطه با تکرار و عادت دریافتگر.

ردیف اول در مبحث پیش در حد لزوم بررسی شد.

نسبت از حیث کمال زیبایی:

اگر بحث در عرصه‌ی فلسفه بود می‌گفتیم زیبایی «مقول بتشکیک» است و زیبایی اشیاء زیبا در شدت و ضعف زیبایی، با هم فرق دارند. اما تشکیک فقط یک برداشت و انتزاع ذهنی است و عینیت خارجی ندارد.^۱ بحث علمی با واقعیت‌های خارجی سر و کار دارد. چیزی زیباست و چیز دیگر زیباتر و سومی زیباترین و همچنین... این نسبت هم در درون یک نوع و گونه، هست (آهویی از آهوی دیگر زیباتر است و سومی زیباترین). و هم در میان انواع از یک جنس

^۱. رجوع کنید؛ نقد مبانی حکمت متعالیه، بخش تشکیک، مرتضی رضوی.

برقرار است: آهو از گوزن زیباتر است. اسب از گاو زیباتر است (مثلاً). همین طور در میان یک نوع از گل و در میان انواع گل‌ها در مقایسه یک نوع با نوع دیگر.

به این سان زیبایی درجات دارد و یک امر مدرج است اما این مدرج بودن در درجات کمال است کمالی که معیار سنجش آن معیارهای ریاضی نیست و نمی‌توان با فکر ریاضی این درجات را تعیین کرد همان طور که گذشت، گرچه انسان با واژه‌های ریاضی از آن تعبیر می‌کند. مثلاً می‌گوید «لذت زیاد بردم» یا «لذت کم بردم» یا «فلان چیز خیلی زیباست» و «زیبایی فلان چیز اندک است». زیاد، خیلی، اندک، مقوله‌های کمی و ریاضیمند هستند و هر جا می‌توان آن‌ها را به نوعی تحت محاسبات ریاضی درآورد، غیر از زیبایی.

و این ویژگی مهمی است که زیبایی را از هر موضوع دیگر متمایز می‌کند. کسی که از زیبایی لذت می‌برد هر قدر بکوشد میزان و اندازه و مقدار لذتی را که بهره‌مند شده، نمی‌تواند برای مخاطب تعیین کند. زیبایی و لذت، هندوانه نیست که کسی آن را در ترازو بگذارد و مقدار آن را تعیین کند. مخاطب نیز تنها یک برداشت کلی از توضیح او خواهد داشت.

گویی در این جهان هستی واژه‌های و لفظی برای ادای درجات زیبایی و لذت، وجود ندارد و انسان از روی ناچاری به واژه‌های کمی روی می‌آورد.

برای انسان هیچ لذتی نیست مگر از زیبایی بر می‌خیزد، از زیبایی گل، آهو، کوه، درخت و... تا زیبایی علم، سخاوت، عدالت و... این قاعده در مورد «انسان» است. اما نوع دیگر لذت هست که ربطی به زیبایی ندارد؛ لذت غریزی: جنسی، تغذیه‌ای، لذت از هوای مناسب که برای حیوان لذیذ است. مقصود این نیست که انسان از این سه چیز لذت نمی‌برد. مراد این است که اگر این سه چیز با زیبایی همراه نباشد، برای انسان لذیذ نیست مگر در فاز «نسبیت نیازی» که در زیر بحث می‌شود.

نسبیت در رابطه با نیاز شخص دریافتگر:

شخصی که به شدت گرسنه است هر غذایی برایش زیباست. کسی که به شدت تحت فشار غریزه جنسی است نا زیباترین فرد از جنس مخالف برایش زیباترین است. شخصی که در محدوده تنگ خفه می‌شود نامناسب‌ترین هوا برای او زیبای حیات بخش است و هر سه مورد برای این سه فرد لذت جان‌بخش دارند.

اما در نگاه علمی مشخص می‌شود که اساساً در این سه وضعیت نه زیبایی‌ای وجود دارد و نه لذتی. در واقع پیروزی حیات بر مرگ در نبرد میان حیات و ممات. تغذیه (شامل خوراکی و نوشیدنی) و هوا، برای نجات فرد از مرگ، و امر جنسی برای حیات نوع بشر که از رسالت‌های طبیعت است.

زیبایی حقیقتی است که انسان در مرحله تأمین کامل حیات و آسودگی حیاتی با آن رابطه برقرار می‌کند. اگر اندکی اضطراب در تأمین کامل حیات، داشته باشد توان برقراری رابطه با آن را ندارد.

با بیان دیگر: **زیبایی و زیبا خواهی انسان برای تأمین حیات نیست برای تأمین زیبایی حیات است** در جهت کاملاً کیفی نه کمی.

البته مسأله خیلی دقیق است و تفکیک زیبا خواهی انسان از خواسته‌های غریزی او تعمق زیادی می‌طلبد و همچنین تمیز میان لذتی که برای تأمین حیات است از لذت زیبایی، دشوار است. باز می‌رسیم به همان «معما» که مفاک سهمگین در دانش «انسان شناسی» نامیده شد و همه مشکلات علوم انسانی به این معما ختم می‌شود و ما در این رساله در پی آن هستیم.

لذت غریزی از غذا که حیوان آن را (بدون درک زیبایی) درک می‌کند، برایش مدرج و نسبی است، یک غذا را بیش از غذای دیگر دوست دارد. اما عامل و آمر و انگیزاننده‌ی این گزینش، عامل و آمر تأمین کننده حیات است نه آمری که خواهنده‌ی زیبایی است. این لذت در حقیقت «دفع» است نه لذت.

دفع ضعف یا خطر حیاتی. درست مانند لذت از هوا که حیوانی از هوای گرم به هوای خنک می‌رود. در امر جنسی نیز موجود با قهر طبیعی مأمور است نوع و نسل را حفظ کند و به آن بقا و دوام ببخشد. که باز دفع خطر است دفع خطر از نوع و نسل، تأمین حیات است نه تأمین زیبایی حیات.

برخی از حیوان‌ها در امر جنسی گزینش می‌کنند. از باب مثال گربه ماده در موسم تحرک غریزه جنسی، از میان گربه‌های نر، قوی‌ترین را بر می‌گزیند. این گزینش نه به خاطر زیبایی بل همان انگیزش «تکامل» است که در همه موجودات هست که در گربه به این صورت خودنمایی می‌کند.

درست است زیبا خواهی انسان نیز کمال خواهی و کمال دوستی است. اما انسان چیزهایی را به زیبایی می‌ستاید که هیچ ربطی به بقا و دوام خود فردی او یا نوع او، ندارد. زیبا گرایی انسان (انسان نرمال و سالم) به قول کانت^۱ هیچ ربطی به نفع و سود او ندارد. خواه نفع و سود فردی او باشد و خواه نفع و سود نوع انسان. انسان سالم حتی زیبایی دشمنش را نیز می‌ستاید. آن مرد فرانسوی را اعدام می‌کردند، گفت: من را با این گیوتین اعدام کنید این نسبت به آن یکی زیباست.

گاهی زیبا خواهی انسان حتی بر عامل قهری طبیعی تکامل، نیز چیره می‌شود یک مرد با زن کوچک اندام ازدواج می‌کند به خاطر زیبایی او. انسان در امور غریزی با دو لذت روبرو است لذت غریزی که دفع است نه لذت. و لذت زیبایی خواهی در ارتباط جنسی و عمل جنسی. و همچنین در تغذیه و تهویه علاوه بر دفع، از زیبایی آن نیز لذت می‌برد.

بنابراین، زیبا خواهی انسان (حتی زیبایی‌ای که همراه لذت دفع می‌شود) هرگز به دلیل چیزی به نام «نیاز»، نسبی و مدرّج نیست. اما در این جا نکته‌ای هست که گاهی موجب اشتباه می‌شود. آن چیز عبارت است از «تکرار»،

^۱ تعریف زیبایی از نظر کانت در مبحث اول گذشت.

«عادت». این غیر از نیاز و عدم نیاز است که در ردیف هفتم از آن نام برده شد و شرحش خواهد آمد.

نسبیت از جانب انسان درک کننده:

انسان‌ها (حتی انسان‌های نرمال و سالم) در درک زیبایی با هم متفاوت‌اند. این تفاوت‌ها در دو خط ردیف می‌شوند: خط کلی و خطوط مشخص.

خط کلی: یعنی با صرف نظر از استعداد و ویژگی‌های فردی، در درک انواع مختلف زیبایی‌ها (که یکی زیبایی طبیعت را بهتر درک می‌کند و دیگری زیبایی جنس مخالف را و سومی چیز دیگر را)، اساساً درک یک شخص از زیبایی قوی‌تر و عمیق‌تر از درک فرد دیگر است. که در فرهنگ عامه می‌گویند فلانی به زیبایی‌ها حساس‌تر است.

خطوط مشخص: در این مورد بر عکس بالا، با صرف نظر از توان و استعداد درک یک فرد در امر کلی درک زیبایی، ممکن است فردی یک نوع زیبایی را عمیق‌تر و قوی‌تر درک کند که فرد دیگر در حد او نباشد. و بالعکس ممکن است فرد دوم در نوع دیگر از زیبایی درک عمیق‌تر و قوی‌تر داشته باشد.

در هر دو صورت، این نسبیت به استعداد شخص دریافتگر مربوط است و ربطی به حقیقت زیبایی ندارد.

نسبیت از حیث سلیقه‌ها:

این نسبیت را نمی‌توان به حساب نسبیت استعدادی که در بالا بیان شد، گذاشت. زیرا فرق اساسی و ماهوی با همدیگر دارند. دو فرد را در نظر می‌گیریم که هم در خط کلی و هم در خطوط مشخص، کاملاً با هم مساوی باشند اما در گزینش زیباها و ستایش یک چیز زیبا، سلیقه‌ی متفاوت داشته باشند؛ یکی این را پسندد و دیگری آن را ستاید.

تفاوت سلیقه‌ها می‌تواند عوامل متعدد داشته باشد. شناسایی این عوامل نیازمند تحقیق و بررسی علمی دقیق است. آن چه من می‌توانم معرفی کنم یکی از این عوامل «تداعی خاطره» و دومی «گشایش عقده» است که هر دو مقوله جنبه‌ی روان‌شناختی دارند. اگر کسی به یک شیئی زیبا بنگرد و یا آهنگ زیبا بشنود، و در اثر آن خاطره‌ای برایش زنده شود (حتی اگر به طور ناخودآگاه به خاطره‌ای ربط پیدا کند) آن زیبایی برایش زیباتر می‌شود. خاطره نه تنها شیء زیبا را زیباتر نشان می‌دهد، گاهی شیء نا زیبا را نیز زیبا می‌کند برای یک فرد مهاجر در محیط غربت هر چیز نا زیبا که شبیه اشیاء وطنش باشد، زیبا می‌گردد.

و همچنین است اگر زیبایی، عقده‌ای از عقده‌های دریافتگر را بگشاید. مراد از عقده معنای منفی‌تر آن نیست که نشان از بیماری فرد باشد. زیرا بحث ما در انسان نرمال و سالم است. مقصود چیزی است که در هرانسان سالمی نیز ممکن است باشد.

نسبیت سلیقه‌ای نیز به خود دریافتگر مربوط است نه به زیبایی، عوامل آن به لذت زیبایی می‌افزاید لیکن مقدار افزایشی که هست باز «دفع» است نه لذت. دفع نوعی دلتنگی برای گذشته. یا دلتنگی به دلیل عقده. همان طور که می‌بینیم این دو عامل چیز نا زیبا را نیز زیبا و دلپذیر جلوه می‌دهند. این موضوع بس مهم است زیرا خلط میان این نوع زیبایی (که دفع است) با دلپذیری زیبایی واقعی، موجب می‌شود بعضی‌ها گمان کنند که زیبایی اساساً یک واقعیت نیست یک امر صرفاً نسبی برخاسته از حالات روانی فرد است و حقیقتی به نام «زیبایی» وجود ندارد. این جا است که باز سخن کانت اهمیت خود را نشان می‌دهد: «زیبایی آن است که فارغ از نفع و سود باشد». خاطره انگیزی و عقده گشایی، دو عنصر انتفاعی هستند پس دلپذیری‌ای که ایجاد می‌کنند، زیبایی نیست.

نسبیت از حیث غرابت:

غرابت می‌تواند بر زیبایی شیء زیبا بیفزاید. زیبایی تعجب‌انگیز است غرابت نیز تعجب را بر می‌انگیزاند. وقتی یک شیء هم زیباست و هم غریب دو تعجب با هم آمیخته می‌شوند بر زیبایی آن افزوده می‌شود. وقتی که کشاورزان ماشین درو کمپاین را دیدند در نظرشان زیباترین چیز بود. اما به تدریج که غرابت آن از بین رفت، زیباییش به حدّ واقعی آن، پایین آمد. همین اُفت زیبایی و رسیدن آن به حدّ واقعی، نشان می‌دهد که نسبیت از حیث غرابت، ربطی به حقیقت و واقعیت زیبایی ندارد. پس در این مورد نیازمند بحث زیاد نیستیم.

نسبیت در رابطه با تکرار و عادت دریافتگر:

خانه‌ای را خریداری می‌کنیم (باغی را مالک می‌شویم، خودرو، تابلو و...) ابتدا برای مان خیلی زیباست به تدریج به آن عادت می‌کنیم در نظرمان از زیبایی آن کاسته می‌شود.

باز هم در ابتدای این مطلب باید توجه شود که «تکرار و عادت» با عوامل دیگر خلط نشود. از باب مثال در زیبا دیدن خانه جدید، حس مالکیت نیز دخالت دارد و به دلپذیری آن می‌افزاید، با گذشت زمان، حس تملک ارضاء و سیر می‌شود، یا در صدد تملک خانه‌ی بزرگ‌تر و حتی زیباتر می‌آید. در این وقت آن مقدار از دلپذیری که به دلیل حس تملک، آمده بود با فروکش کردن آن حس، اُفت می‌کند. دوستی دارم در شعر خوانی مداحی، هنرمند است. می‌گوید: همسر من فقط به خاطر صدای خوش من با من ازدواج کرده است. جالب این است همان طور که پیش از ازدواج گاهی صدایم را از بلندگو یا نوار می‌شنیده، پس از ازدواج نیز همان است یک بار هم از من نخواستہ برایش بخوانم. گفتم او می‌خواستہ فقط آن حنجره زیبا آفرین را به تملک خود درآورد. اکنون که تملک کرده بر آسوده است مانند کلکسیون داران تابلوهای نفیس.

یعنی حس تملک بر حس زیبا خواهی غالب بوده است که با همان شنیدن گاه گاهی، برآورده می‌شود، صدای شما برای او به همان میزان زیباست.

ممکن است گاهی عادت در کنار فرو کش کردن حس تملک، با هم عمل کنند و از دلپذیری یک چیز بکاهند، باید سهم و نقش هر کدام در این کاهش، جدای از همدیگر در نظر گرفته شود. زیرا باز میان این دو، فرق ماهوی هست. دلپذیری ناشی از حس تملک به «نفع و سود» بر می‌گردد، اما عادت ربطی به نفع و سود ندارد. وقتی که حس تملک فروکش می‌کند چیزی از واقعیت زیبایی آن شیء کم نمی‌شود. تنها آن دلپذیری که خود آورده بود از بین می‌برد (درست مانند غرابت که بحث شد) نه آمدن آن دلپذیری ربطی به زیبایی دارد و نه رفتن آن.

عادت را باید در موردی که همراه با مالکیت نیست بررسی کرد. زیرا معمولاً حس تملک و غرابت یا یکی از آن دو، به همراه اشیاء زیبا هستند. برای این که یک مثال لخت و عریان از مالکیت و غرابت را داشته باشیم یک منظره طبیعی در کنار یک جویبار داخل جنگل در نظر می‌گیریم که نه قابل مالکیت است و نه غریب زیرا امثالش زیاد است و چون گروه دوستان به دفعات به آن جا رفته‌اند برای‌شان غریب نیست. زیبایی‌ای که در آن می‌بینند کاملاً واقعی است و دلپذیری آن تنها به خاطر زیبایی آن است.

بنابراین چیزی بنام «تکرار و عادت» از زیبایی واقعی هیچ چیز نمی‌کاهد. آن چه کاسته شده بخشی از دلپذیری است که به دلیل غرابت یا حس تملک آمده بوده و اینک رفته است. یعنی «نسبیت در رابطه با تکرار و عادت» آن سوی سکه‌ی «نسبیت در رابطه با غرابت است» و در واقع هر دو یک چیز هستند.

با بررسی نسبیت‌های هفتگانه که بیان شد به دو نتیجه بس مهم می‌رسیم:

۱- زیبایی «حقیقت» دارد و یک «واقعیت» است. اندیشه «کلبی مسلکی»، «ملامتی گری»، بینش «ابو العلائی معری» - که درست مقابل انکار کنندگان

«شر» ایستاده و وجود «خیر» در عالم را انکار می‌کند - همگی اندیشه‌هایی هستند ناخالص و غیر منصفانه.

۲- به ویژه با طرح نسبیت‌های هفتگانه درصدد هستم که کاستی‌های بینش ویل دورانت را درباره زیبایی، توضیح دهم؛ دورانت بدون تفکیک انواع دلپذیری‌ها همه آن‌ها را در زیبایی جای می‌دهد و چون عوامل مختلف انواع مختلف دلپذیری‌ها را نیز با هم خلط کرده و تفکیک نمی‌کند، یک بحث در هم و برهم، با قلمی بس شیوا به راه می‌اندازد. ابتدا خواننده احساس می‌کند که او در صدد است از هر طرف نسبیت‌ها را جمع کند تا حکم کند که زیبایی واقعیت ندارد. اما در پایان می‌بیند که همه‌ی تلاش او برای این بوده که زیبایی را جمع کرده و همه‌ی آن‌ها را به غریزه جنسی ارجاع دهد. به نظر او زیبایی واقعیت دارد و منشاء زیبا خواهی انسان، غریزه جنسی است. برای این بینش نمونه‌هایی از برخی حیوان‌ها آورده است که غریزی بودن درک زیبایی و زیبا خواهی، ثابت شود. نمونه‌ای از خلط‌هایی را که دورانت دارد، مشاهده کنیم: می‌گوید:

«یکی از نشانه‌های برجسته‌ی این که زیبایی زاده‌ی میل [جنسی] است این است که شیء مطلوب پس از آن که به دست آمد زیبایی خود را از دست می‌دهد... اگر مرگ زن ما را از دست ما بگیرد یا بعضی غارتگران دل، چشم طمع بر او بدوزند آتش میل ما دوباره زبانه خواهد کشید و در هیزم افسرده زیبایی آتش خواهد زد... صورتی که دل‌انگیزی خود را در نظر ما بر اثر تکرار از دست داده است در دیده آن که هنوز تکرار خسته‌اش نکرده است شعر حقیقی و خیال مجسم می‌نماید. کاش خدایان کاری می‌کردند که ما زنان خود را از دیده دیگران می‌دیدیم.»

در این سخن او نسبیت در بالاترین حد ممکن فراز شده و هر نوع دلپذیری، «زیبایی» نامیده شده، عواملی از قبیل حس نیاز برای دفع خطر، حس تملک، غرابت، تکرار و عادت، با هم خلط شده‌اند.

در مبحث «معما و کلیدش» خواهد آمد که گزینه کاربرد محدود دارد به محض این که از یک شیء دلپذیر (غذا یا جنس مخالف) سیر شد، یا از ادامه آن باز می‌ماند یا از ادامه آن دچار حالت تهوع می‌شود. اما دلپذیری زیبایی امر غریزی نیست و زیبا خواهی محدودیت ندارد همان غذا اگر زیبا باشد پس از سیر شدن هم زیباست و امتیازش بر غذای نا زیبا محفوظ است. زیبا خواهی امر غریزی نیست، پس چیست؟ این همان معما است که در این رساله به دنبال کلید آن هستیم.

ویل دورانت در این خلط دلپذیری‌ها و خلط عوامل مختلف دلپذیری تا حد تناقض آمیز، پیش رفته است از طرفی تکرار و عادت را عامل کاهش زیبایی در نظر دریافتگر، می‌داند از جانب دیگر تکرار و عادت را عامل زیبا شدن نا زیبا، می‌داند. می‌گوید:

«ساذرلند می‌گوید: آبی بودن آسمان برای خوشایند ما نیست بل که چشمان ما به تدریج با آسمان آبی خو گرفته آن را خوشایند یافته‌اند، لذت طبیعی هم شکل و رنگی به نسبت تکرار آن در سر گذشت انسان است.» آن گاه در تأیید سخن ساذرلند می‌گوید: «گیاه سبز و آسمان آبی زیباست، اما در نتیجه عادت ممکن بود که از آسمان سبز و گیاه آبی لذت ببریم.»

بنابراین معلوم نیست به نظر دورانت، تکرار و عادت از زیبایی شیء زیبا می‌کاهد یا بر آن می‌افزاید. اگر زیبایی آسمان آبی به دلیل تکرار و عادت باشد باید به همان دلیل تکرار و عادت، خاک نیز در نظر ما زیبا باشد در حالی که اگر خاک را نا زیبا ندانیم دست کم آسمان را زیباتر از خاک می‌دانیم. سخن

ساذرلند دقیقاً در جهت انکار واقعیتی بنام زیبایی است و می‌رود که زیبایی را یک امر نسبی محض که واقعیت ندارد، معرفی کند. دوران‌ت این قبیل سخنان را نقل می‌کند آن‌گاه زیبایی را واقعیتی می‌داند که انگیزشگاه و منشاء آن، غریزه جنسی است.

برای این که دیدگاه عصر توصیفگری (که امروز کار غیر علمی شناخته می‌شود) را درباره‌ی زیبایی بررسی کنیم باز در بخشی مستقل تحت عنوان «زیبایی و ویل دوران‌ت» به سراغ او خواهیم رفت و با او به عنوان سخنگوی نحله توصیفگران، به بحث خواهیم نشست.

در پایان این مبحث به دو نکته مهم اشاره می‌کنیم:

۱- غیر از نسبیت اول یعنی «زیبایی و نسبیت در وجود»، دیگر نسبیت‌های ششگانه را که مطرح کردم، نمی‌توان درباره‌ی دیگر موضوعات علوم انسانی مطرح کرد. و این ویژگی بزرگ و عظیم زیبایی است. ممکن است گفته شود: می‌توان همه این نسبیت‌ها را به محور هر چیز دیگر مطرح کرد. می‌گویم: اگر کمی دقت کنید می‌بینید به محور هر چیز نیست، به محور زیبایی هر چیز است.

۲- در این مبحث به خوبی روشن شد که لذت غریزی غیر از لذت زیبایی است. بنابراین زیبا خواهی انسان ربطی به غریزه او ندارد. این عامل که خواهنده زیبایی و انگیزاننده برای زیبا گرایی است، غریزه نیست، پس چیست؟ این همان معما است که در دانش «انسان‌شناسی» حل نشده و مورد غفلت قرار گرفته است که موجب شده نه تنها در تعریف موضوع زیبایی و تعریف علم زیبا شناسی به جایی نرسیم در تعریف همه موضوع‌های علوم انسانی و در تعریف خود آن علوم به چیزی نرسیم و هنوز هم از شناسایی منشاء خانواده، جامعه، تاریخ و اخلاق، باز بمانیم. به ویژه دو پدیده‌ی بس مهم یعنی «خنده» و «گریه» را که از ویژگی‌های انسان هستند دانسته و یا ندانسته به فراموشی بسپاریم و هیچ بحث علمی درباره‌شان نکنیم. آیا منشاء خنده و گریه نیز غریزه است؟ یا

این دو نیز اعتباری محض هستند؟! همان طور که برخی می‌کوشند با تأسی از ژان ژاک روسو خانواده و جامعه و نیز اخلاق را پدیده‌های قراردادی محض، معرفی کنند که هیچ ریشه‌ای در درون انسان ندارند و خاستگاه‌شان فقط مغز حسابگر است.

پس لازم است موجود شگفتی که انسان نامیده می‌شود، از نو شناخته شود.

بخش ۳

هنر و زیبایی در آشفته بازار علوم انسانی

ما انسان‌ها به راحتی میان سه مقوله علم، صنعت و هنر تمییز می‌دهیم و آن‌ها را از همدیگر تفکیک می‌کنیم. در یک شیء که هر سه مقوله را در عینیت خود به همراه دارد به آسانی جنبه‌ی هنری آن را از دو جنبه‌ی دیگر جدا و انتزاع کرده، تصور و درک می‌کنیم. در یک خودرو که هدف غائی از آن نه هنر است و نه زیبایی، دقیقاً می‌توانیم هنری که در آن به کار رفته و زیبایی آن را درک کرده و با امثالش مقایسه نیز بکنیم؛ این خودرو بهره‌ی بیشتر از هنر و زیبایی دارد یا آن دیگری.

در مقام تعریف و بیان چستی، جنبه‌ی علمی و صنعتی آن را که به علوم تجربی مربوط است در حد کافی توضیح می‌دهیم، و جزئیات آن را در چهارچوبه همان تعریف، قرار می‌دهیم. اما در تعریف هنر و زیبایی باز می‌مانیم و مانده‌ایم.

برای گشودن این بن‌بست، ابتدا باید در دانش انسان شناسی آن نیرویی را که در دورن انسان هست و زیبایی را درک می‌کند و آن را می‌خواهد و بر آن می‌انگیزاند، شناسایی کنیم و در کنار نیروی غریزه بگذاریم. در این صورت نصف راه را رفته‌ایم. نصف دیگر عبارت است از شناسایی چگونگی عملکرد این دو نیرو. زیرا تلاقی، تعاطی، تعارض و حتی گاهی تناقض موجود میان این دو نیرو چنان بر هم تنیده‌اند که این درهم تنیدگی هم خود انسان شناسی، هم زیبا شناسی و هم همه علوم انسانی را نیز پیچیده و پر از خلط‌های ناشناخته و گره‌های سردرگم کرده، یک آشفته بازار پر هیاهو، بی‌نظم و نظام، بی‌در و پیکر، به وجود آورده است. تعریف‌های عجیب و غریب، تبیین‌های ذوقی و سلیقه‌ای، سبک‌های غیر علمی، مبانی غیر مستدل، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فرض‌ها، بالاخره آرای مختلف اندر مختلف، در این بازار مکاره به نمایش گذاشته شده است. در

عملی‌ترین علم از علوم انسانی یعنی اقتصاد از تعریف تنازع بقایی اسپنسر داریم تا تعریف ماکیاوولی و از آنجا تا آدام اسمیتی و از او تا تعریف مارکس و تا تعریف گانگستری. در سیاست از آن آشفته‌تر، در روان‌شناسی خود دانش روان‌شناسی به ده‌ها گره و عقده مبتلا است، جامعه‌شناسی در گام اول فلج است هنوز مشکل «آیا جامعه شخصیت دارد یا نه؟» حل نشده، دستکم در عرصه علمی به «ترجیح یک طرف» نیز نرسیده است، جامعه‌شناسی بی‌مبنا و بدون تعیین مسیر اصلی که به امضای علم رسیده باشد، همچنان پیش می‌رود.

علما با جمله‌ی «چه کنیم علم همین است» خودشان را دلخوش می‌کنند در عین حال خودشان می‌دانند که علم چنین نیست. چرا این جمله را در علوم تجربی نمی‌آورند، آن را بر مبنای روش و مجاری بین استوار کرده‌اند. علوم تجربی قلب کهکشان را دریده پیش رفته، به جاهای دور که نتوانسته برود دست علمی خود را دراز کرده از حوادثی که ده میلیارد سال پیش در یک کره رخ داده خبر می‌دهد، پیکر هستی را تشریح می‌کند همان طور که پیکر انسان را با استوارترین قواعد شرح می‌دهد. آن منفیاتی که به علوم تجربی منتسب می‌کنیم اگر نیک بنگریم به گسست‌هایی بر می‌گردد که در علوم انسانی است که نتوانسته همپای علوم تجربی پیش برود و هدایتش کند.

معتقدم این بن‌بست یا بگوئیم این سرگردانی بزرگ، گشوده نمی‌شود مگر با شناسایی آن نیروی دوم که در کنار غریزه در کانون جان انسان، وجود دارد، و این نیروی دوم قابل شناسایی نیست مگر با گشوده شدن یک بن‌بست دیگر که عبارت است از جزم اندیشی دوآلیستی درباره‌ی انسان که مسلّم گرفته‌ایم: انسان یا همان است که فیکسیسم اساطیری، گفته یا آن است که داروین گفته است. یا سفید است یا سیاه حتماً و قطعاً رنگ سومی و صورت دیگری امکان ندارد، یا فیکسیسم یا ترانسفورمیسم. این دوآلیسم، اهریمنی شده فرشته‌ی علم را کاملاً به بند کشیده است.

و چون اصل «تحول و تطوّر» درباره‌ی گیاهان و انواع حیوان یک اصل مسلم علمی است و از جانب دیگر فیکسیسم حتی درباره‌ی انسان. یک خرافه تخیل‌آمیز است. پس حتماً «انسان حیوان است» و در اصل و اساس هیچ فرقی ماهوی با حیوان ندارد. پس انسان یک موجود صرفاً غریزی است با این فرق که غریزه‌اش متکامل‌تر از غریزه حیوان است.

این احکام جاذمانه که ریاضیمندتر از ریاضیات اعلام می‌شود هیچ کدام پایه علمی متقن ندارند، به جای مانده از دوره‌ی توصیف‌گری توصیف‌گران هستند که باید از نو بررسی علمی شوند.

در بالا لفظ ناخوشایند «سرگردانی» درباره‌ی علوم انسانی آوردم. اما دیگران نیز هستند که به آن تصریح کرده‌اند: **سی‌رایت میلز** می‌گوید: «ما از طبیعت بشر چیزی نمی‌دانیم و آن چه می‌دانیم نمی‌تواند پیچیدگی و تنوع رفتار انسانی را بیان کند»^۱. چه زیبا بیان کرده است که ما در شناخت انسان، مشکل داریم و در نتیجه در توضیح رفتارهای پیچیده انسانی، دچار حیرت هستیم. اما این مشکل هیچ راه حلی ندارد؟

درگیری تمدن‌ها، گفتگوی تمدن‌ها:

آشفته بازار علوم انسانی با بیان روشن به ما می‌گوید احکام بالا صحیح نیستند اگر صحیح بودند این آشفتگی پیش نمی‌آمد. چه دلیل بزرگ‌تر از شرح حال خود علوم انسانی، چه شاهدی مطمئن‌تر از سرگردانی علوم انسانی در قرن ۲۱. تازه به دو راهی درگیری تمدن‌ها و گفتگوی تمدن‌ها رسیده‌ایم که اولی از چاره‌جویی علمی مأیوس شده به جای این که طبیعت را به وسیله علم و دانش (علوم انسانی) به تسخیر انسان دریاورد انسان امروزی را مانند کلان‌های اولیه به دست تنازع بقای طبیعت می‌سپارد که در درگیری وحشیانه‌ی طبیعی، مورد

^۱. درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۲۴۴.

گزینش «انتخاب اصلح طبیعی» قرار گیرد و طبیعت جامعه‌ای را از میان جامعه‌ها برگزیند.

گفتگوی تمدن‌ها نیز گرچه ظاهری صلح خواهانه و خوشایند دارد، اما همان

طور که در لفظ و معنی خودش، روشن است، یک طرح فرهنگی است نه طرح علمی. موعظه ریش سفیدانه‌ای است که از قدیم ریش سفیدان اقوام و ملل، از آن سخن گفته‌اند و همیشه توانسته فواید روبنایی موقت نیز داشته باشد.

هر دو طرح، در حل بزرگ مشکل جهان بشریت، علم را باز نشسته و از کار معاف می‌کنند. اگر نیک بنگریم این خود علوم انسانی است که از جاده خارج شده و بی‌راهه‌ها را طی کرده و اینک عقیم و سترون، فرسوده شده و از کار مانده و انسان را از کارآیی خود مأیوس کرده است.

ظاهراً وقت آن رسیده است که دست اندرکاران علوم انسانی طرحی نو اندازند. به دنبال تجدید نظر در «انسان شناسی» باشند که پایه و مبنای همه علوم انسانی است. معنی طرح نو این نیست که همه علوم انسانی جارو شده و به کناری انداخته شود و این همه زحمات و ره‌آوردها، بیهوده تلقی شود. علوم انسانی از نظر ره‌آوردها و توسعه، کار بزرگی را انجام داده است. اشکال در نخ‌چینی است که این مهره‌های گرانبها بر آن چیده شده‌اند. نخ‌چینی که نامش غریزه است. موضوعاتی از قبیل خانواده، جامعه، تاریخ، زیبایی، پدیده‌ای به نام لباس، اخلاق، خنده، گریه، خود محاکمه کردن - یک فرد انسان خویشتن را محاکمه و نکوهش می‌کند - ، هنر و بالاخره علم خواهی، متعالی‌تر از آن هستند که بر نخ غریزه چیده شوند. منظورم از «متعالی» تمسک به واژه‌های ارزشی غیر علمی نیست مقصودم تعالی از دیدگاه بررسی علمی است. پدیده‌های مذکور که ویژه‌ی انسان هستند و حیوان از دست یافتن به آن‌ها ناتوان است، همگی دقیقاً بر علیه غریزه و کاملاً متضاد با اقتضاهای غریزی هستند (همان طور که امیل دورکیم درباره‌ی

جامعه این سخن را گفته است). پس چگونه می‌توانند نشأت یافته از اقتضاهای غریزی باشند.

وقتی که می‌گوییم انسان حیوان است یعنی موجود تک بعدی غریزی است دیگر کاری از پسوند «متکامل» بر نمی‌آید غیر از یک آرایش و زینت دادن به آن. زیرا تکامل، اصل و اساس ماهیت موجود جاندار را تعویض نمی‌کند، ماهیت حیوان به هر مقدار هم تکامل یابد قادر به درک زیبایی و زیباخواهی نخواهد بود.

جریان علوم انسانی امروز، در توضیح و تبیین همه خصایل انسانی با مشکل روبروست حتی رفتارهای غریزی انسان را نیز نمی‌تواند بیان کند. زیرا به دلیل آن نیروی دوم که با غریزه درهم تنیده‌اند، رفتارهای غریزی انسان نیز، ماهیت متفاوت از ماهیت رفتارهای غریزی حیوان، یافته است.

زیبایی و دمکراسی:

در شرایط امروزی، دمکراسی والاترین نعمت است زیرا اگر دمکراسی نباشد جای آن را استبداد خواهد گرفت. استبدادی نه از نوع ملوک الطوائفی قبایل اولیه، یا مراحل اولیه نظام سلطنتی که توأم با معنای واقعی «پدر» بود. بل استبداد از نوع اتم «خودکامگی فردی». پس یا دمکراسی و یا خودکامگی اتم. امروز چنین است. آیا دیروز که پایه‌های علوم انسانی پی‌ریزی می‌گشت و به این سرنوشت انجامید، راه و امکان دیگری نبود؟ از دیدگاه هگل بلی راه و امکان دیگری نبود بشر قهراً و با جبر تاریخی باید به این سرنوشت می‌رسید که رسیده است.

ممکن است کسانی هم اکنون نیز به بینش هگل وفادار باشند. اما آن اکثریت قریب به اتفاق که از هگل پیروی نمی‌کنند به کدام سمت و سوی نظر دارند. این مسأله یک مطلب استثنایی ویژه است که از جهتی با دیگر مسائل علوم انسانی فرق دارد: در نهضت رنسانس با پشت کردن به مسیحیت، اصول و فروع

زیادی از یونان باستان با شعار «برگشت به یونان» در مبانی علوم انسانی جای گرفت به ویژه در هنر و زیبایی خواهی. اما به تدریج توسعه‌ی علوم از بستر کاملاً یونانی، به گستره وسیعی کشیده شد، حتی در هنر، و به ماهیت دیگر تبدیل گشت. اما آن چه دمکراسی نامیده می‌شود در قالب یونانی با عنصری از جمهوریت رم، همچنان باقی مانده است.

در این که مساوی بودن رأی یک فرد دانشمند با رأی یک عامی محض، عیب بزرگ دمکراسی است کسی تردید ندارد. که گفته‌اند: «مساوات در میان نامساویان، خود ستم است نه عدالت». با وجود این دمکراسی بهترین راه شناخته شده است همان طور که گفته شد در شرایط امروزی چنین هم هست. لیکن پرسش این است: کدام عامل یا عوامل، شرایط امروزی را به بار آورده است؟ و اگر (بر فرض) بنا بود شرایطی غیر از این شرایط پیش بیاید باید کدام عوامل آن را به وجود می‌آورد؟

علوم انسانی است که این شرایط را به وجود آورده و نیز علوم انسانی است که از ایجاد شرایط دیگر ناتوان بوده است ما که در این عرصه چیزی غیر از علوم انسانی نداریم.

هم اکنون جامعه جهانی وامانده است دمکراسی برای حل مشکلات ناتوان شده است زائیچه‌های خودش مانند «تروریسم» بر علیه خودش قد علم کرده است و همچنین بیماری‌های نوینی که از دمکراسی برخاسته‌اند، که همگی از ویژگی‌های «جامعه باز» هستند.

آن روز که باید تکلیف انسان توسط علوم انسانی روشن می‌گشت، خبط و اشتباه رخ داد. در نتیجه هنوز هم تکلیف انسان امروزی میان کمونیسم و لیبرالیسم در عرصه علمی معلوم نگشته است. علی‌رغم گسترش و سیطره لیبرالیسم در عمل، لنگی آن از دیدگاه علمی کمتر از لنگی کمونیسم نیست. ماکس وبر بزرگ سخنگو (و به یک معنی بنیانگذار) لیبرالیسم رایج امروزی، در

مقابل کمون گرایی مارکس و نیز در برابر جامعه گرایی امیل دورکیم، هیچ دلیل علمی اقامه نمی‌کند تنها با شعار «ما نه پیامبریم و نه عوام فریب - سیاستمدار - ، دانشجو هستیم»^۱ صورت مساله را از تخته سیاه محفل علمی پاک می‌کند. همین طور بوپر و کسینجر. با این روند مأموریت و رسالت علم از آن سلب شد. «علم برای علم» تنها کاری که می‌توانست بکند مشغولیت دانشمندان، بوده و هست.

اما بدیهی است که علم نمی‌تواند در محدوده تنگ «برای علم» ماندگار باشد. آتش علم دودی را بر می‌انگیزاند که در زیر هیچ خیمه‌ای نمی‌ماند و به بیرون می‌خرامد. علم هرگز بدون مأموریت و رسالت نمی‌ماند اگر رسالت حقیقی او از او سلب شود به رسالت دیگر می‌پردازد که امروز (به قول سی‌رایت میلز) در خدمت سیاست حرفه‌ای (نه علمی) به کار مشغول است.^۲

وقتی که دانشمند از دانش خود سلب رسالت کند در حقیقت به مساوی بودن رأی خود با رأی یک فرد عامی، حکم کرده است. و دمکراسی از چنین پشتیبانی علمی‌ای بهره‌مند شده و ماندگار گردید بر خلاف دیگر اصول که رنسانس از یونان باستان وام گرفته بود، یعنی آن گاه که علم از مسئولیت اداره جامعه کنار می‌رود دو حادثه رخ می‌دهد: دمکراسی ارزش علمی پیدا می‌کند، علم نیز به استخدام سیاست حرفه‌ای در می‌آید که فلان قدرت حاکمه هزاران دانشمند جامعه شناس را به کار می‌گیرد. زیرا اگر علم ایدئولوژی را نمی‌دهد دست کم راه غلبه بر جامعه‌ها را نشان می‌دهد و دست بالا تا جایی می‌رود که پست مدرنیسم مورد نظر فوکویاما، یا طرح درگیری تمدن‌های مورد نظر هانتینگتن را بدهد.

^۱. ماکس وبر، دانشمند و سیاستمدار.

^۲. درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی، ص ۱۵۵.

با این همه اگر من به جای ماکس وبر بودم همین کار را می‌کردم که او کرده است: زیرا از این علوم انسانی که خود بی‌سر و سامان است و بر انسان شناسی نا استوار، استوار است تنها به قدر دانشجو بودن، می‌توان توقع داشت، توقع بیش از این یا از جامعه خفه کننده مارکس سر در می‌آورد یا از جامعه مصنوعی امیل دورکیم. که در ارتباط با بحث ما، اولی زیبایی ستیز و دومی اجنبی از زیبایی فطری است.

زندگی فردی و اجتماعی ما همان چیزی است که علوم انسانی پیش روی‌مان گذاشته است. دقیقاً بیش از سه قرن است به نسخه علوم انسانی عمل می‌کنیم در این نسخه تنها جای دو چیز خالی است: مدیریت جامعه. و پیش بینی‌های آسیب شناسی جامعه. فرق میان مارکس نسخه پرداز و ماکس وبر نسخه ستیز، در همین دو مورد است که امروز هر دو نسخه کاستی‌های خود را نشان داده‌اند که در نتیجه به پایان عمر مدرنیسم می‌رسیم.

در یک جامعه کمونیستی زیبایی در حیات فردی، حذف و دست‌کم خفه می‌شود. و در یک جامعه دمکراتیزه، زیبایی‌ها نیز دمکراتیزه گشته و زیبایی در حیات جامعه، از بین می‌رود، زیبایی‌ها سطحی، غیر طبیعی، زودگذر و ناپایدار می‌شود و «زیبا خواهی» جای خود را به «تفنن طلبی» می‌دهد. گویی زیبایی یعنی همان تفنن طلبی، حالتی برود حالت دیگر به جای آن بیاید خواه زیبا باشند و خواه نباشند. همه چیز به «من این طور دوست دارم»، ختم می‌شود. «دوست دارم»ی که هیچ معیار طبیعی ندارد، حضرت روح القدس لازم است بیاید و داوری کند این دوست دارم از درون جان انسان نرمال و سالم بر می‌خیزد یا دست پخت دمکراسی است.

زیبایی و تواضع:

تواضع از هر کسی ستودنی است به ویژه از شخص دانشمند و عالم. و همین طور است متواضع بودن جامعه‌ی دانشمندان. امروز در میان دانشمندان علوم

انسانی دو نوع تواضع را مشاهده می‌کنیم: تواضع کاملاً عالمانه که بر خلاف قرون ۱۷، ۱۸ و ۱۹، باور دارند که هر چه علم پیش برود باز معلومات ما در مقایسه با مجهولات مان، بسی اندک خواهد بود. از سنخ همان تواضع که ابن سینا می‌گوید: تا بدان جا رسید دانش من که بدانم همی نادانم. نوع دوم تواضع علمای علوم انسانی، چیزی است که آن را در علمای تجربی نمی‌بینیم؛ در حقیقت یک نوع واماندگی است که به حساب تواضع گذاشته می‌شود. مثلاً با روحیه کاملاً متواضعانه و بزرگوارانه، اختلاف‌های متعارض، متضاد و متناقض در تعریف موضوع و در تعریف علوم، و نیز انتخاب سبک‌های علمی ناهمگون و متضاد، یک جریان و امر طبیعی تلقی می‌گردد. اما اهالی تجربه نه چنین تسامح را دارند و نه نام آن را تواضع می‌گذارند.

درست است هر کس و هر نظریه محترم. لیکن این احترام نباید به عامل بازدارندگی تبدیل شود که شده است. جامعه بشریت در اضطرابات سهمگین و نگرانی‌های جانکاه به سر می‌برد که مسئولیت رهایی از آن به عهده علوم انسانی است. اما ما احتمال یک تجدید نظر در مبانی این علوم را نیز به ذهن مان راه نمی‌دهیم تا روشن شود در کجا اشتباه کرده‌ایم.

این مسئولیت‌گریزی، را ماکس وبر بنیان گذاشت و ظاهراً به همین دلیل به طور ناخودآگاه همگی او را دوست داریم - البته دوست داشتن او به طور خود آگاه کاملاً به جاست - و دانشمند را از این گونه مسئولیت معاف داشت. این مسئولیت زدایی، توسط پوپر تا حد جواز «ادعای علمی بدون دلیل علمی» پیش رفت که امروز از خلاءها، کاستی‌ها و نارسایی‌های اساسی در علوم انسانی، احساس رنج نمی‌کنیم.

با وجود همه کاستی‌ها و عدم شناخت در «چیستی هنر»، فعل هنری و فرآورده‌های هنری جریان دارند، درجه و میزان هنری بودن آثار و امتیازات‌شان نسبت به همدیگر مورد داوری و قضاوت تخصصی و نیز توده‌ای مردمی، قرار می‌گیرد. اگر داوری‌های مردمی را دمکرات مثابانه بپذیریم و با تکیه بر

واقعیت‌گرایی غیر معرفتی، (همچنان که در امور سیاسی می‌کنیم) قابل قبول بدانیم. داوری و قضاوت تخصصی را چه بنامیم؟ هنر شناسان مطابق کدام اصول و قواعد، یک اثر هنری را بر اثر هنری همسنخ خود، رجحان می‌دهند. وقتی که تعریف مورد اجماع، یا در حد قابل قبول برای شان وجود ندارد، روشن است که هیچ قاعده و قانونی نیز وجود ندارد.

بنابراین اگر کمی دقت کنیم می‌بینیم که داوری‌ها بیشتر بر اساس «صنعت» است تا هنر. حتی در شعر و موسیقی؛ این مجسمه این طوری تراشیده شده و آن دیگری آن طوری. این کارگردان این کار را کرده و آن یکی آن کار را. این شاعر فلان صنعت شعری را به کار برده آن دیگری فلان صنعت دیگر را.

کارشناسان درباره یک فیلم راز و رمزهایی را می‌شمارند که نه در دیده خود آگاه مردم احساس شده‌اند و نه در ناخودآگاه آنان تأثیری گذاشته‌اند. گاهی داوران به فیلمی جایزه‌ی بزرگ می‌دهند که مردم هیچ استقبالی از آن نکرده‌اند. هنری که مخاطبش مردم نیست یک کار علمی و صنعتی است که فقط به درد عالمان و اهل آن صنعت، می‌خورد که البته ارزش اندکی نیست.

هنر هست، آثار هنری خلق می‌شود، بهره‌مندی از آن‌ها نیز هست، ارزش‌گذاری هم هست، با این که تعریف وجود ندارد. پس هنر هم معلوم‌ترین معلوم‌هاست و هم مجهول‌ترین مجهول‌ها.

در یک بررسی پیشینه‌یابی و تاریخی می‌بینیم افلاطون، ارسطو و امثال‌شان، این موضوع را با عطف نظر به متافزیک و دست‌کم با نوعی تمسک به متافزیک، حل می‌کنند. یعنی ذات موضوع را از دسترس معرفت بشری خارج می‌کنند. به جای معرفت دهی، انسان را محکوم می‌کنند که در این باره به نادانی مطلق، رضایت دهد. در ادوار بعدی که منطق ماتریالیسم توسط بیکن اعلام می‌شود و در فازهای مارکسیسم و پوزوتیویسم همه‌گیر می‌شود، معرفت زیبایی و هنر نیز مانند دیگر امور متافزیکی از حیطة شناخت بشری کنار گذاشته می‌شود. خدا،

دین، اخلاق رو به افول می‌رود اما شگفت این که زیبایی و هنر در این بُحْبُوحه‌ی کمیت گرایبی نه تنها افول نمی‌کند با توسعه کمیات توسعه می‌یابد، گرچه محورهای زیبایی و هنر تا حد ستمگرانه‌ای جا به جا می‌شود و مورد سوء استفاده بوالهوسی و سرمایه‌داری می‌گردد، لیکن جایگاه خود را داشته و سهم خود را از نیروی اندیشه و نیروی کار و نیروی اقتصادی فرد و جامعه می‌گیرد.

این روند روز افزون، به مجهولات ما درباره زیبایی و هنر افزوده است پیشتر تنها در تعریف باز مانده بودیم، اینک چرایی بقا و داوم و توسعه آن‌ها با وجود کمیت‌گرایی شدید، مجهول بزرگ دیگر می‌شود و این پرسش را در پیش روی قرار می‌دهد:

آن کدام نیرو و کدام انگیزه‌ی شگفت و ناشناخته‌ای است که نه تنها زیباخواهی و هنر را از زیر پتک‌های ماتریالیسم و پوزوتیویسم رها ساخته بل که هر منطق و هر گرایش کمی را به استخدام زیباخواهی و هنر درآورده است؟ این چه عاملی است که عامل براندازی خود را به عامل بقا و توسعه‌ی خود، تبدیل کرده است؟!

می‌خواهم ادعا کنم این پرسش شگفت‌ترین و نیز گیج‌کننده‌ترین پرسش در میان پرسش‌های بی‌پاسخ، است. زیرا در هیچ گوشه‌ی معبدِ گزینه پاسخی برای این پرسش نیست و کلیدی برای حل این معما وجود ندارد. این جوشش سرچشمه دیگر دارد و انسان حیوان نیست موجودی است دارای دو سرچشمه و دو نیروی انگیزاننده که گزینه یکی از آن دو است.

از دیدگاه دیگر این مشکل بزرگ و مجهول سترگ (که به نظر من همه دستگاه‌های علوم انسانی را لنگ می‌کند) راه‌حل آسانی دارد. تنها نیازمند یک کلید است یک شستی که با فشار انگشت، همه اندام‌های این دستگاه‌ها را به کار می‌اندازد، از جمله موضوع زیبایی هم ماهیت خود و هم کار خود را برای «فهم علمی» نشان می‌دهد. دو روی سکه به همدیگر نزدیک می‌شوند یعنی آن

چه گفته شد زیبایی از یک جهت معلوم‌ترین معلوم‌هاست و از طرف دیگر مجهول‌ترین مجهول‌ها، دست‌کم در حدی که سزاوار علم است معلوم می‌گردد...

اگر به قول منطق ارسطویی، برای همه‌ی چیزهایی که برای انسان خوشایند هستند، یک «جنس» تعیین کنیم با عنوان «دلپذیرها» سپس آن را به دو «نوع» تقسیم کنیم: غریزی‌ها مانند مزه‌ها و طعم‌ها و لذت صرفاً جنسی. و غیر غریزی‌ها مانند زیبایی‌ها و هنرها. در این صورت هم سرچشمه و منشاء زیبایی خواهی و درک زیبایی و هم ریشه هنر در کانون و سویدای درون انسان، برای‌مان شناخته می‌شود و هم مسأله در حد کافی و به اصطلاح «علی‌طاقة البشریه» روشن می‌گردد.

منظورم این نیست که با این رویکرد، همه مسایل این موضوع در یک مقاله یا کتاب، یا توسط یک اندیشمند یا چند اندیشمند، حل می‌شود. مرادم از «آسان بودن» جاری شدن مباحث علوم انسانی در بستر صحیح خود است. در آغاز تنها سر این کلاف سر درگم، شناخته می‌شود و سپس در تکامل معرفتی، قرار می‌گیرد.

برای برداشتن این گام اول، با دو مشکل عمده رو به رو هستیم: اول مشکل دوآلیسم است که پیشتر به آن اشاره شد؛ دوآلیسم «فیکسیسم و ترانسفورمیسم» که جزم اندیشانه آن را به مثابه‌ی یک بت می‌پرستیم؛ یا آدم خلق الساعه افسانه‌ای،^۱ یا آدم داروینی. گمان می‌کنیم که هرگز راه سوم، چیز سوم، امکان سوم وجود ندارد. جزم اندیشی‌ای که زینده‌ی عصر کنونی و شایسته‌ی روش علمی نیست.

توجه به امکان راه سوم در انسان‌شناسی، علاوه بر موضوع زیبایی، دیگر معضلات و مجهولات سترگ عرصه علوم انسانی را نیز حل خواهد کرد از قبیل منشاء خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، خنده، گریه، همه اقتضا و خواسته‌هایی که

^۱ که متأسفانه به ادیان نیز نفوذ کرده است.

ویژه انسان هستند و حیوان کاری با آنها ندارد. حتی مشکل تعریف اقتصاد و علم اقتصاد، و نیز تعریف موضوعی به نام سیاست و علم سیاست، تا روشن شود که اقتصاد صحیح چیست و سیاست صحیح شایسته‌ی انسان چیست؟

منشاء حقوق:

مطالب بالا را با نوعی تکرار آوردم تا زمینه برای بحث درباره چیزی که «حقوق» نامیده می‌شود باز شود؛ هنوز در آخرین متن‌ها از متون علوم انسانی واقعیت داشتن چیزی به نام حقوق، زیر سؤال است آیا حقوق صرفاً یک پدیده قراردادی است و هیچ ریشه‌ای در سویدای درون انسان ندارد؟ یا سرچشمه آن در درون جان انسان، جای دارد؟ چون از طرفی انسان را حیوان می‌دانیم و از طرف دیگر حقوق به این معنی در زیست حیوانی وجود ندارد، پس باید حقوق را یک «پدیده قراردادی محض» بدانیم که اکثریت دست اندرکاران علوم انسانی همین حکم را نیز صادر کردند. و اگر انسان حیوان است حق با آنهاست.

می‌دانم برخی از محققین از روند مباحث من در شگفت می‌شوند که نشان می‌دهد من انسان را حیوان نمی‌دانم، به آنان حق می‌دهم زیرا بت دوآلیسم مذکور، دل از همه‌ی ما ربوده است. به همین دلیل به یک تجدید نظر در «انسان‌شناسی» دعوت می‌کنم. سعی می‌کنم به قدر کافی دلایل این پیشنهاد را توضیح دهم.

یکی از سرگردانی‌ها درباره‌ی «جرم» است؛ جرم چیست؟ جرم زشت و نا زیباست. اگر نا زیبایی را قراردادی محض بدانیم در حقیقت مقوله مقابل آن یعنی زیبایی را نیز قراردادی دانسته‌ایم. و هیچ راه گریز و گزیری از این ملازمه، وجود ندارد. در این صورت نه تنها افرادی مثل من که زیبایی را واقعیت می‌دانیم، بل ویل دورانت و پیروانش نیز باید دست از واقعیت زیبایی بردارند و آن را برخاسته از انگیزش‌های غریزی ندانند، سرگردانی آنان درباره حقوق و جرم، شدیدتر است از یک جهت زیبایی را واقعیت برخاسته از سویدای طبع

بشر می‌دانند و از جانب دیگر حقوق و جرم را قراردادی محض. اما کسانی از قبیل ماکیاول و پاراتو از این قبیل تناقض‌گویی آسوده‌اند که هر دو را اعتباری محض، می‌دانند. ریمون آرون، در کتاب «مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی»^۱ می‌گوید:

«جرم به معنای جامعه‌شناختی کلمه، چیزی نیست جز کرداری که وجدان جمعی آن را ممنوع می‌داند. مهم نیست که ناظران چند قرن پس از واقعه یا متعلق به جامعه دیگر چنین کرداری را، کرداری معصومانه بدانند. جرم فقط از خارج و در قبال احوال وجدانی جامعه‌ی مورد بحث، تعریف می‌شود. این تعریف تعریفی عینی و واقع‌بینانه است.»

با این بیان، نکوهش جرم هیچ ریشه‌ای در وجدان فردی انسان. ندارد و صرفاً به جمع جامعه مربوط می‌گردد. وجدان جامعه هم خودش نیز یک پدیده قراردادی است و جامعه‌خواهی صرفاً مولود عقل و آگاهی انسان است و آمری در پس عقل وجود ندارد.

آرون شاهد نیز می‌آورد، مثلاً همجنس‌گرایی در جوامع اسلامی جرم است و در جامعه امروزی سوئد یک رفتار معصومانه است. اما کاملاً واضح است که نکوهیدگی جرم، ریشه در وجدان فرد دارد: پشیمانی، پشیمانی جان‌سوزترین خوره است که به جان انسان مجرم می‌افتد و روزگار وی را سیاه می‌کند و گاهی به خودکشی منجر می‌شود.

جرم‌ها سه نوع هستند: جرم ثابت که سیالیت پذیر نیست. جرمی که تا حدودی سیالیت پذیر است. جرمی که ماهیتاً قرار دادی است که بر علیه یک هنجار سطحی فرهنگی رخ داده است نه بر علیه یک خواسته ریشه‌دار درونی، این نوع سوم گاهی به هنجار نیز تبدیل می‌شود.

^۱. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۳۵۲ ترجمه پرهام.

جرم ثابت مانند قتل، همیشه زشت و پشیمانی جان سوز را در پی دارد. جرم سیالیت پذیر جرمی است که گاهی در اثر انحراف و نیز در اثر تربیت معکوس، ناهنجاری خود را در یک جامعه به نسبتی از دست می‌دهد، مانند مثالی که از جامعه‌ی سوئد آوردم. نوع سوم مانند مراسم ازدواج که مثلاً فرقه‌ای در هندوستان به جای این که عروس را به خانه داماد ببرند، داماد را سوار فیل کرده به خانه عروس می‌برند که باید نام آن را دامادی گذاشت نه عروسی.

همجنس گرایی سوئد با آن همه تبلیغ و ترویج هنوز هم به هنجار تبدیل نشده است و نیز کسی نمی‌تواند ضد طبیعی بودن آن را انکار کند. انسان شناسی در طبیعت انسان بحث می‌کند نه در طبیعت منحرف. مگر این که پدیده همجنس گرایی (که غیر از انسان در هیچ موجودی مشاهده نشده) به حساب همان پسوند «متکامل» گذاشته شود و از افتخارات تکاملی انسان و از امتیازات انسان، شمرده شود. اما این پدیده در قالب مجاز اجتماعی چیزی بود که سیاستمداران حرفه‌ای برای آسودگی خود در اداره جامعه‌ها، به وجود آوردند و با شعار آزادی در ترویج آن کوشیدند که هنوز هم به عنوان یک هنجار برای انسان جای نیفتاده و نمی‌تواند بیفتد.

پشیمانی فردی ربطی به وجدان جامعه ندارد. همان طور که ادیان به ما گوشزد می‌کنند؛ وقتی که قابیل، هابیل را کشت، به شدت پشیمان شد. جرمی بود که هنوز نه جامعه‌ای بود و نه وجدان جمعی جامعه. دانش روان شناسی نیز با کل وجودش این واقعیت و حقیقت را اثبات می‌کند. اگر از ریمون آرون پرسیده شود: چرا در این بحث اصل «پشیمانی» را نادیده می‌گیری؟ می‌گوید این نظر شخصی من نیست. او این بیان را ظاهراً بر اساس مبانی جامعه شناسی به ویژه جامعه شناسی مورد نظر دورکیم، به طور استنباطی می‌آورد. لیکن چون هرگز سرانجام، مسأله را به یک «صورت مشخصی»، نمی‌رساند نمونه خوبی است برای نشان دادن سرگردانی مورد بحث ما، سپس می‌گوید:

«مجرم کسی است که در یک جامعه‌ی معین از قواعد مدنی آن جامعه سرپیچی کرده است. در این معنی، سقراط محتملاً شایسته آن بود که مجرم شمرده شود.» آن گاه می‌گوید: «شکی نیست که اگر این فکر را تا انتها پیش ببریم تبدیل به فکری مبتذل یا روحاً جریحه‌دار کننده خواهد شد.»

این سرانجام به ابتذال رسیدن، تنها در موضوع جرم نیست و به بینش جامعه شناسان یا بینش دورکیم، منحصر نیست. همه مسایل در همه علوم انسانی همین ماهیت را دارند هر کدام را بگیریم و پیش برویم به همان ابتذال می‌رسند. به همین دلیل همه علوم انسانی مشروط هستند، مشروط به این که خیلی پیش نرو که اوضاع خراب می‌شود. یعنی خود علم حکم می‌کند که در علم پیش نرو. علم مانع پیشرفت علمی می‌شود!

سپس با استنباط خود از بینش دورکیم درباره «کیفر» می‌گوید:

«دورکیم این نظریه را از تعبیر عقل گرایانه‌ای که بر تأثیر کیفر به عنوان عامل باز دارنده تأکید می‌کند قانع کننده‌تر می‌داند. احتمالاً از لحاظ جامعه شناسی، حق با اوست. لکن این را هم نباید از نظر دور داشت که اگر چنین باشد، و کیفر در حکم غرامتی تصور شود که به وجدان جمعی پرداخت می‌گردد، حیثیت عدالت و اقتدار کیفرها از این رهگذر تقویت نخواهد شد.»

اگر این بینش «واقع بینانه» است و «حق» نیز با دورکیم است، چه لزومی دارد مرثیه عدالت را بخوانیم که مبدا ضعیف شود؟! خود عدالت چیست؟ اگر جرم و کیفر دو پدیده متلازم صرفاً قراردادی باشند، عدالت نیز یک مفهوم صرفاً قراردادی خواهد بود، و کیفر غیر از یک غرامت ستم ورزانه‌ای، نخواهد بود. آیا علم و عقل به ستم ورزی حکم می‌کند و نام آن را عدالت می‌گذارد؟!

مقصود بررسی سخنان آرون یا دورکیم یا دیگر بزرگان علوم انسانی نیست. مقصود ارائه نمونه‌ای از گستره‌ی وسیع سرگردانی‌هاست که همگی از یک خطی ناشی می‌شوند که در «انسان شناسی» به آن دچار شده‌ایم، تا زمانی که انسان را موجود غریزی محض بدانیم و او را حیوان بدانیم حتی با پسوند «متکامل» این سرگردانی‌های سهمگین با ما خواهند بود و پویش‌ها به جایی نخواهد رسید. که می‌بینیم نمی‌رسد.

حضور این همه مسایل اساسی مجهول، و کلاف‌های سردرگم برای تجدید نظر در انسان شناسی، و تردید در الوهیت بت دوآلیستی مذکور، کافی نیست؟

عقل و آگاهی:

مشکل دوم در این گام اول^۱ «پل موهوم» است که در مباحث و گزارشات علوم انسانی فوراً میان مرحله ناآگاه و مرحله آگاه زده می‌شود. گاهی در مسایل مربوط به ناخودآگاه انسان بحث می‌کنیم که هیچ ربطی به مرحله خودآگاه انسان ندارد، محدوده را رعایت نمی‌کنیم فوراً پلی از مرکز مرحله خودآگاه به مرکز مرحله ناخودآگاه می‌زنیم، دو صورت و نیز دو ماهیت مسأله را کاملاً با هم خلط می‌کنیم، در حالی که اصل و اساس دانش انسان شناسی به مرحله ناخودآگاه مربوط است که باید با صرف نظر کامل، از مرحله خود آگاه، بررسی شود. آخرین مسأله در انسان شناسی این است که انسان عقل هم دارد. حتی این که «عقل چیست؟» ربطی به دانش انسان شناسی ندارد و «عقل شناسی» خود یک دانش دیگر است تا چه رسد به رفتارهای عاقلانه و آگاهانه انسان که هر کدام موضوع یک علم ویژه هستند.

عقل، اول و آخر همه چیز نیست. عقل یک «کار پرداز» است که اوامر برخاسته از درون انسان را می‌شنود و برای تأمین خواسته آن، به کار می‌پردازد.

^۱. مشکل اول عبارت بود از دوآلیسم فیکسیسم و ترانسفورسیسم.

حتی گاهی خواسته درون، بدون استفاده از عقل مستقیماً در خارج عملی می‌شود که نامش را رفتار ناخود آگاه می‌گذاریم.

رسالت انسان شناسی، توضیح و شناخت همان «درون» است که در پسِ عقل ایستاده و بر او فرمان می‌دهد، امر می‌کند. این آمر چیست؟ می‌گوییم این آمر عبارت است از غریزه. اما مشاهده می‌کنیم که غریزه در حیوان بدون عقل و خرد کار می‌کند اتفاقاً از تعادل هم خارج نمی‌شود؛ تغذیه و امر جنسی حیوان از حد طبیعی تجاوز نمی‌کند؛ نه از پر خوری می‌میرد و نه بدون موسم در صدد جنس مخالف است. بر خلاف انسان با خرد.

و می‌بینیم که پدیده‌هایی از قبیل زیبا خواهی، خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، گریه، خنده و هنر، از اقتضاها و خواسته‌های غریزه نیستند بل کاملاً بر علیه آن هستند.

در این جا فوراً پل می‌زنیم، به آگاهی‌های انسان متمسک می‌شویم بادی در غیغب انداخته می‌گوییم: انسان موجود خردمند است نشسته اندیشیده و نتیجه گرفته که زندگی خانوادگی بهتر است، زیستن در جامعه و با جامعه پر فایده است، به خاطر نیل به خوبی‌های خانواده و جامعه، زنجیری از «اخلاق» و یوغی به نام «قانون» و دیوی به نام «جرم» و گرگی به نام «کیفر» آفریده و به جان خود انداخته است که دمار از روزگار خودش در بیاورند.

از جانب دیگر می‌بینیم هر انسانی که در میان عشایر کوچنده و یا در روستا، دیوانه می‌شود، آن محیط را رها کرده به سوی جامعه بزرگ و شهرها می‌آید. بیش از آن عقل او را از پیوستن به جامعه بزرگ باز می‌داشت، اینک که از دست عقل رها شده به ندای درون پاسخ تام می‌دهد.

منشاء جامعه خرد حسابگر انسان نیست، بل که جامعه‌گرایی ریشه در درون ذات انسان دارد. اما این منشاء غیر از غریزه است. زیرا که دیدیم جامعه و همه ابعاد تشکیل دهنده پیکر آن، دشمن غریزه‌اند جامعه و پدیده‌های درون آن از

نیروی انگیزاننده دیگر بر می‌خیزد و چون ما آن نیروی دوم را نمی‌شناسیم (زیرا دچار دوآلیسم مذکور هستیم) برای ترمیم خلاءهای علمی فوراً پل می‌زنیم حقیقت و واقعیت متقدم بر آگاهی را با ره‌آوردهای آگاهی مخلوط می‌کنیم. اگر در بحث‌ها و تحقیق‌ها از این خلط و درهم آمیزیِ جداً غیر علمی بپرهیزیم می‌بینیم که همه امور و موضوعاتی که ویژه انسان هستند و در زندگی حیوان نیستند با فریاد بلند وجود آن امر دوم (که در پس عقل قرار دارد و به عقل فرمان می‌دهد تا خواسته‌هایش را تأمین کند) را به ما اعلام می‌کنند. و این فریاد همه علوم انسانی است که از بی‌توجهی ما به مصداق «آشفته بازار» تبدیل شده‌اند.

آشیانه‌ی عقل:

اگر عقل را به مرغی تشبیه کنیم، آشیانه این مرغ غریزه نیست. آفرینش، این مرغ را به آن نیروی دوم (آمر دوم) داده است وگرنه، به حیوان نیز می‌داد. گاهی هوشمندی برخی حیوان‌ها را شاهد می‌آوریم که مثلاً ثابت کنیم «عقل همان هوشمندی حیوان است که در انسان تکامل یافته است». این قبیل ملاحظات زیست‌شناسی، شبیه این است که گفته شود: چون گیاه نیز تنفس دارد، پس انسان نیز گیاه است. آن‌گاه همان احکام را که به گیاه می‌دهیم به انسان نیز بدهیم گرچه در بستری وسیع‌تر. در آینده این ملاحظات را بررسی خواهیم کرد.

عقل سنجش‌گر، خیلی از خواسته‌های غریزه را، محکوم می‌کند، پس نمی‌تواند ابزار دست غریزه باشد.

اگر آن امر دوم نباشد، یا در کشاکش با غریزه مقهور و مغلوب غیر فعال گردد و غریزه بر او مسلط شود، هیچ کاری از عقل برای درک زیبایی و داوری میان زیبا و نا زیبا، ساخته نیست. بل که قضیه بر عکس می‌شود و عقل در خدمت اقتضاهای غریزی، نا زیباها را زیبا می‌انگارد. غریزه در وجود انسان، عقل

را در آشیانه روح دوم، می‌بیند آن را وسیله خوبی برای کمیت طلبی خود، می‌یابد. بر سر تصرف آن با روح دوم به «کشاکش»^۱ می‌پردازد. اگر عقل را از اختیار آن روح خارج کند، دیگر عقل، عقل نیست، «عقل نکرایی» است که می‌بینیم انسان‌هایی به خونریزی و دیگر ناهنجاری‌ها می‌پردازند که هیچ حیوانی قادر به آن فصاحت کاری‌ها نیست.

پرسش این است: اگر انسان حیوان متکامل است چرا رفتارهایی را مرتکب می‌شود که نامتکامل‌ترین حیوان از آن منزّه است؟ معنی تکامل چیست؟ اگر حیوان با چنگ و چنگال می‌درد انسان با بمب و موشک می‌درد. چنین تکاملی فقط در نظر آدم کشان، کمال است.

هر شیر می‌درد، چرا برخی از انسان‌ها می‌درند و برخی دیگر به شدت از آن متنفرند؟ مگر غیر از این است که انسان درنده یک موجود غریزی متکامل است که بهتر و بیشتر می‌درد، و انسان متنفر از درندگی، موجودی است با روح کمال‌دار و کمال‌خواه دیگر. اگر انسان حیوان متکامل باشد باید حق را به انسان‌های درنده بدهیم، و دیگر انسان‌ها را احمق بدانیم، همان طور که افراد درنده افراد زیبایی خواه را احمق می‌دانند.

شفت می‌گوید: «حیوانات قادر به شناخت یا لذت بردن از زیبایی نیستند»^۲

این درست، اما سخن در چرایی این عدم شناخت است. **ارسطو** می‌گوید: «فرم‌های زیبایی عبارتند از نظم، تقارن و تعین، که علوم ریاضی آن‌ها را در درجات معینی مشخص می‌کنند.» **هنفلینگ** در توضیح این سخن ارسطو می‌گوید: «ادراک زیبایی مخصوص موجوداتی است که از قوای عقلی و ذهنی بالاتری برخوردارند و

^۱ در آینده به محور این «کشاکش» سخنانی از دانشمندان علوم انسانی خواهیم شنید.

^۲ چستی هنر، ترجمه رامین.

هنگامی که ارسطو به علوم ریاضی اشاره می‌کند می‌خواهد همین نکته را برساند.^۱

هنفلینگ می‌خواهد با تمسک به واژه «درجات» در سخن ارسطو ادعا کند انواع حیوان از آن جمله انسان. هر کدام با درجاتی از عقل و درک زیبایی برخوردارند. به همین جهت از لفظ جمع «موجودات» استفاده می‌کند تا سهمی از عقل به حیوان نیز بدهد. اما مشکل تنها با اعطای عقل به حیوانات، حل نمی‌شود. آمری که عقل را به کار می‌گمارد چیست؟

این بیان هنفلینگ بهترین نمونه است بر آن «پل موهوم» که در بالا به شرح رفت. و نشان می‌دهد که چگونه مرحله ناخود آگاه و متقدم بر عقل و آگاهی را با مرحله تعقل و آگاهی خلط می‌کنیم.

بحث عقل را در این جا با این مطلب تمام می‌کنم: آن چه که از زیبایی لذت می‌برد، موجود جاننداری است به نام انسان. نه عقل، عقل ابزاری است که این لذت را برای او، تأمین می‌کند. چنین نیست که عقل هم زیبا خواه است و هم درک کننده زیبایی و هم تأمین کننده زیبایی و هم خودش از آن لذت می‌برد. به گمانم این سخن بدیهی است با این همه باز در بیان دیگر می‌آورم: فعلاً می‌پذیریم که درک کننده زیبایی، عقل است. لیکن آن نیروی زیبا خواه که خواهان زیبایی است چیست؟ آیا عقل هم زیبایی را می‌خواهد و هم آن را درک می‌کند؟ در این صورت باید لذت زیبایی را نیز عقل ببرد نه موجودی که عقل را دارد.

^۱. چیستی هنر، ترجمه رامین.

بخش ۴

زیبایی و درک علمی

در بالا گفته شد: فعلاً می‌پذیریم که درک کننده زیبایی، عقل است. مراد از لفظ «فعلاً» چیست و چرا این لفظ را آوردیم؟ برای این که درک عقلی شامل درک علمی نیز می‌شود. اما درک زیبایی یک درک علمی نیست. برای روشن شدن این بحث باز برویم به حضور ارسطو و سخن او را بهانه قرار دهیم و تکرار کنیم: به نظر ارسطو: «عناصر زیبایی عبارتند از نظم، تقارن و تعین، که علوم ریاضی درجات آن را تعیین می‌کند.»

مراد از «نظم» در بیان او یا نظم طبیعی است یا نظم ریاضی و هندسی. نظم هندسی می‌تواند اعجوبه و شگفت‌انگیز و تکان‌دهنده باشد حتی مصداق هنر نیز باشد (مانند یک ساختمان بزرگ اداری). اما نمی‌تواند زیبا باشد و لذا گفته‌اند: هنر و زیبایی همیشه لازم و ملزوم همدیگر نیستند؛ مجسمه ابوالهول یک اثر هنری است اما زیبا (به معنی مورد بحث ما) نیست و همین‌طور مجسمه‌های مکتب کویسم که در آن از نظر طبیعی در حد زیادی صرف نظر می‌شود. یک اثر هنری هر چه از نظم طبیعی دورتر به همان میزان از زیبایی طبیعی، محروم‌تر می‌شود. مجسمه ابوالهول، تابلوهای نیشخند آمیز پیکاسو، مجسمه‌های هندسی گرای کویسم، تعجب‌برانگیزند و تماشاگر را تکان می‌دهند. اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد هر تعجب، هر جاذبه و هر تکان‌دهندگی، زیبایی نیست. نکته‌ای که برخی ستاینندگان پیکاسو به آن توجه نمی‌کنند. در حقیقت چیزی که هنر را اعم از زیبا و غیر زیبا، می‌کند همین «اصل» است و گرنه اثر هنری با اثر زیبا، مساوی می‌گشتند و همیشه هنر و زیبایی لازم ملزوم همدیگر می‌شدند.

درست است هر زیبایی را در هر شیء زیبا، می‌توان تحلیل علمی کرد اما نتیجه این تحلیل فقط «لذت علمی» می‌شود نه لذت زیبایی. در حقیقت چنین تحلیل کننده‌ای به حس علم دوستی خود (که حس قوی و بس مثبت هم هست) پاسخ می‌دهد و لذتی که از تحلیل می‌برد از سنخ لذتی است که از هر فهم علمی در هر رشته و موضوع دیگر، می‌برد و از سنخ لذت زیبایی نیست.

اتفاقاً سخن دیگر ارسطو که گفته بود: «هنر آئینه طبیعت است»، باعث شد هنر بیش از پیش هندسی‌تر شده و از زیبایی فاصله بگیرد. پیکاسو مدعی شد که هنر آئینه طبیعت نیست، خلّاق است. او به آثار هنری آریائیان اولیه توجه داشت (ایرانیان، یونانیان، هندیان، حتی پیش از مهاجرت‌شان) که گاو بالدار، عقاب شاخدار، شیر پلنگ نما و... که هیچ کدام در طبیعت وجود نداشتند، آثاری را پدید آورد که به کوبیسم منجر گشت. اما همه این آثار که طبیعت را به ریشخند می‌گیرد، برای یک کارشناس هنر، زیبا هستند لیکن همان زیبایی علمی.

نه هنر علم است و نه زیبایی به وسیله علم درک می‌شود خواه ریاضی و خواه دیگر علوم، حتی علم «زیبایی شناسی» و درک آن، غیر از درک علمی زیبایی است.

دیوید هیوم می‌کوشد واقعیت و عینیت زیبایی را به زیر سؤال برده می‌گوید: «برای ادراک زیبایی، باید عملی بیش از ادراک ویژگی‌های عینی جزئی، صورت پذیرد»^۱ ما می‌توانیم از این جهت که درک زیبایی، غیر از درک عناصر و اجزاء است با او موافق باشیم، در عین حال همان طور که در مبحث «نسبیت» به شرح رفت، به واقعیت زیبایی نیز معتقد باشیم.

^۱. هنتلینگ، چیستی هنر، ترجمه رامین.

خللی در نظم:

درک علمی، یک «تنظیم» است علم غیر از «توضیح یک نظم» معنایی ندارد، تعامل و تعاطی اجزاء را با همدیگر بررسی می‌کند که چگونه کل را به وجود آورده‌اند. اما جایگاه «چاشنی» (که پیشتر نیز درباره‌ی آن درنگی داشتیم) چه می‌شود؟ چاشنی در زیبایی و حتی در غذا، یعنی «چیزی، عنصری، عاملی، که می‌رود یک سیمای زیبا را مخدوش یا یک غذا را بدمزه کند اما به آن حد نمی‌رسد تنها یک ضربه‌ای به یک نواختی آن سیما یا آن مزه، می‌زند.»

چاشنی ماهیتاً ضد زیبایی و در نقشی که دارد نیز تهدید کننده زیبایی است لیکن به زیبایی می‌افزاید. جای خراش یک شیء تیز در صورت یک زن، از سال‌ها پیش باقی مانده بود، چنان بر جاذبه‌ی او افزوده بود که مردی با پذیرش تعهدات سنگین با او ازدواج کرد. اینک می‌توانیم با یکی از تحلیل‌های علمی زیر (یا با مجموعه آنها) برای این چاشنی، تحلیل علمی بدهیم:

- ۱- دریافتگر زیبایی (تماشا کننده) چون زیبایی را در معرض تهدید می‌بیند بیشتر به آن حساس می‌شود. چنان که انسان درباره هر نعمتی، چنین است.
- ۲- کاستی در کنار کمال قرار می‌گیرد و آن را بهتر نشان می‌دهد. (هر چیز با ضد خود شناخته می‌شود).

۳- چون در این جهان هستی، همیشه خیر و شر، کاستی و کمال، در کنار هم و عین هم هستند، دریافتگر این واقعیت را در زیبایی چاشنی‌دار احساس می‌کند، در نظرش مطلوب‌تر می‌گردد. (تداعی‌ای از آهنگ کل هستی).

اما می‌دانیم آن مرد مورد مثال، نه درس فلسفه خوانده بود و نه کارشناس علم زیبا شناسی بود تا با این ملاحظات، آن زن را زیبا ببیند. می‌گوییم او به طور ناخودآگاه چنین احساسی داشته است. لیکن سخن در همین «ناخودآگاه» است. یعنی درک او از زیبایی آن زن، درک علمی نبوده است گرچه ما آن زیبایی را تحلیل علمی می‌کنیم و همین تحلیل‌مان را نیز درک می‌کنیم.

انسان‌ها درباره هر چیز درک علمی دارند - هر کس به میزان فهم و علم خود - ، غیر از دو مورد: ادراکات ناشی از غضب شدید، و درک زیبایی.

تحلیل علمی مذکور در مورد، مثال بالا نشان می‌دهد برای تعیین درجات زیبایی، از هر علمی می‌توان استفاده کرد و مساله منحصر به دانش ریاضی نیست، بسته به مورد آن زیبایی و وضعیت ویژه آن است. در تعریف چاشنی گفته شد «... اما به آن حدّ نمی‌رسد» لفظ «حدّ» و مفهوم آن یک مقوله و مفهوم ریاضی است اما کل آن تعریف در مفهوم این لفظ خلاصه نمی‌شود. «حدّ» عنصری از عناصر آن تعریف است. ارسطو تحت تأثیر مواریث به جای مانده از فیثاغورسیان، اهمیت زیادی به علوم ریاضی، داده است.

اساساً زیبا خواهی یعنی گریز از نظم هندسی، نظم هندسی یکنواخت‌ترین یکنواخت‌هاست، مگر به حدی دچار تکرار گردد که جنبه‌ی هندسی آن در میان تکرار آن، مستهلک شود، در این صورت می‌تواند زیبا باشد مانند شبکه‌های بالای درب‌های چوبی و امثال‌شان. یک جویبار، یک رودخانه، یک درخت و... بدان جهت زیباست که به هیچ نظم هندسی محکوم نیست.

ماجرای آثاری از پیکاسو و کوبیسم نیز یک سکه دو رویه است؛ اگر یک روی آن به ریشخند گرفتن طبیعت است روی دیگر آن هندسه را به ریشخند می‌گیرد که از این رویه دیگر، غفلت می‌شود. از دیدگاه هندسی ارزش کوبیسم چیزی نیست غیر از «نظم در بی‌نظمی» و همچنین از دیدگاه طبیعت و همین‌طور از دیدگاه خود هنرمند کوبیسم.

اُمیّت و درک زیبایی:

پرسش مهم دیگر این است که آیا انسان متخصص - با هر تخصص - ، زیبایی را بهتر درک می‌کند یا انسان اُمّی؟ پیشتر گفته شد: «انسان هر چه با فهم‌تر به همان میزان نسبت به زیبایی درک کننده‌تر». اما با فهم بودن با متخصص بودن، فرق دارد. مراد نیرو و توان فهم یک فرد است نه فهم تخصصی

او. دریافت زیبایی کار «انسان» است، انسان بدون قید، بدون قید تخصصی، انسان خوشبخت کسی است که تخصص او به «شخصیت» او سرایت نکند. کار تخصصی بینش و نگاه او را به جهان هستی، تخصصی نکند. ممکن است یک پزشک متخصص جراحی، همسر خود را توده‌ای از رگ و پی و سلول و گلبول، ببیند، به نظر یک متخصص نظامی تق تق تیربار زیباتر از چه چه بلبل، گردد. معنی «اُمّی»، منطق اُمّی، شخصیت و بینش اُمّی را در بخش آغازین کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» آورده‌ام و در این جا تکرار نمی‌کنم.

دو چیز است که با منطق تخصصی و جراحی شده، نمی‌توان به آن دو دسترسی داشت. یکی «فلسفه» و دیگری «زیبایی» است. همه فیلسوفان مدعی هستند که هستی‌شناسی و وجود‌شناسی را (فلسفه را) با هیچ کدام از منطق علوم، بررسی نمی‌کنند. زیرا می‌دانند که منطق یک علم همان علم را خواهد داد نه فلسفه را. اما در عمل همگی دچار یکی از منطق‌های علمی هستند که فقط به عنصر «کلی‌گویی»های آن افزوده‌اند. مشخص‌ترین منطقی که در خدمت فلسفه گرفته شده، منطق ارسطویی است که در واقع منطق علم «ذهن‌شناسی» است. لذا هیچ کسی نتوانسته فلسفه‌ای را (در حد نسبتاً رضایت بخش) ارائه دهد. هر فلسفه‌ای فلسفه‌های دیگر را نقض کرده است. فلسفه‌ها به جای نزدیک کردن بشر به درک جهان هستی او را از آن دور کرده‌اند، به هدفی که مأموریت‌شان است نرسیده‌اند. لیکن در تمرین دادن و تقویت فهم بشر، نقش مهمی دارند.

فلسفه صحیح (صحیح در خور شأن انسانی) را فقط خدا می‌تواند ارائه دهد. زیرا فقط خداست که نیازی به تخصص ندارد و جهان هستی یک جا و بدون رشته‌بندی علمی، معلوم اوست. می‌بینیم که منطق ادیان منطق اُمّی است نه تخصصی.

ممکن است یک فرد تحصیل کرده و متخصص در علم زیبا شناسی، درباره‌ی زیبایی سخنان زیادی داشته باشد. اما ممکن است فردی که هیچ برخوردی

علمی با زیبا شناسی ندارد، بیش از او از زیبایی لذت ببرد و درک بهتر و عمیق‌تری از آن داشته باشد. و واقعاً نیز چنین است.

گاهی برخی از افراد دانشمند در مقام به اصطلاح نق زنی، می‌گویند «خوشا به حال نادانان» یا خوشا به حال کسی که چنان آمد و چنان رفت. این سخن از یک جهت درست و از جهت دیگر نادرست است. اینان به راستی در زندگی نادانان نوعی خوشی و بهره‌مندی مشاهده می‌کنند که خودشان از آن محروم هستند. زیرا فرد نادان با همه نادانی به دلیل دچار نشدن به تخصص در بینش و شخصیت، بهره‌ی زیادی از زیبایی‌ها دارد.

اگر از دانشمند مذکور پرسیده شود: چرا خوشا به حال نادانان؟ می‌گوید: چون بدی‌ها را نمی‌فهمند، آسوده‌اند. این پاسخ دانشمندانه فی الجمله صحیح است اما به طور بالجمله، صحیح نیست. اگر بخشی از آسودگی نادان به دلیل عدم شناخت بدی‌ها باشد، بخش دیگر آن به دلیل بینش امّی او است که قیچی تخصص، جهان هستی را در پیش روی او به قطعات مختلف، تقسیم نکرده است.

وقتی که پایین‌ترین حد اُمّیت که همگان آن را شایان شأن برتری نمی‌دانند، گهگاهی مورد حسرت دانشمندان قرار گیرد، بالاترین آن که بینش الهی جراحی نشده، است اهمیت خود را نشان می‌دهد؛ عیسی پای مریدش را بشوید، موسی برّه سر به هوا و آزار دهنده را روی قلب خود با محبت بفشارد، آخرین پیامبر دو نوه خود را بر دوش خویش سوار کرده روی دو دست و دو زانو راه برود و بگوید: چه شتر خوبی است شتر شما. او امّی است همه علوم را در ماهیت واحد «علم واحد» یکجا دارد. که جمله «العلم تقطّٰ کثرها الجاهلون»^۱ از فرازترین گفته‌های وصی اوست.

بنابراین، با همه نارسایی‌ها در فلسفه، باز درک فلسفی زیبایی، عمیق‌تر و لذت بخش‌تر از درک علمی، می‌شود. زیرا فلسفه‌ها در هر حال بیش از علوم به

^۱. عوالی اللّٰالی.

شخصیت امّی انسان نزدیک‌تر و نسبت به قیچی تخصص، دورترند. لیکن این وقتی است که خود فیلسوف در روند فلسفی خود نتیجه‌نگیرد که زیبایی فاقد عینیت و واقعیت، است.

در کنار جریان اندیشه فلسفی (حتی پیش از فلسفه)، جریان دیگری از آن کلان‌های اولیه تا به امروز، حضور دارد که شاید بیش از فلسفه از قیچی تخصص‌ها، در امان مانده است، که زمانی «کهان‌ت» نامیده می‌شد، از غیب نیز خبر می‌داد، کارهای غیر عادی و شگفت‌انگیز از خود نشان می‌داد. این جریان از آغاز بر پایه نه تنها حذف علم بل عقل، مبتنی است. وقتی که مجرای عقل و علم بسته شود، انرژی‌های درون بشر انباشته شده و سر از کارهای شگفت، در می‌آورد. لیکن کارهایی که هیچ گرهی از مشکلات بشر را باز نکرده و نمی‌کند.

بحث امّیت در بالا، نباید با این موضوع، اشتباه شود، آن جا سخن از نکوهش علم نبود، علم همیشه زیبا، ضروری و حیات بخش است علم نیز مانند هر چیز پر اهمیت، بهایی لازم دارد و هزینه‌ای باید برای نیل به آن پرداخته شود، بخشی از این هزینه خللی است که در درک زیبایی، رخ می‌دهد که باید در بحث از زیبایی و زیبا شناسی مورد توجه باشد، که متأسفانه چندان توجهی نمی‌شود.

گفته شد منشاء زیبا خواهی در انسان، روح دوم است و همان است که انسان را به تملک چیزی به نام عقل، توانمند کرده است و گرنه، نه انسان زیبا خواه می‌شد و نه می‌توانست پذیرای عقل باشد و در نتیجه نمی‌توانست رابطه‌ای با علم پیدا کند. روح دوم و عقل، لازم ملزوم همدیگرند. کاهن میان روح دوم و عقل تفکیک می‌کند. در دوره‌های بعدی کاهنانی مثل نوستر آداموس و مرتاضان هندی را می‌بینیم که از غیب خبر می‌دهند و از آینده نیز پیشاپیش تصویرهایی ارائه می‌دهند. اما از وجودشان و کارهای‌شان، هیچ نفعی برای جامعه بشری، حاصل نگشت. مگر اضطراب‌هایی که برای برخی افراد یا برخی جامعه‌ها، پیش

آوردند. زیرا هر کار انسان که فارغ از عقل و علم و قواعد آن دو باشد بی‌ثمر و گاهی منشاء خطر می‌گردد.

امروز بشرها نا امید از علوم انسانی، درصدد رهایی از تخصصی شدن شخصیت‌شان، به سرعت به عرفان سرخپوستی، روی آورده‌اند. تا در آغوش آن به زیبایی‌های مورد اقتضای روح دوم، برسند. لیکن واضح است تشنگی عصر علم و خرد، با این آب سیراب شدنی نیست. آن زیبایی که در نظر عارف سرخپوست یا صوفی هست، چیز دیگر است با سبک و روشی دیگر. نه آن زیبایی که روح دوم از طریق عقل و تعقل می‌خواهد. اگر چنین بود، عقل و علم در نظر صوفی حجاب اکبر نامیده نمی‌شدند. هزینه رسیدن به آن زیبایی، کنار گذاشتن عقل و علم است و این برای عصر دانش، ناممکن است. این روی کرد امروزی در فردای نزدیک، باز خواهد گشت.

مشکلات موجود در علوم انسانی که من آن‌ها را «سرگردانی‌ها» نامیدم، باعث شده که دست اندرکاران علوم انسانی خلاءهای علمی، را با تکه‌هایی از عرفان سرخپوستی و تصوف هندویی و ایرانی، پر کنند. و همین کارشان روی کرد جامعه جهانی را به سوی عارف سرخپوست، جهت داده است.

درک تخدیری زیبایی:

نوع دیگر درک زیبایی، درک تخدیری است که مانند کهنات، بدون عقل، و پشت بر علم، درک می‌شود. کسی که از مشروبات الکلی یا از مواد مخدر استفاده می‌کند، به توان بالایی از درک زیبایی دست می‌یابد. هم از بود و وجود خود در شعف می‌شود و هم زیبا خواهی در وجودش قوت می‌گیرد و هم آن را به شدت درک می‌کند. او نا زیباها را نیز زیبا می‌بیند. از این جهت به نوعی به «زیبایی مطلق» رسیده است در حالی که در واقعیت این جهان هستی آن چه وجود ندارد «مطلق» است. مطلق فقط خداست.

در این حالت انسان، سراب، آب می‌نماید، و باطل حق. و حقیقت به بطلان دچار می‌گردد. واقعیت‌ها قابل انکار می‌شوند.

ما هنوز به تعریف زیبایی نرسیده‌ایم - زیرا باید بحث درباره زیبایی و روح دوم، کامل شود تا زمینه تعریف تکمیل گردد - تا برای هنر تعریف آوریم. زیرا زیبایی در موارد زیادی با هنر ملازمه دارد. اما می‌توانیم علی‌الحساب برای هنر سعادت‌آور و هنر شوم و خطرناک، تعریف آوریم:

هنر سعادت آور: هنری است که از خاستگاه طبیعی خود (روح دوم) برخیزد و مطابق مقتضای روح دوم در بستر تعقل جاری شود و با علم سر ستیزه نداشته باشد.

هنر شوم و خطرناک دو نوع است: الف) هنری که در کشاکش روح غریزه و روح دوم، دچار انحراف شده از روح دوم انگیزه بگیرد و در خدمت غریزه باشد. این نوع می‌تواند علمی هم باشد.

ب) هنری که در کشاکش روح غریزه با روح دوم، دچار انحراف شود با حذف عقل، از روح دوم انگیزه بگیرد و در خدمت هیچ چیز جامعه بشری نباشد. با این همه هنر است جداً و نمی‌توان آن را غیر هنر نامید.

این جاست که گفته‌اند: کم است هنرمندی که عاقبت به خیر باشد. یا: عاشقان هنر کمتر خوشبخت شده‌اند. زیرا با سر سالم از این کشاکش‌ها بیرون آمدن، خود نیازمند یک هنر قوی‌تر، است.

در حضور نامدارانی چند:

در برگ‌های پیش‌گامی نام یا سخنی از بزرگان اهالی علوم انسانی، در مواقع لزوم، به میان آمد، اینک برای تمهید زمینه بیشتر برای شناختن روح دوم، که مدعی هستیم غیر از غریزه و منشاء تمایزات انسانی است، در پای صحبت نامدارانی چند از آنان می‌نشینیم. ابتدا:

بخش ۵

۱- ویل دورانت و زیبایی

سبک شناسی:

سخن گفتن با ویل دورانت و از ویل دورانت، از جهتی سخت دشوار است که ایجاب می‌کند سر صحبت با او را با شناسایی سبک ویژه او، باز کنیم:

دورانت فصل سیزدهم کتاب «لذات فلسفه» را با عنوان «زیبایی چیست»، به این موضوع اختصاص داده است و آن را در ۶ محور بحث کرده است: معنی زیبایی در میان فلاسفه، حس زیبایی در حیوانات. زیبایی نخستین: اشخاص. دومین زیبایی: طبیعت. سومین زیبایی: هنر. و در آخر: زیبایی آفاقی.

در این میان جان نظریه او در مبحث «حس زیبایی در حیوانات» است. به نظر او حیوان نیز زیبا خواه است و زیبایی را درک می‌کند و همه زیبایی‌هایها به غریزه جنسی بر می‌گردد. برای دفاع از این نظریه ابتدا به سراغ فلاسفه می‌رود تا پاسخی به آنان داده و راه خود را باز کند. او به ویژه از سخن کانت خوشش نمی‌آید که گفته است: «نفع و سود در زیبایی شیء زیبا دخالت ندارد». زیرا روشن است که غریزه فارغ از نفع و سود، کار نمی‌کند.

دورانت در اولین سطر به سراغ فیلسوف محبوب خود، آنا تول فرانس رفته و سخن او را می‌آورد که گفته است: «به عقیده‌ی من ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست». اما ویل عقیده دارد زیبایی نیز مانند دیگر امور واقعی در زیست بشری، هم قابل درک است و هم قابل شناخت علمی، ابتدا نظر آنا تول فرانس را با بیان دوستانه و صمیمی کنار می‌گذارد، می‌گوید: «حکم این هنرمند و دانشمند بزرگ، اندرزگونه است برای روی گردان ساختن ما از مساله‌ای که در این جا طرح کرده‌ایم. ولی اگر باز هم در این جا این مساله را دنبال می‌کنیم با در نظر گرفتن این نکته است که در فلسفه «مطلق» زیاد است و یقین کم».

برای ویل عبور از نظریه‌ها و حتی مثلاً امر و نهی‌های همه‌ی دانشمندان، آسان است غیر از آناتول فرانس، که بس برایش محبوب است و نباید دل او شکسته شود. دورانت **نیچه** را متهم می‌کند که در اثر معاشرت دائمی با زنان دچار خصلت «مرد ستایی» شده و به دنبال «سوپرمن» است. زیرا به قول خود نیچه زنان هنری ندارند مگر بنشینند و از مردان سخن بگویند. اما خودش چنان شخصیت و سیمای ویژه‌ای از آناتول تصویر می‌کند که سمبل دلخواه زنان است. هیچ زنی نسبت به چنین مردی، بی‌تفاوت نمی‌شود.

در این جا نیز او را بر آن همه فلاسفه پیش از او مقدم، داشته و مستقیماً به سراغ او می‌رود تا ابتدا مخالفتی که با این محبوب خواهد داشت را به نوعی دلپذیر توجیه نماید. شاید جنبه‌ی ناخودآگاه قضیه در این رفتار او قوی‌تر باشد، برای تحصیل آسایش درونی خود.

در این جا سخن از ابرمرد قلم و پدر بیان یعنی ویل دورانت است که قلم در دست او کار ید بیضای کلیم را می‌کند. شیوایی، دلفریبی، نفوذ در مخاطب، سه نیروی سحر آمیزاند که آفرینش به قلم او داده است. کلمات در پیش قلمش سجد می‌کنند با اشاره این هنرمند خلاق، ردیف می‌شوند جان می‌گیرند. او عیسایی است که هر طور به خواهد به جملات جان می‌دهد همه واقعیت تاریخی را آن طور که می‌خواهد در جهت مورد نظر خود مانند رودخانه زیبا به راه می‌اندازد. پیامبر عشق است، «غریزه جنسی» فروید، را در مرکز تبیین‌های خود قرار داده علاوه بر همه رفتارهای فردی انسانی، پدیده‌های اجتماعی را نیز مولود آن می‌داند. تنها گاهی اقتصاد و دین را با عشق در تعارض می‌بیند.

این که گفته‌اند «در دوره‌ی توصیف‌گران، می‌رفت ژنو جایگزین واتیکان و تاریخ تمدن دورانت جایگزین دو کتاب عهد عتیق و جدید شود» اگر کاملاً به حق نباشد خالی از حقیقت هم نیست.

علم و جریان دانش به زحمت توانست خود را از سیطره‌ی قلم این نابغه‌ی بزرگ که تکلیف همه چیز را روشن کرده بود، رها کند. وگرنه، کار علمی برای هر دانش پژوه، تمام شده بود. نه پرسشی باقی مانده بود و نه مجهولی، و نه نیازی به تحقیق و اندیشه. همه چیز را دوران نازنین حل کرده بود.

او در این عبارت، ابتدا آنا تول فرانس را هنرمند و دانشمند بزرگ، که بار معنی هر دو غیر از بار معنی «فیلسوف» است، معرفی می‌کند. بلافاصله با عبارت لطیف و صمیمانه، نظر علمی او را «اندرز» می‌داند که برای باز داشتن از «شناخت زیبایی» ابراز شده است. سپس این اندرز باز دارنده از علم، را به جنبه‌ی فلسفی او ربط می‌دهد نه به جنبه‌ی هنری یا علمی او.

این که می‌گوید «در فلسفه، مطلق زیاد و یقین کم است»، واقعیتی است که در سیر تاریخی فلسفه مشاهده می‌کنیم. اما خود او آنا تول را هنرمند دانشمند نیز می‌داند، پس می‌توان سخنش را یک نظر علمی دانست نه فلسفی. در صورت فلسفی بودن نیز نمی‌توان همه نظریه‌های فلسفی را به گناه فلسفی بودن، بدون هر گونه دلیل محکوم کرد.^۱ به نظر دوران فلسفه تنها برای فلسفه خوب است، لازم است در میان اندیشه‌های بشری اندیشه‌ای هم به نام فلسفه باشد، نه برای «شناخت وجود» و نه برای تبیین هستی. اطلاق گرایی که در حقیقت، جان هر فلسفه است موجب ایده‌گرایی و دوری از یقین‌های رئالیستی، است. اندیشه به هر میزان از اطلاق گرایی فاصله بگیرد به همان میزان به واقعیت‌ها نزدیک می‌شود. نتیجه این سخن، تحسین نسبت گرایی است. اما خود او نسبت را کمتر به زبان و قلم می‌آورد. در حالی که پایه و اساس بینش و روش او نسبت است (یعنی او عالم است نه فیلسوف) لیکن به نوعی از آن پرهیز دارد. عامل این پرهیز، اطلاق گرایی خود اوست. او اطلاق گرایی فیلسوفان را نمی‌پسندد لیکن خودش در جریان بحثی (به ویژه در تاریخ تمدن) در مورد اصول خود - به

^۱. آن چه در برگ‌های پیش گفته شد: «فلاسفه در رسالت‌شان موفق نبوده‌اند اما فلسفه برای پروراندن ذهن و اندیشه بشری کمک شایانی کرده است» با بینش ویل دوران تفاوت دارد.

ویژه اصل «اصالت شهوت» و اصل «انسان حیوان است» - بیش از هر فیلسوف دچار اطلاق گرایی است. حتی درباره شاهان، پیامبران، پدیده‌های اجتماعی اعصار مختلف، همه جا «ارسال مسلم» می‌کند.

روش ویل دورانت روش «توصیفی» است نه روش استدلالی. در عین حال با سحر قلم شیوایش، آرای شخصی خود را بیش از هر روش استدلالی، در ذهن مخاطب می‌کارد، گویی یافته‌های او اموری هستند که همگان به آن‌ها رسیده‌اند، و به هیچ وجه خدشه‌پذیر نیستند.

سبک او در «مبادی» و «نتایج» دقیقاً هم قطعیت انبیاء را دارد و هم اطلاق گرایی فلاسفه را. در فاصله مبادی و نتایج نیز ره‌آورد‌های توصیف‌گری بوم نگاری را، ادله قطعی فرض می‌کند. این ویژگی در میان ویژگی‌های سبک او، بس مهم و قابل اندیشه و دقت است.

در کتابی که نامش «لذات فلسفه» است وقتی که نوبت به لذیذترین موضوع، یعنی «زیبایی» می‌رسد، فلسفه را محکوم کرده به کناری پرتاب می‌کند. اگر فلسفه در این عرصه ناکارآمد است و یا نمی‌توان بهره‌ی لازم را از فلسفه برد، پس باید اصل مساله را در این کتاب مطرح نمی‌کرد. زیرا با موضوع کتاب در تناقض است.

اطلاعات گسترده و وسعت دید او، و نیز تحمل زحمات تحقیق کتابخانه‌ای، و بررسی‌های عینی از جمله سفرهای عملی او، زمینه و بستر حرکت نبوغ او را در سبکی که دارد، فراهم کرده و از دیگران ممتاز کرده است. او را در قیافه ناظم دبستان می‌بینیم که فلاسفه را در صف اول و علما را در صف دوم و توصیف‌گران زیست‌شناسی و بوم‌نگاری را در صف سوم، قرار داده همه این کودکان را ماهرانه به کلاس مورد نظر خود، می‌راند.

وقتی که این کودکان مؤدب در جای خود نشستند، ناظم، معلم می‌شود پای تخته می‌ایستد توقع دارد همگی با ادب و در سکوت محض به سخنان او گوش دهند. زیرا که او «یقین» آورده است.

اما امروز موضوع درس کلاس، «زیبایی» است آن افراد که در محوطه مانده‌اند و به دلیل نافرمانی اجازه ورود نیافته‌اند، و از پنجره کلاس دیده می‌شوند، انبیاء هستند. و آن گروه دیگر که در آن گوشه با فاصله‌ای از انبیاء می‌پلکند، فلاسفه هستند که به دلیل اطلاق گراییشان، اذن دخول نیافته‌اند و فقط پشت سرشان حرف زده می‌شود.

ظاهراً سرپیچی از اندرز فرانس برای کمی دشوار است. می‌گوید: «اگر [با وجود اندرز فرانس] باز هم در این جا این مساله را دنبال می‌کنیم با در نظر گرفتن این نکته است که در فلسفه مطلق زیاد و یقین کم است.»

دورانت در سبک ویژه خود به راحتی اما به طور ناپیدا مرتکب تناقض می‌شود. در این جا نیز با فاصله‌ای از عبارت بالا، می‌گوید:

«جای شگفتی است که این مساله برای خود در فلسفه و روان شناسی جای وسیعی باز نکرده است... انسان از زمان‌ها و مکان‌های مختلف از نوعی زیبایی برانگیخته می‌شد و عمر خود را در جستن آن به کار می‌برد. تنها فلاسفه جویای حقیقت زیبایی و راز قدرت آن هستند.»

باید گفت چرا شگفتی؟ بل که جای خوشبختی است که فیلسوفان کمتر در این باره کار کرده‌اند، زیرا هر چه بیشتر کار می‌کردند روی ریل «اطلاق» پیش می‌رفتند، در نتیجه، کنار گذاشتن آن و عبور از اندرز امثال آنا تول فرانس انرژی و رو دروایستی بیشتر می‌طلبد. چه بهتر که کمتر کار کرده‌اند و عرصه را برای کار توصیفی باز گذاشته‌اند. وانگهی اگر یک فیلسوف جای وسیعی برای مساله

زیبایی اختصاص می‌داد. بی‌تردید در آن جای وسیع، تنها از حقیقت و راز قدرت زیبایی، بحث می‌کرد که از نظر دورانت مردود است.

او در این عبارت، رابطه مردم با زیبایی را در یک طرف قرار می‌دهد که سر و کارشان با «واقعیت» زیبایی، است و در مقابل آن، فلاسفه را قرار می‌دهد که واقعیت زیبایی را رها کرده و به دنبال «حقیقت» زیبایی، هستند. اولی را بر دومی ترجیح می‌دهد.

اگر خواننده‌ای دقت کند می‌بیند در این بین آن چه حضور ندارد «بینش علمی» است. رفتار مردمی و بینش فلسفی در مدّ نظر گرفته شده و بینش علمی کاملاً کنار گذاشته شده است. گویی چیزی به نام علم وجود ندارد. گزارش و توصیف احوال مردمان، همان علم است و بس. که البته نبوغ قلمی او گزارشات توصیفی را به طور معجزه‌آسا جایگزین علم می‌کند.

اما سخن دورانت درباره‌ی روان شناسی کاملاً درست است. روان شناسی چنان که باید درباره زیبایی نقش خود را انجام نداده است. از جانب دیگر همه علوم انسانی هر کدام به نوعی با روان شناسی رابطه دارند آن چه موجب شده دورانت این موضوع را درباره زیبایی فراز کند، ظرافت و شگفتی‌ای است که هم در خود زیبایی و هم در حس زیبایی خواهی، نهفته است و هر علم و عالم را به تواضع و اعتراف به عجز، وادار کرده است.

جسارت آمیز است اما باید گفت: روان شناسی نه تنها از توضیح چگونگی رابطه زیبایی با روان آدمی، ناتوان است، تا زمانی که به «غریزی بودن» و تک بعدی بودن جان انسان اصرار دارد، در اکثر مسایل حوزه رسالت خود نیز باز خواهد ماند که مانده است.

دورانت که با احترام و صمیمیت از کنار آنا تول فرانس عبور کرد، در بیان تندی می‌گوید: «مساله به روان شناسی مربوط است ولی روان شناسان آن را به گردن فلاسفه نهاده‌اند و هر علمی که از حل مساله‌ای ناتوان شد چنین می‌کند.

از این رو مهمترین مسایل، مربوط به فلسفه می‌شود و عذر فلاسفه در کودنی و کندی خودشان بسیار ناچیز است.»

اکنون پرسش این است: پس مهمترین مسایل، نه در عرصه علوم حل شده‌اند و نه در عرصه‌ی فلسفه. چرا؟ شاید در پاسخ گفته شود: بنا نیست انسان همه چیز را حل کند و بداند، چنین خواسته‌ای هم پر توقعانه است و هم مطلق خواهی.

ولی این پر توقعی نیست. اگر در این گونه مسایل، علم جا خالی کند، فوراً توصیفگری جای آن را می‌گیرد، که دورانث همین کار را نیز می‌کند. در ثانی: وقتی که «مسایل مهم» لاینحل مانده باشد، بدیهی است مسایل درجه دوم و فروعاتی که بر آنها متفرع هستند، همگی یا لاینحل می‌مانند و یا دچار انحراف می‌شوند که در نتیجه می‌بینیم ره‌آوردهای منفی علوم انسانی، بیش از ره‌آوردهای مثبت‌شان است. و مشکل عصر مدرنیته (همان طور که پیشتر هم به شرح رفت) همین است.

دورانث پس از سلب صلاحیت از فلسفه و روان‌شناسی، مساله را در اختیار زیست‌شناسی قرار می‌دهد تا همان طور که زمان مدید برای شناسایی منشاء خانواده، منشاء جامعه و تاریخ، منشاء حقوق، منشاء اخلاق و... به دنبال حیوانات و قبایل بیچاره‌ی عقب مانده، رفتیم و غیر از توصیفات غیر علمی به چیزی نرسیدیم و به جای حل مسایل، مسیر فکر، اندیشه، علم و تحقیق را به شدت ناهموار کردیم، چیستی زیبایی و شناسایی حس و درک زیبایی را نیز به همان بستر بکشانیم. می‌گوید: «تا هنگامی که زیست‌شناسی کاملاً به روان‌شناسی راه نیابد موضوع زیبا شناسی در جای شایسته خود نخواهد بود.»

درست است زیست‌شناسی رابطه تنگاتنگی با علوم انسانی دارد. اما دخالت زیست‌شناسی، در روان‌شناسی تا چه حد باید باشد؟ آن همه دخالت که فریود و پیروانش دارند، به نظر دورانث کافی نیست؟ اگر زیست‌شناسی گامی هم در

عرصه روان شناسی پیش رود، روان شناسی تبدیل به زیست شناسی می‌شود که واضح است خود او مطابق همین سخنش عمل کرده و دقیقاً یک بحث کاملاً زیست شناسانه را به حساب روان شناسی گذاشته است. هر چه در این فصل سیزدهم لذات فلسفه، می‌نگریم غیر از دو کلمه‌ی «عادت» و «رقابت» - در موقع رقابت، همسر مرد در نظرش زیباتر می‌شود - چیزی از مقولات روان شناسی نمی‌یابیم سر تا سرش زیست شناسی توصیفی است. که خواهیم دید حتی همین سبک کاملاً زیست شناسانه توصیفی نیز نظر او را تأمین نمی‌کند و برای اثبات «اصالت شهوت» کافی نیست.

به نظر من، تا هنگامی که انسان را حیوان بدانیم و پی به واقعیت و ماهیت خاص آن، نبریم و همه مسائل مهم علوم انسانی را از دریچه‌ی زیست شناسی (حتی زیست شناسی علمی) حیوانی، بنگریم نه آن‌ها حل خواهند شد و نه علمی به نام «انسان شناسی» خواهیم داشت. و به قول آنتول فرانس: «هرگز نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست».

مقصودم برگشت به فیکسیسم و انسان خلق الساعه‌ای، نیست در همان ترانسفورمیسم نیز زیست شناسی علمی نشان می‌دهد که انسان رابطه نسلی با حیوان ندارد و هنوز آثار گیاهی در اندام‌های بدن انسان، هست و چیزی به نام «بکارت» در انسان و همه ره‌آوردهای دیرین شناسی نیز بر علیه رابطه نسلی، است. خوشبختانه امروز زیست شناسی توصیفی عصر ویل دورانت، دوران خود را طی کرده و از اهمیت افتاده است و دیگر «توصیفات زیستی» در ارتباط با علوم انسانی، «زیست شناسی علمی» نامیده نمی‌شود. در این عرصه، علم به دنبال چون و چرا ی گزاره‌های توصیفی است نه توصیف محض. از دیدگاه علوم انسانی روز به روز فرق میان توصیف و علم، مشخص‌تر می‌شود. این پویشی است که می‌رود به آشتی کامل میان علم و نبوت، برسد. بر روی یک «اصل» جدید مبتنی است یعنی حضور خرافات و باورهایی که با مسلمات علمی مخالف‌اند، به حساب «تحریفات» گذاشته می‌شود نه به حساب ادیان.

نمی‌توان از این واقعیت چشم پوشید که در دهه‌های اخیر آیین‌های نبوتی (ادیان) به جای «ایسم»‌های قرن ۱۸ و ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰، جای گرفته‌اند. حتی اگر بناست برخورد جامعه‌ها رخ دهد، نه با چاشنی کمونیسیم و لیبرالیسم بل که با چاشنی فلان دین و بهمان دین، عنوان می‌شود. سرنوشت‌ها در دست مارکس و ماکس وبر نیست، در دست بودا، کرشنا، موسی، عیسی و محمد(ص) است.

و نیز نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که وارثان ماکس وبر از پوپر و کسینجر نیز عبور کرده به هانتینگتن رسیده‌اند، دیگران پرشماری هستند که در اطراف میز عهد جدید و عهد عتیق، جمع شده‌اند. اندیشمندان مسلمان از خانقاه‌های تصوف و اطلاق‌گرایی فلسفه بر آسوده و به واقعیت‌گرایی علمی رسیده‌اند.^۱ علم و وحی روز به روز و بیش از پیش (با حذف خرافات و کهانت) به هم نزدیک‌تر می‌شوند. در این بین ته مانده جاذبه‌های بوم‌نگاری و بوم‌شناسی‌ها، از میان می‌رود. بر عکس آن دورانی که بوم‌نگاری و توصیفات بوم‌شناسی، جان علم تلقی می‌شد. بر اثر بوم‌نگاری از فلان قبیله بود که «مادر سالاری» توجه عده‌ای را به خود جلب کرد و در جامعه سوئد (به طور ویژه) به اجرا گذاشته شد که امروز بزرگ مشکل جانکاه آن جامعه شد، و درس عبرت برای دست‌اندرکاران علوم انسانی روز.

دورانت که در آثارش با آب و تاب و نوعی شیفتگی از مادر سالاری، توصیف می‌کند، در همین مبحث زیبایی از کتاب لذات فلسفه می‌گوید: «زن میل دارد بیشتر مطلوب باشد نه طالب». در تحلیل علمی، سالار بودن، با «میل به مطلوب بودن نه طالب بودن» سازگار نیست و تنافی شدیدی میان این دو هست که نشان از تناقض در بیان دورانت، دارد.

^۱ این موضوع درباره مسلمانان سنی، صدق دارد. شیعیان پس از پیروزی در نهضت «برگشت به خویشن خویش»، به برخی از خرافات و کهانت، روی کرده‌اند. گویی دکتر شریعتی که میانه‌ای با غیب نداشت (و این یک کمبود بزرگی در مکتب او بود)، در این مسأله غیب‌گویی کرده است - نگاه کنید برگ‌های اول کتاب هنر، از شریعتی.

فرق میان قلم توانا و قلم نارسا در این است که دورانت با سه جمله از کنار فیلسوف محبوبش آنا تول فرانس می‌گذرد و اگر فلاسفه را کودن و کُند می‌نامد در سه جمله دیگر است. اما من برای عبور از کنار دورانت عزیز برگ‌ها نوشتم. که البته زحمات، نبوغ و کاوش‌های بس مفید او را می‌ستایم.

ویل در این کتاب، زیبایی را در سه محور بررسی می‌کند:

۱- **زیبایی اشخاص:** این محور را دقیقاً بر «اصالت شهوت» و غریزه‌ی جنسی مبتنی می‌کند و به طور «مطلق» و با شیوه‌ی «ارسال مسلّم» از آن سخن می‌گوید. گویی زیبایی پدر در نظر فرزند نیز ریشه در غریزه جنسی دارد.

۲- **زیبایی طبیعت:** می‌گوید: «پس عشق مادر زیبایی است نه فرزند آن. عشق تنها مبداء نخستین زیبایی است که چنان که گفتیم در اشخاص است نه در اشیاء؛ اما هزاران چیز هست که به نظر ما زیبا می‌آیند و ظاهراً هیچ گونه رابطه‌ای با عشق ندارند. در این باره چه باید گفت؟».

جمله‌ی «عشق مادر زیبایی است نه فرزند آن» یک ادعای بیشتر فیلسوفانه است تا عالمانه - گرچه فلاسفه چنین سخن نگفته باشند - فیلسوفانه‌ای که دورانت آن را به دلیل حقیقت جویی افراطی، به نوعی ایده‌آلیسم متهم کرده و راه واقعیت را پیش گرفت. علم نیز چنین داوری را یک داوری صرفاً مبتنی بر توصیفگری شاعرانه، می‌یابد و به عکس آن، حکم می‌کند که «عشق فرزند زیبایی است نه مادر آن».

از نظر دورانت عشق چیست؟ او انگیزش غریزه جنسی و هر گونه رابطه جنسی را عشق می‌نامد. در حالی که غریزه جنسی بدون عشق هم عمل می‌کند. عشق فقط در جایی است که زیبایی وجود داشته باشد و هر جا که زیبایی نیست عشق وجود ندارد. بنابراین «عشق فرزند زیبایی است نه مادر آن». دستکم باید بگوید: غریزه جنسی و زیبایی در یک تعاطی دست به همدیگر می‌دهند و عشق را به وجود می‌آورند. که باز عشق فرزند می‌شود نه مادر. جالب است که روند

سخنان خودش، همین است، لیکن هنگام نتیجه‌گیری نتیجه معکوس می‌گیرد. این رفتار در اکثر قریب به اتفاق استنتاجات او، هست که نه تنها برانزده بحث علمی نیست که برانزده توصیفگری نیز نمی‌باشد.

ویل هرگز درگگو نیست، «جهت‌گیر» است. سخن از واقعیات می‌گوید اما جهت‌دار، واقعیات را مانند یک گله آهوان زیبا در جهتی می‌راند که خودش می‌خواهد، به نفع اصولی که سخت به آن‌ها دل بسته است. در این جا نیز که با بن بست روبرو است همان کار را می‌کند. می‌گوید: زیبایی فرزند غریزه جنسی است اما هزاران چیز هست که به نظر ما زیبا می‌آیند و ظاهراً هیچگونه رابطه‌ای با عشق ندارند.

سیلی از واقعیت‌ها در پیش روی دورانت صف کشیده‌اند از قبیل زیبایی گل و دشت و جنگل و چشمه و آب و رودخانه و دریا و چمن و کوه و دره و ابر و باد و باران و آسمان نیلی و... و... چه ربطی به غریزه‌ی جنسی دارند. او برای عبور از این سد سترگ واقعیات، تونل هوایی می‌زند، دست به دامن «حقیقت و مجاز» در کتب لغت، می‌شود. یک مساله‌ی صد در صد واقعی را با اعتباریات محضه در هم می‌آمیزد، بر خلاف روح بینش و اصول مکتب خود، سخن می‌گوید، جریان اندیشه‌ای خود را در هم می‌شکند و در واقع خود بر علیه خود عاصی می‌گردد.

می‌گوید: «همچنان که در کتب لغت بسیاری از کلمات به جز معانی اصلی حقیقی، دارای معانی مجازی ثانوی نیز هستند هر غریزه‌ای نیز هم دارای موضوع و مطلوب اصلی است و هم فرعی و ثانوی. غریزه‌ی به دست آوردن غذا یا جفت به یک غریزه‌ی کلی کسب بدل می‌گردد و مشتاق هر با ارزش می‌شود. غریزه‌ی مبارزه برای به دست آوردن غذا یا جفت، به یک غریزه کل جنگ، گسترش می‌یابد که جنگ را برای جنگ، می‌خواهد. همچنین حساسیت به زیبایی - جزئی از «حساسیت به مهر» که همراه غریزه جنسی است - ممکن است از شخص مطلوب و محبوب به اشیاء وابسته به او و رفتار و شکل و گفتار

او و به هر چه از راه تملک و شباهت از اوست، برسد و تمام جهان از لطف و زیبایی او بهره‌ای بگیرد.»

این گفتار عین سخن کاهنان معابد هندوئیسم و صوفیان است که خدا را محبوب اصلی می‌دانند و چون هر شیئی از اشیاء حکایت از وجود آن محبوب دارد و به او مربوط هستند، پس همگی زیبا هستند. با این فرق که خدای دورانت شیرین زبان، غریزه جنسی است. این ارزش دادن به «کلیات» و مفهوم کاملاً انتزاعی ذهنی «کلی»، هرگز با واقعیت‌گرایی دورانت سازگار نیست و همه اصول بینش او را در هم می‌ریزد. جالب این که خود طرفداران «کلی اندیشی» می‌گویند: کلی در خارج از ذهن وجود ندارد، یعنی واقعیت عینی ندارد تا فعالیت عینی هم داشته باشد. اما دورانت «غریزه کلی» درست می‌کند که به قول خودش در همه عمر انسان‌ها فعال است و این همه غوغای زیبا خواهی را به راه انداخته است.

«جنگ برای جنگ» که هدف از آن فقط خود جنگ باشد، یک غریزه است یا «بیماری» و انحراف از همه‌ی غرایز؟ هیچ حیوانی برای نفس جنگ نمی‌جنگد، خروس جنگی به جنگی‌ترین حیوان معروف است اما جنگ او برای نفس جنگ نیست. برای از بین بردن یا بیرون راندن رقیب است. جنگ برای جنگ رفتار حیوان هار و انسان به شدت بیمار است. این گونه جایگزین کردن بیماری به جای واقعیات طبیعی، و نیز جایگزین کردن کلیات انتزاعی ذهنی، در جای واقعیات عینی، یک روش علمی نیست.

برخی از دست اندرکاران علوم انسانی لطمات بزرگی بر «مدرنیته» وارد آوردند. می‌توان گفت اگر اشتباهات اینان نبود کمبودها و کاستی‌های اساسی مدرنیته هیچ وقت به این حد نمی‌رسید و مدرنیته به احتضار آخرین مراحل خود نزدیک نمی‌شد که امروز با این دست‌پاچگی در به در به دنبال پست مدرنیسم باشیم.

بوم نگاری‌های صرفاً توصیفی، از قبیل این که فلان قبیله بومی استرالیایی لباس نمی‌پوشید. یا دیگری در آن جزیره‌ی دور افتاده به طور مادر سالاری زندگی می‌کرد و یا دیگر پدیده‌های انحرافی، ناچاری، بیماری، را «اصل راستین» در انسان شناسی قرار دادند. این بوم نگاران حتی تحمل زحمت یک قدم در «بوم شناسی» را نیز بر خود جایز ندانستند تا منشاء این پدیده بومی را دریابند. مگر آن قبیله استرالیایی می‌توانست لباس بپوشد که نپوشید. می‌بینیم به محض این که دستش به امکانات رسید فوراً لباس را به عنوان یک ضرورت به تن کرد. بوم نگار، شرایط خشک و خست و بی‌چیزی محیط زیست همان قبیله را توضیح می‌دهد اما از درک قهر و جباریت و آثار منفی آن محیط فاقد همه چیز، باز می‌ماند. از غریزه جنگ سخن می‌گوید، اما جنگ‌های مداومی را در نظر نمی‌گیرد که آن قبیله را مجبور کرده قرن‌ها در آن محیط به سازگاری بپردازد.

این قبیل استنتاجات از مقدمات صرفاً توصیفی بوم نگاری که حتی فاقد هر نوع عنصر «بوم شناسی» نیز هست، از یک «تقلید اشتباه آمیز» ناشی شده بود؛ تقلید از داروین.

کار داروین یک کار علمی و مربوط به علوم تجربی بود که نتیجه تجربی داد و اندیشه را از زندان تحجر فیکسیسم، رها کنید.^۱ و قرار شد به دستیاری دیگر علوم پرورانیده اصلاح و کامل شود. داروین قهرمان پر آوازه گشت. سیلی از بوم نگاران به راه افتاد که ادای او را در عرصه‌ی علوم انسانی، در بیاورند. عصر مدرنیته را دچار آفت‌های اساسی کرده آن را به بلوغ زودرس، مبتلا کردند. **زندگی در عصر مدرن اما بر اساس اصول زندگی بیچاره‌ترین قبیله‌ی بومی!** -! تناقض جانسوزی که مدرنیته را از درون فرسوده و پوسانید.

لوسین گلدمن در انتقاد از روش توصیفی در جامعه شناسی می‌گوید: «در اکثر موارد هواداران این شیوه‌ها که می‌توان آن‌ها را شیوه‌های توصیفی نامید، از

^۱. انسان مورد نظر این رساله نیز انسان تطوری است اما نه از نسل حیوان، چنان که خواهد آمد.

پیش حتی بدون آن که کار تحقیق را آغاز کنند، نسبت به نظام اجتماعی مورد نظر، تاجر شدیدی دارند.^۱

دست سیاستمداران حرفه‌ای غیر علمی نیز این تقلید غیر علمی در همه علوم انسانی را به شدت تشویق می‌کرد فرصتی باقی نمی‌گذاشت تا توجه شود که علوم انسانی غیر از علوم تجربی است و پدیده‌های انسانی و اجتماعی پیچیده‌تر از آن هستند که با بوم‌نگاری شناخته شوند. این موضوع برای سرشناسان علوم انسانی، روشن است. **سی‌رایت میلز** می‌گوید: «باید اقرار کرد که بعضی از محققان معمولاً جوابی برای سئوالی که خود طرح کرده‌اند، ندارند. آن‌ها نیازی هم در این مورد احساس نمی‌کنند. زیرا مسایل را خود تعیین نمی‌کنند. جواب بسیاری از مسایل آن‌ها قبلاً توسط صاحبان منافع تعیین و تعریف شده است.»^۲

از آغاز رنسانس، علوم انسانی نه تنها کمکی به روند مدرنیسم نکرد بل که یک جریان سترگ ارتجاعی در درون آن به وجود آورد. اگر علوم انسانی منحرف نمی‌گشت می‌توانست رشد صنعتی و علوم تجربی را هدایت کند که علوم انسانی در واقع غیر از این رسالتی ندارد. اینک مشاهده می‌کنیم که نه تنها به این نقش و وظیفه مشخص خود عمل نکرده بل که معکوس عمل کرده است. این عنصر ارتجاعی را حتی در ادبیات و هنر نیز مشاهده می‌کنیم. زیرا اصرار موگد و جزم‌اندیشانه بر اصل «انسان حیوان است»، مانع از آن شده که یک «انسان‌شناسی» صحیح داشته باشیم. که باز از **سی‌رایت میلز** بشنویم می‌گوید: «حقیقت این است که باید به خاطر داشته باشیم که ما معرفت زیادی درباره‌ی طبیعت بشری نداریم و آن چه را هم که می‌دانیم نمی‌تواند پیچیدگی و تنوع رفتار انسانی را کاملاً بیان کند.»^۳

^۱. رجوع کنید درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۱۵۵.

^۲. همان.

^۳. همان، ص ۲۴۴.

اما ویل دورانت طوری پیش می‌رود که گویی هیچ مشکلی در شناخت انسان نداریم. اگر او سخن آنتول فرانس را «اندرز» نامید و به دلیل فلسفی بودنش کنار گذاشت، ما امروز نمی‌توانیم آرای علمی افرادی مثل میلز (و ده‌ها دانشمند عمیق اندیشی که در دهه‌های اخیر، بر خلاف دورانت نظر می‌دهند) را نادیده بگیریم.

می‌توان گفت: (از لحاظ تقدم و تأخر و از این دیدگاه که کدام علم مقدمه کدام علم دیگر است) زیبا شناسی اولین علم از علوم انسانی است و جامعه شناسی آخرین آن‌ها. وقتی که جامعه شناسان پی می‌برند که ریشه لنگی کارشان در «انسان شناسی» است، نشان دیگر است بر این که لنگی دیگر علوم انسانی نیز به خلاء بزرگ در انسان شناسی، بر می‌گردد.

پس از رنسانس با پشت کردن به کلیسا، یک شتاب نامعقول برای پر کردن خلاء آموزه‌های کلیسا (با این احساس که هر چه زودتر به جای هر اصل کلیسایی یک اصل دیگر و به جای هر آموزه‌ی کلیسایی یک آموزه‌ی نو بنشانیم) به راه افتاد. در نتیجه، توسعه علوم انسانی روی ریل توصیفات غیر علمی، پیش رفت. نه روی ریل علم و دانش.

دورانت زیبایی طبیعت و آفاق را به حدی سخیف می‌کند که در ردیف بیماری «جنگ برای جنگ» قرار می‌گیرد. یا دستکم می‌توان این دو را برای همدیگر مثال آورد. زیرا اگر زیبایی طبیعت یک زیبایی اصیل باشد، با اصل «اصالت غریزه‌ی جنسی» او متناقض می‌شود.

ما هم به همراه او، فلسفه و دین و حتی اصول علمی را کنار بگذاریم به همان واقعیت‌های عینی بسنده کنیم؛ آیا زیبایی همه چیز از آن جمله طبیعت، به غریزه جنسی بر می‌گردد؟! اگر دورانت منصفانه می‌نگریست، می‌دید که ایده‌آلیست‌ترین فیلسوف چنین داوری را نکرده است. پذیرش ایده‌های افلاطون (مُثل) برای خرد واقعیت‌گرا آسان‌تر از پذیرش این ادعای دورانت است.

اگر اندرز آنا تول فرانس ما را از بحث واقعیت گرایانه در مساله زیبایی باز ندارد (که باید باز ندارد) لازم گرفته از چاله «اطلاق انگاری» به چاه «مثل گرایی بودایی» بیفتیم و در هر مساله مهم علمی با یک مثال، شبیه تمثیلات هندوئیسم، داوری کنیم؟

امروز، دیگر انسان شناسی هیوم، ماکیاول، پاراتو، اسپنسر، فروید، بلوهر، هابز و... در محافل علمی، محترمانه کنار گذاشته شده‌اند. گرچه خلاء بزرگ در انسان شناسی به جای خود باقی است و مساله حل نمی‌شود مگر واقعیت روح دوم با تواضع عالمانه پذیرفته شود. واقعیتی که این همه واقعیات در زیست فردی و اجتماعی بشر، آن را به خوبی نشان می‌دهند. تنها مشکلی که هست تبیین چگونگی رابطه این روح دوم با اصل مسلم علمی «تطور و تحول جانداران» است که این رساله به دنبال همین تبیین، است.

زیبایی طبیعت هم اصیل است و هم زیباترین زیبایی‌هاست. و در آن، اساسی‌ترین درک سالم بشری، از زیبایی است. زیرا هیچ غرضی در این ارتباط وجود ندارد نه غریزه جنسی، نه غریزه خوراک، نه غریزه خود برتریابی، نه غریزه قدرت خواهی و... و منزه از هر نوع خودخواهی است. بل که تحسین اشیاء دیگر و دیگران، است تا جایی که می‌توان نام این درک را صادقانه‌ترین درک انسان نامید.

بالتر از این؛ یک فرد انسان هر چه نسبت به درک زیبایی طبیعت درک کننده‌تر باشد به همان میزان از انحراف شخصیتی و بیماری‌های روانی، به کنار است. یعنی درک زیبایی طبیعت، معیار سلامتی و بینش و روان انسان است.

اگر مردی زیبایی یک زن را بدون انگیزش جنسی، تحسین کند، او زیبایی آن زن را بهتر از مردی درک می‌کند که با انگیزش جنسی آمیخته باشد. زیرا زیبایی در نگاه جنسی به حدی در دره‌ی نسبت سقوط می‌کند که واقعیت خود را از دست می‌دهد. مردان سفید اروپایی روزی که وارد آفریقای جنوبی شدند از

مشاهده زنان سیاه دچار تهوع می‌شدند. پس از گذشت مدتی، همان زنان برای‌شان فرزندان دو رگه آوردند، دو رگه‌هایی که در کنار برادران و خواهران سفیدشان، ارزش حیوان دوپا را داشتند، و در نظر پدر چیزی کمی بالاتر از آن.

این موضوع در مبحث «نسبیت» تا حدودی بیان شده و در مبحث ما قبل آخر از این رساله آن جا که سخن از روح دوم و غریزه، خواهد آمد، خواهیم دید که غریزه نه تنها زیبا شناس نیست بل که کاملاً کور عمل می‌کند. یک فرد گرسنه غذای لذیذ زیبا را با لذت بیشتر می‌خورد. وقتی که سیر شد اگر دوباره از آن غذا بخورد دچار تهوع می‌گردد و دستکم از خوردن آن متنفر می‌شود. غریزه‌ی جنسی به محض اقناع، از جنس خواهی باز می‌ماند و هیچ رابطه‌ای با زیبایی ندارد.

درست است عبارت «غریزه جنسی هیچ ارتباطی با زیبایی ندارد» ظاهری سنگین دارد و تعجب‌انگیز است. در مبحث «نسبیت» گذشت و در آینده نیز بیشتر روشن خواهد شد که آن چه در گزینش جنس مخالف در صدد زیبایی است، چیز دیگر است نه غریزه. همراهی آن عامل دیگر با غریزه‌ی جنسی ما را دچار اشتباه می‌کند. آن عامل، با همه‌ی غرایز همراه است با غریزه خوراک، غریزه‌ی خود برتر بینی، غریزه‌ی قدرت خواهی و...

رابطه جنسی با حیوان از جمله سگ که در اروپا از نوعی رواج هم برخوردار است دلیل دیگر این موضوع است. خیلی گستاخی و روحیه غیر علمی لازم است تا چنین رابطه‌ای «عشق» نامیده شود. در میان آنان افرادی هستند که از دیدگاه روان‌شناسان غربی افراد سالمی هستند و در اثر برخی دلایل و ملاحظات، از همسر گزینی باز مانده یا خودداری کرده‌اند که اگر کمبودی احساس می‌کنند، در دیگر مزایای همسر است نه در نیاز جنسی. چنین افرادی اگر از دیدگاه یک فیلسوف یا دین‌متهم به نقص روانی یا کاستی اخلاقی باشند، از نظر نویسندگانی مانند ویل دورانت چنین اتهامی به آنان وارد نیست. زیرا ویل و همراهانش و همه توصیف‌گران اصالتی به اخلاق قائل نیستند. به جرأت می‌توان گفت: در آثار

ویل یک پاراگراف که منافی اخلاق نباشد، وجود ندارد. همان طور که ریمون آرون با استنتاج از مبانی توصیفگری (نه بینش خودش)، نتیجه می‌گیرد که حقوق دو نوع است: حقوق تنبیهی که به محور اخلاق است و حقوق ترمیمی که به مال و اقتصاد مربوط است. آنگاه جرم اخلاقی را جرم نمی‌داند تا حقوق تنبیهی را بپذیرد. مطابق این مبنا تنها یک حق اخلاقی می‌ماند که عبارت است از احترام به آزادی دیگران.^۱ تنها اخلاقی که باید رعایت شود و تنها حقوقی که باید تدوین شود، اخلاق اقتصادی و حقوق مالی است تا افراد به ثروت هم‌دیگر تجاوز نکنند.

۳- زیبایی هنر:

دورانت در این محور سوم نیز سعی می‌کند زیبایی هنر را نیز به‌غریزه جنسی و «اصالت شهوت» بازگرداند. در خلال سخنانش، زیبایی مفاهیمی از قبیل عدالت، امنیت و ایثار را هم به همان مرجع جنسی ارجاع می‌دهد. اگر از این نظریه او با مسامحه عبور نکنیم، این پرسش به ذهن می‌آید: عامل (و عواملی) که عدالت را تهدید و مختل می‌کند، چیست؟ نمی‌توان گفت غریزه هم عدالت خواه است و هم عدالت ستیز. اگر منشاء عدالت خواهی غریزه است پس منشاء عدالت شکنی، چیست؟ نمی‌توانیم همه کسانی که از خط عدالت خارج می‌شوند را بیمار یا دچار نقص شخصیتی بدانیم، خودمان نیز هرازگاهی از رعایت عدالت باز می‌مانیم به حدی که نمی‌توان نام آن را صرفاً اشتباه موردی گذاشت. بل که آن چیزی که انسان را از رعایت عدالت باز می‌دارد و او را از تشخیص عدالت ناتوان می‌کند، غریزه است. غریزه خود خواه است و همیشه به طور «حق به جانب» کار می‌کند و آن چه عدالت خواه است روح دوم است. حتی اگر به قول ریمون آرون، تنها به عدالت ترمیمی معتقد باشیم که در بالا گذشت.

^۱ مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ص ۳۵۰ - ۳۵۴.

این مساله خیلی مهم است و از جمله مسائلی است که با صدای بلند اعلام می‌کند: اشکال بزرگی که در انسان شناسی داریم خیلی ریشه‌ای و اساسی است که به هر جای علوم انسانی نگاه می‌کنیم با نارسایی‌های اساسی دیگر روبرو می‌شویم. کلید طلایی این همه معماها تنها یک کلید است: روح دوم، که در انسان شناسی گم شده است.

ایثار: ممکن است در یک نگاه غیر منصفانه، انگیزه‌ی ایثارگر را ناشی از خودخواهی بدانیم که می‌خواهد قهرمان باشد. با این که خیلی از افراد را می‌بینیم که خودشان را به خطر می‌اندازند تا فرد دیگر را از خطری نجات دهند و دستکم موارد زیادی می‌توانیم بشماریم که فرد ایثارگر هیچ انگیزه خود خواهانه نداشته است و صرفاً فداکاری کرده است. این تنها یک روی سکه است. روی دیگر سکه ایثار، گویاتر است: امروز در عرصه علوم انسانی چیزی به نام «کاریزما» از نو برگشته و به عنوان یک «واقعیت» عمل کننده در تحولات فردی و اجتماعی، شناخته شده و یکی از معیارهای اساسی و تعیین کننده در بررسی‌های علمی امور انسانی، می‌باشد.

ایثار عنصر اصلی کاریزما است. مردم هر فرد بزدل و کوتاه فکر را به عنوان فرد دارای کاریزما بر نمی‌گزینند. دارنده‌ی کاریزما کسی است که مردم از همه غرایز خود گذشته و با اشاره او از هر چیز می‌گذرند و ایثار ناب (که هیچ عنصر خودخواهانه در آن نیست) را به نمایش می‌گذارند. منشاء این نوع کاریزما، نمی‌تواند غریزه باشد. زیرا غریزه بر علیه غریزه کار نمی‌کند و پذیرش چنین تناقضی یا بینش علمی سازگار نیست.

از دیدگاه اصالت غریزه توصیفگری باید کاریزما را در هر دو روی سکه‌اش، (یعنی هم درباره دارنده‌ی کاریزما و هم درباره‌ی مجذوبان او) یک «انحراف واقعی» بدانیم که هر دو طرف آن دچار بیماری هستند. و آن را نیز با «جنگ برای جنگ» که بی‌تردید یک انحراف و بیماری است، همسنگ بدانیم.

خوشبختانه امروز شعور علمی عالمان، جریان علوم انسانی را از این قبیل تناقضات «واقعیت گرایی بر علیه واقعیت گرایی» و «غریزه بر علیه غریزه»، رها کرده است. لیکن با همه این‌ها، هنوز کلید گم شده همچنان گم است. گرچه اصلاحات در بینش‌ها و نگرش‌ها در حد شعف‌آوری، رخ داده است.

ویل دورانت و داروین:

دورانت (مانند دیگر توصیف‌گران) که سخت به «انسان حیوان است» معتقد است، حیوان را نیز دارای درک زیبایی، می‌داند. به نظر او تنها فرقی که میان حیوان و انسان در زیباخواهی و زیبا شناسی هست، توسعه و عدم توسعه آن است. البته این بینش دقیقاً مطابق داروینسم اولیه، است در زیست شناسی. لیکن همین تطبیق توصیف‌گرانه‌ی اطلاق انگارانه است که علوم انسانی را دچار مشکلات اساسی کرده است. کم نبودند کسانی که با تقلید از سفر زیست شناسانه داروین، به دنبال زیبا خواهی حیوان راهی جزایر و جنگل‌ها شدند و بخش‌هایی از عمرشان را صرف این مهم کردند که کارشان از جهت همت قابل تمجید است، اما ره‌آورد این سفرهای توصیفی برای خودشان ناچیز و برای دیگران هیچ بود، پیش از آن خود داروین گفته بود: «بعضی از مرغان لانه خود را با برگ‌ها و صدف‌های رنگین قشنگ و سنگ ریزه و پرها و تکه‌های لباس و نوارهایی از مساکن انسان به دست می‌آورند، می‌آرایند.» سفرها و کوشش‌های دیگران در طول دهه‌ها بل‌که در طول بیش از یک قرن و نیم، چیزی بیش از نمونه‌ای که خود او آورده بود، به همراه نداشت.

دورانت همراه با سخن بالاتر از داروین، می‌گوید: «مرغ آلاچیق - نوعی مرغ استرالیایی - برای جفت خود لانه مخصوصی می‌سازد و آن را با شاخه‌ها می‌پوشاند و کف آن را با علف فرش می‌کند، از نزدیک‌ترین جویبار ریگ‌های سفید را جمع می‌کند و هنرمندانه در هر طرفی می‌چیند... بولشه می‌گوید با نگاهی به این عروسی می‌توانید قانع شوید که در مغز کوچک این مرغ ذوق زیبا پسندی و لذت مستقیمی از چیزهای زیبا وجود دارد.»

دو لفظ «برای جفت خود» و «عروسی» در این عبارت، اغوا کننده است، هیچ دلیلی وجود ندارد که انگیزه کار آن مرغ جلب توجه جفتش یا به خاطر مراسم عروسی باشد. مردم از قرن‌ها پیش می‌دیدند که زاغ و کلاغ و برخی مرغان دیگر چیزهای درخشنده و نقره آلات و جواهر را می‌دزدند و پنهان می‌کنند. کسی نگفته این کار آن‌ها برای درک زیبایی یا رفتاری است در پاسخ به حس زیبا خواهی خودشان، همان طور که خود ویل دورانت این موضوع را طرح کرده و می‌گوید: «این کار - زاغ و کلاغ - برای چیست؟ برای خودنمایی است؟ یا کنجکاوی؟ یا برای لذت از زیبایی؟ هیچ کس نمی‌تواند [پاسخی] بگوید.»

همین پرسش‌ها درباره‌ی مرغ آلاچیق هم کاملاً مطرح است که به جمله‌ی «کسی نمی‌تواند بگوید» ختم می‌شود. دل‌مان می‌خواهد میان این دو فرق بگذاریم و تحریک می‌شویم که از الفاظی مانند «آرایش»، «برای جفتش» و «عروسی» استفاده کنیم.

مرغ کوچکی هست که در بخش‌هایی از ایران به «بلبل کیسه‌ای» معروف است. ظاهراً در این منطقه، کوچک‌تر از آن مرغی نیست، به قدری ظریف است که با مختصر برخوردی به اطراف قفس می‌میرد که مرغ دوستان از زندانی کردن آن در قفس صرف نظر کرده‌اند. تخم‌های ریز و ظریفی دارد که اگر کوچک‌ترین تکانی خورده و با همدیگر برخورد کنند، می‌شکنند. لانه خود را از پنبه یا اشیاء پنبه گونه‌ای که از شکوفه برخی گیاهان به هم می‌رسد، می‌بافد. تارهایی از مو و پشم نیز در آن به کار می‌برد. شکل لانه شبیه قوری کوچک یا گلابدان، است که قطر لوله‌ی آن از درون $2/5$ سانتیمتر است. این لوله درب خروجی لانه و درب قوری درب ورودی آن است که قطر دهانه‌ی آن $4/5$ سانتیمتر می‌باشد. قطر فضای درون لانه $7/5$ سانتیمتر می‌شود. ورود از درب و خروج از لوله به خاطر این است که تخم‌ها تکان نخورند و به همدیگر آسیب نرسانند. لانه را از شاخه جوان، نرم و انعطاف پذیر درخت می‌آویزد تا اگر در اثر باد تکان خورد، لطمه‌ای به تخم‌های ظریف و ریز نرسد. لانه با طنابکی به

شاخه آویزان است طول این طناب بسته به میزان انعطاف پذیری شاخه است هر چه شاخه نرم‌تر، طول طناب کمتر است معمولاً از سه سانت تا پانزده سانت، می‌شود.

اکنون اگر بخواهیم ضرورت‌هایی را که در ساختمان این لانه و شاخه‌ای که به آن آویزان است و موقعیت طناب وصل کننده و برآیند آن‌ها با بدن خود مرغ و تخم‌ها و باد و باران و حتی نوع درخت، را با محاسبات دقیق ریاضی و معماری و نیز با توجه به وزن مخصوص اجسام، نوع الیاف که به کار رفته، چرایی درب خروجی و ورودی، و... و... بررسی کنیم، با یک معماری شگفت و هنرمندانه روبرو می‌شویم که همه فرمول‌های طبیعی، فیزیکی و ریاضی آن بس دقیق و استوار و همراه با زیبایی است که می‌تواند محتوای یک کتاب را به خود اختصاص دهد.

آیا می‌توانیم با مشاهده لانه مذکور حکم کنیم که بلبل کیسه‌ای در سر کلاس‌های آکادمیک ما حاضر شده و دوره‌های علمی طبیعی، ریاضی، فیزیک، معماری و هنر، را طی کرده و در هر کدام از آن‌ها دانشمند شده همه را ذره به ذره یاد گرفته به ویژه رابطه برخورد اشیاء با همدیگر و نیز اصل «انعطاف در قبال انرژی مکانیکی باد» و محاسبات دقیق آن را آموخته است؟

این مسایل برای مغز بزرگ و پیشرفته و متکامل بشر با صدها زحمت و تحمّل مراحل تعلیم و تعلّم حاصل می‌شود. چگونه یک مرغی که هیکلش از دهانه ۲/۵ سانتی عبور می‌کند و مجموع پیکر بی‌پر او در گوشه‌ای از مغز انسان جای می‌گیرد، می‌تواند به این همه معلومات برسد. اگر بلبل کیسه‌ای دانشمند است مرغ آلاچیق هم «زیباخواه» و «زیبایی شناس» است. وگرنه، نه.

مجهولات ما درباره‌ی رفتار حیوانات، زیاد است. اگر بخواهیم رفتارهای شبه زیباخواهی آن‌ها را «زیباخواهی با درک زیبایی» بنامیم ناچاریم رفتارهای شبه علمی آنان را نیز علم و دانش و مبتنی بر «درک محاسباتی» بدانیم. در این

صورت، مساله وارونه می‌شود و انسان عقب مانده‌ترین و نادان‌ترین موجود، می‌شود که تازه دارد به معلومات بلبل کیسه‌ای نزدیک می‌شود آن هم نه همه انسان‌ها. بل که تنها افراد دانش آموخته‌شان، آن هم نه همه دانش آموختگان، تنها برخی از آنان.

کودک انسان، تا زمانی که ادراکات او (در اثر تجارب) از قوه به فعل نرسیده، دست به سوی هر چیز درخشان و رنگین دراز می‌کند زغال قرمز شده و داغ را به سوی دهان خود می‌برد. چه شده است جوجه مرغ آلاچیق یا بلبل کیسه‌ای در دو ماهگی همه معلومات مادر را دارد اما انسان که متکامل‌تر و جاندار برتر است در این امر برتر (یعنی فهم و درک) این قدر دیر می‌جنبد؟

انسان به عنوان یک موجود غریزی، ناتوان‌ترین موجود است. غریزه‌های حیوان از هر جهت از غریزه‌های انسان قوی‌تر است، اسب و سگ زلزله را پیش از وقوع، احساس می‌کنند. سگ صداهایی را می‌شنود که انسان از دریافت آن‌ها عاجز است. در تسونامی سال ۱۳۸۴ آسیای جنوب شرقی، انسان‌های زیادی مردند، حیوانات با پیش‌بینی‌ای که کرده بودند جان سالم به در بردند.

حقایق و واقعیات بی‌شماری در این جهان هستی با بیان روشن به ما می‌گویند که «انسان حیوان نیست» حتی با پسوند «برتر» یا «تکامل یافته‌تر». درست است انسان همه‌ی غرایز حیوان را دارد اما در همه آن‌ها از حیوان، ضعیف‌تر و عقب مانده‌تر است.^۱

پس آن چه انسان را برتر کرده، غریزه یا کمال غریزه یا تکامل آن نیست، بل چیز دیگر است که فعلاً آن را روح دوم می‌نامیم و گاهی نیز کلید طلایی گم شده در «انسان شناسی».

^۱ این که غریزه جنسی در حیوان، موسمی است و در انسان بدون موسم است، باز به روح دوم بر می‌گردد که «دگر دوست» است و شرحش خواهد آمد.

شاید عنوان «روح دوم» که من تکرار می‌کنم، باعث تعجب گردد. ولی **گمبلوویچ** وعده‌ای نیز به چیز دوم معتقد هستند و آن را «غریزه گروهی» می‌نامند و خاستگاه و منشاء جامعه می‌دانند. مساله باید پخته‌تر شود و شامل همه‌ی تمایزات انسان از حیوان، از جمله زیبا خواهی، شود.

در این بین، شگفت از اندیشمندان مسلمان است، با این که قرآن‌شان و حدیث‌شان، به هر دو روح، تصریح دارند، به آن توجه نمی‌کنند و هر دو نفس اماره و لوّامه را، درجات یک روح واحد می‌دانند و با توصیفات اخلاقی و نیز برگرفته از ارسطوئیسم و هندوئیسم، در تزکیه و تربیت آن روح واحد به شرح و بیان می‌پردازند.

ویل، باهوش و نبوغ سرشار که دارد فوراً در می‌یابد که علاقه کلاغ و امثال آن به اشیاء درخشنده، هیچ ربطی به نیاز جنسی ندارد. زیرا می‌برد و آن‌ها را پنهان می‌کند و در تشریفات جنسی به کار نمی‌گیرد. و این (مثلاً) زیبا خواهی کلاغ با «اصالت غریزه جنسی» که به نظر دورانت منشاء همه‌ی زیبایی‌گرایی‌ها است، تناقض دارد. لذا فوراً برگشته و می‌گوید: «این گونه عشق به اشیاء زیبای بی‌جان، در میان حیوانات نادر است. و این ارج گذاری به زیبایی در مقایسه با اضطراب محسوسی که نر به هنگام جفت‌جویی در خودآرایی و خودنمایی ظاهر می‌سازد، ناچیز و فرعی است».

یک زیست‌شناس می‌تواند بگوید و می‌گوید: این کار کلاغ نه به دلیل علاقه به اشیاء درخشان است بل که آن‌ها را مزاحم خود می‌داند. زیرا با درخشش‌شان تشخیص او را در شناسایی مواد خوردنی و نیز در پرهیز از خطرها، مختل می‌کنند. آن‌ها را از صحنه‌ی محیط جمع کرده در محلی پنهان می‌کند تا از مزاحمت‌شان برآساید. هرگز دیده نشد پس از پنهان کردن، علاقه‌ای به آن‌ها نشان دهد، در حالی که جای‌شان را نیز به خوبی می‌داند. بنابراین رابطه کلاغ با اشیاء درخشنده، «ناچیز» نیست، «چیز» است. و «فرعی» نیست یک «اصل»

است. دوران‌ت با زیرکی ویژه می‌خواهد بگوید این علاقه کلاغ فرع بر غریزه‌ی جنسی اوست.

ژست بوقلمون نر در پیش بوقلمون ماده، و ژست خروس در پیش ماکیان، یک رفتار غریزی است اما نسبت دادن آن به غریزه‌ی قدرت طلبی، سخت مشکل است تا چه رسد به «درک زیبایی». در صورت پذیرش نظر دوران‌ت، باز قضیه از جهت دیگر بر علیه بینش اوست. او درباره‌ی انسان می‌گوید: «زن مایل است مطلوب باشد نه طالب» و برای همین است که زن به آرایش خود بیشتر اهمیت می‌دهد. اما این خودآرایی در حیوان بر عکس است نر آرایش می‌گیرد، ماده هیچ کاری در این باره نمی‌کند.

برای بوقلمون نر و خروس، چگونگی ماده، زیبایی و نا زیبایی آن، به هیچ وجه مطرح نیست با هر بوقلمون ماده و با هر ماکیان جفت گیری می‌کنند بدون کوچکترین رفتار گزینشی. و همچنین است رفتار ماده‌ها. و همین طور است همه حیوانات.^۱

گفته شد مجهولات ما زیاد است؛ در شناخت مسایل فیزیکی مسایل حل نشده زیادی داریم تا چه رسد به عالم گیاهان. سپس جانداران ریز، سپس جانداران بزرگ و سپس به انسان، باید به هر گام کوچک و بزرگ که برای کشف این مجهولات برداشته می‌شود، ارج نهیم. حتی توصیفگری نیز در این مسیر لازم و ضروری است. اما توصیفگری‌ای که مقدمه کار علمی باشد نه جایگزین کار علمی. متأسفانه توصیفگری، زمانی علاوه بر این که جایگزین علم شده بود، به یک «مسابقه دو ماراتون» نیز تبدیل شده بود، هر کس زودتر برسد و توصیفی را از جزایر دور افتاده با خود بیاورد، دانشمند است که توانسته گوشه‌ای از خلاء به جای مانده از تعطیلی کلیسا، را مثلاً پر کند.

^۱ گربه ماده، گزینش می‌کند. نری را انتخاب می‌کند که هیكلش قوی باشد. لیکن (همان طور که در جایی از این رساله آمده) گزینش با معیار هیكل، با گزینش با معیار زیبایی فرق دارد. آن به «انتخاب اصلح طبیعی» مربوط است که در همه موجودات هست. و این بر اساس «انتخاب زیبا» است که ویژه انسان است.

دورانت پس از نقل سخن داروین درباره مرغ، که در بالا گذشت، می‌گوید: «داروین می‌گوید: تا آن جا که می‌توانیم حکم کنیم لذت بردن از زیبایی در حیوانات، محدود است به جلب جنس مخالف». سپس دورانت می‌افزاید: «برای ما مفیدتر از این جمله ساده، نیست.»

از این بیان داروین کاملاً پیدا است که او زیباخواهی و زیباگرایی انسان را چیزی فراتر از مسایل جنسی، می‌داند. تنها زیباگرایی حیوان را در جهت «جلب جنس مخالف» می‌داند. اما دورانت عکس این را از سخن او بهره برداری کرده و به نفع «اصالت غریزه‌ی جنسی» مورد نظر خود، معنی می‌کند؛ انسان نیز حیوان است اکنون که به حکم داروین زیباگرایی حیوان به امور جنسی منحصر است، پس باید زیباخواهی انسان نیز چنین باشد. یعنی او تنها به آن جنبه سخن داروین توجه می‌کند که با تز و بینش خودش همسو است و جنبه‌ی دیگر آن را کنار می‌گذارد.

اولاً این برخورد مرید - مرادی، و اعطای سیمای پیامبرانه به داروین که یک فرد علمی بود، و تکیه مریدانه به گفته او با سبک خود دورانت، به شدت ناسازگار است و اگر بنا بود چنین سبکی داشته باشیم، از آموزه‌های کلیسا و انسان خلق الساعه، دست بر نمی‌داشتیم. سخن داروین حجت جاذم نیست به طوری که ره‌آورد علمی او بعدها توسط دانشمندان، حک و اصلاح شده و می‌شود و تنها آن چه از او پذیرفته شده و ارجمند نیز هست اصل ابتکاری «تطوّر» است نه همه توضیحاتی که او در اطراف این اصل داده بود.

در ثانی: از خوبی‌های داروین، رعایت اصول علمی بود که او به آن اهمیت می‌داد. او تطوّر را آیه بزرگ قدرت خدا می‌دانست. اما پی‌روان توصیفگر او دچار افراط شدند. جریان به «عقده ادیپ» فروید و «جامعه مبتنی بر تنازع بقاء» اسپنسر و نیز نظام اقتصادی مورد نظر او که بر تنازع بقا مبتنی است، و «غریزه جنسی» بلوهر، و... انجامید.

خوشبختانه مسابقه دوماراتونی توصیفی، تا حدود امید بخشی فروکش کرد و نظرها به نوعی «دوگانگی در درون انسان» منعطف شد، **هانری برگسن** نظریه‌ی «من فردی و من اجتماعی» را مطرح کرد، **کمبلوویچ** نظریه «غریزه‌ی فردی و غریزه‌ی گروهی» را عنوان کرد و دیگری... و علم از سلطه توصیفگری برآسود اکنون آن چه باید حل شود، اولاً شناسایی این «من دوم» است. در ثانی جایگاه این من دوم در ارتباط با اصل تطوّر چگونه و کجاست. افرادی مثل برگسن و کمبلوویچ، این دوگانگی را می‌بینند اما در اثر سلطه‌ی اندیشه‌ی جاذمانه در مسایل مربوط به فروعات اصل تطوّر، از تبیین این من دوم باز می‌مانند که کمبلوویچ باز آن را غریزه می‌نامد.

داروین اصل تطوّر را اعلام کرد. مردان کلیسا که در اثر نفوذ افسانه‌ها و تحریفات، نه تنها درباره‌ی انسان بل که درباره‌ی همه موجودات به فیکسیسم و خلق الساعه، معتقد بودند، از شنیدن آن به شدت متأسف شدند. لیکن چون ره‌آورد داروین با روح حقیقت و اصول واقعیت مطابقت داشت در محافل علمی پذیرفته شد. اما اصل تطوّر و رابطه نسل انسان و حیوان لزوماً ایجاب می‌کرد همه ابعاد فکری و زیستی بشر بر همان اساس تحلیل شود؛ ماهیت و شناخت منشاء پدیده‌هایی از قبیل: زیباخواهی، خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، پشیمانی، خود نکوهیدن و درگیری انسان با خویشتن خویش، (و دو چیز دیگر که من بر آن‌ها می‌افزایم): خنده و گریه، از دیدگاه حیوان شناسی بررسی شوند. که چنین بررسی به نتیجه‌ای نرسیده است.

امروز که عصر توصیفگری به سر آمده، جریان علمی از روی این «ملازمه و ایجاب» با مسامحه عبور می‌کند. علم به روی کلیسا تبسم و دوستانه نگاه می‌کند. اما مردان کلیسا در پاسخ به این نگاه دوستانه، مردد هستند. زیرا با همه‌ی اصلاح‌ها ترمیم‌ها، تجدید نظرها و تعدیل‌ها، اصل تطوّر سر جای خود هست بل که علمی‌تر و مسلّم‌تر هم شده است. اصل تطوّر مانند کوهی در فاصله‌ی میان اهل علم و اهل کلیسا، قرار دارد، هر چه علما دست‌شان را دراز

می‌کنند تا دست کلیسائیان را بفشارند دست‌شان به جایی نمی‌رسد، دست مردان کلیسا به دلیل همان تردید، کوتاه‌تر است. هنوز هم کلیسا اصل تطوّر را به سختی تحمل می‌کند.

اگر اهل دانش در این طرف کوه با مشکلات علمی مذکور، درگیر هستند، مردان کلیسا در آن طرف، مشکل شرافت و کرامت انسان را نیز دارند. و نمی‌توانند شرف آفرینش از گل را بر آفرینش از حیوان، ترجیح ندهند. این در حالی است که مطابق همه ادیان، حیوان برتر و اشرف‌تر از گل است. زیرا موجود جاندار است و حتی دارای حقوق هم هست. حتی گیاه نیز اشرف‌تر از گل است و به نوبه خود دارای حقوق مقدس، است.

با این که معتقدم حیوان از گیاه اشرف‌تر است، انسان را شاخه‌ای از حیوان نمی‌دانم، بل تطوّر یافته از گیاه می‌دانم. اتفاقاً نظریه پیشنهادی من علاوه بر ادله‌ی کافی علمی، برای کلیسائیان نیز بسی دلپذیر است. زیرا مطابق این نظریه همه جانداران از یک ریشه اصلی تطوّر یافته‌اند حتی انواع بشرهای منقرض شده پیشین. تنها انسان کنونی در اثر موتاسیون و جهش‌های متعدد در یک دوره طولانی، از گیاه به وجود آمده است. و این سخن غریبی نیست و مخالفتی نیز با اصل تطوّر ندارد. زیرا بنابر اصل تطوّر، جنبدگان اولیه نیز از گیاه به وجود آمده‌اند. بینش علمی ما درباره‌ی جنبدگان اولیه هر چه هست در مورد آدم و حوّا نیز همین است که شرح لازم را در کتاب «تبیین جهان و انسان» داده‌ام و در این جا تکرار نمی‌کنم.

و همچنین سخن و بینش علمی‌مان درباره‌ی چیستی و چگونگی حیات حیوانی که به حیوان داده شده، هر چه هست، درباره‌ی هر دو روح (روح غریزه و روح دوم) که به آدم داده شده، نیز همان است. پس در این بین با هیچ مشکل علمی دیگر روبرو نیستیم.

جالب این که علم در وضعیت امروزش، بخش عمده آموزه‌های دینی را تأیید می‌کند، اگر از افسانه‌ها و تحریفات نفوذی، صرف نظر شود، می‌بینیم که ادیان سعی کرده‌اند همین «رخ داد استثنایی» را برای ما گوشزد کنند. رویکرد بحث‌شان خلقت آدم و حوا (یا: مشی و مشیانه، در میتراثیزم) نیست و نمی‌خواهند داستان خلقت آن دو را شرح دهند، می‌خواهند ویژگی این خلقت را توضیح دهند. آن هم یک توضیح کاملاً علمی.

ظاهراً اصل فیکسیسم، از یونان باستان به ادیان، نفوذ کرده و سپس جایگاه محکمی برای خود یافته است. با این که روش من در این باره یک روش علمی بی‌طرف است، وقتی که می‌بینیم از یک طرف علم به این رسیده است که در پیکر انسان آثار گیاهی هست^۱ و از جانب دیگر قرآن تصریح می‌کند که انسان را به صورت گیاهی از زمین رویانیدیم.^۲ و از جانب سوم متون میتراثیزم و زردشتی می‌گویند که مشی و مشیانه از گیاه ریواس، پدید آمده‌اند^۳ و از جانب چهارم، متون مسیحی و یهودی نیز خالی از این اشارات نیست. گمان می‌کنم با نظریه پیشنهادی من، آن کوه از میان برداشته شود دست علمای علوم انسانی به دست ارباب ادیان برسد، نهضت جدید دین‌گرایی که روی به جانب عرفان سرخپوستی و هندوئیسم دارد، به سمت ادیان ریشه‌دار و توسعه یافته، برگردد به شرط حذف خرافات.

اصل تطوّر (درباره‌ی انسان) با انبوهی از مشکلات علمی روبرو است. علاوه بر مشکلات در علوم انسانی که هر کدام منشاء مشکلات دیگر شده و عرصه در هم و برهم، به وجود آمده است. در قلمرو علوم تجربی نیز با مشکلات متعدد اساسی، مواجه است از قبیل:

^۱ از آن جمله رجوع کنید «اثبات وجود خدا» ترجمه احمد آرام.

^۲ سوره‌ی نوح، آیه‌ی ۱۳.

^۳ ظاهراً مراد از «ریواس» غیر از آن گیاه کوهستانی است که امروز ریواس، نامیده می‌شود. علم آثاری از نوعی

گیاه جلبکی در انسان می‌یابد. قرآن نیز سخن از محیط بانالقی، دارد.

۱- وجود آثار گیاهی در بدن انسان. بر خلاف همه حیوانات.

۲- بکارت: رابطه نسلی انسان و حیوان، مطابق اصل تطوّر، لازم گرفته که بکارت میلیون‌ها سال پیش در وجود انسان، از بین رفته باشد. همان طور که در انواع حیوان از بین رفته است.

۳- از نظر دیرین شناسی: فقدان حلقه‌های ربط دهنده بشر کنونی به حیوان. خلائی که سر از میلیون‌ها سال در می‌آورد. و مسایل دیگر که در آن کتاب، توضیح داده‌ام.

عدم رابطه نسلی انسان با حیوان هیچ ملازمه‌ای با انکار اصل ترانسفورمیسم ندارد که یک واقعیت علمی و حقیقت عقلی، است. و اصول ترانسفورمیسم نیز جازمانه و اطلاق انگارانه، نمی‌گوید که در روی زمین، کوشش و جوشش نیروی هستی، فقط دوبار رخ داده و شگفت به وجود آورده؛ یکی گیاه با روح نباتی و دومی حیوان با دو روح نباتی و حیوانی. و هرگز حادثه سومی رخ نداده است. این ما هستیم که چنین دگم‌اندیشی و جزم‌گرایی و اطلاق انگاری غیر علمی را بر تطوّر و ترانسفورمیسم تحمیل می‌کنیم بدون هیچ دلیل علمی‌ای.

ویل و شبکه تحریم جنسی:

نمی‌توان نادیده گرفت که: دورانت بیش از همگان دچار جزم و اطلاق شده است. او بر این که «انسان حیوان است» و «برگشت همه‌ی زیبا خواهی‌های انسان به غریزه‌ی جنسی است» سخت دل بسته است. بیشتر گفتیم که دورانت «جهت‌گیر» است و روش منصفانه را فراموش می‌کند. در مثال کلاغ و علاقه آن پرنده به اشیاء درخشان، روش رندانه در پیش می‌گیرد؛ از طرفی چون مثال مذکور برایش لازم است تا ردپای زیبایی خواهی انسان را در حیوان نشان دهد، به شدت به آن اهمیت می‌دهد. و از طرف دیگر چون همین رفتار کلاغ بر خلاف اصل اصالت غریزه مورد نظر اوست، آن را «نادر» می‌نامد لفظ «نادر»

نشان می‌دهد که مقابل آن «شایع» است در حالی که در طرف مقابل غیر از مرغ آلاچیق، چیز دیگری وجود ندارد.

در زمینه‌های دیگر نیز مستمسک او و همه‌ی توصیفگران، همان نادرهاست؛ فلان قبیله فاقد امکانات در بخش کویر استرالیا لباس نمی‌پوشیده، آن دیگری که وحشی‌تر است در فلان جای دیگر، یا در نقطه دیگر، مادر سالار است و...

مرادم از لفظ «وحشی» تکیه به ارزش‌ها و انداختن جریان بحث در مسیر ارزشی، نیست. یک مصادره به مطلوب، یا بگوئیم یک دور باطل در این جای بحث هست. تک بعدی بودن و غریزی محض بودن انسان را می‌خواهیم با تمسک به قبیله غیر متمدن، مستدل کنیم. آنگاه رفتار غیر متمدنانه آنان را نیز می‌خواهیم با غریزی محض بودن‌شان، اثبات کنیم، معلوم نیست کدام یک، دلیل دیگری هستند. ابتدا یا باید غریزی بودن انسان را با دلایل دیگر اثبات کنیم سپس آن قبیله را شاهد بیاوریم. یا باید با دلایل دیگر اثبات کنیم که انسان اصیل و طبیعی همان قبیله است، سپس غریزی محض بودن انسان را با شاهد آوردن رفتار آن‌ها اثبات کنیم.

در سفری که در جنگل‌های مالزی به دنبال این مسایل بودم، راهنما می‌گفت: تنها عقب و جلوشان را می‌پوشانند، وقتی که خبردار می‌شوند ما می‌آیم برخی زنان‌شان پنهان می‌شوند و برخی که پوشش پیدا می‌کنند سینه و شکم‌شان را نیز این طور که می‌بینی می‌پوشانند، اینها «اورنگ اصلی» هستند.

گفتم: معنی این جمله چیست؟

گفت: ما این‌ها را با این عنوان می‌نامیم، یک لفظ مرکب است اورنگ مالایی است یعنی انسان، و اصلی همان اصلی عربی است ما مسلمان هستیم الفاظ عربی زیاد به کار می‌بریم.

گفتم: لابد این عنوان «انسان اصلی» را گردشگران توصیفی، به شما یاد داده‌اند. (با معذرت خواهی و پوزش برایش گوشزد کردم) که شما راهنمایان

معمولاً آن طور که دلخواه گردشگران است حرف می‌زنید، لطفاً برای من معلم باش نه مبلغ گردشگری.

با تعجب پرسید: مگر شما این‌ها را انسان اصلی نمی‌دانید؟

گفتم: این‌ها انسان هستند اما در پسوند «اصلی» که می‌افزایید، مشکل دارم. اینها به دلیل عدم امکانات، لباس نپوشیده‌اند، نه به دلیل اصلی بودن‌شان. یک پرسش از شما دارم: چرا وقتی که می‌شنوند ما می‌آییم، تنها زنان درصدد پوشش سینه و شکم بر می‌آیند، مردان کاری با این پوشش ندارند؟ نگاه تعجب آمیز کرد: تا حالا با این سؤال روبرو نشده بودم.

ادامه دادم: ظاهراً دولت شما دوست ندارد این بقایای آنان را از این وضعیت در بیاورد.

راهنما سکوت کرد اما جوان ۳۰ ساله‌ای که از خود همان بومیان بود اینک لباس پوشیده برای دولت در امور بومیان کار می‌کرد، با نگاه و اشاره تأیید کرد که بلی.

گفتم: پرسش دیگر: این‌ها «شبهه تحریم جنسی» دارند، یعنی ازدواج درون فامیلی را محدود می‌کنند یا نه؟

گفت: درست مثل ماها، مادر، خواهر، خاله و عمه، دختر خواهر، دختر برادر، را محرم می‌دانند، شدیدتر از ما.

این شبکه تحریم جنسی چیست که با تمام قدرت در مقابل غریزه ایستاده است؟! دورانت دوست داشتنی، هر چه گشته همه جا این تحریم را حاضر دیده، ناچار به حوادث نادر و موردی که می‌گویند در ایران باستان، رخ

داده است،^۱ متمسک شده و در از بین رفتن آن، سوگمندانه (در تاریخ تمدن) به تأسف عمیق می‌نشیند.

دورانت در این موضوع فقط یک «نادر» داشته که آن نیز از بین رفته است. توصیفگری فروید نیز نتوانست در قبال پرسش‌های علمی مقاومت کند. علاوه بر پرسش‌های زیادی که فرویدیسم در پاسخ آن‌ها باز ماند، اصل علمی امروز که ازدواج درون فامیلی را زمینه کاستی‌ها و نواقص بزرگ می‌داند و در حقیقت آن را تحریم می‌کند، گواه ندای درونی و آن روح دوم است که شبکه جنسی بر اساس آن مبتنی است.

ما نمی‌توانیم این قبیل مسایل اساسی را نادیده بگیریم یا از آن‌ها تغافل کنیم یا با مسامحه از روی‌شان عبور کنیم. علم و روش علمی چنین اجازه‌ای را به ما نمی‌دهد. مهم این است چرا همگی از فراز کردن چنین موضوع‌های اساسی به طور ناخودآگاه (و گاهی آگاهانه) پرهیز می‌کنیم؟!

لباس خواهی و پوشش‌جوئی انسان، انگیزه و منشاء درونی آن را نیز در «تبیین جهان و انسان» به طور نسبتاً مشروح، توضیح داده‌ام. آیا موارد به شدت نادر را باید اصیل دانست یا آن چه را که در طول تاریخ و عرض جغرافیای جهان، فراگیر بوده و هست، کدام یک را باید انحراف دانست و کدام یک صحیح علمی است. درست است در این جا پرسش‌هایی هست که به کتاب مذکور ارجاع می‌دهم.

با همه این‌ها، امروز ما می‌توانیم یک بهره‌ی مثبت از جریان توصیفگران، داشته باشیم و آن در شناخت ماهیت مدرنیته است. می‌بینیم آن فوندانیونی که علوم انسانی مبتنی بر «اصالت غریزه» و تک بُعدی بودن انسان، برای ساختمان مدرنیته تهیه کرده، چه بوده است. زردآلوی آفت دیده زودتر می‌سد، زودرسی پایان مدرنیته، به دلیل این قبیل آفت‌های بزرگ است. و همچنین

^۱. در مبحث «زیبایی و میترائیزم» توضیح داده می‌شود.

تنگناهایی که انسان در عصر مدرنیته آنها را با همه تلخی‌شان تحمل کرد و می‌کند اما به قول امیل دورکیم با خودکشی‌ها و...

در مقام تحلیل، می‌بینیم روش دورانت علاوه بر این که به توصیف متکی است دو عنصر غیر علمی دیگر را نیز در بر دارد؛ پیش فرض، و دلبستگی به آن پیش فرض. او علاوه بر این که دو اصل مورد نظر خود را پیشاپیش، مسلم می‌گیرد، دلبستگی دیگری نیز به آن دو دارد. همگی می‌دانیم که دلبستگی آفت بحث علمی و حتی آفت بحث توصیفی است، و دورانت دلبستگی در دلبستگی، دارد.

ستایش مشعوفانه دورانت از قانون شکنی برخی پارسیان (که توضیح خواهیم داد چندان چیزی هم نبوده) در امور جنسی، و مرثیه خوانی او که ای کاش این پدیده از بین نمی‌رفت و ایران شمول سپس جهان شمول می‌گشت. در اثر دلبستگی و روش احساساتی، درباره‌ی آن پدیده‌ی بس نادر، می‌باشد. که امروز دانش پزشکی و دانش‌های اقماری آن، سُرایش رثایی دورانت را به شدت محکوم می‌کنند.

دورانت از یک اصل از اصول ادیان از جمله میترائیزم و زردشتی، غفلت می‌ورزد. ادیان با هر نام و با هر محتوی، به انبوهی از فرشتگان باور دارند که نه مؤنث هستند و نه مذکر، چیزی به نام جنسیت و غریزه‌ی جنسی در آنها نیست. با این همه هم زیبا هستند و هم زیبا شناس و هم بهترین درک کننده‌ی زیبایی، ویژگی‌هایی که هیچ سازگاری با اصل «اصالت غریزه جنسی» او ندارند و ناقض آن هستند. با توجه به این اصل، دست دوستی صمیمانه‌ای که دورانت به سوی میترائیزم و زردشتی دراز می‌کند، دقیقاً با پاسخ ردّ روبرو می‌گردد.

در مبحث «زیبایی و میترائیزم» خواهیم دید که اساساً پدیده مذکور ربطی به آیین میترائیزم و زردشتی ندارد. شبکه تحریم جنسی از آغاز تا به امروز در آن

آیین درست مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام، بوده و هست. و بدعت مورد نظر او منشاء دیگری دارد.

بیان سوگمندانۀ دورانت درباره‌ی سقوط ایران به دست عرب‌های مسلمان (که موجب شده «کمونیسم جنسی» محبوب او، از گسترش باز ماند) ظاهراً عنصری از اسلام ستیزی ندارد. ما نیز او را در این باره بی‌طرف تلقی می‌کنیم. اما در یک مقایسه میان او و دیگر عاشق آیین ایرانی، یعنی فریدریش نیچه، مشاهده می‌کنیم نیچه به اصل و اساس آن دین، متمسک می‌شود، اما دورانت نه بر اصول و نه بر فروع آن، بل که به بدعتی می‌چسبد که خود میترائیزم و زردشتی از آن بیزار است. یعنی هیچ کدام از اصول نیچه با اصول و حتی فروع درجه اول میترائیزم تناقض ندارد. دورانت لقب «فیلسوف جنگ»، «عاشق خونریزی» را که به نیچه داده‌اند، فراز می‌کند، به ویژه یک «شخصیت زنانه» از او معرفی می‌کند که چون همیشه در کنار زنان خانواده زیسته بود، حس «مرد ستایی» در او پدید آمده بود این حس، آرمان «سوپرمن» را در ذهن او ایجاد کرده بود.

اگر نیچه زنده بود می‌توانست در خلال آثار دورانت به موارد فراوانی (از جمله مبحث «زیبایی» از کتاب لذات فلسفه) انگشت بگذارد و دورانت را به حس مذکور، متهم کند به ویژه ردپای این حس را در اصل «اصالت غریزه جنسی» او نشان دهد. نیچه این کار را پیشاپیش کرده است به نظر جنون آمیز این فیلسوف، لیبرالیسم غیر از رسمیت دادن به روح زنانگی در مردان، چیزی نیست، و دورانت در رأس قلّه‌ی لیبرالیسم قرار دارد.

نیچه به اندازه دورانت با آیین میترائیزم - پیش از اصلاحات زردشت یا پس از آن - آشنایی نداشت. نیچه تنها با مبانی آن آیین کار داشت و بیش از همه به «اصل دائمی بودن جنگ نور با ظلمت» که هرگز نه صلح پذیر است و نه آتش بس، پذیر. و اصل «مرد سرداری» است که اگر در هر عرصه به تساوی

زن و مرد حکم شود، در عرصه نبرد به ویژه در سمت رهبری جنگ و فرماندهی، برتری مرد یک امر تجربی تاریخی عینی است.

از نگاه یک پی رو نیچه، اداره جنگ و فرماندهی‌ای که ملکه ویکتوریا از خود نشان داده نمی‌تواند نمونه‌ای از توانمندی زنان در این زمینه باشد، درست است ویکتوریا لباس زنانه می‌پوشید و حتی تا حدودی آرایش زنانه هم می‌کرد. لیکن دیگر رفتارهای مداوم او و نیز این که زیر بار ازدواج نرفت، نشان می‌دهد اگر او در عصر ما زندگی می‌کرد با مختصر عمل جراحی مشخص می‌شد که او مرد است نه زن. و نیز حضور مردان سیاسی و نظامی کارآمد را در کنار او نباید نادیده گرفت. گرچه دورانت در آثارش، به او به عنوان یک زن می‌بالد و در بیان دورانت آرایش‌های زنانه‌ی او بیش از واقعیت، فراز می‌گردد.

در این بین، حق با کدام است؛ دورانت نیچه را به «حس زنانه» متهم می‌کند. نیچه نیز اصل و اساس مدرنیته دمکراتیک را که مکتب مطلق و معشوق دورانت است، «فرهنگ زنانه» می‌نامد، می‌گوید: «در این جنبش (فمینیسم) بلاهتی هست، بلاهتی کما بیش مردانه که یک زن کامل عیار از ته دل از آن شرم دارد.»^۱ و: «هنگامی که غرایز جامعه‌ای از جنگ و پیروزی خسته شود، دوران پستی فرا رسیده است و موقع دمکراسی و حکومت دکانداران است.»^۲

موسیقی:

غریزه ترس در وجود حیوان قرار داده شده تا او را در حفاظت از خود، یاری کند. صداهای بم، زمخت و مهیب، حاکی از خطر است. صداهای زیر، ظریف و موزن، حاکی از امنیت است (و نیز محیط را از سنگینی خلوت و سکوت که خود به نوعی ترس‌آور است، خارج می‌کند) و برای حیوان، مطلوب است. زنان دامدار سنتی، به هنگام دوشیدن شیر گاو، زمزمه‌ای ترنم می‌کردند تا هم شیر زیاد به

^۱. مسعود رضوی، طلوع ابر انسان، ص ۱۸۲.

^۲. تاریخ فلسفه، ترجمه زریاب، ص ۳۸۲.

دست آورند و هم شیر از مجرای پستان گاو به آسانی بیرون بیاید. نوازش سر و صورت گاو با دست، نیز همین تأثیر را دارد. اگر گاو احساس خشونت می‌کند شیرش کم می‌شد و یا اصلاً شیر نمی‌داد.

واکنش حیوان در قبال موسیقی به «غریزه‌ی ترس» بر می‌گردد نه غریزه‌ی جنسی، و چنین رابطه‌ای هیچ دلیل علمی ندارد. اما دوران‌ت قضیه را طور دیگر می‌بیند، حس دلیل خواهی مخاطبان‌ش را با طنز و شوخی به طور القائی (القائه به ناخودآگاه مخاطب) ارضاء می‌کند. می‌گوید: «سویفت از راه مزاح می‌گفت: مگر ایلین نگفته است که مادیان‌های لیبی از شنیدن موسیقی برای عمل جفتگیری تهییج می‌شدند؟». سپس می‌افزاید: پس باید زنان کمرو در رفتن به اپرا احتیاط کنند.

اسب مانند هر حیوان دیگر برای جفتگیری موسم معین، دارد. - مانند انسان نیست که همیشه در صدد عمل جنسی باشد - مادیان‌های لیبی و هر مادیان دیگر، در موسم خود تهییج جنسی را دارند، آن چه ایلین تجربه کرده تهییج نیست، همان «احساس امنیت» است که در بالا بیان شد و فرق ماهوی در این بین نیست خواه در شیردهی و خواه در جفتگیری.

گیاهان نیز در قبال موسیقی واکنش نشان می‌دهند، نه به دلیل غریزه‌ی جنسی و نه به دلیل غریزه‌ی امنیت. یک واکنش فیزیکی طبیعی است. هر صدا و هر صوت در سنگ و خاک نیز تأثیر دارد تا چه رسد به گیاه که دارای حیات نباتی و حساس است. تحقیقات نشان داده که نفس و بازدم بازدید کنندگان و حرف زدن‌شان (هر دو) در فرسایش اهرام مصر اثر مشخص، دارند، خواه صدای موزون و ظریف باشد و خواه صوت زمخت و مهیب.

ارتعاشات صوتی بر پیکر گیاه وارد می‌شود، برخی از آن‌ها که موزون و ظریف هستند با نظام حیاتی گیاه سازگارند و اثرشان در جهت حیات گیاه است.

شبه هوای مناسب. چنان که در هوای تمیز سحرگاهان، گیاهان طراوت بیشتری پیدا می‌کنند.

این قبیل واکنش‌ها در گیاه، اگر به دلیل «درک زیبایی» و «زیبا خواهی» باشد، در حیوان نیز هست. و اگر نه (که نیست)، نه. تا چه رسد به درک زیبایی به محور غریزه جنسی.

عشق بلبل به گل که محتوای دیوان شعری شاعران را پر کرده است، افسانه‌ای بیش نیست. بلبل‌ها آن چه در کنار دیگر بوته‌ها و شاخه‌ها و خارها می‌خوانند بیش از چند برابر آن است که در کنار بوته گل می‌خوانند. لیکن این عشق فرضی، چیز خوبی است که موجب می‌شود طبع شاعر بهانه‌ای برای جوشش بیابد و استعداد هنری او این ابزار را نیز در خدمت استعارات بگیرد. همان طور نیز درباره‌ی پروانه با شمع حماقت آن بینوا عشق نامیده می‌شود. نوعی از گیاهان پیچنده «عشقه» نامیده می‌شود که این نامگذاری حتی فاقد اکثر شرایط «استعاره» نیز هست و صرفاً به نوعی تداعی معانی متکی است.

دورانت نابغه بزرگ و ابر مرد قلم توصیفگری است که می‌تواند از گاه، کوه و از سراب، آب بسازد. تداعی بعید را به استعاره تبدیل می‌کند، سپس استعارات را نیز از «عرصه صرفاً ذهنی» به عرصه واقعیات منتقل می‌کند (همان طور که دیدیم رسماً سخن از «حقیقت و مجاز لغوی» آورد). آن گاه به استنتاج می‌پردازد. که زمانی جهانی را مشعوف خود و آثار خود کرده بود.

با ویل دورانت عزیز و دوست داشتنی خداحافظی کرده به حضور مردی بزرگ از شرق برویم.

بخش ۶

شیخ اشراق و زیبایی

«لذت نبود مگر شعور به کمال حاصل، از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است. و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل بود لذت نبرد و هر لذتی برای لذت برنده به اندازه‌ی کمال حاصل برای او و ادراک او بود نسبت به کمال خود، و در عالم چیزی کاملتر و زیباتر از نورالانوار نبود.»^۱

سهروردی با این بیان تعریف زیبایی را شامل عرصه کائنات و ماوراء الطبیعه تا خدا پیش می‌برد. اصطلاح «نور الانوار» و همچنین همه اصول فلسفه او برگرفته از «پهلویات» است که آن نیز برگرفته از فلسفه دین میترائیسم - پیش و بعد از اصلاحات زردشت - است یعنی مباحثی که فلاسفه پهلوی اصول و فروع آن را توضیح می‌دادند، عین فلسفه‌ای نیست که میترائیان و زردشتیان بر آن باور داشتند. پهلویان یک جریان خاصی بوده‌اند در میان آنان، شبیه مشائیان در میان مسلمانان، با این فرق که جان مایه و اساس و اصول مشایی یک سری باورهای وارداتی از یونان بوده و هست. اما پهلویان همه باورهایشان را از خود میترائیسم و زردشتی می‌گرفتند، نظام دینی آن را به نظام فلسفی، تبدیل می‌کردند.

صورت دیگر عبارت بالا چنین می‌شود: «زیبایی عبارت است از کمال که در یک شیئی، حاصل است» و «درک زیبایی عبارت است از درک کمالی که در یک شیئی است» و «میزان، درک زیبایی، بسته به کمال خود درک کننده است، او به هر میزان که کمال داشته باشد به همان میزان از مشاهده زیبایی اشخاص و اشیاء لذت می‌برد».

^۱. حکمة الاشراق، ترجمه سجادی، ص ۲۴۲.

لیکن در این تعاریف نیز پرسش‌های ما سر جای خود هست: کمال چیست؟ چرا و چگونه انسان کاملترین موجود شده تا توانسته بر کمالی برسد که کمال دیگران و خود را درک کند و سخن از زیبا و نا زیبا بگوید؟ آن چه گوهری است که در نهاد انسان هست و در نهاد حیوان نیست؟

خوشبختانه سهروردی بر خلاف مبانی علوم انسانی روز، ما را از یک بخش این مساله، آسوده کرده است. او انسان را حیوان، نمی‌داند و بر ارسطوئیان که انسان را «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند، می‌خروشد، روابطی که آنان میان مفاهیم «جنس»، «فصل» و «عرض» برقرار کرده‌اند، را از هم می‌پاشد. در بینش او ممیزه‌ی انسان از حیوان «ناطقیت» نیست. می‌توان گفت او انسان را متعالی‌تر از آن می‌داند که حتی در «جنس» با حیوان، مشترک باشد.

اما بی‌تردید او نیز یک فیکسیست است و می‌تواند این نامتناجس بودن انسان و حیوان را به حساب برنامه خلق الساعه‌ای انواع، بگذارد. از این دیدگاه اگر از جهتی با او مشکل نداشته باشیم از جهت دیگری با مشکل روبرو می‌شویم.

او در این تعریف «کمال» را در هر دو جانب شرط ضروری «درک لذت»، دانسته است. یعنی علاوه بر این که یک چیز به دلیل کمالی که دارد لذت بخش می‌شود، خود لذت برنده نیز به میزانی از آن کمال، لذت می‌برد که خودش کمال دارد.

ظاهراً او گامی به جلو برداشته و پس از آن که مانند دیگر پیشینیان، زیبایی را به «کمال» تعریف کرده، آن عامل درک کننده‌ی زیبایی را که در وجود انسان هست، معرفی کرده است. اگر از او پرسیده شود: چرا انسان زیبایی را درک می‌کند اما حیوان از درک آن ناتوان است؟ می‌گوید: چون انسان کمال دارد. اما بی‌درنگ متوجه می‌شویم که او چیزی افزون بر نظر دیگران، نیاورده

است حتی آنان که انسان را ذاتاً حیوان، می‌دانند، او را «حیوان متکامل» می‌دانند.

سهروردی، انسان را حیوان نمی‌داند اما توضیح هم نمی‌دهد که چرا و چگونه انسان موجود اکمل شده است. ترانسفورمیست‌ها فوراً پاسخ می‌دهند: زیرا انسان مراحل زیادی از درجات تکامل را طی کرده است.

شبهه‌ای که او از نورها سازمان می‌دهد و همه آن‌ها را به نور الانوار نسبت می‌دهد، انسان و هر چیز دیگر، در این شبکه جایگاه متعین و فیکس، دارند. متفاوت از سازمانی که ارسطو درست می‌کند و همه چیز را در یک جریان سازماندار، از وجود خود خدا صادر می‌کند. یعنی از این دیدگاه آن فیکسیسم که در بینش سهروردی است فیکس‌تر و ایستاتر است. با این که سهروردی جان مایه و اصول فلسفه خود را از باورهای ایرانیان باستان، می‌گیرد هیچ توجهی به گیاه «ریواس» که مشی و مشیانه (آدم و حوای ایرانیان) از آن پیدایش یافته‌اند، ندارد. پدایش مشی و مشیانه از گیاه، نوعی تطوّر و تکامل را نشان می‌دهد که به هیچ وجه با خلق الساعه بودن، سازگار نیست. اگر او در فلسفه و اندیشه‌اش به این اصل ایرانی نیز توجه می‌کرد، بی‌تردید از خشکی فیکس‌گرایی او کاسته می‌شد.

درست است؛ از یک باحث فلسفی توقع بحث علمی داشتن، نا به جا است. اما موضوع بحث ما یعنی «زیبایی» در عین علمی بودن، فلسفی هم هست. و به همین دلیل همه فیلسوفان به دور آن چرخیده‌اند. مگر فلسفه (به هر صورت) مبنای علوم نیست؟ و زیبایی بیش از همه علوم انسانی به فلسفه نزدیک‌تر است. این گونه نارسایی‌های فلسفی موجب گشت تا مساله وارونه شود و علم مبنای فلسفه گردد، ره‌آورد **داروین** که صرفاً ماهیت علمی داشت، به فلسفه تبدیل شد و مبنای فلسفه‌ی اجتماعی نیز گشت که اسپنسر تندتر از همه رفت و سازمان فلسفه‌ی اجتماعی خود را بر «تنازع بقاء» استوار ساخت، نه تنازع بقاء تلطیف شده که مثلاً لایق انسان، این حیوان اکمل، باشد بل آن تنازع بقاء خشن

که سزاوار دایناسورهای دوران پیش از پیدایش انسان است. و نیز نه تنازع میان نوعی از حیوان با نوع دیگر بل که تنازع در درون یک نوع به نام انسان.

به راستی چرا فلسفه که قرار بود (و می‌بایست) مادر همه‌ی علوم باشد، اینک مانند کودک نوزاد، از علوم زائیده می‌شود؟ چرا جهان اندیشه وارونه گشت؟ بر کسی مجهول نیست که زاده شدن فلسفه از یک علم شبیه زاده شدن مادر از شکم یکی از کودکان خود است. هستند کسانی که عقیده دارند: «ما نیاز به فلسفه نداریم، روی هم رفته‌ی علوم، خود یک فلسفه است و برای ما کافی است». و مهم این که این باور در عمل و عینیت، روال و روش عمومی شده است. در عینیت زیستی بشر امروزی، زندگی و بینش مردمان بر «فلسفه‌ی برخاسته از علوم» استوار است.

اما اگر این روش و بینش، درست است پس نهضت «برگشت به دین» که از پنج دهه پیش شروع شده، برای چیست؟ و چه انگیزه‌ای در پس آن قرار دارد؟ وجود چنین نهضتی به ما روشن می‌کند که فلسفه‌ی برخاسته از علوم در ارضاء و اقناع جان فردی و اجتماعی بشر، کافی نبوده و از سیراب کردن آن، ناتوان بوده است. همان طور که فلسفه‌های کلاسیک نیز بیشتر چنین امتحانی پس داده و نارسایی خودشان را روشن کرده بودند.

با بیان دیگر: فلسفه‌های کلاسیک، زمانی نارسایی‌های خود را آشکار کردند و جای خود را به فلسفه‌های برخاسته از علوم دادند و اینک نارسایی علوم انسانی نیز روشن شده و بشریت به دنبال دین می‌رود.

این رویکرد برای برخی از دینداران، خیلی خوشایند است. لیکن چندین عنصر منفی در آن هست:

۱- می‌توان گفت این نهضت تا حدودی کور عمل می‌کند. زیرا بیشتر بر مبنای تشنگی درونی ناآگاه، مبتنی است.

۲- عنصر انفعالی در آن بیش از عنصر فعل، است. لشکری است که در میدان علم، ناکام مانده و به طرف دین عقب نشینی می‌کند.

۳- به دلیل نارسایی‌های علوم انسانی، بشر در مقابل جهل بیش از حد متواضع شده است. شعار «بنا نیست ما همه چیز را بدانیم»، جهل پذیری ما را به حدّ ابتذال رسانیده است. ابتذالی که رسماً توسط پوپر اعلام شده است: «علم آن است که ابطال پذیر باشد» و «عالم می‌تواند به جای استدلال بر اثبات مدعایش، ابطال خواهی کند». اکنون این بشر متواضع دنبال «دین بدون تبیین» است. می‌خواهد دین داشته باشد نه دین علمی. بهانه‌ای هم به دست آورده است به نام «تجربه دینی» و «فهم دینی» یعنی جدا سازی علم و فهم از دین، که فهم دینی و علم دینی، غیر از فهم علمی و آگاهی علمی است. از هم اکنون لنگی این کاروان، مشخص است. زیرا شخصیت فردی و شخصیت جامعه را دچار تضاد درونی می‌کند. دو عینک متضاد به او می‌دهد. با عینک علم خواهی در نقطه مقابل دین قرار می‌گیرد و با عینک دینی در نقطه مقابل علم قرار می‌گیرد. بدیهی است انسان نمی‌تواند به طور دراز مدت این سیر حماقت آمیز را ادامه دهد و با خویشتن خویش غیر صادقانه رفتار کند.

این حرکت که من آن را نهضت می‌نامم، در اثر عناصر منفی بالا، دچار عنصر منفی بزرگ دیگر، می‌باشد: «ارتجاع»، ارتجاع به عرفان سرخپوستی، ارتجاع به تخیلات انتزاعی هندوئیسم که نه فقط فاقد روش و منش علمی هستند، بل علم را مانع و حجاب می‌دانند. خوبی این نهضت در این است که بر بت پرستی قرون اخیر که علم را مانند بت می‌پرستیدند، خاتمه داد. و عیب آن، همین ارتجاعی بودنش است که اگر بدین منوال پیش برود، دیری نمی‌پاید، مگر یک دین تبیینی، علمی، «تبیاناً لکل شیء»، با فهم عملی، - نه ذهنی انتزاعی رؤیایی - به او عرضه شود.

فلسفه سهروردی نیز مانند همه فلسفه‌های کلاسیک، کاری از پیش نبرد و راهی را پیش روی بشر نگشود. فلسفه‌های کلاسیک همیشه سخن از کمال،

گفته‌اند و مرتب تکرار کرده‌اند؛ کمال، کمال، ... و هرگز این کمال را برای دیگران توضیح ندادند. زیبایی کمال است. اما این کمال چیست، معنی و مفهوم آن چیست؟ واقعیت خارجی آن چیست؟ درک کننده زیبایی نیز باید کمال داشته باشد این کمال را از کجا آورده یا بیاورد، یا چگونه بشر موجود اکمل شده است و... هیچ کدام از این پرسش‌ها به پاسخ ناقص هم نایل نشدند.

پس از دوره رنسانس، علوم انسانی مسئولیت همه چیز را به عهده گرفت، نوید حل مشکلات و امید پاسخ به همه‌ی سئوالات، را می‌داد اما بالاخره در مقام اعتراف آمده و ناتوانی خود را اعلام کرد.

سخن من این نیست که اگر علوم انسانی، به روح دوم توجه می‌کرد و به یک «انسان شناسی» صحیحی، می‌رسید می‌توانست سعادت بشر را تأمین کند. می‌گویم اگر چنین می‌شد، دست کم مانند علوم تجربی، در یک بستر و جریان رضایت بخش، قرار می‌گرفت. اگر بشر را به منافع ایده‌آل نمی‌رسانید لااقل این همه ضرر و خسارت‌ها که آورده، به بار نمی‌آورد.

مکتب سهروردی در مقایسه با مکتب ارسطو، زیبا شناس‌تر، و زیباگراتر است. و لذا در مقابل مشائی، به «اشراق» موسوم شده است که این تسمیه با مساله زیبایی، مناسبت تنگاتنگی دارد. سهروردی منطق خشک و ریاضی گونه ارسطو را به چالش طلبیده و آن را از کرسی انحصار طلبی پایین کشیده، «احساس» را نیز در پایگاه هستی شناسی به کرسی می‌نشانند. جریان علوم انسانی روز، به طور خواسته یا ناخواسته با این نظریه او همراه شده است و معتقد است که درک زیبایی و نیز جنبش عاطفه یک «درک آنی» است و پیش از جنبش فکر و اندیشه، تحقق می‌یابد.

اسپینوزا - کتاب اخلاق، قسمت پنجم، قضیه‌ی سوم - می‌گوید: «همین که مفهوم واضح و مشخص از عاطفه پیدا کردیم، دیگر عاطفه نیست.» یعنی عاطفه

یک امر اندیشه‌ای تحلیلی نیست و اگر به مرحله تحلیل برسد، دیگر عاطفه نیست یک رفتار حساب شده است.

هربرت رید، می‌گوید: «به عقیده من بیشتر نظریه‌ها جنبه‌ی آنی قضیه را در نظر نمی‌گیرند و از این حیث در اشتباهند، من گمان نمی‌کنم هیچ آدمی که حساسیت واقعی داشته باشد در برابر تابلو بایستد و پس از یک تجزیه و تحلیل طولانی اعلام کند که از تابلو خوشش آمده است. ما در همان نگاه اول یا خوشمان می‌آید و یا نمی‌آید.»^۱

در مبحث «ملا صدرا و زیبایی» این موضوع (درک آنی) از نو مطرح و کمی بیشتر توضیح داده خواهد شد. آن چه درباره‌ی سهروردی نسبت به این موضوع قابل اهمیت است سنخیت اصول اندیشه او با درک آنی که یک درک احساسی است، می‌باشد. در طول چندین قرن پیش از او ارسطوئیان مسلمان (مشائیان) بخشی از شخصیت انسان را جراحی کرده و کنار گذاشته و «درک احساسی» را نادیده گرفته بودند.

بر خلاف نظریه یک نویسنده ایرانی، هیچ دلیلی در دست نیست که تأثیر پذیری علوم انسانی غربی از سهروردی را در این مساله، نشان دهد. اما هر چه هست «درک احساسی پیش از مرحله تحلیل فکری» امروز در متون غربیان به ویژه درباره‌ی زیبایی و عاطفه، جایگاه خوبی یافته است. اگر سهروردی وارثان و پیروان خوبی داشت، این کار او می‌توانست به موقع ثمرات مفیدی بدهد اما از چنین شانسی محروم گشت.

با فاصله کمی از سهروردی که هنوز سر و صدای اعدام او، از یادها نرفته بود، محی الدین بن عربی را می‌بینیم که از «درک احساسی» او عبور کرده به «وهم و توهم» بیش از «عقل و تعقل» اهمیت می‌دهد که می‌گوید «الوهم هو

^۱. هربرت رید، معنی هنر، ص ۲۱.

السلطان الاعظم»، و همگرایی‌ای که دیگر مجال توجه به «درک احساسی»، نداد و موضوع از ابتکارات انحصاری غربیان، گشت.

بخش ۷

ملا صدرا و زیبایی

نظر ملا صدرا درباره‌ی زیبایی، از طرفی مبتنی است بر سیستم هستی‌شناسی ارسطو، و از طرف دیگر بر بینش هستی‌شناسی صوفیان، که ارسطوئیسم به دلیل اصل اساسی «صدور»، نمی‌تواند در جهان چیزی را «نا زیبا» ببیند. و تصوف نیز به دلیل «تجلی» و «ظهور»، همه چیز را زیبا می‌بیند. این وحدت میان این دو بینش از قدیم بوده و هست. و هر دو لزوماً و الزاماً وجود چیزی به نام «شر» را در جهان، انکار می‌کنند. زیرا نه از وجود خدا شرّ صادر می‌شود و نه شرّ می‌تواند مظهر و تجلّی وجود خدا باشد.

هستی‌شناسی او (از جمله انسان‌شناسی او) مبتنی بر اصول ارسطویی و تصوف به طور «امتزاجی» است. در آثار متعددش، خودش را هم از ردیف فیلسوفان و هم از ردیف صوفیان، خارج می‌کند. می‌گوید: «به ترهّات صوفیه مشغول نباش و به گفته‌های متفلسفه تن در نده... ای دوست من خدا ما و تو را از شرّ این دو طایفه حفظ کند و میان ما و آنان طرفه‌العینی هم جمع نکند.»^۱

در «تفسیر الفاتحه»، فلاسفه را «المبتدعین المضلّین» نامیده. صوفیان کلاسیک را نیز «معطلین ضالّین» می‌نامد که عقل را تعطیل کرده و به ذوق خود بسنده کرده‌اند. سپس درباره‌ی هر دو گروه می‌گوید: «کلّهم من اولیاء الشّیاطین و ابناء الظّلمات و اهل الطاغوت». با وجود این قبیل تهاجمات، همه اصول ارسطوئیسم و اصول صوفیان را در مکتب او، به طرز در هم پیچیده، حاضر می‌بینیم. گاهی اصلی از این را تلطیف کرده و گاهی اصلی از آن، را. اما هیچ اصلی از آن دو بینش را ردّ یا حذف یا فراموش نکرده است. در این روش عادلانه‌ی او یک چیز را مشاهده می‌کنیم که کفّه تصوف او را نسبت به کفه‌ی فلسفه‌اش، سنگین می‌کند، و تصوف بر فلسفه ترجیح داده می‌شود. او ارسطوئیات

^۱ مفاتیح الغیب، ص ۳ - اسفار، ص ۴.

و اصول مشائیان را در خدمت تصوف استخدام کرده و آن را به عنوان ابزار برای تصوف خویش، به کار می‌برد. در روش او ارسطوئیات و مکتب مشائیان، ماهیت «فلسفه» را از دست می‌دهد تنها کامل کننده‌ی منطق ارسطوئی می‌شود.

در واقعیت کار او، منطق و فلسفه ارسطوئی با هم یک منطق می‌شوند برای تصوف، که با واژه‌ی «تفلسف» آن را از کرسی فلسفه به پست‌ترین جایگاه فرو می‌آورد. خودش به این ابزار بودن، تصریح می‌کند: «من کاری کردم که مکاشفات ذوقی صوفیان بر قوانین برهان قرار گرفت.»^۱ منظورش از قوانین، قواعد منطق ارسطوئی و فلسفه ارسطوئی است.

صدرا در استدلال و اقامه برهان به شدت مسامحه‌گر است استدلال‌های او در موارد زیادی قابل تحلیل به دو مقدمه (صغری و کبری - مقدم و تالی -) و نتیجه، نمی‌باشند، و شرایط لازم را رعایت نمی‌کند.^۲ او نیز مانند هر باحث دیگر با باحثان دیگر در فلسفه و تصوف، فرقه‌هایی دارد مطالبی را قبول و مطالبی را ردّ می‌کند لیکن در مبانی و اصول، هم یک ارسطویی است و هم یک صوفی. آن چه او با کلمه «تفلسف» مورد هجمه قرار می‌دهد بدین معنی است که چرا فلاسفه بر تصوف توجه ندارند. و تصوف را در صورتی «ترهات» می‌داند که بی‌توجه به فلسفه باشد. زیرا صدرا هیچ باوری از تصوف را فرو گذار نکرده تا جایی در مورد بحث ما یعنی زیبایی، همجنس‌گرایی را نیز برای نیل به کمال نفسی، لازم و ضروری دانسته است. او با این که یک شیعه دوازده امامی است به شدت مرید ابن عربی است که به قول جلال آشتیانی و هانری کربن، یک صوفی سنّی و دشمن شیعه است،^۳ و اولین کسی است که راه را برای مزج ارسطوئیسم با هندوئیسم، باز کرده است.

^۱. اسفار، ج ۳، «نحن جعلنا مکاشفاتهم الذوقیة مطابقة للقوانين البرهانیة».

^۲. رجوع کنید، نقد مبانی حکمت متعالیه، مرتضی رضوی.

^۳. جلال آشتیانی، مقدمه بر شرح قیصری - هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی.

صدرا در نامدارترین کتابش (اسفار) چند فصل به زیبایی و عشق، اختصاص داده و تکه‌هایی از «رساله عشقیه» ابن سینا را نیز آورده است. فصلی در «بدایع صنع خدا در اجرام فلکیه و انوار کوكبیه»^۱ باز کرده فلک را منبع کمال و زیبایی دانسته که افلاک زنده و دارای حیات‌اند - مطابق هیأت ارسطویی - و همه زیبایی‌ها و کمال‌ها که در زمین هستند حتی بوهای خوش، از آنجاها نازل شده‌اند. یکی از پیروان او در این اواخر نوشته است: من در عالم مکاشفه به مریخ رفتم و بوی خوش آن را نیز استشمام کردم.

به دنبال فصل مذکور، فصل دیگر آورده با عنوان «جمع موجودات عاشق خدا هستند...»، مطابق قاعده «اخص» ارسطویی، پس از قوص نزول، عشق را انگیزش برای قوص صعود، دانسته است که عشق انگیزاننده است برای نیل به کمال و جمال حق. در این فصل همه جمادات، نباتات، حیوان و انسان را در مسیر عشق به خدا قرار داده و بر این که جمادات حیات دارند، تصریح کرده است.^۲ به آیه‌ای از قرآن نیز تمسک کرده است که می‌گوید «همه چیز به تسبیح خدا مشغول هستند.»

دیگر اندیشمندان مسلمان که با این نظر او موافق نیستند، معتقد هستند که مراد از این تسبیح، تسبیح منوط به حیات نیست همان طور که خود آیه می‌گوید: «شما ماهیت این تسبیح را نمی‌فهمید». در آینده نیز هر گونه تبیین و توضیح درباره‌ی این تسبیح، مردود است. زیرا هر وقت قرآن را بخوانیم، خواهد گفت: شما ماهیت این تسبیح را نمی‌فهمید.

صدرا از جانب دیگر طی دو فصل مذکور و فصل سوم، خدا را نیز عاشق همه‌ی اشیاء می‌داند؛ خدا زیباترین زیباهاست زیرا او کمال مطلق است و لذا عاشق خود است و از این گذر به دلیل وحدت وجود، عاشق همه‌ی اشیاء است. عشق در همه‌ی جهان سریان دارد. آن گاه این موضوع را با دو فصل بعدی

^۱ فصل ۱۴، از موقف هشتم، ج ۷.

^۲ کل موجود فله حیات و شعور، اسفار، ج ۷، ص ۱۵۰.

تکمیل می‌کند و آخرین فصل مبحث عشق، را به ضرورت همجنس‌گرایی برای نیل به حقیقت، اختصاص داده است.^۱

او نیز انسان را دارای یک روح می‌داند خواه نامش را غریزه بگذاریم و خواه «نفس»، درست مانند ارسطوئیسم و هندوئیسم. به روح دوم که ما مدعی آن هستیم، توجه ندارد. و در بینش او نیازی هم به روح دوم نیست. زیرا وقتی که جمادات نیز زیبایی، جمال و کمال را درک می‌کنند و عاشق آن هستند، انسان با یک روح تنها نیز، می‌تواند زیبا شناس، زیبا خواه و درک کننده زیبایی، باشد.

جایگاه صدرا در این مساله یک صد و هشتاد درجه بر خلاف جایگاه ویل دورانت است. دورانت عشقی غیر از عشق شهوی جنسی، نمی‌شناسد. و ملا صدرا عشقی غیر از عشق به حقیقت، نمی‌شناسد و عشق جنسی را نیز مثبت و معقول و در همین جهت، می‌بیند. گرچه دچار نسیان آنی شده عشق جنسی از نوع ویل دورانتی را به عنوان عشق حیوانی، بد و نکوهیده می‌داند.

از تجمیع جملات و عصاره عبارات او در این فصول، روشن می‌شود که او به همان تعریف ارسطو (که پیشتر گذشت) پایبند است از باب مثال در صفحه‌ی ۱۴۸ می‌گوید: «خدا عشق به کمال را در نهاد همه چیز قرار داده است» و در صفحه‌ی ۱۷۳ می‌گوید: «جودت ترکیب و اعتدال عناصر که به هم ممزوج می‌شوند». در آغاز فصل ۱۵ می‌گوید: «خداوند برای هر موجود کمالی قرار داده و در ذاتش عشق و شوق به آن کمال، را مرکوز کرده^۲ و حرکتی برای آن کمال»، پس از چند سطر مطابق مبنای ارسطوئیان می‌گوید: «وجود کلاً خیر است مؤثر و لذیذ است. و عدم مقابل آن است شرّ و کریه و منفور است...».

روشن است به نظر او زیبایی عبارت است از «کمال اعتدال عناصر ممزوج، در یک شیء» که همان «کمال نظم و تقارن و تعین و تناسب» در تعریف ارسطو،

^۱. همان؛ فصل ۱۶.

^۲. در چاپ مصطفوی، پس از «رکَز» حرف «ه» آمده که چندان مناسب نیست.

است. و عشق عبارت است از «میل شدید به آن کمال در خود، یا در اشیاء» و زیبا خواهی همان کمال جویی است.

اما او اساس و منشاء «زیبا خواهی» و «کمال جویی» را در «خودخواهی» انسان می‌بیند، خود خواهی با معنای مثبت؛ انسان از این که خود را در درجه‌ی بالایی از کمال ببیند، لذت می‌برد. «خود را زیبا یافتن» سر منشاء زیبا خواهی انسان است سپس در مرحله‌ی بعدی مشاهده کمال و زیبایی در اشیاء دیگر و ارج نهادن به آن، فرع است بر اصل «خود را زیبا خواستن».

بنابراین و به هر صورت، نظر صدرا و امانوئل کانت، کاملاً از هم جدا می‌شوند. کانت می‌گوید: «در درک زیبایی نفع و سود دخالت ندارد» همان طور که پیشتر گذشت. اما مطابق نظر صدرا، درک زیبایی بالاترین درک برای جلب کمال به نفع و سود خود، است.

و در مقایسه با ویل دورانت نیز؛ دورانت هر نوع زیبا خواهی انسان را به گزینه جنسی بر می‌گرداند. صدرا نیز همه‌ی آن‌ها را به خودخواهی (مثبت) بر می‌گرداند. تردیدی نیست که خودخواهی به نوعی در همه رفتارهای ارادی و غیر ارادی و نیز احساس‌های طبیعی انسان، حضور دارد. اما این «خود» تنها می‌تواند به زیبایی‌هایی ارزش دهد که بتواند آن را در درجه‌ای از درجات کمال وجودی خود، بداند نه در خارج از وجود خود.

می‌توان گفت علم خواهی، قدرت خواهی، خود آرایی، ثروت طلبی و... ریشه در «خود را زیبا یافتن» دارد. اما فردی که برای اولین و آخرین بار از دامنه‌ی کوهی عبور می‌کند گل لاله زیبا را در آن جا می‌بیند و آن را تحسین می‌کند و لذت می‌برد، چه ربطی و چه نفعی به استکمال کمال خود او دارد؟

ممکن است روی هم رفته‌ی سخن او را چنین معنی کنیم: زیبایی کمال است و درک زیبایی یعنی تحسین کمال، اولین محور این کمال خواهی خودخواهی

است و دومین محور آن کمال خواهی در هر چیز و در هر شیئی است، زیرا محظوظ شدن از زیبایی شیئی دیگر نیز بر کمال آدمی می‌افزاید.

اما صدرا خدا را نیز عاشق می‌داند، خدا که در صدد جلب کمال برای وجود خود نیست او که مطلق است و کمالش نیز مطلق است.

این که امام جعفر بن محمد (ع) گفته است «الله جمیل یحبّ الجمال»، همین «حبّ جمال» موضوع بحث ماست. می‌گوییم همان طور که خدا جمال را دوست دارد بدون این که بخواهد به وسیله‌ی آن شیئی جمیل بهره‌ای برای وجود خود برگیرد، انسان نیز جمال را در هر شیئی دوست دارد نه همیشه برای استکمال وجود خودش.

آیا لذت بردن از زیبایی «بهره‌کشی از شیئی زیبا» است؟ مثلاً چون گل لاله نفعی و لذتی به ما می‌رساند، دوستش می‌داریم. یا لذت بردن از زیبایی «ستایش» است چون کمال را در او مشاهده می‌کنیم ستایشش می‌کنیم.

در بیان دیگر: «چون گل لاله را می‌پسندیم از آن لذت می‌بریم»؟ یا: «چون از گل لاله لذت می‌بریم آن را می‌پسندیم»؟ کلید این معما چیست؟

تردید نداریم که در مورد حیوان، صورت دوم صحیح است، حیوان از هر چیزی که لذت ببرد آن را می‌پسندد. انسان نیز غریزه حیوانی را دارد و غرایز او از هر چیزی که لذت ببرد، می‌پسندد، نه بر عکس، غریزه‌ی غذا خواهی، غریزه‌ی جنسی و... دقیقاً چنین هستند و به محض این که سیر شد دیگر ادامه بهره‌مندی از آن را نمی‌پسندد. اگر از یک غذای لذیذ سیر شد، ادامه آن برایش تهوع آور می‌گردد.

اما در انسان چیز دیگری نیز مشاهده می‌کنیم؛ انسان در موارد زیادی «چون می‌پسندد لذت می‌برد»، چیزی که به هیچ وجه در حیوان مشاهده نمی‌کنیم. در امور غریزی فرقی میان انسان و حیوان، وجود ندارد. پس این اصل «چون

می‌پسندد لذت می‌برد» در انسان، از کجا آمده؟ عاملش چیست؟ منشأش چیست؟ انگیزاننده‌اش چیست؟

باز می‌رسیم بر این که باید گم‌شده‌ی ما (در همه‌ی علوم انسانی به ویژه در چیستی زیبایی) را در علم «انسان‌شناسی» جستجو کرد، مشکل در آنجاست. بزرگ مشکل ما در انسان‌شناسی است که اگر کشف شود، همه مسایل در بستر صحیح خود جاری می‌گردد.

عدم تفکیک میان دو اصل «چون لذت می‌بریم می‌پسندیم» و «چون می‌پسندیم لذت می‌بریم» که هر دو در وجود انسان هستند، مسأله چیستی زیبایی را به کلاف سردرگم تبدیل می‌کند. ملا صدرا از آن طرف سقوط می‌کند و ویل دورانت از این طرف.

صدرا ابتدا همه چیز را عاشق می‌داند، غریزه‌ی جنسی حیوان را نیز در جهت کمال جویی دانسته و به آن ارج می‌نهد، سپس عشق صرفاً جنسی انسان را عشق حیوانی و بد و منفی (و بالمثال - به قول خودش - کریه و شر)، می‌داند. او بدون این که به اصل «چون می‌پسندد لذت می‌برد» توجه کند می‌خواهد غریزه‌ی جنسی انسان را نیز از حیطة‌ی اصل «چون لذت می‌برد می‌پسندد» خارج کرده و در حیطة‌ی اصل اول قرار دهد. و این آرزوی او ناشدنی است. او اصرار دارد که چون انسان مجهّز به نیروی اراده است می‌تواند به زور اراده چنین تحوّلی را در خود به وجود آورد.

اگر انسان بتواند به زور اراده این کار را بکند، خودش را به یک «موجود مصنوعی» تبدیل خواهد کرد، همچنان که به زور اراده خاک را به آجر و آجرها را به ساختمان تبدیل می‌کند. اراده در خدمت انسان است نه تبدیل‌کننده انسان به موجود دیگر. و می‌تواند اخلاق بیاورد، رفتارها را سازمان دهد، غرایز را تنظیم کند. اما نمی‌تواند (و نباید) غریزه انسان را به ضد غریزه تبدیل کند. و اگر بکند کار غیر عقلانی کرده و انسان را به موجود دیگر تبدیل کرده است.

ما نمی‌توانیم به صرف تکیه بر این که صدرا زیبایی‌های معنوی را در نظر دارد، سخنان او را از موضوع این بحث خارج بدانیم؛ او صریحاً سخن از زیبایی‌های سمعی و بصری حتی جنسی نیز، می‌گوید، می‌خواهد به وسیله‌ی نیروی ارادی بشر، حس زیبایی خواهی و کمال جویی و لذت طلبی از زیبایی را، در جهتی که خود صحیح می‌داند جاری کند. صدرا در مرحله پیش از موعظه و اندرزگویی، دقیقاً روی موضوع زیبایی و زیبایی‌های واقعی خارجی بحث می‌کند. در همین مبحث بیان شد که درک زیبایی یک «درک آنی» است و متقدم است بر تحلیل‌های فکری تا چه رسد به مرحله‌ی اراده و تصمیم. اساساً همان طور که از اسپینوزا و هربرت رید نقل کردیم، عاطفه و زیبایی در مرحله‌ی تحلیل فکری و تأملات اندیشه‌ای، دیگر عاطفه و زیبایی نیست. بل که موضوعی می‌شود از موضوعات علم عاطفه شناسی و علم زیبا شناسی که جایگاهش می‌تواند سر کلاس درس باشد.

عامل درک زیبایی از جهت تقدم بر مرحله اراده، شبیه عامل درک گرسنگی است انسان یا حیوان گرسنگی را درک می‌کند. پس از این درک، نوبت به تصمیم می‌رسد که این گرسنگی را از طریق سیر کند و به آن درک، پاسخ بگوید، با این فرق که عامل درک زیبایی ویژه‌ی انسان است و بر اساس «چون می‌پسندد لذت می‌برد» است و از اصل و بنیان با هیچ کدام از غرایز، وحدت ندارد.

ویل دورانت می‌کوشد این درک را نیز به غریزه جنسی برگرداند و صریحاً می‌گوید: «حس زیبایی فرع و زاده جاذبه‌ی جنسی است. در آغاز زیبا آن است که از نظر جنسی مطلوب باشد. و اگر چیزهای دیگر در نظر ما زیبا آیند از مشتقات و پیوندهای نهانی این منبع اصلی حس زیبایی، می‌باشند.»^۱ همان طور که بررسی شد. ملا صدرا نیز سهمی از درک زیبایی را به غریزه جنسی می‌دهد

^۱ لذات فلسفه، ص ۲۲۱.

و آن را از مظاهر زیبا خواهی می‌داند، یعنی فی الجمله با دورانت در این نقطه، به نقطه مشترک می‌رسند. اما سپس با عطف توجه به تصمیم و اراده، می‌خواهد آن را از غریزه، پس بگیرد. و این وحدت فی الجمله، نشان می‌دهد که هر دو به اصل «چون می‌پسندد لذت می‌برد» توجه ندارند. اصلی که لازم‌ه‌اش، وجود روح دوم در انسان است.

توجه به روح دوم است که ما را هم از پرستش الهه‌ای به نام غریزه جنسی، نجات می‌دهد و هم از بینش نادرست «غریزه کشی» باز می‌دارد.

فرقه‌های مختلف تصوف از آن جمله تصوف صدرا، که پیامبرشان گفته است «احبّ من دنیاکم ثلاث: العطر و النساء و قرّة عینی الصّلاة» می‌کوشند عشق به جنس مخالف را نیز در بستر دیگر اندازند. و یا: «بهترین تفریح مؤمن بازی با همسر است» و مؤمن در این عبارت «اسم جنس» است شامل مرد و زن، هر دو است. و یا این که گفته‌اند «هی لعبتک»: همسر لُعبه‌ی تو است. نه به این معنی که زن بازیچه است بل به همان معنی که دورانت می‌گوید: «زن بیشتر دوست دارد که مطلوب باشد نه طالب». و مراد از بازی با همسر، بازی به محور غریزه‌ی جنسی است نه بازی عرفانی که آن، کار صلاّه است.

نظر به این که در انسان شناسی صوفیان نیز انسان یک «موجود تک بعدی» است آنان نیز غیر از گوهر غریزه، گوهر دیگری در انسان نمی‌بینند. درصدد می‌آیند که همان غرایز را با توسل به اراده به چیز ملکوتی تبدیل کنند، تا غریزه که اگر لذت ببرد می‌پسندد، به چیزی که اگر بیسندد لذت می‌برد، مبدل شده و شخصیت انسان وارونه شود. لذا نوعی غریزه ستیزی به جای «هدایت غریزه» که سفارش دین‌شان است، قرار می‌گیرد. همان طور که فلاسفه کلاسیک می‌خواستند غریزه‌ی انسان تک بعدی مورد نظرشان را با توسل به عقل، کنترل کنند. که باز هم باید گفت: مساله درک زیبایی به مرحله‌ی متقدم از مرحله‌ی عقل و تعقل است. هدایت غرایز به وسیله عقل درست است اما موضوع بحث ما در چیستی زیبایی و در چیستی آن نیرویی است که زیبایی را درک می‌کند.

آشتی در فیکسیسم و تطوّر کافی نیست:

فلاسفه کلاسیک و صوفیان کلاسیک هر دو در پیدایش انسان، به فیکسیسم و پیدایش خلق الساعه‌ای معتقدند، انسان را تکامل یافته از حیوان نمی‌دانند. اما در عین حال در درون انسان چیزی غیر از غریزه به ما نشان نمی‌دهند. غرایز انسان را در طول غرایز حیوان می‌دانند. و در این جا با ترانسفورمیست‌ها به باور مشترک می‌رسند.

درست است در ادبیات ارسطوئیان مسلمان و نیز صوفیان، سخن از «روح خدا» که به انسان خلق الساعه‌ای دمیده شده. به میان می‌آید. اما در عینیت بینش هر دو گروه، گاهی این روح، همان عقل می‌شود و گاهی همان روح غریزی حیوان است که کاملتر است. که ترانسفورمیست‌ها نیز هم عقل بشر را می‌پذیرند و هم متکامل بودن غریزه‌ی او را. و سرانجام فرقی در این بین نمی‌ماند خواه انسان موجود خلق الساعه‌ای باشد و خواه تطوّر یافته از حیوان، تنها فرقی که در این بین می‌ماند این است که ترانسفورمیست‌های لیبرال می‌گویند «آزادی غرایز عاقلانه است». و آنان می‌گویند «سرکوبی یا دستکم کنترل شدید غرایز عاقلانه است.»

آنان فرویدیسم را نتیجه گرفتند که «همه بدی‌ها و شرّها از سرکوبی غرایز ناشی می‌شوند.» و اینان می‌گویند «همه‌ی بدی‌ها و شرّها از آزادی غرایز ناشی می‌شوند» غریزه جنسی یا باید حذف شود و یا در خدمت نیل به حقیقت به خدمت گرفته شود که «المجاز قنطرة الحقیقه» حتی اگر همجنس‌گرایی هم باشد اشکالی ندارد، بسته به دیدگاه فرقه‌هاست.

با کمی دقت در انسان‌شناسی هر دو گروه (طرفداران خلقت خلق الساعه‌ای اعم از فیلسوف و صوفی، و طرفداران تطوّر) نشان می‌دهد که در آغاز، یعنی در چگونگی پیدایش انسان، کاملاً از هم جدا می‌شوند، سپس در میان راه به عقل و

غریزه رسیده وحدت نظر پیدا می‌کنند، و آنگاه در مرحله نتیجه‌گیری به دو نتیجه‌ی کاملاً متضاد می‌رسند.

مهم این است که اگر (بر فرض) در اصل نخستین (یعنی در چگونگی پیدایش و خلقت انسان) به وحدت برسند خواه فیکسیسم و خواه تطوّر را بپذیرند و به اجماع جامع برسند، باز هر کدام می‌توانند در مرحله نتیجه‌گیری همان گزینه اول خود را داشته باشند. باز آنان سرکوبی غرایز را منشاء همه‌ی بدی‌ها بدانند و اینان آزادی غرایز را.

بنابراین تنها به وحدت رسیدن در مساله خلقت نیز مشکل را حل نمی‌کند. تا وجود گوهر دوم در نهاد و درون انسان، با توجه عالمانه و تواضع دانشمندان، پذیرفته نشود، مشکل همچنان باقی است در همه‌ی علوم انسانی، به ویژه در چیستی زیبایی و عامل درونی زیبا خواهی.

مبحث زیبایی از نظر ملا صدرا را با این سخن که «زیبایی در نظر ملا صدرا همان زیبایی در نظر ارسطو است که در بستر تصوف با عناصری از پند و اندرز صوفیانه همراه می‌شود و هر دو به همجنس‌گرایی نیز می‌رسند»، به پایان می‌برم.

بخش ۸

دکتر شریعتی و زیبایی

شریعتی می‌گوید: «امروز هیچ موضوعی در مسایل هنری، فلسفی و علمی، مهم‌تر و مشکوک‌تر از حقیقت زیبایی نیست... ناچار هستیم تحلیلش کنیم و به هیچ تحلیلی نمی‌آید.»^۱

«از زمان ارسطو آن چنان که تاریخ می‌گوید، کوشش شده است تا زیبایی را به صورت یک موضوع علمی و فلسفی، تحلیل بکنند و حد و رسم آن را نشان بدهند. ولی همه‌ی این کوشش‌ها باطل است و تاکنون ناکام مانده است. البته هر کس و هر یک از این نظرها عده‌ای پیرو دارد، اما خود همین دال بر این است که هنوز بحث به جایی نرسیده است.»^۲

از زمانی که شریعتی این سخنان را گفته، نه تنها علم و فلسفه به تعریف ماهیت زیبایی نزدیک‌تر نشده بل که بر تعداد تعاریفات افزوده شده که به قول او کثرت تعاریفات، خود دلیل روشنی است بر باطل بودن‌شان.

اگر تعدد و کثرت تعریف، دلیل بطلان است (که هست) پس این بطلان در همه‌ی علوم انسانی هست. زیرا همگی بدون استثناء دچار تعدد تعریف هستند، کمی کمتر از زیبایی. هنوز «شخصیت جامعه» که واقعیت دارد یا نه، مشکل بزرگی است که روز به روز بزرگتر هم می‌شود، جامعه‌شناسی که رشته اصلی تخصص شریعتی است. و همین طور اقتصاد، سیاست و... بطلان. بطلان است خواه در زیبایی یا در دیگر علوم انسانی. قضیه بزرگتر و ناکامی سهمگین‌تر و خلاء عظیم‌تر است گرچه دست اندرکاران علوم انسانی به روی خود نیاورند.

^۱. شریعتی، هنر، برگ‌های آغازین.

^۲. همان.

چرا چنین است و چرا زیبایی به هیچ تحلیلی نمی‌آید؟ ویل دورانت می‌گوید: «علوم در هر مساله‌ای ناتوان شوند آن را به فلسفه حواله می‌کنند و عذر فلاسفه در کودنی و کُندی خود ناچیز است». اما از همان زمان ویل دورانت، هم علما و هم فلاسفه عذر دیگری برای خود تراشیدند؛ در هر مساله‌ای که ناتوان شدند خود مساله را یک «الهه» کردند و امروز علوم انسانی مشرک شده است. پیش‌تر گفته می‌شد که تنها خدا مطلق است و قابل تحلیل نیست. اینک در هر علمی از علوم انسانی خدایان زیادی به کرسی نشسته‌اند که قابل تحلیل نیستند و حضرات دانشمند، ناتوانی خود را به حساب دست نیافتنی بودن موضوع می‌گذارند. البته با قیافه متواضعانه‌ی بزرگوارانه که شریعتی به قول خودش، گستاخ‌ترین آنهاست که درباره‌ی زیبایی این پرده بزرگوارانه را کنار زده و سیمای عاجزانه را نشان می‌دهد.

و چه زیبا می‌گوید: «مسئلاً شناخت زیبایی و هنر موکول به شناخت «انسان» است. به خصوص مساله هنر بیش از همه و پیش از همیشه، به نقش انسان و شناخت انسان، وابسته است.»^۱

تأکیدی که او در مورد هنر دارد و آن را بیش از زیبایی به «شناخت انسان» موکول می‌کند، از جهتی درست است. زیرا او (همان طور که در اول سخنانش بیان کرده) نگاهی که به زیبایی و هنر دارد در عرصه بین الجوامع، است که به هر حال و در تسامحی‌ترین نگاه نیز خالی از کاربرد سیاسی و ابزاریت، نیست. در این صورت بدیهی است که اهمیت هنر و شناخت آن که به شناخت انسان موکول می‌شود، بیش از شناخت زیبایی است. هنر کار انسان است، کار جامعه‌ها و تمدن‌ها. اما زیبایی کار آفرینش است و در اصل ربطی به افراد و جامعه‌ها ندارد.

^۱. همان.

لیکن در نگاه صرفاً علمی که هدف، شناخت ماهیت این دو باشد (بدون عطف توجه به کاربرد اجتماعی و بالمثال سیاسی‌شان)، شناخت چیستی زیبایی از شناخت چیستی هنر، دشوارتر و غیر قابل دسترس‌تر، است. چون به قول خود او: «زیبایی هست چون همه بشریت تحت تأثیرش هستند»^۱ اما هنر در عرصه‌ی طبیعی هستی، وجود ندارد و به هر حال عنصری از صنعت و مصنوعی بودن، در آن حضور دارد. وابستگی شناخت زیبایی به شناخت انسان، بیش از وابستگی هنر است. ما نسبت به هر دو، معرفت گنگ و سخت ابهام آمیز، داریم. اما همیشه معرفت انسان (گرچه همراه با ابهام و گنگی باشد نسبت به محصول دست و احساس خود، بیش‌تر و نزدیک‌تر به حقیقت آن محصول است تا به ماهیت چیزی که بخشی از عالم هستی، است. اگر خواسته باشیم یک ردیف از این موضوعات بچینیم و هر کدام از آن‌ها را در جایگاه اهمیتی ویژه‌اش (در دشواری شناخت‌شان)، قرار دهیم به صورت زیر می‌شود:

شناخت انسان، شناخت عامل درک زیبایی در درون انسان، شناخت منشاء زیبا گرایی، شناخت منشاء گریه و خنده، شناخت منشاء تأیید خود و نکوهش خود، شناخت منشاء اخلاق، شناخت منشاء خانواده، شناخت منشاء جامعه و تاریخ، و شناخت هنر در آخر همه‌ی آن‌ها قرار دارد. زیرا خلاقیت هنری با همه‌ی این موضوعات کار دارد و همه آن‌ها در کنار هم، عرصه‌ی هنری، می‌شوند. و به همین ترتیب است علمی که موضوع‌شان، همین موضوعات است از قبیل: روان شناسی، رفتار شناسی، علم اخلاق، جامعه شناسی، روان شناسی اجتماعی، جرم شناسی، مساله دولت و آنارشیسم، و بالاخره مساله‌ی آزادی و تکلیف و کیفر.

ترتیب فوق از یک جهت تقریباً بدیهی است. اما از جهت دیگر نیازمند شرح و بیان مبسوطی است. چون خود همین ترتیب نیز نیازمند «شناخت انسان»

^۱ همان.

است که هنوز در گام اول آن مانده‌ایم. لیکن در یک نگاه فنی - نه نگاه ماهیت شناسی - می‌بینیم که موضوع اولی، به عنوان عنصری در موضوع دوم، است پس شناخت موضوع اول مقدمه است برای شناخت موضوع دوم. و همین رابطه میان موضوع دوم و سوم، نیز هست و همچنین سوم با چهارم و... تا انسان شناخته نشود، درک زیبایی شناخته نمی‌شود، و تا درک زیبایی شناخته نشود، منشاء زیبا گرایی او شناخته نمی‌شود، و تا زیبا گرایی او شناخته نشود، چرایی چیزی به نام عاطفه، خنده و گریه در انسان شناخته نمی‌شود^۱ و همچنین...

این سخن شریعتی یک اصل استوار و محکمی را بیان می‌کند که هم محققین غربی و هم متفکرین غیر غربی چنان که باید، به آن توجه نکرده‌اند. و آن یافتن «نکته حساس مشکل»، است. او کلید گم شده در علوم انسانی به ویژه در دو علم زیبا شناسی و هنر را، در ناکامی علم در «انسان شناسی» می‌داند. معمولاً غربیان گمان می‌کنند انسان را شناخته‌اند، یا دستکم در حدّ علمی لازم، و یا دست کمتر در حدّی که منطق پوزیتیویسم ایجاب می‌کند، شناخته‌اند. که انسان حیوان تکامل یافته‌تر است و بس.

شریعتی این ادعای غربیان را نمی‌پذیرد، با بیانی که حاکی از افق بالای اعتماد به نفس است، بر آن می‌شورد، جسور و به قول خودش گستاخ. با این همه وقتی می‌خواهد تعریف مورد نظر خود را درباره‌ی انسان ارائه دهد، ابتدا کاملاً از موضوع خارج شده و به امور تربیتی، اخلاقی، اختلافات سلیقه‌ای و گزینشی افراد و اقشار جامعه‌ی انسانی، می‌پردازد. می‌گوید: «نظری که من درباره‌ی انسانی که می‌شناسم دارم، به گونه‌ای مختلف و حتی ظاهراً متناقض، تأیید می‌شود. و آن این است: وقتی که می‌گویند (انسان) با (بشر) فرق دارد.»

^۱ برگشت همه‌ی عوامل خنده و گریه، به «خود را زیبا دیدن» و «خود را نا زیبا دیدن» است. تنها گریه کودک است که عامل اخطار دهنده و اخبار است. انسان پس از دوران نوجوانی نه در اثر درد جسمی گریه می‌کند و نه در اثر بی‌دردی جسمی خنده می‌کند. کسی که در میدان جنگ با زخم‌های متعدد افتاده است بدون گریه جان می‌دهد و اگر گریه کند نه به دلیل درد جسمی است.

او انسان‌های موجود امروز، را به دو گروه تقسیم می‌کند؛ گروهی را «انسان» و گروهی دیگر را «بشر» می‌نامد؛ اولی را ستایش و دومی را نکوهش می‌کند، افراد متعالی و دردمند را انسان و افراد بی‌درد خودبین، را بشر می‌نامد. در حالی که موضوع مجهول، مطلق انسان است در مرحله متقدم بر مقوله‌های مذکور. بحث در انسان سالم، انسان بیمار، انسان دردمند، انسان بی‌درد نیست. اول باید انسان شناخته شود سپس نوبت به آسیب شناسی و آفت شناسی انسان می‌رسد. می‌گوید: «بشر از وقتی که تشکیل شده که از میمون جدا شده، همین قدر که دمش افتاده و روی پایش ایستاده، بشر گردیده است. انسان حقیقی در حال شدن است. در صورتی که بشر یک وجود معین مشخص، است. که درباره‌ی آن می‌شود حرف زد و پانصد هزار سال سابقه دارد. بشر آن حقیقت در حال شدن که در نوع بشر در حال به وجود آمدن است، نیست. و...».

در این بیان، مخاطب او می‌تواند احتمال دهد که او به دو «نوع» مخلوق معتقد است یکی انسان و دیگری بشر، که از ریشه و در اصل پیدایش از همدیگر جدا هستند؛ یکی در حال شدن، و دیگری موجود معین و مشخص را کد، است. اما او پس از سطرهایی چند این شبهه را از ذهن خواننده‌اش می‌زداید؛ از گفتگوی خود با یک دانشجوی یهودی در یکی از رستوران‌های فرانسه، سخن می‌گوید و آن دانشجو را مصداق «بشر» - نه انسان - می‌داند.

بنابراین، او با همه‌ی بی‌اعتنایی به تعریف انسان، در محافل علمی غرب، باز به آن می‌گراید که انسان همان میمون و میمون هم حیوان است وقتی که دمش افتاد روی دوپای خود ایستاد بشر به معنی عام شد و گروهی از همین بشرها ویژگی‌هایی دارند که انسان نامیده می‌شوند.

مخاطب وقتی که با آغاز سخنان او روبرو می‌شود، یک انتظار شعف‌آمیز در خود احساس می‌کند که دکتر می‌رود یک تعریف نو و عالی از انسان بدهد با تفاوت همه جانبه و متمایز از تعریف اروپائیان. اما این انتظار برآورده نمی‌شود و

دکتر را می‌بیند که باز در دایره‌ی تعریف غربیان قرار گرفته و به موعظه می‌پردازد.

ای کاش او همان طور که در آغاز به ذهن مخاطب او می‌رسد، همان راه را می‌پیمود، در تاریخ زیست‌شناسی، موجود دوپای بی‌دم را «دو نوع» می‌دانست نه یک نوع. نوع اول که بشرهای پیش از پانصد هزار سال یا بیشتر بوده‌اند و منقرض شده‌اند را بشر می‌دانست که دم‌شان افتاده و روی دو پا ایستاده و بشر شده بودند. نوع دوم نوع حاضر است که نه ادامه نسل آن بشرها است و نه از یک حیوان دیگر تطوّر یافته است. تطوّرش از گیاه و نامش انسان است. باز فرم یک فرم ترانسی و تطوّر است اما ترانس و رابطه‌اش با گیاه است نه با حیوان. علم نیز حتی زیست‌شناسی و دیرین‌شناسی نیز این موضوع را تأیید می‌کند. و دستکم (یعنی در سختگیرانه‌ترین بینش) امکان آن را امضا می‌کند و هیچ غرابت علمی ندارد، به ویژه با توجه به اصل «موتاسیون» و جهش و نیز با توجه به پیدایش اولیه حیات جانداران که خود یک جهش بوده، این جهش دوم نیز کاملاً علمی است.

در میان ادیان نیز دستکم دو دین بر سابقه گیاهی انسان تأکید دارند: اسلام (در قرآن^۱ و متون حدیثی)، و زردشتی در شرح آفرینش مشی و مشیانه.

مرحوم شریعتی در این مبحث به طور مکرّر به هسته‌ی مساله نزدیک می‌شود سپس ناگهان بازگشته و در جایگاه اول قرار می‌گیرد.^۲ او خود را در میان فیکسیسم (نفوذی) توراتی و اصل تطوّر، بر سر دو راهی می‌بیند؛ یا باید به آدم مجسمه‌ای و خلق الساعه‌ای تورات باور کند و یا به انسانی که

^۱ قرآن، سوره‌ی نوح، آیه‌ی ۱۳: و الله انبتکم من الارض نباتاً - برای شرح بیشتر رجوع کنید: تبیین جهان و

انسان، بخش اول انسان‌شناسی.

^۲ همان طور که مرحوم مطهری در کتاب «فطرت» به حدی به سوی «وجود دو روح در درون انسان» پیش

می‌رود که یکی از مخاطبین می‌پرسد: به نظر استاد حیوان دارای یک روح است به نام غریزه و انسان دارای دو روح است غریزه و فطرت. اما استاد دوباره برگشته و انسان را تک بعدی و دارای فقط یک روح می‌داند، فطرت می‌شود همان غریزه که در انسان، کاملتر است.

ترانسفورمیسم آن را از حیوان می‌زایاند. و در این بین راه سومی برای خود نمی‌بیند. مساله‌ای را که به اصل و اساس «نوع انسان» مربوط است به عرصه تفاوت‌های افراد نوع، برده و محفل بحث را در خلال افراد، برگزار می‌کند. در حالی که اصل سخن او درباره‌ی زیبایی و هنر و رابطه آن با نوع انسان است نه با افراد زیبا شناس یا هنرمند، یا افراد خوب و بد.

شریعتی چاره‌ای نداشت جز تأیید تطوّر (همان طور که من و شما نیز چنین هستیم) زیرا فیکسیسم که به تورات هم نفوذ کرده، نه تنها علمی نیست، حتی جنبه‌ی امکان عقلانی دینی را نیز ندارد.

او در این مبحث، داستان آدم و حوّا را نه یک حادثه و ماجرای واقعی و نه یک گزارش از پیدایش یک پدیده‌ی طبیعی، بل که یک سرایش سمبلیک، می‌داند. در حالی که چیزی به نام آدم و حوّا در ادیان سامی و مشی و مشیانه در میترائیزم و زردشتی، هرگز عنوان یک داستان سمبلیک نیستند و تأکیداً اعلام می‌دارند که یک گزارش واقعی تکوینی و به اصطلاح یک نظریه کاملاً زیست‌شناسانه و موجود شناسی، ارائه می‌دهند.

تاویل این موضوع به بستر سمبلیک به حدّی گسترده‌تر شد که برخی از نویسندگان الازهر، اعلام کردند که همه تکه‌های تاریخی قرآن سمبلیک است ما در تاریخ یک «نوح بابلی» داریم اما قوم عاد، قوم ثمود، و پیامبران مربوط به آنان. در تاریخ حضور ندارند. این محققان چون نتوانستند دریابند که «عاد» همان «آکد» است و احقاف همان «آگاد» پایتخت آکدیان است و ثمود همان «سومر» است که آن دیرین شناس و خط شناس غربی آن را سومر خوانده و اعلام کرده است که اصل کلمه با لفظ سومر فرق دارد. البته ثمود هم اصل کلمه نیست و معرب آن است مانند عاد که معرب آکد است.

چنین سمبلیک‌گرایی سر از ابتذال در می‌آورد. اگر من به جای آن محقق الازهری بودم و به چنین نتیجه‌ای می‌رسیدم (که نمی‌رسم) دینی را که به این

ابتدال دچار باشد، بر نمی‌گزیدم، تا صداقت علمی را با «دنیا گرایی» و احساسات، درهم نیامیزم.

شریعتی یا آن دانشمند الازهری، در این برداشت سمبلیک، تنها نیستند؛ آن عده از اندیشمندان غربی که نمی‌خواستند و نمی‌خواهند دست از کتاب عهد عتیق بردارند، به همین تأویل سمبلیک باور دارند، پیش از شریعتی و پس از او. اما وقتی که آورندگان این ادیان، مساله خلقت آدم و حوا یا مشی و مشیانه را به جدّ و تأکید، (خودشان آورده‌ی خودشان را) یک مساله عینی و غیر سمبلیک می‌دانند، دیگر جایی برای توجیهی که با اصل و اساس نظرشان تناقض دارد، نمی‌ماند. مخاطب‌شان یا باید سخن آنان را بپذیرد و یا از اصل و اساس، آن را ردّ کند.

شریعتی در این مساله گم شده‌ای دارد، نه می‌تواند بر اساس تعریف تطوّراری داروینی از انسان سخن بگوید و نه می‌تواند بر اساس فیکسیسم بحث کند. این سردرگمی در این نهضت دین گرایی دهه‌های اخیر، همه‌گیر شده است. اهل دانش با یک بلا تکلیفی سخت آزار دهنده درگیر هستند. روزی که گرباجف از کانون مارکسیسم اعلام کرد: «دین برای انسان لازم و ضروری است»، عده‌ای به دلیل سود مادی و سیاسی‌شان، و دست اندرکاران علوم انسانی به دلیل همان سردرگمی‌شان، آن را تأیید کردند بدون توضیح علمی و بدون هر گونه تبیینی. یعنی تأیید اینان با تأیید مردم عوام هیچ فرقی نداشت.

آیا وقت آن نرسیده است که برای رهایی از فیکسیسم افسانه‌ای، به جای پناه بردن به خیمه خیالی و تحمیلی سمبلیک، خودمان را و نیز پیشینیان را متهم کنیم که متون یهودی، مسیحی، اسلامی و میترائی زردشتی را، بد معنی کرده‌ایم؟ و آن‌ها را از افسانه‌های نفوذی پالایش نکرده‌ایم؟

اتهام دوم: آیا نمی‌توان گفت: در مورد دانش زیست شناسی سخت «مطلق‌گرا» و «دگم اندیش» شده‌ایم؟ پیدایش حیات و نیز تطوّر موجودات

جاندار اعم از گیاه و حیوان را به شدت در یک لوله تنگ و قالبی با سمه‌ای غیر منعطف، جای داده‌ایم به بینشی که خودش دلیل غیر علمی بودن خود، است با صرف نظر از ادله علمی موجود، بر علیه آن.

اهمیت دُم:

شریعتی جمله‌ی «میمونی که دمش افتاده و روی پایش ایستاده بشر گردیده است» را به طور طنزآمیز به زبان آورده است. می‌خواهد بگوید همین قدر تغییر، برای انسان شدن کافی نیست باید تفاوت دیگری نیز باشد. زیرا تنها آسوده شدن از شرّ دم، نمی‌تواند منشاء این همه آثار شگفت انسانی باشد، و همه نیکبختی‌ها و بدبختی‌های انسان به داشتن و نداشتن دم ختم شود. به راستی بی‌دُم بودن این قدر سعادت‌آور، و دم داشتن این قدر مشؤوم و محروم کننده از سعادت‌های انسانی، است؟ آن شامپانزه‌ی بی‌دُم که بیشتر روی دو پایش راه می‌رود، انسان است؟ اگر فردا بر اساس قانون موتاسیون و جهش یک انسانی دارای دم و پستی نسبتاً خمیده، متولد شود، حتماً نمی‌تواند انسان باشد؟ یا چنین امکانی وجود ندارد و چنین پدیده‌ای در دانش زیست‌شناسی محال است؟ یا دگم اندیشی تطوّر فوراً آن پدیده را نیز به لوله تنگ مورد نظرش انداخته و خواهد گفت «در اثر تحرکات توارث ژنتیکی، این مولود به اجداد دمدارش رفته است»، و به جای این که آن را یک پدیده موردی بداند، طبیعت را به «ارتجاع» متهم خواهد کرد و ژن را عامل بازدارنده از کمال، خواهد دانست؟

پس باید این دم و دمدار بودن و نبودن را در همان جایگاه خود قرار داد و دنبال عامل دیگر، علت دیگر، و تفاوت ماهوی دیگر رفت. انجماد فکری مردمان قدیم در فیکسیسم، موهن‌تر از انجماد ما در «ترانسفورمیسم مطلق»، نبود و نیست. مطلق‌گرایی ما - که در عصری زندگی می‌کنیم اطلاق‌گرایی و جزم اندیشی با ادله علمی، مردود و محکوم است - شگفت‌انگیزتر است. گویی مساله تمام شده و پرونده زیست‌شناسی در این موضوع بسته شده دیگر نه قابل تحقیق است و نه قابل توسعه و گسترش. تنها باید ارسال مسلّم کرد و رفت.

فخر الدین حجازی به من می‌گفت: شریعتی علاوه بر علاقه شدیدی که به زیبایی و هنر داشت، به حدّی به کاربرد هنر عقیده داشت که سعی می‌کرد هنرمندانه نفس بکشد و هنرمندانه آب بخورد. زمانی روزهایی را با هم به سر بردیم، قرار گذاشتیم حرفی نزنیم مگر شاعرانه مرادم از شاعرانه

«منم آن پره‌نر شخص مفخّم دو شاخه ریش من چون ریش رستم»

نیست. حتی مقصود ما شعر نو هم نبود، می‌خواستیم سخن همراه با زیبایی و احساس، باشد. راستش می‌خواستیم تا جائی که می‌توانیم از قرآن تقلید کنیم، شریعتی می‌گفت حتی پرخاش‌های قرآنی نیز در جای خود لازم است. او بیش از من موفق شد.

گفتم حضرت عالی هم با استفاده از (به قول خودت) «تن بیانی» و حرکات دست و سر و سینه و نیز پرخاش، توانستی بیان شیوایت را کاملتر کنی.

بخش ۹

میترائیزم و زیبایی

مبحث بعدی تحت عنوان «دین و زیبایی» خواهد آمد. میترائیزم نیز یک دین است باید در آن مبحث و در کنار ادیان دیگر، مطرح می‌گشت و گشته. دلیل این مبحث ویژه برای میترائیزم، ویژگی آن است در ارتباط با موضوع بحث ما یعنی چیستی زیبایی.

در بینش علمی. هر فلسفه، دین نیست. اما هر دین یک فلسفه است. حتی یک آیین دینی ابتدایی در میان کلان‌های اولیه. بل که هر دین مدعی ارائه بهترین فلسفه است و هر دین دیگر و فلسفه دیگر را باطل می‌داند.

خواه به میترائیزم به عنوان یک دین نگریسته شود و خواه به عنوان یک فلسفه، نگاه مختصری به آن در بحث ما ضرورت دارد. میترائیزم به طور بی‌رحمانه‌ای به «ثنویت» متهم شده است، حسن آن به قبح تبدیل گشته و واقعگرایی زیبای آن به صورت غیر منصفانه‌ای به بدترین معنی تفسیر شده است. پایگاه واقعیت‌گرایی در میترائیزم حتی از فلسفه‌هایی که در دو قرن اخیر پدید گشته و ارائه شده‌اند اساسی‌تر و روشن‌تر است.

آیین میتراپی درست به همان میزانی که «زیبایی» را یک واقعیت می‌داند، «نا زیبایی» را نیز به همان میزان یک واقعیت می‌داند. نور را یک واقعیت، ظلمت را نیز یک واقعیت دیگر، خیر را یک واقعیت، شر را نیز یک واقعیت، یزدان یک واقعیت، اهریمن نیز یک واقعیت.

دلخوش بودن بیهوده، و خود فریفتن که: همه چیز خیر است، شری در عالم وجود ندارد، شرها عدمیات هستند و... یا: همه چیز جلوه‌ی خدا است، همه چیز مظهر خداست و... و نیز عشق به همه چیز و بالاخره زیبا دیدن همه چیز، راهی به میترائیزم ندارد.

«مهر» و «کین» دو واقعیت متضاد هستند؛ سمبل مهر، خورشید نورانی است. و سمبل کین، ظلمت است. سرود مدار مهر یزدان است. سرود مدار کین اهریمن است.

در عین حال؛ مهر که مهر است اگر نسبت به «کین» کین نداشته باشد، مهر نیست. انسان کامل، کامل و سالم نمی‌شود مگر خود مهری شود که نسبت به «کین» کین دارد. انسان کامل تیر و کمان هم دارد اما آن را به سوی اهریمن نشانه رفته است. جنگ نا زیباست اما جنگ با نا زیبایی، زیباست.

بدین‌سان فرق میان اصول میتراثیسم با هر فلسفه‌ی دیگر به خوبی روشن می‌شود. و اصل «برای درک زیبایی، درک نا زیبایی، ضرورت دارد و بالعکس»، اصل صریح، روشن، غیر پیچیده و بدون ابهام، در این آیین ایرانی است. که در این مساله، نزدیک‌ترین دین به اسلام اصیل است.

اگر بنیانگذار میتراثیسم امروز حاضر بود، پیروان فلسفه‌های دیگر (به ویژه آنان که فلسفه‌شان ریشه در اندیشه‌ی کلاسیک یونان دارد) را به لقب «کبک» ملقب می‌کرد که سرشان را به برف فرو برده و ندیدن واقعیات را به مثابه‌ی عدم آن واقعیت، تلقی کرده «شر» را انکار می‌کنند. در حالی که در روزمره‌ی زندگی واقعی‌شان هر لحظه با شرها دست به گریبان هستند.

و از جانب دیگر: میتراثیسم بینش‌های طرف دیگر را نیز مردود می‌داند؛ بینش ابوالعلائی معری که وجود و واقعیت «خیر» را انکار کرده و خیرها را «عدم الشر» می‌نامد. معری درست بر عکس ارسطوئیان و صوفیان، همه چیز را بد، نا زیبا می‌بیند و در عالم هستی به زیبایی‌ای که بتوان به آن دلخوش بود، باور ندارد.

اگر منصفانه نگریسته شود، داوری میان این دو بینش سخت دشوار است. زیرا معری با همان سبک و روش و استدلال، خیر را انکار می‌کند که ارسطوئیان و صوفیان با همان سبک و روش و استدلال، شر را انکار می‌کنند. از دیدگاه

میترائیزم هر دو باور به یک میزان نادرست و باطل هستند. زیرا زیبا دیدن نا زیبا، اهریمن را زیبا دیدن است. و نا زیبا دیدن زیبا، یزدان را نا زیبا دیدن، است همان طور که گروهی از صوفیان در اثر زیبا دیدن همه چیز، ابلیس را نیز مظهر خدا دانستند و ماجرا به پدیده‌ای بزرگ به نام «شیطان پرستان» منجر گشت که هنوز هم هستند و شیطان را می‌پرستند.

ثنویت:

هستی شناسی میترائیزم در دو بخش انجام می‌یابد: خدا شناسی و جهان شناسی. میترائیان در خدا شناسی موحد بوده و هستند. در جهان شناسی و تبیین عالم مخلوقات، ثنوی هستند هم به خیر باور دارند و هم به شر. اما نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که میترائیان مانند پیروان ادیان دیگر دچار انحراف شده بودند که زردشت به اصلاح آن مأمور می‌شود. و از نظر تاریخی نیز مشاهده می‌کنیم با گذشت زمان، خورشید سمبل مهر، در پیش از اصلاحات زردشت در حد یک الهه بزرگ نه فقط ستایش که پرستیده می‌شود.

وقتی که «سمبل» به «خدا» تبدیل می‌شود و همه خیرها از خورشید ناشی می‌شود، لازمه‌ی ضروری آن تبدیل شدن اهریمن نیز به خدای دوم، است. زیرا هیچ شری از مهر ناشی نمی‌شود پس باید شرها از اهریمن ناشی شوند.

زردشتیان امروزی جداً منکر «دو خدایی» هستند. فرهیختگان آنان یزدان را خدا نمی‌دانند به نظرشان «آهور» فقط یک نام دارد، گاهی «مزدا» به عنوان پسوند می‌آید که نشان دهنده واحد بودن اوست. اینان مدعی هستند که جایگاه یزدان در آیین‌شان همان جایگاه جبرئیل یا آن فرشته‌ای که مسلمانان آن را «روح»^۱ می‌نامند، است.

^۱ تنزل الملائكة و الروح...، سوره‌ی قدر، آیه‌ی ۴. که مراد فرشته‌ای از فرشتگان است.

افراد اندیشمند زردشتی که امروز به جای خورشید به نور آتش، توجه دارند، ثنویت خودشان را دقیقاً به خیر و شرّ تطبیق می‌دهند که در ادیان سامی به ویژه در اسلام، هست. و اساس دو گانه پرستی را که به دو خدا باور داشته باشند، از اصل و ریشه، رد می‌کنند با این تلقی که در هیچ زمانی دچار آن نبوده‌اند نه قبل از اصلاحات زردشت و نه بعد از آن.

یک زردشتی می‌گوید: من انکار نمی‌کنم؛ پیش از اصلاحات زردشت با گذشت زمان، نقش خورشید از نقش یک سمبل محض، به نقش افراط آمیزی تبدیل شده بود که زردشت به اصلاح آن مأمور می‌شود. و حتی می‌پذیرم که پس از زردشت نیز درباره‌ی آتش یک بینش افراطی پیش آمده بود لیکن ما امروز چنین باوری نداریم و بر اصول اولیه آئین‌مان هستیم. اما می‌بینیم برخی از برادران ایرانی مسلمان ما اهریمن را مظهری از مظاهر خدا می‌دانند و این عقیده‌شان از تلویزیون هم پخش می‌شود. ما از چند جانب دچار حمله‌های غیر منصفانه شده‌ایم؛ از طرفی آن میترائیزم خارج از ایران که از ایران به مصر و بخشی از اروپا نفوذ کرده بود و در طی این مسیر با تغییراتی همراه بوده، به حساب ما گذاشته می‌شود. از جانب دیگر: متون تاریخی که یونانیان آن‌ها را نوشته‌اند: گاهی ندانسته و گاهی نیز به طور یک جانبه‌گرایی، داوری منصفانه‌ای درباره‌ی ما نداشته‌اند. از جانب سوم که مهمتر است ناخرسندی ارسطوئیان و صوفیان، از ما است که آنان جهان را تک بُعدی و بدون شرّ می‌دانند، ما را که جهان را مانند ادیان سامی و اسلام، دو بُعدی می‌بینیم (هم به خیر باور داریم و هم به شرّ، هم به زیبایی عقیده داریم و هم به نا زیبایی) به ثنویت پرستی متهم می‌کنند. درست است ما ثنویت به این معنی را می‌پذیریم و از اصول مسلم ما است.

متأسفانه متون تاریخی آن چه از میترائیزم ثبت کرده‌اند گوشه‌ای از سخنان بالا را تأیید می‌کند. زیرا بیشتر به توضیح میترائیزم در مصر و مناطق خارج از ایران، پرداخته‌اند و از آن دیدگاه به میترائیزم ایرانی نگریسته‌اند. این روش،

داوری را سخت مشکل کرده است. به نظر می‌رسد گویاترین متن در این باره، متون روایی مسلمانان و نیز عمل عینی آنان در مورد زردشتیان، است. هر چه باشد مسلمانان ۱۳۸۰ سال پیش، زردشتیان را بهتر از ما می‌شناختند. این شناخت به دلیل تماس دائمی و حتی در مناطقی به دلیل زندگی عرب‌ها و ایرانیان در خلال همدیگر (یعنی هم از نظر زمانی و هم از نظر مکانی) برای‌شان ملموس‌تر بوده است.

مسلمانان آئین ایرانیان را نه به نام میتراثیزم و نه به نام زردشتی، بل به نام «مجوسی» به عنوان یک دین رسمی، یعنی دینی که از اصل و اساس از شرک منزّه است، به رسمیت شناختند و ایرانیان را «اهل کتاب» دانستند. و در نظرشان آئین مجوسی در ردیف آئین یهودی و مسیحی، قرار گرفت.

این که عرب‌ها از هزاره‌های پیشین، ایرانیان را «مجوسی» می‌نامیدند، نه میتراثی و نه زردشتی، مسایل مهم و اساسی تاریخی را برای ما نشان می‌دهد. مجوسی یک اشتقاق تعریبی (معرب شده) از «جاماسب» است که نام و نشانی است از بنیانگذار دین ایرانی. و نشان می‌دهد که اصطلاح میتراثیزم و «مهر پرستی» پس از اصطلاح مجوس و در عصر افراط‌گرایی درباره‌ی خورشید، به زبان‌ها افتاده است. همان‌طور که اصطلاح «آتش پرست» در دوره‌ی افراط‌گرایی درباره‌ی آتش، رایج شده بود. عنوان «مجوسی» قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین نام آن آئین، بوده است.

پس از آن که نظامیان عرب، تیسفون پایتخت امپراطوری ایران را بر گشودند آن را مداین نامیدند، عمر شورایی تشکیل داد تا موازین و مقررات و «حقوق جنگ» با ایرانیان، تعیین و تدوین شود. در این قبیل همایش‌های مشورتی، تکلیف اعضای شورا از پیش معین بود و همین‌طور نقش حضورشان. زیرا معلوم بود که مساله و برنامه همان است که علی (ع) ابراز خواهد کرد، حضور آنان برای استماع آن است که به یک سنت دائمی و استراتژی همیشگی تبدیل شود.

پیش‌تر خود قرآن مجوسیان را در ردیف «اهل کتاب» شمرده بود و بلافاصله تذکر داده بود که خود خورشید نیز مخلوق خدا است و در حالت سجده (اطاعت بی‌چون و چرا) بر خداست.^۱ و همچنین از پیامبرشان شنیده بودند که «با مجوسان به قاعده اهل کتاب، رفتار کنید. زیرا آنان پیامبری داشتند. به نام داماسب که کشته شد و کتابی داشتند به نام جاماسب که بر هزار ورق از چرم نوشته شده بود.»^۲ ظاهراً در این ضبط نام پیامبر با نام کتاب، جا به جا شده است.

اصل این موضوع و کتاب آن پیامبر، (بدون ذکر نام) بعدها توسط امام صادق (ع) نیز تأیید و تأکید شده است.^۳ و در جای دیگر به نام آن تصریح کرده که جاماسب بوده است.^۴ با این وجود، تشکیل شورا برای توضیح و سامان دادن به امور در حین عمل، ضرورت داشت تا مساله دچار برداشت‌ها و به اصطلاح قرائت‌های مختلف نگردد. پس از آن فرماندهان نظامی می‌دانستند که وظیفه و برنامه مأموریت‌شان چیست؟

در نظر مسلمانان فاتح، زردشت به مثابه انبیای بنی‌اسرائیل در فاصله موسی (ع) و عیسی (ع)، تلقی می‌شده نه یک پیامبر مؤسس که اصطلاحاً اولوالعزم، نامیده شود. بر خلاف آن چه که در میان اروپائیان و هندیان و در دو قرن اخیر میان ایرانیان، رایج است.

در متون تاریخی عنوان «جاماسبیه» و جاماسبیان، و معادل یونانی آن، در عصر هخامنشیان، در زبان‌ها بوده است. پیرنیا در «تاریخ ایران باستان» - بخش اردشیر اول - هم از آن عنوان، نام برده و هم از سجده اردشیر اول به خورشید، سخن گفته است. ظاهراً هنوز اصلاحات زردشت از خراسان به دربار مرکزی،

^۱. سوره‌ی حج، آیه‌های ۱۷ و ۱۸.

^۲. من لا یحضره الفقیه، باب الخراج و الجزیه، ح ۱۱.

^۳. کافی، فروع، کتاب الزکاة باب صدقة اهل الجزیه.

^۴. تهذیب، ج ۶ ص ۱۷۵ - شماره مسلسل حدیث ۳۵۰ «و کان یقال له جاماسب».

نرسیده بود. آیین کهن جاماسبیه نامیده می‌شد در مقابل آیین جدید که زردشتیه، بود.

در این جا به دو نکته مهم باید توجه کرد: اول: اصطلاح‌هایی از قبیل میتراثیزم، آیین مهر پرستی، اصطلاح ایرانی نیستند. دین ایرانی پس از آن که به مصر رسیده، چنین نامیده شده است به ویژه در بیان محققین اخیر با این عنوان‌ها موسوم شده است. نام آن «جاماسبی» و به قول عرب‌ها «مجوسی» بوده که امروز زردشتیان چندان استقبالی از این نام نمی‌کنند. به قول مؤبدیار، افلاطون یزدانی، مسئول آتشکده محلّه‌ی «بیوک» یزد، که تصریح می‌کنند زردشتی غیر از میتراثیزم است. گفتم: حق با شماست آن میتراثیزم که محققین آن را در مصر دنبال کرده و از آن طریق به ایران نسبت می‌دهند. هرگز در ایران نبوده و شما حق دارید از آن تبری بجوید.

آقای یزدانی نسخه‌ای از سالنامه زردشتیان، به من داده که هم در روی جلد آن و هم در صفحه اولش آمده است: ۱۳۸۴ خورشیدی - ۳۷۴۳ دینی زرتشتیان.

از جانب دیگر، امروز بیش از هر وقت دیگر مشخص شده است که زردشت و ظهور او حوالی ۲۶۰۰ سال پیش، بوده است اما تاریخ این دین در باور خود زرتشتیان تا ۳۷۴۳، پیش می‌رود. و این خود به خوبی نشان می‌دهد که بنیانگذار اصلی آن، شخصیتی پیش از زردشت بوده است.

دوم: درباره‌ی اصطلاح «جاماسبیه» یا «جاماسبیان» در دوره‌ی هخامنشی، گاهی اشتباه می‌شود و آن را به جاماسب حکیم که در دربار گشتاسب بوده نسبت می‌دهند. این جاماسب، یار و معاون زردشت بود، نه کسی که در مقابل زردشت یا در کنار او آیین دیگری، ایجاد کرده باشد. زردشت، جاماسب حکیم و گشتاسب (شاه محلّی خراسان)، هر سه معاصر هم و در کنار هم بوده‌اند.

خورشید و آتش و هر منبع نور، از آغاز در میتراثیزم، سمبل بوده‌اند، خورشید در درجه اول و آتش در درجه دوم، طبیعی است که پیش از زردشت درباره‌ی خورشید افراط می‌شده است که در اصلاحات زردشت به شدت مورد حمله قرار گرفته و کنار رفته است. اما آتش توانسته مقام سمبلیک خود را حفظ کند و در زمان‌های بعدی نوبت به افراط در آن، می‌رسد.

خاستگاه اصلی میتراثیزم:

گرچه ادامه بحث در میتراثیزم، ما را از بحث اصلی (چیستی زیبایی) باز می‌دارد اما خواهیم دید که موضوع و مساله مهمی در بحث چیستی زیبایی و نیز اصل مهمی از اصول «انسان شناسی»، از این طریق، برای ما روشن خواهد شد.

با دقت در اموری که به طور جسته و گریخته از متون تاریخی بر می‌آید، روشن می‌شود که خاستگاه اصلی میتراثیزم در نزدیکی‌های رود ارس و در میان «کادوسیان»، بوده است. پیش از آمدن آریائیان، سه تمدن شناخته شده، در ایران وجود داشته‌اند: کادوسیان در حوالی سبلان، کاسپیان در حوالی البرز مرکزی (قزوین)، و «مانن» یا تمدن مانایا، در حوالی میاندوآب و بیجار (تخت سلیمان). قرآن از کادوسیان با «اصحاب رس» تعبیر می‌کند. متون حدیثی اسامی شهرهای آنان را، فروردین، اردیبهشت تا اسفند، می‌شمارند. هر ماه در یکی از آن شهرها یک روز جشن داشته‌اند که در اثر آن، اسامی شهرها به ماه‌های سال منتقل شده است.^۱

^۱ حدیثی است شگفت که مطالب جالبی را بیان می‌کند. آن را مجلسی در بحار (ج ۱۴، ص ۱۴۸ به شماره ۱) از علی (ع) آورده است. ناحیه زندگی آن مردم را کنار رود ارس، و تاریخ ظهور آن پیامبر را چهار نسل بعد از ابراهیم (ع) تعیین می‌کند که به قول ابن خلدون، ۱۶۰ سال پس از ابراهیم. یعنی حوالی ۴۰۰۰ سال پیش، می‌شود. در متن بحار «بعد از سلیمان» آمده اما در پی‌نویس از نسخه دیگر نقل شده که «قبل از سلیمان» است. روشن است که این نسخه دوم صحیح است.

آنان نوعی درخت صنوبر را می‌پرستیده‌اند که به آن «شاه درخت» می‌گفتند. در آن جا چشمه‌ای با نیکوترین آب، نیز جریان داشته که «روشناب» نامیده می‌شد. پیامبرشان مبعوث گشت، زمانی طولانی آنان را از صنوبر پرستی باز می‌داشت و به دین نو دعوت می‌کرد، سرانجام کشته شد. طوفانی از دود، بخار، گوگرد و آتش، بر آنان بارید.

در تقویم امروزی زردشتیان همان طور که هر ماه از سال برای خود نامی دارد، هر کدام از روزهای هر ماه نیز برای خود نام ویژه دارد. در هر ماه نام یک روز همان نام خود ماه است. مثلاً روز ششم فروردین همان فروردین، و روز دوم اردیبهشت همان اردیبهشت، و روز چهارم خرداد، خرداد است و روز دهم مهر، مهر است و معروف به «جشن مهرگان» است و همین طور روزهایی در ماه‌های دیگر.

یعنی همراه با انتقال نام آن شهرها به ماه‌های سال، روزهای جشن همچنان با نام خود باقی مانده‌اند. چون روز دوم اولین ماه سال در شهر فروردین جشن داشته‌اند، آن را روز فروردین می‌نامیده‌اند و هم‌چنین در مورد دیگر شهرها، شگفت است: در یک حدیث مختصر این همه حقایق تاریخی برای ما روشن می‌شود، حقایقی از تاریک‌ترین اعماق تاریخ که خود زردشتیان سخت به آن‌ها نیازمندند.

آریایی‌ها پس از ورود به فلات ایران، کاسپیان را به سمت شمال البرز راندند. اما با کادوسیان کنار آمده و به دین آنان گرویده‌اند. هنوز هم الفاظ و واژه‌های کادوسی جایگاه اساسی و بنیانی را در دین زردشتی، دارند. فرشتگان با اسامی فروردین و... تا اسفند، و نیز لفظ بهشت، مینو، یزدان، فرّ، فرّوهر، آهور، حتی واژه شاه^۱ آب، درخت، روشن، و... در بنیانی‌ترین پایه‌های میتراثیزم و زردشتی حضور دارند که هیچ کدام آریایی نیستند. و همین موضوع باعث شده که ادبیات دینی ایرانیان قدیم، از زبان و ادبیات روزمره‌شان، جدا شود و زبان دینی حتی اوستایی، مخصوص مغان و مؤبدان باشد.

ظاهراً فوران آتشفشان سیلان بوده است که هنوز هم چشمه‌های گازدار و گوگردآميز در اطراف آن می‌جوشند. در حدیث دیگر آمده: سیلان در آذربایجان کوهی است بهشتی و در آن قبری از قبور انبیا قرار دارد. (بحار، ج ۵۷، ص ۱۲۲). در حدیث شماره ۴ اشاره شده است که بقایای مردم ارس به دین آن پیامبر گرویده‌اند. و در حدیث پیامبر(ص) نیز دیدیم که گرچه آن پیامبر کشته شده لیکن کتابش در ورق‌هایی از چرم، مانده و آیین او پیروز شده است.
^۱ ظاهراً ترکیب «شاهان شاه» نیز یک ترکیب کادوسی است. زیرا در صورت آریایی بودن می‌بایست «شاه شاهان» باشد. کادوسیان در زمان اردشیر دوم هخامنشی در موطن خود می‌زیستند و دو پادشاه محلی نیز داشته‌اند.

واژه‌ها و اصطلاحات کادوسی، در آیین ایرانی به وفور یافت می‌شود که اثری از آن‌ها در میان آریائیان هندی و یونانی یافت نمی‌شود. الفاظ مقدس آریایی در میان هندیان آریایی و یونانیان، همچنان مشترک مانده‌اند. اما در ایران نه تنها از بین رفته‌اند بل توسط خود آریائیان، به معنی نامقدس، به کار رفته‌اند. از آن جمله کلمه «دیو» که حرف اول آن با تلفظی میان دال و ذال، بوده همان طور که هنوز لفظ «گنبد» گاهی «گنبد» تلفظ می‌شود و نیز «کاغد» و «کاغذ». لفظ «دیو» در یونان «ذیو» با اضافه شدن حرف «س» که خاصیت یونانیان است، «زئوس» تلفظ می‌شود که خدای بزرگ آریاها پیش از مهاجرت، بوده و هنوز هم در میان آریایی‌های، هند و یونانیان، همچنان هست. اما در ایران با تلفظ «ذیو» و «دیو»، هم‌ردیف اهریمن گشته است.

مساله خیلی مهم است به حدی که نمی‌توان بهای کمی به آن داد. خدای خدایان که دوران مدیدی مورد پرستش آریائیان پیش از مهاجرت، در آسیای مرکزی بوده. همراه مهاجرت‌شان با آنان همه جا رفته، همچنان خدای خدایان مانده اما در ایران به معنی پلیدترین موجود در کنار اهریمن جای گرفته است. این نشان می‌دهد که آن آیین از بن و بیخ کنار گذاشته شده است. درست مانند اسامی بت‌های عرب در پیش از اسلام که مقدس‌ترین واژه‌ها بودند و پس از اسلام منفورترین واژه‌ها شدند.

میترائیزم از ایران به یمن رفت، در حوالی سال ۱۲۰۰ قبل از میلاد بلقیس ملکه‌ی یمن پیش از آن که با سلیمان متحد شود، مهر پرست بوده است؛ قرآن از زبان پیک سلیمان نقل می‌کند: «وجدتها و قومها یسجدون للشمس».^۱ که او و مردمش پس از اتحاد با سلیمان، خورشید پرستی را کنار می‌گذارند.

پیش از آن میترائیزم در قالب خورشید پرستی از یمن و ایران به مصر نیز رسیده بود و تا بخش‌هایی از اروپا نیز پیش رفته بود. مؤرخین یونانی و نیز

^۱ سوره‌ی نمل، آیه ۲۴.

مؤرخین اخیر اروپایی آن چه از میترائیزم می‌شناسند، دوران افراط در خورشید پرستی آن است و لذا آن را «میترائیزم = خورشید پرستی» نامیدند.

رابطه‌ی میترائیزم و زردشتی با ادیان سامی:

سمت‌گیری همه آثار میتراپی و زردشتی به سوی کعبه، از قبیل قبر کوروش و دیگر بناهای مقدس، محراب آثار مربوط به دوره اقتدار مادها (میدیا) حاکی از یک رابطه میان کعبه و میترائیزم، است. رعایت این قانون موجب شده در بخش‌هایی از ایران در ساختن بناها، از چهار جهت اصلی، صرف نظر شود. و نیز ایرانیان دوست داشتند که بناهایی شبیه کعبه بسازند. کلمه «زمزم» یک واژه‌ی دقیقاً ایرانی است (و دعای سر سفره ایرانیان زمزمه نامیده می‌شد) که بر چاه کنار کعبه نامگذاری شده.^۱ وقتی که عبدالمطلب چاه زمزم را از نو تعمیر و لایروبی کرد، دو مجسمه زرین یافت که اردشیر بابکان نیای ساسانیان، به کعبه هدیه کرده بود. خاندان‌های بزرگ ایرانی معمولاً نذر و نیازهایی با کعبه داشته‌اند.

این رابطه هم پیش از اصلاحات زردشت بوده و هم پس از آن. ما تاریخ دقیقی برای ظهور زردشت نداریم. اما می‌بینیم که اردشیر اول هخامنشی در حوالی ۲۴۵۰ سال پیش، بر خورشید سجده می‌کرد، بنابراین در آن وقت هنوز اصلاحات زردشت از خراسان به دربار مرکزی نرسیده است. با این حساب، ظهور زردشت نمی‌تواند به سه هزار سال پیش برسد. سقوط هخامنشیان و حمله اسکندر اوضاع اجتماعی را طوری به هم ریخته است که معلوم نیست در چه زمانی پارسیان جنوبی و مادهای غرب، دست از پرستش خورشید برداشته و اصلاحات زردشت را پذیرفته‌اند.

^۱. مسعودی در مروج الذهب شعری از عرب‌های پیشین آورده است: «زمزمت الفرس علی زمزم و ذاک فی سالفها الاقدم»: فارسیان در کنار زمزم، زمزمه می‌کردند و این سنت دیرین‌شان بود.

از شواهد و قراین بر می‌آید که جاماسب بنیانگذار میتراثیزم به عصر ابراهیم که تعمیر کننده کعبه است، نزدیک بوده همان طور که در حدیث دیدیم و نیز تقویم خود زردشتیان ۳۷۴۳ را نشان می‌دهد. بنابراین او حدود هزار سال پیش از زردشت می‌زیسته است.

این که برخی از نویسندگان زردشت را در چهار هزار سال پیش و برخی دیگر در حوالی سه هزار سال پیش، می‌دانند، و نیز آن عده که به دو شخصیت به نام زردشت معتقد هستند، این گونه اختلاف‌ها از این ذهنیت ناشی می‌شود که آنان زردشت را بنیانگذار آیین ایرانی می‌دانند، نه اصلاح‌گر، او را هم در آغاز این دین به جای جاماسب می‌بینند و هم در نهضت اصلاحات.

جاماسب و زردشت هر دو، کارشان را از آذربایجان شروع می‌کنند، جاماسب در میان کادوسیان موفق می‌شود، گرچه جان خود را در این راه از دست داده باشد. اما پیام‌های اصلاحی زردشت که حدود هزار سال پس از او بوده، در آذربایجان بی‌مشتری، می‌شود. او به خراسان رفته و در دربار گشتاسب (کیا = مرزبان = شاه محلی بوده نه شاهنشاه) موفق می‌شود. اما در جنوب یعنی سیستان - سکه‌ستان - در میان سکاها با مقاومت روبرو می‌شود. اسطوره رستم و اسفندیار برای نشان دادن این مقاومت ساخته شده که رستم مرد کهن و کهن‌دین و اسفندیار جوان جوان‌دین، سمبل طرفین هستند. فردوسی فرزانه از فرزندگان می‌آورد که: همیشه سنن پیشین سعی می‌کند تا چشم و بینش آئین انقلابی نو را، دچار اشکال کند گرچه نماینده انقلاب، روئین تن باشد.

خراسانیان پارتی از زردشت استقبال کردند اما پیام‌های او در میان مادهای غرب و پارسیان جنوب با درنگ پیش می‌رفت. پس از حمله اسکندر، خاندان اشکانی از میان پارتیان خراسان برخاسته امپراطوری ایران را احیا کردند، تیسفون را که در جانب غربی زاگرس و ملتقای ماد و پارس بود، مرکز قدرت و پایتخت خود قرار دادند. وضعیت ویژه‌ای پیش آمده بود. اشکانیان از نظر جغرافی و سرزمین از عقبه خود یعنی خراسان، جدا افتاده بودند. زیرا میان

تیسفون و خراسان سرزمین‌های ماد و پارس قرار داشت. در این شرایط می‌بینیم که نام چهار نفر از شاهان اشکانی «مهرداد» است. اصلاحات زردشت که مقام سمبلیک را در آن بالاها از مهر (خورشید) سلب کرده در درون کوره‌های معابد و اجاق خانه‌های خراسانیان قرار داده، هنوز در میان پارسیان و مادها، کاملاً جای نیفتاده است. نامگذاری «مهرداد» توسط اشکانیان به مثابه‌ی «شعار وحدت ملی» و در واقع رشوه‌ای صمیمانه بود که به مادها و پارس‌ها، داده می‌شد. در عین حال روز به روز از احترام خورشید کاسته می‌شد. می‌توان گفت از هم پاشیدن اوضاع اجتماعی و سقوط خاندان هخامنش، نیز زمینه را برای سقوط مهر پرستی آماده‌تر کرده است.

کوشش برای ایجاد وحدت ملی موجب شد یک لهجه‌ی ویژه‌ای در غرب زاگرس پدید آید که عناصری از لهجه ماد، لهجه‌ی پارسی و پارتی، را با هم داشت که تفاوت‌های بارزی با هر کدام از سه لهجه محلی داشت. حتی با لهجه پنجوی (پلهوی) که در دوره‌های بعدی پدید آمد، متفاوت بود.

این سیره در جهت وحدت ملی ادامه داشت، می‌بینیم که ساسانیان پارسی در عصر یزدگرد در درون دربار با لهجه‌ای سخن می‌گفتند که با لهجه پارسیان محلی (جنوب ایران) متفاوت بود، لهجه‌ای که تا دوران خلافت عباسیان در بخش جنوبی و مرکزی عراق، رواج داشت.

زیبایی:

بحث تحلیلی تاریخی بالا از دو جهت نمی‌بایست در این رساله بیاید: از طرفی یک گفتگوی طولانی بود که در جریان بحث از زیبایی، وقفه ایجاد کرد. از طرف دیگر خیلی کوتاه و مختصر بود زیرا که چنین موضوعی نیازمند یک کتاب بزرگ است. اما برای شناخت کمی و کیفی و نیز ریشه‌یابی یک پدیده نا زیبا در میان ایرانیان، آوردن مقدمه‌ی بالا ضرورت داشت. نا زیبایی مذکور عبارت است از ازدواج با محارم که اگر به اصطلاح به طور بالجمله یک اتهام باشد، به

طور فی الجمله یک واقعیت تاریخی است. برخی از نویسندگان این پدیده را خیلی بزرگ و طیف آن را در جامعه ایران باستان، گسترده نشان می‌دهند. ویل دورانت در تاریخ تمدن مانور ماهرانه‌ای بر محور آن، می‌دهد. فخرالدین اسعد گرگانی طوری از افسانه‌ی ویس و رامین گزارش می‌دهد که گویا این پدیده یک سنت همه‌گیر و رایج، بل که در اولویت بوده، گرچه ویس تن به ازدواج با برادر نداده و به رامین علاقمند می‌شود.

اما با صرف نظر از شایعات و تخیلات از قبیل سروده اسعد گرگانی، و نیز با توجه بر این که چنین پدیده‌ای همیشه پر سر و صدا، می‌باشد، آن چه از متون متقن و حتی متون نسبتاً با اهمیت، به دست می‌آید این است که این پدیده در درون خاندان شاهی آن هم بس نادر، اتفاق افتاده است.

گفته شد عرب‌ها پیش از اسلام و نیز در زمان فتح ایران، بیش از هر مردمی با مجوسیان معاشر بوده و آنان را بهتر می‌شناخته‌اند با وجود مصوبه‌ی شورایی که عمر تشکیل داده بود و سال‌ها بر اساس آن عمل شده بود، کسانی از متنفذین بودند که دوست داشتند ایرانیان را از حقوق اهل کتاب، محروم کنند. در زمان خلافت علی(ع) اشعث بن قیس مردی با اسم و رسم و حاکم آذربایجان بود و برای بهره‌کشی از ایرانیان مغلوب، علاقه وافر داشت. و به همین دلیل از حکومت معزول شده بود،^۱ در اجتماع مردم کوفه با صدای بلند از نو در این باره از علی(ع) پرسید. این گونه پرسش‌ها که خلیفه بر منبر نشسته باشد و کسی از میان مردم پرسشی را با آواز بلند، عنوان کند، از زمان ابوبکر به عنوان پرسش انتقادآمیز، شناخته شده بود که همراه با نوعی اعلام جرم یا دستکم اعلام یک حادثه نامطلوب از ناحیه‌ی خلیفه یا کارگزاران او، بود. و سوال کننده می‌خواست هم مردم بشنوند و هم می‌خواست از استیضاحی که او می‌کند پشتیبانی کنند.

^۱ نهج البلاغه، نامه علی(ع) به اشعث.

اشعث گفت: چرا باید از مجوسان جزیه پذیرفته شود (مقتول و یا برده نشوند) در حالی که کتابی برای آنان نازل نشده و پیامبری برای‌شان نیامده است؟ علی(ع) گفت: خداوند بر آنان پیامبر فرستاده و نیز کتاب نازل کرده است. تا آن که یکی از پادشاهان‌شان شبانه مست شد و دختر خود را احضار کرده با او همبستر شد. موضوع در میان مردم پخش شد، در جلو دربار اجتماع کرده و گفتند: تو دین ما را آلوده و پایمال کردی باید به کیفر عملت بررسی و مجازات شوی.

شاه گفت: همگی جمع شوید و سخن من را گوش کنید اگر قانع نشدید نظر خود را درباره من به اجرا بگذارید.

آنان گوش دادند و شاه گفت: آیا می‌دانید که خداوند مخلوقی والاتر از پدرمان آدم و مادرمان حوا، نیافریده؟
گفتند: این سخن درست است.

گفت: مگر او دخترانش را با پسرانش تزویج نکرد؟

گفتند: راست می‌گوی. (ظاهراً اعتراض دسته جمعی مردم فروکش کرده است).

علی(ع) در پایان می‌افزاید: ای اشعث، منافق از کافر بدتر است.

یعنی تو که از مردم یمن هستی و ایرانیان قرن‌ها بر یمن حکومت کرده و با شما زندگی کرده‌اند، بهتر می‌دانی آیین و دین آنان چیست، لیکن دورویی می‌کنی تا به مقصود شخصی خود بررسی. اشعث گفت: ازین پس در این موضوع از رأی تو، بر نمی‌گردم.^۱

^۱. نور الثقلین، ذیل آیه ۱۷، سوره‌ی حج.

روایت بالا هیچ نیازی به بررسی سند، محتوا یا دیگر امور مربوط به فنون حدیث شناسی، ندارد. زیرا متون تاریخی تحقیقی و علمی واقعی (نه افسانه‌ای) که به محور ایران باستان، تدوین شده‌اند و امروز در دست ما هستند، ماجرا را بیان کرده و نام آن پادشاه را همراه با خصایل او، تعیین کرده‌اند. از آن جمله پیرنیا در تاریخ ایران باستان، فصل هخامنشیان، بخش اردشیر دوم هخامنشی، مبحث مستقل برای این ماجرا آورده با عنوان «ازدواج اردشیر با آتس سا». می‌گوید:

«اردشیر دختری داشت که یونانی‌ها اسم او را «آتس‌سا» ضبط کرده‌اند. شاه عاشق او شد و می‌خواست او را ازدواج کند ولی از پروشات [مادر شاه] ملاحظه می‌کرد اگر چه بعضی نوشته‌اند که در نهان با او مراوده داشت. به هر حال همین که ملکه [پروشات مادر شاه] قضیه را دریافت به آتس‌سا پیش از سابق نزدیک شده محبت ورزید و در نزد اردشیر همواره به توصیف زیبایی و خوش‌خویی او پرداخته بالاخره گفت که داشتن چنین زنی در خور مقام شاه است. و به این هم اکتفا نکرده برای این که شاه را کاملاً از خود راضی دارد به او نصیحت داد که آتس‌سا را به حباله نکاح درآورد... پروشات روزی به اردشیر گفت: «خودت را فوق قانون و فوق عقیده یونانی‌ها قرار ده تو را خدا به جای قانون به پارسی‌ها داده و رفتار تو مانند مصدیری افعال خوب و بد را معین می‌دارد.»

پیرنیا در تاریخش گوشه‌هایی از شخصیت اردشیر دوم را از زبان مؤرخین مشهور یونانی از قبیل پلوتارک، گزنفون، تو سیدید، و... آورده، در مبحث دوم می‌گوید: «پلوتارک می‌نویسد: در مزاج شاه یک کندی طبیعی بود که مردم آن را به ملاطفت و ملایمت، تعبیر می‌کردند. او به رفتار و نام اردشیر اول حسد می‌برد.» و در همان مبحث سخنی از «راحت طلبی» او رفته. در مبحث پانزدهم تحت عنوان «خصایل اردشیر دوم» او را تنبل، راحت طلب، ضعیف النفس اما پر

جرأت، بی‌قید، فعال مایشاء، شهوت پرست، دارای روحیه عدم پایبندی به قوانین و عادات، نامیده است.

سپس می‌گوید: اکثر محققین جدید [منظورش محققین اروپایی اخیر است مانند نولدکه] اردشیر را شاهی نالایق می‌دانند و جای تردید نیست که در سلطنت طولانی او شاهنشاهی ایران متلاشی می‌شد. از جمله نولدکه می‌گوید: «تحقیر اردشیر از طرف کوروش^۱ کاملاً صحیح بود، در زمان این شاه شیرازه‌ی امپراتوری بیش از پیش از هم می‌گسست».

و نیز در همان مبحث پانزدهم آورده است که «ازدواج اردشیر با آتس‌سا، بر خلاف قوانین پارسی بود».

و همچنین پس از چند سطر باز از متون تاریخی از زبان «تیری‌باز» خطاب به ولی‌عهد شاه، می‌آورد که «اردشیر برای یک زن، قانونی را که تا حال در پارس لایتنغیر بود، زیر پا گذاشت».

وقتی که ولی‌عهد و تیرباز تصمیم به قتل اردشیر می‌گیرند یکی از انگیزه‌ها و استدلال‌های‌شان برای جواز این پدر کشی، همان عمل اردشیر بود، که موفق نشدند و هر دو در این اقدام کشته شدند.

اردشیر و کورش صغیر دو پسر داریوش دوم بودند که مادرشان پروشات بود. داریوش اردشیر را برای سلطنت آینده ایران در نظر گرفته بود. اما پروشات می‌خواست کوروش کوچک، شاه ایران شود. این زن یکی از زنان حيله‌گر معروف تاریخ است با دسیسه‌ها و نیرنگ‌های عجیب، همسر اردشیر و عروس خودش ملکه «استاتیر» را کشت. و با تحریکات خود کوروش را که حاکم بخش شمال غرب امپراتوری (از سوریه تا دریای سیاه و تنگه‌ی داردانل) بود بر علیه برادرش اردشیر، شورانید. کوروش در جنگ بزرگ و سختی که

^۱. برادر کوچک اردشیر دوم، غیر از کورش معروف است.

میان دو برادر درگرفت، کشته شد. پروشات با حيله‌های شگفت، عده‌ای از فرماندهان ارشد اردشیر را که برای شکست کوروش کوشیده بودند، یک به یک به فرمان خود اردشیر از بین برد و انتقام پسرش را گرفت.

برای انتقام از خود اردشیر او را به ازدواج با آتس‌سا، تشویق کرده و در نظرها منفور کرد.^۱ شاه از نظرها افتاد، اعتماد بزرگان را از دست داد که عوامل از هم گسستن شیرازه امپراتوری پدید آمد و بالاخره دودمان هخامنش با حمله اسکندر برافتاد و ایران ویران گردید.

شبهه تحریم جنسی، همان طور که امروز در میان ایرانیان مسلمان و نیز ایرانیان زردشتی، برقرار است در عصر هخامنشی میترائی نیز دقیقاً برقرار بود بدون کم و کاست. همان طور که در بالا از متون قدیم یونانی، مشاهده کردیم.

آیا در میان ایرانیان باستان، تنها مورد قانون شکنی همین اقدام اردشیر دوم (که ناشی از نوعی بیماری روانی او بوده) اتفاق افتاده است؟ که به دلیل شدت نفرت آمیز بودنش، بر اساس شایعات مصداق یک کلاغ چهل کلاغ، شده است؟ و باید میترائیان و زردشتیان را از این اتهام بریء دانست؟

تا جایی که من بررسی کرده‌ام، متون تاریخی موارد دیگری را به طور جدّ نشان نمی‌دهند غیر از سروده افسانه‌ای «ویس و رامین» اسعد گرگانی. زردشتیان امروزی معتقدند که عرب‌های فاتح این چیزک را به چیزها تبدیل کرده و به شدت بزرگ نمایی کرده‌اند.

ویل دورانت شیرین بیان در تاریخ تمدن با بیان القائی پرنفوذ که دارد، به گستردگی این پدیده می‌افزاید و از آن به سود بینش خود (لیبرالیسم مطلق)، کمال بهره‌برداری را می‌کند. در سقوط ایران به دست عرب‌ها سوگمندان به مرثیه سرایی می‌پردازد این حالت را در جای دیگر نیز در بیان دورانت می‌بینیم؛

^۱ و نیز مزه تلخ فرزند کشتگی را با قتل ولی‌عهد به او چشاند.

درباره‌ی اکبر شاه سلطان لیبرال هند که اولین بنیانگذار گفتگوی تمدن‌ها بود و محبوب دوران‌ت عزیز. به گمانم اگر فرح پهلوی ملکه ایران و دومین برافرازانده پرچم گفتگوی تمدن‌ها، پیش از تدوین تاریخ تمدن، می‌زیست، معشوق دوران‌ت شده و حسادت آریل دوران‌ت را بر می‌انگیخت.

با همه اینها نمی‌توان قانون شکنی در مورد شبکه تحریم جنسی در میان ایرانیان را به اقدام اردشیر دوم، منحصر دانست. اگر او با انگیزه‌ی شهبانی و به قول مؤرخین در اثر شخصیت روانی نامتعادل خود، مرتکب این کار شده، دیگرانی پس از او با انگیزه‌های سیاسی و نیل به قدرت، گاهی به آن متوسل شده‌اند.

مورخین نقش زنان را در دربار هخامنشی عصر داریوش دوم و اردشیر دوم، خیلی تعیین کننده دانسته‌اند. این نقش با ماجرای «استر» آغاز می‌شود؟ دختری یهودی از فرزندان اسرای بنی‌اسرائیل، که به فرمان کوروش در فتح بابل آزاد شده بودند. استر همسر داریوش دوم شده و از درون دربار بر سرنواشت امپراتوری مسلط شده بود افراد و خانواده یهودی او نبض کشور بزرگ هخامنشی را به دست گرفته بودند که داستانش به عنوان کتاب مستقل، یکی از کتاب‌های اقماری تورات است.

دومین زن مسلط و سیاست باز، پروشات هووی استر و مادر اردشیر دوم است. پروشات پس از سقوط استر با تاسی از او به امور داخلی دربار و نیز به امور سیاسی کشوری، دست درازی کرد و آن همه ماجراها را آفرید. بهره‌جویی از قدرت زنان درباری به یک «اصل» تبدیل شده بود. وقتی که «اُخس» پسر دوم اردشیر بر علیه پدر و ولی‌عهد توطئه می‌چیند، خواهرش آتس‌سا، با او همکاری می‌کند بعضی‌ها گفته‌اند قرار بود این بار آتس‌سا به جای پدر با این برادر خود ازدواج کند. پس از قتل ولی‌عهد توسط اردشیر و مرگ خود اردشیر، اُخس به سلطنت می‌رسد اما دیگر خبری از آتس‌سا، در متون تاریخی نیامده است. می‌توان گفت (و شاید باید گفت): ایرانیان که به شدت به «فر» معتقد

بودند، گاهی به ناچار مساله فرّ را با بهره‌جویی از بدعت اردشیر، با ازدواج در درون شبکه حرام جنسی، محقق می‌کردند. از باب مثال: اگر شاه تنها یک فرزند ذکور داشت و یا تمایلش تنها به یک پسرش برای ولی‌عهدی بود، لیکن توارث نسبی او و تولد او از نطفه‌ی شاه. زیر سؤال قرار می‌گرفت، پسر با خواهر ازدواج می‌کرد تا از جمع دو نفری‌شان، حضور فرّ در سلطنت، مسلم گردد.

البته من هیچ دلیل و مدرکی برای این موضوع ندارم، تنها می‌گویم چنین احتمالی وجود دارد.

این احتمال می‌تواند در خاندان‌های «کیا»ها (که گاهی کیا و گاهی مرزبان و گاهی کدخدا و گاهی شاه نامیده می‌شدند و امپراتور شاهان شاه نامیده می‌شد) نیز وجود داشته باشد. آن چه مهم است در متون تاریخی دلیلی بر گستردگی این پدیده در میان ایرانیان، نیست. و مهم دیگر این که هیچ موردی از آن در میان توده و بدنه مردم زردشتی که هنوز هم هستند، گزارش نشده است.

نتیجه:

اروپائیان که از سلطه‌ی نفس‌گیر کلیسای قرون وسطی، رها شده بودند، با شتاب نامعقول می‌خواستند همه باورهای کلیسایی را کنار گذارند حتی خدا و اقتضاهای انسانی فطری را. در این مسیر شبکه تحریم جنسی بزرگ‌ترین مانع بود که ماهیت درون انسان را از ماهیت درونی حیوان جدا می‌کرد. سعی می‌شد این مانع به نحوی از پیش رو برداشته شود. بدعت اردشیر دوم به حساب می‌ترائیزم و زردشتی گذاشته می‌شد و به عنوان یک حکم دینی و گسترده و همه‌گیر، قلمداد شده و تبلیغ می‌گشت.

جالب این که این روند ضد کلیسایی که شعار «برگشت به یونان کلاسیک باستان» در سرلوحه‌ی نهضت قرار داشت، در این موضوع با یونان باستان نیز سر ستیز باز کرد. زیرا شبکه‌ی تحریم جنسی همیشه در یونان نیز بوده و هست. چاشنی کلیساکوبی به اندازه‌ای تند بود که مشترکات کلیسا و یونان قدیم نیز، در

زیر چرخ‌های آن کوبیده می‌شد، یونان گرایی در مواردی مهم، بر علیه یونان گرایی، عمل می‌کرد. زمان‌های طولانی، فعالیت‌های زیادی و نیروهای عظیمی به کار رفت تا بر پایه‌هایی از قبیل «پسیک آنالیزم» ویژه‌ی فروید و نیز «تابو و توت‌م» مورد نظر او، و دگم اندیشی در ترانسفورمیسم، با استمداد از توصیف‌گیری‌ها و بوم‌نگاری‌ها، شبکه تحریم جنسی یک پدیده‌ی صرفاً اعتباری و قراردادی محض، شناخته شود. از موفقیت‌ها و کشف و اختراع در عرصه صنعت، غرور ساده‌لوحانه‌ای برخاسته بود که یقین داشتند به زودی در عرصه‌ی علوم انسانی نیز همه چیز از اساس دگرگون خواهد شد.

این شوق و شغف از آغاز قرن بیستم به تدریج با ناکامی روبرو شد. زیرا شبکه تحریم جنسی در بومی‌ترین قبایل نیز پایدار بود. برای محققین مسلّم گشت که اگر در جایی گوشه‌ای از این اصل، مخدوش شده، علتش عقب ماندگی یا اختلال در شخصیت روانی برخی افراد و یا حوادث غیر عادی، بوده است. یعنی درست عکس آن چه، با شتاب به دنبالش بودند.

قبلاً گمان می‌رفت که چیزی به نام شبکه تحریم جنسی، علل رقابتی جنسی و اقتصادی، دارد و هیچ ربطی به خواش و عدم خواش درونی بشر ندارد.

بر اساس تعریف تک بُعدی و صرفاً غریزی از انسان، در این مورد، مساله زیبایی را با تضاد مواجه می‌کرد و آن را در بن بست یک تناقض قرار می‌داد: اگر غریزه جنسی، محور و منشاء زیبا خواهی است پس چرا یک دختر زیبا برای دیگران زیبا و جذاب است اما برای پدر و برادر خود نا زیبا و فاقد جذابیت جنسی است؟ خواهر زیبا در نظر برادر، هم زیبای جنسی است و هم نا زیبای جنسی؟!

بوم‌نگاری نتیجه معکوس داد. زیرا در جزایر دور دست، در آن جاهایی که ردپایی از ادیان یافت نمی‌شد تا مساله به حساب ادیان، کلیسا، کنیسه، معبد و مسجد گذاشته شود. این خود انسان است که بما هو انسان، با ندای درونی خود

این شبکه تحریم را با شدت و حدت تعیین کرده است که در میان برخی بومیان گسترده‌تر هم هست. و علوم تجربی نیز هر روز بیش از پیش این تحریم را تأیید کرد.

در ایران نیز دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی به محور فرویدیسم و توتم و تابو، کتابی منتشر کرد با تمسک بر این که این تحریم در زندگی حیوانات وجود ندارد. از کبوتر مثال آورد که همیشه یک جفت خواهر و برادر با هم جفت می‌شوند. چیزی که اروپائیان فراموش کرده بودند به آن متمسک شوند. ضمن عطف توجه به ایران باستان و زردشتیان، اشعاری از یک شاعر بی‌نام به عنوان مدرک آورد. اما خود او بعدها متوجه شد وقتی که به تدوین کتاب مذکور مشغول بوده، شور و شغف جریان در خود اروپا فروکش کرده و رو به افول می‌رفت، فرویدیسم اولیه کاملاً به زیر سؤال رفته بود، علوم تجربی هر روز بیش از پیش، این تحریم را با تأکید تأیید می‌کرد. ماها کار می‌کنیم اما همیشه دیر می‌جنبیم وقتی روی موضوعی کار می‌کنیم که اصل آن در اروپا مخدوش شده است. همه این تکاپوها بر این اصل مبتنی بود که «انسان حیوان است» و صرفاً یک موجود غریزی است.

امروز چیزی به نام «علل رقابتی جنسی» و «علل اقتصادی» در این موضوع، کاملاً ناکافی بل نادرست، تشخیص داده شده‌اند. اما با این همه هنوز پرسش اساسی علمی سر جای خود هست: مرکز انگیزش این باز دارندگی و منشاء این تحریم در درون وجود انسان چیست؟ غریزه است؟ در این صورت غریزه بر علیه غریزه می‌شود. این تناقض نیز به خوبی نشان می‌دهد که انسان «روح دوم» دارد و اساساً زیبا خواهی به روح دوم مربوط است. غریزه در حیوان کاری با زیبایی ندارد. در انسان نیز زیر سایه روح دوم به آن توجه می‌کند.

بخش ۱۰

دین و زیبایی - هنر مقدس

گفته‌اند میان هنر و زیبایی، ملازمه ضرورت ندارد. ممکن است یک امر فاقد زیبایی، اثر هنری باشد. اما باید گفت: هنر مقدس یا با زیبایی ملازم است یا با نازیبایی، زیرا هدفمند است هنر هدفمند در صدد پیام است هدف و پیام تعیین می‌کند که اثر زیبا باشد یا نازیبا. پس مساله هم در طرف زیبایی به درجات زیادی مدرج می‌شود و هم در طرف نازیبایی. هنرمندی که می‌خواهد یک خوبی و نیکی را نشان دهد یا هنرمندی که می‌خواهد یک بدی و پلشتی را نشان دهد، کارش بسته به میزان آن خوبی و آن بدی است از تصویر (مثلاً) یک فرشته تا تصویر یک اهریمن.

در سفرهایی که به مناطق شرق آسیا و اروپا داشتم این قاعده را درباره‌ی هنر مقدس دنبال می‌کردم، در کلیساهای بزرگ اعم از شکوهمند و ساده، در معابد هندویی، بودایی، در بت‌های چوبی بومیان جنگل نشین مالایایی و ابزار و آلات مقدس‌شان، قاعده بالا را طوری می‌دیدم که می‌توان از روی هنری که در ساختمان بناها و در خلق اثرها، به کار رفته، بدون مراجعه به تاریخ، کلیاتی از تحولات عقاید و باورها را از روند هنری که به کار رفته، استنتاج کرد، زمانی فلان موضوع خیلی مقدس بوده و زمان دیگر موضوع دیگر.

یعنی در هنر مقدس، نه تنها اشیاء جهان هستی به دو واقعیت زیبا و نازیبا، تقسیم می‌شود (نه خیر انکار می‌شود و نه شر) اساساً بنای هنر مقدس بر این تضاد استوار است. با این که هندوئیسم و بودیسم سر از وحدت وجود در می‌آورد و گاهی هنر نیز به آن سوی رفته است اما تضاد مذکور سر جای خود هست. همان طور که معنی دین و رسالت دین، تفکیک زیباها از نازیباهاست و هیچ دینی غیر از این، کاری ندارد.

در شرق آسیا، با مختصر دقتی یک اصل مهم، خودش را نشان می‌دهد: هنر به سمت دوگانگی (خیر و شر) و کثرت می‌رود، اما باورهای تبیین‌کنندگان و مردان معبد که به توضیحات شفاهی می‌پردازند، به سمت دیگر، که وحدت وجود در قالب‌ها و بیان‌های مختلف، باشد. و نیز با دقت مختصر دیگر، روشن می‌شود که چیزی بنام وحدت وجود و گرایش به زیبا دیدن همه چیز، پس از پیدایش خود دین در درون آن پدید شده و با تائی و درنگ به تدریج پیش رفته و تا حدودی در آثار هنری نیز راه یافته است نه در حدی که در توضیحات شفاهی مدیران معبد مشاهده می‌شود.

در اروپا با این که خدا «پدر» نامیده می‌شود (و «پیترو» آریایی، از آسیای مرکزی به همراه آریاییان به اروپا رفته بود، بر مسیحیت نیز حاکم شد که گفته‌اند: مسیحیت اروپایی شد، نه اروپا مسیحی)، و با این که فلسفه ارسطویی در عصر اسکولاستیک تبیین‌کننده‌ی مسیحیت بود و همه چیز را صادر شده از خدا می‌دانست، باز آن رسالت اصلی دین یعنی تضاد میان خیر و شر، و واقعیت داشتن هر دو و این که مأموریت دین تفکیک میان این دو است. کاملاً بر سر جای خود هست.

در ممالک اسلامی، مسئله به شدت پیچیده است، عرصه برای هنرهای تجسمی تنگ است آزادترین منطقه برای آن، اندلس اموی بوده که هنر در بنا و ساختمان مسجد مشهور قرطبه با ستون‌های خود حکایتی از نخلستان، دارد و کاری با باورهای دینی ندارد. همه‌ی بناهای دینی در دیگر ممالک اسلامی نیز اگر دارای ابعاد هنری هستند، تنها به نوعی زیبایی پرداخته‌اند و در صدد القاء یا توضیح باوری از باورهای دینی، نیستند.

القایی‌ترین و متداعی‌ترین هنر در میان مسلمانان، بناهای شیعی است: گنبد و دو مناره و ایوان بزرگ، سر، دو دست و سینه انسان دعا‌کننده را تداعی می‌کند که دست به آسمان بلند کرده است. یک ناظر می‌تواند این برداشت را از بناهای مقدس شیعی، داشته باشد اما حقیقت مسئله غیر از این است، پدیده

گنبد (با شکل مدور مخروط‌گرا و گاهی مخروطی و گاهی هرمی مخروط‌گرا) مولود شرایط جغرافی و شرایط محیط است در اکثر ممالک اسلامی، به دلیل کمبود چوب، سقف خانه‌های مسکونی نیز به صورت گنبد کوچک از خشت یا از آجر، بود. حتی «طاق» در اروپا نیز برای استحکام بیشتر بود و هست. مناره نیز مطابق دستور و اعلام جدی آگاهانه، برای اذان است که ارتفاع آن بر برد صدای مؤذن کمک کند. مناره‌ی دوم در آثار شیعی صرفاً برای زیبایی است. نه آن تداعی.

مسیحیان که برای فراخوانی مردم از زنگ کلیسا استفاده می‌کنند، وقتی با بناهای شیعی رو به رو می‌شوند، ذهن‌شان به آن تداعی زودتر می‌رسد و با آن ذهنیت دآوری می‌کنند. وگرنه برای ما کاملاً یقینی است که بنیان‌گذار این هنر اساساً توجهی به این تداعی نداشته است. هنر شناسان گاهی که سر صحبت‌شان گل می‌کند نیت‌های زیادی را برای هنرمند در اثر هنری او، نسبت می‌دهند و با دقت می‌شمارند که اساساً هنرمند بیچاره هیچ توجهی به آن‌ها نداشته است. داوینچی را فیلسوف تر از همه فلاسفه، صوفی‌تر از همه صوفیان، دانشمندتر از همه دانشمندان عارف‌تر از عارف سرخپوست، کاهن‌تر از دیگر کاهنان، و در عین حال هنرمند به معنی علمی، غیر فلسفی، غیر کهناتی، معرفی می‌کنند. به ویژه اگر صحبت از نقد و بررسی برخی از فیلم‌ها باشد.

و چون در ممالک اسلامی، عرصه برای هنرهای تجسمی تنگ است (در آینده خواهیم دید که در آئین یهودی و مسیحی هم چنین بود لیکن از آن تجاوز شده است) هنر مقدس انرژی خود را در شاخه شفاهی و شعری و ادبیاتی، به کار گرفته است.

شعر عرب را باید به چهار دوره مشخص تقسیم کرد: شعر جاهلی و پیش از اسلام، شعر در دو قرن اول اسلام، شعر از آغاز قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری قمری (دهه‌های اول قرن بیستم میلادی)، شعر امروز.

شعر جاهلی به محورهای: زیبایی‌های طبیعی، عشق جنسی، تفاخرات قبیله‌ای و حماسی، می‌چرخد.

شعر، در دو قرن اول به محورهای: زیبایی‌های طبیعی، عشق جنسی، حمایت از دین، تشویق به جهاد، مدح خلفاء می‌باشد.

از آغاز قرن سوم محور دیگری پیدا می‌شود. این محور را شعر فارسی به شعر عرب هدیه کرد. انرژی هنر ایرانی که در اثر ممنوعیت هنرهای تجسمی، در جان‌ها انباشت شده بود، راه خروج پیدا کرد و مانند آتشفشان فوران نمود. سال ۲۰۰ هجری پایان پیشروی اسلام در شرق است. فتوحات کامل شده بود، اسلام با هندوئیسم (هندوئی و بودائی) با همدیگر همسایه تنگاتنگ شده بودند. مسلمانان، هندوئیان، بودائیان در شرق ممالک اسلامی در خلال هم زندگی می‌کردند. مبادلات فرهنگی و آموزه‌های دینی، در جریان بود. به ویژه حضور یک دین جدید بنام اسلام، همگان را به بررسی و مقایسه آموزه‌های آن با ادیان کهن، کنجکاو می‌کرد، نکات مشترک و نکات غیر مشترک، خودشان را نشان می‌دادند.

در این بین طبیعی است که در درون اسلام، دو جریان با هم متعارض می‌شوند: جریان محافظه کار و جریان تسامح، دو عامل موجب گشت که جریان تسامح موفق شود: همیشه دست برداشتن از فرهنگ کهن به خاطر دین جدید، سخت مشکل است (لذا گفته‌اند مسیحیت اروپائی شد نه اروپا مسیحی) و همیشه مردم دوست دارند که خاطرات کهن را در دین جدید جای دهند. و از جانب دیگر زردشتیانی که از اسلام ناراضی بودند، تسامح مذکور را بشدت رواج می‌دادند. در نتیجه نیروی انباشته‌ی هنر ایرانی از دهانه آتشفشان شعر به محور هندوئیسم با مایه‌گیری از مشترکاتی که میان همه ادیان هست، آغاز شده و در حوالی سال ۲۰۰، اسلام تصوفی، را به عنوان اندیشه نو و برداشت نوین از اسلام، به کرسی نشانید و آن را به درون جامعه عربی نیز منتقل کرد.

اصطلاح تصوف و صوفی، پیش از آن در حوالی نیمه اول قرن اول هجری، درباره کسانی به کار می‌رفت که با الهام از مشترکات اسلام و مسیحیت به ویژه رهبانیت مسیحی و زهد اسلامی، روش و منش ویژه‌ای داشتند، که هیچ رابطه‌ای با هندوئیسم نداشتند. طرف داران نهضت نو گرای جدید برخاسته از ناحیه خراسان، توسط افرادی مانند ربیع بن خثیم، با اصطلاح مذکور آشنا بودند و آن را برای سبک نوگرای خود برگزیدند.

پیش از تصوف، چیزی که بعدها شعر فارسی نامیده شد، وجود نداشت، اولین شاعر معروف فارسی، رودکی است (حوالی ۲۵۰ قمری) می‌بینیم که شعر فارسی دقیقاً همگام با تصوف فارسی پیش می‌رود و در یک تعاطی و تعامل با آن، هم آن را می‌پروراند و هم به وسیله آن پرورانیده می‌شود و زبان رسمی تصوف می‌گردد و همراه تصوف تا مصر و حتی اندلس هم می‌رود.

این محور، شعر عرب را (که بر خلاف شعر فارسی از زمان‌های بس دیرین، وجود داشت) بشدت به خود جلب کرد، عرصه را بر شعر عشقی جنسی و به ویژه حماسی، تنگ کرد. علم و دانش را «قیل و قال مدرسه» و عقل را حجاب اکبر، نامید (همه چیز با هنر تبیین می‌گشت) و هنرمندان بزرگ و نامداری را در جامعه پدید آورد.

مردم عرب در پیش از اسلام نیز (به دلیل شرایط محیط و زندگی معمولاً صحرائی) تنها هنر ریشه دار و شکوفا که داشتند هنر شفاهی و شعری بود. ایرانیان درست برعکس آن‌ها بودند که پیش از اسلام با شعر (به معنی مرسوم) آشنا نبودند. عرب‌ها حتی بت‌های شان را که نماد الهه‌های شان بود، به صورت خیلی ناشیانه و فاقد هر نوع زیبایی، می‌تراشیدند. آنان از دو جهت برای استقبال از هدیه ایرانی آماده بودند: هنر شعری که داشتند و زیبایی‌هایی که در تصوف بود و به عنوان «نوگرایی» شناخته می‌شد.

از حوالی ۱۴۳۰ قمری اوایل قرن بیستم میلادی، عنصری از واقعیت گرائی در شعر عرب جای باز کرده و رو به رشد پیش رفت. در این پدیده باید استعمار، و نیز سیطره کمونیسم در شوروی و اقمارش، و همچنین پدیده اسرائیل و ماجرای طولانی فلسطین را، از عوامل اساسی دانست. اینک شعر عرب در صدد است که زیبایی‌ها را در واقعیت‌ها ببیند. خرد گرا شده و عقلانی می‌رود.

ارجاع:

سخن از تصوف برای این است که جایگاه زیبایی در هنر تصوف (که بی‌تردید یکی از هنرهای بزرگ در عرصه هنر مقدس است اگر چه بیشتر شفاهی و شعری است) چیست؟ و کجاست؟ زیرا در هنر مقدس مسئله «وحدت کانون» و عدم وحدت آن، بس مهم است، تصوف و هندوئیسم (شامل بودائی و جینی) برگشت همه زیبایی‌ها را به وجود خود خدا و زیبایی خود خدا می‌رساند. اما هنر شفاهی (شعر و نثر هنرمندانه) فارسی و عربی در بیان این «ارجاع همه زیبایی‌ها به زیبایی خود خدا» به حدی توانا و قدرتمند است که هرگز با هنرهای تجسمی گسترده و بیان شفاهی، هندویان قابل مقایسه نیست. همان طور که قلم هنرمندانه ویل دورانت در ارجاع همه زیبایی‌ها به گزینه جنسی، خیلی تواناتر از همه هنرهایی است که معابد هندو چین را پر کرده‌اند. هنر تصوف به حدی پروریده شده که ره‌آوردهای خود را در صف رقابت با ره‌آوردهای علمی و عقلانی، قرار داده است. دستکم در حد بینش توصیفگری علمی که ویل دورانت سخنگوی آن است، ارزش علمی یافته است.

اگر از تصوف صرف نظر شود، باید گفت هنر مقدس در همه ادیان، حتی در دین‌هایی که ارجاعی هستند، نتوانسته خدمتی به «ارجاع» بکند می‌خواهم بگویم هنر به زیر بار ارجاع نمی‌رود. یا نمی‌تواند برود.^۱ هنر می‌تواند بدون زیبایی هم کار کند، اما هر وقت که خواسته با زیبایی همراه باشد، زیبایی هر چیز زیبا را

^۱ مراد هنر غیر شفاهی است.

مال خود آن چیز دانسته است. نه به فلسفه ارسطویی گوش می‌دهد که همه چیز را زیبا دانسته و همه زیبایی‌ها را زیبایی مصدر اول، بداند و شرها را انکار کند، و نه به نوای هندوئی (که ودا می‌گوید همه موجودات از «پروشا» به وجود آمده‌اند) و نه به بیانات شیوای صوفیان. زیبایی در هنر مقدس، کانون واحد یا مرجع واحد، ندارد. هر شیء بدون ارجاع به یک مرجع، می‌تواند زیبا باشد همچنانکه می‌تواند نا زیبا باشد.

در تندیس‌های معابد هندوئی و بودائی، حضور رنگ‌های تند که معمولاً از رنگ‌های اصلی خارج نمی‌شوند، گردن‌های کوتاه، سینه برآمده و شکم بزرگ، عناصر واقعیت‌گرایی هستند در اوج خیالپردازی، که اگر خیال‌پردازی به نوعی به «وحدت وجود» می‌رسد، هنر هند و چینی زیبایی را به مرجع واحد، بر نمی‌گرداند. شاید بتوان گفت هنرمندان فاقد آن دانش و شهود بودند که بتوانند وحدت وجود را درک کنند و آن را در هنرشان به نمایش کامل در بیاورند. اما در این صورت یک هنرمند رئالیست به ما خواهد گفت: «وحدت وجود» ی که نتواند در دستان هنرمند بنشیند، در قیام و قعود عابد چله نشین، نخواهد نشست.

این عدم ارجاع زیبایی به مرجع واحد که در اصل همه‌ی ادیان مشاهده می‌کنیم، نشان می‌دهد یا می‌تواند نشان دهد که ارجاعات مذکور پیرایه‌هایی هستند با گذشت زمان بر ادیان نشسته‌اند سپس به سوی هسته آن‌ها نفوذ کرده‌اند اما نتوانسته‌اند هنر مقدس را از اصل اساسی «کثرت حقیقت و واقعیت زیبایی به تعداد اشیاء زیبا»، جدا کنند حتی در وحدتی‌ترین دین هندی. گرچه کاملاً بی‌تأثیر هم نبوده‌اند.

در هنر ایرانی شبکه‌هایی از آجر یا سفال و یا چوب، می‌بینیم که پنجره‌ای یا سینه پنجره‌ای را آراسته است که متشکل از اشکال لوزی، گاهی ذوزنقه‌ای، گاهی هم چند ضلعی ستاره‌ای، هستند. برخی هنر شناسان به خاطر این که هر تکه چوب، هم ضلع این شکل و هم ضلع آن شکل جانبی است، مطابق همان «گل

کردن صحبت هنری شان» که پیش‌تر گذشت، باور وحدت وجود، را از آن‌ها استنتاج می‌کنند، که سازنده آن هرگز در این افکار نبوده است (همان‌طور که امروز سازندگان تورهای سیمی ریز و درشت، توجهی به این قبیل مسائل ندارند) اما در صدد زیبایی بوده‌اند و تا جایی که توانسته‌اند در زیبایی آن کوشیده‌اند.

درست است مجموع اضلاع، یک منظره‌ی زیبا را به وجود آورده‌اند. اما این همان نظم و تقارن است که فی الجمله در هر شیء زیبا، عنصری ضروری می‌باشد. و هیچ دلیلی وجود ندارد که در این هنر راز شناخت شناسی وجود داشته باشد. گاهی ادعا می‌شود: گر چه هنرمند به عنصر شناخت شناسی آن، توجه نداشته لیکن سفارش دهنده چنین قصدی را داشته است. اما علاوه بر حضور این هنر در خانه‌های معمولی خوشبختانه تاریخ بناهای بزرگ که شبکه مذکور در آن‌ها هست، دقیقاً در دست است و یک تحقیق آماری نشان می‌دهد که اکثر بنیان‌گذاران آن بناها بشدت با تفکر وحدت وجود، مخالف بوده‌اند.

اگر آن روی سکه بررسی شود، هنر مذکور دقیقاً بر علیه وحدت است یک در یا دریچه واحد به ده‌ها گاهی به صدها دریچه تبدیل شده است که عین کثرت است نه وحدت و نه وحدت در عین کثرت، در این هنرها غیر از زیبایی، تنها یک عامل وجود دارد که حفاظت و امنیت است.

یک تنازع به سود دین:

ارجاع همه زیبایی‌ها به یک زیبایی واحد، را در سه بینش، اما در دو گونه مشاهده می‌کنیم:

۱- ارجاع فلسفی ارسطویی: گر چه خود ارسطو به وحدت وجود معتقد نبود، اما اصل «صدور اشیاء از خدا»، عین باور هندوئیسم می‌شود که «همه موجودات از پروشا به وجود آمده‌اند».

۲- ارجاع تصوفی و هندوئیسم.

این دو امروز در ایران به صورت آمیخته به هم در قالب تصوف فلسفی ملا صدرا، یک جریان شده‌اند.

۳- ارجاع دوره توصیف‌گری علوم انسانی غربی - که در این رساله ارجاع ویل دورانتی نامیده می‌شود.

گونه توصیفی که همه زیبایی‌ها را به‌غریزه جنسی بر می‌گرداند، گونه فلسفی و تصوفی را رد می‌کند. همان‌طور که در صحبت تعریف و مبحث ویل دورانت و زیبایی دیدیم، گونه فلسفی تصوفی نیز گونه توصیفی را رد کرده و ظاهراً بهائی به آن نمی‌دهد. یک فرد طرفدار دین، و نیز خیلی از هنرمندان می‌توانند هر دو طرف را در ردّ همدیگر، ذی‌حق بدانند و این تدافع را گواه مهمی بر بینش خودشان، بدانند.

دورانت نظر آنتول فرانس را اندرزی نامید که بر سر راه زیبا شناسی توصیفی، ایجاد مانع می‌کند. هنرمندان معروف و هنرمندانی که کارشان تنها به هنر مقدس محدود می‌شود، عملاً نظر ارجاعی دورانت و ارجاع فلسفی تصوفی را اندرزی می‌دانند که آثار زیبای آنان را که نمایش دهنده زیبایی مختلف و فراوان هستند، فقط به یک زیبایی ارجاع می‌دهند. و چنین اندرزی به نظر آنان خیلی خود خواهانه و بر خلاف واقعیت‌های ملموس است. در طرفی بینش فلسفی تصوفی ایستاده از هنرمندان توقع دارد که در خدمت شناخت شناسی آنان باشد. از طرف دیگر دورانت به عنوان سخنگوی جمعیت انسان شناسی توصیفی با لحن دلسوزانه‌ی علمی و دانشمندانه باور دارد که «هنر رئالیسم» اگر بر پایه «انسان حیوان است» مبتنی نباشد، رابطه‌ای با رئالیسم و واقعیت‌گرایی ندارد. اما آن چه ادیان از هنر و هنرمند می‌خواهند چیز دیگر است:

ادیان و رئالیسم:

ادیان به دلیل ماهیت شان (که سمت قانون‌گذاری و تشریح شریعت اجتماعی هم دارند) طبعاً نمی‌توانند با مکتب هنری رئالیسم مطلق، و نیز

سورثالیسم، سازگار باشند. ادیان در هستی‌شناسی رئالیست هستند. هم خیر و هم شرّ هم زیبا و هم نازیبا، را واقعیت می‌دانند. اما در خلق آثار هنری نمی‌توانند رئالیسم به معنی مکتب معروف را امضا کنند.

از دیدگاه ادیان، مکتب رئالیسم دچار یک مغالطه است، از طرفی هم زیبایی و هم نازیبایی را واقعیت می‌داند: این یک رئالیسم و واقعیت‌گرائی. و از جانب دیگر می‌خواهد هر واقعیتی که در زندگی انسان و رابطه او با طبیعت، هست به تصویر و نمایش در بیاورد، این هم واقعیت‌گرائی دوم است. جمع میان این دو رئالیسم، سر از انکار شرّ و انکار واقعیت نازیبایی در می‌آورد. انسان به دستشویی هم می‌رود، دفع مدفوع هم دارد، و این یک واقعیت است. اما واقعیت‌گرائی لازم نگرفته آن حالت انسان نیز به تصویر کشیده شود یا به نمایش گذاشته شود. زیرا چنین واقعیت‌گرائی لازم گرفته واقعیت نازیبایی را انکار کنیم در نتیجه واقعیت‌گرائی دوم واقعیت‌گرائی اول را از بین می‌برد و واقعیت‌گرائی بر علیه واقعیت‌گرائی شود. در این صورت بهتر است از اول، واقعیت داشتن شرّ و نازیبایی، انکار شود و هه چیز زیبا دانسته شود و مانند «ارسطوئیسم اسلامی شده» چیزی بنام شرّ و نازیبا، از اصل و اساس انکار شود.

و همین بن بست مغالطه‌ای تناقض‌آمیز بود که برخی رئالیست‌ها گردن گیر شده به جای نقد روش خود به مصداق «بالتر از سیاهی رنگی نیست» شعار سورثالیسم سردادند. درستش هم همین است، اگر بناست واقعیت‌گرائی به انکار واقعیت نازیبایی، بیانجامد، پس باید فراتر از واقعیت پیش رفت. زیرا امکان ندارد هم به واقعیت، وفا دار بود و هم آن را پای مال کرد. سورثالیسم هر چه باشد بهتر از تناقض است.

ادیان در عرصه هستی‌شناسی، هر دو واقعیت را می‌پذیرند و به هر روی آن‌ها باور دارند. اما در عرصه رفتارهای انسانی از جمله هنر، واقعیت دوم را بر واقعیت اول حاکم می‌کنند. و می‌گویند: بنا نیست هر چه واقعیت است در هنر نیز باز سازی شود. اگر پیکاسو با آثارش، تقلید از طبیعت را از جهتی به نیشخند

می‌گیرد. ادیان نیز از جهت دیگر بخشی از طبیعت را در هنر کنار می‌گذارند. همان طور که گفته شد، ادیان کاری غیر از تفکیک میان زیبایی و نازیبایی ندارند. و این تفکیک، قهرآ چیزی بنام «قانون» را در پی دارد. و به همین جهت مکتب رئالیسم یک ماهیت قانون ستیزی هم دارد.

هر جا که پای قانون پیش می‌آید، هنر محدود می‌شود، حتی در بازترین جامعه لیبرال به همان میزان که چیزی بنام قانون و حقوق، مطرح می‌شود به همان میزان از آزادی هنر کاسته می‌شود. زنبور عسل قانونمند است نمی‌تواند روی هر گلی بنشیند باید گل سمّی را از غیر سمّی تشخیص دهد.

ویل دورانت به این تفاوت اساسی در بینش ادیان با مکتب هنری رئالیسم توجه دارد و در می‌یابد که دین در مقایسه با آن مکتب، بر خورد احتیاط آمیز، با هنر دارد. لیکن جان مطلب را در نمی‌یابد باز توصیف را به جای تبیین قرار داده و می‌گوید: «در زیبا شناسی مایه‌ای از شرک و کفر هست که موجب بیزاری و دوری دین داران از آن می‌شد»^۱. و می‌شود. اما با توضیح بالا می‌بینیم که از دیدگاه ادیان، زیبا شناسی مورد نظر دورانت، زیبا دانستن نا زیباهاست. و این رئالیسم نیست نوع جدیدی از ایده‌آلیسم است.

برای یک فرد رئالیست به معنی صحیح، نه فقط زیبا شناسی بل در هر چیزی مایه‌ای از «نباید» هست، آب در شرایطی حیاتبخش و در شرایط دیگر کشنده است. و خودکشی به وسیله آب، کفر است. در واقعیت و رئال جهان هستی، همه چیز مشروط است و این اساس رئالیسم است که متأسفانه سبک رئالیسم هنر، بر علیه این رئالیسم پیش رفت. و عملاً معتقد شد که همه چیز مشروط است غیر از هنر.

ما نمی‌توانیم این حقیقت را نادیده بگیریم که ادیان نه تنها گریزی از زیبایی ندارند، بل به عنوان پایه‌ای از پایه‌ها، بر آن مبتنی هستند. متن اسفار تورات و

^۱. ویل دورانت، لذات فلسفه، بخش زیبایی چیست.

کتاب‌های اقماری آن، با همه‌ی لطماتی که در ترجمه‌ها و نقل و انتقالات ترجمه‌ای و نسخه برداری، متحمل شده و با وجود احتمالات شدید تحریف، هنوز زیبایی و جنبه هنر منحصر به خود را دارند، طوفان‌های تاریخ و تحولات و تطورات سه هزار ساله بشر در زیبا شناسی را پشت سر گذاشته‌اند اما هنوز دلنوازی می‌کنند. وقتی این موضوع بهتر و بیشتر شناخته می‌شود که آن‌ها را در کنار نوشته‌جات و کتیبه‌های هم سن و سال خودشان، از مصریان پیشرفته، بابلیان متمدن، آشوریان مقتدر، عصر طلائی رم باستان و حتی با آثار یونان کلاسیک، گذاشته و با هم مقایسه کنیم. می‌بینیم تفاوت ره از کجاست تا به کجا، با آن که مردمان نامبرده، یهودیان را مردمان بی سر و پا و گدایانی می‌دانستند که باید بردگی کنند.

کدام مرد نظامی است که مانند داود در عین نظامی بودن، در آن تاریخ، اثری همدوش مزامیر بسراید. نمایش‌های تئاتر اروپا وقتی به اصل «شریک کردن مخاطب در ماجرای صحنه» بهتر پی بردند که با تورات آشنا شدند و همیشه در سر کلاس درس و تمرین‌های هنری تکرار کردند که: هنر باید طوری روی صحنه تحقق یابد که مخاطب، خود را در آن شریک احساس کند.

انجیل با اجماع همگان و اجماع خود انجیل‌های متعدد و متفاوت، یقیناً دچار تحریف شده است. با این وجود، عنصری از زیبایی و دلنشینی و دلپذیری در آن هست که دستکم توانسته دو هزار سال کتاب محبوب آن همه مردم باشد.

قرآن مسلمانان در پانزده سال اولش هیچ ابزار و امکانات پیش برنده نداشت غیر از زیبایی بیان و دلنشینی جان آشنا. دشمنانش با وجود کینه بر افروخته شان، از پشت در و دیوار به شنیدن آن گوش می‌دادند. گاهی برای جلوگیری از این استراق سمع در میان خودشان قانون سفت و سخت، تصویب می‌کردند. شب هنگام خود همان تصویب کنندگان، در حین استراق سمع، با هم برخورد می‌کردند. زیرا هر چه سعی می‌کردند نمی‌توانستند از این نوای دلپذیر صرف نظر کنند. قرآن به معیارهای مسابقات چندین قرنی «زیبا سرائی عرب» پایان

داد، سپس به عنوان «معیار زیبایی» در داوری مسابقات بر کرسی قضاوت نشست. که تا به امروز زیبا شناسی سخن و هنر سخن، با آن سنجیده می‌شود.

تصوف در موطن و مسقط الرأس خود (هند و چین) بیش از زیبا گرائی، زیبا ستیز بود. با همه هنر گرائی که داشت. سپس که به میان مسلمانان آمد زبان باز کرد و منشأ این همه دیوان‌های بی‌نظیر و سرایش‌ها گشت که عقل هر عاقل را می‌رباید و دانش هر دانشمند را تحقیر می‌کند و دین هر دین دار را به سوی خودش بر می‌گرداند.

همان طور که دوران‌ت می‌گوید نمی‌توان بیزاری دین و دین داران از زیبا شناسی‌ای که در ذهن دوران‌ت است، انکار کرد. علاوه بر مسئله «رئالیسم بر علیه رئالیسم» که گذشت: از نظر دین زیبایی مورد نظر دوران‌ت، اشکال اساسی دیگری نیز دارد و آن ارجاع همه زیبایی‌ها و زیبا خواهی‌ها به غریزه جنسی است.

در این موضوع، داوری علم و اندیشه نیز با پیش رفت خود در دهه‌های اخیر حق را به دین و دین داران داده است و اصل «اصالت غریزه جنسی» دوران‌ت را کنار گذاشته است. و رویکرد جامعه جهانی به دین، تحقیق عینی این داوری است. پیشنهاد می‌کنم یک نگاه مجدد به سخن ویل دوران‌ت عزیز داشته باشیم تا یک اصل مهم که در ذهن او بوده، برای مان روشن شود. می‌گوید: «در زیبا شناسی مایه‌ای از شرک و کفر هست که موجب بیزاری و دوری دین‌داران از آن می‌شد». دوران‌ت با صیغه ماضی بعید «می‌شد» یقین قطعی پیدا کرده است که دوران دین به پایان رسیده است و دیگر به جای پرهیز از شرک و کفر باید به آن فخر کرد. عصر دوران‌ت چنین عصری بود. چه کند او باور کرده بود که عمر دین تمام شده و پیکر مرده آن کفن و دفن شده است و بشر تا ابد به ره‌آوردهای توصیفی بوم نگاری و زیست شناسی توصیفی، بسنده خواهد کرد. ابتدا به فلسفه کلاسیک یونان امید می‌بندد تا با شعار رنسانس مخالفت نکند اما فوراً برگشته و می‌گوید: «و چیز غیر عقلانی در آن (زیبا شناسی) وجود دارد که

نظر روان شناسان شکاک را جلب نمی‌کند» مرادش از روان شناسان شکاک فیلسوفان، هستند.

اما به روشنی می‌بینیم که زیبایی و زیبا شناسی نظر همه فلاسفه را جلب کرده است و سخن دورانت درباره‌ی آنان غیر منصفانه است. چیزی که هست ناتوانی همه فلسفه‌ها در شناخت زیبایی است که افرادی مانند آنتول فرانس و دیگران به این ناتوانی اعتراف کرده‌اند.^۱ و علت این ناتوانی، عدم توجه به وجود «روح دوم در درون انسان» است، که این رساله به دنبال همین کلید طلائی است.

بحث بالا در رابطه دین با هنر، در این محور بود که از دیدگاه دین، نباید هنر به واقعیات نازیبا پرداخته و آن‌ها را بازسازی کند که این گونه رئالیسم بر علیه رئالیسم می‌شود. اما باید اذعان کرد که از دیدگاه دین به ویژه سه دین اخیر (یهودی مسیحی و اسلام) هنر در یک محور دیگر نیز، محدود می‌شود. که ویل دورانت این دو محور را از هم تفکیک نمی‌کند. و آن محوری است که گاهی به طور مستقیم و گاهی غیر مستقیم، به شرک منجر می‌شود گر چه هنرمند یک واقعیت زیبا را در اثرش نمایش دهد. تندیس گاو نر جوان زیبا،^۲ که به دستان هنرمند سامری ساخته شده بود، بس زیبا بود و در صدد منازعه با ید بیضای موسوی. بزرگ زرگر یهود که در عین حال سیاستمدار متفکر هم بود آن را طوری ساخته بود که برای مردم تمدن آشنای دین شناس یهود، در حد پرستش انگیز، زیبا بوده است. یهودیان که چندین قرن خاطرات اجداد پیامبرشان را مصرانه یدک می‌کشیدند در کانون بزرگ‌ترین تمدن آن روز، برای مصریان از کشاورزی تا زرگری کار کرده بودند، در میان شان هنرمندان ماهری تربیت شده بودند.

^۱ همان - آغاز مبحث «زیبایی چیست».

^۲ بر خلاف اصطلاح رایج، تندیس مذکور «گوساله» نبود. این اصطلاح شبیه اصطلاح قصابان امروز است که گوشت گاو را بنام گوشت گوساله می‌فروشند.

این هنر سامری به طور مستقیم شرک بود. گاهی نیز هنر به دلیل ناتوانی به نقاط منفی می‌رسد. این وقتی است که هنرمندی می‌خواهد تصویری از یک واقعیت زیبا، به وجود آورد که به واقعیت داشتن آن باور دارد اما آن را نمی‌شناسد و آن را مشاهده نکرده است. از باب مثال تصویر یا تندیس از فرشته، که ناچار است آن را به صورت شبیه انسان تصویر کند و... همان طور که عقاب بالدار، گاو بالدار، انسان بالدار و... در دوره‌هایی نشان دهنده‌ی فرشتگان بودند و در دوره‌هایی به الهه‌ها تبدیل شدند. هنرمند در این موارد از تصور موضوع ناتوان است تا بتواند آن‌ها را تصویر کند. زیرا که از قلم و تصورات ذهنی خارج هستند. در مبحث «نگرش منفی سه دین اخیر به برخی هنرها» به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

مراد من در این مباحث طرفداری از دین نیست حتی در صدد داوری میان ادیان و مذاهب و ترجیح یکی به دیگری، نیز نیستم. می‌کوشم نکاتی را که گمان می‌کنم نیاز به توضیح دارند و دیگران از روی آن‌ها عبور کرده‌اند، توضیح دهم.

قرآن از جانب دیگر، برخی هنرهای یهودان را نعمتی می‌داند که خدا بر ایشان داده است: «کوه‌ها آهنگ نیایش و سُرایش داود را منعکس می‌کردند».^۱ مراد انعکاس معمولی نیست که درباره همگان صادق است. و: «مرغان هوا با او هم‌نوا می‌شدند. به داود گفتیم زره‌های آهنینی را بساز، میان مقاوم بودن آن با منعطف بودنش، ملاحظات دقیق را در نظر بگیر».^۲ «سلیمان را با بهره برداری از مس مذاب (در گونه‌های مختلف) آشنا کردیم، هنرمندان چیره دست را در اختیار او گذاشتیم که برایش محراب‌ها و تمثال‌ها می‌ساختند».^۳

آن گاه با به کارگیری لفظ «جفان» به معنی حوضچه‌ها و لفظ «جواب» معرّب «جوی آب» فارسی، می‌گوید: «آن هنرمندان برای آب (جاری داخل کاخ

^۱ پیامی و برداشتی از آیه‌های ۱۰ تا ۱۳ سوره سبا.

^۲ پیامی و برداشتی از آیه ۴۴ سوره نمل.

^۳ از آیه ۱۳ سوره سبا.

سلیمان) حوضچه‌هایی ساخته بودند (که آب از یکی به دیگری می‌رفت) مانند جوی بار. و همچنین (برای آشپزخانه در بار او) دیگ‌های بلند و ثابت همیشگی، درست کرده بودند.^۱

ظاهراً آن دیگ‌ها بدون نقل و انتقال شسته می‌شده‌اند و این لازم گرفته در ته هر کدام از آن‌ها مجرائی برای تخلیه آب شستشو، باشد که موقتاً باز و سپس بسته می‌شده است. و نیز مانند آشپزخانه‌های بزرگ و مجهز امروزی، زیر یا کنار دیگ‌ها کانال کوچکی برای بیرون رو آن آب وجود داشته است.

در عبارت دیگر که گزارشی است از اولین ملاقات ملکه سبا با سلیمان، می‌گوید: «کاخ سلیمان با سنگ‌های صیقل شده، سنگفرش شده بود، هنرمندان چیره دست آن‌ها را چنان صیقل داده بودند وقتی ملکه خواست قدم در آن تالار بگذارد گمان کرد آب است دامن را بالا کشید ساق‌هایش نمایان شد. به او گفتند: این آب نیست، سنگ‌های زیبای بلورین است. ملکه به حدی تحت تأثیر آن زیبایی‌ها قرار گرفت که گفت: خدای من، من به خود ستم کرده‌ام اینک با سلیمان، هم آئین می‌شوم».^۲

هنر توراتی وقتی که روی نوار اصل «محبت» مسیحی به اروپا رفت و با هنر یونانی در هم آمیخت، سراسر اروپا را پر از آثار هنری کرد. همه آثار هنری قرون وسطی مولود این معجون سه عنصری است عنصر توراتی حتی در هنرهای سکولار نیز به نحوی حضور دارد. هنر اروپا از آغاز مسیحیت تا به امروز این چنین وام دار تورات است از آثار رافائل و مجسمه‌ی داود و...

روی گردانی رنسانس از هنر کلیسایی به دلیل بی‌هنری کلیسا نبود (که گاهی برخی از نویسندگان کم تجربه ما در این مورد اشتباه می‌کنند) این روی گردانی با انگیزه‌های مشخص رنسانس، برای شکستن انحصار هنر در محدوده‌ای بود که

^۱. از همان.

^۲. از همان آیه‌های سوره‌ی نمل.

کلیسا تعیین می‌کرد، اولاً. در ثانی بر اساس شعار «برگشت به یونان و هنر یونان» بود که از نو اصطلاح «خدایان» و «اله‌ها» را بر سر زبان‌ها آورد که هنوز هم در زبان و قلم برخی‌ها حضور دارد اصطلاحی که برای خارج کردن دین از عرصه زندگی، احیا می‌شد. همیشه روی گردانی با عنصری از رنجش و بیزاری همراه است، رنجش و بیزاری نیز در کمتر موردی از انتقام فارغ است. روی آوردن به هنر یونانی از این حس، خالی بود؟

برگشت به هنر یونانی و احیاء مجدد «خدایان» مرده و از بین رفته، عملاً چیزی بنام «حیاء» را که همیشه پایه‌ای از پایه‌های هنر کلیسایی بود، بر انداخت. سپس این حذف حیاء با شعار رئالیسم و واقعیت‌گرایی، مستدل می‌شد که بحثش گذشت. رئالیسم ویژه‌ای که تکیه گاهی غیر از توصیفات زیست‌شناسانه و بوم‌گرایانه، نداشت که بر اصل از پیش تعیین شده‌ی «انسان حیوان است» مبتنی می‌گشت. طوفانی که بر علیه انسان‌شناسی ناقص کلیسا و نیز کیهان‌شناسی ارسطویی کلیسا و نیز استبداد کلیسا (بر محور اصولی که ربطی به مسیح نداشت) برخاسته بود که هم زندگی فردی و اجتماعی را و هم بطنی از دو بطن مغز مدرنیته را، دچار اختلال کرد. بطن صنعت و تکنولوژی به طور طبیعی و مفید پیش رفت. اما بطن علوم انسانی - به ویژه هنر - ره‌آوردهای آن بطن را نیز آشفته کرد.

مسیحیت اروپا را فرا گرفت زیبایی و شکوه را در ساختمان کلیساهای در هم آمیخت. کاخ زیبایی که به نام عیسی منادی ترک لذت بود و تارک دنیائی را تبلیغ می‌کرد، خود آزاری رهبانی را زیباترین مقام انسانی می‌دانست. ترک ازدواج به خاطر خدا، یا برای شباهت به عیسی که ازدواج نکرده بود، عادت اصیل شمرده می‌شد. طلاق را قیچی محبت دانسته و ممنوع کرده بود. دینی که بر اساس واقعیت خیر و شر - زیبایی و نازیبایی - بنا شده بود، در درون کلیساهای باشکوه، به بستر «ارجاع» افتاده و اینک همه زیبایی‌ها را موهوم و حس زیبا خواهی بشر را به سوی خدا ارجاع می‌دهد. حتی دو همسر که از

همدیگر متنفر بودند ناچار بودند تا آخر عمر همدیگر را تحمل کنند. نیروی زیبا خواهی که نه مجرای صحیح مشروع، داشت و نه نامشروع، انباشته شد و به همراه دیگر عوامل اقتصادی و اجتماعی، منفجر گشت و بنام رنسانس در بستر کلیسا ستیزی، طوفانی را برپا کرد.

با این همه، برگشت به یونان و دیگر تکاپوها نتوانست جای خالی همان مسیحیت نا کارآمد را پر کند. با ظهور داروینیسیم جریان به معبود داروین یعنی زیست شناسی توصیفی روی آورد که **ویل دورانت** می گوید: «تا هنگامی که زیست شناسی کاملاً به روان شناسی راه نیابد موضوع زیبا شناسی در جای شایسته خود نخواهد بود. در این میان فلسفه این امتیاز را دارد که به هر مسئله‌ای که علم از خوض در آن بیمناک باشد روی می آورد. آن جا که زیبایی بخواید در جای حقیقت بنشیند و در میدان حکمت گوشه‌ای برای خود بجوید حتی استخوان‌های خشک الهیات نیز به لرزه در می آید».

منظورش کدام الهیات است؟ الهیات افلاطون با مُثُل و ارباب انواعش؟ یا آن ارسطوئیات پیش از مسیحیت؟ روشن است که مراد او الهیات کلاسیک یونان نیست که رنسانس از آغاز روی به سوی آن نهاده و از نو احیاء می کرد که نتیجه مطلوب را نداد، دورانت آرزو می کند زیست شناسی بر روان شناسی مسلط شود و از این دیدگاه به موضوع زیبا شناسی نگریسته شود سپس نتیجه این جریان به فلسفه‌های گوناگون که هر کدام به نوعی بر منطق ماتریالیسم بیکن استوار بود، هدیه شود تا زیبایی نیز بتواند در فلسفه جای مدرن خود را بیابد و استخوان‌های الهیات اسکولاستیک (مشرک مسیحی ارسطویی کلیسا) به لرزه در آید و «اصالت غریزه جنسی» مبنای زیبا شناسی گردد.

حق با دورانت است او به خوبی درک کرده بود که این فلسفه‌های گوناگون، به هر صورت توانسته بودند برای هر سؤالی پاسخی دست و پا کنند: در اقتصاد، سیاست، جامعه شناسی، روان شناسی، روان شناسی اجتماعی، با همه اختلافات‌شان تناقضات اساسی شان نسبت به همدیگر، زمینه را خالی نگذاشته

بودند. تنها موضوع و دانشی که جایش خالی مانده بود، زیبا شناسی بود. و این خلاء در نظر افراد هوشمندی مانند دورانث خیلی مهم بود و هست گر چه دیگران به ویژه دین داران با هر الهیاتی که دارند، به اهمیت زیبایی توجه ندارند.

دورانث کاملاً درست فهمیده بود که تا تکلیف زیبایی روشن نشود، دیگر علوم انسانی یا بی‌فایده خواهند بود و یا باید کاربران آن‌ها از روی مجهولات زیادی با تسامح عبور کنند و به فایده‌های ناخالص از علوم انسانی راضی شوند که شدند. و چون با فروکش کردن احساسات توصیفگری پیشنهاد او مسکوت ماند، استخوان‌های الهیات به لرزه در نیامد و آن همه متون کلامی و فلسفی، پدید گشت و الهیات اسکولاستیک پذیرای اصلاحات از نوع دیگر گشت.

نمی‌توانیم از این واقعیت صرف نظر کنیم: امروز انسان متفکر در یافته است که به هر صورت، حقیقتی و واقعیتی در ادیان بوده و هست و (بر خلاف تصویری که در چند قرن پیش می‌رفت) دین چیز دور انداختنی نیست، بلکه یک ضرورت بزرگ حیاتی است. ظاهراً این بینش به اجماع جمعی جهانی نیز رسیده است. اما یک واقعیت دیگر نیز در این جا هست و آن مجهول ماندن «منشأ و انگیزاننده زیبا خواهی و زیبا گرایی در درون انسان» است. من هم مانند دورانث می‌گویم: تا هنگامی که «روح دوم در درون انسان» مورد توجه قرار نگیرد، روی کرد دین گرایی جهانی جدید، در دراز مدت سترون خواهد بود و محتمل است که ثمره‌های منفی بزرگی هم بدهد. زیرا «سیاست» نیز - به قول هگل - در اثر جبر اجتماعی در این جریان نوین، ساکت نمی‌نشیند و از آن بهره برداری خواهد کرد. شامه سیاست‌مداران حرفه‌ای قوی‌تر از آن است که این روی کرد جهانی را کوچک بشمارند یا اهمیت کمتری به آن بدهند. ممکن است این دین گرایی سر از جنگ گرایی در بیاورد. زیرا این رویکرد جهانی، گنگ و عوامانه است. دانشمندان علوم انسانی «دو شخصیت» شده‌اند با روحیه طبیعی شان دین دار می‌شوند، با روحیه علمی شان به سمت دیگر می‌روند. حتی آنان که درباره‌ی

دین کتاب‌های فلسفی و کلامی می‌نویسند، طرفدار چیزی بنام دین هستند اما معمولاً از یک دین مشخص پی روی نمی‌کنند و نیز یک دین مشخص ارائه نمی‌دهند. و چنین روندی، بهتر به درد سیاست حرفه‌ای می‌خورد. این گونه کتاب‌ها خودشان به خوبی نشان می‌دهند که به کجا می‌روند. این دانشمندان در همه جوامع: از الهیات بحث می‌کنند لیکن سر منزل ایده‌آل‌شان، عرفان سرخپوسی است و در واقعیت عینی همه چیز به «کهانیت» ختم می‌شود. خواه **هایدگر** باشد و خواه **ویتگنشتاین** دوم و خواه فلان استاد هندی، مصری، پاکستانی، ایرانی و لبنانی.

ارجاع زیبایی، منجر به ارتجاع می‌شود: یا درباره‌ی این رویکرد نوین، وظیفه‌ی شناختگرانه، عملی نشده است، و یا اساساً ماهیت آن از نظر فکر و اندیشه، قابل شناخت نیست. که فقط باید درباره‌ی آن «تک‌ابزاری» کار کرد. تک‌ابزاری بنام «تجربه دینی»، تجربه‌ای که از فردیت فرد تجربه گر، خارج نمی‌شود و قابل انتقال شفاهی، و تعلیمی و استدلالی به غیر، نمی‌باشد. نه علم است و نه تعلیم پذیر. در این صورت چه چیزی بهتر از عرفان سرخپوستی و کهانیت که اگر علمی و قابل شناخت علمی نیست، دستکم یک سری اصطلاحات و عملیات تخصصی مخصوص به خود را دارد. اگر ساده‌لوحانه ننگریم و یا دچار «خود ارضائی» ناخود آگاه و خود آگاه، نشویم، می‌بینیم که «تجربه‌ی دینی» اگر واقعیت هم داشته باشد، نه تجربه علمی است و نه اندیشه علمی، نویسندگان کتاب‌های مذکور که چیزی به نام «کلام جدید» راه انداخته‌اند در کسوت دانشمندی کار غیر علمی می‌کنند، و در سیمای فیلسوف بر علیه عقلانیت فلسفی کار می‌کنند و این را خودشان بهتر می‌دانند. اگر این سبک و روند، علم و دانش است، کاهن نام آور غرب **نوستر آداموس** بزرگترین دانشمند، و کاهن

معروف عرب **سطیح** بزرگترین عارف می‌شود که هر دو هم از غیب و هم از آینده خبر می‌دادند. و تردیدی نداریم که ادیان از کهنانت بیزارند.^۱

قصد انتقاد از کسی ندارم سعی می‌کنم ماهیت مسئله را توضیح دهم نیازمند اشاره به متون، کتاب‌ها و اسامی دانشمندان بزرگ می‌شوم و به گمان خودم نتیجه می‌گیرم: اوضاع و شرایط نشان می‌دهد که این بار نیز انسان به وادی دیگر می‌رود و روزی به خود خواهد آمد که عرفان سرخپوستی یا هندی و یا... جز باز دارندگی چیزی به او نداده است زیرا این روند یک «ارتجاع» است ارتجاع به دوران بومی سرخپوستی یا به دوره‌ی زندگی هند باستان.

این گرایش، یک چیز ناشناخته‌ای نیست و به طور مکرر هر از گاهی به سراغ جامعه‌ها آمده است. امروز در روند کنونی‌اش، به سراغ جامعه جهانی (همه جوامع یک جا) آمده است. زیرا در زمانی ظهور کرده که «جهانی شدن» با تک چهار نعل، به سوی وحدت جامعه می‌رود. برای بهتر روشن شدن این موضوع، لازم است از ادبیات هگلیسم استفاده شود: این رویکرد به هندوئیسم یا سرخپوستان، نه «تز» جامعه امروزی است و نه «سنتز» تعاطی‌ها و تعاملات پیشین آن، بلکه «آنتی‌تز» است برای پست مدرنیسم، که با تز «توصیف‌گری» در چالش است. خودش پایدار نیست، تنها ویران کننده‌ای که بر «مدرنیته‌ی مبتنی بر توصیف‌گری» در آویخته و آن را به پایان می‌رساند. آن وقت است که پست مدرنیسم به عنوان سنتز، خودش را غیر از این حرکت جهانی دین گرایی هندویانه، نشان خواهد داد.

همین رویکرد بود که چین و نیز هند را به آستانه استعمار کشانید و سپس فروکش کرد. زمینه‌ی پیروزی مسیحیان بر مسلمانان را در اسپانیا، فراهم کرد،

^۱. بحار، ج ۲ ص ۳۰۸: به امام صادق (ع) گفتم: در منطقه ما مردی هست که بسا وقت، از غیب خبر می‌دهد، محل اختفای اموال مسروقه را نشان می‌دهد و امثال آن. گفت: هر کس به ساحر، کاهن، یا کذاب، رجوع کند و کار او را تصدیق کند، به دین خدا کافر شده است. از لفظ «کذاب» که «قسیم» است فهمیده می‌شود که ممکن است کاهن راست بگوید لیکن نباید به آن ارزش داده شود.

ایران را در قبال حمله چنگیز زمین‌گیر ساخت. تمدن‌های متعدد، سرخپوستان را از توسعه بازداشت و بر قرون وسطی مستولی شد و سنتزی بنام «رنسانس» را به وجود آورد. که اینک در پی سنتز دیگر است.

اگر ما اشتباه نکنیم و این «آنتی‌تز» - که سیمای کاملاً آشنا در تاریخ دارد - را با «سنتز» این چالش، عوضی نگیریم، به روشنی می‌بینیم که آن چه این «شب‌آبستن» در سحرش خواهد زائید، نه آن است که سیاستمداران حرفه‌ای با چرخیدن به دور «جنگ آرماگدون» در انتظارش هستند، و نه تکامل یافته‌ی خود این دین‌گرایی نوین با جهت‌گیری هندوئیسم و سرخپوستگرایی آن است، اگر آن چه خواهد آمد، یک دین باشد، دینی است که ما با عینک علوم انسانی، چیزی از ماهیت آن را نمی‌شناسیم. مگر به قول **ماکس وبر** در کنار همان سیاستمداران، به کار پیامبری پردازیم.

هم اکنون کاملاً روشن است که خود این رویکرد و حرکت، دچار تناقضی درونی است. پیروان هر دین از طرفی در آرزوی موعود دین خود هستند، و از طرفی همزمان با این آرزو در مسیر هندوئیسم (با بهانه تجربه‌ای دینی) می‌روند. آیا موعود همگان در قلب هندوئیسم است؟ اگر چنین است نه نیازی به «جنگ آرماگدون» هست و نه نیازی به «جنگ تمدن‌ها» و نه نیازی به «گفتگوی تمدن‌ها»ی غیر علمی وقت گیر، بلکه (در این صورت) ایجاب می‌کند همه‌ی ادیان محترمانه کنار گذاشته شوند و هندوئیسم دین واحد جهانی اعلام گردد، و یا مسأله به اختیار جبر تاریخ سپرده شود و این گونه طرح‌ها به سبب زیر میز ریخته شود. آیا انسان امروز با علم و دانشی که دارد به ویژه انسان عصر پست مدرنیسم، به زیر بار این ارتجاع به هندوئیسم کهن، خواهد رفت؟ که از هم اکنون درباره‌ی بحث ما همه‌ی زیبایی‌ها را به وجود خود خدا، برگردانیم.

همان طور که ارجاع ویل دورانت نیز انسان را تا درجه حیوانی و اصالت غریزه جنسی به ارتجاع می‌برد. ارجاع همه‌ی زیبایی‌ها به غریزه جنسی توسط دورانت، به علمی بودن نزدیک‌تر است تا ارجاع همه زیبایی‌ها به زیبایی خدا.

زیبایی ای که ما انسان‌ها می‌فهمیم، یک «نظم» است یک «تقارن» و یک «ترکیب» است، دستکم این سه از عناصر زیبایی هستند. در حالی که تقارن و ترکیب به وجود خدا راه ندارد. خدا از این زیبایی‌ها ندارد و این گونه زیبا نیست. اگر بناست این رویکرد نوین، در قرن ۲۱ به خدائی معتقد باشد با چنین روشی دقیقاً به سوی خدای موهوم، می‌رود و قرن ۲۱ با اوهام سازگار نخواهد بود. بنابراین اگر دین قرن ۲۱ علمی نباشد، رویکردی که می‌بینیم، نخواهد پائید و حاصل آن غیر از تأمین اهداف سیاست حرفه‌ای و جنگ، چیزی نخواهد بود.

ادیان به ویژه ادیان سامی، زیبایی و زیباها را از واقعیت‌شان خارج نکرده و کاری با ارجاع ندارند. خدا، خداست و اشیاء دیگر پدیده و مخلوق هستند، یا زیبا، و یا نازیبا، و یا با نسبتی میان آن دو هستند. در نظر این ادیان، زیبایی یک واقعیت «کیف»ی است و خدا کیفیت ندارد و خالق کیفیت است. هیچ رابطه‌ای میان زیبایی خدا با زیبایی مخلوق، وجود ندارد.

اسلام و زیبایی:

در این مبحث سخن از رابطه آئین یهود و مسیحیت با زیبایی و هنر آمد، بیان قرآن را درباره‌ی زیبا خواهی و هنر گرائی داود و سلیمان دیدیم: که این دو ویژگی را برای آن دو، فضیلت می‌داند و منت می‌گذارد که ما چنین نعمتی را به آن دو پادشاه پیامبر، دادیم. یک سوره در قرآن به محور «زیبایی انسان» آمده و انسان را «دارای زیباترین قوام» معرفی می‌کند. و با تعبیری ویژه، انسان را زیباترین موجود در میان همه موجودات، می‌داند. و بی‌درنگ زیبایی انسان را به زیبایی انسانیت، مشروط می‌کند. و فوراً تذکر می‌دهد که اگر این انسان زیبا منشأ عمل صالح نباشد، به نازیباترین موجود تبدیل می‌شود.^۱

عمل صالح چیست؟ عمل صالح چیزی است که حیوان از پدید آوردن آن عاجز است. عمل صالح بر محور یکی از: خانواده، جامعه و تاریخ، اخلاق،

^۱. سوره‌ی تین.

خندانیدن و گریانیدن، می‌چرخد. و هیچ عمل صالحی نیست که خارج از این محورها باشد. و همین‌ها تمایزات انسان هستند که حیوان از ایجاد آن‌ها، ناتوان است. که باز می‌رسیم به «روح دوم» که در درون انسان هست.

سوره دیگر از قرآن که از نظر گستردگی از سوره‌های متوسط قرآن است، در «زیبایی شخص» بحث می‌کند. سوره یوسف زیبایی شخص، را از مزایا و نعمت‌ها می‌شمارد. به ویژه در نگاهی به حدیث‌هایی که در اطراف این سوره آمده‌اند، زیبایی شخص، یک نعمت بزرگ محسوب می‌شود. سوره یوسف در عین حال، زیبا گرائی قانونمند را با زیبا گرائی لیبرالیزه درگیر می‌کند آن را تمجید و این را نکوهش می‌کند. وقتی که زیبایی فقط از دریچه غریزه جنسی نگریسته شود، لیبرالیزه و قانون ستیز می‌شود. غریزه جنسی را هر دو دارند هم یوسف و هم زلیخا و هر دو تحت تاثیر آن قرار می‌گیرند (همّت به وهمّ بها لولا ان رأی برهان ربّه) اما یوسف به برهان خدای خود بصیر است.

این برهان چیست؟ آیا مراد از برهان، احترام به حلال و حرام است؟ در این صورت می‌گفت «احکام خدا» یا «حکم خدا». لابد مراد از برهان یک معنی متفاوت از حکم است.

برای دریافت معنی برهان در این سوره، بر می‌گردیم به شناخت خود زیبایی. اگر در شناخت و تعریف زیبایی هیچ چیزی را ندانیم، دستکم این قدر میدانیم که زیبا خواهی از تمایزات انسان است و در ردیف خانواده خواهی و جامعه خواهی، قرار می‌گیرد. هر کدام از این تمایزات باید دیگری را نقض نکند. هر سه در کنار هم در یک تعاطی و تعامل کاملاً سازگار، باشند. اگر زیبا خواهی بر علیه خانواده عمل کند، یک امتیاز انسان امتیاز دیگرش را از بین برده است. و همچنین اگر زیبایی بر علیه جامعه، عمل کند.

آن‌چه زلیخا پیشنهاد می‌کرد بر علیه «خانواده» بود و اگر یوسف به آن عمل می‌کرد در جهت براندازی «خانواده» بود.

و این است معنی برهان در بیان قرآن درباره‌ی زیبایی. یوسف زیبا خواه است بیش از دیگران به آن اهمیت قائل است. همان طور که پیشتر گفته شد و در آینده نیز خواهد آمد: انسان هر چه فهمیده‌تر به همان میزان نسبت به زیبایی درک کننده‌تر. لیکن او توجه دارد که اگر زیبایی خواهی، ناقص امتیاز دیگر انسان از حیوان باشد، دقیقاً کاری کرده است نازیبا و پلشت. در نتیجه زیبا خواهی به نازیبا خواهی تبدیل می‌گردد.

زیبا خواهی انسان و حقوق بشر:

در وسط بحث از «اسلام و زیبایی» برهان بالا را در منشور حقوق بشر نیز، جستجو کنیم: در یکی از روزهای آخر شهریور یا اوایل مهر امسال (۱۳۸۴) تلویزیون از منابع امریکائی، اعلام کرد که از هر سه کودک که در آمریکا متولد می‌شوند، دو نفرشان نامشروع هستند و پدرشان را نخواهند شناخت. آماری که به سختی می‌توان آن را باور کرد. فرض کنیم رقم دو سوم، اغراق‌آمیز است اما دستکم در حد دو ششم که تردیدی نیست، و پای مال کردن برهان یعنی این.

خانم سندرا مکی از امریکا آمده بود تا درباره‌ی امور اجتماعی ایران تحقیقاتی را انجام دهد. او را از یک نهاد مسئول به من حواله کرده بودند. می‌گفت در برخی کشورهای دیگر از جمله عربستان نیز تحقیق اجتماعی کرده است. جریان گفتگو به حقوق بشر کشیده شد. گفتم: در تعریف شما آخر یک فرد بشر معلوم است اما اول آن، مجهول می‌باشد. بشر در دوره جنینی بشر نامیده می‌شود یا پس از تولد یا پیش از هر دو ؟-؟-؟.

گفت: فهمیدم می‌خواهی از آزادی سقط جنین در جامعه ما، انتقاد کنی.

گفتم: قصدم مطلب دیگر است که به نظرم خیلی مهم‌تر است، در جامعه شما سالانه تعداد کودکان نامشروع، سر از صدها هزار در می‌آورد. آیا این افراد حق ندارند که بدانند چه کسی آن‌ها را کاشته خوشبخت یا بد بخت‌شان کرده

است؟ در حقوق بشر شما جای این «حق» خالی است. و بحث ما صرفاً حقوقی است و کاری با دین، ایران و امریکا نداریم.

در حقوق بشر، حقی بنام «هر کس حق دارد آن طور که می‌خواهد با غریزه جنسی خود رفتار کند»، به رسمیت شناخته شده. اما چنین حقی لزوماً و الزاماً از بین رفتن حقوق نسل‌های بعدی را ایجاب کرده است. تناقضی که نمی‌توان از روی آن عبور کرد.

باز مشاهده می‌کنیم که همه کاستی‌های اساسی مدرنیته، در علوم انسانی بوده نه در علوم تجربی. حتی اگر محیط زیست و اوزن، دچار اختلال خطرناک شده، به دلیل نارسائی علوم انسانی بوده است که نتوانسته علوم تجربی را هدایت کند. و برگشت همه کاستی‌ها و ناتوانی‌های علوم انسانی به دانش «انسان شناسی» است که از روح دوم انسان، غفلت یا بر اثر تعصبات (آن هم متأسفانه تعصبات علمی) از آن تغافل شده است.

از این دیدگاه می‌بینیم مراد قرآن از برهان، چیزی عمیق‌تر از قانونمندی و اخلاق، است و قانون یا اخلاق، معلول آن هستند. که باید آن را در مرحله خیلی پیش از قانون و اخلاق، شناسائی کرد. حتی مسئله به مرحله پیش از زیبا شناسی نیز، مربوط است و باید در «انسان شناسی» ریشه یابی شود تا معلوم شود که ریشه این برهان به کانون روح دوم می‌رسد.

مراد از «رأی و بصیرت» چیست؟ که یوسف به وسیله آن می‌تواند به برهان مذکور بصیرت داشته باشد. چرا انسان به چنین بصیرتی نایل شده و حیوان از آن بی‌بهره است؟ چه چیزی در درون جان انسان هست که این بصیرت از آن ناشی می‌شود؟

گاهی در پاسخ به این پرسش گفته می‌شود: «آن چیز عبارت است از عقل». باید پرسید: پس چرا انسان‌های عاقل در این موضوع راه لیبرالیزه را می‌روند؟ عقل ابزاری بیش نیست، ابزاری برای بر آوردن خواسته‌های درونی انسان، آن

خواهنده، چیست؟ یک خواهنده در حیوان می‌شناسیم بنام غریزه که بدون نیاز به عقل، عمل می‌کند. آن غریزه در انسان نیز هست و بنابر ماهیت و طبیعت خود، نیازی به عقل ندارد، بلکه عقل را سرکوب کرده و یا به استخدام خود می‌آورد و در این صورت است که هم غریزه و هم عقل از ماهیت طبیعی خود خارج می‌شوند، و خرد بر علیه خرد، عمل می‌کند که گرفتاری‌های اساسی عصر مدرنیته گواه عینی آن است. و بحث ما در عینیات و بر مبنای عینیات است نه بر مبنای پند و اندرز یا موعظه‌ی اخلاقی.

سلطه روح غریزی بر روح دوم، موجب می‌شود تعادل طبیعی در «کانون خواسته‌ها»، دچار اختلال گردد و خواسته‌ها بیشتر ماهیت غریزی پیدا کنند. در این صورت عقل نیز به بر آوردن همان خواسته‌های منفی خواهد پرداخت.

مطالعه در حیوان، و نیز بررسی انسان نرمال طبیعی، نشان می‌دهد که غریزه جنسی انسان بدون بهره‌کشی از عقل می‌تواند نقش خود را در طبیعت، کاملاً ایفا کند. به خدمت گرفتن عقل، غریزه را بشدت دچار زیاده‌طلبی و افزون‌خواهی غیر طبیعی، می‌کند که عقل بر علیه عقل کار می‌کند. خوشبختانه محافل علمی در پنج دهه اخیر به خوبی به این اصل توجه کرده است اما اذعان نمی‌کنند که در وجود انسان، یک خواهنده دیگر نیز وجود دارد که عقل را برای بر آوردن خواسته‌های همان خواهنده «و نیز برای هدایت غریزه» به انسان داده‌اند. موجود صرفاً غریزی هیچ نیازی به عقل و خرد، ندارد.

قرآن یوسف را زیبای خردمند معرفی می‌کند که به آن خواهنده‌ی دوم، پاسخ مثبت می‌دهد زیرا به آن برهان بصیرت دارد. زلیخا را زیبای بی‌خرد معرفی می‌کند که به آن خواهنده دوم اعتنا نمی‌کند یا توان اعتنا را از دست می‌دهد، آن را سرکوب و خرد را به استخدام غریزه می‌گیرد.

آرایش کرده خود را زیباتر می‌کند لیکن زیبایی‌ای که آن برهان را نقض می‌کند، درها را می‌بندد، سخنان تحریک‌آمیز می‌گوید: «هیت لک». این کارها

رفتارهایی هستند که حیوان از آن‌ها عاجز است. زیرا عقل ندارد که از آن سوء استفاده کند.

از دیدگاه قرآن، انسان وقتی که خرد را نیز به همراه نیروی انگیزاننده غریزه، در خدمت غریزه بگیرد، ممکن است خطرناک‌تر از حیوان باشد.^۱ اما اگر پاسخ غریزه را مطابق خود غریزه بدهد و عقل را از اختیار آن خواهنده‌ی دوم نگیرد، برتر از فرشته می‌شود.

ارجاع و اسلام:

گفته شد ادیان درباره‌ی زیبایی و زیبا خواهی، ارجاعی نیستند. نه همه زیبایی‌های اشیاء را در زیبایی خدا جمع می‌کنند، و نه همه زیبایی‌های اشیاء را در زیبایی شهوی جمع می‌کنند. هر زیبایی را به جای خود یک واقعیت می‌دانند و هر نازیبایی را نیز در جای خود یک واقعیت دیگر، می‌دانند. اگر منصفانه بنگریم فرقه‌های ارجاع‌گرا به صورت ریز و درشت از بیرون به درون ادیان وارد شده و خود را بر دین مربوطه تحمیل کرده‌اند.

در این میان دین میترائی و زردشتی را به حدی مخالف ارجاع می‌یابیم که به معنای «ارجاع ستیزی» می‌رسد. ستیزه‌ی دائمی نور و ظلمت، درگیری همیشگی یزدان و اهریمن، همان موضع درگیری خیر و شر است در اسلام. لیکن خیلی فرازتر و داغ‌تر که به هیچ وجه اندیشه ارجاع به آن راه نیافت، با این که در همسایگی تنگاتنگ با منبع تصوف یعنی هند و چین، قرار داشت.

زردتشیان در این اواخر تحت تأثیر صوفیان ایران، به نحوی به ارجاع متمایل می‌شوند. باید دو چیز را فراموش نکنیم: اول: چیزی بنام «گذر از هفت خوان» در فرهنگ میترائی و زردشتی وجود داشت. این اصل پی‌روان را تذکر می‌داد که جنگ نور و ظلمت در درون خود انسان نیز در جریان است و باید جان

^۱. کالانعام بل هم اضل. آیه ۴۴ سوره فرقان.

فَرَوَهَر را پاس بدارید تا هفت مرحله خطر را پشت سر بگذارید.^۱ تصوف پس از ورود به ایران این اصل (هفت خوان) را نیز در کنار آموزه‌های هندوئیسم به خدمت گرفت و نامش هفت مرحله سیر و سلوک با تعبیرات اسلامی گشت که در شعر مولوی هفت شهر نامیده شده:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

دوم: پیش‌تر نیز اشاره شد که زبان فارسی، زبان رسمی تصوف گشت، با گسترش تصوف در ممالک اسلامی، از مرز چین تا مراکش، دومین زبان در ممالک اسلامی شد. صدر قونوی تائیه ابن فارض را در مصر به زبان فارسی تدریس می‌کرد.

زردتشیان امروزی تمایل دارند متون بزرگ ادبی و هنری صوفیان از قبیل: دیوان حافظ، دیوان خواجوی کرمانی، کتاب‌های متعدد عطار، مثنوی مولوی و... را و نیز گستره زبان پارسی را از اطراف خود، کنار زنند و نوعی ارزش به آن‌ها بدهند. اما اگر من به جای آنان بودم از این تمایل پرهیز می‌کردم و دو واقعیت خیر و شر را دچار ارجاع نمی‌کردم.

گذشته از پایه‌ها و مبانی مشخص و اساسی که قرآن جهان بینی خود را بر آن‌ها بنیان می‌نهد، و صرف نظر از تأکیدی که این کتاب درباره واقعیت داشتن خیر و شر (هر دو) و واقعیت داشتن زیبایی اشیاء دارد، متون حدیثی و تشریحی قانون اسلام نیز بر این پایه استوار است. و هر محقق مشاهده می‌کند که میانه‌ای با ارجاع ندارد.

قرآن درباره‌ی یک زیبایی ویژه نیز سخن گفته است که بالاترین حد واقعیت گرائی در مسئله‌ی زیبایی را نشان می‌دهد: درباره منافع گوناگون دام داری به زیبایی آن در زندگی انسان نیز، توجه کرده و می‌گوید: «شبانگهان که دام‌ها را

^۱ آقای یزدانی موبد یار آتشکده محله بیوک یزد، در شرح ساختمان آتشکده به من توضیح می‌داد که هفت خوان در معماری و نقشه ساختمان آتشکده نیز پیاده شده است.

به استراحت‌گاه می‌آورید و سحر گاهان که آن‌ها را (دوباره) رها می‌کنید، منظره‌ی زیبایی برای شما پدید می‌آید.^۱

بعد از ظهر به روستا رسیده بودم، روستائی در جلگه سر سبز در آذربایجان غربی، در وسط روستا میدان وسیعی بود که هفت راه به آن می‌پیوستند، کوچه‌های این روستاها به دلیل اژابه‌های بزرگ «کل کش» که عرض شان به ۲/۵ متر می‌رسد، وسیع و معمولاً بیش از سه متر است آنان به گاو میش نر کل می‌گویند. سه کوچه در ضلع جنوبی میدان هر کدام با ۱۰ تا ۱۵ خانوار، بن‌بست هستند، راهی از گوشه جنوب غربی با عرض ۱۵ متر به روستاهای دیگر می‌رود، در مقابل آن راه دیگر از گوشه جنوب شرقی به باغات و مزارع می‌رود. در ضلع شرقی کوچه‌ای به عرض ۴ متر با ۱۰ خانوار، بن‌بست است، کوچه‌ای در زاویه شمال شرق باز به عرض ۴ متر، طولانی و بیشترین خانواده‌های ده را در خود جای داده که به باغات و مزارع منتهی می‌شود. در گوشه شمال غربی کوچه‌ای به عرض ۶ متر ۱۲ خانوار را در خود جای داده و در آخر روستا با کوچه شمال شرق به هم می‌رسند. خانه‌های زیاد دیگری نیز هستند که درشان به خود میدان باز می‌شود. مجموعاً حدود یک صد خانواده در آن زندگی می‌کنند.

آفتاب غروب می‌کرد، میدان بزرگ روستا آرام و ساکت بود، سکوتی که نشان می‌داد سر صبح همه مردم، پیر و جوان، زن و مرد، را به سوی باغات و مزارع گسیل داشته اینک در آن آرامش در انتظار استقبال و پذیرائی از آنهاست که بر گردند. سکوت در هم شکست دخترکی ترکه به دست ده - یازده برّه و بزغاله را از راه شماره پنج وارد میدان کرد. همزمان با او سر و کله پیرمردی با شش ماده گاو از راه شمال غربی پیدا شد. آن گاه پشت سر هم، مرد و زن و نوجوان، هر کدام دام‌هایی در پیش، یا کوله بار علف سبز بر دوش، یا سوار بر اسب با بسته‌ای از علف بر دوش اسب، وارد میدان شده و به یکی از

^۱ پیامی از آیه ۶ سوره‌ی نحل «و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون».

کوچه‌های هفتگانه می‌رفتند. معمولاً جهت حرکت شان مخالف همدیگر بود. در آن هیاهوی در هم پیچیده، صدای خسته نباشی که به همدیگر می‌گفتند شنیده می‌شود. مش خاتون از باغ می‌آمد افسار یک قوچ نر را به دست داشت که معلوم بود حیوان را هر روز به باغ می‌برد و برای قلیه‌ی زمستان چاقش می‌کند. شوهرش حبیب گوسفندها را وارد میدان کرد.

کل‌ها «گاو میش‌های نر» که وارد میدان می‌شدند پدیده دیگری رخ می‌داد گوئی در آن هیاهوی درهم و برهم یک ماجرای جدی رخ داده است، کلبانان با چوب کلفت در دست گاهی از پشت سر کل نر و گاهی به سرعت در پهلوی آن و گاهی در جلو آن با دستپاچگی، می‌رفتند که مبادا کل نر^۱ با مشاهده‌ی کل نر دیگر که احیاناً از کوچه دیگر وارد میدان می‌شود، به حمله در آید، بدیهی است تک او با پاتک طرف مقابل روبه رو خواهد شد، نه تنها خطر جدی برای خود کل‌ها بود، احتمال پای مال شدن گوسفند و بره و بزغاله و گوساله، نیز بود. و حتی ممکن بود جان انسانی نیز در آن میان از بین برود. به گردن کلفت برخی از کل‌ها زنجیر کلفت درازی آویخته است که آن را از حمله باز دارد یا دستکم قابل کنترل کند.

این شور و هیجان، سر و صدای انسان‌ها، بع بع بره و گوسفند، مامای گاوان و... سیمای زیبایی را در میدان به وجود آورده بود، گوئی همان نیست که ساعتی پیش سکوتش هر دل زنده را غمگین می‌کرد. حیف که همه مردم و دام‌ها که از باغات و دشت بر می‌گشتند وارد میدان نمی‌شدند آنان که خانه‌هاشان در ورودی کوچه‌های چهار گانه بود به میدان نمی‌رسیدند.

فردا صبح باز در گوشه‌ای به نظاره میدان ایستادم، اگر در مغرب دیروز دام‌ها به عشق فرزند و مادری و به خاطر استراحت، در رسیدن شتاب داشتند و مردمان خسته به دلیل رضایت از کسب و کار روزانه و پیوستن به جمع خانواده

^۱ کل نر است. اما این اصطلاح خود آنان است که با آوردن لفظ «نر» مرادشان کلترین کل هاست.

و با روحیه شاد می‌آمدند، اینک در آن هوای صبح، دام‌ها با احساس آزاد شدن در هوس گیاه سبز مراتع، و مردان و زنان به عشق پروراندن و پرورش محصول، از کوچه‌های هفتگانه به میدان وارد می‌شوند و از راه دیگر خارج می‌شوند. باز همان منظره‌ی زیبا و پر از تحرکات حیاتی، در جهت عکس حرکت‌های منظره پیش، در جریان بود.

بیش از ۴۰ سال است هر وقت این آیه قرآن را می‌بینیم منظره مزبور در نظرم زنده می‌شود. عمق و گستره شگفتی، از معنی آیه برایم روشن می‌گردد.

در قرآن جمله‌ای یافت نمی‌شود که بگوید «خدا جمیل است»، یا نسبت زیبایی به خدا بدهد. زیرا خدا زیباست اما نه از سنخ زیبایی که بشر بتواند آن را درک کند. اسلام انسان را به خدا شناسی مکلف کرده است اما به هیچ وجه به «شناخت زیبایی خدا» مکلف نکرده است. اگر انسان در صدد شناخت زیبایی خدا باشد آن را هم‌سنخ زیبایی‌های مخلوقات خواهد یافت. چون غیر از این راهی برای بشر نیست، چاره‌ای ندارد مگر این که او را به لعبتی زیبا تبدیل کند و با ادبیاتی که درباره‌ی معشوق غریزی جنسی، می‌سراید درباره‌ی خدا به سرایش پردازد.

از نظر قرآن، هر چیزی که انسان بتواند آن را درک کند، پدیده است. خواه محسوس به حواس پنجگانه باشد و خواه با حس دیگر و نیروی دراک دیگر، عقل و هر نیروی درک کننده در وجود بشر، خود پدیده و مخلوق هستند و از درک ذات خدا عاجزند مگر ابتدا او را به مخلوق تبدیل کنند سپس درباره‌ی او به شناخت پردازند. انسان فقط می‌تواند (و باید) درک کند که خدا وجود دارد، جهان و اشیاء جهان را «ایجاد» کرده و آن را اداره می‌کند.

ارجاع منظره‌ی مذکور در بالا و زیبایی آن به زیبایی خدا، کاملاً غیر منصفانه است. غیر منصفانه در حد ارجاع ویل دورانت که به نظر او آن منظره نیز به غریزه‌ی جنسی بر می‌گردد. هر دو در واقعیت‌گرا بودن و عدم آن، و در

منصفانه و غیر منصفانه بودن، مساوی‌اند، و شاید ارجاع دوران‌ت نسبت به آن، واقع‌گرایانه است. و هر دو، سرانجام به سرایش ادبیات غریزی جنسی می‌رسند.

دوران‌ت می‌فهمد و در می‌یابد که ادیان در مسئله زیبایی و در هر مسئله دیگر، ارجاعی نیستند و به همین دلیل بر آن‌ها می‌شورد و در صدد به لرزه در آوردن استخوان‌های الهیات، بر می‌آید، که پیش‌تر دیدیم. اما گروه ارجاعی مقابل او، ارجاع خودشان را عین ادیان و جان مایه اصلی هر دین، می‌دانند. اگر عملکرد و بیلان کاری هر دو ارجاع را در عینیت تاریخ بنگریم آن دو را در نوبت تکراری، می‌بینیم که گاهی این و گاهی آن، به سراغ ادیان آمده‌اند، از ادیان دیرین تا آخرین ادیان، در مقطعی از تمدن مصر و نیز در تمدن بابل کاهنانی بوده‌اند که از غیب خبر می‌دادند. در عصر سلیمان کاهنان دیگری بوده‌اند که با رابطه با موجودات نامرئی مثلاً جَن، گاه گاهی خبر از غیب می‌دادند، اما نتوانستند بفهمند سلیمان که در آن اطاقک بالای کاخ ایستاده، مرده است، با این که روزهایی از مرگ او گذشته بود. پس از عیسی همیشه در میان مسیحیت کاهنانی مانند نوستر آداموس بوده‌اند. در میان عرب پیش از اسلام نیز کاهن نامدار سطح و کاهنه‌ی معروف زرقاء را می‌بینیم. در آخرین مبحث، یعنی «نگرش منفی سه دین بر برخی هنرها»، خواهد آمد که در ادیان نخستین، کهانت نیز به نوعی جایگاه و نقش داشته است به تدریج با توسعه جامعه بشری، از متن دین کنار رانده شده تا این که در سه دین اخیر (یهودی، مسیحی و اسلام) تأکیداً تحریم شده است.

از نظر علمی جاذبه و عامل موفقیت این گونه عرفان‌ها در این است که خدا را برای بشر، دست یافتنی، می‌کنند. خدا را در عین نامرئی بودن مرئی کرده و دست انسان را به دست خدا داده و فاصله وجودی خالق و مخلوق را از بین می‌برند و آن دو را همسرخ می‌کنند. همه چیز یکی می‌شود و همه زیبایی‌ها به زیبایی خود خدا برگشت داده می‌شود.

قبیله زن سالار «آگاتیرس» که شاخه‌ای از ساکاها بودند و همزمان با داریوش هخامنش و در جانب شرقی رودخانه دنیپر زندگی می‌کردند، و یا قبیله‌ای بنام «آمازون» در زمان حمله اسکندر به ایران، در شمال شرقی خزر می‌زیستند و زن سالار بودند، یا فلان قبیله کوچک در خلال فلان جنگل، زمانی به طور مادر سالار زندگی می‌کردند، نمونه‌هایی از ارجاع ویل دورانتی هستند.

در این میان عرفان کاهنان عرب در زمان سبط و زرقاء، یک ویژگی دارد: با این که با یک جریان کمونیسم جنسی که «سفاح» نامیده می‌شد، همراه بود^۱ نه مبتنی بر ارجاع همه زیبایی‌ها به غریزه جنسی بود و نه مبتنی بر ارجاع هر زیبایی به زیبایی خدا. واقعیت گرائی در زیبا خواهی کاملاً در میان مردم عرب، محفوظ بود. زیبایی هر شیء را مال خود آن شیء می‌دانستند. اشعار عرب جاهلی حتی در شدیدترین حالت رؤیائی زیبایی را از معشوق به متعلقات او سرایت می‌دهد مثلاً (سگ لیلی را هم زیبا می‌بیند)، اما نه بر عکس. یعنی چنین نیست که زیبایی‌های چیزهای دیگر را در معشوق جمع کند و از این رهگذر با عرفان کهناتی خود همه‌ی زیبایی‌ها را به خدا برگرداند.

می‌توان گفت عرب پیش از اسلام از طریق زیبایی به سوی خدا نمی‌رفت، زیبایی را صنع و مخلوق خدا می‌دانست که در اشعار پیشینیان عرب، مشهود است. بت‌های عرب که خدایان کوچک‌شان شفیعان خدای واحد، و نیز هر کدام سمبل یک قوم و خانواده بودند، به صورت تندیس‌های سنگی، چوبی، گلی، اما نازیبا ساخته می‌شد. نه به این معنی که خدای‌شان را نازیبا می‌دانستند، به این معنی که زیبایی مورد نظر و مورد درک بشر را سزاوار خدا ندانسته و او را لعبت نمی‌دانستند. و چون اسلام در زمانی ظهور یافته که تاریخ بر همه چیز مسلط بود و از تحریفات اساسی جلوگیری می‌کرد. بنابراین عرب پیش و بعد از اسلام می‌تواند معیار مطمئن‌تری برای بحث ما باشد. نمی‌توان انکار کرد که

^۱ عرب‌ها پیش از اسلام (مانند مردم امروز سوئد) دو نوع روابط جنسی داشتند یکی را سفاح و دیگری را نکاح می‌نامیدند. اسلام سفاح را تحریم و نکاح را تشویق کرد. سفاح فاقد حقوق و عقد، بود.

اسلام نقاشی و مجسمه سازی را خوش نمی‌دارد و حضور این دو را در مساجد اکیداً ممنوع کرده است. شاید فکر کنیم که چون اسلام با بت پرستی مبارزه کرده و در ویرانه‌های بت پرستی رشد یافته، با نقاشی و مجسمه سازی میانه خوبی ندارد. همان طور که دین موسی از مجسمه گوساله سامری دچار خطر شده بود و اگر اجل موسی سر می‌رسید و به میان مردمش بر نمی‌گشت الوهیت گاو سامری قوی‌تر و محکم‌تر از گاو مصری و هندی می‌گشت.

لیکن برای رسیدن به حقیقت این مطلب، ابتدا باید مسئله‌ی زیبایی را از مسأله هنر جدا کرد، خواه یک اثر هنری زیبا و خواه یک اثر هنری فارغ از زیبایی و اسلام زیبایی را دوست دارد و به آن تشویق می‌کند. ولی نسبت به هنر سخن دیگر، دارد. باز باید هنر را به دو بخش تقسیم کرد: نوع اول: هنر برای خلق یک اثر هنری یا یک اثر صرفاً هنری بدون عنصر زیبایی. نوع دوم: هنری که هم آغوش و در هم پیچیده با علم و صنعت باشد مانند معماری، پزشکی، باغداری، دام داری، به ویژه هنرهایی که با هوا و آب سر و کار دارند. و در یک عبارت دیگر: هنر نوع دوم آن است که به هیچ وجه از «علم» جدا نباشد، به طوری که بتوان به آن هم اثر هنری گفت و هم اثر علمی. هم اثر هنری گفت و هم اثر صنعتی.

صنعت‌گر هنرمند، پزشک هنرمند، مهندس و معمار هنرمند، باغدار هنرمندی که با پیوند درختان، تنها نارنج را به انواع مرکبات تبدیل کرده، و... این نوع دوم تا جائی در اسلام تشویق شده که «قیمت هر کس هنر اوست»^۱.

اما نسبت به نوع اول - یعنی هنری که فارغ از علم و صنعت باشد خواه برای ایجاد یک اثر زیبا، یا یک اثر صرفاً هنری و بدون زیبایی - نظر اسلام باز آن را به دو بخش تقسیم می‌کند: تندیس و تصویر از حیوان و انسان. و تندیس و تصویر از چیزهای دیگر. بخش دوم حلال و جایز است. در بخش اول تندیس

^۱ علی (ع): قیمة المرء ما یحسنة. نهج البلاغه، کلمات قصار.

را تحریم کرده است و درباره تصویر مسامحاتی وجود دارد که موجب شده فقها نظریات مختلف و متفاوت بدهند، اما اخیراً مشاهده می‌کنیم که فقهای سنی و شیعی اجازه می‌دهند که از خودشان عکس برداری یا فیلم برداری شود.

درباره‌ی نگهداری تندیس‌های هنری نیز همان تسامح و تفاوت نظرها هست.^۱ یعنی با این که ایجاد و ساختن تندیس تحریم شده، در نگهداری آن تسامح دیده می‌شود.

تیتوس بورکهارت: می‌گوید: «هنرمند نو مسلمانی نزد عباس عموی پیامبر شکایت کرد که دیگر نمی‌تواند نقاشی (یا پیکر تراشی) کند. توصیه‌ی شیخ بزرگ به وی این بود که هنر خود را به ترسیم نقوش گیاهان و [یا] جانوران موهومی که در طبیعت وجود ندارند، مصروف دارد».^۲ او این سخن را از منابع مسلمانان سنی آورده است. لیکن می‌تواند با نظر شیعی نیز سازگار باشد که می‌بینیم انواع انیمیشن، در ممالک اسلامی رواج دارد. هم تولیدشان جایز دانسته شده و هم نگهداری‌شان. مگر شامل محرّمات دیگر، باشد.

تسامح در نگهداری تندیس که در بالا مذکور شد، علاوه بر متون نظری، در عمل نیز دیده می‌شود. مجسمه‌ای از فردوسی و یک مجسمه‌ای سمبلیک (در میدان حرّ تهران) از امواج شدید انقلاب اسلامی در امان ماندند. و مهم‌تر این که تندیس‌ی از محمد بن زکریای رازی و نیم تنه‌ای از سید حسن مدرس، پس از انقلاب در تهران نصب شده‌اند. تقریباً در اکثر شهرهای ایران تندیس‌هایی از اشخاص معین هست که همگی پس از انقلاب نصب شده‌اند. و تندیس‌های عروسکی در همه خانه‌ها هستند. البته این دو مورد اخیر را نمی‌توان به حساب فقهی فقیهان گذاشت.

^۱ شیخ مرتضی انصاری، مبحث «تصویر» از مکاسب محرّمه.

^۲ هنر مقدس ص ۱۵۳، ترجمه ستاری.

با این روند می‌بینیم که مسئله هنر در اسلام به فروع متعدد و اقسام مختلف تقسیم می‌شود. جهت‌های متعددی در آن در نظر گرفته می‌شود، خردورزی با احساسات هنری به نوعی در هم آمیخته می‌شوند و در این بین تعارضاتی پیش می‌آید. اما زیبایی و زیبایی خواهی و یا هنر هم آغوش با علم و صنعت جایگاه بلندی در اسلام می‌یابد، زیبا کاران علمی و صنعتی، مقام رفیع می‌یابند که به جمع بودن صیغه «الخالقین» در قرآن می‌بالند «فتبارک الله احسن الخالقین». خدای قرآن وقتی این آفرین را به خود می‌گوید که از آفریدن زیباترین موجود و زیبا شناس‌ترین موجود، یعنی انسان، سخن می‌گوید. موجودی که زیست شناسی توصیفی، آن را تا حد حیوان تنزل می‌دهد و با پسوند «برتر» خود را معذور می‌دارد.

پیروان ادیان مختلف به ویژه مسلمانان و در میان‌شان به ویژه شیعیان، در اثر پافشاری به فیکسیسم و اصرار به خلق الساعه‌ای بودن آفرینش انسان، همه علوم انسانی را در اختیار توصیف‌گران گذاشته و خود را از طرفداران «توضیح و تبیین‌های غیر علمی درباره انسان» قلمداد کردند. مخالفت با اصل و اساس ترا نسفورمیسم و آفرینش تطووری که اصل مسلم علمی است، آنان را از عنوان علمیت و دانش‌گرایی، خارج کرد. ادیان به خرافه و موهوم اندیشی متهم شدند در نتیجه زمام امور انسانی در دست روش و سبک توصیفی (که خود غیر علمی بود) قرار گرفت.

این که می‌گوییم «به ویژه شیعیان»، برای این است که متون شیعی در پیدایش آدم به هیچ وجه فیکسیست نیست و در عین حال انسان را از نسل حیوان، نمی‌داند. توضیح علمی زیبا و دلنشین در اصل مسلم تطوور می‌دهد. در کنار شجره تطوور، (به قول باغ داران) پاجوش زیبایی را نشان می‌دهد که درخت جوان آدم و انسان است و انسان شاخه درخت کهن تطوور، نمی‌باشد.

یهودیانی از قبیل کعب الاحبار، تمیم داری، وهب بن منبه و امثال‌شان، اصل فیکسیسم را به درون اسلام نفوذ دادند و از آن جا به شیعه نیز نفوذ کرد. و

شگفت این که این گروه یهودان تنها باورها و عقاید خودشان را به اسلام وارد نکردند، موضوعاتی را به ذهن فردی و جمعی مسلمانان نفوذ دادند که خودشان به آن‌ها باور نداشتند مانند حکومت سلیمان بر کل جهان و ده‌ها موضوع دیگر در امور اجتماعی، تاریخی و تبیین‌های آفرینشی.

اسلام، انسان را نیازمند زیبایی و زیبا خواهی، می‌داند اما خدا را نیازمند هیچ چیز نمی‌داند. خالق زیبایی، آفریننده‌ی زیبایی‌ها نیازی به آن‌ها ندارد. خدای اسلام کاخ نشین نیست، مسجدها را ساده و بی‌پیرایه می‌خواهد، تذهیب مسجد، محراب و قرآن را ممنوع کرده است.

فرق است میان «نفس کشی رهبانی» و قانونمندی درباره‌ی زیبا خواهی. در حیات انسانی غریزه با روح دوم که زیبا خواه است همراه می‌شود. از باب مثال، وقتی که انسان می‌خواهد به غریزه‌ی غذا پاسخ دهد، زیبایی رنگ غذا، ظرف غذا، برایش مهم است، غذا را که بیش از چند دقیقه در پیش رو نخواهد بود با برگ‌های جعفری آرایش می‌دهد درباره‌ی دیگر غریزه‌ها نیز چنین است.

رهبانیت در اصل در صدد مبارزه با غریزه جنسی است نه ترک زیبایی‌ها. لیکن به دلیل همراهی غریزه با روح دوم که زیبا خواه است، بی‌درنگ به ترک زیبایی، سرایت می‌کند و رهبانیت سر از ملامتیه در می‌آورد. همین طور کهانت هندوئی.

عنصر تحمل درد و رنج برای قرب به خدا، جان مایه‌ی رهبانیت است که در اسلام یکی از محرمات می‌باشد و ارضاء غریزه جنسی یکی از واجبات است. درست است اسلام منشأ زیبا خواهی و منشأ غریزه جنسی را دو سر چشمه مستقل و جدا از هم می‌داند، اما به درهم تنیدگی این دو، در فعلیت خارجی توجه شایان دارد. سرکوبی غریزه جنسی در عینیت زندگی با سرکوبی زیبا خواهی، ملازم است و در نتیجه هر دو سرکوب شده و مسلک ملامتی‌گری، پدید می‌شود.

تیتوس بورکهارت: در «هنر مقدس» با این که هنر وارداتی هندوئیسم را به حساب اسلام می‌گذارد، لیکن به خوبی دریافته است که اسلام زیبا خواهی و هنر وارداتی را نیز به عقلانیت و واقعیتگرایی خود بر می‌گرداند، گاو بالدار و عقاب پلنگ وار آریائی، تخیلات سحرآمیز بابلی، تخیلات موهوم هندوئیسم و رهبانیت هندوئی و مسیحیت را، با عقلانیت و نظاممندی خردورزانه، اصلاح کرده است. با این که بورکهارت آن چه در میان مسلمانان می‌بیند همان را هنر اسلامی می‌نامد حتی آن بخش‌های آن که مورد امضای اسلام نظری، نیست. می‌گوید: «آن اشکال و صور به طور ضمنی، در حکم رجعت آگاهانه اسلام به نظام اولای اشیاء و امور، یعنی دین الفطره است. اسلام این عناصر کهن وش را جذب کرده به انتزاعی و کلی‌ترین نسخه متداول‌شان تبدیل و تأویل می‌نماید. یعنی به نوعی طراز و یک دست و هموار می‌کند و بدین طریق هر گونه خصیصه جادوئی و سحرانگیز را از آن‌ها می‌گیرد، و در مقابل بدان‌ها بصیرت عقلانی نوینی که تقریباً می‌توان گفت واجد ظرافتی روحانی است، می‌بخشد»^۱.

مرادش از «انتزاعی و کلی»، احترازی است که هنر در جامعه مسلمانان از رئالیسم دارد، و نیز از هلنسیسم در پرداختن به پیکر و اندام‌های انسان، پرهیز می‌کند.

شگفت است: اسلام انسان را موجود دو بعدی و دارای دو روح «غریزه و روح دوم» می‌داند، اما در عینیت زندگی آن دو را از هم تجزیه نمی‌کند، هیچکدام را فدای دیگری نمی‌کند، تنها به قانونمند کردن غرایز بر نخ عقلانیت، بسنده می‌کند. اما بینش‌های دیگر با این که انسان را یک موجود تک بعدی و تک روحی می‌دانند، همین روح تک، را تجزیه می‌کنند، رهبانیت مسیحی و بودیسم بر این تجزیه استوار است که غریزه کشی در آن‌ها یک اصل است. قرآن جدی‌ترین کتاب دینی است و قاطع‌ترین منطق را دنبال می‌کند در عین

^۱. همان، ص ۱۴۵.

حال به ظریف‌ترین عناصر زیبایی در فرازترین بینش واقع گرائی، می‌پردازد: «قاصرات الطَّرف» با تعبیری که مفهوم آن هم خیلی روشن و هم به حدی غیر قابل توضیح است که با بیان قلمی چند صفحه را لازم گرفته است و نویسندۀ در آخر ناچار است بگوید: فهم این معنی دریافتنی است نه یاد گرفتنی.

طَرَف، یعنی پلک چشم، اما نه در هر صورت، پلک در صورتی طرف نامیده می‌شود که در حال حرکت باشد. و نه آن حرکتی که برای بستن چشم است. آن حرکت سریع که فقط یک «آن» با پلک پائین تماس سریع داشته باشد و هرگز به معنی بستن نرسد.

قاصر در این تعبیر به معنی کوتاه نیست، به معنی - به اصطلاح - «جمع و جور بودن» است هم به معنی سرعت در تماس آنی است (آنی در آنی) و هم به معنی جمع و جور بودن. تا در همان تماس آنی نیز منظره‌ی «لب شتری» را به نمایش نگذارد. و نیز هنگامی که چشم باز است پلک‌ها طوری به هم نزدیک نباشند که دهانه صدف گوش ماهی را تداعی کند. و پلک طوری در زیر ابرو جمع گردد که چشم بر آمده‌ی قورباغه را تداعی نکند. وقتی که «قاصرات» با «طرف» همراه می‌شود باری از معنی «معصومانگی» و حیاء، را نیز می‌رساند. نه هر معصومانگی و حیاء، آن معصومانگی و حیاء که خود چاشنی دیگر می‌شود و آن زیبایی را در نفوذ به عمق جان زیبا خواه، دو چندان می‌کند.

من نمی‌خواهم آن چندین صفحه را در این جا توضیح دهم و در آخر بگویم: در یافتنی است نه یاد گرفتنی. در همین جا می‌گویم دریافتنی است. اما بدون اغراق می‌گویم: در این تعبیر دو کلمه‌ای، چنان زیبا شناسی دقیق و عمیق نهفته است که در هیچ اثر علمی و هنری یافت نمی‌شود. این ترکیب دو کلمه‌ای در سه سوره از قرآن آمده در هر کدام یک زیبایی دیگر را به دنبال دارد.^۱

^۱. سوره صافات، آیه ۴۸ - سوره ص، آیه ۵۲ - سوره الرحمان، آیه ۵۶.

در این جا به یک اصل مهم می‌رسیم: این تعبیر دو کلمه‌ای، با همه‌ی بار معنایی عمیق در عین حال گسترده، و ریز بینی و ظرافت شناسی در عین حال جمع میان زیبایی جسمی با «زیبایی حرکت». باز در عین حال جمع میان زیبایی جسمی و زیبایی حرکت با زیبایی حیائی «معصومانگی و حیاء ویژه»، توانسته از عرصه‌ی واقعیت خارج نشود. هیچ کمکی از رؤیا پردازی شاعرانه و خیال گرایی، نگرفته است.^۱

ممکن است یک هنرمند نقاش یا پیکر تراش شاهکاری را خلق کند بدون بهره‌برداری از رؤیا، اما در هنر بیان، هیچ هنرمندی قادر نیست بدون بهره‌گیری از خیال و واژه‌های مربوط به خیال، یک اثر معمولی را به وجود آورد تا چه رسد به شاهکار و تا چه رسد به این تعبیر دو کلمه‌ای. اگر یک مسلمان همین تعبیر دو کلمه‌ای را دلیل الهی بودن قرآنش بداند، باید به او حق داد. که سخن خدا خدای سخن‌هاست. و آن چه در اسلام هست، «ترک لذت» نیست، قانونمند کردن لذت خواهی است، و فرق رهبانیت با عقلانیت در این نکته است. آن چه که یک شاعر مسلمان می‌گوید:

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر لذت تن، لذت ندانی

با بینش اسلام فرق دارد و مصداق تجزیه است هم تجزیه لذت است و هم تجزیه خود انسان. اگر مصرف مواد الکلی یا مواد مخدر تحریم شده، تحریم یک لذت نیست، زیرا اسلام این عمل را ابتدا «ترک عقل» می‌داند که شخص مصرف کننده از مسئولیت خردورزی، آسوده می‌شود و سپس این آسودگی را نوعی لذت گمان می‌کند. لذت شناسی قرآن بر انسان شناسی ویژه قرآن، مبتنی است از دیدگاه اسلام، انسان غیر مسئول و فارغ از عقلانیت، انسان نیست تا التذاذ او موضوع لذت شناسی باشد. او بیمار است باید درد شناسی و درمان

^۱. یک تعبیر دو کلمه‌ای دیگر نیز در سوره‌ی واقعه هست: «عربا اترابا». و همچنین در سوره نبأ: «و کواعب اترابا».

شناسی شود. و مصرف کم یا زیاد فرقی ندارد. زیرا به هر میزان که توهم لذت می‌کند به همان میزان حس مسئولیت را از دست داده است.

قانونمندی در امر زیبایی و زیبا خواهی و در امر لذت و لذت خواهی - چنان که بینش اسلام در هر امر دیگر نیز چنین است - اگر با ترک آن امر اشتباه شود، قهراً سر از «ارجاع» در می‌آورد. و چون معنی ارجاع «ناچیز دانستن زیبایی‌های واقعی و در صدد جلب زیبایی مرجع» است، شخص نیازمند می‌شود که زیبایی‌های واقعی را ابزار آن هدف رؤیائی کند و به جای ترک آن‌ها بشدت به آن‌ها پردازد، آن چه در حقیقت ترک می‌شود «قانون» است نه لذت. که «شریعت فدای طریقت» می‌شود. همان طور که بزرگانی از جمله ملا صدرا گفته‌اند «المجاز قنطرة الحقیقة» و همجنس گرائی را لازم دانسته‌اند.

امروز ما نمی‌توانیم با تسامح عوامانه، جامعه شهر سدوم را مردمانی مجرم بدانیم که فرهنگ و رفتارشان بر هیچ فلسفه‌ای مبتنی نبود، همان طور که زیبایی همجنس گرائی در نظر جامعه سوئد، بر فلسفه «انسان حیوان برتر است» و بر اصل «اصالت شهوت» مبتنی است، جامعه سدوم نیز بی‌حرف و سخن، بی فلسفه و بی‌توجیه، نبوده است. و دیگر روشن و مسلم شده است که هیچ جامعه‌ای در تاریخ، بی فلسفه و بی حرف و بدون استدلال، نزیسته است.

ارجاع زیبایی‌ها، خواه مرجع آن خدا باشد و خواه (به قول ویل دورانت) شهوت جنسی باشد، سرانجامش بنوعی به همجنس گرائی می‌رسد. و این علاوه بر ملاحظات و دقت‌های نظری، تجربه‌ی عینی و عملی تاریخ است. این «سرانجام»، هر چه هست و به قول ریمون آرون ممکن است در جامعه‌ای یا در بینش یک فرقه‌ای، یک رفتار معصومانه، تلقی شود.^۱ اما از دیدگاه قرآن مسلمانان، بشدت نکوهش شده است که خطاب به مردم سدوم می‌گوید: «شماً در میدان عمومی به عملی منکر مبادرت می‌کنید که هیچ موجودی در عالمی از

^۱ مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ص ۳۵۲، ترجمه پرهام.

عوامل به آن مبادرت نمی‌کند».^۱ در عالم فیزیک و جمادات، دو قطب همجنس یکدیگر را دفع می‌کنند، در جانداران از جنیندگان ریز تا بزرگترین حیوان، نیز چنین است.

ممکن است یک شخص سوئدی بگوید «انسان که جماد نیست و در حیوان بودن نیز حیوان برتر است». و این گرایش را به حساب همان برتر بودن بگذارد و دافعه را به جاذبه، تبدیل کند، نازیبا را زیبا ببیند. اما لفظ «منکر» در قرآن یعنی آن چیزی که روح دوم از آن متنفر است، و در این مورد خاص معتقد است که روح غریزی نیز از آن تنفر دارد، و این منکر از دیدگاه هر دو روح انسان، منکر و نازیباست. بنابراین باز مسئله بر می‌گردد به «انسان شناسی» که اگر انسان آن است این یکی بیماری است و اگر انسان این است آن دیگری بیماری است. در نتیجه یا ارجاع زیبایی‌ها به یک مرجع واحد، درست است و یا عدم ارجاع آن‌ها.

در ادبیات قرآن، لفظ «منکر» در مقابل لفظ «معروف» قرار دارد. منکر در اصل رفتاری است که روح دوم انسان، آن را نازیبا دانسته و از آن نفرت داشته باشد. و معروف آن رفتاری است که روح دوم با آن دوست و آشنا است و آن را می‌خواهد و زیبا می‌داند. منکر یعنی نازیبا و پلشت، و معروف یعنی زیبای دلنشین. در این جا با لفظ منکر در سیاق «تعجب»، به مردم سدوم می‌گوید: موجوداتی که درکی از زیبایی ندارند به این رفتار نازیبا، نمی‌گیرند، انسان زیبا شناس چرا به نازیبایی می‌گراید؟! و دقیقاً نظر می‌دهد که چنین گرایشی انحراف و بیماری است که باید حیوانات از این که به آن دچار نمی‌شوند احساس خوشبختی کنند.

باز هم به خاطر سوئدی‌های گرامی که قانونمندترین جامعه موجود (در غیر از مسئله مذکور) هستند، حتی قانونمندی‌شان به سگ‌های‌شان نیز سرایت کرده

^۱. پیامی از آیه‌های ۲۸ و ۲۹ سوره‌ی عنکبوت.

است^۱ و این ویژگی‌شان را از نزدیک بررسی کرده‌ام. و نیز به خاطر آنان که اول زیبایی‌های واقعی را «مجاز» می‌نامند، سپس آن مجاز را فنطریه‌ی حقیقت، می‌دانند، از نو تکرار می‌کنم: من در مقام داوری و در صدد تعیین حق و باطل نیستم، کاری با درست و نادرست، غلط و صحیح، ندارم، حتی در این رساله در پی «حقیقت و حقایق» نمی‌باشم، یک بحث به محور «واقعیات علمی» را دنبال می‌کنم، بینش هر فرد و هر گروه، هر فرقه و هر دین و آئین، برایم محترم است. در این مبحث می‌کوشم ماهیت اسلام و اقتضاهای حتمی آن را درباره‌ی «زیبایی» توضیح دهم، سازگاری و عدم سازگاری آن را با «ارجاع» در زیبا شناسی، بررسی کنم. کاری که به حد امکان درباره‌ی میتراثیسم نیز انجام دادم و یا درباره‌ی دیگر ادیان و دیگر بینش‌ها.

تنها در یک چیز به دنبال صحیح و ناصحیح هستم و دیگران را به داوری می‌طلبم و آن «تعریف صحیح از انسان» است که تعریف تک بعدی را نمی‌پذیریم و پیشنهاد تعریف دو بعدی را، می‌دهم، و همه‌ی این مباحث به محور زیبا شناسی به خاطر این است که گمشده ما را در «انسان شناسی» بهتر نشان می‌دهد و زمینه را برای آن پیشنهاد آماده می‌کند. همان طور که در مقدمه آورده‌ام.

بهشت:

قرآن مسلمانان با منطق ویژه‌ی خود، ارجاع را حتی در عالم آخرت مورد نظر خود، بر نمی‌تابد. آن جا را نیز جهانی مادی جسمانی لیکن در افق بالائی از کمال، معرفی می‌کند در حدی که چیز نازیبا با مصداق «شر» در بهشت، نیست. در عین حال زیبایی آن نیز «زیبایی مطلق» نیست. مطلق فقط خداست و چون مطلق است قابل «رسیدن» نیست، نیل به وجود مطلق، برای موجودی که خود پدیده است، محال است. و سخن از حور و قصور، تخت و سریر، پرنیان و

^۱ وقتی که چراغ عبور پیاده قرمز می‌شود، سگ می‌ایستد تا چراغ سبز شود، آن گاه عبور می‌کند.

استبرق، نهر و جوی، درخت و گیاه، غذاها و نوشابه‌های گوناگون، و... بالاخره باز هم بالاخره همه چیز به «لذت» و «زیبایی» منتهی می‌شود. می‌توان گفت از دیدگاه قرآن، هدف از آفرینش، زیبایی است. اما نه زیبایی ارجاعی.

مطابق توضیحات قرآن و حدیث‌هایی که به محور آن وارد شده‌اند، در آن جا هیچ نیازی به قانونمندی نیست. زیرا جهانی است بدون «شر» و بدون نازیبایی. عالمی است مثبت و استعدادی برای بدی‌ها و بدخواهی‌ها، ندارد. بهشت در این جهت سخت بی‌استعداد است. آن «نسبیت تک بعدی»^۱ که دوست داران ارجاع، در این جهان، تصور می‌کنند، در این جا نیست در آن جا هست. در این جهان نور و ظلمت میتراثیزم و خیر و شر از نظر اسلام، درگیری یزدان و اهریمن میتراثیزم و مبارزه جبرئیل و ابلیس از نظر اسلام، دو قطب مخالف و متدافع‌اند که بنیان این جهان بر آن نهاده شده است.

انسان بهشتی هر چه بخواهد و هر رفتاری بکند آزاد است^۲ چیزی بنام قانون و قانونمندی در آن وجود ندارد. زیرا که نه بدی هست نه بدخواهی، نه نازیبایی هست و نه امکان انحراف و بیماری. یعنی آن چیزی که ارجاع لیبرالانه دنبال آن است در آن جاست نه در این دنیا. ارجاع لیبرالیزه مانند ارجاع الهی‌مند در صدد چیزی است که لازمه آن انکار قطب منفی این جهان است و یا دستکم نادیده گرفتن آن، و یا دستکم‌تر کوچک و بی‌اهمیت انگاشتن آن.

پیش‌تر سخن ویل دورانت را دیدیم که: «وقتی که احساس می‌کنیم که دیگری می‌خواهد همسرمان را از دستمان بگیرد، همسرمان در نظرمان زیباتر جلوه می‌کند، ای کاش ما را طوری آفریده بودند که همیشه چنین بودیم». بهشت از دیدگاه اسلام همین طور است که دورانت آرزو می‌کند. همسر انسان در آن جا همیشه برایش زیباست. اما نه به این دلیل که دیگری در صدد

^۱ رجوع شود به مبحث «نسبیت».

^۲ و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین»، سوره زخرف، آیه ۷۱.

تصاحب آن است. آن جا چنین رقابتی وجود ندارد که گفته شد بهشت برای منفیات، سخت بی‌استعداد است. و به همین دلیل در آن جا چیزی بنام «عادت»^۱ نمی‌تواند یک زیبا را نازیبا کند و تکرار بهره‌مندی،^۲ زیبا خواهی انسان را کور نمی‌کند.

با این همه، جهان بهشت فارغ از «نسبیت» نیست. لذت و زیبایی هست لیکن خود لذت بردن و التذاذ، زیبا خواهی و درک زیبایی، و همه‌ی مقولات از این قبیل، همگی «حرکت» هستند، حرکت از حالی به حالی، از وضعیتی به وضعیتی، حتی حرکت از مکانی به مکانی و... و حرکت بدون نسبیت، معنائی ندارد. این دین که در آخر صف ادیان ایستاده، انسان را در آن جهان نیز در حال تکامل و سیر به کمال، می‌بیند. انسان می‌رود که مطلق شود اما هر چه برود هرگز به آن نخواهد رسید. زیرا آن مطلق که قابل رسیدن باشد، مطلق نیست و عنوان مطلق را بیهوده به او داده‌اند.

در بستر این بحث، پاسخ قرآن به طرفداران ارجاع (خواه ارجاع غریزه‌مند و خواه ارجاع الهی‌مند)، یک جمله است: «کان الانسان عجولا»،^۳ انسان هستید و به دلیل عجله‌ی ماهوی‌تان، عجله می‌کنید آن چه در آن جهان است در این جهان می‌جوئید. و همین عجله است که جریان تاریخ بشر را گاهی به آن دیواره‌ی بستر و گاهی به این دیواره‌اش، کوبیده است. این عجله از عدم توجه به درهم تنیدگی آن «خواهنده اول» با «خواهنده دوم»، روح اول و دوم پدید می‌آید.

۱. رجوع کنید به مبحث «نسبیت».

۲. رجوع کنید به مبحث «نسبیت».

۳. سوره اسراء، آیه ۱۱.

بخش ۱۱

خوشبختانه و متأسفانه

خوشبختانه امروز هیاهوی توصیفگری غیر علمی، فروکش کرده و جریان فرضیه سازی و تئوری بازی، به سر آمده است. دیگر جامعه بشری موش آزمایشگاهی دست اندرکاران علوم انسانی، نیست تا فروندهای دیگر و اسپنسرهای جدید، روی آن به آزمایش پردازند. آگوست کنت «دین مصنوعی» را و امیل دورکیم «جامعه مصنوعی» را نسخه دهد و به گلوگاه مغز جهان بریزد. ماکس وبر میان علم و دردهای بشر دیوار بکشد. اکنون جامعه انسانی از این بی‌رحمی‌های خشن، بر آسوده است. آسودگی‌ای که بهای گزافی برای آن پرداخته است. هشتاد سال حدود نصف جمعیت جهان یوغ نظام اجتماعی مارکسیسم را به گردن کشیده و نصف دیگر به دلیل سستی ارکان خانواده و عدم قانونمندی زیبایی خواهی، با همه امکانات مادی زندگی تنها آمار خودکشی‌ها را بالا برده است. علم به ضعف و ناتوانی علوم انسانی پی برده است. این خود نوعی رشد علمی است. زیرا از قدیم گفته‌اند: هر کس که بداند که نداند، از نیمه‌ی جهل خود به درآید.

خلاء به طبیعت راه ندارد. انسان نه تنها یک موجود طبیعی است گفته‌اند خلاصه‌ای از کل طبیعت است. خالی نمی‌ماند زمانی مغز و قلب خود را با ادیان آلوده به خرافات و کهنات‌ها، پر کرده بود، زمانی دیگر در معبد علوم انسانی به امید سعادت ایده‌آل، رؤیای رهائی انسان از غم و غصه را می‌دید. اینک از نو به سوی «دین» روی آورده است.

متأسفانه: این رویکرد پرشتاب، نه تنها بر بینش علمی استوار نیست حتی با حالتی از «پشت پا زدن به علوم» همراه است. دین گزائی فارغ از تبیین علمی و بیگانه از اصول علمی. آیا این گرایش فعل است یا انفعال، کنش است یا واکنش، گزینش خردورزانه است یا پناه آوردن مسکینانه در اثر سر خوردگی؟.؟.؟ در

این گرایش کم نیستند افراد دانشمندی که دانش‌شان رو به سمتی می‌رود و روش دینی‌شان رو به سمت دیگر دارد. شخصیت جامعه (خواه به شخصیت آن معتقد باشیم و خواه آن را به عنوان فرض بگیریم) نیز مانند فردی از افراد دانشمند مذکور، دچار این تضاد خطرناک است، شخصیت علمی جامعه به سوئی می‌رود و شخصیت دینی آن به سوی دیگر.

عارف سرخپوست یا کاهن ارتفاعات هیمالیا پس از اتمام وردهای یومیه‌اش برخاسته درب کلبه خود را باز می‌کند انسان متکبر را می‌بیند که در پیش درگاه تارک دنیائی او زانوی التماس بر زمین زده و به گدائی دین، آمده است، متکبری که زمانی فضای بزرگ جهان برای تکبرش تنگ می‌نمود، سر خورده از علوم انسانی نام این گدائی ارتجاعی را «تجربه‌ی دینی» می‌گذارد، که مثلاً پس از آن که از تجربه‌ی علمی پوزوتیویسم خسته شده، اینک تجربه دیگری را هوس کرده است. کاهن در ظاهر می‌پذیرد، اما در باطن خویش هم برای او و هم برای خودش متأسف است زیرا که می‌داند، آبی برای تشنگی او ندارد و در آخر کار شرمنده خواهد شد.

این تضاد ماهوی دوگانگی در شخصیت فرد و جامعه، باز به صورت یک معمایی در آمده است که گشودن آن وظیفه علم است. انسان که برای گشودن معماهای خود غیر از علم ابزاری ندارد. پیروان ادیان، کلیسا، کنیسه، دیر، مسجد و معبد، که از این استقبال به شعف آمده‌اند، اگر معمای مذکور با بینش علمی حل نشود، شادی‌شان بیهوده است. نمی‌توان فرشته زورمند اندیشه و تفکر را برای همیشه در خیمه تنگ و فردی «کشف و شهود» زندانی کرد، گر چه نام آن با اصطلاح نوین «تجربه دینی» گذاشته شود. انسان موجود متفکر است فکر او ایجاد سؤال می‌کند، پرسشگری عین ماهیت انسان است. همین پرسشگری بود که ابتدا کلیسا و سپس دیگر معابد را از ارباب رجوع خالی کرد. ارباب رجوعی که بر اساس همان تجربه دینی، از قدیم الایام با دین رابطه داشتند. و دین‌گرایی‌شان فعل بود نه انفعال، گزینش بود نه پناه آوردن در اثر

سرخوردگی، حتی اگر بینش فروید و امثالش در پیدایش دین پذیرفته شود و «ترس» که خود انفعال است به عنوان «منشأ دین» فرض گردد، باز انفعال در پیش طبیعت، با انفعال و سرخوردگی از علوم انسانی که خود محصول دست بشر است، فرق اساسی دارد.

در پی یک سر پناه بودن و خانه ساختن را می‌توان در اصل، یک انفعال در قبال سرما و گرما و دیگر خطرها دانست. اما این یک انفعال و واکنشی است مثبت، و به دلیل مثبت بودنش خیزشگاه صنعت و علم، گشته است. ولی انفعال ناشی از سرخوردگی مصداق «شکست» و خرد شدن همت بشر و مصداق پشیمانی است. این انفعال نه تنها خاستگاه هیچ علمی نخواهد بود، قربانگاه همه علوم انسانی است که اگر علوم انسانی دیر بجنبند و از اصل «انسان حیوان است» برنگردد این جریان انفعالی ادامه خواهد داشت و فاجعه‌ای بزرگ‌تر از آن چه میان کلیسا و علوم انسانی گذشت، رخ خواهد داد.

کلیسا در مقابل علوم انسانی برخاسته از غرور علوم تجربی، به طور غیر منطقی ایستادگی کرد و بر آفرینش فیکسیسم آدم، متعصبانه اصرار ورزید و شکست خورد. اینک علوم انسانی در قبال دین گرائی و دین خواهی مردم، به طور غیر منطقی ایستادگی می‌کند و بر ترانسفورمیسم مطلق، متعصبانه اصرار می‌ورزد که شکست خواهد خورد و هم اکنون دارد می‌خورد. به ماجرای زیر توجه فرمائید که تلخیصی از یک خبر است:

«سایت بازتاب، ۵ مهر ۱۳۸۴، کد خبر ۲۹۵۱۰ به نقل از «گاردین»: جدال بر سر چگونگی آموزش «خلقت جهان» به کودکان، در آمریکا به دادگاه عالی کشیده شد. صحن دادگاه پنسیلوانیای امریکا به محل جدال «علم» و «مذهب» تبدیل شده است. عده‌ای از والدین امریکائی از تحرکات تازه برخی افراد که «خلقت هوشمندانه و منظم جهان» را تا حدودی زیر سوال برده‌اند، شکایت کرده‌اند. بر مبنای طرح «آگاهانه و هوشمند» حیات روی کره‌ی زمین، آن قدر

پیچیده است که تنها از طریق تغییر و تحول تصادفی ژنتیکی قابل شرح نبوده و بنابراین، یک نیروی هدایت کننده حتماً در آن دخالت داشته است.

دادگاه تصمیم گرفته که نحوه‌ی تدریس طرح مذکور را آزمایش کند تا روشن شود که ماهیت آن یک آموزش علمی است یا تبلیغ دین است که در صورت دوم ممنوع خواهد بود. در جلسات روز گذشته‌ی دادگاه پنسیلوانیا، موافقان این طرح عقیده داشتند که «طرح هوشمندانه» صریحاً مشخص نکرده است که این نیروی هدایتگر، چه ماهیتی دارد. بنابراین، هیچ ارتباطی با مذهب ندارد. مخالفان این نظریه، آن را باز توصیفی از خلقت و عقیده‌ی مذهبی می‌دانند که خدا حیات کنونی را به همین شکل کنونی آن، چندین هزار سال پیش به وجود آورده است. در این موقعیت، فرصت خوبی برای سازمان‌های سکولار فراهم شده که به تخریب اعتبار علمی طرح هوشمندانه، بپردازند و اگر لازم شد آن را به دادگاه عالی نیز بکشانند.

نخستین مدافعان این تئوری، مسؤلان مدرسه‌ای در «دوور» بودند. معلمان این مدرسه گفته‌اند: تئوری خلقت هوشمندانه، توصیفی برای منشأ حیات است (توصیف است نه آموزه مذهبی) که با نظریه داروین، متفاوت است. در این تئوری حرفی از کتاب مقدس و خدا به میان نیامده است... وکیل مدافع این تئوری گفته است: این مساله به آزادی‌های آموزشی برمی‌گردد و ارتباطی به تبلیغات مذهبی ندارد. طرح مذکور در مدارس به بچه‌ها ارائه می‌شود تا ذهنی روشن و باز داشته باشند و به این ترتیب است که تأثیر اصلی آن در پیشرفت آموزش‌های علمی نمود خواهد یافت.

دانشمندان سکولار، از مدت‌ها پیش که این گونه مسائل با عنوان «محاکمه‌ی میمون» شناخته شده، برگ‌های برنده بسیاری برای خود جمع کرده‌اند. اما نتوانسته‌اند ذهن و فکر آمریکائیان را عوض کنند».

در این خبر و ماجرا نکات جالبی وجود دارد: این بار طرفداران علم به «قانون» چسبیده‌اند که ترویج دین در مدارس را، خلاف آزادی‌های آموزشی می‌داند و آن را ممنوع کرده است. درست مانند کلیسای قرون وسطی که به قانون چسبیده بود و ره آورد علوم را ارتداد می‌دانست. آن وقت علم سعی می‌کرد که ثابت کند مرتد نیست این کلیسا است که زبان علم را نمی‌فهمد. این بار مذهب می‌گوید که سخنش صرفاً مذهبی نیست یک توصیف است مانند دیگر توصیفات علم گرایانه و این علم سکولار است که زبان او را نمی‌فهمد.

طرفداران «طرح هوشمند»، آن طرح را «توصیف» می‌نامند نه کاملاً علمی، زیرا با این که از رقم ۶۰۰۰ سال^۱ صرف نظر کرده و سخنی از هزاران سال می‌گویند و با این که ظاهراً دست از فیکسیسم برداشته‌اند، یک توضیح علمی برای مبانی خود ندارند و به صورت کلی سخنی از هوشمند بودن و هدایتگر دانستن خلقت و حیات، می‌گویند.

همان طور که آن بار علم توصیفی بر باورهای کلیسائی پیروز شد، این بار نیز توصیفات دین گرایانه بر علم توصیفی چیره خواهد شد. همان طور که در آخر خبر به عدم موفقیت علم سکولار، تاکید شده است. و در متن خبر این موضوع نیز آمده است که: چون سکولارها در جلسه دادگاه حاضر نشدند دادگاه به نفع طرح مذکور حکم داده است.

عدم حضور سکولارها در دادگاه نشان از شک و تردید خودشان است. زیرا در نظر آنان اصل «انسان حیوان است» به زیر سؤال رفته است همانطور که اصل «خلق الساعه‌ای» در دوره پیش، در نظر خود کلیسائیان، به زیر سؤال رفته بود. بلی به قول مثل فارسی «قصاص به قیامت نمی‌ماند» علم توصیفی دقیقاً قصاص پس می‌دهد. لیکن با این روش، نهضت نوین مذهب گرائی نیز به جایی

^۱ کلیسا اعلام کرده بود که عمر جهان ۶۰۰۰ سال است. در «تبین جهان و انسان» با عدد و رقم‌هایی که قرآن می‌دهد این ۶۰۰۰ سال را بیان کرده‌ام که هر هزار سال آن ۱۸/۲۵۰/۰۰۰/۰۰۰ سال است.

نخواهد رسید. زیرا انسان متفکر به توصیف قانع نمی‌شود و باید علم تبیینی به او داده شود تا مساله برای بار سوم تکرار نشود.

به خیال خودم در «تبیین جهان و انسان» بینش اصلی ادیان، به ویژه اسلام را، با شرح مبانی علمی آن، توضیح داده‌ام و خلقت آدم را با ادله علمی از خود دین اسلام، بیان کرده‌ام. و در این رساله نیز بر اساس تمایزات ذاتی انسان از حیوان، که مهمترین‌شان «زیبا خواهی» و «درک زیبایی» است به دنبال تکمیل آن نظریه هستم که البته فقط پیشنهاد است و دگم اندیشی را دوست ندارم، تنها دعوت به نگرش علمی بر پیشنهاد خودم، می‌کنم. به امید این که این بار علم گرایان از اصرار جازمانه خود دست بردارند و از اطلاق «ترانسفورمیسم مطلق» صرف نظر کنند. تنها از اطلاق آن، نه از اصل و اساس آن.

متأسفانه مشکل نهضت دین گرائی جدید، تنها توضیح علمی خلقت انسان نیست. سقوط آن به دامن مسکن و مخدر موقت، بنام عرفان‌های مختلف، مشکل بزرگتر است. چه فرق است میان آن دینی که به وسیله کاهنان کلان‌های اولیه تبیین می‌شد، با دین گرائی جدید که با عنوان «تجربه دینی» با توسل به عرفان سرخپوستی، تبیین می‌شود؟ گر چه دانشمندی مانند ویتگنشتاین، هایدگر، هانری برگسن و... بهانه‌ای با عنوان «تجربه دینی» درست کرده‌اند که غیر از نامگذاری جدید، چیزی نیست، روزگاری این عرفان‌ها را سحر و جادو و رابطه با غیب کاهنان را امری فردی، غیر مفید برای جامعه و باز دارنده از علم و دانش دانستیم (که چنین هم هست)، کنار گذاشتیم، حتی محققى مانند پتروشفسکی راه و روند پیامبران بنی اسرائیل را نیز کهانت دانسته و تحقیر کرد و وجود عیسی را نیز افسانه دانست،^۱ که امثال پتروشفسکی زیادند، و امروز نام آن کهانت‌ها را عرفان گذاشته و از نو بر همه‌ی علوم انسانی، ترجیح می‌دهیم. وقتی که باورها و یافته‌های آنان جوان و قوی بود، نتوانست برای بشر

^۱ پتروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز.

سعادت آور باشد، اکنون که فرسوده شده و به وسیله علم، مضرات کهنات بیشتر روشن شده است، چه نفعی می‌تواند برای جامعه بشری بدهد.

افرادی مانند برتراند راسل، یا هانری برگسن، هایدگر، ویتگنشتاین و... سخنی از عرفان به میان آوردند. گمان می‌کردند که در موضوعی بحث می‌کنند که در حد بحث از توت‌م و تابو، است و می‌تواند در آن حد ارزش داشته باشد. وگرنه کسی مثل راسل که دین را مردود می‌داند و در وجود خدا نیز در شک است نمی‌تواند در حد کهنات نیز به عرفان اهمیت دهد. اما به دلیل نارسائی علوم انسانی، این گونه سخنان آنان، گسترش یافت و اینک نهضت دینی جدید را به سوی خود می‌کشاند.

عرفان سرخپوستی به آئین سرخپوستان مبتنی است و عرفان بودائی به دین بودائی. گروهی از دست اندرکاران علوم انسانی غربی، اصل همه‌ی این آئین‌ها و ادیان را نمی‌پذیرفتند (و نمی‌پذیرند) اما به عرفان آن‌ها اهمیت می‌دادند و می‌دهند. زیرا آنان بدون این که ارزش اجتماعی یا کاربرد تربیتی به آن بدهند، تنها به عنوان بعدی از ابعاد انسان، به آن می‌پرداختند، و آن را به عنوان مساله‌ای از مسائل فرعی انسان شناسی، مطرح می‌کردند، توانائی کاهن‌ها در ابراز اعمال خارق عادت، که گاهی از غیب هم خبر می‌دهند، موضوع بحث‌شان بود که پیشاپیش آن را محکوم کرده و فاقد کاربرد مفید در زندگی فردی و اجتماعی، می‌دانستند. کهنات کاهنان را یکی از ویژگی‌های جامعه عقب مانده و باز دارنده از اندیشه و علم و ضد سعادت می‌دانستند. اما سپس به تدریج در اثر ناکامی علوم انسانی در بر آوردن نیازهای بشر، کهنات با نام زیبای عرفان نه به عنوان یک مساله از مسائل انسان شناسی، بل که به عنوان «متمم و ترمیم کننده علوم انسانی» به کار گرفته شد. متممی که با ماهیت علمی هر علم، در تضاد است.

رویکرد نهضت جدید دین گرائی به کهنات، عامل دیگر نیز دارد و آن عبارت است از روح لیبرالیستی جامعه جهانی. زیرا استعداد کهنات در انسان،

استعدادی است که با هر فلسفه و دین، سازگار است. فردی که دارای این استعداد است اگر بی‌دین و باصطلاح ملحد هم باشد می‌تواند کارهای خارق عادت بکند. کاهنان عرب جاهلی، کاهنان سرخپوست، کاهنان هندوئی و بودائی، کاهنان مسیحی (مانند نوستر آداموس یهودی تبار) کاهنان مسلمان، و نیز کاهنانی که به هیچ دینی پای‌بند نبوده‌اند، همگی توان فعل خارق عادت را داشتند و دارند و همگی دارای روح لیبرال‌یسم دینی می‌باشند. انسان پرسشگر قرن ۲۱، اگر در کوتاه مدت به چنین درون‌گرائی فردی که صحیح و ناصحیح بودن آن، معیار ندارد و قابل تشخیص علمی نیست، راضی شود، در دراز مدت چنین رضایتی برایش سخت دشوار خواهد بود.

شاید یکی از عوامل نسخه‌ی «درگیری تمدن‌ها» که آقای هانتینگتن یهودی آن را ارائه می‌دهد، نجات دادن مسیحیت از چنین روند لیبرالانه، باشد، تا در اثر درگیری رگ تعصبش تحریک شود و از هم پاشیده نشود. اگر ادیان دیگر نیز چنین غمخوارانی داشتند هم اکنون جهان در آتش جنگ جهانی شدید می‌سوخت. پس بهتر نیست با الهام از هگل تکلیف بسیاری از مسائل به دست جریان تاریخ سپرده شود؟

نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که رویکرد جهانی به دین، دین را «مساله اول بشر» خواهد کرد. مساله‌ای که سرنوشت اقتصاد را نیز تحت تاثیر قرار خواهد داد. گروهی می‌اندیشند که می‌شود با حذف ویژگی‌های هر دین و حفظ مشترکات‌شان، یک دین نسبتاً واحد برای دهکده جهانی، تامین کرد. ولی چنین ایده‌ای شبیه دین پیشنهادی **اگوست کنت** و جامعه‌سنديکائی **امیل دورکیم** است. دیگر نمی‌توان به «دین مصنوعی» و «جامعه مصنوعی» اندیشید. اگر یک روی سکه ماکس وبر، جدائی میان علم و زندگی است، روی دیگر آن کاملاً صحیح است که علم نه می‌تواند دین بسازد، و نه می‌تواند نسخه‌ای برای پدید آوردن یک جامعه مصنوعی، بدهد. همانطور که علم نمی‌تواند یک کهکشان دیگر بیافریند و بر کهکشان‌های جهان بیفزاید. ادیان کهکشان‌هایی

هستند که با اراده‌های فردی و انجمنی، نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند، بدوی‌ترین آئین می‌تواند دین باشد ماندگار هم شود، مانند آئین سرخپوستان. اما نوترین دین مصنوعی، نمی‌تواند دین باشد و ماهیت دینی پیدا کند که نمونه‌اش دین مصنوعی مانی و بهائیت است.

اینجاست که باز می‌رسیم به «منشأ دین خواهی» در درون جان انسان، که دین خواهی درست مانند زیبا خواهی به مرحله پیش از آگاهی مربوط می‌شود. خاستگاه اصلی دین و جامعه، درون جان بشر است نه اندیشه‌های ارادی فردی افراد. رابطه انسان با دین، شبیه رابطه او با هوا و اکسیژن است. علم و دانش تنها می‌تواند میان هوای این محیط و آن محیط، داوری کند و به گزینش‌ها کمک نماید. تبلیغ یک دین و ترویج آن، کاملاً یک امر ممکن و واقعیت است. اما ایجاد یک دین، توهم ایده‌آلیستی است گر چه آگوست کنت بنیانگذار منطق پوزیتیویسم باشد.

طرح هانتینگتن همان بینش نیچه است در جهت نتایج مخالف آن، به جای «سوپرمن»، «سوپر ناسیونال، سوپر جامعه» گذاشته است و «جامعه زورمند» را در جای «انسان برتر» قرار داده است، در آن، به نوعی انسان متعالی از جنگ متولد می‌شود. و در این، انسان خون‌ریز که فقط به خاطر اقتصاد خون می‌ریزد. در آن (به قول خود نیچه) انسان اهورائی با گله‌ای از بشرهای اهریمنی می‌جنگد. در این، گله بشرهای اهریمنی با جامعه دیگر می‌جنگد خواه آن جامعه دیگر، اهورائی باشد و خواه اهریمنی.

اگر انسان قرن ۲۱ چنین جنگی را بکند، باز از خود خواهد پرسید: این جنگ صحیح بوده یا ناصحیح. و تنها به شیرینی پیروزی قانع نخواهد شد و همین پرسش، از نو به نسخه‌ای دیگر نیازمند است خواه پیچنده آن از سنخ هانتینگتن باشد و خواه از سنخ نیچه و یا از سنخ دیگر. انسان در دهکده جهانی نمی‌تواند جنگ به راه اندازد آن گاه در توصیف پیروزی‌های خود، ادیسه و ایلید بسراید.

زیرا این دهکده اگر هر مثبت و منفی را بپذیرد، چیزی بنام نژاد گرایی را نخواهد پذیرفت. زیرا در آن صورت دهکده نمی‌شود.

با مختصر توجه روشن می‌شود که ارائه چنین طرحی، مولود به بن‌بست رسیدن علوم انسانی است. که به جای باز کردن این بن‌بست به وسیله طرح علمی، انسان پیشرفته نسخه درندگی می‌دهد، باید دید شکستگی اساسی در کجای علوم انسانی بوده که این گونه به بن‌بست رسیده است. یک تجدیدنظر و دوباره‌نگری در «تعریف انسان» و توجه به امکان «روح دوم» در انسان، می‌تواند علوم انسانی را در بستر صحیح به راه اندازد. اگر جامعه جهانی بدون دوباره‌نگری فوق، با این روند پیش برود که کاری از علوم انسانی ساخته نیست، طرح هانتینگتن نه به عنوان یک طرح بل که به عنوان یک پیش بینی علمی، به واقعیت نزدیک‌تر است تا طرح گفتگوی تمدن‌ها. یعنی به راستی باید زنگ خطر به صدا درآید و انسان را از چنین پیش آمد زشتی، انذار دهد.

گفتگوی تمدن‌ها یک پروژه است از سنخ همان مصنوعی‌ها که در بالا بیان شد. در حالی که مشکل به عرصه اراده‌های فردی و انجمنی مربوط نیست، یا باید مساله را در فاز هگلیسم به تاریخ سپرد که جریان جامعه جهانی با روند طبیعی خود پیش برود و «هر چه پیش آید خوش آید»، یا راه حل و راه اصلاح غیر از بازنگری در علوم انسانی، وجود ندارد.

طرح اول پناه بردن به خشونت طبیعت، است و طرح دوم صرفاً یک موعظه ریش سفیدانه. و انسان قرن ۲۱ به چیزی غیر از تبیین علمی، قانع نخواهد شد. **دینی بر دهکده جهانی حاکم خواهد شد که به تبیینات صحیح علوم انسانی مجهز باشد.** همراه با دو علم دیگر: کیهان شناسی صحیح و رهائی از اطلاق ترانسفورمیسم مطلق، درباره پیدایش انسان.

در یک نگاه منصفانه، اگر به طرح هانتینگتن، به عنوان یک پیش بینی علمی، نگریسته شود نه یک طرح و پروژه، می‌بینیم که همه ادیان نیز چنین جنگی را

پیش بینی کرده‌اند، سوشیانس موعود میتراثیزم و زردشتی، موعود ویشنوکر شنای هندی، پادشاه موعود یهود، بازگشت دوباره‌ی عیسی موعود مسیحیت، موعود اسلام، همگی همراه با جنگی بزرگ، پیشگوئی شده‌اند. اما اگر او بیاید و سرنوشت دهکده را در اختیار بگیرد، کاری نخواهد داشت مگر تصحیح علوم انسانی.

کسانی در میان پی روان همه ادیان مذکور، هستند که واقع‌گراتر می‌اندیشند و مساله‌ی موعود را از عرصه‌ی اندیشه مطلق گرای فلسفی و بینش انزوا گرای سرخپوستی و کهناتی، خارج کرده و آن را در عرصه‌ی واقعیات در مدّ نظر قرار می‌دهند. اینان عقیده دارند موعود وقتی خواهد آمد که زمینه‌های علمی (خواه توان علمی و خواه خلاء علمی) آماده باشد. بشر در علوم انسانی به جایی برسد که بفهمد در همان علوم خلاءها و اشتباهات فاحش دارد و علم صرفاً بشری برای بشر کافی نیست و از چسبیدن به دامن علوم انسانی صرفاً بشری، مأیوس شود.

اما این سخن از دو عنصر تشکیل شده: داشتن علوم انسانی و شناختن ناتوانی و خلاء آن.

اینک وظیفه‌ی منتظران (در همه ادیان) چیست؟ آیا افزودن بر ناتوانی علوم و بر عرض و طول مغاک خلاء، یا کوشیدن برای حل مشکل و دستکم کاستن از ناتوانی‌ها؟ - ؟ بدیهی است نادانی از قدیم و از عصر کلان‌های اولیه، بوده، و اگر توسعه نادانی موجب آمدن موعود بود می‌بایست او در همان کلان‌های اولیه می‌آمد. پس باید به تکمیل و ترمیم دانائی‌ها پرداخت. حتی همان «باس» نیز به وسیله همین دانائی‌ها، حاصل خواهد شد.

بخش ۱۲

معمای زیبا خواهی انسان و کلید آن

کتاب‌ها و متون مربوط به علوم انسانی (از فلسفه تا روان شناسی و از روان شناسی تا بوم نگاری) را تا جائی که در دسترس داشتم یا می‌توانستم به آن‌ها دست یابم، بررسی کردم، متنی که بیش از همه به «معمّا»ی مورد بحث ما نزدیک شده و آن را لمس کرده و در صدد معرفی کلید آن آمده باشد، کتاب «دو سر چشمه اخلاق و دین» هانری برگسن را یافتم.

حتی نام این کتاب نیز برای فرضیه پیشنهادی من، بس مهم و کار ساز است. لفظ «دو» همان چیزی است که من به دنبال آن هستم. کلمه‌ای است که نمی‌توانیم آن را درباره‌ی انواع حیوان به کار بریم. حیوان و ماهیت درونی و نهاد سویدائی آن، یک ماهیت «واحد» است. دوگانگی به آن راه ندارد، هرگز نمی‌توانیم نوعی از انواع حیوان را دارای «دوگانگی درونی» بدانیم. به ویژه ترکیب لفظ «دو» با «سر چشمه» بیش از حد برای من زیبا و شگفت آور است.

برگسن کاملاً به معما نزدیک شده، و به درون آن نفوذ کرده، درهم پیچیدگی گره را نیز دقیقاً به طرز کاملاً صحیح بررسی کرده، متأسفانه از یافتن و ارائه کلید آن باز مانده است.

او در جستجوی ریشه‌های اخلاق در کانون جان انسان است. می‌خواهد چیزی بنام «منشأ اخلاق» در وجود انسان، یافته و معرفی کند. معتقد است محققان و اهل اندیشه و علم، پیش از او همگی بی‌راهه رفته‌اند، می‌گویند: «باری ماجراها بدین منوال گذشته‌اند بی‌ژرف نگری». ^۱ باز این جمله او برای من اهمیت و ارزش ویژه دارد زیرا گفتار او را بهانه کرده و می‌گویم: او نیز با همه‌ی گام‌های بلندی که در این مساله برداشته دوگانگی را در وجود انسان بسیار زیبا

^۱ هانری برگسن، دو سرچشمه‌ی اخلاق و دین، ترجمه حبیبی، ص ۲۳.

و علمی توضیح داده، متأسفانه در آخر کار تخته‌خوابش را در کنار علمای پیش از خود قرار داده و آرمیده است. افسوس که هیبت غول آسای «ترانسفورم مطلق» او را نیز سخت تحت تاثیر قرار داده است که نتوانسته «اطلاق» آن را بشکند و قیدی بر آن بزند، کمی این لوله تنگ را گشاد ببیند. با خود می‌گویم: اطلاق ستیزی علوم انسانی در قرون اخیر گوش فلک را کر کرده است پس چرا همگان وقتی که به این اطلاق می‌رسند اطلاق‌گرا می‌شوند؟! چرا در همه جا از اطلاق گرائی قرون پیشین، توبه کرده‌اند وقتی که به این یکی می‌رسند، از توبه‌شان توبه می‌کنند.

در عرصه‌ی علوم انسانی شگفت‌ترین مساله این است که هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهیم که ممکن است در همان جریان تکاملی حیات، در همان تشبیک شبکه‌ی حیات، در کنار شجره‌ی تطوّر، یک جوانه‌ی «به قول باغداران) پاجوش، روئیده باشد. گوئی جریان حیات و طبیعت سوگند خورده‌اند که از یک لوله تنگ معین، خارج نشوند. در حالی که خود پیدایش حیات، دلیل بزرگ عدم لوله کشی طبیعت است. کدام اصل علمی، فرمول علمی، قانون علمی، از امکان چنین پاجوش، منع می‌کند و به ناممکن بودن آن حکم می‌کند؟

نه تطوّر سوگند خورده که در یک لوله تنگ محدود باشد و نه جریان فعالیت حیاتی طبیعت، همیشه ممکن است یک موجود جدید و یک جاندار جدید به وجود آید. به خبر زیر توجه فرمائید:

هفته نامه‌ی ۱۹ دی پنجشنبه ۲۸ دی ماه سال ۱۳۸۴: پژوهشگران ژاپنی وابسته به دانشگاه «تسوکویا» یک موجود عجیب ریز آبی پیدا کرده‌اند که نیمی از آن گیاه و نیمی دیگر از آن حیوان است. روزنامه «نیهون کیزای» در این باره نوشت: «این موجود ریز آبی که حدود ۲۰ میکرومتر درازا دارد در سواحل دریا در استان والایاما در جنوب غربی ژاپن پیدا شده است. بخشی از این موجود دو زیست تک سلولی، همانند حیوان‌ها از راه دهان علف دریایی می‌خورد و بخش دیگر آن همانند گیاهان از راه جذب نور زیست می‌کند».

برگسن در جستجوی «منشأ اخلاق» در وجود انسان، به سراغ «منشأ جامعه در وجود انسان» می‌رود، انسان را دو کانونه می‌کند: «من فردی» و «من اجتماعی». زیباتر این که به «کشاکش» میان این دو «من» نیز توجه شایان کرده مسائل مهمی را در این مسیر شناسائی کرده و خواننده را هدایت علمی می‌کند. و جالب‌تر از آن، «پشیمانی» را که ویژه انسان است و حیوان از این احساس بهره‌ای ندارد، در جایگاه علمی سزاوار، قرار می‌دهد، این دو اصل مهم را بر اساس دوگانگی درون انسان، و بر مبنای «من فردی» و «من اجتماعی» شرح داده و به خوبی از عهده‌ی آن بر می‌آید.

او رابطه‌ی «تکلیف» با انسان را دنبال می‌کند ریشه و منشأ آن را نیز در درون انسان، می‌بیند و شرح می‌دهد. که باز کاری است علمی و زیبا. برگسن در مساله تکلیف کار بزرگی کرده است نتیجه می‌گیرد که رابطه انسان با تکلیف، رابطه‌ی «اعتباری» و قرار دادی محض، نیست این درون خود فرد است که تکلیف خواه است. اگر برخی تکالیف ماهیت کاملاً قرار دادی دارند باز مرجع‌شان به همان «من تکلیف‌گرا» است، که احیاناً این تکلیف‌گرائی انسان، مورد اشتباه و یا سوء استفاده در تقنین قوانین، می‌گردد.

او با این روند منشأ تکلیف، منشأ کشاکش درونی، منشأ جامعه بدیهی است به تبع آن، منشأ خانواده و نیز منشأ تاریخ منشأ حس پشیمانی، و بالاخره منشأ اخلاق، را همان «من اجتماعی» انسان، معرفی می‌کند. این ره آوردها در قالبی که او توضیح می‌دهد، همگی ابتکاری هستند که بینش جدید، سبکی نو، و یک «تجدید نظر علمی» پر اهمیت، است که در پیش روی دست اندرکاران علوم انسانی، قرار می‌گیرد. اهمیت دیگر کار او در برگرداندن جریان علوم انسانی از بستر زیست‌شناسی توصیفی، به بستر علمی و استدلالی است. برگسن را باید از بزرگ کسانی دانست که علم را از اختاپوس توصیفات غیر علمی توصیف‌گران، رهائی بخشیده‌اند.

با این همه، رودخانه‌ای که برگسن به راه می‌اندازد می‌رود در پایان به همان مصبّ باتلاقی می‌رسد که جویبارهای اندیشمندان پیش از او، رسیده بودند. او مساله و مسائل را به «من» می‌رساند، سرنخ کلاف را پیدا کرده تا این مرحله، بیرون می‌کشد، پس از طی مسافتی آن دو من را به یک «خویش» واحد، تبدیل می‌کند. باز نخ در درون کلاف گیر می‌کند زیرا انسان دو کانونه از هیبت غول ترانسفورمیسیم مطلق، از نو تک کانونه می‌شود. این برگشت به تک کانونگی، همه‌ی بافته‌های زیبای او را از نو پنبه می‌کند. باز انسان حیوان می‌شود، به قول عرب‌ها مصداق «کرّ علی مافرّ» می‌گردد.

نخ را با قدرت بیشتر می‌کشد که پاره می‌شود، سر پاره شده‌ی آن را از ورای پیچ‌ها در می‌آورد از نو گره می‌زند و می‌کشد، به جای «من اجتماعی»، عقل را می‌گذارد. این بار همان «کشاکش»، «پشیمانی» و هر تضاد و تعامل را میان «عقل» و «غریزه» برقرار می‌کند در این مرحله مرادش از غریزه، همان «خویش» است که هر دو «من» را به آن خویش واحد، تبدیل کرده است. مشکل دو تا می‌شود، تا این جای بحثش «معمای منشأها» مشکل او و علمای دیگر بود. در این جا مشکل «منشأ عقل» به بزرگی مشکل اول، قد بر افراشته سدّ راه می‌گردد: عقل چیست؟ منشأ عقل در درون انسان چیست؟ آن «من» که عقل در خدمت او و کار پرداز نیازهای اوست، چیست؟.

توصیف‌گران به این آخرین «چیست» پاسخ می‌گویند: عقل در خدمت غریزه و کار پرداز اقتضاها و نیازهای اوست. که ویل دورانت همه زیبایی‌ها و زیباخواهی‌های انسان را به غریزه‌ی جنسی بر می‌گرداند.

وقتی برگسن به این مرحله می‌رسد، یعنی مرحله‌ای که به جای دومن، عقل و غریزه را در تقابل (و تضاد و در عین حال در تعامل) هم، قرار می‌دهد، لازم بود که سخن قبلی خود را باز پس گیرد، از ادعای ابتکار و نو آوری و ارائه سبک نوین، باز ایستد و از آن سخن توبیخ‌آمیز (ماجرها بدین منوال گذشته‌اند بدون ژرف نگری) خواه درباره‌ی سیر جامعه و جوامع بشری و خواه درباره‌ی

علمای علوم انسانی، معذرت بخواهد. زیرا از زمان‌های دیرین و از وقتی که قلم تاریخ توانسته اندیشه‌های بشری را به ما منتقل کند، همگان پایه «انسان شناسی» را از عقل و غریزه، شروع کرده‌اند که برگسن پس از چرخیدن در مسیر طولانی، باز به همان پایه و مبنا، برمی‌گردد. گرچه در پیمایش آن مسیر طولانی مطالب زیادی را به ما توضیح می‌دهد و بر اندیشه و معلومات ما می‌افزاید.

جریان تبیینی که برگسن شرح می‌دهد در یکی دو جای دیگر نیز می‌لنگد: ۱- بحث را از «تکلیف»، شروع می‌کند و ریشه‌های آن را به جان و کانون درون انسان، می‌رساند، بالملازمه منشأ و ریشه خانواده خواهی، جامعه خواهی، اخلاق خواهی و... همگی نیز به جان انسان می‌رسد و ماهیت‌شان طبیعی و غیر اعتباری می‌شود. همه‌شان «پدیده‌ی طبیعی» می‌شوند نه «پدیده‌ی مصنوعی قرار دادی» که صرفاً محصول اراده‌ی آگاهانه‌ی انسان‌ها باشند. اما او در عین حال با «من آگاه فردی» و «من آگاه اجتماعی» تعبیر می‌کند. وقتی که پای «آگاهی» به میان می‌آید باز مساله پا در هوا می‌ماند و روشن نمی‌شود بالاخره چیزی بنام خانواده، جامعه، تکلیف، اخلاق، پدیده‌های طبیعی هستند که منشأ آن‌ها اقتضاهای طبیعی و آفرینشی انسان، است یا پدیده‌های مصنوعی و ساخته‌ی اراده و آگاهی انسان‌ها.

اگر صورت دوم صحیح است پس برگسن هیچ ره آوردی برای ما نیاورده است و در همان جایگاه ایستاده که روسو در ابتدای تکوّن علوم انسانی، ایستاده بود، تنها گفته‌های روسو را در بیان دیگر گفته است. اما این داوری درباره‌ی او و کتابش منصفانه نیست. او هم در روش و هم در ابتکار کار مفیدی انجام داده است، راهی غیر از راه پیشینیان و نیز غیر از راه توصیف‌گران، رفته است. اشکال کارش و مشکل خودش در عدم خروج از آن «اطلاق» است که گذشت.

هر جهانی کروی است، حتی آن جهانی که ما انسان‌ها برای خود، رؤیاهای خود، اندیشه‌های خود می‌سازیم. از تطوّر و ترانسفورمیسم نیز که یک اصل

درست و صحیح است، یک جهان کروی ساخته‌ایم، خودمان در مرکز آن ایستاده‌ایم، همه چیز را مجبور کرده‌ایم که در درون محدوده‌ی مقعر آن بچرخند مطلقاً و همیشه. همه محتویات این کره، نسبی‌اند غیر از خود آن که کروی است یعنی مطلق است. در تاریخ زیست بشر هیچ وقت عصیان و شورش بر علیه اطلاق گرایی به اندازه قرن ۱۹ و ۲۰ نبوده است. اما خود همین عصیان و شورش در برابر اطلاق تطوّر کاملاً مودبانه با سیمای آرام و سر به زیر، اطلاق پرستی می‌کند. مطلق فقط خداست، تطوّر مطلق خدای دوم شده و در معبد دست اندرکاران علوم انسانی پرستشی حقیقی و کاملاً واقعی می‌شود و پایه‌های همان علوم را دچار آفت بزرگ می‌کند.

گویی کارخانه تطوّر سوگند خورده است همیشه موتوره‌های «تک سوپایی» بیافریند و هرگز یک موتور «دو سوپایی» نیافریده است. دلیل‌مان برای این سوگند چیست؟

اما به خوبی می‌بینیم: انسان موجودی است دو کانونه دارای دو «من»، دو «خویش»، دو سوپاپ، حتی دارای دو موتور، دو «مرکز انگیزش»، دو «کانون اقتضاء». دو گانگی‌ای که دو قطب آن هم در تضاد با هم و هم در تعامل با هم. و اگر انسان (هم از دیدگاه علوم و هم از دیدگاه ادیان) شگفت‌ترین موجود است به دلیل همین دو گانگی درون، و نیز «تضاد در عین تعامل» است ما فقط یکی از این دو را می‌شناسیم: غریزه.

و چون غیر از غریزه چیزی نمی‌بینیم، همه چیز را به آن برمی‌گردانیم. این بینش و روش ما درباره‌ی حیوان کاملاً صحیح است. اما درباره‌ی انسان، عامل همه مشکل‌ها و واماندگی‌هاست. که از واماندگی در تعریف موضوع هر کدام از علوم انسانی، شروع شده به واماندگی در تعریف خود علوم، می‌رسد و از آن جا نیز همه‌ی اندام‌های علوم انسانی را فرا می‌گیرد. در این میان، «زیبایی» و زیبا خواهی انسان، بیش از دیگر علوم مربوط به انسان، هم دو کانونه بودن انسان را نشان می‌دهد، و هم بیش از همه‌ی آن‌ها نشان دهنده‌ی این واماندگی است.

برگشت معما به «انسان شناسی» است: آیا انسان موجود تک کانونه است یا دو کانونه؟ و معتقدم اگر تنها به این پرسش پاسخ (پاسخ علمی) داده شود، اگر همه مشکلات و واماندگی‌ها در حد رضایت بخش علمی حل نشود. دستکم جریان علوم انسانی به مسیر صحیح در بستر صحیح جاری می‌شود و در دراز مدت به شرایط رضایت بخش علمی، می‌رسد.

۲- برگسن در فاصله دو سطر دو عبارت متنافی می‌آورد: «جامعه ساخته و پرداخته‌ی اراده‌های آزاد است» در این عبارت به مصنوعی بودن جامعه، تصریح می‌شود و در نتیجه، جامعه فاقد «شخصیت» می‌شود که برای کسانی مانند امیل دورکیم سخت ناخوش آیند است. سپس جامعه را «سازواره‌ی بیش و کم ساختگی» می‌نامد و به طرف دورکیم باز می‌گردد.

دورکیم جامعه را سازواره‌ای می‌بیند که افراد اجزاء مولکول گونه‌ی آن هستند، عامل ترکیب دهنده‌ی این اجزاء را یک امر و انگیزش طبیعی حیاتی غیر ارادی می‌داند. به نظر او انسان در کلان‌های اولیه به فردیت خود چندان آگاهی نداشته خود را در کلان می‌دیده و برای کلان می‌اندیشیده است. محور اندیشه‌اش «ما» بوده نه «من»، پس از پدید شدن چیزی بنام «تقسیم کار» و «تخصص»، به مقایسه خود با دیگران و نیز مقایسه یکی با دیگری، با معنای «من» آشنائی آگاهانه پیدا کرده است.

درست است حتی طرفداران «شخصیت جامعه» که معتقدند جامعه شخصیت دارد، دافعه و جاذبه دارد غیر از جاذبه و دافعه‌ی فردی افراد، و (به قول برگسن) جامعه آمر و ناهی است، به تقدم «ما» بر «من» باور ندارند و آن را رد می‌کنند. اما برگسن در عبارت اول از صف طرفداران شخصیت جامعه، خارج می‌شود و در عبارت دوم با تعبیر «بیش و کم ساختگی» به آن برمی‌گردد.

فرق دیگر بینش او با دورکیم در این است که دورکیم عامل ترکیب دهنده مولکول‌ها (افراد) را یک امر حیاتی طبیعی و درونی می‌داند اما برگسن پشتوانه‌ی این سازواره نیمه طبیعی و نیمه ساختگی را «عادت» می‌داند. ظاهراً کسی نمی‌تواند نقش عادت را در استحکام جامعه، انکار کند خواه با اهمیتی که برگسن می‌دهد، خواه کمتر. باز برگسن از این جهت سخن تازه‌ای نمی‌آورد. و نیز به یک پرسش که باید پاسخ بدهد نمی‌دهد:

یک ساختمان مسکونی یا اداری، یک پدیده کاملاً مصنوعی است که با اراده و آگاهی سازندگان پدید گشته است. اما شهوت جنسی انسان یک پدیده کاملاً طبیعی است که اراده و آگاهی انسان در آن دخالتی ندارد. اکنون پرسش این است: سازواره جامعه که بیش و کم ساختگی است (یعنی بیش و کم طبیعی است) عامل، انگیزاننده، خاستگاه و منشأ آن، چیست؟ آیا برگسن در پشت این قضیه، آن امر حیاتی درونی (متقدم بر اراده و آگاهی است) را می‌پذیرد؟ یا سخن دیگر دارد؟ او مساله را به طور ابهام‌آمیز رها می‌کند.

دورکیم نیز می‌داند که جامعه در طبیعی بودن خود، با همه پدیده‌های کاملاً طبیعی فرق دارد. او هم به همین «بیش و کم طبیعی بودن» معتقد است. امکان ندارد کسی جامعه را در طبیعی بودن، همسرخ سیب، گلایی یا شهوت جنسی، بداند، همه سخن‌ها بر سر بیش و کم طبیعی بودن است. برگسن می‌گوید: «روشن شد که تکلیف از خارج نمی‌آید». اشاره به نیمه طبیعی بودن تکلیف است. «هر یک از ما به همان اندازه که متعلق به خود هستیم به جامعه نیز وابسته‌ایم». در این عبارت، طبیعی بودن جامعه بیشتر تقویت می‌شود.

سپس رابطه فرد با جامعه را «امر استوار» نامیده می‌پرسد: «آیا تنها وسیله‌ای که من یا خویشتن آگاه برای وابستگی به یک امر استوار دارد همین است که در بخش اجتماعی شده‌ی خود استقرار یابد؟». سپس با «اگر» به این پرسش پاسخ می‌دهد: «اگر به گونه‌ای دیگر نتوان از زیر بار یک زندگی مبتنی بر تحریک و هوی و هوس و درد و دریغ، شانه خالی کرد، تنها وسیله‌ی موجود همین است.»

یعنی برای چنین کسی که درصدد یک زندگی هوس آلود این چنین است، برای تامین چنین زندگی غیر از در اجتماع بودن وسیله دیگری، نیست. سپس می‌گوید: «اما اگر به راه و رسم جستجوی تعادل آشنا باشیم، در سر سویدا و باطن خویش نوع دیگری از تعادل را کشف می‌کنیم که مرغوب‌تر و مطلوب‌تر از این تعادل سطحی است».

اما ممکن است کسانی باشند که نه در آن طرف این «اگر» قرار دارند و نه در این طرفش. نه به خاطر هوی و هوس و درد و دریغ، در اجتماع حضور دارند و نه با آن راه و رسم جستجوی تعادل، آشنا هستند، حضورشان در جامعه نه از آن سنخ است و نه از این سنخ. انگیزه‌شان تنها این است که تنها زیستن خوب نیست و زندگی در جامعه برای‌شان لذیذ است. نه در صدد مال اندوزی، مقام و هوس هستند و نه توجهی به راه و رسم جستجوی تعادل دارند. به طور طبیعی زندگی اجتماعی را ترجیح می‌دهند.

این جا، جای «اگر» نیست. همان جامعه گرائی و جامعه خواهی که در مرحله پیش از آگاهی، وجود دارد، در مرحله آگاهی نیز وجود دارد. که مشاهده می‌کنیم فردی که هرگز به عقل و آگاهی صحیح نمی‌رسد مانند فردی که ناقص العقل متولد شده بیش از افراد آگاه، به جامعه وابسته است و از زندگی فردی گریزان است، مگر دیگران او را به جامعه راه ندهند.

حتی آنان که «زیر بار یک زندگی مبتنی بر تحریک و هوی و هوس و درد و دریغ رفته‌اند»، همه این درد و دریغ و هوی و هوس، را به خاطر زندگی اجتماعی، بر خود تحمیل کرده‌اند. اگر می‌خواهد «در بخش اجتماعی شده‌ی خود استقرار یابد»، یا هوس مقام، هوس خانه کاخ گونه، درد و دریغ خانه باشکوه داشتن را می‌خورد، همه به خاطر تامین شأن اجتماعی است. اگر دیگران نبودند که خانه باشکوه او را ببینند، شکوه اسراف آلود او، بی معنی می‌گردید.

آیا انسان، چون جامعه خواه است دچار این درد و دریغ‌ها می‌شود؟ یا ماهیتا در پی این درد و دریغ‌هاست که اجتماع را وسیله بر آوردن آن‌ها می‌کند؟. آنان که صورت اول را می‌پذیرند جامعه را پدیده طبیعی می‌دانند. و آنان که صورت دوم را می‌پذیرند جامعه را یک پدیده قرار دادی و کاملاً محصول مغز حسابگر، و مولود مرحله صرفاً آگاهی می‌دانند. اما برگسن باصطلاح هم به نعل می‌زند و هم به میخ.

کسی نگفته است که عقل و آگاهی در پدید آمدن تکلیف، خانواده، جامعه، قانون، زیبا شناسی، هیچ نقشی ندارد. همه‌ی این مقوله‌ها و پدیده‌ها مال موجود عاقل است. سخن در این است (مثلاً) همان طور که عقل از جانب غریزه‌ی جنسی مامور می‌شود تا خواسته او را تامین کند و در پشت سر این ماموریت یک خواسته کاملاً طبیعی غیر ارادی و غیر آگاهانه هست که آن را «غریزه پیش از تعقل» می‌نامیم، درباره‌ی پدیده‌ای به نام جامعه نیز در پشت سر عقل، یک امر طبیعی متقدم بر مرحله آگاهی، هست؟ یا عقل در این کار خود هم آمر است و هم مامور - ؟.

غریزه‌ی غذا خواهی به عقل فرمان می‌دهد که در صدد تامین غذا باشد، عقل دانه را آرد، آرد را نان کرده به ماموریتش عمل می‌کند. عقل در این ماموریت از ساختن و صنعت نیز استفاده می‌کند و روز به روز بر تنوع غذاها توسعه می‌دهد.

درباره‌ی جامعه نیز چنین است، پشت سر عقل نیروئی وجود دارد، که او را مامور می‌کند برایش «در کنار هم بودن با دیگران» را تامین کند عقل مطابق این ماموریت خانواده و کلان اولیه را برای او تامین می‌کند سپس به ساخت و صنعت پرداخته او را به جامعه توسعه یافته می‌رساند.

به قول امیل دورکیم «جامعه دشمن برخی اساسی‌ترین غرایز فردی است». آیا چون انسان با انگیزش درونی متقدم بر آگاهی «زیستن با دیگران» را

می‌خواهد و به خاطر این خواهش، زیر بار غول جامعه رفته و عقل و آگاهی را نیز برای بر آوردن این خاسته، به کار گرفته است؟ یا عقل و آگاهی او زیست اجتماعی را «زیبا» دانسته و بر غرایز خود تحمیل کرده است - ؟ اما ما استحکام جامعه را در کلان‌های اولیه قوی‌تر از جامعه‌های خردورز توسعه یافته، می‌بینیم. هر چه آگاهی‌ها بیشتر می‌شود «جامعه» به «اجتماع» تبدیل می‌گردد.

اگر کمی با دقت بنگریم، در این بحث باصطلاح گرفتن یقه عقل (اراده، آگاهی) و کشیدن آن به هسته مرکزی بحث، نه تنها کار علمی نیست، صورت و ماهیت مساله را نیز مغشوش‌تر می‌کند. اساساً ذات موضوع ارتباطی با اراده و آگاهی، ندارد. این گونه خلط موضوع، به هیچ وجه ضرورت یا لزوم ندارد. اگر انسان را حیوان می‌دانیم، در این صورت یک جمله می‌گوئیم: پشت سر عقل در این مساله نیز، گزینه است که عقل را به پدید آوردن جامعه مامور کرده است.

اما در این سخن با سدی رو به رو می‌شویم که دورکیم در پیش روی‌مان قرار می‌دهد: «جامعه و اقتضاهایش بر علیه اقتضاهای غریزی ماست». کلامی صحیح و سخن استواری که جلو حرکت‌مان را می‌گیرد و ما را دچار سرگیجه می‌کند. چه کنیم؟ دست عقل را بگیریم و به زور وادارش کنیم که هم آمر باشد و هم مامور. وگرنه، باید به باور غیر عاقلانه برسیم و بگوئیم: گزینه بر علیه گزینه عمل می‌کند و عقل را به پدید آوردن پدیده‌های ضد مقتضاهای ماهوی گزینه، مامور می‌کند. در این صورت به دو تناقض می‌رسیم: **گزینه بر علیه گزینه**. و غیر عقلانی بودن همین سخن که اگر آن را بپذیریم، لازمه‌اش، **عقل بر علیه عقل** است.

به هر حال، برگسن ریشه جامعه خواهی و تکلیف خواهی را تا سویدای درون انسان، یعنی اعماق وجود حیاتی او، ردیابی می‌کند. اما چون درون انسان را تک کانونه می‌داند دو «من» را به یک «خویش» واحد بر می‌گرداند، ناچار می‌شود پای آگاهی را وارد بحث کند و آن «کشاکش» را نه در میان گزینه و روح دوم، بلکه در میان گزینه و عقل، برگزار کند. اما نتیجه این عمل خود را به صراحت

نمی‌پذیرد، که در این صورت جامعه یک پدیده صد در صد ساختگی می‌شود نه «بیش و کم ساختگی».

این است که پس از این همه زمان طولانی، بنیست همچنان باقی، کلاف همچنان سر در گم، کلید همچنان مفقود است و توسعه علوم انسانی همچنان به طور سرگردان پیش می‌رود. و دانش انسان شناسی با لجاجت تمام در این که «انسان حیوان است» پا می‌فشارد.

معجزه‌ای که از مورچه ساخته است:

وقتی که وامانده می‌شویم (همان سرگیجه که در بالا شرح دادم) در معبد مورچگان و زنبوران (این حیوان‌های عاجز اما بس مرموز) به سجده در می‌آئیم، به توصیف راز و رمز زیست اجتماعی آن می‌پردازیم، از هنرشان، مهندسی‌شان، از توان انتقال اطلاعات‌شان به همدیگر، مقاله‌ها و کتاب‌ها می‌نویسیم و باید بنویسیم، لیکن آن بهره‌گیری که در این کار برای حل مشکلات مان در «انسان شناسی» می‌گیریم، کاملاً غیر منصفانه و غیر علمی است. درست است در پیمایش این راه چیزهایی به دست می‌آید که به سود اصل «انسان حیوان است» می‌باشد. اما اگر این تقارن جوئی و شباهت جوئی میان انسان و زنبور عسل، ده‌ها برابر آن باشد که به دست آورده‌ایم، باز در گشودن معمای ما و در پیدا کردن کلید گم شده، هیچ تاثیری ندارد. زیرا همان طور که گفته شد، نهایت نتیجه‌ای که خواهیم گرفت این است: پشت سر عقل در پدید آوردن جامعه، گزینه قرار دارد، که عقل را به پدید آوردن جامعه مامور کرده است. اما با سدّ سدید امیل دورکیم مواجه می‌شویم.

مسأله مورچه و زنبور با این سدّ مواجه نمی‌شود. زیرا مورچگان پیش از آن که «من» را درک کنند (اگر کلمه درک در موردشان صحیح باشد) «ما» را درک می‌کنند و این اساس گزینه‌ی آنهاست. اما چنین سخنی را در مورد انسان نمی‌توان پذیرفت همانطور که از دورکیم نپذیرفتند و شاید او نیز این باور

را از مورچه و زنبور گرفته و گمان کرده بود کلان‌های اولیه‌ی انسان نیز، فقط «ما» را می‌فهمیدند و از «من» خود، آگاهی نداشته‌اند.

عقل تحول دهنده و تطوّر آفرین است و هیچ نشانی از چنین عقلی (حتی در مراحل ضعیف آن) در زندگی دسته جمعی زنبوران و موران دیده نمی‌شود، میلیون‌ها سال است که زیست اجتماعی زنبوران و مورچگان در همان شکل و در همان نظام، منجمد شده و مانده است، در لوله‌ای سفت و محکم قرار دارد، تکانی نخورده است. عقل، انجماد ستیز، گسترش خواه و توسعه‌گر است. زنبور صدها هزار سال پیش از پیدایش انسان، همین زیست دسته جمعی پر رمز و راز را داشت هنوز هم دارد بدون تحوّل در نظام زندگی، زیست دسته جمعی دارد، «جامعه» ندارد. انتقال برخی اطلاعات به همدیگر را دارد، تاریخ ندارد. مقررات خشک دارد اما درکی از زیبایی ندارد و... موجود غریزی تک کانونه است لذا از «کشاکش درون»، «پشیمانی»، «خود نکوهیدن» متأسفانه بی‌بهره است و خوشبختانه آسوده است مانند همه حیوانات که این بی‌بهرگی و این آسودگی را دارند.

زنبور عسل خدائی شده است که هیچ کسی را از درگاه کریمانه‌اش محروم نمی‌کند با «اصالت جامعه» و کمون مارکس، کلان اولیه‌ی دورکیم، اصالت فرد لیبرالیسم، مادر سالاری فمینیسم و زن سالاری آن، «اصالت حیوانیت انسان» در نظر توصیفگران، طبقات خواهی طرفداران جامعه طبقاتی، عدالت خواهی طرفداران جامعه بدون طبقه، اصالت قهرمان یا اصالت تاریخ، دیدگاه ترجیح دهندگان تربیت مهد کودکی بر تربیت خانوادگی، بینش ترجیح دهندگان تربیت علمی بر تربیت عاطفی، مصنوعی و ساختگی بودن جامعه و طبیعی بودن آن، حقیقی و طبیعی بودن اخلاق، و قرار دادی بودن آن. و... بالاخره سختیگران در همه چیز، و انعطاف‌گرایان در همه چیز، حتی نظامیان طرفدار سرنیزه و روان‌شناسان دلسوز مجرمین، همگی از پیشگاه درب کوچک کندو دست خالی بر

نمی‌گردند. هر کسی سندی مهر شده با موم کند، برای بینش علمی خود، از ملکه کشور کند، می‌گیرد و تعظیمی کرده شادمانه برمی‌گردد.

فراوانی این سندها و استنادها (که درست به تعداد فلسفه‌ها، نحله‌های علمی، بینش‌ها و گرایش‌ها و حتی به تعداد سلیقه‌ها، می‌باشد) درست به قدر همان تناقضات و تنافی‌هایی که در میان موضع‌گیری‌های علمی است، با هم متناقض و متنافی هستند. در نتیجه، تمسک به این معبد، کپی‌ای شده از اصل دعواها (رو نوشت مطابق اصل). کسی که می‌خواهد تک‌تک موضع‌گیری‌های فکری از این قبیل در علوم را بشمارد و ردیف کند، نیازی نیست برای فراهم آوردن این آمار به دنبال آن‌ها باشد، اگر همین تمسک‌ها را ردیف کند در واقع آمار موضع‌گیری‌ها را به دست آورده است.

مدرک آوردن از کندوی زنبوران دیگر نه اهمیت کاربرد علمی دارد و نه حتی اهمیت توصیفی در مقام انسان‌شناسی، آن دوران به سر آمده که در محکمه علوم، زنبور در جایگاه قاضی نشسته بود، شاکي، متشاکي، دادستان، شهود و تماشاگران، و دیگران «ی که کاری با ماجرا ندارند در کوی و برزن، بازار و حجره، دشت و باغ و کارخانه مشغول کار خود هستند) را تایید و به حقانیت همه‌شان حکم می‌کرد.

جان روند علوم انسانی، از توصیفات توصیف‌گران خسته گشت و آن‌ها را کنار گذاشت اینک به دنبال آن از حضور این حشره پر رمز و راز که پیش‌تر به حضورش بشدت عادت کرده بود، سخت خسته و دل آزرده است و این عطای زیست‌شناسی را به لقایش می‌بخشد که در جایگاه حشره شناسی خود ارجمندانه بنشیند و دخالتی در انسان‌شناسی نکند. می‌توان گفت زیست‌شناسی حدود سه قرن برای خودش کار نمی‌کرد تنها در خدمت فراهم آوردن توصیفات برای تمسک در انسان‌شناسی، بود. کاری نداشت مگر جمع کردن همه چیز از هر حیوان (زنبور، مور، میمون، مرغ آلاچیق، کبوتر، کلاغ، ببر، پلنگ، شیر، گاو، اسب و دایناسور) برای حیوان کردن انسان.

با شدت و شتاب و عجله‌ی غیر علمی، با دستپاچگی تمام، در صدد فراهم آوردن مشترکات حیوان و انسان، بود. بدیهی است انسان با گیاهان نیز مشترکاتی دارد، با جمادات هم مشترکاتی دارد. مطالعه و بررسی مشترکات در جهت شناخت مشترکات، کاری علمی و ارجمند است و اما این کار وظیفه زیست‌شناسان است. وقتی کسی از حوزه‌ی علوم انسانی به کار زیست‌شناسی می‌پردازد روشن است که در جهت دیگر کار می‌کند و راه نامطمئن و خطرناکی را در پیش گرفته است که دقت، احتیاط، مواظبت زیادی را می‌طلبد، چندین برابر آن چه که برای یک زیست‌شناس حرفه‌ای لازم است. متأسفانه این جریان به جای دقت و مواظبت، دچار شتاب غیر علمی و عجله‌گشت، عجله‌ای که بینش علمی را از رعایت آن سوی سگه بشدت بازداشت، آن چه که در نظرها غایب بود «تمایزات انسان» بود.

پیش‌داوری سهمگینی بر این جریان به ظاهر علمی، مسلط شده بود. پیش از آن که به این قبیل فعالیت‌ها بپردازد، همگی حکم کرده بودند که انسان حیوان است اینک باید هر چه زودتر و هر چه بیشتر به نفع این حکم کار شود. شبیه داستان آن وزیر که دستوری را بخشنامه کرد. معاون حقوقی آمد گفت: قربان این دستور جناب عالی قانونی نیست. وزیر گفت: پس معاون حقوقی برای چیست؟ این وظیفه‌ی توست که ماده و بند و تبصره‌ها را در کنار هم بچینی و میان آن‌ها لقاح و تلقیح راه بیندازی و از زاد و ولد آن‌ها ادله لازم قانونی را برای دستورهای من، فراهم آوری. وگرنه، با رعایت قوانین، کشورداری نمی‌شود.

می‌خواهم در مقام ادعا بگویم: اگر از کار و گفته‌های فیکسیست‌ها (که به قول سیاسیان، مذبوحانه در صدد دفاع از اصل غیر علمی و نامعقول فیکسیسم بودند) صرف نظر شود، در این سه قرن حتی ۴ برگ هم درباره‌ی تمایزات انسان، به طور جدّ نوشته نشده است.

گذشته از نتیجه‌ی کار، یعنی خواه به حیوان بودن انسان حکم کنیم و خواه نکنیم، آیا نفس چنین روش شتاب‌آلود با پیش‌داوری سهمگین، می‌تواند یک

کار علمی باشد؟ اگر حکم بر این که انسان حیوان است، یک حکم صحیح هم باشد، این صحت، چیزی است که به طور اتفاقی به دست ما رسیده است نه از روند سالم علمی، کسی نمی‌تواند این شتاب و آن پیش‌داوری را انکار کند.

تأسف‌آمیزتر این که زیست‌شناسان حرفه‌ای نیز در این شتاب و پیش‌داوری با دست‌اندرکاران علوم انسانی همراه شدند و از بخش عمده‌ای از کار حرفه‌ای خودشان باز ماندند، ده‌ها پرسش اساسی در مورد انسان را بی‌پاسخ گذاشتند، چرا در اندام انسان هنوز آثار گیاهی وجود دارد؟ چرا انسان هنوز بکارت دارد؟ چرا تحرک غریزه‌ی جنسی در حیوان موسمی است و در انسان موسم معین ندارد؟ چرا انسان در بخش‌هایی از بدنش مو دارد که آن بخش‌ها در حیوان فاقد مو است؟ و ده‌ها پرسش از این قبیل. زیست‌شناسی باید به پرسش بزرگ دیرین‌شناسان و زمین‌شناسان نیز پاسخ دهد که نمی‌دهد، چرا دیرین‌شناسی و فسیل‌شناسی در پیوند سلسله‌تطوری انسان با حیوان، با حلقه مفقوده بل حلقه‌های مفقوده رو به روست، خلائی که حاکی از فاصله زمانی بس طولانی با رقم‌های ملیونی، می‌باشد.

علوم انسانی خود را موظف می‌دانست هر چه زودتر خلاء ناشی از حذف کلیسا را پر کند. و زیست‌شناسی مکلف بود هر چه زودتر پرونده‌ی فیکسیسم را ببندد و به بایگانی تحویل دهد. این دو جریان، هر دو با قید «هر چه زودتر»، همراه و همدست شدند و سرگردانی انسان در عرصه زیباخواهی، اخلاق، خانواده، جامعه، تکلیف، تربیت، قانون‌گذاری، سیاست، هدایت‌گرایز، روان‌شناسی، هنر و ادبیات، را به ارمغان آوردند. اینک همه‌ی این آشفتگی‌ها و خلاءها و کمبودها را به گردن «صنعت» می‌اندازند: جامعه صنعتی چنین است و چنان.

یونسکو و ارتجاع به خرافات:

یونسکو در صدد آمد که این سرگردانی را به نوعی (مثلاً) چاره سازی کند. نسخه «برگشت به معنویت» آن هم برگشت به معنویت شرقی و قبایل از نوع سرخپوستی را، پیشنهاد کرد. در ایران فرح پهلوی با تشویقات **هانری کربن** کنفرانس «گفتگوی فرهنگ‌ها» را به راه انداخت، فلاسفه و فرهنگ شناسانی از اروپا و ایران، نشستند و گفتند و برخاستند. محتوای سخنرانی‌ها و مقاله‌های کنفرانس را، باقر پرهام در یک کتاب ۳۰۰ صفحه‌ای ترجمه و جمع کرده است. نتیجه‌ی همه آن گفتگوها، دو جمله است:

۱- غرب اشتباه کرده و به بن‌بست رسیده است.

۲- علاج کار، برگشت به فرهنگ شرقی (از قبیل مقوله‌های فرهنگی هندوئیسم، تصوف و عرفان سرخپوستی) است.

عنوان و کارکرد و پیام کنفرانس، همگی «فرهنگ» است نه «علم». با این تاکید که: یونسکو یک مؤسسه‌ی فرهنگی است نه علمی. آن همه دانشمندان توجه نکردند که مشکل یک مشکل علمی است نه فرهنگی. جامعه جهانی را دعوت کردند که چشم بسته و کور کورانه، به بینش‌های صرفاً فرهنگی کهن، باز گردد. بدون تبیین علمی، بدون چون و چرا، همه پرسش‌های علمی را نادیده بگیرد، عوامانه‌تر از کلان‌های اولیه باورهائی را بپذیرد. به معنویاتی پای‌بند شود که هرگز توجیه علمی ندارند. یک دعوت و فراخوانی که هر کس حق دارد، در صداقت بنیان‌گذاران آن، تردید کند. دعوت به تضاد علم و فرهنگ (!) بلکه دعوت به تناقض دانش و فرهنگ. اینان از جامعه جهانی می‌خواهند که هم دانشمند باشد و هم خرافه‌گرا. هم پژوهشگر باشد و هم متعبد محض.

خود آنان می‌دیدند که جامعه جهانی با یک جنبشی جدید، رو به همین تضاد و تناقض، حرکت می‌کند. به جای اینکه به مسئولیت دانشمندی خود عمل کرده و جامعه جهان را هدایت کنند، بر آن صحنه گذاشتند. جالب این که اصول

مشترک علمی ادیان شرقی را کنار گذاشتند تنها خرافه‌های مشترک که به آن‌ها نفوذ کرده‌اند را، در نسخه‌شان آوردند.

نظریه پیشنهادی:

به قول برگسن، دو سرچشمه در درون انسان هست، در درون او دو «من» هست. اما من مانند برگسن در وسط راه از این دوگانگی صرف‌نظر نخواهم کرد تا از همین ابتدا ناچار شوم سخن از «من آگاه فردی» و «من آگاه اجتماعی» بگویم. در این جا برای لفظ «آگاه» جایی نمی‌بینم. زیرا پیش‌تر توضیح دادم که زمینه‌ی بحث در ما قبل آگاهی و پیش از مرحله تعقل، است. موضوع سخن دو «من امر کننده» است که به عقل مأموریت می‌دهند و در پشت عقل ایستاده و او را برای کار گسیل می‌نمایند.

دو سرچشمه «من ناخودآگاه فردی» و «من ناخودآگاه اجتماعی» است که نام اولی «غریزه» و نام دومی «فطرت» است. بلی درست است مساله به همین آسانی است و اشتباه از ماست که همیشه غریزه و فطرت را به معنی مترادف به کار برده‌ایم و هر دو را یک چیز واحد، دانسته‌ایم.

حیوان فاقد روح فطرت و تنها دارای روح غریزه است، جریان درونی حیوان در خط مستقیم برای نیل به نیازهای جسمی است که یک خواسته و هدف بسیط (غیر مرکب) است.

جریان درونی انسان در «دو خط به هم آویخته» - و به هم تنیده - برای نیل به دو خواسته و هدف به هم آویخته، است. خواسته و هدفی که مرکب است نه بسیط. این به هم آویختگی و بر هم تنیدگی، هم در خود دو خط و هم در هدف، همیشگی و تفکیک ناپذیر است. اما ممکن است گاهی روح فطرت، تعیین کننده باشد و گاهی ممکن است غریزه تعیین کننده باشد.

عقل در اختیار و خدمت هر دو است، آن «کشاکش درونی» که برگسن به آن توجه دارد از همین دوگانگی و وجود دو روح ناشی می‌شود. کشاکش

آغازین، بر سر تملک عقل، است. پس از آن نوبت به کشاکش‌های دیگر، می‌رسد.

همه نیازها و خواسته‌های حیوان (اعم از خواسته معقول و غیر معقول) در انسان نیز هست. زیرا انسان نیز همان غریزه را دارد، و از این جهت انسان نیز کاملاً یک حیوان است.

اقتضاها و خواسته‌ها و نیازهای روح فطرت، عبارتند از: زیبایی خواهی، خانواده خواهی، جامعه خواهی، اخلاق خواهی، مسئولیت (تکلیف) پذیری، خود نکوهش‌گری (خویشتن خویش را سرزنش کردن)، پشیمانی، لباس خواهی، خنده و گریه.

این‌ها اصول اقتضاهائی هستند که نه تنها غریزه خواهان آن‌ها نیست بلکه همه آن‌ها بر علیه اقتضاهای غریزی هستند، به قول امیل دورکیم همه چیز جامعه بر علیه غرایز فردی ما است. که باز کشاکش مورد نظر برگسن در ذهن مجسم می‌گردد، کشاکشی که حیوان از آن بی‌بهره یا آسوده است.

سه مورد اخیر، یعنی گریه، خنده و لباس خواهی، بس مهم هستند حیوان نه گریه دارد و نه خنده و نه لباس خواه است. متأسفانه متون علوم انسانی (تا آن‌جا که من به آن‌ها دسترسی داشتم) خنده و گریه را مطرح نکرده‌اند و کسی به دنبال چگونگی ریشه‌های این دو با درون انسان، نرفته است.

لباس و زیبایی: در مورد لباس گرایی نیز عقیده دارند که چیزی بنام «لباس» پدیده‌ای کاملاً مصنوعی است که فقط اراده آگاه بشر آن را پدید آورده و ریشه‌ی انگیزاننده آن، در درون انسان وجود ندارد. به یاد مباحثه‌ای که با یک استاد دانشگاه سوئیسی در ژنو داشتم: در ضمن بحث گفتم:

انصافاً در لخت گرایی افراط کرده‌اید.

- بلی به نظر شما چون هنوز مطابق فیکسیسم دینی می‌اندیشید.

- نخیر، اولاً من فیکسیسم را، دینی نمی‌دانم، در ثانی کاملاً به اصل تطور باور دارم با یک قید که به اطلاق آن می‌زنم.

پس از آن که درباره‌ی «قید» توضیح خواست و شرح دادم (در این‌جا نیز در صدد آن هستم) گفت:

پس شما بر اساس اخلاق دینی می‌اندیشید و موضوع محرم و نامحرم برایتان اصل است.

- درست است من پیرو دین هستم اما بحث‌مان علمی است و مهم این است که مساله لباس، در دین نیز کاملاً علمی مطرح شده است.

- چه طور؟

- آن‌جا که دین (تورات یا قرآن) می‌گوید آدم و حوا چون خودشان را لخت دیدند در صدد آمدند که از برگ‌های بزرگ جنگل پوششی برای پس و پیش خود درست کنند. آیا در آن‌جا غیر از خودشان کسی بود؟ نامحرمی حضور داشت؟

- نه فرض بر این است که کس دیگری در آن‌جا حضور نداشته است.

- بنابراین، از دیدگاه دین موضوع پوشش خواهی انسان در اصل به مساله محرم و نامحرم، ربطی ندارد، از دیدگاه دین حس لباس خواهی یک حس درونی است که به خویشتن خویش فرمان می‌دهد در صدد پوشش باشد.

- اگر نظر دین بدین گونه هم باشد، دلیل علمی ندارد. لباس از پدیده‌های دوران آگاهی و پیشرفت نسل بشر است.

- مثلاً تاریخ پیدایش پوشش، به نظر شما تا کجا می‌رود؟

- غار نشینان لباس نداشته‌اند.

- مسالهی غار نشینان یک موضوع کلی است لطفاً یک تاریخ تقریبی برای پیدایش پوشش، بگوئید.

- حدود ده هزار سال، مقداری بیش یا کم. دست بالا بیست هزار سال پیش لباس نبوده است.

- وقتی که آن «قید» را برایتان توضیح دادم مدعی شدم که پیش از حدود چهل هزار سال، انسانی وجود نداشته، سخن از دیرین شناسی و حلقه‌های مفقوده هم رفت. بحث ما در نوع حاضر بشر است که انسان نامیده می‌شود. بنابراین هر کجا که انسان کنونی را می‌یابیم با پوشش عقب و جلو، می‌یابیم حتی بومیان مالایائی که امروز هم در همان شرایط کلان‌های اولیه می‌زیند و از پوست درخت بامبا پوشش درست می‌کنند.

- برای ادعای این چنین آن هم با ادعای علمیت، این قبیل سخنان به هیچ وجه کافی نیست.

- اگر از همین شهرتان دلیل علمی بیاورم باز کافی نخواهد بود؟

- بله بگوئید می‌شنوم.

- اولاً از اینکه این همه وقت‌تان را با من گذرانید، متشکرم، البته شما کنجکاو شدید با یک فرد شرقی صحبت کنید، ولی من بحث را کش دادم.

- نه، خسته نیستم می‌بینید علاقه هم دارم.

- در این شهر شما مردان و زنان لخت، زیادند اما همه‌شان یک مایو پوشیده‌اند، زنان پستان‌بند نیز دارند چرا این‌ها را نیز کنار نمی‌گذارند؟

- قانون منع کرده، برای جلوگیری از تحریکات محتمل، از حمله و امثال آن.

- خوشوقتم که با یک دانشمند صحبت می‌کنم، درباره‌ی هر قانون، موارد قانون شکنی نیز رخ می‌دهد، در جامعه ما بیشتر و در سوئیس شما کمتر، اما در مورد مایو و پستان‌بند در این جامعه شما هیچ مورد قانون شکنی دیده نمی‌شود.

- گاهی دیده می‌شود که فردی این قانون را شکسته است، افراد فاقد تعادل روانی همه جا کم و بیش یافت می‌شوند.

- اما بحث ما درباره‌ی بیماران نیست درباره‌ی افراد غیر بیمار است. و هر قانون شکنی دلیل بیماری نیست ممکن است انگیزه‌هایی برای آن باشد. من کاری با اندیشه قانون گذاران شما ندارم، می‌خواهم ادعا کنم و عقیده دارم اگر این قانون را نیز نداشتید، باز این مردان و زنان از مایو صرف‌نظر نمی‌کردند. همانطور که در سوئد مردم به ترک آن تشویق هم می‌شوند، گوینده تلویزیون وقتی که می‌خواهد خبر از گرمای هوا بدهد، بطور کاملاً لخت در صحنه ظاهر می‌شود. باز افراد لخت گرای سوئدی در گرم‌ترین فصل‌شان، همیشه مایو و پستان‌بند را دارند.

با خنده گفت: سخن اصلی خودت را بگو.

گفتم: انسان در اثر آن ندای درونی، از لخت بودن پیش و پس خود، بیزار است. زیرا انسان در آن صورت خود را زشت و نازیبا، می‌یابد. و این اولین خواسته‌ی حس زیبا خواهی انسان است که خیزشگاه آن روح دوم است. فکر می‌کنم اگر شما آن قانون‌تان را لغو کنید و همه امکانات تبلیغی و عملی‌تان را به کار بگیرید لختی مطلق را ترویج کنید، در پیش مقاومت این مایو، شکست خواهید خورد. به طوری که شما اروپائیان زمان مدیدی این کار را کردید و تا مرز مایو موفق شدید، ولی در آن مرز باز ماندید. به نظر من آن قانون‌تان بیش از یک تعارف، چیزی نیست. مقصود دین از داستان پوشش جویی آدم و حوا، ابلاغ این اصل در انسان شناسی است.

دوست همراه من گفت: مونتا کارلو، جزیره مونتا کارلو، قبیله...

که استاد سوئیسی سخن او را برید خطاب به او با اشاره به من گفت: می‌تواند بگوید: کاری با بیماران ندارد.

کلید گم شده:

کلید گم شده در «انسان شناسی» که در این نوشتار مکرر از آن یاد کرده‌ام، همین «دو کانونگی» انسان است. اگر به انسان بدین گونه نگرسته شود، اشتراکاتی که با حیوان دارد به حساب غریزه، و تمایزات آن به حساب فطرت گذاشته شود، تعریف موضوع هر علم از علوم انسانی و نیز تعریف هر کدام از خود آن علوم، روشن می‌شود. و از نو تکرار می‌کنم: مراد این نیست که در این صورت همه مسائل و اختلاف نظرها کاملاً حل خواهد شد و مثلاً وضعیت به وضعیت علوم ریاضی خواهد رسید. مراد این است که در کوتاه مدت بخشی از مجهولات اصلی، مکشوف می‌شود و در دراز مدت بیشتر مسائل حل می‌گردد و هیچ نیازی به پناه بردن به زیر چادر کاهنان سرخپوست، نمی‌ماند. و نیز ناچار نمی‌شویم مطابق بینش یونسکو، فرهنگ عامیانه را بگیریم و علم را دور بیندازیم.

اما رابطه این دوگانگی درون، چه ملازمه‌ای دارد که انسان را تکامل یافته از حیوان، ندانیم؟ می‌توانیم بدون این که درخت انسان را از شجره‌ی بزرگ حیوانات جدا کنیم، با قبول یک موتاسیون و جهش، او را دریافتگر روح دوم بنام فطرت، و دارای دو سر چشمه و دو کانون درونی، بدانیم. آیا ننگ داریم که اجداد دیرین ما حیوان باشند؟ شاید کسانی بودند و هستند که از چنین انتخابی با انگیزه‌ی احساس ننگ، مخالفت ورزند و در یک مساله بزرگ علمی سخن غیر علمی بگویند. اما استثنائی بودن، و ویژگی‌ی تطور انسان از «گیاه» یک واقعیت علمی است. در دوره‌ی توصیفگری زیست شناسی، سعی می‌شد که برای تک کانونه بودن انسان، از زیست شناسی بهره‌گیری شود، اتفاقاً زیست شناسی مدارک محکمی برای دو کانونگی انسان داد و می‌دهد (به برخی از آن‌ها در خلال مطالب گذشته اشاره شد) به حدی که صرف نظر کردن از آن‌ها، مصداق کار غیر علمی می‌شود. با تکیه به این مدارک و با تمسک به یک موتاسیون و

جهش، آفرینش ویژه‌ی انسان (که البته باز نوعی آفرینش تطوری است) یک واقعیت علمی می‌شود. پس قضیه‌ی احساس ننگ در بین نیست بلکه به خاطر این است که روی واقعیات علمی پای نگذاریم.

برگسن - با این که دو سرچشمه را در واقع یکی می‌بیند - می‌گوید: (همان طور که قبلاً نیز گفته‌ایم، یاد آور می‌شویم که کوشش 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 غیر کامل رو به رو شده باشد. در نتیجه، این کوشش به ایجاد «آدم‌هائی» 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 نمی‌باشند».^۱

برای نظریه پیشنهادی من - که به گمان خودم یک اصل کاملاً مستدل است - نیز همین گفته برگسن، کافی است؛ جهش چندین بار به کوشش در آمده و در هر بار نوعی از حیوان را تا جائی متحول کرده که در صورت تمایل می‌توانیم آن‌ها را «بشر» بنامیم و می‌نامیم. مانند نوعی که **دکتر لیکی** در کنیا و کنگو آثارش را کشف کرد و ظاهراً می‌توانسته با ترجیع صوت، تا حدودی کلماتی را درست کند، لیکن به جائی نرسیده. و در آخرین جهش، موجودی بنام انسان کنونی، به بار آمده موجود دو کانونه. و هیچ نیازی نیست که در صدد اثبات عدم رابطه‌ی نسلی انسان با حیوان، باشیم. بنابراین انگیزه‌ی غیر علمی در این بین وجود ندارد. و اگر سخنی از تطور انسان از گیاه، گفته می‌شود، به خاطر واقعیت علمی است.

نکته مهم و عالی در این سخن برگسن این است که با ره آوردهای دیرین شناسی و آثار شناسی، هم آهنگ است؛ انسان کنونی را اخلاف بشرهای پیشین از قبیل: بشر جاوه، بشر ساپینس، بشر دکتر لیکی، و... نمی‌داند. و روشن می‌شود

^۱. هانری برگسن، دو سرچشمه اخلاق و دین، ص ۳۰۳ ترجمه حبیبی.

که اساساً حلقه یا حلقه‌هایی در این بین نبوده‌اند تا گم شده باشند. تصور خیال‌انگیز حلقه‌های مفقوده، ناشی از شتابزدگی توصیف‌گران بوده است.

پاجوش:

در «تبیین جهان و انسان»، انسان شناسی مورد نظر را در دو بخش (انسان شناسی ۱، و انسان شناسی ۲) به طور فشرده توضیح داده‌ام. محور بخش اول این است که: نوع انسان کنونی، شاخه‌ای از درخت تکاملی حیوانات، نیست، جوانه‌ای پاجوش است که در کنار آن شجره، روئیده و در مدت زمان درازی با موتاسیون‌ها و جهش‌های متعدد، تکامل یافته است. و در بخش دوم به محور دو کانونگی، و دو روحی بودن انسان، بحث شده است.

روشن است که مایل نیستم محتوای آن کتاب را از نو در این جا بیاورم با این که دوست داشتم دستکم مبحث «لباس» را بیاورم. تنها تعریف غریزه و فطرت را در این جا تکرار می‌کنم تا سپس به منابع اصلی این نظریه پیشنهادی، اشاره کنم:

غریزه: نیروئی است که انگیزه‌های ناخودآگاه را برای حفظ خود (فرد) ایجاد می‌کند.

ویژگی‌هایی از غریزه:

۱- غریزه کاربرد محدودی دارد. مثلاً غریزه غذا به محض سیر شدن از کار باز می‌ماند. و همین طور غریزه جنسی.

وقتی که بره‌ی آهو بزرگ می‌شود، رفتار مادر با او همان رفتاری است که با دیگر آهوان دارد، بدون هیچ فرقی.

۲- غریزه آینده‌نگر نیست و لذا حیوان در صدد ذخیره‌ی غذا برای آینده نمی‌آید و چیزی بنام «اقتصاد» ندارد. و همچنین دیگر غرایز (مساله مورچه و زنبور نیز بحث شد).

۳- غریزه، کور عمل می‌کند، غریزه‌ی غذا فقط غذا می‌خواهد و دیگر کاری ندارد که این غذا چیست؟ از کجاست و... همچنین غریزه، شبکه‌ی تحریم جنسی ندارد.

۴- غریزه کمیت‌گرا است و کاری با کیفیت یعنی «زیبایی»، ندارد.

۵- غریزه از ایجاد چیزی بنام «پشیمانی»، «خنده» و «گریه» عاجز است.

فطرت: نیروئی است که انگیزه‌های ناخودآگاه را برای حفظ دیگران (زیبایا، اشیاء، افراد، خانواده، جامعه و...) ایجاد می‌کند.

ویژگی‌هایی از فطرت:

۱- فطرت کاربرد نامحدود دارد، انسان هرگز از زیبایی سیر نمی‌شود، همین‌طور از کار نیک، از دگر دوستی و...

۲- فطرت آینده‌نگر است. حتی در صدد تأمین نیازهای غریزی برای آینده نیز هست. و این نکته بس مهم است.

۳- فطرت بطور چشم بسته و کور، عمل نمی‌کند. بشدت گزینشگر، است. و شبکه تحریم جنسی را به وجود آورده است، جامعه و تاریخ را ساخته و اخلاق را به بار آورده است.

۴- فطرت در مواقعی که انسان تحت سلطه‌ی غریزه اشتباه می‌کند، انگیزشی بنام «پشیمانی» دارد.

۵- فطرت منشاء چیزی بنام «خنده» و «گریه» است.

۶- فطرت کیفیت‌گرا است و گرایش شدید به کیفیت دارد. اساساً جهان منهای فطرت، مساوی می‌شود با جهانی بدون مقوله‌ی «زیبایی». و از یک دیدگاه، همه آن فعالیت‌ها که انسان دارد و حیوان آن‌ها را ندارد، همگی به خاطر زیبایی است.

ناآگاه: در تعریف هر دو، لفظ «ناآگاه» آمده است. این انگیزه‌های ناخودآگاه می‌توانند (و باید) به مرحله «خودآگاه» برسند. و به طور نادر نیز همچنان در قالب ناخودآگاه فعالیت می‌کنند. یعنی ممکن است یک فرد انسان که هم‌گریزه دارد و هم فطرت، فاقد عقل باشد. و همان طور که گریزه غیر از عقل است، فطرت نیز غیر از عقل است. پیشتر به شرح رفت که این دو آمر هستند و عقل مأمور.

دیگران: در تعریف فطرت، لفظ «دیگران» آمده، زیبا خواهی و دگرگرایی (دگرگرایی از نوع انسانی آن) جان مایه‌ی چیزی بنام خانواده و جامعه است. دیگر نهادها و بخش‌های متعدد و مختلف زیست اجتماعی بشر، شاخ و برگ آن دو، هستند در عین حال تشکیل دهنده‌ی آن دو.

حفظ: واژه حفظ در تعریف گریزه و فطرت، بیش از آن که یک معنای لطیف معنوی را تداعی کند، دارای معنای مکانیکی، مادی است و با جریان این بحث تناسب لازم را ندارد و اما نظر به این که هر تعریف باید شامل «هدف غائی» آن چیز مورد تعریف، نیز باشد (و فرایند نهایی گریزه و فطرت، «حفظ» است و همه نیروها و انگیزش‌های ناآگاه در جهت حفظ جریان دارند) حضورش در تعریف ضرورت دارد. و این لطف خواننده است که به آن، معنی خشک و خشن حفاظت مکانیکی، مادی محض، یا پلیسی و نظامی، ندهد.

منبع اصلی این نظریه:

لفظ فطرت بر سر زبان‌ها هست. متأسفانه آن را با لفظ گریزه به یک معنی و مترادف، به کار می‌برند. دست بالا آن را به معنی «گریزه‌ی تکامل یافته‌تر» می‌دانند که یک چیز واحد می‌شوند. نه دو چیز در عرض همدیگر و در تعامل با همدیگر و نیز تضاد نسبی با هم، که دو سر چشمه با حفظ دوئیّت باشند.

شگفت این که هم طرفداران فیکسیسم و هم طرفداران تطوّر دو واژه‌ی گریزه و فطرت را دو لفظ مترادف، می‌دانند. بنابراین در نظر هر دو طرف،

انسان دارای فقط یک روح می‌شود، ماهیت انسان یک ماهیت بسیط و ساده می‌گردد. در حالی که انسان پیچیده‌ترین موجود، و ماهیتش مرکب‌ترین ماهیت است.

به دلیل پیچیدگی ماهیت انسان، علوم انسانی، علوم پیچیده می‌شود، مترادف دانستن دو کلمه غریزه و فطرت، این مشکل را به مراتب مضاعف کرده این همه آشفتگی و تزلزل در علوم انسانی را به بار آورده و علم را دچار مشکلات اساسی کرده است که شرحش گذشت. از طرفی همگی اجماع داریم که ماهیت انسان یک ماهیت بسیط نیست، ساده نیست، پیچیده است. اما توجه نمی‌کنیم که لازمه‌ی بسیط نبودن و ساده نبودن، مرکب بودن است. و هر ترکیب تعدد ترکیب دهندگان را، لازم گرفته است. یک موجود تک بعدی و تک روحی، این همه پیچیده نمی‌شود، که درونش عرصه کشاکش‌ها، تعارض‌ها، پشیمانی‌ها، خود نکوهش کردن‌ها، و... برونش پدیده‌های در هم پیچیده‌ای مانند خانواده، جامعه و تاریخ، اخلاق، قانون و... (که خود این‌ها هر کدام دریائی از تعارضات، تضادها، تعامل‌ها، همخوانی و ناهمخوانی‌ها، دارند) باشد.

همه موضوع‌ها، مساله‌ها، مقوله‌ها، سهل‌ها، دشوارها، مفهوم‌ها، و نامفهوم‌ها، حل شده‌ها و حل نشده‌ها، در علوم انسانی با صد بیان به ما نشان می‌دهند که «انسان یک روح دیگر هم دارد». این است کلید حل معمای بزرگ علوم انسانی.

اما اصل این نظریه از خود من نیست، آن را از منبع دیگر گرفته‌ام. ذکر منبع در چنین بحثی هیچ ضرورت ندارد. زیرا موضوع ما یک بحث تاریخی یا «تعبدی» نیست. نه از یک حادثه تاریخی سخن می‌گوئیم که موظف به ذکر مأخذ آن باشیم، و نه یک محاکمه دادگاهی مطرح است که وکیل یا دادستان موظف به ارائه منبع ماده‌ی قانونی مورد نظر خود، باشد. در بحث علمی ادله علمی کافی، لازم است که درباره‌ی‌شان بحث شد، مطالعه و بررسی تمایزات انسان از حیوان در زیست‌شناسی، و نیز مطالعه پدیده‌های سترگ و در هم

پیچیده هنگفت، از قبیل، زیبا خواهی، خانواده، جامعه و تاریخ، اخلاق و... لزوماً و الزاماً وجود این «روح دیگر» را ایجاب می‌کنند، و نشان می‌دهند:

اولاً: حیوان دانستن انسان، سخت کودکانه است.

ثانیاً: «تک بعدی دانستن انسان پیچیده» بشدت ساده‌لوحانه است.

ثالثاً: «بسیط بودن و مرکب نبودن ماهیت درونی انسان» بینش غیر عالمانه است.

بنابراین، نظریه مذکور دلایل خودش را دارد و نیازمند ذکر منبع و مأخذ نمی‌باشد. اما: چون اصل و اساس مطلب از خودم نیست و حتی همه ادله بالا را نیز به وسیله همین اصل، در یافته‌ام، پس لازم است از صاحب آن نام ببرم: امام صادق، جعفر بن محمد (ع): هر پیامبری پنج روح دارد:

۱- روح حیات که به وسیله آن تکان خورده و نمو می‌کند. [روح نباتی].

۲- روح قوه‌ای که به وسیله آن بر می‌خیزد و فعالیت می‌کند [روح و توان حرکت انتقالی].

۳- روح شهوت که به وسیله آن می‌خورد، می‌آشامد و با زنان مقاربت می‌کند [روح غریزه].

۴- روح ایمان که به وسیله آن خدا شناس و عدالت خواه می‌گردد [روح فطرت].

۵- روح القدس که به وسیله آن، حامل نبوت می‌شود. با رحلت پیامبر، روح القدس به امام منتقل می‌شود.^۱

بنابراین بینش، مطابق انسان شناسی امام صادق (ع)، گیاه یک روح دارد، حیوان سه روح دارد و انسان چهار روح. و مورد پنجم از بحث ما خارج است.

^۱ کافی، کتاب الحجّة، باب ذکر ارواح الائمه، حدیث ۳ - حدیث‌های دیگر نیز در کافی و غیر کافی، هستند.

همان طور که گیاه فاقد روح انتقالی و روح غریزی است، حیوان نیز فاقد روح فطرت است.

در این حدیث یک مساله بزرگ علمی دیگر نیز هست، جاندارانی هستند که تنها روح نباتی و روح حرکت انتقالی دارند و فاقد روح شهوت (غریزه) هستند، باکتری‌ها که مؤنث و مذکر ندارند، تکثیرشان از راه تقسیم وجودشان است، کمر باکتری باریک می‌شود و به تدریج به دو باکتری تبدیل می‌گردد، ظاهراً تغذیه‌ی‌شان بدون شهوت غذائی، است. علی (ع) در حدیثی سخن از جاندارانی می‌گوید که در اوایل پیدایش حیات، بوده و مذکر و مؤنث نداشته‌اند و آن‌ها را «نسناس» می‌نامد.^۱ متأسفانه با این حدیث (مانند بسیاری از حدیث‌ها) برخورد علمی نشده است.

بنابراین، مراتب حیات به شرح زیر می‌باشد:

- ۱- گیاه دارای یک روح است. (روح نباتی).
- ۲- باکتری دارای دو روح است (روح نباتی و روح حرکت انتقالی).
- ۳- حیوان دارای سه روح است. (روح نباتی، روح انتقال، روح غریزه).
- ۴- انسان دارای چهار روح است. (روح نباتی، روح انتقال، روح غریزه، روح فطرت).

روح چیست؟ حیات چیست؟ می‌گویند: علم از پاسخ به این پرسش، شانه خالی می‌کند زیرا در این مورد عاجز است. اما حقیقت این است که این مساله از موضوع علم خارج است چنان که از موضوع عقل و تعقل نیز خارج است کار عقل و علم بررسی و شناسائی فرمول‌های جهان و قوانین هستی، است. یعنی ابتدا باید جهانی باشد و قوانینی باشد، سپس عقل و علم روی آن‌ها به کار پردازد.

^۱. بحار، ج ۵۴ ص ۳۲۲.

وقتی که پرسش به اصل و اساس هستی مربوط می‌شود، مساله ذاتاً از حیطة کارى عقل خارج، است.

مثلاً پرسیده می‌شود: خداوند، آن پدیده اولیهی جهان را از چه چیز آفرید؟

کمی در این پرسش دقت کنیم: آن وقت که غیر از خدا چیزی نبود (حتی «وقت» هم نبود) فرمول‌ها و قوانین هستی نیز نبودند و قانون علت و معلول نیز، وجود نداشت. در واقع این پرسش، سالبه بانتفای موضوع است. آن پدیدهی اولیه، پدید شدن خود عقل نیز بود، پدید شدن خود قانون علت و معلول نیز بود. معنی این پرسش این است که: علت قانون علت و معلول، چیست؟ کار عقل و علم بررسی علت‌ها و معلول‌هاست. نه بررسی «علت قانون علت و معلول».

پیش‌تر از انجیل درباره‌ی آن پدیدهی اولیه نقل شد که «خدا خواست باشد، شد» و از قرآن نیز دیدیم که «کن فیکون» و خود عقل نیز با «کن فیکون» ایجاد شده و کار عقل و علم شامل مرحله «کن فیکون» نمی‌شود. پیدایش حیات (حیات‌های چهار گانه - روح‌های چهارگانه) نیز از این قبیل است و از حیطة کارى عقل و علم خارج است.

آن غرور نا به جای قرن ۱۸ دیگر کنار گذاشته شده، باز آن که «خدا» نامیده می‌شود در معبد علم و دانش در جایگاه دست نیافتنی خود، قرار گرفته است. عقل و علم این قدر رشد کرده که خود را و خدای خود را بشناسد، گر چه در موارد زیادی به جایی نرسیده است. امروز اگر کسی بخواهد پیدایش حیات را مانند آن چه مارکس و امثالش تعریف می‌کردند، تعریف کند و بگوید: «حیات اثری از انباشت نیروی متکامل ماده است». یک محصل دبیرستانی از او می‌پرسد: چگونه و چه طور و با کدام فرمول؟؟؟

حیات را در عینیت هستی، مشاهده می‌کنیم و عدم شناخت ماهیت و چگونگی پیدایش آن، نمی‌تواند دلیل انکار آن باشد. همین طور تعدد حیات‌های

چارگانه مذکور را نیز مشاهده می‌کنیم، کار ویژه‌ی هر کدام، و ویژگی خود هر یک از آن‌ها را دقیقاً می‌بینیم، که فعالیت و آثار هر کدام از آن‌ها با دیگری فرق اساسی دارد، حوزه‌ی مشخص و وظیفه معینی، دارد. هر جا که روح فطرت نیست زیبا خواهی، خانواده خواهی، تکلیف‌گرایی و جامعه خواهی نیز نیست.

یک قاعده‌ی فراگیر در فرهنگ قرآن و حدیث هست (گرچه در علوم انسانی همیشه قاعده‌ها استثنا هم داشته‌اند)، **هر جا از واژه‌ی «فطرت» استفاده شده، ناظر به تمایزات انسان است. و در همه‌ی آن‌ها موجی از تفکیک‌گریزه از فطرت، در نظر هست.** یک محقق به راحتی و به خوبی می‌تواند این قاعده و جهت‌گیری را در ادبیات قرآن و حدیث، مشاهده کند. تنها کمی حساس بودن کافی است.

در این فرهنگ، آدم پیش از آن که روح چهارم در او دمیده شود، دارای سه روح متقدم، بوده است که این روح چهارم را با آن تشریفات به او دمیدند. که والاترین موتاسیون و جهش رخ داده و در اثر آن آدم توانست «نامگذاری» کند. به هر شیئی نامی بگذارد. یعنی دارای «زبان» باشد، «تمدن ساز» و «زیبا شناس» باشد.

در این فرهنگ، فرشته و ملک تنها روح فطرت، دارد. حیوان نیز تنها روح‌گریزه، دارد. انسان هر دو را دارد. و در کشاکش این دو روح یا برتر از فرشته می‌گردد و یا پست‌تر از حیوان.^۱ قرآن و حدیث گاهی از روح‌گریزه، با «نفس اماره بسوء»^۲ = من وادار کننده به زشتی‌ها. و از روح فطرت، با «نفس لوآمه»^۳ = من نکوهشگر خود، که از نازیبایی‌ها و زشتی‌ها بی‌زار است، تعبیر می‌کنند.

۱. «کالانعام بل هم اضل». سوره فرقان آیه ۴۴.

۲. سوره یوسف، آیه ۵۳.

۳. سوره قیامت، آیه ۲.

کاربرد لفظ «سوء» در این فرهنگ، فراتر از امور تشریحی و تقنینی است شامل هر زشت و زشتی، می‌شود خواه در حوزه‌ی حلال و حرام باشد و خواه خارج از آن، و در مقام تفکیک میان زشت‌ها و زیباها، است. دقیقاً تعارض میان دو نفس را فراز می‌کند به ویژه واژه‌ی «لوأم» علاوه بر اصل دوگانگی ماهیت انسان، به اصل «پشیمانی» در درون انسان تاکید می‌کند. تعبیر با دو لفظ سوء و لوأم، به اصل «کشاکش» در درون انسان، اهمیت بسزائی می‌دهد، اصل‌هائی که پیشتر به محورشان، سخن‌ها داشتیم.

ارجاع:

از روال و روندی که در این نوشتار پیش گرفته‌ام پیداست که من نیز در صدد یک «ارجاع» هستم. ویل دورانت همه‌ی زیبایی‌ها و زیبا خواهی‌های انسان را به غریزه‌ی جنسی ارجاع می‌دهد. و صوفیان همه‌ی زیبایی‌ها و زیبا خواهی‌های انسان را به زیبایی خدا ارجاع می‌دهند. که گذشت. من همه‌ی تمایزات انسان در خواسته‌هایش (که خواسته‌های فطری نامیده شدند) را به زیبا خواهی انسان ارجاع می‌دهم. می‌خواهم بگویم: دگر دوستی، خانواده خواهی، تکلیف‌گرایی و مسؤولیت‌پذیری، دین خواهی، جامعه خواهی و تمدن‌سازی، نظم خواهی و قانون‌گرایی، دلسوزی و مهربانی، تاریخ‌سازی و... انسان، به زیبا خواهی او برمی‌گردد که منشأش روح فطرت است. و در یک کلام «روح فطرت یعنی روح زیبا خواه». نام «زیبایی» در قرآن «معروف» است و نام نازیبایی «منکر» است. معروف یعنی آن چه روح فطری انسان با آن انس دارد و آن را می‌خواهد. منکر یعنی آن چه روح فطری انسان از آن بیزار است.

زیبایی و تعادل:

در بیان امام صادق(ع) که در بالا درباره‌ی روح‌های چهارگانه دیدیم، «عدل خواهی» ویژگی اصلی روح فطرت، اعلام شده است. آیا باید گفت: همه‌ی خواسته‌های فطرت به زیبایی و زیبایی نیز به «تعادل خواهی» او برمی‌گردد،

تعالد و عدل در همه‌ی شئون و رفتارهای فردی و اجتماعی - ؟ آیا انسان چون تعادل خواه است و لذا زیبا خواه است؟ یا چون انسان زیبا خواه است و لذا تعادل خواه است - ؟ در بیان دیگر: زیبایی مولود تعادل است یا تعادل مولود زیبایی است؟ - ؟

با عطف توجه به اصل «کشاکش» میان غریزه و فطرت، روشن می‌شود که خواسته اصلی فطرت، تعادل است و نیز همان طور که دیدیم در همه‌ی تعریف‌های مختلف که از زیبایی شده، تعادل، هماهنگی، تقارن، از عناصر اصلی پدید آورندگان زیبایی هستند. پس اصالت با تعادل خواهی است و همگان دانسته و ندانسته سخن امام جعفر بن محمد(ع) را می‌گویند.

سه شگفت در یک نظریه:

مارکس می‌گوید: «حیات اثری از انباشت نیروی متکامل ماده است». ملا صدرا نیز می‌گوید: «روح به وسیله حرکت جوهری، از جسم پدید می‌آید» - روح جسمانیة الحدوت و روحانیة البقاء است - ، هر متفکر و اندیشمند از وحدت بل عین هم بودن این دو نظریه در شگفت می‌ماند که این دو با همه‌ی تباین در مبانی اندیشه در هستی شناسی‌شان، به یک نتیجه‌ی واحد می‌رسند. و شگفت دوم این که هم مارکس و هم ملا صدرا این ادعا را به عنوان یک اصل علمی، مطرح می‌کنند بدون هر گونه توضیح و تبیین علمی (که باز پرسش آن محصل دبیرستانی بی‌پاسخ می‌ماند) و همه‌ی انسان شناسی و فلسفه‌شان را در امور انسانی و اجتماعی بر این اصل ادعائی، مبتنی می‌کنند. و شگفت سوم این که همه‌ی متفکران دانشمند نظریه مارکس را مردود دانسته آن را یک کار غیر علمی و کلی گوئی، می‌دانند. در حالی که همان نظریه از قول ملا صدرا (در اثر تشویقات هانری کربن) در نظر برخی از ایرانیان، اصل علمی معتبر، شناخته می‌شود.

مساله‌ی اصالت ماده، و نیز ریشه‌ی بحث بالا به یونان قدیم می‌رسد. در این بین ما نمی‌دانیم مارکس و ملا صدرا در این سخن‌شان چه قدر از قدیمیان یونان و چه قدر از افکار بعدی تأثیر پذیرفته‌اند. و چون تأثیر پذیری مارکس از ملا صدرا و پی‌روانش، خیلی بعید است، عین هم بودن این نظریه‌شان، یک امر اتفاقی نادر و رخداد عجیبی می‌باشد.

بخش ۱۳

چیستی زیبایی - تعریف

زیبایی عبارت است از: برخورداری یک شیء در شیئیت خود، از کمال تعادل، با معیارهای فطرت

آخرین قید، یعنی «معیارهای فطرت»، معیارهای غریزی را کنار می‌زند. هیچ غذائی به خاطر گرسنگی شدید و هیچ جنس مخالفی به خاطر فشار شدید شهوت، زیبا نمی‌شود. توضیح این نکته، بس مهم و بس دقیق است: فطرت از خوردن غذای نازیبا و استفاده از جنس مخالف نازیبا، منع می‌کند. وقتی که گرسنگی یا میل جنسی شدید می‌شود، آن «کشاکش» میان غریزه و فطرت شروع می‌شود، یکی از آن دو باید تسلیم شود، چون در این شرایط غریزه نیرومند است فطرت را به تسلیم وا می‌دارد که با او هم آوا گردد.

اما به محض این که از آن شدت، کاسته می‌شود، باز فطرت در جایگاه اول خود می‌ایستد باز آن غذا و آن جنس مخالف را نازیبا می‌بیند. اگر شخص به خاطر آن ضرورت غریزی، کمی افراط کرده باشد، یعنی فطرت اندکی بیش از حد ضرورت تسلیم غریزه شده باشد، آن «پشیمانی» شروع می‌شود. میزان پشیمانی بسته به میزان افراط است. به میزان پشیمانی نیز «لوآم» ی = «خود نکوهشگری» فعال می‌شود.

در مثال بالا، «حفظ خود» طبعاً و طبیعتاً بر «حفظ دیگران» به معنائی که در تعریف غریزه و فطرت گذشت، تقدم می‌یابد با امضائی که غریزه از فطرت می‌گیرد، خود خواهی و در صدد حفظ خود بودن را به نوعی، رنگ دگرخواهی، می‌دهد. پس از رفع ضرورت، کاذب بودن آن محسوس می‌شود.

ضرورت‌ها، ضرورت‌ها هستند و طبیعت طبع بشر همیشه به ضرورت‌ها تقدم می‌دهد. آن چه موضوع بحث است انسان در حال نرمال، است. چنان که بیماری، بیماری است. و آن چه در محور بحث قرار دارد، انسان نرمال است.

انسانی که مادر زاد نابینا است درست مانند بینایان در صدد جنس مخالف است در حالی که بهره‌ای از زیبایی نمی‌برد. جنس خواهی در اصل و اساس خود، ربطی به زیبایی ندارد. اما یک انسان خنثی (واقعاً خنثی که هیچ ته مانده‌ای نیز از خواسته و انگیزش غریزی به جنس مخالف، ندارد) زیبایی جنس مخالف را هم درک می‌کند و هم می‌ستاید.

تعادل:

مراد از تعادل، تعادل نسبی است از دو جهت: اولاً مقید به قید «در شیئت خود» است که کمال هر چیز به نسبت نوع خود آن است. ثانیاً مقید به تجربه‌ی دریافتگر، است که پیشینه‌ی ذهنی او چیست. که گفته‌اند «مجنون صحرائین زیباییان شام و مداین را ندیده بود خیال می‌کرد لیلی زیبای ایده‌آل است»، «یارو غذا ندیده گمان می‌کند عیالش استاد آشپزی جهان است». اما همان‌طور که در مبحث «زیبایی و نسبت»، رابطه‌ی چندین نوع نسبت با زیبایی بررسی شد، با این همه زیبایی یک واقعیت است بل یکی از اساسی‌ترین واقعیت‌ها است. کمال نیز درست به مانند تعادل، هر دو قید و نسبت را دارد.

اگر غذا، یا جنس مخالف و یا هر خواسته غریزی (در انسان نرمال و در شرایط نرمال) همراه با تایید فطرت یعنی زیبا هم باشد، این جاست که انسان با هر دو روح خود، آن را می‌خواهد نه با غریزه‌ی تنها، یا با فطرت تنها. که دو روح تنیده بر همدیگر، در یک تعامل متعادل به عنوان یک «شخصیت واحد» عمل می‌کنند.

جرم:

جرم دو نوع منشأ دارد: نوع اول وقتی است که غریزه بر فطرت مسلط شود هم خود فطرت و هم عقل را به تسخیر خود در آورد و از آن‌ها بهره‌کشی کند. گاهی به این گونه افراد «زیرک و هوشمند» می‌گویند که منطق‌شان منطق ماکیاولی و رفتارشان رفتار عقلانی از نظر پاراتو، است که مثلاً عمروعاص

داهی‌ترین مرد عرب، می‌شود. اما از نظر امام صادق (ع) هوشمندی، زیرکی و عقل اینان «عقل نکرائی» است.^۱ در مبحث پیش توضیح داده شد: «منکر» آن چیزی است که از نظر فطرت سالم، نازیبا و مورد نفرت باشد. وقتی که فطرت سرکوب شده و کاملاً به استخدام غریزه درآید، خود فطرت و نیز عقل به منکر تبدیل می‌گردند.

نوع دوم وقتی است که فطرت تنها به وسیله‌ی غریزه سرکوب نشده، بلکه عامل دیگر نیز در میان است. عدالت زیباست و ستم زشت. تئالف زیباست و تجاوز به عنف زشت است. زندانیان باتجربه بر اساس مشاهدات عینی خود گفته‌اند: جانسوزترین پشیمانی در پی قتل پدر یا مادر است پس از آن در پی قتل فرد زیبای جنس مخالف بعد از تجاوز، است. در مورد اخیر برخی از این قاتلان نسبت به برخی دیگر فشار پشیمانی‌شان اندک است اینان کسانی (مردان و زنانی) هستند که قربانی‌شان اینان را نازیبا و زشت می‌دانسته‌اند و تنها به این دلیل با این‌ها به تئالف نرسیده‌اند.

ظاهراً در این جا اندکی به بینش فروید نزدیک می‌شویم. اما در واقع قضیه برعکس است. زیرا غریزه‌ی چنین فردی سرکوب نشده آن چه سرکوب شده فطرت اوست. **هیچ جرمی واقع نمی‌شود مگر پس از سرکوب شدن فطرت.** فطرت مجرمانی از این قبیل نیز سرکوب شده که مرتکب تجاوز شده‌اند. نازیبایی‌شان در نظر مقتول، سرکوفت دیگر است که از تحرک آن در پس از حادثه نیز می‌کاهد و پشیمانی، شدید نمی‌شود. زیرا زیبا خواهی فطرت پیش از هر چیز، به «خود را زیبا یافتن» توجه دارد که گفته‌اند: هیچ کس خود را زشت نمی‌داند مگر بیمار باشد.

^۱ کافی، اصول، ج اول، کتاب العقل، ح ۳.

البته این بحث بر محور ضمیر ناخودآگاه است نه در مرحله‌ی آگاهی. انسان شناسی بیش از روان شناسی به محور «ناخودآگاه» می‌چرخد،^۱ تا به پاسخ «انسان در مرحله مقدم بر آگاهی چیست» نرسیم، به پاسخ «روان انسان در مرحله مقدم بر آگاهی چیست» نخواهیم رسید. چون در این صورت، روان شناسی به محور موضوع مجهول خواهد چرخید، که می‌چرخد.

نگاه دوباره: پس از توضیح بالا درباره‌ی تعریف بالا، لازم است نگاهی دوباره به برخی از تعریف‌های دیگر در چیستی زیبایی، داشته باشیم. برای این نگاه مجدد، دو تعریف از اروپائیان و یک تعریف از شرقیان را برمی‌گزینیم:

ارسطو: زیبایی عبارت است از هماهنگی و تناسب و نظم آلی اجزاء در کل بهم پیوسته.^۲

هماهنگی، تناسب، نظم آلی اجزاء در کل، همگی در آن «کمال تعادل» که در تعریف ما آمده، خلاصه شده‌اند. اما تعریف ارسطو نواقصی دارد: اولاً قید «در شیئیت خود شیء» را نیاورده است دچار کلی‌گرایی ویژه‌ی فلسفه‌ی خویش است. در ثانی: بیان او مبتنی بر یک اندیشه‌ی ریاضی‌گراانه است، بی‌تردید نگرش ریاضی‌گراانه صرفاً جنبه ریاضی شیء زیبا را در مد نظر می‌گیرد و از ابعاد دیگر آن به ویژه از ابعاد شگفت دست نیافتنی آن، باز می‌ماند. در مبحث اول (مبحث تعریف) گفته شد که تأثیر پذیری ارسطو در این تعریف از فیثاغورسیان، مشخص است.

هنفلینگ در کتاب «چیستی هنر» می‌گوید: ارسطو می‌گوید: «فرم‌های اصلی - عناصر اصلی - زیبایی عبارتند از نظم، تقارن، و تعین که علوم ریاضی آن‌ها را در درجات معینی مشخص می‌کند».^۳

^۱ پیش‌تر نیز تکرار شده است که اساساً کل و همه‌ی این مباحث به محور مرحله‌ی پیش از آگاهی، می‌چرخد.

^۲ لذات فلسفه، بخش زیبایی چیست.

^۳ هنفلینگ، چیستی هنر، ص ۶۳.

درست است، قید «اصلی» نشان می‌دهد که در نظر او عناصر دیگری هم هستند که ذکر نکرده است. شاید یکی از آن‌ها کمال باشد، کمال نظم، کمال تقارن و کمال تعین. کمالی که دست ریاضیات به آن نمی‌رسد، و بیش از آن چه از مدرکات ریاضی باشد، از مدرکات احساسی و درونی است. اما کمال را از عناصر غیر اصلی دانستن، مشکل است بلکه نادرست می‌باشد.

ثالثاً: روشن نمی‌کند که چرا هنگامی که این عناصر در یک شیء جمع و حاصل می‌شوند، موجب گرایش انسان، می‌گردد؟ به قول ویل دورانت: درست است «نمی‌توانیم در برابر فریبندگی فرمول بندی و قاعده سازی [ریاضی] مقاومت کنیم، اما چرا نفس انسان از هماهنگی و پیوستگی لذت می‌برد؟»^۱

اما پاسخ این پرسش در تعریف ما به روشنی آمده است: برای این که انسان دارای یک روح دیگر بنام فطرت است که خواسته‌ای جز تعادل و هم آهنگی، ندارد. که به همین خاطر قید «معیارهای فطرت» در تعریف آورده شد.

و دیگر جایی برای پرسش دیگر نمی‌ماند، مگر از آن سنخ که در بحث از «حیات» و «روح» به شرح رفت که علم با بینش علمی، اعلام می‌دارد: این گونه پرسش‌ها از موضوع علم، خارج است.

کانت: زیبایی صفتی است که موجب می‌شود دارنده‌ی آن قطع نظر از فواید و منافعش خوشایند گردد و در انسان سیر و شهودی غیر ارادی و حالتی خوش دور از نفع و سود برانگیزد.^۲

در این تعریف چیز تازه‌ای دیده نمی‌شود و نوعی توضیح واضح است، مگر قید «دور از نفع و سود». کانت این قید را در تعریف «فعل اخلاقی» نیز آورده است که دیگران از اروپائیان و نیز مرحوم مطهری^۳ آن را رد کرده‌اند و

^۱. لذات فلسفه، بخش زیبایی چیست.

^۲. همان.

^۳. کتاب تعلیم و تربیت، بخش فعل اخلاقی.

باور دارند هیچ کار انسان بدون جهت نفع خواهی، نیست. اما با ردّ سخن کانت، فرق میان فعل اخلاقی و فعل غیر اخلاقی، همچنان مجهول مانده است. مرحوم مطهری به دوگانگی درون انسان و به چیزی بنام روح فطرت جدای از روح غریزه، توجه ندارد، یک جلد با عنوان «فطرت» از مباحثات ایشان چاپ شده نشان می‌دهد که او در توضیح غریزه و فطرت تا جائی پیش رفته که یکی از مخاطبان می‌پرسد آیا در انسان دو چیز هست یکی غریزه و دیگری فطرت؟ متأسفانه استاد در پاسخ، جریان سخن را به یکی بودن غریزه و فطرت، بر می‌گرداند که مطابق علوم انسانی روز، می‌گردد. یعنی مرحوم مطهری از همان جا بر می‌گردد که برگسن بر می‌گردد.

بر اساس تعریف غریزه و تعریف فطرت که در مبحث پیش گذشت، **فعل اخلاقی فعلی است که مطابق مقتضیات فطرت، انجام یابد.** که از آن جمله است دگر دوستی، تکلیف خواهی و مسئولیت پذیری، و جامعه خواهی. انسان در فعل اخلاقی نیز سود می‌برد اما سود فطری نه غریزی.

در بیان کانت به ویژه درباره‌ی زیبایی، نقص آشکاری وجود دارد. زیرا برخورداری شخص دریافتگر از زیبایی و نفع بردنش از آن، امری بین و بس فراز است حتی بهرمندی از زیبایی‌ها در سلامت جسم و جان^۱ و توانبخشی آن بیش از پیش به نیروهای حیاتی انسان، که هر دو با منافع مادی ملازمه دارند، مسلّم است. و قید «غیر ارادی» که او آورده، قید «سیر و شهود» است نه قید «نفع». حتی اگر پذیرفته شود که مراد کانت نفع و سود اقتصادی است و نیز ملازمه میان تأثیر بر سلامت جسم و جان، با نفع اقتصادی با تسامح نادیده گرفته شود. باز این پرسش می‌ماند: چرا شیء زیبا بدون انگیزه‌ی نفع و سود برای انسان خوشایند است؟

^۱. البته زیبایی موسیقی، مشمول این سخن نیست که خواهد آمد.

در تعریف ما روشن می‌شود که اولاً انسان از مشاهده زیبایی سود می‌برد، سود فطری نه غریزی. ثانیاً چون انسان روحی دارد بنام فطرت، از زیبایی لذت می‌برد. درست مانند مساله فعل اخلاقی، بلکه فعل اخلاقی را باید به زیبا خواهی برگردانیم.

حرف «ی» در «شهودی غیر ارادی»، نشان از «مجهول» است یعنی یک شهود مجهول، و مصداق تعریف مجهول با مجهول می‌گردد. اما در تعریف ما آن شهود معلوم است «شهود فطری»، برداشت فطری، لذت فطری. تنها مجهولی که در تعریف ما می‌ماند «حیات» و «روح» است که مشروحاً بیان شد این مساله به تشخیص خود علم، از موضوع علم خارج است.

شیخ اشراق:

آنان که در ممالک خاورمیانه برای زیبایی تعریف گفته‌اند یا مشائیان هستند یا صوفیان، گروه اول ارسطوئیان هستند با همان تعریف ارسطو. درباره‌ی بینش و نگرش صوفیان نیز پیشتر بحث شد که آنان کاری با واقعیات ندارند و بحث ما در واقعیات است. نظر به ویژگی بینش سهروردی، بهتر است نگاه دوباره‌ای نیز به تعریف او داشته باشیم. پیشتر تعریف زیبایی از نظر او را بدین صورت دیدم: «زیبایی عبارت است از کمال که در یک شیء حاصل است» و «درک زیبایی عبارت است از درک کمالی که در یک شیء هست» و «میزان درک زیبایی، بسته به کمال خود درک کننده است، او به هر میزان که کمال داشته باشد به همان میزان از مشاهده‌ی زیبایی اشخاص و اشیاء، لذت می‌برد».

در همان جا گفته شد: در این تعریف نیز پرسش‌های ما سر جای خود هست: کمال چیست؟ چرا و چگونه انسان کاملترین موجود شده تا توانسته به کمالی برسد که کمال دیگران و خود را درک کند و سخن از زیبا و نازیبا بگوید؟ آن کدام گوهری است که در نهاد انسان هست و در نهاد حیوان نیست؟

سهروردی تصریح می‌کند که انسان را حیوان نمی‌داند، اما توضیح نمی‌دهد که فرق اساسی این دو در چیست، اگر این موضوع را در بینش او خیلی کش بدهیم به نحوی با پاسخ صوفیان، شبیه می‌شود. که «در انسان روح خدا دمیده شده». و آن را به قرآن نسبت می‌دهند که خود دین این نسبت را رد می‌کند.^۱ در ثانی خودشان انسان را تک بعدی و دارای فقط یک روح می‌دانند که ممکن است ائاره شود و ممکن است لوّامه شود. و معلوم نیست چگونه روح خدا روح ائاره می‌گردد؟! و این چه سخنی است و چگونه با بینش دین، سازگار است، مگر با آن بینش مبتذل که ابلیس را نیز مظهر خدا می‌داند.

اما در تعریف ما پاسخ همه این پرسش‌ها آمده به شرحی که در همین سطرها گذشت.

این مبحث را با این عبارت به پایان می‌برم: **تا هنگامی که روح دوم (فطرت جدای از غریزه) پذیرفته نشود همه علوم انسانی همچنان لنگ خواهد ماند، خواه در غرب و خواه در شرق. من آن چه را که می‌توانستم به عرض رسانیدم تکمیل آن با دیگران.**

^۱. بحار، ج ۲ ص ۱۱.

بخش ۱۴

هنر - نگرش منفی سه دین اخیر به برخی هنرها

هگل می‌گفت: «مدرنیته دوران مفهوم است و دیگر دوران هنر نیست». این سخن هگل بر اساس واقعیاتی است که بر زندگی بشر گذشته و می‌گذرد. اما می‌دانیم ادیان هر آنچه بر بشر گذشته یا می‌گذرد را تایید نمی‌کنند، واقعیت‌هائی را که با صحت و حقیقت مطابقت نمی‌کنند، نمی‌پذیرند، در این گونه موارد، می‌گویند نباید چنین می‌شد. بر اساس آن چه ادیان می‌خواستند باید گفت: قرار بود دوران سه دین اخیر از زمانی که موسی در سینا به نبوت مبعوث گشت، دوران «مفهوم» باشد نه دوران «هنر». اما این سخن بدین خشکی هم نیست، به شرح زیر:

در مبحث «زیبایی و ادیان»، رابطه ادیان با زیبایی را توضیح می‌دادم اما به سختی جلو قلم را می‌گرفتم تا کمتر به قلمرو هنر وارد شود. زیرا رابطه ادیان با زیبایی، با رابطه‌شان با هنر، فرق زیادی دارد. گاهی در عین زیبا خواهی بشدت هنز ستیز می‌شوند، اولاً چگونگی این هنر ستیزی و در ثانی چرائی آن، بس مهم است که توجه لازم به این دو موضوع نشده و نمی‌شود.

رابطه‌ی دین با هنر، یک سیر تاریخی دارد از اولین دین تا آخرین دین. این سیر را با کمی دقت می‌توان در عینیت تاریخ مشاهده کرد. رابطه‌ای رو به کاهش، که درباره‌ی تصویر و شمایل به افول می‌رسد. قدیمی‌ترین دین هنر گراترین دین است و آخرین دین در این بعد، هنر ستیزترین آن‌هاست و ادیانی که در فاصله این دو هستند با همان نسبت تقدم و تأخر، می‌باشند. این یک واقعیت انکارناپذیر است که گوئی یک قانون طبیعی و حتی ریاضی را تحقق بخشیده است.

رودولف اوتو می‌گوید: «دین و هنر از دو جهت همانند هستند: ۱. هر دو توصیف نشدنی‌اند. ۲. هر دو خصوصیت تنزل و تعالی را برای نظاره کننده فراهم

می‌کنند. این دو آن قدر به هم نزدیک‌اند که حتی ممکن است تجربه‌ی زیبا شناختی هنری برای برانگیختن تجربه‌ی دینی به کار رود.^۱

رودولف به روی هم رفته‌ی ادیان نگاه می‌کند با یک برداشت کلی از ادیان، دین و هنر را همانند هم می‌بیند. اگر او در صف تاریخی ادیان، به هر دین در جایگاه خود می‌نگریست می‌دید که زمانی دین و هنر نه فقط همانند هم بوده‌اند بلکه میان‌شان یک وابستگی تنگاتنگی بوده که به عین هم بودن نزدیک بوده‌اند. با آمدن هر دین متاخر، این وابستگی ضعیف شده تا با آمدن دین موسی کاملاً از هم گسسته است، دین یک چیز شده و هنر چیز مستقل دیگر. و قرار شده هر کدام راه خود را بروند و در حوزه یکدیگر دخالت نکنند.

چنین نگرش و بررسی تاریخی وقتی صورت سالم علمی دارد که محقق هر کدام از ادیان را در جای‌گاه راستین آن، قرار دهد. مثلاً رودولف مسیحی واقعیت دین مسیح را از عناصر یونانی آریائی، و از عناصر هندوئیسم و از عناصر رومی، لخت کرده و آن‌گاه به آن بنگرد. در این صورت می‌گفت: دین و هنر در ادوار اولیه از جهاتی عین هم بوده‌اند و در ادوار بعدی به تدریج از هم فاصله گرفته‌اند، در دوره‌ای تنها از دو جهت با هم همانند بوده‌اند و در سه دین اخیر کاملاً از هم جدا شده‌اند.

به اجماع همه‌ی دین‌شناسان، واقعیت همه‌ی ادیان که در ظاهر دارند با حقیقت آن‌ها متفاوت است، زیرا در همه‌ی آن‌ها عناصر نفوذی حضور دارد در برخی کمتر و در برخی دیگر بیشتر. مسیحیت امروزی در اثر نفوذ عناصر اساسی زیاد از ادیان و فرهنگ‌های یاد شده، ماهیتی پیدا کرده که شبیه دین‌های پیش از موسی شده و این همه با هنر دم‌ساز گشته است و در اصل با تصویرگری و شمایل‌سازی کاملاً مخالف بود.

^۱ نشریه بازتاب، شماره ۱۹ - و این که می‌گوید «دین و هنر هر دو توصیف‌نشده‌اند»، همان مشکل است که در هر کدام از علوم انسانی به نوعی با آن رو به رو هستیم. اما اگر روح دوم پذیرفته شود. هم دین و هم هنر هر دو توصیف‌پذیر می‌شوند. همان طور که در مبحث پیش درباره‌ی زیبایی، گذشت.

در این بررسی تاریخی، اگر اولین دین را در کنار آخرین دین بگذاریم، مشاهده می‌کنیم که در این بعد، دو چیز کاملاً متمایز از همدیگر، با ماهیت متباین، در پیش روی مان، هست: «دین هنری» کاملاً هنری، و «دین علمی» کاملاً علمی.^۱

در این مبحث ابتدا با دیدگاه و ادبیات خود ادیان خاورمیانه، پیش می‌رویم: از آدم تا ادریس (هرمس) چیزی بنام خط و کتابت، وجود نداشت. خط در زمان ادریس پدید شد. از ادریس تا موسی نیز پیام الهی مکتوب، در دست نیست و تورات اولین پیام الهی مکتوب است.

اما هنر از آغاز با انسان بوده و در بستر تکاملی خود می‌پلکیده است. تردیدی نیست که از آدم تا ادریس اگر نیازی به ثبت و ماندگار کردن یک مطلب، پیش می‌آمد برای ثبت آن و ماندگار کردنش، وسیله‌ای غیر از هنر وجود نداشت، هنر بیان (شفاهی)، هنر علائم نگاری، هنر شمایل و تصویر نگاری.

وقتی یوحنا دمشقی در قرن هشتم میلادی، استدلال می‌کند که برای مردم بی‌سواد، شمایل‌ها (صورت‌ها و مجسمه‌ها) درست به میزان کتاب مقدس، کاربرد آموزشی و تبیینی دارند. پیداست که برای دوران پیش از پیدایش کتابت، غیر از هنر ابزاری در این باره وجود نداشته است.

زبان:

نظر به این که آن دوران ابتدائی، ابتدائی بود، زبان نیز محدود و بیان بشدت نارسا بوده است. زیرا توسعه‌ی زبان با توسعه‌ی جامعه ملازمه‌ی تنگاتنگ دارد و می‌توان گفت (و باید گفت) هر دو، دو روی یک سکه‌اند. زبان یعنی

^۱ از حوالی سال ۱۳۳۵ شمسی، یک حرکت علمی درباره‌ی شناخت دین اسلام به راه افتاده بود. تا زمانی که مهندس بازرگان دولت موقت را تشکیل داد. هنگامی که انتقادهای سیاسی متوجه بازرگان شد، دین علمی نیز به خاطر سرکوبی او به زیر سؤال رفت، طلبه جوانی در رد دین علمی او کتابی نوشت. و بالاخره اسلام علمی در مقابل اسلام هندوتیزم گرا و ارسطوگرا، شکست خورد. البته این سخن به معنی تایید همه ابعاد فکری بازرگان، نیست.

«نامگذاری به اشیاء محیط و به رفتارهای خود» و زبان از اسامی اشیاء و اسامی افعال، تشکیل می‌شود. یعنی زبان اولین و مهم‌ترین «هنر علمی» بشر است که انسان صدا را تقطیع کرده و آن مقطّع‌ها را به صورت کلمه و جمله نظم داده است. هنر علمی‌ای که انواع متعدد بشرهای پیش از آدم، به آن نرسیدند. زیرا آن‌ها شاخه‌های تکامل یافته از حیوان بودند که روح دوم به آنان داده نشده بود. مشاهده می‌کنیم که در داستان آدم وقتی که یک روح دیگر نیز به او داده می‌شود، اولین چیزی که فرشتگان را به اهمیت این موجود، متوجه می‌کند، توان «نامگذاری» او است که توانست به هر شیئی نامی بگذارد.^۱

و چون «انسان شناسی توصیفی»، انسان کنونی را با بشرهای پیش از آدم (که صدها هزار سال با آدم فاصله دارند، و منقرض شده بودند) اشتباه می‌کرد، مطابق فرضیه‌ی «انسان حیوان است»، زبان را یک پدیده‌ی کاملاً قرار دادی و باصطلاح یک پدیده کاملاً «مصنوعی»، می‌دانست که امروز علم و علما از آن اعراض کرده‌اند. زبان نیز در کنار زیبا شناسی، مسئولیت پذیری، خانواده خواهی، جامعه خواهی و... قرار گرفته است و مشمول همان مباحث شده است که در این رساله، به شرح رفت.

پیش از پیدایش خط و کتابت که یک پدیده کاملاً مصنوعی و قرار دادی است، زبان محدود و هنر تصویر نگاری و علائم نگاری، برای تبیین آموزه‌های دین به کار گرفته می‌شد. و نقل و انتقال آموزه‌های دینی و نیز تبادلات اقتصادی با این سه ابزار انجام می‌یافت. و هر سه به سرعت با برخورداری از روح دوم، رو به تکامل و توسعه می‌رفتند که منجر به پیدایش خط و کتابت گشته است.

از جانب دیگر، لازم است به این اصل توجه شود که خط پس از پیدایش، مدت زمان طولانی را لازم داشته تا به عنوان یک ابزار در انتقال افکار و ثبت

^۱. رجوع کنید، تبیین جهان و انسان، بخش انسان شناسی اول، از نویسنده.

مطالب، به کار آید. اکنون که در پیشرفته‌ترین عصر به سر می‌بریم، هنوز خط و کتابت برای افراد بی‌سواد، فاقد ابزاریت است.

این خود دلیل محکم دیگر است که هنر در اعصار اولیه ابزار انحصاری برای ثبت مطالب بوده است. خواه هنر بیان و خواه هنر تصویر و علائم. و در این جا به اصل مهم دیگر درباره‌ی ادیان موجود، می‌رسیم که «هنری‌ترین دین مانند هندوئیسم، غیر علمی‌ترین دین است و برعکس؛ علمی‌ترین دین مانند اسلام غیر هنری‌ترین دین است». قدیمی‌ترین دین هنری‌ترین است و آخرین دین علمی‌ترین است. و اصل مهم دیگر این است که: باید توقع مان از ادیان، در علم خواهی‌مان، مطابق همان جای‌گاه تاریخی هر دین باشد. در این صورت، توقعات ما نسبت به هر دین، منصفانه خواهد بود.

با این رویکرد، از آدم می‌رسیم به موسی (حوالی ۳۴۰۰ سال پیش)، پیام الهی را برای اولین بار در الواح او مخطوط و مکتوب، می‌بینیم، در حدود هزار و پانصد سال پیش از او، اولین پیامبر اولوالعزم بنام نوح آمده و رفته است. اولوالعزم یعنی «پیامبر مؤسس»، پیامبران غیر اولوالعزم بنیانگذار دین نو، نیستند یا مروج دین پیامبر پیشین هستند یا اصلاحگر آن. گاهی گفته می‌شود که اولوالعزم آن است که کتاب آورده باشد. این سخن با توجه به این که همه‌ی پیامبران اولوالعزم در عصری بوده‌اند که خط وجود داشته، یک حرف بی‌اساس نیست. اما ما در سه دین اخیر (یهودی، مسیحی و اسلام) مدرکی در دست نداریم که نوح آموزه‌های خود را در یک کتاب، آورده باشد. و از تاریخ نیز چنین دلیلی نداریم. قرآن عبارت «صحف ابراهیم و موسی» را آورده لیکن درباره‌ی نوح چنین تعبیری وجود ندارد.

در برخی حدیث‌ها لفظ «کتاب» درباره‌ی نوح آمده است.^۱ اما چنین تعبیری درباره‌ی شیث هم آمده و در خود همان حدیث تصریح شده که ادریس خط را

^۱. بحار، ج ۱۱ ص ۳۴.

اختراع کرده است^۱ و در زمان شیث که پسر آدم بوده، خط وجود نداشته است. بنابراین مراد از کتاب شیث، کتاب خطی نیست و کتاب هنری است که نوع آن برای ما مشخص نیست. بحث در نام «کتاب» نیست. بحث در چگونگی ثبت پیام‌ها در آن است که آیا با خط بوده یا با هنر.

با این روند، به نظر می‌رسد تبیین آموزه‌های دینی و ثبت آن‌ها، از آدم تا ابراهیم، به عهده‌ی هنر بوده است و از ابراهیم تا موسی خط در حدّ «صحیفه» - کتابچه - به عنوان ابزار دوم و کمکی، در کنار هنر، جای گرفته است نه چندان مهم. زیرا از کتابچه‌ها (ورقه‌ها) ی ابراهیم در اختیار دو پسرش اسماعیل و اسحاق، چیزی نمی‌بینیم، همان‌طور در دست نوادگانش یعقوب و یوسف. و اگر در اختیار داشته‌اند به عنوان یادگاری خانوادگی در درون خانواده قرار داده‌اند، نه منبع تبیین دین که به مردم ارائه دهند. در میان مردم بنی اسرائیل که جمعیت‌شان در پیش از ظهور موسی به صدها هزار می‌رسید، نه تنها چنین چیزی دیده نمی‌شود، مورد ادعا هم نیست، یعنی حتی نگفته‌اند چنین چیزی بوده و از بین رفته است.

کتابی‌ترین دین، یعنی اسلام، مردمان یهودی و مسیحی را «اهل کتاب» می‌نامد که شامل عرب‌های مسیحی هم می‌شود. اما مردم قریش را اهل کتاب نمی‌داند با این که قریشیان خودشان را پیرو دین اسماعیل و ابراهیم می‌دانستند حتی به «سنن ابراهیم»^۲ - اعمال هفتگانه حنیفیت - از جمله غسل جنابت، عمل می‌کردند.^۳ این موضوع تنها به این خاطر نیست که قریش دچار شرک و بت پرستی بود، خود قرآن نسبت شرک را به یهودان و مسیحیان نیر می‌دهد، یهودان را «عزیز پرست» و مسیحیان را «عیسی پرست» می‌داند و نوعی آتش پرستی و مهر پرستی که ایرانیان دچار آن بودند، با این وصف، در نظر مسلمانان

^۱. همان، ص ۳۲.

^۲. رجوع کنید، وسایل الشیبه، ج ۲ (چاپ ۳۰ جلدی) ص ۱۱۵.

^۳. احتجاج طبرسی، مناظره‌ی امام صادق (ع) با زندیق.

اهل کتاب شناخته شدند. مردم قریش با همه بت پرستی‌شان، به طور کاملاً روشن و صریح به خدای واحد که نه دیده می‌شود و نه محدود است باور داشتند. در بالای مصوبه‌ای که بر علیه بنی هاشم نوشته بودند عنوان «باسمک اللهم» را گذاشته بودند. توحید در ادیان یهودی و مسیحی و ایرانی، پس از توضیحات و توجیهاات طولانی، محقق می‌گردد. خیلی فکر و اندیشه لازم است تا یهودی یهودیان از زندان انحصاری به عرصه توحیدی برسد و خدای مسیحیان از تثلیث فارغ شده به توحید ناب برسد و خدای ایرانیان یقه‌اش را از دست ایزدان بی‌شمار در آورد و «اهورا» بدون قید «مزدا» باشد. اما خدای قریش بدون آمیزه‌ای از انحصار و محدودیت، و بدون آمیزه‌ای از تثلیث آریائی^۱ مسیحیت، و بدون آمیزه‌ای از سنخیت با ایزدان ایرانی، یک خدای بزرگ و واحد است که بت هر قبیله مانند گوشی تلفن وسیله تماس با اوست همراه با حفاظت از کیان قبیله، و نقش «آرم» قبیله را نیز به عهده داشت که به قول فروید «توتم» قبیله بود.

بنابراین معلوم می‌شود که معیار «اهل کتاب» بودن، یا نبودن، همان خود «کتاب» است نه خلط میان شرک و توحید. مردم قریش در همان دوران «تبیین دین به وسیله هنر» مرتجعانه به دور از علم گرایی و خرد گرایی، باقی مانده بودند که لقب «جاهلیت» را دریافت کردند. زیرا از آغاز نبوت موسی مقرر بود که دین هنری حذف شود و دین علمی مطرح گردد. در میان قریش افرادی که توان خواندن و نوشتن را داشتند به تعداد انگشتان بودند، خواندن و نوشتن برای اشراف تا حدودی ننگ محسوب می‌شد و صفتی تلقی می‌گشت که سزاوار بردگان است. دین خاتم با علم و قلم آغاز شده و محکومین به اعدام را در قبال

^۱ لفظ «پدر» - پیترا - درباره‌ی خدای از قدیمی‌ترین باورهای آریائیان است که در آسیای مرکزی پیش از مهاجرت، و در سر تا سر اروپا و نیز هندوستان، پس از مهاجرت، بوده و هست. تنها آریائینی که به ایران آمدند و دین کادوسیان را پذیرفته و آن را ابتدا به میترائیزم و سپس توسط اصلاحات زردشت به زردشتی تبدیل کردند، اصطلاح «پدر» را از اهمیت برانداختند.

تعلیم خط و کتابت به چند نفر، آزاد می‌کند. طلب علم را فریضه می‌داند. خدای اسلام به حدی به قلم ارزش می‌دهد که به آن سوگند یاد می‌کند.

گاهی از برخی افراد مسلمان، سنی یا شیعی شنیده می‌شود: خط و خواندن و نوشتن، فضیلت نیست. زیرا که پیامبر(ص) خواندن و نوشتن نمی‌دانست. اما این باورشان با دیگر باورهای خودشان، سازگار نیست، آنان پیامبرشان را عالمترین موجود پس از خدا، و «عقل کل» می‌دانند. کسی که توان آشنائی با ۲۷ حرف قرار دادی اعتباری، را ندارد، چگونه عقل کل می‌شود. در جای دیگر نیز می‌گویند به زید بن ثابت یاد می‌داد که این چنین بنویس و آن چنان ننویس و عملاً جزئیات هنر نویسندگی را به او می‌آموخت. به نظر این افراد «امّی» یعنی بی‌سواد. در حالی که امّی یعنی کسی که هر چه دارد از خود اوست از کس دیگر یاد نگرفته، تحت تعلیم معلم قرار نگرفته است. و در قرآن او می‌بینیم، او را از نوشتن نهی می‌کند، نه نفی از آن. خود نهی دلیل بر توانستن است کسی را از کاری که توان آن را ندارد، نهی نمی‌کنند.^۱ یک محقق غیر مسلمان وقتی که این باور را درباره‌ی پیامبر اسلام (ص)، از یک مسلمان می‌شنود، در شگفت می‌ماند که این چه تناقضی است پیامبری که علم به غیب دارد و عقل کل است چگونه از نوشتن یا خواندن، عاجز است. اما در میان مسلمانان طوری رواج یافته که هیچ تعجیبی را بر نمی‌انگیزاند.

این باور پس از دو قرن، در میان مسلمانان شایع شده است. پیش از آن، برخی کسانی که مدعی خلافت بودند و بی‌سواد بودند، این موضوع را گاهی به زبان می‌آوردند، در قرن سوم به دلیل رسوخ آموزه‌های هندوئیسم در میان مسلمانان که دین را با هنر تبیین می‌کرد نه با علم، به تدریج دامنه شایعه گسترده شد که در حوالی ۵۵۰ هجری قمری، مستحکم و همه‌گیر شد و علم را به لقب «قیل و قال مدرسه» ملقب کرد. که نه فضیلت بلکه علم ضد فضیلت،

^۱ معلوم نیست آیه‌ی «ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون» را چرا به «نفی» معنی می‌کنند؟

گشت.^۱ البته بحث‌های بی‌هوده و خسته کننده اشعری و معتزلی که ۵۰۰ سال وقت مردم را گرفته بود، زمینه را برای این توییح خشونت‌آمیز علم، آماده کرده بود.

هنر سیال است، فاقد چهار چوبه مشخص، است. هم تعالی و هم ابتذال آن، سریع و بقایش در مسیر معین، خیلی سخت و دشوار است به سرعت دچار افراط و تفریط می‌شود. هنر که از آدم تا ابراهیم وسیله انحصاری تبیین دین بود خواه هنر شفاهی و خواه تصویری و علائمی، بارها دچار افراط و تفریط می‌گشت و سر از بت پرستی در می‌آورد. که یکی از فرازهای آن بت پرستی قوم نوح است.

گفته شد منشأ جامعه، فطرت است. مراد این نیست که چون جامعه از روح فطرت ناشی می‌شود پس ماهیت آن فارغ از غریزه و اقتضاهای غریزی است. فطرت غریزه را از شخصیت فردی فرد، به همراه خود به شخصیت جامعه می‌آورد. و نیز گفته شد در آن «کشاکش»، غریزه در صدد حذف فطرت و اقتضاهای فطرت است، اما فطرت در صدد حذف غریزه نیست در صدد تعادل آن است و تعادل اولین خواسته فطرت است که زیبایی خواهی از تعادل خواهی او ناشی می‌شود. **شخصیت انسان مانند یک دانه‌ی لوبیا از دو لپه تشکیل شده که قرار است با تعاطی و تعامل متعادل، کار کنند.** شخصیت جامعه نیز هر دو را دارد گاهی در حالت تعادل و گاهی با حالت افراط و گاهی نیز با حالت تفریط. افراط و تفریط هر دو وقتی هستند که غریزه در آن کشاکش، بر فطرت فایق آید که جامعه را غریزه‌گرا می‌کند، یا جامعه‌ی کمیت‌گرا و شهوت محور، مانند عصر مدرنیته. و یا جامعه‌ی خمود و تارک دنیا مانند عصر خمود گرایی هند و

^۱ در یکی از نوشته‌هایم آورده‌ام که سعدی در حوالی ۶۵۰، به این اوضاع می‌آشوبد و می‌گوید: عارف و عابد همه طفلان رهند - مرد اگر هست به جز عالم ربانی نیست. جالب است در یکی از روزهای شهریور ۱۳۸۴، دیدم که خانم خبرنگار، در تلویزیون می‌خواند: عالم و عابد همه طفلان رهند - مرد اگر هست به جز عارف ربانی نیست.

چین در بدو استعمار، و یا مانند عصر خمود گرایی ایران در زمان حمله‌ی مغول: زیرا خمود گرایی نیز غیر از غریزه‌ی فردیت گرایی و خود خواهی، انگیزه‌ای ندارد. شخص خمود می‌خواهد یا تنبل باشد بدون احساس مسئولیت اجتماعی، یا می‌خواهد موجودی بالاتر از انسان شود و در خیالش به سوی خدا شدن، برود. همیشه چنین افرادی یک روحیه حق به جانی دارند، دنیا و مافیها را (این مخلوقات زیبا و با ارزش خدا را) به پیشیزی نمی‌خرند.^۱ که گفته‌اند: زاهدترین فرد از این قبیل، خودخواه‌ترین و متکبرترین فرد است.

غریزه در درون شخصیت جامعه نیز به همراه فطرت هست و کشاکش همچنان در عرصه گسترده‌تر ادامه دارد و این کشاکش در دورانی که تبیین آموزه‌های دینی به عهده‌ی هنر بود گاهی به دلیل تجسم خواهی غریزه، به بت پرستی می‌انجامد این بار زیبا خواهی فطرت نیز در خدمت تجسیم قرار می‌گرفت تا به قدر امکان بت را زیبا بتراند. زیبایی بت‌ها بسته به توسعه‌ی هنری و صنعتی جامعه مربوط بود. اولین پیامبری که بر بت می‌شورد نوح است. او سعی می‌کند به مردم بفهماند: قرار است هنر در خدمت دین باشد نه ایجاد کننده‌ی دین، شود. **هنر شما در خدمت دین نیست دین خواهی فطرت شما، در خدمت هنر است.** مساله کاملاً برعکس شده فطرت در خدمت غریزه است و قرار بود هر دو متعادل کار کنند. شخصیت دوم ابراهیم است که حدود ۱۰۰۰ سال پس از نوح تبر را به دست گرفته بر پیکر بت‌های اکدیان (بابلیان) که در زیبایی نیز پیشرفت کرده بودند، می‌کوبد.

همزمان با تبر او چیزی بنام «صحیفه» - کتابچه - به او داده می‌شود. گوئی نه تنها هنر در بت سازی محکوم می‌شود بلکه اولین هشدار به هنر داده می‌شود که قرار است ابزار دیگری مسئولیت تبیین دین را به عهده بگیرد که نامش خط است، این کودک در کنار تو باشد تا بزرگ شده و جانشین تو گردد.

^۱. دیوانه‌ی تو هر دو جهان را چه کند.

در آئین نوح و ابراهیم، آن چه تحریم می‌شود فقط هنر بت سازی است. اما در سه دین اخیر تصویر و شمایل به هر معنی (یعنی حتی اگر معنایی از بت و بت پرستی نداشته باشد نیز) تحریم شده است و نشان می‌دهد که از عصر موسی به بعد، هنر از خدمت دین به طور کلی اخراج شده است.

آئین هندو کهن‌ترین و قدیمی‌ترین دین، در میان ادیان موجود کنونی، است. همه چیز آن از اصلی‌ترین اصول تا فرعی‌ترین فروعش به وسیله هنر تبیین می‌شود. تصویرها، شمایل‌ها و تندیس‌ها، هر کدام بیانگر یک اصل یا یک فرع هستند، حتی جزئیات معماری معبد و قربان‌گاه، همگی عهده دار بیان یک آموزه اصلی یا فرعی هستند که کسی مانند **تیتوس بورکهارت** همه آموزه‌های هندوئیسم را از روی آثار هنری، یک به یک شرح می‌دهد.

زبان به شرط این که «زبان هنری» باشد یعنی صرفاً مبتنی بر «احساسات درونی» باشد و هیچ رابطه‌ای با علم نداشته باشد، یکی دیگر از هنرهائی است که از آن نیز در تبیین هندوئیسم، استفاده می‌شود. زبانی که ترجمان حس درونی است و کاری با واقعیات خارجی جهان و اشیاء جهان ندارد مگر این که آن‌ها را نیز به اشیاء قابل احساس درونی، تبدیل کند که «زبان شعر» - شعر به معنی لغوی - است نه زبان علم. اگر به هندوئیسم در جای‌گاه تاریخی خود (که به بیش از ۴۰۰۰ سال پیش می‌رسد) نگریسته شود، رابطه مشروع آن با هنر و تبیین هنری، کاملاً مشهود می‌گردد. گر چه نشانه‌هایی از افراط در آن وجود دارد، یک شخص باسواد و فرهیخته‌ی هندو، در مقابل تندیس (بت) سجده کرد، چون نگاه متعجبانه‌ی من را دید به طرفم آمد و توضیح داد که هندوئیان به توحید باور دارند این تندیس احساس‌های ما را جهت می‌دهد و از پریشانی، باز می‌دارد.

بزرگترین مجسمه‌ی جهان به آئین بودیسم مربوط است که در بامیان افغانستان قرار دارد. اما بودیسم که خود مذهبی از هندوئیسم است نسبت به هندوئیسم، کمتر از هنر استفاده کرده است. این مساله وقتی بهتر روشن می‌شود

که به هسته اصلی آموزه‌های بودا توجه کنیم. وگرنه، معبدهای بودائی پر از آثار هنری تبیین کننده، هستند و بودا در مقایسه با هندوئیسم، کمتر به شرح و توضیح درباره‌ی خدا پرداخته است و در مقایسه با هندوئیسم یک آئین زمینی است تا آسمانی، بیشتر به جهان و انسان پرداخته است. این مسأله‌ای است که امروز در بودیسم مشاهده می‌کنیم. اما نمی‌توانیم به آسانی بپذیریم که یک آئین بنام دین بیاید و چندان کاری با خدا نداشته باشد. به نظر می‌رسد که کم حرفی بودیسم درباره‌ی خدا «کم هنری» بوده و نخواستہ مانند هندوئیسم درباره‌ی خدا از هنر استفاده کند، در صدد بوده که از خط و کتابت یا بیان نسبتاً علمی، استفاده کند لیکن از نو مورد هجوم هنر گرایی هندوئیسم شده است چنانکه هر دینی به نوعی چنین سرنوشتی داشته است.

ما یک فرق دیگر میان هندوئیسم و بودیسم، به روشنی می‌بینیم، در بودیسم «زبان هنری» - که در بالا بیان شد - خواه در شفاه و خواه در کتابت، بیش از هندوئیسم مورد استفاده بوده است. این خود نوعی گرایش به سوی علم است زیرا تنها یک مرحله با آن فاصله دارد. این ویژگی‌های بودیسم علاوه بر دیدگاه هنر شناسی، با بررسی‌های «آئین شناسی» و «دین شناسی» از جهت هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، که هر دین به طور ویژه برای خود دارد، نیز تاکید می‌شود. گر چه همه ادیان مهم شرق آسیا در واقع هر کدام مذهبی از هندئیسم هستند از قبیل بودیسم و جینیسم، و نمی‌توان آن‌ها را دین کاملاً مستقل نامید، لیکن دقت در هسته‌ی اصلی تعلیمات‌شان نشانه‌هایی را از روند تاریخی ادیان از هنر به سوی علم، به دست می‌دهد.

با این همه بودیسم در مقایسه با سه دین اخیر (یهودی، مسیحی و اسلام)، یک دین کاملاً هنری است. مسیحیت حدود هشت قرن دچار چالش شدید درونی بود که به هنر اذن ورود به دین را بدهد یا ندهد. اما ظاهراً از مسلمات بودائی است که خود بودا تصویر خود را بر پرده‌ای نگارسته است و در منابع بودائی آمده است: شاه نقاشانی را نزد «نیکبخت» - بودا - گسیل داشت تا تمثال

وی را تصویر کنند، لکن چون سعی آنان، در پرداختن نقش صورت بودا بی‌هوده بود، بودا به ایشان گفت که خستگی روحی‌شان مانع از کامیابی در نگارگری می‌شود، و آنگاه فرمود تا برایش پرده‌ای آوردند، و بر آن، شبیه خویش را تابانید.^۱

روند گرایش ادیان از هنر به سوی علم، درست مطابق روند توسعه اقتضاهای فطرت، جریان داشته است، به هر مقداری که خانواده، جامعه، تاریخ، تقسیم کار و تخصص‌ها، توسعه یافته، هنر گرایی دین نیز همگام با آن، به علم گرایی تبدیل شده است. گر چه علی‌رغم ماهیت سه دین اخیر، هنوز هم هنر در عرصه‌ی هر سه، جای وسیعی را اشغال کرده است و «زبان هنری» غیر علمی، آخرین بخش از دین را پس از هزار سال کشمکش تسخیر می‌کند. و نهضت جدید دین گرایی جهانی، روی به سمت عرفان سرخپوستی و غیبگوئی کهناتی، می‌رود.

محققین هنر شناس به حق دریافته‌اند که دین در شکوفائی و پروراندن هنر، عامل اول بوده است، این هنر مقدس است که هنر غیر مقدس نیز در دامن آن رشد و نمو کرده است. باورها و احساس‌های دینی در تحرک هنری بشر اگر تنها عامل نباشد اولین و قوی‌ترین عامل است. اما این مادر به تدریج می‌خواست از این فرزند خود روی گردان شود و با آن ستیزه آغاز کرد، ولی فرزند با سماجت تمام دست از او برنمی‌دارد.

ما در این مساله با دو واقعیت رو به رو هستیم: از طرفی می‌دانیم که سه دین اخیر نسبت به برخی از هنرها، بشدت نگرش منفی دارند و از جانب دیگر می‌بینیم که همان هنرها در عرصه‌ی هر سه حضور دارند، تصویر و شمایل همراه با «زبان هنری» کهنات و رهبانیت در یهودیت و مسیحیت، و «زبان هنری کهنات و رهبانیت» با اندکی از تصویر و شمایل، در اسلام. اما یک فرق

^۱. بورکهارت، هنر مقدس، ص ۱۶۵، ترجمه ستاری.

مهم در این بین هست: امروز مسیحیان کاملاً می‌دانند که تصویر و شمایل در دین‌شان تحریم شده بود، برخی از بزرگان دین با مصلحت اندیشی‌شان، آن‌ها را جایز دانستند و رواج دادند، همان‌طور که پولس مقدس، برخی از احکام دین (از جمله تحلیل گوشت خوک و حذف حکم ختنه) را برای پی‌روان، بخشیده است. اما جریان بزرگی از مسلمانان گمان می‌کنند که «زبان هنری» غیر علمی، زبان خود دین‌شان بوده و هست.

مهم این است که سه دین اخیر که دین عصر تمدن هستند از انسان می‌خواهند که از برخی هنرها بپرهیزد. باید توجه شود که این منع و نهی در باره‌ی کدام هنر و کدام موضوع هنری است؟ هنر ستیزی مطلق و عام یا هنر ستیزی خاص و معین؟ و آیا می‌توان برای این مساله یک «قاعده» و معیار دقیق، مشخص کرد؟ پاسخ مثبت است. زیرا خود این سه دین مساله را روشن کرده‌اند: **هنر نباید به تبیین مسائل خدا شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی، وارد شود.** خواه هنرهای تجسمی تصویری و شمایلی باشد و خواه زبان احساسی هنری غیر علمی باشد. در موارد دیگر با هنر همان برخورد را دارند که با دیگر امور و مسائل دارند: غذا، ازدواج، مسکن، محیط زیست و... و هر موضوع و رفتار دیگر که به انگیزه، هدف، اثرهای مثبت و یا منفی آن‌ها، بر می‌گردد، آثار و کارهای هنری نیز همین‌طور. در صورتی آن را تشویق، در شرایطی آن را مساوی‌الطرفین، و در حالت دیگر تحریم می‌کنند. پس روشن می‌شود هنر از دیدگاه این سه دین، در دو بخش کاملاً مشخص، دسته‌بندی می‌شود: «**هنر تبیینی**» و «**هنر غیر تبیینی**». اولی تحریم شده و دومی مشمول احکام پنجگانه است.

بلوغ جامعه:

در شبانگاهی که موسی از طور می‌گذرد، هنر تبیینی از مسئولیت تبیین مسایل خداشناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، باز نشسته شده و

این امور به عهده‌ی «کتاب» گذاشته می‌شود. از آن شب به بعد، علم است که باید پاسخگوی این مسائل باشد. که الواح موسی اعلامیه «بلوغ جامعه» است.

در بینش سه دین اخیر، جامعه شخصیت دارد. همان طور که شخصیت فرد مراحل طفولیت، نوجوانی و بلوغ دارد، شخصیت جامعه نیز همین مراحل را دارد درست مطابق هم. در وجود کودک، غریزه و فطرت از همان آغاز تولد تحرک می‌یابند، کودک به حکم غریزه پستان مادر را می‌مکد. و همان طور که گفته شد منشاء گریه، فطرت است کودک به محض تولد و تنفس گریه می‌کند، موجود فطری بودن خود را اعلام می‌دارد لیکن گریه او در خدمت غریزه است یعنی مطابق تعریفی که برای غریزه و فطرت گذشت، این گریه برای «حفظ خود» است که غریزه آن را می‌خواهد، از فشاری که در اثر ورود هوا به ریه‌هایش وارد آمده، گریه می‌کند. اما پس از مدتی که به برخی اشیاء زیبا تمایل نشان می‌دهد، تحرک مستقل فطرت شروع می‌گردد، زیبا گرایی کودک اولین رفتار فطری مشخص اوست. سپس تحرک فطرت به حدی می‌رسد که در قبال غریزه به «کشاکش» می‌پردازد. این بار اگر بگرید در خدمت غریزه نیست؛ یا از دست غریزه می‌گرید که او را به نازیبایی وادار کرده، و آن «پشیمانی» پیش آمده، و یا از دست رفتارهای غریزه گرایانه‌ی دیگران، می‌گرید که با او رفتار نا زیبا داشته‌اند. و یا برای گرفتاری دیگران می‌گرید. و صورت چهارم ندارد.

وقتی که موسی به پای آن درخت رسید، شخصیت جامعه به حدی از بلوغ رسیده بود که می‌بایست از تعامل متعادل غریزه و فطرت، به نعمت دیگر برسد، یا بگوییم به زیر بار یک مسئولیت برود، نعمت علم و مسئولیت علم پروری، که آفرینش بشر برای همین است.

پیش‌تر گفته شد که اولین کشاکش غریزه و فطرت بر سر تملک «عقل» است. در این مرحله از بلوغ جامعه، بر سر تملک «علم» نیز کشاکش شروع می‌شود، آیا علم مال غریزه خواهد بود یا مال فطرت، هنوز هم این کشاکش ادامه دارد. آن چه قرار است بشود «تعادل» است اما فطرت که توانسته جامعه

را به وجود آورد و با بهره‌جویی از غریزه جامعه را توسعه دهد، لیکن تاکنون از ایجاد آن تعادل، باز مانده است گاهی دچار تفریط قرون وسطای اروپا و خودگرایی هندی، چینی و ایرانی گذشته، می‌شود. و گاهی دچار افراط عصر مدرنیته به محوریت شهوت، می‌گردد.

اکنون در قرن ۲۱ مشاهده می‌کنیم جریان جامعه رو به سمت دیگر می‌رود، به سمت شخصیت جامعه؟ باید گفت: نه. به جای شخصیت جامعه با حفظ «اصالت فرد» به سوی «جمع کل» می‌رود، جمع کل بدون شخصیت، که فرقی با جامعه در همین است. همه می‌روند اما تک تک همه به سوی دین می‌روند لیکن تنها در یک چیز مشترک هستند: عرفان سرخپوستی.

موعود ادیان:

فطرت خواستار گرایش به «جمع جامعه» است و چون در عصر ما دست برداشتن از اصالت فرد، به شدت مشکل و دشوار است، «جمع کل» به طور کاذب به خورد او داده می‌شود. زیرا غریزه، روح فردی است و هنوز در مقام خودخواهی فردی، مقاومت می‌کند. به خوبی روشن است که دین‌گرایی جدید که در همه‌ی جوامع امروزی مشاهده می‌شود، علمی نیست تا مقصد این حرکت مشخص باشد. فعل نیست انفعال است. از دیدگاه علمی فاقد بینش و کور است. سیاستمداران حرفه‌ای این نکته کور را شناسایی کرده‌اند و در صدد بهره‌برداری هستند. جنگ طولانی میان مسلمانان و صهیونیسم، ماجرای افغانستان و عراق، آن همه کارتن‌های بازی برای کودکان با چاشنی‌های جنگ دینی و نژادی، آن همه فیلم که به محور «موعود» ساخته‌اند. مساله دین‌گرایی و کشاکش میان غریزه و فطرت در درون شخصیت جامعه، توسط سیاستمداران حرفه‌ای به کشمکش آگاهانه و رفتارهای نظامی ارادی، تبدیل شده است. زیرا روند این دین‌گرایی از جهتی نابیناست (چون که روند علمی نیست)، و غریزه نیز جنگ طلب است.

از نظر جامعه شناسی. چه دلیلی بالاتر از این، بر ناپینایی این روند دینی، که به محض شروع این حرکت، حرکت جنگ ادیان نیز، خودنمایی می‌کند. به راستی دین خواهی با جنگ خواهی مساوی است؟ سیاستمداران، موعودگرا شده‌اند می‌خواهند مانند پزشکان جراح، موعود مورد نظرشان را پیش از وقت طبیعی‌اش، از شکم جامعه بیرون آورند، و این غیر ممکن است کسی که از «جنگ آرماگدن» خبر داده، از یک رخداد اجتماعی طبیعی - حادثه‌ای که به طور طبیعی از روند طبیعی جامعه بر خواهد خاست - خبر داده است. خود موعود گرایان سیاسی کاملاً به این حقیقت متوجه هستند، اما چرا می‌خواهند آن را به یک پدیده‌ی مصنوعی و دست‌ساز خودشان، تبدیل کنند؟ پاسخ روشن است که همان بهره‌برداری حرفه‌ای روزمره‌ی سیاسی است.

طبیعت شخصیت جامعه به طور ناخودآگاه در صدد ترمیم ضعف‌های خود است و چون مساله سنگین است و خردگرایی غریزی به شدت ریشه دوانیده، فشار طبیعت جامعه، به صورت حرکت‌های ظاهراً خودآگاه سیاسی بروز می‌کند. که این حرکت‌های به ظاهر آگاهانه، اگر از چشمان **هگل** و **اشپنگلر** نگرسته شوند، در عین خودآگاه بودن، ابزار دست همان کشاکش درون شخصیت جامعه هستند. تا آن چه را که آبستن است بزاید. اما به محض ظهور او، او را بر خلاف آن چه می‌پنداشتند خواهند یافت. که موعود بنی‌اسرائیل (۴۰۰ سال در انتظار موسی بودند) بر خلاف انتظار قارون و سامری، بود. سپس یهودان ۱۲۰۰ سال در انتظار عیسی بودند که او را غیر از آن چه که می‌پنداشتند، یافتند و محکوم به اعدامش کردند.

پیش‌تر قرار شد با ادبیات و فرهنگ ادیان سامی (سه دین اخیر) بحث شود. اما در این جا اگر از دیدگاه همه ادیان شامل میترائی زردشتی و ادیان شرق آسیا، نگرسته شود، همه‌ی موعودهای این ادیان، فقط یک نفر است. دعوا بر سر این که او از آن کدام جامعه است، بیهوده است، این طور که اوضاع جهانی، به ویژه دین‌گرایی هنری غیر علمی، نشان می‌دهد، او هیچ کدام از فرهنگ‌های

موجود را امضاء نخواهد کرد. همه را مردود اعلام خواهد کرد، شاید در این ردّ کردن، برخی با برخی تفاوتی داشته باشند.

هنر تبیینی و هنر غیر تبیینی:

مثل این که از جریان اصلی بحث دور شدیم برگردیم به رفتار سه دین اخیر با هنر تبیینی: دست اندرکاران هنر شناسی، آثار هنری را تحت دو عنوان قرار داده‌اند: «هنر مقدس» و طبعاً مقابل آن می‌شود «هنر نامقدس» یا «هنر فارغ از تقدس». اما من مطابق اقتضای بحثم آن را به «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی»، تقسیم می‌کنم. زیرا دایره‌ی هنر مقدس در عینیت تاریخی خود بسیار وسیع است به ویژه هنر هندویی و بودایی. هنر تبیینی تنها آن هنر را در نظر دارد که دقیقاً در صدد ارائه‌ی یک تبیین از خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی، داشته باشد. و عوارضات گسترده هنر مقدس را در بر نمی‌گیرد.

محققان اروپایی به اصل تحریم هنر تبیینی در سه دین یهودی، مسیحی و اسلام دقیقاً توجه دارند و دو جریان «شمایل شکن» و «شمایل پرست» را میان پیروان. به قلم آورده‌اند^۱ ولی همیشه به نحوی به سود هنر جانب گیری، یا تمایل داشته‌اند. گویی در اثر ناچاری نگاهی هم به این موضوع می‌کنند. اما من واژه «ستیز» را آوردم. زیرا این سه دین واقعاً با هنر تبیینی سر ستیز دارند به حدی که نمی‌توان این بُعد از آن‌ها را کوچک شمرد.

در تعریف روح غریزه، گذشت که غریزه کاربرد محدود، دارد و «حدود خواه» است دوست دارد از هر مفهوم، از هر باور و اعتقاد، نیز فوراً یک تجسم محدود و معین و ملموس خارجی، در اختیار داشته باشد. خدا را نیز در پیکره و تندیس معین، مشاهده کند. رابطه خدا و خلق را نیز با یک مجسمه یا تصویر توضیح دهد. تک تک فرشتگان را با گزارشی از کار ویژه‌شان، در پیش روی

^۱ از آن جمله: جان بی ناس در تاریخ جامع ادیان، و تیتوس بورکهارت در هنر مقدس.

حس بینایی قرار دهد. در دوران موسی که آن را دوران بلوغ جامعه، نامیدیم، باز مشاهده می‌کنیم که بزرگان بنی‌اسرائیل (یا خودشان یا تحت فشار توده‌شان) از موسی می‌خواهند که خدا را به آنان نشان دهد. ظاهراً هیچ پیامبری غیر از موسی با این مساله روبرو نشده که پیروانش (نه دشمنانش) از او بخواهند که خدا را برای‌شان نشان دهد. گویی این حادثه بزرگ با آن صاعقه و انفجار کوه، به نمایش درآمدن شکست نهایی غریزه، در دخالت در تبیین دین است، تا اعلامیه‌ی بزرگی باشد بر این که تجسیم و تصویر گرایی درباره‌ی، معانی و باورهای دینی، ممنوع. که در همان کوه منفجر شده، مقرر گشت به جای نگاه کردن به خود خدا که لازمه‌اش محدود بودن است باید به «کتاب خدا» نگاه کرد. ابراهیم «کتابچه» آورده بود، اما کتابچه‌ها (صحیفه‌ها) که جمع شده «کتاب» شده‌اند «تورات» نام دارد که اولین کتاب دینی، است.

اشتباه نشود، این که می‌گوییم: دین در دوران پیش از بلوغ شخصیت جامعه، دین هنری بود، و در دوران بلوغ آن، دین علمی شده است، مراد این نیست که مثلاً هندوئیسم و بودیسم هیچ کتاب و نوشته‌ای ندارند. اوپانیشادها و وداها، هستند. اما اولین متن دینی در ادیان آسیای شرقی، کتابچه‌ی اول اوپانیشادها، است که در حوالی ۲۸۰۰ سال پیش، یعنی حدود شش قرن پس از موسی، نوشته شده است. در حالی که اصل آن ادیان به حدود بیش از ۴۰۰۰ سال پیش می‌رسد.

تدوین دین و پیام الهی، با حروف الفبای قراردادی با چنین روند تکاملی مطابق روند تدریجی توسعه‌ی جامعه، توسعه و تکامل یافته است که همگام با این تدریج، به تدریج هنر عنوان وسیله ثبت، و وسیله‌ی تبیین بودن، را از دست داده است که در مأموریت «وادی ایمن» (دره کوچک در ارتفاعات سینا، در سمت راست جاده مدین به مصر که در آن زمان از جنوب ارتفاعات می‌گذشت) مسئولیت ثبت پیام الهی و تبلیغ آن، از هنر سلب شده و به قلم تدوین قراردادی الفبا، واگذار می‌شود.

معنی این سخن این نیست که هنر یک پدیده‌ی صرفاً غریزی است، بل بر عکس؛ اگر انسان یک موجود صرفاً غریزی بود هرگز به هنر نمی‌رسید. اما در تبیین اندیشه‌ها برای جامعه پیشرفته، هنر کافی نیست. هنر شبیه «اشاره افراد گنگ» به جای زبان است و اساساً هنر «زبان اشاره» است. در جامعه پیشرفته غیر از گفتار علمی و گفتمان عقلی، هر وسیله دیگر ناقص، نارسا و ناکافی است بل که باز دارنده است. دیگر دوران «دست بدهد چشم بخورد» به سر آمده و نوبت به «خط بدهد عقل بگیرد» رسیده است که نتیجه‌اش توسعه‌ی بیش از پیش زبان، جامعه و مدنیت است. «یثرب»ها باید «مدینه» شوند.

زبان رمز آلود:

هنر شفاهی (یعنی تبیین دین و هستی با احساس درونی فردی) گرچه به وسیله زبان است و می‌تواند مکتوب هم باشد، اما چون نه علمی است و نه عقلی و صرفاً به دریافت درونی فرد متکی است متعلق به دوران کهانت می‌باشد که در عصر علم و خرد باید در کنار دیگر هنرها، از دایره‌ی تبیین خارج شود. بساط خدا شناسی تخیلی، هستی شناسی و کیهان شناسی خیالی و انسان شناسی موهوم را جمع کرده تنها به امور احساساتی پردازد.

هنر به هر دو معنی (خواه تجسمی و خواه هنر احساسی درونی که به زبان می‌آید) تعالیم دینی را در نهایی‌ترین حد ممکن، دچار رمز و راز می‌کند، پیام هدایت را، بغرنج‌تر از آن می‌کند که توان هدایت داشته باشد. آموزه‌های روشن دین را به یک «ماز» پیچیده‌ی شهر بازی، تبدیل می‌کند که مردم در خم و پیچ هفت خوان آن، در می‌مانند که خود گمراهی اتم است، تا چه رسد هدایت باشد. جاذبه و سوسه انگیز دارد لیکن اگر مفید بود، کهانت نوستر آداموس و سطح عرب، جامعه انسانی را به سعادت می‌رسانید.

برای جهان پیشرفته، صراحت، روشن‌گری و نص، لازم است نه رمز آمیز بودن و راز آلود بودن. کهانت و راز و رمزگرایی لازمه‌ی دین هنری است که

می‌بینیم مدیران معابد پیش از سه دین اخیر، کاهن‌ها بوده‌اند. و همگام با تحریم هنر تیبینی، کهنانت نیز تحریم شده است. با آمدن موسی، کهنانت نوعی «سحر» نامیده می‌شود ساحران با موسی درگیر می‌شوند. پیش از آن گاهی فرشته نیز کهنانت را به برخی از افراد یاد می‌داد. اگر از افسانه‌ها صرف نظر شود، هاروت و ماروت از این قبیل بوده‌اند. به برخی از افراد سحر را یاد می‌دادند با این تذکر که سحر یک تیغِ دوبر، است سعی کنید از آن استفاده منفی نکنید. این پیام قرآن است و در آن هیچ نشانه‌ای از مطرود بودن آن دو فرشته، وجود ندارد. اصول ادیان مذکور، در فرشته شناسی‌شان، فرشته را موجودی معرفی می‌کنند که اساساً قادر به تمرد یا تخلف نیستند تا کیفر داده شوند و یا مطرود گردند.

پیش‌تر گفته شد درباره‌ی سه دین اخیر با دو واقعیت روبرو هستیم؛ ماهیت واقعی آنها، و واقعیت حاضر کنونی آن‌ها که افسانه‌ها و رسوباتی از ادیان پیشین در گستره‌ی آن‌ها دیده می‌شود. امروز شنیده می‌شود که زبان دین «زبان رمز آلود» است این سخن از جهتی درست است و از جهت دیگر نادرست؛ اگر توجه به ماهیت واقعی ادیان باشد باید گفت: زبان دین پیش از موسی رمز آلود است و زبان سه دین اخیر بدون رمز و راز، صریح و نصی است و فرقی که با دیگر منطق‌های صریح، دارند «امّی» بودن آن‌هاست که در مبحث «امّیت» گذشت. و اگر توجه به آن چه امروز در مسیحیت و اسلام هست، باشد که تثلیث یا اصطلاح «پدر» از یادگارهای آریائیان (در آسیای مرکزی پیش از مهاجرت‌شان به اروپا) است که وارد مسیحیت شده و منشاء آن همه راز و رمز، در مسیحیت شده است همان طور که پیش‌تر توضیح داده شد، و در اسلام نیز نفوذ ارسطوئیات و هندوئیسم منشاء این همه راز و رمز گشته است که در زبان قرآن و در بیان پیامبر(ص)، اثری از آن‌ها وجود ندارد.

اگر «زبان هدایت»، «زبان رمز آلود» باشد مصداق «نقض غرض» می‌شود. ما می‌بینیم که مخاطب قرآن و عیسی، مردم است نه یک عده‌ی معین متخصص در ارسطوئیات، یا متخصص در احساس‌های هندوئیسم. و باید اشتباه نکنیم که

معنی این سخن این نیست که دین به متخصص نیاز ندارد. دین علمی به متخصصان علمی نیازمند است این لازم نگرفته که فن و ادبیات آن نیز خطاب به متخصصین باشد. میان این دو موضوع به اصطلاح از زمین تا آسمان فرق است؛ مواد غذایی و آب طبیعت، از ناحیه طبیعت برای همه مردم عرضه می‌شود، اما تخصص در غذا شناسی جای خود را دارد. همه چیز راز و رمز علمی را دارد. هر زبان برای یک زبان شناس دارای راز و رمز است، زبان دین نیز همین راز و رمز را دارد. اما مراد از «زبان دین رمزآلود است» چیز دیگر است. یعنی زبان دین علمی نیست و زبان کهناتی است.

مسیحیت با همه عناصر نفوذی، درون گرایی فردی، رهبانیت، تقویت درون، و صاف کردن قلب، سحر و کهنات را بزرگ‌ترین گناه شمرده که تاریخ مسیحیت پر است از تکفیر کاهنان که بسوزانیدن با آتش محکوم می‌شدند حتی نوستر آداموس تکفیر شد و ژاندارک با آتش سوزانیده شد.

ما نمی‌توانیم این واقعیت را منکر باشیم که از نظر ادیان یهودی، مسیحی و اسلام، آن کاهن هندو که توانست با یک نگاه قطار را از حرکت باز دارد و با یک نگاه دیگر آن را به راه اندازد، نه تنها معجزه یا کرامت، نکرده بل مرتکب عمل گناه و مخالف دین شده است. همان طور است هر کسی که مانند نوستر آداموس از غیب خبر می‌دهد یا کارهای عجیب و غریب دیگر می‌کند. از آن جمله اعمال شگفت کاهنان سرخپوست. یا آن مردی که در دربار فتحعلی شاه به شاه بشارت داد که فرمانده ارتش روس در جبهه قفقاز به دست ایرانیان کشته شد و سرش را روانه تهران کرده‌اند روز فلان و ساعت فلان، به تهران خواهد رسید، و رسید. این قبیل افراد هیچ مشکل را نمی‌توانند حل کنند چنان که نتوانستند کمکی به شاه ایران بکنند و شکست فضاخت بار قفقاز پیش آمد. و همان طور که هندوستان و چین با این قبیل کاهنان پر بود، در عین حال تحت استعمار بودند.

و نیز نمی‌توان از این واقعیت چشم پوشید. هر جامعه‌ای که این گونه گرایش‌ها در آن بیشتر باشد، از رشد علمی و اندیشه‌ای باز می‌ماند. زیرا کهانت هنر محض، است و با علم در تعارض است. هنر باید در خدمت علم باشد. ولی هنر کهانتی راهی غیر از راه علم می‌پیماید و علم را «حجاب اکبر» می‌داند.

گفته‌اند: هیچ حق مطلق نیست مگر خدا و هیچ باطلی مطلق نیست مگر عدم. اگر با این فرمول به سخن مارکس که می‌گوید: «دین افیون جامعه‌هاست» نگرسته شود، عنصری از صحت در آن دیده می‌شود؛ اگر در دوران توسعه‌ی جامعه و علم، به دین هنری (دین مربوط به عصر طفولیت جامعه) پرداخته شود، افیون جامعه خواهد بود.

مسیحیت از جانی به شدت تحت تأثیر هنر یونانی آریایی که دین «اله‌ها» را تبیین می‌کرد قرار گرفت و از جانب دیگر ردپای آموزه‌های ادیان هندی را به خوبی در آن می‌بینیم؛ که تثلیث مسیحیت همان تثلیث «ویشنوکرشنا» است و هر دو نیز محکوم به اعدام شده‌اند هم ویشنو و هم عیسی، و نیز رهبانیت مسیحی غیر از رهبانیت هندویی و بودایی، نیست.

نفوذ آموزه‌های دین سابق و اسبق به ادیان متأخر، علاوه بر هر عامل، به دلیل یک عامل اساسی، آسان‌تر می‌شود. این عامل عبارت است از همان اصل که امیل دورکیم می‌گوید: «اقتضاهای جامعه کاملاً بر ضد اقتضاهای غریزی فردی است.» در این جا باید گفت: «اقتضاهای دین همان اقتضاهای جامعه است.» منشاء جامعه و دین هر دو، فطرت است و در واقع هر دو یک واقعیت هستند. هر انسان به طور ناخودآگاه و خود آگاه درک می‌کند که دین با آزادی غریزه، سازگار نیست. قدیس اورجین، خود را مُثله می‌کند که بیشتر مقدس شود،^۱ صوفیان ملامتیه به خود آزاری شدید می‌پردازند تا «نفس کشی» کرده

^۱ بورکهارت، هنر مقدس، ترجمه ستاری، ص ۹۴.

به تزکیه‌ی کامل برسند. برخی خود را عقیم می‌کنند که از دست‌غریزه بیاسایند. همین‌طور رهبانیت هندویی و بودایی.

خوشبختانه امروز هم تحقیقات محققین و هم روند فرهنگ عمومی جامعه، حقایق زیادی را درباره‌ی سه دین اخیر، روشن کرده است؛ معلوم شده است این سه دین با غریزه‌ی کشتی مخالف‌اند، آن «تعادل» مورد اقتضای فطرت را توصیه می‌کنند که پیش‌تر بیان شد. فطرت تعادل خواه است نه خواهان سرکوبی غریزه... درگیری فطرت با غریزه نیز برای همین تعادل است که غریزه به این تعادل بسنده نمی‌کند. منشاء این «بسندگی نکردن» به یک توضیح دیگر نیازمند است: غریزه‌ی حیوان از مرز تعادل تجاوز نمی‌کند. اما غریزه در انسان «زیاده طلب» می‌شود. زیرا حیوان فاقد روح فطرت است و لذا زیاده‌طلبی برای او امکان ندارد. اما غریزه در وجود انسان به دلیل حضور فطرت و استمداد از آن، می‌تواند افق‌های دورتر و امکانات بیشتری را در پیش روی خود ببیند، زیاده طلب، افزون خواه، سیر نشونده، می‌گردد. می‌کوشد با استخدام فطرت به آن چه می‌بیند برسد. پس انسان بودن مشکل است و موجود فطری بودن سخت دشوار است موجودی که درونش همیشه در کشاکش، تلاطم و اضطراب است. حیوان از این همه آشوب، اضطراب، جنگ با خود، آسوده است زیرا که فطرت ندارد. فرشته نیز آسوده است زیرا که غریزه ندارد. در این وسط بیچاره انسان.

تحقیقات محققین و روند فرهنگ عمومی که در بالا ذکر شد، درباره‌ی سه دین اخیر چیزهای دیگری را نیز روشن کرده است از آن جمله مساله «ختنه» که پولس آن را برای مسیحیان بخشیده بود از نو به عنوان یک امر بهداشتی ضروری رواج یافته است. مسیحیان ایران (ارامنه) از حدود چهل سال پیش به ختنه کردن فرزندان‌شان توجه ویژه کرده‌اند. بنابر یک تحقیق کلنیک‌ی مشترک

انجام شده به وسیله محققان فرانسوی و آفریقای جنوبی، عمل ختنه‌ی مردان می‌تواند به میزان ۶۵ درصد از ابتلا به بیماری ایدز، جلوگیری کند.^۱

این موضوع بس مهم است: در عصر توصیف‌گری، پولس را از دیدگاه زیست‌شناسی نیز، ذی حق می‌دانستند، با این استدلال که طبیعت اشتباه نمی‌کند اگر آن غلاف پوستی لازم نبود، به وجود نمی‌آمد. اما قضیه درست شبیه ماجرای «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی» است که در دورانی غلاف مذکور، برای انسان لازم بوده. عضو حساس تناسلی را که مسئولیت ادامه نسل بشر را به عهده دارد، از آسیب‌ها و آفت‌ها حفظ می‌کرد. لیکن با پیشرفت و توسعه جامعه‌ها، دو تحول مهم رخ داده و آن عامل حفاظ را به یک عامل آفت‌زا تبدیل کرده است. مساله ایدز که در بالا آمد، تنها یکی از آنهاست؛ انواع لباس‌های پیشرفته نقش حفاظ را ایفا می‌کنند، از طرف دیگر زندگی بشر به شدت از زیست طبیعی فاصله گرفته و او را از چرخه‌های طبیعت، خارج کرده است. طبیعت به وسیله‌ی چرخه‌های خود بهداشت خود را کنترل می‌کند، لیکن وقتی که رابطه‌ی زندگی انسان با آن چرخه‌ها قطع می‌شود، غلاف مذکور انبان میکروب‌های پایدار، می‌گردد.

این مساله در جریان تاریخی ادیان، بسیار جالب است: تا زمان ابراهیم، هیچ پیامبری دستوری به نام ختنه نیاورده بود، اولین پیامبری که این حکم را آورد ابراهیم است. متون حدیثی اسلام این موضوع را به خوبی تشریح کرده‌اند، تحت عنوان «حنیفیت ابراهیم».^۲ یعنی درست در اوج تمدن بابل و مصر و نقطه‌ی فاصله‌گیری زندگی انسان از چرخه‌های طبیعت، اعلام می‌شود که دیگر وجود آن غلاف از طرفی لزوم ندارد و از طرف دیگر منشاء آفت‌ها می‌گردد.

^۱ سایت بازتاب، ۲۲ شهریور ۱۳۸۴، کد خبر ۲۸۹۶۷.

^۲ وسائل الشیعه، ج ۲ (از چاپ ۳۰ جلدی) ص ۱۱۵ - و بحار، ج ۱۲، ص ۷ و ۵۶ - و ج ۷۳، ص ۶۸ و ۹۱ - و ج ۷۷، ص ۳۴۵ - و ج ۹۶، ص ۹۰.

از هر طرف که نگاه می‌کنیم می‌بینیم بررسی ادیان بدون در نظر داشتن جایگاه ویژه‌ی تاریخی هر دین نمی‌تواند یک بررسی صحیح باشد. و در بررسی صحیح اهمیت «خاتمیت»، خودش را بیشتر روشن می‌کند. این که در هر بررسی به محور هر موضوع که باشد، یک تلنباری از ادیان، در پیش روی خودمان بگذاریم، از جایگاه تاریخی ویژه‌شان صرف نظر کنیم، و نیز نفوذ عناصری از دین کهن در دین متأخر را در نظر نگیریم، و همچنین نفوذ افسانه‌ها را در عرصه‌ی دین، نادیده بگیریم، آن گاه احکام کلی صادر کنیم که دین چنین است یا چنین می‌گوید، چنان می‌خواهد و... و اسم این روش را «واقعیت‌گرایی» بگذاریم، با این استدلال که «چه کار کنیم آن چه امروز در عرصه واقعیت می‌بینیم دین همین است»، در این صورت کارمان یک کار کاملاً ضد علمی خواهد بود و این چنین واقعیت‌گرایی دقیقاً ما را از دیگر واقعیات بسیار و مهم، محروم می‌کند.

شمایل پرستان و شمایل شکنان:

در اثر نفوذ هنر یونانی و هنر هندوئی به مسیحیت، درگیری دراز مدت میان «شمایل پرستان» و «شمایل شکنان» در گرفت. **بورکهارت** می‌گوید: «در مسیحیت دوره‌ی اول احتراز از هنر تصویری وجود داشت». پس از توضیح درگیری میان دو جریان فوق، یوحنای دمشق را که در حوالی ۷۵۴ میلادی وفات کرده، قهرمان پیروزی شمایل پرستان بر شمایل شکنان، می‌داند.^۱ از بیان او کاملاً برمی‌آید در اوایل مسیحیت، هنر تبیینی برای ورود به عرصه‌ی دین، اذن دخول نداشته است. مدت زمان این «اوایل» چه قدر بوده، خیلی معلوم نیست لیکن تصریح می‌کند که مقاومت شمایل شکنان هفت قرن به طول انجامیده است. **جان بی. ناس**، نیز این موضوع را آورده است که مقاومت شمایل شکنان در طول هفت قرن اول مسیحیت بوده است.^۲

^۱. هنر مقدس، ص ۷۸ و ۸۹.

^۲. جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۴۹.

بورکهارت بر مخالفت دین یهودی با تصویر سازی نیز اشاره می‌کند.^۱ او از این مسائل هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید که مجموعاً دین عیسوی را تشکیل می‌دهند، به سرعت عبور می‌کند. گوئی از این که دینش میانه خوبی با برخی هنرها ندارد احساس سرافکنندگی می‌کند و اکثر پیروان سه دین اخیر، کم و بیش چنین احساس منفی‌ای دارند. زیرا گمان می‌کنند دین‌شان با هر هنر به طور مطلق مخالف است و سرانجام به این نتیجه می‌رسند که دین‌شان خشک و از «زیبا خواهی» و «زیبا شناسی» به دور است. اگر همان طور که بیان شد، هنر را به «هنر تبیینی» و «هنر غیر تبیینی» تقسیم کنند، دستکم به مقدار زیادی از این احساس منفی‌شان، کاسته می‌شود. زیرا متوجه می‌شوند این احتراز از هنر تبیینی، احتراز از زیبایی نیست. بلکه برعکس، در صدد حمایت از یک زیبایی دیگر است که «علم» نامیده می‌شود و منشأ دین خواهی، فطرت است و فطرت زیبا خواه است و هرگز بر علیه زیبایی اقدام نمی‌کند.

دوست دارم باز تکرار کنم: این مشکل نیز در ردیف همه‌ی مشکلاتی قرار دارد که در عرصه‌ی علوم انسانی، به دلیل عدم تفکیک میان روح غریزه و روح فطرت، ناشی می‌شوند.

علم زیباست، لذت دانش بالاترین لذت‌هاست، هیچ چیزی به زیبایی علم نمی‌رسد. هنر تبیینی اولاً چندان ملازمه‌ای با زیبایی ندارد. در ثانی: بشر متمدن در جامعه توسعه یافته یا باید زیبایی علم را فدای زیبایی هنر تبیینی کند، و یا باید برعکس، ظاهراً راه سومی وجود ندارد.

هنر غیر تبیینی:

هنر چیزی نیست که انسان بتواند آن را از رفتار و زندگی خود، بیرون کند. در آن صورت باید آشپزی نکند، موی سر و صورت را اصلاح نکند، لباس نپوشد و.... تفکیک هنر از علم، از صنعت و از هر گونه رفتار انسانی، امکان ندارد

^۱. هنر مقدس، ص ۹۳.

و سه دین اخیر نه تنها به این واقعیت توجه کامل دارند بلکه خودشان در بالاترین حد از هنر استفاده کرده‌اند که در مبحث «زیبایی و ادیان» اشاره شد. بنابراین آن چه در این ادیان از هنر سلب می‌شود «نقش اول» است که از کرسی صدارت به کرسی وزارت، تنزل می‌کند. در تبلیغ و ابلاغ پیام الهی بدنه و نوک پیکان از آن علم می‌شود و هنر در پیکره‌ی این پیکان، در نفوذ و جذابیت و شیوایی آن، نقش دارد.

علم متکامل است اما هنر در مقام تبیین، قهراً و طبعاً منجمد می‌شود. نمونه‌ی زنده این انجماد، هنرهای تبیینی شرق آسیا است که قرن‌ها در همان فرمول‌های خود بی‌تحرك مانده است، و باید بماند. زیرا مختصر تغییر و تحرك در آن‌ها، سازمان عقاید و تبیینات را بر هم می‌ریزد. فهم هندوان از آئین هندو، در طول قرن‌ها گامی پیش نرفته بلکه بشدت کمتر هم شده است.

در نگاه سطحی، به نظر می‌رسد که ثبت عقاید، باورها و آموزه‌های دینی به وسیله هنر، به دلیل همان انجماد، دین را از تحریف یا نفوذ آموزه‌های بیگانه، حفظ می‌کند. لیکن با نگاه تحقیقی معلوم می‌شود این جمود تنها یک جانبه است و فقط از تحرك خردورزانه و رشد علمی جلوگیری می‌کند. تحریفات و نفوذ پذیری‌ها همچنان بدون مانع در عرصه‌ی دین جای می‌گیرند. سرگذشت تاریخی آئین هندو، جین، بودا، گواه عینی این موضوع است.

غذا، غذاست و هدف از آن تغذیه است. هنر آشپزی در زیبا کردن و لذت بردن آن است. هدف از یک خودرو سواری نقل و انتقال است هنری که در آن به کار رفته در خدمت آن هدف است، در همه‌ی رفتارهای انسان هنر تعیین کننده‌ی هدف، نیست. مسئولیت تامین آن نیاز که هدف نامیده می‌شود، به عهده‌ی هنر نیست. یک مسئولیت موقت در عرصه‌ی تبیین آموزه‌های دینی به هنر داده شده بود، ادیان اخیر این مسئولیت را از آن سلب کردند. تا هنر در این عرصه نیز در جایگاه حقیقی خود قرار گیرد.

در این میان یک پدیده عجیبی را مشاهده می‌کنیم: تصویرگری و هنرپردازی «مانی» پس از گذشت قرن‌ها از بلوغ جامعه. روح تاریخ و سنت‌های تغییرناپذیر تاریخ به ما می‌گوید: اساس کار مانی اشتباه بود. زیرا هیچ وقت نبوت غیر واقعی و ادعائی، موفق نشده است. لیکن بزرگ‌ترین اشتباه او پس از ادعای نبوت، صورتگری او بود، او شخصیت بالغ جامعه را با شخصیت کودکی آن، اشتباه می‌کرد، کتابش را پر از نقاشی‌هایی که تبیین‌کننده‌ی خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه‌ی خود، بودند کرده بود، به نتیجه‌ای هم نرسید.

برخی از یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، بی‌میل نیستند که ادیان شرق دور را از سنخ دین مانی و غیر واقعی بدانند حتی می‌ترائیزم و زردشتی را. شگفت این که برخی از مسلمانان با آن که دین‌شان مجوسیان را اهل کتاب شناخته و در عمل نیز چنین رفتار کرده است، باز در نوشتجاتی به غیر واقعی بودن آن دین، اصرار می‌ورزند. این موضع‌گیری‌ها در سیمای طرفداری از حقیقت و با روند محکوم کردن «دروغ»، عملی می‌شود. در حالی که خود این بینش و روش، دقیقاً ارزش دادن بر چیزی است که «دروغ» نامیده می‌شود. به راستی دروغ و کذب این قدر پایا و محکم و با کاربرد است که می‌تواند دینی مانند هندو، با آن تعلیمات و تبیینات که بر آثار هنری نقش بسته‌اند، را به وجود آورد؟! واقعیتی به بزرگی دین بودا با آن همه آموزه‌های پیچیده و با این سلطه‌ی هزاران ساله، زائچ‌های یک دروغ است؟! در حالی که یکی از اصول مسلم یهودی، مسیحی و اسلام، این است که دروغ نه پاینده است و نه زاینده، تنها در کوتاه مدت یک زایش و پایش کاذبی را ارائه می‌دهد.

در نگاه سطحی تاریخی، جریان نبوت در خاورمیانه را با جریان آن در شرق دور، دو جریان ناهم‌سنخ می‌بینیم. لیکن در مقام تحقیق، اصل همه‌ی ادیان شناخته شده‌ی دنیا را در یک جریان و بر محور واحد، می‌یابیم. کاهن معبد هندوئی در سنگاپور می‌کوشید رابطه‌های ریشه‌ای دین خود با خاورمیانه را به من توضیح دهد. متأسفانه بر خلاف اشتیاق و علاقه‌ای که او نشان می‌داد،

دوست مترجم من، با بی‌علاقگی مفرطی سخنان او را ترجمه می‌کرد. او می‌گفت: اساس دین ما از عربستان است. نگاهی به من کرد و گفت: این جا معبد است، گمان نکنی دین و آئین خودم را برای خوش آیند تو، تحریف می‌کنم، پیامبران و ماهاتماهای ما به زیارت کعبه نیز رفته‌اند. درباره‌ی دین بودا نیز می‌دانیم که بودائیان معتقد هستند یک «اقتنوم» از اقاتنیم سه گانه‌ی آن، در کعبه حلول کرده است. همسر یا مادر پیامبری که دین شرق آسیا را آورده، در کنار کعبه مدفون است.^۱

مختاری در نوشته‌ای با عنوان «علی و پیامبران» مواردی از تحقیقات حکیم سیالکوتی را آورده است که نشان می‌دهد منابع ادیان هندی، از پیامبر اسلام (ص)، کعبه و علی (ع) به نام یاد کرده و آمدن آن‌ها را پیشاپیش، پیشگوئی کرده‌اند. به ویژه مضمون دعائی که ویشنوکرشنا در حال سجده می‌کند، یا مذاکره‌ای که ماهاتما بده با «آنانند» دارد. گزارشاتی که نشان می‌دهند نه تنها ادیان در منشأ به وحدت می‌رسند، در مرجع و سرانجام نیز همگی به محور یک «موعود خاورمیانه‌ای» جمع می‌شوند. درباره‌ی میترائیزم و زرتشتی نیز در مبحث «میترائیزم» و مبحث «زیبایی و ادیان»، به این وحدت اشاره شد. سخن در این مقال زیاد است و دلایل بسی فراوان وجود دارد که خود نیازمند یک متن بزرگ و مشروح، است.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت: این که در متون اسلامی تعداد پیامبران اولوالعزم پنج نفر آمده، اولاً: همیشه رقم پنج نیست در مواردی مثلاً رقم شش آمده، چون راوی نتوانسته فرد ششم را بشناسد، داود را نیز اولوالعزم حساب کرده است که بدیهی است نادرست است. حتی گاهی نام نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، یوسف، آمده^۲ که با سه پیامبر اخیر می‌شود ۹ نفر. در ثانی رقم پنج ناظر است به پیامبرانی که نام‌شان در قرآن آمده است، و این بیان‌ها مانع

^۱ دائرة المعارف فرید وجدی، واژه‌ی بودا.

^۲ بحار ج ۱۱ ص ۳۵.

از این نیست که آورنده‌ی دین هندو، بنیانگذار و موسس دین نباشد، گر چه در عصر دین هنری، بوده و کتاب نیاورده است (همان طور که گذشت، اولوالعزم به معنی موسس است و ملازمه‌ای با آوردن کتاب ندارد که پیشتر بیان شد، نوح نیز کتاب خطی نیاورده است) و یا جاماسب بنیانگذار مجوسیت (شامل میترائیزم و آئین اصلاح شده توسط زردتشت) اولوالعزم یا صاحب کتاب نباشد. در حالی که اسلام او را صاحب کتاب می‌شناسد.

هنر شعر در نظر سه دین اخیر:

در متون یهودی: مزامیر داود، هست که نوعی شعر است. گاهی مناجات گونه و گاهی به حالت حماسی نزدیک می‌شود. اما کاری با تبیین در خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی و انسان شناسی، ندارد یعنی «هنر تبیینی» نیست. در مسیحیت نیز از خود عیسی یا حواریون شعر به ویژه شعر تبیینی، سراغ نداریم. در اسلام به نصّ قرآن، ورود شعر به عرصه‌ی تبیین، ممنوع شده است: «الشّعراء يتبعهم الغاوون و هم فی کل واد یهیمون الا الذین آمنوا...». موضوع به محور «اتباع» می‌چرخد. می‌گوید «گمراهان از شاعران پیروی می‌کنند». اتباع و پیروی وقتی ممکن است که شاعر با شعرش در مقام تبیین باشد، دین، آئین و راهی را تبیین کند تا دیگران از او اتباع و پیروی کنند. در غیر این صورت، اتباع معنی ندارد. حرف «الا» استثناء شاعر است نه شعر. یعنی شاعری که ایمان آورده با شعرش وارد تبیین نمی‌شود. زیرا هنر خطرناک است و تا عمق جان مخاطب نفوذ می‌کند و ناخودآگاه او را بر خود آگاهش مسلط می‌کند. تبیین شعری قابل دفاع نیست تا مخاطب آن را بررسی علمی کرده و نقد کند. اشاره شد که سحر و کهنانت، هنر هستند نه علم، جادوی هنر، تعقل را لنگ می‌کند. شعر زیباست برای زیبایی‌ها نه برای تبیین. شعر غیر تبیینی مانند هر هنر غیر تبیینی، مشمول احکام پنجگانه می‌شود گاهی واجب (مانند شعر دفاعی) گاهی مستحب، گاهی مکروه و گاهی حرام، مانند هر چیز دیگر. اما ورود شعر به عرصه‌ی تبیینی، تقبیح و مردود شده است خود قرآن از این که کسانی

قرآن را به شعر تشبیه می‌کنند بشدت اعلام بیزاری می‌کند و آن را در کنار دیگر اتهام‌های ناجوانمردانه که به پیامبر (ص) نسبت می‌دادند، آورده است.^۱ خود دین از این که به وسیله شعر تبیین شود بیزاری می‌جوید.

نکته مهم این است: اگر هر گونه شعر (اعم از تبیینی و غیر تبیینی) مشمول احکام پنجگانه است، پس پیام این آیه چیست؟ اگر این آیه در قرآن نمی‌آمد باز معلوم بود که شعر مشمول آن احکام است. کاملاً روشن است که شعر را از کرسی تبیینی پائین می‌کشد. یا پیام «لئن یمتلیء جوف الرجل قیحا خیر من ان یمتلیء شعراً»^۲ چیست؟ او که شعر را مطلقاً تحریم نکرده است و این هنر زیبا را در شرایطش، حلال دانسته است آن چه بدتر از «قیح» معرفی می‌شود، شعر تبیینی است.

به خوبی از روی هم رفته‌ی نگرش قرآن و حدیث به شعر، چهار موضعگیری کاملاً ناسازگار با هم، را مشاهده می‌کنیم:

۱- بیزاری شدید از شعر.

۲- استفاده‌ی عملی از شعر.

۳- تشویق به شعر.

۴- نکوهش انباشتن ذهن با شعر.

سه مورد اخیر را درباره خیلی از چیزهای دیگر نیز مشاهده می‌کنیم، مثلاً درباره‌ی غذا: استفاده عملی از غذا، تشویق به برخی غذاها، و نکوهش پر خوری. اما مورد اول منحصر به هنر است. و در کنار سه مورد دیگر یک «تناقض کامل» را دارد. هیچ راه حلی برای این تناقض وجود ندارد مگر این که به دو نوع شعر توجه داشته باشد. یعنی اساساً «شعر» به دو قسم تقسیم شود. و در بیان

^۱ سوره انبیاء، آیه ۵ - و سوره‌ی طور، آیه ۳۰.

^۲ بحار، ج ۷۶ ص ۲۹۲.

روشن‌تر: دو چیز کاملاً جدا از هم وجود داشته باشند: شعر تبیینی و شعر غیر تبیینی. شعر تبیینی کلاً و بدون استثناء تحریم شده و مورد بیزاری شدید است، و شعر غیر تبیینی مشمول سه ردیف اخیر می‌شود، که همان عرصه‌ی احکام پنجگانه است.

کمی درباره‌ی حدیثی که از «انباشتن ذهن با شعر» بشدت نهی می‌کند، درنگ کنیم: محمد بن مروان می‌گوید: من و معروف بن خربوذ، در حضور امام صادق (ع) بودیم، ابن خربوذ در ضمن سخنش با من، به شعری از یک شاعر متمسک شد. امام گفت: پیامبر (ص) فرموده است: اگر درون کسی با رین و چرک پر شود بهتر است که با شعر پر شود.

این همان امام است که می‌گوید «هر کس یک بیت درباره‌ی ما گفته باشد، (طبع شعر او) از ناحیه روح القدس، تقویت می‌شود. کاملاً روشن است که ابن خربوذ (مرد دانشمند و از شاگردان سرشناس امام صادق است) در یک جلسه علمی و محفل علمی، به جای استدلال علمی به شعر متمسک شده و امام به این روش او اعتراض کرده است و مرادش این است: وقتی که پر کردن ذهن با شعر، مورد نکوهش باشد معلوم است که تمسک به آن در بحث علمی، روش غیر علمی است.

اما پر کردن جان و ذهن با علم، هم ستوده است و هم مورد تشویق، بلکه فریضه است.

بحث ما در این‌جا بحث فقهاتی نیست، زیرا یک بحث «موضوعی» است نه حکمی. پس از آن که موضوع مشخص شد نوبت به بحث فقهی فقیهان می‌رسد.

در یک نگاه جامعه‌شناسانه نیز مشاهده می‌کنیم که فرهنگ لیبرالیسم پشت به دین کرده سوار بر مدرنیسم در جامعه‌های مشرق دور، با مقاومت‌های محلی روبرو نگشت. هم فرهنگ آن‌ها را تا حدودی پذیرفت و هم آن‌ها آن را پذیرفتند. اما در ممالک اسلامی از آغاز ورود تا به امروز با چالش سخت و

مداوم روبرو است و در میان خود مسلمانان نیز ایجاد چالش کرده است. ادیان شرق آسیا مبتنی بر اصالت هنر، در حدّ بالائی با «اصالت فرد» لیبرالیسم، سازگاری دارند، و این خاصیت هنر است. کهنات و مرتاضی‌گری امری کاملاً فردی و فرد‌گرایانه است، کشف و شهود کاهنان هندوئی و بودائی نمی‌تواند با اصالت فرد، ناسازگار باشد.

شعر هنر محض، است مانند مجسمه و تندیس، غیر از «سخن همراه با هنر» است. گفتار و نوشتاری که عاری از هنر باشد، سخیف است اما در امر دین مسئولیت با گفتار است که لازم است آن گفتار، زیبا و شیوا هم باشد، که خود قرآن چنین است و این با شعر محض، فرق دارد. یک نگاه به هنر قرآن، و یک نگاه به هنر شعر تبیینی، مطلب مهمی را به ما نشان می‌دهد: آن زیبایی که قرآن در پیش مخاطب خود به نمایش می‌گذارد، دقیقاً به فطرت او هدیه می‌شود، هنر ناب برای فطرت ناب. و خودش می‌گوید آنان که دچار سلطه غریزه هستند از بهرمندی کافی از قرآن، محروم‌اند. در کشاکش غریزه و فطرت، متعادل‌ترین فرد، بیشترین بهره را از پیام قرآن، می‌برد.

در این نگاه مقایسه‌ای، می‌توان معیاری را در نظر گرفت و ارزش آثار شعری را در درجات آن معیار، سنجید: دیوان حافظ سر آمد هنر شعر تبیینی است یک اثر «اصالت هنری» است و جایگاه آن در گفتار، جایگاه هنر مقدس نقاشی و تندیس شرق دور است در تجسیم. چه زیبا می‌گوید ملکیان شیروانی: «دقیقاً روش کار شاعر شرقی از هر جهت شبیه کار نقاش است».^۱

حتی عنصری از اصالت هنر، در دیوان حافظ هست که در هنر مقدس شرق نیز وجود ندارد، حافظ در صدد پدید آوردن تابلوهائی از گفتار است و چنین تابلوهای زیبا را نیز می‌آفریند و لیکن نیازمند رنگ روغن دیگر است که از رنگ روغن نقاش چین بر نمی‌آید. ناچار به ادبیات غریزی محض، متوسل می‌شود از

^۱ اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها، ص ۱۸۵، ترجمه باقر پرهام.

بوسه، لب لعل، برسیمین، و... و شراب لعل رنگ، شرب مدام، می مرد افکن، ام الخبائث، رطل گران، پیاله، خم می و... در این نکته و نقطه است که پی روان «اصالت غریزه» و «غریزه محوری زیبایی و زیباخواهی» و در یک کلام پی روان ویل دورانت که همه‌ی زیبایی‌ها را به غریزه جنسی بر می‌گردانند، حافظ را پیش رو و پیش کسوت خود می‌یابند.

از جانب دیگر، حافظ شناسان واقعی به دیوان او با همان نگاه می‌نگرند که گوئی تیتوس بورکهارت ایستاده به مجسمه‌ها و نقش و نگارهای معبد هندوئی می‌نگرد پیام‌های آن‌ها را روی کاغذ می‌آورد و در کتاب «هنر مقدس» خود، می‌نویسد.

با این توضیح می‌بینیم که هنر دیوان حافظ (که انصافاً در اوج هنر است)، از طرفی با هنر مقدس شرق دور، همسرخ است و از طرف دیگر سنخیت نزدیکی با «غریزه محوری زیبایی» در نظر اهالی مدینه‌ی فاضله‌ی ویل دورانت، دارد. بنابراین، سازگاری حافظ با «لیبرالیسم جدید پشت به دین کرده» از دو طرف تامین می‌گردد هم سازگاری شرق دور را دارد (که در بالا بیان شد) و هم سازگاری به دلیل ادبیات غریزی، را. در عصری که تسنن بر ایران حاکم بود، شعر فارسی با هر هدفی که داشته حتی اهداف ضد غریزی خود را با ادبیات غریزی، دنبال کرده است. خدا شناسی و معنویت گرایی و حقیقت خواهی حتی تارک دنیائی را نیز به زبان غریزی، سروده است. بر خلاف شعر در اروپا که هر موضوع، ادبیات مربوطه‌ی خود را دارد. و ایرانیانی که با شعر ملل دیگر آشنائی ندارند، گمان می‌کنند در همه جای جهان و تاریخ، چنین بوده و غیر از این نمی‌شود.

هنر حافظ هنر تبیینی است، او همه‌ی اصول دین خود را با این هنر تبیین می‌کند و نه تنها خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، روح شناسی و انسان شناسی، بلکه خود شناسی فردی خود را که مثلاً با فلان شیخ صوفی مخالف است و: «پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف»، با آن تبیین می‌کند و در

عصری که تشیع بر ایران حاکم شد، ماجرای «حافظ پرستی» و «حافظ شکنی» در میان ایرانیان شیعه، ماجرای «شمایل پرستی» و «شمایل شکنی» در میان مسیحیان را تداعی می‌کرد که این چالش چند قرنی، امروز به پیروزی حافظ پرستان، منجر می‌شود. آن پیروزی ۷۰۰ سال پس از آمدن مسیح و این پیروزی ۷۰۰ سال پس از آمدن حافظ. اما شعر غیر تبیینی، هیچ وقت موجب و مورد چالش نبوده است خواه در عصر تسنن ایران و خواه در عصر تشیع.

شعر در آثار مولوی، به حدّی تبیینی است که جنبه‌ی هنری آن فدای هدفمندی آن می‌شود، گاهی خشک‌تر از خشک‌ترین نثر می‌گردد شعریت خود را از دست داده و به سخن منظوم تبدیل می‌شود. گاهی نیز قواعد ضروری شعر منظوم را از دست می‌دهد وزن و قافیه‌اش به زور تسامح درست می‌شود.

هنر تبیینی، به سه دین یهودی، مسیحی و اسلام (که با آن سر ستیز دارند) از رهگذر هنر غیر تبیینی نفوذ کرده است، این روند خزنده در طول ۷۰۰ سال، مسیحیت را تا آخرین درجه‌ی ممکن فرا گرفت. اما در ممالک اسلامی مساله فرق می‌کند هنر شفاهی و تبیینات هنری خواه با شعر و خواه با نثر هنری به آخرین درجه‌ی ممکن رسیده است.

لیکن هنرهای تجسمی هنوز به طور آگاهانه و ناآگاه بر اساس «قاعده» قرار دارد. یعنی خواه دانسته و خواه ندانسته از کار تبیینی به وسیله‌ی آن‌ها پرهیز می‌شود و به آثار غیر تبیینی پرداخته می‌شود. از باب مثال: هم شراب در اسلام تحریم شده و هم مجسمه سازی. اگر امروز شخص محترمی در میدان بهارستان تهران بطری شراب در دست چپ و لیوان در دست راست بریزد و بخورد، از طرف جامعه، تحمل نمی‌شود، غوغائی بر پا می‌گردد. لیکن مجسمه‌ی مدرس در همان میدان بر کرسی نمایندگی مجلس نشسته، احساس مخالفی را بر نمی‌انگیزد چرائی این مساله خیلی مهم است، گوئی همگان می‌دانند که حرام بودن مجسمه به دلیل پیام تبیینی آن است. و چون تندیس مدرس (یا تندیس

محمد بن زکریا در میدان رازی) کاری با تبیینات عقاید و باورهای دینی ندارد، پس قابل تسامح است.

هنر، تکلیف، جامعه:

در مباحث گذشته، در جاهائی سخن از «تکلیف» به میان آمد. دیدیم که هنری برگسن، انسان را یک موجود «تکلیف خواه» می‌داند و ما هم نشان دادیم که منشأ تکلیف خواهی و تکلیف پذیری انسان، روح دوم یعنی فطرت است.

در دورانی که دین، دین هنری بود، تکلیف نیز محدودتر بوده است. جامعه وقتی توسعه می‌یابد که پدیده‌های اجتماعی بیشتری در درون آن پدید آید. جامعه توسعه یافته یک جامعه پیچیده است و لذا به قوانین و تکالیف زیادتری نیازمند است. جامعه‌های ساده‌تر نیاز کمتری به قانون و تکلیف دارند. دین هنری می‌تواند تکلیف‌های جامعه اولیه را در حد لازم تامین کند. اما در جوامع پیشرفته که سازمان قوانین و تکلیف در حد گسترده‌تر و پیچیده، ضرورت دارد (که باید برای هر نیازی پاسخی بدهد)، تنظیم آن از عهده‌ی هنر خارج است. باید دین علمی شود و هنر در کنار آن بپلکد. این جاست که اهمیت سخن **اگیناسیو اولاگوئه اسپانیائی** روشن می‌شود که می‌گوید: «اسلام در میان اعراب **غیر مدنی، مدنی‌ترین دین را آورده است**».^۱

در این جا یک مساله‌ی بس مهم به صورت یک **اصل بزرگ** خودش را به ما نشان می‌دهد، چرا آنان که رابطه‌شان با دین، رابطه‌ی هنری است رسماً اعلام می‌کنند که در مواردی لازم است «**شریعت فدای طریقت**» شود. زیرا شریعت که قانون است گسترده‌تر از آن است که در دایره‌ی ماهوی هنر بگنجد. و این فرازترین نکته و نقطه‌ی عدم تطابق دین علمی با دین هنری، است.

^۱. اگیناسیو اولاگوئه، هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی.

امروز جامعه جهانی به سوی دین روی آورده است. رویکردی منفعلانه، که در اثر سرخوردگی از نارسائی‌های مدرنیته و غریزه گرایی مدرنیسم، در اثر فرط خستگی، با سرعت تمام دین گرایی می‌کند. در عین حال آزادی خواهیش بر تکلیف گراییش، می‌چربد، دین آری اما تکلیف هر چه کمتر، بهتر. و چنین چیزی امکان ندارد مگر به سوی دین هنری، که می‌بینیم عرفان سرخپوستی اهمیت مرتجعانه‌ی شدید، می‌یابد. حتی اهل علم مانند هایدگر، ویتگنشتاین و... می‌کوشند به این روند یک سیمای (مثلاً) علمی نیز بدهند.

اصول و مبانی‌ای که در این مباحث، بیان شد، نشان می‌دهند که این رویکرد به سوی دین هنری، در جامعه توسعه یافته امروزی، آن خواسته و عطش انسان امروزی را، ارضاع و ارضاء نخواهد کرد. زیرا عصر و دوران دین هنری، در زمان موسی به پایان رسیده است یعنی بیش از سه هزار سال پیش. هنر لازم است و ضرورت دارد، پیشتر گفته شد: تفکیک هنر از رفتارها و زندگی بشر محال است اما تبیین دین به وسیله هنر، در جامعه پیشرفته، بزرگ اشتباه تاریخی بشر است که این بار نیز می‌رود تکرار شود. زبان حال هگل می‌گوید: بگذار برود تا نرود نمی‌شود. زیرا انسان بازیچه‌ی دست تاریخ است.

زیبایی، خیال، فرض:

اگر در ادوار پیشین طور دیگری اندیشیده می‌شد، امروز باید پذیرفت که: هر دین یک فلسفه است. اما ممکن است یک فلسفه‌ای دین نباشد. در بحث ما هر جهان بینی و هر فلسفه‌ای که از خدا بحث کرده و در صدد توضیح رابطه خدا با جهان و انسان است، یک دین است، از این دیدگاه تعریف دین چنین می‌شود: «دین عبارت است از یک جهان بینی که هم به خدا شناسی می‌پردازد و هم رابطه خدا با جهان و انسان را توضیح می‌دهد». بنابراین (از باب مثال) ارسطوئیسم و فلسفه ارسطو، یک دین است گر چه ارسطو این قدر عقل داشت که ادعای نبوت نکند (اشتباهی که «مانی» مرتکب آن شد) او توجه داشت که نبوت ادعائی هرگز نمی‌پاید.

در عبارت دیگر: هر اندیشه سازمان یافته‌ای که در پی «کشف حقیقت» به شرط اعتقاد به وجود خدا، است یک جهان بینی دینی است. خواه در این مسیر «واقعیت» را فدای «حقیقت» بکند و خواه به نحوی متعادلتر با آن دو برخورد کند. بدیهی است جهان بینی صحیح آن است که نه واقعیت را فدای حقیقت بکند و نه از کنار واقعیت بگذرد. اگر جهان بینی‌ای وجود داشته باشد که این دو را بدون حذف و ترمیم، با همدیگر تطبیق دهد، بهترین، صحیح‌ترین و کامل‌ترین جهان بینی و فلسفه است. از لوازم چنین اندیشه‌ای سه چیز است:

۱- زیبایی و زیبا خواهی انسان را نادیده نگیرد، حذف نکند، جایگاه لازم را به آن بدهد.

۲- به زیبا خواهی بیش از آن چه سزاوار آن است نقش ندهد، یعنی نه دچار سلطه‌ی غریزه‌گرایی شود، و نه دچار «خیال‌پردازی» شود، آن سوی این سکه آن است که واقعیت‌ها را پای مال نکند.

۳- مبتنی بر «فرض» و فرضیه نباشد. زیرا جهان بینی دینی، برای «ایمان» است و ایمان مبتنی بر «فرض» ایمان نیست، اشتباه است. پس، از شرایط صحت یک اندیشه صحیح جهان بینی، این سه شرط است: راه خیال بر آن بسته باشد. فرض در آن نباشد. زیبا خواهی در جایگاه لازم و متعادل خود، باشد.

متأسفانه در سرگذشتی که بر تاریخ زندگی بشر، رقم خورده، مسائل اساسی‌ای هست که نمی‌توان از آن‌ها صرف‌نظر کرد. در بیان و توضیح این مسائل (نه به قصد انتقاد) باید گفت: فلسفه‌ها و جهان بینی‌های شناخته شده، در آن چه در عینیت‌شان مشهود است، نشان داده‌اند و می‌دهند که هیچکدام بدون فرض و خیال نیستند. بلکه این دو، در اکثر آن‌ها، پایه و مبنای اساسی هستند. افلاطون به فرضیه خیال‌انگیز مُثل، ارسطو به فرضیه‌ی «صدر» و زایش همه چیز از خدا، هندوئیسم به فرضیه شیرین «دایوس پیتار» = دایوس پدر = پدر آسمانی، و «پریتوی ماتار» = پریتوی مادر = مادر زمینی، و خدایان نرینه و

مادینه متعدد و زایش آن‌ها از همدیگر، که یونان باستان نیز همان‌ها را با عناوین «زئوس پاتر» و «گایاماتر»، بیان می‌کند و در جهان بینی رومی «ژوپیتر»، و همین فرضیه است که به مسیحیت نفوذ کرد و اصطلاح «پدر آسمانی» را در هسته‌ی اساسی آن جای داد.

عنصر خیال‌گرایی از ادیان هندی تا افلاطون و ارسطو، و از آن دو تا مسیحیت، پایه اساسی این جهان بینی‌ها است. واقع‌گراترین آن‌ها ارسطوئیسم است که سخت دچار فرض و تخیل است و در همه‌شان عنصر شدید «کلی‌گرایی» مشهود است که ذهن‌گرایی و «اصالت ذهن» را در آن‌ها نشان می‌دهد، ذهن‌گرایی‌ای که واقعیت‌های عینی را محکوم می‌کند که ماهیت خیالی به خود بگیرند. و چون همه چیز به خیال تبدیل شد، مرحله دیگری پیش می‌آید و عنوان «ضرورت» به خود می‌گیرد که: این خیال‌ها و کلی‌ها از نو باید صورت خارجی پیدا کنند. زیرا انسان نمی‌تواند همچنان در عرصه خیال سرگردان بماند. لذا هنر استخدام می‌شود که آن خیال‌ها را مجسم کند و می‌بینیم که در آسیای دور، یونان و مسیحیت پس از پیروزی «شمایل پرستان»، کرده است. که ذهنیات را عینی، کلیات را جزئیات خارجی، نامحدودها را محدود و ملموس کرده است.

رویداد جالب و سخت قابل توجه در این مساله چیزی است که در فاصله اروپا و آسیای دور، در خاورمیانه اتفاق افتاده است، و بسیار اهمیت دارد: این «تجسم خواهی» که در مرحله‌ی پس از «تخیل‌گرایی» انگیزش می‌یابد، در ممالک اسلامی به دلیل شدت تحریم هنرهای تجسمی، در «مجسم‌های طبیعی»، متمرکز شده است. قرائت هنری و تبیین هنری از اسلام، در «انسان مجسم» تجسم یافته و به «انسان خدائی» مسلک «حروفیه»، و «انا الحق حلاج» و «ما فی جبّتی الاّ الله جنید» و «سبحان ما اعظم شانی بایزید»، منجر شده است، اگر اسلام نیز مانند مسیحیت به ورود هنر یونانی، آریائی، هندوئیسم، اجازه می‌داد، این گونه پدیده‌ها پدید نمی‌شدند. البته داوری در این که کدام یک از این دو،

بهتر است از بحث ما خارج است و این رساله به دنبال حقایق نیست، به دنبال آن چه در واقعیت تاریخ رخ داده است می‌باشد. و مسیر بحث یک مسیر کاملاً جامعه‌شناسانه است.

از جانب دیگر، برخی از این جهان بینی‌ها که عرصه را (نه در اصل و نه در مرحله تبادل فرهنگ‌ها) برای خیال باز نگذاشته‌اند و خواسته‌اند از تخیل‌های فرضی پرهیز کنند، در عوض با «تعبدهای فرضی» سازش کرده‌اند. به عنوان مثال، آئین یهود در مقایسه با جهان بینی‌های نام برده، در خدا شناسی، معاد شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، فاقد یک فلسفه‌ی همه جانبه است. در این مسائل یک آئین «متعبد» است و راه اندیشه را به این مسائل بسته است. و می‌دانیم که تعبد و فرض در نهایت یک چیز هستند. فرق‌شان در جولان دادن به خیال و عدم آن است. به همین دلیل جامعه پر عمر یهودان را، خیال پرهیزترین و واقعیت‌گراترین جامعه می‌بینیم. که واقعیت‌گرایی را آنان به دیگران یاد داده‌اند. در میان مسیحیان، عصر «توصیف‌گری» را با همه‌ی افراطش، آنان به جریان انداختند در عین حال هوشمندانه به آئین خود وفادار ماندند.

اسلام سنی نیز در خدا شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، به حدی متعبد است که نیروی اندیشه فلسفی را به خدمت تعبد، گرفت و چیزی به وجود آورد که «کلام» نامیده شد و بزرگترین غوغای اندیشه‌ای را در تاریخ اسلام به وجود آورد که مبتنی است بر یک سری پایه‌های از پیش تعیین شده که صحت آن‌ها به عنوان مسلم، فرض شده است و به همین دلیل است که می‌بینیم سنیان اصیل نه خود به اندیشه فلسفی پرداخته‌اند و نه به فلسفه‌های کلاسیک اذن ورود داده‌اند. در عین حال این خلاء از اندیشه‌ی فلسفی جان تسنن را سخت می‌آزرد که طولی نکشید با فلسفه هندوئیزم، ترمیم گردید. تسنن اصیل (خواه در ایران سنی و خواه در ممالک عربی) هم بشدت هندوئیزم را می‌پذیرفت و هم به شدت با آن در ستیز بود و از طرفی اصول و

فروع هندوئیسم با اصول و فروع تعبدی آنان منافات داشت و از طرف دیگر خلأ از اندیشه فلسفی، تشنگی جان کاهی را به بار آورده بود که باز داشتن جامعه از گرایش به هندوئیسم، محال می‌نمود. مباحثات کلامی نه تنها این تشنگی را سیراب نمی‌کرد بر آن می‌افزود که سرانجام به «قیل و قال مدرسه» ملقب گشت. کلام سنی علاوه بر مبادی و مبانی تعبدی و چهار چوبه‌ی مفروض خود، بشدت به حس زیبایی و زیبا خواهی انسان، بی اعتنا بود، و هست. خشک و حتی خشن.

در نتیجه، اسلام در قرن چهارم هجری، مبانی اسلامی خود را به عنوان «ظاهر دین» و هندوئیسم را به عنوان «باطن دین»، پذیرفت. از یک طرف بر تبیین دین به صورت کلام می‌پرداخت، از طرف دیگر هنر و زیبایی خواهی خیال‌انگیز هندوئیسم دین سنی را تبیین می‌کرد که هیچ سنخیتی با هم نداشتند. تا این که در آغاز قرن ششم چیزی بنام «کلام» از مأموریت خود، باز نشست شد و دو نحله‌ی بزرگ اشعری و معتزلی، رخت از میان بر بستند و از آن پس، تسنن بیشتر یک «آئین هنری» گشت تا «علمی»، مراد آن اصطلاح هنری و دینی است که در این مباحث به شرح رفت. در پنج دهه‌ی اخیر همگام با دین‌گرایی جهان، احساس می‌شود که سنیان با تماس‌های تنگاتنگ که با روح رئالیست و واقعیت‌گرایی اروپائی داشته‌اند، به دین علمی و کتابی خود بر می‌گردند و از تبیینات خانقاهی هندوئیسم روی گردان شده‌اند.

شیعه:

محققان غربی به خوبی دریافته‌اند که مذهب شیعه در ماهیت خود، یعنی بدون وام‌گیری از دیگر فلسفه‌ها، فلسفی‌ترین جهان بینی است که تعبد، فرض و خیال را به عرصه‌ی تبیین خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی،^۱ راه نمی‌دهد. همانطور که تقلید از متخصص، را در اصول

^۱. برای این موارد، از دیدگاه شیعه، رجوع کنید: تبیین جهان و انسان.

دین، جایز نمی‌داند و معتقد است که هر کس باید به میزان فهم و علم خود در این امور به باورهائی برسد. کتاب (قرآن)، حدیث و عقل، را در این مورد تنها راهنما می‌داند که هم تبیین‌ها را به انسان ارائه می‌دهند و هم او را به اندیشیدن دعوت می‌کنند. در عین حال معتقد است هر کس به پیام‌های این سه منبع گوش فرا دهد با آن‌ها همراه خواهد شد. به همین دلیل، تشیع نه یک فلسفه از نوع مرسوم آن است که دچار فرض و کلی‌گوئی گردد و نه یک جهان بینی کلامی است که مبتنی بر فرض‌های تعبدی باشد. یک مکتب فلسفی - علمی، است با ویژگی ویژه‌ی خود.

این ویژگی وقتی هست که جریان ارسطوئیسم و هندوئیسم که در میان شیعه نیز راه یافته است (به دلیل این که هرگز مقبولیت عام نیافته‌اند) به حساب تشیع گذاشته نشوند. در غیر این صورت، تشیع نیز هم دارای تخیل و فرض «صدور» و زایش همه چیز از خدا، و نیز دارای همه‌ی اصول بینش هنری و خیالی هندوئیسم، می‌گردد.

در این میان شگفت از **هانری کربن** است که در کتاب خود رسماً اعلام می‌کند: «شیعه از اول هندوئیست بوده، و هندوئیست‌های ممالک اسلامی نیز از اول شیعه بوده‌اند»^۱ و ما نمی‌توانیم علم و دانش کربن را دستکم بگیریم خواه معلومات تاریخی او و خواه شناخت او درباره‌ی فلسفه‌ها و ادیان را. اما کتاب او و راه و روشی که او در ایران پیش گرفت، به طوری جدّی، باعث تاسف است در حدی که هر محقق حق دارد درباره‌ی کار او نوعی روش غیر منصفانه و بر خلاف مسلّمات روشن تاریخ، و بر خلاف اصول و قواعد شناخت مکتب‌ها، را مشاهده کند. چه انگیزه‌ای موجب می‌شده، که کربن همه‌ی اصول تحقیق و دانشمندی را، فراموش کند، به خودش مربوط است و شاید شاگردان ایرانی او پاسخ این پرسش را بهتر از ما بدانند.

^۱ هانری کربن، فلسفه اسلامی، بخش اوایل کتاب می‌گوید: شیعه از اول صوفی بوده و صوفیان ممالک اسلامی نیز از اول شیعه بوده‌اند.

ما نمی‌توانیم حضور ارسطوئیسم و هندوئیسم را در میان شیعیان انکار کنیم. اما نکته مهم بل اصل مهم این است که آن دو هرگز در میان شیعه «مقبولیت عام» نیافته‌اند، مانند «پدر آسمانی» که در مسیحیت مقبولیت عام یافته و پایگاه تبیینات دینی گشته است، یا مانند مقبولیت هندوئیسم در میان سنیان از قرن سوم هجری تا اواخر قرن چهاردهم هجری و تا پنج دهه‌ی پیش. همانطور که در بحث از سنیان، در مرحله‌ی پیش از سلطه هندوئیسم، با اصطلاح «سنیان اصیل» از آن‌ها یاد کردم، در این جا نیز محور سخن «شیعیان اصیل» است که اگر منصفانه بنگریم همیشه بوده‌اند و هستند.

در این نگرش منصفانه، در میان شیعه نیز یک «فرض» و «تعبد» مشاهده می‌شود، و آن باور به «فیکسیسم» است که کاملاً مقبولیت عمومی نیز یافته است. و از جهتی شبیه پدر آسمانی در مسیحیت می‌شود و نمی‌توان آن را به حساب شیعه نگذاشت. در فرهنگ شیعیان خبری از تطوّر نه درباره‌ی حیوان و نه درباره‌ی انسان، نبود. هنوز هم تکلیف مساله روشن نشده است که (مثلاً) من سعی کرده‌ام در کتاب «تبیین جهان و انسان» توضیح دهم که منابع و اصول تشیع به تطوّر و ترانسفورمیسم معتقد است و درباره‌ی انسان به آفرینش خلق الساعه‌ای و فیکس، معتقد نیست، یک آفرینش تطوری برای انسان قائل است و انسان را زاده‌ی گیاه می‌داند نه زاده حیوان.

با دقت در متون کتابی و حدیثی شیعه، واضح می‌شود که آن باور فرهنگی، پایگاه علمی در شیعه ندارد و از منابع یهودی به منابع سنی، و از آن جا به میان شیعیان رسیده و تبیین فلسفی - علمی شیعه را پنهان کرده است. به شرحی که در کتاب مذکور و در مواردی از این رساله، اشاره شده است.

شیعه و: زیبایی و هنر:

با این که زیبایی و زیبا خواهی در جهان بینی شیعی جایگاه مهم خود را دارد (بیشتر اشاره شد بعداً نیز خواهد آمد) لیکن زیبایی خیال پردازانه و رؤیای آمیز، در

آن راه ندارد. محققین غربی، با حوصله و دقت بررسی کرده تنها یک مورد برای زیبا خواهی خیالورزانه در شیعه یافته‌اند و آن را «فرّ امامت» نامیده به همان معنی «فرّ شاهی» که در میترائیزم و زردشتی هست، معنی کردند، که هم فرض و هم خیال را با خود دارد.

به قول آقای یزدانی موبدیار آتشکده‌ی محله بیوک یزد، «فروهر، ذرّه‌ی الهی است که در وجود هر انسان هست». اما فرّ ظاهراً یک باور یا آموزه‌ی اساسی دینی نیست و یک باور بیشتر فرهنگی است تا دینی. و به قول نیچه به نطفه توارثی یک خاندان، مربوط است که سلطنت حق انحصاری آن خاندان است. در این بینش فرّ گوهر متعالی است که از طرف خدا به خاندان سلطنت داده می‌شود و با توارث ژنتیکی نسل به نسل در آن‌ها حضور دارد.

شباهتی میان توارث امامت در بینش شیعه با توارث قرّی هست. اما در آئین میترائی و زردشتی، مساله کاملاً به «فرض» و تخیل متکی است و با هیچ دلیل علمی و عقلی همراه نیست و یک موضوع صرفاً طبیعی است: چون پرویز از نسل اردشیر است می‌تواند شاه شود. و به جریان فرّ از نسلی به نسل بعدی از بالا نگریسته می‌شود. اما در شیعه اصالت با «نگرش از پائین» است و شرایط شخصیتی (نه طبیعی) شخص، تعیین کننده است: چون جعفر صادق(ع) دانشمند است و سر آمد اهل علم و دانش است، پس جانشین پیامبر(ص) است. نه این که چون او از اولاد پیامبر(ص) است پس جانشین پیامبر(ص) است.

پرویز از میان خاندان برگزیده می‌شود و تنها شرطی که لازم است برتر بودن او از افراد خاندان است، اما جعفر صادق(ع) از میان همه‌ی مردم برگزیده می‌شود. آن روی این سکه این است که در موضوع فرّ، همه‌ی افراد جامعه غیر از افراد خاندان، پیشاپیش خارج شده‌اند و «فرض» شده که آنان حقی در سلطنت ندارند گر چه شرایطشان بهتر از پرویز باشد. اما در امامت برتر بودن امام به ویژه در دانش و علم، از همه‌ی مردم، شرط اول امامت است. این که بینش شیعه پیشاپیش اعلام شده که امامان از اولاد پیامبر(ص) خواهند بود

یک واقعیت گرای بی بس بزرگ است نه پیش فرض یا خیال گرای. پیشاپیش می‌گوید: امامان از نسل پیامبر (ص) خواهند بود و خواهید دید که برتر از همه هستند. چنین وعده‌ای وقتی در زمان آینده محقق می‌شود، مصداق واقعیت بر واقعیت، می‌گردد.

تاریخ در پیش روی ماست، اگر منصفانه نگریسته شود، بدون حب و بغض، یا بدون طرفداری از دو طرف قضیه، می‌بینیم اگر شیعه به توارث بها داده بر پایه علم و به خاطر علم و دانش داده است. حتی به همان توارث نیز با معیار علمی و سنجش علمی، رسیده است. اگر کودک ۹ ساله را امام می‌داند، او را در محافل علمی و دانشی چیره و غالب می‌یابد. به حدی که دانشمندان پر سابقه و باتجربه در حضور او به کودکان نو آموزی می‌مانند که خود را در برابر علم و دانش او بس کوچک می‌بینند که در سطح پائین‌ترین شاگرد او هستند. حادثه‌ی منحصر به فرد تاریخ رخ داده است و مانند یک صحنه حیرت آور در روی صحنه‌ی تاریخ به نمایش در آمده است، بزرگان کودک شده‌اند و کودک بزرگترین بزرگ‌ها. چنان محفل علمی که تاریخ ماندش را هرگز به خود ندیده است.

صداقت و دلسوزی به موجودی که «انسان» نامیده می‌شود در نهایت شگفت آوری، در بینش امامان شیعه، هست. هیچ محققى در پهنه‌ی گیتی و در طول تاریخ نیست که آنان را به ضعف صداقت یا ضعف دلسوزی، متهم کند. خوارج دشمنان علی (ع) او را به «اشتباه» متهم کردند اما در صداقت او تردیدی نداشتند که با گذشت زمان به اشتباه خود پی بردند و امروز (که در عمان هستند) از باورشان تبری می‌جویند. و شگفت است که علی(ع) نیز آنان را «به خطا رفتگان» می‌نامند که با همه‌ی به خطا رفتگی‌شان، در باورشان صادق

بوده‌اند. می‌گوید: «پس از من خوارج را نکشید، زیرا گروهی که در پی حقیقت بوده و خطا رفته، با گروهی که از اساس در پی حقیقت نیست، فرق دارد».^۱

در این جا سخن زیاد است می‌ترسم به تعصب متهم شوم، به طور کاملاً خلاصه می‌گوییم: همه‌ی اهل دانش و علم و محققین جهان که در هر علمی کار کرده‌اند، نتوانسته‌اند به یکی از تبیینات امامان شیعه در خدا شناسی، هستی شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی، انگشت بگذارند و آن را از دیدگاه علمی، نادرست اعلام کنند و صاحبان و پیروان دانشمند مکتب‌ها و بینش‌های مختلف، یا از کنار تبیین‌های شیعه گذشته‌اند، و یا از آن تمجید کرده‌اند. البته حساب افراد سیاسی، حساب دیگر است سخن در عرصه‌ی علم و بینش‌های علمی است. و نیز سخن در عرصه‌ی فرهنگی نیست زیرا فرهنگ‌ها همیشه خالی از اختلاط باورها و ارزش‌ها، نیستند. در جمله مختصر: هیچ دانشمندی نتوانسته انگشت روی یک سخن امامان شیعه که نسبت آن سخن به آنان مسلم باشد، بگذارد و آن را با روش و بینش علمی، رد کند.

اما هستند دانشمندانی در میان خود شیعه که سخنان آنان را بر طبق مکتب‌های غیر شیعی، تاویل می‌کنند، توجه ندارند این رفتار غیر منصفانه بی‌هوده است. زیرا آنان تنها تعلیم نداده‌اند، تبیین کرده‌اند. و تبیین هرگز ماهیت خود را از دست نمی‌دهد.

درباره‌ی نگاه شیعه به تصویر و شمایل‌های بی‌سایه و سایه‌دار (نقاشی و تندیس) در مواردی از این رساله اشاره‌هایی گذشت با این نتیجه‌گیری که هنر تبیینی تحریم شده و هنر غیر تبیینی مانند هر چیز دیگر مشمول احکام پنجگانه (مباح، مکروه، حرام، مستحب و واجب) می‌گردد، مثل غذاها، نوشیدنی‌ها و هر موضوع دیگر، اما در همه‌ی مذاهب اسلامی یک احتراز و تحریم دیگر نسبت به تصویرگری و شمایل‌پردازی، دیده می‌شود که نمی‌توان نام آن را هنر تبیینی

^۱ نهج البلاغه، - ابن ابی الحدید، فیض، خطبه ۶۰.

گذاشت. حتی تصویر پیامبر (ص)، خلفای راشدین، امامان شیعه، تحریم شده است. این تحریم در فیلم سازی نیز رعایت می‌شود. ظاهراً دلیل اساسی آن عبرت‌گیری از سرنوشت مسیحیت است که اگر چنین اجازه‌ای داده می‌شد، جریان به همان سرانجامی منجر می‌شد که در مسیحیت انجامید و هنر تبیینی با نصّ یوحنا دمشقی درست مانند کتب مقدس، وسیله‌ی تبیین شدند.

اما باید اذعان کرد که این تحریم صرفاً به عبرت آموزی مبتنی نیست، به طوری که تاریخ آن نیز به پیش از شورای مسیحیان می‌رسد که در سال ۷۸۷ میلادی تشکیل شد و استفاده از شمایل را به رسمیت شناخت.^۱ قبل از آن تنها کلیسای شرق از آن حمایت می‌کرد. و این تحریم در اسلام در روز فتح مکه رسماً اعلام شده است. حتی در این مسأله یک نظر بد بینانه‌ای هم هست که گفته شده: یوحنا دمشقی با مسلمانان آشنا بود و یکی از استدلال‌های او برای تجویز شمایل، نوعی اسلام ستیزی بوده که می‌خواست در این مسأله نیز با اسلام، همگون نباشد و چون این مسأله برای کلیسای غرب (رم) مهم نبوده، زیر بار تجویز نمی‌رفت.

با این اذعان، باید گفت: این تحریم در اسلام بر اساس یک انسان شناسی دقیق و جامعه شناسی علمی مبتنی است که از تبدیل دین کتابی علمی، به دین احساسی هنری، پیشگیری می‌کند. و می‌بینیم که چنین نتیجه‌ی مهمی را هم داده است گرچه به جای آن، دچار هنر بیان احساسی هندوئیسم، شده است در این باره نیز سدهائی به اطراف اسلام کشیده شده بود، از قبیل: بدعت ممنوع، تفسیر به رأی قرآن ممنوع و... لیکن تحریم در هنرهای تجسمی، به همان دلیل تجسم‌شان، تاویل بردار نیست و پایدار ماند و اما هنر بیان و بیان احساسی، از دروازه‌ی تاویل عبور می‌کند.

^۱. جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۴۹.

و همین طور است تزئینات هنری مساجد و تذهیب قرآن، که نکوهش آن در فرهنگ اسلامی تقریباً مسلم است اما نه در حد تصویر و شمایل، که باز به نظر می‌رسد به دلیل این که از سنخ هنر تبیینی نیستند، عملاً جایز شده‌اند و شعار ابوذر که می‌گفت خدا را کاخ نشین نکنید، به فراموشی سپرده شد.

تصویر صورت پیامبر(ص) و امامان(ع) در هنر معروف به «هنر قهوه خانه‌ای» در میان شیعیان، با جریان ویژه‌ای رواج یافت، سرگذشت هنر قهوه خانه‌ای نشان می‌دهد که این پدیده در میان ایرانیان شیعه از گذرگاه اساطیر مربوط به میتراثیزم، پیدایش یافته است. زمانی که پیدایش جای و قهوه، پیدایش چیزی بنام قهوه‌خانه را به عنوان نهادی از نهادهای اجتماعی - نهادی که در فرهنگ اجتماعی بس مؤثر بود - به وجود آورد، راه اساطیر میتراثیزم به آن‌ها باز شد.

قهوه‌خانه اهمیت همه جانبه داشت هم محلی برای پر کردن اوقات فراغت بود (که در آن زمان‌ها فراغت بیش از اشتغال بود) و هم میعادگاه رفقا، تاجران، معامله‌گران دوره‌گرد، اهل حرف، حتی شاعران و نویسندگان (مثلاً) از سنخ جلال آل احمد نیز بود و هنرمندان افسانه‌سرا به شرح و بیان تاریخ اساطیری ایران باستان، می‌پرداختند و هنرمندان نقاش نیز برای آنان صورت‌هایی از شمایل رستم، سهراب، سیاوش و... نقاشی می‌کردند که در خلال شعر خوانی و توضیحات شفاهی گاهی هم «تصویر خوانی» چاشنی هنرشان می‌گشت. که به آن «پرده خوانی» هم می‌گفتند، که هنوز هم اصطلاح «میان پرده» - یعنی برنامه مختصر یا یک تنفس چند دقیقه‌ای میان دو بخش پرده خوانی - در تلویزیون از موارد همان اصطلاح قهوه خانه‌ای است که در زبان مجریان شیرینی می‌کند. گر چه گمان می‌شود از اصطلاح پرده‌ی سینما، گرفته شده.

پرده خوانی از قهوه خانه به هنر رئالی شیعه نفوذ کرد به عنوان پدیده‌ای در کنار مداحی و روضه خوانی، قرار گرفت و زمانی با آن دو به رقابت پرداخت، لیکن موفق نگشت. تصویرهایی از صحنه‌های ماجرای کربلا، ترسیم شد که باز

به هیچ نوع تبیین در موضوعات مذکور در بالا، نمی‌پرداخت و از دایره‌ی رثاء خارج نمی‌شد. بالاخره به تصویر شمایل پیامبر(ص) و امامان(ع) منجر شد. این شمایل‌ها هرگز جایگاه دینی پیدا نکردند، در فرهنگ جامعه حضور داشتند و دارند و شاید برخی از «احساس آرزو»ها، را نیز تا حدی ارضاء می‌کنند لیکن ارزش اعتقادی پیدا نکرده‌اند.

در یکی از سال‌های پیش، شخصی می‌خواست به حرم یکی از امامان(ع) برود، کفش هایش را به مرد کفشدار، تحویل می‌دهد، چشمش به تابلوی شمایل علی(ع) می‌افتد که با زنجیر ظریف و زیبا، بالای سر کفشدار از سقف آویزان است. هنگام بازگشت که می‌خواهد کفش‌هایش را تحویل بگیرد، به مرد کفشدار می‌گوید: هر چه نگاه کردم چنین شمایلی را در داخل حرم ندیدم اگر این شمایل علی(ع) است پس جایش پیشانی ضریح این امام است نه کفشداری. و اگر شمایل علی(ع) نیست پس در این جا چه کار می‌کند؟ مرد کفشدار مکثی کرده و متعجبانه به مسافر نگاه می‌کند و می‌گوید: هزاران نفر آمده‌اند چنین سخنی را به من نگفته‌اند، همین الان تابلو را بر می‌دارم و بر می‌دارد.

این داستان با عناصر جامعه شناختی که دارد، موقعیت اجتماعی این شمایل را به ما نشان می‌دهد. همانطور که شبیه خوانی و هنر تعزیه (توسط ناصر الدین شاه از مراسم کلیسائی فرنگستان و از صحنه‌ی اعدام عیسی، به ایران آمده) تاکنون نتوانسته در هنر مقدس شیعه جای پای محکمی برای خود باز کند و در حد شعر رثائی و سینه زنی، از قداست برخوردار گردد، همیشه با نوعی دافعه به طور اعلام شده و اعلام نشده، همراه بوده است. و تبلیغات صدا و سیما در این مورد به جائی نمی‌رسد.

شعر شیعی:

در این جا نیاز هست نگاهی دوباره گر چه بس مختصر به شعر شیعه داشته باشیم: زمانی شعر شیعی به حدی شکوفا بود که اگر می‌خواستند شعر یک شاعر

را بستایند می‌گفتند «ترفض فی شعره»: مانند شیعیان شعر می‌گوید. اشعار کمیت، میمیه‌ی فرزдық، تائیه دعبل، اشعار و حاضر جوابی‌های هنرمندانه‌ی، سید اسماعیل حمیری، دیوان ابو نواس حمدانی (که گفته‌اند: شعر عرب با امیری شروع شده و با امیری ختم گشت: امرء القیس و ابو نواس)، در پیشانی ادبیات تاریخ می‌درخشند.

شعر شیعی به ویژه آن سروده‌ها که به تایید امامان رسیده‌اند، همگی حماسی، رثائی، ستم ستیزی، نفی زشتی‌ها و ترویج زیبایی‌های انسانی، ایثار ستائی، حقیقت خواهی و نصایح، هستند و باصطلاح این رساله همگی، «هنر غیر تبیینی» می‌باشند و کاری با خدا شناسی علمی و فلسفی، هستی شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، ندارند. برخی از فقهای شیعه «الفیه»هایی در بیان احکام فقهی سروده‌اند که کارشان به محور «فروع تعبدی» است. سروده‌هایی نیز هستند که خدا شناسی و هستی شناسی را تبیین می‌کنند و سراینده‌ی آن‌ها با عنوان افراد شیعی، شناخته می‌شوند که منظومه ملا هادی سبزواری یکی از آن‌هاست. این گونه سروده‌ها که مصداق هنر تبیینی هستند ربطی به جهان بینی شیعه ندارند ارسطوئیسم یا ارسطوئیسم آمیخته با هندوئیسم را تبیین می‌کنند و ما هیچ سروده‌ای را سراغ نداریم که در خط اندیشه امامان شیعه به تبیین پردازد.

این موضوع بس مهم است، گوئی بر بالای سر هر شاعر شیعی ماموری ایستاده و او را از ورود به عرصه‌ی تبیینی بازداشته است، خاصیت مکتب به ناخودآگاه شعرا نیز حاکم بوده است به طوری که حتی کسی از آن‌ها در این باره دچار اشتباه نیز نشده است. با این همه، شعر غیر تبیینی شیعه نیز مانند دیگر اشیاء، مشمول احکام پنجگانه است.

معیار بودن هنر شیعی در داورهای هنری و دستگاه هنر سنج بنام «ترفض فی شعره»، از اوایل قرن پنجم، کارائی خود را از دست داد، زیرا شعر غیر شیعی که از آبشخور هنر هندوئیسم سیراب می‌شد و به تبیین می‌پرداخت هم در عربی و هم در فارسی، به شعر شیعه سبقت گرفت (به ویژه در فارسی که دیوان حافظ

در تارک آن می‌درخشد) و کرسی صدارت را از شعر شیعی گرفت. شاعران شیعه چون نمی‌خواستند وارد عرصه‌ی تبیین شوند، و نیز نمی‌خواستند از جهان بینی هنر پرور هندوئیسم بهره‌گیرند و همچنین راضی نشدند از ادبیات غریزی شهوی در امور دینی استفاده کنند، از سه جهت با محدودیت رو به رو شدند و در نتیجه نتوانستند در این هنر همچنان پیشرو باشند.

موسیقی:

به هنر موسیقی همیشه در همه‌ی جامعه‌های شناخته شده‌ی تاریخ، به نوعی «غیر شایان»، نگریسته شده. که مثلاً بر افراد موقّر و حکیم سزاوار نیست به آن بپردازد. به قول ویل دورانت: «افلاطون می‌گفت: در مدینه‌ی فاضله‌ی او اشخاص بالاتر از شانزده سال اجازه‌ی زدن آلات موسیقی را ندارند».^۱ در معابد هندوئی و بودائی که پر از آثار هنری هستند، موسیقی غایب است. **تولستوی** خطاب به گورکی می‌گوید: «هر جا که می‌خواهی برده و فرمانبردار داشته باشی هر چه می‌توانی از موسیقی مدد بگیر، زیرا موسیقی مایه‌کندی ذهن است».^۲

علاوه بر شخصیت‌های موقّر و حکیم، مردان جدّی تاریخ اعم از مثبت و منفی، چندان روی خوش به موسیقی نشان نداده‌اند. از باب مثال امین الرشید به موسیقی علاقمند بود، مأمون الرشید از آن پرهیز می‌کرد. نادر شاه موسیقی را دوست نداشت، شاه شیخ اسحاق ممدوح حافظ در کنار شخصیت هندوئیست خود همیشه شراب و موسیقی را جمع می‌کرد. روزی به او گفتند: شهر را محاصره کرده‌اند. باور نمی‌کرد مردانی عیش و نوش خود را رها کرده و به جنگ او بیایند. او را به نحوی تشویق کردند بالای کاخ رفته و دشمن را ببیند. نگاهی به دشمن کرد و گفت: عجب احمق‌هایی هستند هم عیش و نوش خود را بر هم می‌زنند و هم عیش و نوش ما را.

^۱. لذات فلسفه، زیبایی چیست، ص ۲۲۵.

^۲. همان.

من در صدد تحقیر هنر موسیقی نیستم، در صدد توییح هنرمندان این هنر نیز نیستم، به قول مرحوم میرزای قمی (در جامع الشتات)^۱ تا حدودی از ارکان و نیز عالم اهل موسیقی، اطلاع دارم. اولاً: از دیدگاه انسان شناسی، می‌خواهم رابطه انسان با موسیقی را، توضیح دهم. ثانیاً: واقعیت تاریخی برخورد گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه با موسیقی را بررسی کنم. برای من هیچ فرقی نمی‌کند که هنر تندیس در معابد بودائی حضور دارد، اما هنر موسیقی غایب است.

اما حضور موسیقی در قبایل آفریقا و سرخپوستان، و غیبت آن در عرصه‌ی تبیینات هندوئیسم و بودیسم، برای یک محقق که می‌خواهد رابطه انواع هنر با «دین» را بررسی کند، یک پیام جالب علمی دارد و مطابق قاعده‌ای که در این رساله بیان شد (ادیان در سیر تاریخی‌شان از «دین هنری» به «دین علمی» گراییده‌اند) موسیقی نیز خودش را در این مسیر نشان می‌دهد و آئین هندوئی در زمانی که آمد، در جامعه‌ای ظهور یافت که به مدنیت نسبتاً پیشرفته‌ای نایل شده بود. توسعه زبانش مرحله‌های زیادی را طی کرده بود. بنابراین در ارائه‌ی احساسات درونی خود، آن نیازی را که کلان‌های اولیه به موسیقی دارند، نداشت. موسیقی بیش از هر هنر دیگر، زبان بی‌زبانی است این ویژگی از جهتی بس مثبت و حاکی از توانائی موسیقی است حتی در توسعه یافته‌ترین زبان در توسعه یافته‌ترین جامعه، گاهی انسان‌ها احساس‌هایی در درون دارند که زبان از بیان و ارائه‌ی آن‌ها، عاجز است. و لذا هر وقت زبان از بیان عاجز می‌شود، شخص می‌گوید: می‌خواهم هوار بکشم (امیدوارم با این سخنم برخورد غیر علمی نشود). آن قبیله آفریقائی که تا چند دهه پیش نمی‌توانست بیش از رقم هفت را بشمارد و پس از آن می‌گفت «بسیار»، برای بیان احساس‌های خود به تندترین موسیقی یعنی «جاز» بشدت نیازمند بود. اما در جامعه توسعه یافته، به ویژه

^۱. میرزا در جامع الشتات، طوری به بحث موسیقی می‌پردازد که اطلاعات نسبتاً وسیع خود از موسیقی را نشان می‌دهد. متأسفانه این کتاب هرگز به چاپ دلپسند و فهرست ویژه‌ی خود نرسیده است.

وقتی که به دوران سه دین اخیر می‌رسیم، موسیقی همان جایگاه را می‌یابد که تولستوی می‌گوید.

سه دین اخیر (همان طور که به شرح رفت) برای اداره و هدایت انسان پیشرفته، آمده‌اند. قرار بود اصالت را به «عقل» و «علم» بدهند و هنر را در گوشه‌های زندگی بیشتر فردی، جای بدهند که قضیه در عصر مدرنیته برعکس شد و دین به یک امر فردی تبدیل گشت. ویل دورانت که تصریح می‌کند منشاء همه زیبا خواهی‌ها و هنر، شهوت است، در همان صفحه درباره‌ی هنرمندان بزرگ می‌گوید: «در آنان قدرت خیال بر عقل غالب است».^۱ یهودیان با موسیقی برخورد مرموزانه داشتند و دارند. آنان موسیقی را بشدت در میان مسیحیان ترویج کردند لیکن خودشان در مقایسه با آنان، کمتر به آن پرداخته‌اند. به هر صورت، قرار بالا در مسیحیت کاملاً بر هم خورد.

اما در اسلام: هنر موسیقی در میان مسلمانان با نوعی بلا تکلیفی ابهام‌آمیز، رو به رو است؛ سنیان بدون این که موسیقی را به طور جدی تحریم کرده باشند، بزرگان دینی‌شان از آن پرهیز می‌کنند. اگر پرسیده شود: شما که موسیقی را تحریم نمی‌کنید چرا از آن پرهیز می‌کنید؟ می‌گویند: این پرهیز «سنت» است. یعنی واجب نیست اما چون پیامبر (ص) و اصحاب به آن نپرداخته‌اند ما نیز پرهیز می‌کنیم.

می‌توان گفت: جریان مردمی شیعه نیز تا زمان امام پنجم به همان منوال بوده است. یعنی پرهیز بدون تحریم - یا بدون اعلام رسمی حرام بودن آن -، حدیث‌هایی وجود دارند که فقهای شیعی نیز بر اساس آن‌ها فتوی داده‌اند که پیامبر (ص) تشویق می‌کرد در عروسی‌ها، دایره (دف) بزنند. محقق حلی در شرایع و محمد حسن نجفی در شرح آن (جواهر الکلام)^۲ و اکثریت فقهای شیعه

^۱ لذات فلسفه، (بخش زیبایی) ص ۲۲۹.

^۲ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۱ و ۵۲ (کتاب الشهادت).

این حدیث‌ها را پذیرفته‌اند و آن‌ها را در کنار حدیث‌های تحریم گذاشته و از مجموع‌شان نتیجه گرفته‌اند که موسیقی در عروسی‌ها مکروه است.

از دیدگاه جامعه‌شناسی، وقتی نظر شیعه به موسیقی بهتر روشن می‌شود که سرگذشت تاریخی موسیقی را در یک قرن اول اسلام در نظر بگیریم، در جامعه نو پای مسلمانان ابزار موسیقی تنها دف، تار رباب، و نی چوپانی، بود. و چیزی بنام موسیقی نه رواج اجتماعی داشت و نه رواج محفلی. لیکن دف، تقریباً یکی از مشغولیت‌ها در محافل زنانه، بوده است که پیش از اسلام نیز همان حالت را داشت. با توسعه‌ی جامعه مسلمانان در ابعاد اجتماعی، اقتصادی، صنعتی و رفاه‌طلبی، ابزار موسیقی توسط دربار امویان و رؤسا و فرماندهان، از روم به درون جامعه سرازیر گشت و در خدمت غرایز گرفته شد، به حدی که هیچ کس ارزش هنری به آن نمی‌داد صرفاً ابزار شهوت بود. همانطور که به قول دوران‌ت در عصر مدرنیته نیز ابزار شهوت است لیکن با عنوان هنر. که فرقی در اصل موضوع نمی‌کند.

در این زمان امام پنجم شیعیان، «غناء» را تحریم کرد. فقهای شیعه در چیستی غناء، تعریف گفته‌اند: «ترجیع الصّوت مع الطّرب» و تکلیف مساله در عرصه‌ی نظری کاملاً روشن است: غناء حرام است و چیستی آن نیز تعریف شده است. اما در عرصه‌ی عینیت با ابهام شدید همراه است. برخی گفته‌اند غناء آن موسیقی‌ای است که لایق مجالس لهو و لعب باشد. اما باز ابهام و گنگی مساله در حد دیگر محرمات، روشن نمی‌شود. این ابهام، ابهام در «موضوع» است نه ابهام در «حکم». حلّ و برطرف کردن ابهام موضوعی به عهده مردم است و بنابراین: فقهای شیعه نقش خودشان را کاملاً ایفاء کرده‌اند.

تعریف نظری بالا از دو عنصر تشکیل یافته است: ترجیع صوت، و طرب. معنای ترجیع کاملاً روشن است یعنی باصطلاح زیر و بم کردن صدا روی نخ یک آهنگ. خواه از حنجره‌ی انسان برخیزد و خواه از ابزار و آلات موسیقی. زیرا

هیچ کس، زیر و بم کردن صدا را بدون این که بر یک نخ آهنگی، سوار باشد، موسیقی نمی‌نامد، و اساس بحث به محور آهنگ است.

طرب: در مراجعه به متون لغت می‌بینیم طرب را چنین معنی کرده‌اند: «حالت غیر عادی و غیر ارادی در انسان، خواه این حالت در اثر غم حاصل شود و خواه در اثر شادی».

کسی که برادر یا عزیز دیگر را از دست داده، گریه می‌کند، اختیار از کف می‌دهد، در حضور جمع آب از چشم و بینی و دهانش جاری می‌شود با هم مخلوط می‌گردد، وضعیتی که در حالت عادی بشدت از آن پرهیز می‌کند و آن را برای خود نازیبا و ناپسند می‌داند. و همینطور کسی که تحت تأثیر نوعی از موسیقی حالت عادی را از دست می‌دهد، دست و پایش به تحرک در می‌آید و بالاخره سر از رقص در می‌آورد.

رقصی که همگان در حالت معمولی از آن پرهیز می‌کنند و رقص بی دلیل در نظر همه‌ی بشرها حاکی از بی شخصیتی بلکه حاکی از نوعی بیماری و نقص روانی است. در اسلام رقص بی‌دلیل و بادلایل، برای مردان تحریم شده و ظاهراً رقص بادلایل برای زنان تجویز شده است. پس، طرب و موسیقی مطرب آن است که انسان را از حالت معمولی و عادی خارج کند، یعنی اراده را از او سلب کند. ممکن است کسی با هیچ موسیقی‌ای به طرب نیاید و اراده از کف ندهد و و ممکن است کسی با هر صدائی به طرب آمده و برقصد. «فرد» ملاک نیست، «نوع» ملاک است، غناء موسیقی‌ای است که نوعاً به سوی رقص و سلب اراده تحریک کند و خواه از حنجره و دست زدن انسان، حاصل شود و خواه از آلات موسیقی. و موسیقی غیر غنائی، از نو مشمول احکام پنجگانه می‌شود مانند هر چیز دیگر.

باید فراموش نکنیم که ادیان در سیر تاریخی‌شان، به دو دسته تقسیم شدند: «دین هنری» و «دین علمی کتابتی». برخی از محققین عقیده دارند که موسیقی و

رقص (البته رقص دستجمعی) نیز مانند هر هنر دیگر، در دامن دین و برای دین پرورش یافته‌اند. توصیفگران عصر توصیفگری گاهی رقص‌های مذهبی ادیان دیرین و نیز رقص‌های دستجمعی مقدس برخی بومیان را به این موضوع شاهد می‌آوردند. اگر این باور را به پذیریم (که مشکل است) باید توجه کنیم که دوران‌های دین هنری، با دوران دین علمی و کتابتی، فرق دارد و میان این دو را خلط نکنیم. با این رویکرد، اسلام را علمی‌ترین دین می‌یابیم که علاوه بر محتوای ویژه علمی، دین خاتم نیز هست، پس باید علمی‌ترین، باشد و بیش از هر دین دیگر علم را بر هنر ترجیح دهد و هنر را قانونمند کند. و هر قانونمندی با نوعی محدودیت همراه است. وگرنه می‌شود «علم در بی‌علمی». همان چیزی که مدرنیته به آن دچار آمد.

اگر آگاه‌تر بنگریم، باید دین خاتم علمی‌ترین و عقلانی‌ترین دین باشد و در واقعیت عینی نیز همه دین شناسان توجه دارند که اسلام در مقایسه با چهار دین بزرگ دیگر (هندوئیسم، بودیزم، یهودیت، مسیحیت) قانونمندترین دین است. گاهی آنان که در لیبرالیسم افراط می‌کنند در عصر علم و دانش درباره‌ی قانونمندی اسلام دچار اشتباه می‌شوند و با استفاده از اصطلاح ارتدوکس، اسلام را سختگیر و متضاد با برخی زیبایی‌ها، می‌نامند. که بینش‌شان غیر علمی و در عین حال غیر منصفانه است که چشم‌شان را به کاستی‌های جان‌کاه مدرنیته بسته‌اند. اما دانشمندان با دید علمی، حقایق را دریافته‌اند.

واقعیت‌ها بر خاتمیت اسلام دلالت دارند، در جایی که سخن از «مانی» آمد گفته شد که در تاریخ بشر هرگز نبوت ادعائی موفق نشده است. اکنون با گذشت ۱۴۰۰ سال از آمدن اسلام، دین دیگری نیامده است جامعه شناسان توجه دارند که این واقعیتی بزرگ است که علاوه بر واقعیات دیگر، خاتمیت اسلام را نشان می‌دهد. دین خاتم باید علمی‌ترین، خردورزانه‌ترین دین باشد و این فرق اساسی را با دین هنری اعصار دیرین، داشته باشد. زیرا مسئولیت

خاتمیت، مسئولیت بزرگی است. اسلام باید چنین باشد و اگر چنین نباشد جای سؤال است حتی از نظر محققانی که به اسلام اعتقاد ندارند.

اساساً در اسلام هر چیز و هر عمل (هنر یا غیر هنر) که از انسان سلب اراده کند، تحریم شده است. با بررسی حدیث‌ها و دستورهائی که درباره‌ی شطرنج وارد شده‌اند، به خوبی روشن می‌شود که شطرنج به عنوان شطرنج تحریم شده است نه به عنوان آلت قمار. کسی که به شطرنج می‌پردازد چنان گرم می‌شود که همه برنامه‌های خود را کنار می‌گذارد، می‌شود «آدم برنامه شکن» که یک فرد سبک سر و بی‌برنامه بهتر از اوست. این حالت اگر به یک فرد مسئول با مسئولیت اجتماعی، دست بدهد به تعطیلی وظایف مهم اجتماعی منجر می‌شود گرچه برای یک یا دو ساعت باشد. و منشأ نازیبایی‌ها و زشتی‌های زیادی می‌گردد و ممکن است گاهی سرنوشت یک جامعه را دگرگون کند.

هنر، هنر است و زیبایی، زیبایی. لیکن در عصر علم و دانش و دین علمی و جامعه توسعه یافته‌ی پیچیده که همه‌ی امور به همدیگر وصل‌اند، اگر هنر قانونمند نباشد بسیاری از زیبایی‌ها به زشتی‌ها مبدل می‌شود. کوچکترین آن‌ها خیل کودکان نامشروع است که جامعه غربی را فرا می‌گیرد و فردا این همه مردم کسی را به عنوان پدر نخواهند داشت و ندارند، به نوعی قربانی هنر غیر قانونمند هستند که زیبا خواهی، این چنین نازیبایی‌ها را به ثمر داده است. نازیبایی‌هایی که مدرنیته را به آفت و سترونی مبتلا کرد که امروز در پی پست مدرنیسم هستیم.

برخی از اندیشمندان (دانسته یا ندانسته) می‌خواهند مدرنیته را یکی از مراحل تاریخ بدانند که به طور طبیعی آمده و اینک دورانش به طور طبیعی به پایان می‌رسد. بینشی که در هر دو صورت (خواه دانسته و خواه ندانسته باشد) بشدت تعصب‌آمیز است. این بینش از متفکران توقع دارد که ساده‌لوحانه از خطای بزرگ بشر در مورد عصر مدرنیته و نیز از کاستی‌های جان‌کاه علوم انسانی که ستمی بزرگ بر مدرنیته شده، چشم‌پوشند و همه‌ی نقص‌ها و

آسیب‌ها را به حساب صنعت بی زبان که توان دفاع از خود را ندارد، بگذارند. گاهی این بینش متعصبانه، با آرایشی از هگلیسم و جبر گرایی مطلق، ارائه می‌گردد که شگفت‌تر، می‌شود.

اسلام مشروبات الکلی را تحریم کرده، دیگران (همه بشریت) نیز آن را بشدت محدود می‌کنند. چراغ این محدودیت و این خردورزی را درباره‌ی موسیقی غنائی نپذیریم؟ بر اساس اقتضاهای قواعد و مبانی فقهی اسلام به ویژه شیعه، هر شیء مخدّر (خواه از مجرای دهان و خواه از مجرای چشم و گوش وارد جان آدمی شود) تحریم شده است و این تحریم‌ها نشان از نوع ویژه‌ی زیبا خواهی است که شیعه به آن توجه دارد و «زیبا خواهی خرد ستیز» و «زیبا خواهی اراده کش» را زشت می‌بیند. دین خاتم، دین عقل و خرد و اراده است.

اما پس از آن که هندوئیسم بر جامعه سنیان، مسلط گشت، هم موسیقی غنائی و هم رقص مردان، به عنوان بر انگیزاننده‌ی عشق به خداوند ابزار عاشقان خدا گشت.

برخی از جریان‌های متفاوت هندوئیسم در میان شیعه که آغاز آن به اواخر قرن هشت هجری برمی‌گردد، موسیقی غنائی تحریم شده را مانند سنیان تجویز کردند و با آن در عشق خدا رقصیدند. لیکن برخی دیگر در تحریم آن پایدار ماندند.

پیشتر، تعریف زیبایی بدین صورت گذشت: زیبایی عبارت است از؛ برخورداری یک شیء در شیئیت خود، از کمال تعادل، با معیارهای فطرت.

پایان