



بررسی تطبیقی زیبایی‌شناسی از نگاه فیلسوفان متأله، با تکیه بر عقاید افلوپین، قدیس آگوستین، دیونوسیوس و قدیس آکویناس

مینا پروانه^۱
سیدمحمدرضا بهشتی^۲
محمدجواد رودگر^۳

چکیده

در قرون وسطا افزون بر تعمیم بیش از پیش نوعی عقل‌گرایی بر اساس دفاع از کتاب مقدس، مفهوم جدیدی از امر نامتناهی، اخذ شده که با وجود فراعقلی بودن آن، اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا کرده است، که از جمله توانسته مبحث هنر به معنای زیبایی را مجهز به روش کند و اصول آن را با اتفاق نظر فیلسوفان متألهی چون: افلوپین، آگوستین، دیونوسیوس و آکوئیناس، تبیین کرده و فصلی ماندگار در تاریخ هنر قرار دهد. اصول مشترک این فیلسوفان متأله در مورد زیبایی، در ساحت هستی‌شناسی، به منشأ هستی (خداوند) برمی‌گردد و در عالم پدیدارشناسی، با لحاظ سه شرط در اثر هنری: تناسب، هماهنگی و وضوح (نور - درخشندگی)، معیار تشخیص زیبایی تعیین گردیده است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای - تحلیلی، ضمن بررسی، تطبیق و تشریح آراء این فیلسوفان، نتیجه مشترک و موافق آنان در تعریف زیبایی و ملاک و معیار آن، ارائه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: ویژگی‌های فلسفه الهی، افلوپین، آگوستین، دیونوسیوس، آکوئیناس، زیبایی، نور.

۱. دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی، مدرسه اسلامی هنر، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم (zm_parvaneh@yahoo.com) (نویسنده مسئول).
۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران (drmrhosseini@yahoo.com).
۳. استاد گروه عرفان و معنویت پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی (dr.mir345@yahoo.com).

مقدمه

یکی از شرایط مهم تطبیق و مقایسه بین نظریه‌های مختلف این است که مقایسه‌کننده باید بداند که هر طرف تطبیق بر چه بستری ایستاده است. به بیان دیگر، بدون آگاهی کامل از سلسله مراتب دانش که دست‌کم به چهار سطح محسوس، ذهنی، وهمی و عقلانی تقلیل می‌یابد، هیچ مطالعه تطبیقی معناداری امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که ارسطو می‌گوید: دانش به حالت مُدرک وابسته است. (برگرفته از تحریر رساله الولایه علامه طباطبائی با شرح علامه جوادی آملی، ج ۱- فصل اول - ص ۱۰۳-۱۳۹۳)

بنابراین اگر ما افلوپین، آگوستین، دیونوسیوس و آکوئیناس را فیلسوفانی صرفاً عقل‌گرا تلقی کنیم، فهم ما در همان محدوده سیر می‌کند؛ اما اگر آن‌ها را به عنوان قدیس عقل‌گرا بشناسیم، آنگاه فهم ما متفاوت می‌شود.

برای مثال، قدیس آگوستین، دیونوسیوس و آکوئیناس با تکیه بر دین مسیحیت، با دو بال علم و عمل طی طریق کرده‌اند و کسب علم و معرفت همراه با اتیان ریاضت و تهذیب نفس، هم‌دوشی داشته و توانسته است آن‌ها را، هر کدام به اندازه سعه و ظرفیت و قابلیت وجودی، به حقیقت و وجود مطلق و وحدت نایل گرداند، و توانسته‌اند کثرات عالم محسوس را با یقین و استدلال، با عالم وحدت مرتبط کرده و در هر پدیده‌ای با به دست دادن معیار: تناسب، هماهنگی و درخشندگی یا وضوح، زیبایی را تبیین کنند. بنابراین، هنر و زیبایی در آراء این فیلسوفان متأله، تجلی وحدت در کثرت است؛ گرچه ممکن است نوع روش هر کدام از آن‌ها متفاوت باشد؛ چنان‌که روش آگوستین بر عدد و تناسب، دیونوسیوس بر نور و رنگ، و آکوئیناس بر علوم طبیعی تأکید دارد؛ اما از یاد نبریم که مقصد و غایت نزد این فیلسوفان، همان فنا و نیستی هر پدیده‌ای از حدّ وجودی خود و تجلی خدای احد و واحد است.

مطالب «هستی‌شناسی» و «پدیدارشناسی» غالباً به هم آمیخته است یا به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۸؛ ۱: ۱۷۲). افزون بر این، دشوار است که در بحث‌های پدیدارشناسی، از مسائل هستی‌شناسی اجتناب کرد؛ زیرا معرفتی در «خلاء» وجود ندارد (همان: ۱۷۳).

بنابراین زیبایی، عنصری ریشه‌دار در ساختار عالم هستی و پدیده‌هاست.

ویژگی‌های فلسفه الهی

عناصر اصلی فلسفه الهی را می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

فلسفه الهی فلسفه‌ای «خدا محور» است و حکایتگر از موجودی است که دارای عالی‌ترین درجه کمال است به نحو مطلق است.

خدا، خالق و آفریننده، و موجودات، مخلوق و آفریده او هستند.

از دیدگاه فلسفه الهی، همان‌گونه که خداوند مبدأ و فاعل وجودی همه عالم است، مقصد و غایت نهایی خلقت نیز هست و درجات کمالی موجودات بر اساس قرب و بُعد به این مبدأ غایی، مشخص می‌شود.

در فلسفه الهی، «انسان» موجودی خاص در میان موجودات تلقی می‌شود و علی‌رغم وجوه مشترک با سایر موجودات، از حیث داشتن جنبه فرامادی و غیرجسمانی و به تعبیری روحانی و معنوی، متفاوت است؛ از این جهت، دارای تفکر منطقی و اخلاقی و ویژگی‌های «اختیار» و «آزادی» است و در نتیجه، مورد شایستگی امر و نهی الهی قرار می‌گیرد.

از آنجایی که انسان غایت‌مدار خلق شده است، بر اساس انجام تکالیف الهی، مسئله عالم آخرت و معاد و جهان پاداش و جزاء برایش مطرح می‌گردد.

در فلسفه الهی علاوه بر جهات مزبور، رابطه انسان و خدا در همین دوره حیات دنیوی نیز رابطه‌ای فعال و عاشقانه بوده و از جنبه عمومی رابطه علت و معلولی فراتر می‌رود و امکان اتصال با خداوند و خداگونه شدن، تقرب الهی و امکان لقاء الهی و یا وحدت و یا حداقل تقرب و نیل به درجه موجودات غیرمادی و مجردات عالم الوهی برای وی مطرح می‌شود (غفاری، ۱۳۸۱: ۳۸ و ۳۹).

جهان بینی قرون وسطا

خداوند عالی‌ترین مرتبه از سلسله مراتب وجود، انسان مرکز و محور عالم، و طبیعت تابع و طفیل وجود بشر است.

انسان، غایت خلقت جهان طبیعت است. نقش موجودات طبیعی که از مرتبه وجودی فروتر از انسانند، با نقشی که در برآوردن هدف و آمال انسان دارند، برآورد و تبیین می‌شود.

تاریخ جهان نیز که در پرتو تبعیت آن از طرح ازلی خداوند تعبیر و تفهیم می‌شد، بر محور وجود انسان می‌چرخد و دوره‌های مختلف آن با این پنج کلمه بیان می‌گردد: «آفرینش»، «میثاق»، «مسیح»، «کلیسا» و «کمال». یعنی نمایش کیهانی بر محور بخشایش‌گری خداوند دور می‌زند و عملی که برای رستگاری انسان گنهکار انجام می‌دهد، تجسد عیسی مسیح علیه السلام و مرگ فدی‌وار اوست.

رستگاری انسان منوط به این است که اهداف و غایت خود را با اراده و فرمان خداوند هماهنگ سازد.

وجود انسان از بدن فانی و روح باقی تشکیل یافته است. انسان موجودی عامل و مختار و مسئول است که وظیفه او پیروی از عقل و اراده خداوند است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶، ص ۷۵).

قدیس

«قدیس» لقبی مقدس در کلیسای کاتولیک است که بر مبنای آن لقب «مقدس» به نام فرد تقدیس شده پیشوند می‌گردد. برای قدیس معرفی کردن فردی در کلیسای کاتولیک باید (به باور کلیسا) معجزه‌ای از فرد در کلیسا اثبات شود. همچنین میزان اعتقاد و پایبندی شخص به دین سنجیده می‌گردد تا اطمینان حاصل شود که او هیچ‌گاه بدعت‌گذارانه و ارتدادی به مسیحیت و مذهب کاتولیک ابراز نکرده است (ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد).

وحدت وجود بین عرفای مسیحی

در مسیحیت، ریشه‌های بحث «وحدت وجود» را در کتاب مقدس باید جست‌وجو کرد. بحث اتحاد با خدا، زبان وحدت‌انگارانۀ اناجیل در باب رابطه خدا و مسیح، مسئله معراج پولس، تأکید بر اصل محبت که حتی بزرگ‌تر از ایمان و امید است و مسائل دیگری از این دست، زمینه‌های عرفانی مناسبی برای بحث وحدت وجود فراهم آورد. عرفان عملی در مسیحیت زودتر پیدا شد. عرفان عملی با تجربه سروکار داشت؛ ولی عرفان نظری (speculative mystical theology) همین تجربه را از منظر اندیشه و فکر تعبیر می‌کرد. در این الاهیات عارفانه، مسلماً عناصر فلسفی و کلامی جایگاه خاصی داشتند؛ لذا تاریخچه عرفان نظری با رشد مباحث کلامی و فلسفی بی‌رابطه نیست. بنابراین تکامل عرفان نظری چند مرحله داشت.

تثلیث: هنگامی که بحث از وحدت ذاتی سه اقنوم (اب، ابن، روح القدس) پیش می‌آید، زبان عرفانی امری ضروری تلقی می‌گردد. اینجا بود که آباء نخستین کلیسا برای تبیین عقلانی دین مسیح، تقریباً همه عناصر یونانی را که به نظر آنان تمهیدی برای الاهیات مسیحی بود،

اخذ کردند و در این میان، افلاطون نقش مهمی داشت؛ به خصوص در تعلیمات فیلون و گنوسیسم، ظهور بیشتری می‌یافت. حتی بعضی معتقدند انجیل یوحنا نوعی افلاطونی‌گری میانه را در یگانه دانستن کلمه "logos" و خدا پیش‌فرض می‌گیرد؛ آنجا که می‌گوید: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه، خدا بود» (یوحنا، ۱:۱). به این ترتیب، مطابق تقریر کلیسا، این سه اقنوم در ذات یکی هستند. در نتیجه، هم مسئله تثلیث توجیه می‌شد و هم ماهیت مسیح و مسئله مخلوق بودن یا نبودن او.

توحید: زمانی که از اواخر قرن دوم عرفان مسیحی شروع به رشد کرد، دیدگاه نوافلاطونی شکل سنتی خود را در آثار فلوطین پیدا کرده و تعلیمات وی نیز توسط شاگردش، فُرفوریوس، تعمیق یافته بود. این امر برای مسیحیان، در پرداختن به عرفان نظری، ابزار مناسبی فراهم می‌کرد؛ چراکه مسیحیان نوافلاطونی می‌توانستند با استفاده از تعلیمات نوافلاطونی، وحدت ذاتی سه اقنوم در اوسیا (ذات)، و نیز بحث خلق از عدم را به صورت فرمول درآورند. دیونوسیوس در این زمینه توفیق شایانی داشت و با سود بردن از مفهوم نوافلاطونی فوق وجود، به ذاتی ورای سه اقنوم قائل شد که آن را ذات الوهی (godhead) می‌نامید. او «خلق از عدم» را به «تجلی» عالم از ذات الوهی مبدل ساخت. به این ترتیب، عرفای مسیحی یک مرحله از تثلیث فراتر رفتند و مسئله وحدت وجود را مطرح کردند؛ زیرا ساحت وحدت، فراتر از وجود و جوهر است. در ذات الوهی که ورای تثلیث است، سخن از وحدت محض به میان می‌آید نه اتحاد.

در مرحله بعد، بحث وحدت و اتحاد از تثلیث و وحدت سه اقنوم فراتر رفت و سخن از وحدت نفس با خدا و سرانجام مسئله وحدت خلق و حق به میان آمد. البته به علت آن‌که عرفای مسیحی هم‌زمان دو مسئله را می‌بایست پاسخ‌گو باشند: «تثلیث در ذات ربوبی» و «وحدت حق و خلق»، مسئله وحدت وجود در میان آنان با آنچه صوفیان مسلمان مطرح می‌کردند تا حدودی فرق داشت. از همین رو، عده‌ای معتقد شدند: وحدت اقانیم ثلاثه، وحدت ذاتی و یکی بودن (to be one) است؛ در حالی که وحدت حق و خلق، وحدت وقفی و یکی شدن (the one to be) است. لذا وحدت حق و خلق را در مقایسه با وحدت اقانیم ثلاثه نمی‌توان وحدت خواند؛ چراکه در مورد اقانیم ثلاثه سخن از احدیت ذات و وحدتی است که از ازل وجود داشته است؛ اما وحدت حق و خلق، عبارت از اتحاد کثرات است که با عمل وحدت بخشی حاصل می‌شود.



تا پیش از قرن دوازدهم میلادی، نوع عرفانی که مورد تأکید عرفای مسیحی بود، در بین خود آن‌ها شدت و ضعف داشت؛ بعضی بر عرفان شخصی و برخی بر عرفان غیرشخصی تأکید

بیشتری داشتند. «گریگوری کبیر» بر عرفان شخصی تأکید داشت و اگرچه مفهوم «احد فوق وجود» را از سنت نوافلاطونی اخذ نمود، اما خدای پدر را غیر قابل ادراک می‌دانست و به بیش از نوعی ارتباط عاشقانه با پدر، از طریق عیسی مسیح، قائل نبود. جان کاسین، سنت وحدت‌انگاران و عرفان غیرشخصی را گسترش داد.

آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) بیشتر بر سنت وحدت‌انگاری تأکید کرد. گریگوری کبیر بیشتر از حلول ابن و روح‌القدس سخن گفت. آگوستین در هنگام تأملات عرفانی، از حضور هر سه افنوم و تثلیث در نفس سخن به میان آورد؛ ولی باز هم واژه «اتحاد» را به عنوان مبنای اساسی الاهیات عرفانی خود قرار نداد و علی‌رغم وابستگی‌اش به فلوطین، ذکری از اتحاد به میان نیاورد. هرچند از لمس و یا شهود جاودان خرد و عروج به وحدت الوهی، سخن به میان آورده، اما از خود اتحاد بحثی نکرده است (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۳۹).

دیونوسیوس که بیشتر از همه مفاهیم نوافلاطونی را وارد مسیحیت کرده است، به سمت عرفان غیرشخصی تمایل بیشتری داشت.



متون مقدس، ظاهری دارند و باطنی که از هم جدا نیستند؛ لیکن در فهم باطن، خداوند به عارف قوه‌ای عطا کرده است که دیگران فاقد آنند. اینجاست که معنای قدیس برای این شخصیت‌ها روشن می‌شود. بنابراین، برداشت آنان را از آیات مختلف متون مقدس در زمینه وحدت وجود نباید به حساب تفسیر به رأی گذاشت.

آگوستین، دیونوسیوس و آکوئیناس سه نفر از شاخص‌ترین اندیشمندان مسیحی هستند. برای آشنایی با نظریات این اندیشمندان، به ترتیب ضمن تبیین مبانی فکری آنان، به شرح هنر و زیبایی در فلسفه هر یک پرداخته و در این رهگذر، فلسفه افلوطین نیز به لحاظ تأثیر و بن‌مایه تفکرات اندیشمندان یادشده، مطرح می‌گردد.



شاخص‌ترین فیلسوف مکتب نوافلاطونی، افلوطین است. نام اصلی او «پلوتینوس» بود که در فارسی «فلوطین» یا «افلوطین» خوانده می‌شود. وی در قرن سوم میلادی می‌زیست؛ به عبارتی، میان او و ارسطو پنج قرن فاصله وجود دارد. فلوطین شیفته افلاطون و متفکران مشرق‌زمین بود و از تلفیق فلسفه شرقی و افلاطونی، نظام فلسفی جدیدی پدید آورد. فلوطین مسیحی نبود؛ زیرا در قرن سوم میلادی، مسیحیت رواج همگانی نیافته بود و به شکل مخفیانه ادامه حیات داشت. اما نظریه‌ای که او بنیان نهاد، واجد هویت دینی بود؛ به طوری که آگوستین معتقد است فلوطین تنها با تغییر چند اصطلاح فلسفی‌اش می‌توانست

فلسوفی مسیحی به شمار آید. افکار و اندیشه‌های فلوطین توسط شاگردش، فرفور یوس، گردآوری و در کتاب معروفی به نام «تاسوعات» یا «نُه‌گانه‌ها» (ائندها) ارائه شده است.

هستی‌شناسی

در نظام هستی، افلوطین معتقد به وجود سه اقنوم (اقنوم به معنای اصل و سبب چیزی) است؛ در ماوراء جهان مادی، واحد یا احد قرار دارد و این احد، حقیقت نهایی عالم و اقنوم اول حقیقت است و فراتر از هر تصور و دانشی است. پس از احد، عقل یا نوس (nous) قرار دارد که اقنوم دوم است، و اقنوم سوم نفس کلی یا روح (psyche) است که اصل آفرینندگی و حیات است. در نوس یا عقل، صور کلیه قرار دارند که در فلسفه اسلامی به آن‌ها «اعیان ثابت» گفته می‌شود. فلوطین برای تعریف نوس از دمیورژ (خدای صانع) افلاطون استفاده می‌کند. او نوس را نمود و تصویری از احد (اقنوم اول) می‌داند، به این تعریف که ذات احدیت، خود را در پرتو آن می‌بیند و این نوس، سرمدی و فوق زمان است و از اوست که نفس صادر می‌شود.

نفس، غیرجسمانی و حلقه‌ی رابط بین جهان محسوسات و جهان فراحسی است. در نظر افلاطون، تنها یک نوع نفس وجود داشت؛ اما فلوطین دو نفس وضع کرد: نفس عالی و نفس دانی.

پدیدارشناسی

نفس عالی رو به بالا دارد و با نوس مرتبط است؛ اما نفس دانی، نفس واقعی عالم پدیدارهاست که فلوطین آن را «طبیعت» یا «فوزیس» می‌نامد. در دیدگاه فلوطین، نفس برای عروج عرفانی و رها شدن از ماده و پیوستن به خدا باید سه مرحله را بپیماید:

۱. مرحله اخلاق که همراه با عمل و نظر است؛ این اندیشه نزد ارسطو «کاتارسیس» خوانده می‌شود؛

۲. مرحله معرفت که شامل علم و فلسفه است؛ یعنی فرا رفتن از ادراک حسی؛

۳. مرحله اتحاد با نوس که در نتیجه به خدا یا نورالانوار وصل می‌شود. (بهشتی - ۱۳۹۴ -

درس گفتار - جلسه ۳ - ص ۱۱)

نظریات افلوطین درباره هنر و زیبایی

زیبایی در تاسوعات در سه بخش ارائه شده:

۱. رساله ششم از ائناد اول با عنوان «درباره زیبایی»؛

۲. رساله هشتم از ائناد پنجم با عنوان «درباره زیبایی عقلانی»؛

۳. رساله هفتم از ائناد ششم با عنوان «چگونه صورت‌های کثیر از امر متعالی به وجود می‌آیند؛ به عبارتی ظهور وحدت در کثرت».

فلوطین در بحث هنر و زیبایی در عین موافقت و هم‌سویی با بنیاد اندیشه‌های فلسفی افلاطون، عقاید وی را تلطیف و تصحیح می‌کند. برای نمونه، افوطین این حکم افلاطون را نمی‌پذیرد که هنرها از صورت‌های محسوس، کپی کرده‌اند و بنابراین فاصله ما را با حقیقت بیشتر می‌کنند. از دیدگاه فلوطین، هنرها از عین پدیده‌های طبیعی تقلید نمی‌کنند؛ بلکه به سوی صور معقول (یا همان صورت‌های مثالی) که برآمده از آن‌هاست، حرکت می‌کنند و آثار هنری تقلید از صور معقولات است. بنابراین، هنرها می‌توانند به حقیقت نزدیک‌تر از طبیعت باشند.

فلوطین نقد جدی به تعریف مشهور زیبایی، یعنی تناسب و تقارن، دارد. از دیدگاه او، زیبایی تقارن نیست؛ زیرا برخی امور اخلاقی و نیز کیفیات حسی مثل رنگ‌ها و صداها زیبا هستند، اما متقارن نیستند؛ پس زیبایی در تقارن نیست. ثانیاً، اگر زیبایی تناسب اجزاء باشد، پس اشیای بسیط (به معنای متضاد مرکب) نمی‌توانند زیبا باشند؛ زیرا شیء بسیط فاقد اجزاست. (در اینجا باید توضیح داد که شیء بسیط، مجرد است و زیبایی مجردات معیار دیگری دارد؛ در حالی که تناسب و تقارن معیاری برای تشخیص زیبایی در شیء مرکب است، که در بحث پایانی این مقاله ارائه می‌گردد).

چکیده نظر فلوطین در باب هنر این است که هنر را نباید به دلیل تقلیدی بودن نادیده گرفت؛ زیرا هم نقاشی و هم شیئی که از آن نقاشی کشیده می‌شود، روی هم رفته، تقلیدات صور مثالی‌اند؛ وانگهی نقاش شاید بتواند به نحو حقیقی‌تری از صورت مثالی تقلید کند و آنجا که طبیعت چیزی کم دارد، به آن اضافه کند. فلوطین به خاطر ماهیت عارفانه عقایدش به ما یادآور می‌شود که زیبای زمینی و محسوس می‌تواند ما را از زیبایی اصیل و مثالی، که نامتناهی و نامحسوس است، بازدارد و آن کس که زیبا شده و الهی شده است، دیگر زیبایی مشهود و محسوس (زمینی) را نمی‌بیند یا نیازی به آن ندارد. زیبایی این جهان از نظر فلوطین نردبانی است که عارف فیلسوف پس از رسیدن به مقصد، آن را برمی‌چیند.

فلوطین مفهوم «خیر و نیکی» را مترادف زیبایی می‌داند؛ از اینجا وظیفه‌ای اخلاقی و عرفانی مطرح می‌گردد. روح اگر خود را زیبا نکند، زیبایی را نخواهد دید. اما از نظر فلوطین، به هر حال زیبایی در جهان معقول است؛ یعنی قابل درک است و به نوعی به ادراک حسی مرتبط می‌شود. اینجاست که فلوطین بر خلاف افلاطون زیبایی را در درجه اول، زیبایی هنر می‌داند. مثالی که وی در رساله هشتم از ائناد پنجم می‌آورد، تفاوت سنگی معمولی با سنگی تراشیده و تبدیل به مجسمه شده است. سنگ دوم زیباست؛ چون ایده زیبایی در سنگ از طریق هنر مجسمه‌ساز جلوه یافته است. به نظر فلوطین، صورت زیبایی، بعد از ایده (مُثُل)،

ابتدا در هنرمند بود و سپس در اثر (بهشتی، ۱۳۹۴- جلسه سوم- ص ۶ و ۷).



به نظر آگوستین، نمی‌توان به هستی و حیات و فاهمه خود شک کرد. یقین اصلی، از طریق شهود درونی حاصل می‌شود و این شهود نیز مستقل و ابتدا به ساکن نیست؛ بلکه فقط خداوند است که ما را شناسا می‌کند. عالی‌ترین درجه شناخت عقلی، در اثر نظاره و توجه دقیق به معانی ازلی و ابدی حاصل شده و همین شناخت «حکمت» نامیده می‌شود. ما حقایق را می‌شناسیم که کلی، ثابت و معقول است. ما خود منشأ این حقایق نیستیم و جز خداوند و فعل او، هیچ چیز دیگری در کل عالم نمی‌تواند منشأ آن‌ها باشد. آگوستین می‌گوید: ما با نور خداوند امور را از هم تمیز و تشخیص می‌دهیم و رابطه آن‌ها را با یکدیگر درمی‌یابیم و همین، بهترین دلیل برای وجود خداوند است. به نظر او، جهان حادث و مسبوق به عدم است. هر چیز از خداوند وجود یافته و به طور تام و تمام، تابع فعل و مشیت اوست.

مسئله اصلی آگوستین، وجود است و وحدت را چیزی ورای وجود نمی‌داند. به نظر وی، وجود و هستی، ذات خداوند است و فقط وجود اوست که وجود بالذات است. در واقع، وی فیلسوفی افلاطونی است و از این جهت معتقد است عقل انسان از طریق نوعی شهود که برایش حاصل می‌شود، به احکام ثابت عقلی می‌رسد. او از طریق اشراق نیز می‌گوید: حقایق ضروری، ثابت و دائمی در برابر عقل انسان می‌ایستد و عقل انسان به آن نظر می‌کند. وی وجود حقیقی را با وجود ثابت یکی می‌داند.

آگوستین می‌گوید: انسان با نور الهی حقایق را می‌بیند و شهود برایش ممکن می‌شود و حقیقت سه خصلت دارد: ۱. ضروری بودن؛ ۲. ثبات داشتن؛ ۳. ابدی بودن. به نظر وی، ادراک حقایق در عالم عقل در واقع عبارت است از: اتصال و ارتباط با صور علمیه و حقایق عقلی در علم خداوند (که همان مُثُل افلاطون یا اعیان ثابته هستند) (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۲: ۶۸-۸۶).

پدیدارشناسی

به طور کلی می‌توان نظریه آگوستین در باب هنر و زیبایی را، نگاه او در ساحت پدیده‌ها و کثرت تلقی کرد. آگوستین می‌گوید: هنر متکی و مبتنی بر دانش است. هنری که متکی بر دانایی و نظر نباشد، تقلید محض است. پیش از آگوستین، دو نوع نگاه به هنر وجود داشت:

۱. هنر به منزلهٔ محاکات و تقلید (Mimesis)؛

۲. هنر به معنای ایلوزیو (Illusio).

با این رویکرد، هنر اگر از ظواهر تقلید کند، فریب است. از نگاه افلاطون، از آنجا که ما در جست‌وجوی «آلتیا» یا حقیقتیم، گاه فریب می‌خوریم و به دنبال چیزهایی می‌رویم که حقیقت نیستند. برخی هنرها خود را به عنوان حقیقت نشان می‌دهند و ما را از جست‌وجوی حقیقت بازمی‌دارند. مقابلهٔ افلاطون با هنر بیشتر از این جهت است؛ چراکه آن‌ها «نمود» را «بود» نشان می‌دهند.

نظریهٔ آگوستین در باب هنر مربوط به هیچ‌کدام از این دو نظریه نیست. نظریهٔ او مبتنی بر «زیبایی» است. وی می‌گوید: هنر برقراری اثری بر اساس تناسب و اندازه است؛ و زیبایی به این است که وجهی از جوه طبیعت را کشف کنیم و آنچه در اثر هنری است با آنچه در طبیعت است، تفاوت دارد. هنر، ایده‌آلیزه کردن جنبه‌ای است از آنچه در طبیعت هست؛ پس تقلید است؛ اما تقلید صرف نیست. در این صورت، اثر هنری لزوماً به معنای خطا افکندن و فریب نیست. در هنر به منظور خاصی، جزئی از کل را می‌پرورانیم.

عناصر جدید نظریهٔ هنری آگوستین:

۱. آنچه در طبیعت است، صنع الهی است؛ به عبارت دیگر، طبیعت، تقلید فن و صناعت الهی است. آنچه در ساحت ایده‌ها و اعیان است، طبیعت از روی آن ساخته شده و مخلوقات خداوند هستند.

۲. هنر الهی راهبر هنرمند و موجب زیبایی اثر است.

۳. آگوستین معتقد است هنر تا اندازه‌ای با نحوه‌ای نادرستی همراه است؛ البته به لحاظ آنتولوژیک. هستی حقیقی اشیا به صورت غیرحقیقی در تصویر ظاهر می‌شود و ترتب وجودی و آنتولوژیک در ذات اثر هنری هست.

۴. از لحاظ پدیدارشناسی، هنرها با هم متفاوتند و موسیقی از دیگر هنرها، نسبت‌ها و تناسب‌های دقیق‌تری دارد؛ زیرا ماده‌اش «صدا» است و صدا این قابلیت را دارد که اندازه‌ها در آن دقیق‌تر باشد. معماری در درجهٔ دوم قرار دارد (بهشتی، ۱۳۹۴- جلسه ۴-ص ۱۲).

مفاهیم اساسی نظریهٔ زیبایی‌شناسی آگوستین عبارت است از: وحدت، عدد، تناسب و اندازه. وحدت فقط مفهومی اساسی در هنر نیست؛ بلکه در بحث نفس و حقیقت نیز جزء مفاهیم اساسی است. وجود اشیا منفرد به صورت آحادی از کل و امکان مقایسهٔ این اشیا منفرد از جهت تشابه، موجب پدید آمدن تناسب و اندازه و عدد می‌شود. آگوستین همواره بر عدد به عنوان عامل زیبایی تأکید می‌کند. عدد، نظم به وجود می‌آورد؛ یعنی اجزای مساوی و نامساوی را در ترکیبی یک‌پارچه بر اساس هدفی مشخص مرتب می‌کند و این

نظم نوعی وحدت در کثرت است. آگوستین معتقد است، ادراک زیبایی و داوری در مورد آن نیازمند معیار است. ما شیئی را که نظم دارد همان‌گونه ادراک می‌کنیم که باید باشد، ولی شیء عاری از نظم را نه؛ مثلاً کار نقاش اگر مطابق نظم باشد، مقبول و پسندیده است و ناقد بر اساس این معیار می‌تواند در مورد کار او داوری کند؛ اما این قضاوت صرفاً متکی به حس نیست و ناقد باید مفهومی از نظم ایده در آن اثر، در ذهن داشته باشد و این مفهوم از طریق شهود با تهذیب نفس به او داده شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۲: ۱۱۸).

نقش انا گویک زیبایی آگوستین: زیبایی؛ باز نمود سرّ تثلیث

مقولۀ «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در نگاه آگوستین را می‌توان در اهمیت زیبایی نزد وی مشاهده کرد. وی می‌گوید: زیبایی بیش از بقیه، ما را به سمت بالا می‌برد و وجه تصعدی‌اش بیش از بقیه پدیده‌هاست. افلوپین هم گفته بود که این ایده در محسوس فرابرنده است.

مخلوقات را دوست داریم، چون زیبا هستند؛ آیا پدیدآورنده زیباها، خودش از آن‌ها زیباتر نیست؟! در مواجهه با خدا و تماشای خدا چون او را نمی‌بینیم به حیرت می‌افتیم؛ زیرا معمولاً زیبایی را با آنچه می‌دیدیم درمی‌یافتیم و می‌سنجیدیم، و به این ترتیب در امر نادیدنی واله می‌شویم.

آگوستین شاید برای اولین بار نظریات جامعی درباره زیبایی مطرح کرد. وی در این‌که چرا زیبا، زیباست؟ معتقد است، در درون ما یافتی از حقیقت زیبایی هست، و بنیان همه زیبایی‌ها را به زیبایی بالذات (خداوند) می‌رساند.

به نظر می‌رسد آگوستین تلویحاً معتقد است دو ویژگی در نفس وجود دارد: یکی جنبه هستی‌شناسی که ساحت عالم وحدت است، و دیگری جنبه پدیدارشناسی که ساحت عالم کثرت است، و نفس با بُعد هستی‌شناسی‌اش با علم حضوری از خود غایب نیست و این سرّ شهود و معرفت حضوری نفس می‌باشد و بُعد پدیدارشناسی به واسطه خاصیت ماده که دارای اجزاست و کثرت تشکیل می‌دهد، نوعی غفلت از وحدت دارد. از سوی دیگر، آگوستین زیبایی را در وحدت یافته است؛ لذا پدیده‌ها را با معیار تناسب و اندازه، هماهنگی و وضوح، مشخص می‌کند، تا این پدیده متناسب، همراه با وضوح و درخشندگی، در نگاه مخاطب، عروج به سمت وحدت ایجاد کند، آنگاه زیبایی نمایان می‌شود. بنابراین ادراک زیبایی در عالم فراحسی رخ می‌دهد، گرچه ابزارش پدیده‌های عالم طبیعت است. این زیبایی‌شناسی، «جهان بینی انسان کامل است که همان جهان بینی خداوند است که گاه خود را مجرد از خلق و تنها می‌بیند و گاه همراه با خلق. آنجا که مجرد از خلق است، وحدت است و آنجا که همراه با خلق، کثرت. این جهان بینی فلسفی نیست؛ دیدنی است عین بودن، و وجدانی

است عین وجود. عارف اگر حق را ببیند، به حق متحقق است و اگر خلق را ببیند به خلق متخلق و در هر دو حال نیز جز حق چیزی نیست. یعنی حق و خلق، دو وجه از امر واحدند» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۳۹۰).

انسان کامل یا عالم ربانی یا قدیس، ذوالعینین است؛ «لذا برای او دو چشم قرار داده‌اند. با یک چشم، او را بی‌نیاز از جهانیان می‌بیند و او را نه در چیزی و نه در شخص خود عارف می‌بیند. با چشم دیگر به اسم "الرَّحْمَن" او را به گونه‌ای می‌بیند که طالب عالم است و عالم طالب اوست؛ یعنی وجود را ساری در هر چیزی می‌بیند» (همان: ۳۸۹).

دیونوسیوس آریوپاگی

آثار این فیلسوف متأله، در قرن پنجم میلادی نگاشته شده است. گیرایی عمده این آثار به دلیل شخصیت مؤلف آن‌ها نیست؛ بلکه به سبب محتوا و نفوذ آن‌هاست. این آثار عبارتند از: درباره اسماء الهی، درباره الاهیات عرفانی، درباره سلسله مراتب آسمانی، درباره سلسله مراتب روحانیت، و همچنین ده نامه (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲، ۱۱۸).

هستی‌شناسی

دیونوسیوس در زمینه خداشناسی، روش سه‌پایه‌ای دیالکتیکی دارد:

۱. الاهیات ثبوتی (صفاتی به خدا نسبت داده می‌شود)؛

۲. الاهیات سلبی یا تنزیهی (صفات ثبوتی تنزیه می‌شود)؛

۳. الاهیات متعالی (الاهیات تفضیلی).

در مرحله اخیر، تمامی اوصاف کمال را خداوند در حدی برتر، اعلی و اشرف دارد که از هر حیث نامتناهی است. خداوند از طریق اسماء و صفاتش تجلی می‌کند. عشق، اصل صدور اشیا و نتیجه رجعت هر چیزی به خداوند است. کمال معرفت ما به خداوند این است که بگوییم به او معرفت نداریم.

برای تقرب خدا، دیونوسیوس در کتاب *اسماء الهی*، طریقه ایجابی را پیش می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه اسم‌هایی مانند خیر، حیات، حکمت و قدرت به نحو متعالی بر خدا قابل حملند (در عالم وحدت) و چگونه بر مخلوقات، به واسطه وابستگی آنان به خدا و درجات مختلف بهره‌مندی آنان از صفاتی که در خدا موجود است، نه به عنوان صفات ذاتی، بلکه در وحدت جوهری حمل می‌شوند. بنابراین، او با مفهوم یا اسم «خیر» آغاز می‌کند که کلی‌ترین اسم است؛ زیرا همه اشیا موجود یا ممکن، تا حدی از خیر بهره‌مندند و در عین حال بیانگر ماهیت یا ذات خداست. خدا خیر مطلق است، منشأ سرشار خلقت است و هدف غایی خلقت است، و «نور در مقام صورتی از خیر، از خیر مطلق نشئت می‌گیرد، به

طوری که خیر مطلق "نور" نامیده شده است» (همان: ۱۱۸).

طریق سلب، یعنی سلب هر گونه نقص مخلوقات از خداوند، تمایز طریق ایجابی و سلبی در خداشناسی را پروکلوس، شاگرد دیونوسیوس، بنا نهاد؛ سپس با اصلاحاتی توسط دیونوسیوس مجعول وارد کلام و فلسفه مسیحی شد، و برای مثال مورد قبول توماس آکوئیناس قرار گرفت؛ اما دیونوسیوس مجعول طریق سلبی را بر طریق ایجابی ترجیح داد. بدین طریق، عقل با سلب چیزهایی از خدا که درباره خدا بسیار بعید است، مثلاً «مستی یا غضب» شروع می‌کند و به تدریج بالا می‌رود و صفات و ویژگی‌های مخلوقات را از خدا سلب می‌کند، تا این‌که به «تاریکی فوق ذاتی» می‌رسد، و این تاریکی از شدت نور است (همان: ۱۲۰).

پدیدارشناسی

پس به طور خلاصه، طریق ایجابی، یعنی نسبت دادن کمالات موجود در مخلوقات به خداوند؛ کمالاتی که با ذات روحانی خدا سازگارند. وجود این کمالات در خدا به آن نحوی نیست که در مخلوقات است؛ زیرا کمالات خدا بدون نقصند و اسماء الهی بدون هیچ‌گونه تمایز واقعی به ذات الهی نسبت داده می‌شوند.

دیونوسیوس می‌گوید: این‌که ما در طریق ایجابی، از عالی‌ترین مقولات شروع می‌کنم به دلیل این است که باید با آنچه بیشترین شباهت را با خدا دارد، شروع کنیم؛ درست‌تر است گفته شود که او حیات و خیر است تا این‌که گفته شود او هوا و سنگ است.

دیونوسیوس در رساله *اسماء الهی* ضمن بحث درباره نام‌های الهی، چگونگی نسبت میان زیبایی، خیر و حقیقت را شرح می‌دهد. وی در این رساله به نحوی صریح و مبسوط به زیبایی می‌پردازد و برای اولین بار در مقایسه با آثار کلامی - الاهیاتی آباء نخستین کلیسا، «زیبایی» را به عنوان یکی از نام‌های خداوند مطرح می‌کند. گرچه در طرح این مسئله وام‌دار سنت نوافلاطونی است، روش آن‌ها را در تبیین زیبایی به کار نمی‌گیرد؛ بدین معنا که بر خلاف افلاطون و افلوپین که در تبیین زیبایی از زیبایی محسوس، یعنی از تجربه اولیه انسان از زیبایی و نیز از تعاریف مشهور درباره زیبایی آغاز می‌کنند و به شیوه دیالکتیکی به اصل و منشأ در مرتبه معقول یا الهی می‌رسند، دیونوسیوس از همان آغاز، زیبایی را حقیقتی معرفی می‌کند که اولاً و مطلقاً از آن خداست و به بیان دقیق‌تر با وی یکی است؛ بدین طریق، بر معنای معقول و مجرد آن تأکید دارد. بدین ترتیب آشکار می‌شود که زیبایی به عنوان یکی از نام‌های الهی دلالتی معقول دارد و در زمره رمزهایی نیست که دلالت اولیه‌شان محسوس است و از راه تأویل به معنایی معقول ارجاع داده می‌شوند. بنابراین، زیبایی اساساً صفتی الهی است و به مثابه نام الهی، اشراق، تجلی و آفرینندگی را در خود دارد؛ لذا در پدیده‌ها و مخلوقات نظاره زیبایی، در نهایت نظاره خداوند است. دیونوسیوس در منظومه تفکرات

خویش، نور، حقیقت و خیر را مترادف همدیگر قرار می‌دهد و معتقد است در عالم کثرت، موجودات بر اساس قابلیت در یافت نور، زیبا هستند؛ به عبارت دیگر، اختلاف موجودات در زیبایی، به واسطهٔ اختلاف ظروف و قابلیت آن‌هاست و به طور کلی، معیار زیبایی در عالم محسوسات را، تناسب و اندازه، هماهنگی و وضوح یا درخشندگی بیان می‌کند. وضوح و درخشندگی، همان نور است.

تناسب و روشنایی (نور) در تفکر قرون وسطا (قرون دوازدهم و سیزدهم)، با پیروی از دیونوسیوس، همواره به عنوان دو مؤلفه اساسی زیبایی مخلوق معرفی شدند. تناسب و هماهنگی در پدیده‌ها، نشانه و تجلی فعلی نظم و اندازه‌بخشی خیر است، و روشنایی یا درخشش که می‌توان آن را با نور حقیقت خیر سازگار دانست، قابلیت فعال ساختن قوای ادراکی و شناختی را در خود دارد، که بدین وسیله است که نظاره‌گر را به سمت وحدت فرامی‌خواند و از اینجا می‌توان گفت: زیبایی پدیده در واقع به نوعی آشکار کردن زیبایی مطلق است در مراتب وجودی عالم هستی.

نکته قابل تأمل در اندیشهٔ دیونوسیوس این است که تجربهٔ زیبایی ورای تسلا و خوشی محسوسش، واجد پیامی عقلانی، اخلاقی و معنوی است؛ به طوری که باور به این اندیشه ما را ملزم می‌سازد که هم خود و هم موجودات پیرامون خود را به فراسوی فضایی که اکنون در آن هستیم و هستند، ارتقا دهیم. بیجا نبود که فیلسوف مدرنی همچون کانت در عصر عقل‌گرا و علم‌گرای روشنگری، برای پر کردن شکاف ناپیمودنی میان غایت اخلاقی و طبیعت «پدیداری» تنزل یافته و بریده شده از نفس الامر (حقیقت) به شیوهٔ خود به تجربهٔ زیباشناختی متوسل شد. چنین تلاشی در قرون وسطا و در آن زمان لازم نبود؛ زیرا در نگرش آن دوره، زیبایی شیء طبیعتاً آن را در نسبت با نفس الامر (حقیقت) و غایت نهایی اش (خیر) قرار می‌داد (نصری-۱۳۹۰- ص ۳۹-۴۸).



توماس آکوئیناس (۱۲۲۶-۱۲۷۴م) یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ مدرسی است. فلسفهٔ مدرسی یا اسکولاستیک به معنای فلسفهٔ اهل مدرسه، اصطلاحاً به نظام فلسفی آباء کلیسا در دورهٔ قرون وسطا گفته می‌شود که ایمان را بر عقل ترجیح می‌دادند و عقل را متکی به ایمان می‌دانستند. دورهٔ مدرسی شامل سه دوره است:

۱. دورهٔ آغازین (Early Scholastism)؛

۲. دورهٔ رشد و شکوفایی (High Scholastism)؛

۳. دورهٔ متأخر (Late Scholastism).

آکوئیناس شاگرد آلبرت کبیر بود. در دوران این دو دانشمند مسیحی، دورهٔ مدرسی به اوج خود رسید و چند سال پس از توماس به سرعت رو به افول گذاشت. نظام فلسفی آکوئیناس، ترکیبی ریشه‌دار از اصول فلسفهٔ ارسطویی و آموزه‌های اخلاقی یهودیت و مسیحیت است؛ به بیانی دیگر، همچون انجیل، بزرگ‌ترین خیر و سعادت بشر را سیر به سوی کمال الهی می‌دانست و مانند ارسطو اعتقاد داشت که در درون هر کس، صورت یا نیرویی به صورت بالقوه وجود دارد که قادر است او را به فرشته‌ای تبدیل کند؛ همچنان‌که دانهٔ بلوط در ذات خود نیروی تبدیل شدن به یک درخت را دارد. آکوئیناس عضو فرقهٔ دومینیکن بود. دو کتاب مهم او *سوما هستند*: «جامع فی الاهیات» و «جامع در ردّ کافران». توماس نوعی سنتز جدید میان فلسفه و الاهیات به دست آورد که نتیجهٔ آن، نگارش دو اثر مزبور است. البته این تلفیق میان فلسفه و کلام را نباید به معنای یکی انگاشتن آن‌ها دانست؛ بلکه تفاوتی میان آن دو ملحوظ است. توماس این تفاوت را به تفاوت در دو غایت وجود انسان برمی‌گرداند: طبیعی و فراطبیعی. او فیلسوف را عهده‌دار تبیین و بررسی غایت طبیعی می‌داند و غایت فراطبیعی را بر دوش ایمان الهی می‌گذارد. از رهگذر تفاوت میان فلسفه و کلام، تفاوت میان عقل و ایمان نیز آشکار می‌شود.

هستی‌شناسی

توماس پنج دلیل برای اثبات وجود خدا دارد. او جهان خارج را مبدأ قرار می‌دهد (برهان ائی) و از خصوصیات بسیار بارز شروع می‌کند. این قسم براهین را «کیهان‌شناختی» می‌گویند. براهین پنج‌گانهٔ او که مأخوذ از ارسطو و فلاسفه اسلامی است، عبارتند از: ۱. برهان حرکت؛ ۲. برهان فاعلی که به اثبات علت العلل عام می‌پردازد؛ ۳. برهان امکان و وجوب و جهان‌شناسی؛ ۴. برهان درجات کمال؛ ۵. برهان نظم.

توماس اصولاً برهان لمّی را نمی‌پذیرد و معتقد است از این طریق ما یک معرفت سلبی از خدا خواهیم داشت. گرچه به وحدت وجود گرایش ندارد، اما اندیشهٔ او جز حاصل توحید نیست. توماس عبارت «بهره‌مندی از خداوند» را بهترین مفهوم برای تبیین رابطهٔ موجود و موجود مطلق می‌داند. وی معتقد است در کلام، شروع بحث، خداوند است و در فلسفه، انتهای بحث به خداشناسی می‌رسد.

توماس معتقد است وجود و قدم عالم را می‌توانیم به طریق وحیانی بشناسیم، اما به لحاظ عقلی نمی‌توان آن را شناخت.

او می‌گوید: تمام موجودات غیر از خدا، مرکب از وجود و ماهیتند و فقط خدا ماهیتش عین وجودش است. در حالت کلی، اصل تحقق و فعلیت اشیا همان وجود است (در اینجا

می‌توان وحدت وجود را نتیجه گرفت).

از نظر توماس، عقل فعال در درون انسان، درون نفس انسان، مثل نور الهی است که وجود دارد؛ «هر کس ذات خود را درک کند، نور مجرد است» (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۹۵).
توماس معتقد است شناخت از مرحله حسی شروع می‌شود؛ اما در عقل انسان دو جنبه وجود دارد:

۱. عقل منفعل که صور محسوسات را دریافت می‌کند؛

۲. عقل فعال که صور محسوسات موجود در اندام را بالفعل می‌کند.

وظیفه عقل فعال در انسان این است که اصول اولیه را بشناسد. شناخت، یک امر بعد از تجربه است و هیچ نوع شناختی قبل از تجربه وجود ندارد. صدق و کذب، صفت قضایا هستند نه صفت موجود بما هو موجود. توماس می‌گوید: دستورهایی که بر طبق آنها درباره اشیا حکم می‌کنیم نه چنان است که در خدا برای ما مشهود باشد؛ بلکه قوه عاقله ماست که آنها را از مدارک تجربی انتزاع می‌کند و این قوه عاقله هم مانند قوه حاسه، مخصوص به هر یک از ماست. کمال برای انسان وقتی حاصل می‌شود که اراده خودش را با خیر مطلق گره زده باشد.

پدیدارشناسی

ساحت پدیدارشناسی آکوئیناس را می‌توان در توصیف وی از زیبایی به دست آورد. «خیر» یکی از مفاهیم مهم در مابعدالطبیعه (متافزیک) اوست؛ اما بر هر موجودی حمل شدنی است. خوشایند یا مطبوع نیز همچنین است. زیبایی آن چیزی است که در دیده شدن، خوشایند است.

از نظر آکوئیناس، زیبایی شامل سه شرط است:

- درستی و کمال؛

- تناسب یا هماهنگی، که به روابط موجود میان اجزای خود شیء بازمی‌گردد؛

- درخشندگی یا وضوح؛ این شرط مرتبط با سنت نوافلاطونی (فلوپین) در قرون وسطاست که در آن، نور، رمزی برای جمال الهی حقیقت است.

دو نکته از سخن توماس:

زیبایی متوجه محسوسات و بیش از همه در دیدنی‌هاست. بعدها حکم زیباشناسی به حس گره می‌خورد. کانت گفت: حکم زیباشناسی، حسی است. (امانوئل کانت، نقد قوه حکم:

۱۳۷۷ ترجمه عبدالکریم رشیدیان)

اگر دریافت زیبایی نوعی شوق را برمی‌انگیزد، پس در انتها هر حرکتی به سکون و آرامش و قرار می‌رسیم. به یک معنا، دریافت زیبایی نوعی آرامش را در نهایت برای شخص خواهد داشت. پس زیبا شورانگیز نیست؛ بلکه آرامش‌بخش است. زیبا شوق را بر نمی‌انگیزد، بلکه آن را آرام می‌کند. زیبا و خیر در مقام عقل با هم فرق دارند؛ اما به لحاظ مصداق با هم یکی هستند و مساوق همند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، مقصود نگارنده تأمل در وجه مشترک و اتفاق نظر این فیلسوفان الهی در تعریف زیبایی از حیث نظری و عملی است. حیث عملی شامل: تناسب، هماهنگی و اندازه، و حیث نظری و مابعدالطبیعه شامل: وضوح (درخشندگی یا نور) است. به عبارتی، تناسب و هماهنگی مربوط به مرتبه طبیعت شیء و وضوح مربوط به مرتبه فراطبیعت شیء است. اکنون این پرسش پیش می‌آید که تناسب و هماهنگی و اندازه، امری محسوس و قابل رؤیت است؛ اما منظور از وضوح و درخشندگی یا نور، که امری معنوی و باطنی است، چگونه تشخیص داده می‌شود و اصلاً چه هدفی در درون خود دارد؟ به عبارتی، منظور از نور چیست که باید باعث زیبایی شود؟

در پاسخ می‌توان گفت: هر چیزی که خودش فی حد نفسه ظاهر باشد و غیراً ظاهر کند، نور است؛ به عبارت دیگر، آن وجود فراتر از عقل که در فلسفه افلاطون به نام «وجود نامتعین» و در فلسفه ارسطو به نام «هیولای اولی» مطرح شده، در آراء فیلسوفان قرون وسطا به نام «سَر» بیان شده که صادر نخست از مرتبه «سَر»، مقام نور «نوس» است و گاهی واژه «نور» به مرتبه ذات احدیت اشاره دارد. به هر تقدیر، مقصود از نور در یک فهم کلی، همان منشأ عالم هستی، یعنی خداوند است.

نور در تمام چیزهایی که ظهور می‌کند، زیباست و به نحو یکسان زیباست؛ حیثیت واحد است که خود را در همه زیباها نشان می‌دهد و نور در آنچه در آن آشکار می‌شود، زوال ندارد. نور از جهت روشنایی و زیبایی واحد است؛ کمی و زیادی ندارد و ضعف و قدرت نیز از نور نیست. نور برای همه زیباست. در ادیان الهی، نور همان زیبای بالذات است. و هر چیزی به مقدار نوری که از منبع نور کسب کرده، زیباست و کمی و زیادی نور به قابلیت موجودات برمی‌گردد. بنابراین زیبایی موجودات بالغیر است. اهمیت نور در عرصه زیبایی این است که ما را به درک و اتصال به خدا نزدیک‌تر می‌کند. در اثر هنری، پس از تناسب و هماهنگی و اندازه، نقش اصلی در داشتن وضوح (نور) است

که با واسطه‌گری، مخاطب را به عالم وحدت می‌کشاند؛ همان جایی که جز زیبایی، چیزی نیست. و در یک جمله، نور در ذات خود، واحد و در هر چیزی وحدت‌آفرین است.

کتابنامه

۱. بهشتی، سید محمدرضا، *فلسفه هنر مسیحی*، به کوشش: سید مجید حسینی دستجردی، قم، مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۲. ربانی گلپایگانی، علی، «علم و دین در قرون وسطی»، *کیهان/اندیشه*، شماره ۷۵، ۱۳۷۶.
۳. شیرازی، قطب‌الدین، *علم الأنوار در فلسفه اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۴. غفاری، حسین، «فلسفه یونان الهی است»، *فصلنامه فلسفی*، شماره ۴ و ۵، ۱۳۸۱.
۵. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، جلد ۱ و ۲، تهران، سروش، ۱۳۸۸.
۶. کاکایی، قاسم، *وحدت وجود*، تهران، هرمس، چاپ ششم، ۱۳۹۳.
۷. نصری، امیر، «مبانی متافیزیکی زیبایی در آثار دیونوسیوس و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی مسیحی»، *کیمای هنر*، شماره ۱.
۸. ویکی‌پدیا، <https://fa.m.wikipedia.org>.