تحلیل مبانی فلسفی زیبایی شناسی در حکمت متعالیه : از وجود تا جمال

۱. مریم پیرامون مقدم: گروه فلسفه اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. مریم سلگی*: استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران

۳. مریم ولایتی کبابیان: استادیار، گروه علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، شهر ری، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: m.solgi@alzahra.ac.ir

چکیده

زیبایی از مفاهیم بنیادین فلسفه است که با وجود بداهت در تجربه انسانی، در تعریف، معیار و خاستگاه آن اختلاف نظر وجود دارد. این پژوهش با هدف تبیین مبانی فلسفی زیبایی‌شناسی در حکمت متعالیه و تحلیل نسبت زیبایی با وجود، کمال، عشق، ادراک و هنر انجام شده است.پژوهش حاضر با روش توصیفی ــ تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد فارابی زیبایی را با کمال، نظم، عقل و آثار اخلاقی و اجتماعی آن پیوند می‌دهد؛ ابن‌سینا آن را تحقق کمال شایسته هر موجود و منشأ عشق، شوق و لذت می‌داند؛ و شیخ اشراق زیبایی را بر اساس مراتب نور و ظهور تبیین می‌کند. ملاصدرا با بازسازی این مبانی در چارچوب اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت اشتدادی نفس، زیبایی را حقیقتی عینی، وجودی و ذومراتب می‌داند. در این نظام، تناسب و هماهنگی از نشانه‌های زیبایی محسوس، و لذت، ابتهاج و شگفتی از آثار ادراک آن‌اند؛ اما معیار نهایی زیبایی، شدت وجود و میزان برخورداری موجود از کمال است. همچنین، تفاوت افراد در ادراک زیبایی به اختلاف ظرفیت‌های ادراکی و حجاب‌های نفسانی بازمی‌گردد، نه به نسبی بودن حقیقت زیبایی. ازاین‌رو، هنر نیز بازنمایی نمادین کمال و ظهور جمال الهی تلقی می‌شود.خاستگاه همه مراتب زیبایی، جمال مطلق واجب‌الوجود است و زیبایی موجودات، متناسب با مرتبه وجودی و قابلیت آنها، جلوه‌ای محدود از آن جمال محسوب می‌شود.

کلیدواژگان: *زیبایی‌شناسی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، تشکیک وجود، جمال مطلق.*

شیوه استناددهی: پیرامون مقدم، مریم.، سلگی، مریم.، و ولایتی کبابیان، مریم. (۱۴۰۵). تحلیل مبانی فلسفی زیبایی شناسی در حکمت متعالیه : از وجود تا جمال. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۴(۲)، ۲۱-۱.

تاریخ ارسال: ۴ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۲ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۹ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۵

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

An Analysis of the Philosophical Foundations of Aesthetics in Transcendent Theosophy: From Existence to Beauty

1. Maryam Piramoun Moghadam: Department of Islamic Philosophy, NT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Maryam Solgi*: Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom. Al-Zahra University, Tehran, Iran
3. Maryam Velayati Kababian: Assistant Professor, Department of Hadith Sciences and Education, University of the Quran and Hadith, Shahr-E Ray, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: m.solgi@alzahra.ac.ir

Abstract

Beauty is one of the fundamental concepts of philosophy; despite its self-evident presence in human experience, there remains considerable disagreement concerning its definition, criteria, and origin. This study aims to elucidate the philosophical foundations of aesthetics in Transcendent Theosophy and to analyze the relationship of beauty with existence, perfection, love, perception, and art. The present study employs a descriptive-analytical method and is based on library research. The findings indicate that al-Farabi associates beauty with perfection, order, intellect, and its ethical and social effects; Avicenna regards beauty as the realization of the perfection appropriate to each being and as the source of love, longing, and pleasure; and Suhrawardi explains beauty in terms of the gradations of light and manifestation. Mulla Sadra reconstructs these foundations within the framework of the primacy of existence, the gradation of existence, and the intensifying motion of the soul, thereby regarding beauty as an objective, existential, and gradational reality. Within this philosophical system, proportion and harmony are signs of sensible beauty, while pleasure, delight, and wonder are among the effects of its perception; however, the ultimate criterion of beauty is the intensity of existence and the degree to which a being possesses perfection. Furthermore, differences among individuals in the perception of beauty arise from differences in their perceptual capacities and the veils of the soul, rather than from any relativity in the reality of beauty. Accordingly, art is also understood as a symbolic representation of perfection and a manifestation of divine beauty. The source of all degrees of beauty is the Absolute Beauty of the Necessary Existent, while the beauty of created beings, in proportion to their existential rank and capacity, constitutes a limited manifestation of that Absolute Beauty.

Keywords: *aesthetics, Transcendent Theosophy, Mulla Sadra, gradation of existence, Absolute Beauty.*

How to cite: Piramoun Moghadam, M., Solgi, M., & Velayati Kababian, M. (2026). An Analysis of the Philosophical Foundations of Aesthetics in Transcendent Theosophy: From Existence to Beauty. *Sharia, Philosophy and Ethics*, *4*(2), 1-21.

Submit Date: 23 February 2026

Revise Date: 02 June 2026

Accept Date: 09 June 2026

Publish Date: 22 June 2026

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Beauty is one of the most fundamental and enduring concepts in the history of philosophical thought, yet despite its pervasive presence in human experience, its essence, criteria, and ontological foundation have remained subjects of continuous debate. From the earliest stages of Greek philosophy, thinkers sought to move beyond particular beautiful objects in order to identify the universal truth by virtue of which such objects are called beautiful. Plato's reflections on beauty, especially in the *Hippias Major* and other dialogues, reveal the difficulty of offering a comprehensive essential definition while simultaneously suggesting that sensible beauty points toward a higher and more universal reality (1, 5, 20, 38). Plotinus later developed this tendency within a Neoplatonic framework, interpreting beauty in relation to unity, form, hierarchy, and the soul's movement toward the First Principle (13, 39). In Islamic philosophy, however, the question of beauty was generally not formulated as an autonomous discipline comparable to modern aesthetics; rather, it was examined through broader discussions of existence, perfection, goodness, proportion, order, light, love, perception, and the hierarchy of beings. Al-Farabi associated beauty with perfection, rational order, harmony, and the realization of the proper end of each being, while also extending the significance of beauty to ethical, educational, and social life (2, 7). Avicenna deepened the discussion by linking beauty with the realization of appropriate perfection, the soul's inclination toward proportionate and harmonious things, and the emergence of love, longing, and pleasure in response to goodness and perfection (3, 17, 33). Suhrawardi, by placing light at the center of his philosophical system, interpreted degrees of perfection and beauty according to degrees of luminosity, manifestation, and distance from darkness and deficiency (21, 40). These intellectual developments provided important foundations for Mulla Sadra, who reconstructed the problem of beauty within the ontological framework of Transcendent Theosophy and made it possible to understand beauty not merely as a sensible quality or subjective response, but as an objective, existential, and gradational reality closely connected with the fundamental principles of existence (9, 10, 41).

The present study aims to analyze the philosophical foundations of aesthetics in Transcendent Theosophy and to clarify the relationship between beauty and such central concepts as existence, perfection, proportion, love, pleasure, perception, and art. The main question is how the truth, criterion, and origin of beauty can be explained within Mulla Sadra's philosophical system and how the apparent diversity of beautiful things can be reconciled with the unity of beauty as a metaphysical reality. This problem becomes especially important when beauty is examined in relation to the principles of the primacy of existence, the gradation of existence, the intensifying motion of the soul, and the equivalence of existence with perfection. Contemporary scholarship has increasingly emphasized that Mulla Sadra's aesthetics cannot be understood independently of his ontology, because every true perfection ultimately returns to existence, and beauty, as a mode of perfection, must therefore possess an existential foundation (9, 12, 41). In this framework, the central issue is not simply whether a thing appears pleasant or harmonious to a perceiver, but rather the degree to which that thing realizes its proper perfection and participates in a more intense mode of existence. This ontological approach also helps distinguish between the reality of beauty and its effects. Proportion, order, harmony, symmetry, and coordination may function as important signs of sensible beauty, while pleasure, delight, attraction, longing, admiration, and wonder may be considered effects arising in the perceiving soul; nevertheless, neither set of features by itself exhausts the essence of beauty. The deeper criterion lies in existential perfection. This distinction is also necessary for addressing the long-standing question of objectivity and relativity. If beauty were entirely dependent on individual taste, differences in perception would undermine any claim to objective truth; yet if beauty were entirely independent of the perceiver, the evident variation in aesthetic experience would remain unexplained. Transcendent Theosophy resolves this tension by maintaining the objective reality of beauty while attributing variations in perception to differences in the capacities, dispositions, habits, and

spiritual conditions of perceiving souls (11, 12, 42). Accordingly, the study seeks to show that beauty is ontologically grounded, epistemologically mediated, and spiritually intensified through the development of the perceiving subject.

Methodologically, the study employs a descriptive-analytical approach based on library research and close examination of primary and secondary philosophical sources. The analysis proceeds through several interconnected conceptual levels. First, the lexical and philosophical meanings of beauty are considered in order to distinguish ordinary linguistic usages from technical philosophical implications (14, 15, 35). Second, the study traces the development of beauty from Greek philosophy to major Islamic philosophical traditions, focusing especially on Plato, al-Farabi, Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra. Third, the criteria of beauty are analyzed through two broad approaches: one emphasizing rational judgment, proportion, harmony, and perfection, and another emphasizing the experiential effects of beauty such as pleasure, joy, longing, and wonder. Fourth, the distinction between the object of beauty and the perceiver of beauty is examined in order to clarify why beauty may be objective while its apprehension remains dependent on intellectual, psychological, and spiritual preparedness. Fifth, the origin of beauty is analyzed through the distinction between beauty by essence and beauty through another, leading to the question of divine beauty as the ultimate source of all finite beauty. Finally, the relation between beauty and art is addressed within the framework of manifestation, symbolism, and the reflection of divine creativity. The study also draws upon modern interpretations of Islamic aesthetics and the philosophical analysis of art in order to show that the ontological reading of beauty has implications beyond metaphysics and extends into education, culture, and artistic production (12, 18, 22, 34, 43, 44). This methodological structure makes it possible to distinguish carefully between the essence, criterion, manifestation, perception, origin, and effects of beauty, thereby preventing several conceptual confusions that often arise when these dimensions are treated as interchangeable.

The findings indicate that the most coherent criterion of beauty within Transcendent Theosophy is existential perfection rather than mere sensible proportion or subjective pleasure. Al-Farabi's emphasis on reason, order, moderation, and the realization of the proper end of each being provides an important rational foundation for this conclusion (2, 7). Avicenna develops the same general orientation by defining the beauty of a being in relation to the realization of its appropriate perfection and by linking beauty to love, longing, and pleasure (3, 17, 33). Suhrawardi adds a vertical metaphysical dimension by interpreting perfection through the hierarchy of light, so that more luminous beings are more manifest, more complete, and therefore more beautiful (21, 40). Mulla Sadra integrates these earlier insights through the primacy and gradation of existence. Since existence is fundamental and admits intensification and diminution, and since perfection belongs to existence rather than to nonexistence, beauty must likewise possess degrees corresponding to degrees of existential intensity (4, 8, 24, 32, 45, 46). Accordingly, the more intense, complete, unified, and independent the mode of existence of a being, the higher its degree of beauty. Proportion, harmony, order, and symmetry remain important, especially in sensible beauty, but they should be interpreted as manifestations of underlying perfection rather than as the absolute essence of beauty. Similarly, delight, admiration, longing, and wonder are not the ultimate criteria of beauty because they depend partly on the condition of the perceiving soul. They are better understood as effects produced when the soul encounters a degree of perfection proportionate to its perceptual capacity. This also explains why higher forms of intellectual and spiritual beauty may be inaccessible to individuals whose perception remains restricted to sensory or habitual modes of experience. Thus, the difference between individuals does not entail the relativity of beauty itself; it demonstrates the gradation of cognitive and spiritual receptivity.

A further major finding concerns the origin and metaphysical hierarchy of beauty. In Transcendent Theosophy, all genuine perfections ultimately derive from the Necessary Existent, whose existence is absolute, simple, unlimited, and free from every deficiency. Divine attributes such as knowledge, power, life, goodness, and

beauty are not accidents added to the divine essence but are identical with the simple reality of that essence; consequently, God alone possesses beauty intrinsically and absolutely (4, 42, 47). Avicenna likewise describes the Necessary Existent as possessing the highest beauty and splendor because He possesses every perfection without deficiency (17). The beauty of contingent beings, by contrast, is dependent, limited, and received. They are beautiful not independently but according to their participation in existence and perfection, and therefore their beauty is a manifestation of a higher source rather than a self-subsistent property. This distinction between intrinsic beauty and derivative beauty explains how the multiplicity of beautiful beings can coexist with the unity of the source of beauty. It also clarifies the status of ugliness: ugliness is not a positive existential principle parallel to beauty, but is associated with privation, deficiency, disharmony, limitation, or failure to realize an appropriate perfection (4, 29). The same ontological structure extends to the relation between beauty and love. Since every being tends toward its own perfection and since perfection is beautiful, love can be interpreted as an existential inclination toward beauty and completion rather than merely an emotional state (11, 34). Art, in turn, can be understood as a symbolic human manifestation of this metaphysical order. Artistic creation does not generate beauty independently of existence but represents, imitates, reveals, or symbolizes degrees of harmony, perfection, unity, and meaning that ultimately reflect the divine source of beauty (22, 27, 44). From this perspective, art may serve not only emotional or aesthetic functions but also intellectual, ethical, and spiritual functions by directing perception from sensible forms toward higher levels of meaning and perfection.

In conclusion, the philosophical analysis of beauty in Transcendent Theosophy shows that beauty cannot be adequately reduced to sensory attractiveness, formal proportion, subjective pleasure, or cultural preference. Its deepest foundation is ontological. Beauty is rooted in existence and perfection, and because existence is gradational, beauty likewise appears in different degrees. Sensible proportion, harmony, order, and symmetry reveal beauty at the level of material and perceptible beings, whereas intellectual, ethical, and spiritual perfections represent higher forms of beauty. Pleasure, delight, love, longing, and wonder are important effects of the perception of beauty, but they do not constitute its ultimate criterion. The decisive measure is the degree of existential perfection realized by a being. This framework also explains how beauty can remain objectively real while individuals perceive it differently: variations in aesthetic experience arise from differences in perceptual, intellectual, moral, and spiritual capacities rather than from the absence of an objective reality of beauty. The ultimate origin of all beauty is Absolute Divine Beauty, while the beauty of created beings is limited, dependent, and proportionate to their existential rank and capacity. Ugliness, correspondingly, is associated with deficiency, privation, and distance from perfection. Within this ontological system, love emerges as the existential inclination toward perfection, and art becomes a symbolic manifestation of beauty through which human creativity reflects, however finitely, the order and splendor of existence. Therefore, the philosophical foundations of aesthetics in Transcendent Theosophy establish a unified account in which beauty, existence, perfection, truth, love, perception, and artistic representation are not isolated categories but interrelated dimensions of a single metaphysical structure extending from finite sensible forms to the Absolute Beauty of the Necessary Existent.

مقدمه

زیبایی از بنیادی‌ترین مفاهیم تاریخ اندیشه فلسفی است؛ مفهومی که با وجود حضور گسترده در تجربه انسانی، تعریف ماهوی و تعیین معیار آن همواره محل اختلاف بوده است. افلاطون در رساله «هیپیاس بزرگ» با عبور از مصادیق جزئی، پرسش از حقیقتی را مطرح می‌کند که اشیای زیبا به‌واسطه آن زیبا نامیده می‌شوند؛ بااین‌حال، گفت‌وگو به تعریفی نهایی نمی‌انجامد و دشواری شناخت ماهیت زیبایی را آشکار می‌سازد (1). در فلسفه اسلامی، زیبایی معمولاً به‌صورت دانشی مستقل بررسی نشده، بلکه در پیوند با مفاهیمی چون وجود، کمال، خیر، نظم، نور، عشق و ادراک مطرح شده است. فارابی عقل را داور تشخیص حسن و قبح می‌داند و زیبایی را با کمال، نظم و هماهنگی فردی و اجتماعی مرتبط می‌سازد (2). ابن‌سینا نیز زیبایی را در تحقق کمال متناسب هر موجود و میل نفس به امور موزون و دل‌پذیر تبیین می‌کند و این میل را مرتبه‌ای از عشق به خیر و کمال می‌شمارد (3). شیخ اشراق با محور قراردادن نور، مراتب کمال و زیبایی را برحسب شدت ظهور و نورانیت موجودات توضیح می‌دهد. ملاصدرا نیز با بهره‌گیری از این میراث فلسفی، زیبایی را بر پایه اصالت و تشکیک وجود بازسازی کرده و آن را حقیقتی عینی، وجودی و دارای مراتب می‌داند. در این چارچوب، هر موجود به‌اندازه شدت وجود و میزان برخورداری از کمال، از زیبایی بهره‌مند است و واجب‌الوجود، به دلیل برخورداری از کامل‌ترین مرتبه وجود، جمال مطلق به شمار می‌آید (4). مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که حقیقت، معیار و خاستگاه زیبایی در حکمت متعالیه چگونه تبیین می‌شود و مفاهیمی مانند تناسب، کمال، عشق، لذت و ادراک چه نسبتی با آن دارند. همچنین، باید روشن شود که آیا زیبایی به ویژگی‌های عینی موجود وابسته است یا به حالات نفس ادراک‌کننده و چگونه می‌توان میان عینیت حقیقت زیبایی و تفاوت افراد در ادراک آن جمع کرد. این مسئله زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که زیبایی محسوس، عقلی و الهی در یک سطح قرار ندارند و دریافت مراتب برتر جمال، افزون بر توانایی عقل، به تهذیب نفس و رفع حجاب‌های نفسانی نیاز دارد. اهمیت این پژوهش از آن روست که زیبایی در حکمت متعالیه صرفاً صفتی ظاهری یا موضوعی مربوط به هنر نیست، بلکه با مبانی اصلی این نظام فلسفی، از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت اشتدادی نفس و مساوقت وجود با کمال، ارتباط دارد. تبیین این ارتباط می‌تواند مرز میان حقیقت زیبایی، معیار تشخیص آن و آثار حاصل از ادراک آن را روشن سازد. تناسب، نظم و هماهنگی بیشتر نشانه‌های زیبایی محسوس‌اند؛ درحالی‌که لذت، سرور، شوق و شگفتی از آثار ادراک زیبایی محسوب می‌شوند. در این میان، کمال وجودی را می‌توان معیار بنیادی زیبایی دانست. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین است:

۱ـ حقیقت و معیار زیبایی در حکمت متعالیه بر چه مبانی فلسفی و وجودشناختی استوار است و خاستگاه مراتب زیبایی در نظام حکمت متعالیه چیست؟

پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام می‌شود. این نوشتار با هدف بازکاوی حقیقت زیبایی و جمال در پرتو حکمت متعالیه، به تحلیل مؤلفه‌های مختلف می‌پردازد. در ادامه، موضوعاتی همچون واژه‌شناسی و تعریف زیبایی، معیار زیبایی، خاستگاه زیبایی، زیبایی واجب‌التعالی، زیبایی ماسوی‌الله، اقسام زیبایی، نسبیت یا اطلاق زیبایی، ادراک زیبایی، زیبایی در پیوند با عشق و لذت، و در نهایت رابطه زیبایی و هنر بررسی خواهد شد. هدف نهایی این پژوهش، تبیین علت غایی زیبایی از طریق مبانی حکمت متعالیه و مشخص کردن معیار و مقیاس دقیق زیبایی برای مخاطب است.

پیشینه پژوهش

ریشه‌های نظری بحث زیبایی و تأمل فلسفی درباره ماهیت امر زیبا را می‌توان در فلسفه یونان باستان جست‌وجو کرد. افلاطون از نخستین فیلسوفانی است که پرسش از چیستی زیبایی را به‌صورت منسجم مطرح کرد (5). وی در رساله «هیپیاس بزرگ» میان «اشیای زیبا» و «حقیقت زیبایی» تمایز می‌گذارد و می‌کوشد حقیقتی را شناسایی کند که اشیا به‌واسطه آن زیبا خوانده می‌شوند. هرچند این گفت‌وگو به تعریفی جامع و نهایی از زیبایی نمی‌انجامد، دشواری تعریف ماهوی آن را آشکار می‌سازد و زمینه را برای تفسیر زیبایی به‌مثابه حقیقتی فراتر از مصادیق محسوس فراهم می‌کند (1). در ادامه این سنت، فلوطین زیبایی را در چارچوب نظامی نوافلاطونی و بر اساس مراتب هستی، وحدت، صورت و حرکت نفس به سوی مبدأ تفسیر کرد. اثرگذاری اندیشه یونانی، به‌ویژه آموزه‌های افلاطونی و نوافلاطونی، بر فلسفه اسلامی را نباید به معنای انتقال بدون تغییر مفاهیم دانست. فیلسوفان مسلمان، میراث یونانی را در پرتو مبانی توحیدی، الهیاتی و وجودشناختی بازخوانی کردند و زیبایی را با مفاهیمی چون وجود، خیر، کمال، تناسب، نظم، نور، عشق و ادراک پیوند دادند. در این سنت، زیبایی‌شناسی معمولاً به‌صورت دانشی مستقل مطرح نشد، بلکه مسائل آن در ضمن مباحث الهیات، نفس‌شناسی، اخلاق، موسیقی، شعر، عشق و مراتب هستی بررسی گردید. علی‌محمدی و طهوری نیز در مطالعه آرای متفکران اسلامی نتیجه گرفته‌اند که زیبایی در حکمت اسلامی صرفاً امری حسی و ظاهری نیست، بلکه جلوه‌ای از حقیقت، کمال و نظم هستی به شمار می‌رود و می‌تواند انسان را از ادراک محسوس به سوی معانی متعالی هدایت کند (6). در میان فیلسوفان مسلمان، فارابی از نخستین متفکرانی است که مبانی فلسفی لازم برای تبیین زیبایی را با مفهوم کمال، عقل، نظم و غایت پیوند می‌دهد. از نظر او، هر موجود هنگامی از حسن و زیبایی برخوردار است که کمال متناسب با حقیقت و مرتبه وجودی خود را تحقق بخشد. در این نگرش، عقل معیار تشخیص حسن و قبح و داور نهایی درباره تناسب و کمال امور است (2). اهمیت دیدگاه فارابی تنها به تعریف فلسفی زیبایی محدود نیست؛ زیرا نظم، تناسب و هماهنگی در اندیشه او در حوزه اخلاق، تربیت و جامعه نیز اثرگذارند. ازاین‌رو، زیبایی می‌تواند در سامان‌یافتگی حیات فرهنگی و اجتماعی و تحقق فضیلت در مدینه نقش داشته باشد. جایگاه فارابی در فلسفه اسلامی نیز چنان بنیادی است که بخش مهمی از سنت مشائی پس از او را می‌توان شرح و توسعه مبانی فکری وی دانست (7).

پس از فارابی، ابن‌سینا مباحث مرتبط با زیبایی را در چارچوب الهیات، نفس‌شناسی و نظریه عشق گسترش داد. مصادیق زیبایی در آثار او را می‌توان در جمال و بهاء واجب‌الوجود، تناسب صورت‌های محسوس، هماهنگی اصوات، امور موزون و کمالات عقلی مشاهده کرد. ابن‌سینا معتقد است نفس انسانی به‌طور طبیعی به امور متناسب، موزون و دل‌پذیر گرایش دارد و این گرایش، صرفاً واکنشی حسی نیست، بلکه با میل ذاتی موجود به خیر و کمال ارتباط دارد (3). زیبایی در این دستگاه فلسفی منشأ محبت، شوق و لذت است و موجود را به سوی کمال شایسته خویش حرکت می‌دهد. در کنار فلسفه مشائی، شیخ اشراق با قرار دادن نور در مرکز نظام فلسفی خود، امکان تبیین متفاوتی از زیبایی را فراهم ساخت. در حکمت اشراق، نور حقیقتی ظاهر بالذات و آشکارکننده غیر است و مراتب موجودات بر اساس شدت و ضعف نورانیت آن‌ها تبیین می‌شود. بر این اساس، می‌توان کمال و زیبایی هر موجود را متناسب با میزان ظهور، نورانیت و فاصله آن از ظلمت و نقص دانست. بنابراین، اگر فارابی و ابن‌سینا زیبایی را عمدتاً با کمال، خیر و تناسب توضیح می‌دهند، شیخ اشراق آن را در افق نور و ظهور تحلیل می‌کند. اهمیت این دیدگاه برای حکمت متعالیه در آن است که نظام تشکیکی نور، زمینه‌ای برای تبیین مراتب تشکیکی وجود و در نتیجه مراتب زیبایی در فلسفه ملاصدرا فراهم می‌آورد.

ملاصدرا با بهره‌گیری از دستاوردهای فلسفه مشاء و حکمت اشراق، مسئله زیبایی را در چارچوب اصول حکمت متعالیه بازسازی می‌کند. وی در آثار خود مصادیقی چون جمال واجب‌الوجود، زیبایی صورت‌های محسوس، تناسب اجزا، کمال نفس، زیبایی‌های عقلی و ابتهاج ناشی از مشاهده

امر جمیل را مطرح می‌سازد. این مصادیق بر اساس اصول اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت اشتدادی و مساوقت وجود با کمال تحلیل می‌شوند. از نظر ملاصدرا، زیبایی امری عرضی و صرفاً وابسته به سلیقه مشاهده‌گر نیست، بلکه حقیقتی وجودی است؛ زیرا هر کمال حقیقی به وجود بازمی‌گردد و زیبایی نیز از مراتب کمال است (8). بنابراین، هر موجود به میزان شدت وجود و کمال خویش از زیبایی برخوردار است و واجب‌الوجود، به دلیل برخورداری از کامل‌ترین مرتبه وجود، جمال مطلق محسوب می‌شود. در جمع‌بندی دیدگاه ملاصدرا می‌توان گفت زیبایی حقیقتی واحد و تشکیکی است که در موجودات، متناسب با مراتب وجودی آن‌ها، به شدت و ضعف ظهور می‌یابد.

در حوزه پژوهش‌های معاصر، اکبری در مقاله «ارتباط وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا» کوشیده است نشان دهد که نظریه زیبایی در حکمت متعالیه بر مبانی وجودشناختی آن استوار است و بدون توجه به اصالت و تشکیک وجود نمی‌توان حقیقت زیبایی را در اندیشه ملاصدرا تبیین کرد (9). پرویزی نیز در پایان‌نامه «زیبایی در حکمت متعالیه» به امکان سامان‌دادن نظامی منسجم از زیبایی‌شناسی بر اساس ظرفیت‌های فلسفه ملاصدرا پرداخته و بر تمایز این نظام با زیبایی‌شناسی رایج در دیگر مکاتب تأکید کرده است (10). گنجور و امامی‌جمعه در پژوهش «زیبایی‌شناسی فلسفی و تحلیل نظریه اصالت زیبایی در حکمت مطهر»، تعریف زیبایی، نسبت معرفتی زیبایی و عشق، جایگاه عقل در تشخیص امر زیبا و نقش زیبایی در ایجاد محبت و التذاذ را بررسی کرده‌اند. نتیجه این پژوهش بر آن است که زیبایی علاوه بر برخورداری از وجه فلسفی و عقلانی، منشأ محبت، عشق و لذت نیز محسوب می‌شود (11). متقی، بختیار نصرآبادی، نجفی و امامی‌جمعه نیز با تمرکز بر مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، کارکردهای آن را در تربیت زیبایی‌شناختی و حوزه یادگیری فرهنگ و هنر استخراج کرده‌اند (12). این مطالعه نشان‌دهنده ظرفیت کاربردی مبانی حکمت متعالیه در انتقال بحث زیبایی از حوزه نظری به قلمرو تعلیم و تربیت است. در پژوهش‌های متأخرتر، رحمتی به بررسی نظام فلسفی و زیبایی‌شناسی فلوطین پرداخته و جایگاه اندیشه نوافلاطونی را در تاریخ فلسفه زیبایی نشان داده است (13). همچنین، علی‌محمدی و طهوری با مطالعه آرای متفکران فلسفه اسلامی، زیبایی را در مکاتب مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه بررسی کرده و بر ابعاد معرفتی، معنوی و وجودشناختی آن تأکید کرده‌اند (6). پژوهش اخیر با وجود ارائه تصویری کلی از زیبایی در فلسفه اسلامی، بیشتر ماهیتی مروری دارد و به تحلیل تفصیلی تفاوت معیارهای زیبایی در آرای فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا نمی‌پردازد.

مبانی نظری پژوهش

واژه‌شناسی و تبیین مفهومی زیبایی

در ساحت لغت، واژه «زیبا» از ریشه «زیبیدن» مشتق شده است که بر معانی‌ای نظیر شایستگی، نیکویی، جمیل و خوش‌نمایی دلالت دارد. زیبایی در معنای لغوی، به کیفیت و حالتی اطلاق می‌شود که از نظم، هماهنگی، عظمت و پاکی در یک شیء نشأت گرفته و توانایی برانگیختن تحسین در عقل، تخیل و تمایلات عالی انسانی را دارا باشد (14). فرهنگ لغت دهخدا نیز بر این باور است که «زیبا» هم صفت فاعلی و هم صفت مشبه است که از واژه «زیب» به معنای زینت، حسن، ملاحت و لطافت گرفته شده و در تقابل با مفاهیمی نظیر زشتی و بدگلی قرار می‌گیرد (15). از منظر شهودی و فلسفی، برخی صاحب‌نظران بر این باورند که زیبایی از نوع اموری است که تعریف ماهوی آن دشوار است. شهید مرتضی مطهری در این باره، زیبایی را به «فصاحت» تشبیه می‌کند؛ یعنی امری است که انسان وجود و اثر آن را به‌وضوح درک می‌کند، اما توصیف و تبیین لفظی آن، همواره از دسترس خارج است (16). بر این اساس، شناخت زیبایی بیش از آنکه از طریق تعریف، بلکه از طریق مشاهده «آثار» آن میسر است؛ آثاری که ایجاد نوعی «جاذبه» و کشش است که انسان را با شور و اشتیاق به سوی آن می‌کشاند (16). در سنت فلسفه اسلامی، زیبایی فراتر از یک کیفیت حسی، به‌مثابه یک نیروی وجودی تلقی می‌شود که دارای «کشش» و «جاذبه» است و مستعد ایجاد حرکت و جنبش در موجودات می‌باشد.

این حرکت، تنها یک جنبش مکانیکی نیست، بلکه از نوع «حرکت جوهری» است که بر بنیاد تمامی کاروان هستی و طبیعت استوار است. در واقع، این جنبش و تحرک همیشگی در عالم، از ریشه «عشق» و میل به کمال سرچشمه می‌گیرد. ابن‌سینا در رساله «العشق»، بر این باور است که نیروی عشق در تمامی حقایق و هویت‌های موجود جاری است و می‌فرماید: «قوّةُ العشقِ فی کلِّ واحدٍ من الهویات» (3). از دیدگاه وی، عشق حقیقی با تجلی زیبایی و جمال در ذات معشوق، موجب ایجاد سرور و نشاط در نفس می‌شود. از آنجا که ذات حق، زیبایی محض و کمال مطلق است، عشق و جمال در تمامی مراتب وجود با او پیوند دارد (17).

ملاصدرا این مباحث را با عمق هستی‌شناختی بیشتری تبیین کرده و زیبایی را در پیوند با «اصالت وجود» و «تشکیک» بازمی‌شناسد. وی معتقد است که حضور «ذات جمیل» (شخص جمیل) موجب حصول صورتی از جمال در شاهد (ناظر) می‌گردد که این صورت، عامل اصلی ابتهاج و ایجاد حالت عاشقانه در اوست (4). در نظام فکری صدرا، «عشق»، «شوق» و «زیبایی» از یک حقیقت واحد و از سنخ وجود هستند. زیبایی در تمامی مراتب (از شدید تا ضعیف) به تشکیک وجود وابسته است؛ بدین معنا که همان‌گونه که وجود در تمامی مراتب (از مادی تا مجرد) سریان دارد، عشق و زیبایی نیز در جمیع ذرات عالم جاری است. از نظر او، حق که «کل‌الوجود» است، همان «کل‌العشق» و «کل‌الحسن» است (4). بنابراین، با توجه به مرجعیت عقل در شناخت زیبایی، این شناخت نه از طریق تعاریف انتزاعی، بلکه از طریق تحلیل آثار و نتایج زیبایی، یعنی همان جاذبه، عشق و حرکت طلب‌گرایانه به سوی صاحب جمال، میسر می‌گردد.

زیبایی در اندیشه فارابی و شیخ اشراق

فارابی زیبایی را در پیوند با کمال، نظم، تناسب و غایت هر موجود بررسی می‌کند، درحالی‌که شیخ اشراق آن را بر اساس مراتب نور، ظهور و فاصله موجود از ظلمت و نقص توضیح می‌دهد. در اندیشه فارابی، زیبایی هر موجود به میزان تحقق کمال متناسب با حقیقت و غایت آن وابسته است. یک موجود زمانی زیباست که اجزا، صفات و قوای آن در نظمی هماهنگ قرار گیرند و بتوانند کارکرد طبیعی و کمال مطلوب آن را محقق سازند. بنابراین، تناسب و هماهنگی صرفاً ویژگی‌هایی ظاهری نیستند، بلکه نشانه‌هایی از کمال درونی موجود محسوب می‌شوند. فارابی عقل را معیار تشخیص حسن و قبح می‌داند؛ ازاین‌رو، داوری درباره زیبایی نباید صرفاً بر احساس، عادت یا پسند فردی استوار باشد، بلکه عقل باید میزان هماهنگی شیء با کمال و غایت آن را تشخیص دهد (2). اهمیت دیدگاه فارابی در آن است که زیبایی را به حوزه محسوسات محدود نمی‌کند، بلکه آن را به اخلاق، تربیت و ساختار اجتماعی نیز گسترش می‌دهد. از منظر او، همان‌گونه که هماهنگی اجزای یک شیء موجب زیبایی آن می‌شود، هماهنگی قوای نفس و تناسب میان اجزای جامعه نیز منشأ فضیلت و نظم است. هنر، موسیقی و صورت‌های زیبا می‌توانند در تعدیل عواطف، پرورش اخلاق و هدایت انسان به سوی سعادت نقش داشته باشند. بدین‌ترتیب، زیبایی در فلسفه فارابی افزون بر جنبه معرفتی، دارای آثار فرهنگی و اجتماعی است و می‌تواند در شکل‌گیری جامعه‌ای منظم و فضیلت‌محور مؤثر باشد (7).

شیخ اشراق، برخلاف رویکرد عمدتاً کمال‌محور فارابی، زیبایی را در افق فلسفه نور تبیین می‌کند. در حکمت اشراق، نور حقیقتی است که ذاتاً آشکار بوده و موجب ظهور دیگر موجودات می‌شود. مراتب هستی نیز بر اساس شدت و ضعف نورانیت شکل می‌گیرند؛ هرچه موجودی از نور بیشتری برخوردار و از ظلمت، نقص و وابستگی مادی دورتر باشد، کامل‌تر و در نتیجه زیباتر است. ازاین‌رو، زیبایی را می‌توان جلوه‌ای از ظهور نور در مراتب گوناگون هستی دانست. در اندیشه سهروردی، زیبایی محسوس نیز استقلال کامل ندارد، بلکه انعکاسی محدود از زیبایی و نورانیت عوالم برتر است. صورت‌های هماهنگ، رنگ‌ها، اصوات و جلوه‌های طبیعی، از آن جهت زیبا هستند که مرتبه‌ای از نظم و ظهور نور را آشکار می‌سازند. بااین‌حال، ادراک زیبایی‌های برتر تنها از طریق حواس ظاهری حاصل نمی‌شود، بلکه به اشراق، شهود و صفای نفس نیاز دارد. هرچه نفس از تعلقات مادی و حجاب‌های ظلمانی فاصله گیرد، آمادگی بیشتری برای مشاهده زیبایی‌های عقلی و انوار مجرد پیدا می‌کند.

مفهوم زیبایی در فلسفه غرب و اسلامی

از مجموع دیدگاه‌های مطرح‌شده می‌توان دریافت که فیلسوفان غربی و اسلامی، با وجود تفاوت در مبانی فلسفی، زیبایی را صرفاً به پسند حسی و سلیقه فردی محدود نکرده‌اند. افلاطون با تمایز میان مصادیق زیبا و حقیقت زیبایی، در پی شناخت اصلی کلی بود که اشیا به‌واسطه آن زیبا نامیده می‌شوند (18). از نظر او، زیبایی‌های محسوس مراتب نازلی از زیبایی حقیقی‌اند و می‌توانند نفس را به سوی ادراک زیبایی معقول هدایت کنند؛ هرچند تعریف ماهوی زیبایی در رساله «هیپیاس بزرگ» همچنان دشوار باقی می‌ماند (19). این رویکرد در انتقال به فلسفه اسلامی، در پرتو مبانی توحیدی و وجودشناختی بازخوانی شد. فارابی زیبایی را با کمال، نظم، اعتدال و تحقق غایت هر موجود پیوند داد و عقل را معیار تشخیص حسن و قبح دانست. در اندیشه او، زیبایی افزون بر جنبه فردی، دارای آثار اخلاقی، تربیتی و اجتماعی است و می‌تواند در شکل‌گیری جامعه‌ای هماهنگ و فضیلت‌محور نقش داشته باشد (20). ابن‌سینا نیز زیبایی را در تحقق کمال متناسب هر موجود و میل نفس به امور موزون، متناسب و خیر تبیین کرد و میان زیبایی، عشق و لذت ارتباط برقرار ساخت (3). شیخ اشراق، زیبایی را با نور، ظهور و شدت نورانیت مرتبط دانست و ملاصدرا این مبانی را در چارچوب اصالت و تشکیک وجود بازسازی کرد؛ به‌گونه‌ای که زیبایی در حکمت متعالیه، حقیقتی وجودی و دارای مراتب شدت و ضعف است (4, 21). بنابراین، وجه اشتراک افلاطون و فیلسوفان اسلامی، پیوند زیبایی با حقیقت، کمال و فرارفتن از ادراک صرفاً حسی است. بااین‌حال، فیلسوفان اسلامی اندیشه یونانی را عیناً تکرار نکردند، بلکه آن را در نظام توحیدی خود بازسازی کردند. بدین‌ترتیب، حقیقت مثالی زیبایی در فلسفه افلاطون، در اندیشه فارابی و ابن‌سینا با کمال و خیر، در حکمت اشراق با نور و ظهور و در حکمت متعالیه با وجود و مراتب تشکیکی آن پیوند یافت (22).

هستی‌شناسی عشق: عشق، جریان سازنده وجود

عشق، مفهومی است که در تعریف آن، هرگونه تلاش برای تقلیل به مفاهیم حسی یا عقلی، ناکام می‌ماند. عشق، نه صرفاً محسوس است و نه صرفاً معقول؛ بلکه در هر دو قلمرو اثرگذار است و هم‌زمان، از توان تعریف عاشق و غیرعاشق فراتر می‌رود (23). اما فراتر از بحث‌های روان‌شناختی، عشق در فلسفه دارای یک «ماهیت هستی‌شناختی» است. ملاصدرا معتقد است که عشق، امری جاری و ساری در تمام مراتب وجود است (4). از نظر او، خداوند «فاعل به عشق» است؛ یعنی این عشق است که هستی را به حرکت و تکامل وامی‌دارد. خداوند به سوی کمال و زیبایی خویش عاشق است و این عشق الهی، به موجودات نیز افاضه می‌شود. از آنجا که خداوند «خیر مطلق» است، هر موجودی به‌طور طبیعی دارای یک «گرایش ذاتی» به سمت خیر و کمال است؛ و این میل و کشش، همان رگه عشق در عالم امکان است. در این نظام، صفات کمالی مانند زیبایی، حسن و خیر، به «وجود» بازمی‌گردند، اما صفات نقیض آن‌ها (زشتی، قبح و شر) از سنخ «عدم» هستند و ریشه‌ای در هستی ندارند. بنابراین، عشق در تمام مراتب وجود (از رابطه میان حق و دانش تا رابطه میان هر موجود و مافوق خود) جاری است. این کشش وجودی، حتی در نخستین و پایین‌ترین مراتب هستی، یعنی در مرتبه «هیولا» (ماده نخستین)، به‌صورت یک نیاز و میل بنیادین به سمت کمال و از میان تاریکی عدم، مشهود است. ازاین‌رو، عشق در همه موجودات عالم ساری و جاری است، هم در موجودات ممکن و هم در وجود واجب (24). در نهایت، باید پرسید غایت حرکت انسان در مسیر زیبایی چیست؟ پاسخ در قلمرو آخرت نهفته است. کمال نهایی انسان — اعم از انسان سعید و شقی — در عالم آخرت محقق می‌شود، اما کیفیت این کمال متفاوت است. برای برخی، کمال در لذت‌های مادی و بهشتی تجلی می‌یابد، اما برای اهل معرفت، کمال برتر، همان «لقاءالله» (رویارویی با حق) و شهود عقول است (25). این تفاوت در کیفیت لذت، از تفاوت در «قابلیت ادراک» ناشی می‌شود. همان‌گونه که غزالی اشاره می‌کند، برخی از انسان‌ها به دلیل «ضیق وجودی» (محدودیت ظرفیت روحی)، تنها قادر به درک لذت‌های فروتر هستند؛ حالتی که همچون کسی

است که از لذت پادشاهی چشم‌پوشی کرده و تنها به بازی با گنجشک‌ها بسنده می‌کند، چرا که قدرت درک و تجربه کردن عظمت پادشاهی را ندارد (26). بنابراین، زیبایی در آخرت، فراتر از لذت‌های حسی، همان تجربه وحدت و شهود جمال مطلق است.

زیبایی و هنر: بازنمایی نمادین تجلی الهی

اگر زیبایی، تجلی وجود است، پس «هنر» چیست؟ هنر مجموعه‌ای از فرایندها و آثار خلاقانه انسان است که با هدف اثرگذاری بر عواطف، هوش و انتقال مفاهیم پدید می‌آیند. اما در منظومه حکمت اسلامی، هنر فراتر از یک مهارت فنی است؛ هنر، «عطیه الهی» و بازتابی از «خلاقیت پروردگار» است. از آنجا که خداوند «جمال مطلق» و منشأ تمامی زیبایی‌هاست، کل نظام هستی، یک اثر هنری واحد و باشکوه است. در این میان، انسان به‌عنوان «خلیفه خدا»، خود نیز یک «اثر هنری خاص» در عالم هستی محسوب می‌شود که صفات الهی در او به‌صورت بالقوه ودیعت نهاده شده است. بنابراین، هنر بشری، در واقع نوعی «الگوبرداری از هنر الهی» است. انسان با هنر خود، در واقع روح خویش را به نمایش می‌گذارد و از طریق نمادها، تلاش می‌کند تا به ساحت ملکوت نزدیک شود. این تلاش برای یافتن جمال مطلق و حقیقت درونی، همان مسیر «توحید» است که سرچشمه تمامی کمالات است. همان‌گونه که بورکهارت بیان می‌کند، هماهنگی، توازن و کمال، همگی از «وحدت» سرچشمه می‌گیرند و وحدت، ریشه تمامی کمالات است (27).

تلازم زیبایی و عشق؛ از پدیدارشناسی تا متافیزیک

صاحب‌نظران نوین زیباشناسی، همسو با سنت‌های کلاسیک، معتقدند که زیبایی‌های مادی و حسی در این جهان، تنها سایه‌ای از شکوه روحانی و جاودانی هستند. در این راستا، اندیشمندانی نظیر مارسلا تأکید می‌کنند که جذابیت حسی، در گروی «زیورهای روحانی» است؛ به‌گونه‌ای که بدون فضایل اخلاقی و صفت‌هایی چون شرافت و پاکدامنی، حتی زیباترین کالبد جسمانی نیز نمی‌تواند شگفتی‌افزا و ستودنی باشد (28). از این منظر، زیباشناسی فراتر از یک دانش حسی، با «علم الجمال» پیوند خورده است که به بررسی انفعالات، کشش‌ها و احساسات درونی انسان در مواجهه با جمال می‌پردازد (15). در اندیشه افلاطون، این تلازم میان زیبایی و عشق، از مرتبه‌ای متافیزیکی و معرفت‌شناسانه برخاسته است. بر اساس نظریه «یادآوری»، روح انسان در ساحت مجردات، حقیقت زیبایی و خیر مطلق را بدون هیچ پرده و حجابی مشاهده کرده است. پس از ورود به کالبد جسمانی، روح در مواجهه با زیبایی‌های مادی، دچار «غم هجران» می‌شود؛ چرا که این زیبایی‌های پدیدارگشته، تنها یادآور همان کمال مطلق از دست رفته هستند. ازاین‌رو، شوق عشق، در حقیقت، شوق پرواز به سوی آن حقیقت ازلی است. این دیدگاه با این حقیقت الهی همسو است که هر آنچه از ذات حق (که کمال محض است) صادر شود، از کمال بهره‌مند است؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «در خلق رحمان هیچ تفاوتی نمی‌بینی، پس بازگرد چشم خود را (و ببین) آیا شکاف و ناهمواری می‌بینی؟» (29). در این میان، باید میان دو نوع عشق تمایز قائل شد: «عشق جسمانی» که از زیبایی‌های صوری و مجازی نشأت گرفته و عامل بقای نوع و خروج جسم از عقیمی است، و «عشق حقیقی» که در آن، روح و عقل با ادراک نور جمال، به زیبایی مطلق دست می‌یابند و در مقام مشاهده، میان «عالم» و «معلوم» اتحاد برقرار می‌سازند (30).

معیار و ملاک زیبایی

تعیین معیار زیبایی از مسائل اساسی فلسفه زیبایی‌شناسی است؛ زیرا بدون ارائه ملاکی مشخص، نمی‌توان توضیح داد که یک شیء به چه اعتبار زیبا دانسته می‌شود و داوری درباره زیبایی تا چه اندازه به ویژگی‌های عینی شیء یا کیفیت ادراک فاعل شناسا وابسته است. در اندیشه فیلسوفان اسلامی، معیارهای متعددی برای تشخیص زیبایی مطرح شده است که می‌توان آن‌ها را در دو رویکرد اصلی دسته‌بندی کرد: نخست، رویکردی که زیبایی

را بر اساس کمال، تناسب و هماهنگی موجود تبیین می‌کند؛ و دوم، رویکردی که آثار و غایات زیبایی، مانند لذت، سرور، شوق و شگفتی، را مورد توجه قرار می‌دهد.

۱. زیبایی بر اساس عقل، تناسب و کمال

فارابی در بحث از تشخیص زیبایی، بر نقش قوه عقل تأکید می‌کند. از نظر او، عقل به‌عنوان مظهر و نماینده عنایت الهی، داور نهایی در تشخیص حسن و قبح و تمایز امور زیبا از امور نازیباست (2). بنابراین، داوری درباره زیبایی نباید صرفاً بر احساسات زودگذر و تمایلات فردی استوار باشد، بلکه باید از طریق عقل و بر اساس نظم، اعتدال و کمال موجود انجام گیرد. در این رویکرد، زیبایی عبارت است از هماهنگی یک موجود با حقیقت و غایت نوعی آن. به بیان دیگر، یک شیء هنگامی زیباست که ویژگی‌ها، اجزا و قوای آن متناسب با طبیعتش تحقق یافته و آن را به کمال مطلوب خود نزدیک ساخته باشند. بر همین اساس، زیبایی را می‌توان «موافقت شیء با آنچه از طبیعت نوع او انتظار می‌رود» تعریف کرد (29). در نتیجه، هرچه یک موجود به کمال متناسب با ماهیت و مرتبه خود نزدیک‌تر باشد و نظم، تناسب و هماهنگی بیشتری در ساختار آن مشاهده شود، زیباتر خواهد بود. در این دیدگاه، تناسب و هماهنگی نشانه‌های تحقق کمال‌اند، نه اینکه به‌تنهایی تمام حقیقت زیبایی را تشکیل دهند. ازاین‌رو، یک موجود ممکن است از تناسب ظاهری برخوردار باشد، اما اگر غایت و کمال متناسب با حقیقت خود را محقق نکرده باشد، نمی‌توان آن را در معنای کامل، زیبا دانست. بنابراین، معیار اصلی زیبایی در این رویکرد، کمال است و تناسب، نظم و اعتدال، نمودهای محسوس یا ساختاری آن به شمار می‌روند.

۲. زیبایی بر اساس لذت، سرور و شگفتی

در رویکرد دوم، زیبایی از طریق آثار و حالات حاصل از ادراک آن شناخته می‌شود. بر این اساس، یک امر زیبا موجب پیدایش لذت، شادی، سرور، شوق یا نوعی شگفتی در نفس ادراک‌کننده می‌شود. برخلاف رویکرد نخست که بیشتر بر خصوصیات و کمالات موجود زیبا تأکید دارد، این رویکرد به چگونگی تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا و غایتی که از ادراک آن حاصل می‌شود، توجه می‌کند. در این نگرش، چون وجود برای هر موجود مطلوب است و هر موجودی به‌طور طبیعی به سوی حفظ و تکمیل وجود خود گرایش دارد، وجود با خیر، کمال و زیبایی پیوند می‌یابد. بنابراین، هرچه یک موجود از مرتبه وجودی کامل‌تر و شدیدتری برخوردار باشد، کمال و زیبایی آن نیز بیشتر خواهد بود و عالم در کلیت خود، جلوه‌ای از حسن و زیبایی آفرینش الهی محسوب می‌شود. میل نفس به شیء زیبا نیز می‌تواند با مصلحت و منفعتی مرتبط باشد که آن شیء برای نفس یا نظام زندگی فراهم می‌آورد. در این معنا، زیبایی تنها کارکردی فردی و حسی ندارد، بلکه ممکن است دارای کارکردی طبیعی و اجتماعی باشد. برای نمونه، زیبایی کودک با ایجاد محبت در قلب مادر و برانگیختن میل به مراقبت و پرورش، در بقای نوع انسانی و استحکام ساختار خانواده مؤثر است. بر این اساس، زیبایی می‌تواند به تحقق غایات طبیعی، اخلاقی و اجتماعی یاری رساند. جلوه‌های مختلف زیبایی و زینت در آیات قرآن کریم نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ از زینت ستارگان در آسمان‌ها گرفته تا زیبایی چهارپایان و مناظر طبیعی. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که زیبایی در عالم محسوس، علاوه بر برخورداری از نظم و هماهنگی، موجب لذت، آرامش، توجه و تحسین انسان می‌شود. راغب اصفهانی نیز حسن و زیبایی را غالباً با لذت و سرور همراه می‌داند. از دیدگاه او، لذت حاصل از زیبایی ممکن است عقلی باشد یا از ادراک حسی و شهوانی ناشی شود (26). بنابراین، همه انواع زیبایی در یک مرتبه قرار ندارند؛ برخی زیبایی‌ها حواس ظاهری را متأثر می‌کنند، درحالی‌که برخی دیگر عقل، قلب و قوای باطنی انسان را به وجد می‌آورند. ملاصدرا این بحث را از سطح تأثیر روان‌شناختی فراتر برده و در چارچوبی وجودشناختی تبیین می‌کند. از نظر او، زیبایی حقیقی به اندازه‌ای از شدت و کمال برخوردار است که پس از کنار رفتن حجاب‌های نورانی و ظلمانی، عقل و قلب را دچار حیرت، ابتهاج

و مدهوشی می‌سازد (4). در این دیدگاه، لذت و شگفتی صرفاً واکنش‌هایی ذهنی و شخصی نیستند، بلکه نتیجه مواجهه نفس با مرتبه‌ای از کمال و شدت وجودی‌اند. هرچه حقیقت زیبا از کمال وجودی بیشتری برخوردار باشد، لذت، شوق و ابتهاج ناشی از ادراک آن نیز شدیدتر خواهد بود.

مقایسه دیدگاه فیلسوفان درباره معیار زیبایی

با مقایسه دیدگاه‌های یادشده، می‌توان تفاوت آن‌ها را در نقطه تمرکز هر فیلسوف مشاهده کرد. فارابی بیش از همه بر نقش عقل در داوری درباره زیبایی تأکید می‌کند و عقل را معیار تشخیص نظم، کمال و حسن امور می‌داند. در این دیدگاه، تشخیص زیبایی به داوری عقلانی وابسته است و نمی‌توان آن را صرفاً بر احساس و پسند فردی مبتنی ساخت. علامه طباطبایی معیار زیبایی را در هماهنگی موجود با طبیعت، استعداد و کمال نوعی آن جست‌وجو می‌کند. بنابراین، تأکید اصلی وی بر تناسب میان وضعیت بالفعل موجود و غایتی است که از حقیقت نوعی آن انتظار می‌رود. در این دیدگاه، زیبایی صفتی است که در مرتبه نخست به خود موجود و میزان تحقق کمال آن مربوط می‌شود. ملاصدرا میان این دیدگاه‌ها نوعی پیوند ایجاد می‌کند. وی از یک سو، مانند فیلسوفان کمال‌گرا، زیبایی را با وجود و کمال مرتبط می‌داند و از سوی دیگر، لذت، ابتهاج، عشق و شگفتی حاصل از ادراک زیبایی را نیز توضیح می‌دهد. بااین‌حال، تفاوت اساسی او در این است که معیار نهایی زیبایی را نه صرف تناسب ظاهری و نه صرف لذت ادراک‌کننده، بلکه شدت و کمال مرتبه وجودی موجود می‌داند. ازاین‌رو، تناسب، هماهنگی، لذت و شگفتی، همگی آثار و نشانه‌های زیبایی‌اند، اما حقیقت و معیار بنیادی زیبایی، کمال وجودی است. برآیند دیدگاه‌های مطرح‌شده نشان می‌دهد که معیار زیبایی را نمی‌توان تنها به یک عامل، مانند تناسب ظاهری یا لذت شخصی، محدود کرد. تناسب، نظم و هماهنگی، معیارهای مهمی برای تشخیص زیبایی محسوس‌اند، اما این ویژگی‌ها هنگامی واجد ارزش حقیقی‌اند که با کمال و غایت وجودی شیء هماهنگ باشند. همچنین، لذت، سرور و شگفتی از مهم‌ترین آثار ادراک زیبایی به شمار می‌روند، اما به‌تنهایی نمی‌توانند معیار نهایی زیبایی باشند؛ زیرا نوع و شدت لذت افراد ممکن است بر اساس حالات نفسانی، عادت‌ها و مراتب ادراک آنان متفاوت باشد. در حکمت متعالیه، معیار نهایی زیبایی، میزان برخورداری موجود از وجود و کمال است. هرچه مرتبه وجودی یک موجود شدیدتر، کامل‌تر و از نقص و عدم دورتر باشد، آن موجود زیباتر است. بر این اساس، تناسب و هماهنگی، صورت ظهور کمال در موجودات محسوس است و لذت، عشق و شگفتی، آثاری هستند که از ادراک این کمال در نفس پدید می‌آیند. بنابراین، میان معیارهای مطرح‌شده تعارضی اساسی وجود ندارد، بلکه هر یک به مرتبه‌ای از حقیقت زیبایی اشاره می‌کنند: عقل، زیبایی را تشخیص می‌دهد؛ تناسب و نظم، آن را در صورت اشیا آشکار می‌کنند؛ لذت و سرور، آثار ادراک آن در نفس‌اند؛ و کمال وجودی، بنیاد و معیار نهایی همه مراتب زیبایی است.

نسبت میان «مدرک زیبایی» و «موضوع زیبایی»

در تبیین معیار زیبایی، باید میان «موضوع زیبایی» (شیء) و «مدرک زیبایی» (نفس ادراک‌کننده) تمایز قائل شد. اگرچه زیبایی در ذات شیء است، اما «نفس مدرک» (فرد مشاهده‌گر) نیز شرط دریافت آن است. به عبارت دیگر، زیبایی نمی‌تواند صرفاً به ویژگی‌های نفس وابسته باشد، زیرا زیبایی‌های مجردات از دسترس همگان پنهان است. دریافت زیبایی الهی مستلزم کنار رفتن پرده‌های نفس و کشف‌المحجوب است؛ درحالی‌که برخی به دلیل امراض نفسانی، حتی زیبایی‌های عالم را به سخره گرفته و از لذت مشاهده آن‌ها باز می‌مانند (31). مقصود از «کشف‌المحجوب» در این بحث، رفع حجاب‌هایی است که مانع ادراک مراتب برتر زیبایی می‌شوند. این حجاب‌ها شامل وابستگی افراطی به محسوسات، اوهام، عادت‌های نادرست و رذایل اخلاقی مانند حسد، خودخواهی و شهوت‌اند. چنین موانعی بصیرت باطنی را تضعیف می‌کنند و سبب می‌شوند فرد حتی زیبایی‌های آشکار جهان را انکار یا تحقیر کند. در مقابل، تهذیب نفس، تقویت عقل و کاهش تعلقات مادی، قابلیت انسان را برای ادراک زیبایی‌های عقلی و الهی افزایش می‌دهد. ازاین‌رو، رفع حجاب حقیقت زیبایی را ایجاد نمی‌کند، بلکه مانع ادراک آن را از میان برمی‌دارد. تفاوت انسان‌ها در دریافت

جمال نیز به معنای نسبی‌بودن زیبایی نیست، بلکه نشان‌دهنده تفاوت مراتب آمادگی نفوس است. بدین‌ترتیب، زیبایی دارای منشأ عینی است، اما ادراک کامل آن به صفا و کمال نفس نیاز دارد (31). پس، اگرچه اتکای محض به نفس مدرک در تعیین معیار واقعی غلط است، اما سلامت و آمادگی نفس، از شروط بنیادین برای دریافت زیبایی محسوب می‌شود. ملاصدرا میان معیارهای زیبایی محسوس و غیرمحسوس تمایز می‌گذارد. او معیارهای «تناسب»، «تناسق» و «انتظام» را مختص به زیبایی‌های محسوس می‌داند (32). اما معیار «کمال»، هم برای زیبایی‌های محسوس و هم برای غیرمحسوس صادق است. برای مثال، کمال قوه باصره در مشاهده رنگ‌ها و شکل‌ها، و کمال قوه سامعه در شنیدن اصوات دلنشین تجلی می‌یابد. در مرتبه اعلا، کمال «نفس ناطقه» در آن است که با ادراک جهان معقول، به مشاهده جمال واجب‌التعالی نائل شده و در مقام مشاهده، با آن کمال مطلق، اتحاد یابد (33). در این مقام، نفس خود نیز به‌واسطه این اتصال، به جمیلی و زیبایی متصل می‌گردد.

نتیجه‌گیری هستی‌شناختی: زیبایی، عین وجود

از مباحث پیشین برآمده است که همه موجودات (اعم از روحانی و جسمانی) ماهیتی «کمال‌گرا» دارند. از آنجا که موجودات، «ممکن‌الوجود» هستند و هیچ صفت ثبوتی ندارند، هر کمال و زیبایی که در آن‌ها یافت می‌شود، از لطف و عنایت واجب‌التعالی است. بنابراین، زیبایی به نحو حقیقی و اصیل، تنها در ذات باری‌تعالی تجلی دارد، زیرا اوصاف او، عین ذات اوست (4). در عالم ممکنات، زیبایی تنها جلوه‌ای از زیبایی مطلق است. بر پایه آموزه‌های حکمت متعالیه، هر شیء در حقیقت، شأنی از شئون باری‌تعالی است (4). ازاین‌رو، زیبایی نه‌تنها با حقیقت وجود «قرین»، بلکه با آن «مساوق» (هم‌توأم و هم‌سو) است؛ به‌گونه‌ای که زیبایی، عین وجود و زشتی، عین عدم و نیستی است. با این پیش‌فرض، اگر بخواهیم میان دو موجود از حیث زیبایی مقایسه کنیم، باید بپرسیم: کدام‌یک به کمال مطلوب خود نزدیک‌تر است؟ بر این اساس، معیار برتری در زیبایی، همان میزان تحقق کمال و شدت وجود است؛ یعنی هر موجودی که دارای کمال بیشتر و وجود شدیدتر باشد، از حیث زیبایی نیز در مرتبه‌ای والاتر قرار می‌گیرد.

خاستگاه زیبایی در حکمت متعالیه

مقصود از خاستگاه زیبایی، منشأیی است که حقیقت جمال و کمال موجودات از آن سرچشمه می‌گیرد. ازاین‌رو، بحث خاستگاه با پرسش از معیار تشخیص زیبایی یا چگونگی ادراک آن تفاوت دارد. معیار زیبایی نشان می‌دهد یک موجود بر چه اساسی زیبا شمرده می‌شود، درحالی‌که خاستگاه زیبایی به این پرسش پاسخ می‌دهد که اصل زیبایی از کجا ناشی شده و چرا موجودات عالم از مراتب متفاوت جمال برخوردارند. در حکمت متعالیه، پاسخ این پرسش بر مبنای رابطه وجود، کمال و واجب‌الوجود تبیین می‌شود.

۱. واجب‌الوجود؛ مبدأ جمال و کمال

در نظام فلسفی ملاصدرا، همه کمالات حقیقی به وجود بازمی‌گردند و نقص‌ها از محدودیت، فقدان یا ضعف وجود ناشی می‌شوند. زیبایی نیز از آنجا که نوعی کمال و شایستگی وجودی است، نمی‌تواند حقیقتی جدا از وجود باشد. بنابراین، منشأ نهایی زیبایی باید حقیقتی باشد که از کامل‌ترین، شدیدترین و نامحدودترین مرتبه وجود برخوردار است. واجب‌الوجود، وجود محض و نامتناهی است و هیچ‌گونه نقص، امکان، ترکیب یا وابستگی در او راه ندارد (34). ازاین‌رو، تمام کمالات وجودی در ذات او به کامل‌ترین صورت تحقق دارند. علم، قدرت، حیات، خیر و جمال در واجب‌الوجود صفاتی افزوده بر ذات نیستند، بلکه عین حقیقت بسیط اویند. بر همین اساس، خداوند تنها موجودی است که زیبایی را به‌صورت اصیل، ذاتی و نامحدود داراست و می‌توان او را «جمال مطلق» و «واجب‌الجمال» دانست (4). ابن‌سینا نیز واجب‌الوجود را در نهایت جمال و بهاء می‌داند؛ زیرا هر موجود به اندازه کمال وجودی و دوری از نقص زیباست و واجب‌الوجود، به دلیل برخورداری از تمام کمالات، زیباترین حقیقت

ممکن است (17). تفاوت دیدگاه ملاصدرا با ابن‌سینا در این است که ملاصدرا این معنا را با اصالت و تشکیک وجود پیوند می‌دهد و زیبایی موجودات را بر اساس شدت و ضعف مرتبه وجودی آن‌ها توضیح می‌دهد.

۲. زیبایی موجودات؛ جمال بالغیر

زیبایی موجودات ممکن، برخلاف جمال واجب‌الوجود، ذاتی و مستقل نیست؛ زیرا موجود ممکن در اصل وجود و کمالات خود به علت وابسته است. هر کمال و زیبایی که در موجودات مشاهده می‌شود، از مبدأ هستی افاضه شده و متناسب با ظرفیت وجودی هر موجود در آن ظهور یافته است. ازاین‌رو، خداوند «جمیل بالذات» است، اما موجودات «جمیل بالغیر» هستند؛ یعنی زیبایی آن‌ها وابسته، محدود و معلول جمال مبدأ نخستین است. این وابستگی به معنای آن نیست که زیبایی موجودات امری غیرواقعی یا صرفاً اعتباری است. موجودات حقیقتاً زیبا هستند، اما زیبایی آن‌ها قائم به خود نیست. همان‌گونه که وجود معلول واقعی است، ولی استقلالی از علت ندارد، کمال و زیبایی آن نیز واقعی، اما وابسته به مبدأ وجود است. بنابراین، زیبایی عالم را باید ظهور محدود و متناسب جمال مطلق در مراتب گوناگون هستی دانست، نه حقیقتی مستقل و هم‌عرض با زیبایی الهی. ملاصدرا موجودات عالم را شئون و مراتب وجود می‌داند. بر این اساس، هر موجود به اندازه بهره‌مندی خود از وجود، از کمال، خیر و زیبایی نیز برخوردار است. موجودی که مرتبه وجودی کامل‌تری دارد، مظهر روشن‌تری از جمال حق است؛ درحالی‌که موجود ضعیف‌تر، آن جمال را به صورتی محدودتر آشکار می‌کند. به همین دلیل، زیبایی موجودات دارای درجات مختلف است و همه اشیا به یک اندازه زیبا نیستند (8).

۳. تجلی جمال در مراتب هستی

کثرت زیبایی‌های عالم با وحدت خاستگاه آن‌ها منافاتی ندارد. حقیقت زیبایی در مبدأ خود واحد است، اما در موجودات متناسب با استعداد و مرتبه وجودی آن‌ها به صورت‌های گوناگون ظهور می‌کند. زیبایی طبیعت، تناسب اندام، هماهنگی اصوات، فضایل اخلاقی، علم، عدالت و کمالات عقلی، همگی مصادیق متفاوتی از حقیقت کمال‌اند. تفاوت این زیبایی‌ها به تعدد مبدأ آن‌ها مربوط نیست، بلکه از تفاوت قابلیت‌ها و مراتب موجودات ناشی می‌شود. در موجودات مادی، زیبایی بیشتر در قالب تناسب، نظم، هماهنگی، رنگ، شکل و ترکیب اجزا ظاهر می‌شود. در موجودات مجرد و حقایق معنوی، زیبایی به صورت علم، حیات، عقل، فضیلت و کمال باطنی ظهور می‌یابد (34). هرچه موجودی از محدودیت‌های ماده و نقص دورتر باشد، کمال و زیبایی آن خالص‌تر است. بنابراین، زیبایی معقول و روحانی از زیبایی محسوس کامل‌تر است؛ زیرا وابستگی کمتری به ماده و محدودیت‌های آن دارد. اسماء و صفات الهی نیز منشأ ظهور انواع کمال در جهان‌اند. علم، قدرت، حیات، رحمت و حکمت موجودات، به اندازه ظرفیت آن‌ها، جلوه‌هایی از اسماء حسنای الهی محسوب می‌شوند. بااین‌حال، نباید تجلی جمال الهی را به معنای اتحاد یا همانندی مخلوقات با ذات خداوند دانست؛ موجودات فقط مظاهر محدود کمال الهی‌اند و هیچ‌یک از آن‌ها احاطه یا استقلالی نسبت به جمال مطلق ندارند.

۴. نسبت زشتی با خاستگاه زیبایی

اگر خداوند مبدأ تمام وجود و کمال است، این پرسش مطرح می‌شود که زشتی‌های عالم چگونه تبیین می‌شوند. در حکمت متعالیه، زشتی از سنخ وجود و کمال نیست، بلکه به فقدان، نقص، ناهماهنگی یا نرسیدن موجود به کمال شایسته خود بازمی‌گردد. به‌عبارت دیگر، آنچه حقیقتاً از مبدأ هستی صادر می‌شود، وجود و کمال است و زشتی از محدودیت مرتبه وجودی موجودات یا فقدان کمالی که انتظار می‌رود، ناشی می‌شود. برای مثال، بی‌نظمی در یک موجود از آن جهت زشت تلقی می‌شود که نظم و تناسب مطلوب در آن تحقق نیافته است. نادانی نیز به سبب فقدان علم و ظلم به دلیل فقدان عدالت زشت است. بنابراین، زشتی حقیقتی مستقل در برابر زیبایی نیست، بلکه از نبود یا ضعف کمال حکایت می‌کند. از همین رو، نمی‌توان زشتی را به ذات مبدأ هستی نسبت داد؛ زیرا ذات الهی از هرگونه عدم، فقدان و نقص منزه است (29).

۵. زیبایی عالم به‌مثابه نشانه جمال مطلق

از آنجا که زیبایی موجودات از جمال مبدأ نخستین سرچشمه می‌گیرد، مشاهده زیبایی‌های جهان می‌تواند راهی برای شناخت کمال و حکمت الهی باشد. هماهنگی طبیعت، نظم موجودات، زیبایی‌های حسی و کمالات اخلاقی و عقلی، همگی نشانه‌هایی از مبدأیی هستند که خود از تمام کمالات به نحو نامحدود برخوردار است. زیبایی جهان از این منظر، صرفاً موضوعی برای لذت حسی نیست، بلکه می‌تواند زمینه تأمل فلسفی و معرفت به مبدأ هستی را فراهم آورد (16). بااین‌حال، زیبایی عالم عین جمال نامتناهی الهی نیست. میان زیبایی واجب‌الوجود و زیبایی موجودات تفاوتی اساسی وجود دارد: جمال الهی ذاتی، مطلق، بسیط و نامحدود است، اما زیبایی ممکنات وابسته، مرکب، محدود و متناسب با ظرفیت وجودی آن‌هاست. موجودات به میزانی که از وجود و کمال برخوردارند، آینه جمال حق‌اند و هرچه مرتبه وجودی آن‌ها کامل‌تر باشد، این جمال را روشن‌تر منعکس می‌کنند. خاستگاه زیبایی در حکمت متعالیه، ذات کامل و نامتناهی واجب‌الوجود است. خداوند به سبب آنکه وجود محض و جامع همه کمالات است، جمال مطلق و جمیل بالذات به شمار می‌آید. موجودات عالم نیز زیبایی خود را به‌طور مستقل در اختیار ندارند، بلکه به اندازه مرتبه وجودی و استعدادشان از آن جمال بهره‌مند می‌شوند. بنابراین، کثرت زیبایی‌های جهان، ظهور مراتب مختلف یک مبدأ واحد است. در این نظام، زیبایی از وجود و کمال سرچشمه می‌گیرد و زشتی به محدودیت، فقدان یا ضعف کمال بازمی‌گردد. بر این اساس، خاستگاه نهایی همه زیبایی‌های محسوس، عقلی و معنوی، جمال مطلق الهی است و عالم در مراتب گوناگون خود، نشانه و مظهر محدود آن حقیقت نامتناهی محسوب می‌شود (35).

۶. تجلی اسماء و وحدت زیبایی الهی

در تکمیل بحث ماهیت زیبایی، باید اذعان داشت که واجب‌الوجود، مظهر کمال و بهاء مطلق است (17). از این منظر، تمامی اسماء و صفات الهی، از جمله «اسماء حسنی»، در ردیف زیبایی‌ها قرار دارند؛ چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و برای خداوند نام‌های نیکو است» (29) و تأکید می‌کند که هر آنچه را آفریده، به نیکوترین وجه (احسن کل شیء) آفریده است (29). این آیات نشان می‌دهند که زیبایی نه‌تنها در ذات حق، بلکه در تمامی آفریده‌های او نیز جاری است؛ با این تفاوت که زیبایی مخلوقات، تنها از آن حیث که به حق منسوب‌اند، معنا می‌یابد. خداوند در زیبایی خویش، از هرگونه شریک و همتا منزه است؛ زیرا واجب‌الوجود، در تمامی مفاهیم خود، یگانه و بی‌همتاست (4). شدت و قوت زیبایی الهی، چنان است که از وصف فراتر می‌رود؛ همان‌گونه که در روایت آمده است: «خداوند بزرگ‌تر از آن است که توصیف شود» (36). حقیقت زیبایی، امری واحد و بسیط است که در ذات حق، فراتر از هرگونه تصور و تخیل قرار دارد.

تشکیک زیبایی: وحدت در عین کثرت

یکی از کلیدی‌ترین مباحث در تبیین زیبایی، مسئله «تشکیک» است. تشکیک در زیبایی، به معنای ذومراتب بودن آن است؛ یعنی زیبایی، در عین اینکه حقیقتی واحد است، دارای مراتب و درجات گوناگونی است (وحدت در عین کثرت). در این مسیر، هرچه از مرتبه پایین به سمت مرتبه بالا حرکت کنیم، کمال، شدت و نورانیت زیبایی فزون می‌گردد. در اینجا باید میان دو مفهوم تمایز قائل شد: «زیبایی بالذات» و «زیبایی بالغیر». خداوند «واجب‌الجمال» است؛ یعنی زیبایی در او از سنخ ذات و به نحو حقیقی و بالذات است. اما موجودات «ممکن‌الجمال»، برخلاف واجب‌الجمال، از هرگونه نقص و عیب پیراسته نیستند و این نقص، بخشی از ماهیت امکان و تالی عدم است (4). بنابراین، اطلاق زیبایی بر ممکنات، به نحو «حقیقی» نیست، بلکه از حیث «مجاز عرفانی» و «زیبایی بالغیر» است. زیبایی موجودات، تنها از طریق افاضه و تجلی زیبایی واجب‌الجمال به آن‌ها بخشیده می‌شود. همان‌گونه که نور ضعیف، تنها در پرتو نور قوی خورشید منور می‌گردد، زیبایی عالم نیز در سایه‌گستر جمال ربوبی است (4). این نگاه، با نظریه «وحدت شخصی وجود» ملاصدرا همسو است. در این دیدگاه، کثرت زیبایی‌ها در جهان، در واقع مراتب آموزشی و تجلی یک حقیقت واحد

است. در واقع، زیبایی‌های موجودات، تنها نمودها و ظهورات آن زیبایی اصلی است که در آن، اصل علیت جای خود را به اصل «تشأن» (تجلی و ظهور) می‌دهد.

حقیقت محمدیه: واسطه فیض و اوج زیبایی ممکنات

در این سلسله‌مراتب تجلی، «حقیقت محمدیه» (عقل کل و صادر اول) به‌عنوان واسطه میان واجب‌الجمال و موجودات، جایگاه ویژه‌ای دارد. حقیقت محمدیه، همان فیض حق است که به موجودات می‌رسد. ملاصدرا این حقیقت را موجودی منزه از قوه، انفعال و احتیاج می‌داند که در آن، صراط مستقیم الهی و آینه جامع صفات و آثار حق متجلی شده است. ازاین‌رو، در میان تمامی امور زیبای ممکن، «حقیقت محمدیه» از همه زیباتر و درخشان‌تر است. هر زیبایی در این جهان، نوری برگرفته از آن عالم اعلا است؛ و اگر این انوار واسطه‌ای نبودند، مسیر وصول به زیبایی مطلق برای انسان ممکن نمی‌شد (4). در واقع، زیبایی‌های محسوس و معنوی در این جهان، تنها «نشانه‌هایی» هستند که عرفا را از طریق مشاهده صفات جمال، به سوی ذات جمال مطلق هدایت می‌کنند.

اقسام زیبایی

به نظر صاحب‌نظران، زیبایی از مقوله‌هایی است که اساساً قابل تقسیم به انواع مختلف است. در مکتب اصالت زیبایی، میان دو مرتبه از زیبایی تمایز نهاده می‌شود: «زیبایی حسی» که در سطح محسوسات و جاذبه‌های مادی است، و «زیبایی عقلی» که در ساحت معقولات و ارزش‌های متعالی (مانند آزادی، حقیقت و عدالت) جای دارد. زیبایی عقلی، همان زیبایی درونی است که با درک مفاهیم فطری و با بار معنایی مثبت، عقل و احساس انسان را مجذوب خود می‌کند. اگر عدالت را (در هر دو سطح فردی و اجتماعی) بازگردانیم به مفهوم «توازن و تناسب»، خواهیم دید که عدالت در واقع تجلی زیبایی در ساحت معقول است. اوج این تجلی را می‌توان در مقام «زیبایی معقول» و در کلام حضرت زینب (س) مشاهده کرد که در میانه سخت‌ترین رنج‌ها و مصیبت‌ها، با ادراک زیبایی حق، می‌فرماید: «ما رأیتُ الا جمیلاً» (من چیزی جز زیبایی ندیدم) (16). برای درک عمیق‌تر این دو مرتبه، می‌توان بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، تفاوت‌های زیر را میان زیبایی محسوس و معقول تبیین کرد:

۱. از حیث ضرورت و امکان: زیبایی معقول، از سنخ «واجبات» و حقایق ثابت است، درحالی‌که زیبایی محسوس، از سنخ «ممکنات» و پدیده‌های متغیر است.

۲. از حیث خلوص و کمال: زیبایی معقول، از هرگونه نقص، عدم و زشتی منزه و «خالص» است؛ اما زیبایی محسوس، همواره با احتمال وجود زشتی و نقص در آن همراه است.

۳. از حیث بساطت و ترکیب: زیبایی معقول از درجه «بساطت و وحدت» برخوردار است، درحالی‌که زیبایی محسوس بر پایه «تناسب و ترکیب» اجزاء بنا شده است.

۴. از حیث مرتبه و مجرا: زیبایی معقول در سطح والاتر و «مجرد» قرار دارد، درحالی‌که زیبایی محسوس در مرتبه پایین‌تر و «مادی» است.

۵. از حیث ادراک: ادراک زیبایی محسوس، هم به حس و هم به عقل نیاز دارد، اما ادراک زیبایی معقول، مستقیماً و تنها از طریق قوه عقل صورت می‌گیرد (24).

۶. از حیث کمال و نقص: زیبایی معقول، «تام و کامل» است، اما زیبایی محسوس، «ناقص» است و همواره در جهت رسیدن به کمال معقول، حرکت می‌کند.

۷. از حیث رابطه با نور و حقیقت: همان‌گونه که اشیاء به‌واسطه «نور محض» نمایان می‌شوند، زیبایی محسوس نیز در میان ظلمت ماده، تنها به‌واسطه درخشش زیبایی معقول است که معنا و نور می‌یابد. ازاین‌رو، زیبایی عقلی از نظر رتبه و شرف، بر زیبایی حسی مقدم است و حقیقت موجود را نمایندگی می‌کند.

مسئله نسبیت و اطلاق زیبایی

زیبایی، پدیده‌ای است که در عین دریافتنی بودن، از نظر تبیین ماهوی، تعریف‌ناپذیر باقی مانده است. تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که فیلسوفان و هنرمندان همواره در تلاش بوده‌اند تا از این حقیقت بی‌پرده، معنایی استخراج کنند. افلاطون، برای نمونه، زیبایی را در «هماهنگی و تناسب میان اجزاء و کل» جست‌وجو می‌کند (16). بااین‌حال، او میان «علت زیبایی» و «خود زیبایی» تمایز قائل می‌شود؛ از نظر وی، تناسب و توازن، علت و شالوده ایجاد زیبایی هستند، نه خود ماهیت زیبایی (1). این نگاه افلاطونی، زیبایی را از قلمرو صرفاً حسی، به قلمرو «انسانی و اخلاقی» می‌برد. او معتقد است که مفاهیم انسانی همچون «عدالت»، از طریق «عینک زیبایی» دیده می‌شوند؛ چرا که عدالت، مظهر توازن و نظم است و هرجا که توازن و تناسب برقرار باشد، زیبایی تجلی می‌یابد (16). این همان ریشه «حس زیبایی‌جویی» در بشر است که او را به سوی کمال و عدالت سوق می‌دهد. این اندیشه بعدها به‌عنوان مکتب «اصالت زیبایی» مطرح شد؛ مکتبی که حامیان آن (از سقراط و افلاطون تا عرفای اسلامی) بر این باورند که زیبایی، امری اصیل و وابسته به «سعادت و کمال انسان» است (28). به تعبیر استاد مطهری، در این مکتب، کمال انسان با روح ظریف و هنرمند پیوند خورده و حتی «علم» و «حقیقت» نیز از مقوله زیبایی و کمال محسوب می‌شوند (16).

۵) تقابل زیبایی حسی و زیبایی عقلی: یک تحلیل تطبیقی

در پایان، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زیبایی، امری «نسبی» است یا «مطلق»؟ پاسخ در تمایز میان «ماهیت زیبایی» و «ادراک زیبایی» نهفته است. اگر زیبایی را به‌عنوان یک حقیقت متعالی در نظر بگیریم، زیبایی «مطلق» است؛ اما اگر آن را به‌عنوان تجربه‌ای در افراد بررسی کنیم، ادراک آن «نسبی» خواهد بود. تفاوت در درک زیبایی از فردی به فرد دیگر، ناشی از تفاوت در «قابلیت‌ها و استعدادهای نفس» است. در واقع، همه انسان‌ها از یک درک واحد و همسان از زیبایی بهره نمی‌برند، اما این تفاوت در درک، به معنای نسبی بودن خود حقیقت زیبایی نیست، بلکه بازتاب‌دهنده درجات مختلف آمادگی نفس برای دریافت آن حقیقت مطلق است. در تحلیل تجربه زیبایی، باید میان «انگیزه دریافت زیبایی» و «ماهیت خود زیبایی» تمایز قائل شد. انسان‌ها از انگیزه‌های گوناگونی برای پذیرش یک امر زیبا (مانند عدالت) بهره می‌برند؛ برخی آن را از طریق «محبت» می‌پسندند، برخی به دلیل «تکالیف اخلاقی» و برخی دیگر بر اساس «میزان مسئولیت‌پذیری»؛ اما این انگیزه‌ها، تنها بیانگر نحوه مواجهه انسان با زیبایی هستند، نه تعریف ماهوی آن. در این میان، دیدگاه افلاطون برتری دارد؛ او عدالت را نه به‌عنوان یک قرارداد اخلاقی، بلکه با «عینک زیبایی» می‌بیند (1). از نظر وی، عدالت در واقع منشأ «توازن و هماهنگی» است و هرجا که این توازن برقرار باشد، زیبایی تجلی می‌یابد. به عبارتی، آنچه بشر را به عدالت‌خواهی سوق می‌دهد، همان «حس زیبایی‌جویی» بنیادین اوست (16).

این پیوند ناگسستنی میان زیبایی، کمال و سعادت، هسته مرکزی مکتب «اصالت زیبایی» است. در این مکتب، از سقراط و افلاطون تا متکلمان و عرفای اسلامی، زیبایی به‌عنوان معیار اصیل هر آنچه که با «سعادت و کمال انسان» پیوند دارد، شناخته می‌شود (28). استاد مطهری این معنا را با بیانی دقیق تبیین می‌کند: از آنجا که کمال انسان در هنر و در فعالیت‌های ظریف روح نهفته است، حتی «علم» نیز از مقوله زیبایی محسوب می‌شود؛ چرا که حقیقت، خود زیبا و کمال است، و کمال انسان در واقع، در مسیر رسیدن به این زیبایی حقیقی است (16). با تکیه بر این مبانی، می‌توان به یک نتیجه‌گیری کلی در نظام هستی رسید. زیبایی‌های «ماسوی‌الله» (موجودات) در واقع، زیبایی‌های مطلق نیستند، بلکه بر حسب «قُرب و بُعد» نسبت به جمال حق‌تعالی، در درجات و مقامات گوناگونی جای دارند (8). در این نظام سلسله‌مراتبی، میان زیبایی و کمال، نوعی تناظر وجودی برقرار

است؛ به‌گونه‌ای که هرچه یک موجود به کمال خود نزدیک‌تر باشد، زیبایی آن نیز کامل‌تر و درخشان‌تر خواهد بود. بنابراین، در نهایت می‌توان استنتاج کرد که در نظام حکمت متعالیه، سه مفهوم «زیبایی»، «کمال» و «حقیقت» در یک وحدت معنایی قرار دارند. زیبایی، تنها یک صفت ظاهری نیست، بلکه بازتابی از «شایستگی وجودی» و رسیدن به «حقیقت کمال» است. از این منظر، هر آنچه زیباست، از حیث کمال و حقیقت، دارای شایستگی وجودی است و هرچه موجودی در مقام کمال باشد، از تجلی زیبایی حق بهره بیشتری برده است.

غایت زیبایی: از کمال دنیوی تا لذت لقاءالله

در سنت فلسفی، میان «زیبایی» و «عشق» تلازمی گسست‌ناپذیر برقرار است. از افلاطون در رسالاتی چون «ضیافت» و «فایدروس» تا ابن‌سینا، همواره زیبایی را عامل اصلی محبت و کشش دانسته‌اند (37). عشق، در این منظومه، تنها یک هیجان گذرا نیست؛ بلکه یا «التذاذ شدید» در مواجهه با زیبایی‌های صوری و تناسب اعضا است، یا «محبت عمیق» نسبت به زیبایی‌های معنوی و اخلاقی (4). با این دیدگاه، می‌توان استدلال کرد که عشق، خود نوعی از «شعور و آگاهی به کمال» است. از آنجا که عشق، نتیجه درک زیبایی است، رسیدن به آن مستلزم یک «سیر استکمالی» است. انسان برای آنکه بتواند زیبایی‌های متعالی را کشف کند، نیازمند دو نوع تهذیب است: «تزکیه قلبی و نفسانی» و «تهذیب معرفتی و عقلانی». بدون این دو، ادراک زیبایی در سطوح پایین حسی باقی می‌ماند و حقیقت جمال متعالی از دید نفس پنهان می‌ماند. در این میان، نقش «تقوا» به‌عنوان یک اصل معرفت‌شناختی برجسته می‌شود. تقوا تنها به معنای پرهیز از گناه نیست، بلکه به معنای «لطیف کردن احساسات و دقیق کردن ادراک» است. همان‌گونه که استاد مطهری بیان می‌دارد، انسان اهل تقوا، به دلیل دوری از پلیدی‌ها، دارای احساساتی است که در برابر زیبایی‌های معنوی، بسیار حساس‌تر و لطیف‌تر از انسانی است که غرق در مادیات است (16). تقوا در واقع، همان «فرقان» (قدرت تشخیص) است که به انسان اجازه می‌دهد میان زیبایی حقیقی و زشتی مزین‌شده (تزیین شیطان) تمایز قائل شود (29). در واقع، یک نبرد زیبایی‌شناختی در جهان جریان دارد: از یک سو، شیطان با «تزیین» (بهبود جلوه دادن زشتی‌ها) انسان را می‌فریبد (29)؛ و از سوی دیگر، خداوند با «زیبا کردن» کارهای نیک و افزودن بر جمال کارهای نیک، راه رسیدن به او را می‌گشاید (29). این همان فرآیند تبدیل «نیمه‌زیبا» به «تمام‌زیبا» است؛ جایی که انسان با تقوا، کار نیمه‌زیبای خود را انجام می‌دهد و خداوند، کمال مطلق و زیبایی تمام‌عیار را به او عطا می‌کند (16).

نتیجه‌گیری

زیبایی‌شناسی، به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه، با مواجهه با امری که در عین تعریف‌ناپذیری، درک‌شدنی است، به تبیین ماهیت زیبایی می‌پردازد. ما دریافتیم که برای درک چیستی زیبایی، باید به «آثار» و «نتایج» آن، یعنی عشق، محبت و التذاذ، نگریست. بهترین معیار برای تشخیص زیبایی، «کمال» است. این حقیقت واحد، بر دو گونه «عقلی» (باطنی) و «حسی» (ظاهری) تقسیم می‌شود؛ در این میان، زیبایی عقلی نقشی حیاتی در تبیین ظهور جمال حق دارد. حق تعالی، «واجب‌الجمال» و تنها محل اطلاق حقیقی زیبایی است و زیبایی‌های موجودات، تنها سایه‌ای از تنزل جمال الهی هستند. ملاصدرا بر این باور است که «عشق»، معلول و محصول زیبایی است. ازاین‌رو، برای کشف و درک زیبایی‌های متعالی، انسان نیازمند یک «سیر استدلالی» در کنار «تزکیه نفس» و «تهذیب معرفتی» است. تنها با طهارت نفس و تقوا است که ادراک مراتب عمیق زیبایی و تجربه عشق متعالی میسر می‌گردد و در این مقام است که جایگاه انسان به‌عنوان «خلیفه الهی» در تجلی جمال حق آشکار می‌شود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Plato. Collected Works of Plato. Lotfi MH, Kaviani R, editors: Kharazmi Publishing Company; 2001.
2. Farabi ANMiM. Fusus al-Hikam. Al Yasin MH, editor: Bidar Publications; 1984.
3. Ibn Sina HiAA. Al-Rasa'il. Bidarfar M, editor: Bidar Publications; 1980.
4. Shirazi Sa-DMiI. Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah. 4th ed: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1998.
5. Ghaffari A. Aesthetics and Art in Plato. Qabasat. 2015;20(78):61-84.
6. Alimohammadi S, Tahouri N. A Study of Aesthetics in the Views of Thinkers of Islamic Wisdom and Philosophy. Second International Conference on Art, Architecture, Cultural Heritage and Tourism; Nur, Iran2026.
7. Farabi AN. Fusus al-Hikmah wa Sharhuhu. Owji A, Ghazani A, editors: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries; 2002.
8. Shirazi Sa-DMiI. Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah. Ashtiani SJa-D, editor: University Center for Publishing; 1981.
9. Akbari R. The Relationship between Ontology and Aesthetics in Mulla Sadra's Philosophy. Philosophical-Theological Research. 2005;7(1):88-102.
10. Parvizi M. Beauty in Transcendent Philosophy [Master's thesis]: Faculty of Theology, Baqir al-Olum University; 2009.
11. Ganjour M, Emami-Jomeh SM. Philosophical Aesthetics and an Analysis of the Theory of the 'Primacy of Beauty' in Motahhari's Philosophy. Essays in Philosophy and Theology. 2010;42(1):126-46. doi: 10.22067/philosophy.v42i1.11242.
12. Mottaqi Z, Bakhtiar Nasrabadi H, Najafi M, Emami-Jomeh SM. Examining the Epistemological Foundations of Transcendent Philosophy and Deriving Their Functions in Aesthetic Education: The Culture and Art Learning Domain. Applied Issues in Islamic Education. 2018(20):121-48.
13. Rahmati F. An Introduction to Plotinus' Philosophy and Aesthetics. Third International Conference on Architecture, Civil Engineering, Urban Planning, Environment, and Horizons of Islamic Art in the Second Step of the Revolution Statement; Tabriz, Iran2023.
14. Moin M. Intermediate Persian Dictionary. Tehran: Amirkabir; 1964.
15. Dehkhoda AA. Dehkhoda Dictionary. Moin M, Shahidi SJ, editors: University of Tehran Press; 1998.
16. Motahhari M. Collected Works. Tehran: Sadra; 2010.
17. Ibn Sina HiAA. Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat. Daneshpazhuh MT, editor: University of Tehran Press; 2000.
18. Gombrich EH. Changes in Artistic Taste in the West. 2nd ed. Faramarzi MT, editor: Matn Institute for Compilation, Translation and Publication of Art Works; 2009.
19. Esfandiari S. A Comparative Study of Aesthetics in the Philosophies of Plato and Descartes. Philosophy. 2013;11(1):67-83. doi: 10.22059/jop.2013.36401.
20. Tatarkiewicz W. Plato's Aesthetics. Information on Wisdom and Knowledge. 2011;6(5):42-6.
21. Suhrawardi Sa-DY. Collected Works of Shaykh al-Ishraq. Corbin H, Nasr SH, Habibi N, editors: Institute for Cultural Studies and Research; 1996.
22. Gardner H. Art through the Ages. de la Croix H, Tansey RG, Faramarzi MT, editors: Agah; 2007.
23. Elahi Ghomshei M. General and Special Divine Wisdom, with a Commentary on Farabi's Fusus al-Hikam and Discussions in Psychology and Logic: Hermes; 2009.
24. Shirazi Sa-DMiI. Al-Masha'ir. Corbin H, editor: Tahouri Library; 1984.
25. Shirazi Sa-DMiI. Three Philosophical Treatises. Ashtiani SJa-D, editor: Islamic Propagation Office; 2008.
26. Ghazali AHM. Ihya' 'Ulum al-Din. Iraqi Za-D, editor: Dar Maktabat al-Hilal; 2009.
27. Burckhardt T. The Role of the Fine Arts in the Islamic Educational System. In: Avini SM, editor. Three Approaches to the Wisdom of Islamic Art. 1: Sooreh Mehr.

28. Zis A. Scientific Aesthetics and Artistic Categories. Shayan F, editor: Book Publishing Organization; 1984.
29. Tabatabaei SMH. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. 1st ed: Al-A'lami Foundation for Publications; 1997.
30. Foroughi MA. The Course of Wisdom in Europe. 3rd ed: Safi Ali Shah Press.
31. Shirazi Sa-DMiI. Commentary on Usul al-Kafi. Kousha S, editor: Sadra Islamic Philosophy Foundation; 2008.
32. Shirazi Sa-DMiI. Mafatih al-Ghayb. Nouri MA, Khajavi M, editors: Institute for Cultural Studies and Research; 1984.
33. Ibn Sina HiAA. Al-Shifa: Al-Ilahiyyat. Zayed S, editor: Ayatollah Marashi Najafi Library; 1984.
34. Emami-Jomeh SM. Philosophy of Art in Mulla Sadra's Theory of Love: Iranian Academy of Arts; 2006.
35. Baghban Maher S. An Introduction to the Philosophy of Art and Beauty: Moghan; 2011.
36. Saduq MiA. Al-Tawhid. Hosseini SH, editor: Society of Seminary Teachers of Qom; 1978.
37. Pournamdarian T. Meeting the Simorgh: Seven Essays on the Mysticism, Poetry, and Thought of Attar: Institute for Humanities and Cultural Studies; 1995.
38. Plato. Five Dialogues: Laches, Lysis, Ion, Protagoras, and Symposium. Sanaei M, editor: Hermes; 2003.
39. Plotinus. Collected Works. Lotfi MH, editor: Kharazmi Publishing; 1987.
40. Suhrawardi Sa-DY. Collected Works of Shaykh al-Ishraq. 3rd ed. Corbin H, Nasr SH, Habibi N, editors: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2001.
41. Akbari R. Reconstructing Mulla Sadra's View on Beauty and Artistic Creation. Islamic Philosophy and Theology. 2013;46(2):21-40. doi: 10.22059/jitp.2013.35745.
42. Tabatabaei SMH. Nihayat al-Hikmah. Fayyazi G, editor: Imam Khomeini Education and Research Institute; 2009.
43. Gaut B, Lopes DM. The Routledge Companion to Aesthetics. Alaei M, editor: Iranian Academy of Arts; 2006.
44. Gombrich EH. The Story of Art. Ramin A, editor: Ney Publishing; 2008.
45. Shirazi Sa-DMiI. Asrar al-Ayat. Khajavi M, editor: Iranian Association of Wisdom and Philosophy; 1981.
46. Shirazi Sa-DMiI. Al-Mabda' wa al-Ma'ad. Ashtiani SJa-D, editor: Iranian Association of Wisdom and Philosophy; 1981.
47. Ashtiani SJa-D. Commentary on Zad al-Musafir of Sadr al-Muta'allihin: Islamic Propagation Office; 2002.