
تحلیل مفهومی زیبایی، ناظر بر حقیقت هستی شناختی آن: مبتنی بر آراء ملاصدرا

مهدی امینی*
محمد فنایی اشکوری**
عبدالله فتاحی***

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۲۰
تاریخ پذیرش: ۹۶/۳/۱۰

چکیده

در مقاله پیش رو این مسأله به بحث گذاشته شده است که با وجود عدم امکان تعریف ماهوی از زیبایی، چرا و چگونه انواع ماهیات و وجودات امکانی و وجود واجب تعالی را متصف به زیبایی و جمال می‌کنیم؟ نویسنده تلاش کرده است با اخذ رویکرد متفاوت و با ایده گرفتن از روش «تحلیل مفهومی» شیخ اشراق و با استناد بر آراء هستی شناختی ملاصدرا، تعریفی عام از زیبایی ارائه کند، به نحوی که هم وجود واجب و هم موجودات امکانی را در بر گیرد. بر این اساس نویسنده با انکار مستدل حیثیت ماهوی برای زیبایی، حیثیت وجودی را برای آن ثابت دانسته است. سپس به تحلیل و استخراج مفاهیم فلسفی از دل آراء پرداخته است که بیانگر نسبت وجود و زیبایی هستند. نتیجه نهایی تحلیل مذکور به ارائه این تعریف از زیبایی منتهی شده است؛ زیبایی مبتنی بر تشکیک خاصی وجود «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت» است و مبتنی بر وحدت شخصی وجود، «نحوه تجلی یا ظهور کمالات وجود مطلق در صورت» است.

کلیدواژه‌ها: تجلی، تحلیل مفهومی، تشکیک، زیبایی، صورت

Email: matd1363@gmail.com

Email: eshkevari@qabas.net

Email: abdollahfathy@yahoo.com

*. دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده اول).

** استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

*** استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقدمه

تلاش نگارنده در این پژوهش متوجه تبیین چیستی زیبایی مبتنی بر آراء هستی‌شناختی ملاصدرا و اظهارات پراکنده وی در خصوص زیبایی است. در واقع مسأله اصلی این است که به چه اعتباری می‌توانیم انواع ماهیات و انحاء وجودات امکانی - با همه تنوع و اختلافات موجود، از قبیل مجرد و مادی - و وجود بحث و بسط حضرت حق را متصف به زیبایی و جمال کنیم؟ با توجه به اینکه هدف این نوشتار ارائه تعریفی از زیبایی است که حاوی مولفه‌هایی ناظر بر حقیقت زیبایی باشد؛ به نحوی که قابلیت اتصاف و حمل بر أنحاء متنوع و مراتب مختلف وجود را داشته باشد، از این رو نگارنده در گام اول، در فصلی مستقل در خصوص روش‌شناسی تعریف مفهوم زیبایی - به عنوان یکی از مسائل فرعی این نوشتار - بحث و اتخاذ موضع کرده است که نتیجه آن روش «تحلیل مفهومی» است و البته بدیهی است که مبدأ تحلیل مفاهیم، ناگزیر با «توصیف» آن‌ها نیز همراه است.

با تکیه بر روش مطروحه، گاه برخی از آراء معرفت‌شناختی صدرا، مبنای تحلیل و نتیجه‌گیری احکام برخی از مفاهیم، قرار خواهد گرفت؛ مانند اینکه آیا مفهوم زیبایی مانند مفهوم سفیدی، وصفی ماهوی است یا مانند مفهوم علیت وصفی فلسفی و بر واقعیات خارجی صادق و به «نحوه واقعیت زیبایی» ناظر است؟ پاسخ به این پرسش مقدمه‌ای معرفت‌شناختی است که تکلیف مفهوم زیبایی را مشخص کرده و به تبع نقش مؤثری در درک صحیح از واقع زیبایی و افراز آن را فراهم می‌کند و این نکته را آشکار می‌سازد که در تبیین حقیقت زیبایی در خارج - که به عبارتی محکی زیبایی هم تلقی می‌شود - بایستی در پی ماهیات باشیم یا اصل وجود.

گاه نیز به کمک روش فوق برخی از آراء هستی‌شناختی ملاصدرا توصیف شده و از خلال تحلیل آن‌ها، به مفاهیم لازم در تعریف مفهوم زیبایی پرداخته شده است. جهت نیل به این هدف بایستی به شفاف‌سازی نسبت میان زیبایی و وجود پرداخت. نظر به اینکه آراء اختصاصی ملاصدرا در قلمرو هستی‌شناسی را می‌توان در دو سطح «میانی تشکیک مراتب وجود» و

«نهایی‌وحده شخصی وجود» طبقه‌بندی کرد، از این رو نسبت حقیقت زیبایی در نسبت با این دو سطح از اندیشه صدرا تبیین می‌گردد. نتیجه این بخش همانطور که اشاره شد استخراج مفاهیم فلسفی است که ما را در ارائه یک تعریف عام از زیبایی به نحوی که اطلاق آن را از مبدأ تا ماده توجیح سازد، یاری می‌کند. علاوه بر این، امکان یافتن مفاهیم اختصاصی هر مرتبه از وجود یا ظهور مهیا می‌شود.

با توجه به منطقی که اشاره کردیم، نویسنده در ابتدا اشاره‌ای مختصر به روش‌شناسی تعریف زیبایی کرده و سپس امکان یا امتناع فهم استتیک از زیبایی‌شناسی صدرا را جهت برجسته ساختن حقیقت عینی زیبایی مورد بحث قرار داده است. همچنین بخشی را - در حکم مقدمه ضروری - به سنخ‌شناسی مفهوم زیبایی اختصاص داده و در نهایت هم راستا با آراء هستی‌شناختی صدرا و مستند بر مبانی مفروض در حکمت متعالیه به تحلیل مفهومی زیبایی پرداخته است که از رهگذر آن به ارائه مفاهیمی منتهی گردیده که در مجموع مفهوم فلسفی زیبایی را تعریف می‌کنند. لازم به ذکر است که در پاسخ به پرسش فوق؛ محوری‌ترین مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مفروض گرفته شده و به دلیل احتراز از اطالۀ کلام از بازخوانی آن‌ها امتناع می‌شود.

در تبیین این مسأله چالش‌هایی وجود دارد که حل و فصل آن‌ها بر اهمیت موضوع، مسأله پژوهش و دستاوردهای آن می‌افزاید و نتیجه آن در توسعه مفهومی قلمرو فلسفه صدرایی مؤثر بوده و راه را برای تولید و انباشت ادبیات و اصطلاحات دیگر فلسفی - مانند حکم زیبایی‌شناختی، لذت زیبایی‌شناختی، خیر و کمال - در حوزه‌های مرتبط فراهم می‌سازد. مهم‌ترین و جدی‌ترین چالش موجود این است که صدرالماتلهین هیچ‌گاه در مقام تعریف زیبایی یا تثبیت جایگاه آن در قلمرو مفاهیم نبوده است و همچنین در حوزه هستی‌شناسی جز برخی اظهارات پراکنده در باب خصوصیات زیبایی محسوس و اطلاق واژه جمال در توصیف صفات ثبوتی واجب تعالی؛ تحقیقی از ناحیه صدرا که حاوی بررسی فلسفی ابعاد زیبایی و نسبت آن با وجود و حیثیت ذهنی یا خارجی



آن باشد، وجود ندارد. چالش دیگری که مهم‌تر است، توجه به اقتضائات آراء هستی‌شناختی صدرا در مسأله زیبایی است؛ زیرا اگر ما حکم بر عینیت خارجی زیبایی و نسبت تنگاتنگ آن با وجود کردیم، در این صورت مرز فلسفی سترگی میان ماهیت و زیبایی قائل شده‌ایم که منطقاً هر گونه ذات مستقل و منحاز برای زیبایی در عرض سایر اشیاء دیگر، منتفی خواهد شد و از لوازم آن، تعریف‌ناپذیری زیبایی خواهد بود، چرا که نمی‌توان در قالب تعریف ماهوی برای آن جنس و فصل تعیین کرد.

۱. امکان یا انکار فهم زیبایی‌شناسانه مدرن از آراء ملاصدرا

آیا علی‌الاصول می‌توان تقریری از حقیقت زیبایی ارائه کرد که سازگار با تئوری‌های زیبایی‌شناسی مدرن باشد؟ هدف از طرح این پرسش و پاسخ به آن، برجسته ساختن مرزهای متفاوت و گاه متباین اندیشه فلسفی در تبیین حقیقت زیبایی است. هر چند طرح و عرضه مسائل فلسفی روزآمد از جمله مسائل زیبایی‌شناسی به سنت فلسفه اسلامی امری پسندیده بوده و زمینه رشد و پویایی آن را فراهم می‌سازد ولی باید دانست که در رجوع و خوانش مواضع فلسفی حکمای اسلامی، رعایت ضوابط و مبانی پیدا و پنهان فیلسوف امری مهم، لازم و بس دشوار است به نحوی که عدم توجه به آن نتیجه کار را مخدوش خواهد ساخت.

نویسنده در این قسمت بنای بر مقایسه یا اظهارنظر مفصل میان آراء صدرا و تئوری‌های زیبایی‌شناسی ندارد زیرا چنین چیزی خارج از ماهیت مسئله پژوهش بوده و علاوه بر این بدیهی است که مقایسه و تطبیق آراء فلاسفه اسلامی و غربی بدون توجه به مبانی نظام فلسفی هر دو طرف، مناقشه برانگیز است و همواره بایستی در موضوعات این چنینی، مبادی و مبانی از یک سو و روش‌شناسی حل مسائل متنوع فلسفی از سوی دیگر مورد توجه قرار گیرد، منتهی با این وجود تلاش شده است از افق دورتر و با چشم‌اندازی وسیع‌تر به کلیت مبانی حکمت متعالیه و جایگاه زیبایی در چارچوب آن از یک سو و گزارشی اجمالی از مهم‌ترین تئوری‌های زیبایی‌شناسی قرن هجده از سوی دیگر،

نظری افکنده و با ارزیابی اجمالی آن، موضع قابل قبولی اتخاذ شود.

۱.۱. گزارشی از سیر تحول معانی زیبایی‌شناسی در قرن هجده^۱

۱.۱.۱. زیبایی‌شناسی سامانمند بام‌گارتن: کمال شناخت حسی

بام‌گارتن^۲ به عنوان یک منطق‌دان برجسته اسکولاستیک، از محدودیت‌های ذاتی منطق صوری آگاه بود و از این آگاهی در جهت پی‌ریزی سنگ بنای فلسفی زیبایی‌شناسی استفاده کرد. (ر.ک؛ کاسیرر، ۱۳۸۹: ۵۰۲) بام‌گارتن ابتدا میان دو نوع معرفت و منبع آن‌ها تمایز قائل می‌شود که یکی عقل و منطق است که باید حقایق کلی و ضروری را به واسطه روش منطق و تفکر منطقی کسب کند و دوم تجربه‌ها و ادراکات حسی است، از نظر وی جنس علمی که مد نظر اوست شناخت و فصل آن «احساس» است پس به طور خلاصه زیبایی‌شناسی «شناخت امر محسوس» است (همان: ۵۰۳)، بنابراین وی در تعریف نهایی خود می‌نویسد:

«نظریه هنرهای آزاد، شناخت نازل، هنر زیبا اندیشیدن که مشابه شناخت عقلانی است، عبارت است از علم شناختی امر محسوس» (همان، پاورقی: ۵۱۳). وی معتقد است که ادراک حسی، کمال ویژه و مختص به خود را دارد که منطق و معیار خاص خود را می‌طلبد (ر.ک: کانت، ۱۳۷۷: ۱۹)، معیاری که اعتبار و ارزش جدیدی برای امور محسوس به ارمغان می‌آورد (ر.ک؛ کاسیرر، پیشین: ۵۰۵)، به این معنا که در ادراک حسی، امور با خصوصیت خاصی برای انسان پدیدار می‌شوند که همواره در فرایند شناخت انسان از امور محسوس وجود دارد و تاکنون نادیده گرفته شده است (همان: ۵۱۰).

از نظر وی ادراک حسی سنخی از دانش است که تا زمان او هنوز با یک اسم و عنوان مشخص، رسمیت پیدا نکرده بود؛ وی نخستین بار برای این نوع معرفت عنوان اِستِتیکا «Aesthetica» رو وضع کرد که صورت لاتینی شده واژه یونانی «aisthesis» به معنای «ادراک حسی» است (ر.ک؛ کانت، پیشین: ۱۹). بام‌گارتن تصریح می‌کند

است و ثانیاً نفی مرجع خارجی از مفهوم زیبایی است و در واقع زیبایی مانند مفاهیم علت و معلول حیث ارجاعی خود را به خارج از دست می‌دهد، زیرا صاحبان اندیشه آن دوران مفاهیم مذکور را یا ساخته ذهن (Hume, 1951:17) یا قالب ذهن - مفاهیم پیشینی - قلمداد می‌کنند (Kant, 1964: 589). عقل در اندیشه دیوید هیوم،^۵ موقعیت مسلط خود و نقش رهبری را حتی در قلمرو اختصاصی خود یعنی شناخت نیز از دست داده و تسلیم رهبری قوه خیال می‌شود و به تبع در زیبایی‌شناسی هم قوه خیال جای قوه عقل را می‌گیرد و خیال حاکم قوا تلقی می‌شود و عقل در ذیل آن رسمیت پیدا می‌کند (ر.ک؛ کاسیرر، پیشین: ۴۵۸).

هیوم در حوزه زیبایی‌شناسی نیز در مقام دفاع از احساس در برابر عقل برآمد و عقل را در مقابل احساس و تأثرات حسی قرار داد و سرانجام مدعی شد که حجیت عقل محض، ناموجه و بی‌اعتبار است (Hume, 2005: 109-81) در دیدگاه هیوم زیبایی نه به‌عنوان ویژگی‌ای در اشیا بلکه به معنای «کیفیتی نفسانی»^۶ است، لذا زیبایی امری قائم به نفس می‌باشد. هیوم در رساله «درباره معیار ذوق» در خصوص ماهیت زیبایی می‌نویسد:

«زیبایی کیفیتی در خود اشیا نیست، بلکه فقط در ذهنی وجود دارد که درباره اشیا می‌اندیشد و هر ذهنی، زیبایی متفاوتی را می‌فهمد» (سوانه، ۱۳۹۱: ۱۵۴). کانت^۷ در کتاب نقد قوه حکم که می‌توان آن را نقطه اوج مباحث دوره روشنگری پیرامون مبحث ذوق محسوب کرد، به تبیین اصول پیشینی مفهوم ذوق پرداخت، از این رو وی با توجیه اصول پیشینی ذوق بر سنت اصالت عقل وفادار و با تکیه بر جنبه ذهنی داوری زیبایی‌شناختی، تا حدی در ادامه سنت تجربی هیوم، حرکت کرد جز اینکه یک پافراژ گذاشت و زیبایی‌شناسی و حکم ذوق را قانونمند ساخت به نحوی که کلیت و اعتبار همگانی آن حفظ گردد.

از دیدگاه کانت به کارگیری اصطلاح زیبایی‌شناسی با یک تسامحی همراه است زیرا در حاق اصطلاح زیبایی‌شناسی، یک مفروض نادرست وجود دارد که امر زیبا، موضوع مقولات فاهمه است و حکم آن حیثیتی

که هدف از استتیکس یا علم شناخت حسی،^۳ «کمال شناخت محسوس» است (کاسیرر، پیشین: ۵۱۶) که البته کمال شناخت حسی با درک محسوسات زیبا به‌ویژه هنرها محقق می‌شود اما علی‌رغم اینکه وی استتیک را به طور کلی «علم معرفت‌حسی» معرفی می‌کند، اما پس از زمان کوتاهی واژه زیبایی‌شناسی به بخش خاصی از معرفت‌حسی، منحصر شده و به معنای علم به زیبایی محسوس^۴ به کار رفت و علاوه بر این، کاربرد آن عمدتاً در حوزه هنر مطرح و رایج گردید (Goldman, 2001:54).

۱.۱.۲. مسئله ذوق و زیبایی‌شناسی ذهنیت‌گرا: نفی حیثیت شناختی زیبایی

پس از انتشار ایده‌های بام‌گارتن، زیبایی‌شناسی تدریجاً حدود خود را مشخص و متمایز کرد و اندیشه زیبایی‌شناختی بام‌گارتن به معنای علم شناخت حسی بعد از او به‌ویژه به وسیله هیوم وارد قلمرو شناخت و احساس ذوقی شد و با کانت به سوی حکم ذوقی و درنهایت توسط هگل به سوی هنر و فلسفه هنر معطوف شد.

در نیمه سده هجده روان‌شناسی و معرفت‌شناسی، در پی پاسخ به مسائلی از جمله زیبایی‌شناسی هستند که متافیزیک قول حل آن‌ها را داده بود اما به زعم آن‌ها هرگز به قول خود وفا نکرده بود (همان: ۴۴۸). از این رو زمینه‌ای فراهم شد تا در قلمرو زیبایی‌شناسی نیز به‌جای اینکه زیبایی در خود اشیا مورد واکاوی عقلی قرار بگیرد، در طبیعت انسان جستجو می‌شود. همین امر منجر شد تا خصوصیات و شاخصه‌های خارجی امور زیبا کنار رفته و زیبایی‌شناسی تبدیل به یک موضوع انسانی شناسانه گردد و تنها در مطالعه رفتار و واکنش انسانی در برابر برخی امور خلاصه شود. به این ترتیب زیبایی‌شناسی چیزی جز شناخت منطقی احساسات و عواطف انسان‌ها در مواجهه با امور طبیعی و مصنوعی قلمداد نمی‌شد (همان: ۴۴۹).

اتحاد زیبایی‌شناسی و روان‌شناختی در این دوره دو پیامد روشن داشت اولاً به رسمیت شناختن ذوق و توجه جدی به آن از حیث معرفت‌شناختی و روان‌شناختی



۲.۱. حکمت متعالیه و معانی زیبایی‌شناسی

مدرن

رویکرد وجودی ملاصدرا چه در هستی‌شناسی و چه معرفت‌شناسی به ضمیمه نتایجی که در انتهای این پژوهش ارائه شده است، مستلزم وجود مرزهای سترگ و ناسازگار با اصول کلی و بعضاً جزئی تئوری‌های زیبایی‌شناسی مدرن است. ملاصدرا در عین حال که ادراک حسی زیبایی را به رسمیت می‌شناسد (ر.ک؛ امینی، ۱۳۹۴: ۸۷-۹۵)، هیچ‌گاه قلمرو آن را مانند بام‌گارتن منحصر در جهان حسی نمی‌داند، بلکه مناسبیت میان مرتبه ادراک با مُدرک را لازم می‌داند (ر.ک؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۶. همچنین؛ الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۴. همچنین ر.ک؛ همان: ۳۰۲) و از نظر صدرا عقل در ادراک حسی نقش تعیین‌کننده دارد؛ خواه در قلمرو اعتبار سنجی و ارزش‌گذاری داده‌های حس باشد و خواه در مقایسه و سنجش تصورات حسی و انتزاع مفاهیم معقولی باشد که دارای منشأ خارجی است، به‌ویژه اینکه هیچ تصدیق و حکمی در گزاره‌های حسی نیست مگر اینکه از ناحیه نفس و عقل صادر می‌گردد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۳۷. ر.ک؛ همو، ج ۸: ۲۰۳-۲۰۷. همچنین؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۳۸. همچنین ر.ک؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۶۵). بنابراین به‌طور خلاصه از نظر وی داده‌های ادراک حسی معرفت‌زا بوده و در گستره شناخت به‌طور کلی نقش مهمی دارند و نه از منظر مستقل بلکه از منظر کلی شناخت با محوریت عقل و نفس تبعیت می‌کند.

ملاصدرا یک واقع‌گرای اصیل است و اعتقادی به شکاف میان انسان و حقیقت ندارد، پس مفهوم زیبایی - همان‌طور که در مباحث آتی از نظر خواهد گذشت - حاکی از یک حقیقت عینی خارجی بوده و به‌اصطلاح منشأ انتزاع دارد به‌نحوی که علاوه بر جهان مادی و اشیاء مادی؛ شامل مجردات ناقص و همچنین مجردات تام و در نهایت مبدأ هستی یعنی واجب تعالی هم می‌شود، از این‌رو ابدأ یک تلقی ذهن‌گرایانه از زیبایی در نظام اندیشه فلسفی وی، جایگاهی ندارد. به‌این‌ترتیب اگر زیبایی یک هویت ذهنی و قائم به انسان پیدا نکرد، حقیقت آن هیچ‌گاه با انسان تعریف‌نشده و به‌تبع هستی

شناختی دارد و حال آنکه ادراکات زیبایی، غیر مفهومی بوده و قابل انتقال به حوزه علم و استدلال‌ها و نقادی‌های آن نیستند (Kant, 1951: 37)، زیرا «زیبا آن چیزی است که فارغ از مفهوم، خوشایند همگان است» (ریتر و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۴). با این وصف سؤال این است که اگر زیبایی حیثیت‌شناختی ندارد و با فاهمه قابل درک نیست چه قوه‌ای و به چه کیفیتی متکفل درک چنین تجربه‌ای است؟ کانت، با جمع‌آوری آراء دیگران درباره ذوق^۱، معتقد است که این ذوق است که حکم می‌کند چه چیزی زیبا باشد یا نباشد (همان: ۴۲). در واقع ذوق و حکم‌زیباشناختی، دو روی یک سکه‌اند، ذوق، نیروی داوری و ارزشیابی زیبایی است (ر.ک همان: ۴۱) و حکم زیباشناختی^۲، یک حکم تأملی محسوب می‌شود تا مخاطب به‌وسیله چنین حکمی اولاً احساس خود را کشف کند و ثانیاً احساس خود را در ارزش شیء مورد نظر بشناسد.

۱.۱.۳. زیبایی‌شناسی ایده‌آلیستی به معنای فلسفه هنر زیبا

هگل^{۱۰} در مقدمه بر مبحث زیبایی‌شناسی، معتقد هست که منازعه‌ای در بکارگیری لفظ زیبایی‌شناسی ندارد اما معنای متفاوتی از آن در نظر دارد و تصریح می‌کند که «فلسفه هنر و به بیان سنجیده‌تر، «فلسفه هنر زیبا» معنای شایسته‌ای برای زیبایی‌شناسی است» (Hegel, 1991, V.1:1) به عبارت روشن‌تر وی زیبایی‌شناسی به معنی فلسفه هنر زیبا را شایسته علم بودن می‌داند و علیه متفکرانی - مثل هیوم و به ویژه کانت - که با استدلال و اصرار بر حیثیت شهودی، حسی و غیرعقلانی تجربه استتیکال می‌خواهند هنر را نقطه مقابل فاهمه نشان دهند، ایستادگی می‌کند، اما این امر بدین معنا نیست که زیبایی هنری و آفرینش‌های آن را تابع قواعد پیشینی و فاهمه‌بداند، بلکه با قرار دادن هنر در نظام ظهورات روح، به شکل پسینی ضرورت معقول بودن هنر را نمایان می‌سازد و زیبایی‌شناسی به معنای فلسفه هنر را حلقه‌ای ضروری در مجموعه فلسفه خویش می‌داند که بدون آن نظام فلسفی خویش ناقص خواهد ماند (ر.ک؛ لاکوست، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

زیبایی‌شناختی به معنای مدرن از آراء صدرا ارائه کرد، اما در عین حال چنین نتیجه‌ای نافی توجه به پرسش‌های مطرح در زیبایی‌شناسی مدرن نیست زیرا به زعم نویسندگان عرضه برخی از پرسش‌های مطرح در زیبایی‌شناسی غرب به حکمت متعالیه، مشروط بر تحفظ چارچوب منطقی و اصول مبنایی حکمت صدرایی و رعایت انضباط در تفسیرهای مربوطه، می‌تواند راهگشا بوده و در حکم درآمدی بر تحقق زیبایی‌شناسی حکمت بنیان باشد. در ادامه با رعایت همین ضابطه و چارچوبی که در مطالب قبل گفته شد، به تحلیل مفهوم زیبایی و در نهایت تعریف آن از دیدگاه ملاصدرا خواهیم پرداخت.

۱. امکان یا امتناع تعریف زیبایی

آیا اساساً زیبایی و حقیقت آن تعریف پذیر است؟ در آثار ملاصدرا صرفاً چند عبارات در خصوص «زیبایی محسوس» ناظر بر ابدان انسانی و صنایع ظریفه و یا اقوام مشتاق به آن‌ها، یافت می‌شود،^{۱۲} و نمی‌توان مدعی وجود یک اندیشه و تحلیلی منسجم از زیبایی در آثار وی شد. اما فارغ از این موضوع، آنچه که برای یک پژوهشگر حکمت هنر و فلسفه زیبایی در سنت اسلامی، حائز اهمیت است طرح این انگاره است که اگر فیلسوفی در تراز صدرالمتالهین در مقام بحث فلسفی در باب زیبایی بر می‌آمد، ممکن بود چه موضعی در خصوص زیبایی و هنر اتخاذ کند؟ اندیشه‌های هستی‌شناختی و آراء ملاصدرا در قلمرو علم النفس و جهد و تلاش وافر که در جهت تثبیت و اتقان آن‌ها داشته است، ظرفیت‌های قابل توجهی را در دسترس قرار داده است که بایستی به عنوان اصول موضوعه و حتی مقدمات قیاس برای کشف مجهولات فلسفی امروز ما، مورد بهره‌برداری علمی قرار گیرد. به زعم نویسندگان می‌توان از این ظرفیت برای تبیین حقیقت زیبایی استفاده کرد و آنچه در این مقاله، ارائه می‌شود محصول گذار روشمند از این ایده و فرضیه به نتایج مشخصی در خصوص حقیقت زیبایی است.

۱.۱. ادبیات پژوهشی در خصوص تعریف

زیبایی از دیدگاه صدرا

وجه مشترک پژوهش‌های انجام گرفته در خصوص

آن منوط به درک یا عدم درک انسان نخواهد بود. اندیشه‌های ملاصدرا از این حیث کاملاً در تقابل با هیوم و کانت است که حقیقت زیبایی را کیفیت نفسانی می‌دانند که حیثیت شناختی خود را از دست داده و منطقی نمی‌تواند هیچ ارجاعی به خارج از انسان داشته باشد و تنها باید آن را در نفس و ذهن انسان جستجو و مورد مطالعه قرار داد. از دیدگاه صدرا اگر تصدیقی با این مضمون که «این شیء زیباست» صادر گردید، حکم مذکور حاکی از واقعیتی عینی است یا به عبارت بهتر گزاره مذکور واقع‌نما است و حیث ارجاع آن به خارج، ضامن صدق آن است. پس زیبایی حیثیتی شناختی پیدا می‌کند و این امر نافی عدم تحقق کیفیات نفسانی مثل لذت، هیجان، عشق و محبت نیست بلکه حالات مذکور نیز با سنخ دیگری از علم یعنی علم حضوری و به تبع با تحصل مفهومی مورد ادراک قرار می‌گیرند (ر.ک؛ امینی، ۱۳۹۴: ۹۵-۸۷).

دوم اینکه در انسان‌شناسی یا نفس‌شناسی صدرا قوه‌ای مستقل شبیه به ذوق که به طور اختصاصی متکفل درک زیبایی و زشتی و یا خوب یا بد اخلاقی باشد و حکم ذوقی در باب زیبایی یا زشتی امور یا حتی خیر و شر اخلاقی صادر کند، مانند آنچه که هیوم و کانت تحت عنوان قوه حکم یا ذوق از آن یاد می‌کنند، وجود ندارد.^{۱۱} صدرا بر خلاف کانت، حیثیتی شناختی برای زیبایی قائل است و معتقد است در حکم و داوری زیبایی امور نفس و عقل هستند که عمل می‌کنند و در این راستا سایر قوای شناختی، با ادراکات خود زمینه انتزاع عقل و حکم آن را مهیا می‌سازند، زیرا به‌طور کلی نفس و قوه عقل است که بر هستی شیء حکم کرده یا صفتی در آن را تصدیق می‌کنند (الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۴: ۱۳۷. ر.ک؛ همو، ج ۸: ۲۰۳-۲۰۷. همچنین؛ همو، المبدأ و المعاد: ۲۳۸. همچنین ر.ک؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۶۵).

سوم اینکه صدرا مانند هگل اعتقاد به نسبت تنگاتنگ زیبایی با حقیقت دارد، اما اولاً مانند هگل هیچ‌گاه حقیقت را در جهان تنگ مصنوعات انسانی محصور نمی‌سازد و ثانیاً مانند وی تفسیری ایده‌آلیستی از هستی ندارد. نتیجه اینکه نمی‌توان تقریری



(نواب، ۱۳۹۴: ۱۱۴-۱۳۷).

دو کتاب نسبتاً مفصل در باب زیبایی و هنر از منظر حکمت متعالیه و آراء صدرا نگاشته و منتشر شده است؛ پرچهره حکمت (بابی مهر، ۱۳۸۶). و فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا (امامی جمعه، ۱۳۸۵) کتاب نخست عمدتاً گردآوری است و اما کتاب دوم یعنی فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا بیشتر در فضای آموزشی و پژوهشی مورد توجه و نقادی قرار گرفته است.

نوشته‌های فوق حائز دستاوردهای ارزشمندی هستند، لیکن چالش‌ها و مناقشاتی هم دارند از قبیل: - عدم استناد کافی به آراء هستی‌شناختی و معرفت شناختی ملاصدرا که موثر در نتیجه هستند؛ این امر یا معلول ظرفیت محدود مقاله و یا غفلت از سریان دادن آراء مذکور در مقدمات نتیجه بوده است.

- تعریف برخی از نویسندگان از زیبایی، آگاهانه یا ناخودآگاه دچار خلط دو قلمرو هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در اشاره به حقیقت زیبایی است که تعریف را تا حدود زیادی منوط بر درک فاعل شناسا و مدرک می‌سازد.

۲.۱. نظریه مختار؛ تحلیل مفهومی زیبایی

ملاصدرا اساساً در مقام بررسی فلسفی زیبایی و ابعاد آن به عنوان یک مسأله و در ضمن یک باب مستقل بر نیامده است. اما او در باب حقیقت وجود و اصالت آن و همچنین در خصوص مفهوم وجود اینکه محصول چه نوع ادراکی است، اظهار نظر کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۸۲). حال اگر پرسش از حقیقت زیبایی و مفهوم آن در نسبت با وجود و البته ماهیت، به پاسخ روشنی منتهی شود، می‌توان در باب حقیقت زیبایی و مفهوم آن نیز در نظام فلسفی صدرایی اظهار نظر کرد. امکان یا امتناع تعریف زیبایی، پیش و بیش از هر چیز، ریشه در «حیثیت زیبایی» دارد؛ اینکه برخی معتقدند - همانطور که در ادبیات موضوعی اشاره شد - مفهوم زیبایی قابل تعریف نیست، به یک اعتبار صحیح است. زیرا لازمه ماهوی نبودن حقیقت زیبایی و مفهوم آن، تعریف ناپذیری آن است. اما به زعم نگارنده با

مسأله زیبایی در حکمت متعالیه، تصریح و گاه تأکید بر عدم وجود تعریف زیبایی از ناحیه ملاصدرا است. با این تفاوت که برخی، این امر را آگاهانه و به دلیل تعریف ناپذیری حقیقت زیبایی دانسته‌اند که به نوعی اتخاذ رویکرد سلبی است. برخی دیگر هر چند با نظر مطروحه مخالفتی ندارند، ولی با توجه به مبانی صدرا و برخی از اظهارات او در خصوص زیبایی، آن را ممکن و حتی لازم شمرده‌اند؛ که می‌توان رویکردی ایجابی یا اثباتی دانست. مهم‌ترین دلیلی که مبنای نویسندگان در تعریف ناپذیری زیبایی در رویکرد نخست، قرار گرفته است، ارجاع حقیقت زیبایی به وجود است. در واقع چون حقیقت وجود و علم، تعریف ناپذیر است و زیبایی با حقیقت وجود مصداقاً یگانه است، منطقی آن نیز تعریف ناپذیر خواهد بود (ر.ک: انصاریان: ۱۳۸۶: ۲۰۹-۲۴۶. همچنین؛ اکبری، ۱۳۸۴: ۷۷-۱۰۲ و همو؛ ۲۸: ۱۳۹۲-۳۴. همچنین؛ افراسیاب پور، ۱۳۸۷: ۹۱). تفاسیر مطرح شده در جستارهای فوق، مبتنی بر این انگاره است که حقیقت زیبایی بر هستی‌شناسی ملاصدرا استوار بوده و از آن جدایی ناپذیر است، لذا تمام احکامی که برای وجود ساری و جاری است را می‌توان به زیبایی نیز نسبت داد؛ یعنی در تناظر با اصالت وجود، اصالت زیبایی داریم و در تناظر با وحدت وجود، وحدت زیبایی، در تناظر با تعریف ناپذیری وجود، نیز تعریف ناپذیری زیبایی داریم و ... (ر.ک؛ همان)

اما در رویکرد دوم با وجود اینکه دلیل بر تعریف ناپذیری زیبایی مبتنی بر بساطت مفهوم زیبایی (پرویزی، ۱۳۴۸: ۴۶) یا بدهت آن اقامه شده است (حکمت مهر، ۱۳۹۴: ۱۴۴). با این وجود نویسنده در ادامه با تأکید بر امکان شناخت حقیقت عینی زیبایی، یا در مقام تعریف جنسی و فصلی از زیبایی برآمده است (پرویزی، ۱۳۸۸: ۵۲. هاشم نژاد، ۱۳۷: ۱۳۹۰-۱۶۲) یا اینکه امکان تعریف ماهوی از آن را ممکن ندانسته و در عین حال پیشنهاد بازشناسی معیار زیبایی و در ادامه تعریف زیبایی را از طریق شرح اسم مطرح می‌کند. (حکمت مهر، ۱۳۹۴: ۵۲) در ذیل همین رویکرد و در پژوهشی دیگر، زیبایی از دیدگاه ملاصدرا به «تجلی که مساوی با خودنمایی وجود است»، تعریف شده است

سنخ‌شناسی مفهوم زیبایی و سپس بررسی نسبت آن با وجود، می‌توان نوعی از تعریف را از آن ارائه کرد، که کارآمدی لازم در جهت تولید و انباشت اندیشه‌های فلسفی در باب زیبایی در سنت اسلامی را فراهم کند. شاید این ایراد در ذهن خطور کند که ضرورت تحلیل چیستی زیبایی در دستگاه فلسفی ملاصدرا چیست؟ و چرا از سویی در پی توجیح تعریف ناپذیری زیبایی برآمده و از سوی دیگر در پی تحلیل و تعریف آن هستیم؟ در بستر سنتی فلسفه اسلامی مشهور است، که مفاهیم معقول ثانی فلسفی مانند وجود، علم، وحدت و ... یا به دلیل بساطت و بدهمت تعریف ندارند؛ کما اینکه ملاصدرا به این نکته در «تعریف ناپذیری وجود» تصریح می‌کند (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۵. همچنین؛ همو، ۱۳۶۰: ۷). اما همانطور که هر دانش آموخته فلسفه‌ای می‌داند بسیاری از مفاهیم مانند علم، وحدت، شیء، وجوب، امکان و... بدون تعریف نمانده‌اند. بسنده کردن به تعریف حدی و حتی گاه رسمی، در باب مفاهیم و اشیاء به نظر ناکافی می‌رسد و اگر در معلوم ساختن مفاهیم صرفاً بر تعریف ماهوی از مفاهیم، پای فشاری کنیم در تعریف بسیاری از مفاهیم راه بسته خواهد شد. مضاف بر این، در آن دسته از مفاهیمی که تعریف ماهوی امکانپذیر است، باز مناقشه‌های جدی از سوی اعظم فلسفه و منطق مانند شیخ اشراق مطرح شده و حتی خود شیخ‌الرئیس بر این معضل التفات دارد و برای آن راه حل ارائه می‌دهد.

۲. روش‌شناسی تعریف زیبایی

مهم‌ترین دلیل تعریف ناپذیری زیبایی، ماهوی نبودن حقیقت آن است که در مباحث آتی به بررسی و تبیین آن خواهیم پرداخت. اما پرسش این است که اگر زیبایی ماهیت نیست و تعریف ماهوی هم از آن امکان ندارد، آیا می‌توان رویکرد دیگری در تعریف آن اتخاذ کرد؟ به نظر می‌رسد به کارگیری ایده و نظریه شیخ اشراق در تحلیل مفاهیم، روش کارآمدی برای تعریف زیبایی است. به زعم نویسنده تکمیل صحیح فرایندی که بر اساس این ایده طراحی می‌شود، کمک می‌کند تا تعریف واقع زیبایی به کمک مفاهیم معقول ممکن شود.

یکی از فرضیات نوشته ما این است که زیبایی مستقل از انسان و فارغ از اینکه چه چیزی از نظر انسان زیبا هست یا می‌تواند باشد، حقیقتی عینی دارد و به اصطلاح از احکام وجود است. مدعای مذکور باید از ارتکاز ذهنی صدرا استمزاج و مبتنی بر لوازم منطقی آراء هستی‌شناختی او تبیین گردد و در نهایت با کمک مفاهیم معقول، زبان فلسفی داده شود. زبان فلسفی مطروحه نه از جانب نویسنده بلکه از عبارات حکیم ملاصدرا گزینش می‌شود، چرا که وی به عنوان فیلسوف متألّه درک درستی از واقعیت خارجی - ما به الشیء هو - داشته و آن را در مقام ذهن افراز کرده است. سپس به آن فهم و افراز خود زبان داده و مفاهیم درک شده را در قالب الفاظ و گزاره‌های لفظی بیان کرده است.

از این رو در این نوشتار تلاش بر این است که تنها به توجیح رابطه بین مفاهیم و نسبت آن با زیبایی پرداخته شود. این امر با رویکرد «تحلیل مفهومی» اصل وجود، مراتب و لوازم آن و با گزینش مفاهیم منطبق بر آن مراتب و لوازم، امکان‌پذیر است؛ نتیجه این فرایند ارائه تعریف عام و خاص از زیبایی است. جهت حصول این امر، ناگزیر از مراجعه به خود آراء و اظهارات ملاصدرا هستیم و با تکیه بر روش مطروحه - که ایده آن از روش تحلیل مفهومی شیخ اشراق اخذ شده - گاه برخی از آراء هستی‌شناختی ملاصدرا و گاه نیز لازم است برخی از آراء معرفت‌شناختی وی توصیف شود. در این راستا تلاش بر این خواهد بود که مفاهیمی گزینش و در تعریف زیبایی به کار گرفته شود که اولاً مجموع آن‌ها تامین‌کننده شمول زیبایی از ذات حضرت حق و أسماء و صفات او تا مراتب امکانی عقلی، مثالی و جسمانی باشد و ثانیاً تا جائیکه امکان‌پذیر باشد، بی‌نیاز از تعریف باشند.^{۱۳} در این راستا در مواردی که نیاز باشد به اصطلاح‌شناسی یا معناشناسی مفهوم اخذ شده خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است که نویسنده در صدد تعریف زیبایی به لوازم نیست، زیرا مانعی که در این رویکرد وجود دارد، عدم امکان احصاء لوازم - به‌تمامه به نحوی که عمومیت آن را ضمانت کند - می‌باشد (الشیرازی، ۱۳۶۲: ۴۸ و همچنین ر.ک؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۶۸).

۳. حقیقت زیبایی و مفهوم آن در نسبت با حیثیت ماهوی

بحث در این قسمت را با فرضیه خرد آغاز می‌کنیم که «زیبایی نمی‌تواند حیثیت ماهوی داشته باشد، پس منطقاً مفهوم آن نیز امکان تعریف ماهوی - اعم از تعیین جنس و فصل منطقی - ندارد». زیرا زیبایی شیء خاصی در جهان نیست، بلکه «صفتی» است که با اشیاء موجود است؛ اشیایی که ماهیات گوناگونی دارند و یا اینکه اصلاً ماهیتی ندارند.

هر واقعیتی که از آن، مفهوم زیبایی و جمال قابل انتزاع است، - اگر واجب بالذات نباشد - قطعاً دارای ماهیتی است، که داخل و مندرج در مقولات ده گانه است، به طوری که این واقعیت، همان وجود خاص آن ماهیت است و در عین حال زیبایی هم با همین واقعیت، موجود است. مقصود ما از اصطلاح «واقعیت» چیست؟ مقصود از واقعیت مانند انسان، گل، تابلو نقاشی و... مصادیق خارجی ماهیات هستند (ر.ک؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۵۴ - ۵۶).

حال، نزاع این است که چرا زیبایی از سنخ ماهیت نیست؟ و چرا امکان تحقق مصادیق عینی مستقل برای آن امکان ندارد؟

از مهم‌ترین و در عین حال مستحکم‌ترین ادله‌ای که می‌توان بر عدم ماهوی بودن زیبایی اقامه کرد، این است که «واجب تعالی» در کنار همه امور و اشیاء، متصف به واژه جمال و زیبایی می‌شود (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۱۸ و ج ۱: ۱۳۶. همچنین؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۵) و چون «مفهوم زیبایی» هنگامی که در واجب به کار می‌رود، مطابق با همان مفهومی است که در ممکنات به کار می‌رود؛ پس منطقاً و مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی صدرایی، نمی‌تواند حیثیت ماهوی داشته باشد. چراکه «صفات واجب تعالی عین وجود اویند و در فلسفه به طور کلی - به ویژه در نظام فلسفی صدرایی - ثابت می‌کنند وجود واجب تعالی، ماهیتی ندارد، پس صفات او مانند قدرت و علم - و از جمله زیبایی - فاقد ماهیت خواهند بود زیرا این محذور ایجاد می‌شود که زائد بر ذات و منضم به آن باشند، و این چنین چیزی در واجب بالذات محال است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۹۵ -

۹۶ و ۱۷۵ - ۱۷۶)

دلیل دوم این است که اگر زیبایی، ماهیت باشد؛ به این معناست که مانند سفیدی، ما به إزاء و افرادی دارد. یعنی وجودی خاص دارد و در نتیجه، زیبایی مانند سفیدی شیء‌ای در قبال سایر اشیاء است، که در شمارش اشیاء جهان باید عددی را هم به آن اختصاص داد، به طوری که با انضمام این شیء به سایر اشیاء، آن‌ها زیبا یا نازیبا می‌شوند و حال آنکه اینطور نیست. زیرا واقعیت موجود در خارج - مثل فرد انسانی یا فرد سفیدی - فی‌نفسه منشا آثار و مصداق این ماهیت - انسان یا سفید - است، نه منشا آثار زیبایی و مصداق آن! دلیل سومی که به لحاظ اعتباری بودن مفهوم زیبایی و مبتنی بر قاعده شیخ اشراق، می‌توان بر عدم ماهوی بودن زیبایی اقامه کرد، این است؛ که هر آنچه تحقق آن مستلزم تکرار باشد، مفهومی اعتباری است «کل مایلزم من تحققه تکرره فهو اعتباری» (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۲۶) قاعده مطروحه به نحوی مورد پذیرش ملاصدرا هم هست و با مبنای اصالت وجود نیز قابلیت استدلال بر آن وجود دارد (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۵: ۳۶۵ - ۳۶۶). بنا به مفاد این قاعده، امور حقیقی مصداق کلمه موجود می‌باشند، اما امور اعتباری مصداق کلمه موجود، واقع نمی‌شوند، زیرا به شکلی هستند که اگر فرض کنیم موجودند، تکرر و تسلسل لازم می‌آید. اگر فرض کنیم که «الجمال موجود»، محمول قضیه این مطلب را افاده می‌کند که وجود بر جمال عارض شده و به این علت، متصف به موجودیت است؛ نقل کلام به آن وصف یعنی موجودیت می‌کنیم و سؤال می‌کنیم آیا وصف «موجودیت» موجود است یا خیر؟ اگر موجود نباشد دچار تناقض شده‌ایم و اگر موجود باشد یعنی وجود بر آن عارض شده و می‌توان دو مرتبه متصف به موجودیت شود و در اینصورت باز نقل کلام به آن وصف کرده و از موجودیت آن پرسش می‌کنیم و هلمّ جراً الی آخر.

با توجه به ادله‌ای که اقامه شد، حیثیت زیبایی از سنخ ماهیت نیست و ذاتی که دارای وجود خاص زیبایی و مصداق فی‌نفسه آن باشد، در خارج وجود ندارد. پس منطقاً مفهوم تحصیل یافته از آن در ذهن نیز مفهوم

شناختی ناظر بر حقیقت زیبایی نیز استخراج می‌شود. از این رو به جهت اینکه استدلال ما بر مسأله مغلق نباشد به بازخوانی مختصر چند مقدمه لازم می‌پردازیم که مبنای نگارنده در تبیین نسبت وجود و زیبایی است:

۱.۴. مقدمات مفروض

۱.۱.۴. صدرا معتقد است که اساساً وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی می‌شود.^{۱۴} اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت در خارجیت و عینیت نداشته باشند، ممکن نیست مصداق مفهومی واحد، قرار بگیرند. به همین دلیل صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و متکثر، دال بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنهاست (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۳۳-۱۳۴ و همان، ج ۶: ۶۰-۶۲).

۱.۲.۴. اصالت وجود نه مسئله‌ای هم ردیف دیگر مسائل، بلکه به عنوان رهیافتی فلسفی در حکمت متعالیه مطرح است، به نحوی که آغاز و انجام هر موضوعی در هستی‌شناسی وی ریشه در وجود دارد و از دریچه وجود بدان نگریسته می‌شود. صدرا با طرح منضبط اصالت وجود، توانسته تمام ساختمان مابعدالطبیعه را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیرارسطویی است، دگرگون سازد (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۶).

چون نزاع مفهومی که در باب زیبایی مطرح کردیم، به نحوه واقعیت زیبایی ناظر بوده و مسأله پژوهش متوجه تحلیل مفهوم جمال با هدف درک و افراز صحیح واقع زیبایی است، لذا فرایند تحلیل بایستی شامل گستره وسیع زیبایی باشد و از مفاهیمی کمک بگیریم که ریشه در خارج داشته و به اصطلاح ملاحظه‌ای «متصل در ثبوت و تحقق» باشند و در این صورت است که قابلیت توجیح فلسفی، در دستگاه وجودی حکمت متعالیه را می‌یابد.

۱.۳.۴. حمل حقیقت و رقیقت نوع سوم از حمل هوهو بوده و مانند حمل اولی و حمل شایع صناعی امری ذهنی و محصول کارکرد ذهن در برقراری ارتباط میان مفاهیم است. برخلاف حمل شایع، در این حمل محور تغایر، «مصدق» و محور اتحاد، «مفهوم» است. چون

ماهوی نخواهد بود، و نمی‌توان تعریف حدی - اعم از جنس و فصل - از آن ارائه کرد. شاید تصریح به عدم امکان تعریف زیبایی از ناحیه برخی از صاحب نظران مانند استاد مطهری نیز ریشه در همین نکته داشته باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶: ۹۷ و ۹۸).

با نفی ماهوی بودن حیثیت زیبایی، مفهوم زیبایی در زمره «مفاهیم ثانی از نوع فلسفی آن» قرار می‌گیرد و دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا ما مفهوم زیبایی را هم در وصف امور خارجی و هم ذهنی به کار می‌بریم و حال آنکه «معقولات ثانی منطقی تنها وصف امور ذهنی قرار می‌گیرند» (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۳).

نتیجه دومی که لازمه فلسفی بودن مفهوم زیبایی است، «اشتراک معنوی» آن است. واژه «جمال» و سایر واژه‌های مترادف با آن همچون مفهوم وجود، «مشترک معنوی» است؛ که اطلاق آن را بر خالق و مخلوق امکانپذیر می‌سازد. دلیلی که می‌توان بر این امر اقامه کرد، مبتنی بر «قبول تقسیم» است؛ مفهوم زیبایی صلاحیت دارد که به اقسامی تقسیم شود مانند زیبایی واجب و ممکن یا زیبایی مجرد و مادی یا زیبایی جسم یا جسمانی و ... و چون «تنها مشترک معنوی است که صلاحیت انقسام دارد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۸، ج ۵: ۲۰۳). پس «اشتراک معنوی مفهوم زیبایی» اثبات می‌شود.

۴. حقیقت زیبایی و نسبت آن با وجود

مفهوم جمال حاکی از حقیقتی در خارج است که - طبق تبیین گذشته - حیثیتی ماهوی ندارد. پس شق دوم یعنی نسبت آن با وجود ثابت است؛ لیکن باید هویت و ابعاد این نسبت مشخص شود. در خلال برخی از بیانات صریح و غیر صریح ملاحظه - هر چند با اغراض دیگر - به صفت جمال و نسبت آن با وجود حضرت حق و سایر صفات متعالی اشاره شده است (ر.ک؛ اکبری، ۱۳۸۴: ۸۲ - ۱۰۲). برخی از پژوهشگران سعی داشته اند از دل همین اشارات، به یک نوع تبیین از زیبایی‌شناسی ملاحظه دست یابند. هدف نگارنده از طرح چنین بحثی، صرفاً یافتن تعریف عام زیبایی است و سخن از نسبت وجود و زیبایی، در حکم مقدمه ضروری است که در ضمن حل و فصل آن، تعریف هستی

نمی‌توان مفهوم واحد را از دو مصداق به طور کامل ناهمسان، انتزاع کرد، بنابراین باید گونه ای از وحدت میان آن دو مصداق وجود داشته باشد. لکن این وحدت، نه وحدت شخصی بلکه «وحدت سنخی» است. مثل حمل مراتب وجود بر یکدیگر که موضوع و محمول در مصداق ناهمسان هستند، اما در مفهوم با یکدیگر اتحاد دارند. این اتحاد در مفهوم، به همان بیان یادشده، بیانگر نوعی وحدت سنخی میان مصداق آنهاست (ر.ک؛ قمی، ۱۳۷۸: ۹۵-۱۴۷).

پس اگر اثبات شود که جمال نحوه از کمالات وجود است، بنابراین مراتب ضعیف آن را می‌توان به حمل حقیقت و رقیقت بر مراتب شدید حمل کرد؛ زیرا به تعبیر صدرا «رقیقت همان حقیقت است به خاطر اتصال آن» (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۱۲۷). و همواره یک «وحدت سنخی» در کمال - خواه در مراتب تشکیکی مظاهر باشد یا مراتب تشکیک وجود - میان مصادیق جمال وجود دارد.

۴. ۱. ۴. صدرا مبتنی بر قاعده بسیط الحقیقه و با رهیافت وجودی، واجب تعالی را به عنوان کل الوجود اثبات می‌کند (ر.ک؛ الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۱۰-۱۱۲). و این سخن در مورد همه صفات کمالیه صادق است (همو، ۱۳۷۸: النص؛ ۳۲) و می‌توان گفت وجود حق، همه زیبایی است و نیز همه آن، زیبایی است. ثانیاً صدرا معتقد است صفات کمالیه عامه تنها بر وجود بماهو وجود عارض می‌گردد (همان). پس صفات - از جمله زیبایی - حقیقتاً، نه با ماهیت بلکه با وجود - اعم از واجب و ممکن - مساوقت دارند. ثالثاً صفات حق تعالی در وجود هیچ تغایری با یکدیگر ندارند و تنها در مقام مفهوم و با اعتبار حیثیات مختلف است که از یکدیگر متمایز می‌شوند (همو، ۱۳۸۷: النص؛ ۳۳)؛ زیرا بساطت وجود، منافاتی با انتزاع مفاهیم متکثر از آن ندارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۳۵۰؛ ج ۶: ۱۴۶-۱۴۷). بنابراین صفت جمال قطعاً در مقام مفهوم غیر از مفاهیم سایر صفات است.

۲. ۴. تبیین نسبت وجود و زیبایی: استحصال مفاهیم عام

با عطف نظر به مقدمات فوق و لحاظ آن‌ها، در ضمن

اصولی به تبیین نسبت زیبایی و وجود می‌پردازیم:
 ۴. ۲. ۱. هر گونه اظهار نظر در باب جمال، لزوماً با رهیافت وجودی امکانپذیر است، اولاً به دلیل اهتمام صدرا به این اصل فلسفی خود که در همه کلیات و حتی جزئیات مباحث سریان پیدا کرده است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۹۸). ثانیاً در مباحث قبل به این نتیجه رسیدیم که زیبایی حیثیتی ماهوی ندارد و با ضمیمه کردن این اصل که صفات عامه کمالیه از جمله جمال، بر ماهیات عارض نمی‌شوند (همو، ۱۳۷۸: النص؛ ۳۲)؛ می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که هر تحلیلی از حقیقت زیبایی باید به «نحوه وجود یا نحوه ظهور وجود» منتهی گردد. زیرا زیبایی از جمله صفات کمالیه است، بنابراین به حدود اشیاء ختم نمی‌شود، بلکه این حدود اشیاء است که در هر مرتبه‌ای و به نحو تشکیک، به زیبایی که «نحوه وجود یا نحوه ظهور وجود» است، ختم می‌گردد. همچنین مفهوم زیبایی نه بر این ماهیات بلکه بر مصادیق متنوع از أنحاء وجود به «حمل حقیقت و رقیقت» و به نحو تشکیکی صدق می‌کند. اتصاف ماهیات مختلف به زیبایی، ناشی از «نحوه وجود ماهیات یا نحوه ظهور وجود در این ماهیات» است، زیرا حائز کمال بخصوصی هستند.

۴. ۲. ۲. ملاصدرا کل صفات ثبوتی را «صفات جمالیه» می‌نامد و به عینیت میان این صفات با ذات واجب تعالی تصریح کرده است (ر.ک؛ الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۱۸ - ۱۱۹) و تأکید می‌کند؛ این صفات هر چند به لحاظ مفهومی تغایر دارند، لیکن از حیث مصداقی با هم عینیت دارند (همان: ۲۸۱). حال سؤال این است که مفاهیم متکثر به ویژه زیبایی بر اساس چه منطقی به مصداق واحدی که وجود باشد، دلالت می‌کنند؟ سعی وافر و فلسفی ملاصدرا در اتصاف هر صفتی بر ذات حضرت حق، خواه «ثبوتی یا جمالی» و خواه «سلبی یا جلالی»، ما را به اصل مهمی رهنمون می‌سازد، که با لحاظ آن می‌توانیم به فهم نسبتاً قابل قبولی از منطق انتزاع و اطلاق صفات و مفاهیم متکثر منتهی گردیم. این اصل «حیثیت اتصاف صفات» یا «حیثیت انتزاع آن‌ها» است. تبیین نسبت زیبایی با وجود نیز در گرو روشن ساختن «حیثیت اتصاف جمال

بر وجود» و همچنین «حیثیت انتزاع آن» است. با توجه به اینکه مسأله ما تبیین نسبت وجود و زیبایی است، اگر ما مسیری را برای توجیه اتصاف جمال بر ذات حضرت حق و انتزاع آن بیابیم در حقیقت نسبت ذهنی صفت زیبایی و وجود - که بنا به تشکیک خاصی، مصداق اتم و فوق التمام وجود و بنا به رأی وحدت شخصی تنها وجود حقیقی و مطلق است - را نیز یافته ایم که دریچه‌ای معرفت‌شناختی برای افراز و فهم یگانگی وجود و زیبایی در خارج است.

۴. ۲. ۳. از حیث معرفت‌شناختی حلقه واسط میان وجود و جمال در «مفهوم کمال» خلاصه می‌شود و زمانی که صحبت از جمال می‌کنیم، در حقیقت در خصوص سنخ خاصی از کمالات صحبت می‌کنیم (همان، ج ۶: ۱۲۲). لذا همواره کمال با زیبایی هم آغوش است و یک تقدم هستی‌شناختی و به تبع آن معرفت‌شناختی، بر جمال دارد. با این وصف، مهم‌ترین مقوله در تحلیل مفهوم زیبایی «کمال» است که مبتنی بر رأی تشکیک وجود در «أنحاء وجود» تحقق تشکیکی دارد و مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود در «أنحاء ظهور» متجلی می‌گردد که تجلی مشکک «کمالات وجود مستقل بالذات» هستند. بنابراین «حقیقت کمال و انواع آن» میانجی تحقق یا ظهور جمال و زیبایی در هستی است و شاید به این دلیل است که ملاصدرا صفات ثبوتیه را به تمامه «صفات جمالیه» می‌نامد (ر.ک؛ همان، ج ۶: ۱۱۸-۱۱۹) زیرا حیثیت ثبوت کمالی از کمالات واجب تعالی، وجه مشترکی است که مصحح اطلاق وصف جمال بر صفات مذکور و به تبع بر ذات است (همان، ج ۷: ۲۳۲). بنابراین زیبایی بواسطه کمال وجودی، وارد نظام تشکیک - تشکیک در وجود یا تشکیک در مظاهر - می‌شود که به اختصار به آن می‌پردازیم.

۴. ۲. ۳. ۱. حقیقت کمال زیبایی شناختی مبتنی بر رأی تشکیک وجود

آموزه تشکیک از دیدگاه صدرا - بطور خلاصه - این است که یک حقیقت جهان خارج را پر کرده است و حقیقت وجود، ذاتاً واحد است و از سوی دیگر چون نمی‌توان کثرت موجودات خارجی را که ذاتاً متغایر و

متمایز هستند منکر شد، پس باید حکم کرد که حقیقت وجود ذاتاً، هم واحد و هم متکثر است. این وحدت و کثرت عینی جز با تشکیک در حقیقت وجود توجیه پذیر نیست و حقایق وجودی به نحو تشکیکی متمایز و متکثر هستند (همان، ج ۶: ۸۶. همچنین ر.ک؛ عبودیت، ۱۳۹۲، جلد ۱: ۲۴۰) بنابراین مبتنی بر اصالت وجود و رای تشکیک وجود، حقیقت هر چیزی و تشخیص آن در «نحوه وجود» آن است که با فعلیت کمالات، محقق می‌شود. «نحوه وجود کمالی» رکن حقیقی زیبایی در خارج است. در این میان «نحوه وجود کمالی» در نسبت با ذات واجب‌الوجود معنای مطلق می‌یابد، زیرا وجود واجب تعالی عین ذات همه اشیاء و موجودات است و کمالات همه موجودات را می‌توان به حمل حقیقت و رقیقت به ذات او اسناد داد. این امر مقتضای قاعده بسیط الحقیقه است (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۱۰-۱۱۲). فلذا «نحوه وجود کمالی» واجب تعالی به معنای «وجود مطلق کمالی» است.

۴. ۲. ۳. ۲. حقیقت کمال زیبایی شناختی مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود

عبارات و اظهارات صدرا در آثار خویش اغلب به گونه‌ای است که به صراحت، وجود رابط و ظهور را یگانه دانسته و در حقیقت با این تعبیر، کثرت مظاهر را با کثرت در وجود به نوعی قابل جمع معرفی کرده است (همان، ج ۱: ۲۶۲، ۳۲۹؛ ج ۲: ۲۹۴-۲۹۱ و ۳۲۱-۳۲۰). اشاره مختصر «نظریه وجود رابط معلول» که هسته مرکزی نظریه وحدت شخصی وجود است ما را در فهم و تبیین نسبت زیبایی و وجود مبتنی بر این دیدگاه صدرا، کمک شایانی می‌کند.

الف) نظریه وجود رابط معلول

بطور خلاصه «فقدان جنبه فی نفسه در معلول، همان وجود رابط معلول و دیدگاه صدرالمتالهین است (عبودیت، پیشین، جلد ۱: ۲۱۷)، که به معنای عدم مغایرت واقعیت علت و واقعیت معلول است. یعنی اگر علت را یکی از اشیاء بشماریم و به آن عددی اختصاص دهیم، نمی‌توان معلول را ثانی آن شمرد و عددی را هم

به آن اختصاص داد (ر.ک؛ همان: ۲۲۰ و همچنین؛ الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۹۹). با این تقریر گویا باید کثرت اشیاء را نفی کنیم و حکم بر عینیت و یگانگی علت و معلول کنیم.

بنابراین گرچه مبتنی بر «نظریه وجود رابط» ممکنات را به منزله اشیاء، موجودات و واقعیاتی متکثر نفی می کنیم و شیئیت و موجودیت و واقعیت را منحصرأ به واجب بالذات که وجودی مستقل و غیر معلول و یگانه است، اختصاص می دهیم، منتهی همه آن ها را به منزله شئون متکثر این واقعیت یگانه می پذیریم» (ر.ک؛ همان: ۲۲۰ و ۲۲۱)

ب) تشآن و تجلی جانشین علیت و جعل نظریه وجود رابط معلول، «تجلی و تشآن» را جانشین «علیت و جعل» می کند (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۰۰-۳۰۱) از همین روست که معمولاً فیلسوفان «نظریه تشآن» را در مقابل علیت قرار می دهند (ر.ک؛ عبودیت، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۳۸ - ۲۳۹). جانشینی تشآن به جای علیت، ایجاب می کند که تقدم دیگری که آن را «تقدم بالحق» می نامند، جانشین تقدم بالعلیه شود. زیرا در نظریه تشآن معلول وجود فی نفسه ندارد و هنگامی که می گوییم «وجود معلول»، مراد همان وجود حق است، در مقام تجلی در مرتبه ای که معلول، می نامیم (همان).

ج) تشکیک در ظهور جانشین تشکیک در وجود اگر به نظریه «وجود رابط معلول» قائل باشیم و به جای علیت، تشآن و تجلی داشته باشیم؛ در این صورت حلقه های سلسله وجود که در بحث تشکیک در وجود مطرح شد به جز حلقه نخستین که وجود فی نفسه مستقل واجب بالذات است، سلسله ای از روابط را تشکیک می دهند که هیچ یک وجود فی نفسه ندارد. یعنی نه وجود است، نه موجود است، نه واقعیت است، بلکه کل این سلسله چیزی نیست، جز تشآن همان وجود مستقل، اما شأنی که در درون خود از نوعی تمایز و تکثر برخوردار است (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۹۷).

د) تجلی جمال؛ تجلی کمالات وجود مطلق (واجب تعالی)

مطلق صفات از جمله زیبایی در مطلق وجود نهفته

است و جمال تجلی کمالات همین وجود است و کثرات موجود در هستی فاقد بالذات این صفات از جمله زیبایی هستند و در واقع صرفاً نمودی و مظهری از زیبایی وجود مطلق را دارند نه حقیقت کمالی آن را (همان، ج ۲: ۲۹۲).

با این وصف هر حکمی که بر معلول می رود و هر وصفی - مانند زیبایی - که به آن نسبت داده می شود، حکم و وصف وجود مستقل، در مرتبه تجلی و تنزل معلول است (ر.ک؛ عبودیت، پیشین، ج ۱: ۲۲۹ و ۲۳۰). بنابراین می توان نتیجه گرفت که مفهوم «تجلی»، به همراه «وجود» و «کمال» بایستی در تعریف عام از زیبایی مبتنی بر رای وحدت شخصی وجود، اخذ گردد. ه) تجلی بالذات زیبایی و تجلی بالغیر در ظهورات متنوع

حکم به تجلی حقیقت وجود، در حقیقت زیبایی نیز سریان پیدا می کند و جمال در نسبت با وجود مطلق، حقیقتی بالذات در «ظهور کمالات وجود مطلق» است و نسبت به سایر موجودات، حقیقتی بالغیر است که در نحوه ای از ظهور (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۴۱) آن تجلی حقیقی، در مظاهر و شئون مشکک است که به اصطلاح «تجلی بالغیر زیبایی» می نامیم.

۴.۲.۴. تعیین یا تجلی کمالات وجود - مبتنی بر هر دو رأی هستی شناختی ملاصدرا - که اسباب زیبایی در هستی است، از رهگذر چه حیثیتی پدیدار می شود؟ آیا می توان مفهومی را از دل نظام هستی شناسی صدرا گزینش و استخراج کرد، که حاکی از حیثیتی در هستی باشد، تا بگوییم تحقق یا ظهور کمالات وجود از طریق این حیثیت است؟ پاسخ به این پرسش، گره ابهام در نسبت وجود و زیبایی را می گشاید و به مثابه نخ تسبیح یک نظم و نظام دقیق فلسفی به مفاهیم و حلقاتی که اشاره شد، می دهد. به زعم نویسنده پاسخ این پرسش در تبیین یکی از کلیدی ترین اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، یعنی مفهوم «صورت» نهفته است.

واژه صورت در جای جای فلسفه صدرا حضور دارد؛ ما در مجموعه آثار صدرا با اسامی همچون صور مادی، طبیعی، ممتد، دائم، جوهری، خاص، مطلق و شخصی برخورد می کنیم و این اصطلاح پر کاربرد در

همو، ۱۳۹۱ق: ۲۷۳-۲۷۴. همچنین؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹۸).

۲.۴.۲. وجودی بودن حقیقت صورت

رهیافت وجودی مبتنی بر آموزه اصالت وجود، شاهد محکمی بر وجودی بودن صورت است، بالاخص اینکه با برخی از بیانات صدرا مواجه هستیم که این نظر را تأیید می‌نمایند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۳۴-۳۵). پس صورت «جنبه بالفعل وجودی است که کمالات ماهیات را تعیین و تحقق می‌بخشد» و صدرا به همین دلیل صورت را «موجودات عینی و محصلی می‌داند که انواع را فعلیت می‌بخشند» (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵: ۱۸۱) و یا از آن‌ها با عنوان «وجودهای محض و خاص اشیاء مادی» یاد می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۳۴-۳۵ و ج ۵: ۲۵۵).

شاید بتوان مدعی شد که صدرا از طریق صورت در پی ایجاد تمایز میان «موجود و وجود» و بین «وجود و ماهیت»، است و در واقع صورت حقیقتی است که بوسیله وجود، لباس ماهیت بر تن می‌کند. شاید تعبیر برخی از صاحب نظران مبنی بر اینکه حقیقت ماهیت همان فرم یا صورت است را نیز بتوان به این بیان بازگرداند (ر.ک؛ حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۸۷).

اشکال؛ اگر مفهوم صورت به کیفیتی که بیان شد در تعریف زیبایی وارد گردد، اطلاق زیبایی به ذات حضرت حق با محذور مواجه خواهد شد؟! دو راه برای گریز از این مشکل وجود دارد؛ نخست بررسی کنیم که آیا صدرا این واژه را برای ذات حضرت حق استعمال کرده است تا شاهدهی برای تصرف در دایره معنای فلسفی صورت باشد و بتوان یک معنای عامی برای آن لحاظ کرد. در غیر این صورت باید در معنای صورت میان ذات واجب تعالی و معالیل یا مظاهر او تفصیل قائل شد.

راه دوم این است که به طور کلی مفهوم صورت را در تبیین نسبت وجود و زیبایی و به تبع تعریف زیبایی کنار بگذاریم. با توجه به اینکه مفهوم صورت در تحقق و تجلی کمالات در ماهیات، مبتنی بر چارچوب ضابطه مند فلسفی در حکمت متعالیه نهادینه شده است، پیش گرفتن راه دوم یعنی حذف آن موجب می‌شود که هر گونه تبیین در نسبت وجود و زیبایی دچار خدشه باشد یا گرفتار نقصان گردد. زیرا یکی از مهم‌ترین حیثیات

نظریه‌های مربوط به وجود، وحدت، ماهیت، معرفت، رؤیا و معاد حضور دارد. بدیهی است که تصریحات صدرا در خصوص معانی صورت، ما را به پذیرش صرف اشتراک لفظی در واژه «صورت» سوق نمی‌دهد؛ زیرا با پذیرش این ادعا اولاً با یک آشفتگی در گزینش و جعل اصطلاحات مواجه می‌شویم که لازمه آن مغالطات بی حد و حصر در معانی اسامی و واژه‌ها است. ثانیاً عبارات صدرا حاکی از وجود یک منطقی در استعمال واژه صورت است، که به آن اشاره خواهیم کرد.

۱.۴.۲.۴. تبیین معنای مفروض از صورت

صدرا در اشاره به معنای صورت و تقسیم‌بندی آن، از ابن‌سینا و غزالی پیروی می‌کند و به پنج معنا در خصوص صورت اشاره می‌کند (همان، ج ۲: ۳۲). آن پنج معنا عبارتند از:

- صورت به منزله یک ماهیت مشخص.

- صورت به منزله ماهیتی خاص.

- صورت به معنای حقیقت خاصی که به ماده ضمیمه شده است.

- صورت به معنای حقیقت مشخص.

- صورت به معنای کمال مفارق.

صدرا در تبیین این پنج معنا از صورت از سه اصطلاح ماهیت، حقیقت و کمال کمک می‌گیرد، ولی معتقد است که این سه مفهوم فلسفی را می‌توان به یک اصطلاح مبنایی‌تر یعنی «فعلیت» تحویل برد و تعریف صورت را بر آن استوار ساخت (همان). ملا صدرا در عبارت خود به نحو تلویحی بر این نکته اشاره می‌کند که صورت به ماهیتی که بالفعل نیست، نسبت داده نمی‌شود (همان: ۳۳). زیرا طبیعتاً بالفعل صورت است، که سبب انتساب حقیقت ایجاد شده به شیء است (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۲).

بدین ترتیب، تقوّم حقیقت اشیاء تنها از طریق «صورت» است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۴). روشن است که در صور مجرد، فعلیت بدون حضور و شرط ماده محقق می‌شود و معنای صورت عبارت از جوهر بالفعل تامی است که حقیقت شیء و کمالات آن را تشکیل می‌دهد و در عین حال بی نیاز از هر گونه ماده و استعدادی؛ تحقق پذیرفته است (ر.ک؛ همان، ج ۶: ۲۷۳، همچنین؛



۴.۴. جمع‌بندی نهایی و نتیجه‌گیری تعریف عام زیبایی

هویت جمال با حقیقت وجود هم آغوش است و حیثیتی که اسباب پدید آمدن حقیقت زیبایی را فراهم ساخته است، چیزی جزء «کمالات وجود» نیست که در «أنحاء یا مظاهر متنوع وجود»، به فعلیت نشسته است. «صوری» که عینیت بخش کمال است در هر مرتبه یا مظهری از مظاهر وجود حکایت گر نحوه زیبایی هستند. بر این اساس می‌توان یک تعریف عام از زیبایی ارائه کرد که تعریف مذکور بر اساس دو رأی ملاصدرا از هستی، دو گونه عبارت پیدا می‌کند؛ اگر اندیشه تشکیک خاصی وجود او را ملاک قرار دهیم تعریف عام زیبایی «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت» است و اگر اندیشه وحدت شخصی وجود معیار باشد، زیبایی عبارت از «نحوه تجلی یا ظهور کمالات وجود مطلق در صورت» است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بخشی از مطالب ارائه شده در گزارش را می‌توان به طور گسترده‌تر در جلد دوم تاریخ زیبایی‌شناسی تاتارکی‌ویچ یافت: Tatarkiewicz, 2005, volume 3: p.17-25.
2. Alexander Gottlieb Baumgarten: 1714- 1762.
3. Science of Sensory knowledge.
4. Science of sensory beauty.
5. David Hume: 1711-1776.
6. Subjective quality.
7. Immanuel Kant: 1724-1804.
۸. در اوایل قرن هجدهم آثاری در خصوص ذوق هم در قاره اروپا از لایب‌نیتس و بام‌گارتن و هم در انگلستان از شافتسبری، آدیسون، برک و هیوم وجود داشت. ر.ک؛ گات و مک آیور، ۱۳۸۴: ۴۱.
۹. مقصود کانت از حکم صرفاً تجربه‌ای است که در نهایت منجر به بیان ادعا یا نظر درباره چیزی، یا حتی کلی‌تر از آن، آگاهی به این‌که چیزی چنین است می‌شود. حال وی تجربه‌ای که محصول نوع خاصی از آگاهی و شهود است و به عبارت دیگر این حکم که چیزی زیباست را «حکم قوه ذوق» نامیده است. ر.ک؛ همان: ۴۱.

وجودی که دخالت مستقیم در تحقق اشیاء یا ظهور آن‌ها دارد، نادیده گرفته شده است؛ بنابراین راه نخست را پیش می‌گیریم.

صدرا بر این اصل تأکید و تصریح دارد که چون وجود واجب تعالی، واجب من جمیع جهات است؛ پس «کل الوجود» است. بنابراین نسبت هر نوع مفهوم ماهوی به ذات او، موجبات نقص خواهد بود که یا به ترکیب وجود و عدم منتهی می‌شود. اما اگر مقصود از حمل، «حمل حقیقت و رقیقت» باشد، با هر دو رای تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود سازگار است، دچار محذور فوق نخواهیم شد. از سوی دیگر صدرا از ذات واجب تعالی با تعبیر «صورة الصور» یاد می‌کند (همان، ج ۷: ۱۰۶ و همان: ۱۸۱. همچنین؛ ج ۱: ۱۷۳)، بدیهی است که اطلاق صورت از ناحیه وی به واجب تعالی من حیث هو واجب و من حیث هو وجود صرف، نیست، بلکه اطلاق صورت من حیث هو کل الوجود و بسیط الاشیاء، است که خالی از اشکال است، زیرا این امر مقتضای «قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» هست.^{۱۵} با این وصف اطلاق عنوان صورت به واجب تعالی به معنای وجود جمعی کمالات در صورت وحدت حقه حقیقیه و بساطت محض، محذوری ندارد.

۴.۲.۴. تعیین یا تجلی زیبایی در أنحاء صورت

ما در سیر تبیین «نسبت وجود و زیبایی» با ابتناء بر رهیافت اصالت وجود و از رهگذر تحلیل اصول مختلف به همراه نتیجه‌ای که در معناشناسی «صورت و نسبت آن با وجود» گرفتیم، می‌توان پذیرفت که نسبت وجود و زیبایی در «نحوه وجود یا نحوه ظهور کمالات وجود در صورت» خلاصه می‌شود. صورت همان جنبه بالفعل وجودی است که کمالات ماهیات متنوع را تعیین بخشیده یا به ظهور می‌رساند. بنابراین صورت به معنای مذکور ناگزیر باید أنحاء گوناگون داشته باشد زیرا وجود أنحاء متعدد یا ظهورات متنوع دارد و به تبع زیبایی - که محصول فعلیت کمالات أنحاء وجود است - هم مراتب مختلف پیدا می‌کند. تفصیل مراتب مذکور در ضمن تعاریف اختصاصی زیبایی، در بخش پنجم مقاله ارائه می‌شود.

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831.

۱۱. در علم النفس فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا و در تعریف لذت مفهومی تحت عنوان «طبع» کارکرد دارد و گاه با مفهوم «ذوق» در زیبایی شناسی یکسان انگاشته می شود، اما به نظر می رسد که طبع یک قوه مستقل نیست و قابلیت درک ندارد زیرا مُدرک تنها نفس است، پس قاعدتاً طبع نیز همان خصوصیات و هیئت کلی نفس و مراتب مختلف آن یعنی قوی و بدن باطنی است.

۱۲. ذیل واژه «جمیل» و گاهی «جمال» عبارت هایی از ملاصدرا در دسترس است؛ «الجمیل هو الذی یُستحسن». الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص: ۱۲۸. همچنین «استحسان شمائل المحبوب». همان، ج ۷: ۱۷۲. همچنین اظهاراتی در ارتباط با زیبایی انسانی دارد. ر.ک: همان: ۷۲؛ و همو، ۱۴۱۱ق: ۸۲. ۱۳. «برای آنکه تعریف، به تسلسل نیفتد باید در نهایت به مفاهیمی منتهی شود که بی نیاز از تعریف باشند و امور بی نیاز از تعریف تصورات حسی یا عقلی معلوم به علم حضوری اند». ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵-۱۳۶۶: ۱۱۰-۱۱۶.

۱۴. مانند مفهوم وجود که ملاصدرا تصریح می کند بنا بر رای اصالت وجود، بر همه واقعیات خارجی به حمل هوهو ذاتا قابل حمل است، بنابراین همه واقعیات خارجی نوعی وحدت عینی و اشتراک وجودی دارند. ر.ک: الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۵۵ و همان، ج ۶: ۸۶.

۱۵. اگر چیزی که بسیط است، دارای شیء الف و فاقد شیء ب باشد، در این صورت حیثیت وجود الف عین حیثیت وجود ب نخواهد بود. و گرنه مفهوم الف و مفهوم لاب یکی خواهند بود و این محال است. بنابراین ممکن نیست بسیط الحقیقه متحصّل از کون شیء و لاکون شیء باشد. با نفی تالی شرطیه، مقدم آن باطل می شود. بنابراین بسیط الحقیقه همه کمالات را داراست. الشیرازی، پیشین، ج ۶، ۱۱۰-۱۱۲.

کتابنامه

الشیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: المرآة الجامعی للنشر. _____ (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن الکریم*، قم:

انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه از محمد خواجه جوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

_____ (۱۳۹۱ق). *شرح الاصول من الکافی*، تهران: مکتبه المحمودی.

_____ (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدر المتالیهین بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه از نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۷۵) *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چ اول، تهران: انتشارات حکمت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۶). *رساله حدود*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، همراه متن عربی، تهران: سروش.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵-۱۳۶۶). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

امامی جمعه، مهدی (۱۳۸۵). *فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا*، تهران: فرهنگستان هنر.

ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۹). *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

بابایی مهر، علی (۱۳۸۶). *پریچهره حکمت*، زیبایی شناسی در مکتب ملاصدرا، تهران: انتشارات مولی.

پرویزی، مهدی (۱۳۸۸). *زیبایی در حکمت متعالیه*، دانشکده الهیات - دانشگاه باقرالعلوم؛ پایان نامه کارشناسی ارشد.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم: نشر اسراء.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵). *هرم هستی*، تحلیلی

از مبانی هستی‌شناسی تطبیقی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران: نشر علامه طباطبایی.

خوانساری، محمد (۱۳۸۲). «وحدت وجود از دیدگاه صدرالمتالهین»، در حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتالهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۶ق). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران: انجمن فلسفه ایران.

سوانه، پیر (۱۳۹۱). مبانی زیباشناسی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.

طوسی، محمدبن محمد نصیرالدین (۱۳۶۱). کتاب اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹). فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، چاپ سوم، تهران: انتشارات نیلوفر.

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران: نشر نی.

گات، بریس، و مک آیور دومینیک لوپس (۱۳۸۴). دانشنامه زیبایی‌شناسی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۵۸). مجموعه آثار، ج ۵، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا.

یوآخیم ریتر و دیگران (۱۳۸۶). فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه؛ گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه، سر ویراستار: سید محمدرضا حسینی بهشتی، ج ۱، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.

مقالات

انصاریان، زهیر (۱۳۸۶). «فلسفه هنر و زیبایی

شناسی صدرایی»، در ملاصدرا به روایت ما، به کوشش مجتبی حسینی سرای و همکاران، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ص ۲۲۶-۲۰۹.

افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۳۸۷). «زیبایی از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۵۱، بهار.

امینی، مهدی (۱۳۹۴). «ادراک حسی زیبایی از دیدگاه ملاصدرا و تبیین آن به عنوان معقول ثانی فلسفی»، نشریهٔ کیمیای هنر، شماره ۱۵، ص ۸۳-۹۷.

حکمت مهر، محمدمهدی (۱۳۹۴). «حکمت زیبایی، بر اساس فلسفهٔ صدرایی»، نشریهٔ قیسات، ش ۷۸، زمستان.

نواب، محمدحسین (۱۳۹۴). «در سنت اسلامی، اصالت با زیبایی‌شناسی است یا هنر؟»، قیسات، دورهٔ ۲۰، شمارهٔ ۷۸، ۱۱۴-۱۳۷.

قمی، محسن (۱۳۷۸). «بسیط الحقیقهٔ کل الاشیاء و لیس بشیئ منها»، مجله حوزه، شمارهٔ ۹۳، ص ۹۵-۱۴۷.

اکبری، رضا (۱۳۸۴). «ارتباط وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال هفتم، شمارهٔ اول، ص ۸۷-۱۰۲.

_____ (۱۳۹۲). «بازسازی دیدگاه ملاصدرا درباره زیبایی و هنرآفرینی»، مجلهٔ فلسفه و کلام اسلامی، شمارهٔ ۲، ص ۲۱-۴۰.

لاکوست، ژان (۱۳۸۳). «فلسفه هنر هگل» مجله زیبا شناخت، ترجمهٔ رضا سید حسینی، شمارهٔ ۱۰، ص ۱۷۶-۱۸۶.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۷). «مفاهیم بدیهی و نظری، معیار بداهت» مجلهٔ معرفت فلسفی، شمارهٔ ۳، ص ۶۱-۱۱۶.

Goldman, Alan (2001). *The Aesthetics, the Routledge Companion to Aesthetics*, New York: Routledge.

Hume, David (1951). *A Treatise of Human Nature*, New York: Oxford University Press.

_____ (2005). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Liberty Fund Inc.