

اصول زیبایی در فلسفه ابن سینا

محمد هانی جعفریان^۱

چکیده

ابن سینا برای زیبایی قائل به اصولی است که بدون در نظر گرفتن آنها زیبایی قابل تعریف نبوده و امر زیبا تحقق پیدا نمی‌کند. با تبیین این اصول، معیارهای زیبایی از سوی بوعلی مشخص شده و می‌توان ذیل این عناوین به خلق اثر هنری و قضاوت درباره آنها پرداخت. با توجه به این مهم، ما در این مقاله قصد داریم با تحقیق در برخی رویکردهای متافیزیکی و معرفت‌شناختی، به «موازین، قواعد یا اصول زیبایی» در اندیشه ابن سینا دست یابیم. بدین منظور نشان خواهیم داد که زیبایی برای بوعلی دارای برخی مشخصات هستی‌شناختی است که در صورت فقدان این مشخصات، صحبت از امر زیبا نزد او منتفی است. همچنین، زیبایی را با رعایت برخی موازین معرفتی می‌توان به وجود آورده و البته در مواجهه مخاطب با اثر، آن را دریافت. خصوصیات ماهیتی زیبایی بیانگر غایت بودن آن است و همین مسئله امر زیبا را دارای کارکرد تربیتی نیز می‌کند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، اصول زیبایی، امر زیبا، تعریف زیبایی، خلق زیبایی.

مقدمه

شکل‌گیری امر زیبا مبتنی بر اصولی است که بدون رجوع به آنها نمی‌توان به تعریف امر زیبا پرداخت. این کار وظیفه فلسفه است. پس از تدوین اصول زیبایی توسط فیلسوف، هنرمند با در اختیار گرفتن این قواعد و رسیدن به تعریف جامعی از زیبایی، به شکل‌دهی اثر هنری خود می‌پردازد. به عنوان مثال، کانت زیبا را به چیزی تعریف می‌کند که «رها از بهره و سود باشد»، «برای همگان زیبا باشد»، «به دور از هرگونه قصد و غرض بوده» و در نهایت، «مستقل از مفاهیم باشد» (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۸۱ و ۸۴-۸۶). این تعریف در اختیار هنرمند قرار می‌گیرد و او می‌داند که برای خلق امر زیبا باید اثری بیافریند که دارای ویژگی‌های تعریف کانت از زیبایی باشد. یعنی اثر وی باید آن‌گونه باشد که کانت ذیل تعریف خود از زیبایی گنجانده تا زیبا خوانده شود. در مورد ابن‌سینا نیز وضع به همین منوال است؛ با این تفاوت که فیلسوفی مثل کانت به دلیل متأثر شدن از دوران رمانتیک، مستقیماً به مسئله زیبایی ورود کرده و به تعریف امر زیبا می‌پردازد. با این حال این مسئله برای بوعلی به‌طور مستقیم مطرح نبوده است. اما چون ابن‌سینا فیلسوفی نظام‌مند است، می‌توان از نظام فلسفی او این مسئله را استخراج نمود. بنابراین تحقیق حاضر تلاش در جهت استخراج اصول زیبایی از آرای فلسفی بوعلی است تا بتوان ذیل آن به تعریف زیبایی مطابق با نظر او دست یافت و به تبع آن، به خلق امر زیبا پرداخت. تحقیق ما در باب شناخت اصول زیبایی در آرای وی، متأثر از نظام فکری بوعلی از مسائل هستی‌شناختی شروع می‌شود. زیبا در آرای بوعلی به‌لحاظ هستی‌شناختی صورت معقولی است که توسط انسان به عالم اضافه می‌شود. بنابراین در نظام معرفتی وی، درک زیبایی یک اثر به عمق شناخت عقلی از آن باز می‌گردد. هر چقدر نفوذ علمی ما در اثر جهت شناخت اعتدال و هماهنگی آن بیشتر باشد، لذت ما از زیبایی اثر که معلول وجود همین اعتدال و هماهنگی است، افزون‌تر می‌گردد. بنابراین، زیبایی از سوی ابن‌سینا با رجوع به این آرا و برخی مواضع دیگر - که در ادامه خواهد آمد - تعریف می‌شود و این امکان را در

اختیار هنرمند قرار می‌دهد که با رجوع به این اصول و پیاده‌سازی آنها در اثر خود، اثری را خلق کند که بتوان آن را مطابق با آرای بوعلی زیبا دانست. به عبارت دیگر، در صورت عدم وجود قواعد زیبایی، ما امکان تولید امر زیبا یا معیار قضاوت در باب زیبایی یک اثر هنری را - حداقل مطابق با آرای بوعلی - در اختیار نخواهیم داشت.

تبیین از تکوین عالم

در اندیشه ابن‌سینا خداوند خالق عالم است. خداوند به واسطه سلسله‌ای از عقول، عالم کثرات را خلق می‌کند. آخرین عقل حاضر در این سلسله، عقل فعال نامیده می‌شود که به واسطه صورت و ماده، عناصر را به وجود می‌آورد. عقل فعال موجودی کلی است. از موجود کلی نیز موجود کلی صادر می‌شود. عالم عناصر، جهانی است که در آن موجودات جزئی وجود خارجی دارند. بنابراین موجودات کلی صادر شده از عقل فعال باید به نحوی به موجودات جزئی تبدیل شوند. تبدیل موجودات کلی صادر شده از عقل فعال به موجودات جزئی، وظیفه افلاک است (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص ۴۴۵). موجودات به وجود آمده با دخالت افلاک دارای چند ویژگی خاص هستند. این موجودات به دلیل صدور از عقل فعال، ماهیتاً از سنخ عقل هستند. عقل صادر شده از عقل فعال کلی است، اما موجودات این جهانی جزئی‌اند. از اینجا مشخص است که عقل کلی به دلیل پذیرفتن محدودیت‌های گوناگونی از فلک، صورت جسمیه، صورت نوعیه و اعراض، جزئی شده و تفرد و تشخیص می‌یابد و گرنه عقل، موجود کلی بوده و بدون پذیرش حدود قابل تشخیص نیست.^۱

۱. در فلسفه ابن‌سینا، کلی در عالم خارج ذیل افراد خود به نحو مطلق موجود است. ابن‌سینا این بحث را مفصلاً در فصل اول مقاله پنجم الهیات شفا طرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰). با این وصف نمی‌توان کلی را در عالم خارج به صورت مشخص شناخت. بلکه تنها می‌توان با رجوع به محسوس و ذیل فرآیند معرفتی تجرید و البته به واسطه افاضه از عقل فعال نسب به موجود کلی معرفت پیدا کرد. بنابراین، آنچه در عالم خارج وجود دارد و برای ما به نحو محسوس قابل شناسایی است، امر جزئی و تشخیص‌یافته است. خواجه نصیرالدین طوسی هم در اساس‌الاقتیاس این مطلب را توضیح داده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۲۹). در فلسفه بوعلی، امر کلی به واسطه دریافت صور جسمیه و نوعیه و البته دخالت افلاک در پذیرش این صور متشخص و جزئی می‌شود. ابتدا صورت جسمیه با قرارگیری بر نوع صادر شده از عقل فعال به آن ابعاد بخشیده و سپس صورت نوعیه با قرار گرفتن بر ترکیب سابق ویژگی‌های نوع را به جسم می‌بخشد. ابن‌سینا به این شکل سعی می‌کند ذیل لحاظ قاعده «الواحد» و وارد کردن وسایطی در خلقت عالم، از تکوین کثرات در عالم تبیین خاص خود را ارائه دهد. ابن‌سینا این بحث را به طور خلاصه در فصل ششم مقاله نهم الهیات شفا طرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص ۴۴۳).

بنابراین موجود این جهانی، ماهیتاً عقلی است که محدودیت‌های گوناگونی را پذیرفته است. دخالت فلک و هیولا نیز در شکل‌گیری کثرات عالم ماده به این شکل است که فلک ابتدا هیولای کلی صادر شده از عقل فعال را، به امر جزئی تبدیل می‌کند. سپس هیولای جزئی شده با قابلیت پذیرش خاص خود، صورت جزئی و خاصی را مطالبه می‌کند. فلک نیز مطابق با خواست هیولای جزئی شده صورت کلی را به امر جزئی تبدیل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۴۴۴-۴۴۵). دیگر اینکه در شکل‌گیری عالم، علاوه بر شناخت ماهیت معقول عالم باید به نحوه قرار گرفتن صور در کنار یکدیگر نیز توجه نمود. صورت بر اساس خواست هیولا جزئی می‌شود. هیولا نیز به واسطه خواست تقرب افلاک به ساحت عقول «جزئی» می‌شود. صورت جزئی نیز بر هیولای جزئی قرار گرفته و تنها یک شیء منفرد را ایجاد می‌کنند. اما عالم مجموعه‌ای از چیزهاست. از منظر بوعلی، عالم کلیتی واحد است: «و إن كان لا شك في أن الأجسام الكثيرة بالعدد لها إمكانية كثيرة العدد، و لكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كان المتمكن شيئاً واحداً و مكاناً واحداً بالعدد» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷۴-۷۵). یعنی «کلیت عالم یک جسم بود» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۳۵). بنابراین باید این مجموعه‌های منفرد به نحوی در کنار یکدیگر قرار گرفته باشند تا عالم در تمامیت خود و به صورت یک واحد یکپارچه به وجود آید. صورت، ماده و فلک، صادر شده از عقل هستند. بنابراین از بین عناصر اصلی تشکیل‌دهنده جهان، عقل فعال بنیادی‌ترین سطح لازم برای ساخت موجود مرکبی به عنوان عالم است. ابن سینا تکوین عالم را به این شکل تبیین می‌کند. اما نزد او علاوه بر عقل فعال، انسان نیز می‌تواند در عالم صورت‌گری کرده و در چپش صور در کنار یکدیگر دخالت کند.

صورت‌گری انسان در عالم

صورت‌گری انسان در عالم، به واسطه عمل او انجام می‌شود. عمل بر اساس ادراکات خرد عملی و بر مبنای شوق ایجاد می‌شود. در واقع، ابتدا باید شوقی برای عمل وجود داشته باشد تا عمل صورت گیرد. منبع شوق در نفس حیوانی، خیال است. نفس انسانی، از توانایی‌های نفس حیوانی نیز برخوردار می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۶). بنابراین برای نفس انسانی نیز منبع حرکت، شوقی است که منبعث از قوه خیال در خرد عملی است. شوق به واسطه دو قوه «شهووت و غضب»، انگیزه حرکت را برای حیوان به وجود می‌آورد.

اما در انسان شوق باید تحت تأثیر ادراک امر معقول، انگیزه حرکت را به وجود بیاورد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۹). یعنی، خیال باید صورتی را در اختیار انسان قرار دهد که منبعث از ادراک امر معقول است. شوق واسطه وصول به این صورت مخیل عقل ساز است. شوق واسطه رسیدن به غایت است.

انسان در سطح خرد نظری به ادراک امر معقول نائل می شود. خرد عملی عکس خرد نظری است. بنابراین اگر خرد نظری از امر محسوس آغاز می کند و به درک امر معقول می رسد، خرد عملی از امر معقول آغاز می کند و به اضافه شدن صورت مخیل به جهان محسوس منتهی می شود. از این رو، انسان نیز همانند عقل فعال می تواند ذیل توانایی قوه خیال خود، در دستگاه عملی عقل در عالم صورت گری نموده و صورتی هستی شناختی را به عالم اضافه کند. این صورت تنها به شرطی انسان ساز است که معلول ادراک معقول انسان باشد. اگر صورت هستی شناختی که آدم به عالم اضافه می کند معلول ادراکات او از سطح معرفت محسوس و موهوم باشد، صورتی انسان ساز نیست و هرچند توسط آدمی به عالم اضافه شده است، اما صورتی حیوان ساز است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۲). در واقع، این صورت به واسطه قوای حیوانی نفس انسان به عالم اضافه شده است.

صورت انسان ساز در وجه اول معلول معرفت عقلانی او در سطح خرد نظری است. ابن سینا می گوید: «عقل به درستی به فطرت نخستین در آدمیان گفته می شود» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳). پس شناختی کلی از عالم فراهم است. این شناخت، مقدمه کلی قیاسی را برای ما فراهم می کند که نتیجه آن، «باید کرد» آدمی در جهان کثرات و یا صورت خاصی است که آدم باید به عالم اضافه کند. اما مقدمه دوم، وضع موجود است. پس دو مقدمه در تکوین صورت انسانی لازم است. اول، مقدمه ای کلی که محصول شناخت نظری از عالم است و دیگر، مقدمه ای جزئی از وضع موجود. اما نتیجه امری جزئی است که به دلیل برخورداری از مقدمه کلی، بهره مند از امر معقول است. بنابراین، امر معقول در صورت انسان ساز موجود است. امر معقول در قالب علم بروز می کند. بنابراین، اضافه شدن صورت به عالم توسط انسان، نیاز به کسب علم داشته و اضافه شدن صورت به عالم، بروز علم انسانی خواهد بود.

صورت انسان ساز به دلیل منبعث شدن از ادراک معقول انسان، چون صور صادر شده از سوی عقل فعال، ماهیتاً از سنخ عقل است. خیال متأثر از امر معقول شوقی را ایجاد می کند

که در حد وسط بین شهوت و غضب، مبدأ صورت معقولی است که با محدودیت‌های پذیرفته، در قالب صورت محسوس بروز می‌یابد. در خلق این امر تازه، اراده انسان در طول اراده موجود اشرف از خویش یا عقل فعال است. امر معقول افزوده شده از سوی عقل فعال است و انسان در این بین تنها واسطه‌ای است که سبب تبدیل امر کلی به جزئی می‌شود.

بنابراین اراده انسان تنها به‌عنوان واسطه‌ای در شکل‌گیری جهان در کنار تمام اسبابی مطرح می‌شود که عقل فعال برای تشکیل جهان به آنها متوسل می‌شود. در این تبیین، حرکت انسان در مسیر سیر عقلانی عالم تبیین می‌شود. عالم مخلوق خداوند است و دست‌ساخته انسان، آن چیزی است که در سیر طبیعی عالم و مطابق با اراده خداوند باید به آن اضافه می‌شد (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۴۸۵). بنابراین سیری طولی شکل می‌گیرد از «موجود اشرف یا عقل عالم» به «موجود اخص یا عقل انسان» و از «موجود اخص» به «موجود خاص یا عقل موجود در دست‌ساخته انسان».

نکته بسیار مهم آن است که این سیر طولی پیوسته است. عقل واحد است، اما با پذیرفتن محدودیت‌های گوناگون، قابلیت بروز در قالب ذهن انسان و البته بروز در موجودات کثیر را یافته است. پیوسته بودن این سیر طولی زمینه‌نگرش عکس آن را برای انسانی که در میان این مسیر جای دارد فراهم می‌کند. در واقع، می‌توان با طی عکس این مسیر، از کثرات موجود در عالم به عقل عالم رسید؛ فرآیند معرفتی که در فلسفه بوعلی می‌توان آن را ذیل عنوان تجرید شناخت (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۸۴).

اضافه شدن صورت به عالم توسط انسان نیز چون اضافه شدن صورت به عالم توسط عقل فعال به استعدادها موجود در ماده عالم باز می‌گردد. در واقع، انسان برای اضافه کردن صورت به عالم، علاوه بر اینکه صورت را از ادراک معقول خود کسب می‌کند، باید ماده موجود در عالم را نیز بشناسد و صورت مخیل خود را متناسب با قابلیت‌های موجود در مواد به عالم اضافه کند. در واقع، چنان‌که در تکوین عالم این ماده است که صورت خاص خود را مطالبه می‌کند، در صورت‌گری انسان نیز ماده در پذیرش صورت اصل است و نمی‌توان صورتی را خارج از قابلیت‌های ماده به عالم اضافه نمود. همچنین، صورت اضافه شده به عالم توسط انسان باید با کلیت معقول عالم هماهنگ باشد. صورت‌های محدود قرار گرفته بر مواد، عالم را به مثابه یک کل ترسیم می‌کنند. چنین کلیتی، ترتیب در چینش اجزای خود را به افاضات عقل فعال و استعدادهای نهفته در ماده وابسته است،

انسان نیز باید در اضافه کردن صورت مخیل خود به عالم، این مراتب را لحاظ کرده باشد. در غیر این صورت، هستی اضافه شده به عالم با کلیت و ترتیب معقول عالم همراه نبوده و نظم عالم را بر هم می‌زند.

تبیین از تکوین امر زیبا

انسان می‌تواند چهارگونه صورت به عالم اضافه کند. دو گونه به نحو کسب مقدمه کلی لازم برای کارکرد دستگاه عملی خرد باز می‌گردد و دو گونه دیگر به نحو کسب مقدمه جزئی آن باز می‌گردد. انسان مقدمه کلی خرد عملی خود را یا از ادراک امر معقول کسب می‌کند و یا از ادراک امر محسوس. اولی اثری انسان‌ساز است و دومی اثری حیوان‌ساز. مقدمه جزئی خود را نیز یا مستقیماً از امر محسوس کسب می‌کند و یا با ترکیب داشته‌های خود از امر محسوس به صورتی تازه دست می‌یابد. این مورد اخیر، فارغ از اینکه مقدمه کلی آن از معقولات باشد یا محسوسات، اولاً از مواجهه با وضع موجود به دست نیامده است و ثانیاً، تنها اگر مقدمه کلی آن از معقولات باشد، نزد بوعلی اثر زیبا تعریف می‌شود. بنابراین اثر زیبا، اثری است بهره‌مند از امر معقول که منتج از مواجهه با امر جزئی نیست. تفضیل مطلب به این نحو است که:

۱. گاه انسان در دستگاه خرد نظری خود به درک امر معقول می‌رسد. بنابراین، امر معقول را به عنوان مقدمه کلی لازم برای کارکرد خرد عملی خود قرار می‌دهد. تدوین مقدمه جزئی بر عهده ادراک محسوس است که آن باید در تطابق با عالم محسوسات باشد. بنابراین، هم مقدمه کلی حاضر است و هم مقدمه جزئی. در اینجا خیال به عنوان مبدأ شوق برای عمل، متوجه امر معقول است. یعنی خرد عملی در انتخاب و نحوه ترکیب صور در سطح خیال، متأثر از داشته‌های معقول خود است. خیال صور موجود در خود را از ادراک حسی از عالم کسب کرده است، اما آنها را در مواجهه خود با امر معقول مکتسب از خرد نظری صورت‌بندی می‌کند. در واقع خیال به نحوی معقول، عالم جزئیات را قرائت کرده است. این صورت‌بندی تازه که امر معقول را در خود دارد، متعلق شوق قرار گرفته و غایت رفتار انسان را تشکیل می‌دهد.^۱

۱. این تعریف مربوط به مباحث متافیزیک اخلاق بوعلی است. در آنجا بوعلی معتقد است که اگر صورت رفتاری که انسان به عالم اضافه می‌کند آن‌گونه باشد که در مورد اول تعریف شد، رفتاری اخلاقی صورت گرفته است.

۲. گاهی انسان در سطح خرد نظری خود به کسب امر معقول نائل نمی‌شود. بنابراین خرد عملی فاقد مقدمه کلی است. خیال نیز امر محسوس را بر اساس ادراک حسی منتج از خرد نظری صورت‌بندی کرده و به نحوی محسوس عالم جزئیات را قرائت می‌کند. شوق نیز متوجه همین صورت است. بنابراین، اولاً در اینجا خرد عملی دارای دو مقدمه جزئی است و ثانیاً، غایت از مواجهه خیال با امر محسوس صورت‌بندی می‌شود.^۱

در موارد ذکر شده، ترکیب صور مخیل در سطح خرد عملی به داشته‌های خرد نظری و مواجهه خیال با امر محسوس وابسته است. یعنی اگر خرد نظری به کسب امر معقول دست یافته باشد، خرد عملی ترکیب صور محسوس را در سطح خیال، متناسب با این دست از داشته‌ها انجام می‌دهد. اما اگر خرد نظری به کسب امر معقول نائل نیامده باشد، خرد عملی ترکیب صور مخیل را بر اساس پیش‌داشته‌های محسوس خود انجام می‌دهد. در اندیشه بوعلی این فرق بین انسان و حیوان است. نزد وی تنها صورتی انسان‌ساز است که منبعث از فصل اخیر انسان یا ادراک امر معقول باشد. در واقع متعلق شوق یا غایت برای انسان، صورت مخیلی است که متوجه امر معقول است.

۳ و ۴. در مورد سوم و چهارم، فارغ از اینکه خرد نظری به امر کلی دست یابد یا نه، ادراک امر محسوس وجود ندارد. بنابراین مقدمه منتج از کارکرد خرد نظری (چه معقول و چه غیر آن) فراهم است، اما مقدمه جزئی از ادراک مستقیم حسی کسب نشده است. در واقع، در اینجا مقدمه جزئی وجود ندارد و عمل انسان تنها بر اساس محصول خرد نظری و صورت‌گری خیال شکل می‌گیرد. یعنی این صورت انسان‌ساز در مواجهه با وضع موجود ساخته نشده است. بنابراین مقدمه جزئی با صورت‌بندی خیال یا متعلق شوق یا غایت یکی‌ست؛ چون ادراک امر محسوس در این سنخ از عمل نقشی نداشته، بحث داشتن یا نداشتن تطابق با عالم نیز جایگاه نخواهد داشت. خیال پیش‌داشته‌های محسوس خود را (نه آنچه به نحو مستقیم از ادراک محسوس کسب کرده) بر اساس داده‌های خرد نظری صورت‌بندی می‌کند. خرد نظری یا می‌تواند به امر معقول دست یابد یا از دست یافتن به آن ناتوان است. دست یافتن یا دست نیافتن خرد نظری به امر معقول باعث می‌شود که صورت‌گری خیال یا با توجه به امر معقول صورت گیرد یا بدون توجه به آن. در مورد اول،

۱. این مورد تعریف شرایط ایجاد رفتار غیر اخلاقی را در متافیزیک اخلاق بوعلی توضیح می‌دهد.

عمل انسان متعلق امر مخیلی قرار می‌گیرد که به واسطه ادراک معقول صورت‌بندی شده و در مورد دوم، عمل انسان متعلق امر مخیلی است که (در سطح خرد نظری) به واسطه ادراک محسوس صورت‌بندی گردیده است. چنانکه بیان شد، نزد بوعلی تنها مورد اول امر زیباست و مورد دوم، هرچه باشد در تعریف بوعلی زیبا تلقی نمی‌شود.

در ارتباط با امر زیبا، عمل انسان در قیاس با دو مورد اول، ماهیت دیگری پیدا می‌کند. در دو مورد اول، شوق بر اساس وجود نیازی در عالم محسوس که مقدمه دوم قیاس لازم برای عمل را تشکیل می‌داد عمل انسان را صورت‌بندی می‌کرد. در واقع خیال به‌نحوی معقول، عالم محسوس را مورد قرائت قرار می‌داد. اما در مورد امر زیبا، خیال به صورت‌گیری خودِ امر معقول می‌پردازد. در واقع خلاف دیگر دست‌ساخته‌های انسان که امر معقول در آنها حضور دارد، در امر زیبا امر معقول به تصویر کشیده می‌شود. در دیگر دست‌ساخته‌های انسان لازم است برای رسیدن به امر معقول، از فرآیند معرفتی تجرید یاری گرفته شود. اما در امر زیبا، معقول یا غایت حاضر است. اینجا عمل انسان بیانگر خود شوق و غایت است.

ماهیت امر زیبا

ابن‌سینا در تمثیل انسان معلق ابراز می‌دارد که با تعطیلی تمامی حواس ظاهری، همچنان سنجی از تصور (از خود) در ذهن انسان موجود است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۲۳۳). بنابراین تصور، بنیادی‌ترین سطح معرفت انسان است که حتی با تعطیلی حواس نیز در ذهن انسان موجود است. ابن‌سینا در علم منطق تصور را تحلیل می‌کند: «و التصور هو العلم الاول» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۷). ابتدایی‌ترین سطح تصور، تصورات مفرد است. تصورات مفرد یا کلی‌اند یا جزئی. از در کنار هم قرار گرفتن تصورات مفرد کلی و جزئی نیز یک تصور مرکب ساخته می‌شود. از در کنار هم قرار گرفتن تصورات مفرد و مرکب نیز قضیه شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۲ و ۳۲). از در کنار هم قرار گرفتن قضیه‌ها نیز جهانی ذهنی تشکیل خواهد شد. به موازات جهان ذهن، جهان خارج نیز از صور مفرد کلی و جزئی تشکیل شده است. از در کنار هم قرار گرفتن صور مفرد کلی و جزئی نیز صور مرکب ساخته می‌شود. از در کنار هم قرار گرفتن صور مفرد و مرکب نیز جهان خارج در کلیت خاص خود شکل می‌گیرد.

نظریه صدق در اندیشه بوعلی، نظریه تطابق است (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص ۶۲). یعنی نزد

وی، گزاره‌ای صادق به‌شمار می‌آید که در تطابق با عالم خارج باشد. چنین گزاره‌ای بر وضعیت خاصی در جهان خارج دلالت خواهد داشت. یعنی در برابر هر تصور مفرد تشکیل‌دهنده گزاره، یک صورت مفرد در جهان خارج وجود دارد و در برابر هر تصور مرکب، صورتی مرکب در جهان خارج حاضر است. پس ذهن و در امتداد آن زبان، دلالت دارند بر جهان. با این وجود می‌توان با دست یافتن به گزاره‌های درست ساخت به شناخت از عالم خارج دست یافت و البته با شناخت درست جهان خارج به شناخت صحیحی از ذهن رسید. ذهن از متعلقات خود صورت‌بندی‌های گوناگونی را ارئه می‌کند که از بین تمامی آنها، تنها قیاس برهانی است که گزارش‌گر دقیقی از وضعیت عالم است و با تحلیل درست متعلقات آن می‌توان به شناخت درستی از عالم خارج دست یافت. بنابراین در قیاس برهانی، بین اجزای زبان و جهان دلالت تطابقی وجود دارد و شناخت امر مجهول هستی‌شناختی تنها با چینش مقدمات به‌نحو برهانی ممکن خواهد بود.

بین ذهن و جهان تطابق وجود دارد. اما خلاف دیگر سطوح معرفتی، صور مخیل که محصول در هم کنش صور محسوس است، تنها دارای وجود ذهنی است. بنابراین خیال قابل تطبیق با چیزی نیست تا صادق باشد یا نباشد. خیال از ترکیب مواد^۱ به صورتی می‌رسد که پیش‌تر در عالم موجود نبوده است. یعنی خیال، [صورتی که قبلاً نبوده را] به وجود می‌آورد. این صورت تازه معلول اضافه شدن برخی محدودیت‌های مخیل و محسوس به صورت معقول است. بنابراین این صور محسوس و مخیل، دال بر امر معقولی هستند که حاوی آن می‌باشند. این مورد ویژگی تمام اعمال انسانی منبعت از عقل است. تمام عالم به‌طور عام و تمام آثار انسانی به‌طور خاص اشاره‌ای به عالم دارند، اما این امر رموز نیست. ماده برای آدمی شناخته شده است. آنچه برای ما مجهول است، امر معقول است. امر معقول دارای وجود کلی است؛ به همین دلیل نیز نمی‌تواند در عالم کثرات وجود خارجی داشته باشد. پس عالم اشاره‌ای می‌شود به آن و باعث می‌شود ماهیت عالم با رمزی بودن آن در هم آمیزد: «ثم حلَّ الرمز إن أطقت» (ابن سینا، ۱۳۹۶، ص ۳۵۵). رمز، امر معقول است و تمامی عالم و اعمال معقول آدم اشاره‌ای است به آن. همین دلیل نیز باعث می‌شود

۱. صور مخیل در اندیشه بوعلی همراه با عوارض مادی‌اند. بنابراین خیال در اندیشه بوعلی مادی است (خادمی و

ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۵).

که عالم به دلیل دلالت ذاتی خود، ماهیتاً از سنخ تمثیل باشد. این صورت تمثیلی قابل تبیین است. نزد بوعلی معقول در ساخته‌های خیال وجود داشته و ساخته‌های خیال را تبیین‌پذیر می‌سازد. به همین دلیل نیز فلسفه شکل گرفته و عالم را تفسیر می‌کند. نزد وی عالم، اثر هنری نیست تا به گونه‌ای باشد که باید باشد؛ بلکه قابل تبیین است (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۳۹۶). یعنی به گونه‌ای نیست که باید باشد. اما ما با تفسیر فلسفی سعی می‌کنیم آن را به گونه‌ای که باید باشد تبیین کنیم. اینجا بحث فلسفی است. عالم به هستی اشرف‌تر از خود اشاره می‌کند: «عالم‌هاست و رای این که تو اندر او بی» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۵۳۳). بنابراین عالم و آدم قابل تبیین‌اند و از تبیین آنها فلسفه شکل می‌گیرد.

اما خلاف موارد ذکر شده، اثر هنری ماهیتاً آن‌گونه است که باید باشد. یعنی اثر در نهایت به سر برده و زیبایی را در خود دارد. بنابراین اثر غایت‌مند نیست، صورت تمثیلی نداشته و به چیزی اشاره نمی‌کند، بلکه غایت در آن حاضر است. این مورد باعث می‌شود که اثر قابل تبیین نبوده و تفسیربردار نباشد. در مورد همه چیز جز اثر، خیال نقطه پیوند بین محسوس و معقول است. بنابراین: «هم زیر را رسد و هم زیر را» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۳۵). همه چیز جز اثر اشاره‌اند و به همین دلیل نیز تمام عالم، هم دال است و هم دلیل و هم مدلول. خیال در سطح محسوس، دالی است که در سطح مخیل دلالت دارد بر مدلول معقول. اما اثر نشان‌دهنده غایت است. در امر زیبا ساخته‌های خیال از موجودات حاضر در عالم مادی نیست؛ بلکه آن‌گونه است که باید باشد. به همین دلیل نیز غایت لحاظ می‌شود. کافی است تصور کنی: «بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید ...» (ابن سینا، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳). خیال در اثر هنری، نمایش عقل است.

کارکرد امر زیبا

در اندیشه بوعلی اثر، بروز جهان عقل در عالم ماست. از سوی دیگر، عقل خود را به شکل معرفت بروز می‌دهد. بنابراین بین اثر هنری که بروز عقل است و علم که آن نیز بروز عقل است، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. به عبارت دیگر، هر گونه امر زیبا بروز عقل است. اما بروزات عقل را تنها در قالب اثر نمی‌توان محدود ساخت. بنابراین (اولاً) ساخت اثر هنری معلول علم، و (ثانیاً) دریافت اثر هنری نیز معلول معرفت است. بروز علم

۱. یعنی: به نحو متافیزیکی.

در قالب رعایت اعتدال است. اعتدال خود را در یکپارچگی عناصر تشکیل دهنده اثر یا در وحدت فراگیر آن نشان می‌دهد. برای معتدل بودن لازم است ترکیب مواد تشکیل دهنده اثر به نحوی معقول و علمی باشد. آنچه معتدل است، ملایم طبع بوده و برای قوه خاص ادراکی خود لذت بخش است. به همین دلیل نیز آنکه در مواجهه با اثر اعتدال یا وحدت فراگیر آن را می‌فهمد، از اثر لذت می‌برد. بنابراین لذت بردن از بروز عقل در مواجهه با امر زیبا، به ادراک اعتدال در اثر باز می‌گردد. اگر اعتدال معلول علم است، ادراک آن نیز وابسته به علم است. یعنی هر اندازه علم مخاطب اثر در درک این اعتدال و وحدت بیشتر باشد، بهره‌مندی او از زیبایی اثر افزون‌تر است. علم مخاطب از اثر می‌تواند چنان باشد که به کنه اعتدال و وحدت فراگیر اثر رسوخ کند و بین «عقل به نمایش درآمده در اثر» و «عقل مخاطب» اتحاد برقرار کند. به این ترتیب به موازات صورت معقول حاضر در اثر، در ذهن مخاطب صورتی معقول ایجاد می‌شود. پس، خلق امر زیبا و ادراک زیبایی موجود در مخلوق، به علم باز می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ۵۹۰-۵۹۱؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۳۰۶-۳۰۸).

تمام موجودات در حال حرکت و سیر از قوه به سوی فعلیت و غایت هستند. در اثر، غایت در تمامیت خود حاضر است. بنابراین بر خلاف تمام موجودات - که وجودی تمثیلی داشته و در ذات خود اشاره به امر معقولند - در اثر، حرکت وجود ندارد؛ هرچند اثر وجود مخاطب خود را به حرکت می‌اندازد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸). اگر اثر غایت است، پس نهایی است که باید به آن دست یافت؛ در حرکتی از قوه و آنچه که هست به آنچه که اثر بیان می‌کند. امر غایی حاضر در اثر مبدأ شوق در خیال مخاطب قرار گرفته و «باید کرد» او را عرضه می‌کند. مخاطب باید برای درک زیبایی موجود در اثر بر دانش خود بیافزاید. علم توسعه دستگاه عاقله است. سطوح معرفت انسان در بر گیرنده تمام موجودات عالم است (ابن سینا، ۱۳۸۳ج، ص ۲-۳). بنابراین مخاطب در توجه به اثر، بر جهان خود می‌افزاید. مخاطب با حرکت در مسیر ادراک امر زیبا و با گسترش در عمق معرفت، مخیل خود را به واسطه اثر، به امر معقول منتهی می‌کند. بنابراین از ناواقعیت مخیل، در مواجهه با اثر به واقعیتی معقول در عالمی اشرف از جهان حاضر دست می‌یابد و به غایت می‌رسد: «... چون قدم در حجره نهادیم، از دور نور جمال ملک پدید آمد. در آن نور دیده‌ها متحیر شد و عقل‌ها رمیده گشت و بیهوش شدیم. پس به لطف خود عقل‌های ما [را] باز داد و ما را بر سر سخن گفتن گستاخ کرد» (ابن سینا، ۱۳۸۹، ص ۵۲۰). این جنبه از اثر باعث می‌شود که

بوعلی برای امر زیبا قائل به کارکرد تربیتی شود. غایت برای بوعلی عالم عقل و بالاتر از آن است. اثر نیز بیانگر عقل است. بنابراین عاقل سعی می‌کند با ارائه نقوشی که محاکات عالم بالا به‌شمار می‌آید، شبیه دریافت‌های خود از عالم عقل را همراه با عوارض ماده (در سطح خیال) به آنکه ذهن او معطوف به عالم ماده است عرضه کند تا از طریق ارائه این نقوش بتواند او را متوجه حقایق عالم بالا نماید: «اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم بدان پادشاه تقرب همی کنم به بیدار کردن تو، و آلا مرا خود بدو شغلهایی است که به تو نپردازم» (ابن سینا، ۱۳۸۹، ص ۵۲۰). در اینجا مهم، ایجاد شوق است. اثر که خیال مخاطب را از سکون خود به حرکت وا می‌دارد، بهترین زمینه برای دعوت به‌سوی غایت است. تنها باید اثری را به او عرضه نمود که بر ساخته از داشته‌های معقول است؛ تا [به‌واسطه آن] شوقی که برای مخاطب ایجاد می‌شود، منشأ از سطح عقل داشته و او را به سوی غایت راهنمایی کند.

اصول زیبایی

تا بدین‌جا مطالب لازم برای درک اصول زیبایی در فلسفه بوعلی ارائه شده است. اصولی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که در کنار برخی مطالب در باب مشخصات ماهوی اثر و نحوه مواجهه مخاطب با آن به مجموعه اصول زیبایی در آراء بوعلی شکل می‌دهند. اما لازم است این اصول، منفرداً از آراء بیان‌شده استخراج شده و به‌نحوی مشخص و ممتاز به‌صورت قوانینی بیان شوند که برای ارائه آثار هنری توجه به آنها به‌عنوان اصل لازم است. رعایت این قوانین در ساخت اثری مبتنی بر آراء ابن‌سینا الزامی است و تخطی از آنها منجر به هرچه شود، منجر به خلق اثر هنری نخواهد شد.

۱. اصل اول به‌عنوان قاعده‌ای هستی‌شناختی بیان می‌کند که: اثر هنری ماهیتاً از سنخ عقل است. اثر هنری عقلی است که با پذیرش محدودیت‌های گوناگون از سوی انسان به‌عنوان واسطه در اعمال اراده الهی به مجموعه هستی‌های موجود در عالم اضافه می‌شود. این هستی تازه، چون ماهیتاً از سنخ عقل است، کلیت معقول عالم را حفظ نموده و نظم عقلانی عالم را برهم نمی‌زند.

۲. اصل دوم به‌عنوان قاعده‌ای معرفت‌شناختی بیان می‌کند که: این صورت تازه برای اینکه ماهیتاً از سنخ عقل باشد، باید توسط دستگاه عاقلانه انسان کسب شده باشد. بنابراین منشأ اثر باید معرفت عقلانی انسان باشد تا بتوانیم آن را به‌عنوان اثری هنری بشناسیم؛

معرفت صرفاً عقلانی که بدون لحاظ وضع موجود عالم به عنوان امر جزئی مطرح در سطح خرد عملی، مبدأ شوق قرار گرفته و به ماده مناسب خود در عالم اضافه می شود.

۳. اصل سوم در بیان قواعد حاکم بر تدوین اثر بیان می کند که: اثر هنری معلول خیال معطوف به عقل است. عقل در قالب معرفت علمی بروز می یابد. یعنی ساخت اثر، معلول رعایت موازین علمی است. رعایت موازین علمی نیز خود را در ایجاد اعتدال و تناسب بین اجزای تشکیل دهنده اثر و وحدت فراگیر آن خود را نشان می دهد.

۴. اصل چهارم در بیان قواعد لازم جهت مواجهه با اثر بیان می کند که: مواجهه با اثر از جانب مخاطب نیز باید مبتنی بر معرفت علمی باشد. هر چقدر معرفت علمی مخاطب افزون تر باشد، اتحاد معرفتی او با «صورت به نمایش درآمده در اثر» بیشتر شده و لذت مخاطب از درک وحدت و سازواری اثر بیشتر خواهد بود.

۵. اصل پنجم در بیان کارکردهای خاص اثر بیان می کند که: اثر خیال معطوف به عقل است. در واقع، اثر صورت‌گری خیال برای نمایش عقل است. بنابراین می توان در مواجهه مخاطب با اثر، خیال او را متوجه امر معقول نمود. این کارکرد تربیتی اثر هنری مورد توجه بوعلی در مواجهه اثر با آحاد مخاطبین است.

نتیجه

نگاه ابن سینا به عالم به عنوان فیلسوفی خدا‌باور، متأثر از نگاه دینی اوست. او عالم را یکپارچه متأثر از اراده خداوند می داند. هر آنچه در عالم بر اساس این اصل ظهور کند، جایگاه درست خود را در کلیت هستی یافته و به تعریف دقیق خود دست یافته است. با این نگاه، زیبایی نیز بروز اراده الهی است؛ هر چند در ظهور این اراده الهی، انسان به عنوان واسطه نقش ایفا می کند. خداوند در ساخت عالم، سلسله عقول را قرار داده که اشرف از انسان است. یعنی هرگونه فعل انسان برای برخوردار بودن از ضوابط الهی باید عقلانی باشد. واسطه‌گری عقل در ایجاد عالم باعث می شود که ماهیت تمام اجزای سازنده عالم قابل تحویل به عقل باشد که این ماهیت معقول نزد بوعلی در فرایند معرفتی تجرید قابل دست‌یابی است. همچنین، چینش ذرات عالم در کنار یکدیگر نیز به دلیل برخورداری عقل از نقش جوهریت برای عالم، معقول است. بنابراین، هم ذرات تشکیل دهنده عالم ماهیتاً از سنخ عقل است و هم چینش این عناصر در کنار یکدیگر عقلانی است. بنابراین بوعلی برای

اثر هنری نیز به عنوان یکی از عناصر تشکیل دهنده عالم، قائل به برخورداری از ماهیتی عقلانی است. همچنین معتقد است که برای ساخت و مواجهه با اثر نیز باید برخوردار از معرفت لازم بود. با این وجود، علم در فلسفه هنر بوعلی جایگاه بسیار رفیعی دارد و دست یافتن به اصول زیبایی نزد وی بدون علم ناممکن است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق آیت الله حسن زاده آملی قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
۲. _____ (۱۳۹۶). الإشارات و التنبیها. تحقیق مجتبی زارعی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۳۹۴). الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
۴. _____ (۱۳۹۱). مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری. چاپ دوم. قم: آیت اشراق.
۵. _____ (۱۳۸۹). ابن سینا و تمثیل عرفانی، به اهتمام هانری کرین، ترجمه انشاء الله رحمتی. چاپ دوم. تهران: سوفیا.
۶. _____ (۱۳۸۷). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۷. _____ (۱۳۸۳ الف). طبیعیات دانشنامه علایی. مقدمه. حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۸. _____ (۱۳۸۳ ب). منطق دانشنامه علایی. با مقدمه. حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۹. _____ (۱۳۸۳ ج). در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. با مقدمه دکتر موسی عمید. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ ا). الشفا، المنطق، «الشعر». التحقیق الدكتور عبدالرحمن بدوی. الطبعة الثانية. قم: منشورات مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. _____ (۱۴۰۵ ا). الشفا، طبیعیات، «السما و العالم». التحقیق الدكتور محمود قاسم. الطبعة الثانية. قم: منشورات مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۲. احمدی، بابک (۱۳۸۶). حقیقت و زیبایی. چاپ چهاردهم. تهران: مرکز.
۱۳. خادمی، حمیدرضا و محمد ذبیحی (۱۳۸۶). «جایگاه خیال در نظام حکمت سینوی». آینه معرفت، شماره ۱۳، ص ۹۱-۱۱۴.

۱۴. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۳). الهیات نجات (ج ۱). درس آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی. به کوشش حسین کلباسی اشتری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۶). اساس الإقتباس. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.