

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۷، تابستان ۱۳۸۳
شماره مسلسل ۱۹۱

زیبایی طبیعی نزد هگل*

دکتر محمد جواد صافیان**

Email: safian@ltr.vi.ac.ir

چکیده:

هگل زیبایی را تجلی معقول یا صورت عقلی در امر محسوس می‌داند. زیبایی در دو ساحت طبیعت و هنر متجلی می‌شود و این هر دو ساحت واجد وجهی محسوس می‌باشند. اما خود زیبایی امری محسوس نیست بلکه صورتی است معقول. زیبایی تنها برای دیگری یعنی برای ما یعنی برای ذهنی که زیبایی را درمی‌یابد، خلق شده است. به عبارت دیگر زیبایی شیء زیبا در حس آشکار نمی‌شود بلکه در ملاحظه وحدت اجزاء و اعضای امر زیبا آشکار می‌شود و این نیز با تفکر امکان‌پذیر خواهد بود. زیبایی طبیعت در سه مرتبه مورد ادراک ما قرار می‌گیرد: مرتبه اول مواجهه با زیبایی طبیعی است تنها به صورت هماهنگی درونی در محصولات عینی (مثل بلور طبیعی). در مرتبه دوم زیبایی طبیعی را به عنوان زندگی درونی همراه با تمایزهای ماهوی آن ملاحظه می‌کنیم. در مرتبه سوم زیبایی را در من خودآگاه ادراک می‌کنیم. زیبایی طبیعت ناقص است؛ زیرا واقعیت خارجی حداکثر دارای وجود درونی نامتعیین و انتزاعی است و برخلاف نفس، وجود آن درونی نیست. به عبارت دیگر زیبایی طبیعت انتزاعی است نه انضمامی. هگل زیبایی انتزاعی را از سه جنبه مورد بررسی قرار می‌دهد: اول از حیث صورت؛ دوم از حیث وحدت انتزاعی ماده حسی و سوم از جنبه محدودیت وجود فردی بی واسطه.

واژه‌های کلیدی: زیبایی، صورت عقلی، زیبایی انتزاعی، زیبایی انضمامی، هماهنگی، مطابقت

با قانون، قاعده‌مندی، زیبایی طبیعی

مقدمه

* - تاریخ وصول ۸۲/۹/۱۸ تأیید نهایی ۸۳/۵/۷

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

در زبان روزمره از زیبایی طبیعت فراوان سخن می‌گوییم. همواره با غروب خورشید، شب پر ستاره کویر، دشتهای وسیع و آبشارهای بلند و چمنزاران سرسبز، یا بسیاری از پرندگان، حیوانات وحشی و اهلی و نیز صورت بعضی آدمیان را زیبا می‌خوانیم. با اینکه طبیعت، قلمرو امر محسوس است آیا خود زیبایی را نیز می‌توان محسوس خواند؟ البته خود زیبایی امری محسوس نیست؛ زیرا محسوس به معنای دقیق کلمه امری است که با حسی از حواس قابل ادراک است. هگل این مطلب را در بخش اول «درسگفتارهای زیبایی‌شناسی» به تفصیل بیان می‌کند و نشان می‌دهد که زیبایی ایده است و ایده شامل وحدتی از صورت عقلی با وجود واقعی آن است و این وحدت در امر زیبا بی‌واسطه در امر محسوس و پدیدار واقعی حاضر است (Hegel, 1998. pp. 106-115). هگل که قایل به سیر دیالکتیکی ایده در سراسر هستی است یا به عبارت دیگر، سراسر هستی را عبارت از همین سیر دیالکتیکی ایده (مطلق یا روان مطلق) می‌داند، پایین‌ترین مرتبه زیبایی را نیز زیبایی طبیعی می‌شمارد. زیبایی به عنوان ایده اول بار در طبیعت ظهور می‌کند ولی زیبایی در طبیعت واجد مراتبی است که هگل در فصل دوم از جلد اول کتاب «درسگفتارهای زیبایی‌شناسی» بدان می‌پردازد (Ibid. pp. 116-152).

پایین‌ترین مرتبه تحقق ایده، ظهور آن است در طبیعت بی‌جان. طبیعت بی‌جان البته دارای مراتب متعددی است که از ناقص‌تر شروع می‌شود تا به کامل‌ترین مرتبه می‌رسد. در مرتبه اول صورت عقلی (begrift=concept) که همان تحقق بیرونی ایده است، در موجودات عینی یا ابژکتیو ظهور می‌کند ولی در این حالت دارای وحدت سوژکتیو نیست، بلکه به صورت بی‌روح در عالم محسوس عیان می‌شود. این مرتبه، مرتبه اجسام صرف است که تابع قوانین مکانیک هستند، مانند فلزات. هگل این اجسام را اجسام انتزاعی (abstract) می‌خواند زیرا اجزای آنها دارای وجود مستقل نیستند و هر جزیی واجد خصوصیات کل است و بدین جهت چنین اجسامی فی‌نفسه ناقص‌اند (Ibid. p. 116). مرتبه دوم مرتبه اشیا عالی‌تر است که بیانگر تمایزهای صورت عقلی است به نحوی که هر یک از این اشیا، واجد وجودی مستقل است ولی در نظامی واحد گرد آمده‌اند و به‌واسطه جایگاه خاص خویش چنان‌اند که هستند مانند منظومه شمسی، عینیت به معنای درست کلمه در این مرتبه ظاهر می‌شود (Ibid. p. 117).

صورت عقلی گرچه در این مرتبه ظهوری دارد بدان قانع نیست و می‌خواهد از آن بر شود. مرتبه سوم نمود طبیعی صرف صورت عقلی، وجود خارجی ایده است؛ یعنی ایده در صورت طبیعی به عنوان زندگی. ایده به معنای دقیق کلمه تنها در ارگانیسم زنده قابلیت پیدا می‌کند؛ زیرا در زندگی اولاً تمایزهای صورت عقلی به عنوان امر واقعی تحقق دارد و ثانیاً در زندگی سوژکتیویته ایده‌آل، صورت عقلی واقعیت را تابع خود می‌کند. یعنی واقعیت در زندگی تبدیل می‌شود به صورت عقلی که خود امری است سوژکتیو یا نفسانی نه امری صرفاً ابژکتیو یا خارجی. علاوه بر این در زندگی، روح به عنوان نمود ایجابی صورت عقلی از حیث جسمانی بودن؛ یعنی به عنوان صورت نا متناهی که می‌تواند خود را حفظ کند، به مثابه صورت وجود دارد.

بنابراین در زندگی، نفس و بدن دارای وحدت هستند و به جهت این وحدت است که زندگی اولین نمود ایده در طبیعت می‌شود.

صورت عقلی در اعضای ارگانیسم زنده، تعینات خویش را در خارج متحقق می‌کند. وحدت ایده‌آل این تعینات، همان روح است. روح وحدت جوهری و کلیت همه جا ساری است که در عین حال عبارت از نسبتی ساده با خود و خودآگاهی سوژکتیو است (Ibid. p. 119).

چون زندگی در طبیعت ارگانیک متضمن تفاوت بین وجود واقعی اعضا و نفس است، موجود زنده، نسبت به خود واجد گونه‌ای علم و آگاهی است. روح، تمامیت صورت عقلی به عنوان وحدت ایده‌آل سوژکتیو است و جسم، تنسيق یافته همین تمامیت است که از طریق حس به صورت مجزا تصور می‌شود. در حالی که روح و جسم در موجود زنده با یکدیگر وحدت دارند، موجود زنده حاوی تناقض است و اساساً قدرت زندگی و امکان روح مبتنی بر تناقض و استمرار آن و غلبه بر آن است. تناقض بین وحدت ایده‌آل و کثرت اعضا، شکل‌دهنده جریان دایمی زندگی است و زندگی تنها در چنین جریانی وجود دارد، اما نشانه‌های ایده زندگی در موجودات زنده چیست؟ نشانه‌های زندگی عبارت‌اند از: جریان مستمر درونی ایده‌آل شدن که نفس خود را در آن آشکار می‌کند؛ نه امری ثابت و سرسخت. و نیز خود شکل‌دهی دایمی از درون که در آن، موجود زنده وحدتی سوژکتیو با خویش می‌یابد و غایتی فی‌نفسه دارد که خود را در حرکتی طبیعی و آزاد نشان می‌دهد. صدای آزاد حیوانات یکی از نشانه‌های عالی حیات و

سوپرکتیویتهٔ نفسانی است ولی بارزترین نشانهٔ فعالیت ایده‌آل به نظر هگل این است که فرد زنده، خود را از بقیهٔ واقعیت جدا می‌کند؛ آنها را بکار می‌برد؛ با خوردن آنها را شبیه به خود می‌کند و توسط آنچه در مقابل اوست دائماً خود را به عنوان یک فرد بازسازی می‌کند. در موجود زنده، نفس (soul) خود را به مثابهٔ ایده‌آل می‌نماید؛ زیرا در واقعیت صرفاً خارجی بدن تنزل می‌کند و بنابراین خود را در بدن به طور عینی نشان می‌دهد. زندگی در طبیعت که مرتبه‌ای از ظهور ایده است، زیباست؛ زیرا ایده به عنوان زندگی دارای فعلیت مناسب و بی‌واسطه است (Ibid. p. 123). با این حال، به جهت این بی‌واسطگی صرفاً حسی، زیبایی زندهٔ طبیعت - نه برای خویش و نه بیرون از خویش - به عنوان زیبا و برای نمودی زیبا خلق نشده است. زیبایی طبیعت تنها برای دیگری یعنی برای ما، برای ذهنی که زیبایی را درمی‌یابد، خلق شده است (۱). حال این پرسش مطرح می‌شود که به چه طریق و به چه معنا زندگی در عین وجود خارجی بی‌واسطه‌اش به مثابهٔ امر زیبا ظاهر می‌شود؟ اولاً ادراک حسی امیال و ارضای نیازها و حرکات غریزی آنها زندگی حیوانی را به عنوان امری زیبا در طبیعت به ما نشان نمی‌دهند. از طرف دیگر ملاحظهٔ عقلی هدفمندی ارگانیسم نیز آن را به عنوان امر زیبا به ما نمی‌نمایاند؛ زیرا زیبایی در پدیدار منفرد ساکن نیز که دارای این خصوصیات نیست، ملاحظه می‌شود. زیبایی را فقط می‌توان به شکل نسبت داد؛ زیرا تنها شکل یا صورت است که نمود خارجی دارد و زندگی را می‌توان از طریق حس در آن ملاحظه کرد. زیبایی در واقعیتی که صورت عقلی در آن ظهور می‌کند، قابل ملاحظه است و این واقعیت شکل خارجی ارگانیسم است که برای ما به عنوان امر خارجی ظاهر می‌شود. در اینجا کثرت واقعی اعضا، در تمامیت نفسانی شکل به عنوان امری صرفاً ظاهری وضع می‌شود ولی ارگانیسم نباید وجودش به این کثرات وابسته باشد بلکه باید به عنوان امری واحد که واجد اجزای متفاوت ولی هماهنگ است، ظهور کند. هگل این خصوصیات را برای اجزای ارگانیسم برمی‌شمارد؛ اولاً اجزا نباید چونان وسایلی برای غایتی خاص و در خدمت آن ظاهر شوند. ثانیاً اجزا باید در نظر ما تصادفی بنمایند، یعنی هیچ کدام به دلیل آنکه دیگری دارای شکل خاصی است، بدان شکل که هست نباشد (بر خلاف پنجره‌ها در یک ساختمان)؛ ثالثاً اجزا باید در عین استقلال دارای ارتباط درونی باشند.

اگرچه این وحدت ممکن است انتزاعی یا خارجی صرف نباشد باید ظهور بیرونی داشته باشد، هرچند به جهت آنکه روحانی است نمی‌تواند به طور محض طبیعی و مکانمند باقی بماند. بنابراین هنگامی که به موجودی توجه می‌کنیم و آن را زیبا می‌یابیم، زیبایی آن در ادراک حسی بر ما آشکار نمی‌شود بلکه در ملاحظهٔ سوپزکتیویتی آشکار می‌شود (۲). زیبایی شیء طبیعی زنده به واسطهٔ وحدت اجزا و اعضای آن حاصل می‌شود ولی این امر تنها با تفکر امکان پذیر خواهد بود؛ زیرا در طبیعت، نفس - بماهی - قابل مشاهده نیست؛ چون که هنوز از وحدت سوپزکتیو خود در عین ایده‌آل بودن آگاه نیست. در ملاحظهٔ حسی زیبایی در طبیعت، ادراکی حسی از صور طبیعی حاصل می‌کنیم که از طرفی ادراکی بی‌واسطه است و از طرف دیگر حاوی معنا، تفکر و طرح کلی شیء است. علاوه بر این حس از یک طرف با جنبهٔ خارجی بی‌واسطهٔ موجود مرتبط است و از طرف دیگر با ماهیت درونی آن در ملاحظهٔ حسی. این دو معنا هر دو با هم است؛ یعنی هر دو جنبهٔ متضاد را واجد است. فی‌المثل در ارگانیسم حیوانات مشاهدهٔ حسی، نوعی نظم عقلی درونی را می‌یابد که اگرچه در مرحلهٔ اول تصادفی به نظر می‌رسد ولی دارای مطابقتی با صورت عقلی (Concept) است.

هگل از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیرد که طبیعت از آن جهت که صورت عقلی انضمامی و ایده را بر حس می‌نمایاند، زیبا نامیده می‌شود؛ زیرا وقتی ما به صورتهای طبیعی می‌نگریم که مطابق با صورت عقلی هستند، چنین مطابقتی از پیش خبر داده می‌شود و وقتی آنها را با حواس خویش می‌آزماییم ضرورت بیرونی و هماهنگی نظم کلی آنها بر حواس آشکار می‌شود. ادراک حسی طبیعت به مثابهٔ امر زیبا از این پیش آگاهی صورت عقلی فراتر نمی‌رود؛ اما نتیجه این می‌شود که چنین ادراکی از طبیعت صرفاً نامعین و انتزاعی باقی می‌ماند (Hegel. 1998. p. 130).

به نظر هگل زیبایی طبیعت در سه مرتبه مورد ادراک ما قرار می‌گیرد: مرتبهٔ اول مواجهه با زیبایی طبیعی است تنها به صورت هماهنگی درونی در محصولات طبیعی عینی که در آنها ماده و صورت دارای این همانی می‌باشند؛ یعنی صورت در ماده که به مثابهٔ ماهیت حقیقی و نیروی شکل دهنده است قرار دارد. این امر ویژگی عام زیبایی را در این مرحله فراهم می‌کند (مثل بلور طبیعی که با شکل منظم و باقاعده‌اش ما را به شگفت می‌آورد).

در مرتبه دوم زیبایی طبیعی را به عنوان زندگی درونی همراه با تمایزهای ماهوی آن ملاحظه می‌کنیم. در پرتو ایده خویش از زندگی، مفهوم درست زندگی و انواع متعارف نموده‌های مطابق با آن را می‌یابیم که بر اساس آنها حیوانات را زیبا یا زشت می‌شماریم. مرتبه سوم و عالی‌تر، ملاحظه زیبایی است در من خودآگاه. زیرا زندگی حیوانی اگرچه نشان دهنده نفس است ولی کاملاً به کیفیاتی خاص منحصر و محدود است؛ سپهر وجود آن محدود و علایش منحصر به نیازهای جسمی و جنسی است. زندگی نفسانی حیوان چه از لحاظ درون و چه از لحاظ آنچه در شکل بیرونی ظهور می‌کند فقیر، انتزاعی و بی‌ارزش است. علاوه بر این درونی بودن آن نیز به عنوان درونی ظهور نمی‌یابد. نفس حیوان چونان وحدتی ایده‌آل نزد خود حاضر نیست، بلکه تنها من خود آگاه ایده‌آل بسیطی است که خود را به عنوان ایده‌آل بسیط واحد می‌شناسد و بنابراین به خویش واقعیتی می‌دهد که صرفاً خارجی، حسی و جسمانی نیست، بلکه خودش به نوعی ایده‌آل است. تنها از من خودآگاه، واقعیت واجد صورت عقلی است. صورت عقلی در برابر خویش حاضر است و خود متعلق شناسایی خویش است و در این متعلق با خود مواجه می‌شود. اما زندگی حیوانی تنها به طور ضمنی واجد وحدت است؛ وحدتی که در آن واقعیتی به عنوان امر جسمانی واجد صورتی متفاوت از وحدت ایده‌آل نفس است. در حالی که من خود آگاه دارای وحدتی صریح است؛ وحدتی که جنبه‌هایی از آن دارای عنصر ایده‌آل بودن است.

زیبایی طبیعی ناقص است؛ زیرا وجود درونی واقعیت خارجی، نامعین و انتزاعی است و برخلاف نفس، وجود درونی آن انضمامی نیست؛ لذا درونی بودن آن در صورتی ایده‌آل و با محتوای ایده‌آل متناسب با خویش به صورت صریح پدیدار نمی‌گردد. بنابراین وحدت ماده و صورت در واقعیت خارجی وحدتی انتزاعی است و در مقابل، وحدت انضمامی هنگامی حاصل می‌شود که از طرفی نفسی - فی‌نفسه و ل‌نفسه - پر از محتوا داشته باشیم و از طرف دیگر واقعیت خارجی از این درونی بودن اشباع شده باشد، در این صورت، شکل خارجی تجلی‌گاه درون می‌شود. اما زیبایی در مرتبه طبیعت هنوز دارای چنین وحدتی نیست، بلکه این وحدت را به عنوان امری ایده‌آل پیش روی خود طرح می‌افکند. بنابراین وحدت انضمامی هنوز در شکل خارجی وارد نشده و صورتی انتزاعی دارد.

در واقعیت خارجی صورت عقلی به عنوان صورتی درونی ظاهر نمی‌شود، بلکه به مثابه ایده‌آلیت Ideality و تعینی که در خارج مسلط است ظاهر می‌گردد (Ibid. p. 129). بدین ترتیب زیبایی طبیعت، زیبایی انتزاعی است نه انضمامی. هگل زیبایی انتزاعی را از سه جنبه قابل بررسی می‌داند (Ibid. p. 133): اول از حیث صورت؛ دوم از حیث وحدت انتزاعی ماده حسی و سوم از جنبه محدودیت وجود فردی بی‌واسطه.

۱- زیبایی صورت انتزاعی

صورت زیبایی طبیعی، صورتی انتزاعی است و لذا از یک طرف متعین و محدود است و از طرف دیگر واجد وحدت و نسبت انتزاعی با خویش است. صورت زیبایی طبیعی کثرت بیرونی را مطابق با تعین وحدت خویش منظم می‌کند ولی نظم آن نظمی درونی که حاکی از وجود نفس باشد نیست بلکه نظمی است بیرونی که از بیرون بر آن تحمیل شده است. قوام این‌گونه صورت بر قاعده‌مندی (regularity) و تقارن (symmetry)، مطابقت با قانون و نهایتاً هماهنگی است (Ibid. p. 134).

الف) قاعده‌مندی و تقارن

قاعده‌مندی به طور کلی به یکسانی در امر خارجی اطلاق می‌شود؛ به عبارت دقیق‌تر قاعده‌مندی تکرار صورت خاصی است که وحدت معینی را به صورت اشیا می‌دهد. چنین وحدتی به جهت آنکه ذاتاً انتزاعی است از تمامیت صورت عقلی مجزاست و در نتیجه زیبایی‌اش متعلق به فهم انتزاعی است. قاعده‌مندی را در اشکال هندسی مانند مکعب و خطوط به خوبی ملاحظه می‌کنیم. قاعده‌مندی مفهومی انتزاعی است که به فاهمه درمی‌آید. تقارن با قاعده‌مندی مرتبط است زیرا صورت نمی‌تواند در حالت یکنواختی انتزاعی باقی بماند. تقارن در صورتی یافت می‌شود که در عین آنکه به طور انتزاعی یکنواخت و یکدست است، به سادگی خود را تکرار نکند، بلکه با صورت دیگری از همان نوع آورده شود که وقتی بنفسه ملاحظه می‌شود، ثابت و معین و همان است اما وقتی با دیگری مقایسه می‌شود با آن متفاوت است. تقارن مستلزم تفاوت در اندازه، وضع، شکل، رنگ، صدا و خصوصیات دیگر است اما این خصوصیات باید به روش متحدالشکل (uniform) به هم آمیزد. قاعده‌مندی و تقارن اساساً به تعینات اندازه و همشکلی و ترتیب آنها در اشیا بی‌شکلی که غیر مشابه هستند، محدود می‌شود. در موجودات

ارگانیک(زنده) نیز همانند موجودات غیر ارگانیک تقارن و قاعده‌مندی را ملاحظه می‌کنیم، مانند تقارن در اجزای صورت انسان.

نکته مهمی که هگل در اینجا می‌افزاید، این است که تقارن و قاعده‌مندی به جنبه خارجی شیء مربوط است و حیات سوپژکتیو و نفسانی را آشکار نمی‌کند. واقعیت خارجی (که تقارن و قاعده‌مندی در آن ظهور می‌یابد) با وحدت خارجی انتزاعی مقید می‌شود. اما در زندگی نفسانی (ensouled) و بالاتر از آن در عالم آزاد روح، قاعده‌مندی صرف در جنب وحدت سوپژکتیو موجود زنده کاهش می‌یابد. البته طبیعت به طور کلی برخلاف روح، خارجی و بیرونی است و لذا قاعده‌مندی در آن تنها تا آنجا که خارجی بودن در آن حاکم است، غلبه دارد (همان). هگل سپس تقارن و قاعده‌مندی را در سه طبقه موجودات یعنی کانیها یا اشیای طبیعی بی‌جان، نباتات و حیوانات مورد بررسی قرار می‌دهد (Ibid. pp. 134-136).

قاعده‌مندی و تقارن صورت اساسی کانیها را تشکیل می‌دهد. صورت آنها حاصل مناسبت مخفی ساختار درونی و بیرونی آنهاست، اما این فعالیت هنوز فعالیت صورت عقلی نیست که ایده انضمامی ایجاد می‌کند و حاصل آن زندگی است، بلکه صورت کانیها دارای تقارن و قاعده‌مندی صرف انتزاعی است. گیاهان که در مرتبه بالاتری از کانیها هستند رشد و نمو می‌کنند و می‌توان زندگی را به آنها نسبت داد، فاقد نفسانیت و سوپژکتیوتی و لذا وحدت ایده‌آل هستند. قاعده‌مندی و تناسب در گیاهان به عنوان وحدت در بیرونی بودن ذاتی (self-externality) سیمای اصلی ساختمان گیاهان را تشکیل می‌دهد.

قاعده‌مندی در حیوانات مطابق با صورت عقلی است اما تنها در اعضای قاعده‌مندی وجود دارد که با جهان خارج رابطه بی‌واسطه دارند؛ یعنی اعضای که کنترل کننده حرکت در مکان و غلبه و تغییر در اشیای خارجی است مانند چشمها و گوشها و دستها و پاها.

ب) مطابقت با قانون

قاعده‌مندی غیر از مطابقت با قانون است. مطابقت با قانون واجد مرتبه‌ای بالاتر است و موجب انتقال به زندگی آزاد طبیعی و روحانی می‌شود ولی به خودی خود وحدت تام سوپژکتیو و خودآزادی نیست. مطابقت با قانون کیفیتی ماهوی است که تفاوتها و وحدت آنها را تثبیت می‌کند، اما از طرفی تنها به طور انتزاعی غالب است و اجازه

نمی‌دهد فردیت به طور آزاد آشکار شود و از طرف دیگر فاقد آزادی بالاتر سوپژکتیویتی است و بنابراین نمی‌تواند زندگی و ایده‌آل بودن را پدیدار سازد. مطابقت گرچه در قلمرو کمیت قرار دارد، صرفاً به تفاوت‌های خارجی و قابل اندازه‌گیری مربوط نمی‌شود بلکه ورود به نسبت کیفی بین جنبه‌های متفاوت را امکان‌پذیر می‌کند. آنچه در این نسبت آشکار می‌شود نه تکرار انتزاعی خصلتی واحد است و نه تغییر درونی یکنواخت شباهت و عدم شباهت، بلکه ارتباط بین جنبه‌های ذاتاً متفاوت است.

ج) هماهنگی

هماهنگی از مطابقت صرف با قانون برتر است زیرا هماهنگی نسبتی بین تفاوت‌های کیفی و البته تمامیت چنین تفاوت‌هایی است. این تمامیت مؤسس بر ماهیت خودش است. این نسبت از مطابقت با قانون که جنبه قاعده‌مندی دارد، برتر است. مطابقت با قانون تفاوت‌ها و وحدت آنها را تثبیت می‌کند، اما در هماهنگی کلی، واحد حاصل می‌شود که مجموع همه تفاوت‌ها و تضادها و تناقض بین آنهاست. بنابراین هماهنگی هم مبتنی بر جمیع عناصر ماهوی است و هم مبتنی بر حل تضاد بین آنهاست. مثلاً در شیئی که در آن رنگ‌های زرد و آبی و سبز و قرمز وجود دارد این رنگ‌ها با یکدیگر متفاوت و متضادند. در این شیء ما فقط عدم شباهت را به طور قاعده‌مند درون وحدتی خارجی نمی‌یابیم (چنانکه در تقارن) بلکه تضادهای مستقیم بین رنگ‌ها و این همانی بین آنها را می‌یابیم. حال زیبایی هماهنگی آنها مبتنی است بر برطرف شدن تفاوت‌ها و تضاد بین آنها، به نحوی که هماهنگی بین آنها در عین تفاوت‌هایشان آشکار شود. در یک کل هماهنگ هیچ‌یک از عناصر به طور یک‌جانبه و مجزاً آشکار نمی‌شود؛ زیرا در این صورت هماهنگی از بین می‌رود. البته در هماهنگی نیز هنوز سوپژکتیویتی ایده‌آل و نفس وجود ندارد. در نفس، وحدت فقط نوعی ارتباط (association) و یا سازگاری (accord) نیست، بلکه تفاوت‌ها فقط وضعی نسبی دارند که بدان وسیله تنها وحدتی ایده‌آل دارند و هماهنگی نمی‌تواند به رتبه چنین ایده‌آل بودن برسد. مثلاً یک ملودی گرچه دارای هماهنگی است و هماهنگی اساس آن است و دارای سوپژکتیویتی آزادتر و بیشتری است و نشان‌دهنده آن است اما هماهنگی به طور کلی نه حیات سوپژکتیو (Subjective animation) را آشکار

می‌کند و نه روحانیت (spirituality) را گرچه بالاترین مرحله صورت انتزاعی است و به سوپژکتیو تیه آزاد نزدیک شده است.

تقارن، مطابقت با قانون؛ و هماهنگی، انواع صور زیبایی انتزاعی است که اولین وحدت انتزاعی ماده محسوس را میسر می‌کنند. تا اینجا صورت زیبایی انتزاعی مورد بحث قرار گرفت و اکنون نوبت آن است که به ماده زیبایی انتزاعی پردازیم (Ibid. p. 111).

۲- زیبایی به عنوان وحدت انتزاعی ماده محسوس :

وحدت ماده در امر زیبای طبیعی به عنوان هماهنگی بدون تمایز ماده حسی متعین تحقق می‌یابد. تنها در این وحدت است که ماده به عنوان امر محسوس، قابل درک می‌شود. محوضت انتزاعی ماده از لحاظ شکل، رنگ، نت و غیره ذاتی این وحدت است. خطوط کاملاً راست که بدون تمایز ادامه می‌یابند و دچار اعوجاج و انحراف نمی‌شوند، سطوح صاف با همشکلی خاصی که دارند موجب التذاذ خاطر ما می‌شوند؛ آبی آسمان، سطح آئینه‌سان دریاچه و آرامش دریا به همین جهت ما را مشعوف می‌کند. همین مطلب در مورد محوضت نتهای موسیقی نیز صادق است؛ صدای محض موسیقی به عنوان یک نت محض، فوق العاده مطلوب و مهیج است؛ در حالی که صدایی مغشوش که از برخورد دو شیء حاصل می‌شود، چنین نیست.

وحدت انتزاعی صورت (که در سه وجه بر شمرده شد) و بساطت و محوضت ماده محسوس دو ویژگی زیبایی طبیعی است، اما این هر دو مدیون انتزاعی بودن و بی‌حیات بودن آنهاست و مشعر به هیچ وحدت بالفعل حقیقی نیست. زیرا برای چنین وحدتی نیاز به سوپژکتیو تیه ایده‌آلی است که زیبایی طبیعی همیشه فاقد آن است، حتی نمود کامل زیبایی طبیعی نیز فاقد آن است. لذا زیبایی طبیعی ناقص است (۳).

نقص ذاتی زیبایی طبیعی ما را متوجه نیاز به ضرورت ایده‌آل می‌کند که البته در طبیعت یافت نمی‌شود. زیبایی طبیعی در قیاس با زیبایی ایده‌آل امری است فرعی و تبعی و بنابراین ناقص.

نقص زیبایی طبیعی

چنانکه کانت نیز در نقد قوه حکم (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹) بیان می‌دارد زیبایی در درجه اول در اثر هنری ما را به خود متوجه می‌کند و در قیاس با زیبایی هنری است که

به زیبایی طبیعی راه می‌بریم. هگل نیز بحث زیبایی را اولاً و بالذات معطوف به زیبایی هنری می‌داند؛ زیرا زیبایی هنری واقعی است متکائفاً با ایده زیبایی و در زیبایی هنری است که زیبایی به طور کامل قابل تحقق است اما زیبایی در طبیعت همواره تحقق و ظهوری ناقص دارد (Hegel. 1998. p. 143). به عبارت دقیق‌تر و هگلی‌تر، طبیعت از حیث زیبایی ضرورتاً ناقص است ولی منشأ این نقص چیست؟ اهمیت این پرسش به خصوص از آن جهت هست که پاسخ این پرسش ضرورت و ماهیت ایده‌آل را نیز به تفصیل بیشتر بر ما آشکار خواهد کرد.

هگل برای پاسخ به این پرسش به بررسی سوژکتیویته و فردیت در ارگانیسم زنده می‌پردازد (Ibid. p. 144). قبلاً ملاحظه کردیم که ایده‌آل در مراتب پایین‌تر (جمادات و حیوانات) ظهوری بسیار ناقص و انتزاعی دارد و هرگز به عنوان ایده‌آل تحقق ندارد. اما امر زیبا به عنوان ایده‌آل، امری است ذاتی، کلی و مطلق و هرگز قابل ادراک حسی نیست. ایده به تعبیر دقیق‌تر نه تنها ذات و کلیت است بلکه دقیقاً وحدت صورت عقلی با واقعیت خویش است. صورت عقلی به عنوان صورت عقلی در تحقق عینی خویش بازسازی (rebuild) می‌شود. ایده به نظر هگل بدون فعلیت و خارج از آن ایده‌آل اصیل نیست؛ به همین جهت است که هگل به نقادی ایده افلاطونی می‌پردازد و آن را بدون فعلیت و لذا غیر اصیل می‌انگارد (Ibid. p. 143). پس ایده باید به طرف فعلیت پیش‌رود و این فعلیت را از طریق رسیدن به سوژکتیویته بالفعلی که ذاتاً مطابق با صورت عقلی است به دست آورد. وجود حقیقی از آن فرد انضمامی است. ایده تنها در واقعیت انضمامی تحقق خواهد داشت. واقعیت انضمامی ایده وقتی حاصل می‌شود که ایده به طور ایجابی به آگاهی از خویش برسد، با خود نسبت برقرار کند، به طور نامتناهی واجد وحدت گردد و لذا به سوژکتیویته نایل شود. بنابراین ایده زیبایی را نیز از حیث وجود بالفعلی که دارد باید سوژکتیویته ذاتاً انضمامی و بنابراین به عنوان فردیت (Individuality) تلقی کنیم. زیرا ایده فقط به عنوان امر بالفعل ایده است و به عبارت دیگر تحقق، ذاتی ایده است.

۳- زیبایی انتزاعی از جنبه محدودیت وجود فردی بی‌واسطه:

هگل بین دو صورت فردیت یعنی فردیت طبیعی بی‌واسطه و فردیت روحانی (Spiritual) تمیز قایل می‌شود و فردیت بی‌واسطه را که منحصر به فردیت طبیعی نیست از سه جنبه مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱- درون از حیث بی‌واسطگی

۲- واسطه بودن وجود بی‌واسطه فردی

۳- محدودیت وجود فردی بی‌واسطه

درونی بودن در حیوان، صورتی از آگاهی درونی نیست؛ به همین دلیل زندگی حیوانی بیرون از حیوان قابل مشاهده نیست (فی‌المثل در نهادهای اجتماعی یا آثار هنری) و چون این درون تنها یک درون باقی می‌ماند، بیرون نیز تنها به مثابه یک بیرون ظاهر می‌شود و کاملاً در هر بخشی از نفس نفوذ نمی‌کند. ولی بدن انسان بر خلاف حیوان دارای وحدتی نفسانی و حساس است. بدن انسان واجد حساسیت است اما اگرچه واجد احساس بالفعل کامل نیست، حداقل امکان آن را به طور کلی اثبات می‌کند. البته در بدن انسان نیز نفس با زندگی درونی‌اش از طریق کل واقعیت صورت جسمانی ظهور نمی‌کند. در مرحله بالاتر یعنی جامعه نیز تحقق کامل ایده را نمی‌یابیم. واحد نفس درونی جامعه یعنی آزادی و عقل، به عنوان آزادی و کل حیات درونی به واقعیت نمی‌پیوندد و خرد را در هر بخشی نشان نمی‌دهد.

ایده با بی‌واسطگی فردی، وارد وجود واقعی می‌شود. اما ایده در عین حال که دارای بی‌واسطگی است در تحقق خارجی خود از حالت محو و مشوب به عوارض خارجی می‌گردد و لذا دچار تناهی نمود می‌شود.

از آنجا که فرد بی‌واسطه، چه در جهان طبیعت و چه در جهان روحانی به طور عام به شرایط وابسته است، لذا فاقد استقلال مطلق، محدود، و ذاتاً جزئی است و این محدودیت هم در حیوان و هم در ارگانسیم انسانی وجود دارد؛ این محدودیتها در سیمای آدمی به صورت ویژگیهای خاص خود ظاهر می‌شود. ولی در کودکان که در زیباترین دوره زندگی خویش بسر می‌برند، ویژگیهای خاص محو است زیرا هیچ یک از علایق متعدد بشری در سیمای آنها اثر نگذاشته است. اما اگر چه زندگی کودک حاوی امکانات بیشمار قابل تحقق است، با این حال فاقد جنبه‌های عمیق‌تر روح است که بسیاری از امکانات آن متحقق شده است.

نقص وجود بی‌واسطه چه جسمانی و چه روحانی باید ذاتاً به عنوان تناهی ملاحظه شود، تناهی‌ای که با ماهیت درونی آن مطابق نیست و از طریق این فقدان مطابقت فقط تناهی خویش را آشکار می‌کند؛ زیرا صورت معقول و به تعبیر درست‌تر ایده ذاتاً نامتناهی و آزاد است.

اگرچه حیات حیوانی به عنوان حیات، ایده است، نشان دهنده نامتناهی بودن و آزادی است که تنها در صورت معقول آشکار می‌شود. تنها در ایده است که صورت معقول از جهت اصالت، آزاد و از جهت فردیت نامتناهی است. ولی زندگی طبیعی در حد احساس قرار دارد که قادر به نفوذ کامل در کل واقعیت نیست. علاوه بر این زندگی طبیعی، مشروط، محدود و وابسته است؛ زیرا واجد هیچ آزادی خود-ساخته نیست، بلکه توسط چیزی دیگر معین شده است. همین مطلب در مورد تحقق متناهی بی‌واسطه روح صادق است؛ یعنی در شناخت، خواست، افعال و تقدیر روح متناهی؛ زیرا شناخت و خواست و افعال روح متناهی تنها در خویش و برای خویش درست است. به همان اندازه که فردیتهای خاص واجد این شناخت و خواست و افعال هستند، حقیقت را در نسبت با یکدیگر از طریق کل نشان می‌دهند. این کل - بماهو - مطابق با صورت معقول آن است ولی بدون تجلی در تمامیت خویش؛ به نحوی که بدین طریق امری صرفاً درونی باقی می‌ماند. بنابراین تنها در درونی بودن اندیشه عقلی، حاضر است، نه در واقعیت خارجی. به همین دلیل است که روح نمی‌تواند در تناهی وجود و محدودیت خویش و ضرورت خارجی خویش، آزادی حقیقی خویش را باز یابد و لذا برای رسیدن به آزادی طالب اساسی دیگر و عالی‌تر است؛ این اساس هنر است و واقعیت هنری ایده‌آل است. بنابراین ضرورت زیبایی هنری از نقص واقعیت بی‌واسطه ناشی می‌شود. پس هنر باید نمود زندگی و به خصوص حیات روحانی را که مبتنی بر آزادی است نشان دهد و خارج را مطابق با صورت عقلی آن بسازد (Ibid. pp. 150-152).

پی‌نوشتها:

۱- منظور این است که تنها آدمی قادر به درک زیبایی است. ولی البته ما زیبایی را در اشیا به عنوان امری ابژکتیو ادراک نمی‌کنیم و این مطلب را کانت در نقد قوه حکم بیان کرده است و هگل بر اساس سیر دیالکتیکی ایده، مراحل تحقق زیبایی در طبیعت و هنر را توضیح می‌دهد.

۲- زیبایی از اوصاف محسوس شیء، زیبا نیست و به عبارت دیگر ما واجد تأثری حسی از اشیا که ما بازاء تصور زیبایی باشد، نیستیم، بلکه زیبایی از آن جهت که وابسته به شرایط نفسانی ما در مواجهه با امر زیباست سوژکتیو است. ولی هگل که قایل به تمایز کلی و دایمی بین سوژه و ابژه نیست، تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه زیبایی در مراتب بالاتر به ایده‌ای تبدیل می‌شود که از آن جهت که صورتی معقول است فراتر از امر ابژکتیو و سوژکتیو و لذا جامع هر دو است.

۳- قول به ناقص بودن زیبایی طبیعی منحصر به هگل نیست. افلاطون به عنوان اولین فیلسوف غربی که به بحث فلسفی در باب زیبایی پرداخته است نیز زیبایی طبیعی را ناقص می‌داند. زیبایی در طبیعت در نظر او صرفاً بهره‌ای از زیبایی حقیقی یا ایده زیبایی دارد که ظاهراً با ایده خیر و وجود مطلق برابر است؛ و بنابراین ناقص و وابسته است. این دیدگاه، در میان همه اندیشمندان پس از او تا هگل مؤثر افتاده است.

منابع

Hegel, *Aesthetics*, translated by T.M.Konx, Oxford, 1998.

کانت، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۷.