
ادراک حسی زیبایی از دیدگاه ملاصدرا و تبیین آن به عنوان معقول ثانی فلسفی

مهدی امینی*

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱

چکیده

نوشتار پیش رو با طرح این پرسش که فرایند ادراک حسی زیبایی و لذت زیبایی شناختی به چه کیفیتی است و هویت مفهوم حاصل از آن چیست؟ مدعی است که مبتنی بر مبانی فلسفی ملاصدرا، ادراک زیبایی محسوس، اولاً و بالذات حضوری بوده و لذت زیبایی شناختی هم محصول همین ادراک است و مفهوم زیبایی نیز در فرایند انتزاع از حیثیات خارجی شیء، تحت عنوان «معقول ثانی فلسفی» تحصل می یابد. ضرورت پرداختن به مسأله مذکور در حکمت صدرا، به مبانی فلسفی آن باز می گردد که قابلیت جستجوی پاسخی اختصاصی را در مقابل زیبایی شناسی غرب، فراهم می سازد. بر این اساس نگارنده با طرح پرسش های فرعی تر و با روش توصیفی - تحلیلی تلاش کرده است تا ابعاد این مسأله را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. مهمترین دستاوردهای این جستار عبارت است از: تبیین ادراک حسی زیبایی، لذت زیبایی شناختی و تمایز آن با لذات زیستی و همچنین نسبت آن با مفاهیم خیر و کمال و در نهایت اثبات مفهوم زیبایی به عنوان معقول ثانی فلسفی.

کلید واژه ها: زیبایی، معقول ثانی فلسفی، ادراک حسی، لذت زیبایی شناختی، خیر

مقدمه

بر خلاف آنچه که در آغاز دوران مدرنیته در تاریخ غرب به وقوع پیوست و زیبایی از حقیقت منفک شد (Heidegger, 1996: 88) در هستی‌شناسی «حکمت متعالیه» نه تنها شکافی میان واقعیت و حقیقت، زمین و آسمان، انسان و خدا، مبدا و معاد و مهمتر از همه ماده و معنا وجود ندارد، بلکه به همین ترتیب زیبایی نیز حقیقت عینی و سریانی در همه مراتب هستی محسوب می‌شود و انسان نیز به وزان وسعت وجودی خویش می‌تواند حظی از آن برد و این دقیقاً در مقابل پدیده سوژکتیویسمی است که «متأثر از اندیشه دکارتی - کانتی، «من انسان» و حالت‌های «من»، را تنها موجودات آغازین و حقیقی قلمداد کرده و خاستگاهی برای استتیک شد.» (Heidegger, 1991: 83)

ملاصدرا با اعتقاد به اینکه زیبایی، در تمام مراتب آن خیر و مطلوب انسان است، ادراک و نیل به زیبایی حسی را نیز کمالی برای انسان می‌داند که با خیریت و کمال حاصل از امیال جسمانی متفاوت است، چرا که ادراک زیبایی به دلیل داشتن حیثیت «شناخت حضوری»، مانند هر علم دیگری مبتنی بر اصل «اتحاد عالم و معلوم» و «حرکت اشتدادی نفس» بر وسعت و شدت نفس می‌افزاید و نشانه‌ای کوچک از زیبایی‌های بهجت آور مجردات و جمال مطلق الهی می‌باشد. بر این اساس با رجوع محققانه به یکی از بزرگترین تراث فلسفی جهان اسلام یعنی «حکمت متعالیه» و طرح مسائلی همچون زیبایی و هنر به پاسخ‌های در خور تأملی رهنمون می‌شویم که ضرورت پژوهش در این عرصه را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

این مقاله با مفروض قرار دادن برخی اصول و مبادی حکمت صدرایی - از قبیل وحدت شخصی وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ... به گردآوری اظهارات صدرا در زیبایی - به طور خاص در محسوسات - پرداخته است تا از این رهگذر پاسخ قابل دفاعی برای مسأله اصلی این مقاله که دغدغه‌ای معرفت شناختی است، ارائه کند که تبیین کیفیت فرایند ادراک حسی زیبایی و واکاوی هویت مفهوم زیبایی است. با توجه به جستجوی نگارنده، کتاب یا مقاله مستقل داخلی و خارجی که به

طور خاص به موضوع این مقاله پرداخته باشد، نگاشته نشده است ولیکن در منابع داخلی؛ کتب، پایان‌نامه و مقالاتی در حوزه زیبایی‌شناسی ملاصدرا تدوین شده است که در خلال مطالب اغلب آن‌ها، اشارات غیر صریح، کلی، محدود و صرفاً توصیفی از زیبایی حسی ارائه شده است، که با کلید واژه‌های مربوطه در «شبکه اینترنت» و وب گاه «ایراندک» قابل جستجو است از جمله می‌توان؛ مقاله «زیبایی از دیدگاه ملاصدرا» نوشته علی‌اکبر افراسیاب‌پور، در شماره ۵۱ مجله خردنامه صدرا، «بازسازی دیدگاه ملا صدرا درباره زیبایی و هنر آفرینی» نوشته رضا اکبری، شماره دوم مجله فلسفه و کلام اسلامی و نیز کتاب فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا نوشته سید مهدی امامی جمعه را نام برد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی از نوع کیفی و با صرف‌نظر از بررسی معیار زیبایی در عوالم برتر از ماده، تلاش کرده است تا در گام نخست به تبیین مسأله، در قلمرو ماده بپردازد و مدعی است که ادراک زیبایی حسی و به تبع لذت زیبایی‌شناختی، در یک فرایند شناختی - حضوری - حاصل می‌شود و همچنین به عنوان یک مفهوم معقول ثانی فلسفی از حیثیات امر زیبا، انتزاع شده و در نفس تحصیل مفهومی می‌یابد.

حال سؤال این است که چرا جهت تبیین معقول ثانی بودن زیبایی از ادراک حسی آغاز کرده‌ایم و منطق چنین چینی‌شی چه بوده است؟ به سه دلیل؛ اول اینکه عبارات صریح صدرا در باب شاخصه‌های زیبایی، ناظر به امور حسی است ثانیاً اینکه حصول مفاهیم انتزاعی و فلسفی به مانند زیبایی یا به تصریح صدرا؛ مفهوم وجود، جز از دو طریق «حس» یا «مشاهده حضوری» امکان‌پذیر نیست:

«فالموجود فی الخارج هو الوجود لکن یحصل فی العقل بوسیله الحس او المشاهده الحضوریه من نفس ذاته، مفهومات کلیه عامه بواسطه الحس او خاصه بواسطه المشاهده» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۶)

و ثالثاً؛ دغدغه پاسخ به کیفیت شناخت زیبایی حسی و لذتی که در نفس دریافت کننده آن مهیا می‌سازد، خود ضرورتی است که به هر حال باید مورد مطالعه قرار بگیرد و پاسخ محققانه‌ای برای آن وجود

داشته باشد. با توجه به اینکه دریافت حقیقت همه جانبه زیبایی‌های محسوس با مشاهده حضوری در مراتب مثالی و عقلی میسر می‌شود، و بررسی آن خارج از حدود موضوع این مقاله است، بنابراین نگارنده تنها از ادراک حضوری و حصولی زیبایی در قلمرو حس سخن به میان خواهد آورد.

معنی شناسی زیبایی (حسن، جمال، جمیل، زینت)

مصادق حُسن مطابق با آنچه که ما زیبایی می‌خوانیم در هستی‌شناسی صدرایی قلمرو وسیعی از ماده تا ملکوت و در نهایت ذات و صفات حضرت حق می‌یابد. حکیم ملاصدرا تعریفی از واژه حسن در مجموعه مصنفات و نوشته‌های خود ارائه نمی‌دهد هر چند اظهاراتی که بتوان جانشینی بر نظرگاه او در باب زیبایی دانست قابل جستجو است، البته به نظر می‌رسد نباید انتظار تعریف حدی - جنس و فصل - از زیبایی داشت، زیرا فارغ از هر دلیل دیگری که ممکن است به صدرا در عدم ارائه تعریف از زیبایی نسبت دهیم، باید بگوییم که مفهوم زیبایی اساساً یک مفهوم ماهوی نیست تا بتوان تعریف حدی از آن اراده کرد، بلکه سنخ دیگری دارد که در این نوشتار و در بخش مجزایی به طور مفصل بدان خواهیم پرداخت، بر این اساس در این مقاله ابتدا از مرتبه ادراک حسی زیبایی آغاز می‌کنیم و راجع به اشاراتی از صدرا که در دسترس است، به بحث خواهیم پرداخت که آیا عبارات فوق ناظر به عالم محسوسات هست؟ اگر هست، فرایند ادراک امر زیبا در قلمرو حس به چه کیفیتی است و سنخ ادراک مذکور آیا حصولی است یا حضوری؟

حکیم ملاصدرا گاهی ذیل واژه «جمیل» و گاهی «جمال» به اظهار نظر راجع به زیبایی پرداخته است؛ «الجمیل هو الذی یُسْتَحْسَن» (همان، ج ۱: ۱۲۸) و همچنین «استحسان شمائل المحبوب» (همان، ج ۷، ص: ۱۷۲) وی در این عبارات کوتاه امر زیبا را به آنچه مورد پسند و یا خوشایند انسان باشد تعریف می‌کند، که به نظر می‌رسد «خوشایندی» یا «مورد پسند بودن» تعریف به نتیجه ادراک زیبایی است، علاوه

بر این صدرا با استفاده از واژه «استحسان» به جنبه معرفت‌شناسی زیبایی نظر داشته است و گویا در پی آشکار ساختن هویت واکنشی است که در نفس مُدرک زیبایی پدید می‌آید. نکته سوم در ارتباط با تحلیل اصطلاح «استحسان» است که به نظر می‌رسد می‌توان دو مقوله «امر مطلوب» و «خوشایندی» را در آن منطوقی و ملحوظ دانست، که بدین ترتیب بایستی دو مولفه فوق، ذیل دو مقوله «خیر» و «لذت» به لحاظ فلسفی بازخوانی شده و نسبت آن‌ها با یکدیگر به وضوح تبیین گردد که در مباحث آتی و به مناسبت و در عین اختصار، اشاراتی در این زمینه خواهیم داشت. نکته دیگر اینکه اظهار نظر مذکور تنها ناظر به عالم محسوسات نیست و دایره «امور جمیل» مشتمل بر فضایل معنوی و حتی غیب ماده نیز می‌باشد.

عبارت‌های دیگری از صدرا وجود دارد که وی ذیل عنوان «جمال» در مقام اشاره به شاخصه‌های زیبایی انسانی است و می‌توان این خصوصیات را به منزله تعریف به لوازم خارجی از زیبایی - محسوس - دانست:

«لیس الجمال ما یُحَرِّک الشهوة فانّ ذلک أنوثهمذمومه و انما یعنی به ارتفاع القامه فی الاستقامه مع الاعتدال فی اللحم و تناسب الاعضاء و تناسف خلقه الوجه بحیث لا تنبوا الطباع عن النظر الیه» (همان، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۱۸۲)

و نیز اظهار نظر مشهور او در بحث از «عشق به ظرفا و فتیان» که می‌نوسد:

«أن هذا العشق أعنی الالتذاذ الشدید بحسن الصورهالجمیله و المحبه المفرطه لمن وجد فیہ الشمائل اللطیفه و تناسب الاعضاء و جوده التركیب لما كان موجوداً علی نحو وجود الأمور الطبیعیه فی نفوس أكثر الأمم من غیر تكلف و تصنع...» (همان، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۲)

در این دو عبارت به برخی معیارهای تشخیص زیبایی اشاره شده که البته ناظر به زیبایی ظاهری انسانی است اما با توجه به اینکه از منظر صدرا، زیبایی محسوسات مادی به طور کلی، در صورت، تجلی می‌کند؛ «زینة الأرض بالصور» (همان: ۱۳۸) بنابراین اگر محبت و عشقی پدید می‌آید در حقیقت با برقراری ارتباط

ادراک حسی زیبایی و لذت زیبایی‌شناختی

۱. تبیین فرایند ادراک حسی

برخی از فیلسوفان تجربی مسلکی همچون هیوم فرایند ادراک حسی را منحصر در مرحله تجربه و حس می‌دانند^۱ و این در حالی است که به عقیده ملاصدرا تأثیرگذاری اشیاء بر روی حواس ما فقط بخشی از راه ادراک حسی است^۲، در نظام فلسفی حکمت متعالیه حواس ناتوان‌تر از آن است که واقعیت خارجی را در صفحه ذهن منعکس و علم، ایجاد کند، چرا که ماده - که ترکیبی از عدم و وجود است - به دلیل سیالیت ذاتی آن حتی از خود ناآگاه است و به تبع از امور غیر خود نیز غائب خواهد بود و به همین دلیل انعکاس تصویر، بر شبکه چشم و در ادامه انتقال کدهای آن به مغز، نمی‌تواند دال بر آگاهی آن‌ها از واقعیتی در خارج باشد^۳ و این مقدار، علم و شناخت شمرده نمی‌شود و علائم رمزگونه که چشم به مغز مخابره می‌کند بیش از یک تصویر مات و مبهم از اشیاء نمی‌باشد:

«کالبصر و السمع و سائر الحواس و لهذا لم تکن تحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر و لا السمع يدرك السمع بل النفس تدرک البصر ... و تدرک السمع» (همان، ج ۶: ۱۶۶)

مضاف بر آنچه گفته شد علم بایستی واقع‌نمایی صریح داشته و حاکی از ماهیت خارجی باشد و حال آنکه تصویر شبح‌گونه اشیاء، فاقد چنین ویژگی ضروری است، زیرا اگر به «شبح» وجود خارجی داده شود همان شیء خارجی نخواهد شد ولی «صورت ذهنی شیء» همان ماهیت خارجی است. (همان، ج ۴: ۲۴۵)

دستگاه ادراکی ما در شناخت دخالت دارد و مقدمه لازم برای آن شمرده می‌شود (همان، ج ۳: ۳۰۵) ولی شرط کافی نیست و محصول مادی این حواس، ادراک ما را نمی‌سازد بلکه پس از انجام وظایف حواس و حصول صور محسوس در اعصاب مغز، نوبت به نفس می‌رسد تا با بکار گرفتن عنصر مهم «توجه یا التفات» زمینه لازم مهیا گردد تا از پدیده مادی، پدیده‌ای غیر مادی به نام ادراک و شناخت یا به تعبیر ملاصدرا «صورت نوریه» حاصل شود.^۴

رکن دومی که فرایند ادراک را کامل کرده و منتهی

حسی با صورت‌ظاهری ابدان و زیبایی‌های اجسام است؛ «وجود العشق فی جبله النفوس و محبتها لشمائل الأبدان و محاسن الأجسام و استحسانها زینة المواد و الأجرام» (همان، ج ۲: ۸۷) البته این صورت‌حسن شامل صنایع لطیفه یا مصنوع انسانی نیز می‌شود:

«منها محبة الصناعات فی إظهار صنائعهم و حرصهم علی تتميمها و شوقهم إلی تحسينها و تزيينها كأنه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق و انتظام أحوالهم» (همان، ج ۷: ۱۶۵)

البته وی تعابیر دیگری از جمله «حسان الوجوه» در زیبایی انسان‌ها (همان: ۱۷۳) یا «الصور الحسان» (همان: ۱۸۷) «محاسن الأجسام» (همان، ج ۲: ۷۸) و ... را نیز به کار می‌برد که به دو عبارت پیش گفته ارجاع پیدا می‌کند. این دسته از اشارات صدرا همانطور که ملاحظه شد، به طور مشخص ناظر به زیبایی‌هایی صور مادی - اعم از انسان، حیوان، اجسام و مصنوعات - است و معیار عینی آن‌ها در اشیاء؛ تناسب، اعتدال و تقارن است و به میزانی که ظهور این شاخصه‌ها در اعراض محسوسات، آشکارتر باشد، استحسان و لذت از آن‌ها، تشدید می‌گردد که اتصاف مفهوم زیبایی و به عبارت دقیق‌تر حکم زیبایی‌شناختی که حمل مفهوم زیبایی به موضوعات خارجی است، مختلف خواهد بود. تبیین دقیق این مسأله در بخش آخر این مقاله یعنی تحصل مفهومی زیبایی، از نظر خواهد گذشت.

این اظهار نظر غیر منطقی نخواهد بود که بگوییم صدرا با «استحسان» به جنبه سوژکتیو زیبایی نظر داشته است زیرا حکم زیبایی‌شناختی از رهگذر استحسان مُدرک حسن شناس صادر می‌گردد و از سوی دیگر با برشمردن شاخصه‌های تناسب، اعتدال و تقارن به ویژگی‌های هستی‌شناختی - ابژکتیو - زیبایی در اشیاء محسوس پرداخته است. واکاوی معیار دقیق زیبایی در عالم عقول، و حتی حضرت حق، مسأله مهمی است که بایستی با رویکردی هستی‌شناختی و در نوشتار مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

ادراک را مظلوف نمی‌داند بلکه بر این باور است که علم چیزی جزء افزایش وجودی نفس نیست:

«قد أشرنا مرارا إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود». (همان: ۱۶۳)

انسان با ادراک خود از این جهان مادی، و به وزان دریافتی که از خارج داشته - یعنی آن حیثیاتی که برای او آشکار شده است - جهانی مجرد، و در عین حال همسان و هماهنگ با جهان خارج می‌گردد و یک حقیقت بیشتر نیست که با فرض ذهنی ما در فلسفه سه چیز - حاس، محسوس و حس - شمرده می‌شوند. (همان، ج ۸، ۱۸۱)

نفس پس از مرحله توجه و علم حضوری به محصول حواس، و بعد از قطع ارتباط حواس، با خلاقیت خود و با توجه به صورت نوری ماهیت، صورت حصولی آن را تحت عنوان «وجود ذهنی ماهیت» بازآفرینی می‌کند، که صورتی زائد بر نفس تلقی می‌شود و از آن تحت عنوان «علم حصولی» یاد می‌شود. (همان، ج ۶، ۱۶۳) به دیگر سخن «علم حضوری به محسوسات، بواسطه ی قوه خیال، تبدیل به علم حصولی و تصویری شده و آن‌گاه به حافظه - که مخزن خیال است - انتقال می‌یابد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳ و همان، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۳۷)

در این میان صورت نوری و داده‌های حواس در فرایند ادراک، تنها نقش «معدّات» و آماده‌سازی نفس برای ساختن علم حصولی است یعنی آفرینش صورت و ماهیتی مشابه و مطابق آنچه که در عینیت خارج وجود دارد.^۷ (الشیرازی، ج ۸: ۱۸۱)

در نهایت باید بگوییم که صورت مادی اشیاء - که تقوّم آن به ماده، وضع و اعراض است - «معلوم بالعرض» نامیده می‌شود و در مقابل صورتی که مورد ادراک حضوری قرار می‌گیرد، صورت مجرد از ماده، وضع و مکان است که معلوم بالذات بوده و عین آن در نزد نفس حاضر است. این تجرّد هرگاه مجرد کامل باشد، صورت، معقول بالفعل خواهد بود، و هرگاه تجرّد ناقص باشد، صورت، متخیّل یا محسوس بالفعل است. (همان، ج ۳: ۳۱۳) و در سوی دیگر همانطور که اشاره شد مفهومی دیگری توسط قوه خیال ساخته می‌شود که معقولات

به علم می‌شود «آگاهی» است، نفس بعد از توجه به داده‌های حواس، صورت منطبقه شیء را - صورت نوری که عقل فعّال افاضه^۵ می‌کند - ادراک می‌کند و بدین ترتیب «آگاهی» از شیء خارجی رقم می‌خورد:

«بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهی الحاسة بالفعل والمحموسة بالفعل» (همان: ۳۱۷)

در واقع پدیده «آگاهی» محصول صدور صورتهایی است که فاعل آن نفس انسانی است و این توجه و آگاهی همان است که ملاصدرا به آن «علم حضوری» نفس به قوای خود و بصور افاضه شده در آن‌ها می‌گوید و در این مرحله است که مُدرک و مُدرک حضوری یا همان صورت نوری یک حقیقت واحد می‌باشند. (همان). به تصریح خود صدرا این آگاهی یک واقعیتی وجودی و ایجابی است (همان، ج ۶: ۱۶۳) که از دریچه ادراک حضوری بالفعل می‌شود و صورت نوری یا همان معلوم بالذات، عین ذات مُدرک بوده و زائد بر نفس نخواهد بود:

«... فلا بد أن يكون للنفس علم إشراقی حضوری لیس بصورة زائده» (همان: ۱۶۷)

در این فراگرد، نفس با عین خارجی متحد شده و به حقیقت آن راه می‌یابد و از عمق وجود آن آگاه می‌شود: «فإذن العلم بالشیء بالحقیقة هو حضور ذاته عند

العالم و هو أتم قسمی العلم بالشیء» (همان: ۱۶۴)

نظریه ملاصدرا درباره شناخت، به طور کلی بر علم حضوری بنا شده است، اما باید دانست که ادراک حضوری در محسوسات منجر به انکشاف همه جانبه وجود و حقیقت شیء نمی‌شود، چرا که در این فرایند، انکشاف همراه با اختفا است، بنابراین «حقیقت وجودی شیء» در مرتبه شناخت مُدرک آن، منفتح می‌گردد. بر این اساس در ادراک حضوری، استعداد از قوّه خارج، و به فعلیت می‌رسد و در واقع از محسوس بالقوه، مبدّل به محسوس بالفعل می‌شود و این «فعلیت» چیزی جز کمال برای نفس، نیست. صدرا پا فراتر گذاشته و با اشاره به اساس حکمت خود یعنی قاعده اصالت وجود، ادعا می‌نماید که ادراک و علم، مرتبه‌ای از مراتب و شأنی از شئون نفس^۶ است، بنابراین، بر خلاف فلاسفه پیش از خود، علم را عارض و نفس را معروض و ذهن را ظرف و

اول و ثانی از آن تجرید می‌یابند و همه مراتب این معلومات در زمره «علوم حصولی» انسان طبقه‌بندی می‌شوند.

۲. ادراک زیبایی

مبتنی بر بحث معناشناختی «زیبایی» و مقدماتی که در بحث ادراک حسی به تبیین و تنقیح آن پرداختیم به بازخوانی مجدد ادراک حسی زیبایی خواهیم پرداخت. بررسی ادراک مثالی و عقلی زیبایی نیازمند نوشتار مستقلی است، لذا موضوع مورد واکاوی در این مقاله ادراک حسی زیبایی - حضوری و حصولی - است. نگارنده تحلیل فرایند ادراک را، در ضمن دو قلمرو ادامه خواهد داد؛ محور نخست مبتنی بر ادراک حضوری شیء زیبا طرح شده و لذت زیبایی‌شناختی را مورد بحث و مذاقه قرار می‌دهد و محور دوم بر مبنای ادراک حصولی از امر زیبا، طرح شده و کیفیت انتزاع مفهوم کلی زیبایی از محسوسات زیبا، مورد مطالعه و بررسی قرار خواهد گرفت.

تبیین یک مقدمه کوتاه مبتنی بر توضیحات پیش گفته در بحث «ادراک حسی»، ضروری است؛ برای ادراک هر شیء زیبا در خارج بایستی دو رکن «توجه و آگاهی» نفس که علم حضوری به محسوس زیبا را فراهم می‌سازد، محقق گردد، چرا که ممکن است حواس ما از قبیل «سمع» علائم مربوط به یک زیبایی خارجی مانند موسیقی را دریافت کند ولی در عین حال «التفاتی» به داده‌های حواس وجود نداشته باشد و به تبع، «آگاهی» حاصل نشده و «ادراک حضوری» نیز محقق نگردد:

«لا یبعد أن یحضر المدرک الموجب للذة الوافرة و لا یشعر الإنسان بالذة لكونه غافلا عنه أو مشغولا بغيره، کالمتفکر الغافل عن الألحان الطیبه» (همان، ۱۳۵۴: ۱۵۰)

با جستجو در اشارات صدرا می‌توان «دو معیار» دیگر که از شرایط تحقق ادراک مناسب و قوی از شیء زیباست، احصاء کرد. وی معتقد است که ادراک، وابستگی قابل توجهی به تحقق ایده‌آل شرایط محیطی نیز دارد، چرا که ادراک زیبایی شیء محسوس به لحاظ وضوح، می‌تواند در طیفی از حداقل و حداکثر محقق

گردد؛ برخی از شرایطی که در شدت ادراک زیبایی دخالت مستقیم دارد، «فاصله و نور» است که وی بدانها تصریح می‌کند. مواجهه حواس با صورت زیبا در موقعیت نزدیک و نور مناسب زمینه، لازم را برای آشکار شدن جزئیات تناسب و اعتدال اجزاء فراهم می‌سازد و به همان نسبت از خطای حواس در تشخیص و انطباق شاخصه‌های زیبایی با عوارض محسوس، می‌کاهد:

«کلما کان الإدراک أشد کان اللذة أتم، فلذة النظر إلی الوجه الجمیل علی قرب و فی موضع مضیء أتم من لذته فی إدراکه من بعد، لأن إدراک الشیء من القریب أشد.» (همان: ۱۴۹)

با تحقق دو مولفه فوق در نفس و تحقق مناسب شرایط پیرامونی، ادراک حضوری از شیء متصف به زیبایی حاصل می‌گردد و توأمان با شناخت حضوری انفعالاتی در نفس پدید می‌آید که با اصطلاح «لذت» از آن‌ها یاد می‌شود.

۲.۱. ملازمت ادراک حضوری زیبایی محسوس با لذت زیبایی‌شناختی

حلّ مسأله لذت زیبایی‌شناختی - و اثبات ارزش آن - بدون میانجی‌گری «علم حضوری» امکان‌پذیر نیست زیرا در ادراک حضوری محسوسات، آنچه در ابتدا معلوم حضوری می‌گردد، اثری است که از اشیای خارجی در بدن حاصل می‌شود، اما از آنجا که اثر هر شیئی، از شئون وجودی آن است، علم به این اثر، از وجهی، علم به خود شیء است. (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۸۸) داده‌هایی چون حرارت، برودت، زبری، نرمی و ... که از کیفیات ملموس^۹ اشیاء محسوب می‌شوند؛ در هنگام ادراک حضوری و اتحاد نفس با صورت خارجی شیء، به عنوان حیثیات وجودی - نه به عنوان عوارض ماهوی - منکشف شده و در صورت ملائمت با طبع، کیف نفسانی «لذت یا الم»^۹ را پدید می‌آورد. ضابطه پیش گفته در فرایند ادراک صورت زیبا نیز عملیاتی می‌شود؛ حواس، داده‌های مرتبط با معلوم بالعرض که مجموعه‌ای از «عوارض»^{۱۰} است را دریافت می‌کنند و سپس با استجماع آن‌ها در قوه باطنی «حس مشترک»^{۱۱} و به وزان حیثیاتی که از کمالات شیء برای نفس آشکار شده



است، صورت نوری افاضه می‌شود، و نفس، عین محسوس خارجی می‌شود و به واقع نفس با معلوم بالذات زیبا، متحد گشته و یکپارچه حَسَن می‌گردد و به وزان آگاهی نفس از وسعت وجودی شیء و کمالات او^{۱۲} - اعم از تناسب، اعتدال و نظم صوری - حظی در نفس پدید می‌آید که همان «لذت زیبایی شناختی» است.

کاربرد واژه استحسان در ادراک زیبایی از سوی صدرا، مویدی است که پیوند معرفت‌شناختی «خوشایندی و لذت» را با ادراک زیبایی آشکار می‌سازد. به دیگر سخن، لذت؛ ادراک امرِ مَلاَیِم است^{۱۳}، پس لذت و زیبایی در یک نقطه باهم تلاقی خواهند داشت و آن «استحسان» است زیرا تبیین دیگر این واژه، ادراک آن دسته از اموری است که صورت یا هیئت متناسب و نظام متقارن آن‌ها سبب ملائمت با نفس می‌گردد و بدین ترتیب لذت زیبایی‌شناختی را رقم می‌زنند. در ادامه به جزئیات بیشتری در این رابطه می‌پردازیم.

۱.۱.۲. معیار تمایز لذت زیبایی‌شناختی با لذت زیستی

بحث مذکور حاوی جوانب مختلف معرفت‌شناسانه است و با توجه به عبارات صدرالمتألهین، نیازمند پرداختن به جوانب مختلف اقسام لذت بوده و خود در اقتضای یک مقاله مستقل باشد، اما عجالاً باید بدانیم که مبتنی بر یک ضابطه کلی هستی‌شناسانه صدرا، موجودی که واجد هستی است، از آن احساس لذت می‌کند و به وزان کمالاتی که در خود دارد، یا - بواسطه حرکت جوهری - خواهد یافت^{۱۴}، لذتی حاصل می‌کند. در انسان هر مرتبه ای از قوی - اعم از نباتی، حیوانی و ناطقه - کمال خود را در نیل به آنچه که فاقد آن است جستجو می‌کند که با نیل بدان و فراهم آمدن ملائمت آن با طبع قوه مربوطه، انفعال حاصل شده و لذت نفسانی پدید می‌آید.

لذاتی که در انسان پدیدار می‌گردد، به سادگی قابل تفکیک از یکدیگر نیستند، لذا معیار تمایز لذات زیبایی‌شناختی و غیر آن به طور خاص لذات زیستی چگونه ممکن است؟ آیا معیاری برای بازشناسی آن دو قابل ارائه است؟ ابتدا توضیح این نکته ضروری است که

حواس پنجگانه، کمال داده‌هایی از صورت محسوس بیرونی است، از سوی دیگر اعراض خارجی اشیاء در کنار هم وجوهی را می‌سازد که هر کدام از این وجوه متعلق قوای خاصی از نفس قرار می‌گیرد، بر این اساس اگر شیء بیرونی جنبه خوراکی یا قابلیت جماع داشته باشد، قطعاً متعلق بخش شهوانی «قوای مُحَرَّکه» نفس خواهد بود (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۳۶۳) تا از رهگذر نیل بدان‌ها، کمال خود را که تغذیه، رشد و تکثیر نوع است، حاصل کند و بالفعل شدن این فقدان‌ها، کمال جسمانی را پدید می‌آورد و در پی آن لذتی حاصل می‌شود که همان «آگاهی از کمال» است و طبع قوای مُحَرَّکه تنها با آن دسته از اموری ملائمت دارد که فقدان‌ها و نیازهای دو قوای شهوت و غضب را که از قوای فرودین نفس هستند، تامین سازد. (همان، ۱۳۶۰: ۱۸۸ و ۱۸۹)

اما وجه دیگری که ممکن است در شیء بیرونی فارغ از ویژگی‌های دیگر آن وجود داشته باشد حُسن و جمال آن است؛ به عنوان مثال؛ شیء محسوس ممکن است میوه، غذا یا انسان باشد که متصف به شاخصه‌های زیبا هستند و زمانی که صورتی از آن‌ها به ادراک حضوری انسان در آمد، ملائمت طبع قوای «مُدْرکه»^{۱۵} نفس انسان قرار می‌گیرند و وجه «شناختی» می‌یابند و به همین دلیل لذتی که از آنها حاصل می‌شود محصول قوای شناختی است نه قوای شهوانی، بنابراین لذت آن شدیدتر بوده و طبع نفس، به تناسب ادراک آن شدت می‌یابد.^{۱۶} نکته ظریف اینجاست که افراد، این دو وجه را در خارج به صورت ارگانیک می‌یابند و «وجه شناختی» صورت شیء را که زیبایی است با وجه دیگر آن که «متعلق میل» است از هم تفکیک نمی‌کنند، و به همین دلیل با خلط این لذات، امکان تشخیص را از دست می‌دهند و چه بسا این عدم تمایز، منجر به عدم تحقق ادراک زیبایی، و در نتیجه تقلیل لذت زیبایی‌شناختی به حد لذت زیستی است، تا حدی که - به عنوان مثال - مواجهه حواس با چهره زیبا، بدون اینکه توأم با لذت زیبایی‌شناختی باشد تنها با تحریک قوه شهوانی همراه است.

دو موید برای مدعای پیش گفته، ذکر می‌کنیم؛ صدرا در سر آغاز سخن خود از «عشق» تأکید می‌کند

که انسان‌هایی که حُسن شناس بوده و نفوس آن‌ها با صورت‌های زیبا و صنایع لطیفه تربیت شده‌اند از طبایع بسیار لطیف‌تری نسبت به انسان‌هایی که نفوس آن‌ها با امور شهوانی و غضب‌آلود تربیت شده است، برخوردار می‌باشند. (همان، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۲)

بنابراین می‌توانیم ادعا کنیم، نفوسی که طبع آن‌ها در اثر مداومت به کارگیری قوای فرودین نفوس - قوای محرکه - تربیت شده است، زیبایی شناسی بسیار کم رنگی دارند و در مواجهه با جمال زیبا، وجه «میل» یا همان بُعد شهوانی آن را مطلوب می‌بینند چرا که در پی لذات زیستی (جسمانی) هستند و در مقابل، نفوسی که طبع آن‌ها با امور شناختی به شکل عام و به طور خاص با استحسان صورت‌های متعادل، ظریف و با نسبت‌های متناسب، تربیت یافته است، با دیدن جمیل، صرفاً نه میل جسمانی، بلکه جنبه شناختی آن را مطلوب می‌بینند و در اولویت قرار می‌دهند و این محصول داشتن طبع زیبایی‌شناسانه است که قابلیت ادراک لذات زیبایی‌شناختی را فراهم می‌سازد.

مویّد دوم اینکه صدرا در توضیح لذت حسی حواس، در نقد برخی نظرات بوعلی می‌نویسد که لذت و الم حسی را اولاً و بالذات می‌توان به سه حاسه لامسه، شامه و ذائقه نسبت داد زیرا محلّ درک این حواس در انسان، از جنس کیفیات عناصر اربعه است و قابلیت درک امور ملموس، مشوم و مذوق را داراست، لذاست که ذائقه از طعام لذت می‌برد و از این طریق، عناصر جسمانی را تقویت می‌کند، شامه از رائحه خوش لذت برده و روح بخاری را تقویت می‌کند و لامسه از امور لطیف لذت می‌برد تا علاوه بر تقویت، محافظ اجزاء لامسه باشد و هر کدام با ملائم خود به دنبال در تعادل نگه داشتن «مزاج» انسانی هستند و الم آن‌ها احساس کیفیتی است که منافی «مزاج» و تعادل آن باشد. اما در رابطه با «سامعه» و «باصره» اینطور نیست زیرا محلّی برای درک کیفیات باصره و سامعه، وجود ندارد. چرا که بدن انسان ترکیبی از نور یا اصوات نیست تا درک نور و صوت، برای آن لذتبخش باشند و اگر نور زیادی، چشم را آزار می‌دهد به خاطر غلبه نور حسی و انفعال باصره است و یا الم عضو شنوایی نیز از پیامد صوت مادی و غلبه آن است.

انفعال هر دو آن‌ها به دلیل ملامست نور و صدا بوده است، که کیفیتی ملموس محسوب می‌شود. در نهایت نتیجه می‌گیرد که لذت بینایی و شنوایی هر چند از طریق این دو عضو حسی محقق می‌شود ولی بالذات از آن نفس می‌باشد و اضافه می‌کند که ادراک لذت نفس از دریچه باصره و سامعه، به دلیل انس نفس با انوار متعالی و اصوات شریف‌النسب و موزون عوالم متعالی است. (همان، ج ۴: ۱۴۳ و همان، ۱۳۵۴: ۲۴۱ و ۲۴۲)

۲.۱.۲. لذت زیبایی‌شناختی نقطه تلاقی زیبایی، خیر و کمال

خاستگاه خارجی حصول پدیده‌ای نفسانی به نام عشق که همان لذت شدید زیبایی‌شناختی است، واقعیتی است که به نام «خیر» می‌شناسیم؛ «الخیر بالحقیقه مبدأ هذا العشق له و الشوق إلیه» (همان، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۷۴) اما تفاوت خیر و زیبا چیست؟ به نظر می‌رسد که خیر، زمانی زیبا هم، قلمداد می‌شود که خود را در صورت زیبا متجلی ساخته و از این رو یک امر مطلوب و خواستنی شود؛ «تصور الجمال سبب العشق و العشق سبب الطلب و الطلب سبب الحركة» (همان، ۱۳۵۴: ۱۸۴) و به هر نسبتی که خیریت خیر افزون گردد، بر استحقاق محبوب بودن آن افزوده می‌گردد و نیل بدان، لذت و محبت بیشتری را پدید می‌آورد: «کلما زادت الخیریه و اشدت الوجود زاد استحقاق المعشوقی» (همان، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۷۴) و آنچه انسان را در جهت وصول به امر خیر به حرکت وا می‌دارد، «جمال» است زیرا همانطور که اشاره شد، جمال برای انسان مطلوب بوده و دلیل خیر بودن آن نیز همین نکته است و نفس به دلیل ادراک ملائمت صورت زیبا، آن را موثر و مطلوب یافته، به سوی میل می‌کند: «فإن کل واحد من الموجودات يستحسن ما یلائمه و یزنع إلیه مفقوداً» (همان)

از سوی دیگر باید پرسید نیل به مطلوب چه حاصلی دارد؟ در پاسخ به این پرسش به مفهوم کلیدی دیگری تحت عنوان «کمال» می‌رسیم و به طور کلی در نظام فلسفه صدرایی این نیل به امور خیر است که اسباب کمال انسان را رقم می‌زند با عطف توجه به این نکته که

خارجی است که از این جهت چون بر امور خارجی ما به ازای خود صدق می‌کند، حیثیت زیبایی آن‌ها را برای نفس منکشف می‌سازد و از این رو خارجی شمرده می‌شود:

«المعنی الانتزاعی الذهنی ... من المعقولات الثانیه کالشیئیه و الممكنیه و الجوهریه و العرضیه و الانسانیه و السوادیه و سائر الانتزاعیات المصدریه الی یقع بها الحکایه عن الاشیاء الحقیقه» (همان، ۱۳۶۳ الف : ۷)

با عطف توجه به نکته ای که اشاره شد، در ادامه به تبیین مختصر و البته دقیق معقولات خواهیم پرداخت. هر چند سخن به میان آوردن از این مفاهیم وجهی استطرادی دارد ولیکن جهت تنقیح بحث اجتناب‌ناپذیر است سپس با تطبیق مقدمات پیش گفته زیبایی و ویژگی‌های معقولات، به پاسخ نهایی منتهی خواهیم شد.

۲.۲.۱. تبیین معقولات

ملاصدرا بحث معقولات را ذیل مباحث «وجود ذهنی»، «وجود رابط» و «مواد ثلاث» طرح کرده است و برای اولین بار به صورت واضحی معقول ثانی منطقی و فلسفی را از هم تفکیک می‌کند. مفاهیم و صور کلی - معقولات - که محصول ادراکات عقلی هستند، در یک تقسیم بندی به سه قسم مفاهیم ماهوی (معقول اولی)، مفاهیم منطقی (معقول ثانی منطقی) و مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) تقسیم می‌گردد. بحث تصورات و منشا انتزاع آن‌ها از جایگاه مهمی در فلسفه برخوردار است، تا آنجا که امثال «هیوم و کانت» به دلیل نیافتن «منشا انتزاع حسی» برای مفاهیم فلسفی مثل علت و معلول، آن‌ها را یا ساخته ذهن^{۱۸} یا قالب ذهن (مفاهیم پیشینی)^{۱۹} قلمداد کرده‌اند.

صدرا برای این دسته از مفاهیم، منشا انتزاع معرفی می‌کند و مدعای وی به اختصار این است که مفاهیم موجود در ذهن ما به مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی تقسیم می‌شوند. ماهیات، مفاهیمی هستند که علاوه بر وجود ذهنی، تحقق خارجی هم دارند به عبارت دیگر، عروض (تغایر) و اتصاف (اتحاد) این مفاهیم در قیاس با موضوعات خود، در خارج می‌باشد. مثل اینکه سفیدی با

خیر دارای وجوه مختلف - زیبایی حسی، مثالی، اخلاقی و عقلی - است که هر وجه آن‌ها هم، واجد درجاتی است و نیل بدان‌ها وجوه مختلفی از کمال با درجات مختلف را برای موجودات رقم می‌زند، اگر خیر متعلق نیازهای زیستی باشد، کمال آن با اشباع قوای شهوانی و لذت زیستی حاصل می‌شود. (همان، ج ۹: ۱۲۷) که صرفاً ارضاء میل جسمانی قوای محرکه است.

ولی اگر خیر امر زیبا باشد استحسان و لذت زیبایی‌شناختی حاصله از آن، کمال قویتری را رقم خواهد زد، چرا که ادراک صورت محسوس زیبایی، وجه شناختی داشته و از سنخ علم است و دریافت آن هر چند با حس آغاز می‌شود ولیکن همین ادراک حضوری محسوس و اشتداد وجودی، راه را برای صعود به درجات عالیّه زیبایی در عوالم مثالی و عقلی مهیا می‌کند و نفس مُدرک - مبتنی بر اصل اتحاد عالم و معلوم (همان، ج ۳، ۳۱۳) حضوراً با صورت خیالی و عقلی زیبا متحد شده و از کمالات بیشتری برخوردار می‌شود.

بنابراین در خارج امور خیری است که برخی در صورت حسی زیبا متجلی شده و از ناحیه انسان به عنوان زیبایی، استحسان می‌گردد، و نیل بدان‌ها کمال انسان را رقم می‌زند زیرا «سعادت و خیر هر چیز، نیل به چیزی است که به سبب آن، وجودش کمال می‌یابد» (همان، ج ۹: ۱۲۱) و بدین ترتیب برای نفس فعلیت جدیدی که پیش از این فاقد آن بوده پدید می‌آید و به اصطلاح، اشتداد وجودی یافته و تناسب و اعتدال صورت خارجی را به شکل حضوری در نفس خود می‌یابد.

۲.۲. جایگاه مفهوم زیبایی در اقسام معقولات

پرسش اصلی در این بخش، عبارت است از اینکه مفهوم زیبایی اساساً چه نوع مفهومی است، جزئی است یا کلی؟ اگر کلی است، ذیل کدام یک از معقولات طبقه بندی می‌شود؟ توجه به دو حیثیت مختلف از مفهوم زیبایی در یافتن پاسخ و تحلیل آن بسیار تعیین کننده است؛ نخست حیثیت فی نفسه این مفهوم است که مصدری بوده و به تناسب، اعتدال و تقارن تعریف می‌شود؛ از این جهت چون در خارج وجود ندارد، انتزاعی شمرده می‌شود^{۱۷} و دیگری حیث حکایی آن از امور

انواع متباین ماهیات و مقولات انتزاع می‌شوند.
(همان: ۶۶-۶۹)

- ظرف مقولات ثانیه فلسفی ذهنی است، یعنی در خارج مصداق و وجودی جدای از مقولات اولیه ندارند،
(همان: ج ۳: ۳۱۷-۳۱۹)

- این مفاهیم به یک معنا ما به ازاء ندارند و به یک معنا دارند، ما به ازای مستقل ندارند ولی منشا انتزاع آن‌ها مابازای اینها هم هست. همان وجودی که مصداق حقیقی ماهیت خود است؛ مصداق حقیقی این مفهوم نیز هست. (همان: ۳۵۶-۳۵۷)

- درک مفاهیم مذکور متوقف بر فعالیتی عقلانی، مانند مقایسه، تحلیل و نسبت سنجی می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ش: ۱۱۳-۱۱۸)

۲.۲.۲. فراگرد کلی سازی مفهوم زیبایی به عنوان معقول ثانی فلسفی

نکته مهمی دیگری که تأکید آن ضروری است، توجه به عدم خلط معقول ماهوی امر زیبا با مفهوم زیبایی است، زیرا اولی مبتنی بر نظام انسان شناسی صدراپی، محصول ادراک حضوری نفس در مرتبه عقل است، مثل ادراک حضوری رب النوع انسان، که در غایت جمال و تمامیت می‌باشد و حال آن که «مفهوم زیبایی»، نه یک مفهوم ماهوی بلکه از اقسام ادراکات حصولی عقلی است که با انتزاع صفت از موضوع خارجی بدست می‌آید. توضیح مطلب اینکه؛ انسان از صورت شیء‌ای که زیبا هم هست، صورت جزیی خیالی حاصل می‌سازد و چه بسا قادر باشد طی فرایند تعقل و از طریق حرکت اشتدادی نفس و تعالی یافتن نفس از مقطع محسوسات به متخیلات و از آن به سوی مقولات و اتحاد با آن‌ها، صورت مثالی و عقلانی آن شیء زیبا را در خود انشاء کند، اما باید توجه کرد که به تصریح صدرا معدودی از افراد هستند که قادرند صورت عقلی ماهیات محسوس را که زیبایی عقلی دارند، در اتحاد با عقل فعال ادراک و در نفس تحصل بخشند، که البته آنچه دریافت و ادراک شده صورت مجرد زیبایی نیست بلکه صورت رب النوع - مانند انسان و ... - می‌باشد که یک صورت ماهوی عقلانی است که زیبایی و مجرد تام دارد. ۲۰ به همین

جسم همچنان که در خارج با یکدیگر متغایرنند، اتصاف یا اتحاد آن‌ها - که مصحح حمل ابیض بر جسم است - نیز در ظرف خارج وجود دارد، رابطه این مفاهیم با مصادیق خود، رابطه «تطابق و عینیت» است. اما مفاهیم غیر ماهوی، انتزاعی‌اند و صرفاً در ذهن موجودند و فی نفسه در خارج تحقق ندارند و رابطه آن‌ها با مصادیقشان حاکی و محکی است. به دیگر سخن اگر منشا انتزاع این مفاهیم، در خارج باشد، معقول ثانی فلسفی و اگر در ذهن باشد، معقول ثانی منطقی نامیده می‌شوند که در اینجا وجه اتصاف این مفاهیم به فلسفی و منطقی، به خاستگاه آن‌ها یعنی «منشا انتزاع» باز می‌گردد. بر این اساس «معقول ثانی منطقی» در مقایسه با موضوع‌عش، عروض (تغایر) و هم اتصاف (اتحاد) ذهنی دارد. «معقول ثانی فلسفی» در مقایسه با موضوع خودش، عروض (تغایر) ذهنی دارد، اما اتصاف (اتحاد) آن دو خارجی است. (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸، ۶۸، ۳۳۲-۳۳۴، ۳۳۹-۳۳۸، ۳۹۰ و ج ۲: ۲۳۵، ۳۲۹ و ج ۳: ۲۵۲ و ۴۰۳ و ج ۵: ۱۱۹ و ج ۴: ۲۰۶ و ۲۱۷)

به دلیل اهمیتی که مقولات ثانی فلسفی در حل مساله زیبایی دارند، مهمترین ویژگی‌های آن‌ها را که برخی از صاحب نظران بدانها اشاره داشته‌اند را بر می‌شماریم:

- عروض آن ذهنی و اتصاف آن خارجی است.
- صدق آن‌ها عینی و خارجی و نسبت به موارد مختلف به صورت تشکیکی می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۶-۶۹)

- مقولات ثانیه فلسفی صورت جزیی - حسی و خیالی ندارند (همان)، زیرا تنها مفاهیم ماهوی، صور و مصادیق جزیی دارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۱۴)
- این مفاهیم صلاحیت اینکه جواب «ما هو؟» نسبت به شیء یا اشیائی واقع شوند، ندارند. (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۶-۶۹)

- این‌ها یک سلسله معانی عجیب و غریبی هستند که گویی یک پایشان در ذهن است و یک پایشان در خارج. (همان: ۶۶)

- منشا انتزاع آن در خارج، موجود است. (همان: ۶۹)
- مقولات ثانیه به طور کلی اختصاصی نیستند و از

دلیل است که گاهی صدرا به برخی از صوری که عاشق در نفس خود دارد اشاره کرده و آن‌ها را معشوق حقیقی می‌داند؛ زیرا مقصود وی همان صورت مجرد - مثالی یا عقلی - است که از راه اتحاد در مراتب مربوط محقق می‌شود و از غواشی ماده و زوال و تغییرات آن میری است: «أن المحبوب فی الحقیقه ... صورۃ روحانیة موجودۃ فی غیر هذا العالم» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۹)

حال پرسش این است که آیا زیبایی مصداق ماهوی - جزیی یا کلی - خارجی دارد؟ بدیهی است که پاسخ منفی است چرا که انسان در مراجعه به خارج نمی‌تواند مصداق مطابقی برای تناسب، اعتدال و تقارن و یا برآیند آن‌ها به عنوان زیبایی بیابد، تا از طریق آن‌ها، وجود ذهنی زیبایی را مانند سفیدی در یابد یا با تجرید عوارض آن به مفهومی کلی مانند انسان راه یابد. هرچند شاخصه‌های زیبایی، در اتحاد با امور عینی ماهوی، وجود دارد ولی هیچگاه از لوازم ذاتی یا عوارض آن نیست تا بتوان آن را ذیل معقولات ماهوی گنجانید. ممکن است گفته شود شاخصه‌های مذکور از سنخ عوارضی مانند کم بوده و می‌توانند ذیل مقولات ماهوی طبقه‌بندی شوند؟ پاسخ خواهیم داد که کمیت متصل، در واقع نحوه وجود جسم است و بسته به اعتبار ذهن ما از آن سطح، خط، حجم و... انتزاع می‌شود ولی تناسب و شاخصه‌های دیگر زیبایی، هر کدام برآیند، ویژگی چند وجهی از کمیت متصل و نسبت بین آن‌ها است که از هیات مخصوص مربوط به صورت انتزاع می‌شود و نمی‌توان آن را با کم یکی دانست. اما اگر پاسخ قبل را مصاب ندانیم و سنخیت ماهوی شاخصه‌های زیبایی را با کم بپذیریم، بایستی بدانیم که برخی از اندیشمندان معاصر فلسفه^{۲۱} حتی کم - متصل یا منفصل - را نیز از معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۲۸ و ۲۲۹)

علاوه بر این ملاصدرا در مواضع متعدد و به فراخور بحث، حضرت حق را عین زیبایی مطلق - جمال، جمیل و حُسن - دانسته و ذات حق را منبع لایزال زیبایی می‌داند که حُسن مخلوقات، تجلی حُسن اوست و این اتصاف زیبایی به حضرت حق، در صورتی که زیبایی را یک حقیقت ماهوی بدانیم در تنافی قرار می‌گیرد زیرا

حضرت حق وجود بسیط و محض است. اگر مفهوم زیبایی را معقول ماهوی ندانستیم، باید بررسی کنیم که آیا یک معقول ثانی منطقی است یا فلسفی؟ بیشتر اشاره کردیم که ویژگی خاص مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم ذهنی، حمل شده و در حقیقت هم عروض و هم اتصاف آن‌ها، ذهنی است و از این روی با اندک توجهی، کاملاً باز شناخته می‌شوند. اظهارات متعددی از صدرا در توصیف اشیاء خارجی از جمله انسان‌ها، اجسام و مصنوعات به زیبایی، در دسترس است و از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم منکر ویژگی‌هایی که صدرا برای زیبایی در امور عینی برشمرده است، گردیم و چنین استنتاج کنیم که جمال و زیبایی مانند «کلیت یا جزئیت» صرفاً یک مفهوم ذهنی بوده و قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی، صادق است. پس زیبایی یک مفهوم منطقی نیست.

صدرا خارجیت زیبایی را، عین وجود و کون خارجی می‌داند، لذا از این حیث نمی‌تواند مانند ماهیت که دو سپهر وجودی در ذهن و خارج دارد، عیناً به ذهن منتقل گردد، زیرا هر حقیقتی که حیثیت وجودی دارد به طور کلی، امکان حصول ذهنی ندارد:

«فلیس لکل حقیقه وجودیه إلا نحو واحد من الحصول» (الشیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۱۴) و همچنین «کل ما کانت حقیقته آتیه فی الاعیان فیمتنع ان یکون فی الاذهان...» (همان، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۷)

پس تنها یک مفهوم از آن در ذهن حاصل می‌شود، که نشان دهنده این است که زیبایی منشا انتزاع خارجی دارد، امری که جستجوی آن در اعتقاد تجربی مسلک‌انی چون «هیوم» بیهوده است.^{۲۲} ملاصدرا در عبارت ذیل تصریح کرده است که جز از طریق انتزاع مفهوم مصدری نمی‌توان ادراک حصولی از متعلقات مفاهیم فلسفی در خارج داشت. (همان، ج ۵: ۱۱۹) اما عبارتی از صدرا که راجع به انتزاع زیبایی صراحت بیشتری دارد، در دسترس است:

«جميع المحاسن و الفضائل و کل الزینه ... تری علی ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هی أصباغ و نقوش و رسوم ... بالنظر إلیها و التأمل لها و استنبطت خالصها

۲.۲.۳. میزان و کیفیت حکایت زیبایی از خارج

حال سؤال این است که میزان حکایت مفهوم فلسفی زیبایی و کاشفیت آن از حیثیات خارجی خود، به چه نحو است؟ بدیهی است که شیء خارجی و دیگر حیثیات آن، بعینه در ذهن حاضر نمی‌شوند، لذا کنه آن حقیقت - یعنی تمام هویت خارجی آن‌ها به همان نحو که در خارج هستند - پوشیده می‌ماند و حتی در ادراک حضوری محسوسات نیز تنها وجهی از حقیقت اشیاء برای نفس منکشف می‌شد و انکشاف همه حیثیات آن‌ها تنها با کشف و مشاهده در مراتب بالاتر - مثالی و عقلی - امکان‌پذیر است. (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۸) در ادراک حصولی مسأله بگرنج می‌شود زیرا تنها وجهی که برای نفس حاصل می‌گردد، انتزاع مفهومی است که به عنوان مثال؛ از زیبایی شیء و حیثیات ما به ازای آن، حکایت می‌کند.

نکته مهم‌تر اینکه، انتزاع این مفاهیم و حمل آن‌ها بر موضوعات خارجی نیازمند تطابق مناسب ذهن و عین است که امری پیچیده است و اگر شرایط محیطی و از سوی دیگر نفسانی مُدرک، درست برقرار نشود حکم صادر شده به درستی حاکی از زیبایی خارجی نخواهد بود و به دلیل خلل در تشخیص درست زیبایی، حکم متنوع و متخالف از زیبایی نیز صادر خواهد شد به عبارت بهتر چون زیبایی معقول ثانی فلسفی است، انتزاع و حمل آن بر موضوعات - و حکم آن به عنوان یک گزاره زیبایی شناختی - محصول تطابق عین و ذهن است که خود دالّ بر عینی و ذهنی بودن حکم زیبایی شناختی است.

نتیجه‌گیری

۱. ادراک حضوری شیء زیبا منوط به فراهم آمدن دو رکن «التفات و آگاهی» در نفس مُدرک و همچنین رعایت دو شرط محیطی «فاصله و نور» است. حلّ مسأله لذت زیبایی شناختی - و اثبات ارزش آن - در گرو تبیین دقیق «علم حضوری» است. به وزان حیثیاتی که از کمالات شیء در ادراک حضوری آشکار می‌شود، صورت نوری هم‌تراز با آن افاضه شده، و نفس عین محسوس خارجی می‌شود و به واقع نفس با معلوم بالذات زیبا، متحد گشته و یکپارچه حَسَن می‌گردد و پیامد ذهنی

المجرد عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفی عن قشرها المكدر بانتزاعها الكلّیات من الجزئیات و تفتنھا بالعقلیات من الحسیات» (همان، ج ۲، ص ۷۹)

پس می‌توانیم مدعی گردیم که مفهوم زیبایی یک معقول ثانی فلسفی است اما جهت استحکام استدلال پیشین، مویداتی را نیز به واسطه انطباق برخی از ویژگی‌های مفهوم زیبایی با مفهوم فلسفی، از نظر می‌گذرانیم. شاخصه‌های مدّ نظر صدرالمتهلین در زیبایی حسی، مانند مفاهیم فلسفی، بر اشیای خارجی حمل می‌گردد و بدون مقایسه‌ها و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آید و هنگامی که بر موجودات، حمل می‌گردد از نحوه و حیثیات وجود آن‌ها - نه حدود ماهوی آن‌ها - حکایت می‌کند؛ به این معنا که از رابطه مناسب بین اجزا یک شیء و اعتدال و تقارن میان آن‌ها با هیات کلی صورت، حکایت دارد و به واقع، در ادراک زیبایی، نوعی از ادراک واقعیت وجود دارد که به تنهایی از حس بر نیامده بلکه انتزاع آن بر بستر چند ادراک حسی، و محصول همگرایی این ادراکات در کنار هم می‌باشد. با توجه به این که از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، نداشتن مصادیق و تصورات جزئی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۱۴) بنابراین مفاهیم زیبایی و حَسَن هیچگاه مصادق جزئی نداشته و تنها به عنوان مفهوم کلی، می‌تواند وصف برخی از اعیان بیرونی قرار گرفته، و به اصطلاح بر موضوعات بیرونی حمل گردد.

موید دیگر اینکه حمل حَسَن و زیبایی، به عنوان معقول ثانی فلسفی به خداوند نیز محذوریتی نخواهد داشت، زیرا این مفهوم به تناسب هر مرتبه از وجود، انتزاعی خواهد بود به این ترتیب که اگر در عقول، شاخصه زیبایی را «تمامیت» بدانیم که صدرا نیز این اتصاف را دارد و نیز در مرتبه ذات و صفات حضرت حق، شاخصه «وحدت محض» را ملاک زیبایی بدانیم - که تبیین این مطلب خود نیازمند مقاله مستقل است - مبتنی بر اصول حکمت متعالیه، یعنی اصالت وجود، تشکیک و حتی وحدت شخصی وجود، می‌توانیم مدعی گردیم که مفهوم زیبایی جز به عنوان معقول ثانی فلسفی قابلیت طبقه‌بندی، ذیل معقول دیگری را ندارد.

آن؛ پدید آمدن «لذت زیبایی شناختی» است.

۲. لذات زیستی محصول ادراک قوای محرکه (غضب و شهوت) و متعلق میل جسمانی قلمداد می‌شوند و لیکن لذت زیبایی شناختی محصول قوای مدرکه نفس بوده و حیثیتی «شناختی» دارند.

۳. خیر خاستگاه حصول کیف نفسانی عشق و لذت است که خود را در صورت زیبا متجلی ساخته و متعلق استحسان انسان واقع شده و چون انسان خود را فاقد مطلوب خیر در صورت زیبا می‌یابد به سوی آن میل می‌کند. با وصول به خیر و ادراک حضوری آن به وزان مُدرک، نفس اشتداد وجود یافته و کامل تر می‌شود و «کمال»، اسباب وقوع لذت زیبایی شناختی می‌گردد.

۴. زیبایی به عنوان محمول گزاره‌های زیبایی شناسانه، مفهومی انتزاعی بوده که حاکی از حیثیات و ویژگی‌های اشیای خارجی است که از نحوه حیثیات وجود خارجی اخذ می‌شوند و بر امور محسوس، یا غیر محسوس - اعم از اخلاقی و مجردات - حمل می‌شود، هر چند این موضوعات و صفت زیبایی، وجود واحدی در خارج دارند. بر این اساس حتی اگر دستگاه و حواس ادراکی انسان را کنار نهمیم، باز مفهوم زیبایی در متن مصادیق خارجی خود حضور دارد و اعتبار و عدم اعتبار افراد در وجود زیبایی و عینیت آن تأثیری ندارد.

معقول فلسفی زیبایی با منشا انتزاع خود وحدت مصداقی دارد، هر چند موضوع زیبایی - امر زیبا - دارای وجود، جوهر و اعراض مختلفه و متنوعی هست ولیکن این امور حیثیات متغایر یک وجود واحد هستند که زیبایی هم در کنار آن‌ها، یک حیثیت وجودی دیگری از این موجود بوده که تجلی آن با ماهیت شیء محقق شده است. بر این اساس حقیقت زیبایی مبتنی بر اندیشه حکمی و فلسفی صدرا حقیقتی عینی دارد ولیکن اگر قرار است حکم زیبایی شناختی صادر گردد این مُدرک زیبایی است که در فرایند ادراک حسی به تناسب لذت حضوری (استحسان) و درک حصولی (معقول ثانی فلسفی زیبایی) که از شاخصه‌های زیبای امور حاصل می‌کند، حکم بر زیبایی می‌کند و در مقایسه مصادیق زیبا برخی را نسبت به برخی دیگر زیباتر یا زشت تر تلقی می‌کند. پس می‌توان مدعی شد که «حکم زیبایی»

محصول مشترک جهان عینی و جهان ذهنی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. هیوم معتقد است که تمامی ادراکات (Perceptions) ما به انطباعات و تصورات تقسیم می‌شوند. انطباعات داده‌های بی واسطه تجربه‌اند و مراد از آن‌ها همه احساسات، انفعالات (Passions)، و عواطف (Emotions) ماست و تصورات صور ذهنی خفیف انطباعات‌اند. (Hume, 1888: 5-10)
۲. ملاصدرا با ارسطو در تقسیم ماهیات کلیه موافقت دارد و در نیمه اول عمر فلسفی خود به مانند دیگر فلاسفه، علم را کیفیت نفسانی و از مقولات دانسته (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۹۸-۲۹۷) ولیکن بعدها در سطح متعالی اندیشه فلسفی خود، معتقد شده است که «علم» ذیل هیچکدام از مقولات ارسطویی قرار نمی‌گیرد بلکه مانند اصل «وجود»، فوق المقوله است. (همان، ج ۳: ۳۳۷)
۳. البته صدرا در برخی از مواضع کلام خود تصریح کرده است که امور جسمانی نیز دارای علم حضوری‌اند. اما چون آثاری که در موجودات مجرد یافت می‌شود، در این گونه موجودات ظهور و بروز ندارد، تعبیر علم درباره آن‌ها به کار نمی‌رود و این حد ضعیف از علم کالعدم است؛ «أن الصورة الجرمیة عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراک و لکن لا تسمى بالعلم» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۰)
۴. «أن صورة ما قد تحصل فی آله إدراکیه و النفس لا تشعر بها کما إذا استغرقت فی فکر أو فی غضب أو شهوه أو فیما تؤدیه حاسة أخرى فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصورة فالإدراک لیس إلا التفات النفس...» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۶۷) صدرا از صورت حاصله در ادراک حضوری، گاهی به صوری که در صفحه مشاعر انسان نقش بسته نیز یاد می‌کند؛ «الصور الثابتة فی ألواح مشاعرها» (همان: ۱۶۳)
۵. البته افاضه صورت ادراکی در همه ادراکات اعم از حسی، خیالی و عقلی صادق است؛ «قلنا إن الإحساس مطلقا... بل الإدراکات مطلقا إنما یحصل بأن یفیض من الواهب صورة أخرى نوریة إدراکیة یحصل بها الإدراک و الشعور فهی الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل.» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۱)
۶. «تحقق و بروز مرتبه و درجه‌ای از شناخت با وجود را حضور نامیده‌اند.» (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۶)
۷. «أما وجود صورة فی مادة فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفیضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط»
۸. مقصود آن دسته از کیفیات مادی هستند که به واسطه

اطلاق‌ناپذیر بر مدرکات حسی و جزئیات است و یا اینکه اطلاق‌پذیر است که همان مقولات یا مفاهیم محض فاهمه‌اند که خود به دو قسم اصلی (elementary) و فرعی (derivative) تقسیم می‌شوند.» (Kant, 1964: 589)

۲۰. «لأن العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الأجرام بل الذي يتصور و يصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث العقل و المعقول من اتحاد النفس العاقله بصورة العقل بالفعل و اتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها و ذلك بعد تكرر المشاهدات و توارد الأنظار و شدة الفكر و الذكر فى أشكاله و شمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متدرعة فى ذات العاشق» (الشيرازى، ۱۹۸۱، ج: ۷، ۱۷۷) و همچنين (همان: ۱۸۷) و همچنين (همان، ج: ۲، ۷۹)

۲۱. «به نظر ما کمیت، چه متصل و چه منفصل، از نحوه وجود شئی انتزاع می‌شود و به عبارت دیگر کمیت متصل از عوارض تحلیلیه وجود جسمانی است و کمیت منفصل از عوارض تحلیلیه عامه هستند.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۲۹)

۲۲. «زیبایی کیفیتی در خود اشیا نیست بلکه صرفاً در ذهنی وجود دارد که در مورد آن‌ها تأمل می‌کند. بهمین دلیل هر ذهنی زیبایی متفاوتی را دریافت می‌کند... جستجوی زیبایی یا زشتی واقعی همانند دعوی تشخیص شیرینی یا تلخی واقعی جستجویی بیهوده است.» (Hume, 1826, III: 259-260)

کتابنامه

الشیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.

_____ (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المنهاج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۶۳الف)، المشاعر، تصحیح هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

_____ (۱۳۶۳ب)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۸۷ش)، اصول فلسفه

حواس ظاهری و اندام‌های حسی درک می‌شوند. (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۴، ۶۷)

۹. «عرض مجردی است که فقط عارض جوهر نفسانی می‌شود. مانند علم، قدرت، اراده، کراهت، لذت، الم، حالات انفعالی، عادات و ملکات نفسانی. این قسم از کیف با علم حضوری خطاناپذیر درک می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ج: ۲، ۱۹۲)

۱۰. آنچه که نزد حس آشکار می‌شود عوارض است «أظهر المحسوسات عند الحس الأعراض» (الشیرازی، ۱۳۶۳ب: ۴۴۶)

۱۱. «الحس المشترك يتأدى إليه المحسوسات الخمسة و يجتمع فيه» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۲۱۲)

۱۲. لذت چیزی جزء آگاهی و شعور به کمال نیست. «فاللذة اذن عين الشعور بالكمال.» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۴، ۱۲۲)

۱۳. لذت و خیر هر قوه، ادراک امر ملائم با طبع و جوهر آن است ملاصداً این مطلب را اجماع همگان می‌داند: (الشیرازی، ۱۳۶۳ب: ۵۸۶)

۱۴. به این نتیجه هم در آثار صدرالمتألهین تصریح شده است؛ «فلذة بعضها عقليه و بعضها حیوانیه خیالیه و بعضها حیوانیه حسیه و بعضها من باب الميل الطبيعي» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۷، ۱۷۱) و همچنين (همان: ۱۴۸)

۱۵. قوای مدرکه نفس حیوانی شامل قوای مدرکه ظاهری (حواس پنجگانه) و قوای مدرکه باطنی باطنی (قوه حس، مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) می‌شود.

۱۶. «یتفاوت اللذات بحسب تفاوت الإدراک و القوی المدرکه و المعنی المدرک... فکلما كانت القوی أقوى فی نفسها و أشرف فی جنسها كانت لذتها أقوى...» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۱۴۹)

۱۷. مفاهیم فلسفی به این معنا که امر محاذی آن‌ها در خارج وجود ندارد، معقول ثانی و انتزاعی نامیده نمی‌شوند بلکه وجه تسمیه آن‌ها و نیز انتزاعی بودن آن‌ها، از جهت نبود خود این مفاهیم در خارج است و گرنه مفاهیم فلسفی، دارای مصداق و محکی بالذات خارجی هستند، مانند مفهوم وجود. (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۴۹) «کل عنوان یتصدق علی شئی فی الخارج فذلک الشئی فرده و ذلک العنوان متحقق فيه» (صدر، ۱۳۶۳الف: ۱۰-۱۱)

۱۸. هیوم مفهوم را همان صورت جزئی می‌داند که تنها به جهت استعمال و کاربرد، کلیت بر آن عارض می‌شود. (Hume, 1951: 17)

۱۹. کانت معتقد است؛ «مفاهیم بر اساس نحوه و منشأ حصول، یا پسینی (a posteriori) و برگرفته از مدرکات حسی‌اند یا اینکه پیشینی (a priori) هستند. مفاهیم پسینی را کانت مفاهیم تجربی می‌گوید. مفهوم پیشینی؛ یا

Kant Immanuel. (1964), *Critique of Pure Reason*.
Translated by Norman Kemp smith, London:
Macmillan.

Hume, D. (1951), *A Treatise of Human Nature*.
Oxford.

Hume, David. (1888), *A Treatise of Human Nature: an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. edited by L.A.Selby-Bigge, M.A. Oxford: Clarendon Press.

.....(1826), *Philosophical Works of David Hume*, in Four Volumes. Edinburgh.

Heidegger, Martin. (1996), Holderlin's Hymn "the Ister", translated by: William Mc Neill and Julia Davis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. (1991), *Nietzsche*, translated by: David Farrell Krell, New York: HarperCollins Press.

رنالیسیم، به کوشش سیده‌های خسروشاهی، چاپ دوم، قم: انتشارات بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۸ش) مجموعه رسائل، قم، چاپ دوم، انتشارات بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۰)، شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه، جلد اول، چاپ چهارم، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به موسسه انتشارات امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۲)، آموزش فلسفه، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۷۵)، دروس فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه، چاپ سوم تهران: انتشارات حکمت.

مجتهدی، کریم. (۱۳۸۲)، «وجود و حضور در کتاب المشاعر حکیم ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۳۲.