

زیبایی و ارتباط آن با صورت در نظام فلسفی آکوئیناس

حسن فتحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

مرتضی شجاری

استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

زهرا گوزلی^۱

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۱

چکیده

در توماس زیبایی امری متافیزیکی است و با وجود پیوند دارد، از اینرو می‌توان وجود را ریشه و اصل زیبایی اشیاء تلقی کرد. صورت نیز مفهومی کلیدی در زیبایی‌شناسی توماسی و اساس زیبایی امور است. هر چیزی که وی راجع به زیبایی می‌گوید، بیانگر ابتدای آن بر صورت است. در نظام توماسی صورت شیء، با فعلیت آن شیء مرتبط است. صورت، معیار درونی زیبایی شیء است. همچنین سه معیار عینی زیبایی که توماس ذکر می‌کند، هر یک، صراحتاً یا به طور تلویحی، به مفهوم صورت اشاره می‌کند. از طرف دیگر، توماس زیبایی را با شناخت مرتبط دانسته و ادراک امر زیبا را ادراکی شناختی قلمداد می‌کند. فعل «دیدن» یا فعل «ادراک کردن» فعلی است که فاعل شناسا در طی آن یک واقعیت صوری را درک می‌کند. پس از نظر توماس، عمل ذهن شناساننده، شکل‌دهنده زیبایی است و صورت حلقه اتصال ذهن شناسنده زیبایی و شیء زیبا و به عنوان واسطه‌ای است که ذهن، شیء را از طریق آن می‌شناسد. پس می‌توان صورت را واسطه عین و ذهن تلقی کرد؛ زیرا صورت، هم جنبه معقول شیء زیبا است و هم اصل ساختاری شیء انضمامی است و با مؤلفه‌های عینی زیبایی در ارتباط است.

واژه‌های کلیدی: زیبایی، وجود، صورت، آکوئیناس، نظام فلسفی.

۱. مقدمه

زیبایی تقریباً از همان آغاز فلسفه موضوعی برای اندیشه فیلسوفان بوده است و آن‌ها سعی کردند تبیین‌های نظام‌مندی از آن ارائه کنند. یکی از فیلسوفانی که در این خصوص جایگاه ویژه‌ای دارد فلوطین است که البته خود نیز به نوعی میان‌آرای دو سلف بزرگ خویش، ارسطو و افلاطون، جمع می‌کند.^(۱) وی زیبایی‌های موجود در اشیای محسوس و اشیای مصنوع ساخته دست بشر را از طریق توسل به مثل، تبیین می‌کند. به باور فلوطین زیبایی اشیای مصنوع ریشه در تقلید صانع از صور دارد. این صور به کثرات اشیای محسوس وحدت و نظم بخشیده و همین که وحدت در شیء پدید آید، زیبایی جایگزین آن می‌شود (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۳). به دیگر سخن، بیننده زیبایی، متعلق ادراک خویش را دیده و آن را به درون خویش راه می‌دهد و همین که شیء زیبا به درون ما راه یافت، در ما اثر می‌بخشد و ما را به هیجان می‌آورد. از نظر وی، آن چیزی که ما از طریق قوه ادراکی خویش درک می‌کنیم، صورت است، بنابراین، زیبایی اشیاء به صورت‌شان است (همان: ۹-۱۵۸). به تعبیر او «آنچه اشتیاق برمی‌انگیزد ماده نیست، بلکه چیزی است که از طریق صورت پدیده آمده است» (همان: ۱۰۲۸). نظرات این فیلسوف در باب زیبایی، بیشترین تأثیر را در زیبایی‌شناسی قرون وسطی و از جمله توماس آکوئیناس بر جای گذاشته است.

در تفکر فیلسوفان قرون وسطی، «صورت» به عنوان اصلی مابعدالطبیعی و «زیبایی» به عنوان حقیقتی ساری در عالم هستی جلوه‌گر می‌شود. علی‌رغم اینکه این فیلسوفان «زیبایی» را تجلی‌گاه خدا می‌دانستند، در بررسی‌ها و در تفکرات خویش، سهم کمتری را به زیبایی اختصاص داده‌اند. آنها «زیبایی» را عمدتاً فقط در ضمن مباحث الهیاتی مورد مطالعه قرار داده‌اند. توماس آکوئیناس نیز از این امر مستثنی نیست. این پرتأثیرترین فیلسوف مدرسی نیز فقط در لابه‌لای بحث‌های دیگر خویش به اقتضای مورد، گهگاه راجع به «زیبایی» به طور موجز بحث کرده است. از این رو، لازم است تا این جنبه از فلسفه او آشکار شود و سهم زیبایی در تفکر این فیلسوف مشخص گردد.

دو پرسش بنیادی زیبایی‌شناختی این است که حقیقت زیبایی چیست و ما چگونه به ادراک آن نائل می‌آییم. از جمله گام‌هایی که برای پاسخ به این دو پرسش در فلسفه توماس باید برداریم، این است که رابطه زیبایی با صورت را روشن سازیم. لذا پژوهش

حاضر در صدد آن است که از طریق تأمل در حقیقت زیبایی و نقش صورت در زیباشدن اشیاء، به واکاوی رابطه زیبایی با صورت پردازد. برای رسیدن به این مهم، ابتدا با اشاره‌ای به مفهوم زیبایی، حقیقت زیبایی و صورت را از دیدگاه توماس بررسی می‌کنیم و سپس سعی می‌کنیم تا نقش صورت را در مؤلفه‌هایی که توماس برای زیبایی ذکر کرده است، مشخص کنیم. این مقاله در واقع نتیجه مطالعه قسمت‌های مختلف فلسفه توماس و دیدن آنها در نسبت با پیشینه بوئتیوسی ارسطویی موضوع است؛ البته از شارحان توماس نیز که در منابع ذکر شده است به صورت مستقیم و غیرمستقیم، استفاده شده است.

۲. مفهوم زیبایی

آکوئیناس از دو منظر متفاوت دو تعریف از زیبایی ارائه داده است: یکی از منظر ذهن انسانی (مدرک) و دیگری مبتنی بر بیان ویژگی‌های ذاتی زیبایی (Ragus, 2017: 109). آندری ایوانف^۱ (2015: 581) این دو راه، به ترتیب، (الف) تعریف عرضی از طریق معلول‌های زیبایی^۲ و (ب) تعریف ذاتی^۳ دسته‌بندی می‌کند.

(الف) توماس در تعریف اول می‌گوید: «اشیای زیبا اشیایی هستند که دیدن آنها موجب لذت می‌شود»^(۲). در این تعریف، دیدن و لذت قابل توجه است. به کار بردن واژه «دیدن» در تعریف زیبایی، بیانگر این است که اشیای زیبا، متعلق ادراک شهودی بی‌واسطه هستند نه متعلق شناخت حاصل از استدلال انتزاعی (Ragusa, 2017: 109)؛ اما در مورد واژه «لذت» در این تعریف می‌توان گفت که ادراک اشیای زیبا موجب لذت شناختی می‌شود. این لذت به گونه‌ای است که شخص با شناختن اشیای زیبا، لذت‌اش فزونی می‌یابد و این فزونی خود، شاهدی بر زیبابودن متعلق شناخت است (Maritain, 1974: ch 5)^(۳).

توماس در جامع‌الهیات تعریف دیگری^(۴) از زیبایی ارائه می‌دهد که باز هم از منظر ذهن شناسنده، به بررسی موضوع می‌پردازد؛ با این تفاوت که در این تعریف، واژه «ادراک» جایگزین واژه «دیدن» شده است. تلقی مفسران راجع به این تعریف متفاوت است. برخی، مانند اِرتسن (Aertsen, 1996: 337) این تعریف را به عنوان تعریفی مستقل

1. Andrey Ivanov
2. Extrinsic definition by effect
3. Intrinsic definition

از تعریف قبلی در نظر می‌گیرند؛ برخی دیگر، مانند تاتارکوویچ معتقدند که دو تعریف توماس از زیبایی، اگرچه ظاهراً با یکدیگر ناسازگارند، در واقع، تعریفی واحد هستند که صرفاً به دو صورت متفاوت بیان شده‌اند؛ وی به کاربرد وسیع‌تر مفاهیم «دیدن» و «ادراک» که در تعریف آکوئیناس قید شده است در فلسفه قرون وسطی توسل جسته است. به نظر دسته دوم توماس این مفاهیم را (چنان‌که در قرون وسطی مرسوم بود) برای تمامی صورت‌های ادراک به کار می‌برد (Tatarkiewicz, 1996: 247).

(ب) توماس در تعریفی که به واسطه ویژگی‌های ذاتی زیبایی بیان کرده، به تبعیت از الگوی آگوستینی^(۵)، زیبایی را با تشخیص نوعی یکی می‌گیرد و آن را نخست به خدای پسر و سپس به طور تشکیکی (Analogical) به دیگر موجودات نسبت می‌دهد؛ وی بلافاصله آن سه ویژگی‌ای را که برای زیباشدن اشیاء مورد نیاز است، برمی‌شمارد: «زیبایی شامل سه شرط است: تمامیت یا کمال...؛ تناسب شایسته یا هماهنگی و در نهایت، روشنی یا وضوح...» (Aquinas, 1947: I, q 39, a 8). خدای پسر زیبا است و واجد این سه ویژگی است؛ از تمامیت یا کمال برخوردار است، زیرا بهره کاملی از ذات خدای پدر دارد. از تناسب یا هماهنگی بهره‌مند است، زیرا تصویر خدای پدر است؛ و در نهایت، واجد ویژگی تابندگی است، زیرا او کلمه، نور و شکوه عقل است (Ibid).

۳. حقیقت زیبایی و نسبت آن با وجود

توماس در الهیات خویش از مفاهیم مرتبط با زیبایی بهره می‌گیرد و از زیبایی خدای پسر و نیز تناسب و تابندگی و تمامیت خدای پسر نسبت به خدای پدر و روح القدس (1947: Iq 39, a 8) و همچنین از نظم و تناسب موجود در جهان خلقت (1955-57: II, 28, 13-16)^(۶) سخن می‌گوید. وی گناه را نوعی فقدان تناسب، فقدان تشخیص نوعی و فقدان نظم (1947: II-I, q 85, a 4) تلقی می‌کند و رستگاری را در «تناسب شایسته رفتار و اعمال انسان با وضوح روحانی عقل» (1947: II-II, q 145, a 2) می‌داند.

تبیین مسائل الهیاتی از طریق مفاهیم مرتبط با زیبایی، ریشه در متافیزیک تومایی دارد. یکی از نظریات مهم در زمینه متافیزیک، نظریه صفات فرامقوله‌ای است. در تعبیر تومایی صفات فرامقوله‌ای «بیانگر حالتی از وجود هستند که در واژه وجود اشاره‌ای به آنها نشده، با این حال، در وجود مضمّن هستند» (Aquinas, 2016: q 1, a 1). در متافیزیک توماس، زیبایی یکی از این صفات فرامقوله‌ای وجود است. شایان ذکر است که توماس خود صراحتاً زیبایی را در زمره این صفات جای نداده است؛^(۷) اما متافیزیک وی

مستلزم فرامقوله‌ای بودن زیبایی است؛ علاوه بر این، در آثار توماس فقراتی وجود دارد که تلویحاً نمایانگر فرامقوله‌ای بودن آن است؛ برای مثال وی در جامع‌الهیات (I, q 5, a 4, ad 3) و نیز در شرح‌اسمای‌الهی (ch 4, p: 60) ویژگی‌هایی را که عمدتاً به صفات فرامقوله‌ای نسبت می‌دهد، به زیبایی نیز نسبت داده است. از طرف دیگر توماس در سرتاسر شرح خویش بر فصل چهارم کتاب *اسمای‌الهی* به تبع دیونوسیوس، بر زیبایی هستی تأکید می‌کند و این امر بیانگر این است که زیبایی یکی از تعینات عام موجود است؛ ملاک لحاظ یک مفهوم به عنوان تعین عام موجود نیز این است که آن مفهوم بر هر موجودی مادامی که موجود است؛ یعنی مادامی که آن موجود از هستی و فعلیت برخوردار است حمل گردد؛ پس هر موجودی بماهوموجود زیبا است؛ وی در این اثر «قوة زیبایی‌بخش» را علت فاعلی، علت غایی و علت زیبایی جهان یعنی علت هماهنگی و نظم و تابندگی جهان تلقی می‌کند؛ اوست که به تمام اشیای مخلوق «بر حسب ویژگی منفردشان» زیبایی اعطاء می‌کند و هریک از مخلوقات به میزان بهره‌مندی‌شان از وجود، به همان میزان نیز از زیبایی نیز بهره‌مند می‌گردند (Aquinas, 2007: ch, 4: 53-54). بدین ترتیب از شرح توماس بر *اسمای‌الهی* این‌گونه برمی‌آید که مفهوم زیبایی در اندیشه و متافیزیک توماسی و در ساختاری که وی در آن فلسفه‌ورزی می‌کند، تعین عام موجود است؛ پس زیبایی ویژگی پایدار تمامی موجودات است؛ زیبایی، ویژگی وجود است به این دلیل که زیبایی مطلقاً و بدون هیچ قیدوشرطی با وجودبماهووجود اینهمانی دارد. زیبایی آغازگر هستی است، به تعبیر توماس «تشخص نوعی [یا چنان‌که پیشتر گفتیم، زیبایی]، اصل و مبدء هستی است»^(۸) پس زیبایی با وجود پیوند دارد؛ به عبارت دیگر بودن، عین زیبابودن است. گستره و دامنه زیبایی به فراخی دامنه وجود است؛ این واژه به مانند وجود، بر همه اشیاء حمل می‌شود. از اینرو خدا خود وجود و خود زیبایی است؛ مخلوقات هرکدام به نحوی متفاوت، از زیبایی ذاتی الهی بهره می‌برند. پس زیبایی، در اصل به خدا تعلق دارد و سایر موجودات به طور تشکیکی از زیبایی بهره‌مند هستند (Ibid, 2007: 53).

از سوی دیگر، در فلسفه توماس نسبت وثیقی میان وجود و صورت را ملاحظه می‌کنیم: خداوند خود وجود است و هر موجود دیگری برپایه صورتی که دارد بهره‌مند از وجود اوست؛ و بدین ترتیب، نسبت زیبایی با وجود ما را به سوی نسبت زیبایی با صورت سوق می‌دهد.

۴. مفهوم صورت

توماس صورت را چنین تعریف کرده است: «*id quo aliquid est*: آنچه که شیء، با آن یا به واسطه آن، چنان است که هست» (1947: III, q 75, a 6, ad 1). در واقع، صورت جوهری چیزی است که جوهر را آن چیزی که هست می‌کند. توماس در کتاب درباره اصول طبیعت (Ibid: 10) می‌گوید: «وقتی از قطعه‌ای از آهن مجسمه‌ای پدید می‌آید، آهن که نسبت به صورت مجسمه بالقوه است، ماده نامیده می‌شود و شکلی که آهن به واسطه آن مجسمه نامیده می‌شود، صورت است». در واقع، هستی‌شناسی توماس بر قوه و فعل مبتنی است. در این هستی‌شناسی، امری که بالقوه است، ماده نامیده می‌شود و آن چیزی که ماده به واسطه آن از حالت بالقوه‌گی خارج شده و بالفعل می‌شود، صورت نامیده می‌شود؛ صورت، فعلیت قوه یعنی فعلیت ماده است. «فعل نیز کامل‌تر از قوه است و بیش از قوه، از خصیصه وجودی معقول برخوردار است؛ زیرا شایسته نیست که ما در مورد چیزی که بالقوه است، کلمه «هست» را به کار ببریم، بلکه در مورد چیزی که بالفعل است، چنین کلمه‌ای را به کار می‌بریم» (Aquinas, 1959: c 7, 34)؛ بنابراین، صورت و فعلیت، بیش از ماده و قوه، از مفهوم وجودی یعنی از خصیصه معقول وجود برخوردار هستند.

مفهوم صورت با مفهوم جوهر نیز کاملاً در ارتباط است. در فلسفه توماس، واژه جوهر هم بر شیء مرکب از ماده و صورت اطلاق می‌شود و هم بر صورت جوهری موجود مرکب. جوهر به معنای امر مرکب از ماده و صورت، معنای خاص جوهر است و جوهر به معنای صورت، معنای عام آن واژه است. صورت به معنای عام را می‌توان در هر شئی، جوهر و علت وجودی آن شیء تلقی کرد؛ زیرا صورت، فعلیت و کمال هر شیء است؛ و «از آنجایی که صورت، فعلیت است، از هستی بذاته برخوردار است. ماده به محض اینکه صورت‌اش را دریافت کند، هستی بالفعل می‌یابد و با انفصال صورت‌اش از ماده، ماده نیز از بین می‌رود» (Ibid, 1947: I, q 75, a 6). پس صورت آن عنصری است که این قوه وجودداشتن را فعلیت بخشیده است و موجود در سایه این فعلیت، وجود بالفعل می‌یابد. به همین دلیل است که در زبان یونانی، واژه «انرگیا» را به فعلیت ترجمه کرده‌اند؛ زیرا این واژه از کلمه «ارگون» به معنی کنش و فعالیت و کارکرد مشتق شده است (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۹۹).

از سوی دیگر، صورت به یک معنا، ذات شیء نیز هست. توماس (1965: ca 1, 8) با استناد به سخن ابن‌سینا، صورت را بیانگر تعیین تام هر شیء می‌داند. وی میان «صورت

کل» (*forma totius*) و صورتِ جزء (*forma partis*) تمایز می‌گذارد^(۹) که تمایزی مفهومی است و این دو، در واقع با هم عینیت دارند. برای مثال در یک ذات مثل انسان، انسانیت و نفس، در واقع یکی هستند و تمایزشان تمایز مفهومی است؛ به این نحو که صورت را اگر از این منظر که مادهٔ انسان را فعلیت می‌بخشد، در نظر بگیریم، نفس و «صورت جزء» نامیده می‌شود و اگر از این منظر که امری مرکب را شکل می‌دهد، در نظر بگیریم، انسانیت و صورتِ کل نامیده می‌شود (Maurer, 1951:165). از این بیانات می‌توان نتیجه گرفت که: صورت فعلیت، کمال، جوهر، ذات و هستی بخش شیء است.

۵. حقیقت صورت و نسبت آن با وجود

نسبت بسیار نزدیکی که در ارسطو میان صورت و وجود شیء برقرار است در فارابی به واسطهٔ عقیده او به تمایز میان ماهیت و وجود تا حدودی کم‌رنگ می‌شود. از سوی دیگر، بوئتیوس میان وجودِ عام و نامتعیّن^۱ و موجود [آنچه هست]^۲ قائل به تمایز است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۱۴۶). تمایزی که بوئتیوس میان وجود عام و موجود برقرار می‌کند راه را برای تمایزگذاری توماس میان صورت و وجود^۳ (1947: I, q 50, a 2, ad 3) باز می‌کند. در توماس، صورت به عنوان تعین ذات، نسبت به وجود داشتن، حالت بالقوه دارد و به واسطهٔ فعل وجود داشتن (*esse*)، به فعلیت رسیده و موجود می‌شود. فعل وجود داشتن در نظر وی «فعلیت همهٔ افعال و کمال همهٔ کمالات» (1952: q VII, a 2, ad 9)^(۱۰) است. وی فعل وجود داشتن را به دو معنا در نظر می‌گیرد. یکی از معانی فعل وجود داشتن، همان فعل ربطی «است» می‌باشد. مفهوم دیگر این واژه بیانگر فعلیت و واقعیت هر وجودی است از آن حیث که وجود دارد؛ فعل وجود داشتن به این معنا را به دو نحو می‌توان به اشیاء نسبت داد: در طریق اول، فعل وجود داشتن به جوهر قائم‌بالذاتی که واقعاً و حقیقتاً «هست»، نسبت داده می‌شود و در طریق دوم، به جوهر غیرقائم‌بالذاتی که در چیزی وجود دارد مانند صورت یا به واسطهٔ چیزی «هست» می‌شود مثل اعراض نسبت داده می‌شود (Ibid, 2017: q 9, q 3, a 2).^(۱۱) در اینجا منظور از معنای دوم *esse* [وجود]، همان وجود فردی است و همین معنا است که در تمایز با ذات اشیاء قرار دارد. صورت اشیاء آن چیزی است که شیء به واسطهٔ آن، چنان است که

1. *esse*

2. *Id quod est*

3. *esse*

هست. به بیانی دیگر، تعین و تفردِ جواهر به صورتِ آنهاست؛ پس صورتِ شیء، جوهر و ذاتِ آن شیء است؛ اما صورت موجبِ تعینِ نهاییِ امر واقعی نمی‌شود، بلکه «فعل وجودداشتن» است که تعینِ نهاییِ را به امر واقعی می‌دهد و باعث می‌شود که یک شیء وجودی فردی یابد؛ بنابراین *esse* در ورايِ صورت، هستیِ واقعی و تحققِ خارجی به جوهر می‌دهد. پس در جواهرِ محسوس دو ترکیب و به تبعِ آن، دو جزء یا دو حیث متمایز یافت می‌شود: ترکیبِ شیء از ماده و صورت و ترکیبِ موجود از صورت و «فعل وجودداشتن». اولین ترکیب، بیانگر حیثِ ذاتیِ یک شیء که «حیثِ چه‌بودگی»^۱ آن شیء است - می‌باشد. دومین ترکیب بیانگرِ حیثِ وجودیِ جوهر است؛ این حیثیت، بیان می‌کند که شیء به واسطهٔ «فعل وجودداشتن» موجود است (Aquinas, 1947: I, q 50, a 2, ad 3)؛ در اینصورت، می‌توان «فعل وجودداشتن» موجود را «حیثیت واسطه‌ای»^۲ وجود عنوان کرد (Skrzypek, 2016: 194)؛ بنابراین از نظر توماس وجود، اصل و حقیقت هر چیزی است: «در ورايِ آنچه در امر واقعی کامل‌تر و عمیق‌تر از همه است، دیگر هیچ چیز وجود ندارد. آنچه کامل‌تر از همه چیز است، عینِ وجودداشتن (*ipsum esse*) است؛ زیرا فعلیتِ جمیع اشیاء به اوست. درواقع هیچ چیز جز بدان میزان که وجود دارد، فعلیت ندارد. وجودداشتن فعلیت هر چیز دیگر و ازجمله عینِ صورت آنهاست» (Aquinas, 1947: I, q 4, a 1, ad 3). در واقع از نظر توماس صورت ذات را تعین می‌بخشد، ولی این تعین بخشی موجب وجودِ خارجی ذات نمی‌شود، بلکه «فعل وجودداشتن» است که به صورت و ذات، تحققِ خارجی می‌دهد.

۶. ارتباط زیبایی و صورت

جهانِ تومایی، جهانی سلسله مراتبی است که در آن، کثرت و تنوعی از موجودات برقرار است و مخلوقات، بر اساسِ مراتبِ مختلفِ قوه و فعل، نظم می‌یابند. در این سلسله مراتب، موجودی که از قوهٔ کمتر و فعلیتِ بیشتری برخوردار است، نسبت به موجودی که از فعلیتِ کمتری برخوردار است، در مرتبهٔ بالاتری از کمال قرار دارد؛ زیرا «فعل نسبت به قوه از ویژگی عقلانیِ وجودیِ بیشتری برخوردار است» (Aquinas, 1959: II, c 7, 34).

همچنین در نظام تومایی صورتِ یک شیء، با کمال و فعلیتِ آن شیء مرتبط است؛

1. what-it-is

2. that-it-is

یک شیء به واسطه صورت خویش، از حالت بالقوه خارج شده و فعلیت وجودی می‌یابد؛ به این نحو که شیء یا با قبول صورت جوهری، مطلق وجود را دریافت می‌کند و به واسطه این امر، فعلیت وجودی می‌یابد و یا با قبول صورت عرضی، وجودی خاص و مشخص می‌یابد. اشیاء با قبول این صورت، خواه صورت عرضی خواه صورت جوهری، زیبا و لذت‌بخش می‌گردند؛ زیرا از نظر توماس «صورت یک شیء، زیبایی آن شیء است»^(۱۲). هر چیزی که عنوان «زیبا» را به خود می‌گیرد، این عنوان را مرهون فعلیت جدیدی است که کسب کرده است. تمایز یک امر زیبا و یک شیء نازیبا، به خاطر فزونی فعلیت امر زیبا بر امر نازیبا است.

بر این اساس، زیبایی از فعلیت جدایی‌ناپذیر است. عبارت «زیبایی فعلیت»^(۱۳) توماس نیز تأییدکننده این ارتباط است. صورت، جنبه بالفعل شیء است، پس می‌توان گفت که زیبایی مبتنی بر صورت است (Aquinas, 1947: I, q 5, a 4) و میان این دو، ارتباط عمیقی برقرار است. واژه لاتینی *formositas*^۱ بیانگر این ارتباط است. این واژه از *formosus*، به معنای خوش صورت، مشتق شده است. بر این اساس، زیبا یعنی آنچه نیک صورت و خوش شکل است.

از نظر توماس، زیبایی امری نسبی است و اعضای مختلف جنس واحد در قیاس با یکدیگر، از زیبایی کمتر یا بیشتری برخوردار هستند (Ibid, 2007: 56)، این امر به واسطه تمایز صوری موجود میان انواع مختلف موجودات است؛ تمایزی که بیانگر درجات متنوع کمال و فعلیت است (Ibid): «اشیای جزئی هر یک به شیوه خاص خود زیبایند، یعنی بر طبق صورت خاص خود» (Ibid: 58). یا به تعبیر دیگر، «هر چیزی به لحاظ صورت استحقاقی‌اش زیبا و خیر است» (Ibid: 60). مطابق نظر توماس، صورت شیء، معیار درونی زیبایی شیء است (Ramos, 2012: 74) و این زیبایی عین صورت‌مندی یا نظم است.

۷. مولفه‌های زیبایی و ارتباط این مولفه‌ها با صورت

چنان‌که پیشتر دیدیم، توماس زیبایی را مشتمل بر سه مؤلفه می‌داند؛ و اینک نظری بر ارتباط هر یک از این سه مؤلفه با «صورت» می‌اندازیم.

۱. خوش‌صورتی

۷-۱. تناسب شایسته یا هماهنگی

نظریه «تناسب» شناخته‌شده‌ترین نظریه فلسفی است که تا به حال درباره زیبایی، ارائه شده است. فیثاغورس اولین کسی بود که این نظریه را مطرح ساخت. افلاطون و ارسطو این نظریه را جدی گرفتند و بوئتیوس آن را به قرون وسطی منتقل کرد و بدین وسیله فیلسوفان این دوره، با وجود ارائه مولفه‌های دیگری برای زیبایی، این مؤلفه را نیز در زیبایی‌شناسی خویش حفظ کردند. فیثاغورس تناسب را به معنای کمیّتی و ریاضیاتی تلقی می‌کرد. توماس نیز با این معنای کمیّتی از تناسب آشنا بود؛ اما او معنای کیفی تناسب را نیز در نظریه خود لحاظ کرد. وی تناسب را به دو معنا در نظر گرفت: «تناسب، در معنای اول، به معنای نسبت خاص و معین یک کمیّت با کمیّتی دیگر است. در معنای دوم، هر نوع نسبتی میان یک شیء با شیئی دیگر تناسب نامیده می‌شود» (Aquinas, 1947: I, q 12, a 1, ad 4). معنای دوم از تناسب، بر خلاف معنای اول، مفهومی جامع‌تر و گسترده‌تر دارد؛ به گونه‌ای که این معنای عام تناسب، حتی نسبت میان شیء و تمثال آن شیء را نیز دربرمی‌گیرد، به گونه‌ای که نسبت تصویر را با آنچه که این تصویر به نمایش می‌گذارد، شامل می‌شود. در نتیجه، خدای پسر زیبا است؛ زیرا که تصویر گویا و کاملی از خدای پدر است و با او [خدای پدر] تناسب دارد (Aquinas, 1947: I, q 39, a 8). وی در این فقره، گویی زیبایی را نوعی تناسب لحاظ کرده نه اینکه تناسب یکی از مؤلفه‌های زیبایی باشد. مطابق این تفسیر، امر زیبا امری است که شیئی را به طور کامل بازنمود کند؛ در نتیجه یک شیء تا اندازه‌ای که بتواند متعلق بازنمود خویش را نشان دهد، زیبا است.

تناسب در معنای محدود کلمه موجب می‌شود که اشیاء میان خودشان از نظم برخوردار باشند و به سوی امری واحد هدایت شوند. هر جا در میان کثرات، وحدتی یافت شود، تناسب نیز در آنجا وجود دارد (مورر، ۱۳۹۲: ۴۲). در میان امری واحد تناسب و نظم برقرار نمی‌شود؛ بلکه هماهنگی و تناسب در جایی یافت می‌شود که کثرات تحت امری واحد به نظم درآیند. «صورت» در میان این کثرات، عاملی است که موجب می‌شود مخلوقات کثیر بر اساس مراتب کمال نظم یابند؛ زیرا به باور توماس (1955-57: III, c.79, 4) «صورت چیزی جز بهره‌مندی اشیاء از شباهت الهی نیست». تنوع صورت‌ها بر اساس میزان برخورداری اشیاء از کمال الهی است. پس «هر گونه تناسب و هماهنگی در موجودات از صورت آنها حاصل می‌شود. صورت به کل موجود، انسجام و به اجزای متکثر آن وحدت می‌بخشد» (مورر، ۱۳۹۲: ۴۲). به بیانی دیگر، صورت، عنصری

درونی است که به کثرات نظم بخشیده و میان آن کثرات تناسب برقرار کرده و از این طریق به آنها وحدت می‌بخشد. پس صورت را می‌توان اصل وحدت‌بخش کثرات نامید، به دیگر سخن، صورت وحدت درونی کثرات است (7: o'Brien, 2011).

۲-۷. درخشندگی یا وضوح

توماس اغلب در آثار خود به تبعیت از سنت دیونوسیوسی وضوح و درخشندگی را نیز، به همراه تناسب شایسته، لازمه زیبایی امور ذکر کرده است.^(۱۴)

با توجه به اینکه تابندگی و وضوح، معلول نور است، توجه به معنای نور، به ما در فهم نظر توماس راجع به تابندگی کمک می‌کند. وی در جامع الهیات (1 q 67, a 1) دو معنا برای نور ذکر می‌کند. نور در معنای اصلی و نخستین خویش، عاملی است که موجب می‌شود اشیاء از تاریکی و ابهام بیرون آمده، وضوح و تابناکی خویش را بازیابند و متعلق شناخت قوه بینایی قرار گیرند؛ اما اگر آن را در معنای عام به کار ببریم، عاملی است که نه تنها شناخت حسی، بلکه هر نوع شناختی را به دنبال دارد. به دیگر سخن، نور به معنای مصطلح این واژه، همان نور فیزیکی است که موجب رؤیت اشیاء می‌شود؛ اما نور به معنای عام، آن نور عقلانی‌ای است که امور غیرحسی را در برابر دیدگان عقل ما تابناک کرده و ماحصل این نور، شناختی نه از نوع حسی، بلکه از نوع عقلانی است. از اینرو، باید برای وضوح و درخشندگی نیز دو معنا در نظر بگیریم. این همان کاری است که توماس در مسئله ۱۴۵ از جزء دوم بخش دوم جامع الهیات انجام می‌دهد. او در گفتار دوم این مسئله، برخورداری از رنگ معین را معنای جسمانی وضوح و مطابقت با قوه روحانی عقل را معنای روحانی وضوح در نظر می‌گیرد و می‌گوید «زیبایی یا خوش‌منظری از توافق وضوح و تناسب شایسته ناشی می‌شود... از اینرو، زیبایی جسم در این است که اعضای بدنی انسان از تناسب شایسته و از وضوح معینی از رنگ برخوردار باشد. بر همین سیاق، زیبایی روحانی در این است که رفتار یا اعمال انسان متناسب با وضوح روحانی عقل، از تناسب شایسته‌ای برخوردار باشد».^(۱۵)

ارتباط نور با عقل، نتیجه‌ای جز این ندارد که تابندگی نیز به نوعی با عقل مرتبط شود. توماس در فقره‌ای از جامع الهیات (3 ad 2, q 180, II-II) صراحتاً به این ارتباط اشاره می‌کند: «هم نوری که زیبایی را مرئی می‌کند و هم ایجاد تناسب شایسته بین اشیاء، به عقل مربوط است»؛ بنابراین ارتباط و پیوند با امری معقول، یکی از مؤلفه‌های ضروری زیبایی است. چنان‌که لئو الدر (Elders, Leo؛ به نقل از Sevier, 2012: 228) می‌گوید این امر معقول، همان صورت است. به باور وی «نظم و وضوحی که شیء زیبا را شکل می‌دهد، از صورت اشیای زیبا، ناشی می‌شود. صورت، بنیان نهایی زیبایی اشیاء و

امری فی نفسه زیبا است. صورت بیشترین بهره را از زیبایی و درخشندگی الهی دارد» (Ibid)؛ و به بیان تاتارکوویچ (1996: 252) آکوئیناس وضوح را با صورت یا ماهیت اشیایی که به واسطه نمود بیرونی‌شان می‌درخشند، مرتبط ساخت.

به باور توماس، اگر زیبایی را در مورد جاندارانی غیر از انسان‌ها به کار ببریم، به روشنایی خاص جنس آن چیز به علاوه تناسب شایسته مرتبط است. خدا به عنوان «علت هماهنگی و وضوح»، به هر چیزی زیبایی‌ای متناسب با ویژگی‌های نوع‌اش را اعطاء کرده است (Aquinas, 2007: 58). به نظر می‌رسد که منظور توماس از عبارت «روشنایی خاص جنس خویش» در اینجا، تابندگی و معقولیت صورت شیء است؛ و این معقولیت عنصری است که زیبایی شیء را آشکار می‌کند (Sevier, 2012: 232). توماس کیفیت بیانگری و گویایی شیء زیبا را به تابندگی نسبت می‌دهد؛ برای مثال وی در گفتار اول از مسئله ۱۳۲ جزء دوم از بخش دوم جامع الهیات تابندگی را دال بر نوعی آشکارسازی و بیانگری حالتی از زیبایی درونی تلقی می‌کند. به تعبیری دیگر، تابندگی نوری است که زیبایی را آشکار می‌کند» (Aquinas, 1947: II-II, q 180, a 2, ad 3).

پس صورت هر شیء، اصل معقولیت و اصل تابندگی آن شیء است. اشیاء به واسطه صورت‌شان بر ما آشکار می‌شوند؛ به عبارتی صورت، نوری است که واسطه شناخت ما از اشیاء است (مورر، ۱۳۹۲: ۳۹). ماده تناسب و نظم موجود در خودش را موهون صورت است. به بیان مارتین (1974: ch 5) «زیبایی شکوه و تابندگی صورت بر اجزای متناسب و هماهنگ ماده است؛ یعنی صورت، تابش عقل بر ماده‌ای است که به طور عقلانی، نظم یافته است. عقل از امر زیبا لذت می‌برد؛ زیرا عقل در امر زیبا خود را مجدداً بازمی‌یابد و شناختی از خود به دست می‌آورد و با نور خویش ارتباط برقرار می‌کند». بنابراین امر زیبا امری است که تابناکی و عقل در آن حضور دارد و صورت آن عنصر تابان و عقلانی‌ای است که به ماده نظم و هماهنگی می‌بخشد و این نظم و هماهنگی، موجب می‌شود که صورت شناختی از خود به دست آورد. به عبارت دیگر «وضوح، قابلیت صورت برای نشان دادن خویش به عنوان امری متناسب و منسجم است» (O'Brien, 2011: 8)؛ و از اینجا است که: «صورت یک شیء، زیبایی آن شیء است».^(۱۶)

۷-۳. تمامیت یا کمال

افزودن «تمامیت» به دو مؤلفه دیگر زیبایی را برای اولین بار در توماس می‌بینیم و می‌توان آن را شاخصه زیبایی‌شناسی توماسی تلقی کرد. البته او نیز از این مؤلفه کمتر از دو مؤلفه دیگر، سخن به میان می‌آورد؛ گفتار هشتم از مسئله سی و نهم بخش اول جامع الهیات تنها فقره‌ای است که در آن، این مؤلفه در پیوند با دو مؤلفه دیگر، به عنوان

ویژگی زیبایی عنوان شده است.

توماس در این فقره، برای اشاره به نقص که مقابل تمامیت است، واژه *diminuta* را به کار برده است. این واژه در اینجا، به معنای تکه‌تکه‌شده و شکسته‌شده نیست، بلکه به معنای «معیوب»، «کاهش‌یافته» و «نقصان حاصل از نقص و فقدان امری که باید در آن شیء حضور می‌داشت» (Coomaraswamy, 2007: 62) است. بر این اساس، یک شیء زمانی زیبا است که تمام آنچه که حضورش در آن شیء لازم است، وجود داشته و هیچ فقدان و کاستی در او راه نداشته باشد.

از نظر توماس کمال یک شیء حاصل تمامیت و عدم نقصان اجزای آن شیء است. اگر اجزای شیء هیچ‌گونه نقصان و کاستی نداشته باشند و نظم و تناسب میان آن اجزاء برقرار باشد، آن شیء شیئی کامل است: «کمال نخستین... همان صورت کل (forma totius) است. این صورت از شیء کاملی که تمام اجزایش از تمامیت (integritas) برخوردار است، ناشی می‌شود» (Aquinas, 1947: I, q 73, a 1). به دیگر سخن، تمامیت و کمال یک چیز هستند نه دو چیز. تمامیت وجه تکرار یک شیء است و کمال، وجه وحدت آن شیء. یک شیء را اگر از این منظر در نظر بگیریم که تمام اجزای متکثرش، بی‌هیچ کم‌وکاست و بی‌هیچ نقصانی وجود دارد، آن را از منظر تمامیت‌اش لحاظ کرده‌ایم؛ اما اگر همان شیء را از این منظر در نظر بگیریم که اجزای متکثرش در امری واحد جمع شده‌اند، وجه وحدت و کمالی آن شیء را لحاظ کرده‌ایم.

توماس در گفتار سوم از مسئله ششم بخش اول جامع الهیات می‌گوید: «کمال یک شیء به سه نحو است: اولاً مطابق با ساختار وجودی خود شیء باشد، ثانیاً بر طبق اعراضی باشد که ضرورتاً به منظور کارکرد کامل آن افزوده می‌شود؛ و ثالثاً به چیز دیگری که غایت آن است منتهی شود». از این تحلیل سه‌گانه، این امر به دست می‌آید که وجود و هستی‌یافتن شیء، کمال اول آن شیء است. یک شیء تا هستی نداشته باشد، نه اعراضی که لازمه کارکردش است، بر آن حمل می‌گردد و نه درصدد غایتی برمی‌آید. کارکرد و غایت، همواره دال بر کارکرد و غایت شیئی موجود است. برای اینکه شیء این کمال نخستین خویش را کسب کند، باید تمام اموری که برای وجودداشتن‌اش لازم است، حاضر باشد. به عبارتی، باید هیچ‌گونه نقص و کاستی در اجزایش وجود نداشته باشد و از تمامیت و کمال خویش بهره‌مند باشد: «شیء را هنگامی کامل می‌خوانند که نسبت به صورت کمالی‌اش فاقد هیچ چیزی نباشد» (Ibid: q 5, a 5).

عنصری که این کمال و تمامیت را به شیء می‌دهد، صورت جوهری است. صورت جوهری واسطه در فعلیت و وجود شیء است: «کمال نخستین شیء، همان صورت

جوهری شی است؛ شیء به واسطه کمال نخستین خویش، به لحاظ جوهری کامل می‌شود (Ibid: q 73, a 1). صورت جوهری، نخستین فعلیت را به شیء اعطاء می‌کند و آن شیء را از حالت نقص بیرون آورده و تمامیت و کمال شیء را موجب می‌شود. کمال ثانویه یک شیء این است که آن شیء بتواند به واسطه کمال نخستین خودش، کارکرد مختص به خود را انجام دهد. شیئی که از تمامیت برخوردار است و هیچ فقدان و نقصانی در اجزایش ندارد، از کمال نخستین خویش برخوردار است و از اینرو می‌تواند کارکرد خویش را به طور موفق انجام دهد: «معنای اولیه فعل، همان صورت و تمامیت شیء است. فعل ثانویه، کارکرد آن شیء است» (Ibid: q 43, a 5).

۸. زیبایی و حیث ادراکی آن

اگر از نظر توماس، زیبایی امری است که دیدن‌اش و به تعبیری دیگر، ادراک‌اش موجب لذت می‌گردد، پس باید رابطه آن با فاعل ادراک مورد بررسی قرار گیرد. نگارندگان در صدد هستند تا از طریق بررسی این جنبه از زیبایی، نقش محوری صورت در زیبایی‌شناسی توماسی را تبیین کرده و توضیح دهند که چرا صورت این استحقاق را دارد که خاستگاه زیبایی لحاظ گردد. برای این منظور، توجه به گفتار چهارم از مسئله پنجم بخش اول جامع الهیات لازم و ضروری است؛ زیرا توماس در این فقره، حیث شناختی زیبایی، نحوه شناخت، دخیل‌بودن صورت در امر شناخت و ارتباط زیبایی با صورت را بیان می‌کند. در این بخش از جامع الهیات چنین آمده است:

زیبایی به قوه شناختی مرتبط است؛ زیرا اشیای زیبا اشیایی هستند که دیدنشان موجب لذت می‌شود. از اینرو، زیبایی شامل تناسب شایسته است؛ زیرا حواس از تناسب شایسته اشیاء لذت می‌برند؛ زیرا هر حسی نوعی عقل است، همان‌طور که هر قوه شناختی نوعی عقل است. حال از آنجایی که هر شناختی به واسطه مسانخت است و هر شباهتی مربوط به صورت است، پس زیبایی به درستی به مفهوم علتِ صوری تعلق دارد.

از نظر توماس، ذهن در فرآیند شناخت امری صرفاً منفعل نیست، بلکه شناخت به شیوه مشارکتی حاصل می‌شود که در آن ذهن به جای آنکه صرفاً متعلق خویش را تصویر کند، شبیه و هم‌سنخ متعلق خویش می‌گردد. در واقع، ادراک نوعی همگون‌سازی میان شیء و ذهن است. برای آنکه این همگون‌سازی و هم‌سنخی میان ذهن و شیء ایجاد گردد، باید عنصری در شیء وجود داشته باشد که شباهتی با ذهن داشته باشد؛ صورت، آن عنصر معقولی است که با ذهن مشابهت دارد. از طرف دیگر، ذهن شناسا،

علاوه بر صورتِ خویش، صورتِ متعلقِ شناختِ خود را نیز داراست (Ibid: q 14, a 1). پس صورت، حلقهٔ اتصالِ ذهن و شیء و به دیگر سخن، واسطه‌ای است که ذهن، شیء را از طریق آن می‌شناسد.

توماس در فقره نقل شده در بالا زیبایی را با شناخت مرتبط دانسته و ادراکِ امر زیبا را، به دلیل اینکه زیبایی با صورت در ارتباط است، ادراکی شناختی قلمداد می‌کند. فعلِ «دیدن» یا فعلِ «ادراک کردن» فعلی است که فاعلِ شناسا در آن، یک واقعیتِ صوری را درک می‌کند.

توجه به حیثِ ادراکیِ زیبایی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا زیبایی امری ذهنی است یا وجودی مستقل از فاعلِ ادراکی دارد. از نظر توماس (1947: I, q 91, a 3, ad 3) زیبایی امری عینی است که متعلقِ ادراک واقع می‌شود و این انسان است که از زیباییِ اشیای محسوس لذت می‌برد. به دیگر سخن، زیبایی امری عینیِ مدرک است؛ عینی بودنِ زیبایی به این معنا نیست که امر زیبا وجودی مستقل از فاعلِ شناسا دارد. همچنین ذهنی بودنِ آن نیز به این معنا نیست که شیء تنها در ارتباط با یک فاعلِ شناخت موجود است؛ بلکه عینیتِ زیبایی زمانی ظاهر می‌شود که ذهن رویکردیِ زیبایی شناختی نسبت به متعلقِ خویش اتخاذ می‌کند. ذهن در فرآیندِ شناخت امر زیبا، زیبایی را خلق نمی‌کند؛ زیرا شروطی که عینیتِ زیبایی را تضمین می‌کنند، در خودِ شیء زیبا قرار دارد و نه در ذهن شناسا. به بیانی دیگر، این ذهن نیست که شروطِ زیبایی را بر شیء تحمیل می‌کند، بلکه این شروط هستند که بر ذهن شناسا تأثیر گذاشته و خود را بر آن عرضه می‌کنند. می‌توان ادعا کرد که شروط سه‌گانه‌ای که توماس برای زیبایی معرفی می‌کند، هم ضامنِ عینیتِ زیبایی است؛ به نحوی که زیبایی تحت این مؤلفه‌ها به لحاظ عینی، امری حقیقی و واقعی می‌شود؛ و هم موجب ذهنی بودنِ آن است. زیبایی حالتِ تعادل و توازن میان شیء زیبا و عقل است. هر شیءِ زیبایی، شروطِ زیبایی را در خودش داراست؛ اما این شیء تنها زمانی بر ما آشکار می‌شود که ما توجه‌مان را به سویِ ساختارهایِ صوریِ آن شیء متمرکز کنیم. مدرک بودنِ زیبایی، مانع عینی بودنِ آن نمی‌گردد، بلکه این امر به زیبایی این امکان را می‌دهد تا خود را بر ذهن شناسا آشکار سازد. به تعبیر اکو (1988: 191) «دیدن، فعلیت‌بخشی به زیبایی شیئی است که به لحاظ وجودی از کمال بهره‌مند است و بالقوه زیبا است».

حاصل کلام این است که صورت حلقهٔ ارتباط عین و ذهن است؛ زیرا صورت، هم

جنبه معقول شیء زیبا است و هم اصل ساختاری شیء انضمامی است و با مؤلفه‌های عینی زیبایی در ارتباط است.

۹. وجه برجسته زیبایی‌شناسی توماس: تاکید بر نسبت میان وجود، صورت و

زیبایی

تا اینجا هر آنچه را که توماس راجع به زیبایی به نحوی پراکنده در آثار خود نوشته بود، گزارش و تا حدودی بررسی کردیم و به طرق گوناگون صیغه افلاطونی، ارسطویی، دیونوسیوسی و آگوستینی آموزه‌های وی در مسئله زیبایی را آشکار کردیم. حال وقت آن است که به آن وجه از آموزه‌های توماس بپردازیم که دست کم تأکید بر آن تا حدود زیادی ویژه خود اوست: اینکه او زیبایی را امری متافیزیکی ساخته و آن را با صورت مرتبط می‌سازد. توجه به این وجه برجسته، ما را قادر می‌سازد تا به ارتباط بین وجودشناسی و زیبایی پی ببریم.

«وجود» (*esse*) واژه‌ای است که کل نظام عقلانی تومایی مبتنی بر آن است. «*esse*» امر بالفعلی است که فعلیت تمام فعلیت‌ها، حتی فعلیت صورت نیز است (Aquinas, 1952: q VII, a 2, ad 9). آکوئیناس که با تعالیم ارسطو و بوئتیوس آشنایی داشت، به تبع آنان، میان وجود، صورت و معرفت ارتباط برقرار کرد. توجه به اصطلاحات یونانی این مفاهیم، پیوند و ارتباط عمیق موجود میان آن‌ها را به خوبی آشکار می‌سازد. در سنت یونانی، واژه $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ به معنی «باشنده»، وجه وصفی فاعلی مصدر $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ به معنی «بودن» است. واژه $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ نیز وجه وصفی فاعلی و مشتق از فعل $\omicron\acute{\iota}\delta\alpha$ است. مصدر این فعل $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ به معنی «دانستن» می‌باشد. فعل $\alpha\delta\acute{\iota}\omicron$ با فعل مجهول $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\mu\alpha\iota$ که مصدرش $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ به معنی «دیده شدن» است مرتبط است،^(۱۷) به این نحو که هر دو فعل، از یک ریشه هند و اروپایی برخوردارند. ریشه هر دوی این افعال، $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon$ می‌باشد. وقتی به ریشه یونانی $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon$ و $\delta\acute{\iota}\omicron$ توجه می‌کنیم، پیوند موجود میان $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ و $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ آشکار می‌شود.

اگر بخواهیم واژه $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ را به نحوی ترجمه کنیم که معنای «صورت» را بتوان از آن، استنباط کرد، بهترین راه این است که رابطه این دو مصدر، یعنی $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ و $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ را مورد مذاقه قرار دهیم. با بررسی ارتباط و پیوند این دو مصدر، پیوند $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ و $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ نیز آشکار می‌شود.

$\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (دانستن) مستلزم $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (دیده شدن) است؛ به این نحو که آنچه که من

«دیده‌ام»، «دانسته من» شده است و من نسبت به آن آگاهی دارم؛ و این در واقع به نوعی همان رخدادی است که در فلسفه اسلامی با تعبیر «اتحاد عقل و عاقل و معقول» از آن یاد می‌شود. صورت، یا به تعبیر یونانی εἶδος چیزی است که به چشم می‌آید و نمایان می‌گردد و در نتیجه، دانسته می‌شود. εἶναι نیز آن چیزی است که موجب می‌شود صورت در جامه آن بر ما نمایان گردد. به عبارت دیگر، εἶναι (بودن) همان εἶδεσθαι (دیده شدن) و در نتیجه εἶδεναι (دانستن) است. «بودن»، «دیده شدن» و «دانستن»، سه تعبیر یا سه وجه یا سه نمود از یک حقیقت‌اند. با این تفاوت که بودن (εἶναι) حیث هستی‌شناختی، دانستن (εἶδεναι) حیث معرفت‌شناختی و دیده شدن (εἶδεσθαι) و صورت حیث زیبایی‌شناختی است. در کنار این دیدن است که زیبایی وجود دارد؛ به نحوی که هر بودی، به تناسب مرتبه وجودی‌اش، نمودش زیبا است؛ بنابراین مراتب هستی، مراتب زیبایی است.

از سوی دیگر، چنانکه در بخش اخیر مقاله اشاره کردیم، فعل «دیدن» و رابطه آن با زیبایی شأن فاعل شناسا را در امر زیبا برجسته می‌سازد و مراتب زیبایی را با مراتب وجودی فاعل شناسا مرتبط می‌سازد. در حقیقت مرتبه وجودی من، مرتبه دیده و دانسته مرا مشخص می‌کند. به دیگر سخن، تراز بود من، تراز دیده من و تراز دانسته من است. اگر من در مرتبه وجودی محسوس قرار داشته باشم، متعلق دید من، زیبایی محسوس است و من با مرتبه محسوس حقیقت اتحاد خواهم داشت؛ اما هر چه مرتبه وجودی من بالاتر رود و من در مرتبه معقولی از هستی قرار گیرم، بیشتر خواهم توانست زیبایی و صورت معقول را نظاره کرده و با آن متحد شوم. پس میان مرتبه فاعل شناخت و مرتبه متعلق شناخت نیز رابطه برقرار است، به نحوی که وجه ادراکی امر زیبا، قائم به مرتبه وجودی فاعل شناخت است؛ این فاعل در مرتبه محسوس، صورت محسوس را دیده و متعلق ادراک او، متعلق محسوس است و در مرتبه معقول، صورت معقول را می‌بیند و حقیقت زیبایی بر وی آشکار می‌شود؛ در این مرتبه است که گویی او به لقاء الله نائل شده و یا خود مسیح را که بالاترین مرتبه حقیقت است، نظاره می‌کند. این ایده در تمام فلسفه‌های اصالت عقلی از ارسطو به بعد، به نحوی منطوقی است، اما توماس با تأکید بر نسبت میان وجود، صورت و زیبایی که در بخش‌های قبلی مقاله به تفصیل گزارش کردیم، این ایده را آشکارتر می‌سازد و به نظر ما وجه برجسته فلسفه زیبایی توماس همین نکته است.

۱۰. نتیجه

صورت، مفهومی کلیدی و محوری در زیبایی‌شناسی توماسی و اساس زیبایی امور است. بررسی مؤلفه‌های سه‌گانه زیبایی نشان می‌دهد که صورت، به عنوان عنصری درونی و ذاتی در این مؤلفه‌های عینی دخیل است؛ بنابراین بنیان زیبایی‌های اشیاء را باید در صورت آن‌ها یافت. در تلقی توماس، زیبایی با شناخت سروکار دارد و با توجه به اینکه در فرآیند شناخت، میان مدرک و مدرک اتحاد برقرار است، به واسطه‌ای نیاز داریم که شناخت توسط آن تحقق یابد و صورت، آن عنصری در شیء است که این نقش واسطه‌ای را ایفاء کرده و ذهن و عین را به هم متصل می‌سازد. به همین دلیل، صورت این استحقاق را دارد که اساس زیبایی در نظر گرفته شود. به دیگر سخن، صورت آن خاستگاه اولیه‌ای است که ذهن و عین، از آن برمی‌خیزند. ذهن شیء را به واسطه صورت، تسخیر می‌کند و عین نیز از طریق صورت خویش، تحقق می‌یابد و به عنوان امری قابل شناخت در مقابل ذهن سربرمی‌آورد.

پی نوشت

۱. ناگفته نماند که آثار اهالی قرون وسطی، با آرای افلوطینی تحت نام دیونوسیوس آریوپاگوسی و در رساله‌ها و نامه‌های منسوب به او، آشنا شده‌اند.
۲. "Pulchra enim dicuntur quae visa placent" (Aquinas, 1947: I, q 5, a 4, ad 1).
- این اثر که پس از این به همین صورت خواهد آمد، به ترتیب مخفف بخش نخست (I)، مسئله پنجم (q 5)، گفتار چهارم (a 4)، پاسخ اول (ad 1) است.
۳. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: Maritain, 1974. ch 5
۴. "Pulchrum dicatur id cuius apprehensio ipsa placet" (Aquinas, 1947: II-I, q 27, a 1, ad 3).
۵. بنگرید: Augustine, 2018: VI, 10[11]
۶. این اثر که پس از این به همین صورت قید خواهد شد، به ترتیب بیانگر کتاب دوم (II)، فصل بیست و هشتم، بند ۱۶-۱۳ می‌باشد.
۷. عدم تصریح توماس در این باره موجب شده است تا در بین مفسران توماس مناقشه‌ای در این باره صورت بگیرد؛ و لذا برخی از این مفسران مانند ماریتین، اکو و کلارک زیبایی را داخل در این صفات قرار داده‌اند؛ درحالی که برخی دیگر مثلاً ارتسن با لحاظ زیبایی به عنوان صفاتی از این دست، مخالف هستند. این موضوع نیازمند تفصیل بیش‌تری است و ما در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «نسبت زیبایی با خیر در نظام فلسفی آکوئیناس» که در دست‌دآوری است، به آن پرداخته‌ایم.
۸. "species vero est essendi principium" (Aquinas, 1947, I, q 39, a 8, prae. 1).
۹. در مورد «صورت کل» و «صورت جزء» رجوع کنید به: آکوئیناس، ۱۳۸۲: ۶۳.
۱۰. این اثر که پس از این، به همین صورت آورده خواهد شد، به ترتیب بیانگر مسئله هفتم (VII q)، گفتار دوم (a 2)، پاسخ نهم (ad 9) می‌باشد.
۱۱. این کتاب آکوئیناس تحت عنوان «مسائل متفرقه» ترجمه شده است. در این مقاله، اولین q مخفف *Quodlibetales* و دومین q مخفف *Quaestiones* می‌باشد.

12. "a forma rei est décor eius" (Aquinas, 2018, III, d 23, q 3, a 1, praeterea).
این اثر که از این پس به همین نحو در مقاله قید خواهد شد به ترتیب، بیانگر کتاب سوم (III)، متن درسی بیست و سوم (d 23)، مسئله سوم (q 3)، گفتار اول (a 1)، پاسخ بیشتر (praeterea) است.
13. "formosutas actualitatis" (Aquinas, 1952, q III, a 2, ad 31).
۱۴. رجوع کنید به 3 ad 180, a 2; q 145, a 2; q 180, a 2, ad 3 (Aquinas, 1947, II-II).
۱۵. همچنین بنگرید به: شرح اسمای الهی (Aquinas, 2007: 5۸) که بر مفهوم «وضوح معینی از رنگ»، نیز تأکید می‌کند.
16. "a forma rei est décor eius" (Aquinas, 2018, III, d 23, q 3, a 1, praeterea).
۱۷. در واقع چون من چیزی را دیده‌ام پس آن را، در مقابل چشم خود دارم و یا به عبارتی، آن چیزی را که دیده‌ام، می‌شناسم.

منابع

- آکوئیناس، توماس (۱۳۸۲)، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۰)، *متافیزیک بوئتیوس*، تهران: الهام.
- فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۷)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران: حکمت.
- مورر، آرمند آگوستین (۱۳۹۲)، *فلسفه زیبایی؛ تفسیری تومایی*، ترجمه هادی ربیعی، تهران: حکمت.
- Aertsen, Jan., (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals; the case of Aquinas*, Brill: Leidein, New York, Koln.
- Augustine., (2018), *De Trinitate*, In: https://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_I/Volume_III/Doctrinal_Treatises_of_St._Augustin.
- Aquinas, Thomas., (1965), *De Ente et Essentia*, Trans. by: Joseph Kenny, Notre Dame: the University of Notre Dame Press.
- _____, (1947), *Summa Theologica*, trans. By: Fathers of English Dominican Provice, in: <http://dhspritory.org/thomas/summa/index.html>.
- _____, (2016), *Questiones Disputatae de Veritate*, Trans. By: Fathers of English Dominican Provice, in: <https://dhspritory.org/thomas/QDdeVer.htm>.
- _____, (1951), *Sententia Libri De Anima*, trans. By: Kenelm Fodter; Sylvester Humphries, New Haven: Yale University Press, In: <https://dhspritory.org/thomas/english/DeAnima.htm>.
- _____, (1959), *De Substantiis Separatis*, trans. By: Francis J. Lescoe, West Hortford CN: Sain Joseph College, in: <https://dhspritory.org/thomas/SubstSepar.htm>.
- _____, (2017), *Quaestiones Quodlibetatales*, trans By: West, Jason; Lewis, Andrew, in: <https://dhspritory.org/thomas/QDquodlib.htm>.
- _____, (1955-57), *Summa Contra Gentiles*, New York: Hanover House, in: <https://dhspritory.org/thomas/ContraGentiles.htm>.
- _____, (1952), *Quaestion Disputate De Potentia Dei*, trans by

- the English Dominican Fathers, Westminster, Maryland: The Newman Press, in: <https://dhspriority.org/thomas/QDdePotentia.htm>
- _____, (2018), *Sententia*, in *Opera Omnia*, by Enrique Alarcon, in: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- _____, (2007), *Expositio Super Dionysium De Divinis Nominibus*, Trans. By: Ananda. K. Coomaswamy, in: *Figures of Speech or Figures of Thought?*, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- _____, (1998), *De Principiis Naturae and de Mixtione Elementorum*, trans by: Joseph Bobick, Notre Dame; Indiana: University Of Notre Dame Press.
- Coomaraswamy, Ananda. K., (2007), *Figures of Speech or Figures of Thought?*, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Eco, Umberto., (1988), *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans by: Hugh Bredin, Harvard University Press: Cambridge.
- Ivanov, Andrey., (2015), "Thomas Aquinas in Reference to Beauty; The Two Definitions", *Questio*: 15, p 581-595.
- Maritain, Jacques., (1974), *Art and Scholasticism*, trans. by: Joseph E. Evans, Jacques Maritain Center: University of Notre Dame Press.
- Maurer, Armand., (1951), "Form and essence in philosophy of St. Aquinas", in: *Medieval Studies*, 13 (1), p: 165-176.
- O'Brien, John.SJ., (2011), "The Aesthetics of Thomas Aquinas", Toronto, Ontario.
- Ragusa, Hannah. W., (2017), "Beholding the Beauty of Being; Artistic Creativity in the Thomistic Tradition", *Logos*, 20:2.
- Skrzypek, Jeremy. W., (2016), *Dynamic Structure or Enduring Activity? Thomas Aquinas and Contemporary Neo-Aristotelians on Substantial Form*, France: Saint Louis University.
- Sevier, Christopher S., (2012), "*Thomas Aquinas On The Nature And Experience Of Beauty*", Doctoral dissertation Scholarship: University of California.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw., (1996), *History of Aesthetics*, Virginia: Thoemmes press.