



University of Tabriz-Iran  
Quarterly Journal of  
*Philosophical Investigations*  
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419  
**Vol. 13/ Issue.27/ summer 2019**

---

## **Beauty and its Relation to Goodness in Thomas Aquinas's Philosophical System**

Morteza Shajari<sup>1</sup>, Hasan Fathi<sup>2</sup>, Zahra Gozali<sup>3</sup>

1. *Professor of Philosophy, University of Tabriz, E-mail: mortezashajari@gmail.com*
2. *Associate professor of Philosophy, University of Tabriz, E-mail: hfathi42@yahoo.com*
3. *PhD. Candidate of Philosophy, University of Tabriz (correspondent author) E-mail: zhr.gozali@gmail.com*

### **Abstract**

Beauty is a metaphysical concept in Thomas. Such an attitude about beauty necessarily will relate it to the other philosophical concepts. It can be said that the understanding of *beauty* – which separated from *Good*- is impossible in the Hellenistic and middle ages thoughts- which are a kind of metaphysical one - because *Beauty* and *Good* are often enumerated as the objective properties of Beings in these thoughts. Thomas as other predecessors accepts the same idea about Beauty too and connects it with the Being. So we can enumerate beauty as one of the Transcendentals; one of which necessarily connect with *Goodness*; because the Transcendentals not only have connected with the *Being* but also with each other. Beauty, in Aquinas' philosophy, is an objective property and at the same time has connected with apprehension and with the soul too. Because of this, the appetitive power of the soul will owe the beauty by the mediation of the intelligence.

**Keywords:** Beauty, Goodness, transcendentals, Aquinas.

### Introduction

Goodness, unlike beauty, has attracted the attention of many philosophers. Thomas is one of them who were familiar with Dionysius' thoughts especially with *Divine Names*. Beauty, because of this familiarity, appears for him as a philosophical subject. So he correlated it with Goodness. Taking such an attitude about beauty necessarily will relate this concept with the other philosophical concepts. It can be said that the understanding of beauty – which separated from Goodness- is something almost impossible in the Hellenistic and Middle Ages thoughts; because Beauty and Goodness are often enumerated as the objective properties of Beings. The determination of their relationship will be possible when we determine the relationship between them in the base of the general properties of the Being. Undoubtedly goodness is one of the Transcendentals. But this is not right about beauty. So we must determine that is a beauty one of this property or not. Thomas as the same as the other predecessors accepts the same idea about Beauty and connects it with the Being. In fact beauty, in his thought, is the property of being as being. So we can enumerate it as one of the Transcendentals; on of that which necessarily connect with Goodness; because the Transcendentals not only have connected with the Being but also with each other.

### Beauty

There is a difference between nature and the concept of something and this is true about beauty.

### The definition of Beauty

Thomas gives us two definitions of beauty. Beauty in these definitions is a thing that gives pleasure only in being seen or in being apprehended. These definitions say nothing about the nature of the beauty but only say about which impacts that seeing or apprehending of beauty make in us. So the definitions of Thomas about beauty are a type of a posterior one i.e., the definition by its effect, that is, by pleasure.

### The Nature of Beauty

Thomas enumerates three objective conditions for beauty: harmony, integrity, and clarity; and calls the last one i.e. the clarity as the nature of beauty. Clarity is belonging to the Form in his thought. It is an ontological basis that participates in existence. According to him, Clarity of a thing implies to the knowability of that thing too. So we must enumerate it as the nature of beauty.

### Transcendentality of Beauty

In this article have been clarified some reasons in favor of transcendentality of beauty. And these reasons are: beauty is the cause of the existence of all things; beauty is based on Form and the clarity and splendor of the beautiful. Beauty and goodness have the same reality. But they conceptually are different, because all the transcendentals add something to being conceptually. So beauty had a

distinctive concept for itself. Beauty adds to goodness the relation with cognitive power. So it can be said that beauty adds its distinctive concept to being, i.e. clarity and it's relation to cognitive power.

### **Conceptually difference between beauty and goodness**

All the transcendentals add conceptually something to the Being. This is true about Beauty. It, in Aquinas' philosophy, is an objective property and at the same time has connected with apprehension and with the soul too. So we must say that beauty is a relative transcendental. In other word, beauty needs to a relationship between the beautiful and the cognitive soul. Such a relationship will correlate beauty with the other power of the soul i.e. with the appetitive power. Because of such connection, the appetitive power of the soul will owes beauty by the mediation of the intelligence and so attains a type of real unity with beauty and consequently attains self-perfection and self-final actuality. So the relation between beauty and the soul is the relation of will perfecting by the intellect. So beauty adds to being such a relationship. The intellect attains a type of unity with the beautiful thing and then the will moves toward that beautiful thing and consequently attains a real unity between intellect and beauty and the soul rests in that unity.

### **Posteriority of Goodness over Beauty**

Then beauty adds to goodness the relation which it adds to the cognitive power. In fact beauty in hierarchy of the transcendentals is the last one and because of that, it is the last one in hierarchy of the concept of goodness and the other posterior transcendentals. So in hierarchy of transcendentals, we cannot assume the other one after the beauty that its concept is more perfect than beauty concept. So the perfection of beauty is superior to the perfection of goodness. Its perfection is in the way that we can consider it as latest transcendental.

### **References**

- Aquinas, Thomas (1947) *Summa Theologica*, trans. Fathers of English Dominican Province, in: <http://dhspriority.org/thomas/summa/index.html>.
- Aquinas, Thomas (2007) *Expositio Super Dionysium De Divinis Nominibus*, trans. Ananda. K. Coomaraswamy, in: *Figures of Speech or Figures of Thought?* World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Aquinas, Thomas (2018) *Sententia*, in *Opera Omnia*, by Enrique Alarcon, in: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquinas, Thomas (1955-57) *Summa Contra Gentiles*, New York: Hanover House, in: <https://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles.html>.
- Aquinas, Thomas (2017) *Questiones Disputatae de Veritate*, in: <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer.htm>.



## زیبایی و نسبت آن با خیر در نظام فلسفی توماس آکوئیناس\*

مرتضی شجاری\*\*

استاد فلسفه، دانشگاه تبریز

حسن فتحی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

زهرا گوزلی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

### چکیده

در نظام فکری توماس زیبایی امری متافیزیکی است. اتخاذ چنین رویکردی نسبت به زیبایی، لزوماً آن را با دیگر مفاهیم فلسفی—ارزشی مرتبط می‌سازد. می‌توان گفت که در بستر تفکر یونانی و قرون وسطایی که غالباً تفکری مابعدالطبیعی است، فهم زیبایی جدای از خیر امری تقریباً غیرممکن است. دلیل این امر را شاید بتوان اینگونه تبیین کرد: زیبایی و خیر در این بستر فلسفی، عمدتاً به عنوان صفات عینی موجودات تلقی می‌شوند. توماس نیز در این بستر تاریخی - فکری قرار دارد؛ به همین دلیل او نیز به عنوان فیلسوفی مابعدالطبیعی همچون پیشینیان خویش رویکرد مشابهی را نسبت به زیبایی اتخاذ کرد و این مفهوم را با وجود پیوند داد. از این رو می‌توان زیبایی را صفتی فرامقوله‌ای تلقی کرد که لزوماً با خیر در ارتباط است؛ زیرا صفات فرامقوله‌ای نه تنها با وجود، بلکه با یکدیگر نیز مرتبط هستند. زیبایی در فلسفه توماس، در عین حال که امری عینی است، با ادراک و با نفس شناسنده نیز مرتبط است و این ارتباط به نوبه خود، آن را با قوه دیگر نفس، یعنی با قوه شوقیه نیز مرتبط می‌سازد. در پی این ارتباط است که قوه شوقیه نفس به واسطه قوه تعقل زیبایی را تصاحب کرده و اتحادی عینی و واقعی با آن می‌یابد و در نتیجه به کمال و فعلیت نهایی خویش می‌رسد.

واژگان کلیدی: زیبایی، خیر، صفات فرامقوله‌ای، آکوئیناس

تایید نهایی: ۹۸/۵/۲۰

\* تاریخ وصول: ۹۸/۲/۲۴

\*\* E-mail: mortezashajari@gmail.com

## مقدمه

خیر و نیکویی همواره مورد توجه بسیاری از فیلسوفان بوده است، اما زیبایی، به عنوان موضوعی متافیزیکی و هستی‌شناختی توجهی به اندازه خیر از جانب متفکران دریافت نکرده است. در این میان افلاطون را می‌توان نمونه برجسته متفکرانی دانست که مسئله خیر و نیز مسئله زیبایی را بررسی کرده و آن دو را به عنوان الگوهایی برتر لحاظ کرده است. توماس آکوئیناس نیز از طریق آلبرت کیبر و به واسطه خواندن مقالات وی راجع به دیونوسیوس با مسئله زیبایی آشنا شد. در واقع آشنایی با اندیشه‌های دیونوسیوس - به خصوص اندیشه‌های موجود در کتاب *اسمای الهی* راجع به زیبایی - موجب شد تا زیبایی برای اولین بار به عنوان مسئله‌ای فلسفی برای آکوئیناس مطرح گردد. از این‌روست که حضور اندیشه‌های افلاطونی در آثار اولیه او حضوری برجسته و غالب است. به همین دلیل وی به پیروی از افلاطونی‌مسلمان، میان زیبایی و خیر نسبت برقرار کرد و در این راستا، بر طبق شیوه تلفیقی خویش، میراث افلاطونی - دیونوسیوسی موجود در نظام فکری خویش را با میراث ارسطویی - عقلانی اندیشه‌های خود ترکیب کرد و رویکردی تلفیقی نسبت به خیر و زیبایی و نحوه ارتباط این دو با هم، اتخاذ کرد.

اتخاذ رویکردی فلسفی نسبت به زیبایی، لزوماً آن را با دیگر مفاهیم فلسفی - ارزشی مرتبط می‌سازد. می‌توان گفت که در بستر تفکر یونانی و قرون وسطایی که غالباً تفکری مابعدالطبیعی است، فهم زیبایی جدای از خیر امری تقریباً غیرممکن است. دلیل این امر را شاید بتوان اینگونه تبیین کرد که زیبایی و خیر در این بستر فلسفی، عمدتاً به عنوان صفات عینی موجودات تلقی می‌شوند. توماس نیز در این بستر تاریخی - فکری قرار دارد؛ به همین دلیل او نیز به عنوان فیلسوفی مابعدالطبیعی همچون پیشینیان خویش رویکرد مشابهی را نسبت به زیبایی و خیر اتخاذ کرد. ما در این مقاله در صد هستیم تا نسبت زیبایی با خیر را در تفکر توماس بررسی کرده و مشخص سازیم که این نسبت به چه نحوی است. بررسی نسبت میان زیبایی و خیر مقدور نیست مگر آنکه نسبت آن‌ها را در بستر بحث از صفات فرامقوله‌ای<sup>۱</sup> موجود مشخص سازیم. در آثار توماس به روشنی می‌توان دید که او خیر را صفتی فرامقوله‌ای تلقی کرده است؛ اما در اینکه آیا زیبایی نیز در نظر وی چنین صفتی است یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. از این‌رو باید مشخص سازیم که آیا در فلسفه توماس، زیبایی نیز می‌تواند از چنین جایگاهی برخوردار باشد یا نه؟

از فقرات موجود در آثار مختلف توماس این‌گونه برمی‌آید که وی موضعی دوگانه نسبت به ارتباط میان زیبایی و خیر اتخاذ کرده است. این متفکر از یک سو بحث از زیبایی را در ضمن بحث از خیر مورد توجه قرار می‌دهد و این امر خود دلیل و گواهی است بر پیوند میان این دو؛ اما از سویی دیگر، با اندک تأملی در این آثار متوجه خواهیم شد که او میان این دو، نوعی تمایز و دوگانگی نیز برقرار می‌کند. تلاش ما در این مقاله آن است که تمام نظرات این فیلسوف را در این باره، مدنظر قرار دهیم و دیدگاهی را به دست آوریم که بیشترین انطباق را با نظر نهایی وی راجع به این مسئله دارد. در واقع در این پژوهش نشان خواهیم داد که زیبایی یکی از ویژگی‌های موجودبما هو موجود است؛ و سپس بر این

اساس ارتباط میان زیبایی و خیر را تبیین خواهیم کرد. برای این منظور ابتدا باید تصویری روشن از معنا و مفهوم زیبایی و خیر ارائه دهیم و این مفهوم به دست آمده را با ویژگی‌های صفات فرامقوله‌ای انطباق دهیم. به دیگر سخن، تنها پس از مشخص شدن معنا و مفهوم زیبایی و خیر می‌توان ادعا کرد زیبایی و خیر بیانگر کدام حالت کلی از موجود هستند و چه نسبتی با یکدیگر دارند.

### ۱. زیبایی

در نظام فکری توماس میان ذات (*natura*) و مفهوم (*ratio*) فرق هست. زیبایی نیز از این امر مستثنی نیست، به این نحو که ذات و طبیعت زیبایی - که زیبایی یک شیء به آن است - غیر از مفهوم ذهنی و قابل تعریف است.

#### ۱-۱. مفهوم زیبایی

توماس برای زیبایی دو تعریف ارائه داده است که در هر دو زیبایی چیزی است که صرفاً در دیده شدن و یا ادراک شدن‌اش، لذت می‌بخشد. الف) «اشیای زیبا اشیایی هستند که دیدن‌شان موجب لذت می‌شود»<sup>۲</sup>. ب) «امر زیبا امری است که صرف ادراک‌اش لذت می‌بخشد»<sup>۳</sup>. در این تعاریف می‌بینیم که امر زیبا به عنوان پدیده‌ای ذهنی تلقی شده است، به نحوی که صرفاً در دیده شدن و یا ادراک شدن‌اش، لذت می‌بخشد. از نظر ارتسن (Aertsen 1996: 337)، تفسیر این تعاریف به نفع ذهنی کردن زیبایی، به دلیل نادیده گرفتن ساختار مشابه این تعاریف با ساختار تعریف خیر است. به باور او [ارتسن] عبارت *visa placent quae* [آنچه دیدنش موجب لذت است] در تعریف اول برای زیبایی همان نقشی را دارد که عبارت *quod omnia appetunt* [آنچه همه می‌خواهند] برای خیر ایفاء می‌کند؛ به این صورت که *visa placent* مولفه ساختاری زیبایی و ذات آن نیست، بلکه این عبارت به تأثیری «پسینی» که زیبایی از خود در ما به‌جا می‌گذارد اشاره می‌کند؛ همان‌طور که خواستنی بودن ساختار خیر را شکل نمی‌دهد و صرفاً نشانگر رویکرد و تلقی ما نسبت به خیر است. پس تعاریفی که توماس برای زیبایی ارائه می‌کند، بیانگر ذات زیبایی نیستند، بلکه تعریف زیبایی از طریق معلول‌اش - یعنی لذت - و در نتیجه تعریفی پسینی است<sup>۴</sup> (Eco, 1988: 59; Aertsen, 1996: 338).

در واقع، تأثیر حقیقی زیبایی تصاحب امر زیبا توسط نفس است که به واسطه ادراک صرف آن حاصل می‌شود، نه آن لذتی که هنگام دیده شدن و ادراک شیء زیبا در ما پدید می‌آید<sup>۵</sup>. براین اساس، زیبا این قابلیت را دارد که از طریق ادراک صرف به تصاحب و تملک نفس درآید. دلیل این سخن این است که لذت بردن از امری نه تنها نیازمند عشق و معرفت نسبت به آن است، بلکه نیازمند تصاحب و تملک آن نیز هست. به بیان دقیق‌تر، مطابق فلسفه توماس، معلول ضرورتاً و منحصرأً از علت خویش پدید می‌آید و لذت - که توماس آن را معلول زیبایی می‌داند - سه شرط یا به عبارتی سه علت دارد: عشق، معرفت و تملک. خیر علت عشق [به متعلق لذت خویش] است و حقیقت علت معرفت [نسبت به متعلق لذت خویش] است؛ در حالی که زیبایی علت تصاحب [متعلق لذت خویش] به واسطه ادراک صرف است (Rubin, 2016: 363): «یک شیء چون زیبا است، ما آن را دوست داریم»

(Aquinas, 2007:58) و نه برعکس. این واقعیت که لذت، سه علت مشترک دارد، موجب می‌گردد تا تصاحب متعلق زیبایی به واسطه ادراک صرف به عنوان معلول انحصاری زیبایی لحاظ گشته و بتوان گفت که زیبایی قابلیت آن را دارد که از طریق دیدن صرف به چنگمان آید و در نتیجه آن، میل ما در آن به آرامش و سکون برسد (Rubin, 2016: 405). به دیگر سخن، تصاحب و تملک زیبایی به معنای لذت بردن از امر زیبا است و لذت بردن از امر زیبا حاصل تملک زیبایی است<sup>۶</sup> (Rubin, 2016: 264).

## ۲-۱. حقیقت زیبایی

در مورد حقیقت زیبایی باید بررسی کرد که از نظر توماس چه چیزی برای زیبا شدن شیء لازم است. به عبارتی، چه چیزی است که حضور آن در یک شیء آن را زیبا می‌گرداند. توماس برای اولین بار در جامع‌الهیات (I, q 39, a 8) چهارچوب نظام‌مندی از مؤلفه‌های زیبایی ارائه می‌کند. وی در آن فقره سه چیز را برای زیبایی لازم می‌داند: تمامیت یا کمال، تناسب شایسته یا هماهنگی، وضوح یا درخشندگی؛ اما در دیگر جاها تنها دو شرط تابندگی و تناسب شایسته را به عنوان اموری می‌آورد که به همراه یکدیگر در مفهوم زیبایی حضور دارند<sup>۷</sup> و صرفاً به برشمردن این شروط اکتفا کرده و از تبیین رابطه متقابل این شروط با یکدیگر و ارائه تعریفی از آنها چشم‌پوشی می‌کند. همین امر خود موجب شد تا تومیس‌ها، تبیین‌های متعددی از رابطه و نسبت موجود میان این سه مؤلفه ارائه دهند<sup>۸</sup>. به باور برخی، تنوع تفاسیر صورت‌گرفته در مورد این سه‌گان و نیز استفاده بیش از حد از این مفاهیم در سنت مدرسی، موجب افزایش ابهام و تیرگی آن‌ها گشته است (Eco, 1988: 64).

برای اینکه بتوانیم تبیینی قابل قبول از حقیقت زیبایی و ارتباط این حقیقت با مؤلفه‌هایش ارائه دهیم، لازم است مشخص کنیم که وی در کدام یافت ساختاری و در کدام خاستگاه تاریخی، این مؤلفه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. موضوع فقره‌ای که در آن توماس به ذکر سه شرط زیبایی می‌پردازد، اشخاص تثلیث است. پس بحث از تثلیث و تعیینات خاص هر یک از افراد تثلیث<sup>۹</sup>، چهارچوبی است که توماس در آن، به بحث از زیبایی می‌پردازد. وی در جامع‌الهیات (I, q 39, a 8) به تبعیت از هیلاری<sup>۱۰</sup> — که نشان‌دهنده خاستگاه تاریخی این بحث است — «ابدیت» را به شخص اول تثلیث، «تشخص نوعی» را به شخص دوم تثلیث، یعنی خدای پسر و «کارکرد» را به روح‌القدس نسبت داده و نهایتاً سه مؤلفه زیبایی را به عنوان ویژگی‌های ممیزه تشخیص نوعی فهرست می‌کند؛ او سپس به پیروی از آگوستین — که دومین خاستگاه تاریخی این بحث را نشان می‌دهد — تشخیص نوعی را با زیبایی یکی می‌گیرد و پس از آن، به بررسی شباهت این سه مؤلفه<sup>۱۱</sup> با ویژگی خدای پسر — یعنی تشخیص نوعی — می‌پردازد. او همچنین در شرح خویش بر کتاب جمل پیتر لومباردی نیز با خصوصیات سه‌گانه اشخاص تثلیث منتسب به هیلاری سروکار دارد. آکوئیناس در این اثر نیز تشخیص نوعی را به عنوان «زیبایی» تعبیر کرده و همچنان سه مؤلفه برای زیبایی برمی‌شمارد؛ به این صورت که او با استناد به دیونوسیوس<sup>۱۲</sup> دو مؤلفه «هماهنگی» و «تابندگی» را و با استناد به ارسطو، مؤلفه «بزرگی» را

— به جای مؤلفهٔ تمامیت — در مفهوم زیبایی مندرج می‌کند<sup>۱۳</sup> و سپس این سه‌گان را در توافق با تعین خاص خدای پسر، یعنی تشخیص نوعی یا زیبایی قرار می‌دهد (Aquinas, 2018, I, d 31, q 2, a 1).<sup>۱۴</sup>

پیش از این گفتیم که امر زیبا امری است که دیدن و ادراک‌اش موجب لذت می‌گردد. ماریتین که از حامیان نظریهٔ لذت زیبایی‌شناختی است<sup>۱۵</sup>، هم از لذت حاصل از شناخت امر زیبا به منظور تبیین شمار مؤلفه‌های زیبایی استفاده کرد و هم تبیین کرد که تابندگی — به دلیل اینکه بیش از دیگر مؤلفه‌ها با قوهٔ شناختی درارتباط است — ممیزهٔ زیبایی است. به باور این متفکر، لذت زیبایی‌شناختی حاصل مطابقت شیء زیبا با عقل است و «بنابراین توماس سه شرط برای زیبایی تعیین کرد: تمامیت؛ به دلیل آنکه عقل از کلیت وجود لذت می‌برد، تناسب؛ به دلیل آنکه عقل از نظم و وحدت لذت می‌برد و در نهایت تابندگی؛ به دلیل آنکه عقل از نور و معقولیت لذت می‌برد» (Maritain, 1974, ch 4). او در توافق با پیشینیان، شکوه را مشخصهٔ زیبایی دانسته و معتقد است که این شکوه، در متافیزیک تومایی، همان شکوه صورت است؛ زیرا «صورت، رمزی انتولوژیکی است که اشیاء آن را در درون خویش، و در هستی معقول خویش و در کارکردشان دارند؛ صورت، تابندگی خاص هر شیء است. به علاوه، هر صورتی بازمانده و یا انعکاسی ضعیف از عقلی خلاق است که در قلب هر موجود مخلوقی حک شده است... در نتیجه با مدرسیان همراه شده و می‌گوییم که زیبایی، شکوه صورت بر اجزای متناسب ماده است. این امر به این معناست که زیبایی تابش عقل بر ماده‌ای است که ترتیب و سامانی عقلانی یافته است. عقل از زیبا لذت می‌برد زیرا عقل در امر زیباست که خودش را دوباره می‌یابد و از خود شناختی به دست آورده و با نور خویش روبرو می‌شود» (Ibid).

توماس به اصل دیونوسیوسی «افاضهٔ تابندگی و زیبایی الهی به مخلوقات» شکلی مفهومی داده و آن را به اصلی متافیزیکی تبدیل کرد؛ به این صورت که او آن اصل را به عنوان اصل «بهره‌مندی مخلوقات از تابندگی الهی» تفسیر کرد (Aquinas, 2007: 53). این امر به نوبهٔ خود، به تفسیری عمیق‌تر دربارهٔ تابندگی ضرورت بخشید. در تلقی توماس، تابندگی به صورت مربوط است؛ به این نحو که صورت، بهره‌مند از تابندگی الهی است<sup>۱۶</sup>؛ به تعبیری دیگر تابندگی، ویژگی صورت و درواقع حیثی از هستی صورت است؛ تابندگی اصلی انتولوژیکی است که از هستی و وجود بهره‌مند است (Eco, 1988: 115). از این رو توماس می‌گوید: «هر یک از اشیای منفرد، به شیوهٔ خاص خود یعنی برطبق صورت خاص خویش زیبا هستند» (Aquinas, 2007: 58). او تابندگی را با حقیقت و شناختنی بودن اشیاء یکی می‌داند؛ تابندگی به عنوان نور توصیف شده است<sup>۱۷</sup>؛ کارکرد نور نیز مرئی کردن اشیاء است. درواقع نور ویژگی آشکارسازی دارد و «در نتیجه اشیایی که آشکار می‌شوند، *clarum* نامیده می‌شوند» (Ibid, 2018, II, d 13, q 1, a 2). پس می‌توان گفت که تابندگی خصیصه‌ای است که یک شیء بر اساس آن، قادر است تا آشکار شود و خود را نشان دهد. تابندگی آن مؤلفه‌ای است که قابلیت بیانگری و آشکارسازی خویش را دارد و در نتیجه، ماهیت و ذات زیبایی لحاظ می‌شود.



به دیگر سخن با توجه به اینکه زیبایی با دیدن و ادراک کردن مرتبط است، بنابراین باید آن مؤلفه‌ای را که توان بیانگری و آشکارسازی زیبایی را دارد — یعنی مؤلفه تابندگی<sup>۱۸</sup> را — حقیقت زیبایی لحاظ کرد. از آنجایی که تصاحب و تملک امر زیبا توسط نفس به واسطه ادراک محضه میزان پیوند و اتحاد امر زیبا با فاعل شناخت وابسته است و نیز با توجه به اینکه تابندگی و درخشندگی معقول یک شیء، قابلیت آن شیء برای پیوند و اتحادش با آن عقل است. پس می‌توان گفت که تابندگی و درخشش و در نتیجه زیبایی، دراصل موجب تصاحب و تملک زیبایی از طریق دیدن محض امر زیبا، می‌شود (Rubin, 2016: 357). اکو تعریف جالبی از تابندگی ارائه می‌دهد. او می‌گوید: «تابندگی یک شیء، قوه و قابلیت ارتباط‌پذیری صورت آن شیء است، و این قابلیت در ارتباط با نگاه کردن به شیء تابان یا دیدن شیء تابان، به فعلیت می‌رسد. همچنین معقولیتی که به صورت متعلق است همان نوری است که خودش را به فعل دیدن زیبایی‌شناختی آشکار می‌کند»<sup>۱۹</sup>. خود توماس نیز نوعی کیفیت بیانگری یا نوعی کیفیت سرایتی و اشتراکی را به تابندگی نسبت می‌دهد<sup>۲۰</sup>. پس تابندگی امر زیبا، تابندگی شیئی است که خودش را قابل‌رؤیت می‌کند. تابندگی امر زیبا به این معنا است که امر زیبا روشن و رؤیت‌پذیر است و این روشنایی و رؤیت‌پذیری موجب می‌گردد تا امر زیبا خودش را بر بیننده مرئی سازد.

## ۲. خیر

خیر نیز همچون زیبایی دارای مفهوم و ذاتی است. بنابراین لازم است مفهوم و ذات آن نیز تبیین گردد.

### ۱-۲. تعریف خیر

ارسطو در آغاز کتاب/خلاق نیکوماخوس خیر را «به چیزی که همه خواهان آن هستند» (Aristotle, 1984, vol 2: 1094 a13) تعریف کرده است. توماس این تعریف را پذیرفته است و معمولاً تعریف دیونوسیوس از این واژه را نیز همزمان ضمیمه آن می‌کند. توماس در کتاب جامع بر ضد کافران پس از نقل تعریف ارسطویی خیر، بلافاصله تعریف دیونوسیوس را بیان کرده که گفته است: «تمام اشیاء خواهان خیر و خواهان بهترین هستند»<sup>۲۱</sup>. البته خود توماس نیز اذعان می‌کند که تعریف ارسطویی خیر تعریف ذاتی و ماهوی نیست، بلکه این تعریف نیز همانند تعریف زیبایی، پسینی است؛ زیرا خیر به عنوان صفت فرامقوله‌ای موجود، اولاً یکی از معقولات نخستین ذهن است و در نتیجه هیچ چیز مقدم بر خیر نیست تا بتوان به واسطه آن، این مفهوم را وضوح بخشید؛ ثانیاً در خارج با موجود هم‌حدود و هم‌ثغور است و بنابراین نمی‌تواند تحت امری کلی‌تر و عام‌تر از خود قرار گیرد<sup>۲۲</sup> و بنابراین خیر را می‌توان از منظر تأثراتی که در ما ایجاد می‌کند، شناخت. پس متعلق میل‌بودن، معلول و پیامد خیربودن است. البته باید گفت: «این تعریف در نظر ندارد تا بگوید که یک شیء چون موردطلب و متعلق میل قرار گرفته است، خیر می‌باشد؛ بلکه برعکس: یک شیء خواستنی است چون خیر است. در اینجا، علت به واسطه معلول‌اش شناخته می‌شود، به این صورت که شوق داشتن نسبت به امری، خیربودن آن را آشکار می‌کند» (Aertsen, 1996: 300).

چنین به نظر می‌رسد که توماس تعریف ارسطو از خیر را بر دیگر تعاریف ارجحیت می‌دهد، به باور برخی این ارجحیت به ظهور خیر به عنوان هدف و غایت مرتبط است<sup>۲۳</sup>؛ به همین دلیل است که توماس در مسئله پنجم جامع الهیات، پس از بیان تعریف ارسطویی خیر، بلافاصله علت غایی بودن خیر را نتیجه‌گیری می‌کند: «امری که خواستنی است، حیثی از غایت را در خویش دارد، پس بدیهی است که خیر مفهوم علت غایی را داراست» (Aquinas, 1947, I, q 5, a 4). پس خیر و غایت از مفهوم یکسانی برخوردارند؛ زیرا خیر حیثی از خواستنی بودن را داراست و خواستنی بودن نیز معلول علت غایی است.

از نظر توماس، دلیل خواستنی بودن خیر به کمال خیر برمی‌گردد. وی معتقد است که «یک شیء مادامی که کامل باشد، خیر است» (Ibid, I, q 4, a 1). و کمال یک شیء، به فعلیت یافتن حیث بالقوه‌گی آن شیء و در نتیجه عدم تمایل به فعلیت یافتن آن شیء، بستگی دارد؛ زیرا فقدان خصوصیات کمالی یک شیء، آن شیء را شئی کامل نمی‌کند (Ibid). پس نمی‌توان کمال را بدون فعلیت، تصور کرد؛ بلکه هر جا کمالی ظهور کند، یقیناً فعلیت نیز ظهور خواهد کرد.

## ۲-۲. حقیقت خیر

توماس از متعلق میل بودن خیر، حقیقت خیر را به دست می‌آورد<sup>۲۴</sup>. وی در جامع بر ضد کافران (I, c 37, 5) عنوان می‌کند که اگرچه خواستنی بودن، تعریف خیر است، اما «کمال» حقیقت خیر است؛ زیرا خواستنی بودن خیر، منوط به این است که متعلق خواست ما، امری کامل باشد. خیر چیزی است که همه به دنبال آن هستند و این خواستنی بودن خیر به دلیل کمال خیر است. به بیانی دیگر خیر، حیث کمالی یک موجود را آشکار می‌سازد. از نظر اکو غریزه و سرشت ما انسان‌ها نیز مؤید این مطلب است؛ زیرا همه ما انسان‌ها، طبیعتاً خواهان کمال خویش هستیم و از اموری که سدّی بر سر راه حیث کمالی‌مان باشد، دوری می‌کنیم (Eco, 1988: 34)؛ پس کمال ما به آن چیزی است که ما جويا و در طلب آن هستیم، به دیگر سخن آنچه که کمال ما به آن است، خیر حقیقی ماست. به باور توماس چیزی که باعث می‌شود که یک شیء خیر نامیده شود، فضیلتی است که به آن شیء تعلق دارد؛ به تعبیری فضیلت و کمال خاص هر شیء، خیر آن شیء است. از این رو، یک شیء به سبب کمالش، خیر نامیده می‌شود؛ به طوری که هر شئی کمال خویش را به عنوان خیری که متعلق به خودش است، طلب می‌کند (Aquinas, 1955-57, I, c 37).

چنین به نظر می‌رسد که از نظر توماس کمال بخشی آن چیزی است که برای خیر بودن اشیاء ضروری است؛ زیرا گفتیم که خیر آن چیزی است که در مقام غایت، شئی دیگر را کامل می‌کند و غایت نیز کمال شیء است. بنابراین هر آنچه که ویژگی غایت را داشته باشد، ویژگی خیر را نیز داراست (Aquinas, 2017, q 21, a 2)<sup>۲۵</sup>. منظور توماس از این ادعا این است که کمال، مبنای انتولوژیکی برای خواستنی بودن و متعلق میل بودن خیر — که حیث مفهومی خیر است — می‌باشد. بیان توماس در جامع الهیات (I, q 5.a 1) نیز این تفسیر را تصدیق می‌کند. وی در آنجا می‌گوید: «هر چیزی مادامی

که کامل باشد، خواستنی است؛ زیرا تمام اشیاء خواهان کمال خویش هستند». پس «کمال» هم شرطی ضروری و هم شرطی ذاتی برای خیر است و بنابراین یک شیء دقیقاً «مادامی که» یا به میزانی که کامل است، خیر می‌باشد.

### ۳. نسبت زیبایی و خیر

زیبایی و خیر هر دو از صفات فرامقوله‌ای هستند و با اینکه تمایز در مفهوم دارند، در خارج دارای اینهمانی<sup>۲۶</sup> هستند.

#### ۱-۳. فرامقوله‌ای بودن زیبایی

صفات فرامقوله‌ای مفاهیم عامی<sup>۲۷</sup> هستند که «موجود» (*ens*) را که عام‌ترین مفهوم است، شرح و بسط می‌دهند. این مفاهیم به دلیل آنکه تحت هیچ‌یک از مقولات ده‌گانه ارسطویی واقع نشده<sup>۲۸</sup>، بلکه در تمامی آن مقولات یافت می‌شوند و به این نحو، از کل مقسم‌های مقولات ده‌گانه فراتر می‌روند، به عنوان «صفات فرامقوله‌ای» نامگذاری شده‌اند. به تعبیر توماس «صفات فرامقوله‌ای بیانگر حالتی از وجود هستند که در خود واژه وجود اشاره‌ای به آن‌ها نشده، با این حال، در وجود مضمّن هستند» (Aquinas, 2017, q 1, a 1). این صفات بر هر موجودی حمل شده و آن وجوه یا حیثیاتی از موجود بما هو موجود را آشکار می‌سازند که مستقیماً از خود مفهوم «موجود» قابل فهم نیستند. «واحد»، «حقیقت» و «خیر» اصلی‌ترین و محوری‌ترین این صفات می‌باشند. مشخصه این صفات این است که از حیث مصداق با یکدیگر و با موجود اینهمانی داشته و در نتیجه بر یکدیگر حمل می‌شوند<sup>۲۹</sup>، به نحوی که این صفات در خارج، هم‌حدود و هم‌نوع با هم هستند و گستره یکسانی دارند. در عین حال باتوجه به اینکه هر کدام از این صفات بیانگر حیث خاصی از موجود هستند، تمایز موجود میان آن‌ها تمایزی مفهومی و منطقی است؛ ماحصل چنین تمایزی، تقدّم و تأخر موجود در میان این صفات و در نتیجه وجود نظم در بین آنهاست. اکو این صفات را به زوایای بصری مختلفی تشبیه کرده است که شخص از آن زوایا، موجود را رؤیت می‌کند و در نتیجه دیدگاه خاصی را نسبت به این صفات اتخاذ می‌کند و همین امر نیز موجب تمایز مفهومی این صفات شده است. تمایز مفهومی و منطقی میان این صفات، دو نتیجه را در پی دارد: اول اینکه هر کدام از این صفات، باید چیزی را به لحاظ مفهومی به موجود اضافه کنند<sup>۳۰</sup>؛ و دوم اینکه هریک از این صفات، باید صفت پیش از خود را نیز دربرگیرد (Rubin, 2016: 6).

توماس در هیچ یک از آثار خود به صراحت از فرامقوله‌ای بودن زیبایی سخن نگفته است؛ اما با توجه به مباحث مختلفی که در مورد زیبایی بیان کرده است می‌توان به یقین رسید که وی زیبایی را فرامقوله‌ای می‌داند. برای این امر می‌توان چند دلیل از آثار توماس اقامه کرد.

الف) علیّت زیبایی نسبت به همه اشیاء: دیونوسیوس در کتاب *اسمای الهی* می‌گوید: «زیبا و خیر با هم اینهمانی دارند. تمام موجودات به لحاظ علیّی به سوی زیبا و خیر میل دارند. هیچ موجودی بی‌بهره از زیبا و خیر نیست» (Dionysius, 2011: 140). توماس در تفسیر این فقره، زیبایی الهی را همچون خیر، علت فاعلی و علت هستی‌بخش همه اشیاء و نیز غایت تمامی کائنات می‌داند و چون زیبا همانند

خیر علت فاعلی و غایی تمامی موجودات است، پس هیچ موجودی بی‌بهره از زیبایی نیست؛ و بنابراین هر موجودی بر حسب صورت خویش، زیبا و خیر است؛ از این‌رو زیبایی در تمامی هستی جریان دارد. بنابراین می‌توان از زبان ماریتین گفت که زیبایی با وجود پیوند دارد، به گونه‌ای که وجود داشتن عین زیبا بودن می‌شود و در این صورت وجود و زیبایی گستره و دامنه یکسانی خواهند داشت (Maritain, 1974, ch 6).

در واقع، تأکید دیونوسیوس بر زیبایی هستی در کتاب *اسمای الهی* و تأیید و تأکید مجدد این امر توسط توماس در شرح خویش بر این اثر بیانگر این است که زیبایی یکی از تعینات عام موجود است؛ ملاک لحاظ یک مفهوم به عنوان تعین عام موجود، نیز این است که آن مفهوم بر هر موجودی مادامی که موجود است - یعنی مادامی که آن موجود از هستی و فعلیت برخوردار است - حمل گردد؛ پس هر موجودی بماه موجود زیبا است. توماس در شرح خویش بر اثر دیونوسیوس، جهانی را که او در *اسمای الهی* درباره زیبایی هستی و سریان زیبایی الهی در مخلوقات تصویر کرده است، بسط می‌دهد؛ «قوة زیبایی بخش» (Beautifying power) علت فاعلی هستی، علت غایی هستی و علت زیبایی جهان - علت هماهنگی و نظم و تابندگی جهان - است<sup>۳۱</sup>؛ اوست که به تمام اشیای مخلوق «بر حسب ویژگی منفردشان» زیبایی اعطاء می‌کند و هریک از مخلوقات به میزان بهره‌مندی‌شان از وجود، از زیبایی نیز بهره‌مند می‌گردند (Aquinas, 2007: 53-54). بنابراین از شرح توماس بر *اسمای الهی* اینگونه برمی‌آید که مفهوم زیبایی در اندیشه و متافیزیک توماسی و در ساختاری که وی در آن فلسفه‌ورزی می‌کند، صفت فرامقوله‌ای متمایزی است که در این صورت، زیبایی ارزشی متافیزیکی و گستره‌ای کلی و جهان‌شمول خواهد یافت؛ به گونه‌ای که زیبایی‌شناسی به جهان - جهان به عنوان یک کل - مرتبط خواهد شد.

ب) ابتدای زیبایی بر صورت: دو فقره موجود در *جامع الهیات* — یعنی *I, q 5, a 4, ad 1* و نیز فقره *II-I, q 27, a 1, ad 3* — پاسخی قطعی و یقینی — البته در قالبی ضمنی و تلویحی — به فرامقوله‌ای بودن زیبایی می‌دهد<sup>۳۲</sup>؛ زیرا در هر دوی این فقرات نیز زیبایی با وجود و وجود اینهمانی دارد (Eco, 1988: 36). توماس در اولین فقره از این فقرات می‌گوید: «زیبایی و خیر در یک شیء، اساساً با یکدیگر اینهمانی دارد؛ زیرا آن دو مبتنی بر یک چیز، یعنی مبتنی بر صورت هستند و در نتیجه خیر همچون زیبایی تحسین می‌شود. اما این دو به لحاظ مفهومی از یکدیگر تمایز دارند؛ زیرا خیر به قوة شوقیه مرتبط است... درحالی که زیبایی به قوة شناختی مرتبط است...». او در این فقره دو موضوع را مسجل می‌سازد: اول آنکه زیبایی حقیقتاً یک وصف تحویل‌پذیر به وجود است - زیرا زیبایی مبتنی بر صورت و فعلیت است و در نتیجه می‌تواند با موجود (*ens*) اینهمانی و عینیت داشته باشد - و دیگر آنکه زیبایی از نظر عقلی، متمایز از وجود است، یعنی فقط تمایز مفهومی با آن دارد. به باور ژیلسون، فیلسوف نوتومایی معاصر، ابتدای زیبایی و خیر بر صورت و در نتیجه اینهمانی میان آن دو و نیز عینیت میان خیر و وجود، خود دلیلی است بر اینهمانی و همبودی میان زیبایی و وجود (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۶۳). به دیگر سخن، ابتدای هر دو بر صورت، به این معناست که آن دو مبتنی بر فعلیت و انضمامیت موجود هستند و

بنابراین، می‌توانند با موجود اینهمانی داشته باشند. از این‌رو در نظر اکو دو فقره مذکور در جامع الهیات اثبات می‌کند که زیبایی ویژگی پایدار تمام موجودات است؛ زیبایی، ویژگی وجود است به این دلیل که زیبایی مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی با وجود بما هو وجود اینهمانی دارد. درحقیقت، این ادعا ادعایی ضمنی و تلویحی است، به این صورت که در این دو فقره، زیبایی صرفاً با واسطه‌گری خیر به وجود ملحق شده است (Eco, 1988: 36-37).

پ) تابندگی و درخشندگی زیبایی: به باور توماس تابندگی یک شیء، از صورت آن شیء برمی‌آید.<sup>۳۳</sup> همچنین یک شیء به واسطه صورت، وجود (*esse*) خویش را دریافت می‌کند. پس تابندگی یک شیء با صورت و فعلیت آن شیء — که «نور معینی در درون آن شیء است» (Ibid, *In De causis*, lec. ) 6, n 68؛ به نقل از: Caputo, 2003: 57) — اینهمانی دارد. از آنجایی که زیبایی ذاتاً مندرج در تابندگی است<sup>۳۴</sup> و تابندگی نیز با موجود اینهمانی دارد، پس زیبایی و موجود نیز در خارج با هم اینهمانی دارند. از اینهمانی خارجی زیبایی با موجود حمل‌پذیری، همبودی و مساوقتی آن دو<sup>۳۵</sup> به دست می‌آید. اگر زیبا و موجود در خارج با هم اینهمانی داشته باشند، در این صورت، هر موجودی زیبا و هر زیبایی موجود خواهد بود<sup>۳۶</sup>؛ یعنی زیبا بر موجود و بر دیگر صفات فرامقوله‌ای حمل خواهد شد.

### ۲-۳. تمایز مفهومی زیبایی و خیر

زیبایی و خیر چون هر دو از صفات فرامقوله‌ای هستند، مفهوم‌های متفاوت دارند؛ زیرا هریک از صفات فرامقوله‌ای به لحاظ مفهومی چیزی را به موجود اضافه می‌کنند. در واقع زیبایی مفهومی متمایز از دیگر صفات فرامقوله‌ای را داراست، به نحوی که این مفهوم متمایز قابل‌تحویل به صفتی دیگر نیست. توماس در دوجا مفهوم متمایزی را به زیبایی نسبت می‌دهد؛ مفهومی که نمی‌توان آن را به صفتی دیگر نسبت داد و گفت که زیبایی به واسطه آن صفت، آن مفهوم را داراست. فقره پایانی شرح *اسمای الهی* یکی از آن فقراتی است که او تمایز مفهومی میان زیبا و خیر را عنوان می‌کند؛ زیرا زیبایی رابطه با قوه شناخت را به خیر اضافه می‌کند (Aquinas, 2007: 61). در کتاب شرح *جمل* نیز فقره‌ای وجود دارد که ادعای توماس راجع به اینکه زیبایی مفهوم متمایز و خاص خویش را داراست، تأیید می‌کند. توماس در این اثر می‌گوید: «زیبایی متعلق میل نیست مگر مادامی که مفهوم خیر را فرض گیرد. حقیقت نیز چنین است [یعنی حقیقت نیز متعلق میل نیست مگر مادامی که مفهوم خیر را فرض گیرد]؛ اما زیبا وضوح و تابندگی را به عنوان مفهوم ویژه خویش دارد» (Aquinas, 2018, I, d 31, q 2, a 1, ad 4).

بنابراین زیبایی مفهوم متمایز خویش را — یعنی تابندگی و رابطه با قوه شناخت — به موجود اضافه می‌کند. در واقع — چنان‌که در تعریف زیبایی بیان شد — زیبایی چیزی است که دیدن و ادراک‌اش موجب لذت می‌شود، پس زیبایی امری است که رابطه‌ای با نفس دارد و بنابراین زیبایی باید صفت فرامقوله‌ای نسبی باشد<sup>۳۷</sup>. به عبارت دیگر، فرامقوله‌ای بودن زیبایی نیازمند آن است که رابطه و نسبتی میان امر زیبا و نفس ادراک‌کننده برقرار شود. از آنجایی که تصاحب زیبایی به واسطه «ادراک»<sup>۳۸</sup> صرف امر زیبا،

معلول شایسته زیبایی است، پس رابطه امر زیبا با نفس — که زیبایی بیانگر آن است — رابطه و نسبت کامل شدن اراده از طریق عقل است و زیبایی این نوع رابطه را به موجود اضافه می‌کند؛ امر زیبا از طریق اتحاد عقل با آن — که اتحادی ذهنی است — اراده را به سوی خویش می‌خواند و اراده با حرکت به سوی زیبایی، آن را تصاحب کرده و اتحادی عینی و واقعی با آن می‌یابد و در آن — در لذت بردن از آن — به سکون و آرامش می‌رسد. به بیانی دیگر، مطابقت داشتن امر زیبا با اراده به واسطه عقل آن حالت کلی و منحصر به فردی است که زیبایی بیانگر آن حالت از موجود است؛ زیرا مطابق تعریف توماس از زیبایی، لذت کمال اراده و دیدن و ادراک کردن، فعل عقل می‌باشد؛ پس زمانی که توماس زیبایی را به عنوان چیزی تعریف می‌کند که دیدنش موجب لذت می‌شود، و یا چیزی که صرف ادراک اش، لذت می‌بخشد، وی این امر را بیان می‌کند که زیبایی یکی از قوای نفس را — یعنی اراده را — از طریق قوه دیگر نفس — یعنی عقل — و به واسطه مطابقت با این قوه [عقل] کامل می‌کند<sup>۳۶</sup>؛ کمال اراده نیز زمانی حاصل می‌شود که فرد وحدت واقعی با متعلق اراده خویش [یعنی شیء زیبا] داشته باشد<sup>۴۰</sup>. زیبایی به عنوان امری که به واسطه عقل اراده را کامل می‌کند، با عقل در ارتباط است و بنابراین مستقیماً بدون واسطه به یک قوه، یعنی عقل مرتبط است و نهایتاً به قوه دیگر یعنی اراده مربوط است. به دیگر سخن، زیبا بیانگر مطابقت موجود با اراده به واسطه عقل است؛ به این معنا که زیبا مستقیماً با عقل و در نهایت و در واقع به واسطه ارتباط با عقل با اراده نیز در ارتباط است (Rubin, 2016: 366-367). زیبایی از طریق اتصال و اتحاد موجود با عقل (یعنی به واسطه ادراک عقل از ماهیت نوعی آن شیء زیبا) — که خود عقل نیز با وضوح و تابندگی خویش چنین اتصالی را موجب می‌شود — در واقع کمال نهایی اراده — یعنی تصاحب و تمالک شیء زیبا — و در نتیجه لذت بردن از آن را موجب می‌شود (Rubin, 2016: 370).

پس زیبایی، ویژگی بنیادی صفات فرامقوله‌ای را — یعنی این ویژگی را که صفات فرامقوله‌ای بیانگر تعیین عام موجود است — داراست. در این صورت، ویژگی‌های دیگر این صفات را نیز دارد؛ زیرا این ویژگی ضرورتاً از بنیادی‌ترین ویژگی ناشی می‌شوند.

### ۳-۳. اینهمانی و اتحاد مصداقی زیبایی و خیر

توماس در شرح اسمای الهی و نیز در جامع الهیات، به تبع دیونوسیوس، اینهمانی واقعی میان خیر و زیبایی<sup>۴۱</sup> را صراحتاً تصدیق کرده و آن دو را متعلق میل و طلب عنوان می‌کند؛ او نه تنها بر این اینهمانی تصریح می‌کند؛ بلکه دلیلی نیز برای این عینیت می‌آورد و آن این است که تمامی اشیاء خیر و زیبا را به عنوان علت آنها طلب می‌کنند و در نتیجه این دو مفهوم به واسطه «صورت» یک شیء بر آن شیء حمل می‌شوند. به دیگر سخن، زیبایی و خیر به دلیل اینکه بر امری واحد — یعنی بر «صورت» — مبتنی هستند، با یکدیگر اینهمانی داشته و در نتیجه هم زیبایی و هم خیر متعلق میل و طلب قرار می‌گیرند (Aquinas, 2007, p: 60; Ibid, 1947, I, q 5, a 4, ad 1). بنابراین ابتدای این دو بر «صورت»، اساس و بنیانی است که اندراج مؤلفه‌های ذاتی زیبایی و خیر در دیگری را موجب

می‌شود. در واقع و به تعبیر ارتسن مشخصه فلسفه توماس این است که او میان کثرات، وحدت و پیوند برقرار می‌کند و بنابراین، این خصیصه تومایی اقتضای آن را دارد که میان زیبایی و خیر نیز وحدت حاصل کند (Aertsen, 1996: 342).

آکوئیناس در شرح *اسمای الهی* از یک سو، وضوح و هماهنگی را — که مؤلفه‌های زیبایی هستند — به خیر نیز نسبت می‌دهد و آن را شاهی بر اینهمانی زیبایی و خیر می‌آورد؛ یعنی، در این اثر امر زیبا به عنوان چیزی لحاظ می‌شود که در ویژگی‌های ساختاری‌اش با خیر اینهمانی دارد. از سویی دیگر، او در کتاب *دربارۀ حقیقت* (q 22, a 1, ad 12) مؤلفه‌های تشخیص نوعی و اندازه را — که مؤلفه‌های خیر هستند — در حیث زیبایی یک موجود مندرج می‌کند و می‌گوید میل، مادامی که زیبا فی‌نفسه متشخص و متناسب و دارای اندازه است، با گرایش به خیر، در آن واحد، به زیبا می‌گراید.

برای روشن شدن مطلب باید گفت که خیر دارای سه مؤلفه است: اندازه، تشخیص نوعی و نظم. زیبایی نیز سه مؤلفه دارد: تناسب، تمامیت و تابندگی. مؤلفه‌های هر دو مفهوم، در دیگری مندرج است. توماس سه مؤلفه خیر را با صورت شیء مرتبط می‌سازد. او در *جامع‌الهیات* (I, q 5, a 5) می‌گوید که کمال یک شیء و به تبع آن خیر و خواستنی بودن شیء به واسطه صورت آن شیء است. به دیگر سخن، برای اینکه یک شیء، شیئی کامل باشد باید تمام آنچه که چستی یک شیء به آن است، در آن حضور داشته باشد؛ چستی یک شیء نیز به واسطه صورتش است. صورت، تعیین (*commensuration*) و تناسب موجود میان مبادی مادی و فاعلی یک شیء را پیش‌فرض می‌گیرد و این امر نشانگر اندازه داشتن و تناسب موجود میان قابلیت ماده و فاعلیت فاعل در یک شیء است<sup>۴۲</sup>. همچنین صورت فی‌نفسه، بیانگر تشخیص نوعی است؛ زیرا هر چیزی برحسب صورتش تحت نوع خویش قرار می‌گیرد. به علاوه هر چیزی مطابق با صورت خویش، به‌سوی یک فعل یا یک غایت جهت‌گیری می‌کند و این امر، دال بر نظم آن شیء است. بنابراین می‌توان گفت که خیر یک شیء، نیرو یا بنیان درونی تحقق صورت آن شیء است.

سه مؤلفه زیبایی نیز با صورت پیوند دارد. به این صورت: تمامیت یک شیء به واسطه صورت جوهری است؛ صورت جوهری، نخستین فعلیت را به شیء اعطاء می‌کند و آن شیء را از حالت نقص بیرون آورده و تمامیت و کمال شیء را موجب می‌شود (Aquinas, 1947, I, q 73, a 1). هماهنگی و تناسب در یک شیء، حاصل وحدت‌بخشی به کثرات است (Maurer, 1392: 42)؛ صورت آن عنصر درونی است که به کثرات نظم بخشیده و میان آنها تناسب برقرار کرده و از این طریق به آنها وحدت می‌بخشد. پس صورت را می‌توان «اصل وحدت‌بخش کثرات» (O'Brien, 2011: 7) نامید. و درنهایت، ارتباط و پیوند با امری معقول، یکی از مؤلفه‌های ضروری زیبایی است؛ این امر معقول، همان صورت است؛ به عبارت دیگر، وضوح شیء زیبا از صورت آن شیء ناشی می‌شود و در نتیجه صورت، بنیان نهایی زیبایی اشیاء و امری فی‌نفسه زیبا است (Elders, Leo)؛ به نقل از (Sevier, 2012: 228)؛ زیرا به باور توماس صورت بیشترین بهره را از زیبایی و درخشندگی الهی دارد (Aquinas, 2007: 58).

توماس تا اینجا موافق با دیونوسیوس پیش رفته بود؛ اما او با تمایز قائل شدن میان زیبایی و خیر از دیونوسیوس فراتر می‌رود. همچنان که گفته شد این تمایز، تمایزی مفهومی و منطقی است<sup>۴۳</sup>. خیر غایتی است که قوه شوقیه در طلب آن است، اما زیبایی صورتی است که قوه شناختی در طلب شناخت آن و در نتیجه تصاحب آن است. به دیگر سخن، خیر آن غایت و کمالی است که قوه شوقیه و اراده صرفاً خواهان رسیدن به آن است و میل در صرفاً در رسیدن به آن غایت، به آرامش و سکون می‌رسد؛ درحالی که زیبایی صورت و تابندگی‌ای است که قوه شوقیه [اراده] به واسطه قوه شناختی [عقل] خواهان اتحاد با آن و در نتیجه خواهان تصاحب آن است و میل در تملک آن به واسطه قوه شناختی به آرامش و سکون می‌رسد (Ibid, II-I, q 27, a 1, ad 3). پس زیبایی بیانگر این است که فاعل شناسا به واسطه عقل قوه شوقیه خویش را کامل می‌کند؛ به تعبیری دیگر امر زیبا در صورت ادراک شدن، قوه شوقیه را به سوی خود می‌خواند و شوق با تملک آن کامل می‌شود؛ و زیبایی مادامی که در عمل دیدن با عقل اتحاد و وحدت یابد، این قابلیت را در خود خواهد داشت که از طریق ادراک، به تملک اراده درآید.

#### ۴-۳. تقدم خیر بر زیبایی در نظم صفات فرامقوله‌ای

در خصوص تقدم و تأخر میان زیبایی و خیر باید گفت که زیبایی در نظم صفات فرامقوله‌ای پس از خیر است؛ زیرا اگرچه زیبایی با عقل اتصال و پیوند می‌یابد و این اتصال نیز حاصل تابندگی شیء زیبا است، اما اراده تصاحب‌گر امر زیبا است؛ زیرا تصاحب یک شیء، همان قابلیت استفاده کردن و لذت بردن از آن شیء است و این اراده است که از زیبایی لذت می‌برد. تصاحب کردن، به این معناست که فرد آن چیزی را که تصاحب کرده است، مطابق میل خویش به کارگیرد؛ زیرا اراده وقتی متعلق خویش را کامل می‌کند که غایت حرکت‌اش است و مورد استفاده قرار دهد؛ به این صورت که اراده از غایت خویش - که خود این غایت موجب لذت اراده می‌شود - لذت می‌برد و لذت بردن خود از آن غایت را به عنوان ابزاری برای حصول لذت مورد استفاده قرار می‌دهد (Aquinas, 1947, II-I, q 16). اگر «استفاده کردن» را به این معنای عام به کار بگیریم، می‌توانیم بگوییم که فرد غایتی را مطابق میل خویش، مورد استفاده قرار می‌دهد و در نتیجه آن غایت را تصاحب می‌کند. به همین دلیل توماس گاهی «تصاحب کردن» را به معنی «قابلیت استفاده کردن از چیزی یا قابلیت لذت بردن از چیزی مطابق میل خویش» (Ibid, I, q 38, a 1) معنی کرده است. پس اراده با ادراک امر زیبا و حکم به زیبایی آن، امر زیبا را به عنوان غایت خویش طلب کرده و با لذت بردن از آن غایت، آن را تصاحب و تملک می‌کند.

از طرف دیگر، هم اتصال و پیوند با زیبایی و هم لذت بردن اراده از امر زیبا، نیازمند عشق به متعلق زیبا است؛ زیرا «عشق مبدأ حرکت به سوی معشوق است» (Ibid, 1947, II-I, q 26, a 1). به دیگر سخن، محبت داشتن نسبت به امری، علت لذت بردن از آن امر است. پس شخص برای تصاحب کردن و لذت بردن از امری، باید ابتدا نسبت به آن امر، عشق و محبت داشته باشد؛ چرا که



«هیچ انفعال نفسانی نیست که نوعی عشق را پیش فرض نگیرد» (Ibid, 1947, II-I, q 27, a 4). عشق نیز به قوه شوقیه مرتبط است؛ زیرا خیر هم موضوع عشق است هم موضوع قوه شوقیه (Ibid, 1947, II-I, q 26, a 1). پس این نتیجه به دست می‌آید که زیبایی در نظم صفات فرامقوله‌ای پس از خیر است.

حقیقت زیبایی یعنی تابندگی نیز این ادعا را تصدیق می‌کند؛ زیرا تابندگی ماهیت و مفهوم خیر را یعنی کمال را پیش فرض می‌گیرد؛ زیرا یک شیء زمانی درخشان و در نتیجه زیبا می‌شود که تناسب شایسته خویش را کسب کند؛ تناسب شایسته نیز از کسب تمامیت یا کمال یک شیء ناشی می‌شود؛ یعنی زمانی که یک شیء تمامیت و کمال خویش را کسب کرد، از تناسب شایسته برخوردار می‌شود. به دیگر سخن، زیبایی یک شیء با کمال آن شیء، و با تمامیت وجودی آن شیء اینهمانی دارد. زیبایی و تابندگی یک شیء، فزونی کمالی است که آن شیء را در معرض تناسب قرار می‌دهد. یک شیء کامل از حیث صوری خویش — حیثی که در زیبایی شناختی مورد توجه و علاقه است — شیئی است که از تمامیت و تناسب برخوردار است و نیاز به چیزی دیگر ندارد. صورت آن شیء، کامل است و به لحاظ انتولوژیکی آمادگی آن را دارد که به عنوان امری زیبا حکم شود. سخن گفتن از زیبایی و شکوه صورت صرفاً اشاره‌ای دوباره به تمامیت و تناسب است. این شیء به لحاظ انتولوژیکی آماده است برای آنکه بتوان به عنوان شیئی زیبا حکم شود. با این حال، اگر این حکم بالفعل صورت بگیرد، در این صورت ضروری است که یک دیدن یا نگاه کردنی بر این شیء تمرکز کند. و بنابراین ضروری است که نوع دیگری از تناسب برقرار باشد، اما این بار این تناسب میان ذهن شناسا و عین برقرار است. از این رو تنها ذهن می‌تواند ساختار صوری شیء را جدا سازد و آن را مورد تأمل و اندیشه قرار دهد و در این زمان است که آن ساختار کامل، یعنی صورت، خودش را آشکار می‌سازد، خودش را بیان می‌کند. وجه تعریف‌پذیری شیء یا ماهیت (essence) شیء — که همچنین ثبات وجودی یا جوهر (substance) شیء و همچنین اصل کارکردی یا ذات (nature) شیء نیز هست — خودش را به عنوان صورت خویش بر ما عرضه می‌کند. تناسب، خودش را به عنوان تابندگی عرضه می‌کند. تناسب، کمال و تمامیت صورت و در نتیجه کمال و تمامیت عقلانیت و در نتیجه کمال و تمامیت شناختنی بودن است، اما تناسب نوعی قابلیت شناخت است که تنها در رابطه با چشم‌شناسا بالفعل می‌شود. تابندگی نیز قابلیت سهیم شدن در صورت است و این قابلیت زمانی به فعلیت می‌رسد که فاعل شناخت، امر زیبا و تابان را بنگرد. معقولیتی که به صورت متعلق است همان نور و درخشندگی‌ای است که خودش را به فعل دیدن زیبایی‌شناختی آشکار می‌کند (Eco, 1988: 118-119). پس تابندگی ویژگی‌ای است که یک شیء بر اساس آن، قادر به آشکار ساختن و نشان دادن خویش است. مشخصه امر زیبا این است که ادراک اش به عنوان امر متناسب (*conveniens*) و امر خیر لحاظ می‌شود (Aquinas, 1947, II-II, q 145, a 2, ad 1).

## ۴. نتیجه‌گیری

۱. از نظر توماس امر زیبا آن است که دیدن و ادراک‌اش موجب لذت می‌گردد. وی سه شرط برای زیبایی تعیین می‌کند: تمامیت؛ به دلیل آنکه عقل از کلیت وجود لذت می‌برد، تناسب؛ به دلیل آنکه عقل از نظم و وحدت لذت می‌برد و در نهایت تابندگی؛ به دلیل آنکه عقل از نور و معقولیت لذت می‌برد. البته مهم‌ترین ویژگی تابندگی است؛ خصیصه‌ای که یک شیء بر اساس آن، قادر است تا آشکار شود و خود را نشان دهد.
۲. از نظر توماس خیر آن است که در مقام غایت، شیئی دیگر را کامل می‌کند و غایت نیز کمال شیء است. بنابراین هر آنچه که ویژگی غایت را داشته باشد، ویژگی خیر را نیز داراست. در واقع، کمال هم شرطی ضروری و هم شرطی ذاتی برای خیر است و بنابراین یک شیء دقیقاً به میزانی که کامل است، خیر می‌باشد.
۳. در متافیزیک توماسی زیبایی همچون خیر صفت عام موجود است؛ لازمهٔ صفات عام موجود این است که با موجود و با دیگر صفات عام موجود، اتحاد مصداقی و تمایز مفهومی داشته باشند. به همین دلیل، زیبایی به عنوان یکی از این صفات در خارج و واقع با خیر اتحاد دارد، به این معنا که هر آنچه که خیر است، امری زیبا و خوشایند است و بالعکس. با این حال تمایزی نیز میان زیبایی و خیر برقرار است و این تمایز تمایزی معنایی و مفهومی است. تمایز مفهومی میان زیبایی و خیر لزوماً به تقدم و تأخر میان آن دو منجر می‌شود؛ به این معنا که یکی از این دو صفت، مفهومی را به دیگری اضافه می‌کند. بنابراین زیبایی رابطه با قوهٔ شناخت را به خیر اضافه می‌کند - رابطه‌ای که در مفهوم و معنای خیر داخل نیست. درحقیقت زیبایی در نظم این صفات آخرین صفت فرامقوله‌ای است و از این حیث، مفهوم و معنای صفت پیش از خود یعنی خیر و همچنین معنای همهٔ دیگر صفاتی را داراست که قبل از خیر هستند. بنابراین نمی‌توان پس از زیبایی صفت فرامقوله‌ای دیگری را، که به لحاظ معنایی غنی‌تر از زیبایی است، فرض کرد؛ یعنی نمی‌توان صفتی را فرض کرد که علاوه بر خود مفهوم زیبایی، مفهوم تمام صفات فرامقوله‌ای دیگری که قبل از زیبایی هستند، در آن صفت مندرج باشد. بنابراین کمال زیبایی، کمالی برتر از خیر است؛ به گونه‌ای که می‌توان زیبایی را نهایی‌ترین صفت فرامقوله‌ای تلقی کرد. این امر که زیبایی مؤلفه‌های بیشتری از خیر دارد، نهایی‌بودن زیبایی را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا چنان که گفتیم یک شیء مادامی که کامل است، خیر می‌باشد؛ در حالی که یک شیء به اندازهٔ روشنی و وضوح‌اش، زیبا است و روشنی و وضوح نیز خود تناسب شایسته [یا هماهنگی] و تمامیت [یا کمال] را پیش‌فرض می‌گیرد.

## پی‌نوشت‌ها

1. *Transendentia*=Transendentals
2. "*Pulchra enim dicuntur quae visa placent*" (Aquinas, 1947, I, q 5, a 4, ad 1).

این اثر که پس از این به همین صورت خواهد آمد، به ترتیب مخفف بخش نخست (*I*)، مسئله پنجم (5 q)، گفتار چهارم (4 a)، پاسخ اول (1 ad) است.

3. "*Pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*" (Aquinas, 1947, *II-I*, q 27, a 1, ad 3).

۴. به باور برخی تومیست‌ها این نکته که تعریف زیبایی در هر دو فقره از جامع‌الهیات، بلافاصله به دنبال تعریف پسینی خیر آمده است، دلیلی است بر پسینی‌بودن این تعریف (Aertsen, 1996: 337) و در نتیجه عینی‌بودن زیبایی (Rubin, 2016: 8).

۵. این تفسیر از زیبایی در فلسفه توماس توسط روبین یکی از مفسران آثار توماس بیان شده است که به باور نگارندگان تفسیری صحیح است و ما در این مقاله، با اتکاء بر این تفسیر، رویکرد خویش نسبت به موضوع اصلی مقاله را مشخص می‌سازیم.

۶. البته شایان ذکر است که تعاریف توماس از زیبایی، تعاریفی نادرست نیست، بلکه این تعاریف معتبر هستند به این معنا که زیبایی واجد تمامی شروط لذت بردن می‌باشد، یعنی هم معرفت، هم عشق و هم تملک و تصاحب متعلق لذت خویش، در زیبایی مندرج است و در نتیجه این تعریف که زیبایی «به هنگام دیده‌شدن لذت می‌بخشد» به لحاظ منطقی تعریفی معتبر و حقیقی است. به بیانی دیگر زیبایی قادر است تا در ادراک و همچنین در دیدن صرف امر زیبا، تمامی این ملزومات لذت را ایجاد کند؛ زیرا رابطه با دو شرط لذت، یعنی شناخت و عشق، در معنای زیبایی مندرج است و رابطه با سومین شرط لذت یعنی تصاحب و تمالک زیبایی از طریق ادراک و دیدن صرف امر زیبا را به معنای زیبایی اضافه می‌کند (Rubin, 2016: 263).

۷. برای مثال رجوع کنید به: Aquinas, 1947, *II-II*, q 145, a 2; *Ibid*, *II-II*, q 180, a 2, ad 3

۸. برای نمونه جیمز جویز هر کدام از این سه مؤلفه را با سه مرتبه از ادراک زیبایی‌شناختی مرتبط ساخت. جی. بی. ف. ل. ن نیز تمامیت، تابندگی و کمال را به ترتیب با صفات فرامقوله‌ای موجود، حقیقت و خیر مرتبط ساخت و زیبایی را به عنوان وحدت این سه‌گان لحاظ کرد (Rubin, 2016: 273).

### 9. Trinitarian appropriation

۱۰. هیلاری پوئتیرسی (Hilary of Poitiers)، متفکر لاتینی قرن چهارم، حدود سال ۳۰۰ م متولد شد و در سال ۳۶۷ م فوت کرد. او همچنین مفسر کتاب مقدس نیز بود و مشهورترین اثرش درباره تثلیث است.

۱۱. البته شایان ذکر است که از آنجایی که توماس در جامع‌الهیات (*II-II*, q 145, a 2) دو نوع زیبایی را مطرح می‌کند یعنی زیبایی محسوس و معقول، باید توجه داشت که هر کدام از این مؤلفه‌ها نیز دو نوع هستند: محسوس و معقول. همچنین باید همواره به یاد داشته باشیم که تنها نوع معقول این مؤلفه‌هاست که مبنای زیبایی وجودشناختی است.

۱۲. دیونوسیوس در شرح *اسمای الهی* «زیبایی» را در هماهنگی و تابندگی می‌جوید و آن را به خدا -که اعطاءکننده هماهنگی و تابندگی به همه اشیاء است- نسبت می‌دهد (Dionysius, 2011: 133). این فقره از دیونوسیوس به این دلیل که بیانگر چیستی زیبایی است، فقره‌ای مهم قلمداد می‌شود و بیشتر فیلسوفان قرن سیزدهم، به نقل این فقره پرداخته‌اند؛ توماس نیز هرگاه مؤلفه‌های زیبایی را به دو مؤلفه هماهنگی و تابندگی محدود می‌کند، برای تبیین ادعای خویش، به این فقره از دیونوسیوس توسل می‌جوید.

۱۳. چنین به نظر می‌رسد که مؤلفه تمامیت یا کمال در جامع‌الهیات صرفاً توصیف دقیق‌تری از مؤلفه اندازه است؛ زیرا هر دو مؤلفه [تمامیت و اندازه] به این دلیل به خدای پسر اسناد داد می‌شود که او در خود، ماهیت خدای پدر را به طور کامل تر و دقیق‌تری داراست. فقره‌ای از توماس در جامع‌الهیات (1 ad, q 42, a 1, *I*) این ادعا را تأیید می‌کند. توماس در آن فقره، «اندازه» را علاوه بر امور جسمانی به امور روحانی نیز نسبت می‌دهد و عنوان می‌کند که این مؤلفه هنگامی که به امور روحانی نسبت داده می‌شود، معنای «کمال» را داراست.

۱۴. این اثر که از این پس به همین نحو در مقاله قید خواهد شد به ترتیب، بیانگر کتاب اول (*I*)، متن درسی سی و یکم (d 31)، مسئله دوم (2q)، گفتار اول (1 a) است.

۱۵. معتقدان به لذت زیبایی‌شناختی، بر این باورند که لذت زیبایی‌شناختی، حاصل شناخت امر زیبا است. برای مثال ماریتین می‌گوید: «زیبایی لذت می‌بخشد، اما این لذت، صرف لذت نیست بلکه لذت حاصل از شناخت است؛ این نوع لذت لذتی است که در فعل شناخت و به واسطه متعلق شناخته‌شده، فزونی می‌یابد. اگر شیئی به شهود نفس درآید و این شهود، موجب خشنودی و تعالی نفس گردد، در این صورت، ادراک آن شیء، خیر است و خود آن شیء، زیباست» (Maritain, 1974, ch 4).

۱۶. «هر صورتی بهره‌مند از درخشندگی الهی است» (Aquinas, 2007: 58).

17. "*claritas dei dicitur veritas suae essentiae per quam cognoscibilis est sicut sol per suam claritatem*" (Aquinas, 2018, IV, d 49, q 2, a 3, ad 7).

۱۸. گستردگی و عمومیت «تابندگی» در سرتاسر سنت کلاسیک و قرون وسطی کثرتی از معانی را به این واژه اعطاء می‌کند؛ ما تنوع معنایی این واژه را در توماس نیز مشاهده می‌کنیم. در واقع در سنت قرون وسطی، رنگ و نور، عاملی مهم و همه‌گیر بود؛ به نحوی که مسئله نور و رنگ در این فرهنگ هیچ‌وقت در سایه قرار نگرفت؛ در نتیجه نظریه توماس مبنی بر اینکه «اشیایی که از رنگ روشنی برخوردار باشند، زیبا نامیده می‌شوند»، نظریه‌ای خام و پیش‌پافتاده نیست (Eco, 1988: 105-6). البته باید گفت که در توماس، بر-خلاف دیگر فیلسوفان قرن سیزدهم، واژه تابندگی صرفاً در ارتباط با زیبایی مطرح می‌شود. به باور این فیلسوف، تابندگی به ساختار عینی موجود مربوط نیست؛ بلکه او اهمیت و معنای این واژه را صرفاً به مسئله زیبایی محدود می‌کند (Ibid: 112).

۱۹. زمانی که حیث صوری اشیاء متعلق تأمل زیبایی‌شناختی باشد، خودش را برای آنچه که هست فاش می‌کند و از این مواجهه، کیفیت زیبایی‌شناسی خویش را به دست می‌آورد. مفهوم تابندگی به طور خودکار به دنبال مواجهه فعل دیدن با صورت پدید می‌آید (Eco, 1988: 120).

۲۰. برای مثال او در جامع‌الهیات (II-II, q 132, a 1) نوعی «اشکارگی» - یعنی نوعی بیانگری - را در ارتباط با زیبایی درونی بیان می‌کند.

21. "*omnia bonum et optimum concupiscent*" (Aquinas, 1955-57, III, c 3, 11).

22. "*Bonum numerator inter prima... sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur*" (Aquinas, 1964, vol 1, lec. 1, 9).

23. ارتسن یکی از افرادی است که به این نظر معتقد است. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: Aertsen, 1996: 301

۲۴. چنان‌که توماس می‌گوید: «مفهوم خیر از متعلق میل‌بودن خیر به دست می‌آید» (Aquinas, 1955-57, I, q 37, 4).

۲۵. این اثر که از این پس به همین صورت در این مقاله قید خواهد شد، به ترتیب، مخفف مسئله بیست و یکم (21 q)، گفتار اول (a 1) است.

26. *Idem*= Identical

27. *communissima*

28. به این معنا که محدود به هیچ‌یک از مقولات ده‌گانه نیستند، بلکه بر هر موجودی حمل می‌شوند؛ به تعبیر تومایی این محمولات «در تمام موجودات حضور دارند» (Aquinas, 2017, q 1, a 2, ad 8).

۲۹. به باور توماس (2017, q 1, a 2, obj 2) اگر دو واژه، هر کدام بر دیگری صدق کند، آن دو قابل‌تبدیل به یکدیگر [*convertitur*=interchangeable] هستند؛ زیرا در این حالت، آن دو به طور معکوس، یعنی از هر دو جهت، بر یکدیگر حمل می‌شوند. پس حقیقت و خیر، از حیث موضوع، قابل‌تبدیل به یکدیگر هستند؛ زیرا «هر شیء حقیقی، خیر است و هر شیء خیر حقیقی است» (Aquinas, 1947, II- II, q 109, a 2, ad 1).

۳۰. البته این صفات - به دلیل عمومیت و شمول و گستره کلی موجود - چیزی را که خارج از وجود باشد، به موجود اضافه نمی‌کنند؛ بلکه این صفات ذاتی موجود بوده و با موجود همبودی [coextensive] داشته و در عین حال، در هر

- موجودی قابل تشخیص هستند، به گونه‌ای که ویژگی ذاتی موجودات و همچنین ویژگی موجودات در رابطه با یکدیگر را معین می‌سازند (Eco, 1988: 21).
۳۱. هرآنچه که هست، از زیبایی و خیر، یعنی از خدا؛ از یک علت فاعلی زیبایی و خیر «هست» می‌شود. مخلوقات وجود و هستی‌شان را در زیبایی و خیر دارا هستند؛ گویی در یک نیرویی که آنها را بقا می‌بخشد. و آن مخلوقات در نهایت به سوی زیبایی و خیر بازمی‌گردند و آن‌ها را به عنوان غایت خویش طلب می‌کنند.
۳۲. این دو فقره در تعیین جایگاه فرامقوله‌ای زیبایی از اهمیت زیادی برخوردارند؛ به گونه‌ای که هرکس که از جایگاه فرامقوله‌ای زیبایی حمایت می‌کند، بدون شک، در اثبات موضع خویش به این دو فقره متوسل می‌شود.
۳۳. چنانکه در تعریف زیبایی بیان شد زیبا چیزی است که از طریق ادراک صرف، به تصاحب درمی‌آید. یک شیء مادامی که در عمل دیدن، با عقل اتصال و وحدت یابد، قابلیت این را دراد که از طریق ادراک صرف به تملک درآید. اما پیوند و اتصال درونی یکی شء با عقل، تابندگی و درخشندگی آن شیء است؛ زیرا وضوح و یقینی که یک شیء به واسطه آن رؤیت می‌شود، به میزان اتصال و پیوند آن شیء با بیننده وابسته است. از آنجایی که یک شیء به واسطه صور خویش با عقل اتصال و پیوند می‌یابد (Aquinas, 1947, I, q 5, a 4, ad 1).
۳۴. توماس در شرح *اسمای الهی* می‌گوید «روشنایی برای زیبایی امری ضروری است» (Aquinas, 2007: 58).
۳۵. اینهمانی میان صفات فرامقوله‌ای به این معناست که آن دو در خارج یک چیز هستند نه دو چیز؛ به عبارتی چنین نیست که در خارج زیبایی و موجود دو چیز مجزا باشند، بلکه یک چیز هستند. و اینکه ما برای یکی واژه وجود را و برای دیگری واژه زیبایی را به کار می‌بریم، به دلیل این است که ناگزیر از چنین کاری هستیم. اما در مساوقت گویی ذهن نوعی دوگانگی میان زیبایی و وجود فرض می‌کند و مصادیق این دو نسبت به یکدیگر را با هم می‌سنجد و حکم به مساوقت آن دو در مصداق می‌کند [البته این دوگانگی که بین هر یک از صفات فرامقوله‌ای با وجود فرض می‌کنیم، در واقع نوعی اعتبار ذهن است].
۳۶. شایان ذکر است که برای اینکه یک صفتی به تمام موجودات اسناد شود، لازم نیست که آن صفت به طور برابر بر تمام موجودات یافت شود بلکه آن صفت باید در هر موجودی مادامی که موجود است، یافت شود؛ یعنی مادامی که آن موجود هستی دارد و از فعلیت برخوردار است.
۳۷. لازم به ذکر است که صفات فرامقوله‌ای نسبی، نوعی نسبت و رابطه با نفس را به موجود اضافه می‌کنند. خیر رابطه با قوه شوقیه نفس را به موجود اضافه می‌کند و حقیقت رابطه با قوه شناختی را به موجود اضافه می‌کند. تمایز حقیقت و خیر از یکدیگر در ویژگی‌ها و خصایص هر دو طرف رابطه، یعنی موجود و نفس، است.
۳۸. در این بحث منظور از «ادراک» [apprehension] ادراکی است که کمال اراده به آن حاصل می‌شود؛ ادراکی که به تصاحب و تملک متعلق ادراک به واسطه عقل می‌انجامد. اراده با ادراک متعلق خویش به واسطه عقل، آن را تصاحب کرده و کامل می‌شود. اما منظور از تصاحب و تملک، تصاحب به معنای عام و گسترده این کلمه، یعنی تصاحب به معنای «به‌کار بستن و استفاده از چیزی و لذت بردن از آن، مطابق با میل خویش» است.
۳۹. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: Aquinas, 1947, II-I, q 28, a 1
۴۰. توماس در جامع ضد کافران (III, c 26, a 12) می‌گوید که عشق و شوق به یک غایت قبل از آن که فرد آن غایت را به دست آورد، عشق و شوقی ناکامل است و تنها پس از کسب غایت است که این عشق کامل می‌شود.
۴۱. زیبا هم در سنت یونانی و هم در چشم‌انداز دیونوسیوسی با خیر اینهمانی دارد. توماس نیز در شرح *جمل* (I, 31, 2, 4, abj. 1) به رابطه میان نام‌های یونانی خیر (Kalos) و زیبایی (kallos) اشاره می‌کند.
۴۲. یعنی اینکه عمل فاعل متناسب با قابلیت ماده، به سوی صورت حرکت کند.
۴۳. رجوع کنید به: بند ۱-۳، قسمت ب: ابتدای زیبایی بر صورت.

## References

- Aertsen, Jan (1996) *Medieval Philosophy and the Transcendentals; the case of Aquinas*, Brill: Leidein, New York, Koln.
- Aquinas (1955-57) *Summa Contra Gentiles*, New York: Hanover House, in: <https://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles.html>.
- Aquinas (1964) *Commentary on the Nicomachean Ethics*, trans. Litzinger, 2 vol, Chicago: Henry Regnery Company, in: <http://dhspriority.org/thomas/Ethics.Html>.
- Aquinas (2007) *Expositio Super Dionysium De Divinis Nominibus*, trans. Ananda. K. Coomaraswamy, in: *Figures of Speech or Figures of Thought?*, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Aquinas (2017) *Questiones Disputatae de Veritate*, in: <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer.html>.
- Aquinas, (2018) *Sententia*, in *Opera Omnia*, by Enrique Alarcon, in: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquinas, Thomas (1947) *Summa Theologica*, trans. Fathers of English Dominican Province, in: <http://dhspriority.org/thomas/summa/index.html>.
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle*, Edited by: Jonathan Barends, 2 vol, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Caputo, John. D (2003) *A Passion for the Impossible*, Albany: State university of New York Press.
- Dionysius Areopagite, Pseudo (2011) *The Divine Names and The Mystical Theology*, trans. John D. Jones, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Eco, Umberto (1988) *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans. Hugh Bredin, Harvard University Press: Cambridge.
- Etein Gilson (1375) *The Principles of Christian Philosophy*, trans. Mohammad Mohammadrezaie; Seyyed Mahmood Musavi, Gom: Daftare Tabliqate Eslami Hoze Elmie-ye Gom [In Persian].
- Goris, Wouter; Aertsen, Jan (2013) "Medieval Theories of Transcendentals", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by: Edward N. Zalta.
- Maritain, Jacques (1974) *Art and Scholasticism*, trans. Joseph E. Evans, Jacques Maritain Center: University of Notre Dame Press.
- Maurer, Armand Augustine (1392) *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, trans. Hadi Rabiei, Tehran: Hekmat [In Persian].
- O'Brien, John.SJ (2011) "The Aesthetics of Thomas Aquinas", Toronto, Ontario.
- Ragusa, Hannah. W. (2017) "Beholding the Beauty of Being; Artistic Creativity in the Thomistic Tradition", *Logos*, 20: 2.
- Rubin, Michael J (2016) *The Meaning of "Beauty" and its transcendental status in the Metaphysics of Thomas Aquinas*, Washington D. C: The Catholic University of America.
- Sevier, Christopher S. (2012) *Thomas Aquinas on the Nature and Experience of Beauty*, Doctoral dissertation Scholarship: University of California.