

زیبایی شناسی در فلسفه اسلامی^۱

دبراه ال. بلک ترجمه هادی ربیعی و شهرام جمشیدی

مقدمه

فیلسوفان بزرگ مسلمان، اثری که منحصرأ به زیبایی شناسی پردازد، تألیف و تصنیف نکرده اند. با این حال، نوشته های آنها به موضوعاتی اشاره دارد که ممکن است فیلسوفان معاصر، آن موضوعات را تحت عنوان زیبایی شناسی بررسی کنند. ^۲ ماهیت زیبایی ^۳ ضمن مباحثی درباره ارتباط خداوند و صفات او با افعالش، از سوی فیلسوفان مسلمان مورد توجه قرار گرفته است. ^۴ این مباحث با الهام از منابع نوافلاطونی؛ همچون الاهیات شبه ارسطویی ارسطو^۵، مجموعه ای مبتنی بر انشادهای^۶ فلوطین، شکل گرفته است. هم چنین در آثار متأثر از فن خطابه و شعر ارسطو، به ملاحظاتی درباره زیبایی هنری و خلاقیت پرداخته شده است^۷ و فیلسوفان مسلمان، برخی از دیدگاه های افلاطون درباره ادبیات و محاکات، به ویژه دیدگاه هایی را که در [کتاب] جمهوری بیان شده، اخذ کرده اند.

به طور کلی، فیلسوفان مسلمان خلاقیت های هنری و ادبی را به مثابه غایاتی فی نفسه نمی دیدند؛ بلکه امر مورد علاقه آنها، تبیین مناسبات میان این فعالیت ها با غایات عقلانی محض بود. به ویژه درباره شعر و خطابه، تأکید فلسفه اسلامی بر آنها تأکید عمل گرایانه و سیاسی بود و

به شعر و خطابه، به مثابه ابزاری نگریسته و آن را برای انتقال حقایق متن فلسفه به عامه مردم، که توانایی‌های عقلانی آنها محدود فرض می‌شد، به کار می‌بردند. معمولاً واسطه در چنین ارتباطی، مطالب دینی بود.^۸ هم‌چنین فیلسوفان مسلمان به توضیح بنیادهای روان‌شناختی^۹ و ادراکی حکم زیبایی‌شناختی و فرآورده هنری در طیف معرفت بشری، توجه چشم‌گیری نشان می‌دادند. آنان نشان دادند که خطابه و شعر در برخی از جنبه‌های مهم، از هنرهای غیر عقلانی شمرده می‌شوند^{۱۰} و به ویژه شعر از این نظر قوای تخیلی مخاطبان خود را به جای قوای عقول آنها مخاطب خود قرار می‌دهد.

۱. زیبایی

رساله هشتم از انشاد پنجم افلاطون، «درباره زیبایی معقول» است که با عنوان «الاهیات ارسطو» شناخته شده است.^{۱۱}

بر خلاف پس‌زمینه بحث زیبایی در این متن^{۱۲}، فیلسوفان مسلمان از موضوع تفاوت‌های میان زیبایی محسوس و معقول و عشق و لذتی که در هر یک از آنها وجود دارد، به تفصیل بحث کرده‌اند.

تصور زیبایی معقول در بحث از اسما و صفات خداوند، در [کتاب] المدینة الفاضلة فارابی مندرج است.^{۱۳} فارابی در میان اسمای الاهی، الجمال (زیبایی) و البها (تابناکی) و الزینة (شکوه) را برمی‌شمرد؛ گرچه معنای ضمنی این واژه‌ها اصولاً بصّری و از این رو، حسی است؛ از دیدگاه فارابی زیبایی در همه چیزها اساساً وجودشناختی است و هر موجودی هرچه بیشتر به کمال غایی خود نزدیک‌تر شود، زیباتر خواهد بود و بر همین اساس، خداوند که وجودش کامل‌ترین است، زیباترین موجودات نیز هست، و از آن‌جا که زیبایی خداوند ذاتی است، از این رو، برتر و زیباتر از هر موجود دیگر است؛ خاستگاه زیبایی خداوند، ذات خود اوست، آن‌گونه که از سوی تعقل ذاتی او تعریف شده است، در حالی که زیبایی مخلوق از کیفیات عرضی و جسمانی است که با ذات خود اتحاد ندارد. در نهایت، فارابی اظهار می‌دارد که لذت و زیبایی، ارتباط بسیار نزدیکی با یک‌دیگر دارند و در نتیجه، لذت خداوند - همچون زیبایی اش - ماورای ادراک ماست. لذت، ملازم با احساس یا ادراک زیبایی است و به نسبت زیبایی آن‌چه مورد ادراک واقع می‌شود، افزون می‌شود. فارابی بر این مطلب استدلال می‌کند که چون خدا زیباترین

موجودات است و چون فعالیت خاص او عبارت است از فعل تعقل ذات، که در آن مدرک و مدرک اتحاد وجودی دارند، شدت و یقینی بودن ادراک خداوند از زیبایی خودش، باید لذتی با شدت یک سان بیافریند. علاوه بر آن، چون ادراک خدا از زیبایی خود تابع یک فعل تعقل ابدی و لاینقطع است، بنابراین لذت او، برخلاف لذت ما، دائمی است.^{۱۴}

با آن که روش برخورد فارابی با زیبایی در این متن، عمدتاً شرح و بیانی از تلقی کلی وی از کمال و استعلاّی الاهی در راستای خطوط معیار نوافلاطونی است، ایجاد ارتباط میان زیبایی، احساس و لذت، عنصر زیبایی شناختی خاص تری را به تلقی او می افزاید.

زیبایی خداوند، همچون زیبایی در فلک تحت قمر،^{۱۵} اصولاً تا آن درجه که اشیاء کمال خود را به دست آورند در آنها یافت می شود. وقتی زیبایی، چه محسوس و چه معقول، متعلق ادراک قرار گیرد، برای کسی که آن را ادراک می کند منشأ لذت واقع می شود.

ابن سینا، تضاد میان زیبایی محسوس و معقول و لذت های عاطفی خاص هریک از آنها را در «رسالة فی العشق»، با جزئیات بیشتری تفصیل داده است.

ابن سینا در فصل پنجم این رساله، درباره عشق جوانان به زیبایی ظاهری جسمانی بحث می کند.^{۱۶} او بحث خود را درباره عشق به زیبایی، با ملاحظه چهار اصل^{۱۷} که سه مورد از آنها با روان شناسی نفس انسان ارتباط دارد، آغاز می کند.

اصل نخست، در بردارنده دیدگاه خاص ابن سینا درباره نفس است که به مشابه واحد جوهری منفرد، شامل سلسله مراتبی از قوای متمایز است. ممکن است این قوا هماهنگ با یک دیگر عمل کنند که در این صورت، قوه فروتر - به واسطه مشارکت با بالاترین قوه که قوه عقل است - ارتقا پیدا می کند و یا ممکن است قوای فروتر سر به عصیان بردارند. این دو بخش، به ویژه در نسبت های میان عقل و تخیل و امیال ملازم آنها، آشکار است. اصل دوم، شرح و بسط اصل اول است. برخی از اعمال انسانی، تنها به نفس «حیوانی» که جسمانی و داخل در این سلسله مراتب است، مربوط می شود؛ از جمله احساس، تخیل، جماع، شهوت و خشونت. ممکن است این اعمال به شیوه حیوانی محض انجام گیرد یا آن که به امری منحصر انسانی و تحت هدایت عقل تبدیل شود.

سومین اصل ابن سینا این است که هر چیزی که خداوند وضع کرده، خیر خاص خود را دارد و بنابراین، متعلق یک میل مشروع قرار می گیرد. با این حال، ممکن است امیال فروتر با

امیال فراتر مداخله کنند و به همین دلیل باید از دنبال کردن آن چیزها به صورت نامحدود پرهیز کرد. در نهایت، اصل چهارم ابن سینا، تعریف وی از زیبایی را تا آن جا که متعلق عشق هر دو نفوس عقلانی و حیوانی است، در بردارد و بیان می کند که حُسن (زیبایی) متشکل از نظم، تألیف و اعتدال است. این عشق به زیبایی در نفس حیوانی، طبیعی محض است که یا از غریزه یا از لذت ساده ادراکات حسی برمی خیزد، ولی عشق به زیبایی در نفس عقلانی، امری اندیشمندانه تر است که در نهایت، به شناخت قرب معشوق با خداوند، که معشوق نخست است، متکی می شود.^{۱۸}

ابن سینا با به کارگیری این اصول، استدلال می کند که چیزی که می توان آن را یک حس زیبایی شناختی فطری خواند، وجود دارد. عقل که در خود میل شدیدی به سوی آن چه برای نگرستن زیباست (منظر - حسن) برمی انگیزد.^{۱۹} با وجود جهت گیری کلی بحث او به سوی میل به زیبایی فراحسی و صرفاً معقول خداوند رویکرد او در این جا آشکارا به قلمرو احکام حسی مربوط است. در واقع ابن سینا بر این اعتقاد است که چنین میلی به زیبایی محسوس از طرف یک موجود عاقل، می تواند امر شریفی باشد، به شرط آن که جنبه های صرفاً حیوانی میل، مطیع و جنبه های عقلانی میل بتوانند بر جنبه های حسی آن اثرگذار باشند.^{۲۰} از دیدگاه ابن سینا، چنین میل زیبایی شناختی مهدبی به مشارکت بین نفس حیوانی و نفس انسانی می انجامد. وی به عنوان گواه این ادعای کلی تر، خاطر نشان می کند که حتی خردمندترین انسان ها هم ممکن است دل مشغول یک «صورت زیبای انسانی» شوند.^{۲۱} وی اشاره می کند که این اشتغال قلبی، یک امر موجه است نه فقط بر اساس اصول ذاتی زیبایی شناختی ای که وی بر شمرده است، بلکه بر اساس این فرض که زیبایی و خوش ترکیبی ظاهری و باطنی، بازتاب یک دیگراند، مگر آن که زیبایی ظاهری از سوی عارضی خارجی آسیب پذیرفته باشد یا طبیعت باطنی به خاطر خوی گرفتن تغییر کرده باشد^{۲۲} (بهتر یا بدتر شده باشد). در نهایت، ابن سینا هم چنین از میل به برخی از انواع اتحاد فیزیکی، از راه بوسیدن و در آغوش کشیدن چنین معشوقی حمایت می کند، گرچه ابراز چنین میل زیبایی شناختی ای از طریق اتحاد جنسی، جز به قصد تولید مثل و مواردی که از سوی شرع مقدس پذیرفته شده است، ناشایست دانسته شده است.^{۲۳}

۲. خطابه و شعر

بیشتر بحث‌های فیلسوفان مسلمان در موضوعات زیبایی‌شناختی، در ضمن ملاحظات آنها درباره هنر یا خطابه و شعر و رسائل ارسطویی مطرح شده که به این مباحث اختصاص دارد. به پیروی از روشی که از سوی شارحان یونانی ارسطو در قرن ششم بنیان نهاده شد، این رساله‌ها، از سوی فیلسوفان مسلمان به عنوان بخشی از مجموعه آثار منطقی ارسطو، (ارگانون) دسته‌بندی شدند.^{۲۴} بنابراین، رویکرد به این هنر، در آغاز زیبایی‌شناسانه نبود، بلکه بر موضوعات زبان‌شناختی و کارکردهای معرفتی زبان خطابی و شعر تأکید می‌شد. خطابه و شعر به عنوان روش‌های تعلیمی مناسب حال عوام، دسته‌بندی می‌شدند که چیزی فراتر از سطوح خاص باور را در مخاطبان‌شان که بنابه فرض از توان و قابلیت فهم نکات متعالی برهان حقیقی فلسفی بی‌بهره بودند، ایجاد می‌کردند.

با این حال، فیلسوفان مسلمان، به صراحت، کاربرد خطابه و شعر را به حیطة مطالب دینی و بیان سیاسی، محدود نمی‌کردند و در شرح‌های خود بر فن شعر ارسطو، برای توضیح مکانیسم‌های زبان‌شناختی که به موجب آنها سخن، مجازی و استعارای می‌شود، کوشش‌هایی کردند. به ویژه ابن رشد تلاش کرد تا فهم خود را از دیدگاه‌های ارسطو درباره شعر، برای تفسیر و نقادی شعر عربی به کار ببرد و تلخیص کتاب الشعر او (شرح متوسط بر فن شعر) سرشار از نقل آثار شاعران معروف عرب است. با این وجود، بیشترین علاقه فیلسوفان مسلمان به هنر خطابه و شعر در بنیادهای فراهم آمده از این هنرها برای توضیح ارتباط میان فلسفه و دین، ریشه داشت. کتاب‌های محوری کتاب الحروف، نگاشته فارابی و فصل‌المقال، نگاشته ابن رشد، به این موضوع اختصاص یافته است. این امر به خوبی در متن زیر که از فارابی است، خلاصه شده است:

و از آن‌جا که دین، امور نظری را تنها با برانگیختن مخیلات و با اقتناع تعلیم می‌دهد و پیروان دین تنها با این دو طریق تعلیم آشنایی دارند، واضح است که هنر الاهیات که از دین پیروی می‌کند، از هر چیزی که اقتناعی نباشد، آگاهی ندارد و هیچ چیز به جز جمله‌ها و اسلوب‌های اقتناعی را تصدیق نمی‌کند.^{۲۵}

استفاده از زبان مخیلات و اقتناعیات، عطف توجهی را به اهداف معرفتی‌ای که فیلسوفان مسلمان، بنا به سنت، به هنرهای خطابه و شعر نسبت می‌دادند، نشان می‌دهد. دین، بازتاب و

خدمتکار فلسفه است و همانند رونوشتی که به اصل خود وابسته است، دین نیز به فلسفه وابسته است. فیلسوفان مسلمان در فهم دین به مثابه تقلیدی از فلسفه، آگاهانه پیشینه فن شعر ارسطو، جمهوری افلاطون و نظریه‌های زیبایی‌شناختی‌ای را که از طریق آمیزه‌ای خلاقانه از دیدگاه‌های مربوط به دو منبع یونانی خود درباره ماهیت تقلید بسط داده بودند، به یاد می‌آوردند.

۳. محاکات و تخیل

رسالة فی العشق که در بخش نخست مورد بحث قرار گرفت، مشتمل بر عناصر نظریه‌ای درباره حکم زیبایی‌شناختی است. این نظریه هم‌چنین، از منطری نسبتاً متفاوت^{۲۶}، در بحث‌های وی در مورد زیرساخت‌های روان‌شناسانه هنر شعر نیز، تفصیل یافته است. در این مباحث، احکام زیبایی‌شناختی به قوه متخیله و قوای حسی باطنی مربوطه نسبت داده شده است که بخشی از توسعه مفهوم خیال را که در درباره نفس و پاروا ناتورالیا^{۲۷} (طبیعت کوچک) ارسطو یافت می‌شود، تشکیل می‌دهند که از سوی ارسطویان اسلامی صورت پذیرفته است.^{۲۸}

از سوی دیگر، مفهوم محاکات^{۲۹} یا ممزیس^{۳۰}، آن‌گونه که در [کتاب] جمهوری افلاطون و در فن شعر ارسطو یافت می‌شود،^{۳۱} از حیث کارکردهای قوه متخیله تعبیر و تفسیر شده است.

فارابی، ابن سینا و ابن رشد، هر سه، تخیل را به عنوان قوه‌ای می‌شناسند که شاعران به وسیله آن، سخنان مجازی مختص به هنرشان را عرضه می‌کنند و در برابر مخاطبانشان به آن متوسل می‌شوند. تمامی این نویسندگان، استفاده از تخیل و توسل جستن به آن را در مقابل هدف صرفاً خردمندانه و عقلی مختص دیگر گونه‌های سخن و صورت‌های تفکر قرار می‌دهند. احصاء العلوم فارابی، در بردارنده یکی از گسترده‌ترین توضیحات درباره مشخصه تخیل شعری است.

فارابی، بر دو جنبه از جملات شعری تأکید می‌کند: بازنمایی آنها از موضوعاتشان به وسیله عبارتی «عالی تر یا پست تر» از آن چه موضوعات در واقع هستند، و توانایی آنها برای تأثیر ذوقی و معرفتی در مخاطب، یعنی شاعر می‌تواند با توصیف یک موضوع از طریق تصاویر ذهنی‌ای که چیزی نفرت‌انگیز را تداعی می‌کنند، موجب شود تا شنوندگان نسبت به شیء موصوف، احساس بیزاری کنند. حتی اگر مطمئن باشیم که آن چیز، در حقیقت آن‌گونه که ما خیال می‌کنیم نیست.^{۳۲} دلیل این بیزاری، به طور مستقیم، به توسل جستن شاعران به قوه تخیل ارتباط پیدا می‌کند، زیرا بیشتر رفتارهای انسان، پیرو تخیل اوست تا عقیده و دانش او؛ چراکه اغلب عقیده یا دانش

انسان در تضاد با تخیل او است، در حالی که انجام برخی امور به دست او، منوط به تخیل و تصور وی از آنهاست، نه به دانش یا عقیده اش درباره آنها.^{۳۳}

ابن سینا، نکته مشابهی را در بسیاری از متون ذکر کرده است. او با جداسازی میان تلاش شاعر برای ایجاد تخیل (تخیل) در مخاطب، با هدف عقلانی تر، تلاش برای ایجاد فعل اذعان به صدق یا کذب یک مدعا (تصدیق)، غالباً شعر را در مقابل دیگر شیوه های سخن قرار می دهد.^{۳۴} ابن سینا، همچون فارابی، بر این نکته تأکید می کند که تخیلات غالباً می توانند متقابل با آنچه ما درباره واقعیت می دانیم یا معتقدیم، باشند. او مثالی برای توضیح این نکته می آورد:

«اگر کسی به ما بگوید: عسل، صفرا [زردابه] قی شده است، شاید اشتهایمان را به عسلی که نزدمان است از دست بدهیم، حتی اگر کاملاً مطمئن باشیم این استعاره بی چون و چرا غلط است.^{۳۵}

وی هم چنین این ادعای فارابی را تکرار می کند که توانایی تخیل بر تأثیر گذاشتن بر عمل ما به ارتباط نزدیک میان قوه متخیله و حرکات قبض و بسطی نفس، بستگی دارد.

به نظر می رسد تأکید بر توانایی تخیل برای مداخله در تصدیق عقلانی نفس، به طور مستقیم از سوی فیلسوفان مسلمان به موضوع محاکات پیوند خورده است. برای مثال، به نظر می رسد فارابی در احصاء العلوم، این پیوند را برقرار ساخته است؛ چرا که او ملاحظات خود را درباره توانایی جملات شعری در تأثیر گذاری بر رفتار، با ذکر این نکته به پایان می رساند که این امر «همان چیزی است که وقتی ما شباهت هایی را که نتیجه محاکات از چیزی هستند یا چیزهایی که به چیزی دیگر شباهت دارند می بینیم، رخ می دهد.»^{۳۶} اتفاقاً ابن رشد نیز، همواره در سرتاسر کتاب خود با نام تلخیص کتاب الشعر،^{۳۷} واژه عربی محاکات را برای mimsis به عنوان برابر نهاد واژه «تخیل»؛ یعنی برانگیختن خیال، می آورد و در برخی از قطعات، ابن سینا گفته های تخیلی ای را که «چیزی را به وسیله چیز دیگر محاکات می کنند»، در مقابل گفته های تخیلی ای که به راستی نیز صادق هستند، قرار می دهد.^{۳۸} [با توجه به این موضوع] به نظر می رسد به طور کلی، «محاکات» نزد فیلسوفان مسلمان به آن گونه کنش های خاص بازنمایی تخیلی اشاره دارد که در آنها شیء با عباراتی که مختص آن نیست ترسیم می شود؛ یا به بیان دقیق تر، در آنها شیء به صورتی بهتر یا بدتر از حالت واقعی اش به تصویر کشیده می شود.

بدین ترتیب نه تنها محاکات با ممزیس ارسطویی مرتبط است، بلکه با مفهوم افلاطونی

محاکات، آن گونه که به نظریه صورت‌های مثالی نقل شده در کتاب جمهوری منتسب است، ارتباط دارد. ۳۹

این امر به روشنی از مباحث رساله کتاب الشعر فارابی بر می‌آید. وی در این رساله، محاکات و تألیف موزون را به عنوان دو عنصر اساسی تشکیل دهنده جوهره اصلی شعر، تعریف می‌کند که البته از میان این دو، محاکات مهم‌تر است. ۴۰

فارابی برای تبیین ماهیت محاکات شعری که از طریق زبان ایجاد می‌شود، به وفور، از شباهت‌های آن به محاکاتی که از راه فعل صورت می‌گیرد، بهره برده است. برای مثال، محاکات موجود در ساختن مجسمه‌ها یا تقلیدهای نمایشی به روشنی آشکار است. در این جا نیز گفته می‌شود که هدف محاکات، ایجاد «صورتی خیالی» از شیء مورد محاکات، چه به طور مستقیم و چه غیرمستقیم، است. ۴۱ همان‌طور که از مثال مجسمه روشن شد، تفاوت میان محاکات مستقیم و غیرمستقیم، به فاصله‌ای که بازنمایی شیء را از واقعیت فی نفسه جدا می‌کند، باز می‌گردد؛ زیرا اگر هنرمندی بخواهد شخصی به نام «زید» را محاکات کند:

... ممکن است مجسمه‌ای شبیه او بسازد و همراه با آن آینه‌ای بسازد که مجسمه «زید» را در آن ببیند. شاید خود مجسمه را نبینیم، اما در عوض صورت آن را در آینه ببینیم. در این هنگام، زید را از طریق چیزی که محاکاتی از او را نمودار می‌نماید، خواهیم شناخت و بنابراین، آن چیز از زیدی که در عالم واقع وجود دارد، دو درجه دورتر خواهد بود. ۴۲

امکان تنزل درجات، از اصل تا حد زیادی، یادآوری توصیف افلاطون از سطوح ممکنه تنزل از صورت‌های مثالی در تمثیل غار است.

فارابی عقیده دارد که این امکان نه تنها در محاکات هنری، بلکه در محاکات زبانی - در شعر نیز - وجود دارد. ۴۳ در حالی که گاه این تداعی‌ها از سوی فیلسوفان مسلمان با دید منفی نگریسته می‌شود، همان‌طور که می‌توان در سایه طنین‌های افلاطونی آنها انتظار آن را داشت، این نگرش همگانی نیست.

فارابی خود به گونه‌ای بی‌طرفانه گزارش می‌کند که بسیاری از مردم، محاکات دورتر را کامل‌تر و هنری‌تر قلمداد می‌کنند و این جا نیز، همچون دیگر آثارش به قدرت گفته‌های محاکاتی در برانگیختن انسان‌ها در انجام دادن اعمالی که عقیده یا دانش عقلانی از واداشتن به آن اعمال

ناتوان است، اذعان می نماید. ۴۴

با این حال، کسی که برای حذف پیامدهای منفی این توصیف‌ها از سخن شعری پافراتر گذاشته، همانا ابن سیناست. او در تمامی نوشته‌هایش، به غیر از نوشته‌های دوره جوانی، تأکید می‌کند که اشتغال شاعر به تخیل، ایجاب می‌کند که اثر او مبنی بر شرایط خاص خود و نه در سطح احکام عقلانی، داوری شود. به بیان دقیق‌تر، تخیلات شعری نه صادق‌اند و نه کاذب؛ اما تا آن حد که امکان دلالت جمله‌های شعری بر قضایای عقلانی نظیر آنها وجود داشته باشد. ممکن است این جمله‌ها، ثانیاً و بالعرض، ارزش درستی داشته باشند. به همین دلیل، گرچه بسیاری از این جملات به واقع کاذب خواهند بود، اما لزوماً در تمام موارد این گونه نیست.

و به طور کلی، قیاس‌های شعری از مقدماتی که خیالات را بر می‌انگیزند - چه صادق باشند و چه کاذب - تشکیل می‌شوند... بالجمله قیاس‌های شعری از مقدمات تشکیل می‌شوند؛ از آن حیث که دارای هیأت و تالیفی هستند که به واسطه آن‌چه از محاکات یا حتی از صدق در آنهاست، مورد استقبال نفس قرار می‌گیرند؛ چرا که هیچ‌چیز از این امر [از صادق بودن آنها] ممانعت نمی‌کند. ۴۵

ابن سینا به دلایل مشابه، استفاده از شعرها و سخنان تخیلی را که به لحاظ اخلاقی خنثی هستند نیز جایز می‌شمارد. [البته] نه در پی بالا بردن و نه در پی پست جلوه دادن آن‌چه مورد محاکات واقع شده است، بلکه صرفاً «برانگیختن شگفتی از طریق زیبایی تشبیه» قلمداد شود. از این رو، آن‌چه را می‌توان غایت زیبایی‌شناختی محض نامید، هدف خواهد بود. ۴۶

پی نوشت‌ها:

* تمامی پی‌نوشت‌ها از مترجمان است.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله به شرح زیر است:

Black, Deborah L., "Aesthetics In Islamic Philosophy" In *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Vol.

1, London and New York, 1998., pp. 75-79.

عنوان مقاله حاضر، اعم از مطالبی است که در مقاله نگاشته شده است. فلسفه اسلامی سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه را در بر می‌گیرد. به علاوه، سخنان برخی از عارفان و متکلمان نیز از بنیان‌های فلسفه و حکمت اسلامی قلمداد می‌شود.

مقاله حاضر، تنها با توجه و ارجاع به دیدگاه‌های سه فیلسوف بزرگ مشائی (فارابی، ابن سینا و ابن رشد) نگاشته شده و به دیدگاه‌های مختص به دیگر مکتب‌ها نپرداخته است. به علاوه، باید توجه داشت که نظریه‌های زیبایی‌شناسانه این سه فیلسوف نیز محدود به آن چه در این مقاله آمده است، نیست. در مقاله حاضر، سه موضوع اساسی: ۱. زیبایی ۲. خطابه و شعر ۳. محاکات و تخیل محور بحث قرار گرفته‌اند.

۲. Aesthetic؛ به عنوان یک شاخه فلسفی مستقل در نیمه دوم قرن هجدهم میلادی از سوی «الکساندر بومگارتن» بنیان نهاده شده است. گرچه از آغاز تاریخ فلسفه، فیلسوفان بسیاری درباره هنر و زیبایی به بحث و ارائه دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند، اما تا پیش از بومگارتن، بحث‌های فلسفی درباره هنر و زیبایی به عنوان شاخه مستقلی از فلسفه قلمداد نمی‌شد و ذیل مباحث دیگر مطرح می‌شد. بر این اساس، فیلسوفان معاصر، غالباً برای بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از بومگارتن و نیز دیگر فیلسوفانی که مباحث خود را در چارچوب زیبایی‌شناسی به عنوان یک دانش فلسفی مستقل با مبادی، موضوع، روش‌ها و مسائل خاص خود مطرح کرده‌اند، می‌کوشند ابتدا موضوعاتی را که آن فیلسوفان به بحث از آنها پرداخته‌اند و امروزه از آن موضوعات با نام زیبایی‌شناسی یاد می‌شود، شناسایی کنند و سپس با کنار هم قرار دادن آن موضوعات و با توجه به مکتب فلسفی فیلسوفان از سویی و چارچوب‌های دانش زیبایی‌شناسی از سوی دیگر، دیدگاه‌های آن فیلسوفان را درباره زیبایی‌شناسی بازسازی نمایند. پیش فرض نویسنده مقاله نیز همین مطلب است و بنابراین، به برشمردن موضوعات زیبایی‌شناختی مطرح شده در آثار فیلسوفان مسلمان می‌پردازد.

۳. واژه Nature؛ افزون بر ماهیت، به طبیعت، کیان، نهاد، چستی نیز ترجمه شده است. معادل بهتر آن در این متن، «ماهیت» است. اما باید توجه داشت که ماهیت در فلسفه اسلامی به دو معنا به کار می‌رود؛ ماهیت به معنای اخص، چیزی است که با آن به پرسش از حقیقت یک چیز پاسخ داده می‌شود که (ماهیت به این معنا، در مقابل وجود به کار می‌رود، و ماهیت به معنای گسترده‌تری نیز به کار می‌رود که عبارت است از ما به هوهو؛ آن چه شیء به وسیله آن خودش است و البته در این جا منظور از ماهیت، معنای دوم آن است.

۴. از جمله این موارد عبارت است از: فصل هشتم از مقاله هشتم از فن سیزدهم الاهیات شفاء. نک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز نشر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه. ق، ص ۳۹۶-۳۹۸.

باید توجه داشت که «ماهیت زیبایی در ضمن مباحث دیگری نیز از سوی فیلسوفان مسلمان بحث شده است و تنها به مبحث ارتباط ذات و صفات خداوند با افعالش محدود نمی‌شود. برای مثال، می‌توان به مباحث فیلسوفان مسلمان درباره زیبایی آثار هنری و زیبایی چهره‌های انسانی اشاره کرد.

۵. The Pseudo-Aristotelian Theology of Aristotle؛ واژه «اثولوجیا» مُعَرَّب واژه یونانی «Theologia»؛ (الاهیات) است. کتاب اثولوجیا از دهه سوم قرن نهم میلادی در محافل فلسفی رواج یافت و به غلط، به ارسطو نسبت داده شد. گرچه این اثر شباهت‌هایی با تألیف‌های ارسطو دارد، اما مطالب آن در موارد زیادی با آثار ارسطو در تعارض است. پژوهش‌های جدی درباره نادرستی انتساب این اثر به ارسطو در قرن نوزدهم میلادی آغاز شد. «توماس تیلور» محقق انگلیسی، اثولوجیا را گردآوری ناشیانه گزیده‌های انتادهای فلوطین دانست. «مونک»، محقق فرانسوی، معتقد بود که ادبیات عرب یک اثر تاریخی را برای ما حفظ کرده است که در آن، فلسفه اسکندریه و به ویژه فلسفه فلوطین با تفصیل بسیاری بیان شده و گاه در آن بخش‌هایی را می‌یابیم که متن آن از انتادها گرفته شده است. این اثر تاریخی همان تئولوژی منسوب به ارسطو است.
- این انتساب نادرست به همراه برخی موارد دیگر، سبب شد تا آرای ارسطو در شرح‌ها و تفاسیر فیلسوفان مسلمان، صبغی‌ای نوافلاطونی داشته باشد.
۶. فلوطین، (Plotinus)، (۲۷۰-۲۰۵م) فیلسوف بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی است. او نزد فیلسوفان مسلمان به «الشیخ الیونانی» معروف بوده است. او ۵۴ رساله دارد که فروریوس آنها را گردآوری و ویراستاری و به شش گروه تقسیم کرده است. هر گروه شامل نه رساله است و هر رساله چندین فصل دارد. فروریوس آن مجموعه را انتادها (Enneades) «نه گانه‌ها» نامیده است. که در زبان عربی به آن «تاسوعات» گفته می‌شود.
۷. از جمله آن آثار می‌توان به کتاب الشعر ابن رشد و فن الشعر و فن الخطابه ابن سینا (در کتاب الشفاء) اشاره کرد.
۸. برای نمونه، ابن رشد معتقد است که همه انسان‌ها را می‌توان به سه طبقه تقسیم کرد: الف) کسانی که مستعداند تا از طریق خطابه اقناع شوند؛ ب) کسانی که بیشتر مستعد ادراک احتمالات جدلی‌اند؛ ج) کسانی که چیزی جز براهین ضروری ریاضی‌دانان و فیلسوفان مابعدالطبیعه آنها را اقناع نمی‌کند. انسان‌هایی از این دست به جای عقل، از طریق صور خیالی هدایت می‌شوند. دین و وحی همان حقایق فلسفی‌اند که آنها را مقبول طبع کسانی ساخته‌اند که قدرت تخیلشان قوی‌تر از قوه استدلالشان است. نک: اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱، ص ۳۲-۳۷ و نیز ابوالولید محمدبن رشد، فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۷۶.
۹. توجه فیلسوفان مسلمان به بنیادهای روان‌شناختی (Psychological)، حکم زیبایی‌شناختی و فرآورده هنری، غالباً به دلیل بحث‌های مربوط به علم النفس بوده است. یکی از مسائل علم النفس، بررسی وضعیت قوای نفسانی و از آن جمله قوه خیال و قوه متخیله است که در حکم زیبایی‌شناختی و فرآوری هنری نقش اساسی دارند.

۱۰. به عبارت دیگر، خطابه و شعر از این نظر که سعی در برانگیختن قوه تخیل مخاطبان خود دارند (ونه برانگیختن قوه تعقل آنها) و نیز از این نظر که اقناع و تأثیر در مخاطب برای آنها اهمیت دارد و نه صدق با واقع (به معنای محکی عنه آن سخنان)، غیرعقلی هستند. اما از طرف دیگر، از این نظر که با غایات محض عقلانی مرتبط می‌شوند (و نیز برخی جنبه‌های دیگر) عقلانی هستند.
۱۱. همان‌طور که پیش از این گفته شده، «اثولوجیا» یا «الاهیات» به اشتباه به ارسطو نسبت داده شده است. عنوان میمر فصل چهارم این کتاب چنین است: «فی شرف عالم العقل و حسنه». شباهت بسیاری میان رساله یادشده افلوطین با این میمر به چشم می‌خورد. «ولستین رز» معتقد است که اثولوجیا در واقع، ترجمه آزاد برخی بخش‌های انشادهای (۴-۶) افلوطین است.
۱۲. افلوطین در آغاز میمر چهارم، هدف از این بحث را توصیف زیبایی و تابناکی عقل و عالم عقلی و توصیف چگونگی دستیابی به آن و نظر افکندن به آن زیبایی و تابناکی والا عنوان می‌کند. با این حال، او در جهت توضیح و تکمیل سخنانش درباره صورت‌های زیبایی جسمانی نیز سخن می‌گوید. نک: افلوطین، اثولوجیا، ترجمه ابن ناعمه حمصی به همراه تعلیقات قاضی سعید قمی، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ هـ. ق، ص ۸۸-۹۷.
۱۳. نام دقیق کتاب، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة است، فارابی در فصل ششم این کتاب که «سخن درباره عظمت، جلال و مجد خدای متعال» نام دارد، به زیبایی خداوند و تفاوت‌های آن با زیبایی امور محسوس اشاره کرده است.
۱۴. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، قدم له و علق علیه الدكتور البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق، الطبعة السادسة، ۱۹۹۱، ص ۵۲-۵۳.
۱۵. در این جا منظور، زیبایی‌های عالم جسمانی است.
- بر اساس فرضیه هیأت قدیم که به بطلمیوس منسوب است، در نظام خلقت (بعد از عالم مجردات) عالم جسمانی قرار دارد. عالم جسمانی مرکب از نه فلک است که همچون ورق‌های پیاز تو در تو هستند. فلک، جسمی کروی شکل است که خرق و التیام نمی‌پذیرد. نخستین فلک، فلک الافلاک یا فلک اطلس نام دارد و آخرین فلک، قمر خوانده می‌شود. پس از افلاک چهارگانه، نوبت به عناصر چهارگانه جسمانی می‌رسد.
۱۶. ابن سینا، رساله فی ماهیة العشق را بنا به درخواست ابو عبدالله الفقیه المعصومی نگاشته است. هدف او در این رساله، توضیح و تبیین بحث عشق به طور مختصر است؛ این رساله در هفت فصل تنظیم شده است و فصل پنجم آن «فی ذکر عشق الظرفاً و الفتیان للاوجه الحسان»؛ در بیان عشق ظریفان و جوانان به چهره‌های زیبا، نام دارد.

۱۷. ابن سینا، رساله فی ماهیة العشق، نشر به همراه، ترجمه ترکی به قلم احمد آتش، استانبول، ۱۹۳۵، ص ۱۴-۱۷.
۱۸. علت این اتکا این است که خداوند که معشوق اول است بیشترین قوام و نظام و برترین اعتدال را داراست. هر چیزی که قرب بیشتری به خداوند داشته باشد، به وحدت و توابع آن از جمله اعتدال و اتفاق نزدیک تر می شود و هر چیزی از او دورتر باشد، به کثرت و توابع آن از جمله تفاوت و اختلاف نزدیک تر می شود (نک: ابن سینا، همان، ص ۱۷).
۱۹. همان، ص ۱۸.
۲۰. ابن سینا می گوید که دل بستگی به یک چهره زیبای انسانی، یا به قوه حیوانی اختصاص دارد یا مختص به قوه عقلانی است و یا آن که بر حسب ترکیب این دو قوه است. اگر مختص به قوه حیوانی باشد، از سوی عاقلان نظرف خوانده نمی شود؛ چرا که اگر انسان، شهوات حیوانی خود را به صورتی حیوانی به کار بندد، باعث نقصان شده و به نفس ناطقه او ضرر وارد می شود. به قوه عاقله نیز اختصاص ندارد؛ زیرا موضوعاتی که این قوه به آنها می پردازد عبارت اند از کلیات عقلی ابدی و نه جزئیات حسی فسادناپذیر. بنابراین، عاقلان هنگامی که این دل بستگی را به حسب ترکیب قوه حیوانی و قوه عاقله مشاهده می کنند، آن را نظرف می خوانند و نیکو می شمارند، (نک: همان).
۲۱. البته، ابن سینا نه به عنوان گواه، بلکه به عنوان نتیجه آن چه گفت، به دل مشغولی همه انسان های حکیم و ظریف به چهره های زیبا اشاره می کند. به عبارت دیگر، از آن جا که این امر وسیله ای برای ارتقای خیرات تلقی می شود و قُرب به امری که شبیه تر به امور عالی و شریف است دانسته می شود، حکما و ظُرفا به آن توجه می کنند.
۲۲. همان، ص ۱۸ و ۱۹.
۲۳. همان، ص ۲۰. ابن سینا در ادامه، هم چنین توضیح می دهد که ابراز چنین میل زیباشناختی ای از طریق بوسیدن و نوازش کردن، در چه حالتی پسندیده است و در چه حالتی باعث فساد می شود.
۲۴. مجموعه آثار ارسطو در علم منطق، ارگانون نام دارد و از نه بخش تشکیل شده است.
۱. قاطیغوریاس (مقولات دهگانه)؛ ۲. باری ارمیناس (قضایا)؛ ۳. آنالوطیقای اول (قیاس)؛ ۴. آنالوطیقای دوم (برهان)؛ ۵. طوبیقا (جدل)؛ ۶. سوفسطیقا (سفسطه و مغالطه)؛ ۷. ریطوریکا (خطابه)؛ ۸. بوپیکا (شعر)؛ ۹. ایساغوجی (این بخش را بعد از ارسطو، فرفوروس به عنوان مقدمه ای بر منطق نوشته است). بخش های ریطوریکا (خطابه) و بوپیکا (شعر) در نظام نه گانه ارسطویی از اهمیت ویژه ای در بحث های زیبایی شناسی برخوردارند. البته، برخی از شارحان ارسطو در یونان باستان؛ همچون اسکندر افرودیسی، آن دور را، رساله منطقی نمی انگاشتند. نوافلاطونیان حوزه اسکندرانی، در اوایل قرن پنجم میلادی؛ مانند آمونیوس بر خلاف رأی اسکندر افرودیسی، خطابه و شعر را هم جزو آثار منطقی ارسطو به حساب آوردند. حکیمان مسلمان هم این

- امر را پذیرفتند. البته، باید توجه داشت که بر اساس منطق دو بخشی که بسیاری از فیلسوفان مسلمان، آثار منطقی خود را بر اساس این رویه نگاشته‌اند - خطابه و شعر در بخش صناعات خمس، مندرج می‌شوند که به عنوان منطق مادی تلقی می‌شود و به صورت بحث مستقلی در ضمیمه منطق صوری قرار می‌گیرد.
۲۵. فارابی، کتاب الحروف، با مقدمه و حواشی محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۹، ص ۱۳۲.
- دکتر محسن مهدی این متن را از روی نسخه خطی این کتاب که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است، تهیه کرده است. این نسخه (به همراه میکروفیلم) به شماره ۳۳۹ / ۲ در کتابخانه یادشده نگهداری می‌شود. سخن نقل شده از فارابی، نک: ص ۲۰ همین نسخه.
۲۶. سخنان ابن سینا درباره حکم زیبایی شناختی در «رسالة فی العشق»، با توجه به «زیبایی» اعم از مصادیق آن است، حال آن که سخنان وی درباره حکم زیبایی شناختی در آثاری همچون: فن شعر شفاء و الاشارات و التنبیها که در آنها از زیرساخت های روان شناختی هنر شعر سخن رفته است، با توجه به «زیبایی هنری» یا در مواردی «زیبایی شعری» که اخص از «زیبایی» است، بوده است.
27. Parva Naturalia
۲۸. فیلسوفان مسلمان به مفهوم «خیال» توجه فراوان نشان داده‌اند. خیال، در زیبایی شناسی فیلسوفان مسلمان نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نکته مهمی که باید درباره واژه خیال بدان توجه داشت، این است که این واژه به چند معنا، چه در فلسفه غرب و چه در فلسفه اسلامی، به کار رفته است. از معانی عرفی و عامیانه خیال که بگذریم، مهم ترین معانی آن در فلسفه اسلامی، به اجمال عبارت‌اند از:
۱. خیال، به مثابه مرتبه‌ای از ادراک (که گاه ادراک خیالی یا تخیل خوانده می‌شود) عبارت است از ادراک موجودی مادی که دارای هیأتی خاص است. اعم از این که آن شیء به ماده خود، نزد مدرک حاضر باشد یا نباشد.
 ۲. خیال به معنای قوه خیال یا مصوره؛ که قوه‌ای از قوای نفس است. این قوه حس مشترک را در حفظ صورت‌هایش یاری می‌کند.
 ۳. خیال به معنای قوه متخیله یا مفکره یا متصرفه که قوه‌ای از قوای نفس است. این قوه در مدرکات (اعم از صور و معنای جزئیه) تصرف می‌کند.
 ۴. خیال، به معنای خیال منفصل، از دیدگاه حکمای اشراقی پدیده‌های خیالی است که وجودی جدا و مستقل از ذهن انسان دارند و بنابراین «خیال منفصل» نامیده می‌شوند.
 ۵. خیال، به معنای عالم خیال منفصل (عالم مثال اکبر)؛ عالمی که صورت‌های خیالی در آن جای دارند.
 ۶. خیال، به معنای عالم خیال (ما سوی الله). بر اساس دیدگاه برخی عارفان؛ همچون ابن عربی، عالم خیال است.

تنها خداوند متعال وجود حقیقی و اصیل است و هرچه جز او هست، چیزی جز پرتو صفات و اسمای او نیست. با توجه به آن چه گفته شد، توجه به مفهوم خیال و نقش آن در احکام زیبایی شناختی، به ارسطویان اسلامی ختم نمی شود، بلکه اتفاقاً به نظر می رسد «خیال» در زیبایی شناسی اشراقی و زیبایی شناسی عرفانی، گسترش بیشتری یافته و نقش بیشتری نیز بازی می کند.

نکته دیگر این است که تمایزی که ارسطویان اسلامی - از جمله ابن سینا - میان قوه خیال و قوه متخیله (معنای دوم و سوم خیال) قائل شده اند، در برخی موارد از دید پژوهش گران و مستشرقان به دور مانده و سبب بروز اشتباه و ابهام در معنای قوه خیال، شده است.

29. imitation

30. mimsis

۳۱. البته، باید توجه داشت که تصور افلاطون و ارسطو از ممیزس، با یک دیگر تفاوت هایی دارد. تصور افلاطون از ممیزس در کتاب دهم جمهوری یافت می شود. نک: افلاطون، (دوره کامل آثار افلاطون) ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، کتاب دهم جمهوری، ص ۱۲۴۹-۱۲۵۱. هم چنین برای مشاهده تصور رسطو از ممیزس (محاکات) در کتاب فن شعر نک:

Butcher S. H. *Aristotle's theory of poetry and fine art*, with a critical text and translation of the poetics, Dover Publication, USA. 1951, pp. 78-97.

۳۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴، ص ۶۷.

۳۳. همان، ص ۶۸.

۳۴. برای نمونه، نک: ابن سینا، الشفاء، المنطق، فن الشعر با مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، نشر وزارت التعليم و التربية، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۲۴.

۳۵. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، قم، نشر البلاغة، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۳۶. فارابی، همان.

۳۷. مشخصات این کتاب چنین است: ابی الولید ابن رشد، تلخیص کتاب ارسطوطالپس فی الشعر، و معه جوامع الشعر للفارابی، تحقیق و تعلیم الدكتور محمد سلیم سالم، القاهرة، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیة، لجنة احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۷۱ م.

۳۸. برای نمونه، نک: ابن سینا، الشفاء، فن الشعر، همان.

۳۹. افلاطون در کتاب دهم جمهوری، این پرسش را مطرح می‌کند که محاکات چیست؟ وی پاسخ خود را با مثال زدن به یک تخت توضیح می‌دهد. افلاطون بر این باور است که ممکن است یک تخت در یکی از سه سطح واقعیت باشد. سطح اول واقعیت، عالم مثال است. از این رو، واقعی‌ترین تخت، صورت مثالی تخت است که در عالم مثال حضور دارد. سطح دوم واقعیت، عالم فیزیکی است. صنعت‌گری که پیشه‌اش ساختن تخت است، صورت مثالی تخت را (که تخت حقیقی است) نمی‌سازد، بلکه کار او ساختن این یا آن تخت معین است. چیزی که او می‌سازد، دارای هستی حقیقی نیست. بر همین قیاس، تخت نقاشی شده بدست یک نقاش در سطح فروتری قرار دارد، آن چه نقاش می‌سازد، چیزی حقیقی نیست، بلکه یک «محاکات» است. به این صورت است که افلاطون در جمهوری، مفهوم محاکات را در پیوند با نظریه صورت‌های مثالی توضیح می‌دهد.

۴۰. فارابی چنین می‌گوید: «قوام و جوهر شعر، نزد قدما، به آن است که شعر از چیزی که امری را محاکات می‌نماید، تألیف شده باشد و به اجزایی متقوم باشد که در زمان‌های متساوی گفته می‌شوند.» دیگر شرایطی که درباره شعر ذکر می‌شود، داخل در قوام جوهر شعر نیستند، بلکه اموری هستند که شعر با وجود آنها نیکوتر می‌شود. از میان این دو (امر ذاتی) نقش بیشتر در قوام شعر را همان محاکات دارد و شناخت چیزهایی که محاکات به وسیله آنها صورت می‌پذیرد، اما نقش کمتر از میان این دو، از آن وزن است. نک: فارابی، المنطقیات، جزء اول، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، قم، نشر مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۸، هـ. ق، ص ۵۰۱.

۴۱. نک: همان، ص ۵۰۲.

۴۲. همان، ص ۵۰۳.

۴۳. همان.

۴۴. همان، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۴۵. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، همان، ص ۲۸۷.

قسمتی از این نقل قول که حذف شده و با... نشان داده شده است، چنین است: «من حیث یعتبر تخلیها.» منظور ابن سینا این است که قیاس شعری، از مقدمات مخیل تشکیل شده است، از آن حیث که خیال‌انگیزی آن مقدمات معتبر باشد. بنابراین، در مقدمات قیاس شعری، آن چه معتبر است، خیال‌انگیزی آنهاست و آن چه معتبر نیست، صدق یا کذب آنهاست. به همین دلیل، اگر یک جمله - چه صادق و چه کاذب - خیال‌انگیز باشد و مورد پذیرش و استقبال نفس قرار گیرد، از مقدمات قیاس شعری به حساب می‌آید.

۴۶. ابن سینا، الشفاء، فن الشعر، همان، ص ۲۵.