

الهیات (اثولوجیای) زیبایی

(تفسیری قرآنی از حکمت یونانی در باب زیبایی، با تأکید بر آرای قاضی سعید قمی)

حسن بلخاری قهی^۱

چکیده

اثولوجیا یا تاسوعات (یا التساعات، Enneades)، اثر فلوطین، در تاریخ فلسفه، سرگذشت غربی دارد؛ از یک سو امروزه روشن و قطعی شده است فرفورئوس شاگرد محبوب فلوطین مجموعه گفتارهای استاد خود را جمع‌آوری و پس از تأیید او، مکتوب و در شش انشاد (و هر انشاد نه رساله، جمعاً ۵۴ رساله) تدوین نمود که مشهور به همان انشادها یا نه گانه‌ها شد، و از سوی دیگر ابن ناعمه حمصی کتابی را با عنوان اثولوجیا أرسطاطالیس منسوب به ارسطو در جهان اسلام ترجمه کرد که این ترجمه در اصل برداشتی آزاد از همان گفتارهای فلوطین بود و به غلط، تفسیر فرفورئوس بر آرای ارسطو و در اصل اثری از خود ارسطو قلمداد گردید. تفاسیری در جهان اسلام بر این متن زده شد من جمله توسط ابن سینا و مهمتر قاضی سعید قمی، حکیم عصر صفوی.

در این مقاله با روش تاریخی-تحلیلی، ضمن بررسی دقیق سرگذشت اثولوجیا، شرح قاضی با تأکید بر تبیین مفهوم زیبایی، به ویژه شرح او بر میمر چهارم مورد توجه قرار گرفته است. این تحقیق نشان می‌دهد چگونه حکمای مسلمان هر آنچه را که از حکمت یونانی، منطبق با مبانی اسلامی می‌یافتند، با استناد به آیات و روایات، تقریر و تأیید می‌نمودند. این مقاله چنین مفهومی را در گستره زیبایی مورد توجه قرار داده است.

▲ کلیدواژه‌ها

اثولوجیا، فلوطین، فرفورئوس، قاضی سعید قمی، زیبایی.

مقدمه

عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی^۱ کتابی با عنوان اثولوجیا ارسطاطالیس^۲ را از یونانی به عربی برگرداند و ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی^۳ آن را برای معتصم خلیفه عباسی بیآراست و به او تقدیم کرد. در ابتدای میمر^۴ اول این کتاب آمده این کتاب از ارسطوی فیلسوف است: «المیمر الاول من کتاب ارسطاطالیس الفیلسوف» که در زبان یونانی اثولوجیا

۱. این ناعمه، عبدالمسیح بن عبدالله حمصی ناعمی، مترجم مسیحی آثار فلسفی ارسطو در سده های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م است. از زندگی او هیچ اطلاعی در دست نیست و با آن که از مترجمان دوره اوج ترجمه به شمار رفته و با کسانی چون کندی هم عصر بوده است، نویسندگان متقدم متعرض شرح حال او نشده اند. از نسبت او معلوم می شود که خود یا پدرانش اهل حمص بوده اند. برخی از نویسندگان معاصر او را از مترجمان عصر خلافت مأمون و معتصم دانسته اند. به نظر می رسد که وی هم از یونانی به سریانی و هم از سریانی به عربی ترجمه می کرد. و این ابی اصیبعه ترجمه او را متوسط نزدیک به خوب دانسته است. مهمترین ترجمه او همین اثولوجیا است.

۲. اول: اثولوجیا (تئولوگیا) در الهیات منسوب به ارسطو، که بنا بر تحقیقات والتین روزه در ۱۸۸۳ م معلوم شد که این کتاب اصلاً از فلوطین، فیلسوف نوافلاطونی اسکندرانی و بخشی از کتاب تُساعات او بوده است. چنانکه فصولی از همین کتاب بنام رساله فی العلم الالهی به فارابی منسوب شده است. اثولوجیا در ۱۸۸۲ م به کوشش دیتیرتسی در برلین و ۱۳۱۵ ق در حاشیه کتاب قبسات میرداماد در تهران، همچنین در ۱۳۵۶ ش، مجدداً در تهران به کوشش سید جلال الدین آشتیانی طبع و انتشار یافت. چاپ کامل آن به وسیله عبدالرحمن بدوی در ۱۹۵۵ م در قاهره و در ۱۹۷۷ م توسط وكالة المطبوعات کویت مجدداً منتشر شده است. عنوان این کتاب در منابع مختلف متفاوت آمده: عنوان عبدالمسیح: «کتاب ارسطاطالیس الفیلسوف» ی بالیونانیة اثولوجیا و هو قول علی الربوبیة، تفسیر فرفور یوس الصوری». در الفهرست، رسائل فارابی و کتاب القفطی، کتاب اثولوجیا، در رسائل اخوان الصفا الثالوجیات، در کشف الظنون لمیغه یکجا کتاب القول علی الربوبیة، آمده و در جای دیگر «کتاب الثالوجیا».

۳. ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن الصَّبَّاح بن عمران بن اسماعیل بن محمد بن أشعث بن قیس الکندی مکتبی به ابوالحکماء (۸۰۱-۸۷۳ میلادی، ۱۸۵-۲۵۶ هجری) ریاضی دان، منجم و فیلسوف عرب نخستین حکیم اسلامی است که به آثار حکمای یونان دسترسی داشته و به ترجمه آثار ارسطو و تفسیر و بیان آنها پرداخته است.

۴. میمر در زبان سریانی به معنای محاوره و گفت و گو و نیزیند و تذکر آمده است. کتاب شامل ده میمر است.

نامیده می‌شود: «المسمى باليونانية اثولوجيا» و کتابی است در باب ربوبیت یا الهیات: «و هو قول علی الربوبیه». ^۱ مبتنی بر آنچه در ادامه فراز با عنوان میمر اول اثولوجیا آمده این کتاب در اصل تفسیر فرفورئوس صوری ^۲ (معرب پورفورئوس) بر آرای ارسطو است: «تفسیر فرفورئوس الصوری» که توسط عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی، به عربی ترجمه شده است: «و نقله الی العربیه عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی».

بنابراین ده میمر اثولوجیا یا جمع آنها میامر، به عنوان کتابی بسیار مهم و جذاب و با نام ارسطو در جهان اسلام نمایانده شد. کتابی بشدت مورد توجه حکمای مسلمان ^۳ که شاید در جهان اسلام نخستین تأملات در ایجاد وحدت میان آرای افلاطون و ارسطو را برانگیخت. زیرا در فراز نخست آن از یک سو نام ارسطو به چشم می‌خورد (و کفایت می‌کرد که تمامی کتاب مطلقاً به ارسطو نسبت داده شود) و از سوی دیگر فرفورئوس که شاگرد محبوب فلوطین بود (و فلوطین رهبر بلندآوازه نوافلاطونیان یا کسانی که به دنبال احیای آرای او پس از ششصد سال بودند). فرفورئوس کسی بود که گفته‌های استاد را جمع‌آوری و بعد از رؤیت و تأیید فلوطین آن را به صورت کتاب تدوین نمود. کتابی که بعدها تا سوعات یا نه‌گانه‌ها نامیده شد. ^۴ در هر انشاد از شش انشاد این کتاب ۹ رساله وجود داشت یعنی ۵۴ رساله که عدد مقدس فیثاغوریان محسوب می‌شد و هرکسی با آرای فیثاغوریان آشنا باشد و نیز فیثاغوریان مسلمان یعنی اخوان الصفا، به سرعت به شباهت فوق‌العاده آرای فیثاغوریان و نوافلاطونیان و اخوان الصفا می‌رسد. آنچه تحت عنوان اثولوجیای ارسطو یا میامیر مشهور شد و در این تحقیق مدنظر و

۱. اثولوجیا همان تئولوجیا است. تئو (Theo) در زبان یونانی یعنی خدا و لوجیا نیز متخذ از لوگوس (Logos) به معنای شناخت و معرفت است. بنابراین تئولوجیا همان خداشناسی یا به تعبیر حکمای مسلمان معرفة الربوبیه است.

۲. فرفورئوس Porphyry (۳۰۴-۲۳۳ م) فیلسوف نوافلاطونی و از شاگردان فلوطین می‌باشد. او در گسترش تعالیم و آموزه‌های فلسفه نوافلاطونی و اندیشه‌های فلوطین نقش زیادی داشته است. فرفورئوس شارح و مفسر کتاب و آثار ارسطو بوده و صاحب مدخل منطقی ارسطو با نام ایساغوجی است. وی را از جمله فیلسوفانی دانسته‌اند که به وحدت آرای افلاطون و ارسطو معتقد بوده است. همان معنایی که فارابی نیز بدان معتقد بود.

۳. به عنوان مثال در مقاله «تأثیرپذیری ملاصدرا از اثولوجیا و حکمت عتیقه در اثبات مراتب عقل»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۵۵، صص ۹۳-۱۱۲ تأثیر اثولوجیا بر ملاصدرا را تفصیلاً مورد بحث قرار داده‌ام

۴. مقدمه عبدالرحمن بدوی بر کتاب اثولوجیا، افلوطین عند العرب، شرح جامعی از سرگذشت شگفت اثولوجیا در تاریخ فلسفه دارد و مقاله «سرگذشت اثولوجیا»، اثر دکتر سید حسن احمدی و حسن عباسی حسین آبادی، در نشریه فلسفه و کلام اسلامی (آینه معرفت)، بهار ۱۳۸۷، دانشگاه شهید بهشتی، نیز مقاله ارزشمندی در آشنایی با سرگذشت اثولوجیا در تاریخ فلسفه است.

مورد شرح است و تمامی ۵۴ رساله فوق‌الذکر نیست. بلکه گزیده‌ای از آنها به ویژه آنچه در باب زیبایی است.

در این تحقیق کتاب اثولوجیا: افلوپین عند العرب^۱ با مقدمه فضلانه عبدالرحمن بدوی و دو نسخه مکتوبی که از ترجمه ناعمه حمصی موجود است و یکی از آنها با ۴ میمر توسط مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (جلد سوم) آمده و دیگری به صورت کامل و حاوی ده میمر با عنوان اثولوجیا (ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوپین) با شرح و ترجمه دکتر حسن ملکشاهی موجود است^۲، به عنوان منابع اصلی مورد توجه هستند و مهمتر شرح و نقدی که قاضی سعید قمی از میمر چهارم اثولوجیا دارد. در ادامه تحقیق و به ویژه در شرح میمر چهارم که در باب عقل و زیبایی است نشان خواهیم داد چه نسبتی میان این میامریا ترجمه ناعمه با تاسوعات فلوپین وجود دارد. بنابراین، محور این مقاله بحث در باب مطلق اثولوجیا نیست بلکه شرحی است از زیبایی مذکور در این کتاب آن‌هم به روایت یک حکیم مسلمان یعنی قاضی سعید قمی.

دو شرح از این میامردر جهان اسلام مورد توجه است یکی شرح مختصری که ابن سینا داشته و در باقیمانده کتاب الانصاف^۳ اوست و دیگری شرحی تفصیلی از قاضی سعید. کلیتی از شرح ابن سینا از میمر چهارم را در مقاله دیگری آورده و بحث کرده ایم گرچه ابن سینا قول مصنف اثولوجیا^۴ را بر بنیاد آرای اسلامی شرح داده و آرای فروریوس را خیلی قابل اعتنا ندانسته است.

۱. اثولوجیا، افلوپین عند العرب، عبدالرحمن بدوی، بیدار، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۳ق.

۲. لازم به ذکر است رساله‌ای منسوب به فارابی وجود دارد با عنوان «رسالة فی العلم الإلهی للفارابی». برخی این رساله را از آن فارابی دانسته اند اما ظاهراً و بنا به محتوای رساله بخشی از اثولوجیای ترجمه شده توسط ابن ناعمه است: «كما انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم: «رسالة فی العلم الإلهی للفارابی»، أي أنه نسب إلی الفارابی، مع أن فی الواقع مستخلص من «التساع» الخامس من «تساعات» أفلوپین؛ والشذرات الأخری وضعت باسم «الشیخ الیونانی» كما فی اشهرستانی و فی المخطوط المجهول المؤلف (۵۳۹) مارش شرقی کسفورد»^۱. ر.ک. اثولوجیا، افلوپین عند العرب، المقدمه، ص ۱.

۳. کتاب الانصاف شامل سه رساله است: «مقالة اللام» و شرح «أثولوجیا» و «التعلیقات لمی حوا ی کتاب النفس». ر.ک. الانصاف، وكالة المطبوعات، بی تا، قاهره، مصر.

۴. مصنف اثولوجیا سه نام بر خود دارد؛ ارسطو، فلوپین و فروریوس و ضروری است. به دلیل اجتناب از اشتباه به جای نام هر یک از آنها از اصطلاح مصنف استفاده کنیم. گرچه قطعی است قول اصلی از آن فلوپین است زیرا شباهت این میامریا تاسوعات فلوپین کاملاً روشن است و این را تبیین خواهیم کرد.

ما در این مقاله برای آشنایی با رویکرد حکمای مسلمان به مفهوم زیبایی به ویژه آرای نوافلاطونیان شرح قاضی سعیدقمی بر میمر چهارم را که متنی عربی است برگزیده ایم. البته منطقی است ابتدا رای فلوطین در تاسوعات و بیان آن در میمر چهارم را ذکر نموده و سپس به تحلیل آن بر اساس رای قاضی بنشینیم. اما به دلیل عدم تطویل مقاله، خوانندگان محترم را جهت آشنایی با نظرگاه خاص فلوطین در باب زیبایی به کتاب در باب زیبایی (زیبایی شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی)^۱ ارجاع می دهیم

الف: رح قاض سعیدقمی بر اثولوجیا در باب زیبایی

قاضی سعید قمی (محمد سعید بن محمد مفید قمی مدعو به سعید شریف قمی)^۲ متولد ۱۰۴۳ هجری قمری در قم و متوفای ۱۱۰۳^۳، یکی از حکمای بلندمرتبه صفوی است. وی به عنوان یکی از برجستگان عرفان شیعی دارای تألیفاتی چون شرح توحید الصدوق، کلید بهشت، اربعینیات و اسرار العبادات است. همچنین دو اثر فارسی کلید بهشت و اسرار الصنایع از جمله آثار اوست وی که شاگردی ملامحسن فیض کاشانی^۴ و رجبعلی تبریزی^۵ را در حیات پربار خویش داشت، در آثار خود تطبیق شریعت، عرفان و حکمت را پی می گرفت. مرحوم جلال الدین آشتیانی در کتاب ارزشمند منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از

۱. در باب زیبایی، حسن بلخاری قهی نشر دانشگاه تهران چاپ چهارم ۱۳۹۹
۲. در مقدمه آثارش خود را چنین معرفی می کند: محمد المدعو به سعید الشریف القمی، رک. شرح توحید الصدوق، قاضی سعیدقمی، مصحح نجفقلی حبیبی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۵ قمری، ص ۲.
۳. در سال مرگ قاضی تردید کرده اند و برخی تا ۱۱۰۷ او را زنده دانسته اند. مرحوم محمد مشکوه در مقدمه کلید بهشت قاضی را در ۱۱۰۳ زنده دانسته است.
۴. ملا محمد محسن فیض کاشانی (زاده: ۱۰۰۷ کاشان - درگذشته: ۱۰۹۰ هجری قمری، کاشان) (۹۷۷-۱۰۵۸ هجری شمسی)، حکیم، محدث و عارف دوره صفوی و از بزرگترین دانشمندان شیعه است. نام او محمد محسن مشهور به ملا محسن و تخلص وی فیض بوده است. ملا محمد محسن داماد بزرگ ملا صدرای شیرازی بوده است. در فقه و اصول و فلسفه و کلام و حدیث و تفسیر قرآن و شعر و ادب توانا و در تمامی این ها ورشته های دیگر آثاری از خود به یادگار گذاشته است.
۵. رجبعلی تبریزی (درگذشت: ۱۰۸۰ قمری / ۱۰۴۸ خورشیدی)، عارف و حکیم شیعی قرن یازدهم بود. وی نزد شاه عباس دوم و شاه سلیمان صفوی جایگاه ویژه ای پیدا کرده بود؛ به طوری که شاه عباس برای دیدار با رجبعلی، خودش به خانه وی می رفت و با او ملاقات می نمود. آثار متعددی از رجبعلی برجای مانده که اثبات واجب، الاصول الاصفیه، المعارف الالهیه، دیوان واحد تبریزی، تفسیر آیه الكرسی و کتاب فی الحکمه از مهم رین آنها هستند.

عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر) بخشی را به شرح و بیان یکی از آثار مهم قاضی سعید یعنی شرح او بر میامریا اثولوجیا اختصاص داده است. وی ضمن مقدمه‌ای تفصیلی به شرح و تحلیل آثار و احوال قاضی پرداخته و وی را در باب مباحث مربوط به نفس و عقل و نحوه ارتباط بین عقول و نفوس صاحب عالی مباحث به ویژه در تعلیقاتش بر اثولوجیا دانسته است.^۱

چنانچه گفتیم یکی از آثار قاضی، تعلیقه بر اثولوجیا است. قاضی همچون تمامی حکمای مسلمان تا یکصد و اندی سال پیش، اثولوجیا را از آن ارسطومی داند^۲ زیرا در همان آغاز تعلیقات خود می‌گوید: «المیمر الاول من کتاب ارسطو طاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا و هو القول على الربوبية، تفسیر فروریوس الصوری» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۸۰).

بنابراین قاضی سعید همان ترجمه ابن ناعمه را مبنا قرار داده و برخی از میامرا برای شرح برگزیده است. قاضی سعید قمی در شرح این میامرا از میمر اول که بخشی از انشاء چهارم محسوب می‌شود شروع نموده و به تعبیر مرحوم آشتیانی شرح و بحثی بسیار عالمانه و دقیق ارائه داده آن‌گونه که شاید بتوان مهمترین شرح حکمای مسلمان بر تاسوعات فلوطین (و به

۱. ضرورت دارد در اینجا به نظریکی از اندیشمندان معاصر در باب قاضی و آثارش توجه کنیم که ایشان مطلقاً انتساب آثاری چون تعلیقات بر اثولوجیا به قاضی سعید قمی قبول ندارد. مرحوم محمد علی روضاتی در کتاب دومین دو گفتار قاضی سعید قمی را صرفاً مؤلف آثاری چون شرح توحید صدوق و کتاب الأربعین لشرح أحادیث الأئمة الظاهرين دانسته و کتاب تعلیقات بر اثولوجیا را اثر میرزا محمد سعید حکیم می‌داند: «پس، آنچه در کشف احوال شارح توحید باقی می‌ماند - و همان معتبر است - تنها و تنها تألیفات و نوشتجات شخص آن دانشمند است که همه آثارش به زبان عربی است و تا آنجا که دانستیم مطلقاً چیزی به فارسی نوشته، و کتاب کلید بهشت و اسرار الصنایع و اشعار فارسی و دیوان اشعار و نیز تعلیقات اثولوجیا را هم که همه از آن میرزا محمد سعید حکیم است، پیرو همان خطاها؛ به او نسبت داده‌اند، و الاصول الأصلية را به آخوند ملا رجبعلی!..... چه، نویسندگان معظم محترم از آنجا که به کشف سرگذشت آن جناب سی حریص بوده‌اند - بی‌محابا - تمام احوال و آثار منظوم و منثور و حتی امتیازات شخصی و خانوادگی و حصیلی دانشمند قمی دیگری - یعنی میرزا محمّد حکیم پیشک درباری آن زمان - را که از لحاظ سن و سال و جاه و جلال، بسی مقدم بوده، در پی استفاده نادرست از عبارتی در کتاب ریاض العلماء، همه را به فاضل عارف مسلک ولای مشرع و دست آخر شیخ الاسلام قم یعنی شارح کتاب التوحید بسته‌اند». رک. دومین دو گفتار، محمد علی روضاتی، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء (علیها السلام)، قم، ۱۳۸۶، ص ۱۰، در این باب ضمن احترام به نظرایشان ما قول مشهور یعنی انتساب این اثر به قاضی سعید قمی را برمی‌گزینیم.

۲. والنّیتین روزه (Valentine Rosé) پژوهشگر فرانسوی، در قرن ۱۹ طی تتبعات خویش روشن ساخت این اثولوجیای منسوب به ارسطو در اصل ترجمه آزادی از انشادهای چهارم تا ششم تاسوعات فلوطین است.

غلط ارسطو) را همین تعلیقات قاضی سعید بر اثر عظیم فلوطین دانست. اما بحث ما در باب تمامی اثولوجیا و یا تعلیقات قاضی بر آن نیست بلکه تنها به شرح قاضی از زیبایی شناسی یا علم الجمال اثولوجیا اشاره داریم.

چنانکه گفتیم افلوطین در سه رساله از رسائل پنج‌گانه و چهارگانه تاسوعات مستقیماً به بحث زیبایی پرداخته است. قاضی سعید نیز این رسائل را مورد شرح قرار داده و به دلیل تسلط بر آیات و روایات و نیز حکمت و عرفان اسلامی، شرح بسیار نابی از مفهوم زیبایی به تقریریک حکیم مسلمان ارائه کرده است.

آنچه مرحوم آشتیانی در جلد سوم کتاب آثار حکمای الهی ایران از تعلیقات قاضی سعید قمی بر اثولوجیا آورده به نظرمی رسد همان رساله هشتم از انثاد پنجم با عنوان زیبایی معقول باشد. بررسی تطبیقی متن عربی مطرح در کتاب آثار حکمای الهی ایران با جامعین اثری که تحت عنوان دوره آثار فلوطین ترجمه مرحوم محمد حسن لطفی تبریزی در بازار کتاب ایران وجود دارد این معنا را نشان می‌دهد. تعلیقات مرحوم قاضی نیز بر متن مذکور آشتیانی، در کتاب فوق است که در جای خود تفصیلاً بدان خواهیم پرداخت. مرحوم آشتیانی در پاورقی نخستین صفحه تعلیقات قاضی می‌آورد: «با اینکه غرض از تألیفات منتخبات، چاپ آثار حکما و عرفای چهار صد سال اخیر است برای آن که مطالعه کننده بتواند کاملاً از این تعلیقات استفاده نماید اصل کتاب اثولوجیا را به تصویب دوست عزیز و دانشمند بزرگوار جناب آقای سید حسین نصر - ادام الله حراسته - قبل از این تعلیقات قرار دادم» (همان: ۱۴۹).

مرحوم آشتیانی مشخص ننموده این نسخه را از کجا اخذ کرده فقط اشاره نموده که در مقام تصحیح اثولوجیا از چند نسخه خطی استفاده نموده (همان: ۷۴) محتمل نسخه مورد اشاره ایشان همان نسخه عبدالرحمن بدوی در افلوطین عند العرب باشد گرچه مرحوم آشتیانی مطلقاً نظر مثبتی به بدوی نداشت.

پیش از بیان شرح قاضی از میمر چهارم بر این نکته تأمل کنیم که یکی از نکات بسیار ارجمند مصنف اثولوجیا در این میمر تعریف صناعت است. اصطلاحی که یکی از لغات رایج فرهنگ اسلامی - ایرانی در باب هنر است (همچون صنایع دستی، هنرهای صناعی

یا صنایع مستظرفه) این میمر در تعریف صناعت، نکته بسیار دقیقی دارد که دقیقاً تعریف امروزی هنر نیز است: «الصناعه عباره عن وجود صوره المصنوع فی النفس علی وجه یكون ملكه را سخته یصدر بها من النفس صورته الخارجیه متى شاء من غیر كلفه» (همان: ۱۳۷) صناعت، صورت عینی یافتن صورتی است که در نفس به صورت ملكه را سخته موجود است و این دقیقاً همان تبدیل ایده به فرم در فلسفه هنر امروز است.

از دیدگاه مصنف اثولوجیا، همچنانکه مکرر تأکید کردیم صورتی که در نفس و جان صانع یا عاقل است افضل و احسن از صورتی است که در مصنوع ظاهر می شود. به عبارتی صورت معقول در تنزیل خود به قالب محسوس، دچار نوعی نقصان و کاهش حُسن و فضل می شود. «از این رو که هر فاعلی افضل از مفعول است لاجرم هر مثالی افضل از صورت ممثول مستفاد آن [صورت محسوس آن] است همچنانکه یک موسیقی نواز به هنگام نواختن موسیقی صورتی که از آن در ذهن دارد اعلی و افضل از صورتی است که در نواختن موسیقی به وسیله آلات و ابزار موسیقی اظهار می شود. این صورت عقلی که ما قبل صورت طبیعی قرار دارد اولی و افضل از صورت طبیعی و این دقیقاً به دلیل افضیلت صورت عقلیه از صورت حسیه است» (همان) مصنف در این قلمرو سه ساحت وجودی قائل می شود صورت معقول، صورت طبیعی و صورت مصنوع. ورود به بحثی که در فلسفه هنر یونانی با عنوان mimesis شناخته می شود و در فرهنگ اسلامی با تعبیر محاكات یا تشبه، ورود به شرح یکی از معانی مهم هنر اسلامی است. به تعبیر اثولوجیا صورت محسوس یا صناعت محاكات و تشبه آن به صورت طبیعی و تشبه صورت طبیعی به صورت عقلی است و تکرار می کنم صورت عقلی بر صورت طبیعی و صورت طبیعی بر صورت مصنوع افضیلت دارد «فالصوره الاولى العقلیه هی افضل من صوره الطبیعه و الصوره الطبیعه هی افضل من صوره التی فی علم الصانع و الصوره المعقوله التی فی الصانع هی افضل و احسن من الصوره المعموله، فالصناعه انما تشبه بالطبیعه و الطبیعه تنبه بالعقل» (همان: ۱۳۸)

► ب: شرح قاضی بر میمر چهارم

عنوان میمر رابع یا میمر چهارم، چنانکه اشاره کردیم «فی شرف عالم العقل و حُسنه» (در

شرافت جهان عقل و زیبایی آن) است، عنوانی که با عنوان یکی از رسائل تاسوعات در باب زیبایی متشابه و نزدیک است (رساله هشتم از انثاد پنجم با عنوان زیبایی معقول) شرح میمر رابع، ورود قاضی سعید به بحث زیبایی شناسی است.

قاضی، شرح بر میمر فوق را با شرح فراز «فیری حُسنه و بهائه»^۱ آغاز می‌کند. در کل تعلیقات قاضی بر میمر چهارم، وی با بیان فرازی از کتاب اثولوجیا به شرح آن فراز می‌پردازد و چنانچه گفتیم فراز اول شرح قاضی بر میمر چهارم، فراز فوق الذکر است. شرح قاضی بر این فراز اشاره به مراتب ظهور عالم در اندیشه نوافلاطونی است که به ترتیب از احد به عقل و از عقل به نفس ترتیب ظهور دارد. بر این بنیاد قاضی، تمامی زیبایی‌های عالم را ظاهر شده از نفسی می‌داند که خود بهره‌مند از ذات عقل است و عقل نیز با تعبیر قاضی از نورالانوار مستفیض می‌شود و به تعبیر مصنف اثولوجیا از احد. بنابراین نخستین نکته قاضی در شرح و بیان زیبایی تأکید بر این معناست که حُسن مطلقاً منشأ و خاستگاه مادی یا محسوس ندارد، در ماده ظهور می‌یابد اما منشأ مادی ندارد.

شرح بعدی قاضی در باب فراز «احدهما ملازم آخر» یا توامانی و ملازمت ذاتی میان هستی معقول و هستی محسوس است.^۲ این تلازم ذاتی با این جمله نغز قاضی ایراد می‌گردد که ظاهر چیزی، جز ظاهر باطن آن چیز یا ملکوت آن نیست. نکته قابل تذکر و تأمل اینکه در شرح اثولوجیا قاضی دقیقاً رویکردی قرآنی و روایی دارد و به عبارتی ردپای عمیق قرآن و روایات در شرح اثولوجیا کاملاً ظهور دارد. بنابراین با تفسیری قرآنی از حکمت یونانی در باب زیبایی مواجهیم. به تعبیر قاضی هر باطنی قطعاً نوعی تجلی دارد و ظهور و اعتقاد به چنین معنایی همان اعتقاد و ایمان به غیب است. «لکل باطن ظهور و تجلی و هذا هو الایمان بالغیب ردأ علی من اعتقد ان عالم الوجود هو المحسوس فقط» (همان: ۲۶۳) انبیا و حکما مأمورند که مردمان را به این هستی غیبی هدایت کنند و این هدایت به سوی خداوند، هدایت عالم

۱. اثولوجیا، النص، ص ۵۶.

۲. فنقول: إن العالم الحسی و العالم العقلی موضوعان أحدهما ملازم [م] للآخر. و ذلك أن العالم العقلی محدث للعالم الحسی، و العالم العقلی مفید فائض علی العالم الحسی؛ و العالم الحسی مستفید قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلی. همان.

غیب و شهادت است، خداوندی که خلق و امر از آن اوست: «لیهتدوا الی الله عالم الغیب و الشهاده و من له الخلق و الامر» (همان).

در متن تاسوعات، چنانکه بیش از این گفتیم فلوطین میان دو سنگ تفاوت می‌نهد سنگی که توسط هنرمند به اثر زیبایی تبدیل شده و سنگی که بر خود نقشی نپذیرفته. دیدیم که فلوطین سنگ منقوش را ناشی از ظهور زیبایی معقول در متن سنگ به دست هنرمند می‌داند و نه از خود سنگ. اما قاضی همین سخن را مبنای بیان کیفیت دو عالم محسوس و معقول یا عالمی که در ذهن هنرمند است و عالمی که در متن یک صنعت ظهور می‌یابد، قرار می‌دهد. در متن مورد استناد شیخ از اثولوجیا دو عالم محسوس و معقول به دو حجر تشبیه شده است، قاضی سعید شرح می‌دهد علت تشبیه دو عالم به دو حجر (زر و سیم) محتمل آن است که هر دو در نفس وجود خویش قابل و محل ظهور خیرات و فضائل و حُسن و بها یا در حقیقت انوار الوهیه هستند. به عبارت دیگر دو عالم همچون سنگ‌هایی هستند که محل نقش بستن و تجلی حقایق و کمالات الهیه بر خویش‌اند. هر دو از دیدگاه قاضی در قابلیت و پذیرش فیض الهی تسلیم مطلق یا به تعبیر قاضی جمود کامل دارند.

چنانچه گفتیم شرح فاضی بر اثولوجیا شرحی مبنی بر قرآن و عرفان اسلامی است و هر پاره‌ای از این شرح و تعلیقه دارای اشارتی به آیات قرآن در بطن و متن خویش است. در بخش فوق آیه «الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ»^۱ مرجع و منتهای شرح قاضی بود و در این پاره، آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...»^۲ است، اما چرا و چگونه؟

۱. إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ اللَّهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ: پروردگار شما آن خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز خلق کرد، آن‌گاه بر عرش (فرمانروایی) قرار گرفت، روز را به پرده شب (وبه عکس) در پوشاند که با شتاب در پی آن پوید، و نیز خورشید و ماه و ستارگان را مسخر فرمان خود آفرید. آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خداست و حکم نافذ فرمان اوست، بس منزّه و بلند مرتبه است خدای یکتا که پروردگار عالمیان است (اعراف: ۵۴).

۲. اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: خدا نور آسمان و زمین است مثل نور او چون چراغدان‌ی که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است آن شیشه گویی اختری درخشان که از درخت سسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود نزدیک است که روغنش هر چند بدان آشی نرسیده باشد روشنی بخشد روشنی بر روی روشنی است خدا رکه را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست (نور: ۳۵).

قاضی میان دو حجر (که در متون به زر و سیم تعبیر شده) یا عالم معقول و محسوس تفاوت می‌گذارد و این تفاوت، هم تفاوت قرب است و هم بُعد. قرب ظهور و بُعد ظهور. به عبارتی عالم معقول به دلیل صفا و خلوص به حقیقت قرب نزدیک‌تر اما عالم محسوس از آن دورتر است. شرح این قرب و بُعد با آیه فوق الذکر یعنی آیه نور توجیه می‌شود. قاضی با استناد به آن فراز از آیه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ»، نزدیک است روغنی که قابلیت درخشش و نورافشانی دارد و توسط آتش مَس و لمس نشده روشنی بخشد» عالم محسوس را نوری افروخته از فروزش روغن می‌داند. اما بر فراز آن نوری است (نُورٌ عَلَى نُورٍ) حال این نور لایتناهی مایل است تا در قابلی به ظهور رسد و این قابل همان عالم محسوس است. قاضی در شرح این زيت و ضوء یا محسوس و معقول، به کلام اثولوجیا بازمی‌گردد که در آن حجری قابل انهدام (کنایه از ناپایداری عالم محسوس) مطرح است و حجری دیگر که مصون است از تحول و دگرگونی (عالم معقول).

شرح بعدی قاضی بر «انما فضل عليه بالصورة التي قبلها بالصناعة» است یعنی فضیلت یکی از احجار بر دیگری. قاضی شرح می‌دهد مبنای این فضیلت حجریست نیست زیرا هر دو در حجریست مشترک‌اند (یعنی هر دو عالم معقول و محسوس صدور یافته از ذات احدند و خود، ذات نیستند) بلکه فضیلت یکی بر دیگری آن است که فاضل قوه قابله افزون‌تر و صفای جبلی روشن‌تری دارد.

شرح بعدی شرح فراز «و هذه الصورة التي احدثها الصناعة» است. اصل جمله اثولوجیا چنین است: «و هذه الصورة التي احدثها الصناعة في حجر لکم یکن فی الهیولی لکنها کانت فی عقل الصانع الذی توهمها و عقلها ان یصیر فی الحجر» (همان: ۱۳۷) قاضی در شرح این معنا از مباحث مطرح در فرهنگ اسلامی به ویژه قوه خیال استفاده می‌کند. در اثولوجیا صور عقلی و صور ناشی از توهم آمده اما قاضی سعید از قوه عقلیه و متخیله استفاده می‌کند به عبارتی قاضی ترتیب صور را از قوه عقل می‌آغازد سپس به متخیله و آن‌گاه به ماده می‌رسد. شرح او از این معنا بسیار جالب است و یکی از نقاط درخشان در حکمت هنرو زیبایی اسلامی.

از دیدگاه قاضی مرجع صور در جهان، عقل است صوری که اشرف و افضل از صور خیالیه ذهن صانع اثر است. این صور عقلیه از موضع عقلی خود حرکت نمی‌کنند. بلکه آنچه در قوه متخیله و سپس در ماده نقش می‌بندد مثال و صنمی از صورت عقلیه است. بنابراین ما با مثال‌ها روبرو هستیم نه اصل صور. از دیدگاه قاضی عناوینی چون عالم مثال (تعبیر شیخ اشراق) و خیال منفصل (تعبیر پیروان ابن عربی) اشاره به همان عالم صوری است که اصنام و مثال‌های صور عقلی در آن ظهور می‌یابند از دیدگاه قاضی بنا به اصل مراتب، صورت عقلی به صورت نفسی و صورت نفسی به صورت مادی انتقال می‌یابند (همچون آینه‌ها) سِرِّ ضَعْف و قَلَّتْ زِبْيَايِي صور نفسی نسبت به صور عقلی و نیز صور مادی نسبت به صور مثالی یا نفسی، همین صنم بودن است. طبیعی است که تصویر یک شی نسبت به خود شی ظهور ذاتی کمتری دارد.

فراز بعدی مورد شرح قاضی فراز: «ان الصناعه اذا ارادت ان یمثل شیئا لم یلق بصرها علی المثل فقط و یشبه علمها به» (همان: ۱۳۸) اشاره به همانچه در اثولوجیا آوردیم که صورت محسوس دقیقاً از چه وجهی از نفس یا طبیعت تقلید می‌کند. فلوطین در رساله هشتم از انثاد پنجم، اصالت طبیعت یا نفس را نه از خود آن بلکه متأثر از عقل می‌داند به عبارتی صانع یا هنرمند در ادراک صور مثالی و عقلی، نوعی ارتقای معرفتی دارد و رنه قادر به ارائه صور در قالب آثار نیست و این نکته بسیار مهمی است که از حضور حکمت و معرفت در ظهور آثار صناعی و هنری و به عبارتی عروج روح صانع از مرحله حسی به مرحله نفسی و عقلی سخن می‌وید این مهم رین ادعای قائلان به حکمت هنر و زیبایی اعم از سنت‌گرایان و غیر سنت‌گرایان است.

قاضی سعید به زیبایی این دغدغه مهم امروزی را تبیین می‌کند. از دیدگاه او صانع چون به سراغ تقلید یا محاکات صورت مثالی یا طبیعی می‌رود، می‌داند که طبیعت ظاهر و باطنی دارد: «یرید ان یبین ان الصناعه و ان اخذت من الطبیعه لکن للطبیعه ظاهر و باطن» (همان: ۲۶۵) صانع به باطن طبیعت و فضائل و کمالاتی که در بطن آن پنهان است می‌نگرد. فضائل و کمالاتی که به تعبیر قاضی احسن و افضل است: «فکلما جهدت الصناعه ان تنظر الی باطن الطبیعه و الفضائل و الکمالات الی احتفت فیه فهو حسن و افضل» (همان). نکته

بسیار جالب دیگر ایند قاضی تأکید می‌کند اگر صانع یا هنرمندی به ترسیم شکل و مثال شئی پردازد که ناقص است و نازیبا است، با استعداد و قابلیت خود آن را زیبا ترسیم می‌کند: «فیتم الصناعه نقصانه و یجعله حسناً علی نحو ما ینبغی» (همان) و این قدرت و استعدادی است که خداوند در عقل صانع قرار داده است. به عبارتی روح و عقل هنرمند و صانع، صاحب حقیقت و ذات صور است و چنانچه این عقل حاکم بر جان هنرمند شود، هنرمند می‌تواند صور را به صورت حقیقی خود اظهار و ابراز نموده یا به دقیق رین تعبیر و ویرایش کند: «فیظهر الصناعه بما فی عقله من حُسن هذا الشیء و جماله ان كان وجود ذلك الشیء بحسب الظاهر لم یکن علیه» (همان). قاضی بالصریح تأکید می‌کند روح هنرمند و صانع از امر محسوس به ملکوت طبیعی شیء صعود می‌کند و مثلاً از فلک مشتری [در تاسوعات فلوطین چنانکه متذکر شدیم این مثال در باب زئوس ذکر می‌شود] آن صورت که جامع فضائل و کمالات است را تصویر می‌کند نه آنچه به نظر می‌آید: «ترقی و صعد من المحسوس الی ملکوت الطبیعه فصور مشتری بحیث لو فرض ان مشتری اراد ان یتصور بکمالاته و فضائله و ما یترب علیه من الحسن و البهاء لکان بهذه الصور» (همان: ۲۶۴). فلوطین در تاسوعات این معنا را چنین بیان کرده است: «از این گذشته هنرها از عین پدیده‌های طبیعی تقلید نمی‌کنند بلکه به سوی صور معقول که طبیعت از آنها برمی‌آیند صعود می‌کنند و آثار خود را به تقلید از آنها پدید می‌آورند» (فلوطین، ۱۳۶۶: ج ۲: ۷۵۸).

فراز بعدی «و الدلیل علی ذلک ما نحن ذاکرون من انه لوکان حسن الصوره انما یکون من قبل الجثه الی تحمل الصوره بانها جثه» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۴۰) است. قاضی در شرح این معنا متذکر می‌شود چنانچه حتی بخشی از اصل و حقیقت زیبایی و حُسنی که در جهان معقول است به عالم ماده نزول کند (به عنوان مثال به زنان و بانوان) چه اشتعالی که در روح ناظران برنیانگیخته و چه آتشی که از بغض‌ها و عداوت‌ها برمی‌افروزد. شاهد مثال قاضی عاشقان مشهور تاریخ چون سلامان و ابسال، لیلی و مجنون، خسرو شیرین و عذرا و وامق است. به تعبیر قاضی این زیبایی ظاهر شده در انسان‌ها ذره‌ای از زیبایی انوار عقلیه‌ای است که البته چیزی جز تألیف و تخطیط (تعین) و تناسب نیست: «و انما هو ذره من تلک الانوار العقلیه و لیس ذالک الا التالیف و التخطیط و تناسب الاجزاء بحیث ان لکل جزء حقیقه

عقلیه و کمالاً قدسیا» (همان: ۲۶۶) به تعبیر قاضی اصل و ذات زیبایی در محسوسات ظاهر نمی‌شود زیرا غش و کدورات و ناصافی‌ها، مانع از ظهور حقیقت زیبایی می‌شود. حال اگر آن چه به حقیقت عین زیبایی است آشکار شود چه مشعله‌ای که بر نمی‌افروزد و چه جان ایی را که به آتش نمی‌کشد، استناد قاضی به دو بیت بسیار زیبای مثنوی مؤید معنای فوق است:

هر کس از عشق کلوخی، سینه چاک

آن کلوخ از حُسن گشته جرعه ناک

باده خاک آلودتان مجنون کند

صاف اگر باشد ندانم چون کند

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

شرح بعدی اختصاص به جمله «والدلیل علی ذالک ان الشیء مادام خارجاً منا فلسنا نراه و اذا صار داخلأ فینا راینه و عرفناه» (همان: ۱۴۰). علت امر فوق‌الذکر این است که حُسن و زیبایی یک امر مادی نیست بلکه امری ملکوتی و حاضر در عالم اعلی است. دلایل قاضی بر بیان این معنا چنین است: اولاً بزرگی و کوچکی هیکل یا ساختاری که زیبایی در آن به ظهور رسیده هیچ دخلی به اصل زیبایی ندارد. به عبارت دیگر، زیبایی به ظهور می‌رسد چه هیکل و ساختار درشت و بزرگ باشد چه کوچک و صغیر. بنابراین اصل زیبایی هیچ ارتباطی با ساختار ندارد و ثانیاً حُسن و زیبایی از طریق بصر به جان واصل می‌شود و نه از طریق جثه یا هیکل. یعنی زیبایی یک امر صوری است که از صورت شیء حاصل می‌شود نه از هیکل آن. و البته منظور از صورت مفهوم فلسفی آن است و نه ماده شیء.

سخن بعد شرح همان نکته فلوطین است که اشیاء چون در خارج ما باشند به معرفت و رؤیت ما در نمی‌آیند چون به درون ما آمدند مورد فهم قرار می‌گیرند. این بحث مبنای ورود قاضی به دو نظریه مشهور رؤیت یعنی شعاع و انطباع است که ما در کتاب معنا و مفهوم زیبایی در المناظر و تنقیح المناظر^۱ بدان پرداخته‌ایم. تنها نکته قابل تأمل این بحث، رجوع قاضی به بحث صدر المتألهین در این باب است بحث صدر این است که رؤیت، انشا و

۱. ر.ک. معنا و مفهوم زیبایی در المناظر و تنقیح المناظر، اثر نگارنده، چاپ سوم، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۸.

تکوین صورتی مثالی از شیء رؤیت شده در نفس به قدرت خداوند تعالی است. صورتی که از عالم ملکوت نفسانی و مجرد از عالم ماده، نزد نفس مُدرک، قیام حضوری دارد بنا به این عقیده چیزی که در نفس حاصل می‌شود و سبب ابصار یا رؤیت می‌شود آن صورت مثالیه حاضر در نفس است نه آن صورتی که از شیء بیرونی بر جان وارد می‌شود. در این صورت هم حاشه یعنی قوه درک صورت شیء، بالفعل وارد عمل شده و هم محسوس صورت فعلی یافته است. همچنانکه در مسأله عقل و معقول یا عاقل و معقول نیز این مسئله وجود دارد یعنی نوعی وحدت عقلی میان عاقل به عنوان قوه عاقله و معقول به عنوان صورت عقلیه.

فراز بعدی شرح «و نقول ان الفاعل اما ان یکون قبیحا و اما ان یکون حسنا» است. مراد صاحب اثولوجیا به تعبیر قاضی این است که فعل، چیزی جز ابراز و اظهار باطن فاعل در زیبایی، زشتی و غیر آن نیست همچنانکه قرآن به این معنا اشاره دارد که «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا»^۱. از دیدگاه قاضی در شرح بیان مُصنّف، قطعاً اگر شیئی یا شخصی به صورتی زیبا و احسن در چشم ما ظاهر شود این چیزی جز بیان طبیعت و ذات زیبا و احسن او نیست لکن برای بسیاری درک این زیبایی و جمال باطنی میسر نیست. حال اگر همین ناظران مشتاق باشند باطن این زیبایی را رؤیت باید از صورت ظاهریه خارجیه بگذرند و به باطن شیء یا شخص نظر کنند. استناد به ابیاتی از مولانا، مؤید ارجاع مکرر قاضی به آیات و بیّنات عرفانی پیش از خود است. ابیات مولانا چنین است:

تو نقش نقشبندان را چه دانی

تو نقش صورت جان را چه دانی

تو نامی کرده‌ای این را و آن را

از این نگذشته‌ای آن را چه دانی^۲

فراز بعدی اثبات این قول است که چرا باطن شیء احسن و افضل از خارج و ظاهر آن است. «و الدلیل علی ان باطن الشئی احسن و افضل من خارجه: الحکره» به تعبیر قاضی (و در اصل فلوطین) علت ظهور زیبایی از باطن شیء به سوی ظاهر آن، اصل حرکت یا در حقیقت

۱. بگوهرکس برحسب ساختار [روای و بدنی] خود عمل می‌کند و پروردگار شما به هر که راه یافته تریا شد دانتر است (اسری: ۸۴).

۲. دیوان شمس، غزل ۲۶۵۵

شوق و تمایلی ذاتی است که امر باطنی در اظهار حقیقت خویش دارد. این امر از باطن آشکار گشته و به سوی باطن نیز برمی‌گردد. همچنانکه اگر کسی بخواهد حقیقت شیئی را ببیند صورت ظاهر را ترک گفته و مشتاق رؤیت باطن می‌شود زیرا می‌داند اصل صورت در بطن شیئی است نه ظواهر آن. لکن صورت ظاهر، محرک اظهار امر باطن در ظاهر نیست. بلکه باعث آن است «فلیست هی المحرکه بل السبب الباعث علیه» (آشتیانی: ۲۶۸) این باطن است که محرک و مهیج برای ظهور است و لاجرم علت آشکارگی صورت باطن در فرم ظاهر می‌شود.

نکته بعدی شرح فراز «و نقول انا قد نجد الصورة الحسنة فی غیر الاجسام مثل الصور التعليمية» (همان: ۱۴۱) است. به تعبیر قاضی منظور مؤلف تبیین این معناست که ظهور زیبایی، خاص اجرام و اجسام نیست بلکه در اعراض (که در اینجا منظور اشکال ریاضی است) نیز ظهور می‌کند. همچنین صورت‌هایی که صاحب ذوق اند می‌توانند بنا به ذوق خود صورت‌هایی بیافرینند (تزویق یا صور ناشی از ذوق یا به تعبیر قاضی صورت‌های زیبا گشته و مزین در سیما، فرم، کلام، حرکت و سکنا) و نیز صورتی زیبا نه در جسم بلکه در روح یعنی کمالات محموده و پسندیده و صفات نفسانی که در وقار و حلم یک مرد صالح متقی وجود دارد. این نکته مورد تأکید قاضی، تبیین سیر از زیبایی محسوس به زیبایی معقول است به عبارتی تأکید بر این معنا که زیبایی، صرفاً امر ظاهر شده در شیء محسوس نیست بلکه کمالات انسانی، صور ریاضی و امور معقول نیز فی حدنفسه زیباوند و جمیل. این دقیقاً نکته‌ای است که افلاطون در بیان زیبایی‌هایی اشکال ریاضی که فی حدنفسه و بالنفسه زیباوند آورده است که ما در سطور فوق آن را بیان کردیم.

این تأکید مصنف و قاضی بر ضرورت تطبیق زیبایی محسوس و معقول سؤالی پیش می‌نهد؟

چگونه ممکن است باطنی جمیل در صورتی آشکار شود و آن صورت قبیح و نازیبا باشد؟ به عبارتی اگر هر صورت زیبایی، زیبایی خود را از باطن خویش دارد، پس هر که صورتش نازیبا بود باطن نازیبا دارد. اما چنین نسبتی در همه موارد صادق و حاکم نیست. چه بسا کسی که صورتی نازیبا اما باطنی زیبا دارد و بالعکس. این نکته ناقض اصل حاکم بر زیبایی‌شناسی فلوطین است. قاضی در اینجا بر تعلیقه شیخ‌الرئیس استناد می‌کند تا به وسیله آن نقیض

فوق را تبیین کند که پیش از این آوردیم. اما تعلیقه شیخ‌الرئیس بر اثولوجیا چنین است: «مصنف برای تقریب ذهن در جهت ادراک زیبایی باطن، مثالی نه بر بنیاد قیاس که بر اساس مشاهده که البته برای همه میسر نیست آورده. این معنا برای کسی قابل درک است که از شهوات و اغراض نفسانی فاصله گرفته و برکنار مانده باشد. پس اگر کسی نفس خود را پاک نموده و از شوائب و هوس‌آپیراسته باشد استعداد و آمادگی قبول فیض عالم علوی را دارد. در چنین صورتی زیبایی نفس خویش را در مرتبه‌اعلی و افضل می‌بیند. در این مقام نفس او نوری از حضرت حق تعالی دریافت می‌کند که بنا به آن هرچیزی غیرحق را حقیق و کوچک می‌شمارد» (همان: ۲۶۹). از دیدگاه شیخ‌الرئیس نفس به واسطه عقل از حضرت حق تعالی نور و بهجت و سرور دریافت می‌کند و برکنار می‌ماند از هرگونه غم و خوف و حسد و اشتغالات نفسانی. از دیدگاه شیخ‌الرئیس درک الزامات عوالم فوقانی از طریق مشاهده برای کسانی میسر است که مستعد درک آن به ویژه با صحت مزاج بدن باشند. همچنانکه کسی نمی‌تواند شیرینی حلوا را دریابد مگر اینکه دارای جسم سالم و صحت مزاج باشد آن کس نیز که آفتی بر جان و جسمش نشسته باشد قادر به درک لذات روحانی نیست.

قاضی در شرح فراز «و انما الحسن الحق هو الكائن فی باطن الشی» که مهمترین کلام اثولوجیا و فلوطین است به توصیه مطلق مصنف اثولوجیا به ویژه بعد از تأکید ابن سینا اشاره دارد که اگر زیبایی در بطن شی وجود دارد ضروری است برای درک و التذاذ از آن، نفس، طالب انوار باطنه و مشتاق رؤیت و زیبایی و جمال و بهای امور ملکوتی باشد. مهمترین دلیل لزوم این شوق و طلب در رجعت از ظاهر به باطن، این آیه شریفه قرآنی است که «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»؛ آنچه نزد شماست فانی شدنی است و آنچه نزد حق است، باقی است. لکن به تعبیر قاضی اکثر مردمان به ظاهر گراییده و از آنچه فوق حواس است می‌مانند تنها اندکی مشمول این عنایت می‌شوند و به درک بهجت و لذت و سرور و نور و زیبایی باطن می‌رسند. از دیدگاه قاضی، ارسطو [و در اصل فلوطین] در اثر خود به دنبال بیان اسرار این باطن و کسانی است که به دنبال درک آنها هستند.

۱. آنچه پیش شماست تمام می‌شود و آنچه پیش خداست پایدار است (نحل: ۹۶).

در شرح فراز بعدی: «انا نجد فی الاجسام صوراً حسنة» باز تأکید قاضی بر تذهیب اخلاق و تخلیه جان از عقائد و افکار ناپسند و تشبیه به صفات محموده و امور عالیه است فقط در این صورت نفس قادر به رؤیت حقیقت زیباییها و محاسن هستی می شود. در مباحث مربوط به نور اول نیز قاضی به تعلیقات شیخ رئیس بر اثولوجیا استفاده می کند. از دیدگاه شیخ رئیس نور اول حق در جلالت متعالی و نوری است که فوق آن نوری نیست. چنانچه پیش از این دیدیم شیخ رئیس میان ذات و صفت تفاوت قائل شد. قاضی سعید بر این تفاوت صحه می گذارد و تصریح می کند نزد اهل معرفت ایمانی مبرهن و واضح است که حضرت حق در هویت محض، مجرد مطلق است و هیچ اسم و رسم و وصف و صفتی ندارد. «بلکه کان ذالک مظهرأ لصفته من صفاته» بلکه تمام افعال او مظاهر صفات اوست خداوند از این زاویه مطلقاً غنی و بی نیاز از هرچه ما سوی است: «فانه تعالی غنی بذاته مما سواه مطلقاً» (همان: ۲۷۱).

شرح این ذات و صفات صفحاتی از شرح قاضی را به خود اختصاص می دهد که یک بحث حکمی بسیار مهم و البته خارج از قلمرو زیبایی است، تنها در پایان بحث فاعلیت حضرت حق در هستی، قاضی به نکته ای ظریف اشاره می کند: عقل فاعل زیبایی است و در ذات خود دارای وحدت و بساطت و مجرد از هرگونه مخالطت با ماده و جامع «وجوه الحسن و الجمال و البها، و الكمال» است (همان: ۲۷۵). چنانکه در عالم هرچه زیبایی و جمال است رشحه و طیفی از همان حسن و زیبایی عقل است.

قول بعدی اثولوجیا و نحن ممثلون^۱ است، قاضی در شرح این معنای دقیق اثولوجیا، نکته تبیینی مهمی دارد. مُصنّف اثولوجیا حسن و زیبایی حقیقی را به جهان عقل منتسب نموده و معتذر است از اینکه حضور زیبایی عقلی در محسوسات بیانگر ذات آن زیبایی نیست یا به عبارتی زیبایی محسوس قادر به حکایت شی ثابت مقدس در اکوان نیست، چنین چیزی را باید از امر روحانی مکنون در شی دانست که از وجهی کاملاً به ما نزدیک است گرچه این معنا برای بسیاری قابل درک نبوده و خارج از وسع عقول و افهام است.

۱. ونحن ممثلون ذلك، غیر أنّ إن جعلنا مثالنا مثالا حسّیا، لم یکن ملائماً لما نرید أن نمثله به، لأنّ کلّ مثال حسّیّ إما یكون بالأشیاء الحسیة الدائرة، والأشیاء الدائرة لا تقدر علی حکایة مثال الشیء الدائم.... اثولوجیا، ص ۶۲ نشرییدار.

کلام بعدی قاضی، شرح عالم مثال و تطبیق آن با نفس در حوزه الهیات اثولوجیا است. قاضی متذکر می‌شود خداوند حُسن و زیبایی روحانی موجود در امور محسوس و متعالی را مثال و تشبیهی برای حسن و جمال عقل قرار داد. قاضی این مرتبه را مرتبه‌ای ما فوق طبیعت و مادون عقل می‌داند که جز مقام نفس یا به عبارتی عالم متوسط (میان‌ه) یا عالم مثال نیست، «ولیس ذلک الامقام النفس الذی هو العالم المتوسط و عالم المثال» (همان: ۲۷۵).

قاضی تأکید می‌کند این عالم مثال نزد برخی افراد همان عالم مُثُل افلاطونی است در حالی که می‌دانیم عالم مثال مطرح در حوزه اشراقی حکمت اسلامی مطلقاً مُثُل افلاطونی نیست در اینجا قاضی تعریفی از روحانیون یا ملائکه روحانی که در درک مفهوم صاحب اثولوجیا مهم است «روحانیات عبارت از نفوس مجردة و ارواح نوریه‌ای هستند که در اصل همان کلمات فاعله هستند» به تعبیر مصنف کتاب، این نفوس و ارواح مدبرات امرالهی در آسمان‌ها و زمین‌اند (همان).

قاضی در شرح فراز «یشتاق الی النظر الیها» می‌آورد این اشتیاق به رؤیت، از جسمانیت آنها نیست بلکه به واسطه انوار درخشانی است که در متن آنهاست همچون نظریه مرد فاضل شریفی که اشتیاق به رؤیت او نه به واسطه جسم و صورت زیبایش، بلکه به واسطه عقل او و جواهر عقلیه جاری در جان اوست.^۱ چنانکه نفس این مرد فاضل گویی چون آینه‌ای است صیقل یافته که در محاذات تابش انوار الهی قرار دارد. قاضی اشاره دارد به اینکه رؤیت زیبایی در امر محسوس جان را مشتاق زیبایی هستی روحانی اشیا و سپس زیبایی و بهاء عالم عقل می‌کند به عبارتی امر محسوس می‌تواند مقدمه‌ای برای رؤیت امر معقول شود. و این هنگامی ممکن است که رؤیت باطن در نفس محقق شود. شرح این معنا به بیان بیتی از مولانا تأیید می‌شود.

تو قیامت شو قیامت را ببین

دیدن هر چیز را شرطست این

و ادامه شرح این معنا بسیار لطیف است:

۱. و هو أن تنظر فتصیر الیها، و أيضاً كان الناظر یشتاق إلی النظر الیها، لأن لها أجساماً لكن بأنها عقول صافية نقية، و الناظر یشتاق إلی النظر إلی المرء الحکیم الشریف، لا من أجل حسن جسمه و جماله، لكن من أجل عقله و علمه. همان، ص ۶۲.

«هستندگان روحانی زیبایی دائماً مستفیض از انوار عقلیه و مستغرق در آن هستند. هرکس تلاش نماید در تداوم نظر خود به رؤیت هستی روحانی و عقلی و بهره‌گیری از فیوضات غیبی و آنچه از این انوار به مادون خود افاضه می‌شود برسد، به ذات می‌بیند که همه هستی، هستی‌های است مملو از نور و سرور و زیبایی که متخذ از نورالانوار هستند آن چنانکه هیچ چیزی آنها را از این رؤیت باز نمی‌دارد درک این انوار، روح را بهره‌مند از لذتی بی‌حد و حصر می‌سازد این انوار عقلیه که هیچ‌کس الا عقل خالص آن را در نمی‌یابد و رؤیت نمی‌کند به رؤیت کسانی درمی‌آید که تلاش کرده‌اند عقل خود را خالص کرده و در رؤیت این انوار می‌کوشند. خلاصه اینکه هرکس به درک زیبایی‌های روحانی نائل شود قطعاً قادر به رؤیت حسن و جمال عقلی می‌شوند که «هوفوق کل حسن و جمال اصل کل ذالک و حقیقته و روحه» (همان: ۲۲۷).

نتیجه کلام اینکه رویکرد حکمای مسلمان در برابر اندیشه و حکمت یونانی در تاریخ تمدن اسلامی، رویکردی انتقادی و در مواردی با ایتنای کامل بر معارف و اندیشه‌های اسلامی، مواجهتی از سراقبال و استقبال بوده است. این ایتنا معیاری چون مبانی و معانی اسلامی داشته و در رویکرد اغلب حکمای مسلمان (آنانی که فلسفه یونانی را کفر و فضحیت ندانسته و به عنوان اندیشه‌های فلسفی با آن مواجه شدند) مورد استفاده قرار گرفته است. نمونه‌های بسیار و در این مقاله خصوصاً شرح قاضی سعید قمی، نمونه کاملی از این رویکرد انتقادی و در عین حال تحلیلی و تطبیقی حکمای مسلمان در مواجهه با فلسفه یونانی بود که از نظر گذشت. نمونه‌ای که در آن به صرافت دیدیم و ملاحظه کردیم مبنای مطلق این نوع شرح و تفسیر حکمت یونانی، تطبیق آنها با معانی و مفاهیم اسلامی است. معانی و مفاهیمی که البته با این رویکرد حکمای مسلمان، جلا یافته، تنویر و تنقیح شدند.

منابع

۱. قرآن کریم، حُسن افرا، تهران، ۱۳۹۲.
۲. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، جلد سوم.
۳. اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، سروش، ۱۳۸۸.
۴. الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، محیی‌الدین بن عربی، دارالصادر، بیروت، بی‌تا.
۵. اثولوجیا، افلوطین عند العرب، عبدالرحمن بدوی، بیدار، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۳ق.
۶. الانصاف، ابن سینا، وكالة المطبوعات، قاهره، مصر، بی‌تا.
۷. دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۶.
۸. مجموعه آثار افلاطون، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴.
۹. کلیات دیوان شمس، جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، مصحح محمدحسن فروزانفر، بهزاد، ۱۳۹۰.
۱۰. مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین بلخی. مصحح ریند لد نیکلسون، ققنوس، ۱۳۹۶.
۱۱. در باب زیبایی، (زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی)، حسن بلخاری قهی، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۸.
۱۲. معنا و مفهوم زیبایی در المناظر و تنقیح المناظر، حسن بلخاری قهی، چاپ سوم، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۸.
۱۳. دومین دو گفتار، محمدعلی روضاتی، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء ع.ا.س.، قم، ۱۳۸۶.

مقالات

۱. «سرگذشت اثولوجیا»، دکترسیدحسن احمدی و حسن عباسی حسین آبادی، نشریه فلسفه و کلام اسلامی (آینه معرفت)، بهار ۱۳۸۷، دانشگاه شهیدبهبشتی.
۲. «تأثیرپذیری ملاصدرا از اثولوجیا و حکمت عتیقیه در اثبات مراتب عقل»، حسن بلخاری قهی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۵۵، صص ۱۱۲-۹۳.

