

عینیت و ذهنیت زیبایی در فلسفه کانتی و صدراپی

m.amami lta.ui.ac.ir

سیدمهدی امام‌جمعه / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

mohsengmirus@gmail.com

سیدمحمدحسین میرمرشدی / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۵

دریافت: ۹۸/۱۲/۱۲

چکیده

مسئله ذهنیت و عینیت در فلسفه عرصه‌های متفاوتی از زندگی بشری را تحت تأثیر قرار داده است. از جمله این عرصه‌ها فلسفه هنر و به‌ویژه مسئله شناخت زیبایی است. صدرا المتألهین و کانت، دو فیلسوف اسلامی غربی هستند که در این حوزه کنکاش و نظریات تأثیرگذاری را مطرح کرده‌اند. با مقایسه دیدگاه هر دو فیلسوف می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو به گونه‌ای معتقد به دخالت ذهن در درک زیبایی هستند؛ ولی کانت ورای زیبایی ذهنی، زیبایی عینی را قبول ندارد و تمام زیبایی را به ذهن و احساس درک‌شده ناشی از آن بازمی‌گرداند. در مقابل اگرچه صدرا المتألهین ذهن را در درک زیبایی دخیل می‌داند و قائل به درک زیبایی در مرتبه بالاتری از عالم مادی است، اما حقیقت زیبایی را از آن جهت که از اوصاف وجود و مساوق با وجود است، متشخص در خارج لحاظ می‌کند. صدرا المتألهین با گنجاندن زیبایی تحت معقولات فلسفی و کانت با ذهنی صرف دانستن زیبایی، در عمل وجودی مستقل برای زیبایی در نظر نمی‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: عینیت و ذهنیت، زیبایی، کانت، صدرا المتألهین، مکتب صدراپی.

اولین جرقه‌های بحث عینیت و ذهنیت به‌وضوح در نگاه دکارت دیده می‌شود (دیواین، دائرةالمعارف فلسفی، ص ۹-۱۰)؛ اما پس از او قوی‌ترین نظرات ذهنی‌گرایی به‌طور رسمی در فلسفه کانت مشاهده می‌گردد. نظرات کانت بر تمامی فلاسفه بعد از او تأثیر گذاشته و مبدأ تحولات بزرگی در فلسفه غرب بوده است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۹۸). کانت مؤسس حقیقی فلسفه زیبایی و هنر مدرن نیز هست. او هنر و زیبایی را از حوزه‌های فلسفه و علم نظری و اخلاق جدا کرد (کریستین، ۱۳۹۵، ص ۱۵). همچنین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فلاسفه غرب بخش مهمی از کتاب *نقد قوه حکم* خود را به بررسی زیبایی و هنر اختصاص داد. ذهن‌گرایی کانت سبب شده که او محور تمام دریافت‌های بشری را ذهن بدانند و عملاً عین خارجی را به حاشیه برانند. این دیدگاه بر تمامی حوزه‌های فلسفه او سایه انداخته است؛ به‌گونه‌ای که در نهایت کانت، زیبایی را به لذت شخصی بازمی‌گرداند و لذت را نیز امری درونی می‌داند که هیچ رابطه‌ای با عالم خارج ندارد و قابل صدق و کذب خارجی نیست (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵). از آنجاکه هنر طبق تعریف اکثر متفکران بیان و ابراز زیبایی پنداشته شده است، بنابراین ذهنی‌گرایی در زیبایی به نسبیّت و بی‌معیاری در قضاوت هنری می‌انجامد که شاید اصلی‌ترین مشکل در عالم هنر مدرن است.

در سوی دیگر *صدرالمتألهین* و تابعان او در فلسفه اسلامی وجود را متشخص و اصیل می‌دانند و تمامی صفات را به وجود بازمی‌گردانند. *صدرالمتألهین* در *اسفار اربعه* به‌صراحت زیبایی را از انحاء وجود می‌داند و به‌تبع وجود، برایش عینیتی خارجی قائل می‌شود؛ اما آن را از حیطة معقولات اولی جدا می‌کند و با پیرنگ کردن نقش مدرک، زیبایی را در زمره معقولات ثانی دسته‌بندی می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۷۲؛ ج ۶، ص ۱۳۸؛ ج ۲، ص ۲۳۹). ما در این نوشته در پی آن هستیم تا اشتراکات و تمایزات این دو نظریه غربی و اسلامی را بررسی کنیم و برای رسیدن به نظر درست، به کنکاش و تحقیق در این مسئله بپردازیم.

۱. عینیت و ذهنیت

از آنجاکه در این تحقیق با مفاهیم سروکار داریم بهتر است ابتدا در مورد مفاهیم نکته‌ای را بیان کنیم. در یک تقسیم‌بندی کلان و مهم در مباحث تحلیل زبانی و معرفت‌شناسی، می‌توان گفت مفاهیم به سه بخش تقسیم می‌گردند:

۱. مفاهیم ذهنی (subjective concepts)؛

۲. مفاهیم عینی (objective concepts)؛

۳. مفاهیم آمیخته (mixed concept).

به اعتقاد ما کلیه مفاهیم و اصطلاحات موجود در علوم، بنا بر این تعریف یا مفاهیم ذهنی هستند که در عالم خارج، وجود و حقیقت عینی ندارند؛ همچون مفاهیم منطقی مانند: کل، جزء، جنس، فصل یا مفاهیم عینی که در عالم خارج دارای تحقق عینی بوده، منشأ آثار خارجی‌اند؛ به‌گونه‌ای که نگرش و سلیقه‌های ما دخالتی در تعریف آنها ندارد، که این دسته خود به درونی و برونی تقسیم می‌شوند. برونی مانند میز، دیوار، کتاب و دیگر اشیای خارجی و درونی مانند ترس،

غم، شادی، نوع سوم، مفاهیمی هستند که متأثر از هر دو جنبه خصوصیات شخصی و فردی و ویژگی‌های خارجی‌اند که از جمله این مفاهیم می‌توان به مفاهیم زیبایی، زشتی، خوبی، بدی و یا تعریف هنر اشاره کرد (موسوی گیلانی، ۱۳۸۶). در این دسته سوم از مفاهیم هم منشأ خارجی مورد توجه است و هم اینکه فاعل شناسا در شناخت و تحقق آن دخالت دارد؛ به طوری که این مفاهیم با وجود انسان معنا می‌یابد و بدون انسان تحقق ندارد.

۲. زیبایی

زیبا در فرهنگ **دهخدا** «زیب» + «ا» آورده شده که به معنای نیکو و خوب و نقیض آن زشت و بد باشد و در زبان انگلیسی، از معادل beauty برای این معنا استفاده می‌شود. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه).

این کلمه در فرهنگ معین به معنای شایسته، زیننده، نیکو و جمیل آورده شده و از نظر اصطلاحی حالت و کیفیت زیبا، عبارت است از نظم و هماهنگی که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل و تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک کند و لذت و انبساط پدید آورد (معین، ۱۳۸۶، ص ۷۹۹).

با توجه به اینکه تعریف برخی از مفاهیم کلی سخت و دشوار است، اما در حوزه تعریف هنر و زیبایی این امر به مراتب دشوارتر است؛ زیرا زیبایی اقسام فراوانی دارد و علاوه بر عناصر عینی، عناصر ذهنی و درونی نیز در آن به شدت اثرگذار است.

همین امر سبب شده تا در طول تاریخ، فلاسفه به مسئله تعریف زیبایی بپردازند و آرا و نظرات متفاوتی در این باره مطرح کنند. بسیاری از ایشان به غیرقابل تعریف بودن زیبایی اعتراف کرده‌اند. برای نمونه شهید مطهری در این زمینه می‌گوید:

پرسش این است که جمال یا زیبایی چیست؟ تعریف آن چیست؟... بلکه به عقیده بعضی این پرسش، جواب ندارد؛ زیرا در میان حقایق عالم، عالی‌ترین حقایق، حقایقی است که درباره آنها سؤال از چیستی معنی ندارد. گفته‌اند زیبایی «مما یدرک و لا یوصف» است؛ یعنی درک می‌شود، اما توصیف نمی‌شود. در دنیا چیزهایی هست که انسان وجودش را درک می‌کند، اما نمی‌تواند آن را تعریف کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۵۲۶).

کانت نیز می‌گوید:

زیبا چنان چیزی است که بی‌مفهوم به تصور آید، مثل موقعی که انسان بدون کمک مفاهیم احساس شادی می‌کند؛ پس زیبا از سنخ همین حس کردن‌های بی‌واسطه و بدون کمک مفاهیم است، اما مثل احکام منطقی دارای اصول و قواعد ابژکتیو نیست (هاسپرز و اسکراتن، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

۳. معرفت‌شناسی کانت

معرفت‌شناسی کانت واقعیت را در بستر ذهنیت انسان قرار می‌دهد. وی معتقد است که عمل فاعل شناسا، موضوع معرفت را می‌سازد و نظم و ترتیب و روابط عالم، از طریق ساخت معرفت در ذهن انسان شکل می‌گیرد. مسئله معرفت برای وی از تأثیر و مواجهه متقابل ذهن فردی مدبرک با جهان خارج ناشی می‌گردد (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

نظام فلسفی کانت به فلسفه انتقادی یا ذهن‌گرایی استعلایی موسوم است که هسته فلسفه نوین در قرن نوزدهم است. کانت دو نوع ذهن‌گرایی یعنی ذهن‌گرایی جزئی و ذهن‌گرایی استعلایی را از هم تفکیک کرد. ذهن‌گرایی جزئی نظریه‌ای است که واقعیت را تنها ذهنی می‌داند و جهان خارج را فقط آن‌گونه که ذهن می‌شناسد لحاظ می‌کند؛ اما کانت مدعی است که ذهن، ساختی را بر جهان خارج تحمیل می‌کند که اعیان بیرونی باید با آن منطبق شوند. آنچه نتواند با این ساخت انطباق یابد، فراسوی تجربه است. در نتیجه اعیان فی‌نفسه جدا از ذهن ادراک‌کننده هستند و به طور مستقل برای دستگاه معرفتی ما غیرقابل دسترس‌اند. کانت این معنا را ذهن‌گرایی استعلایی می‌نامد (دیل، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶). کانت چنین می‌اندیشید که انسان به‌عنوان یک موجود روحانی که سوژه آزادی قرار می‌گیرد، در قلمرو عقل عملی است؛ درحالی‌که به‌عنوان یک موجود جسمانی خود موضوعی برای عقل نظری است (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۳۲).

کانت در معرفت‌شناسی خود، در ساحت حسیات و فاهمه، به «عناصر ما تقدم» قائل است. این عناصر در بستر حسیات ذهنی، همان زمان و مکان هستند و در فاهمه، دوازده مفهوم محض و غیرتجربی در نظر گرفته می‌شوند؛ به این گونه که زمان و مکان، عینیت خارجی شناخت و مقولات، مفهوم بودن آنها را تضمین می‌کنند (مجتهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱). نتیجه معرفت‌شناسی کانت این است که آنچه ما می‌شناسیم با آنچه در نفس‌الامر، به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. ما اشیا را چنان‌که بر ما پدیدار شده‌اند می‌شناسیم، نه آنچنان‌که فی‌نفسه وجود دارند؛ زیرا ذهن در فهم خارج فعال است و نه منفعل و اساساً در غیر این صورت فهم امکان‌پذیر نیست.

۴. هستی‌شناسی کانت

وجود از نظر کانت، محمول حقیقی نیست. کانت، هست بودن را متفاوت با تصور هست بودن می‌داند. او اصطلاحات Objective, Existenz, Dasein را دال بر معنای تصور هست بودن شمرده است، نه وجود هست بودن. از نظر کانت محمول آن است که خود چیزی باشد و حال آنکه هست بودن، تعیین چیزی نیست و به عبارت دیگر ذات ندارد تا بتواند محمول باشد (وال، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵ و ۱۵۶). از این رو وجود، محمول حقیقی نیست، نه برای خدا و نه برای هیچ ماهیت دیگری؛ یعنی آنکه هرچه را به وجود داشتن توصیف کنیم چنین نیست که حقیقتی خارجی را برای آن شیء توصیف کرده باشیم؛ زیرا او وجود را از مقولات فاهمه می‌داند که ذهن از جانب خود بر دریافته‌های تجربی وضع می‌کند.

حاصل آنکه وجود از لوازم ماهیت به‌شمار نمی‌آید تا سلب آن مستلزم تناقض باشد. گویی دیدگاه هستی‌شناسی کانت با دیگر فیلسوفان مغرب‌زمین به‌ویژه فیلسوفان پیش از وی تفاوت جدی دارد. کانت با این قول که هست بودن یک کمال نیست و یک وضع است با تمام فلسفه متعارف مخالفت کرده است (وال، ۱۳۸۰، ص ۷۱۵).

پس مفهوم وجود از نظر کانت حقیقت خارجی ندارد، و از مقولات دوازده‌گانه فاهمه است؛ یعنی سوژه‌گنیو است و به طور پیشینی جزو ساختار ذهن انسانی است. از این رو وجود به اعتبار سوژه معتبر است و بدون آن معنای مشخصی ندارد.

۵. مبانی ارزش‌شناختی کانت

کانت در زمینه ارزش‌شناسی صاحب دیدگاه ویژه‌ای است. ارزش‌شناسی کانت به زیبایی‌شناسی او بسیار نزدیک است و در برخی موارد با هم تداخل دارند. از نظر کانت ارزش‌ها از سنخ مفاهیم حقیقی هستند؛ یعنی ارزش‌ها مانند امور و پدیده‌های دیگر، وجود واقعی دارند و هر کسی به راحتی می‌تواند آنها را درک کند. همچنین کانت از نقش تمام ابزارهای کسب معرفت، چون عقل، حس و شهود در دریافت ارزش‌ها سخن گفته است که بالطبع تربیت اخلاقی را نیز شکلی ویژه می‌بخشد. کانت از جمله فیلسوفانی است که برخلاف سنت گذشته، اعتقاد دارد اخلاق استقلال عقلی دارد؛ یعنی می‌توانیم از طریق عقل، نشان دهیم که چه کاری اخلاقی است و چه کاری غیراخلاقی.

باید دید صفت مشترک احکام اخلاقی، که آنها را از احکام دیگری متمایز می‌کند، چیست و مفهومی که سایر مفاهیم اخلاقی را در دل خود جای می‌دهد و تعیین‌کننده قدر و اعتبار رفتار آدمی است، کدام است؟ کانت در پاسخ می‌گوید: «این مفهوم همان نیت و اراده نیک است». او اراده نیک را خیر محض و مطلق می‌داند. عقل به ما می‌نماید که موجودی مکلف هستیم و اراده خیر چیزی جز اهتمام ورزیدن در ادای تکلیف نیست. کانت در بخش اول کتاب *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق*، استدلال خود را چنین آغاز می‌کند که «محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد، مگر فقط اراده نیک و خیر را» (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵).

او معتقد است که مفهوم «خیر مطلق» بدون قید و شرط را می‌توان بدون اشکال زیاد توضیح داد. تمام چیزهایی که ما خوب فرض می‌کنیم، تنها در شرایط خاصی خوب هستند؛ حتی سجایای اخلاقی مثل شجاعت نیز همین‌گونه است و می‌توان از آنها برای غایات شر استفاده کرد. اما اراده نیک ممکن نیست در هیچ وضعی بد یا شر باشد و خیر مطلق و بدون قید و شرط است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۲۳).

کانت برای اینکه ماهیت اراده خیر را روشن کند، از مفهوم «تکلیف» کمک می‌گیرد. اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل می‌کند اراده خیر است. کانت میان کاری که مطابق تکلیف انجام شود و آنچه برای تکلیف صورت پذیرد تفاوت می‌گذارد. طبق قضیه اول کانت، عمل هنگامی واجد شرایط اخلاقی است که به منظور ادای تکلیف انجام شود. او در پی این اعتقاد می‌گوید: «تا آنجا که فعل صرفاً از سر تمایل یا حتی از سر میل عقلانی به سعادت انجام شود، هیچ ارزش اخلاقی نخواهد داشت» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۴). کانت جز ادای تکلیف، هر نوع انگیزه اخلاقی را طرد و رد می‌کند. مثلاً اگر ما از کمک کردن به مردم لذت ببریم و در پی کسب این لذت باشیم و به مردم کمک کنیم، عمل ما ارزش اخلاقی ندارد؛ اما اگر کمک به مردم به قصد ادای تکلیف باشد، آن‌گاه فعلی اخلاقی است. پس به این شکل تفاوت اصلی که بین فعل زیبایی‌شناسانه و فعل اخلاقی در نظر می‌گیرد لذت و میل به زیبایی است که در فعل اخلاقی ارزشی ندارد؛ چون ملاک فعل اخلاقی تکلیف است با قید عدم انگیزه لذت‌جویی.

۶. ذهنیت زیبایی در نگاه کانت

کانت در معرفت‌شناسی خود بر نقش فاعل درک‌کننده تأکید بسیار دارد. او همین نگاه را و بلکه شدیدتر در زیبایی‌شناسی خود بسط می‌دهد. در واقع بر این نظر است که زیبایی بدون نسبت با احساس ذهنی، هیچ است (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰).

به عقیده وی، زیبایی نه خصلتی ذاتی در اعیان، بلکه احساس رضایت و لذتی در ذهن است که فاعل تأملگر این احساس را در قالب حکم و به صورت «این شیء زیباست» بیان می‌دارد. او می‌گوید: «با گفتن اینکه فلان چیز زیباست، نه به چیزی که مرا به وجود این عین وابسته می‌کند، بلکه به چیزی که از این تصور در خود می‌سازم توجه دارم» (همان، ص ۱۰۱).

آنچه از نظر کانت معیار زیبایی است، احساس لذت زیباشناختی است که در صورت نبود آن، اساساً چیزی به نام زیبایی قابل طرح نیست. از سوی دیگر او هیچ رابطه‌ای بین احساس ذهنی درک‌کننده و عینی که متعلق آن احساس است قائل نیست و می‌گوید: «نسبت تصورات با احساس لذت و الم دال بر هیچ چیزی در عین نیست، بلکه در اثر آن ذهن چگونگی متأثر شدنش از تصور را احساس می‌کند» (همان، ص ۱۰۰).

او بین دریافت حسی عینی و حسی ذهنی تفاوت قائل می‌شود و دریافت حسی ذهنی را فقط به عالم ذهن و احساسات درونی را مربوط به این قسم می‌داند. آورده است: دریافت حسی لذت و الم کاملاً ذهنی است برخلاف دریافت حسی صرف که منظور از حسی صرف، دریافت مربوط با عین است. همچنین اشاره دارد: آن دریافت حسی را که همیشه ذهنی می‌ماند احساس می‌نامیم. رنگ سبز چمنزار دریافت حسی عینی است، اما مطبوعیت آن متعلق به دریافت حسی ذهنی است که توسط آن هیچ عینی متصور نمی‌شود (همان، ص ۱۰۳).

به این ترتیب او مطبوعیت را که سرچشمه احساس زیبایی‌شناسانه است، ذهنی می‌داند و به این شکل با ذهنی کردن احساسات و مختص کردن زیبایی به دامنه احساسات به ذهنیت زیبایی حکم می‌کند و این ذهنی بودن ویژه را مختص زیبایی می‌داند. می‌گوید: «آنچه در تصور یک عین، صرفاً ذهنی است یعنی به نسبت آن با شناسنده و نه متعلق شناسایی راجع است، سرشت زیبایی شناختی آن را تشکیل می‌دهد» (همان، ص ۸۵).

به هر ترتیب او حکم ذوقی را حاصل احساس ناشی از درک یک شیء در ذهن بدون لحاظ وجود آن شیء می‌داند و می‌گوید: «حکم ذوقی حکمی مشاهداتی است؛ یعنی حکمی است که با بی‌تفاوتی نسبت به وجود یک عین، سرشت آن را با احساس لذت و الم می‌سنجیم» (همان، ص ۱۰۷).

بنابراین او صراحتاً رابطه زیبایی و عین را رد می‌کند و این حکم زیبایی را به هیچ وجه ناظر به خارج نمی‌داند و تنها حکم را بر تصور ذهنی از عین بار می‌کند. کانت در نقد قوه حکم آورده است: «با گفتن اینکه فلان چیز زیباست نه به چیزی که مرا به وجود این عین وابسته می‌کند، بلکه به چیزی که از این تصور در خود می‌سازم توجه دارم» (همان، ص ۱۰۱).

کانت مؤکداً تکرار می‌کند که این لذت و خشنودی ذوقی صرفاً مربوط به عامل شناسایی یا همان سوژه است و هیچ اطلاعاتی در مورد موضوع شناسایی یا همان ابژه نمی‌دهد.

البته به نظر می‌رسد مرزگذاری کانت برای لذت زیبایی‌شناختی در زمینه امور ذهنی موجب پنهان ماندن چگونگی ارتباط عامل شناسایی با موضوع شناسایی می‌شود. تا آنجا که به‌رغم تأکید مکرر کانت بر شالوده ذهنی لذت زیبایی‌شناسانه، خود او گاهی به این اندیشه بازمی‌گردد که: «طبیعت ممکن است نشانه‌ای به دست دهد مبنی بر اینکه میان فرآورده‌های آن و خشنودی ما مطابقتی بر قرار است که مستقل از هر نفع و مصلحتی است» (همان، ص ۱۶۷).

۷. داوری زیبایی

واضح است که ذهنی بودن زیبایی موجب شخصی شدن در قضاوت می‌شود؛ درحالی‌که ما توافقات بسیاری بین انسان‌ها در احکام زیبایی شناختی می‌بینیم. پس باید کلیتی در کار باشد؛ ولی طبق نظر کانت، کلیت از خارج به دست نمی‌آید. وی معتقد است که چون حکم زیبایی‌شناختی یک حکم شناختی و عینی نیست، این ضرورت (کلیت) نمی‌تواند از مفاهیم معین آن مشتق شود و بنابراین برهانی نیست (همان، ص ۱۴۶)؛ پس به نظر او باید به وسیله کلی بودن حکم که تنها از همان ذهن بر می‌خیزد، احساس مشترک بین افراد را دلیل بر درستی حکم زیبایی‌شناسانه خود لحاظ کنیم: «اگرچه متخیله، در تأمل آزاد اعیان، از زیبایی چنان سخن می‌گوید که گویی زیبایی از خود اعیان است، ولی به دلیل عینی نبودن این احساس، فرد موافقت دیگران را در تأیید داوری خود طلب می‌کند» (همان)؛ یعنی ما برای اینکه به درستی حکم زیبایی‌شناسانه خود برسیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه نظر خود را موافق نظر دیگران بدانیم. او درباره فراگیری حکم زیبایی‌شناسانه معتقد است که کلیت زیبایی‌شناختی که به حکمی نسبت داده می‌شود، باید از نوع ویژه‌ای باشد؛ زیرا محمول زیبایی با مفهوم عین خارجی که در کل لحاظ شده است متحد نمی‌شود، ولی آن را به کل حیطة اشخاص حکم‌کننده تسری می‌دهد. یعنی مجبور است به جای کلیت، عمومیت در بین دریافت افراد را برای صحت حکم زیبایی‌شناسی لحاظ کند.

در هر صورت کانت به‌رغم ذهنی خواندن زیبایی که به شخصی بودن آن می‌انجامد، نمی‌تواند به احکام زیبایی‌شناختی که همه انسان‌ها بر روی آن توافق دارند (مانند زیبایی غروب خورشید) بی‌توجه باشد و به دنبال وجهی برای این توافقات است. به همین دلیل می‌گوید: «گفتن اینکه چیزی زیباست متضمن نوعی قضاوت است که ناظر بر توافقی همگانی است که شاید از چیزی مشترک در نهاد همه انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد» (همان، ص ۱۳۴). او کلیت را از احکام منطقی می‌داند که از مقولات فاهمه به حساب می‌آید و تنها بر مفاهیم صدق می‌کند؛ پس نمی‌تواند در حیطة زیبایی وارد شود چون زیبایی به عالم حس تعلق دارد و در حیطة مفاهیم داخل نمی‌شود. در نتیجه زیبایی تنها براساس موافقت حس جمعی می‌تواند عمومیت پیدا کند نه بیشتر از آن. او معتقد است که قواعد زیبایی عمومی هستند ولی کلی نمی‌توانند باشند (همان، ص ۱۱۲).

۸. غایت‌مندی و زیبایی

کانت مدعی است قوای متخیله در تأملات زیباشناختی خود، صرفاً بر مبنای غایت‌مندی ذهنی، صورت محض اعیان را تأمل کرده و در نتیجه، به احساس رضایت و لذتی زیباشناختی دست می‌یابد (همان، ص ۱۳۱). وی احکام مربوط به زیبایی محض یا آزاد را از هرگونه غایت‌مندی عینی که ناظر به مفهوم سودمندی و کمال در عین است، مستقل دانسته و بنابراین، امر زیبا را که بر غایت‌مندی صرفاً ظاهری یعنی غایت‌مندی بدون غایت خارجی استوار است از مفهوم خیر که بر غایت‌مندی عینی (یعنی نسبت عین با غایتی معین) مبتنی است، تفکیک کرده است.

کانت در انتزاع صورت محض اعیان، هیچ توجهی به وجود خارجی آنها و نسبتشان با دیگر اعیان ندارد. بنابراین در

چنین تأملی، اساساً به رابطه خارجی اعیان و سودمندی آنها توجهی نمی‌کند. همچنین، به عقیده کانت هیچ کدام از اقسام کمال در زیبایی کارایی ندارد و حکم زیباشناختی بر مبنای غایت‌مندی بدون غایت شکل می‌گیرد و همراه کردن مفهومی از کمال، آزادی قوه متخیله را که با دیدن صورت و شکل پدید می‌آید، فقط محدود خواهد کرد (همان، ص ۱۳۶).

۹. پیامدهای نظریه کانت

کانت به دلیل دستگاه معرفت‌شناختی خاص خود ابتدا در غرب مورد نقدهای فراوان قرار گرفت. نظرات او به‌رغم آنکه سعی در ایجاد نظام واحد و یکپارچه داشت، اما دچار تناقضات متفاوت و آشکاری است که از مهم‌ترین آنها خودشکن بودن این نظرات است. از سوی دیگر او بسیاری از نظرات خود را بدون استدلال فلسفی و تنها بر پایه پیش‌فرض‌های شخصی و اثبات‌نشده بنا می‌کند. کانت براساس همین دستگاه معرفتی، در نهایت به ذهنیت زیبایی حکم می‌کند، ولی همان‌گونه که ذکر شد، ناچار می‌شود که هماهنگی بین اذهان انسانی را دلیل بر توافقات زیبایی‌شناختی در نظر بگیرد. علی‌رغم اینکه او درصدد ایجاد قانون و نظم در میان معرفت‌های بشری است، ولی این ذهنیت‌گرایی ویژه‌ای که بنیان نهاد، بیشتر مورد توجه پیروان و فیلسوفان بعدی او قرار گرفت؛ تا آنجا که آنها حتی قوانینی را که کانت برای احکام کلی در زیبایی لحاظ کرده بود منکر شدند. مخصوصاً با ایجاد مکاتب هرمنوتیکی جدید، دریافت‌ها و قضاوت‌های متنوع رسمیت پیدا کردند و معیارهای داوری زیبایی‌شناسانه در حد احساسات شخصی افراد تنزل یافت. دیگر تمام برداشت‌های متنوع و متضاد، صحیح پنداشته شد و به تعداد نظرات شخصی افراد امکان برداشت صحیح پدید آمد.

از دیگر اثرات کانت بر زیبایی‌شناسی، حذف غایت از دریافت زیبایی بود به‌گونه‌ای که دست احساس را برای هر گونه قضاوت باز گذاشت و آن را حاکم بی‌قید و شرط در زیبایی عنوان کرد. این تفکر او در ادامه به وسیله دیگران چنان با افراط دنبال شد که هر گونه ارتباط اثر هنری با خارج از خود را قطع کرد و شعار هنر برای هنر را به‌عنوان مقدس‌ترین قانون هنری در همه جای هنر مدرن حاکم نمود.

این ذهنیت‌گرایی و احساس‌گرایی معرفتی که با خود، انسان‌مداری را همراه کرد، تا آنجا پیش رفت که تمام زیبایی‌های غیر ساخته بشری از حوزه هنر بیرون رفت و حتی طبیعت، که روزی الهام‌بخش انسان در خلق اثر هنری بود، خارج از حیطه هنر دانسته شد.

احساس‌گرایی افراطی در این زمینه سبب شد تا افراد هر احساس خود را به وقیح‌ترین شکل بیان کنند و نام آن را اثر هنری بگذارند و عقل را از این قلمرو بیرون بیندازند تا خود را از هرگونه پاسخ‌گویی به افکار و اندیشه‌ها رها سازند.

۱۰. مبانی معرفت‌شناختی صدرالمآلهین

مهم‌ترین مبنای معرفتی که در اینجا به آن اشاره می‌کنیم، مساوقت علم با وجود است. صدرا علم را ماهیت ندانسته و آن را مساوق وجود معرفی می‌کند: «العلم وجود بالفعل غیر مشوب بالعدم». علم، وجود تحقق‌یافته و غیرآمیخته با

عدم است (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۲۹۷). اگر علم از سنخ وجود است، پس یک حقیقت عینی یا به اصطلاح، یک وجود خارجی است که در نفس عالم حاضر است. یک وجود واقعی که صرفاً ذهنی و یا اعتباری نیست. نتیجه مستقیمی که از مساوقت علم با وجود و خروج علم از ذیل ماهیت برای ما حاصل می‌شود، این است که آنچه در معرض شهود نفس واقع می‌شود و معلوم حقیقی عالم است، وجود موجودات است، و ماهیت موجودات به تبع وجودشان معلوم و مشهود واقع می‌شوند؛ یعنی صورت‌های علمی به تبع وجود علمی و در سایه آن موجود می‌شوند. پس در نتیجه اگر درک زیبایی را نیز مانند یافتنی علمی بدانیم، می‌توان نتیجه گرفت که زیبایی از حیثه ماهیات نیست، بلکه از سنخ وجودات در نظر گرفته می‌شود.

۱.۱. ذهنیت و عینیت در مکتب صدراپی

در حکمت متعالیه بخش مستقلی به بحث درباره شناخت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نیافته است. شاید مبحثی که بتوان در آن به دیدگاه صدرالمآلهین درباره ذهنیت و عینیت نزدیک شد، بحث وجود ذهنی باشد.

۱.۱-۱. وجود ذهنی

براساس اصول حکمت متعالیه (از جمله اصالت وجود و تشکیک در وجود) وجودات حقایق متباین نیستند، بلکه درجات یک واحد حقیقی‌اند. بنابراین تقسیمات وجود ناشی از تباین اقسام نیست و وجود خارجی و ذهنی دو مرتبه از مراتب هستی‌اند که در یکی از مراتب آثار خارجی ظاهر می‌گردد و در مرتبه دیگر آثار خارجی بروز نمی‌کند. بنابراین در بحث وجود ذهنی مدعا آن است که اشیا علاوه بر وجود خارجی، که معلوم و مسلم و مورد اتفاق است، وجودی دیگر نیز دارند که وجود ذهنی خوانده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۶۳). شهید مطهری در این باره می‌گوید:

ادراکات ما از اشیا یعنی حضور همان ذات اشیا در ذهن ما، در دو موطن می‌توانند باشند، یک موطن، موطن عین است و عالم خارج، و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن، دو نوع وجود پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۳، ص ۲۲۳).

پس نگاه صدرا در اینجا این‌گونه است که ذهن ما موطنی است که وجود با همان ماهیتی که در خارج است در آن حاصل می‌شود. پس صدرالمآلهین تطابق صور حسی و خیالی و عقلی با جهان خارج را از طریق ماهیت می‌داند و معتقد است که اشیای عینی با صور حسی خیالی و عقلی آنها در یک ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت واحد و لابلشرط نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار، این صور را با یکدیگر و با متعلقات خارجی پیوند می‌زند. یعنی در واقع وجود ذهنی عین همان وجود خارجی نیست؛ زیرا عین همان آثار را ندارد؛ ولی تنها چیزی که رابطه این‌همانی ذهن با خارج را برقرار می‌کند، اتحاد ماهوی این دو نحوه وجود است.

صدرالمآلهین معتقد است علم که موجودی مجرد است، از طریق حس به دست نمی‌آید؛ بلکه حس علت معد برای وصول به آن است. آدمی در ادراک امور مادی همواره در عالم مثال و خیال سیر می‌کند و شرایط مادی تنها زمینه

انتقال و تحول انسان نسبت به آن عالم را ایجاد می‌کند. انسان ابتدا صورتی را در عالم مثال با واسطه وجود علم می‌یابد، آن‌گاه آنچه را یافته با وجود مادی و طبیعی قیاس و بر آن تطبیق می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸).
 در نتیجه در نگاه صدرا ذهن چون با عالم مثال که مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده است ارتباط برقرار می‌کند، امکان علم یافتن نفس به ماده را به وسیله صدور صور درون خود فراهم می‌آورد؛ یعنی هستی خارجی را بدون آثار خارجی، درون خود ایجاد می‌کند و همان‌گونه که ذکر شد تباینی بین دو موطن ذهن و عین وجود ندارد و بلکه عین، مرتبه‌ای از وجود ذهن است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۳۶۵).
 پس با درک اشیای مادی نفس قابلیت صدور مرتبه وجود علمی آنها را درون خود می‌یابد که در این مرتبه، وجود با شئون خود در بستر نفس ادراک می‌شوند. از آنجا که زیبایی از شئون وجودات است، امکان صدور زیبایی اشیا نیز درون عالم به وجود می‌آید؛ یعنی درک زیبایی اشیا با علم پیدا کردن به آنها در درون انسان حاصل می‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که در درک زیبایی نیز انسان از برخورد حسی با اشیا، مستعد صدور زیبایی، درون خود می‌شود که به گونه‌ای زیبایی ذهنی اشیاست، ولی چون این زیبایی مرتبه بالاتری از زیبایی خارجی است در نتیجه، مرتبط با زیبایی خارجی است و در حقیقت انسان زیبایی خارجی اشیا را به واسطه زیبایی که درون خود احساس می‌کند درک می‌کند. به این بیان اگرچه انسان زیبایی خارجی را به واسطه زیبایی درک‌شده در نفس خود درک می‌کند، اما از آنجا که زیبایی حاصل در نفس او مرتبه‌ای از همان زیبایی خارجی است پس می‌توان گفت که او زیبایی خارجی را در بستر نفس خود درک کرده است.

۱۲. تعریف زیبایی در مکتب صدرالمتألهین

صدرالمتألهین زیبایی را ذیل واژه «جمیل» و گاهی «جمال» مورد توجه قرار داده است. او می‌نویسد: «الجمیل هو الذی یُسْتَحْسَن» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۲۸). با اندکی تأمل و تعمق در این عبارت، پی می‌بریم که این تعریف، تعریف به نتیجه ادراک زیبایی است نه تعریف خود آن و به عبارت دیگری در این عبارات به جنبه ادراکی و سوژکتیو زیبایی توجه کرده است. در واقع او با آوردن لفظ «استحسان» تکیه بر وجه خوشایند بودن زیبایی کرده است. البته از جنبه دیگر می‌توان از استحسان و مطلوب بودن به مفاهیمی دیگر مانند خیر و لذت رسید؛ یعنی زیبایی را می‌توان ذیل این دو عنوان نیز بررسی کرد. در مکتب صدرایی امری مورد تحسین و ستایش واقع می‌شود که کمالات شایسته مخصوص به خود را داشته باشد. در اشیاء مادی، کمال مربوط به جمادات و در انسان هم کمالات جسمی و هم کمالات اخلاقی در زیبایی دخیل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹).

صدرالمتألهین اشاراتی هم به ماهیت زیبایی خاص دارد؛ زیبایی که عمدتاً در وجودهای محسوس قابل درک و تبیین است: «و لیس الجمال ما یُحَرِّک الشهوة فان ذلک أنوثة مذمومة و انما یعنی به ارتفاع القامة فی الاستقامة مع الاعتدال فی اللحم و تناسب الاعضاء و تناصف خلقة الوجه بحيث لا تنبوا الطباع عن النظر الیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۸۲).

در این عبارت به برخی مؤلفه‌های زیبایی شامل اعتدال، تناسب، تقارن و خوشایندی تصریح شده است. همچنین در عبارت: «أن هذا العشق أعمى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة و تناسب الاعضاء و جودة التركيب لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع» (همان، ج ۷، ص ۱۷۲)، به مؤلفه‌های داشتن شمائل لطیف؛ تناسب و ترکیب نیک، تصریح شده است. در نتیجه صدرالمتألهین با استفاده از واژه استحسان به جنبه سوژکتیو زیبای نظر داشته و با اشاره به ملاک‌هایی مانند تناسب، حسن ترکیب، تعادل و تقارن در اشیا به جنبه ابژکتیو زیبایی توجه کرده است. در واقع صدرالمتألهین نگاهی دوجانبه به زیبایی دارد و این بدان معناست که او زیبایی را تک‌ساختی نمی‌داند و هم ذهن و هم عین را با هم در درک زیبایی دخیل می‌داند.

۱۳. هستی‌شناسی زیبایی در مکتب صدرالمتألهین

در اصل زیبایی‌شناسی صدرایی تحت عنوان علم الجمال مطرح شده و موضوع اصلی آن جمال الهی است. در نتیجه این بحث در علم الاسماء الحسنی دنبال می‌شود. صدرالمتألهین خداوند را منبع جمال مطلق می‌داند و جمال مطلق را همان وجود حقیقی، یعنی خداوند قلمداد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۷۷؛ ج ۷، ص ۱۶۰). از نظر او، چون صفات الهی زائد بر ذات او نیستند، پس با وجود او مساوق و به عینیت وجود الهی عینیت دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۷۲). جمال نیز از آن جهت که از صفات کمالی الهی است از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا می‌توانیم از اصالت زیبایی در وجود خداوند سخن بگوییم. اگر خداوند عین جمال است و تحقق دارد، معلوم می‌شود که جمال دارای تحقق و عینیت است و این به معنای اصالت و عینیت زیبایی در وجود خداوند است. همچنین چون وجود خداوند در مرتبه بالای وجودات دیگر قرار دارد، پس کمالات را به نحو کامل‌تری دارد؛ در نتیجه جمال او نیز اکمل جمال‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۳۵).

پس از اثبات جمال و زیبایی در وجود خداوند صدرالمتألهین برای تسری این زیبایی به بقیه موجودات از طریق مختلف استفاده می‌کند. از جمله از طریق نقلی در تفسیر آیه مبارکه «الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷)؛ به این شکل که چون همه موجودات پرتوی از وجود خداوند و جلوه‌ای از ذات باری تعالی هستند، و چون حضرت حق جمیل مطلق است، پس تجلیات و پرتوهای او نیز در مرتبه خود در کمال حسن و زیبایی‌اند: «أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ فَإِنَّ ذَاتَهُ لَمَّا كَانَ فِي غَايَةِ الْجَلَالَةِ وَالْعِظْمَةِ، وَكَانَ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا نَتَائِجَ ذَاتِهِ وَاشِعَّةَ أَنْوَارِ صِفَاتِهِ، فَيَكُونُ فِي غَايَةِ مَا يُمْكِنُ مِنَ الْحَسَنِ وَالْجَمَالِ وَالْكَمَالِ» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۵۳).

همچنین با استدلال از طریق آیه شریفه «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۶) شمول زیبایی را اثبات می‌کند. بر طبق آیه، خداوندی که جمیل مطلق است و شاکله‌اش زیبایی است، عالم را طبق شاکله خویش آفریده است؛ پس هر چه خلقت اوست زیباست: «قد وُرد في الخبر إن الله جميل يحب الجمال و هو صانع العالم و أوجده على شاکلته كما قال: كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فربكم الغفور ذو الرحمة فالعالم كله على غاية الجمال لأنه مرآة الحق» (همان).

یعنی تمام عالم با مراتب مختلف خود جلوه صفات و اسمای الهی‌اند؛ پس کمالات الهی در تمام درجات و مراتب عالم تجلی یافته است. به عبارت دیگر عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع اوست. عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس هرچه در عالم وجود قدم می‌نهد، همانا سایه و نمونه‌ای است از آنچه در عالم عقلی است و هرچه در عالم عقلی است نیز سایه و مثالی است از آنچه در مرتبه الوهیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ص ۶۸).

اما صدرالمتألهین درباره موجودات دیگر نیز از سویی به اصالت وجود حکم می‌کند و خارج را مصداق وجود می‌داند، یعنی درمی‌یابد که حقیقت عالم خارج منشأ تمام صفاتی است که به آن نسبت داده می‌شود؛ مانند: علم، قدرت، حیات و کمال (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۶ ص ۳۴۰) و از سوی دیگر هر مفهومی را که قابل صدق بر اشیاى مختلف اعم از واجب و ممکن باشد، مفهومی وجودی می‌داند. بنابراین زیبایی نیز چون بر تمام مراتب وجود قابل صدق است، مفهومی وجودی است. در نتیجه اگر حقیقتی غیر از وجود نیست و تمام صفات وجودی به وجود بازگشت دارند و زیبایی نیز صفت وجودی است، پس زیبایی و وجود تساوی مصداقی دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۸-۱۵۹ و ۱۸۲). پس از ذکر این مبانی و مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که در مورد زیبایی و وجود هرچند در ذهن دو معنی از این مفاهیم درک می‌شود، اما در خارج از ذهن زیبایی با هستی عین هم هستند یا به عبارت دیگر اتحاد مصداقی دارند و یک مصداق منشأ انتزاع هر دو مفهوم است. البته این مسئله درباره تمام صفات کمالی صدق می‌کند و فقط منحصر در زیبایی نیست: «إن سخن الوجود واحد و متحد مع العلم و الارادة و القدرة من الکمالات...» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۳۹) و از آنجاکه در مورد خداوند احکام وجود بر صفات ذاتیه حق تعالی همچون حیات، علم، اراده، محبت، قدرت و زیبایی، ساری و جاری است (همان، ج ۶ ص ۱۱۷ و ۳۴۰) و مابقی اشیا نیز همه جلوه صفات و ذات الهی‌اند، در این صورت به طور کلی می‌توان گفت که هر حکمی که وجود از آن برخوردار است، بر زیبایی هم صادق است.

۱۴. وحدت تشکیکی زیبایی

پس از آنجاکه جمال حق، علت جمال کل موجودات است، بنا بر اصل سنخیت علی و معلولی، جمال‌هایی که از خداوند صادر می‌شود با جمال حق سنخیت دارند. براساس مبنای تشکیک، جمال در نگاه صدرا، حقیقت واحدی است که برخی از مراتب آن در بالاترین مرتبه از زیبایی‌اند و برخی از آنها نیز در مراتب پایین زیبایی قرار دارند (همان، ج ۷، ص ۱۳۴). در نتیجه اگر وجود حقیقتی واحد است و اگر زیبایی با وجود عینیت مصداقی دارد، لازم می‌آید که زیبایی نیز حقیقتی واحد باشد و تمام مراتب زیبایی مانند مراتب وجود به وحدتی تشکیکی بازگشت داشته باشند.

ممکن است کسی بگوید که برخی وجودات بسیار ناپسند و زشت‌اند و نمی‌توان ذره‌ای از زیبایی را در آنان پیدا کرد؛ اما حق آن است که این عینیت زیبایی و وجود در همه مراتب وجود جاری است، با این توضیح که کمالات عینی مشکک هستند و در مراتب بسیار پایین آن قدر ناقص‌اند که ممکن است به نظر تحققی نداشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۲۳۵).

بحث وجود و زیبایی نزد صدرا بسیار به هم نزدیک است؛ به گونه‌ای که وقتی نحوه صدور موجودات را تبیین

می‌کند با استفاده از عینیت صور علمی با ذات خداوند و جمال مطلق ذات حق، جمال صورت‌های علمی را نتیجه می‌گیرد و از آنجا که موجودات براساس علم خداوند صادر می‌شوند، جمال و کمال ذاتی و علمی او به فعلش نیز تسری می‌یابد و زیبایی موجودات را نتیجه می‌دهد (صدرالمطالین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۰۷).

در اینجاست که ربط عمیق وجودشناسی و زیبایی‌شناسی نزد صدرالمطالین آشکار می‌شود و ما می‌توانیم از اصولی همچون اصالت زیبایی و وحدت زیبایی سخن بگوییم. پس مشخص شد که صدرا زیبایی را از آن جهت که از شئون وجود است عینی و خارجی می‌داند. اما چون استحسان را عامل اصلی در درک زیبایی دانست جنبه‌ای معرفت‌شناختی نیز برای آن قائل است. برای روشن شدن این مطلب به رابطه معقول ثانی و زیبایی می‌پردازیم.

۱۵. رابطه زیبایی و معقول ثانی

پرسش اساسی این است که مفهوم زیبایی اساساً چه نوع مفهومی است، و ذیل کدامیک از معقولات قرار می‌گیرد؟ در اینجا می‌توان از دو حیث مختلف به زیبایی نگاه کرد: نخست حیثیت فی‌نفسه این مفهوم است که به تناسب، اعتدال و تقارن تعریف می‌شود؛ از این جهت چون در خارج به طور مستقل وجود ندارد انتزاعی شمرده می‌شود؛ دیگری حیثیت حکایی آن از امور خارجی است که از این جهت چون بر امور خارجی و منشأ انتزاع خود صدق می‌کند، حیثیت خارجی دارد. صدرالمطالین مفاهیم ذهنی کلی را به دو دسته ماهوی یا اولی که عیناً در خارج یافت می‌شوند و غیرماهوی که انتزاعی هستند و عیناً در خارج یافت نمی‌شوند و تنها با مصادیق خود رابطه حاکمی و محکی دارند تقسیم می‌کند. حال این مفاهیم انتزاعی اگر منشأ انتزاع خارجی داشته باشند معقول ثانی فلسفی و اگر منشأ انتزاع آنها تنها در ذهن باشد ثانی منطقی نامیده می‌شود (صدرالمطالین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۶۸-۲۳۲-۲۳۹؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۷۲). در واقع اهمیتی که معقولات ثانی فلسفی برای تبیین زیبایی دارند، به چند ویژگی اصلی این معقولات بازمی‌گردد؛ یعنی:

۱. عروض آنها ذهنی و اتصافشان خارجی است، یعنی یک پا در ذهن و پای دیگر در عین دارند؛
 ۲. صدق آنها عینی و خارجی و نسبت به موارد مختلف به صورت تشکیکی می‌باشد؛
 ۳. معقولات ثانی فلسفی صورت جزئی، حسی و خیالی ندارند؛
 ۴. از همه اشیا و ماهیات قابل انتزاع هستند و اختصاص به وجود خاصی ندارند؛
 ۵. مستقیم به دست نمی‌آیند و نیاز به مقایسه و عمل فکری دارند (فنائی‌اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۶۱).
- حال پرسش این است که آیا زیبایی مفهومی ماهوی است؟ بدیهی است که انسان با مراجعه به خارج نمی‌تواند مابازای مستقلی برای تناسب، اعتدال، تقارن یا برآیند آنها یعنی زیبایی بیابد که از طریق آنها وجود ذهنی زیبایی را بیابد یا با تجرید عوارض آن به مفهومی کلی راه یابد.
- از سوی دیگر انسان‌ها اشیا و وجودات خارجی را به صفت زیبایی متصف می‌کنند و این نشان‌دهنده این است که زیبایی ناظر به صور ذهنی نیست تا معقول منطقی باشد. پس نتیجه آن است که زیبایی نمی‌تواند غیر از معقول ثانی فلسفی باشد. صدرا خارجیت زیبایی را مانند وجود و کون خارجی می‌داند و از آن جهت که مصداق زیبایی در

خارج است مانند ماهیت نیست که بتواند عیناً به ذهن منتقل شود؛ زیرا هر حقیقت که حیثیت وجودی دارد امکان حصول ذهنی ندارد: «فلیس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۴) و همچنین «كل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الازهان» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۳۷). پس تنها مفهومی از آن در ذهن حاصل می‌شود که نشان می‌دهد حقیقت زیبایی منشأ انتزاع خارجی دارد. در جای دیگر او این انتزاع را توضیح می‌دهد و زیبایی را حاصل انتزاع خصوصیات اشیای خارجی می‌داند: «جمیع المحاسن والفضائل وكل الزینة... تری علی ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هی أصباغ و نقوش ورسوم... بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن معشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفی عن قشرها المكدر بانتزاعها الكلیات من الجزئیات و تقطنها بالعقليات من الحسیات» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۷۹).

به این صورت زیبایی را مفهومی کلی می‌داند که از صورت‌های جزئی انتزاع می‌شود و به وسیله قوای عاقله به دست می‌آید که این خصوصیات بر معقولات ثانی فلسفی منطبق است. در نتیجه، زیبایی هنگامی که بر موجودات حمل می‌گردد از نحوه و حیثیات وجود آنها و نه حدود ماهوی آنها حکایت دارد؛ به این معنا که از رابطه مناسب بین اجزای یک شیء و اعتدال و تقارن میان آنها با هیأت کلی صورت، حکایت دارد. به واقع در ادراک زیبایی، نوعی از ادراک واقعیت وجود دارد که به‌تنهایی از حس به دست نیامده، بلکه انتزاع آن، در بستر چند ادراک حسی و محصول همگرایی این ادراکات در کنار هم است. حتی در مورد زیبایی‌های اخلاقی و عقلی که در آن هیچ حسی دخیل نیست، مفهوم زیبایی مستقیماً به دست نمی‌آید، بلکه از مقایسه آن صفت با کمال صاحب آن صفت به دست می‌آید. حال که زیبایی را از معقولات ثانی فلسفی یعنی عروض آن ذهنی و اتصافش را خارجی دانستیم، نکته مهمی که به نظر می‌رسد این است که انتزاع این مفاهیم و حمل آنها بر موضوعات خارجی نیازمند تناسب ذهن و عین است؛ به‌طوری که اگر شرایط محیطی و نفسانی مدرک درست برقرار نشود، حکم صادرشده به‌درستی حاکی از زیبایی خارجی نخواهد بود و این منجر به اختلاف آرا در حکم زیبایی‌شناختی خواهد شد.

می‌توان نظرات صدرالمتألهین را به‌اختصار این‌گونه تقریر کرد:

۱. زیبایی کمال است؛

۲. خداوند تمام صفات کمالی را به طور مطلق داراست؛ یعنی زیباترین وجود و جمیل مطلق است؛

۳. صفات الهی با ذات او که همان وجود او است عینیت دارد؛

۴. پس صفات او همچون ذات او خارجی و مشخص است؛

۵. پس زیبایی الهی امر عینی است؛

۶. تمام موجودات سایه و پرتو وجود خداوند هستند؛

۷. زیبایی با وجود مساوق است؛

۸. پس همه موجودات زیبا هستند؛

۹. زیبایی موجودات نیز به‌تبع وجود آنها امری خارجی و عینی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مقایسه دیدگاه هر دو فیلسوف می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو به گونه‌ای معتقد به دخالت ذهن در درک زیبایی هستند؛ ولی کانت ورای زیبایی ذهنی، زیبایی عینی را قبول ندارد و زیبایی را به ذهن و احساس درک‌شده ناشی از آن بازمی‌گرداند. در مقابل اگرچه صدرالمآلهین ذهن را در درک زیبایی دخیل می‌داند و قائل به درک زیبایی در مرتبه بالاتری از عالم مادی است، اما حقیقت زیبایی را از آن جهت که از اوصاف وجود است متشخص در خارج لحاظ می‌کند.

هیچ‌یک از دو فیلسوف برای زیبایی، وجودی مستقل در نظر نمی‌گیرند؛ ولی صدرالمآلهین با گنجانیدن زیبایی تحت معقولات فلسفی که تنها با مقایسه از خارج انتزاع می‌شود عروض و تقایر زیبایی را ذهنی ولی اتصاف و اتحاد آن را خارجی می‌داند. ولی کانت با ذهنی بودن زیبایی تشخیص خارجی برای زیبایی قائل نیست و به‌طور کلی زیبایی را به ذهن فرد درک‌کننده منتسب می‌کند.

صدرالمآلهین زیبایی را از آن جهت که نحوه‌ای از وجود است عینی می‌داند؛ زیرا در مکتب صدرا اصالت با وجود است و تمام شئون وجود نیز غیر از وجود نیستند و اصیل و عینی‌اند. در حقیقت زیبایی از آن جهت که کمال است و مساوق وجود است، خارج از حیطة وجود نیست. وی مفهوم زیبایی را نه از مفاهیم ماهوی، بلکه از معقولات ثانی فلسفی دانسته است؛ اما کانت اساساً وجود را نیز از معقولات فاهمه می‌داند و برای آن در خارج مابازایی لحاظ نمی‌کند و خارج از ذهن را مجهول و غیرقابل دسترس می‌داند؛ چه اینکه بخواهد به وسیله وجود، برای زیبایی، عینیتی قائل شود و از آن بالاتر زیبایی محض را زیبایی می‌داند که هیچ ارتباطی با کمال نداشته باشد.

طبق نظر صدرالمآلهین عروض زیبایی ذهنی و اتصاف آن خارجی است؛ یعنی یک پا در ذهن و پای دیگر در عین دارد. به این شکل صدق زیبایی در اصل عینی بوده، منطبق بر خارج است و از طرفی هم ذهنی است؛ زیرا نوع نگاه و توانایی فاعل شناسا در میزان درک آن تأثیرگذار است و نسبت به موارد مختلف به صورت تشکیکی می‌باشد؛ یعنی اگرچه زیبایی در خارج عینیت دارد، ولی چون ذهن فرد درک‌کننده نیز در آن دخالت دارد پس شرایط افراد، اختلاف در درک زیبایی را موجب می‌شود. ولی اگر کسی به تمام مراتب موجودات علم یابد، زیبایی حقیقی اشیا را به دست می‌آورد؛ یعنی در نهایت معیار ثابت در زیبایی حقیقت اشیاست، اما به میزان ادراک در مدرک زیبایی، متفاوت به نظر می‌رسد. اما کانت چون معیار خارجی برای درک زیبایی ندارد و آن را کاملاً حسی و ذهنی می‌داند، ناگزیر اتحاد و اشتراک آرای اکثریت افراد را ملاک درستی فهم زیبایی می‌داند.

از نظر صدرا زیبایی امری جزئی نیست، و در عین حال از همه اشیا قابل انتزاع است و به وجود خاصی اختصاص ندارد. همچنین مستقیم به دست نمی‌آید و نیاز به مقایسه و عمل فکری دارد. صدرالمآلهین کلی بودن زیبایی را به دلیل معقول ثانی بودن آن می‌داند، ولی کانت کلی بودن زیبایی را در طرف ادراک آن بررسی می‌کند و معتقد است که حکم زیبایی واقعی آن است که همه انسان‌ها در آن مشترک باشند و کلیت افرادی که زیبایی را درک می‌کنند، موجب عمومیت حکم آن می‌شود.

- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- دیل، هالینگ، ۱۳۷۵، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان.
- دیواین، مولدر، عینیت، در: *دائرة المعارف فلسفی*، www.utm.edu.
- صدرالتألهین، ۱۳۶۳، *رسالة التصور والتصديق*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۷، *مبدأ و معاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *الشواهد الربوبیه*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالکتب الاسلامیة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۸۸، *معقول ثانی فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قصری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۷۷، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- کریستین، هلموت ونزل، ۱۳۹۵، *مسائل و مفاهیم کلیدی در زیبایی‌شناسی کانت*، ترجمه داوود میرزایی، تهران، حکمت.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۰، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۷۶، *درباره هگل و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۷۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاقی کانت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، تهران، کتاب راه نو.
- موسوی گیلانی، سیدرضی، ۱۳۸۶، *هنر و زیبایی از منظر فیلسوفان*، در: firooze.ourmag.ir/articles
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۸۴، *فلسفه کانت*، تهران، آگاه.
- وال، ژان، ۱۳۸۰، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- هاسپرز، جان و راجر اسکراتن، ۱۳۷۹، *فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، دانشگاه تهران.