

تبیین توماس آکوئینی از نسبت میان زیبایی با خیر و حقیقت در چهارچوب بحث از صفات استعلایی وجود^(۱)

فاطمه صانعی^۱

یوسف شاقول^۲

چکیده

یکی از شرایط شکل‌گیری زیباشناسی جدید یا استتیک در دوره روشنگری، استقلال زیبایی از خیر و حقیقت بوده است. اما در فلسفه پیش از دوران تجدد، یعنی در دوره یونان باستان و قرون وسطی، زیبایی جدای از خیر و حقیقت فهم و تبیین نمی‌شد. این تفکیک‌ناپذیری در رویکرد مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی به این سه معنای ارزشی ریشه دارد. یک نمونه برجسته از این رویکرد را نزد توماس آکوئینی می‌توان دید. توماس در بستر مبحث صفات استعلایی وجود مخلوق، به نسبت زیبایی با خیر و حقیقت می‌پردازد. وی می‌کوشد این سه‌گان را در دو مرتبه وجود مخلوق و مرتبه الهی با هم مرتبط سازد. از سوی دیگر، توماس با مرتبط ساختن این صفات با قوای شناختی و ارادی نفس، اساسی مابعدالطبیعی برای حیات اخلاقی و حیات نظاره‌گرانه فراهم می‌آورد که زیبایی در آن نقشی اساسی دارد.

کلمات کلیدی: زیبایی، خیر، حقیقت، صفات استعلایی وجود، توماس آکوئینی.

^۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول / m.sanei1412@gmail.com

^۲. دانشیار فلسفه، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان / y.shaghoor@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۵

مقدمه

هر چند زیباشناسی فلسفی یا استتیک (Aesthetics) از ابتدای سده هجدهم، یعنی از دوره روشنگری به بعد در شمار رشته‌های فلسفه قرار گرفت اما تأمل فلسفی درباره «زیبا» و «زیبایی» همواره با تفکر فلسفی غرب عجین بوده است. بدین‌سان شاید بتوان گفت یکی از زمینه‌های ظهور زیباشناسی جدید و برجسته شدن آن به‌عنوان یک رشته فلسفی مستقل، سابقه تاریخی مفهوم زیبایی در اندیشه فلسفی غرب است. با وجود این، زیباشناسی جدید در تعریف جایگاه و تبیین محتوای خود تفاوت‌های بنیادین با تفکر فلسفی درباره زیبایی در دوره قدیم، یعنی دوره یونان باستان و قرون وسطی دارد. یکی از این تفاوت‌های بنیادین را در زمینه یا شرطی می‌توان جستجو کرد که به موجب آن زیباشناسی این امکان را یافت که در مقام یک حوزه مستقل یا بهتر بگوییم «خودمختار» شکل بگیرد. این زمینه یا شرط عبارت است از استقلال ارزش امر زیبا از ارزش امر خیر و ارزش امر حقیقی (ژیمنز، ۱۳۹۰، ص ۳۶، ۸۴). به عکس، در سنت غالباً مابعدالطبیعی - هستی‌شناختی تفکر دوره قدیم، زیبایی جدای از خیر و حقیقت فهم و تبیین نمی‌شد. شاید بتوان گفت که یکی از دلایل عدم جدایی زیبایی از خیر و حقیقت در تفکر قدیم، تلقی هستی‌شناختی نسبت به هر یک از این مفاهیم بوده است. در این تلقی، زیبایی و خیر و حقیقت عمدتاً به‌عنوان صفات یا ویژگی‌های عینی (Objective) موجودات نگریسته می‌شوند و نسبتشان بر اساس ربط و پیوندی که با وجود عینی دارند بررسی می‌شود. در سرآغاز تاریخ تفکر غرب، نخستین کسی که به سه‌گان زیبایی، خیر و حقیقت اشاره و به پیوند آن‌ها تصریح می‌کند افلاطون است (Tatarkiewicz, 2005, vol. 1, p 114). تا جایی که این سه‌گان به «سه‌گان افلاطونی» (platonian triad) معروف است (سوانه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲؛ Stolnitz, 1961, p101).^(۱) البته قول به پیوند میان این سه منحصر به فلسفه یونان باستان نیست. بلکه در چشم‌انداز فلسفی - الهیاتی قرون وسطی نیز استمرار می‌یابد. یک نمونه برجسته از چنین رویکردی به زیبایی و پیوند آن با خیر و حقیقت در قرون وسطی را نزد توماس آکوئینی می‌توان یافت. وی در زمینه فلسفی متداول سنت مدرسی، یعنی مباحث مربوط به صفات استعلایی یا اوصاف عام وجود به این پیوند می‌پردازد.

مسئله اصلی ما در این پژوهش این است که توماس ضمن بحث درباره اوصاف عام وجود، چگونه نسبتی میان زیبایی، خیر و حقیقت برقرار می‌سازد. به عبارت دیگر: فرم یا ساختار نسبت این سه‌گان در اندیشه توماس چگونه است؟ اگرچه خود توماس در فقراتی از آثارش که در ادامه بررسی خواهند شد تا اندازه‌ای به این نسبت پرداخته است. اما با وجود این تبیین مفصل و مبسوطی از آن ارائه نداده

است. بنابراین، سعی ما در این مقاله این است که تا جایی که ممکن است با کنار هم گذاشتن فقرات مذکور و نیز با استفاده از مطالب دیگری که توماس به‌ویژه دربارهٔ خیر و حقیقت بیان داشته است و با توجه به بستری که این فقرات و مطالب در آن‌ها مطرح شده‌اند به‌نحو یکپارچه‌تر و مفصل‌تری ساختار نسبت زیبایی با خیر و حقیقت را نزد او بازبایی کنیم و در حد امکان معانی و لوازم مندرج در این ساختار را بررسی نماییم. برای دست یافتن به این هدف ابتدا به خاستگاه و چهارچوب بحث توماس از نسبت زیبایی با خیر و حقیقت اشاره خواهیم کرد. سپس با تکیه بر آثار وی به‌ویژه جامع الهیات می‌کوشیم این نسبت را روشن سازیم. تلاش ما در این بررسی نشان دادن این نکته است که شیوهٔ تبیین توماس از نسبت زیبایی با خیر به‌گونه‌ای است که این نسبت را می‌توان به نسبت زیبایی با حقیقت نیز گسترش داد و در نتیجه از پیوند میان این سه نزد توماس سخن گفت. در همین گسترش نسبت زیبایی با حقیقت است که نقش محوری واسطه‌گری و آشکارکنندگی زیبایی روشن می‌شود. این نقش واسطه‌گری و آشکارکنندگی زیبایی در پرتو بحث توماس دربارهٔ ارتباط دو صفت استعلایی برجستهٔ وجود یعنی حقیقت و خیر با قوای شناختی و ارادی نفس انسان از یک سو، و پیوند این صفات با مبدأ «متعالی» شان در خداوند از سوی دیگر، معنا و اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. این پژوهش به خودی خود در گسترش و افزایش بینش نسبت به تاریخ اندیشه واجد اهمیت است. به علاوه، از آن جایی که میان گفتمان فلسفهٔ مدرسی و فلسفهٔ اسلامی تناسب کلی وجود دارد، تحلیل آرای توماس دربارهٔ نسبت زیبایی با خیر و حقیقت و بررسی روش تبیینی او می‌تواند الهام‌بخش متخصصان حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی در کشف یا بازسازی این نسبت بر اساس متون فیلسوفان اسلامی باشد. بدین لحاظ، پژوهش حاضر ارزشی مضاعف پیدا می‌کند. تا جایی که جستجوی نگارندگان نشان می‌دهد موضوع مورد بررسی در پژوهش حاضر در ادبیات پژوهشی تألیفی به زبان فارسی برای نخستین بار مطرح می‌شود. اما می‌توان به مقالهٔ «مفهوم زیبایی نزد توماس آکوئینی» اشاره کرد که تقریر و تحلیل مفیدی از مفهوم زیبایی و تعاریف مشهور آن در آثار توماس ارائه می‌دهد، اما چنانکه از عنوان این مقاله پیداست تأکید نگارندگان بر خود مفهوم زیبایی نزد توماس است، در حالی که در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا با تحلیل عمیق‌تر مفاهیم مندرج در تعاریفی که توماس از زیبایی و نیز خیر و حقیقت به‌دست می‌دهد نسبت زیبایی با خیر و حقیقت بازبایی و بررسی شود. در واقع می‌توان گفت که پژوهش حاضر بسط بیشتری از این نکتهٔ اشاره شده در آن مقاله (ص ۷۴ و ۶۹) است که توماس تصورش دربارهٔ زیبایی را در راستای نظریاتش دربارهٔ وجود و معرفت تفسیر کرده است و انگهی در پژوهش حاضر از آن‌جا که نقش آشکارکنندگی و واسطه‌گری زیبایی در نسبتش با خیر و

حقیقت مورد تأکید است، چگونگی ربط زیبایی الهی با زیبایی مخلوق و نیز اهمیت زیبایی فضایل اخلاقی و حیات نظاره‌گرانه به‌نحو مبسوط‌تری بررسی می‌شود در حالی که این مباحث در آن مقاله یا وجود ندارند یا به صورت کلی طرح شده‌اند.^(۳)

(۱) خاستگاه و چهار چوب تبیین توماس از نسبت زیبایی با خیر و حقیقت^(۳)

محققان در خصوص تفکر قرون وسطی درباره امر زیبا معمولاً به دو سنت اشاره می‌کنند. آغازکننده یکی اوگوستین و آغازکننده دیگری دیونوسیوس آریوپاگی، متفکر و متاله متعلق به سنت مسیحیت شرقی- یونانی در اواخر قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم میلادی است (ریتر، گروندر، گابریل، ۱۳۸۹، ص ۹؛ Tatarkiewicz, 2005, vol.2, p: 58). این دو فیلسوف- متکلم تأثیری گسترده و ماندگار بر کل تفکر قرون وسطی داشته‌اند. اما تأثیر سنت زیباشناسی دیونوسیوسی بر مکتب مدرسی قرن سیزدهم و از جمله بر توماس آکوئینی بیشتر است. ویژگی اساسی این سنت تأکید و تصریح آن بر پیوند زیبایی با خیر و حقیقت است.

دیونوسیوس در رساله *اسمای الهی (Peri theion onomaton/De Divinis Nominibus)* به- نحوی صریح و مبسوط به زیبایی می‌پردازد. بنابراین، در زمینه‌ای کلامی- الهیاتی که با ادبیات فلسفی نوافلاطونی تلفیق شده است از زیبایی سخن می‌گوید. اما باید به این نکته توجه داشت که غایت رساله وی بحث نظری صرف نیست و جنبه‌های عرفانی و سیر و سلوکی نیز در آن مد نظر بوده است، بدین معنا که بحث از اسمای الهی برای تصحیح و پالایش و ارتقای عمل نیایش است. دیونوسیوس با مبدأ قرار دادن هستی الهی یا خداوند، زیبایی را در وهله نخست در کنار «خیر» و «نور یا حقیقت» به‌عنوان سه نام اساسی خداوند که بنیاد همه تجلیات هستی‌شناختی بعدی خداوندند توصیف می‌کند. نقش زیبایی در اینجا این است که خیر و حقیقت الهی را به سوی آشکارشدن سوق می‌دهد. دیونوسیوس، در وهله بعد، زیبایی را به‌مثابه فعل فیضان‌بخشی معرفی می‌کند که خیر و حقیقت الهی را به حسب دو مؤلفه «تناسب» (*Harmonia/euarmostia*) و «روشنایی» (*Lampsis/aglaia*)، در هستی متجلی سرایت می‌دهد و آن‌ها را آشکار می‌سازد. از نظر دیونوسیوس زیبایی با توجه به نسبت وثیقی که به لحاظ هستی‌شناختی با خیر و حقیقت دارد و نیز با توجه به ملازمت آن با نیروی حرکت‌بخش و وحدت‌بخش عشق این قابلیت را دارد که همه ابعاد و قوای وجودی انسان را به نحوی یکپارچه به سوی فعلیت یافتن هر یک از آن ابعاد و قوا در جهت

غایت واحدشان که همان تشبیه به خداوند خیر اعلا است راه برد. -95 (Dionysius, 1920,p 111)^(۴)

با ترجمه آثار دیونوسیوس به لاتینی در قرن نهم و انتقال آن‌ها به سده‌های اوج قرون وسطی، یعنی قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی، این آثار نزد فیلسوفان مدرسی قرن سیزدهم و از جمله توماس آکوئینی، مرجعیت ویژه‌ای می‌یابند و شروح متعددی بر آن‌ها نگاشته می‌شود. اما زمینه و روش بحث مدرسین با زمینه و لحن آثار دیونوسیوس تفاوت دارد؛ چنان‌که گفته شد خود نوشته‌های دیونوسیوس صبغه نوافلاطونی و اشراقی دارند و غایت سیر و سلوک عرفانی یعنی نظاره روحانی و خداگونه شدن در آن‌ها برجسته است. اما نفوذ اندیشه‌های دیونوسیوس در فلسفه مدرسی مقارن است با کشف مجدد آثار ارسطو و احیای مجدد مابعدالطبیعه چنان «علمی عام» (*Scientia communis*) که موضوعش موجود به‌طور کلی (*Ens commune*) یا موجود بما هو موجود است (Goris, Aertsen, 2013). یکی از مباحث عمده در این علم، بحث درباره عام‌ترین مفاهیمی (*Communitissima*) است که همچون صفات عام موجود بما هو موجود انگاشته می‌شوند. این مفاهیم یا صفات، از آن جهت که از مقولات متعارف وجود، یعنی جوهر و عرض، فراتر می‌روند به صفات استعلایی (*Transcendentia*) وجود معروف شدند. اصلی‌ترین صفات استعلایی وجود عبارت‌اند از واحد (*Unum*)، حقیقی (*Verum*) و خیر (*Bonum*). ویژگی اصلی صفات استعلایی این است که از حیث مصداق عین یکدیگر، ولی از حیث مفهوم مغایر با یکدیگرند. بدین لحاظ، می‌توان گفت که این صفات، وجوه یا حیثیاتی از موجود بما هو موجود را آشکار می‌سازند که از خود مفهوم وجود، بی‌واسطه قابل فهم نیستند. بدین‌سان تفسیر مدرسین قرن سیزدهم میلادی از آثار دیونوسیوس، در چهارچوب جمع و تألیف چشم‌انداز افلاطونی و نظرگاه ارسطویی صورت می‌پذیرد که بر اساس آن سعی می‌شود میان صفات و کمالات متعالی (*Transcendent*) خداوند و صفات استعلایی (*Transcendental*) «موجود به‌طور کلی» سازگاری و هماهنگی برقرار شود. برای نمونه، نزد توماس آکوئینی، تأمل درباره نسبت خداوند با «موجود به‌طور کلی»، به نظریه تأثیرگذار حمل تشابهی یا قیاسی (*Analogical predication*) صفات استعلایی هم بر خدا و هم بر دیگر موجودات می‌انجامد. (Goris, Aertsen, 2013, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Medieval Theories of Transcendentals")

از همین‌رو، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های بحث از زیبایی به‌طور کلی و مسئله نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در قرون وسطای متأخر را باید در مباحث مربوط به صفات استعلایی وجود پی‌گیری کرد. در

این‌جا ذکر نکته‌ای پر معنا از اومبرتو اکو (Umberto Eco) محقق و صاحب نظر در حوزه فرهنگ، هنر و زیباشناسی قرون وسطی بجاست. به نظر وی، یکی از مسائل عمده زیباشناسی مدرسی، مسأله ادغام و تلفیق زیبایی با دیگر صور ارزشی، در سطح مابعدالطبیعی است. اینکه بر خلاف گرایش دوران ما، مسأله ادغام و یکپارچه‌سازی، مسئله فلسفی غالب آن دوران بوده، امری اتفاقی و عرضی نیست. برای ایشان، حیات همچون یک کل یکپارچه به نظر می‌رسید و فرهنگ برخاسته از این نگرش، بر نظام ارزش‌های کاملاً مرتبط با یکدیگر مبتنی بود. (Aertsen, 1991, p 69) در پرتو این اظهار نظر اکو، مسأله نسبت زیبایی با خیر و حقیقت، یعنی اصلی‌ترین صور ارزشی، در چهارچوب بحث هستی-شناسانه یا مابعدالطبیعی صفات استعلایی وجود، معنایی ژرف‌تر و در همان حال، به جهت پیوندش با فرهنگ و حیات معنایی ملموس‌تر می‌یابد.

چنان‌که اِرتسن خاطر نشان می‌کند، مدرسیان قرن سیزدهم به‌طور کلی، در مباحث خود درباره صفات استعلایی وجود، زیبایی را، تحت تأثیر دیونوسیوس، در مباحث مربوط به خیر مطرح و بررسی می‌کردند. (Aertsen, 1991, p 89) در نتیجه به باور اِرتسن، زیبایی نزد ایشان، صفت استعلایی مستقلی در کنار دیگر صفات نیست. بلکه به‌طور عمده به خیر وابسته است و حیثیتی از خیر را آشکار می‌سازد.^(۵) توماس آکوئینی نیز در مباحث خود درباره زیبایی از رویه پیشینیان خود پیروی می‌کند، یعنی در مسائل و دشواری‌های طرح شده پیرامون خیر به زیبایی می‌پردازد. با وجود این در ادبیات پژوهشی معاصر درباره توماس پژوهش‌های مفصل و قابل توجهی مشاهده می‌شود که در آن‌ها سعی شده است جایگاه زیبایی نزد توماس به‌طور ویژه‌ای برجسته گردد و همچون صفت استعلایی ممتازی معرفی شود. برای مثال ژاک ماریتن (Jacques Maritain) معتقد است که زیبایی شکوه یا درخشش همه صفات استعلایی با هم است؛ یا فرانسیس یوزف کوآک (Francis Joseph Kovach) می‌گوید زیبایی تلفیق نهایی همه صفات استعلایی دیگر است و نقشی تألیفی دارد. یکتایی زیبایی از این‌جاست که وجود را به دو قوه نفس یعنی قوه شناخت و میل (که به ترتیب با حقیقت و خیر متناظرند) ربط می‌دهد؛ دو قوه‌ای که نه به‌نحو جدا از یکدیگر بلکه در پیوند و اتحاد با یکدیگر لحاظ گشته‌اند و یا به نظر وینفرید چاپیفسکی (Winfried Czapiewski) زیبایی نه تألیف نهایی، بلکه وحدت سرآغازینی است که خیر و حقیقت از آن آشکار می‌شوند. (Aertsen, 1991, p 70, 76, 77) درباره این‌که چنین تفسیرهایی از مفهوم زیبایی نزد توماس با تعریف فنی صفات استعلایی - یعنی داشتن عینیت مصداقی و تمایز مفهومی با «وجود»- سازگارند یا نه، ممکن است اختلاف رأی وجود داشته باشد، اما آن‌چه برای مسأله اصلی پژوهش ما مهم و معنادار است این است که در همه این

تفسیرها به پیوند زیبا با خیر و حقیقت نزد توماس آکوئینی اقرار شده است. اکنون باید کوشید تا با کنار هم گذاشتن ملاحظات پراکنده توماس درباره زیبایی معنای این پیوند را آشکار کرد. وانگهی ذکر این نکته در همین جا لازم است که هر چند توماس در معرفی مؤلفه‌های اصلی زیبایی و نیز در قول به پیوند زیبایی با خیر متأثر از دیونوسیوس است. اما در عین حال برای توضیح دیدگاه‌های خود در این خصوص از اندیشه‌های ارسطو درباره خیر، کمال، صورت، علت صوری و علت غایی بهره می‌جوید. با وجود این دغدغه الهیاتی وی درباره ربط صفات مخلوق به کمالات خالق، اندیشه وی را به طور کلی از چهارچوب ارسطویی صرف فراتر می‌برد.

اثری که توماس پیش از رساله جامع الهیات (*Summa Theologiae*) در آن به طور آشکار و عمده به زیبایی می‌پردازد، رساله شرح اسمای الهی (*De divinis nominibus exposition/ Super De divinis nominibus*) است. وی در این اثر غالباً همان سیر مطالب دیونوسیوس درباره زیبایی را با نظم و ترتیب مخصوص به شارحان مدرسی پی می‌گیرد و با تفصیل بیشتری آن‌ها را «بازگو» می‌کند. اما در پایان گفتار پنجم از فصل چهارم این رساله در توضیح این سخن دیونوسیوس که «زیبا و خیر یکسانند» (*tauton esti tagathō(i) to kalon*) (Dionysius, 1920:p 96-97)، نکته‌ای را خاطر نشان می‌کند که به عقیده اغلب صاحب‌نظران ویژگی بارز دیدگاه توماس درباره زیبایی و نسبت آن با خیر است. به نظر توماس هر چند زیبا و خیر به لحاظ عینی و خارجی یکی هستند. (*Idem subiecto*) اما به لحاظ مفهومی با یکدیگر متفاوتند (*Ratione differunt*): «زیبا به خیر نوعی جهت‌گیری یا آرایش (*Ordinem*) به سمت نیرویی (*Vim*) می‌افزاید که می‌تواند بشناسد (*Cognoscitivam*) که چیزی، از این گونه [یعنی خیر] است.» (*Super De div. nomin. 4.5*)^(۴) اکنون با تمرکز بر رساله جامع الهیات می‌کوشیم معنای نظر توماس را روشن‌تر سازیم.

۲) خیر به‌طور کلی و خیر الهی

نخست بررسی می‌کنیم که توماس «خیر به‌طور کلی» را چگونه توصیف می‌کند. وی در پرسش پنجم از بخش اول رساله جامع الهیات و در شش فقره به این مهم می‌پردازد؛ چنان‌که پیشتر نیز گفته شد خیر (*bonum*) به‌مثابه یکی از صفات استعلایی با موجود (*ens*)، عینیت واقعی و خارجی (*idem secundum rem*) و تمایز مفهومی و عقلی (*differunt secundum rationem*) دارد. (*Summa theol. 1.5.1*) یادآوری این نکته مهم است که در این‌جا، منظور از موجود، همان موجود به‌طور کلی است که از نظر توماس موضوع علم مابعدالطبیعه است و خدا اصل و مبدأ این موجود

است. به سخن دیگر: موضوع وجودشناسی عام، در وهله نخست، وجود «مخلوق» است. (Goris, Aertsen, 2013, , *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Medieval Theories of Transcendentals")

حیثیت تمایز خیر در این است که جنبه خواستنی بودن یا متعلق میل بودن (*appetibile*) موجود را بیان می‌کند که خود مفهوم وجود بیانگر آن نیست. (Summa theol. 1.5.1) خود توماس این ویژگی ممیز خیر را بر تعریفی که ارسطو در کتاب نخست/اخلاق نیکوماخوس از خیر ارائه داده است مبتنی می‌سازد: «خیر (*Tatagathon*) آن چیزی است که همه چیز (*Pant'*) خواهان و مشتاق (*Efietai*) آن هستند.» (ارسطو، ۱۳۷۸، بند 1094a، ص ۱۳) اما تعریف خیر به مطلوب یا خواستنی بودن نه تعریف به ذات بلکه تعریف به آثار یا تعریفی پسینی است. زیرا یک موجود به این دلیل که خواستنی است خیر نیست، بلکه به این دلیل که خیر است خواستنی است. (Aertsen, 1991, p70,71) به نظر توماس، خواستنی بودن خیر به دلیل آن است که خیر حیثیت «کمال» یک موجود را آشکار می‌سازد. به سخن دیگر: خیر از آن‌رو که کامل (*Perfectum*) است خواستنی است. زیرا هر چیز کمال خاص خویش را خواهان است. (Summa theol. 1.5.1) وانگهی خواستنی بودن و کامل بودن خیر وجه غایی (*Finis*) آن را نیز باز می‌نماید. اما خیر به مثابه غایت، متضمن یا مستلزم حیثیت علت فاعلی (*Rationem causae efficientis*) و حیثیت علت صوری (*Rationem causae formalis*) نیز هست. زیرا در فرایند علیت، در گام نخست خیر همچون غایت، علت فاعلی را به حرکت درمی‌آورد، در گام دوم فعل فاعل است که در جهت صورت حرکت می‌کند و در گام سوم صورت پدیدار می‌شود. (Summa theol. 1.5.4) این نحوه بیان درباره نسبت خیر و صورت که به موجب آن، خیر به اعتباری نیرو یا بنیان درونی پیدایی و تحقق صورت است ایده مهمی در خصوص نسبت زیبایی با خیر دربردارد که بعدتر به آن خواهیم پرداخت. از سوی دیگر توماس با استناد به سخن قدیس اوگوستین در رساله در باب ماهیت خیر (*De Natura Boni*) مبنی بر این که سه ویژگی اندازه [یا قدر و میزان] (*Modus*)، تشخیص نوعی (*Species*) و نظم (*Ordo*) سه خیر عام یا مشترک (*Gneralia bona*) در هر چیزی هستند که خداوند آفریده است نتیجه می‌گیرد که ماهیت خیر (البته خیر مخلوق) عبارت است از اندازه، تشخیص نوعی و نظم. وی سپس این سه ویژگی را با صورت شیء پیوند می‌زند. به گفته توماس برای آنکه چیزی کامل و خیر باشد، ضروری است که صورت (*Forma*) داشته باشد و صورت نیز خود دربردارنده سه ویژگی مذکور است. زیرا تحقق صورت مستلزم متعین شدن (*Determinatio*) یا هم‌قدر و هم‌میزان شدن (*Commensuratio*) مبادی مادی و فاعلی آن است (یعنی قابلیت ماده و فاعلیت فاعل باید در

تناسبی نیکو با یکدیگر باشند) و ویژگی قدر یا اندازه (*Modus*) بر همین متعین شدن یا هم‌قدر و هم‌میزان شدن مبادی دلالت دارد؛ مفهوم نوع خود بر صورت دلالت دارد. زیرا هر چیزی به حسب صورتش در مرتبه‌ی نوعی معینی جای می‌گیرد؛ در نهایت گرایش به سوی غایت و نیز عمل و رفتاری که مطابق با صورت خاص یک موجود است بر نظم آن دلالت دارد. بنابراین، خیر از آن حیث که شامل کمال است شامل اندازه، تشخص نوعی و نظم نیز هست. (*Summa* 1.5.5) پس تا این‌جا توماس خیر را به حسب «خواستنی» بودن، «غایت» بودن، «کامل» بودن و واجد اندازه، تشخص نوعی و نظم بودن یعنی واجد «صورت» بودن معرفی می‌کند.

وی در گام بعد، تقسیم‌ی را مطرح می‌سازد که مختص خیر بشری است. اما به عقیده‌ی وی می‌توان آن را توسعاً درباره‌ی خیر به‌طور کلی نیز صادق دانست. بر این اساس خیر را می‌توان به شریف (*Honestum*)، خوشایند (*Delectabile*) و سودمند (*Utile*) تقسیم نمود. کاربست این تقسیم‌بندی درباره‌ی خیر به‌طور کلی، بر این مبناست که خیر، خواستنی و بنابر این، حد پایانی برای حرکت قوه‌ی میل است. حد پایانی مطلق حرکت قوه‌ی میل، «شریف» خوانده می‌شود. زیرا شریف آن چیزی است که به خود خواستنی است. (*Per se desideratur*) این حد پایانی مطلق از آن جهت که قوه‌ی میل در آن به احساسی از سکون و آرامش (*Quies*) می‌رسد «خوشایند» نامیده می‌شود. حدهای میانی حرکت قوه‌ی میل یا توقف‌گاه‌های نسبی حرکت میل، «سودمند» نامیده می‌شوند. اما خیر بر این سه نه به‌نحو متواظی بلکه به‌نحو تشابهی یا قیاسی (*Analogum*) و به‌نحو تقدم و تأخر حمل می‌شود؛ یعنی در وهله‌ی اول بر شریف، سپس بر خوشایند و در نهایت بر سودمند حمل می‌شود. (*Summa* 1.5.6)

توماس پس از بررسی خیر به‌طور کلی، در پرسش ششم، به خیر به‌مثابه‌ی صفت خداوند می‌پردازد. خداوند خیر اعلی (*Summum bonum*) و بالذات (*Bonus per suam essentiam*) است. (*Summa*, I. 6. 2 & 3) سه ویژگی مقوم خیر معلول (*Boni causati*)، یعنی قدر/ اندازه، تشخص نوعی و نظم ناشی از وضع یا جعل (*Imponere*) خداوند است. بنابر این، وجود این سه در خداوند (*In Deo*)، وجود در مرتبه‌ی علتشان (*Sicut in causa*) است. (*Summa*, I. 6. 1) حال از آن‌جا که توماس این سه ویژگی خیر را در عین حال ویژگی‌های صورت می‌داند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نزد وی، صورت و خیر هر موجود مخلوق ناشی از جعل واحد الهی است. همچنین، وی در فقره ششم از پرسش بیست و یکم رساله در باب حقیقت (*De Veritate*)، ربط این سه مؤلفه‌ی خیر مخلوق را با خدا بیشتر می‌کاود. توماس در توضیح این سخن بوئتیوس که یک مخلوق بر اساس ربطش به خداوند (*Respectum Ad Deum*) خیر خوانده می‌شود می‌گوید که خداوند از سه جهت با مخلوق

ربط علی دارد؛ فاعلی، غایی، و نمونه‌ای - صوری. (*Formalis Exemplaris*) موجود مخلوق به لحاظ ربطش به خداوند در مقام علت فاعلی، دارای قدر یا اندازه (*Modum*) است (در ترجمه انگلیسی این بخش همه‌جا برای واژه‌های *Modo, Modus, Modum* معادل انگلیسی *Measure* آمده است)؛ از حیث ربطش به خدا در مقام علت نمونه‌ای واجد تشخیص نوعی است (در این‌جا یک نمونه برجسته از فراروی توماس از ارسطو را مشاهده می‌کنیم. زیرا خدا در مقام علت نمونه‌ای و صورت‌بخش در اندیشه ارسطو جایی ندارد) و از حیث ربطش به خدا در مقام علت غایی واجد نظم است. (De Veritate, 21. 6) افزون بر این، به عقیده توماس هر موجودی به واسطه بهره‌مندی از خیر الهی خیر نامیده می‌شود. به دیگر سخن: خیر هر موجود تصویر یا شبیهی از خیر الهی (*Similitudine Divinae Bonitatis*) است که به آن موجود اختصاص دارد. وانگهی هر موجود در طلب کمال خاص خویش (*Proprias Perfectiones*)، خداوند را می‌طلبد (*Appetunt Ipsum Deum*) زیرا کمالات موجودات تصویرها یا شبیه‌های وجود الهی‌اند (*Similitudines Divini*) پس آنچه مطلقاً خواستنی و بنابراین، خیر و کمال مطلق است خداوند است. (Summa, I. 6. 1 & 4) بدین طریق توماس خیر و کمال خاص هر موجود را به‌مثابه یک صفت استعلایی به صفات متعالی خیر و کمال الهی پیوند می‌زند.

۳) حقیقت به‌طور کلی و حقیقت الهی

پیش از آن‌که ببینیم توماس چگونه زیبایی را در نسبت با ویژگی‌ها و نیز تقسیم‌بندی‌های خیر توصیف می‌کند، لازم است به نظر او درباره حقیقت نیز پردازیم. زیرا چنان‌که پیشتر به اشاره گفتیم و بعداً به تفصیل خواهیم گفت زیبایی در اندیشه توماس دو حیثیت خیر و حقیقی بودن موجود را به هم پیوند می‌زند یا به بیان دقیق‌تر پیوند این دو را آشکار می‌سازد. وی هم در پرسش نخست از رساله در باب حقیقت و هم در پرسش شانزدهم از بخش نخست رساله جامع الهیات به مسئله حقیقت می‌پردازد. در این‌جا برای نشان دادن وحدت اساسی دیدگاه توماس درباره حقیقت، بیان او را از هر دو رساله می‌آوریم. توماس در رساله در باب حقیقت می‌گوید که آن‌چه حقیقت به وجود می‌افزاید و آن - چه مقوم صوری حقیقت است عبارت است از «هماهنگی یا مطابقت عقل و شیء». (*Adaequatio Intellectus Et Rei*) به گفته وی شناخت یک شیء نتیجه این هماهنگی است و بنابراین شناخت، نتیجه یا معلول حقیقت است در حالی که شیء به‌مثابه یک موجود مقدم بر حقیقت به معنای مطابقتی آن است. توماس بر این اساس نتیجه می‌گیرد که در تعریف حقیقت به مطابقت یا هماهنگی

عقل و شیء دو تعریف دیگر از حقیقت مستتر است. بنا بر تعریف نخست حقیقت آن چیزی است که اساس و بنیان معنای مطابقتی حقیقت و مقدم بر آن است. بدین اعتبار است که اوگوستین می‌گوید حقیقت آن چیزی است که هست و ابن‌سینا می‌گوید حقیقت هر چیز ویژگی یا خاصه وجودی است که برای آن چیز مقرر شده است. تعریف دوم بر اساس نتیجه یا معلول معنای مطابقتی حقیقت است. مطابق با این تعریف است که باز اوگوستین می‌گوید حقیقت آن چیزی است که آن‌چه هست به واسطه آن نشان داده می‌شود. (De Veritate, 1. 1) بدین‌سان می‌توان گفت که از نظر توماس حقیقت به‌مثابه مطابقت شیء و عقل هم بر حقیقت به‌عنوان یک صفت استعلایی که مساوق خود وجود است دلالت می‌کند و هم بر شناختنی بودن یک موجود. خود توماس با تحلیل عمیق‌تر معنای مطابقت و وسعت بخشیدن به آن، جنبه عینی و ذهنی حقیقت را این‌گونه توضیح می‌دهد: یک شیء طبیعی که میان دو عقل قرار دارد از حیث مطابقتش با هر دو حقیقی خوانده می‌شود. از حیث مطابقتش با عقل الهی (Intellectum Divinum) حقیقی خوانده می‌شود. زیرا غایتی را که عقل الهی برای آن شیء مقدر ساخته است محقق می‌سازد، و از حیث مطابقتش با عقل بشری حقیقی خوانده می‌شود. زیرا آن شیء به‌گونه‌ای است که داوری حقیقی درباره خود را موجب می‌شود. در اشیای طبیعی حقیقت به معنای مطابقت با عقل الهی مقدم بر حقیقت به معنای مطابقت با عقل انسانی است. (De Veritate, 1. 2) بیان توماس در رساله جامع الهیات بدین شرح است: حقیقت (Veritas) در عقل است از آن حیث که چیزی را آن‌گونه که هست می‌شناسد (حقیقت به‌مثابه صفت ذهن)؛ و در اشیاست از آن حیث که «وجودی» دارند که با عقل «قابل انطباق و هماهنگی است.» (Esse Conformabile Intellectui) (Summa, 1.16.5) (حقیقت به‌مثابه صفت اشیا). به سخن دیگر: حقیقی بودن اشیا بدین معنی است که با «عقل» به‌مثابه مبدهشان ارتباط دارند. (Summa, 1.16.1) حال اگر اشیای صرفاً ذهنی و ناموجود در خارج را در نظر آوریم حقیقی‌اند از این حیث که با «عقل بشری» به‌مثابه مبدهشان ارتباط دارند، و اگر اشیای عینی و خارجی جهان طبیعت را در نظر آوریم حقیقی‌اند از این حیث که با «عقل الهی» به‌مثابه مبدهشان ارتباط دارند: «اشیای طبیعی (Res Naturales) از آن حیث حقیقی خوانده می‌شوند که بیانگر شباهتی با انواع متقرر (Similitudinem Specierum) در عقل الهی‌اند. (Mente Divina) برای مثال یک سنگ زمانی حقیقی خوانده می‌شود که بر طبق علم پیشین الهی از آن (Praeconceptionem Intellectus Divini) واجد ماهیت مخصوص سنگ بودن باشد.» (Summa, 1.16.1) بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت هر موجود در وهله نخست عبارت است از هماهنگ بودنش با عقل

الهی که بنیاد واقعیت و وجود خود را از آن کسب می‌کند و در وهله دوم و از رهگذر این هماهنگی، قابل انطباق بودن، قابل انکشاف بودن و در نتیجه قابل شناخت بودنش برای عقل بشر. از سوی دیگر توماس در رساله در باب حقیقت تصریح می‌کند که موجود مخلوق به واسطه تشخیص نوعی‌اش (*Cognoscibilis Per Speciem*) شناختنی است (De Veritate, 21. 6)؛ چنان‌که پیشتر در مبحث خیر دیدیم نوع یا تشخیص نوعی از نظر توماس مترادف صورت است. از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم حقیقت نزد توماس هم به‌مثابه وجود عینی و خارجی یک موجود و هم به‌عنوان قابل شناخت بودنش برای عقل بشری با مفهوم صورت پیوند می‌خورد. به‌علاوه، خداوند خود حقیقت و حقیقت نخستین و برین است. (*Summa Et Prima Veritas*) زیرا وجود الهی عین عقل و فعالیت عقل الهی است. (*Summa, 1.16.5*) این اتحاد یا این‌همانی وجود و عقل الهی را می‌توان بنیان هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی معنای حقیقت به‌عنوان هماهنگی عقل و موجود دانست. هر موجود به سبب این یگانه حقیقت نخستین، حقیقی است. زیرا از سویی فعل تعقل الهی علت و معیار یا میزان همه وجودات دیگر است و از سوی دیگر همه چیز در هماهنگی با حقیقت یگانه و واحد عقل الهی حقیقی نامیده می‌شود. (*Summa, 1.16.5 & 6*)

۴) نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در تحلیل استعلایی وجود

توماس وجوه اشتراک و امتیاز خیر و زیبا را در رساله در باب حقیقت به‌شیوه‌ای که در پی می‌آید بررسی می‌کند. او در پاسخ به این اعتراض که به گفته اوگوستین در شهر خدا و دیونوسیوس در در باب اسمای الهی همه چیز به آرامش یا سلام (*pacem*) میل دارند و نیز باز به گفته دیونوسیوس در همان اثر همه چیز به زیبا میل دارند. بنابر این، چنین نیست که همه چیز طبعاً به خیر میل داشته باشند، چنین می‌گوید که میل با گرایش به خیر، در آن واحد به زیبا می‌گراید؛ به زیبا از این حیث می‌گراید که زیبا فی نفسه (*In Seipso*) دارای اندازه و تناسب (*Modificatum*) (در ترجمه انگلیسی *proportioned* آمده است) و تشخیص نوعی است. (*Specificatum*) این دو ویژگی در حیثیت خیر [یک موجود] مندرج‌اند. (*In Ratione Boni Includitur*) اما خیر در عین حال نوعی نسبت کمالی یا جهت‌گیری به سوی کمال (*Ordinem Perfectivi*) را به آن دو دیگر می‌افزاید. (*De veritate, 22. 1 ad 12*) بدین‌سان از نظر توماس، زیبایی در وهله نخست با اندازه، تناسب و تشخیص نوعی معین می‌شود؛ چنان‌که در مبحث خیر توضیح دادیم از ویژگی‌های اساسی خیر مخلوق‌اند. در عین حال توماس تمایز خیر و زیبا را در این می‌بیند که خیر اساساً حیثیت کمال را

برجسته می‌سازد. پیشتر روشن شد که حیثیت کمال بر وجه غایی خیر دلالت دارد. باز چنان‌که قبلاً دیدیم توماس دو ویژگی اندازه و تشخیص نوعی را (در کنار نظم) با صورت شیء مرتبط می‌سازد. بدین‌سان می‌توان گفت که توماس در این‌جا به‌طور تلویحی به بنیاد این‌همانی عینی خیر و زیبایی که همان صورت است اشاره می‌کند. افزون بر این، زیبا و خیر را از این جهت که هر دو متعلق میل هستند نیز یکی می‌داند. به‌علاوه، او با اشاره به حیثیت کمال مندرج در مفهوم خیر که وجه غایی خیر را باز می‌نماید، به تمایز خیر و زیبا نیز اشارتی کرده است.

توماس در رسالهٔ جامع الهیات، نسبت زیبا و خیر را با تفصیل بیشتری بررسی می‌کند. زمینهٔ این بررسی باز این سخن دیونوسیوس است که خیر به عنوان زیبا ستایش می‌شود (*Bonum Laudatur Ut Pulchrum*) [تعبیر خود دیونوسیوس چنین است: «خیر را همچون زیبا (kalon) و همچون زیبایی (kallos) می‌ستایند (Humneitai)» (Dionysius, 1920: p 95)] وی در عین تصدیق به این‌همانی واقعی خیر و زیبا، به حیثیت تمایز مفهومی این دو نیز اشاره می‌کند و در این تمایز است که نسبت زیبا با خیر و حقیقت آشکار می‌شود. به گفتهٔ توماس خیر و زیبا در عین خارجی یکسانند. (*In Subiecto Sunt Idem*) زیرا بر یک چیز یعنی بر صورت (*Formam*) مبتنی هستند. اما وجه تمایز خیر و زیبا در این است که خیر «به‌طور خاص» (*Proprie*) با قوهٔ میل (*Appetitum*) مرتبط است. بنابر این، حیثیت غایی (*Rationem Finis*) در آن برجسته است، در حالی که زیبا «به‌طور خاص» با قوهٔ شناخت (*Vim Cognoscitivam*) مرتبط است و از آن‌جا که شناخت با صورت سر و کار دارد، زیبایی بیشتر با حیثیت علت صوری (*Rationem Causae Formalis*) مرتبط است. (Summa 1.5.4) در این‌جا توماس با پیوند زدن زیبایی با شناخت، تعریفی از زیبایی به دست می‌دهد که در میان صاحب‌نظران بسیار معروف است: «زیبایی آن چیزی است که در دیدن خوشایند واقع می‌شود (*Quae Visa Placent*)». این بیان نه دلالت صرفاً حسی دارد و نه دلالت سوژکتیو. زیرا توماس در ادامه می‌افزاید: «زیبایی عبارت است از تناسب نیکو (*Debita Proportione*) ... و حس گونه‌ای عقل است (*Sensus Ratio Quaedam Est*)». (Summa 1.5.4). در متن مرتبط دیگری توماس به جای دیدن، مطلق ادراک را بکار می‌برد: «زیبا آن چیزی است که خوشایند ادراک است (*Apprehension Placet*)». (Summa 1-2.27.1) افزون بر این، به تصریح خود توماس دو حس بینایی و شنوایی که ادراک زیبایی توسط آن‌ها صورت می‌گیرد شناختی‌ترین (*Maxime Cognoscitivi*) حواس و از سنخ عقل و دستیاران عقل‌اند. (Summa (*Rationi Deservientes*) 1-2.27.1) بنابر این، در نظر توماس زیبایی متعلق مطلق ادراک اعم از حسی یا عقلی است.

همچنین، می‌توان گفت که بنیاد عینی زیبایی یعنی صورت، حقیقتی معقول است نه محسوس. پس تا این‌جا می‌توان گفت که زیبایی وجه ادراک‌پذیری و در نتیجه وجه حقیقی خیر را نمایان می‌سازد. به سخن دیگر: می‌توان گفت حیثیات تناسب، هماهنگی و صورت‌مندی و در نتیجه کمال خیر چونان امر زیبا بر قوای شناختی آشکار می‌شوند. این وجه آشکارشدگی خیر را در متن دیگری از توماس که در آن از سه شرط (*Tria Requiruntur*) زیبایی سخن می‌گوید می‌توان به‌نحو آشکارتری دید. (Summa 1.39.8) وی در این متن در کنار شرط تناسب نیکو یا هماهنگی (*Debita Proportio*) (*Sive Consonantia*) دو شرط درخشش یا روشنایی (*Claritas*) و کمال یا تمامیت (*Integritas*) (*Sive Perfectio*) را نیز می‌افزاید. شرط تمامیت یا کمال تنها در این متن نام برده می‌شود و با توجه به اینکه توماس متضاد کمال را در اینجا با تعبیر *Diminuta* به معنای کاستی گرفته، کوچک‌شده و به اجزای خرد تقسیم‌شده بیان کرده است، می‌توان گفت که معنای مستقیم کمال در اینجا انسجام و یکپارچگی و تمامت صورت یک شیء یعنی *Integritas* است. طبیعی است که کمال صوری شیء شرط تحقق کمال به معنای خیر غایی شیء است به طوری که تا صورت به‌طور کامل تحقق نیابد، شیء به سوی خیر غایی‌اش جهت‌گیری نمی‌تواند کرد. به گفته خود توماس: «گرایش و تمایل به غایت، ملازم (*Consequitur*) صورت است.» (Summa, 1. 5. 5) به هر تقدیر، توماس با پیروی از دیونوسیوس، دو شرط دیگر یعنی تناسب و روشنایی را بیشتر ذکر می‌کند. علاوه بر پیوند تناسب نیکو با صورت که پیشتر ذکر شد، توماس روشنایی یا درخشش را نیز به صراحت هم به عقل نسبت می‌دهد (*Splendor intellectus*) (Summa 1.39.8) و هم به صورت. همچنین، خصیصه روشنایی آشکار کردن و دیدنی ساختن است (Aertsen, 1991: p93) بدین‌سان، بار دیگر نزد توماس آکوئینی، زیبایی چونان پرتوی رخ می‌نماید که با آشکار ساختن ویژگی‌های درونی خیر، آن را برای قوای ادراکی شناختنی می‌کند. از سوی دیگر، به گفته توماس، خیر متضمن حقیقت و در بر دارنده آن است. (Aertsen, 1991: p 76) از این‌رو شاید بتوان گفت که حقیقت متضمن در خیر چونان زیبا آشکار می‌شود.

افزون بر این، زیبایی تنها با بعد ادراکی مرتبط نیست. بلکه چنانکه گفته شد، ادراک زیبایی همراه با خوشایندی است. پیشتر بیان شد که خوشایند، حد پایانی حرکت میل [یعنی خیر به خود خواستنی] است از آن جهت که میل به احساس سکون رسیده است. از همین‌رو، خود توماس می‌گوید که زیبا میل را با دیده شدن یا شناخته شدن آرام و ساکن می‌سازد. (*Aspectu Seu Cognitione*) (Summa 1-2.27.1) *Quietetur Appetitus*) اما زیبایی از آن‌رو که همچون امری مناسب و

خیر ادراک می‌شود قادر است میل را به حرکت وادارد و در ادراک خود به آرامش رساند. (*Accipitur Ut Conveniens Et Bonum* Summa 2-2.145.2) بنابراین، می‌توان گفت که زیبایی شناخت حقیقت را با طلب خیر پیوند می‌زند و از این طریق بر هم‌راستا بودن حقیقت و خیر گواهی می‌دهد. خود توماس ادراک چیزی همچون خیر و مناسب را به امتداد یافتن حقیقت به سوی خیر (*Verum Extenditur In Bonum*) تعبیر می‌کند. حاصل این شناخت همراه با طلب، «عشق و خشنودی» است. (Aertsen, 1991:94-5)

۵) زیبایی الهی، سریان‌دهنده خیر و حقیقت الهی به هستی

برای بررسی دیدگاه توماس درباره زیبایی الهی و نسبت آن با خیر و حقیقت الهی باید به رساله شرح اسمای الهی روی آوریم. زیرا تا جایی که جستجوی نگارندگان نشان می‌دهد، وی در جامع الهیات به این موضوع نپرداخته است؛ چنان‌که پیشتر گفتیم، وی در رساله شرح اسمای الهی معمولاً به بازگویی مطالب دیونوسیوس می‌پردازد. اما در ضمن این بازگویی تفسیرهای خاص خود را نیز به میان می‌آورد. در این‌جا به دو نکته اشاره می‌کنیم که با مسأله ما ارتباط بیشتری دارند. نخست، نحوه اسناد زیبایی به خداوند و به مخلوقات و ربط زیبایی الهی به زیبایی مخلوق؛ به گفته توماس، در خداوند به-مثابه علت نخستین، زیبا و زیبایی از هم مجزا نیستند. زیرا علت نخستین به دلیل بساطت و کمالش (*Simplicitatem Et Perfectionem*)، کل یا همه (*Omnia*) را در واحد (*In Uno*) دارد. پس خداوند واجد زیبا و زیبایی، هم در وحدت و هم در عینیت با یکدیگر (*Unum Et Idem*) است. اما در مخلوقات، زیبا آن چیزی است که از زیبایی بهره‌مند است و زیبایی، بهره‌مندی از علت نخستین است که همه چیز را زیبا می‌سازد. بنابر این، زیبایی مخلوق چیزی نیست مگر شبیه یا تصویری از زیبایی الهی (*Similitudo Divinae pulchritudinis*) که اشیا در آن مشارکت می‌کنند. خداوند از آن جایی که واجد زیبایی خویش است، یعنی عین زیبایی خویش است، می‌خواهد (*Volo*) که از طریق انتقال و سریان شبیه‌های خود (*Communicationem Suae Similitudinis*)، آن را متکثر سازد. (*Multiplicare*) این شبیه یا تصویر زیبایی الهی، به صورت «هماهنگی و روشنایی» (*Consonantiae Et Claritatis*) یعنی دو مؤلفه اساسی زیبایی مخلوق جلوه‌گر می‌شود. خداوند علت این روشنایی است و از پرتوهای نورانی (*Radii Luminosi*) ذات خود که منشأ هر نوری است، دهش‌هایی تابناک (*Traditiones Fulgidae*) به همه موجودات افاضه می‌کند که زیبایی-بخش (*Pulchrificae*) هستند. همچنین، خدا علت هماهنگی در اشیاست. این هماهنگی به دو

گونه است؛ یکی، نظم و جهت‌گیری مخلوقات به سوی خداوند (*Ordinem Creaturarum Ad deum*). بدین لحاظ، خداوند غایت (*Finis*) همه چیزهاست و آن‌ها را به گفته دیونوسیوس به سوی خویش فرامی‌خواند (*Vocant Omnia Ad Seipsum*) و از همین‌رو است که باز به گفته دیونوسیوس در زبان یونانی زیبایی به *kallos* تعبیر می‌شود که مشتق از فعل *kaleō* به معنای فراخواندن (*Vocando*) است. دیگری، نظم مخلوقات نسبت به یکدیگر. (*Ordinationem Earum Ad Invicem*) بدین لحاظ، همه مراتب در یکدیگر حضور دارند (*Omnia In Omnibus*)، مراتب عالی در دانی به‌نحو مشارکت (*Secundum Participationem*) و مراتب دانی در عالی به-نحو اعلی و اشد. (*Per Excellentiam*) از این طریق همگی در جهت غایت نهایی واحد و یکسانی هماهنگ گشته‌اند. (*Ad Idem Ultimam Ordinentur*) دوم نسبت زیبایی با خیر و حقیقت؛ توماس در توضیح این‌که روشنایی برای زیبایی امری ضروری است می‌گوید که صورت (*Forma*) هر چیز که به حسب آن دارای وجود و ذات است (*Res Habet Esse*)، بهره‌مندی (*Participatio*) از روشنایی الهی (*Divinae Claritatis*) است و هر چیزی به حسب صورت خاص خود زیباست. چنان‌که پیشتر دیدیم، صورت از یک سو، بنیاد وحدت زیبایی و خیر و حقیقت در اشیا است و از سوی دیگر خود صورت در حقیقت الهی که در این‌جا به روشنایی الهی تعبیر شده ریشه دارد. وانگهی توماس می‌افزاید که هماهنگی نیز برای زیبایی ضروری است و هر چیزی که به-درستی مصداق هماهنگی باشد، از زیبایی الهی ناشی شده است. از سوی دیگر، وی می‌افزاید که همه هماهنگی‌های (*Concordiae*) مخلوقات عاقل در قلمرو عقل، همه دوستی‌ها (*Amicitiae*) در قلمرو عواطف و همه همکاری‌ها (*Communiones*) در قلمرو عمل ناشی از خیر الهی و به یمن زیبایی است. (Super De div. nomin. caput. 4, lectio. 5; Aquinas, 2007, p 53-55; 58-60)^(۶)

بر اساس این مطالب می‌توان چنین استنباط کرد که زیبایی الهی با دهش زیبایی به موجودات به واسطه دو مؤلفه هماهنگی و روشنایی سبب سریان خیر و حقیقت الهی به موجودات و مشارکت موجودات در آن‌ها می‌شود. این دو مؤلفه در صورت هر موجود وحدتی عینی می‌یابند. بنابر این، زیبایی صورت بر خیر و حقیقت الهی نهفته در آن اشاره دارد و به آن‌ها رهنمون می‌شود. تبیین پیوند زیبایی هر موجود با خیر و حقیقت آن موجود و ربط این سه با منشأ الهی‌شان، مبنای مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی برای حیات معنوی انسان فراهم می‌کند، حیاتی که نقش زیبایی درونی، بیرونی و الهی در آن اساسی است.

۶) زیبایی فضایل اخلاقی و حیات نظاره‌گرانه

توماس در بحث از شرافت (*Honestum*)، یعنی خیر اخلاقی، بار دیگر با استناد به دیونوسیوس، زیبایی را حاصل مقارنت روشنایی و تناسب نیکو معرفی می‌کند و در ادامه می‌گوید که زیبایی روحانی (*Pulchritudo Spiritualis*) یا چنان‌که از اوگوستین نقل می‌کند زیبایی معقول، عبارت است از رفتار و عملی که تناسبی نیکو (*Bene Proportionata*) با روشنایی روحانی عقل (*Spiritualem Rationis Claritatem*) دارد. معنای شرافت نیز که با فضیلت یکی است جز این نیست. (Summa 2-2.145.2)

اما توماس بررسی خود را فراتر می‌برد و آن را ژرف‌تر می‌سازد. به گفته وی دو مؤلفه روشنایی و تناسب نیکو عمیقاً در عقل ریشه دارند. زیرا نور آشکار کننده (*Lumen Manifestans*) و ایجاد تناسب نیکو میان چیزها هر دو ویژگی عقل‌اند. حال از آن‌جا که حیات نظاره‌گرانه (*Vita Contemplativa*) عبارت از فعالیت و فعلیت عقل است، خود عقل و حیات نظاره‌گرانه بنا به سرشت و ماهیت خویش (*Per Se Et Essentialiter*) زیباست، در حالی که زیبایی فضایل اخلاقی از آن حیث که هر کدام از این فضایل نوعی مشارکت در نظم و ترتیب عقل است، زیبایی اشتقاقی و حاصل مشارکت (*Participative*) است. (Summa 2-2.180.2) به نظر توماس گام اول در حیات نظاره‌گرانه تمرین فضایل اخلاقی (*Virtutes Morales*) است. زیرا از این راه امیال و انفعالات نفس که مانع فعالیت عقل‌اند مهار می‌شوند و عقل مهبیای فعالیت نظاره‌گرانه می‌شود. گام بعد نظاره آثار خداوند (*Divinorum Effectuum*) است و این خود به مرحله نهایی و کمال فعالیت نظاره‌گرانه رهنمون می‌شود؛ یعنی نظاره حقیقت الهی (*Divinae Veritatis*) که غایت کل حیات بشری است. (Summa 2-2.180.4) (*Finis Totius Humanae Vitae*) به گفته توماس اوج حیات نظاره‌گرانه، «عشق» به خداوند (*Caritate Dei*) است. زیرا از طریق عشق (*Dilectione*) به او، به نظاره زیبایی (*Pulchritudinem Conspiciendam*) او برانگیخته می‌شویم. (*Inardescit*) (Summa 2-2.180.1)

بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که نفس زیبا شده با فضایل اخلاقی (نفس شریف) مهبیای تأثیرپذیری از زیبایی موجودات همچون آثار الهی و ادراک آن زیبایی می‌شود؛ زیبایی‌ای که پیام حقیقت و خیر هر موجودی را ابلاغ می‌کند که در تحلیل نهایی چیزی جز شبیه‌هایی از خیر و حقیقت خداوند نیستند. (Summa, 1. 6. 4; 16. 5 & 6) در حقیقت توماس با طرح حیات نظاره‌گرانه که غایت نهایی حیات آدمی در آن محقق می‌شود و در ضمن بیان دو مرحله نهایی آن، پیوند صفات

«استعلایی» وجود مخلوق را با مبدأ «متعالی» آن‌ها در خداوند آشکار می‌سازد. به سخن دیگر: اهمیت تحلیل استعلایی توماس (به همان معنای توماسی و نه کانتی) از نسبت میان زیبایی، خیر و حقیقت در این است که آن را گامی اساسی و اجتناب‌ناپذیر برای شناخت خداوند تلقی می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. در فهم توماس از زیبایی، جنبه‌ای هستی‌شناختی را می‌توان بازشناخت. در این جنبه زیبایی جدای از خیر و حقیقت تبیین نمی‌شود. توماس با مبدأ قرار دادن هستی مخلوق و تحلیل دو صفت استعلایی آن، یعنی خیر و حقیقت، تناسب یا هماهنگی و روشنایی را چونان مؤلفه‌های زیبایی هر موجود معرفی می‌کند. وی سپس این دو مؤلفه زیبایی را در «صورت» یک موجود وحدت می‌بخشد و بدین طریق صورت را بنیاد عینی زیبایی هر موجود معرفی می‌کند. در همین بنیاد عینی، زیبایی با حقیقت و خیر پیوند می‌یابد. زیرا قوام صورت هر موجود در عقل یا حقیقت الهی است. همچنین، عناصر صورت یعنی «اندازه»، «تشخص نوعی» و «نظم» که مؤلفه‌های خیر هر موجودند، نیز حاصل جعل خداوند چونان خیر برین و بالذات است. این جعل خداوند به وساطت دهش زیبایی الهی به مخلوقات متحقق می‌شود. بدین‌سان می‌توان گفت که نزد توماس زیبایی به مثابه صورت، حضور خیر و حقیقت الهی را در وجود مخلوق می‌نمایاند.

۲. اما از آن‌جا که هستی به‌عنوان فعل تجلی یا خلق خداوند زیباست می‌تواند محملی برای بازگشت به سوی او باشد. این بازگشت دومین جنبه بحث از زیبایی یعنی جنبه معرفت‌شناختی - اخلاقی را تشکیل می‌دهد. زیبایی از این جنبه، «خوشایند» نفس است و آن را «به جانب خود فرا می‌خواند» و «جذب می‌کند». این قدرت جذب‌کننده زیبایی در نفس به گونه‌ای است که کل نفس و قوای آن از زیبایی متأثر می‌شود. به سخن روشن‌تر زیبایی از یک‌سو خود را بر «قوای شناختی» نفس، هم حسی و هم عقلی، ظاهر می‌سازد و هم از سوی دیگر «قوة میل و اراده» از طریق زیبایی که جلوه خیر و حقیقت مطلق است به طلب آن‌ها برانگیخته می‌شود. حاصل این طلب خیر و حقیقت در نمود یا جلوه امر زیبا «عشق» است. حال از آن‌جا که طلب خیر و حقیقت بدون معرفت به آن‌ها ممکن نیست. بنابر این، حرکت عاشقانه نفس که از ناحیه زیبایی برانگیخته شده است حرکتی صرفاً ارادی نیست. بلکه هم عقلانی و هم ارادی است. در این حرکت که از زیبای محسوس آغاز می‌شود و به سوی بنیان معقول آن فرامی‌رود نفس از طریق مواجهه عاشقانه و عاقلانه با حالات مختلف زیبایی، هم در

«درون» و هم در «بیرون» خود، در نهایت به نظاره‌خیز و حقیقت‌الهی نایل می‌شود و در آن آرام می‌گیرد. این آرامش همان سعادت و خوشی نهایی اوست.

۳. با در نظر گرفتن این هر دو جنبه نکته‌ای کلی‌تر نمایان می‌شود که تأمل بر آن بسیار مهم است. در بُن تصدیق به پیوند زیبایی با خیر و حقیقت، این اندیشه نهفته است که تجربه‌ی زیبایی ورای تسلا و خوشی محسوسش، واجد پیامی عقلانی، اخلاقی و معنوی است. به سخن دیگر: ادراک زیبایی در چهارچوب باور به این پیوند، ما را ملزم می‌سازد که هم خود و هم موجودات پیرامون خود را به فراسوی وضعیتی که اکنون در آن هستیم و هستند ارتقا دهیم. بی‌دلیل نبود که کانت در عصر عقل-گرا و علم‌گرای روشنگری، برای پر کردن شکاف ناپیمودنی میان غایات اخلاقی و طبیعت «پدیداری» فروکاسته شده به مکانیسم صرف و بریده از نفس‌الامر، به شیوه‌ی خود به تجربه‌ی زیباشناختی متوسل شد. چنین تلاشی در دوره‌ی قرون وسطی و به‌طور کلی دوره‌ی پیش‌مدرن لازم نبود. زیرا در نگرش قدیم، زیبایی یک شیء طبیعتاً آن را در نسبت با نفس‌الامر (حقیقت) و غایت نهایی‌اش (خیر) قرار می‌داد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مقاله حاضر برگرفته از فصل نخست رساله‌ی دکتری نویسنده‌ی مسئول با نام «بررسی انتقادی نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در زیباشناسی شفتسبری و هاجسون» است.
- ۲- افلاطون به‌ویژه در دو گفتگوی فیلیوس (بند 65a) و فایدروس (بند 246d-e) (افلاطون، دوره آثار، ص ۱۲۳۵ و ۱۷۰۲) به این سه‌گان اشاره می‌کند. نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در اندیشه‌ی ارسطو به صراحت افلاطون وجود ندارد اما با کنار هم گذاشتن اشاره‌های پراکنده‌ی او می‌توان این نسبت را در آثارش بازبازی کرد. اندیشه‌ی افلاطون درباره‌ی این سه‌گان نزد افلوپین بسط و تفصیل بیشتری یافت. برای مطالعه‌ی بیشتر نک: بینای مطلق، سعید (۱۳۸۷)، «زیبایی و وجود نزد افلاطون»، نامه‌ی مفید، شماره ۶۸، ص ۱۲۲-۱۰۹؛ بینای مطلق، سعید (۱۳۸۳)، «زیبایی و وجود نزد افلوپین»، عرفان/ایران، شماره ۲۱.
- ۳- مشخصات مقاله‌ی مذکور بدین شرح است: ربیعی، هادی، پازوکی، شهرام، (۱۳۹۰)، «مفهوم زیبایی نزد توماس آکوئینی»، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز، شماره ۴۰، ص ۹۲-۶۹ به‌علاوه درباره‌ی این موضوع دو اثر دیگر را نیز می‌توان نام برد که اولاً هر دو ترجمه‌اند و ثانیاً به صورت اجمالی و کلی بدان اشاره کرده‌اند: الف) ریتز، گرونر، گابریل (سروراستاران) (۱۳۸۹)؛ ب) پاپاس، نیکلاس؛ راس، استفن دیوید؛ ارتسن، یان. ا.، (۱۳۸۶)، «زیبایی»، زیباشناخت، شماره ۱۷، ص ۹۴-۶۳.
- ۴- همه‌ی معادل‌های لاتینی و یونانی در تمایز با معادل‌های انگلیسی به صورت ایتالیک مشخص شده‌اند. از آن‌جا که متون اصلی توماس از منابع آنلاین اینترنتی برگرفته شده‌اند و بنابر این فاقد شماره‌ی صفحه‌اند، ارجاع به متن آثار بر

اساس ارجاع به نام اختصاری اثر، شماره بخش، فقره و بند صورت گرفته است. این شیوه ارجاع به آثار توماس، در پژوهش‌های تخصصی بین‌المللی کاملاً مرسوم است. برای مشخصات منابعی که متون اصلی از آن‌ها برگرفته شده‌اند به فهرست منابع رجوع کنید.

۵- درباره زیبایی نزد دیونوسیوس این مقاله نیز به زبان فارسی موجود است: نصری، امیر، (۱۳۹۰)، «مبانی متافیزیکی زیبایی در آثار دیونوسیوس مجعول و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی مسیحی»، *کیمیای هنر*، شماره ۱، ص ۴۸-۳۹.

۶- برای مرور کلی آرا و افکار مربوط به زیبایی و نسبت آن با صفات استعلایی وجود از قرن یازده تا سیزده تا پیش از توماس نگاه کنید به ریتز، گروندر، گابریل (سروراستاران) (۱۳۸۹). و برای مطالعه مفصل‌تر نگاه کنید به Tatariewicz, (2005), Vol. 2.

۷- برای این بخش از رساله توماس علاوه بر متن لاتینی، از ترجمه انگلیسی کوماراسوامی نیز بهره بردیم. مقاله کوماراسوامی به فارسی نیز چاپ شده است. به فهرست منابع نگاه کنید.

منابع و مآخذ

- [۱] ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
- [۲] افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- [۳] بینای مطلق، سعید، (۱۳۸۳)، «زیبایی و وجود نزد افلوپین»، *عرفان/ایران*، شماره ۲۱.
- [۴] بینای مطلق، سعید، (۱۳۸۷)، «زیبایی و وجود نزد افلاطون»، *نامه مفید*، شماره ۶۸، ص ۱۲۲-۱۰۹.
- [۵] پاپاس، نیکلاس؛ راس، استفن دیوید؛ ارتسن یان. ا.، (۱۳۸۶)، «زیبایی»، *زیباشناخت*، شماره ۱۷، ص ۹۴-۶۳.
- [۶] ربیعی، هادی، پازوکی، شهرام، (۱۳۹۰)، «مفهوم زیبایی نزد توماس آکوئینی»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۴۰، ص ۹۲-۶۹.
- [۷] ریتز، گروندر، گابریل (سروراستاران)، (۱۳۸۹)، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، ج ۱: فلسفه هنر، ترجمه و ویراستاری محمدرضا حسینی بهشتی، بهمن پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون.
- [۸] ژیمنز، مارک، (۱۳۹۰)، *زیباشناسی چیست؟*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر ماهی.
- [۹] سوانه، پیر، (۱۳۸۹)، *مبانی زیباشناسی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر ماهی.
- [۱۰] کوماراسوامی، آناندا، (۱۳۸۹)، *هنر و نمادگرایی سنتی*، ترجمه صالح طباطبایی، تهران، فرهنگستان هنر و مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».

- [۱۱] نصری، امیر، (۱۳۹۰)، «مبانی متافیزیکی زیبایی در آثار دیونسیوس مجعول و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی مسیحی»، *کیمیای هنر*، شماره ۱، ص ۴۸-۳۹.
- [12] Aertsen, JAN A. (1991), "Beauty in the Middle Ages: A Forgotten Transcendental?", *Medieval Philosophy and Theology*, 1:68-97.
- [13] Aquinas, Thomas, (2007), *Commentary on Dionysius' On the Divine Names*, translated by Ananda Coomaraswamy, in *Figures of Speech or Figures of Thought?*, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- [14] Aquinas, Thomas, *Questiones Disputatae de Veritate*, <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer.htm>, 2013.
- [15] Aquinas, Thomas, *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, <http://dhspriority.org/thomas/summa/index.html>, 2013.
- [16] Dionysius, (1920), *On The Divine Names and The Mystical Theology*, translated by C. E. Rolt, New York, The Macmilian Company.
- [17] Goris, Wouter & Aertsen, Jan, "Medieval Theories of Transcendentals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendentals-medieval/>, 2013.
- [18] Stolnitz, Jerome, (1961), "On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory", *The Philosophical Quarterly*, vol.11, No. 43, p: 97-113
- [19] Tatarkiewicz, W. (2005), *History of Aesthetics, Vol. 1: Ancient Aesthetics and Vol. 2: Medieval Aesthetics, continuum*.
- [20] Thomae De Aquino, *Opera Omnia*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, 2013.