

نوشته فریتهوف شووان  
ترجمه محمدرضا ریخته گران



مسائل نظری هنر و زیبایی

## مبانی زیبایی‌شناسی جامع

زمینه ادیان تطبیقی و مبانی نظری معارف دینی و هنرهای سنتی و مقدس، از عمق و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. که در آنها حدت نظر و بصیرت او مشهود است. معمولاً در مباحث و تأملات خویش دیدگاهی افلاطونی دارد که با تفسیر و تعبیرهای افلوطنینی کامل می‌شود. متجاوز از صد مقاله و قریب بیست کتاب تا کنون از او منتشر شده است، که اکثراً به زبان‌های اروپائی ترجمه شده است.

آنچه می‌خوانید ترجمه مقاله‌ای \* است از «فریتهوف شووان» که در آن درباره «زیبائی» از دیدگاه نظری بحث شده است.

فریتهوف شووان در سال ۱۹۰۷ در سوئیس متولد شد. او در ابتدا به تحقیق در زمینه ادبیات عرب پرداخت و سپس درباریس درصدد مطالعه و پژوهش در ادیان مختلف، بویژه اسلام و بودیسم، در شمال افریقا، هند و ترکیه برآمد. نوشته‌های او بویژه در

\* «مبانی زیبایی‌شناسی جامع» که ترجمه‌ای است از:

ولیکن متأسفانه، جز در چند مورد، نسبت به ترجمه آثار او به فارسی عنایت و توجهی مبذول نگشته است. از میان کتاب‌های او می‌توان «فهم اسلام»، «به دنبال آئین بودائی»، «منطق و تعالی» و «وحدت متعالی ادیان» را ذکر کرد. ترجمه مقالات او نیز اکثراً در مجله انگلیسی «مطالعات در ادیان تطبیقی» طبع شده است.

\*\*\*

مقصود ما از «زیبائی‌شناسی جامع<sup>۱</sup>» علمی است که نه تنها زیبایی محسوس، بلکه همچنین، مبانی معنوی زیبایی را ملحوظ می‌دارد.\*

زیبائی‌شناسی، که همان علم زیبایی‌هاست، با قوانین زیبایی عینی سروکار دارد و نیز در عین حال، به قوانین احساس زیبایی‌ها مربوط است. «زیبا وقتی مقید به قید عینی باشد» به مواردی اطلاق می‌گردد که به نحوی بیان‌کننده و مظهر جنبه‌ای از جلال و عظمت<sup>۲</sup> عالم - که در تحلیل نهایی الهی است - باشد و این اطلاق، با اصول سلسله مراتب و توازن و انتظامی که این جلال و عظمت در بر دارد و مقتضی آن است، مطابقت دارد. دریافت زیبایی - که یک انطباق دقیق<sup>۳</sup> (مضاهاة) با واقع است و نه یک وهم اعتباری<sup>۴</sup> - از طرفی مستلزم رضایت و خرسندی عقل<sup>۵</sup> و از طرف دیگر به یک شور و احساس عاطفی که متضمن ایمنی و طمأنینه، عدم تناهی (وارستگی) و عشق است اشاره دارد: ایمنی و طمأنینه، به این دلیل که زیبایی (امری)

متحدکننده است و (همراه) با نوعی وضوح موسیقائی، از رخنه شگ و اضطراب ممانعت می‌کند؛ عدم تناهی (وارستگی)، به این دلیل که زیبایی بواسطه همان خاصیت موسیقائیش موجب می‌شود تا سختی‌ها نرم و بندها گسیخته شوند و بنابراین - اگرچه تنها به نحوی بعید و جزئی - روح را از تقیدات آزاد می‌سازد؛ عشق، به این دلیل که زیبایی که خود دعوت به وحدت و نیز دعوت به فنای وحدت‌بخش است، موجب عشق می‌شود. تمامی این عوامل به خرسندی و اقتناع عقل می‌انجامد که خود بصرافت طبع در زیبایی - به میزان فهم و دریافت آن - حقیقت و خیر، یا واقعیت و قدرت رهایی‌بخش آن راه با نوعی علم شهودی و إحاطی، ادراک می‌کند.

مبدأ الهی<sup>۶</sup>، مطلق است و با اطلاق خود نامتناهی<sup>۷</sup> است؛ و از عدم تناهی است که مایای<sup>۸</sup> تجلی‌کننده و خالق نشأت می‌گیرد؛ این تجلی<sup>۹</sup> به تحقق یک کیفیت اقمومی<sup>۱۰</sup> سوم، یعنی کمال<sup>۱۱</sup> می‌انجامد. اطلاق، عدم تناهی، کمال.

زیبائی، از آن حیث که یک تجلی است، مقتضی کمال است و کمال از طرفی بر حسب اطلاق و از طرف دیگر بر طبق عدم تناهی متحقق می‌شود، بدین گونه که زیبایی در منعکس ساختن مطلق، نحوه‌ای از نظم و قاعده<sup>۱۲</sup> را به وجود می‌آورد و در منعکس ساختن نامتناهی، نحوه‌ای از رمز و

\* ما نیابتی زیبایی‌شناسی (aesthetics) را با اصالت علم الجمال (aestheticism) خلط کنیم: اصالت علم الجمال، که برای توصیف یک نهضت هنری و ادبی در انگلستان در قرن نوزدهم میلادی بکار می‌رفت، بطور کلی به معنای توکل در ارزشهای زیبایی‌شناسانه، واقعی یا تخیلی، یا بهر ترتیب بسیار نزدیک و مرتبط با آنها می‌باشد. ولیکن نباید خیلی عجولانه نسبت به زیبایی‌شناسان رومانتیک بی‌حرمتی نماییم؛ زیبایی‌شناسانی که قابلیت و شایستگی آنها را داشتند تا واجد تشخیص و بصیرت و نیز درد غربتی آشکار، در جهان مستغرق در زشتی‌های غیرانسانی و بیروح باشند.



آنها موجد کمال می‌شود.

تجلی جهانی<sup>۱۲</sup> (مربوط به عالم وجود) بالضروره مبداء<sup>۱۳</sup> را بر طبق اطلاق و همچنین عدم تناهی منعکس ساخته یا فرامی‌افکند، اما برخلاف، مبداء متضمن و دربردارنده منشاء تجلی و از پیش متمثل‌کننده<sup>۱۴</sup> (ارائه‌دهنده) آن، و همینطور منشاء کمال است و این همان لوگوس است. لوگوس، نظم و قاعده و رمز و راز را در ذات خداوند تلفیق می‌کند، و آن بدین معنا، جمال متجلی خداوند است؛ ولیکن، این تجلی انتساب به مبداء دارد و جهانی نیست. گفته‌اند که خداوند یک هندسه‌دان است، اما علاوه بر آن، مهم این است که او را یک موسیقیدان نیز بدانیم.

مطلق، نامتناهی، کمال: اولی را می‌توانیم

راز را ایجاد می‌کند. در این صورت، زیبایی با وصف کمال نظم و قاعده، و رمز و راز است؛ و از طریق این دو صفت است که تأثیر می‌کند و در عین حال موجب تسکین و آرامش عقل و احساس ملایم با عقل می‌شود.

در هنر مقدس، انسان در همه جا و بالضروره، نظم و قاعده و رمز و راز می‌یابد. مطابق یک مفهوم غیردینی - که به کلاسیسیزم مربوط است - زیبایی حاصل نظم و قاعده است؛ اما این زیبایی، عاری از بُعد و عمق است؛ زیرا فاقد رمز و راز و نتیجتاً فاقد هرگونه طنین و خروش مربوط به عدم تناهی است. در هنر مقدس ممکن است که رمز و راز بر نظم و قاعده غلبه کند، یا برخلاف، نظم و قاعده بر رمز و راز فائق آید، ولیکن هر دو عنصر همواره حضور دارند و توازن

با یک نقطه نشان دهیم، و دو مین را با شعاع هایی که از آن امتداد می یابند و سومین را با دایره. **کمال**، همان **مطلق** است که بواسطه عدم تناهی خود، به (وادی) نسبت فرافکنده<sup>۱۵</sup> می شود و بنا بر تعریف، تمامیت دارد، معهدا **مطلق** نیست. عبارت دیگر نوعی از **مطلق** است - یعنی **مطلق** در جلوه آمده - اما نه **مطلق** فی نفسه؛ و از کلمات «در جلوه آمده» باید معنی متجلی شده به طرق گوناگون را دریابیم. **نامتناهی**، **شأن ائؤت الهی**<sup>۱۶</sup> است، و تجلی از آن صادر می شود؛ در **نامتناهی**، **جمال ذاتی** است و بنا بر این فاقد صورت، نامتعیّن و مُجمل (غیر تفصیلی)<sup>۱۷</sup> است، در حالی که در این تجلی و از طریق آن، زیبایی تبلور یافته و ملموس و محسوس می شود، و این امر نه صرفاً به دلیل تجسد<sup>۱۸</sup> (تعیّن خارجی) زیبایی است، بلکه همچنین، در واقع بواسطه مضمون آن بوده که **مرآة مطلق** و عامل ضرورت و نیز نظم و قاعده است.

زیبائی جهانی، یا به نحو اخص، وظیفه ناسوتی زیبایی، متحقق ساختن تذکر و به یاد آری صور علیا در نظر افلاطون در موجود عاقل است، تا به شب پرفروغ **نامتناهی** برسیم. \* این امر را به این نتیجه رهنمون می سازد که فهم کامل زیبایی، مقتضی فضیلت است و می تواند با آن یکی گرفته شود، بدین معنا که درست همانگونه که لازم است در زیبایی عینی، بین ساخت ظاهری و پیام

باطنی آن، قائل به تفکیک شویم، همینطور تمایزی می توان در احساس زیبایی میان احساس زیبایی شناسانه و زیبایی متناظر آن در روح، یعنی فضایل گوناگون قائل شد. پیام زیبایی بیش از آنکه مربوط به تسلائی خاطر ناشی از حواس باشد، عقلانی و اخلاقی است: عقلانی است، زیرا در جهان عوارض و حادثات، وجهه های **جوهر حقیقی**<sup>۲۰</sup> را نشان می دهد، بدون نیاز به استفاده از اینکه خود را مخاطب تفکر انتزاعی قرار دهد (یعنی با مفاهیم انتزاعی صرف سر و کار داشته باشد)، و اخلاقی است، زیرا ما را متذکر می کند بدانچه که باید بدان عشق بورزیم و در نتیجه بدانچه که باید باشیم.

\*\*\*

در موافقت با اصل افلاطونی که هر جنسی جنس خود را به خود جذب می کند (الجنسُ إلى الجنس یمیلُ)، افلوپین اظهار می دارد که: «نفس کلی<sup>۲۱</sup> را جذب کردن نیز همواره آسان است... اگر ما چیزی بسازیم که بتواند تأثیر آن را قبول کند و در آن سهیم گردد. تمثیل (نمودگار) درست و واقعی یک چیز همواره می تواند تأثیر الگوی آن را قبول کند؛ و این شبیه آینه ای است که می تواند تصاویر اشیاء را دربر گیرد»<sup>۲۲</sup>. این قطعه، اصل قاطع ارتباط تقریباً سحرآمیز میان قابل (پذیرنده) موافق و مناسب، و مضمون از قبل تعیین شده، یا بین نماد (سمبول) تام و مطابق، و حضور آیینی<sup>۲۲</sup> صور نخستین را بیان می نماید. ما

\* برطبق نظر فیثاغورث و افلاطون، روح، قبل از هیوط بر زمین، آوازهای خوش آهنگ آسمانی را شنیده است و موسیقی در روح، خاطره این آهنگ ها را زنده می کند.

\* این اصل مانع از آن نیست که تأثیر ملکوتی به که به نحو ضمنی یا بالعرض، حتی در مظهر صورتی که خود در کمال نقصان است - صرف نظر از آثار مربوط به ارتداد و تحریف و بازگویی - از طریق رحمت واسعه، و به اعتبار اینکه «استثنا» قاعده را اثبات می کند، خود را متجلی سازد.

بایستی عقاید افلوپین را در پرتو آراء «افلاطون الهی» بفهمیم: افلاطون گونه‌های ثابت و یکنواخت مجسمه‌های مقدس مصر را تأیید کرد اما آثار هنرمندان یونانی را که با پیروی از تخیلات خویش، به تقلید از طبیعت در جنبه عارضی خارجی و بی‌اهمیت آن می‌پرداختند، رد کرد. این رأی، از حوزه هنر مقدس، آثار نوعی اصالت طبیعت قریحی - تفتنی<sup>۲۳</sup> را که به همه چیز یک جنبه ظاهری، عرضی و عاطفی می‌دهد، فوراً خارج می‌کند؛ اصالت طبیعتی که به جهت سوءاستفاده از عقل و نیز به جهت غفلت از امور باطنی و ذاتی، مرتکب گناه می‌شود.

به همین نحو، وحتى به دلایل محکم‌تر، روحی که به تمامیت نرسیده است، یعنی روحی که با شأن فطری خویش - که همان صورت الهی است - در موافقت و انطباق نیست، نمی‌تواند الطاف و برکاتی را که با تقدس مُلایمت و مناسبت دارند و حتی مقوم آن هستند، به خویشتن فراخواند. بنا بر قول افلاطون: «دیده انسان، خورشیدی‌ترین آلات است» افلوپین این مطلب را بدینگونه مورد تفسیر قرار می‌دهد: «چشم، اگر خود صفت آفتاب نمی‌داشت، هرگز نمی‌توانست آفتاب را ببیند، به همان ترتیب که

روح اگر خود زیبا نبود، نمی‌توانست زیبایی را ببیند.» جمال در نظر افلاطون وجهه‌ای از الوهیت<sup>۲۴</sup> است، و به همین دلیل است که «جلال و عظمت حقیقت است»، و این مسأله مؤدی به این قول می‌شود که نامتناهی بودن به نحوی هاله و فروغ مطلق است، یا اینکه مایا، شکنی<sup>۲۵</sup> آتما<sup>۲۶</sup> است و نتیجتاً اینکه هر اقنوم<sup>۲۷</sup> واقعیت مطلق<sup>۲۸</sup> - در هر مرتبه‌ای باشد - با تالوثی همراه است که می‌توانیم به کمک مفاهیمی، چون «هماهنگی»، «زیبائی»، «خیر»، «رحمت» و «سعادت جاودان» درصدد تعریف آن برآیم.

در حدیثی که ما بارها آن را ذکر کرده‌ایم، آمده است: خداوند صاحب جمال است و جمال را دوست دارد «ان الله جمیلٌ یُحِبُّ الجمال»<sup>\*</sup>؛ چنانکه آتما نه فقط ست<sup>۲۹</sup> «وجود» و چیت<sup>۳۰</sup> «آگاهی» - یا به (بیان) مناسب‌تر «قدرت» و «معرفت» - است بلکه همچنین، آناندا<sup>۳۱</sup> «سعادت جاودان»، و بدین ترتیب جمال و خیر است<sup>\*\*</sup>؛ و آنچه را که می‌خواهیم بدانیم در یابیم، بایستی به نحو پیشین، در وجود خودمان آئینه وار منعکس سازیم، زیرا در حیطه واقعیات متحصّل و عینی<sup>\*\*\*</sup>، تنهایی توان به آنچه که هستیم،

\* حدیث دیگری ما را متذکر می‌سازد که: «قلب مؤمن با حلاوت است و حلاوت را دوست دارد.» واژه «حلاوت» در زبان عربی، درعین حال به معنی مفرح، همراه با معنای از زیبایی بهاری است؛ این امر مؤدی به این قول می‌شود که قلب مؤمن اساساً مهربان و خیرخواه است، زیرا با غلبه بر مستی و صومبی که با انانیت و دنیا دوستی مقرون است، قلب او با حلاوت است و یا آنکه زیبایی واسعة دارد.

\*\* قول قرآن مبنی بر این که خداوند «خود را مکلف به رحمت نموده است» [کتاب علی نفسه الرحمة (سوره انعام - آیه ۱۶)؛ کتب ربکم علی نفسه الرحمة (سوره انعام - آیه ۱۵۴)] این معنا را می‌رساند که رحمت به خود ذات الهی مربوط است؛ مضافاً آنکه، با مفهوم رحمت، در مورد ذات سعادت بخش نامتناهی، جز به نحو ناقص و عرضی نمی‌توان حق مطلب را ادا کرد.

\*\*\* این قید (متحصّل و عینی) بدین معناست که ما واقعیات عدمی را - که دقیقاً موهومات را متجلی می‌کنند - جز از طریق تقابل نمی‌شناسیم؛ فی‌المتل، روح، قیاح اخلاقی را تا آن حد می‌فهمد که خود، اخلاقاً زیباست و البته جز با سهم بودن در جمال الهی و بهره‌مندی از آن، که همان جمال فی‌نفسه است، نمی‌تواند زیبا باشد.

داشته است، هر عنصری از زیبایی یا هماهنگی، مرآة یا ظرفی است - اگر این تمثیل جایز باشد - که حضوری معنوی را به جانب صورت یا رنگ خود فرامی‌خواند؛ و اگر این مطلب حتی الامکان به نحوی مستقیم در مورد سمبول‌های مقدس صادق آید، به نحوی کمتر مستقیم و بیشتر پراکنده، در مورد تمام اشیائی که هماهنگ و لامحاله حقیقی هستند نیز درست خواهد بود. باین ترتیب، محیطی که توسط صنعتگران و پیشه‌وران و با بهره‌مندی از زیبایی یا جمال صحوآمیز و با طراوت ساخته شده است، برکت الهی را به خویشتن فرامی‌خواند و یا لاقبل با آن ملایمت و مناسبت دارد - زیرا در اینجا مسأله فایده و مجلل بودن جز در موارد بسیار خاصی مطرح نیست. و این امر، نه از آن جهت است که آن محیط معنویت را ایجاد می‌کند، چنانکه هوای پاک علت موجدۀ سلامت نیست، بلکه از آن جهت است که در همه احوال و شرایط با معنویت مطابقت می‌کند، که این خود بسیار اهمیت دارد و از دیدگاه انسانی امری عادی و بهنجار است.

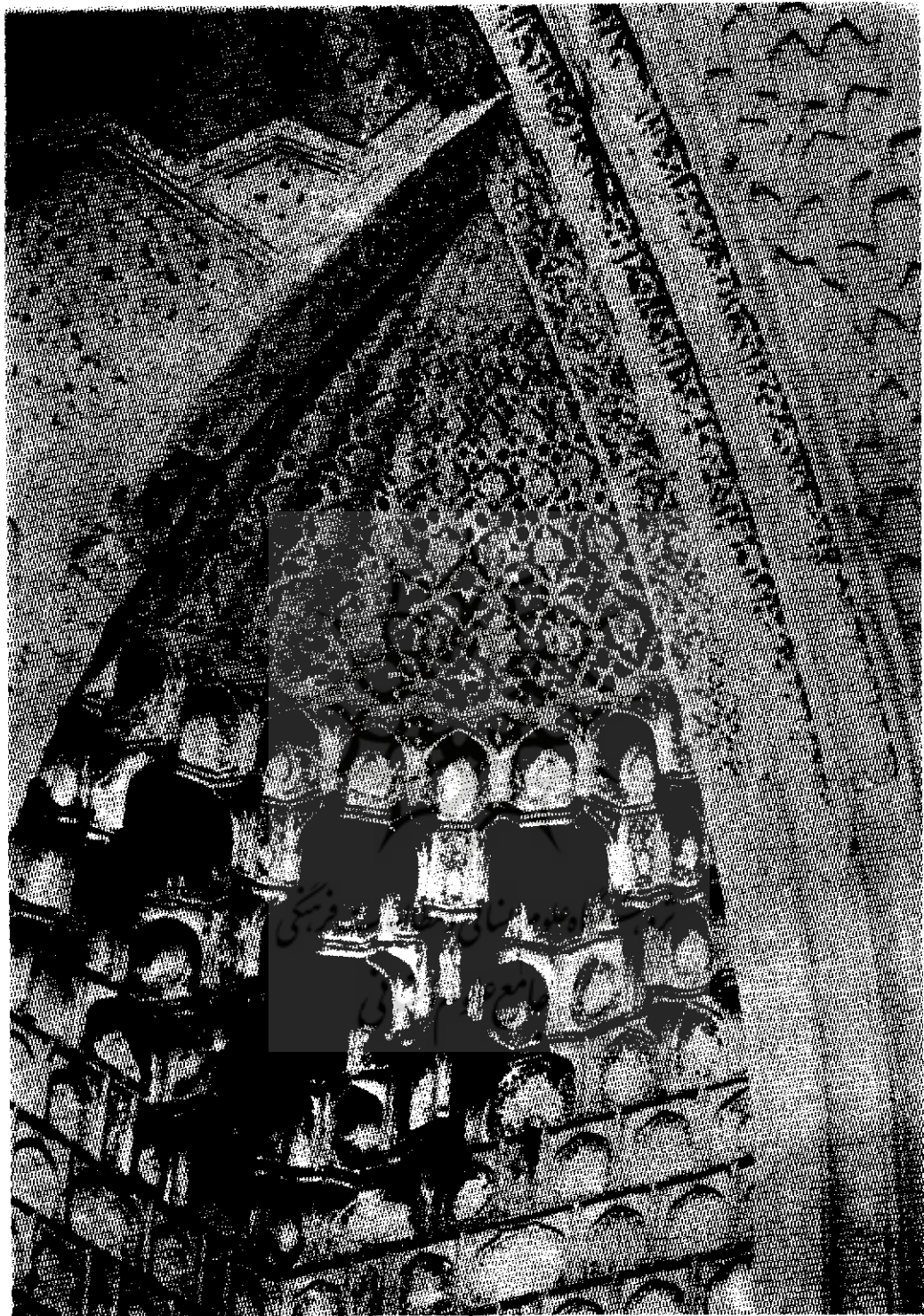


بخوبی وقوف یافت.

\*\*\*

علیرغم این حقایق که بنظر کاملاً بدیهی و آشکار می‌نماید و تمامی زیبایی‌هایی که ملکوت بر عوالم سستی<sup>۳۲</sup> عطا کرده است آنها را تأیید می‌کند، بدون شک کسانی این پرسش را مطرح خواهند کرد که: چه ارتباطی میان ارزش زیبایی‌شناسانه یک خانه، تزئین داخلی، یا یک ابزار، و تحقق و فعلیت معنوی<sup>۳۳</sup> می‌تواند وجود داشته باشد و آیا هرگز شگرفه<sup>۳۴</sup>، خود با زیبایی‌شناسی و اخلاق سرو کاری داشت؟

عناصر زیبایی، اعم از آنکه سمعی یا بصری، ایستمند یا توانمند باشد تنها مفرح نیستند، بلکه آنها بیش از هر چیز حقیقی هستند و فرح‌انگیزی آنها از حقیقت آنها نشأت می‌گیرد. این امر، بدیهی‌ترین حقیقت مربوط به زیباشناسی است که در عین حال کمتر از هر امر دیگر فهمیده شده است. مضافاً اینکه، همانطور که افلوطین اظهار



جواب این پرسش این است که روح حکیمی با این اهمیت، طبیعتاً زیبا است و به امور جزئی و کم اهمیت توجهی ندارد و به علاوه، یک محیط که از جمیع جهات سنتی است - بخصوص محیطی همچون محیط برهمنان - زشتی مربوط به هنر یا صنعت را به مقدار زیادی - اگر نگوئیم بطور مطلق - از خود طرد می‌کند؛ تا آنجا که شنکره در موضوع ارزش‌های مربوط به زیبایی‌شناسی چیزی برای تعلیم - و به طریق اولی برای تعلّم - ندارد. مگر این که او خود هنرمندی حرفه‌ای باشد، که نبود، و درحقیقت رسالت او اقتضای چنین چیزی را بهیچوجه نمی‌کرد.

بطور قطع، احساس زیبایی‌ها ممکن است درحقیقت تنها یک تجربه مفرح باشد که به درجه دریافت و قابلیت بستگی دارد، اما زیبایی‌ها برحسب طبیعت خود و بر منوال متعلق خود، به موازات حالت موسیقائیشان، یک خرسندی و رضایت عقلانی و بدین ترتیب عنصری از معرفت را به عقل اهداء می‌کنند.

در اینجا لازم است تا از بروز این اشتباه که هر چیزی در طبیعت زیبا است و نیز همه آثار سنتی، از آن جهت که به سنت تعلق دارند زیبا هستند، جلوگیری کنیم؛ بر طبق این نظر، زشتی نه در قلمرو حیوانات وجود دارد و نه در عرصه نباتات. زیرا ظاهراً هر مخلوقی «به نحو کامل آنچه که باید باشد هست.» این امر، در واقع هیچ ارتباطی با مسائل زیبایی‌شناسانه ندارد؛ همینطور، گفته می‌شود که باشکوه‌ترین محراب‌ها (حرم‌ها) بیش از آنچه که یک ابزار و یا غیر آن زیبایی

دارد، بهره از زیبایی ندارد و این همواره از آن روست که آن ابزار «چیزی است که باید باشد»؛ این در حکم آن است که اعتقاد داشته باشیم که نه فقط یک نوع حیوان زشت، از نظر زیبایی‌شناسی، معادل یک نوع زیبای آن است، بلکه همچنین در حکم قبول این مطلب است که زیبایی صرفاً به واسطه عدم زشتی چنین است و نه به واسطه مضمون آن؛ گویی زیبایی یک انسان معادل زیبایی یک پرانه، یک گل یا یک گوهر گرانبهاست. ولیکن زیبایی یک خصوصیت جهانی (مربوط به عالم وجود) است که نمی‌تواند در حد انتزاع‌هایی که با طبیعت آن بیگانه است تقلیل یابد؛ به همین ترتیب، زشت صرفاً آن چیزی نیست که «آنچه به نحو کامل قرار است باشد» نیست و نیز تنها یک نقص عرضی یا فقدان ذوق و قریحه نیست، بلکه آن در هر چیزی است که بالتعرض یا بالذات، بطور مصنوعی یا طبیعی، وجودی را، یک خیر وجودی را، یا آنچه را که مؤدی به مُمائل آنها یعنی حقیقت می‌شود، متجلی می‌سازد. زشتی، به بیان نامعهود و خارق اجماع، تجلی یک نیستی نسبی و اعتباری است: تجلی نیستی که تنها با انکار یا امحاء عنصری از وجود، و بنا بر این عنصری از زیبایی، می‌تواند خود را اظهار کند. این امر مؤدی به این قول می‌شود که به نحوی مخصوص و به بیانی موجز، زشت کمتر از زیبا واقعی است، و خلاصه تنها در سایه و به اتکاء آن زیبایی که در زمینه و متن واقع قرار دارد، موجود است، درعین حال که این زیبایی را از شکل و ترکیب انداخته و بدنما می‌کند. در یک کلام، همانند تمامی



تجلیات عدمی، زشت و واقعیته بی واقعیته، و یا امکانی ناممکن است.

\*\*\*

این بحث که صفت زیبایی شناسی، همواره از انطباق با صفت اخلاقی تحاشی دارد و در نتیجه، بحثی زاید است - استدلالی که مقدمات آن صحیح و نتیجه آن باطل است - یک حقیقت آشکار را نادیده می گیرد و آن اینکه قابلیت وجودی و در اصل معنوی زیبایی در مرتبه خود پاک و دست نخورده باقی می ماند. البته این واقعیته که صفت زیبایی شناسی نمی تواند بطور کامل مورد استفاده و استعمال قرار گیرد، بدین معنا نیست که آن نمی تواند و نباید وجود داشته باشد، بلکه در آن صورت، قوه و توانایی معنوی و همینطور ماهیت باطنی خود را اثبات می کند. برخلاف، زشتی یک فقدان است (جنبه عدمی دارد)، حتی وقتی که مقرون به تقدس باشد، که این تقدس نمی تواند آن را متحصل سازد (از فقدان درآورد)، ولی در عین حال آن را خنثی و بی اثر می کند؛ درست همانطور که شر اخلاقی، زیبایی را بی حاصل می کند، اما از آن حیث که به جنبه وجودی و نه ارادی آن مربوط است، آن را منسوخ نمی کند.\*

قیاس دو حدی علمای اخلاق که محصور به دو حد سیاه یا سفید است، از نظر مابعدالطبیعی به استناد اینکه تنزیه<sup>۳۵</sup> و تشبیه<sup>۳۶</sup> مکمل و متمم

یکدیگرند، بدینگونه تجزیه می شود که از وجه تنزیه، هیچ چیز واقعاً زیبا نیست، زیرا خداوند به تنهایی (اصل) جمال است؛ و از وجه تشبیه، هر زیبایی واقعاً زیباست، زیرا از آن خداوند است. از این مسأله، این نتیجه عاید می گردد که هر زیبایی، هم دری بسته است و هم دری باز. به بیان دیگر، هم یک مانع است و هم یک وسیله؛ یعنی اینکه زیبایی، یا ما را از خداوند جدا می سازد - زیرا در ذهن ما کاملاً با محمل زمینی آن یکی است که در این صورت در حکم یک بت است - و یا ما را به قرب خداوند می رساند - زیرا که در آن طنین و صلاهی سعادت جاودان و عدم تناهیی را می یابیم که از جمال الهی اضافه می شود.\*

اینک، آنچه که گفته ایم به نحوی نامعهود و خارق اجماع، در مورد فضایل نیز صادق است و صوفیان نیز بر آن پای می فشارند. زیبایی های اخلاقی همانند زیبایی های جسمانی، هم مؤید هستند و هم مانع؛ مؤید هستند به دلیل ماهیت ذاتیشان که از نظر وجودی، به خدا انتساب دارند، و مانع هستند از آن حیث که انسان آنها را در حکم قابلیت و شایستگی هایی به خود نسبت می دهد، در حالی که آنها در تاریکی عجز و ناتوانی ماء تنها مفاتیح ابواب الهی هستند.

فضیلتی که جدا از خداوند است، غرور می شود، همچنانکه زیبایی که جدا از خداوند

\* در یک چهره، میان هیأت ظاهری آن بطور مطلق و نحوه اظهار (حالات) expression، یا بین شکل یک بدن و حرکات و سکنت آن، و یا میان شکل یک چشم و نحوه نگریستن آن کاملاً تفاوت هست. معیناً، حتی سیمای شخصی که از نظر اخلاقی ناقص است، وقتی که بهار، یا جوانی، یا خوشبختی، یا احوالی خوش و مطبوع، یا غم و اندوه را نشان می دهد، می تواند بهره ای از زیبایی داشته باشد. اما تمامی اینها مربوط به مسأله مراتب است، چه از لحاظ زیبایی طبیعی و چه از لحاظ نقص اخلاقی.

\*\* راماکریشنا<sup>۳۷</sup> وقتی یک پرنده یا یک شیر یا یک دختر در حان رقص را می دید، به وجد می آمد، به وجود می آمد، و این آن چیزی است که آنرا «خدا را در همه جا دیدن» خوانیم. البته این امر بوسیله دریافت معانی و رمز سمبولها صورت نمی گیرد، بلکه با چشیدن ذات آنها (مراد معرفت شهودی و ذوقی و حضوری آنها است) تحقق می یابد.

19- Image

20- Substance

۲۱- Universal Soul «نفس کلی»، برطبق نظر افلوپین، یکی از اقنوم‌های سه گانه است که از عقل انشاء یافته است و عقل نیز از احد م.

22- Sacramental

23- Virtuoso Naturalism

24- Divinity

۲۵- Shakti «شکتی»، نیروی خلاقه شیوا (خدای هندوان) است که به اعتقاد آن‌ها، عالم را به برکت نیروی (شکتی) خود می‌آفریند. (رجوع کنید به ادیان و مکتبهای فلسفی هند، صفحات ۲۲۳، ۲۲۹، ...). م.

۲۶- Atma «اتما» از مبانی مهم حکمت «ودانتا» است که در واقع حقیقت و ذات انسان است که با برهمن یکی است. «برهمن آن حقیقتی است که ما بدان «خود» یا ضمیر (atma) می‌گوئیم. زیرا که هر موجودی از وجود خود به صورت «من هستم» آگاهی حاصل می‌کند. پس برهمن هم مبداء عالم است که از آن، همه موجودات صادر می‌شوند، و هم ضمیر و لطیفه وجود ماست که ما بدان اتما می‌گوئیم و هر که به گنه حقیقت خود پی ببرد، به گنه حقیقت هستی پی برده است. من عرف نفسه فقد عرف ربه. او در داخل همه موجودات است، او در عین حال در خارج همه موجودات است.» (نقل از: ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تألیف داریوش شایگان، جلد دوم، تهران ۱۳۴۶، صفحه ۸۰۸)

27- Hypostasis

28- Absolute Real

۲۹- Sai «ست»، مقصود وجود یا هستی است که قائم به خود است، ولیکن هر لحظه کیفیتی دیگر به خود می‌گیرد. حقیقت آن ورای تعینات ذهنی و عینی جهان است و با حقیقت برهمن که هستی صرف است، یکی است. م.

۳۰- Chit «چیت»، مقصود عالم روحانی است که در آن همه نوانیته است و آگاهی و هشیاری. (رجوع کنید به ادیان و مکتبهای فلسفی هند، صفحات ۷۹۲، ۷۹۹، ...). م.

۳۱- Ananda «آناندا»، مقام فروریختگی تعینات هستی و مرتبه وجد و شادی و سعادت بی‌پایان است. شبیه است به اصطلاح اسقاط اضافات در عرفان اسلامی. م.

۳۲- Traditional «سنتی»، مقصود از سنت در این گفتار، آداب و رسوم معمول و متعارف در یک مدینه نیست. بلکه درحقیقت، مجموعه معارف و حقایق دینی است که همراه با شاعری مخصوص از جانب خداوند به بشر رسیده است. در مقابل، آنچه که غیردینی است، غیرسنتی نامیده می‌شود. مثلاً آنچه که حاصل تمدن غرب بعد از دوره قرون وسطی است. م.

33- Spiritual Realization

۳۴- Shankara «شنکرت»، حکیم شهیر هندی که توسط او در قرن نهم میلادی کیش هندو از نو احیاء شد.

35- Transcendence

36- Immanence

۳۷- Ramakrishna «راما کریشنا»، عارف بزرگ قرن نوزدهم هند.

است بت می‌شود؛ و فضیلتی که وابسته به خداوند است، پاکی و تقدس می‌شود، همچنانکه زیبایی که پیوسته به خداوند است، از شعائر دینی می‌شود.

زیر نویس‌ها:

1- Integral Aesthetics

2- Splendour

3- Rigorous adequation

4- Subjective

5- Intelligence

6- The Divine Principle

7- Infinite

۸- Maya «مایا» را به لفظ توهم جهانی تعبیر می‌کنند، ولی باید خاطر نشان ساخت که این تعبیر ناقص است، زیرا «مایا» را صفات متناقض بسیار است... بنا به نظر دانشمند نامی هندو، «کومارا سوامی»، «مایا» میزان و اندازه ظهور صور عالم است که بر اساس کمیت کائنات و مظاهر جهان بیان شده؛ مظاهری که به سبب آن می‌توانیم بر حسب کمال خویش، هم گمراه شویم و هم به معرفت شهودی نایل آئیم. همان مؤلف در جای دیگر می‌نویسد که: «مایا» رابستی به لفظ هنر تعبیر کرد. آنکه کثرات را به نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند، معماری الهی است و جهان به منزله صحنه نمایش است که در آن صفات الهی به ظهور می‌پیوندند و عالم، همان اندازه حقیقی یا فانی است که آثار هنری، حقیقی یا فانی هستند، زیرا صنایع بدیع هنری از لحاظ استمرار و دوام نسبت به امکانات آفرینی که در وجود خود هنرمند، بالقوه موجود است ناچیز و فانی است. پس «مایا» از لحاظ نیروی خلاقه الهی به یک اعتبار، معرفت است و به اعتبار دیگر، از لحاظ اینکه مزوج از نور و ظلمت است و شأن آن اغوا کردن آدمیان است، وهم، جهل، سحر و جادو است. (نقل از: ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تألیف داریوش شایگان، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۶، صفحه ۸۴۸)

9- Manifestation

10- Perfection

11- Regularity

12- Cosmic Manifestation

13- Principle

14- Prefigure

15- Project

۱۶- Divina Femininity «شان ائوتت الهی»، بنا بر عقیده بعضی از عرفا، ذات الهی جنبه تأنیث دارد، چنانکه خود لفظ «ذات» در زبان عربی بصورت مؤنث بکار می‌رود. ابن عربی در مقصود الحکم، در فصل محدثی به تفصیل درباره ائوتت ذات حق سخن گفته است. در برابر این شأن، شأن ذکورت است که همان تجلی اوست در مجالی کثرات. م.

17- Inarticulated

18- Exteriorization