

## تعریف هنر و زیبایی نزد قاضی سعید قمی

یحیی بوذری نژاد\*

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۴/۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

### چکیده

اگرچه برخی معتقدند که در بین فیلسوفان مسلمان اثری منحصراً درباره هنر و زیبایی‌شناسی نمی‌توان یافت، با بررسی آثار آن‌ها می‌توان مباحث مربوط به هنر و زیبایی‌شناسی را استخراج کرد. در این بین، قاضی سعید قمی از جمله اندیشمندان مسلمانی است که برخی از مباحث مربوط به هنر و زیبایی را در تعلیقاتی که بر میمر چهارم کتاب *تولوجیا* نگاشته، به‌طور مستقل ذکر کرده است. پرسش بنیادین نوشتار حاضر این است که هنر و زیبایی نزد قاضی سعید قمی به چه معناست و او از چه منظری به این مقولات نگریسته است. مفروض مقاله حاضر این است که قاضی سعید در این اثر زیبایی را به زیبایی معقول و محسوس تقسیم کرده و زیبایی محسوس را تجلی زیبایی معقول می‌داند و جملگی زیبایی‌ها را تجلی زیبایی نورالانوار می‌داند. او در ادامه ضمن تأکید بر نقش خیال متصل و منفصل در آفرینش زیبایی، هنر را تجلی صورت زیبای هنرمند بر ماده محسوس می‌داند. وی زیبایی هنری را عاملی برای تکمیل زیبایی طبیعت می‌داند.

**کلید واژه‌ها:** تجلی، زیبایی، صورت، طبیعت، قاضی سعید قمی، عقل، هنر

### ۱. مقدمه

اصطلاح زیبایی‌شناسی<sup>۱</sup>، بین سال‌های ۱۷۵۸-۱۷۵۰م در کتابی به همین نام توسط

\* y\_bouzarinejad@ut.ac.ir

\*. استادیار دانشگاه تهران

۱. زیبایی‌شناسی (Aesthetics). این واژه مشتق از واژه یونانی Aisthetikos به معنای ادراک حسی می‌باشد و واژه Aistheta به معنای مورد ادراک حسی یا به زبان ساده‌تر چیز محسوس می‌باشد (احمدی، ۲۰؛ همچنین بنگرید به Ames, 1941, P100).

فیلسوفی آلمانی به نام الکساندر گوتلیب بومگارتن<sup>۱</sup> به کار گرفته شد (احمدی، ۲۰). او در این کتاب، زیبایی‌شناسی را همان علم آگاهی محسوس تعریف می‌کند<sup>۲</sup> (همو، ۲۱). از این‌رو، زیبایی‌شناسی مطالعه وضعیّت احساس آدمی نسبت به امر زیبا و ملاحظه امر زیبایی، از آن حیث که به حالت احساس آدمی مربوط می‌شود، است. منظور از امر زیبا در این‌جا چیزی نیست جز آن‌چه با نشان دادن خویش برای ادراک انسان، احساس زیبایی‌شناسی را در انسان ایجاد می‌کند. از آن‌جا که امر زیبا یا به طبیعت مربوط می‌شود یا به هنر، زیبایی‌شناسی نیز باید هم به زیبایی در طبیعت و هم به زیبایی در هنرهای زیبا توجه کند<sup>۳</sup> (کوکلمانس، ۴). از دیرباز، زیبایی در طبیعت و زیبایی در هنر، مورد توجه متفکران بزرگ بوده است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا فلاسفه اسلامی به مبحث زیبایی و هنر به‌طور مستقل پرداخته‌اند؟ در پاسخ به این سؤال برخی بیان داشته‌اند که در بین فیلسوفان مسلمان اثری منحصرأ درباره هنر و زیبایی‌شناسی نمی‌توان یافت (بلک، ۲۰۴). اما با بررسی آثار آن‌ها می‌توان مباحث مربوط به هنر و زیبایی‌شناسی را استخراج کرد. به خلاف آن نظر باید گفت، قاضی سعید قمی<sup>۴</sup> از جمله اندیشمندان مسلمانی است که برخی از مباحث مربوط به هنر و زیبایی را در

۱. بومگارتن (A.G. Baumgarten) از نظر فکری پیرو لایب‌نیتس بود و در مکتب ولف درس آموخته بود.  
۲. در حقیقت «استتیک» عنوان برانده‌ای نیست چرا که استتیک به معنای دقیق کلمه «علم به محسوس یا دانش دریافت حسی» است و زیبایی‌شناسی به معنای چنین دانشی و یا به سخن دیگر، همچون مبحثی که تازه می‌بایست به نوعی جستار فلسفی تبدیل شود، زمانی در مکتب ولف متداول شد که مردم آلمان آثار هنری را بنا به دریافت‌هایی که می‌بایستی القا کنند، درک می‌کردند. مثلاً بر مبنای احساس خوشایندی، شگفتی، ترس و همدردی و مانند آن. به خاطر این نابرابرندگی برخی کوشیده‌اند «کالیستیک» (علم به زیبایی) را جانشین آن کنند (هگل، ۲۷).

۳. هر یک از متفکران بزرگ بر اساس نظام فلسفی خود، زیبایی‌شناسی را به گونه خاص فلسفه خود تعریف کرده‌اند. به عبارتی، کسی که نگاه عقلانی به جهان دارد و کسی که نگاه مادی به جهان دارد تعریف‌شان از زیبایی و هنر متفاوت است (برای دانستن نظرات مختلف متفکران در مورد زیبایی‌شناسی، نک: افراسیاب‌پور، ۲۰۳۵؛ احمدی، ۲۰۳۰. همچنین برای آشنایی با نظرات متفکران بزرگ تاریخ در مورد هنر و زیبایی، نک: کوکلمانس، ۱۰۰-۶).

۴. نام او محمد و مشهور به سعید شریف قمی است (متولد ۱۱۰۴ ه.ق). او علوم عقلی را از محضر سه دانشمند معروف عصر صفوی به نام‌های ملامحسن فیض و آخوند ملارجبعلی تبریزی و آخوند ملاعبدلرزاق لاهیجی آموخت، از این‌رو او در عرفان و حکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی و در حکمت بحثی و مشایی متأثر از ملا رجبعلی تبریزی و عبدالرزاق است (آشتیانی، ۶۰) از قاضی سعید قمی آثار مختلفی بر جای مانده است که عبارتند از: کلید بهشت و اسرار الصنایع به فارسی، شرح توحید صدوق، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، رساله الفوائد الرضویة، رساله مرآة الأسرار، رساله التفحات الإلهیة و الخواطر الإلهامیة، رساله الحدیقة الوردیة، تعلیقات علی اثولوجیا و... (نک: مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی به شرح توحید صدوق، ۱/۱).

تعلیقاتی که بر میمر چهارم کتاب *اثولوجیا*<sup>۱</sup> نگاشته، به‌طور مستقل ذکر کرده است. کتاب *اثولوجیا* خلاصه‌ای از نه‌گانه‌های افلوپین<sup>۲</sup> است که در جهان اسلام دارای شهرت فراوانی بوده است. از آن‌جا که افلوپین در این کتاب به بحث پیرامون هنر و زیبایی پرداخته است، شرح قاضی سعید بر میمر چهارم کتاب *اثولوجیا* را می‌توان به عنوان یک اثر مستقل دربارهٔ زیبایی و هنر مورد ارزیابی و بررسی قرار داد. قاضی سعید با الهام از آیات و روایات و اقوال عرفا از جمله ابن عربی و فلسفهٔ متعالیه در صدد اثبات این مسئله است که جملگی ممکنات چون تجلی ذات خداوندند، از زیبایی خداوند بهره‌مندند و هنرمندان نیز اگر بتوانند به مشاهدهٔ عوالم بالای وجود نائل شوند و صور ملکوتی زیبا را مشاهده کنند،<sup>۳</sup> با تجلی آن زیبایی بر مواد عالم محسوس،<sup>۴</sup> اثر هنری تولید شده می‌تواند مکمل زیبایی طبیعت باشد. برای ملاحظهٔ نظر قاضی سعید در مورد زیبایی و هنر به ترتیب مباحث زیر را در اندیشهٔ وی مورد بررسی قرار می‌دهیم: عینیت زیبایی، تعریف زیبایی، مراتب زیبایی، و هنر.

## ۲. عینیت زیبایی

قاضی سعید به تحقق زیبایی محسوس در خارج از ادراک‌کننده، باور دارد. او معتقد است که زیبایی امری است که در اشیای خارجی وجود دارد و از این رو امری صرفاً ذهنی نیست. به عقیدهٔ او، وجود زیبایی طبیعی در میان اشیای جسمانی بالأخص نوع انسان، سبب گردیده است تا آتش عشق زبانه بکشد و آدمیان برای رسیدن به آن به نزاع و خصومت در میان خود بپردازند. قصه‌هایی چون سلامان و افسال، لیلی و مجنون،

۱. *اثولوجیا* یا کتاب ربوبیت یکی از آثار است که مسلمین آن را تفسیری پنداشته‌اند که فرفوربوس بر یکی از آثار ارسطو نوشته است و به همین جهت نیز آن را *اثولوجیا ارسطاطالیس* می‌خواندند. عبارات *اثولوجیا* به قدری نزدیک به عبارات نه‌گانه‌های افلوپین است که مستشرقین اروپایی، در اواخر قرن گذشته پنداشتند که این اثر باید برگزیده و خلاصه‌ای باشد از نه‌گانه‌های چهارم و پنجم و ششم افلوپین و امروزه نیز همهٔ محققان در این باره اتفاق نظر دارند (بدوی، ۲).

۲. افلوپین<sup>۲</sup> (۲۷۳-۲۰۳ میلادی) از پرآوازه‌ترین فیلسوفان نوافلاطونی است. وی دو رساله مستقل درباره هنر و زیبایی نگاشته است: رساله ششم از نه‌گانه اول و رساله هشتم از نه‌گانه پنجم.

۳. در فلسفهٔ متعالیه و عرفان اسلامی تمامی آفرینش از زیبایی به‌رمنند است و این زیبایی چون عین وجود است دارای مراتب و تشکیکی است. بنابراین اگر هنرمندی بتواند زیبایی عوالم و مراتب بالا را مشاهده کند و بتواند آن‌ها را بر مواد طبیعت صورتگری کند اثری که به وجود آید می‌تواند زیبایی طبیعت را کامل سازد.

۴. در اندیشهٔ قاضی سعید هنر تجسم زیبایی بر ماده محسوس است.

خسرو و شیرین، عذرا و وامق، همگی حکایت از این دارند که چون آدمیان به زیبایی‌ای که در نوع بشر است گرفتار می‌آیند، میان‌شان جنگ و خصومت بروز می‌کند (نک: قاضی سعید، شرح *اثولوجیا*، ۲۶۶).

### ۳. تعریف زیبایی

قاضی سعید در پاسخ به این پرسش که آن زیبایی‌ای که این‌گونه عاشقان را در بند خود گرفتار نموده است چیست،<sup>۱</sup> چنین بیان می‌دارد:

«این زیبایی ذره‌ای از زیبایی انوار عقلانی است و خود این زیبایی جسمانی چیزی جز تناسب اجزا و ترکیب نیست. درحالی‌که برای هر جزء این زیبایی یک حقیقت عقلی و کمال قدسی وجود دارد. همچنین زیبایی و جمال آن موجودات روحانی نیز از آن مرتبه و فاعل بالاتر آنهاست... بنابراین، همان‌گونه که گفته‌ایم، هرچه در طبیعت است اثر و مثالی از آن عالم بالاتر است. پس صورت هنری و صورت طبیعی اگرچه زیباست ولی زیبایی آن‌ها محفوف به هزاران پوششی است که به خاطر وجود ماده ایجاد شده‌اند. حال چگونه خواهد بود آن زیبایی‌ای که از هیولی عاری باشد.<sup>۲</sup> یعنی حسن و جمال از ناحیه خون یا همان ماده نیست حتی از ناحیه هیولی هم نیست بلکه آن معنایی است که از مبدأ به محلّ قابل متجلی شده است به‌خاطر همین است که زیبایی حکایت و اثری است از زیبایی بالاتر. پس زیبایی از قبَل ذات صورت است به حیثی که آن مثالی از عالم اعلی است.» (قاضی سعید، شرح *اثولوجیا*، ۲۶۶).

براساس این عبارت، زیبایی زیبارویان این جهانی از آن روی نیست که دارای جسم و حرکت و خون و اعضا و اندام هستند، بلکه زیبایی آن‌ها از آن جهت است که صورت زیبا بر هیولی و ماده عالم تجسم یافته و آن موجود را زیبا نموده است. (در حکمت اسلامی عالم طبیعت از ماده و صورت پدید می‌آید. بنا بر این اندیشه، قوام و حقیقت موجود به

۱. فیلسوفان مسلمان از موضوع تفاوت‌های میان زیبایی محسوس و معقول و عشق و لذتی که در هر یک از آن‌ها وجود دارند به بیان تعریف زیبایی پرداخته‌اند. مثلاً فارابی در کتاب *المدینه الفاضله* به تعریف زیبایی معقول در بحث از اسما و صفات خداوند اشاره نموده است. ابن‌سینا تضاد میان زیبایی محسوس و معقول و لذت‌های عاطفی خاص هر یک از آن‌ها را در *رسالة فی العشق* با جزئیات بیشتری تفصیل داده است. (جهت مطالعه بیشتر ر.ک. بلک، ۲۰۵-۲۰۶).

۲. قاضی سعید در کتاب *أربعینات* مراتب نزولی عالم را عقل، آن‌گاه نفس، و سپس هیولی می‌داند. در نظر وی، نفس نور و کمال خود را از عقل یا قلم اخذ می‌کند و عقل نیز از باری تعالی. صورت‌های زیبای موجود در عالم جسمانی انعکاس شعاع نفس نورانی به غواصق عالم اجرام است (نک: قاضی سعید، *أربعینات*، ۱۱۹).

صورت آن که فصل اخیر است می‌باشد. بنابراین چوت صورت حقیقت موجود است و زیبایی نیز به واسطه صورت است، پس می‌توان گفت که زیبایی خود صورت است). قاضی سعید معتقد است که زیبایی طبیعی اثری از آثار عالمی است که بالاتر از جهان جسم می‌باشد و در این صورت، زیبایی از قَبَل (از طرف) ذات صورت است، چرا که صورت هم از آن جهان بالاست. به عبارت دیگر، موجودات جسمانی دارای دو بعد هستند: یکی بعد ماده و دیگری صورت (نک: قاضی سعید، شرح توحید صدوق، ۱/۱۹۷)؛ و آن چه آن‌ها را زیبا می‌نماید نه از آن جهت است که دارای ماده هستند، بلکه از آن روی است که دارای صورت هستند و آن چه سبب زیبا شدن آن‌ها می‌شود صورت است نه ماده. او برای این ادعا، دو دلیل ارائه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آن چه اجسام را زیبا می‌کند صورت است و در این باره چنین استدلال می‌کند:

الف. گاه یک جثه بزرگ و یک جثه کوچک پذیرای یک صورت زیبای واحد هستند، درحالی که از نظر نفس هیچ تفاوتی در زیبایی آن‌ها دیده نمی‌شود. به عنوان مثال، گاهی یک تصویر زیبا توسط یک نقاش در یک تابلوی بزرگ ترسیم می‌شود و گاهی همان تصویر توسط همان نقاش در تابلوی کوچکی ترسیم می‌شود. و این در حالی است که هر دو زیبا هستند. حال اگر معتقد به این باشیم که زیبایی از جهت جثه و ماده است بایستی هر آن چه از جهت جثه و ماده بزرگتر است، زیباتر هم باشد، درحالی که واقعیت چنین نیست.

ب. درک زیبایی و نیکویی توسط بصر صورت می‌پذیرد و این در حالی است که بینایی و دیدن از ناحیه جثه نیست. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که زیبایی و نیکویی از آن صورت است نه ماده.

در توضیح، بایستی به این مطلب اشاره شود که گروهی از اندیشمندان مسلمان منکر وجود ذهنی و حصول اشیا در ذهن شده‌اند و می‌گویند که علم نفس به اشیا خارجی عبارت است از اشراف و احاطه نفس بر اشیا بدون آن که صورتی از آن‌ها وارد ذهن شود. و برخی دیگر معتقدند که اشیا به حقیقت ذات و ماهیت خویش در ذهن حاصل نمی‌گردند، بلکه مثال و شبیحی از آن‌ها در ذهن حاصل می‌گردد. اما ملاحظه کنید، قاضی سعید، بر این باورند که ذات و حقیقت اشیا بدان گونه که در خارج موجود است با وجودی صوری به نام وجود ذهنی در نفس حاصل می‌شود. از این رو، انسان ذهنی تصویری، انسانی است واقعی و حقیقی که با تمامی ذات و ماهیت خود که عبارت است از

حیوان ناطق، در ذهن موجود گردیده و هیچ فرقی بین انسان ذهنی تصویری و انسان خارجی نیست، به جز این که انسان خارجی موجود به وجودی عینی است و منشأ آثار می‌باشد و انسان تصویری موجود به وجودی ذهنی به نام وجود صوری و وجود ظلی است که فاقد هرگونه آثار است به جز حالت و کیفیت که از آن وجود در نفس پدیدار می‌گردد. قائلان به وجود ذهنی در مقام اثبات وجود ذهنی چنین گفته‌اند که ما گاهی اموری را تصور می‌کنیم که در خارج موجود نیستند (مانند مفهوم شریک‌الباری و مفهوم اجتماع النقیضین و مفهوم جوهر فرد) و سپس به این امور، اوصاف و احکامی نسبت می‌دهیم که همگی اموری ثبوتی و واقعی هستند؛ و مسلم است که حکم بر هر چیزی ممکن نیست مگر بعد از وجود آن چیز.<sup>۱</sup>

اما در مورد ادراک حسی باید گفت که ادراک حسی حرکت قوه حسی به جانب صورت محسوس موجود در ماده نمی‌باشد. به عنوان مثال، گروهی از حکما در مورد ابصار چنین تصور کرده‌اند که «اشعه مخروطی شکلی از مرکز باصره به سمت شیء مرئی حرکت می‌کند و قاعده مخروط بر سطح مرئی قرار می‌گیرد و بدین وسیله دیده می‌شود» (ملاصدرا، ۲۴۲). قاضی سعید<sup>۲</sup> به تبع ملاصدرا بر این عقیده است که احساس بدین صورت است که از جانب مبادی عالیة وجود که فیاض و بخشنده صورند به مواد پذیرنده صورت، صورتی نورانی نظیر صورت جسمانی بر نفس تجلی می‌کند و در

۱. از آن جا که قاضی سعید هم از فیض کاشانی متأثر بوده هم از رجبعلی تبریزی، بنا به این نکته گاهی از مبانی ملاصدرا مطلب نقل کرده و گاهی آن را مورد نقد قرار داده است. در مورد وجود ذهنی نیز این گونه است. قاضی سعید در شرح بر *انولوجیا* برای تبیین نظر افلوطین و توضیح آن از وجود ذهنی دفاع کرده و آن را مقدمه شرح خود قرار داده است، اما در دیگر آثار خود برای ابطال وجود ذهنی دلایلی را ذکر کرده است. مثلاً در کتاب *الأربعینات لکشف أنوار القدسیات* بخشی را به ابطال وجود ذهنی اختصاص داده است (قاضی سعید، *أربعینات*، ۲۰۵). در علت این تناقض گویی می‌توان گفت: «آنچه قاضی سعید در مقام اشکال بر ملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی در آثار خود در مقام دفاع از مسلک مشهور بر ملاصدرا وارد ساخته است و این شاگرد از استاد در این مطالب پیروی کرده است. در مواردی چون در افکار و عقاید از فیض هم متأثر شده است نقیض آن را آورده است. لذا افکار متناقض در آثار او زیاد دیده می‌شود» (آشتیانی، *آثار حکمای الهی ایران*، ۶۶/۳). به عبارتی، چون قاضی سعید از حوزه تدریس ملاعبدالرزاق و معاصر وی ملا رجبعلی بهره برده است، گاه بر مبنای ملاصدرا مناقشه می‌نماید و گاه از آن دفاع می‌کند. در واقع آثار این حکیم مملو از مطالبی است که از ملاصدرا به واسطه فیض و یا آثار ملاصدرا اخذ شده است، با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم. بنابراین باید گفت که قاضی سعید برای تبیین نظر افلوطین در مورد اینکه حقیقت زیبایی به صورت است از آرای ملاصدرا سود جسته است (همان‌طور که در متن خود نیز به صراحت استناد نموده است) اگر چه خودش وجود ذهنی را در دیگر آثارش رد کرده است.

۲. قاضی سعید ادراک را به ادراک خیالی، تعقلی، و حسی تقسیم کرده است و متعلق هر یک را جدا می‌داند (نک: قاضی سعید، شرح توحید صدوق، ۷۳/۱).

حقیقت، نفس به نیروی خَلْقَهُ خویش صورتی نظیر صورت موجود در خارج را در ذات خویش خلق و ایجاد می‌کند و بدین وسیله، صورت ادراک حاصل می‌شود. زیرا معنی ادراک نیل مدرک به چیزی که شایسته اوست می‌باشد و ادراک در حقیقت عمل نفس و شأن اوست، و نفس جوهری مجرد از ماده است، و صورت خارجی موجودی مادی است، و موجود مادی شایسته نیل نفس نیست، و این صورت نورانی حاسّ بالفعل و محسوس بالفعل است، و هر دو در وجود متحدند، و نفس قبل از تجلی و خلاقیت صورت مذکور نه حاسّ است نه محسوس، مگر بالقوه (ملاصدرا، ۲۴۲). پس محسوس حقیقی همان صورت نورانی است. اما وجود صورت‌های خارجی در ماده‌ای مخصوص با شرایط و نسب مخصوص همگی از باب معدّات و وسایطی هستند که نفس را آماده اتحاد با صورت عقلانی و خلاقیت صورت نورانی می‌کنند. عبارت قاضی سعید در این مورد این‌گونه است: «استاد صدرالمتألهین بر این عقیده می‌باشند که: اِبصار عبارت است از ایجاد صورت مماثل برای مبصر به قدرت خداوند. در این صورت نفس مدرک صورتی را از عالم ملکوت دریافت می‌کند که آن صورت قائم به مدرک است. به عبارتی ادراک مطلقاً نزد ملاصدرا عبارت است از حصول آن‌چه از ناحیه واهب الصور افاضه شده، آن صورت نورانی ادراکی است که ادراک و شعور را در انسان به وجود می‌آورد. پس انسان در این صورت حاسّ بالفعل و محسوس بالفعل است...» (قاضی سعید، شرح اثولوجیا، ۲۶۷).

قاضی سعید با پذیرش نظر ملاصدرا در مورد ادراک، مبنی بر این‌که ادراک همان انشاء و دریافت صورت از عالم بالاست و در مورد متحد شدن نفس با آن صورت، بیان می‌دارد که چون ادراک درک صورت است، ما با درک و دیدن این صورت، حسن و جمال را درک می‌کنیم. بنابراین، این صورت است که زیباست و آن‌چه منشأ زیبایی‌های جسمانی است، صورت جسم است نه ماده آن.

قاضی سعید با ارائه این دو دلیل چنین نتیجه می‌گیرد که هر آن‌چه در طبیعت است اثر و مثالی است از آن‌چه در عالم بالاست و این صورت‌های اشیای جسمانی فی نفسه زیبا هستند، اما از آن‌جا که با هزاران حجاب و نقص‌های ماده پوشیده شده‌اند زیبایی اشیای جسمانی آنچنان که صورت زیبا است زیبا نیست (همان‌جا، ۲۶۶).

با توجه به آن‌چه بیان گردید، قاضی سعید زیبایی اجسام و موجودات را فیضی می‌داند که از عوالم بالا جاری شده است. پس به نظر قاضی سعید دو نوع زیبایی وجود دارد که یکی زیبایی جسمانی و دیگری زیبایی غیرجسمانی است. در نظر او زیبایی جسمانی صورتی است که بر ماده تجلی نموده است. پس زیبایی جسمانی حاصل

ترکیب ماده و صورت است، اما چون در جهان غیر جسمانی ماده‌ای که پذیرنده‌ی صور باشد وجود ندارد آن چه در آن جا زیباست، صورت محض است. اما همه‌ی اشیا در داشتن زیبایی با یکدیگر برابر نیستند، بلکه زیبایی جسمانی در میزان دوری و نزدیکی به هیولا متفاوت است. قاضی سعید در این مورد می‌گوید: «هر آن چه از ماده و هیولا دور است، زیباتر و افضل‌تر از آن چیزی است که به ماده و هیولا نزدیک است» (همان‌جا، ۲۶۵).

به همین دلیل، صورت‌های جسمانی و عناصر، از آن جهت که نزدیک به هیولی می‌باشند در زیبایی از صورت‌های نباتی و حیوانی و انسانی پایین‌تر می‌باشند. به همین ترتیب چون صورت‌های نباتی در رتبه پایین‌تر از صورت‌های حیوانی و انسانی می‌باشند، در زیبایی هم نسبت به مراتب بالاتر ضعف دارند. اما زیبایی صورت‌های انسانی از آن جهت که نسبت به هیولی نخستین، در مرتبه بالاتری هستند، زیباتر از زیبایی‌های جسمانی دیگر می‌باشند. از این رو آن زیبایی که در چهره انسانی متجلی می‌شود، بالاترین نوع زیبایی است که در جهان جسمانی وجود دارد. قاضی سعید علاوه بر اینکه قائل به درجات زیبایی در جهان محسوس است، همه این صورت‌های زیبایی که در اشیاء محسوس متجلی شده است را از عوالم بالا می‌داند. به عقیده او صور زیبایی که در این جهان می‌بینیم در اصل، اثر و صنمی است برای زیبایی‌های عوالم بالا:

«هر چه در جهان طبیعت و محسوس می‌باشد اثر و صنمی از عالم نفس است (این عالم نفس نزد برخی عالم مثال یا خیال منفصل نام دارد) و هر آنچه در عالم نفس است او نیز اثر و شبحی است از آن چیزی که در عالم عقل می‌باشد.» (قاضی سعید، شرح اثولوجیا، ۲۶۵-۲۶۴؛ نیز نک: همو، اربعینات، ۱۴۷).

لیکن همه‌ی این زیبایی‌ها از مبدأ المبادی و منتهی‌العلل همه‌ی هستی، یعنی نورالانوار سرچشمه گرفته است (ر.ک: قاضی سعید، شرح اثولوجیا، ۲۶۳). اما مراتب بالای وجود نیز در میزان زیبایی برابر نیستند. چراکه جهان خیال منفصل، جهانی است که در آن جا

۱. خیال منفصل یا عالم مثال عالمی مجرد از ماده است، اما برخی از آثار ماده مانند شکل، بُعد، و وضع را در خود دارد. در حقیقت، در عالم مثال حقایق و موجودات عقلی در حدود و اندازه‌ها یعنی در مرتبه نازل‌های جلوه می‌کنند. موجودات مثالی از موجودات مجرد نشأت گرفته و معلول آن‌ها و قائم به آن‌ها هستند. تفاوت موجودات عقلی با موجودات مثالی در آن است که در عالم عقل موجودات به نحو کلیت و مجرد از ماده و آثار و لوازم آن و نیز مجرد از حدود و اندازه‌ها و مقادیر وجود دارند. اما در عالم مثال، همین حقایق موجود در عالم عقل در حدود و اندازه‌ها و با مقادیر و اشکال و در لباس قالب‌ها جلوه می‌کنند و در عین حال مجرد از ماده و قوه و استعداد و حرکت و تغییرند (ر.ک: قاضی سعید، اربعینات، ۱۴۳؛ ابراهیمی دینانی، ۳۷۳؛ شایگان، ۸۴؛ شیخ الاسلامی، ۲۲؛ همچنین برای دانستن پیوند هنر، خیال و دین. ر.ک: اعوانی، ۳۶۷ ۳۲۷).

نفوس متجسد می‌شوند و اجسام تروّح می‌یابند. از این‌رو، به جهان جسمانی نزدیک‌تر می‌باشد و چون جهان خیال نسبت به جهان محسوس نزدیک‌تر است، از زیبایی جهان عقل و نورالانوار بهره کم‌تری دارد و آن دو مرتبه هستی (جهان عقل و نورالانوار) در بالاترین درجه زیبایی قرار دارند. قاضی سعید در تبیین این مسئله چنین بیان می‌دارد:

«مراتب مذکور [عقل، نفس، و...] همانند آینه‌های متحاذی می‌باشند، که صورتی را از یکی به دیگری منتقل می‌کنند. هرچه تعداد آینه‌ها بیشتر باشد زیبایی صورت کم‌تر می‌شود و صدق آن بر صورت ضعیف‌تر می‌گردد.» (قاضی سعید، شرح/تولوجیا، ۲۶۵).

از جهت دیگر، چون که علت باید مقدم و قوی‌تر از معلول باشد و از آن‌جا که خداوند علت همه هستی است، پس از همه عوالم زیباتر می‌باشد، و چون عقل مقدم بر جهان خیال است، از جهان خیال زیباتر می‌باشد، و چون جهان خیال مقدم بر جهان محسوس است از جهان محسوس زیباتر می‌باشد. بدین وسیله روشن می‌شود که همه وجود از آن جهت که فیض خداوندی است زیباست. لیکن این زیبایی دارای مراتب است.

#### ۴. مشاهده زیبایی حقیقی

مشاهده زیبایی حقیقی از جمله مسائلی است که قاضی سعید در ذیل مبحث زیبایی بدان پرداخته است. توضیح این‌که، همان‌طور که با چشم و گوش ظاهری نسبت به زیبایی ظاهری آگاهی می‌یابیم و با درک زیبایی‌ها لذت می‌بریم، نمی‌توانیم با همین چشم و گوش ظاهری زیبایی حقیقی را مشاهده کنیم. قاضی سعید بر این باور است که برای رسیدن و مشاهده زیبایی باطنی باید ابتدا نفس را از بدی‌های اخلاقی و تاریکی عقاید و اخلاق رذیله پاک ساخت و با انجام اعمال شرعی به کسب صفات نیکو که شایسته نفس است پرداخت. هنگامی که نفس پاک گشت برای مشاهده زیبایی باطنی آماده می‌شود:

«هنگامی که کسی خود را از امور مادی پاک سازد... انوار خداوند بر او تابش می‌گیرد و زیبایی‌هایی که در عالم عقل و نفس وجود دارند را مشاهده می‌کند. علاوه بر آن زیبایی و جمال خداوند که بالاتر از او جمالی نیست را می‌نگرد.» (همان‌جا، ۲۷۰).

بنابراین، طهارت درونی و پاک نمودن نفس از حجاب‌هایی که از جهان محسوس به او روی آورده است باعث می‌شود که نفس آماده شود تا حقایق زیبایی خیالی و زیبایی عقلی و حتی زیبایی نورالانوار را مشاهده کند. لذا نفس با زیبا ساختن خود است که می‌تواند زیبایی بالا را مشاهده کند و تا خیال خود را زیبا نسازد و عقل خویش را زیبا

نکند، نمی‌تواند به مشاهده آن زیبایی‌ها پردازد. اما هنگامی که نفس به مشاهده زیبایی حقیقی می‌پردازد، در آن عالم نفسانی، آسمان، ستارگان و موجوداتی را می‌بیند که به مراتب زیباتر از موجودات جسمانی هستند. از طرفی، چون در عالم نفسانی ماده نیست که باعث تفرقه و جدایی صورت‌های اشیا شود، در آن عالم در هر موجود زیبا می‌توان زیبایی‌های موجودات دیگر را مشاهده کرد. قاضی سعید درباره نحوه تحقق صورت‌های زیبا در عالم نفسانی و جسمانی چنین می‌گوید:

«کیفیت موجودات عقلانی و عوالم بالا این‌گونه است: گویا همه آن‌ها شیء واحدی هستند. در عین حال که هریک از آن موجودات مقام و ویژگی مختص به خود دارند ولی گویی همه یک کل واحدند. در عین حال که هریک مقامی معلوم دارند این‌گونه نیست که با مقام دیگر منازعه داشته باشند و برای یکدیگر مزاحمت ایجاد نمایند. برخلاف آن‌چه در جهان جسمانی بین اشیا دیده می‌شود، مانند آسمان پرستاره که موضع هر ستاره با ستاره دیگر فرق دارد...» (همان‌جا، ۲۷۹).

بنابراین، نفس طاهر در آن عالم با دیدن زیبایی یک صورت، همه صورت‌های زیبای نفسانی دیگر را ملاحظه می‌کند. پس زیبایی عقلانی همانند زیبایی جسمانی نیست که بقای یک موجود در گرو نابودی و فساد موجود زیبای دیگر شود بلکه در آن جهان همه صورت‌های زیبا در سلامت و عدم تزاخم به سر می‌برند.

## ۵. هنر<sup>۱</sup> نزد قاضی سعید

هنگامی که قاضی سعید به چگونگی صدور صور زیبا از نورالانوار به جهان عقل و آن‌گاه خیال منفصل و جهان حس می‌پردازد، به چگونگی فعل هنرمندانه هم اشاره می‌کند. او می‌گوید که صورت زیبا ابتدا در عقل هنرمند قرار دارد، که این صورت به‌گونه اجمالی است و هنوز تفصیل نیافته است. آن‌گاه هنرمند آن را به قوه خیال خود می‌آورد و در قوه خیال، آن صورت عقلی اجمالی تفصیل و ترتیب می‌یابد و آن‌گاه هنرمند با ابزار و نیروی بدنی خود، اثر هنری را در خارج به وجود می‌آورد (قاضی سعید، شرح *اثولوجیا*،

۱. یکی از پرسش‌هایی که مطرح می‌شود آن است که چرا فلاسفه اسلامی به‌طور مستقل به هنر نپرداخته‌اند بلکه اگر درباره هنر بحثی کرده‌اند در ضمن مباحث دیگر فلسفی بوده است؟ در پاسخ شاید بتوان دلیل این مسئله را در این نکته جستجو کرد. که به نظر می‌رسد برخی ملاحظات شرعی و دینی مانع ورود در این مقوله می‌شده است. ممنوعیت‌هایی درباره مسئله تجسم، تصویر، و رقص وجود دارد و احتیاط‌هایی در مسئله موسیقی به خرج داده می‌شود. (ر.ک انصاریان، ۲۲۱).

(۲۶۴). به همین دلیل باید گفت که هنر نزد قاضی سعید متجلی ساختن صورت‌های زیبایی است که در اندیشه و نیروی تخیل هنرمند قرار دارد. ولی صورت زیبا از کجا در اندیشه هنرمند می‌آید؟ آیا هنرمند از طبیعت تقلید می‌کند یا این که از چیز دیگری؟ قاضی سعید در پاسخ به این سؤال می‌نویسد که گاهی هنرمند از طبیعت تقلید می‌کند و گاهی از باطن و ملکوت طبیعت. جایی که هنرمند از طبیعت تقلید می‌کند، زیبایی‌ای که پدید می‌آورد ضعیف‌تر از زیبایی طبیعت خواهد بود و جایی که از باطن طبیعت بهره گرفته است، زیبایی‌ای که پدید می‌آورد زیباتر از طبیعت خواهد بود. جایی که هنرمند از طبیعت تقلید می‌کند، چون صورت را از جهانی پایین‌تر اخذ می‌کند و پس از طی مراحل عقل و تخیل در اثر هنری (ماده) متجلی می‌کند، اثر هنری او به مراتب پایین‌تر از طبیعت خواهد بود. چراکه از عالمی پست‌تر تقلید کرده است و همواره زیبایی اثر هنری از زیبایی عقلی و خیالی اندیشه هنرمند پایین‌تر است (همان، ۲۶۵). اما در توضیح این که چرا اثری که هنرمند با بهره‌گیری از باطن طبیعت ایجاد کرده، زیباتر از اثری است که از خود طبیعت تقلید می‌کند، باید گفت که برای طبیعت ظاهر و باطنی است. پس اگر هنرمندی تلاش کند به باطن طبیعت بپردازد و فضایل و کمالات و زیبایی که در باطن طبیعت است - که به مراتب زیباتر و برتر است - مشاهده کند آن شیء‌ای که می‌آفریند اثری و مثالی از آن صورت ملکوتی خواهد بود، نه صورتی که در طبیعت وجود دارد و بدین وسیله هنرمند با اثر هنری خود کاستی و زشتی را از چهره طبیعت می‌زداید. چراکه صورت باطنی کامل‌تر و زیباتر از صورت ظاهری است. بنابراین، هنرمند با درست انجام دادن کار هنری و تقلید از ملکوت طبیعت نقص را از چهره طبیعت می‌زداید.

«پس صناعت [یعنی هنر] نقصان آن [یعنی طبیعت] را تکمیل می‌کند و زیبایی را به گونه‌ای که برای آن شایسته باشد ایجاد می‌کند.» (همان، ۲۶۵).

قاضی سعید در توضیح این که چرا فعل هنری، هنگامی که تقلیدی از باطن طبیعت است، نقص را از طبیعت می‌زداید می‌گوید: هنگامی که هنرمند با تزکیه توانست به طهارت نفس برسد خداوند در او صورت‌های زیبا قرار می‌دهد و این صورت‌های زیبا ابتدا در عقل او و سپس در تخیل او قرار می‌گیرند و در این صورت هنرمند از آن صورتی که خداوند در او قرار داده و یا مشاهده کرده است تقلید می‌کند. بنابراین، چیز جدیدی خلق می‌کند و آن چه را طبیعت ندارد به او می‌بخشد. در این صورت فعل خلاقانه

هنرمند نقش مکمل طبیعت را بازی می‌کند و آن‌چه را طبیعت کم دارد کامل می‌کند. در این صورت فعل هنرمندانه از فعل طبیعی برتر خواهد بود. چراکه هنرمند به‌واسطه نیروی خیال و قوه عقل خود توانسته است به مشاهده جهان‌های بالا بپردازد و صورت‌های زیبا را از آن‌جا رهاورد آورد (ر.ک: قاضی سعید، شرح/تولوجیا، ص ۲۶۵). بنابراین، قاضی سعید معتقد است که صورت‌های عقلی که در حالت اجمالی هستند ابتدا به خیال<sup>۱</sup> منفصل و سپس به خیال متصل<sup>۲</sup> هنرمندانه نازل می‌شوند و به‌واسطه آن خیال است که اثر زیبا در طبیعت چه در سیر نزولی هستی و چه در اثر هنرمندانه پدید می‌آید.

### ۶. نتیجه

همان‌گونه که مشاهده گردید از جمله مباحثی که حکمای اسلامی بدان توجه داشته‌اند هنر و زیبایی بوده است. شرح قاضی سعید قمی بر میمر چهارم/تولوجیا را می‌توان به عنوان اثری مستقل درباره هنر و زیبایی به شمار آورد. قاضی سعید قمی در این اثر با الهام از مبانی تفکر اسلامی به شرح زیبایی و هنر پرداخته است. قاضی سعید در این اثر، زیبایی را به زیبایی معقول و محسوس تقسیم می‌کند و زیبایی محسوس را متجلی از زیبایی معقول می‌داند و همگی این زیبایی‌ها را متجلی از نورالانوار می‌داند. او بر این باور است که خداوند چون زیباست، همه هستی را زیبا آفریده است. اما زیبایی هنگامی که از خداوند فیضان یافت، در جهان عقل به صورت اجمال قرار دارد و سپس در عالم خیال

۱. خیال در نزد حکما یا متصل است یا منفصل. خیال از آن جهت که در علم‌النفس و قوای نفس مورد بررسی قرار می‌گیرد، خیال متصل نامیده می‌شود و مراد از آن، خیالی است که در نفوس آدمی وجود دارد. و خیال منفصل خیالی است که مستقل از نفوس می‌باشد و مرتبه‌ای از وجود به‌شمار می‌رود. حکما و عرفا در آثار خود از خیال منفصل به عالم مثال و خیال مطلق تعبیر کرده‌اند (علامه طباطبایی، ۳۲۲؛ شایگان، ۳۹۲؛ انصاریان، ۲۳۳؛ صانع‌پور، ۷۵).

۲. یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی علم‌النفس، بحث قوای ظاهری و باطنی انسان است. از دیدگاه علم‌النفس فلسفی، انسان دارای پنج نیروی ظاهری و پنج قوه باطنی است. نیروهای ظاهری و بیرونی انسان، همان حواس پنج‌گانه او است. در باطن نیز انسان دارای قوایی است که به طور مختصر عبارتند از: الف. حس مشترک: نیرویی که دریافت‌های حواس گوناگون و تصاویر برآمده از تمام آن‌ها را می‌گیرد، در کنار هم می‌نشانند، حل و هضم می‌کند، آن‌ها را به یکدیگر ارتباط می‌دهد و نهایتاً باعث می‌شود تا انسان بتواند چیزی را که به حس دریافت‌شده است، واقعاً احساس و ادراک کند. ب. خیال: نیروی ثبت و حفظ صور جزئی در انسان قوه خیال است. صورت‌های جزئی‌ای که از بیرون به ذهن آدمی وارد می‌شوند در قوه خیال ثبت و ضبط می‌شوند و خیال در واقع خزانه و گنجینه حس مشترک است. ج. وهم: نیروی درک معانی جزئی در انسان. د. حافظه: نیروی ثبت و حفظ معانی جزئی و در واقع خزانه نیروی وهم است. ه. قوه متصرفه: وظیفه این نیرو درک یا ثبت نیست، بلکه این قوه دریافت‌های انسانی را تحلیل و ترکیب می‌کند، آن‌ها را به تصرف خود تغییر می‌دهد و به آن‌ها صفت رد و قبول می‌بخشد (ملاصدرا، ۲۹۳؛ نیز نک: شیخ‌الاسلامی، ۲۰؛ و ضرابی، ۸۳).

منفصل، بسط می‌یابد و آن‌گاه در جهان محسوس متجلی می‌شود. در این صورت، هر نوع زیبایی که در جهان محسوس وجود دارد به صورت عالی‌تر در عالم خیال منفصل و عقل وجود دارد. قاضی سعید پس از بیان مراتب زیبایی معقول و بررسی مفصل عالم خیال منفصل، به مقوله هنر می‌پردازد و در تبیین اثر هنری بیان می‌دارد که هنرمند هنگامی که قصد دارد صورت زیبایی را در خارج به وجود آورد، آن صورت زیبا از عقل هنرمند به خیال متصل او نزول می‌کند و در خیال متصل جزئیات شیء زیبا ترسیم می‌شود. آن‌گاه هنرمند آن‌چه را در نیروی تخیل خود دارد، در شیء مادی ترسیم می‌کند. بنابراین، هنر در نزد قاضی سعید عبارت است از تجلی صورت زیبایی که در عقل و خیال هنرمند قرار دارد، بر ماده محسوس. در این صورت زیبایی هنری با زیبایی طبیعی ارتباط پیدا می‌کند. چراکه در هر دو، تجلی صورت، زیبایی را به وجود می‌آورد. او در ادامه بیان می‌دارد که هنر یا تقلید از ملکوت طبیعت است یا تقلید از خود طبیعت. اگر تقلید از طبیعت باشد، چون علت از معلول برتر است، صورت زیبایی طبیعی زیباتر از صورت متخیل هنرمند است و در نتیجه این نوع زیبایی هنری از زیبایی طبیعت پایین‌تر است. اما هنگامی که هنرمند بتواند صورت زیبای اثر هنری خود را از ملکوت طبیعت بیاورد، آن‌چه تولید می‌کند زیباتر از طبیعت است و بدین وسیله اثر هنری نقص طبیعت را از بین می‌برد و آن را به درجات بالای وجود نزدیک‌تر می‌کند. آن‌چه قاضی سعید با اثرپذیری از تفکر اسلامی مورد توجه دارد، مسئله نقش خیال در به وجود آمدن زیبایی طبیعی و زیبایی هنری است. بدین صورت که، او یکی از کارهای نیروی تخیل آدمی را تصرف در ادراکات خیالی می‌داند و این تصرف را عامل به‌وجود آورنده اثر هنری می‌داند.

با توجه به آن‌چه در خصوص هنر و زیبایی نزد قاضی سعید قمی بیان گردید، به نظر می‌رسد می‌توان با در نظر گرفتن شرح قاضی سعید بر میمر چهارم/تولوجیا به استخراج مبانی نظری زیبایی و هنر در آثار حکمای اسلامی امیدوار بود و با بررسی ژرف‌تر و گسترده‌تر نظر حکمای اسلامی در این زمینه، به‌ویژه بررسی مباحثی چون: صفات خداوند، افعال خداوند، ماده و صورت، علم، علم‌النفوس و...، بتوان یک فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی اسلامی تدوین کرد و با عرضه آن به جامعه علمی باعث رشد و بالندگی تفکر در زمینه هنر و زیبایی شد.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *نیایش فیلسوف*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
  ۲. احمدی، بابک، *حقیقت و زیبایی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
  ۳. اعوانی، غلامرضا، *حکمت و هنر معنوی*، تهران، انتشارات گروس ۱۳۷۵.
  ۴. افراسیاب پور، علی اکبر، *زیبایی پرستی در عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۰.
  ۵. انصاریان، زهیر، «بازشناسی عناصر فلسفه هنر بر پایه مبانی حکمت صدرائی»، *نقد و نظر*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.
  ۶. بدوی، عبدالرحمن، *افلوپین عند العرب*، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷.
  ۷. بلک، دبراه ال، «زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی»، ترجمه هادی ربیعی و شهرام جمشیدی، *نقد و نظر*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.
  ۸. شایگان، داریوش، *هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
  ۹. شیخ‌الاسلامی، علی، *خیال، مثال، و جمال در عرفان اسلامی*، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.
  ۱۰. صانع پور، مریم، *محمی‌الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵.
  ۱۱. ضرابی، احمد، *عالم اسرار آمیز خیال*، مشهد، مؤسسه فرهنگی پیوند با امام، ۱۳۷۷.
  ۱۲. قاضی سعید قمی، *شرح اثولوجیا*، در: *آثار حکمای الهی ایران*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، جلد سوم، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
  ۱۳. \_\_\_\_\_، *الأربعینات لكشف أنوار القدسیات*، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
  ۱۴. \_\_\_\_\_، *شرح توحید صدوق*، به تصحیح نجفقلی حبیبی، جلد اول، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۵.
  ۱۵. \_\_\_\_\_، *شرح توحید صدوق*، به تصحیح نجفقلی حبیبی، جلد دوم، انتشارات مؤسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۶.
  ۱۶. طباطبایی، محمدحسین، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶.
  ۱۷. کولمانس، یوزف، *هیدیگر و هنر*، ترجمه محمد جواد صافیان، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۲.
  ۱۸. مآصدر، *الشواهد الربوبية*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۹۸۱.
  ۱۹. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *مقدمه بر زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمود عبادیان، تهران، ناشر آوازه، ۱۳۶۲.
20. Ames Van Meter, "The Function and Value of Aesthetics," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1941, Vol. 1, No. 1, pp. 95-105.