Archive of SID

آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دورهٔ پانزدهم، شمارهٔ ۲۷، پاییز ـ زمستان ۱۳۹۹
نوع مقاله: علمی ـ پژوهشی (۱۴۱ـ۱۶۶)

نمودهای زیبایی‌شناسی

در اندیشه ابن مسکویه*

□ امین رهبر[۱]
□ اسماعیل بنی‌اردلان[۲]
□ زهرا گلناز منطقی فسایی[۳]

چکیده

نمی‌توان ادعا کرد که ابن مسکویه فیلسوف قرن چهارم هجری، به طور نظام‌مند در آثار خود به موضوعات اساسی زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر پرداخته است. با وجود این، او موضوع تجربه زیبایی‌شناختی و زیبایی را به عنوان یک مسئله در نظر می گیرد و معتقد است که ویژگی‌های اساسی تجربه زیبایی‌شناختی، با وحدت مرتبط هستند. وحدت، ویژگی وجود الهی است و هدف از هماهنگی،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۷ ـ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران (aminrahbar@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشکده فلسفه هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول) (esmaielbaniardalan@gmail.com).
۳. استادیار دانشکده هنر معماری، گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران (gmantegh@gmail.com).

www.SID.ir

Archive of SID

تناسب و ریتم موجود در جهان جسمانی، نزدیک شدن به این وحدت است. از نظر او، زیبایی یک مفهوم عینی است و «زیبا»، در مثلث نفس ـ طبیعت ــ ماده تعیین می‌شود. چیزی که باعث زیبایی یک شیء می‌شود، هماهنگی موجود بین نفسی است که منعکس کننده وجود الهی است با ماده‌ای که قادر به دریافت آن است. زمانی که هنرمند آنچه را که متناسب با نفس است در ماده اعمال می کند، کمال به وجود می آید. کمال همچنین محصول رابطه موجود میان نظریه و عمل است که دو حوزه مکمل به شمار می‌روند. ابن مسکویه در آثار خود به بررسی موسیقی و شعر نیز می‌پردازد. از نظر او، موسیقی نزدیک‌ترین تجربه به دریافت وجود الهی است. تجربه‌ای که از طریق موسیقی کسب می‌شود، نسبت به هنرهای دیگر تأثیر بیشتری بر روح دارد. از نظر او، بین موسیقی و وحدت و نظم کیهانی ارتباط وجود دارد. با وجود این، او فاصله خود را با شعر حفظ می کند؛ زیرا معتقد است که در شعر، ترفندهایی برای برانگیختن نفس به کار می‌رود.

واژگان کلیدی: ابن مسکویه، تجربه زیبایی‌شناختی، زیبایی، هنر.

مقدمه

زیبایی‌شناسی[1] رشته‌ای نسبتاً جدید و در عین حال بسیار کهن است. تاریخ پیدایش اصطلاح زیبایی‌شناسی به میانه قرن هجدهم باز می‌گردد؛ اما نخستین فیلسوفان یونانی در قرن پنجم پیش از میلاد درباره زیبایی تدبر کرده بودند. تولد زیبایی‌شناسی در مقام تفکر فلسفی به معنای وسیع کلمه، با تولد کل فلسفه غرب همزمان است. گزینش نام زیبایی‌شناسی برای شاخه خاص و مستقلی از فلسفه به سال ۱۷۵ میلادی باز می‌گردد که باومگارتن[2] کتاب ***استتیکا***[3] را منتشر کرد (سوانه، ۱۳۹۵: ۱۵).

باومگارتن زیبایی‌شناسی را به معنای «اطلاعات حسی غیر واضح، منطق اطلاعات ملموس، اطلاعات مربوط به زیبا» به کار برده است. موضوع زیبایی امروزه از جنبه‌های متعددی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در آثاری که به بررسی زیبایی‌شناسی پرداخته‌اند،

1. Aesthetics.
2. Alexander Gottlieb Baumgarten.
3. ***Aesthetica***.

www.SID.ir

Archive of SID

مفهوم «زیبا» با ابعاد مختلفی از قبیل انطباق با نوع، کمال، سرزندگی، تناسب، تقارن، هماهنگی و وحدت همراه است. فیلسوفان یا هنرمندان قرون وسطی نیز در مورد مسئله زیبایی‌شناسی مطالعاتی داشته‌اند، اگرچه ممکن است به معنای امروزی آن نبوده باشد. حتی اکثر اوقات، می‌توان آثار خلق‌شده در آن دوره را بر اساس معیارهای امروزی در زمره زیبایی‌شناسی قرار داد. همچنین پژوهش‌های مربوط به زیبایی‌شناسی در قرون وسطی، ارتباط نزدیکی با دیدگاه‌های مذهبی دارند. ابن مسکویه، فیلسوف قرن چهارم هجری نیز پژوهش‌هایی درباره نظریه‌های زیبایی‌شناسی و هنر از قبیل زیبایی، تناسب، ریتم و وحدت انجام داده و آن‌ها را به عنوان مسئله مورد بررسی قرار داده است. منابع فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی قبل از ابن مسکویه، عمدتاً مربوط به افلاطون[1]، ارسطو[2] و نوافلاطون[3]گرایی بود.

افلاطون به دنبال زیبای ایده‌آل بود و اعتقاد بر این است که متافیزیک زیبایی با او آغاز شده است. او معتقد بود که «چیزی است در خویشتن برای خویشتن که همواره می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد و همهٔ چیزهای زیبا بدان‌سبب که از او بهره‌ای می‌برند، زیبا به نظر می‌آیند». در رساله ***ضیافت***، یک جریان از سمت زیبایی جسمانی به زیبایی معنوی و از آنجا نیز به سمت ایده زیبایی مطلق وجود دارد. افلاطون بارها در این مکالمه، زیبایی را نتیجه عشق[4] خوانده است و به گمان او، زیبایی از هر دو سویه زندگی اروس که زایندهٔ عشق شهوانی و عشق راستین است، زاده نمی‌شود (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۷). از نظر افلاطون، ایده خوب و زیبا از والاترین‌ترین و عالی‌ترین ایده‌ها به‌شمار می‌رود. ایده زیبا، شروع و پایانی ندارد، نه زیاد می‌شود و نه کم، بسته به زمان و مکان دستخوش تغییر نمی‌شود، دائماً یک مثال است و تمام چیزهایی که به غیر از او زیبا در نظر گرفته می‌شوند، تنها به اندازه سهمی که از او دارند، زیبا هستند (Platon, 2011: 211). ایده زیبا، در چیزهای غیر از خودش نیز منعکس می‌شود. اما این

1. Plato.
2. Aristotle.
3. Neoplatonism.
4. Eros.

www.SID.ir

Archive of SID

انعکاس، هرگز قادر به انعکاس کامل زیبای اصلی نیست. ایده زیبا، مجموع این زیبایی‌های تک به تک هم نیست. به همین دلیل، آثار خلق‌شده توسط افرادی که به‌عنوان هنرمند توصیف می‌شوند، تنها یک تقلید است. از آنجایی که تقلید نیز نشان‌دهنده دوری از واقعیت و جدایی از اطلاعات واقعی مربوط به شیء منعکس شده است، نسبت به اصل دارای ارزش کمتری است. اثر خلق‌شده توسط هنرمند سایه نیست، بلکه سایه‌ای از سایه است. پس زیبایی در آثار هنری نیز نمی‌تواند تجسم پیدا کند (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۴). از نظر افلاطون، هنرمند تقلیدکار از حقیقت فاصله می‌گیرد و چیزهای صحیح و واقعی را دنبال نمی‌کند. همچنین از نظر او، هنرهای تقلیدی، جوانب منفی را در روح ما برمی‌انگیزند و ذهن را دچار فرسایش می‌کنند. هرچند افلاطون هنرمندان و به ویژه نقاشان و شاعران را به دلیل آثارشان منفی در نظر می‌گیرد، اما این در مورد تمام هنرها صدق نمی‌کند؛ برای مثال، آموزش موسیقی در این مورد یک استثناست. موسیقی، هم دارای ریتم، نظم و تناسب است و هم روح را به مراتب والا می‌برد و تلطیف می‌کند (Platon, 1999: 401). به همین دلیل، موسیقی در دولت افلاطون الزامی است. همچنین افلاطون در دیالوگ ***تیمائوس*** خود به ارتباط بین تناسب و عدم تناسب و زیبایی اشاره می‌کند. از نظر او، چیزی که زیبا در نظر گرفته می‌شود، باید متناسب باشد و تناسب صداها به لحاظ تیزی و نرمی موجب احساس یگانگی در ما می‌شود (بینایی مطلق، ۱۳۹۵: ۲۶). یکی از خطاهای انسان این است که تناسب را در چیزهای کوچک درک می‌کند و در چیزهای بزرگ متوجه آن نمی‌شود. بنابراین در اندیشه افلاطون، زیبایی، هماهنگی، ریتم و تناسب و جاودانگی با هم ارتباط دارند.

ارسطو بر خلاف افلاطون، تقلید در آثار هنرمند را امری منفی نمی‌داند. او حتی در کتاب ***فن شعر*** خود اشاره کرده است که آنچه در زندگی روزمره از آن خوشمان نمی‌آید و به سختی می‌توانیم به آن نگاه کنیم، مانند یک حیوان ترسناک یا یک جسد، پس از آنکه به تصویر کشیده می‌شود، کیفیت متفاوتی به خود می‌گیرد و از نظر ما ارزشمند و زیبا می‌شود. از نظر او، دو عنصر که از بدو تولد در روح انسان وجود دارند، در ظهور انواع هنر نقشی اساسی دارند. این دو عنصر عبارت‌اند از تقلید و خوش آمدن یا همان لذت (Aristoteles, 2008: 24). در حالی که در «زیبایی‌شناسی» افلاطون،

www.SID.ir

Archive of SID

مفهوم زیبایی حائز مقامی ممتاز و برتر است، ارسطو به مفهوم هنر تقدم و برتری می‌دهد (کوکلمانس، ۱۳۹۵: ۴۳).

علاوه بر این، ارسطو به جنبه عینی شیء زیبایی‌شناختی نیز اشاره می‌کند که مستقل از ادراک‌کننده است. اثر هنری، توسط تسلط به کاررفته حین خلق و رنگ‌های دلپذیر آن به عنوان زیبا درک می‌شود. از نظر ارسطو، زیبایی در ابعاد و نظم نهفته است و آنچه که زیبا در نظر گرفته می‌شود، باید نه بزرگ باشد و نه کوچک؛ زیرا شرط زیبایی و جمال، داشتن اندازه معین و نظم است (ارسطو، ۱۳۹۳: ۴۴).

ارسطو معتقد است که مفهوم میمسیس[1] با مفهوم کاتارسیس[2] نیز مرتبط است. براساس این مفهوم، علاوه بر اینکه چیزهای تقلیدشده دقیق‌ترین انعکاس از چیزی هستند که از آن تقلید می‌کنند، با احساس‌هایی مانند ترحم، ترس و... که در مخاطب ایجاد می‌کنند، روح را از افراط‌گرایی‌ها نجات می‌دهند و این هدفِ همه هنرهاست (کوکلمانس، ۱۳۹۵: ۴۵). ارسطو همچنین به مفاهیم میمسیس و کاتارسیس، معانی اخلاقی می‌بخشد و در عین حال، آن‌ها را با حقیقت مرتبط می‌کند. هنر با مفهومی بودن ارتباط ندارد، بلکه با اخلاقی بودن مرتبط است و معیار آن، مزیتی است که روح در ارتباط با عواطف خود به دست می‌آورد. بنابراین از نظر ارسطو، هدف هنر تطهیر روح از هوی و هوس است که یک تطهیر اخلاقی به حساب می‌آید (Badiou, 2010: 30).

پژوهش‌های مرتبط با زیبایی، پس از افلاطون و ارسطو نیز ادامه یافت. قطعاً یکی از فیلسوفانی که در این زمینه می‌توان به او اشاره کرد، فلوطین[3] است که فیلسوف بنیان‌گذار نوافلاطون‌گرایی به حساب می‌آید. فلسفه فلوطین و نئوافلاطونیان چنانچه از نامشان پیداست، بیش و پیش، متأثر از فلسفه افلاطون و در تداوم آن است. البته و همان طور که همه آگاه‌اند، خود فلسفهٔ افلاطون تا حدود زیادی متأثر از تفکرات ایرانی بوده است. دوشن گیمن، ایران‌شناس برجسته فرانسوی در این باره چنین می‌گوید:

1. Mimesis.
2. Catharsis.
3. Plotinus.

www.SID.ir

Archive of SID

«در مورد افلاطون، تماس او با ایران یک امر تقریباً واضح تاریخی است و مسلّم است که آکادمی با نظریه‌های ایران آشنا بوده، این نظریه‌ها رواجی روزافزون داشت» (دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

یکی از فصل‌های کتاب ***تاسوعات*** فلوطین، به زیبایی پرداخته است. یک سلسله مراتب هستی‌شناختی در فلسفه فلوطین به چشم می‌خورد. موجودات با یک ترتیب مشخص از «واحد» ظهور می‌کنند. فلوطین می‌گوید:

«اگر در موجودات به دیدهٔ تأمل بنگریم، به این حقیقت پی می‌بریم که اصل اول اشیاء، الزاماً همان وحدت است... در همه‌جا وحدت است که موجودیت واقعی را پدید می‌آورد. وانگهی این نکته مسلّم است که هر آنچه کثیر است، به اعتبار کثرت، نمی‌تواند بی‌نیاز از غیر باشد... تنها واحد به ذات است که به هیچ چیز نیاز ندارد و خود خویشتن را کفایت می‌کند. تنها یکتاست که مطلق است» (ورنر، ۱۳۸۲: ۲۲۶).

واحد چون بی‌نیاز از غیر است و مطلق است، از هر اندیشه‌ای برتر است؛ زیرا که «کاملاً بسیط است و نه به اندیشه درآید و نه صریحاً» بتوان آن را تعیین و مشخص کرد (Routledge, 2000: 683). «احد» بالاترین و ماده پایین‌ترین سطح را نشان می‌دهند. زیبا چیزی است که به طور مستقیم با روح و احد پیوند دارد و زشت چیزی است که از روح دور است. در اندیشه فلوطین، نخست موجودی که از «احد» صادر می‌شود و رابط اوست با دیگر موجودات، «عقل» است. در تفکر کهن ایرانی نیز چنین است:

«بهمن، نخستین زاده خدا، در طرف راست اهورامزدا می‌نشیند و تقریباً نقش مشاور او را دارد... اندیشه خوب (بهمن) مظهر خرد خداست» (هینلز، ۱۳۸۴: ۷۲).

این زیباست که ارتباط مستقیمی با روح دارد و آنچه از روح دور است، زشت است. از آنجایی که ماده به تنهایی سهم خود را از عقل دریافت نمی‌کند و معمولاً از فرم منظم دور است، زشت است. فلوطین زیبایی را از زیبایی فی‌نفسه زیبایی متمایز می‌کند. زیبایی فی‌نفسه مخصوص به موجودات معنوی است که به واسطه هیچ چیز دیگری زیبا نشده‌اند. از نظر فلوطین، زیبایی در حواس بینایی، شنوایی، سخنوری و موسیقی وجود دارد که تقارن، هماهنگی، ریتم و وحدت را درک می‌کنند. درک و تجربه زیبایی، افراد را از «احد» دور نمی‌کند، بلکه بر خلاف ماده نامنظم، ریتم و نظم

www.SID.ir

Archive of SID

موجود در شیء تجربه‌شده، افراد را به «احد» نزدیک می‌کند (Plotinus, 2006: 217).

پژوهش‌های مربوط به زیبایی در دوره‌های بعدی نیز ادامه یافت. پژوهش‌های زیبایی‌شناسیِ انجام‌شده در قرون وسطی، رابطه نزدیکی با دیدگاه‌های مذهبی دارند. آگوستینوس[1] یکی از افرادی بود که در این دوره، موضوع تحقیق خوبی را در دنیای غرب انجام داد. از نظر او، چیزی که ما را به اشیا جذب می‌کند، زیبایی و جذابیتی است که در آن‌ها وجود دارد. زمانی که این اشیا بررسی می‌شوند، یک کلیت، هماهنگی و آهنگ ایجاد می‌شود و همین موجب زیبایی آن‌ها می‌شود. این نیز ناشی از ارتباطات درست بین اشیاست (Augustinus, 1999: 84). توماس آکویناس[2] نیز مبنای نیکی و زیبایی را یکسان می‌داند و اشاره می‌کند که این دو دارای منشأ یکسان هستند. با وجود این از نظر او، نیکی با اختیار میل[3] و ذهن با اختیار فاعل شناسا[4] ارتباط دارد. از نظر او، میل مستقیماً با امر زیبا سروکار دارد و به دو جنبه عقلی و حسی تقسیم می‌شود (Aquina, 1947: 33). آکویناس همسو با ارسطو مدعی است که امیال در نهایت به واسطه مصادیق عینی آن‌ها مشخص و معین می‌شوند، به طور خاص اشیای محسوس منجر به پدید آمدن میل حسی می‌گردند که لذت حسی را نتیجه می‌دهد و هنگامی که امور و اشیا عقلانی باشند، میل عقلی را پدید می‌آورند و لذت عقلی را نتیجه می‌دهند (Sevier, 2012: 93). آکویناس معتقد است چیزی که زیباست، خوب هم هست. خوب، به عنوان دلیل وجود در نظر گرفته می‌شود. همچنین اگرچه زیبایی با اختیارشناختی مرتبط است، اما آکویناس به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که موجب زیبایی موضوع زیبایی می‌شوند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: کلیت یا کامل بودن، تناسب یا هماهنگی، سرزندگی یا وضوح.

همزمان با جهان غرب، مسائل مربوط به زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر در اندیشه اسلامی نیز مطرح شد. فیلسوفان اسلامی کلاسیک از جمله کندی (وفات ۸۷۳/۲۶۰)، فارابی

1. Augustine.
2. Thomas Aquinas.
3. Appetite.
4. Cognitive.

www.SID.ir

Archive of SID

(وفات ۹۵۰/۳۳۹)، اخوان الصفا، ابن سینا (وفات ۱۰۳۷/۴۲۹)، سخن گفته و زیبایی را به زیبای مطلق نسبت داده‌اند. فارابی در این باره در کتاب ***مبادی آراءِ اهل المدینة الفاضله*** می‌نویسد:

«جمال و بهاء و زینت در هر موجودی به این است که برترین وجود ممکن درباره او اعطا شده باشد و به کمالات ممکن وجودی نائل شود، و چون بیان شد که وجود موجود نخست، برترین موجودات است، بنابراین جمال و زینت وی، هر نوع زیبایی و زینتی را در پرتو خود محو می‌نماید، و همین طور است وضع جمال و بهاء ذاتی او که وجود آن‌ها وجود ذاتی و از راه تعقل اوست ذات خود را» (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۳).

هنر در نزد عرفا و اندیشمندان ایرانی، معنایی فراتر از معنای امروزین آن داشته و در سخن برخی از متفکران ایرانی، معنای هنر با سجایای اخلاقی یکسان گرفته شده است. فردوسی در اشعار خود در ***شاهنامه***، هنر را شجاعت می‌داند و حافظ نیز تقوا و دانش را هنر می‌شمارد:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است
راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

در ادبیات عرفانی نیز هنر به معنای کمال و تقوا و انسانیت است. مولانا در ***مثنوی معنوی*** می‌سراید:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

خواجه عبدالله انصاری نیز در کتاب ***کشف الاسرار***، تزکیه را به هنری پاک‌کننده تعبیر کرده است:

«"وَيُزَكِّيكُمْ" و شما را هنری و پاک می‌کند» (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۰۷/۱).

بنابراین روشن می‌شود که اندیشمندان مسلمان، هنر را به معنای عام کلمه به کار برده و در تفسیر آن از لفظ جمال و حسن با استناد به حدیث نبوی «إنّ الله جمیل ویحبّ الجمال» بهره گرفته‌اند، که این الفاظ با هنر عام ارتباط می‌یابد و ارتباطی مستحکم با اخلاق دارد. اندیشمندان اسلامی اخلاق عالیه انسانی را نیز در شمار زیبایی قرار می‌دهند و معتقدند که زیبایی‌های معقول نیز به مانند زیبایی‌های محسوس و حتی بیشتر از آن‌ها در انسان ایجاد لذت می‌کنند. علامه جعفری در کتاب ***زیبایی و***

www.SID.ir

Archive of SID

هنر از دیدگاه اسلام، علت جدایی زیبایی از اخلاق را در نزد برخی از متفکران غربی ناشی از حس‌گرایی افراطی می‌داند که آن‌ها کوشیده‌اند وجود هر چیز حتی زیبایی را در محسوسات ختم کنند (جعفری، ۱۳۹۴: ۱۸۷)؛ حال آنکه به اعتقاد وی، حقیقت زیبایی امری معقول است.

فیلسوفان مسلمان، موضوعاتی مانند تجربه و نگرش زیبایی‌شناختی، درک ذهنی و حسی، نیکی، تناسب و وحدت را مورد بررسی قرار داده‌اند که از موضوعات اساسی زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر به حساب می‌آیند. همچنین رساله‌هایی در ارتباط با موسیقی که یکی از زیرمجموعه‌های ریاضیات به شمار می‌رود، تألیف کرده‌اند. هیچ یک از فیلسوفان کلاسیک اسلامی، آثاری به جای نگذاشته‌اند که مسائل اساسی زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر را مورد بررسی قرار دهد و صرفاً به این موضوعات بپردازد. زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر عمدتاً در آثار به جای مانده در حوزه‌های فیزیک، متافیزیک و اخلاق و شرح‌های نوشته‌شده در مورد آثار ارسطو به ویژه *فن شعر* مورد بررسی قرار می‌گیرد. هرچند امروزه آثاری به بررسی زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی پرداخته‌اند، اما هنوز به سطح کافی نرسیده‌اند. اغلب پژوهش‌ها در ارتباط با فیلسوفان مشهور انجام می‌شود و سایر فیلسوفان نادیده گرفته می‌شوند. یکی از این فیلسوفان ابن مسکویه است. با وجود آنکه نظرات وی درباره زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر جامع نیست، اما نمی‌توان نقش او را در این زمینه دست‌کم گرفت. هدف از این پژوهش، بررسی دیدگاه‌های او در ارتباط با زیبایی، تجربه زیبایی‌شناختی، معیارهای زیبایی‌شناختی و هنرها، به خصوص موسیقی و شعر است.

تجربه زیبایی‌شناختی در آثار ابن مسکویه

شاید اولین سؤالی که می‌توان پرسید، این باشد: آیا تجربه‌ای وجود دارد که بتوان به عنوان «تجربه زیبایی‌شناختی» در آثار ابن مسکویه به آن اشاره کرد؟

هرچند در آثار ابن مسکویه، درک زیبایی‌شناسی در سطح معاصر وجود ندارد، اما نشان‌دهنده درک زیبایی‌شناسی مخصوص دوره خود است. ابن مسکویه در پاسخ خود به سؤال ابوحیان توحیدی در ارتباط با تأثیر فرم زیبا بر انسان، زیبایی را به عنوان یک

www.SID.ir

Archive of SID

مسئله بررسی می‌کند. در اینجا، ابن مسکویه دو نوع درک از زیبایی را مطرح می‌کند، که یکی از آن‌ها زیبایی عارضی و جزئی و دیگری زیبایی کلی و ذاتی است. زیبایی عارضی و جزئی، فردی است و انسانی که ادعا می‌کند زیبایی را در چنین فردیتی درک کرده است، چیزی را می‌بیند که در واقع با توجه به سلیقه خودش زیباست. از نظر او، این وضعیت بسته به احساسات و رسوم مختلف تغییر می‌کند، لذت‌های مورد نظر مختص همان انسان خاص هستند و هیچ گونه معیار عینی وجود ندارد (İbn Miskeveyh, 2000: 143).

زیبایی دوم که به عنوان زیبایی اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرد، درک زیبایی کلی است. به اعتقاد ابن مسکویه، دلیل اینکه فرم‌ها از نظر افراد زیبا به نظر می‌رسند، ارتباط بین کمال شیء و اجزای شیء است که برای فرد خوشایند است. ابن مسکویه این مسئله را با ارتباط بین نفس ـ طبیعت ـ ماده توضیح می‌دهد. طبیعت حین ظهور شیء زیبا، در ماده دخل و تصرف می‌کند، اما الگویی که طبیعت به عنوان نمونه در نظر می‌گیرد، نفس است. نفس نیز به لحاظ کمال، وحدت و هماهنگی با شیء الهی مرتبط است. ماده نیز بر اساس استعداد و نیروی نگهدارنده درون خود، سهم خود را دریافت می‌کند. اگر برخی از وضعیت‌های موجود در اجزای ماده با کمال ماده در تناقض باشد، نقص به وجود می‌آید و به عنوان زیبایی دیده نمی‌شود. از نظر او، اگر استعداد پذیرفتن کامل چیزی که توسط طبیعت ارائه می‌شود، در ماده وجود داشته باشد و فرم نیز به شکل درست و مناسب ماده را بپرورد، با توجه به تطابق کامل بین طبیعت و روح، زمانی که فرد آن را می‌بیند از آن خشنود خواهد شد (Turan, 2017: 1022).

ابن مسکویه به مثلث نفس ـ طبیعت ـ ماده، هنر را نیز اضافه می‌کند. از نظر او، همان طور که طبیعت از نفس پیروی و الگوبرداری می‌کند، هنر نیز از طبیعت پیروی و الگوبرداری می‌کند. زمانی که هنرمند در ماده دخل و تصرف می‌کند و نمونه (تمثیل) متناسب با طبیعت و به تبع آن نفس را بر روی آن اعمال می‌کند، فرم شیءِ خلق‌شده توسط خود را از طبیعت که ابزار اوست، می‌گیرد. زمانی که هنرمند اثر خود را ارائه می‌دهد، به دلیل درستی آن و تبدیل شدن آن از حالت بالقوه به بالفعل متناسب با شیء فی‌نفسه و طبیعت، احساس خوشحالی، نشاط، غرور و شگفت‌زدگی می‌کند. در چنین

www.SID.ir

Archive of SID

وضعیتی، طبیعت با نفس همراه است؛ زیرا نسبت هنر به طبیعت در تقلید از آن، شبیه نسبت طبیعت به نفس در تقلید از آن است. به این ترتیب، بین این دو برابری ایجاد می‌شود.

به اعتقاد ابن مسکویه، زمانی که شخص درک‌کننده اجسام، فرمی را می‌بیند که با خودش و چیزی که طبیعت ارائه داده است، سازگار است و اعضای آن به لحاظ رنگ، اندازه و ساختار با یکدیگر متناسب هستند، میل به وحدت پیدا می‌کند و دقیقاً در سطح معقول از ماده دور می‌شود و به سمت وحدت هدایت می‌شود، به سمت وحدت می‌رود، نسبت به آن اشتیاق پیدا می‌کند و با آن کامل می‌شود. در نتیجه، هرچند منشأ آن حواس هستند، اما چیزی که آن را به مدارج والا می‌رساند، حواس نیستند، بلکه تنها عقل و خرد است (Ibid.: 1024).

ابن مسکویه در ارتباط با تجربه زیبایی‌شناختی در موسیقی، طبیعت را حذف می‌کند. تجربه حاصل موسیقی بیشتر از سایر هنرها بر نفس اثر می‌گذارد. از نظر او، هرچند تأثیرات طبیعت بیشتر افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما از آنجایی که نفس برخی از افراد، متعالی (عالیة الهمه) و لطیف است، زمان گوش دادن به موسیقی از تأثیرات طبیعت دور می‌شوند. حتی گاهی نفس سرریز می‌شود (فیض)، روح از بدن بیرون می‌آید و در برخی از موارد، حتی ممکن است این تأثیرات شدید، موجب مرگ شود. ابن مسکویه به اشخاصی اشاره می‌کند که حین گوش دادن به موسیقی از هوش رفته و مرده‌اند. از نظر او، دلیل از هوش رفتن افراد حین گوش دادن به موسیقی، انتقال آهنگ الهی به نغمه‌هاست. تا زمانی که نغمه‌های موسیقی ادامه داشته باشد، نفس از تأثیرات طبیعت دور می‌ماند و نفس تا زمانی که نغمه‌های موسیقی متوقف شود، تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

بنابراین، دیدگاه ابن مسکویه در ارتباط با تجربه زیبایی‌شناختی، از سه جنبه مختلف مطرح می‌شود. جنبه اول، بُعدی است که در آن طبیعت در مثلث نفس ـ طبیعت ـ ماده در اولویت است و طبیعت در تعیین نسبت زیبایی‌شناختی بین ماده و نفس تأثیرگذار است. هنرمند در این بُعد، هیچ گونه مداخله و تأثیری ندارد. زیبایی، وحدت و هماهنگی با توجه به الگوی برگرفته از نفس و توانایی ماده مشخص می‌شود. هر چه

www.SID.ir

Archive of SID

محصول به دست‌آمده بیشتر نمایانگر نفس باشد، تأثیر بیشتری بر بیننده خواهد داشت. این تأثیر، تأثیری است که به صورت زیبایی، نقص و زشتی بر روی اشیای درک‌شده و به شکل بصری ظاهر می‌شود (Ibid.: 1026).

در بُعد دوم، هنرمند در مثلث نفس ـ طبیعت ـ ماده، بین طبیعت و ماده قرار می‌گیرد و تأثیرگذارتر است. هنرمند حین اجرای هنر خود در ماده دخل و تصرف می‌کند. خلق زیبایی‌شناختی محصول هنرمند، در درجه اول انعکاسی از فرم‌های طبیعت و به تبع آن نفس است. هر اندازه که هنرمند فرم‌های نفس را در کار خود منعکس و تقلید کند، محصول حاصل دارای زیبایی بیشتری خواهد بود. هنرمند از هنر خود لذت می‌برد، خشنود می‌شود و احساساتی را حس می‌کند که به ندرت حس می‌شوند. زیبایی در اجرای هنر، در هنرمند به حقیقت والاتری می‌رسد که فضیلت است و راه را برای کمال هموار می‌کند. این فضایل، از طریق تعلیم و صناعت به دست می‌آیند و شرایط تحصیل آن‌ها، علم، اراده و در نهایت عادت است (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۴۷).

بُعد بعدی، تجربه زیبایی‌شناختی است که با دوری از تأثیرات طبیعت به دست می‌آید و صرفاً مخصوص موسیقی است. به اعتقاد ابن مسکویه، لذتی که در موسیقی حس می‌شود، نسبت به احساسات دیگر تأثیرگذارتر است و قابل مقایسه با لذت‌های به‌دست‌آمده در عالم الهی است. از نظر او، فردی که قادر به دریافت توانایی الهی به‌عنوان یک استعداد باشد، تحت تأثیر موسیقی از لذت‌های دنیوی فراتر می‌رود. با وجود این، درست بر خلاف آن، برخی از طنین‌ها هم وجود دارد که انسان را به شکل منفی تحت تأثیر قرار می‌دهد، مو به تن انسان راست می‌کند، نفس را مضطرب می‌کند و شخص از شرایط خود خشنود نیست. عدالت در چنین مواقعی برای شخص رعایت نمی‌شود. در واقع عدالت حد وسط بین ظلم و انظلام و محصول همه فضایل است (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۰: ۱۹۸).

هر چقدر هم که در آثار ابن مسکویه، منشأ تجربه زیبایی‌شناختی در عالم الهی باشد، اما ماده نیز در این تجربه دخیل است. در واقع توانایی ماده در گرفتن فرم برگرفته از نفس در شکل‌گیری این تجربه باید کامل باشد. او این مسئله را با مثال شمع توضیح می‌دهد. اگر شمع نتواند فرم را به طور کامل دریافت کند، مثلاً اگر خشک، خیس،

www.SID.ir

Archive of SID

جامد یا ذوب‌شده باشد، از کمال شمع فاصله می‌گیرد و بی‌فایده می‌شود و در آن صورت به سمت زشتی می‌گراید. به همین دلیل، ماده که خود تحت تأثیر است، باید به اندازه کافی تأثیرگذار و بدون نقص باشد (İbn Miskeveyh, 2000: 141).

تا بدین‌جا، به وجود یک تجربه زیبایی‌شناختی در آثار ابن مسکویه اشاره شد. حال باید دید که آیا همه افراد می‌توانند این نوع تجربه را که به عنوان تجربه زیبایی‌شناختی توصیف می‌شود، تجربه کنند یا نیاز به توانایی ذهنی و بلوغ خاصی است؟ ابن مسکویه تأکید می‌کند که انسان‌ها به لحاظ هوش، درک، ادراک وقایع، موفقیت هنری، قدرت بینش و سرعت اندیشه، وقوف بر ظرافت‌های علوم و جنبه‌های آن‌ها متفاوت هستند (ابن‌مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۱۷). او انسان‌ها را به لحاظ توانایی‌های نظری و عملی به چهار گروه تقسیم می‌کند: افراد قوی به لحاظ نظری و عملی، افراد ضعیف به لحاظ نظری و عملی، افراد قوی به لحاظ نظری و ضعیف به لحاظ عملی، افراد ضعیف به لحاظ نظری و قوی به لحاظ عملی (Saruhan, 2010: 134).

هم اجرا و هم درک هنرها در هر دو حوزه نظری و عملی نیازمند توانایی است. داشتن این توانایی نیز نیازمند پیش‌زمینه فرهنگی است. از نظر او، برخی از افراد به دلیل استعدادهای ذاتی خود، توانایی دریافت تأثیرات متعالی را دارند. یکی از اصلی‌ترین دلایل تفاوت‌های ادراکی انسان‌ها، متفاوت بودن مناطق جغرافیایی آن‌هاست. ابن‌مسکویه دیدگاه اقلیم‌ها را که توسط پیشینیان او نیز اتخاذ شده است، دنبال می‌کند. بر اساس این دیدگاه، جهان به هفت اقلیم تقسیم شده است. به لحاظ ادراک ذهنی، مهم‌ترین سطح مربوط به افرادی است که در مناطق میانی، یعنی اقلیم‌های سوم، چهارم و پنجم زندگی می‌کنند. درک افراد ساکن در این مناطق به لحاظ مهارت‌های هنری و توانایی درک از طریق بینش، نسبت به مناطق دیگر بالاتر است. اما این تنها یک اثر فیزیکی جغرافیایی ساده نیست. ابن مسکویه با این تمایز بیان می‌کند که زیرساخت فکری فرهنگی هم در شکل‌گیری هنر تأثیرگذار است. پیش‌زمینه‌های فکری فرهنگی بین نسل‌های مختلف منتقل می‌شود، این انتقال در عین حال تعیین‌کننده کیفیت فعالیت‌های هنری نیز هست (Ross, 2002: 308).

از نظر ابن مسکویه، توانایی درک در انسان‌های مختلف یکسان نیست. هرچند

www.SID.ir

Archive of SID

برخی از جنبه‌های این توانایی به اراده انسان بستگی ندارد، اما انسان همواره قادر به توسعه و تغییر است. ابن مسکویه در اثر خود با عنوان *تهذیب الاخلاق* به طور مکرر بر جنبهٔ در حال تغییر و توسعهٔ انسان تأکید می‌کند. تلاش فردی انسان چه برای توانایی‌های نظری و چه عملی کافی نیست، بلکه نیاز به کمک دولت و نهادها نیز هست. از نظر ابن مسکویه، حاکمان باید به دو شکل از مردم محافظت کنند. اولین محافظت به شکل هدایت آن‌ها به سمت علوم عقلی است و دومین محافظت به شکل هدایت آن‌ها به سمت امور هنری و حسی است. زمانی که حاکم شهر، مردم را تنها به سمت علوم عقلی هدایت می‌کند، هدف به طور کامل محقق نمی‌شود، به همین دلیل نباید جنبه حسی را نادیده گرفت (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۵۲).

بنابراین کمال زیبایی‌شناختی و هنری، سلامت ادراک حسی و عقلی فرد، ارتباط قوی با ادراک الهی و ایجاد رابطه درست با ماده، به سلامت ساختار فرهنگی و جغرافیایی و هدایت صحیح افراد توسط حاکمان بستگی دارد.

ماهیت اساسی تجربه زیبایی‌شناختی: وحدت

می‌توان چنین گفت که ماهیت مشترک درک زیبایی و هنر ظهوریافته در جغرافیای اسلام، جستجوی حقیقت و وحدت است (Burckhardt, 2009: 51). وحدت دارای یک جنبه مشارکتی، تلفیقگر و متحدکننده است، اما در عین حال، مبنای تمایز نیز به حساب می‌آید. تمام رویدادهای هنری منحصر به فرد هستند و نمی‌توانند جای یکدیگر را بگیرند. هر اثر اساساً با وحدت مخصوص به خود از آثار دیگر متمایز می‌شود. وحدت با این جنبه خود، نشان‌دهنده یکی بودن مطلق و تفوق وحدت عالی است (Burckhardt, 2017: 138). ابن مسکویه نیز به دنبال وحدت است. او دلیل زیبا دیدن اشیا را وابسته به هماهنگی، تعادل موجود در رنگ‌ها و اندازه‌ها، آهنگ، اعتدال، هارمونی، ریتم و نظم می‌داند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۴۲). این معیارها برای هر تجربه هنری تفاوت می‌کند. هماهنگ و تعادل و اعتدال با تجربه بصری، هارمونی و ریتم با موسیقی، سختی و نرمی و شدت با صدا، و نظم و وزن نیز با ادبیات ارتباط دارند. تمام این خصوصیاتِ ذکرشده زمانی ظهور می‌کنند که فرم‌ها با مدلی که از آن گرفته شده‌اند، تناسب داشته باشند (همان:

www.SID.ir

Archive of SID

۱۲۰). در واقع باید بین نفس، طبیعت، هنرمند و ماده تناسب وجود داشته باشد. اگر وحدت وجود داشته باشد، نیاز به تناسب نیست. در جایی که وحدت وجود نداشته باشد نیز نیاز به تناسباتی برای دست یافتن به این وحدت است. این تناسبات عبارت‌اند از: تناسب عددی / آریتمتیک، تناسب هندسی، تناسب همنشینی / هارمونیک.

تمام این تناسبات نمایندگان وحدت هستند (همان: ۷۰). وحدت در وجود الهی که سرچشمه هستی است، به طور کامل یافت می‌شود. ابن مسکویه به این موضوع اشاره می‌کند:

> «او واحد مطلق است، که به هیچ شکل و دلیلی، افتراق در او وجود ندارد. او باشکوه‌ترین، بخشنده‌ترین و بافضیلت‌ترین موجودات است. به همین دلیل، کمال و غنای وجود در او یافت می‌شود. در مقابل، آنچه که واحد نیست و در آن کثرت وجود دارد، موجب جدایی، تمایز و تفاوت می‌شود. اگر در این کثرت دلیلی یافت شود که موجودات را از هر جنبه به مقام وحدت برساند، تنها در این صورت سهمی از کمال می‌برد و در عین حال، تناسبی با وحدت دارد» (İbn Miskeveyh, 1964: 12).

بنابراین برای واحد مطلق نمی‌توان کثرتی متصور شد. هر چقدر این تناسب موجود به واحد نزدیک‌تر شود، به همان میزان از آن سهم می‌برد و زیباتر به نظر می‌آید. در نتیجه آن، تناسب با ذات نفس ایجاد می‌شود و لذتِ به وجودآمده افزایش می‌یابد. اما توانایی انسان‌ها در درک این تناسبات متفاوت است. به اعتقاد ابن مسکویه، ادراکات جسمانی به پنج گروه تقسیم می‌شوند: لامسه، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. لامسه و چشایی رایج‌ترین حواس جسمانی، و شنوایی و بینایی کامل‌ترین آن‌ها هستند (Ibid.: 99). لذت تجربه‌شده توسط آن‌ها نیز عالی‌ترین لذت‌های جسمانی است. بنابراین اندام‌های شنوایی و بینایی، مناسب‌ترین اندام‌ها برای درک تناسبات نشان‌دهنده وحدت هستند. ابن مسکویه اندام‌های لامسه را رایج‌ترین اندام‌ها می‌داند. او برای حس لامسه از مفهوم «اتصال» جسمانی و برای سایر حواس از مفهوم «اتحاد» استفاده می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

ابن مسکویه به لزوم وجود وحدت در هنرهای ادبی اشاره می‌کند و معتقد است که شعر و ادبیات، در نگارش باید دارای یک معیار واحد باشند و تا انتها آن را رعایت

www.SID.ir

Archive of SID

کنند. همچنین عناصری که موجب ظهور این هنرها می‌شوند نیز باید در جایگاه خود قرار داشته باشند. ابن مسکویه می‌گوید اگر در هنرهای ادبی نظم ایجاد شود، یعنی اگر واژه‌ای که به لحاظ معنایی مناسب است و بیهوده فضا را اشغال نمی‌کند، در کنار واژه مناسب قرار بگیرد، از نظر مخاطب زیبا به نظر خواهد آمد. به باور او، بهترین گونه ادبیات را باید در اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها جستجو کرد. اندرزها و سخنان معرفت‌آمیز، هنگامی در یادها می‌نشینند که جنبه دراماتیک به خودشان می‌گیرند و نقش وجدان را ایفا می‌کنند تا در جامعه حالت سازش و آمیزگاری داشته باشند و به سبب پیشگیرانه بودن آن، سبب سعادتمندی می‌شوند. در همان حال، اندرزنامه‌ها سازشی صلح‌آمیز میان سرنوشت و کوشش فراهم می‌کنند که در ادبیات کهن ایرانیان نمود پیدا کرده است. اعتبار انسان خردورز منحصر به توصیف‌های نظری نشد، بلکه عنوانی بود که می‌شد به طایفهٔ اهل تدبیر و قلم داد؛ آنان که تحصیل علوم عقلی کرده بودند. خرد از طریق کوشش حکیمان سر برداشت و آن را محصول تعامل دسته‌جمعی پنداشتند (بنی‌اردلان، ۱۳۹۱: ۹۳).

ابن مسکویه تأثیر موسیقی بر نفس را با تناسب هارمونیک که نمایانگر وحدت نیز هست، توضیح می‌دهد. از نظر او، میان موسیقی و اصوات، و نظم جهان و طبیعتی که هم موجودات معنوی و هم طبیعی را در بر می‌گیرد، ارتباطات مهمی وجود دارد. به اعتقاد او، نظم و هماهنگی «فیض پروردگار متعالی» ماست. تنها انسان عاقل برای دستیابی به این نظم الهی که هدف غایی است، تلاش می‌کند. از نظر او، انسان موجودی است که دارای بدن و دست است، اما قصد دارد در نهایت با استفاده از این واسطه‌ها به قدرتی دست یابد که نیازی به استفاده از بدن و دست نداشته باشد. با وجود این، این وضعیت آسانی نیست (İbn Miskeveyh, 2000: 124).

موسیقی در عین حال که از اصوات منظم تشکیل شده است، متشکل از سکوت‌های به هم پیوسته است و سکوت‌ها نیز فضایی برای اندیشه به وجود می‌آورند. ابن مسکویه در جایی که به ارتباط بین موسیقی و کائنات می‌پردازد، بین لذت حقیقی و ناب و سکون ارتباط ایجاد می‌کند. از نظر او، همان طور که حرکت در موجودات طبیعی ارزشمند است، سکون نیز در موجودات الهی دارای ارزش است. عالم الهی سکوت محض است. همان طور که حرکت ماهیت تحول و تغییر است، سکون نیز ماهیت

www.SID.ir

Archive of SID

وجود حقیقی است. با وحدت هارمونیک ناشی از ملودی‌های موسیقایی، نفس به سکون می‌رسد و عالم خرد و عالم کلان با هم یکی می‌شوند (Ibid.: 162).

در نهایت ابن مسکویه اشاره کرده است که «زیبا» با معیارهای عینی تعیین می‌شود و تنها معیار آن نیز وحدت است. وحدت به طور کلی یک معیار انتزاعی است و دستیابی به وحدت حقیقی در عالم فیزیکی دشوار است. برای این کار باید به تناسبات و شاخص‌های وحدت رجوع کرد. تناسبات و شاخص‌ها نیز توسط علوم ریاضی و هندسه به دست می‌آیند و اعداد ابزاری برای دستیابی به وحدت در کثرت هستند.

حوزه عملی و نظری در خلق هنرها و محصول

مفهوم هنرِ مورد استفاده در دوره ابن مسکویه، از معنای امروزی آن کاملاً متفاوت است؛ برای مثال، در کنار حوزه‌هایی از قبیل شعر، معماری، ادبیات و متافیزیک، حوزه‌هایی از قبیل علم اخلاق، منطق، عروض، نحو، خطابت، جنگاوری، سوارکاری و زین‌دوزی نیز هنرهایی هستند که نیازمند مهارت‌های عملی هستند (Ibid. :34).

ابن مسکویه هنرها را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول، هنرهایی که هدف آن‌ها صرفاً علم است و درک واقعیت و یافتن اخلاق توسط آن‌ها امکان‌پذیر است. می‌توان با این هنرها به اعمال نیکو دست یافت. این هنرها، حکمت حقیقی نامیده می‌شوند. گروه دوم مربوط به هنرهایی است که باعث لذت می‌شوند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۶۰). برای ظهور خلاقیت، نیاز به تفکر دقیق است. این هنرها موجب تسهیل امور و پیشروی کارها می‌شوند. در نتیجه، حوزه نظری در یک طرف و حوزه عملی در طرف دیگر قرار دارد. ابن مسکویه به ارتباط بین دانستن و عمل کردن اشاره می‌کند که هر دو، کمال یک انسان به شمار می‌روند. هدف از کمال، رسیدن به خیر مطلق یا وحدت است، خیر در کمّیت مثالش عدد معتدل و مقدار معتدل است (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۳۳). یکی از آن‌ها در جهت دانش و دیگری در جهت اجرا، تنظیم و ترتیب است. کمالی که در جهت دانستن است، در حکم محتوا و کمالی که در جهت عمل کردن است، در حکم فرم است. هیچ یک از این دو کمال بدون دیگری کامل نمی‌شود. دانستن آغاز است و اجرا کامل‌کننده آن است. از نظر او، آغازی که ناقص بماند، ضایع

www.SID.ir

Archive of SID

می‌شود و تکمیلی که آغازی نداشته باشد، ناممکن است (İbn Miskeveyh, 2000: 273). از نظر ابن مسکویه، تناسب بین دو فهم و عمل، کمال والا را موجب می‌شود و باعث می‌شود که محصول زیبا به نظر آید، در نتیجه انسان را به وحدانیت نزدیک می‌کند؛ چرا که هدف که همان رسیدن به وحدانیت است و کمال که نتیجه تناسب فهم و عمل است، در اصل یک چیزند و فقط و فقط به شکل نسبی با هم تفاوت دارند. آنچه که قبل از تبدیل شدن به فعل تنها یک هدف است، پس از تبدیل شدن به فعل، به کمال تبدیل می‌شود؛ برای مثال، اگر معمار خانه را طراحی کند و از عناصر، ترکیبات و مشخصات دیگر آن خانه اطلاع داشته باشد، پس از اتمام کار و تبدیل آن به فعل، کمال والا به وجود می‌آید (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۳۶).

از نظر ابن مسکویه، هنر تنها زمانی کامل می‌شود که تمرین و تجربه در اجرای آن دخیل باشد. اگر در اجرای هنر، تنها به علم و نبوغ توجه شود و توسط تمرین و تجربه مداوم پشتیبانی نشود، نمی‌توان از مهارت در هنر صحبت کرد. از نظر او، هنرمند در عین حال کسی است که در هنر خود ماهر باشد. کمال انسان به معنای درک تمامی نمودها و خصوصیات بی‌شمار شیء مورد نظر نیست؛ زیرا این کار غیر ممکن است. کمال با شناخت تعاریفی که نمودها و ماهیت‌ها را در بر می‌گیرد، حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند هنرها را با جامعیت الهی بشناسد، بلکه تنها می‌تواند جنبه‌های معین و قوانین محدودی را بشناسد که این مهم در اثر تمرین و ممارست به‌دست خواهد آمد (همان).

علاوه بر این موارد، ابن مسکویه به پیروی از ارسطو، به تمایل غایت‌شناختی تمام اشیای موجود اشاره می‌کند. علاوه بر ایجاد ارتباط بین حوزه‌های نظری و عملی در هنر، یک هدف خاص برای محصول نیز وجود دارد؛ برای مثال، شمشیر بیش از هر چیز یک شیء است که با دانش و تکنیک خاصی ساخته شده، یک محصول انسانی است و دارای هدف است. از نظر ابن مسکویه، بهترین و زیباترین شمشیر، شمشیری است که برای کمال در تیزی و برندگی مناسب باشد (همان: ۱۶). هر چه با جوهر ذاتی خود که آن را از سایر موجودات متمایز کند، بیشتر تناسب داشته باشد، به همان نسبت نیز بیشتر به کمال نزدیک است. بنابراین، اگرچه هماهنگی حوزه‌های نظری و عملی

www.SID.ir

Archive of SID

موجب ظهور کمال می‌شود، اما هدف پنهان در طبیعت آن شیء، تعیین‌کننده مسیر منجر به کمال است.

نگاه ابن مسکویه به موسیقی و شعر

موسیقی

در زیبایی‌شناسی اسلامی، دو نظریه اصلی در ارتباط با هنر به طور کلی و موسیقی به طور خاص مطرح شده است. نظریه موسیقی فارابی و ابن سینا از یک طرف، و نظریه موسیقی کندی و اخوان الصفا از طرف دیگر. نظریه فارابی و ابن سینا بر خلاف نظریه دیگر، وابستگی تنگاتنگی با نوافلاطون‌گرایی ندارد و رویکرد آنان را در موسیقی دنبال نکرده‌اند. در نظریه موسیقی کندی و اخوان الصفا نیز موسیقی با نظریه‌های فیثاغورسی، ریتم و دیدگاه سماوی مرتبط است. همچنین در این نظریه، منشأ موسیقی سماوی و موضوع آن عینی است. از نظر اخوان الصفا، موسیقی انعکاسی از عالم بالاست و امکان کمال معنوی را به وجود می‌آورد. از نظر کندی نیز موسیقی نشان‌دهنده آهنگ و نظم است، عناصر جسمانی و معنوی را با هم مرتبط می‌کند و به دلیل این خصوصیت خود، به منظور آرامش معنوی به کار می‌رود (لیمن، ۱۳۹۵: ۱۵۰). از طرف دیگر، فارابی و ابن سینا موسیقی را با توجه به لذتی که ریتم و نظم صدا به انسان می‌دهد، مورد بررسی قرار می‌دهند.

در واقع، کندی و اخوان الصفا به این مسئله اولویت می‌دهند که موسیقی چه چیزی را منعکس می‌کند، در حالی که فارابی و ابن سینا به این مسئله اهمیت می‌دهند که موسیقی برای ما چه کاری انجام می‌دهد. ابن سینا در مقدمه کتاب خود با عنوان ***جوامع علم موسیقی*** به این موضوع اشاره می‌کند:

> «ما در اینجا از شباهت‌های مفروض میان اجرام آسمانی و ذات نفس انسان و محدوده‌های صوتی موسیقایی تعارف و تمجید نخواهیم کرد؛ چرا که این دیدگاه، راه و رسم گروهی است که قادر به ایجاد تمایز میان موضوعات مختلف علوم از یکدیگر نیستند و موارد اساسی و غیر اساسی را از هم متمایز نمی‌دانند و فلسفه آن‌ها کهنه شده است» (ابن سینا، ۱۳۹۳: ۱۵).

www.SID.ir

Archive of SID

رویکرد ابن مسکویه نسبت به موسیقی، به مکتب اخوان الصفا نزدیک است؛ زیرا به اعتقاد اخوان الصفا، هدف موسیقی که یکی از زیرمجموعه‌های ریاضیات است، خواندن ترانه یا نواختن ساز نیست؛ بلکه دستیابی به دانش تناسبات و وحدتِ به وجودآورندهٔ طنین کائنات است (ایرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۷).

ابن مسکویه موسیقی را از سایر هنرها متمایز می‌داند. از نظر او، موسیقی یکی از چهار علمی است که کسانی که با فلسفه سروکار دارند، باید آن را بیاموزند. معادل عربیِ واژه موسیقی «سماع» است. واژه «سماع» در زبان عربی به طور تصادفی به کار نمی‌رود، بلکه هم به معنای گوش دادن و هم شنیدن است و یک تجربه جامع است که در دسته‌بندی معنوی قرار می‌گیرد (لیمن، ۱۳۹۵: ۱۵۴).

ابن مسکویه بین موسیقی و کائنات ارتباط ایجاد می‌کند. هرچند که او موسیقی را در ارتباط با آهنگ الهی مورد بررسی قرار می‌دهد، اما اشاره می‌کند که صداهای شنیده‌شده نیز بر نفس اثر می‌گذارند. از نظر او، انسان در معرض صداهایی مانند گواش‌نواز، نرم و شدید قرار دارد که نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ چرا که نفس هم تأثیرگذار است و هم تأثیرپذیر. نفس و بدن در هم آمیخته شده‌اند و هر کدام بر دیگری تأثیر می‌گذارند؛ وضعیت نفس بر حالت بدن تأثیر می‌گذارد و بدن نیز به همین شکل بر وضعیت نفس تأثیر می‌گذارد. صداهایی که برای نفس خوشایند هستند، صداهای ملایمی هستند که با طبیعت نفس متناسب‌اند. صداهای نامتناسب با طبیعت نفس، صداهایی هستند که دارای تناسب و ریتم نیستند. انسان با شنیدن صداهای بی‌تناسب هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد، اما این تأثیر برای او آزاردهنده است (İbn Miskeveyh, 2000: 24).

ابن مسکویه این تأثیر را با نفسی که تحت تأثیر موسیقی قدرت می‌گیرد، از حوادث طبیعی روی می‌گرداند و به سمت ذهن فعال می‌رود، مقایسه می‌کند و توضیح می‌دهد. در هر دو حالت، نفس در آرامش کامل به سر می‌برد و از وضعیت خود لذت می‌برد. از نظر او، خالق با چشاندن هرچند اندک این لذت‌های والا به نفس توسط موسیقی، به او لطف کرده است. یکی از اهداف این لطف، مقایسه بین نعمت‌های دنیوی و لذت‌های اخروی است.

ابن مسکویه معتقد است که لذت حاصل از موسیقی، از لذت‌های دنیوی دیگر

www.SID.ir

Archive of SID

متفاوت است و به آیه زیر اشاره می‌کند:

«پرهیزکاران در بهشت و در کنار رودها، در مجلس حق در پیشگاه خداوند متعال هستند» (قمر/ ۵۴ـ۵۵).

از نظر او، بین وضعیت ذکرشده در آیه و وضعیتی که با موسیقی حاصل می‌شود، اختلاف مرتبه وجود دارد، اما نزدیک‌ترین لذت به این لذت‌های الهی، لذت حاصل از موسیقی است.

علاوه بر این موارد، از نظر ابن مسکویه اجرای موسیقی موجب برانگیختن نفس از طریق ریتم می‌شود یا صرفاً با اعضای بدن صورت می‌گیرد و یا با ابزاری که این ریتم را از بدن خارج می‌کند. در صورتی که اندام‌های بدن به طور متناسب با هدف به کار نروند و به جای کمال و هدف قرار دادن حس‌ها به دنبال نقصان باشد، موسیقیِ اجراشده نیز زشت و مستهجن خواهد بود (Ibid.: 162). ابن مسکویه با انتقاد از جامعه زمان خود اشاره می‌کند که آن‌ها با موسیقی به دنبال شهوت هستند، شهوت تلقی می‌کنند و باید این عادت خود را ترک نمایند. در مقابل، زمانی که هدف جامعه دستیابی به دانش بر اساس ادراک حسی باشد، از طریق موسیقی به حکمت دست می‌یابد. تناسبات مختلفی ایجاد می‌شوند که نشان‌دهنده وحدت هستند. نفس به پذیرش برخی از این تناسبات نزدیک‌تر است (Ibid.: 163). ابن مسکویه به این جمله از پیشینیان خود اشاره می‌کند که «نفس، متشکل از تناسبات هارمونیک است». ریتم و تناسب، تعیین‌کننده موسیقی خوب هستند. علاوه بر این، موزیسین فقط این اصوات را که موجب کامیابی نفس می‌شوند، در کنار هم قرار می‌دهد و موجبات یک عرفان را برای افراد فراهم می‌کند و در نتیجه لذتی را که حاصل رسیدن به وحدانیت است، موجب می‌شود (Ibid.: 22).

از سوی دیگر، انسان با استفاده از سازها نیز به ملودی‌های موسیقی دست می‌یابد. با کمک این سازهای مورد استفاده توسط انسان، تناسب هارمونیک مشخص‌تر می‌شود. دستیابی به ریتم صحیح با استفاده از این ابزارها، برای انسان تسهیل می‌شود. به اعتقاد او، موزیسین‌ها با استفاده از نمودهای کمّیت دسته‌بندی‌ها، به متعادل‌ترین آن‌ها دست پیدا می‌کنند. اما برخی از ویژگی‌های خاص موسیقی نیز وجود دارند که باید نشان داده

www.SID.ir

Archive of SID

شوند. در واقع «تناسب هارمونیک صحیح» با نمودهای کیفیت و کمّیت ایجاد می‌شود. اما درک کمیت ساده‌تر است. در نتیجه، موزیسین‌ها کیفیت را به لحاظ کمّی نشان می‌دهند (Ibid.: 232).

ابن مسکویه اشاره می‌کند که عود، که یکی از آلات موسیقی آن زمان بوده است، در دستیابی به تناسب هارمونیک تأثیرگذار است؛ زیرا از نظر او، عود با الهام از چهار طبیعت، دارای چهار سیم است و محاسبات دقیقی در آن وجود دارد که ملودی‌ها را از هم مجزا می‌کند. همچنین به اعتقاد این فیلسوف، تمامی ملودی‌های جهان تنها می‌توانند یک تقلید یا نماد باشند (Ibid.: 163).

بنابراین به اعتقاد ابن مسکویه، موسیقی با هنرهای دیگر تفاوت دارد. از نظر او، موسیقی به ذات دارای تناسب است و لذتی که می‌دهد، مانند لذت‌های الهی است، تناسب هارمونیک ایجادشده حین اجرای موسیقی، نشان‌دهنده و نمودی از وحدت است.

شعر

هرچند ابن مسکویه به وفور در آثار خود از شعر استفاده می‌کند، اما تنها به جنبه‌های مثبت شعر اشاره نمی‌کند، بلکه تأثیرات منفی آن را نیز مدّنظر قرار می‌دهد. او شعر را رد نمی‌کند و اشاره می‌کند که باید شعرهای مرتبط با دستیابی به عادات خوب را به کودکان آموزش داد. همچنین اشاره می‌کند که جوانان باید از شعرهای رایج و شعرهایی که موضوع آن‌ها عشق و عاشقی است، دور بمانند و این تفکر را که شاعرانِ چنین اشعاری، افرادی با روح لطیف هستند، کنار بگذارند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۴۶). او همچنین به ترفندهایی که برای تحریک نفس در شعرها به کار می‌روند، اشاره می‌کند. او با مثال زدن امرؤالقیس و نابغه ذبیانی، دو شاعر عرب، توصیه می‌کند که کودکان از اشعار چنین شعرایی دور نگه داشته شوند (همان: ۴۲). ابن مسکویه شعرهایی را که با استفاده از ترفندهایی، انسان را منحرف می‌کنند، یکی از دلایل ایجاد شر در جامعه می‌داند و اشاره می‌کند که به همین دلیل، شعر باید توسط عقل کنترل شود، توسط شرع محدود شود و توسط سیاست جلوی آن گرفته شود. بنابراین از نظر ابن مسکویه،

www.SID.ir

Archive of SID

ارزش زیبایی‌شناختی محصولِ به وجودآمده در شعر، باید با ارزش‌های اخلاقی و اصول توحید مطابقت داشته باشد و ارزش زیبایی‌شناختی باید توسط ارزش اخلاقی تعیین شود. اعتراض‌های افلاطون و ابن مسکویه به شعر، بر پایه استدلال‌های مختلفی انجام شده است. دلیل اعتراض افلاطون به شعر این بوده است که مانند ریاضی با آن ارتباط برقرار نکرده و از آن استنباطی نکرده است (بدیو، ۱۳۹۸: ۱۴)؛ اما اعتراض ابن مسکویه تماماً بر دلایل اخلاقی استوار است.

نتیجه‌گیری

ابن مسکویه مسئله تجربه زیبایی‌شناختی و زیبایی را که امروزه در صدر مباحثات مربوط به زیبایی‌شناسی قرار دارد، بررسی کرده و به عنوان یک مسئله به آن پرداخته است. او مسئله زیبایی را با رابطه‌ای که بین نفس و ماده در نظر می‌گرفت، توضیح داده است. همچنین به ماهیت دوگانه ادراک زیبایی یعنی زیبایی مادی و زیبایی معنوی اشاره می‌کند. معنوی بودن و الهی بودن به تنهایی تعیین‌کننده زیبایی نیست، توانایی دریافت ماده نیز زیبایی را تعیین می‌کند. زیبایی مادی و معنوی را نمی‌توان با مرزهای دقیق از هم جدا نمود. هماهنگی بین این دو حوزه، تعیین‌کننده زیبایی است.

ابن مسکویه نه تنها به ویژگی‌های سوژهٔ ادراک‌کننده زیبایی، بلکه به ماهیت عناصری که ابژه را زیبا می‌کنند نیز اشاره کرده و معیارهایی در این رابطه ارائه نموده است. اساسی‌ترین معیار، وحدت است. وحدت ویژگی عالم الهی است و در عالم طبیعت نیز به تناسبات نمایانگر آن رجوع می‌شود. تناسبات نمایانگر وحدت، تعیین‌کننده زیبایی در جهان طبیعی هستند؛ زیرا به همان میزان که شیء توسط تناسبات، وحدت را نشان دهد، زیبایی آن نیز بیشتر می‌شود. اگرچه تأکید ابن مسکویه بر واحد و وحدت، نمودی از آموزه توحید اسلام است، اما به نظر می‌رسد منعکس‌کننده تأثیرات نوافلاطون‌گرایی نیز هست.

ابن مسکویه با اشاره به لزوم ایجاد ارتباط بین عناصر نظری و عملی در ظهور هنر اشاره می‌کند که وجود هر یک از این دو عنصر به تنهایی، برای دستیابی به هدف مورد نظر کافی نخواهد بود. شیء موضوع زیبایی‌شناسی، حاصل هر دو حوزه نظری و

www.SID.ir

Archive of SID

عملی است که تکمیل‌کننده یکدیگرند و در عین حال هدفمند نیز هستند. هدفمندی هم به آگاهی الهی و هم به آگاهی فرد اشاره دارد.

هرچند ابن مسکویه به تأثیرات مثبت شعر اشاره می‌کند و در آثار خود به وفور از شعر استفاده می‌کند، اما در عین حال اشاره کرده است شعری که به موضوع دنیای حسی می‌پردازد، می‌تواند موجب انحراف انسان‌ها به سمت شهوت شود. او به لحاظ موسیقی با اخوان الصفا هم‌راستاست. دیدگاه ابن مسکویه در ارتباط با موسیقی، با نظریه‌های فیثاغورث مبنی بر اینکه جهان در یک هماهنگی کامل موسیقایی قرار دارد، مطابقت دارد.

www.SID.ir

Archive of SID

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *جوامع علم موسیقی از ریاضیات شفاء بوعلی سینا*، برگردان سید عبدالله انوار، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۹۳ ش.

۲. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ترجمه صلاح‌الدین سلجوقی، تهران، عرفان (ح ن بین‌الملل)، ۱۳۹۴ ش.

۳. همو، *رسالة الشیخ ابی‌علی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه الی علی بن محمد ابی حیان الصوفی فی ماهیة العدل*، ضمیمه نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، تهران، جهان معاصر، ۱۳۷۰ ش.

۴. احمدی، بابک، *حقیقت و زیبایی*، چاپ یازدهم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.

۵. ارسطو، *فن شعر*، ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.

۶. ایرانی، اکبر، «رساله موسیقی از رسائل اخوان الصفا»، *فصلنامه هنر*، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۴ ش.

۷. بدیو، آلن، *کتابچه پاد زیبایی‌شناسی*، ترجمه علی معصومی، تهران، نگاه، ۱۳۹۸ ش.

۸. بنی‌اردلان، اسماعیل، *مجال آه؛ مجموعه مقالات*، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۱ ش.

۹. بینایی مطلق، سعید، *هنر در نزد افلاطون؛ فلسفه و حکمت ۱*، چاپ چهارم، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۵ش.

۱۰. جعفری، محمدتقی، *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۴ ش.

۱۱. حلبی، علی‌اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی، از آغاز اسلام تا امروز*، تهران، زوار، ۱۳۷۶ ش.

۱۲. دوشن گیمن، ژاک، *اورمزد و اهریمن؛ ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، چاپ دوم، تهران، فرزان روز؛ ۱۳۸۵ ش.

۱۳. سوانه، پیر، *مبانی زیباشناسی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، چاپ چهارم، تهران، ماهی، ۱۳۹۵ ش.

۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، ترجمه جعفر سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.

۱۵. کوکلمانس، یوزف ی.، *هَیدِگر و هنر*، ترجمه محمدجواد صافیان، چاپ سوم، اصفهان، پرسش آبان، ۱۳۹۵ ش.

۱۶. لیمن، اولیور، *درآمدی بر زیباشناسی اسلامی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، ماهی، ۱۳۹۵ ش.

۱۷. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدّة الابرار؛ معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

۱۸. ورنر، شارل، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.

۱۹. هینلز، جان، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ نهم، تهران، چشمه، ۱۳۸۴ ش.

20. Aquinas, Thomas, ***Summa Theologica***, Translated by: Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger, 1947.

21. Aristoteles, ***Poetika***, Samih Rifat (trc), İstanbul, Can Yayınları, 2008.

22. Augustinus, Saint, ***İtiraflar***, Dominik Pamir (trc), İstanbul, Kaknus Yay, 1999.

23. Badiou, Alain, ***Başka Bir Estetik; Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz***, Aziz Ufuk kılıc (trc), İstanbul, Metis, 2010.

www.SID.ir

Archive of SID

24. Burckhardt, Titus, ***Art of Islam, Language and Meaning***, Commemorative Edition, Indiana, World Wisdom, 2012.
25. Id., ***Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat***, Tahir Uluç (trc), İstanbul, İnsan Yay, 2017.
26. İbn Miskeveyh, ***An unpublished treatise of Miskawaih on justice; Or, Risāla fī māhiyat al-'adl li Miskawaih***, M. Khan (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1964.
27. Id., ***el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl***, Ahmet Emîn, Seyyid Ahmed Şaqr (ed.), Franfurt, İnstitute for The History of Arabic islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, 2000.
28. Platon, ***Devlet***. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz (trc), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
29. Id., ***Şölen***, Sabahattin Eyüpoğlu, Azra Erhat (trc), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay, 2011.
30. Plotinus, ***Dokuzluklar I***, Zeki Ozcan (trc), İstanbul, Alfa Aktuel Yay, 2006.
31. Ross, David, ***Aristoteles***, Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu (trc), İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2002.
32. Routledge, ***Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy***, Edward Craig (ed.), London & New York, Taylor and Francis Group, 2000.
33. Saruhan, Müfit Selim, ***İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan***, Ankara, Yayınevi Yay, 2010.
34. Sevier, Christopher Scott, ***Thomas Aquinas on the Nature and Experience of Beauty***, 2012, Available at: <https://escholarship.org/uc/item/7d25w3x9>.
35. Turan, Ramazan, "İbn Miskeveyh'de Estetiğin Tezâhürleri - The Reflection of Aesthetics in the Thought of Ibn Miskawayh", ***Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal***, Vol. 21(2), December 2017.

www.SID.ir