

Research Paper

Examining the Effect of Beauty on the Cognizing Subject (Perceiver) from the Perspective of Shaykh al-Ishrāq, and Reconsidering this Meaning within the Intersubjective Process of Lights

Elnaz Nabilou¹, Bahman Zahedi^{2*}

¹ Master of Science in Islamic Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

² Assistant Professor, Department of Theology and Political Science, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.



10.22080/lpr.2026.30791.1177

Received:

December 14, 2025

Accepted:

July 09, 2026

Available online:

September 23, 2026

Keywords:

Light, Beauty, the Cognizing Subject, Love, Pleasure, and Longing.

Abstract

Addressing the question of how beauty affects the cognizing subject (the perceiver) and what kinds of affective responses it arouses within the perceiver's soul is, in contemporary aesthetics, most often examined under the rubric of "aesthetic experience." Shaykh al-Ishrāq regards light as the most perfect instantiation of beauty and, in his analysis of the meaning of light, characterizes it as identical with cognitivity and self-manifestation. Attributing such characteristics to the reality of light provides the ground for diverse forms of aesthetic experience within the realm of lights. The present study adopts a descriptive-analytical approach to elucidate aesthetic experiences in the world of lights and to examine their implications from ontological and epistemological perspectives. The findings indicate that Shaykh al-Ishrāq discusses love, pleasure, and longing as the most significant effects of beauty upon the cognizing subject (the perceiver) and structures the intersubjective relations and interactions among lights on this very basis. According to his view, the outcome of such interactions in the realm of lights is the order and coherence of the entire cosmos, encompassing both the spiritual and the corporeal domains. Moreover, Suhrawardī interprets all movements and transformations within the world of being in light of this framework, and it is precisely from here that a path toward the journey toward God (sayr ilā Allāh) is opened.

*Corresponding Author: Bahman Zahedi

Address: Assistant Professor, Department of Theology and Political Science, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

Email: zahedi@uma.ac.ir

Extended Abstract

1. Introduction

The aesthetic experience has long occupied a central place in philosophical discussions concerning the nature of perception, beauty, and the transformation of the perceiving subject. In classical and modern aesthetics alike, “experience” typically denotes a direct, intuitive, and immediate mode of awareness in which the subject encounters the object not conceptually but existentially. This notion of direct, non-discursive apprehension provides a fruitful bridge between aesthetic experience and mystical experience, both of which are grounded in a form of intuitive presence and affective absorption. Within the intellectual heritage of Iran, few figures exemplify this intertwining of intuitive knowledge, metaphysics, and aesthetic insight as profoundly as Shihāb al-Dīn Suhrawardī, the founder of the Illuminationist (Ishrāqī) school. Suhrawardī envisions reality as a hierarchy of lights emanating from the Light of Lights, where every being is a degree of luminous manifestation. In this system, beauty is inseparable from light, for light is both self-revealing and the principle of all perfection and attraction. Thus, aesthetic experience is not merely a psychological or emotional event but a mode of encountering the ontological luminosity that structures existence. While extensive scholarship has examined Suhrawardī’s metaphysics, epistemology, and mystical symbolism, the specifically aesthetic dimensions of his system, particularly the effects of beauty on the perceiving subject, have received comparatively little attention. By situating aesthetic experience within Suhrawardī’s luminous ontology, this study seeks to

uncover a richer, ontologically grounded understanding of how beauty transforms the knower at existential and epistemic levels.

2. Purpose, Literature Review, and Method

The present study aims to analyze the effect of beauty on the perceiving subject through the lens of Suhrawardī’s Illuminationist philosophy and to reinterpret this effect within the framework of inter-luminous relations. Although prior scholarship has addressed isolated components such as love, pleasure, or mystical insight in the Ishrāqī tradition, the aesthetic dimension of these discussions has seldom been foregrounded. Studies by contemporary scholars including analyses of Suhrawardī’s concept of love, examinations of pleasure in Islamic philosophy, and comparative explorations of aesthetic thought across major philosophers provide valuable but partial insights. However, none of these works place the triad of love, pleasure, and longing at the center of a holistic account of aesthetic experience based on the ontological structure of light. This study fills that gap by: (1) examining these three concepts as interconnected aesthetic responses; (2) analyzing the ontological conditions enabling such responses within the hierarchy of lights; and (3) interpreting the human soul as a luminous entity, within intersubjective luminous relations. Methodologically, the study employs a conceptual-analytic and hermeneutic approach grounded in Suhrawardī’s primary texts, particularly *Hikmat al-Ishrāq*, *Talwīhāt*, *Muṭārāhāt*, and his symbolic treatises, supplemented by classical commentaries and contemporary

scholarship. The analysis traces how Suhrawardī's metaphysics of light establishes the foundations for aesthetic experience as a form of existential awareness. By moving beyond psychological models of aesthetic response, the study reorients discussion toward an ontological aesthetics in which beauty, cognition, and spiritual ascent are deeply intertwined.

3. Discussion

The findings of this study indicate that Suhrawardī's conception of light as self-revealing, perceptive, objective, and gradational provides the essential framework for understanding aesthetic experience in the Illuminationist system. Light is both the locus of beauty and the principle of perception; therefore, aesthetic experience is inherently luminous and ontological. Three primary effects of beauty on the perceiving subject emerge from Suhrawardī's writings: love ('ishq), pleasure (ladhdha), and longing (shawq). Love arises from the joyous apprehension of perfection and is proportional to both the intensity of beauty in the object and the perceptive capacity of the subject. Since God possesses maximal perfection and maximal self-awareness, the highest degree of love exists within the Divine essence. Pleasure, in turn, results from the apprehension of a fitting perfection, understood in terms of luminosity, goodness, and existential completeness. Suhrawardī emphasizes that sensory pleasures are merely shadows of higher intellectual and immaterial pleasures arising from luminous apprehension. Longing represents a dynamic form of love: it occurs when the perceiving luminous entity apprehends a perfection it

lacks yet is capable of attaining. Only beings with potentiality such as human and celestial souls can experience longing; pure immaterial intellects and the Divine cannot. These three effects collectively shape the inter-luminous relations that structure the hierarchy of lights. The downward radiation of dominance (qahr) from higher lights and the upward movement of loving attraction (maḥabba) and longing from lower lights constitute the aesthetic-ontological dynamics of the cosmos. Thus, aesthetic experience becomes the key to understanding cosmic motion, spiritual ascent, and the harmony of existence in Suhrawardī's worldview.

4. Conclusion

This study demonstrates that Suhrawardī provides one of the most comprehensive ontological accounts of aesthetic experience in the Islamic philosophical tradition. By identifying light as the essence of both beauty and perception, he transforms aesthetic experience from a psychological event into an existential encounter with varying degrees of luminous perfection. The three principal effects of love, pleasure, and longing are not merely emotional states but essential modalities of ontological participation within the hierarchy of lights. Love expresses the joyous recognition of perfection; pleasure marks the fulfillment of this recognition; and longing generates motion toward further perfection. These effects structure not only the inner experience of the soul but also the cosmic order itself. The interplay of loving attraction from lower lights and dominative radiance from higher lights produces the intersubjective luminous network through which existence is ordered. As such, Suhrawardī grounds

cosmology, epistemology, and spiritual psychology in a fundamentally aesthetic logic. The human soul, as a luminous entity veiled by material attachments, can intensify its perception and ascend the luminous hierarchy through purification and intellectual-spiritual discipline. Ultimately, aesthetic experience becomes both a reflection of cosmic harmony and a pathway to metaphysical realization. By analyzing beauty's transformative power within this illuminationist framework, the study not only fills a gap in Suhrawardian scholarship but also opens new possibilities for dialogue between classical Islamic metaphysics and contemporary discussions on aesthetics, consciousness, and phenomenology.

Funding

There is no funding support.

Authors' Contribution

Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest

The authors declared no conflict of interest.

Acknowledgments

We are grateful to all the persons for scientific consulting in this paper.

بررسی تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا (مدرک) ازمنظر شیخ اشراق و بازکاوی این معنا در فرایند بین‌الائینی انوار

الناز نبی‌لو^۱، بهمن زاهدی^{۲*}

^۱ کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.
^۲ استادیار گروه الهیات و علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.



10.22080/lpr.2026.30791.1177

چکیده

پرداختن به این موضوع که زیبایی چه تأثیری بر روی فاعل شناسا یا مدرک می‌گذارد و چه انفعالاتی را در نفس مدرک خویش برمی‌انگیزد، در زیبایی‌شناسی معاصر غالباً در قالب بحث «تجربه زیبایی‌شناختی» مورد مطالعه قرار می‌گیرد. شیخ اشراق نور را مصداق اتم زیبایی دانسته و در تحلیل معنای نور، آن را عین مدرکیت و ظهور برای خویشستن معرفی می‌نماید. برشمردن چنین مشخصه‌هایی برای حقیقت نور، زمینه‌ساز انواع تجارب زیبایی‌شناختی در عالم انوار می‌گردد. پژوهش حاضر درصدد است تا با رویکرد توصیفی-تحلیلی به تبیین تجارب زیبایی‌شناختی در عالم انوار پرداخته و دستاوردهای آن را از حیث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد بررسی قرار دهد. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از آن است که جناب شیخ اشراق عشق، لذت و شوق را به‌عنوان اهم تأثیرات زیبایی بر فاعل شناسا (مدرک) مورد بحث قرار داده و روابط و مناسبات بین‌الائینی انوار را بر همین مبنا سامان می‌بخشد. بنابر اعتقاد وی رهاورد چنین تعاملاتی در عالم انوار انتظام و قوام جهان هستی اعم از روحانی و جسمانی است. همچنین سهروردی تمام تحرکات و تطورات عالم وجود را بر همین مبنا تفسیر نموده و از همین‌جاست که بابی به‌سوی سیر الی الله می‌گشاید.

تاریخ دریافت:

۲۳ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۸ تیر ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۱ مهر ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:

نور، زیبایی، فاعل شناسا، عشق، لذت، شوق.

* نویسنده مسئول: بهمن زاهدی

آدرس: استادیار گروه الهیات و علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.
ایمیل: zahedi@uma.ac.ir

۱ مقدمه

یکی از مباحث قابل طرح در حوزه علم زیبایی‌شناسی بررسی تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا (مدرک) است که تحت‌عنوان «تجربه زیبایی‌شناختی» از آن یاد می‌شود. زمانی که سخن از «تجربه» به میان می‌آید، همواره و همه‌جا مراد از آن نوعی درک و دریافت شهودی، مستقیم و بی‌واسطه است که خود عین آگاهی از اُبژه یا متعلّق چنین تجربه‌ای است. درک وجدانی غیرمفهومی و حتی نوعی «مواجهه وجودی» یا رویارویی مستقیم و بی‌واسطه با هر امری را «تجربه» آن امر می‌نامند (همتی، ۱۳۸۶: ۲۳). از این رهگذر می‌توان ارتباطی وثیق میان تجربه زیبایی‌شناختی و تجارب عرفانی برقرار نمود. چراکه تجربه عرفانی نیز مبتنی بر دریافت شهودی و وجدانی بوده و متعلّق شهود در چنین ادراکی زیبایی و حسن لایزال خداوند است که در سراپای وجود متجلی گشته و جان‌های عارفان را مدهوش و سرمست می‌سازد.

یکی از فلاسفه و عرفای برجسته تاریخ ایران که بر مبنای همین دستاوردهای شهودی به ارائه تصویری هنری و زیبا از نظام هستی می‌پردازد، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی، ملقب به شهاب‌الدین سهروردی است که مکتب فلسفی غیرارسطویی به نام «فلسفه اشراق» (حکمة‌الاشراق) را بنیان نهاده و معروف‌ترین اثر وی نیز تحت همین عنوان نام‌گذاری شده است. فلسفه شیخ اشراق مبتنی بر فیض نوری است. به اعتقاد وی تمام مراتب هستی و درجات معرفت و آغاز و انجام جهان و سعادت و نیک‌بختی انسان جزو تطوّرات نور بوده و همه انوار، تجلی نورالأنوار است. هر نوری، نور نازل‌تر از خود را پدیدار می‌کند و سراسر جهان برآمده از نور و متقوم از نور است (نوربخش، ۱۳۸۳: ۳۹). متدولوژی و روش شناخت حقیقت در نظام اشراقی مبتنی بر اندیشه و شهود است. اما در این روش، توصیه مؤکدی بر کشف و شهود می‌شود. تعبیر خود شیخ اشراق در این رابطه چنین است که اگر ذوق بدون بحث باشد،

ناقص است. اما اگر بحث بدون ذوق باشد، ناقص غیرمعتبر است. یعنی نه تنها ناقص است بلکه از درجه اعتبار نیز ساقط بوده و قابل اعتنا نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳۶۱/۱). قرائن و شواهد نیز حاکی از آن است که شیخ اشراق به‌طور مسلم از دقایق عرفانی نابی بهره‌مند بوده و از اشراقات معنوی و دریافت‌های شهودی نصیب‌های فراوان داشته است. بر همین اساس سهروردی طرح عظیم حکمت نوری خود را ملهم از نافث قدسی می‌داند (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۱۰۵). وی تنها در مقام استنباط و انتقال به غیر است که ازطریق فلسفه به روشن‌سازی مضامین خود می‌پردازد.

شیخ اشراق در تحلیل معنای نور آن را عین مدرکیت و حضور می‌داند. وی به تأسی از فرهنگ اصیل ایرانی و اسلامی، نور را قرین و هم‌نشین زیبایی قرار می‌دهد و معتقد است نور و زیبایی دارای حقیقت واحدی بوده و از حکم این‌همانی برخوردارند. یعنی چنانچه نور فارغ از اذهان نوع بشر در عالم خارج تحقق دارد، زیبایی نیز دارای حقیقتی عینی و ابژکتیو می‌باشد. از احکام دیگری که در نتیجه یگانگی و اتحاد نور و زیبایی حاصل می‌شود، تشکیک در زیبایی است. بدین معنی که چون نور حقیقتی مشکک است، زیبایی هم که تجلی نور است حقیقتی ذومراتب و مشکک خواهد بود. برشمردن ویژگی‌هایی چون مدرکیت، زیبایی، عینیت و تشکیک برای حقیقت نور، زمینه‌ساز انواع تجارب زیبایی‌شناختی در عالم انوار می‌گردد. سهروردی عشق، لذت و شوق را به‌عنوان مهم‌ترین تأثیرات زیبایی بر فاعل شناسا (مدرک) مورد تأکید قرار داده و مناسبات میان انوار را بر همین مبنا سامان می‌بخشد.

۱/۱ پیشینه پژوهش

تا به امروز مطالعات گسترده‌ای در زمینه سهروردی‌پژوهی صورت گرفته و پژوهشگران بسیاری به بررسی جوانب مختلف دستگاه فکری وی

ملموس‌تری از روابط بین‌الاثینی انوار بر مبنای عشق، لذت و شوق ارائه می‌دهد.

۱٫۲ بیان مسئله

آنچه که امروزه در قالب مفهوم «تجربه زیبایی‌شناختی» مورد تحلیل واقع می‌شود؛ متضمن نوعی انفعال، دگرگونی عاطفی یا التفات خاص در سوژه ادراک کننده است. به نحوی که در این رویکردها غالباً زیبایی در سطح پدیداری یا روان‌شناختی باقی می‌ماند و نسبت آن با ساختار هستی‌شناختی و مراتب وجود کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد.

در حکمت اشراق، نور به‌عنوان حقیقت هستی و عین ظهور برای خویشتن، مبنای تبیین ادراک و واقعیت است. اگر نور مصداق اتم جمال و عین مدرکیت باشد، دراین‌صورت زیبایی نه‌صرفاً وصفی برای متعلق ادراک، بلکه نحوه‌ای از شدت و کمال ظهور وجودی خواهد بود. این تلقی، امکان بازخوانی تجربه زیبایی‌شناختی را در سطحی فراتر از تحلیل‌های روان‌شناختی فراهم می‌آورد. ازاین‌منظر، مسئله اصلی این پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود:

زیبایی در نظام نوری حکمت اشراق چه نسبتی با فاعل شناسا دارد و چگونه در چارچوب روابط بین‌الاثینی انوار، به پیدایش عشق، لذت و شوق و درنهایت به انتظام و قوام عالم می‌انجامد؟

به بیان دیگر، این پژوهش در پی آن است که نشان دهد تجربه زیبایی‌شناختی در حکمت اشراق، فرایندی صرفاً ادراکی نیست، بلکه رخدادی وجودی در متن تعامل نوری میان مراتب هستی است؛ رخدادی که پیامدهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و سلوکی دارد.

همت گمارده‌اند. اما آنچه در رابطه با اندیشه‌های این حکیم بزرگوار توجه و پیگیری افزون‌تری را می‌طلبد، بررسی آراء و نظام فکری او از حیث زیبایی‌شناختی است که کمتر مورد توجه بوده است. بررسی تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا (تجربه زیبایی‌شناختی) یکی از مباحث قابل طرح در حوزه علم زیبایی‌شناسی است که بازکاوی آن در نظام اشراقی هم از حیث هستی‌شناسی و هم از حیث معرفت‌شناسی اهمیت فراوانی دارد. بررسی مفاهیم «عشق» و «لذت» در آثار محققان پیشین نیز مشاهده می‌شود. از آن جمله: محمدرضا عزیزی (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای تحت‌عنوان «نگاهی بر مفهوم عشق در جمال‌شناسی شهاب‌الدین سهروردی» به تبیین مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی در حکمت اشراق پرداخته و چگونگی کاربرد آن را در تحلیل آثار موسیقی ایران مورد بررسی قرار می‌دهد. حوریه شجاعی باغینی (۱۳۹۹)، در مقاله «بررسی تطبیقی آراء شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق درباره چپستی لذت» به تبیین ماهیت لذت با توجه به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی این دو حکیم بزرگوار می‌پردازد. دکتر حسین هاشم‌نژاد (۱۴۰۳)، در کتاب خود تحت‌عنوان زیبایی‌شناسی در آثار ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین علی‌رغم اینکه در بررسی تجربیات زیبایی‌شناختی در آثار ابن‌سینا و صدرالمتهلین درنگ افزون‌تری دارد، اما در رابطه با شیخ اشراق مطالب جامعی ذکر نکرده است. لازم به ذکر است که در اغلب پژوهش‌هایی که در حوزه «عشق» و «لذت» ازمنظر شیخ اشراق صورت گرفته است، ضمن اشاره به تجربیات زیبایی‌شناختی هرگز این معنی محوریت نداشته و پژوهش حاضر چند تفاوت اساسی با تحقیقات پیشین دارد: ۱- با بررسی همه‌جانبه عشق، لذت و شوق در کنار یکدیگر، تبیین روشنی از ارتباط آن‌ها با یکدیگر و اعم یا اخص بودن آن‌ها در رابطه با هم ارائه می‌دهد. ۲- اساساً زمینه‌های شکل‌گیری چنین تجربیاتی را در عالم انوار مورد تحلیل قرار می‌دهد. ۳- با بازکاوی تجربیات زیبایی‌شناختی در عالم انوار و در نظر گرفتن نفس انسان به‌عنوان یکی از جواهر نوری، ذهنیت و نگرش

۱٫۳ ضرورت تحقیق

با وجود پژوهش‌های گسترده در زیبایی‌شناسی معاصر، تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا عمدتاً در سطح ذهن و تجربه‌ی زیبایی‌شناختی بررسی شده و کمتر به بنیان‌های وجودی و هستی‌شناختی آن توجه شده است. این تحقیق با بازخوانی حکمت اشراق و تحلیل عشق، شوق و لذت در چارچوب روابط بین‌الاثینی انوار، امکان فهمی وجودشناختی و سلوکی از تجربه‌ی زیبایی را فراهم می‌کند. همچنین، با اتصال به افق نظری مدرن، نشان می‌دهد که زیبایی فراتر از تجربه‌ی ذهنی، بخشی از ساختار نظام هستی است و تحلیل آن می‌تواند هم سنت فلسفی ایران را برجسته کرده و هم گفت‌وگو با نظریه‌های مدرن را ممکن سازد. بدین‌ترتیب، پژوهش حاضر خلأ موجود در مطالعه‌ی تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا را پر کرده و مسیرهای نوینی برای مطالعات آینده در فلسفه‌ی اشراق و زیبایی‌شناسی ایجاد می‌کند.

۲ بحث

۲٫۱ مبانی نظری

۲٫۱٫۱ زیبایی و زیبایی‌شناسی

گرایش به زیبایی‌ها در قاموس بشریت نهفته است. زیرا انسان فطرتی خداجو دارد، از این‌رو هر جا جمالی می‌بیند آن را نشانی از زیبایی مطلق الهی یافته و مورد ستایش قرار می‌دهد. حفریات و یافته‌های باستان‌شناسی نیز گواهی بر این مدعاست که زیبایی‌دوستی از دیرباز با آفرینش بشر عجین بوده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ۳۴/۱). حال می‌خواهیم بدانیم حقیقت زیبایی چیست که این‌چنین انسان را مفتون خود ساخته و او را به دنبال خود می‌کشاند؟

در فرهنگ سخن، زیبایی به‌عنوان حالتی تعریف می‌شود که در انسان یا شیء زیبا، وجود دارد. لغت‌نامه‌ی دهخدا، واژه «زیبا» (زیب + ا) را به‌عنوان صفت فاعلی معرفی کرده و آن را معادل واژگانی

چون زیننده، نیکو و خوب درمقابل زشت و بد می‌داند؛ طبق تعاریف فرهنگ معین، واژگان زیننده، شایسته، نیکو و جمیل به‌عنوان جایگزین‌های مناسب و معادل این واژه شناخته شده‌اند. تاکنون تعاریف اصطلاحی گوناگونی از زیبایی ارائه شده است که هرکدام در روشنگری بخشی از حقیقت زیبایی مؤثر بوده‌اند. شوپنهاور (متولد ۱۷۸۸م) معتقد بود: «تنها زیبایی است که در ما اثر می‌کند» (شوپنهاور، ۱۳۷۵: ۱۳۵). بنابر دیدگاه شلینگ: «زیبایی ظهور نامتناهی در متناهی است» (تولستوی، ۱۳۸۷: ۳۵). علی‌نقی وزیری می‌نویسد: «زیبایی، هم‌آهنگی و شورانگیزی است، یعنی اتحاد و جوشش هم‌آهنگی با شورانگیزی، زیبا آن است که درعین‌حال حساسیت جسمانی، شعور و تمایلات کریم و نجیب را خشنود نماید» (وزیری، ۱۳۶۳: ۱۶۸).

دانشی که به مطالعه درباره‌ی زیبایی می‌پردازد، «زیبایی‌شناسی» نامیده می‌شود. این واژه، برگردان فارسی واژه Aesthetic است. در زبان عربی واژه «علم الجمال» به‌عنوان معادل آن به کار می‌رود. واژه Aesthetic از ریشه‌ی یونانی Aisthanomi به معنای ادراک حسی است. واژه Aesthetic نخستین‌بار توسط الکساندر بامگارتن در قرن هجدهم به کار رفت. او در کتابی تحت همین عنوان، نخست Aesthetic را در معنای شناخت حسی به کار برد، سپس آن را در معنای ادراک زیبایی حسی یا زیبایی محسوس به‌ویژه زیبایی محسوس هنری استعمال کرد (همان).

آگوست کنت (۱۷۸۹-۱۸۵۷م) که به تقسیم‌بندی علوم به شیوه‌ی جدید اقدام نموده است، زیبایی‌شناسی را در ذیل دانش فلسفه مطرح می‌نماید. از دیدگاه او فلسفه مشتمل بر چهار مطلب است: روان‌شناسی، منطق، اخلاق و زیبایی‌شناسی، که آن را شامل مطالعه‌ی زیبایی، هنرها و انواع هنرها می‌داند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۳۱). هرچند که زیبایی‌شناسی تحت همین عنوان و در شمار شاخه‌ای از علم فلسفه در نزد پیشینیان مطرح نبوده است، اما باید توجه داشت که

مسئله ادراک یا احساس مخاطب اثر هنری، و تأثیر اثر بر او، همواره نکته مهمی در فلسفه هنر بوده و از قدمتی طولانی برخوردار است. چنان‌که این نکته از دیدگاه افلاطون و ارسطو در مرکز بحث فلسفی از هنر قرار داشت. با تعمق در مکالمه افلاطون در رساله جمهوری متوجه می‌شویم که وی در رابطه با تبعید هنر و شعر از آرمانشهر خود، به تأثیر منفی این دو بر مخاطب اشاره دارد (احمدی، ۱۳۷۴: ۳۹۴). در پوئتیک ارسطو، جابه‌جای رسته بحث به زیبایی‌شناسی دریافت، یعنی بحث از رویارویی مخاطب با اثر هنری، کشیده می‌شود. بحث از «کاتارسیس» یا تأثیر پالایشی تراژدی که در فصل ششم این کتاب آمده است، به مهم‌ترین بحث ارسطو درباره دریافت مخاطب از اثر دلالت می‌کند. بنا به باور وی، زیبایی هنری تکان‌دهنده و برانگیزاننده روح آدمی است. بدین‌ترتیب «کاتارسیس» آن دگرگونی روحی و اخلاقی انسان است که در نتیجه تأثیرپذیری او از هنر و زیبایی حاصل می‌شود (همان، ۳۹۵).

مهم‌ترین وجه تأملات فلسفی در رابطه با مفهوم «تجربه زیبایی‌شناختی» این است که زیبایی صفتی در شیء است یا کیفیتی در نفس؟ پیرامون هر دو دیدگاه آرای مختلفی در تاریخ فلسفه وجود دارد. زیبایی که می‌توانست هم در اثر هنری موجود باشد و هم در منظره‌ای از مناظر طبیعت، در تاریخ خویش دو رویکرد اصلی را شاهد بوده است؛ دوره‌ای که غلبه آراء در تعریف زیبایی، به اعتبار عینیت آن در شیء است و دوره‌ای که به تأثیر و قابلیت حسی آن در نفس تأکید داشت. توضیح آنکه رویکرد نخست زیبایی را صفت یا مجموعه صفاتی در شیء می‌داند که در نظر ناظر، حس لذت را برمی‌انگیزد و رویکرد دوم، آن را کیفیتی می‌داند که حاکم بر ادراک بوده و لزوماً به صفتی در شیء دلالت نمی‌کند (بلخاری قهی، ۱۴۰۳: ۱۹۰).

در بررسی تاریخچه رویکرد عینی نسبت به زیبایی، دست‌کم به دوران یونان باستان می‌رسیم که نقطه نظرات ارسطو در باب زیبایی، مثال مبرز برای

زیبایی‌جویی از تمایلات فطری انسان بوده و به‌همین دلیل بشر از بدو آفرینش و در همه ادوار، خواه‌ناخواه بر آن بوده است تا با تحلیل ویژه‌ای به تعریف زیبایی، تبیین مراتب آن و چگونگی پیدایش و گسترش آن بپردازد که امروزه همه این تلاش‌ها در چهارچوب علم زیبایی‌شناسی قابل مطالعه و پیگیری است.

یکی از موضوعات قابل طرح در حوزه علم زیبایی‌شناسی، بررسی تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا است که امروزه با عنوان «تجربه زیبایی‌شناختی» از آن یاد می‌شود. این اصطلاح از رایج‌ترین اصطلاحات فلسفه هنر است که با عنایت به آثار فیلسوفان هنر و زیبایی‌شناسی، می‌توان معانی متعددی برای آن استخراج نمود، به نحوی که برخی از این معانی عام و برخی خاص‌اند. تجربه زیبایی‌شناختی در معنای اعم خود شامل هر تأثیر و انفعالی است که در نفس انسان در مواجهه با پدیده‌های عینی و حوادث بیرونی حاصل می‌شود. از قبیل احساس خوشایندی یا عدم خوشایندی از مشاهده متعلق زیبایی. طبق این معنا اکثریت یا همه تجربیات بشری، تجربیات زیبایی‌شناختی‌اند. این اصطلاح در معنای عام، شامل تأثرات و انفعالات نفس انسان در مواجهه با امر زیبا، اعم از پدیده‌های طبیعی زیبا و آثار هنری زیبا و اعم از انفعالات مثبت همانند خوشایندی و رضایت یا انفعالات منفی چون ناخوشایندی، اشمئزاز و تنفر است. معنای خاص تجربه زیبایی‌شناختی، دربرگیرنده واکنش‌های ادراکی، احساسی و عاطفی انسان در مواجهه با آثار هنری است. مانند احساس خوشایندی از شنیدن یک قطعه موسیقی یا احساس لذت از تماشای یک تابلوی نقاشی و... اما مراد از معنای اخص تجربه زیبایی‌شناختی، آن احساس لذتی است که در مواجهه با آثار عینی زیبا و به‌ویژه آثار هنری حاصل می‌شود. همان احساس لذتی که فی‌النفسه مطلوب بوده و تابع غایت دیگری نیست (هاشم‌نژاد، ۱۴۰۳: ۱۲-۱۳).

واحدی قائل بوده و معتقد است چنان‌که نور حقیقتی عینی و مشکک است، زیبایی نیز در تمام مراتب خود حقیقتی عینی خواهد بود. براین‌اساس، زیبایی و تجربه آن می‌تواند منبعی برای رسیدن به حقیقت و درک عمیق‌تر جهان باشد، زیرا نور و زیبایی، نمادهای ظهور حقیقت در عالم هستی هستند. دراین‌راستا، فرایند بین‌الاثینی انوار نشان می‌دهد که زیبایی نه‌تنها یک ویژگی ظاهری بلکه عاملی برانگیزاننده و غیرمستقیم در فرایندهای شناختی و هستی‌شناختی است. در این فرایند، نور و انوار، نقش واسطه میان حقیقت مطلق و فاعل شناسا را ایفا می‌کنند، که بر مبنای آن، زیبایی می‌تواند مسیر معرفتی فرد را شکل دهد و درک عمیق‌تری از هستی را برای او فراهم آورد.

۲،۲ آثار زیبایی بر فاعل شناسا (مدرک)

۲،۲،۱ عشق

ازمنظر سهروردی، زیبایی اول و عشق نخستین همزاد هم هستند و هرچا که زیبایی باشد عشق نیز حضور دارد. وی در رساله موجز و کوتاه مونس‌العشاق حق مطلب را درباره سه‌گانه ازل، حسن و عشق و حزن به‌جای آورده و تحت‌تأثیر عقاید مشائی، این هر سه را زائیده عقل نخستین می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۸/۳-۲۶۹). بنابراین به باور وی زیبایی و عشق خاستگاه واحدی داشته و از ازل ملازم یکدیگر بوده‌اند. ازاین‌رو می‌توان مهم‌ترین تأثیر زیبایی بر روی فاعل شناسا یا مدرک را برانگیختن حس حبّ و عشق در وجود او دانست. اما حقیقت عشق چیست؟ سهروردی لغت عشق را برگرفته از واژه عشقه می‌داند. سایر عرفا و لغویون نیز بر همین ریشه‌شناسی عنایت داشته‌اند (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۳۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۹۰۶/۱۰). بیان شیخ اشراق دراین‌باره چنین است: «عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بُن درخت، اوّل بیخ در زمین سخت کند و چنان‌که در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت

آن است. آنجاکه وی نظم، تقارن و تعین را به‌عنوان صور اصلی زیبایی قلمداد کرده و معتقد است علوم ریاضی بیش از هر دانش دیگری به اثبات این قبیل ویژگی‌های ناشی از زیبایی توجه دارد (هاشم‌نژاد، ۱۴۰۳: ۳۹). درمقابل، سابقه و قدمت دیدگاه ذهن‌گرایان حداقل به زمان سوفسطائیان بازمی‌گردد که همانند سایر امور، زیبایی را نیز نسبی می‌دانستند. این نسبی‌گرایی، ریشه در عقیده اساسی آن‌ها داشت که معتقد بودند: «انسان مقیاس همه‌چیز است» (تاتارکیویچ، ۱۳۹۰: ۴۸).

در تاریخ زیبایی‌شناسی غرب، تا پیش از رنسانس و ظهور تحولات بسیار عمیق در ایده و عقیده انسان، زیبایی امری عینی تلقی می‌گشت (بلخاری قهی، ۱۴۰۳: ۱۹۷). طی قرون ۱۷ و ۱۸، با تمایز فلسفه جدید از فلسفه قدیم و جایگزینی ذهن‌باوری به‌جای عین‌باوری، عرصه هنر و زیبایی‌شناسی نیز دستخوش تحولات گسترده گردید و به تبع آن زیبایی نیز بیشتر هویتی درونی و ذهنی یافته و از عینیت فاصله گرفت (همان، ۵۰). تاریخچه ذهنیت در فلسفه جدید - که هنوز جریان دارد پای فیلسوفانی چون کانت، هگل و نیچه را به میان می‌آورد (بووی، ۱۳۹۴: ۲۴).

در واکنش به این دو رویکرد عمده، عده‌ای نیز پیدا شده‌اند که عقیده هر دو طرف را به‌تنهایی کافی و جامع ندانسته و کوشش کرده‌اند موضعی میانه اتخاذ نمایند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۲۳). طبق این دیدگاه تجربه زیبایی‌شناختی حاصل برآیند دو جانبه فاعل شناسا و متعلق زیبایی خواهد بود. این دیدگاه نیز به‌نوبه خود باورمندانی در میان اندیشمندان شرق و غرب دارد. اغلب فلاسفه و حکمای اسلامی از این دسته‌اند، به‌گونه‌ای که حکمای اسلامی چون صدرالمتألهین و شیخ اشراق، نقش عوامل عینی و ذهنی را در تجربه زیبایی‌شناختی نادیده نگرفته و اصالت هر دو را در محدوده خودشان به رسمیت شناخته‌اند. شیخ اشراق نور را دارای هویت ادراکی دانسته و بدین‌ترتیب بر نقش عامل شناسنده تأکید می‌کند؛ ازسوی دیگر، وی برای نور و زیبایی حقیقت

غزالی ازمنظر سلوکی به عشق نگاه کرده و در قوس صعود، مسئله عشق را طرح نموده‌اند و دسته دیگر مانند رساله فی‌العشق ابن‌سینا ازمنظر هستی‌شناسی به تبیین عشق پرداخته‌اند. همچنین ملاصدرا در جلد هفتم أسفار جریان و سریان عشق را در موجودات هستی بررسی نموده است. شیخ اشراق نیز مسئله عشق را از هر دو جنبه هستی‌شناسی و سلوکی مورد توجه قرار داده است که در ذیل این عنوان به برخی از ابعاد آن اشاره خواهد شد.

ازمنظر هستی‌شناسی، عشق عاملی مهم در انتظام جهان هستی است و حصول به این معنا از تدقیق در فرایند ارتباطی میان انوار حاصل می‌شود. در نظام نوری همه انوار بر مبنای عشق و محبت با یکدیگر تعامل داشته و درهم تنیده شده‌اند. بدین‌ترتیب که انوار فرازین با عشق‌ورزی نسبت به ذات خود موجب پیدایش انوار سافل می‌گردند، و انوار سافل به سبب محبت و اشتیاقی که نسبت به انوار فراتر دارند، در پی اکتساب کمالات و مرتفع ساختن کاستی‌های ژتبی خود می‌باشند. درنتیجه چنین تعاملاتی نظام نوری سراسر عشق و محبت گشته و در آن همه طالب و عاشق یکدیگرند. درواقع شیخ اشراق با طرح نظام نوری خود که مبتنی بر شهود است، دورنمایی از جهان به‌هم‌پیوسته بر مبنای عشق و محبت را ترسیم نموده و تبیین روشنی از رابطه عشقی عقول و مفارقات نسبت به خداوند و نیز عشق‌ورزی انسان‌ها نسبت به عقول و مفارقات و حتی ذات اقدس خداوند ارائه می‌دهد و اساساً دلیل وجود چنین عشقی را در میان انوار بیان می‌دارد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۶۶/۲). وی تمام تحرکات و تطورات موجود در هستی را نیز بر همین مبنا تفسیر کرده و آن را ناشی از عشق به کمال برتر می‌داند که اوج چنین کمالی در نائل شدن به مقام قرب نورالانوار متحقق می‌شود. درحقیقت عشق به معشوقی متعالی و فرامادی است که جنبش و حرکت می‌آفریند و همگان را رهسپار دیار کرامت و نور می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۷: ۴۱). سهروردی حرکات

نماند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۸۷/۳). تعریف اصطلاحی عشق در نزد سهروردی، از وجوه متعددی قابل بررسی و مطالعه است. وی در رساله تلویحات، عشق را ابتهاج و التذاذ ناشی از تصور یک ذات می‌داند. شدت و ضعف این ابتهاج بسته به درجه زیبایی معشوق و وسعت ادراک فاعل شناسا (مدرک) متغیر است. خداوند سرمنشأ حسن و جمال بوده و بیشترین ادراک را از کمالات ذاتی خویش دارد. بنابراین اولین عاشق و معشوق، ذات اقدس پروردگار است. از آن حیث که زیبایی‌های ذات خود را ادراک می‌کند عاشق است و از آن حیث که مورد ادراک واقع می‌شود، معشوق است. خداوند نه‌تنها معشوق خود، بلکه معشوق جمله عالم است چراکه همه از اویند و هر مرتبه از موجودات هستی با توجه به میزان ادراکی که از کمال و جمال الهی دارند، عاشق خداوند بوده و از درجات مختلف سرور و ابتهاج برخوردارند. «والعشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما... والاول عاشق لذاته فحسب و معشوق لذاته و غیره» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۹۱/۱). سهروردی در رساله مونس‌العشاق عشق را در اوج معرفت‌شناسی اشراقی تصویر می‌کند. از دیدگاه وی عشق غایت محبت و محبت غایت معرفت است. ازاین‌رو می‌توان گفت که عشق خاص‌تر از محبت و محبت خاص‌تر از معرفت است. بدین‌ترتیب سه‌گانه معرفت، محبت و عشق مطرح می‌گردد که عشق نقطه کمال این هر سه است و هرکس می‌خواهد بدان برسد باید از معرفت و محبت دو پایه نردبان بسازد و چنانچه مرتبه عشق فراتر از مرتبه معرفت و محبت است، واصلان به عالم عشق نیز منتهای علمای راسخ و حکمای متألّه هستند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۸۶/۳-۲۸۷).

بحث عشق غالباً از دو منظر مورد مطالعه قرار گرفته است. یکی ازمنظر هستی‌شناسی و دیگری ازمنظر سلوکی. کتاب‌هایی که در رابطه با عشق تألیف گشته‌اند نیز از همین دو جنبه قابل مطالعه‌اند. دسته‌ای از این کتاب‌ها مانند عبهرالعاشقین روزبهان بقلی و سوانح شیخ احمد

در خانه نگذارد...» (همان، ۲۸۵). اجسام به واسطه عشقی که در درون آن‌ها جریان داشته و آن‌ها را به حرکت در می‌آورد، رو به‌سوی نور شدن و تجرد عشقی دارند. از این‌رو سهروردی عشق را آن حقیقتی می‌داند که پیچ‌و‌ار به دور درخت انسانیت می‌پیچد و آن را چنان در شکنجه می‌کشد که از هرگونه نم بشریت تهی گشته و روان مطلق گردد و بدین‌وسیله مهبای حضور در باغ الهی شود (همان، ۲۸۷-۲۸۹).

۲،۲،۲ لذت

یکی دیگر از آثار زیبایی بر روی شخص مدرک (فاعل شناسا)، برانگیختن احساس لذت در وجود اوست. بنابراین لذت‌بخشی از مؤلفه‌های اساسی امر زیباست که اغلب صاحب‌نظران بر وجود چنین عنصری در تعریف زیبایی اتفاق نظر داشته و در تبیین ماهیت زیبایی، آن را «صورت لذت‌بخش» یا «جلوه لذت‌بخش» دانسته‌اند (هاشم‌نژاد، ۱۴۰۳: ۱۳۵). از همین‌جا بحث پیرامون ماهیت لذت در متون زیبایی‌شناسی راه یافته و حکمای اسلامی، از جمله شیخ اشراق نیز در جای‌جای آثار خود بدان پرداخته‌اند. سهروردی مفاهیم نور (ادراک)، محبت (عشق) و لذت را مرتبط با یکدیگر می‌داند. به‌گونه‌ای که عشق و محبت منوط بر ادراک و معرفت است و لذت نیز چیزی جز ادراک عشق و وصول به آن نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲۳/۲-۲۲۴). بنابراین هرچه معرفت عمیق‌تر باشد، عشق افزون‌تری حاصل می‌گردد و هرچه وسعت و عظمت عشق بیشتر باشد، لذت حاصل از ادراک و وصول به آن نیز شدیدتر خواهد بود.

سهروردی پس از اشاره بر ارتباط میان معرفت و عشق در کتاب حکمة‌الاشراق، در ادامه به تبیین ماهیت لذت و الم پرداخته و لذت را وصول به امر ملائم طبع و ادراک آن و الم را ادراک امر غیرملائم طبع می‌داند. «انَّ اللذَّةَ وصول ملائم الشيء و ادراکه لوصول ذلك، و الألم ادراک حصول ما هو غیر ملائم للشيء من حیث هو کذا» (همان، ۲۲۴). وی در برخی

افلاک را از همین باب دانسته و چنین می‌گوید: «پس حرکات افلاک از بهر معشوقی و مطلوبیست که نه جسم است و نه نفس، و آن عقل است... پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند و ازو نورها متصل و عشق‌ها و شوق‌ها و لذت‌های بی‌نهایت بی‌پایان پیایی بدو می‌رسد و از نور عشق بی‌نهایت حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۵۰/۳). اشتراک افلاک در حرکت دوری از بهر معشوق واحدی است که همان ذات اقدس نورالانوار است (چنانچه گویی تمام افلاک در حرکتی نمادین او را طواف می‌گویند) و حرکات متخالف افلاک حکایت از معشوقات متعددی از عالم عقول دارد که واسطه‌های فیض و رحمت پروردگار هستند (همان، ۵۱) درنهایت نتیجه‌گیری شیخ اشراق در این باب چنین است: «و معلوم شد که فلک، نفس دارد و نفس او ادراک عالم عقلی می‌کند و کلیات را می‌داند... و نفسش را معشوقیست از عالم عقل، و نفع سافل و رشح غیردائم و نزول برکات بر عالم تابع می‌افتد حرکات ایشان را و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق هست و این حرکت هست و این فیض خیرات هست» (همان، ۵۱-۵۲).

ازمنظر سلوکی، عشق عاملی مهم و کلیدی در طی طریق الی‌الله محسوب می‌شود. سهروردی در رساله مونس‌العشاق بر اهمیت این جایگاه تأکید دارد. وی در این رساله، اصل شدن به حسن را غایت قصوای تمام موجودات دانسته و تحقق این منظور را جز به‌واسطه عشق میسر نمی‌داند. از دیدگاه سهروردی چنانچه عشق راه وصول به حسن است، حزن نیز زمینه‌ساز حضور عشق در دل عارف است. بدین‌ترتیب که چون عشق دلی را شایسته حضور خود یابد، ابتدا حزن را می‌فرستد تا خانه دل را از علائق تخلیه کرده و مقدمات حضور او را فراهم سازد و سپس خود بر دل عارف فرود می‌آید و او را به مقصود (حسن) می‌رساند. «...اگر (عشق) نشان کس یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل درست تا خانه پاک کند و کسی را

با توجه به ارتباطی که میان معرفت و لذت وجود دارد، شیخ اشراق برای هریک از حواس لذت و المی متناسب با آن تعریف می‌کند. چنانچه لذت قوّه باصره در مشاهده نورها و رنگ‌های زیبا و لذت قوّه سامعه در گوش فرادادن به نغمات دلگشا است، بر همین منوال برای هریک از قوای باطنی نیز لذتی متناسب با آن وجود دارد. کمال هر حس در این است که بتواند امور مربوط به حیطة خود را به نحو اکمل و اتم ادراک نماید. اما کمال هریک از حواس باطنی در این است که تحت سیطره قوّه عاقله باشد و کمال قوّه عاقله نیز در ادراک حقایق عالم و الم او در جهل نسبت به حقایق اشیاء و امور است (کمالی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۶۸). شیخ اشراق ضمن پرداختن به لذات حسی، نسبت به لذات غیرحسی توجه بیشتری دارد. وی دیدگاه کسانی را که لذت‌ها را تنها به لذت‌های حسی منحصر می‌دانند، نقد کرده و می‌فرماید: «برخی از عوام چنین می‌پندارند که غیر از لذت حسی، لذت دیگری وجود ندارد، درحالی‌که نمی‌دانند لذتی که فرشتگان در جوار حق تعالی از مشاهده شکوه و جلالش می‌برند، بسی والاتر از لذتی است که بهائم از خوردنی‌ها و دیگر غرایز می‌برند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳۶/۴). درواقع از دیدگاه سهروردی هرگونه ادراکی از جانب نور مجرد است. «و جمیع الادراکات من النور المجرد و لاشیء أدرك منه، فلا شیء أعظم و أ لذ من کماله و ملائماته» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲۴/۲). بدین‌ترتیب شیخ اشراق تمام کمالات و ملائمات را منسوب به عالم نور، و غیرملائمات را منسوب به هیئات ظلمانی می‌داند (همان). وی برهمین‌اساس هرگونه لذت جسمانی را در ارتباط با عالم نور تفسیر نموده و معتقد است چنانچه عالم حس در تناظر با عالم عقل بوده و مثال و ظلّ آن به شمار می‌آید، لذات حسی نیز حاصل تراوشات انوار مجرد در طلسمات آن‌ها و شمّه‌ای از لذات عقلی و معنوی می‌باشند (همان). پس همان‌طور که حجاب‌ها و اشتغالات مادی، مانع از ادراک حقایق عالم عقل است، مانع از ادراک لذات عقلی و معنوی نیز خواهند بود. ازاین‌رو شیخ اشراق شخص فرورفته در آلودگی‌های مادی را به انسان

دیگر از تعاریف لذت، بدون آوردن واژه «ملائم» از معادل مفهومی آن، یعنی «خیر» و «کمال» بهره جسته و بدین‌ترتیب موجب روشنگری مراد خویش از مفهوم ملائم گشته است. «اللذّة هی ادراک ما وصل من کمال المدرك و خیره من حیث هو کذا و لا شاغل و لا مضادّ» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳۶/۴). شیخ‌الرئیس ابن‌سینا تبیین دقیقی از مفهوم «ملائم» ارائه داده است که عنایت به آن می‌تواند در فهم بهتر این معنا در تعاریف شیخ اشراق نیز رهگشا باشد. وی می‌گوید: ملائم هرچیزی، خیری است که به آن تعلق دارد. سپس در ادامه معنای خیر را این‌گونه مورد تحلیل قرار می‌دهد: «و الخیر الذی یخصّ الشیء هو کماله الذی فعله، لا قوّه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰-۱۱۱). چنین عباراتی بیانگر آن است که گویی درک مفاهیم «ملائم»، «خیر» و «کمال» به‌ترتیب متوقف بر یکدیگرند و چنان‌که مفهوم ملائم مشروط بر درک مفهوم خیر است، معنای خیر نیز به‌نوبه خود در گرو فهم معنای کمال می‌باشد.

کاربرد قیودی همچون «من حیث هو کذا» و «لاشاغل و لا مضاد» در برخی از تعاریف شیخ اشراق، مؤید این است که از دیدگاه وی تحقق کامل لذت و الم درصورتی میسر می‌شود که هیچ مانعی در فرایند ادراک آن وجود نداشته باشد. برای مثال شخصی که به‌واسطه تصادف یا هر سانحه ناگوار دیگری دچار جراحت عمیقی چون قطع یا شکست عضو شده است، در لحظات اولیه چنان‌که باید درد و المی را احساس نمی‌کند. زیرا ذهن چنین فردی بیشتر متوجه اصل سانحه‌ای است که برای او رخ داده است. یا درمقابل، شخصی که درحین تناول غذایی لذیذ مشغول به تماشای فیلمی مهیج یا هراسناک است و به‌شدت مجذوب صحنه‌های آن گشته است، چیزی از لذت غذا متوجه نمی‌شود (هاشم‌نژاد، ۱۴۰۳: ۱۳۶). چنان‌که روشن است در هریک از مثال‌های مذکور وجود مانع یا مضاد موجب عدم ادراک لذت و الم گشته است.

شد. از دیگر مفاهیم مرتبط با این موضوع، بحث شوق است. گاهی اوقات شوق در همان معنای محبت و عشق استعمال می‌شود و هیچ تفاوتی با آن ندارد. اما گاهی در تعبیر دقیق میان شوق و مسئله محبت و عشق تفاوت ظریفی دیده می‌شود. شوق به معنای دقیق کلمه در جایی است که کمالی مطرح باشد، ادراک کمال روی دهد، شخص مدرک کمال فاقد آن کمال بوده اما قابلیت تحصیل آن را داشته باشد. در این صورت است که یک نوع تحریکی در درون او به وجود می‌آید که ما از آن تحریک درونی تعبیر به شوق می‌نماییم.

چنین تمایزی میان شوق و عشق در برخی از بیانات شیخ اشراق نیز مشهود است. وی در رساله پرتو نامه، به تعریف عشق پرداخته و تفاوت آن را با شوق چنین تحلیل می‌کند: «و عشق ابتهاج است به تصوّر حضور ذاتی، و شوق حرکت نفس است به تتمیم آن بهجت. و مشتاق چیزی یافته باشد و چیزی نیافته، چون تمام بیابد شوقش باطل شود» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۴/۳). چنین به نظر می‌رسد که شیخ اشراق در طرح این مباحث ناظر بر نمط هشتم اشارات (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۵/۱-۴۳۷) بوده است. چراکه شیخ‌الرئیس در این نمط ضمن پرداختن به ماهیت عشق و شوق، شوق را در جایی محقق می‌داند که تمام کمالات متصوّر برای مدرک کمال فعلیت نداشته و بلکه کمالاتی به صورت بالقوه و استعداد در وجود وی مکمّن باشد و از این حیث آن مدرک، طالب و شایق آن کمال گردد. چنین اشتیاقی مبدأ میل و حرکت است و در صورتی که مدرک به مطلوب خود برسد و تمام کمالات در وجود وی فعلیت یابد، دیگر مشتاق و طالب نخواهد بود و از وصل به مطلوب خویش خرسند می‌شود. به بیان ساده‌تر، تفاوت میان شوق و عشق این است که «شایق» ندارد و می‌طلبد و «عاشق» کسی است که رسیده و آن را نگه می‌دارد. در مقام تشبیه، شخص شایق به انسان تشنه‌ای می‌ماند که در طلب چشمه است. در این حالت می‌گویند: او مشتاق چشمه است. اما زمانی که این شخص به آب رسید

مستی تشبیه می‌کند که نه خوشی‌ها او را به وجد می‌آورد و نه درد و رنج‌هایی که به او می‌رسد، او را متألم و رنجور می‌سازد (همان؛ ۲۲۵). روشن است که چنین شخصی از زیبایی‌های عالم معنا بهره‌ای نخواهد داشت و در بی‌خبری کامل به سر می‌برد.

از آنجاکه فرایند ادراک، مختص موجود مجرد است و هریک از انوار مجرده اعم از عقول و نفوس بر حسب نظام تشکیکی از درجات مختلف نورانیت (= معرفت و علم) برخوردارند، بنابراین میزان التذاذ و ابتهاج این انوار نیز متناسب با نورانیت آن‌ها متفاوت خواهد بود. به گونه‌ای که هرچه موجودی نورانی‌تر باشد از درجات بالای لذت و ابتهاج بهره‌مند می‌گردد. سهروردی بر همین اساس مراتب لذت و ابتهاج را در عالم انوار بر شمرده و حد اعلای آن را مختص ذات خداوندی می‌داند. با توجه به اینکه لذت، وصول به کمال و ادراک آن است و هیچ موجودی کامل‌تر از واجب‌الوجود نیست و او بیشترین ادراک را نسبت به کمالات ذات خویش دارد که با هیچ ادراک دیگری قابل قیاس نیست، پس حد اعلای ابتهاج و سرور نیز در ساحت خداوندی تحقق می‌یابد و نورالانوار عاشق ذات خویش و معشوق خود و دیگران است و در درجات بعد به ترتیب عشق و لذت عقول و سپس عشق و لذت نفوس قرار دارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۳/۳-۷۴).

۲،۲،۳ شوق

در تحلیل مسئله عشق با سه چیز مواجه می‌شویم. یکی کمال به معنای مطلق آن است که مشتمل بر معنای جمال و زیبایی نیز می‌باشد. دیگری ادراک کمال است. زیرا صرف وجود کمال برای تحقق عشق کفایت نمی‌کند و ادراک کمال نیز لازمه آن است. بعد از ادراک کمال، بحث بعدی که بلافاصله حاصل می‌شود میل و کشش و انجذاب به سوی آن کمال است و طبیعتاً در همین جا با مفاهیمی از قبیل لذت، بهجت، سرور و همانند این‌ها نیز روبرو خواهیم بود. بنابراین یکی از مفاهیم مرتبط با مسئله محبت و عشق، مفهوم لذت است که پیش‌تر به آن پرداخته

می‌گویند: او عاشق چشمه است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۸).

با آوردن این قیده‌ها روشن می‌شود که هر محبت و عشقی لزوماً با شوق همراه نیست. مثلاً ما نمی‌گوییم پروردگار نسبت به خودش شوق دارد بلکه می‌گوییم محبت و عشق دارد. زیرا صرف وجود کمال و ادراک کمال، محبت و عشق توأم با لذت و ابتهاج را به دنبال دارد. حال اگر مدرک کمال، خودش به صورت بالفعل این کمال را داشته باشد، دیگر شوق معنا نخواهد داشت. «پس واجب‌الوجود عاشق ذات خویش است و بس و معشوق ذات خویش و آن دیگران. و بعد از لذت او لذت عقول است و ایشان را شوق نباشد که ایشان بفعل‌اند و هیچ در ایشان بقوت نیست» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۴/۳). همچنین اگر مدرک کمال، صاحب کمال نباشد و کمال را در جای دیگر دیده باشد و خودش نیز قابلیت استکمال برای پذیرش آن کمال را نداشته باشد، در این صورت نیز تنها محبت و عشق پدید می‌آید و شوق معنا نخواهد داشت. شوق تنها در جایی است که همه آن مقدمات باشد به اضافه اینکه مدرک بتواند آن کمال را در خودش حاصل نماید. در چنین حالتی است که همراه با عشق و محبت یک حقیقت دیگری به نام شوق تولید می‌شود که مبدأ حرکت است. به نحوی که می‌تواند تمام ذوات دراک را به سوی برترین کمال که همان نورالانوار است سوق بدهد. «و الشوق حامل الذوات الدّراکه الی نورالانوار، فالأتمّ شوقاً أتمّ انجذاباً و ارتفاعاً الی النور الأعلى» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲۴/۲). با تدقیق در عبارات فوق چنین به دست می‌آید که عاشق عام و شایق خاص است. به گونه‌ای که هر شایقی عاشق است اما نمی‌توان گفت که هر عاشقی شایق نیز می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۷/۱).

۲،۳ تجربه زیبایی‌شناختی در عالم انوار

۲،۳،۱ نور، مصداق اتمّ زیبایی

در روایات اسلامی مفاهیم نور و زیبایی اغلب هم‌نشین هم بوده و در کنار یکدیگر به کار رفته‌اند.

از جمله آن‌ها روایتی از امام جعفر صادق (ع) در بیان اهمیت قرآن است که در انتهای این روایت، جمال و زیبایی هم‌ردیف و مترادف با نور آمده است. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: يَا سَعْدُ، تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّ الْقُرْآنَ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا الْخَلْقُ... فَمِنْ هُنَاكَ أُعْطِيَ مِنَ الْبَهَاءِ وَالْجَمَالِ وَالنُّورِ مَا لَمْ تُعْطَهُ.» (کلینی، بی‌تا: ۵۸۹/۴) در برخی عبارات مشهور عربی نیز چنین مقارنتی دیده می‌شود. از جمله اینکه در عبارتی جمال و شکوه مبدأ اول این‌گونه مورد اشاره قرار گرفته است: «جمال کله، جلال کله، نور کله، خیر کله...» (امام، ۱۳۵۳: ۱۱۴) این‌ها همه حاکی از جایگاه ارزشمند و بی‌بدیل نور در زیبایی‌شناسی اسلامی است. چراکه نور مصداق اتمّ زیبایی بوده و صفتی برای پروردگار است. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...» (نور/۳۵) سهروردی نیز به تأسی از فرهنگ اسلامی و آموزه‌های اصیل ایرانی، عالم نور را منشأ تمام خوبی‌ها و زیبایی‌ها می‌داند: «عالم النور الذی هو ينبوع البهَاء و الجمال، و منبع الکمال و الجلال» (امام، ۱۳۵۳: ۱۱۴). بر این اساس، نور و زیبایی دارای حقیقت واحدی بوده و از حکم این‌همانی برخوردارند. یعنی چنانچه نور امری اصیل و عینی است که در خارج از ذهن تحقق دارد، زیبایی نیز از چنین حکمی برخوردار می‌باشد.

در نظام سلسله‌مراتبی سهروردی، مظهریت هر مرتبه برای مراتب بالاتر از خود چنین ایجاب می‌کند که زیبایی‌های موجود در عالم محسوس نیز تجلی و نمودی از زیبایی‌های حقایق عالم اعلی بوده و در نتیجه به همان میزان از حقیقت و عینیت برخوردار باشند. کما اینکه سهروردی نیز در رساله فی حقیقة العشق به این موضوع اشاره کرده و حضرت یوسف (ع) را مظهري جسمانی برای تجلی هویت ملکوتی حسن می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۷۱/۳). به بیان دیگر، در نظام اشراقی تمام موجودات مادی از حقایق اصیلی به نام انوار متکافئه یا عقول عرضیه نشئت گرفته‌اند و این عقول نیز به نوبه خود جمال و کمال خود را وامدار ذات اقدس

و بهره‌مندی از نورالانوار بیشتر باشد، زیبایی، کمال و لذت افزون‌تری به ظهور می‌رسد و سوم اینکه شناخت و درک افراد انسانی حاکی از این است که زیبایی امری ذومراتب می‌باشد. به نحوی که ما شدت و ضعف زیبایی را در اشیاء محسوس و در پدیده‌های اطراف خود مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً گل در عالم نباتات از رویدنی‌های دیگر زیباتر است. در معدنیات، طلا از فلزهای دیگر زیباتر به نظر می‌رسد (پورجوادی و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۱۳). بنابراین ازمنظر سهروردی زیبایی هم که تجلی نور است، مشکک بوده و بر همین مبنا می‌توان از چهار قسم زیبایی نام برد که عبارت‌اند از: ۱- زیبایی مطلق، ۲- زیبایی معقول، ۳- زیبایی خیالی، ۴- زیبایی محسوس. مراد از زیبایی مطلق به ذات اقدس پروردگار اشاره دارد که سرمنشأ جمله‌ی زیبایی‌های عالم است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳/۳۹) و سایر مراتب زیبایی اعم از زیبایی‌های معقول، خیالی و محسوس به‌ترتیب منطبق بر عوالم ملکوت، مثال و جسم می‌باشند.

۲،۳،۲ هویت ادراکی نور

به اعتقاد شیخ اشراق، نور حقیقتی است که «ظاهر بالذات و مظهر لغیره» است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۱۳/۲). حال آن چیزی که حقیقت نور را تشکیل می‌دهد ظهور بالذات است و مظهر غیر بودن خاصیت نور می‌باشد. به بیان دیگر ظاهر بالذات یعنی همان نور. وی در کتاب حکمة‌الاشراق می‌کوشد با طرح یک‌سری از مقدمات نشان دهد که حقیقت ما در نزد خود ظاهر و حاضر است و این بدان معناست که هویت ما نوری است. بنابراین تمام هویت نفس را ادراک خودش تشکیل می‌دهد و ادراک غیر نیز درواقع استعدادی است عارضی بر همین نفس که حقیقت ادراکی دارد (همان). پس ظهور نفس برای خود (مدرکیت) عین ذات او بوده و حقیقت نفس تماماً نوری و ادراکی است. ازاین‌رو، علم حضوری ذات به ذات همواره و به‌صورت یک‌پارچه تداوم دارد و هرگز غیبت حاصل نمی‌گردد. عین عبارت شیخ اشراق در این رابطه چنین است: «

نورالانوار هستند که حقیقت محض بوده و کمال و جمال مطلق از آن اوست. پس بدین‌ترتیب تفکیک جمال از حقیقت و کمال محال بوده و نور و جمال و حقیقت، یکی هستند. چنانچه در قوس صعود نیز سالکانی که طریق الی‌الله را می‌پیمایند و درصدد وصول به حقیقت‌اند، پس از گذر از زیبایی‌های محسوس به زیبایی‌های عالم برین می‌رسند و درنهایت، مقصد آنان زیبایی اصیل پروردگار است که این‌ها همه تأییدی بر عینیت زیبایی بوده و زیبایی را به‌عنوان حقیقتی مستقل از ذهن می‌پذیرد و آن را منطبق بر ذات نورالانوار می‌داند که جمال مطلق بوده و سرچشمه‌ی تمام زیبایی‌هاست (شفیعی و فاضلی، ۱۳۹۲: ۱۰۸). لذا ازمنظر سهروردی زیبایی امری ابژکتیو بوده و به‌لحاظ هستی‌شناسی دارای واقعیتی جدای از نوع بشر است. هرچند در این میان ذوق و سلیقه نیز معیاری برای گزینش زیبایی است، اما حقیقت زیبایی جدا و مستقل از سلیقه و ذوق افراد در جهان هستی تحقق دارد (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۶۰، ۱۰۶).

از احکام دیگری که درنتیجه‌ی یگانگی و اتحاد نور و زیبایی حاصل می‌شود، تشکیک در زیبایی است. بدین معنی که چون نور و زیبایی در خارج از ذهن عینیت داشته و یکی هستند، پس چنانچه نور حقیقتی مشکک است، زیبایی نیز حقیقتی ذومراتب و مشکک خواهد بود که اثبات این امر به طرق مختلفی امکان‌پذیر است. نخست اینکه عشق چیزی جز ادراک کمال و جمال نیست. پس با توجه به اینکه عشق حقیقتی مشکک بوده و عشق موجودات نسبت به هم و درقبال پروردگار دارای درجات مختلف می‌باشد، پس می‌توان نتیجه گرفت که زیبایی نیز حقیقتی ذومراتب است (هاشم‌نژاد، ۱۴۰۳: ۱۵۹). دوم اینکه با تدقیق در نظام سلسله‌مراتبی انوار درمی‌یابیم که در این سلسله هرچه یک نور به‌لحاظ مرتبت از مبدأ و سرچشمه خود (نورالانوار) دورتر بوده و به ظلمات نزدیک‌تر باشد به همان میزان از نورانیت، کمال و زیبایی کمتری برخوردار خواهد بود و بالعکس، هرچه قرابت

فَكَلَّ مَنْ أَدْرَكَ ذَاتَهُ، فَهُوَ نَوْرٌ مُحَضٌّ، وَ كُلُّ نَوْرٍ مُحَضٍّ ظَاهِرٌ لذَاتِهِ وَ مُدْرِكٌ لذَاتِهِ» (همان، ۱۱۴).

پس از تبیین هویت نوری نفس به واسطه علم حضوری، سهروردی بحث را از همین علم حضوری به نفس پی گرفته و می گوید: «وقتی نفس من دارای هویت نوری است، پس موجودات مافوق نفس من (که در عداد علت من هستند) به طریق اولی و اشد باید چنین باشند. یعنی این موجودات نور محض بوده و سراسر حضور و ادراک اند. از این رو نتیجه سخنان وی در پایان تلویحات به گونه ای است که گویی نفس و موجودات مافوق آن را انبیا صرف و موجودات محض می داند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۳/۱). اما با توجه به اینکه شیخ اشراق اصالت ماهوی بوده و وجود را به معنای تحقق خارجی قبول ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۶۵/۲)، لذا باید دست به توجیه زد. کما اینکه خود وی به این نکته اذعان داشته و در مقاوامات می فرماید: «در تمام آثار من وجود صرف همان «موجود عند نفسه» به معنی وجدان و ادراک محض می باشد. «و الوجود الصِرْفُ يُورَدُ فِي كِتَابِنَا بِمَعْنَى «الموجود عند نفسه» ای المدرك لذاته» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۹۰/۱). در واقع سهروردی حکمت اشراقی خود را از نقطه ای مُتَقَن آغاز می نماید که هیچ گونه إشکال معرفت شناسی متوجه آن نیست. این نقطه آغازین همان بحث معرفة النفس است که در دو سطح عالی (برای اهل مکاشفه و شهود) و سطح نازل (برای افراد غیر مکاشف) مورد بررسی قرار می گیرد. سپس وی با پیمودن چند گام ما را متوجه نظام نوری می کند و هویت نوری و ادراکی موجودات فراتر از خود را نیز به این ترتیب اثبات می نماید.

سهروردی در ادراک، علم حضوری را اصل قرار داده و در تبیین حقیقت علم حضوری، آن را با مفهوم إبصار یکی می داند. زیرا از دیدگاه وی حقیقت علم، به شهود بازمی گردد و حقیقت شهود نیز به بینایی و إبصار تحلیل می شود (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۱۲/۲ - ۲۱۳ و ۱۵۰؛ همان، ۴۸۸/۱). از این رو سهروردی ادراک بصری را بر سایر ادراکات حسی برتری می دهد. وی معرفت شناسی اشراقی خود را با

إبصار آغاز نموده و مفهوم اشراقی إبصار را چنان بسط می دهد که ادراکات تمام مراتب فراتر را نیز دربرمی گیرد. وی قوه باصره را به عنوان شعاعی از نور نفس در نظر گرفته و می گوید اگر ما قوه باصره بدون هیچ عیب و نقصی داشته باشیم و بین قوه باصره و مبصر نیز حجابی وجود نداشته باشد، ادراک روی می دهد. در چنین ادراکی این خود نفس است که در موطن چشم می نشیند و بدون وساطت هیچ صورتی، حقایق خارجی را به نحو بالذات درمی یابد. بنابراین شیخ اشراق در تحلیل حقیقت إبصار، دو شرط را لازمه آن می داند، یکی وجود قوه درکی و حقیقت نوری است و دیگری عدم حجاب میان رایی و مرئی. از منظر شیخ اشراق همین معنا به طریق اولی در مراتب فراتر از نفس وجود دارد. زیرا در عالم انوار هم هویت ادراکی محقق است و هم مانع مفقود می باشد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۱۳/۲ و ۲۱۶). از این رو تمام انوار مجرد، چشم هستند (علم آنها هویت چشمی و شهودی دارد) و چنین نیست که دیدنشان به علم آنها برگردد، بلکه علمشان به دیدن (شهود) بازمی گردد (همان، ۲۱۴). از دیدگاه سهروردی عالم برزخ (جسم و جسمانیات) حجاب بوده و همه مقداری ها و عالم ابعاد، چه بُعد مکانی و چه بُعد زمانی موجب حجاب و مانعیت علم است. حال آنکه در عالم انوار چنین چیزی وجود ندارد. در آنجا نه مسئله امتداد زمانی مطرح است و نه مقدارهای حجمی وجود دارد (همان، ۱۳۳). پس چنانچه نور مجرد مُشاهد خودش است، یعنی خود را شهود کرده و به خودش علم دارد، نسبت به انوار دیگر چه در مافوق، چه در مادون و چه عرضی نیز باید شهود داشته باشد.

حال پرسشی که مطرح می شود این است که اگر قاعده بدین شکل است پس چرا نفس ناطقه مجرد ما که هویت نوری دارد، انوار دیگر اعم از نفوس ناطقه دیگر، نفوس فلکی، انوار قاهره طولی و عرضی، نورالانوار و اموری از این قبیل را نمی تواند ادراک کند یا ادراک ضعیف دارد و یا اینکه التفاتی به این ادراک ندارد؟ باساس توضیحات اخیر روشن شد

حقیقت نور، زمینه‌ای برای شکل‌گیری انواع تجارب زیبایی‌شناختی همانند عشق، شوق و لذت را در میان انوار مهیا می‌سازد. سهروردی روابط بین‌الاثینی انوار را بر مبنای همین تجارب تصویر نموده و دستاورد چنین تعاملاتی را انتظام و قوام جهان هستی اعماز روحانی و جسمانی می‌داند و بدین‌ترتیب نظام عشقی خود را سامان می‌بخشد. در ذیل این عنوان جوانب این ارتباط از دیدگاه شیخ اشراق مورد مطالعه قرار گرفته و به نکات جالب توجهی اشاره می‌شود.

ابتدا از ناحیه نور دانی نسبت به نور عالی بحث را پی می‌گیریم. از آنجایی که در عالم نور هویت ادراکی وجود دارد و هیچ مانعی اعماز جسم و جسمانیات در آنجا مطرح نیست، لذا انوار نسبت به یکدیگر علم حضوری اشراقی دارند و اساساً علم آن‌ها از سنخ إِبصار است و همدیگر را می‌بینند. در جریان این شهود، نور دانی کمال افزون‌تری را در نور عالی ادراک می‌نماید، همراه با جمال و زیبایی که به‌نحو‌ألی در دل نور فراتر جریان دارد و همین عامل، زمینه‌ای برای ایجاد عشق و محبت نور دانی نسبت به نور عالی فراهم می‌کند و در نتیجه ادراک این عشق، نور دانی متلذذ و مبتهج می‌گردد. «و فی سنخ النور الناقص عشق الی النور العالی» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲/۱۳۶). آیا در اینجا شوق نیز حاصل می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش طبیعتاً باید انوار دانی را دو قسم بدانیم. برخی از انوار دانی (همانند عقول و مفارقات) که در فعلیت تام بوده و قابلیت استکمال ندارند، شکل‌گیری شوق در آن‌ها بی‌معنا بوده و درباره آن‌ها تنها محبت و عشق به مراتب بالاتر مطرح است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۴/۳). اما دسته دیگری از انوار دانی وجود دارد که می‌توانند مستکمل شوند و به مراتب بالاتر برسند که این‌ها همان انوار اسفهبی (انوار مدبره) اعماز نفوس فلکی و انسانی می‌باشند. اساساً خاصیت نفس همین است و چون نوری است که می‌تواند مستکمل بشود پس شوق نیز در آن پدید می‌آید. «و للسافل الی العالی شوق و عشق» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۳۶/۲) چنین شوقی مبدأ میل و

که برای تحقق ادراک دو شرط لازم است. یکی هویت نوری داشتن خودِ مدرک و دیگری عدم حجاب میان رائی و مرئی. در رابطه با نفس ناطقه ما شرط اول که همان هویت نوری است تحقق دارد. ولیکن مانع که حجاب‌های ظلمانی و مادی است در اینجا مفقود نمی‌باشد. شیخ اشراق در ضمن بیانی می‌گوید که برای نفس ناطقه انسانی حجاب و مانعی مطرح نیست. چراکه نفس ناطقه انسانی جزو عالم نور است که یک ارتباطی با بدن برقرار کرده و تدبیرش می‌کند. پس بین خود او و انوار دیگر (و همچنین عالم برزخ) حجابی جز اشتغال به مادیات وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳۶/۲). وی در جای دیگری متذکر می‌شود که اشتغال به مادیات در حکم حجاب است که به نظر می‌رسد به لحاظ بحث نفس چنین تعبیری، تعبیر دقیق‌تری باشد (همان، ۲۱۳). در هر صورت از دیدگاه سهروردی هم خود ماده حجاب است و هم اشتغال به ماده در حکم حجاب است؛ و چون نفس انسانی بعد از تعلق گرفتن به بدن اشتغال شدید به عالم ماده دارد لذا حجاب و مانع یا آنچه که در حکم حجاب و مانع است برای او برقرار شده است. همین نکته باعث می‌شود که به اندازه مفارقتش از این شواغل، علم و آگاهی او از انوار دیگر بیشتر گردد. اساساً در همین فضا است که بحث مجاهده و سلوک در دستگاه ایشان مطرح می‌شود. زیرا مجاهده و سلوک برای این است که شواغل مادی کم شود. آن وقت آنچه که در حکم حجاب است کنار می‌رود و علم و ادراک و معرفت نسبت به نورالانوار و عوالم نور و نفوس ناطقه دیگر و نسبت به حقایق تجردی و علوم و معارف و همانند این‌ها حاصل خواهد شد. پس به میزان شدت اشتغال به دنیا و مباحث دنیوی علم و ادراک کمتر می‌شود و هرچه این اشتغالات کمتر شود ازدیاد ادراک نیز رخ خواهد داد (همان، ۲۱۳-۲۱۴).

۲،۳،۳ محبت و قهر در انوار

سهروردی ماهیت نور را با زیبایی گره زده و آن را عین مدرکیت می‌داند. برشمردن چنین ویژگی‌هایی برای

دو عبارت چنین بیان داشته‌اند که طبق بیان خود شیخ اشراق، نورالانوار هیچ عشقی به مادون ندارد، فقط عشق به خودش و به کمالات خودش دارد، چراکه شدیدترین نوع کمال در آنجا موجود است و دیگر توجه به مادون مطرح نیست. ولی در مراتب پایین‌تر از نورالانوار، از نور اقرب تا به انوار زبردست هم محبت از پایین به بالا وجود دارد و هم از بالا به پایین. اما واقعیت مسئله این است که توضیحات ایشان در رابطه با نورالانوار مناصلاً راجع به انوار دیگر نیز پیاده می‌شود. مثلاً در نور اقرب نسبت به نور پایین‌تر از خودش یا در نور سوم نسبت به نور چهارم نیز همین ملاک قضیه صدق می‌کند. بنابراین اگر بخواهیم آن ملاک را پیاده بکنیم باید بگوییم اساساً از جانب نور عالی نسبت به نور دانی هیچ محبت و عشقی جریان ندارد. درحالی‌که خود سهروردی در طی قاعده‌ای کلی چنین بیان داشته است که نور عالی نسبت به انوار پایین‌تر عشق و محبت دارد. خوب در اینجا باید چه کار بکنیم؟ یکی از تفسیرهای موفق در این زمینه بیان صدرالمتألهین است که می‌گوید: نور مادون آثار خود آن مافوق تلقی می‌شود لذا مافوق چون خودش را دوست دارد، آثار خودش را نیز دوست دارد. یعنی از آن جهت که مادون اثر اوست به آن عنایت، توجه، عشق و محبت دارد (همان، ۱۶۷). چراکه شیء با آثارش کامل‌تر است از شیء بدون آثارش. بنابراین نوع محبت و عشقی که مافوق به مادون دارد با نوع محبتی که مادون به مافوق دارد، متفاوت است.

چنانچه از جانب مادون به مافوق محبت و عشق ذیلانه جریان دارد که توأم با لذت نیز می‌باشد، از جانب مافوق اگر چنین عشق و محبتی در نظر گرفته شود، همانند محبتی که یک سلطان نسبت به زبردستانش دارد، محبتی قاهرانه و از سر هیمنه و سیطره خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۳۶). بنابراین هر دو عبارت فوق با یکدیگر سنخیت داشته و مراد شیخ اشراق در عبارت دوم، نفی عشق‌های آمیخته با ذلت از ساحت نور عالی است، زیرا این ذلت زمانی پدید می‌آید که کمالی در مدرک نباشد و

حرکت در نفوس می‌گردد و از اینجاست که تمام تحرکات و تطورات جهان هستی معنا می‌یابد و بابتی به‌سوی مسئله سلوک الی‌الله گشوده می‌گردد. در جریان عشق و محبت نور دانی نسبت به نور عالی بحث دیگری مبنی بر ذلت، فروتنی و خضوع نور دانی در مواجهه با تجلی کمال و عظمت نور عالی نیز مطرح می‌شود. به بیان دیگر محبت و عشق نور دانی نسبت به نور عالی چه توأم با شوق باشد و چه نباشد، همواره با یک نوع ذلتی همراه است که این ذلت در نتیجه ادراک سیطره وجودی نور عالی حاصل می‌شود و همانند خضوع و خشوعی که انسان در قبال پروردگارش دارد کاملاً لذت‌بخش و شیرین است. از این‌رو از عشق و محبت نور دانی نسبت به نور عالی به عشق ذیلانه تعبیر می‌گردد (همان، ۱۴۸).

اما عشق و محبتی که از ناحیه نور عالی نسبت به نور دانی وجود دارد، تفسیر خاصی را می‌طلبد. چراکه نور عالی نور سافل را دارد مع‌الاضافه. پس چنین نیست که کمالی در دانی وجود داشته باشد که چشم عالی را گرفته باشد و اساساً نور عالی مشحون در کمالی است که بالاتر از کمال نور سافل است. پس چگونه می‌تواند به نور سافل محبت و عشق داشته باشد تا بتوان گفت کمالی بوده، ادراک کمال صورت گرفته و سپس منجر به تولید محبت و عشق گردیده است؟ در اینجا مسئله محبت و عشق از یک صعوبت ویژه‌ای برخوردار خواهد بود. شیخ اشراق در یکی از بیانات خود و در ضمن قاعده‌ای کلی به عشق طرفینی میان نور عالی و نور دانی اشاره می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که نور دانی نسبت به نور عالی محبت ذیلانه دارد، نور عالی نیز نسبت به نور سافل محبت قاهرانه دارد (همان). علاوه‌براین قاعده کلی، سهروردی در جای دیگر رابطه نورالانوار را نسبت به مادون خود منحصر در رابطه قهری دانسته و وجود هرگونه عشق و محبتی را از جانب نورالانوار نسبت به انوار پایین‌دست نفی می‌کند (همان، ۱۳۶). برخی از شارحان (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۴؛ شیرازی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۶۷-۱۶۸) در جمع میان این

است که در این مسیر صورت می‌گیرد. لذا ایشان این نکته را توضیح می‌دهد که هرچه صفای نفس انسان در اثر ریاضت نفس بیشتر شود، ادراک موجودات مافوق نیز بیشتر خواهد بود. با افزایش ادراک، عشق و محبت فزونی می‌یابد و چون نفس قابلیت استکمال دارد مسئله شوق نیز در اینجا شدت بیشتری پیدا می‌کند (همان، ۲۲۳). چنانچه مشاهده می‌شود تحلیل شیخ اشراق به گونه‌ای است که جابه‌جا به مسئله ریاضت، تهذیب نفس و سلوک می‌پردازد و جایگاه سلوک و مجاهده را در بستر فلسفه نیز آشکار می‌نماید.

۳ نتیجه

شیخ اشراق با برشمردن ویژگی‌هایی چون مدرکیت، زیبایی، عینیت و تشکیک برای حقیقت نور، زمینه را برای ایجاد انواع تجارب زیبایی‌شناختی در عالم انوار فراهم می‌نماید. سه مفهوم عشق، لذت و شوق به‌عنوان مهم‌ترین تأثیرات زیبایی بر فاعل شناسا (مدرک) در آثار شیخ اشراق قابل بررسی هستند. به اعتقاد وی زیبایی اول و عشق نخستین خاستگاه واحدی داشته و از ازل ملازم یکدیگر بوده‌اند. بدین‌ترتیب می‌توان گفت که مهم‌ترین تأثیر زیبایی بر فاعل شناسا برانگیختن حس حب و عشق در وجود اوست. عشق، سرور و ابتهاج ناشی از تصوّر یک ذات است. شدت این عشق به دو عامل بستگی دارد. یکی میزان ادراک فاعل شناسا و دیگری درجه زیبایی مدرک. بنابراین چون خداوند سرچشمه کمالات بوده و بیشترین ادراک را نسبت به کمالات ذاتی خود دارد، بیشترین درجه عشق نیز در ذات خداوندی محقق است. لذا اولین عاشق و معشوق ذات خداوند است و سایر موجودات با توجه به میزان ادراکی که نسبت به کمال و جمال خداوند دارند، در درجات مختلفی از عشق و محبت واقع می‌شوند. لذت، تأثیر دیگر زیبایی بر فاعل شناسا است. شیخ اشراق مفاهیم «معرفت»، «عشق» و «لذت» را مترتب بر یکدیگر می‌داند. به اعتقاد وی

او بدان کمال علاقمند شود و بخواهد بدان دست یابد و یا اینکه مدرک نمی‌خواهد بدان کمال دست پیدا بکند ولی چون در وجود خودش چنین کمالی وجود ندارد لذا حالتی ذیلانه پیدا می‌کند. ازاین‌رو در جایی که مدرک، این کمالات را به‌نحو بالاتر از موجود دانی دارد، دیگر نمی‌شود این معنا را جریان داد. چراکه چنین محبتی از سر قهر بوده و لذا یکی از اسامی عقول و مفارقات، انوار قاهره است (همان، ۱۴۵) و خود پروردگار قهار علی‌الإطلاق است و حتی نفس نسبت به بدن یک نوع قهر و سیطره دارد.

درنتیجه این رابطه دو سویه عشق و قهر در میان انوار مجرده که منطبق بر فرایند دو طرفه مشاهده و اشراق می‌باشد، کثرت عقول (انوار) طولی و عرضی و کثرات عالم جسمانی (برازخ) تأمین می‌شود. بدین‌ترتیب عالم هستی اعم از روحانی و جسمانی انتظام می‌یابد. «فانتظم الوجود کله من المحبة و القهر، ... و الانوار اذا تكثر، يلزمها النظام الاتم» (همان، ۱۲۷).

نکته دیگری که نیاز به توجه دارد این است که نور اسفهبندی یا همان نفس، جزو عالم انوار بوده و بنابر پاره‌ای از ملاحظات نسبت به نورالانوار و انوار قاهره، نور سافل در نظر گرفته می‌شود. طبیعتاً مطابق بحثی که شیخ اشراق مطرح کرده است نفس باید محبت و شوق خاضعانه نسبت به مراحل مافوق داشته باشد، ولی چرا در بسیاری از نفوس انسانی این معنا یا ضعیف است و یا گاهی از اوقات مشاهده نمی‌شود؟! جناب سهروردی توضیح می‌دهد که سرّ این موضوع در اشتغال به حوایج ظلمانی است. ما می‌دانیم که نفوس مدبّره تعلقاتی به عالم ماده پیدا می‌کنند. ازجمله آثار این تعلقات، ضعیف شدن ادراک نسبت به کمالات مافوق است. طبیعتاً ضعیف شدن ادراک نسبت به انوار بالاتر موجب ضعف شهود می‌شود و وقتی ادراک و شهود ضعیف باشد به تبع آن عشق، محبت، لذت و شوق نیز کمتر می‌شود. خوب وقتی این‌گونه است، راه چاره‌ای که بتواند این عشق و محبت و شوق را نسبت به عوالم قدسی ازدیاد ببخشد، ریاضت‌ها و مجاهدت‌هایی

چنانچه تحقق عشق منوط بر ادراک و معرفت است، لذت نیز چیزی جز ادراک و وصول به عشق (امر ملائم) نیست. پس هرچه ادراک قوی‌تر باشد، عشق افزون‌تری حاصل می‌شود و هرچه وسعت عشق بیشتر باشد، لذت حاصل از ادراک و وصول به آن نیز بیشتر خواهد بود. تأثیر دیگر زیبایی بر فاعل شناسا ایجاد شوق در وجود اوست. هرچند در برخی تعبیر عشق و شوق به یک معنی کاربرد دارند، اما در تعبیر دقیق تفاوت ظریفی میان این دو مشاهده می‌شود. شیخ اشراق متأثر از نمط هشتم اشارات، شوق را در جایی محقق می‌داند که مدرک کمال به تمام کمالات شایسته و بایسته خود نرسد و کمالاتی به‌صورت بالقوه در وجود وی مکمون باشد. در این صورت است که یک نوع اشتیاقی در وجود او شکل می‌گیرد که منشأ میل و حرکت است. به اعتقاد وی برای ذات خداوند و نیز در رابطه با عقول و مفارقات که در فعلیت تام می‌باشند مفهوم شوق قابل صدق نیست و برای آن‌ها تنها محبت و عشق معنا دارد. بنابراین در تبیین رابطه میان عشق و شوق باید چنین گفت که هر شایقی عاشق نیز هست ولی هر عاشقی لزوماً شایق نیست. شیخ اشراق مناسبات بین‌الاثنی انوار را بر مبنای همین عشق و لذت و شوق سامان بخشیده و بدین‌ترتیب چشم‌اندازی از جهان هستی ارائه می‌دهد که بسان

تصویری زیبا و هنری، روح و جان مخاطب خویش را می‌نوازد و زمینه‌های عروج معنوی او را فراهم می‌آورد. با این توضیح که در عالم انوار هویت ادراکی وجود دارد و مانع و حجابی نیز در آنجا مطرح نیست، بنابراین همه انوار نسبت به یکدیگر شهود دارند. نور دانی با شهود نور عالی، کمال و زیبایی افزون‌تری را در او می‌یابد، در نتیجه نوعی عشق ذیلانه در او شکل می‌گیرد که توأم با لذت و ابتهاج است. حال اگر نور دانی همانند نفوس فلکی و انسانی بوده و قابلیت استکمال داشته باشد، مفهوم دیگری به‌نام شوق نیز در وجود او پدید می‌آید که منشأ میل و حرکت است. از همین‌جاست که تمام تحولات و تطورات جهان هستی معنا یافته و بابتی به سلوک الی‌الله گشوده می‌شود. اما از جانب نور عالی نسبت به نور دانی نیز نوعی عشق قاهرانه جریان دارد که طبق بیان شراح (صدرالمتألهین) وجود چنین عشقی از آن‌روست که نوردانی اثر نور عالی است و نور عالی از آن حیث که خود را دوست دارد، نسبت به آثار خود نیز محبت، عشق، عنایت و توجه دارد. وجود رابطه دو سویه مهر و قهر در میان انوار که منطبق بر فرایند دو جانبه مشاهده و اشراق است، موجب انتظام تمام عوالم اعم از روحانی و جسمانی می‌شود.

منابع

- «قرآن» (۱۳۸۳)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ ششم، تهران: انتشارات بدرقه جاویدان.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۲)، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات سروش.
- احمدی، بابک (۱۳۷۴)، حقیقت و زیبایی، تهران: نشر مرکز.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی، تهران: طهوری.
- امام، سید محمدکاظم (۱۳۵۳)، فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة‌الاشراق، با مقدمه دکتر نصرالله کاسمی، تهران: انتشارات نیکوکاری نوریانی.
- بلخاری قهی، حسن (۱۴۰۳)، درباب زیبایی: زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- بووی، اندرو (۱۳۹۴)، زیبایی‌شناسی و ذهنیت؛ از کانت تا نیچه، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، نظم و راز، تهران: انتشارات هرمس و آگاهان ایده.
- پورجوادی، نصرالله و دیگران (۱۳۸۰)، راز و رمز هنر دینی، تنظیم و ویرایش مهدی فیروزان، تهران: سروش.
- تاتارکیویچ، ووادیسواف (۱۳۹۰)، «زیبایی‌شناسی سوفسطائیان و سقراط»، ترجمه جواد
- فندرسکی، ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال ششم، شماره ۲، صص: ۴۷-۵۱.
- تولستوی، لئون (۱۳۸۷)، هنر چیست، ترجمه کاوه دهقان، تهران: امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، حکمت عبادات، تنظیم و ویرایش حسین شفیعی، چاپ نوزدهم، قم: نشر اسراء.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم از دوره جدید، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۶۷)، حکمة‌الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، جلد سوم، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، جلد چهارم، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد اول و دوم، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاعی باغینی، حوریه (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی آراء شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق درباره چیستی لذت»، دو فصلنامه علمی حکمت

کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی و سید هاشم رسولی، تهران: علمیه اسلامیة.

کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۲)، مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».

نوربخش، سیما سادات (۱۳۸۳)، نور در حکمت سهروردی، چاپ اول، تهران: نشر شهید سعید محبی.

هاشم‌نژاد، حسین (۱۴۰۳)، زیبایی‌شناسی در آثار ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمألهین، چاپ چهارم، تهران: سمت.

همتی، همایون (۱۳۸۶)، فهم هنر و هنر فهم، آبادان: نشر پرسش.

وزیری، علینقی (۱۳۶۳)، زیباشناسی در هنر و طبیعت، چاپ اول، تهران: انتشارات هیرمند.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۰)، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، جلد دوم، چاپ ششم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت.

سینوی، دوره ۲۴، شماره ۶۳، صص: ۱۵۳-۱۷۱.

شفیعی، فاطمه؛ فاضلی، علی‌رضا (۱۳۹۲)، «زیبایی و شأن وجودی آن نزد سهروردی»، نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال دوم، شماره ۳، صص: ۱۰۱-۱۲۲.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة‌الاشراق، تحقیق حسین ضیائی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شوپنهاور، آرتور (۱۳۷۵)، هنر و زیبایی‌شناسی (شاهکار فلسفی)، ترجمه فؤاد روحانی، (بی‌جا): زریاب.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، اسفار، الحکمة‌المتعالیة فی‌الاسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۸)، شرح حکمة‌الاشراق، تصحیح و تحقیق سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.

عزیزی، محمدرضا (۱۴۰۱)، «نگاهی بر مفهوم عشق در جمال‌شناسی شهاب‌الدین سهروردی»، نشریه مطالعات هنر و زیبایی‌شناسی، دوره دوم، شماره ۴، صص: ۴۶-۵۴.