

دکتر زهرا رهنورد*

زیباشناسی مسیحی در قرون وسطی و ارتباط آن با زیباشناسی اسلامی

چکیده

دوره قرون وسطای مسیحی، از عظیمترین دوره‌های فرهنگ و تمدن مسیحی است. خاستگاههای فکری و دینی مشخص آن باعث به وجود آمدن فرهنگ و تمدن و هنری شده که همه جهان را به نحو مثبت یا منفی تحت تأثیر قرار داده است، اما زیباشناسی این دوره، نه تنها بهره‌مند از آموزه‌های دین مسیح بوده است، بلکه تا اندازه بسیاری متاثر از نظریات متفکران است. متفکران موحد دوره کفریونانی و رومی و قدیسان و متفکران عصر ایمان مسیحی بر نظریات زیباشناسانه قرون وسطی تأثیر گذاشته‌اند. آنچه در این مقاله بررسی می‌شود اتحاد زیبا و زیبایی، به صورت مشارکت و همچنین نور به عنوان یکی از مهمترین خاستگاههای زیبایی مسیحی و مطلقیت زیبایی است که هر سه ویژگی ناشی از خاستگاه الوهی، زیباشناسی مسیحی است. این نکات زیباشناختی با زیباشناسی اسلامی، تفاوتها و تشابهاتی دارد. تشابهات آن باز می‌گردد به جوهر ادیان که خداوند در کانون آن قرار دارد و آن وجود نور، مطلقیت و مشارکت زیبا و زیبایی است. تفاوتهای آن نیز ناشی از آموزه‌های ملموس و همه جانبه اسلامی است که همه حوزه‌های زندگی را در بر می‌گیرد. نتیجه‌گیری نهایی به آنجا می‌انجامد که زیباشناسی هنر قرون وسطای مسیحی، عمدتاً بر کانون آسمانی محض و زیباشناسی هنر اسلامی بر پیوند دو کانون زمین و آسمان متکی است.

کلید واژه‌ها: مسیحیت - اسلام - مشارکت - نور - کانون آسمان و کانون زمین

مقدمه

هدف از این تحقیق آن است که زیباشناسی قرون وسطی مسیحی در دامن باورها و اعتقادات دین مذکور طرح و به دوری و نزدیکی آن به هنر و زیباشناسی اسلامی اشاره گردد.

به بیانی می‌توان گفت: شناخت و زیبایی «بماهو جمال» و سئوالات پیرامونی آن که در کتب زیباشناسی مطرح می‌گردد، مثل: زیبایی در ذات خود، چیست؟ زیبایی در چه روندی به وجود می‌آید؟ حس زیبایی شناختی چه منشأ و چه روندی دارد؟ منشأ و منبع زیبایی چیست؟ و مباحثی نظیر آن، موضوع این تحقیق نمی‌باشد. بلکه هدف، جزء و مبحث محدودی از قلمرو زیبایی، یعنی زیباشناسی مذهبی قرون وسطی مسیحی است.

در این تحقیق قرون وسطی حدود هزارسال، یعنی از زمان تشکیل حکومت رسمی مسیحی

* رئیس دانشگاه الزهرا

به وسیله کنستانتین، قرن چهارم تا حوالی قرن ۱۵ میلادی و حلول رنسانس در نظر گرفته شده است. این دوره طولانی در تاریخ هنر تجسمی به دوره‌های مسیحیت، بیزانس (Byzantine)، رومی وار (Romanesque) و گوتیک (Gothic) تقسیم می‌شود (جنس، ص ۱۶۶ و ۲۴۷) که هر یک وجوه زیباشناسانه خاص خود را دارد و در کل از مختصات نظری یکپارچه‌ای در قلمرو زیباشناسی برخوردار است. می‌توان کلیت آن را، زیباشناسی قرون وسطی نامید. مشخصه فراگیر این دوره، تسلط باورهای مذهبی برخاسته از کتب مقدس است. ادبیات این دوره را هم مدیه والیسم می‌نامند که دوره‌ای است بعد از کلاسیسم یونان باستان و به دو دوره شهسواری و مذهبی قدیم تقسیم می‌شود.

مبانی نظری زیباشناسی مسیحی در قرون وسطی

زیباشناسی، یکی از مهمترین شاخه‌های فلسفه و هنر و ادب است که سامان دادن آن به صورت نظریه‌های مشخص، به درک و فهم بهتر و تحلیل هنر کمک می‌کند. در عین حال زیباشناسی، مقوله مطلق نیست، چراکه هر مکتب و هر حوزه تمدنی حتی هر دوره تاریخی و فرهنگی، زیباشناسی خاص خود را دارد. زیباشناسی قرون وسطی همان قدر اهمیت دارد که زیباشناسی در دوره مدرنیته، چراکه خاستگاه‌های اندیشه‌ای، دینی و حتی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بر زیباشناسی تأثیر گذاشته و ویژگی خاصی به آن می‌بخشد.

در قرن بیستم مباحث زیباشناختی قرون وسطی مسیحی به چهار دلیل عمده نقد و بررسی و تحلیل می‌شود. نخست، ظهور متفکران بزرگ سنت‌گرا با علایق دینی و سنتی است. متفکرانی چون گنون، بورکهارت، شوان، ایزوتسو کوماراسوامی، سید حسین نصر و دیگران که احاطه وسیعی بر مطالعات ادیان و عرفان در حوزه‌های دینی و تمدن جهانی داشته‌اند. زیباشناسی مسیحی در دوره قرون وسطی را بررسی کرده و به دیدگاه‌های جالبی رسیده‌اند. دوم، اوج گرفتن مباحث سنت و مدرنیسم در قرون بیستم و نقد و تحلیل مدرنیته و ظهور متفکران مدرنیست است. سوم آنکه به نظر بسیاری از متفکران، خاستگاه زیباشناسی مسیحی و مدرنیته خاستگاهی متفاوت است و تفاوت یا تضاد ماهوی این دو خاستگاه که اولی دین و دومی تکنولوژیست مورد بحث قرار می‌گیرد و آخر، آغاز تاریخنگاری هنر و تدوین تئوریهای فلسفه آن در غرب از اواخر قرن هیجده و اواسط قرن نوزده میلادی است که خود به خود متفکران و تاریخنگاران هنر را بر آن داشته که در ملاحظات خود درباره مباحث نظری، به دلایل توجیهی کافی استناد کنند، چراکه تاریخنگاران هنر طبقه‌بندی و دوران بندی تاریخ هنر را بر مبنای تولد و عروج مسیح (ع)

(Before Christ and After Demise) عروج مسیح (ع) در اصطلاح تاریخ هنر، «پس از رحلت» نامیده می‌شود، قرار داده و آن را به قبل از میلاد (دوره باستان) و میلاد، یعنی قرون وسطی تقسیم نموده‌اند. البته تئوری پردازان فلسفه هنر نیز این طبقه‌بندی را به نحوی در آثار خود منظور و متفکران هنر را از ارسطو و افلاطون و فلوطین تا متفکران بعدی با همین نگرش بررسی کرده‌اند. در این روند دوران قرون وسطی مسیحی با مشخصات دینی و زیباشناختی به محک و معیار بررسی دوران قبل و بعد تبدیل گردیده و شناخت باورها و زیباشناختی آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است.

شناخت باورهای مسیحی: خدا، انسان، طبیعت. در شناخت باورهای مسیحی، بدان گونه که بر اصول زیباشناختی قرون وسطی اثر نهاده، می‌توان به مثلث کلیدی خدا، انسان، طبیعت اشاره کرد. ارتباط ارگانیک این سه، فهم زیباشناختی قرون وسطی را به مراتب آسانتر از شرایطی می‌سازد که زیباشناسی این دوره، مجرد از باورهای مذهبی بررسی شود. در فلسفه مسیحی قرون وسطی، خداوند محور همه تعاریف و تعالی‌هاست «حق چون وجود مطلق است، خیر محض است» و «همه چیز وجود خود را از وجود خدا و انبساط و انتشار آن تحصیل می‌کند، هیچ موجودی، مستقل از خدا و مکتفی به خود نیست». (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۲۱۸) در رابطه با طبیعت نیز به عنوان یکی از کلیدهای فهم زیباشناسی مسیحی که به محور فر خداوندگاری اتصال دارد، باید گفت که «عالم طبیعت (نیز) آفریده خدا و برای فر خداست و عشقی فاقد شعور در باطن آن در کار است تا محرک آن به سوی صانع خویش باشد و هر موجودی و هر عملی از هر موجودی در هر آنی هم از حیث تأثیری که می‌بخشد و هم از حیث تقرری که دارد تابع قدرت تامه اراده‌ای است که حافظ آن است. بدین ترتیب آیا می‌توان در فلسفه مسیحی از شیئی به نام طبیعت سخن گفت». (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۵۵۷) چنین نگرشی ناشی از تلقی مسیحی از ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت در قرون وسطی است، چرا که در قرون وسطی مافوق طبیعت بدایت و غایت طبیعت و مرتبه طبیعت متکی بر مرتبه‌های مافوق طبیعت است». (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۵۵۷) در رابطه با انسان نیز همین نگرش وجود دارد، زیرا انسان عمده موجودیت و اعتبار خود را در رابطه با اتصالش به خداوند به دست می‌آورد و مرهون فر و قدس خداوندگاری است: (Marie Card, p. 4) «انسان صورت و مثالی خدایی است. سعادت که آرزوی آن را دارد سعادت الهی است. معقول تام، عقل انسان و مراد از اراده او وجودی برتر از اوست و سراسر حیات اخلاقی او، از برابر نظر همین وجود متعالی می‌گذرد و در معرض داوری قرار می‌گیرد». (ژیلسون، روح فلسفه

قرون وسطی، ص ۵۵۹). بدین گونه شگفت نیست که اگر با صراحت بگوییم در قرون وسطی، فرم و شکل زیباشناسانه به نحوی فلسفی - تخیلی صورت پذیرفته و ایجاد گردیده که عروج و اتصال به خداوند را بیان و بیننده را نیز به این عروج و اتصال دعوت می‌کند. این اتصال خود ناشی از مسیری جوهری و درونی است که تفکر مسیحی و به تبع آن زیباشناسی در قرون مختلف طی نموده تا تأثیرپذیری از دوران شرک را هم در عمل و هم در نظر تا به سر حد انفکاک کامل فکری و زیباشناختی از دوران شرکت یونانی و رومی تا اوج زیباشناسی قرون وسطی، یعنی دوران «گوتیک» که جسمیت و طبیعت حتی در ابعاد مادی خود به حالتی اثیری در می‌آیند، ترک گوید. (گاردنر، ص ۳۳۳، تصویرهای ۴۰۹ و ۴۱۰) به معنای دیگر زیباشناسی دوره قرون وسطی یک زیباشناسی رئالیستی نیست و به قول مارکسیستها در روند روابط و مناسبات اجتماعی ایجاد نگردیده و فرم زیباشناسانه، محصول بازتاب کار و کارگری در شکل مادی نمی‌باشد. (بازتاب کار و طبیعت در هنر و زیبایی، ص ۵۹)، بلکه شکل زیبا، هم در هنرهای تجسمی و هم در هنرهای نمایشی، ناشی از تجربه مذهبی و عرفانی و متکی بر نیازهای مذهبی است. نیازهای مذهبی نیز به دو بخش عمده خلاصه می‌شود. ۱) در سطح حکومت، برای کسب قدرت و سلطه پاپها و دربار کلیسای؛ ۲) در سطح مخاطبان و مردم، برای اعتلای مذهبی و اوج بخشیدن به عواطف و احساسات دینی و عرفانی که این نیز مثل مورد قبلی اغلب به سفارش کلیسا صورت می‌گیرد و به وسیله هنرمند به مرحله اجرا در می‌آید.

ثنوری زیباشناسی قرون وسطی (Medieval theory of beauty). با توجه به اشاراتی که به باورهای کلیدی قرون وسطی صورت گرفت، اینک به تشریح جزئیات زیباشناسی قرون وسطی می‌پردازیم.

دکترین زیباشناختی قرون وسطی اساساً «مربوط به قرن اول میلادی می‌شود و متکی بر نوشته‌ای قدیمی از یکی از نخستین قدیسان مسیحی به نام دیونیسیوس (Dionysius) است».^(۱) آلبرتوس ماگنوس (Albertus Magnus, 1206-1280) نوشته دیونیسیوس را ابتدا از ترجمه لاتین مطرح کرد^(۲) و سپس اولریخ انگلبرتی (Ulrich Engellberti) شاگرد او از استراسبورگ آن را به مرحله تفسیر و تحشیه درآورد. اما انگلبرتی و توماس اکویناس^(۳) نیز اصل نظریه دیونیسیوس را در مورد زیبایی مطلق (absolute beauty) و زیبایی نسبی (relatively beauty) تنظیم کرده و به تحشیه درآوردند. در اینجا مقدمتاً نظر افلاطون که جوهر نظریه پردازی قدیس دیونیسیوس را تشکیل می‌دهد طرح می‌شود.

نظریات متفکران بزرگ

نظر افلاطون. «آنکه در راستای معرفت عشق، اشیاء زیبا را یکی پس از دیگری و به نوبت بررسی کند، ناگهان شگفتی طبیعت زیبایی را در خواهد یافت. در وهله اول این زیبایی، دائمی است، افزایش پیدا نمی‌کند، فرو نمی‌ریزد، تشدید یا محو نمی‌شود. در وهله دوم، از یک جهت و زاویه جذاب و زیبا و از زاویه‌ای دیگر نفرت‌انگیز نمی‌باشد یا اینکه در تناسب با مکانی زیبا و در رابطه‌ای دیگر نفرت‌انگیز بوده باشد، بنحوی که برخی آن را زیبا دریابند و دیگران نفرت‌آور اما زیبایی مطلق، در یکنواختی درونی و ذاتی، تداومی ابدی می‌یابد و به گونه‌ای است که به هنگام تداخل کلیه اشیاء و پدیده‌های زیبا در آن، هیچ‌گاه افزایش یا کاهش پیدا نمی‌کند و تأثیرپذیر نمی‌باشد، اگرچه این پدیده‌ها می‌آیند و می‌روند، صرف زیبایی، کامل، منزّه، خالص، الهی و هم جوهر خویش می‌باشد.» (افلاطون، ج ۱، ص ۴۶۴)

نظر دیونیسوس. آنگاه «دیونیسوس» این نظریه مطلق‌گرای افلاطون را مبنای تلاش ذهنی خود در تبیین زیبایی قرار می‌دهد و البته پس از او متفکران دیگر قرون وسطی نیز نظر او را تحلیل و بررسی می‌کنند، دیونیسوس می‌گوید: «زیبا و زیبایی از لحاظ علی تقسیم‌ناپذیر است چراکه همه را در یکی (one) و در وحدانیت خاص خود در بر می‌گیرد. این عوامل، در هستی به مشارکت (participation) و شرکت کنندگان (participates) تقسیم می‌شود. چراکه زیبا آن چیزی است که در زیبایی و در قدرت زیبایی بخشنده (beautifying power) که علت کلیه زیباییها در اشیاء و موجودات است مشارکت دارد، اما زیبایی مافوق جوهر مادی (super substantial)، مطلقاً زیبا نامیده می‌شود. چراکه زیبایی ملحوظ در موجودات برحسب طبیعت و ماهیتهای گوناگون آنها از آن ناشی می‌شود و علت همه چیزهایی می‌باشد که در همگنی و هارمونی و تنویر و تذهیب به سر می‌برد و اشعه زیبایی بخشنده خود را مانند نور به همه چیز ساطع می‌نماید و همه چیز را به سمت خود فرا می‌خواند و به همین سبب آن را روشن می‌نماید و در یک کلیت به وحدانیت می‌رساند. نام دیگر آن (Polchrum) است، زیرا در عین حال، زیباترین (most beautiful) و مافوق زیبا (super beautiful) است.

موجودیت ابدی، یک قالب و شکل دارد، زیبایی آن، به گونه‌ای ثابت و لایتغیر است، ایجاد یا نابود نمی‌شود، افزایش یا کاهش نمی‌یابد. در زمان و مکانی واحد، زیبا و در مکان و زمانی دیگر، زشت نمی‌باشد، در رابطه‌ای زیبا و در رابطه‌ای دیگر، زشت نیست، اینجا یا آنجا نیست، به نحوی که برای برخی زیبا، و برای دیگران اینچنین باشد، اما با خود، تطابق و سازگاری دارد و از یکنواختی ذاتی بهره‌مند است و همیشه زیباست، گویی سرچشمه کلیه زیباییهاست و نهایتاً

سرشار از زیبایی بوده و از این لحاظ به درجهٔ اعلا می‌رسد. در طبیعت ساده و مافوق طبیعی کلیه موجودات زیبا، هر آنچه که زیبایی دارد و هر آنچه که زیباست، قبل از ظهور از لحاظ علی به گونه‌ای یکنواخت موجودیت داشته است. زیباییهای فردی و محدود در موجودات زنده و بی‌جان از همین پدیدهٔ مافوق زیبا ناشی می‌شود و به واسطهٔ این زیبایی مطلق است که اتحادها، دوستیها، همراهیها، تحقق می‌پذیرد و همه توسط آن به وحدانیت و اتحاد می‌رسند و مافوق زیبا به مثابه اصل (principle) همه چیز ظهور می‌کند، زیرا که علت اولیه آنهاست. همه آنها را به حرکت و ا می‌دارد و همه چیز را به واسطه عشق به «زیبایی خود» (own beauty) حفظ می‌نماید و به همین نحو پایان همه چیز و علت نهایی (final Cause) آنهاست، چرا که همه چیز به خاطر زیبایی مطلق آفریده شده است و به همین ترتیب، علت نمونه (exemplary cause) و ستوده می‌باشد و همه چیز توسط آن تعیین می‌شود و بدین ترتیب زیبا و خوب هر دو یکی هستند چرا که همه چیز به هر دلیلی خواهان زیبایی است و هیچ چیز وجود ندارد که در زیبایی و خوبی مطلق، مشارکت نداشته باشد و شاید بتوان صراحتاً «گفت که هر آنچه که موجودیت نیز ندارد در زیبایی و خوبی مشارکت می‌کند.» چرا که تنها در آن صورت به طور همزمان زیبا و خوب، مطلق است و در ورای جوهر مادی در خداوند به اوج می‌رسد و ورای کلیه صفات و خصایص مورد ستایش واقع می‌شود». (Coomara Swamy, pp. 192-194)

این نوع نگرش دیونیسوسی، که ترکیبی از الهیات و فلسفه است اساس زیباشناسی قرون وسطی را تشکیل می‌دهد. با این که دیونیسوس در قرن اول میلادی می‌زیست و در همان قرن نیز به شهادت رسید سایه تفکرات او تمامی دوران قرون وسطی را تا دورهٔ رنسانس زیر سلطه خود گرفت. اگر چه به قول ژیلسون دورهٔ قرون وسطی تنها با تفکرات مذهبی صرف رنگ آمیزی نمی‌شود و متفکرانی با نحوه‌های فکری دیگر نیز بوده‌اند، ژیلسون، این دورهٔ طولانی را به دورهٔ ترتولینی، ابن رشدی و اکویناس تقسیم می‌کند که اولی الهیاتی و دومی فلسفی و سومی ترکیبی از فلسفه و مذهب بوده است. (ژیلسون؛ عقل و وحی؛ ص ۵) با این همه نمی‌توان زیباشناسی دیونیسوسی را که او نیز متأثر از افلاطون است از این دوران جدا نمود.

نظر انگلیبرتی. انگلیبرتی در تفسیر زیباشناسی دیونیسوسی، ضمن تأکید بر سه محور، کمال‌یابی، یگانگی، خوبی و زیبایی و بالاخره تأکید بر شکل زیبا که ماده در پی کمال‌یابی، به آن دست می‌یابد می‌گوید: «شکل هر چیز صرف نظر از «خوبی» (goodness) آن، «کمال» (perfection) مورد نیاز هر آنچه که قابل کمال پیدا کردن (perfectible) است، می‌باشد. به همین نحو زیبایی هر چیز همان برتری شکلی و صوری (formal excellence) آن است که به گفته

دیونیسوسی همانند نور به آن پدیده‌ای که شکل گرفته است، می‌درخشد. به بیانی دیگر ماده‌ای که فاقد شکل است توسط فیلسوفان پست و حقیر خوانده می‌شود و درست به مثابه پدیده‌ای زشت که به دنبال خوبی و زیبایی می‌باشد، شکل ظاهری زیبا را می‌طلبد. (Coomara Swamy, p. 194). به این ترتیب «انگلیزتی» به مفهوم زیبایی «شکل» می‌پردازد و زیبایی را در «هماهنگی» تعریف می‌کند و سپس اصلی‌ترین عنصر زیباشناختی دیونیسوسی را تفسیر می‌کند و آن نور است. به اعتقاد او نور الهی اولیه از درون خود نوری را به برون می‌تاباند که این نور، همان زیبایی است.

نام دیگر زیبا «شکیل» است که از کلمه شکل با نوع (species) مشتق می‌شود. زیبایی مادی در هماهنگی (harmony of proportion) نسبتها نهفته است، زیرا نور شکل دهنده بر وجوه مادی می‌تابد. دیونیسوس زیبایی را هماهنگی و تنویر (illumination) می‌داندست «و خداوند تنها نور واقعی است که بر هر انسانی که پا بدین جهان می‌گذارد، پرتو می‌افکند» این به واسطه ذات و طبیعت اوست و نور که همان نحوه الهی «درک» (understanding) می‌باشد، در حیطه ذات و طبیعت خداوند می‌درخشد و این حیطه به هنگامی که بگونه‌ای ملموس از خداوند سخن می‌گوییم منتج از ذات باریتعالی است. بدین ترتیب، خداوند، در سوری غیرقابل دسترس (inaccessible-light) متجلی می‌شود و این حیطه ذات الهی نه تنها در هارمونی، بلکه در ذات الهی می‌باشد که در بطن خود، سه شخصیت را بگونه‌ای اعجاب انگیز جای می‌دهد و نیز تصویر نور است و روح مقدس (Holy Ghost) حلقه رابطه آن می‌باشد. پس به قول دیونیسوس «خداوند نه تنها نهایت کمال و زیبایی است، بلکه از آنجا که منتهای زیبایی می‌باشد، علت اولیه، نمونه نهایی تمامی زیبایی خلق شده در هستی است، همان گونه که نور خورشید با درخشش و رنگها، ایجادکننده زیباییهای طبیعی و جسمی است. به همان نحو، نور الهی اولیه و واقعی از درون خود نور صوری و شکلی (formal light) را به برون می‌تاباند که همان زیبایی تمامی پدیده‌های هستی است. علت نمونه است، همانگونه که نور طبیعی در نوع خود منحصر به فرد است و نور زیبایی است که در کلیه رنگها متبلور است. هر قدر نورانی‌تر باشد زیبایی فزون می‌گردد و به واسطه تنوع سطوحش که نور، می‌بیند گوناگون و متنوع می‌شود و هر قدر که کمتر نور بیند این سطوح وحشتناکتر و غیر شکیل تر می‌گردد. بدین ترتیب نورالهی، تنها یک ذات و طبیعت دارد و خود بگونه‌ای ساده و یکنواخت، تمامی زیبایی صوری خلق شده (created formal) را در بر می‌گیرد. تنوع این اشکال به میزان برخورداری از آن نور و «شکل» گیری اشکال به میزان نزدیکی آنها به «نور» بستگی دارد که هر قدر دورتر، آن اشکال محوتر و مبهم‌تر به نظر

نظر توماس آکویناس. توماس آکویناس نیز به عنوان بزرگترین فیلسوف و حکیم الهی نظریه دیونسیوسی زیبایی را شرح نموده است. او از نحوه اطلاق زیبایی به خداوند به وسیله دیونسیوس سه وجه را به طور مجزا تشخیص می‌دهد. ۱. زیبا و زیبایی به طور متفاوت به خداوند و مخلوقات نسبت داده شده است. ۲. اطلاق زیبایی به خداوند، زیبایی مافوق جسمانی و زیبایی مطلق است. ۳. در مورد مخلوقات زیبا و زیبایی به مشارکت و مشارکت‌کنندگان تقسیم می‌شود. زیبایی آن چیزی است که در زیبایی مشارکت دارد. بدین ترتیب نقل تفسیر «اکویناس» از «دیونسیوس»، در مورد «زیبا» چنین است:

«خوبی توسط حکمای الهی قدیس به مثابه زیبا و زیبایی و عشق و دوست داشتن مورد مدح قرار می‌گیرد» و دیونسیوس پس از بحث در مورد نور به آن می‌پردازد. به نظر او، نور پیش شرط درک زیبایی است و در این ارتباط او می‌گوید که زیبا به خداوند اطلاق می‌شود و چگونگی این اتصال را در مراحل مختلف بیان می‌کند.

آکویناس در مرحله اول چنین بیان می‌کند که زیبا و زیبایی از لحاظ علی تفکیک ناپذیرند و این علت همه چیز را به وحدانیت می‌رساند. پس دیونسیوس در وهله اول می‌گوید که این خوبی مافوق جسمی و جوهری، یعنی خداوند، مورد مدح حکمای الهی قرار گرفته است. چنانچه در انجیل نیز خداوند به نامهای «زیبا»، «شما زیبا هستید»، «مدح» و زیبایی «از آن اوست» و نیز به عنوان عشق «خداوند عشق است» و «دوست داشتنی است» آمده است یا سایر اسامی که به زیبایی مربوط می‌شود، چه از جنبه علی که زیبا و زیبایی را در برمی‌گیرد و چه از جنبه لذت بخشی و مطلوبیت آنکه عشق و دوست داشتن را شامل می‌شود. بدین ترتیب با اشاره به اینکه زیبا و زیبایی از لحاظ علی تفکیک ناپذیرند و این علت همه را به وحدانیت می‌رساند، نحوه اطلاق زیبایی به خداوند روشن می‌شود. در اینجا «دیونسیوس» سه کار مجزا انجام داده است: در وهله اول او فرض می‌کند که زیبا و زیبایی به گونه‌ای متفاوت به خداوند و مخلوقات اطلاق می‌شود، در وهله دوم در مورد نحوه اطلاق زیبایی به مخلوقات می‌گوید «در موجودات، زیبا و زیبایی به مشارکتها و مشارکت‌کنندگان تقسیم می‌شود و زیبا آن چیزی است که در زیبایی مشارکت دارد و زیبایی مشارکت قدرت، قدرت زیبایی بخشنده است که علت هر آنچه‌ای است که در پدیده‌های زیبا می‌باشد. در وهله سوم در مورد نحوه اطلاق زیبایی به خداوند می‌گوید، زیبایی مافوق جسمی بدرستی زیبایی مطلق نامیده می‌شود. پس او (دیونسیوس) می‌گوید: که در علت اولیه، یعنی خداوند، «زیبا» و «زیبایی» تفکیک نشده و «زیبا» یک چیز و زیبایی چیز

دیگری نمی‌باشد. علت اولیه به واسطه بسیط و کامل بودنش به خودی خود، در برگزیده همه چیز است و همه چیز در یک وحدانیت به سر می‌برند، بدین ترتیب گرچه در مخلوقات و زیبایی متفاوت هستند، وجود خداوند در ذات خود، هر دو را در وحدانیت و به گونه‌ای برابر در بر می‌گیرد.

دیگر اینکه وقتی می‌گویند در موجودات، زیبا و زیبایی متفاوت است نشان می‌دهد که (زیبا و زیبایی) به چه نحو، به موجودات اطلاق می‌گردد و می‌گوید که در موجودات، زیبا و زیبایی به «مشارکت»ها و «مشارکت‌کنندگان» تقسیم می‌شود. چرا که زیبا، آن چیزی است که در زیبایی مشارکت دارد و زیبایی و مشارکت علت اولیه که همه چیز را زیبا می‌سازد، است. زیبایی مخلوق بی‌ارزش است مگر به خاطر زیبایی الهی که در آن مشارکت داشته باشد. آنگاه دیونسیوس می‌گوید که زیبایی مافوق جسمانی بدرستی، زیبایی نامیده شده است، چون زیبایی موجود در مخلوقات برحسب طبیعت‌های متفاوتشان از آن ناشی می‌شود، دیونسیوس نشان می‌دهد که «زیبا» و «زیبایی» چگونه به خداوند اطلاق می‌شود. اول، چگونگی اطلاق زیبایی و دوم، چگونگی اطلاق «زیبا» به خداوند. در اینجا «زیبا» به طور همزمان به مفهوم زیباترین و مافوق زیباست. بدین ترتیب او معتقد است که خداوند به مثابه زیبایی مافوق جسمانی، زیبایی نامیده می‌شود و به همین دلیل او به همه مخلوقات، بر حسب خصوصیات ویژه‌شان زیبایی «می‌بخشاید»؛ چرا که زیبایی روح و جسم متفاوتند و مجدداً زیباییهای اجسام مختلف با یکدیگر تفاوت دارند و در مورد ماهیت زیبایی‌شان او نشان می‌دهد که خداوند زیبایی را به همه چیز انتقال می‌دهد. چرا که او، علت «هماهنگی» (هارمونی) و روشنایی و تنویر می‌باشد. ما هنگامی انسان را زیبا می‌خوانیم که اجزاء بدنش از لحاظ اندازه و نحوه جای‌گیری متناسب و از رنگ روشن و شفاف برخوردار باشد. بدین ترتیب این اصل را می‌باید به گونه‌ای در مورد سایر موجودات تعمیم داد. هر یک از این موجودات هنگامی زیبا تلقی می‌شوند که از روشنایی خودجوش معنوی یا مادی، برحسب مورد و ساختاری که از تناسب لازم برخوردار است، بهره‌مند شوند. در مورد اینکه خداوند به چه نحو علت این روشنایی است او می‌گوید که خداوند تشعشع خیره‌کننده و تابش نورانی خویش را که چشمه نور است، توزیع می‌کند. این نحوه توزیع به مثابه مشارکت شباهت (participation of likeness) می‌باشد و این توزیع و تشعشعات زیبایی بخشنده و منشأ زیبایی پدیده‌ها هستند. (Coomara Swamy, pp. 277-213) بدین ترتیب نتیجه نهایی این بحث بدین گونه خلاصه می‌شود: زیبایی جوهری ذاتی و ماورایی، بی‌زمان، ابدی، تغییرناپذیر و متعالی است. همه اشیاء و پدیده‌ها به تناسب از آن بهره‌مند

می‌شوند.

منبع و منشأ این زیبایی، یعنی زیبایی محض، خداوند تبارک و تعالی است که تشعشعات نور ذاتی او بر پدیده‌ها می‌تابد و به آنها از زیبایی لایزال خود موهبتی ارائه می‌کند. پس پدیده‌ها در حال عروج به سوی آن زیبایی، شکل و فرم زیباشناسانه را می‌پذیرند و این دقیقاً، نزدیک به دیدگاه‌های اسلام در رابطه با زیبایی است.

همچنین در رابطه با اتحاد زیبا و زیبایی به نظریه اسلامی گنج مخفی (گنج مخفی بودم می‌خواستم شناخته شوم خلق را آفریدم تا شناخته گردم)^(۴) نزدیک می‌شود. نخست به دلیل آنکه در تفسیر این نظریه اتحاد عشق و عاشق و معشوق در یک هستی بی‌نشان مطرح می‌گردد، یعنی مرحله‌ای که خداوند زیبایی مطلق است و خود عاشق جمال خویش و عین عشق و زیبایی است این مرحله‌ای است که هنوز تجلی، صورت نگرفته است.

دوم اینکه به لحاظ تکیه بر نور و تجلی که از مشخصات زیبایی قرون وسطی مسیحی و دوره مدیوال است نیز تشابهاتی بین زیباشناسی اسلامی و مسیحی وجود دارد. در زمینه تفاوتها باید ذکر شود که رمز «آینه» که از لوازم تجلی در زیباشناسی اسلامی است، در نظریه مسیحی زیبایی مطرح نمی‌شود. در رابطه با تفاوتها، عظیمترین تفاوت وجود دو کانون زمین و آسمان و پیوند آنها در هنر اسلامی است.

قلمرو هنر، در هنر اسلامی زمین و آسمان یا غیب و شهادة و یا ماده و معناست. قلمرو جامعه، مناسبات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نیز به صورت رمزهای تجریدی ظاهر می‌شود که شاید در یک تحلیل تأویلی و هرمنوتیک (hermeneutic) قابل تفسیر باشد. این رمزهای تجریدی به عنوان علائمی در یک قلمرو زمینی که در عین حال رو به سوی اعلا و آسمان دارد و در هر لحظه می‌تواند وجهی مادی را از دست داده و وجهی سمائی و آسمانی بیابد. بدین ترتیب زیباشناسی از دیدگاه اسلام با همه تعالی جویی خود از مسیرهای ملموس می‌گذرد و فرم زیباشناسانه، فرعی و انتزاعی از محسوس و ماده نیست، بلکه در بطن خود سیر به سوی معنی دارد و این تفاوت عظیمی بین زیباشناسی اسلامی و مسیحی است. در زیباشناسی مسیحی واقعیت‌گریزی و ماده‌ستیزی، به صورت تئوریک و نظری ملحوظ شده که جدای از آن خاستگاه اسلامی زیبایی است که در قرآن کریم و روایات و متون عرفانی ذکر گردیده است. در مجموع می‌توان گفت زیباشناسی مسیحی ناظر به ساحتی آسمانی محض است و زیباشناسی اسلامی ساحت زمین و آسمان را در بر می‌گیرد.

توضیحات

۱. دیونیسوس به نحوی که در دائرةالمعارف بریتانیا آمده، دیونیسوس آرپاگوسی نیز نامیده می‌شود. او در قرن اول میلادی از اعضای دادگاه آتن بود که توسط پولس مقدس به مسیحیت ایمان آورد و از نخستین شهدای مسیحی و اسقف شهر آتن بود. برای اطلاع بیشتر به منبع ذیل مراجعه شود:

Encyclopedia Britannica; Volume 7. p. 464.

۲. آلبرتوس ماگنوس حکیم و مدرس آلمانی، ملقب به استاد کل که اکویناس شاگرد سرشناس اوست، تلاش کرد بین حکمت ارسطو و دین مسیح الفت و توافق ایجاد کند.

۳. توماس اکویناس فیلسوف ایتالیایی و شاگرد ماگنوس است و نبوغ او در تلفیق بین فلسفه ارسطو و دین مسیح می‌باشد. او بزرگترین فیلسوف و ملقب به حکیم آسمانی است که در سالهای ۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ می‌زیسته است.

۴. حدیث نبوی که گفتگویی است بین حضرت داوود (ع) و خداوند درباره چگونگی آفرینش هستی: كُنْتُ كُنْزاً «مخفياً»، أَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ، خَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرَفَ.

منابع و مأخذ

۱. آکادمی علوم شوروی؛ بازتاب کار و طبیعت در هنر و زیبایی، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲. افلاطون؛ مجموعه آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: چاپ گلشن، ۱۳۳۷.
۳. ژیلسون، اتین؛ روح فلسفه قرون وسطی؛ ترجمه: ع. داودی، تهران: مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، چاپ اول.
۴. _____؛ عقل و وحی؛ ترجمه شهرام بازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، چاپ اول.
۵. جنس، ه. و.؛ با تاریخ هنر؛ ترجمه پرویز مرزبان؛ تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، چاپ دوم.
۶. گاردنر، هلن؛ هنر در گذر زمان؛ ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران: نگاه - آگاه، ۱۳۶۵.

7. Coomara Swamy, Ananda; *Traditional Art And Symbolism*; Printed in the United States of America by Princeton University Press, 1977.

8. Marie Card, Gabriel; *Vaticano e Rome Cristiana*; Liberia Editorice Vaticana, 1975.