

مقایسه زیبایی‌شناختی مراتب هستی در فلسفه فلوطین و سهروردی

محمدعلی سلطان‌مرادی*

یحیی بوذری نژاد**

چکیده

زیبایی در فلسفه فلوطین و سهروردی، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. از دیدگاه فلوطین، هستی سه اقنوم دارد: (۱) احد که تمام زیبایی‌ها از او ناشی شده‌اند؛ (۲) عقل که اعظم موجودات است؛ (۳) نفس. این سه اقنوم در نظام سلسله‌مراتبی از یکدیگر ناشی می‌شوند. فلسفه شهاب‌الدین یحیی سهروردی ریشه در اندیشه حکیمان ایران باستان، فیلسوفان اسلامی و فلسفه نوافلاطونی دارد. وی مراتب هستی را از نورالانوار آغاز می‌کند. سپس از انوار قاهره صحبت می‌کند. در پایان، از انوار مدبره افلاک و ابدان سخن می‌گوید.

در این مقاله، پس از گزارش تفکر این دو فیلسوف درباره تعریف، مراتب و ادراک زیبایی، به مقایسه زیبایی‌شناختی مراتب نور در نظام سهروردی با وجود در فلسفه فلوطین می‌پردازیم. در پایان، قوت و ضعف هر دو دستگاه را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم زیبایی و کمال بشری در فلسفه اشراق و فلسفه نوافلاطونی فلوطین چه ارتباطی دارند.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، فلوطین، هستی‌شناسی، زیبایی‌شناسی، اشراق، فلسفه نوافلاطونی.

* کارشناسی ارشد فلسفه هنر دانشگاه ادیان و مذاهب قم. (ma.sultanmoradi@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۲۸.

** دانشیار دانشگاه تهران.

بررسی عینی زیبایی در فلسفه پیشامدرن، همواره همچون میراثی افلاطونی مطرح بوده است. فلسفه نوافلاطونی در سنت یونان متأخر و فلسفه اشراق در فضای اسلامی نیز هر یک متأثر از این سنت بوده‌اند. در نظر نخست، نظام فلسفی این دو فیلسوف به ویژه در مسئله قوس صعود و نزول تطابق چشمگیری دارند؛ در واقع اگرچه ایشان در جزئیات مراتب هستی با یکدیگر اختلاف دارند، در مسائلی چون ادراک زیبایی، حرکت نفس را به سوی زیبایی مطلق دارای خصایص نزدیکی می‌دانند. همچنین هردو به ماده بسیار بدبین هستند و آن را جایی می‌دانند که زیبایی عالم بالا بدان نرسیده و زشت مطلق است.

رهیافت زیبایی‌شناختی در ارتباط وثیقی که با هستی‌شناسی این دو فیلسوف برقرار می‌کند، می‌تواند راهگشای شناخت دقیق‌تر از رابطه این دو دستگاه و تبیین تشابه‌ها و تفاوت‌های آن‌ها باشد. هدف از این مقایسه، شناخت بهتر تفاوت‌های این دستگاه و مشخص کردن پیشرفت‌هایی است که فلسفه اشراق نسبت به فلسفه فلوطین در حل مسائل و مشکلات نظام‌های افلاطونی داشته است. ابتدا نظام زیبایی‌شناختی و مراتب زیبایی را در فلسفه فلوطین و سپس سهروردی مروری کلی خواهیم کرد. سپس این دو نظام را با رویکرد تحلیلی - توصیفی از جهت زیبایی‌شناختی مقایسه می‌کنیم.

۱. زیبایی‌شناسی نوافلاطونی

۱.۱. جایگاه زیبایی در تفکر فلوطین

زیبایی^۱ در آثار بسیاری از فلاسفه پیش از فلوطین، به ویژه فیلسوفانی که متأثر از تفکر فیثاغورثیان و معتقد به نظم جهانی اعداد بودند، نظم و تناسب اجزا یا تقارن^۲،

1. κάλλος / beauty

2. συμμετρία /Symmetry

هماهنگی^۱ و اندازه یا درکُل، آنچه چشم‌نواز و گوش‌نواز است تعریف می‌شد؛ اما از نظر فلوطین تقارن نه جامع مصادیق زیبایی محسوس است، نه مانع مصادیقی است که زیبا نیستند، و ذیل تعریف تقارن می‌گنجند، و نه طریقی به زیبایی‌های نامحسوس باز می‌کند (Borchert, 2006: 45)؛ در واقع تقارن نه شرط کافی تعریف زیبایی است و نه شرط لازم! لازم نیست؛ زیرا وجودات غیرمرکبی چون صدای زنگ، خورشید، ستارگان و نور، زیبا هستند؛ در حالی که اصلاً اجزایی ندارند تا حکم به تقارنشان کنیم. کافی هم نیست؛ زیرا در نازیبایی بعضی اشیاء متقارن شکی نیست؛ همچون چهره‌های سال‌خورده که همچنان تقارن اجزا حفظ شده است. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۲ و ۱۰۱۷).

اما تقارن در مصادیق مدنظر خود قائلین هم نمی‌تواند معیار زیبایی باشد. چهره‌های جوان در عین تقارن، همواره یک‌اندازه زیبا نیستند. چهره بسته به حالتش گاه زیبایی بیشتر و گاه زیبایی کمتری دارد. زیبایی چهره زنی در حال عصبانیت، از زیبایی همان چهره در حالت سرور کمتر است؛ در عین اینکه هر دو متقارن هستند؛ علاوه بر این، با نظریه تقارن نمی‌توان به زیبایی معقولات اشاره کرد. صفتی اخلاقی چون دانش چه اجزایی دارد که در قیاس آن‌ها به زیبایی‌اش رأی بدهیم (تاتارکویچ، ۱۳۹۲: ۶۶۷-۶۶۸).

فلوطین زیبایی اشیاء را ناشی از صفت وحدت می‌داند که بنیاد زیبایی اشیاء متقارن نیز است. از نظر او صورت بر ماده غلبه پیدا می‌کند، از کثرت وحدت می‌آفریند و زیبایی پدید می‌آید. هر چیزی که بهره بیشتری از صور معقول داشته باشد، وحدت بیشتری دارد و زیباتر است و هر چه بهره‌ای کمتر داشته باشد، نازیباتر است. صورت به ماده نظم می‌بخشد و با سازگار کردن اجزایش آن را تاجایی که ماده ظرفیت داشته باشد، به صورت واحدی کامل درمی‌آورد «و همین‌که واحد شد، زیبایی در آن جایگزین می‌شود» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۳)؛ پس در مراتب زیبایی نمی‌توان از ماده بی‌بهره از

1. ἁρμονία / harmony

صورت یاد کرد. فلوطین به صراحت به ماده بدبین است و حتی گاهی برای تعریف زشتی، آن را ماده‌ای می‌نامد که صورت بر آن چیره نشده است و در جای دیگر می‌گوید تا صورت به اجزای پراکنده، وحدت افاضه نکند، در جهان زیبایی به وجود نمی‌آید (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۳۸ و ۱۵۷۷).

پس اگر وجود به معنای چیرگی صورت بر ماده باشد و زیبایی نیز به معنای بهره‌مندی از صورت باشد، موجودات در هر مرتبه‌ای که از وجود باشند، کم‌وبیش از زیبایی بهره‌مندند؛ پس وجود مساوق زیبایی است؛ اما اگر موجودات با مداخله ماده است که متصف به صفت زشتی می‌شوند و اگر ماده نیستی است و در آن رتبه و مرحله معنا ندارد، چطور بعضی اشیا را زشت و دیگران را زشت‌تر می‌خوانیم؟ فلوطین دو نوع زشتی را برمی‌شمرد. اول ماده بی‌صورت و دیگر آنکه صورت بر ماده غالب شده و آن را از مطلق زشتی خارج ساخته است؛ اما صورت نتوانسته ماده را به‌کُل مقهور خود کند؛ بنابراین غلبه نکردن صورت بر ماده باعث تغییر در افراد نوع می‌شود و آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند. اگر صورتی بتواند بر تمام افراد نوع به‌کل غلبه کند، در تمام آن‌ها تناسب و همخوانی اجزا با کل یک‌اندازه خواهد بود؛ همه یک‌اندازه زیبا می‌شوند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۳ و ۸۰۵).

اما چرا نباید همه چیز در حد اعلای زیبایی قرار داشته باشد؟ فلوطین تذکر می‌دهد که برنامه جهان بر هم‌نشینی موجودات زیبا و زیباتر بنا شده و این تنها صورتی است که در آن وجود و زیبایی امکان ظهور دارد. وی از تمثیل موسیقی برای این استدلال خود استفاده می‌کند. در موسیقی بعضی نواها زیبایی بیشتری دارند و بعضی زیبایی کمتری؛ اما با هم‌نشینی همین صداها، مختلف است که موسیقی کامل شکل می‌گیرد. تنها شرط آن این است که هر جزء از آن کل در جای خود قرار داشته باشد و نقش خود را به درستی ایفا کنند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۳۲۸).

بدین ترتیب او وجود شر مطلق را در عالم منکر می‌شود. وی جهان محسوس را مرکب از ماده و صورت می‌داند؛ اما این چنین نیست که فقط به‌صرف حضور ماده، که

از نظر او منشأ شر است، جهان محسوس را زشت و شر مطلق بنامد. او نظام هستی را مبتنی بر هم‌نشینی موجوداتی می‌داند که بعضی بهره بیشتری از صورت برده‌اند و بعضی بهره کمتر؛ اما در کنار یکدیگر کل واحدی به نام هستی را تشکیل می‌دهند (فلوطين ۱۳۸۹: ۵۶۸).

۱/۲. مراتب زیبایی در نظر فلوطين

۱/۲/۱. زیبایی مطلق

فلوطين احد^۱ را ورای هرگونه اسناد و اتصافی می‌داند که در ذهن بگنجد؛ زیرا با این اوصاف، احد را در حد اشیا جزئی تقلیل داده‌ایم. فقط می‌توان او را به «خیر» متصف دانست؛ به شرط آنکه به صورت صفت ذاتی (لازم ذات) نسبت داده نشود؛ بدین گونه او را خیر مطلق، نه یک خوبی خاص نامیده‌ایم؛ اما سرانجام نتیجه می‌گیرد از آنجاکه خداوند خیر اعلاست، نمی‌توان او را عاری از زیبایی دانست (فلوطين ۱۳۸۹: ۷۴۴ و ۷۴۳). گفتار فلوطين درباره زیبایی و نیک خالی از ابهام نیست. گاه تصریح می‌کند زیبایی و نیک عین یکدیگرند؛ اما گاهی چون نباید چیزی به احد نسبت داد، می‌گوید: «همه چیز تا عقل^۲ زیباست؛ ولی نیک برتر از زیبایی است و فراسوی بهترین چیزهاست» (فلوطين ۱۳۸۹: ۱۳۴).

پس چون احد با فیضان^۳ خود صورت‌های عقلانی را می‌آفریند و از آن‌ها زیبایی به وجود می‌آید، زیبا نیست، بلکه منشأ زیبایی است؛ پس باید زیبایی او را ورای زیبایی هستی و عقل دانست.

ممکن است بگویند زیبایی احد هم‌سنخ زیبایی هستی است. در رد این نظر، او استدلال می‌کند که وجود و زیبایی اشیا به چیرگی صورت بر ماده‌شان است. در احد نه

1. Ev / The One.

2. vovç / Nous.

3. Emanation

ماده هست و نه صورت؛ پس در مراتب چنان سنخیتی بین او و مابعدش نیست که بتوان صفت زیبایی را در هر دو به یک معنا به کار برد. در سخت‌گیرانه‌ترین نگاه باید پذیرفت که واژه زیبایی مشترک لفظی است؛ زیرا دو مدلول متفاوت دارد. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، باید زیبایی او را مطلق زیبایی دانست، نه زیبایی ناشی از وحدت چیزی دیگر؛ زیرا چیزی از احد بالاتر نیست تا به او وحدت ببخشد و وحدت عین ذات اوست؛ پس هم او زیبایی همه چیز است و هم هیچ‌یک از زیبایی‌ها نیست.

۱/۲/۲. زیبایی عالم عقل

از ذات احد چیزی جز واحد، یعنی عقل صادر نمی‌شود. فلوطین عقل را واجد دو نیرو می‌داند: اول، از آنجاکه اولین مخلوق احد است و باید واحد باشد، نیرویی دارد که باعث ثبات و وحدتش است و دیگر نیرویی که از آن نفس و دیگر کثرات پدید می‌آیند. در فلسفه فلوطین هرگاه سخن از زیبایی معقول به میان می‌آید، منظور هم زیبایی عالم عقل است و هم زیبایی عالم نفس؛ زیرا عقل در بردارنده صورت طبقات هستی و هم صور همه مفردات محسوس است. زیبایی نفس پیامد افاضه عقل به اوست؛ زیرا وحدت خویش را از عقل می‌گیرد و همچون ماده‌ای است برای پذیرش زیبایی عقل؛ اما آنچه در عقل است، یعنی صور همیشه بوده است، نه اینکه آن‌ها را به وجود بیاورد: «عقل همین که پدید می‌آید، همه چیز را در همان آن پدید می‌آورد که خود پدید می‌آید؛ همه ایده‌های زیبا و همه ذوات معقول را» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۷۱). حال که این صور زوال‌ناپذیر و همیشگی هستند، عالم عقول عالم زیبایی‌های زوال‌ناپذیر است. دیگر اینکه عالم عقول عالم زیبایی محض است. ملاک زیبایی وحدت است و این صور کلی و ابدی که محتوای عقل‌اند، عین وحدت و وحدت‌بخش اشیا هستند. حال که معقول (صور) و عقل یکی هستند و صور عین زیبایی‌اند؛ پس عالم عقل یک‌سره عالم زیبایی است و زشتی در آن راه ندارد.

نتیجه منطقی دیگر بحث این است که اگر چنان‌که در بخش پیشین گفتیم، صور معقول عین وحدت هستند و وحدت همان زیبایی است؛ پس زیبایی عارض بر عالم

عقول نیست، بلکه وجود او عین زیبایی است.

۱/۲/۳. زیبایی محسوس

فلوطين در تبیین برنامه جهان^۱ اشاره می‌کند که نباید همه چیزها یک‌اندازه نیک و زیبا باشند؛ زیرا در این صورت همه چیز در هر سطح از جمله محسوسات یکی خواهند بود. همان‌طور که اگر هستی سراسر نورانی بود و غیر از وجودات نورانی چیزی نبود، دیگر شناخت خود نور میسر نمی‌بود، به همین منوال اگر همه چیز در یک سطح از زیبایی بود، دیگر تشخیص خود زیبایی امکان نداشت (فلوطين ۱۳۸۹: ۳۱۹)؛ پس این‌گونه شد که زیبایی‌ها در درجه متفاوت قرار گرفتند.

زیبایی محسوس خود به سبب پیوند با ماده (نیستی) در ادنی درجه زیبایی قرار دارد؛ اما کدام یک از مراتب هستی جسمانی در زیبایی برتری دارد؟ حیوانات در زیبایی برترند یا گیاهان یا جمادات؟ در پاسخ به رکن نظام فلوطين مراجعه می‌کنیم؛ یعنی وحدت ناشی از صور. می‌دانیم هر چه واحد است، وجود دارد و زیباست و هر چه از وحدت بیشتری بهره‌مند باشد، زیباتر است؛ اما وحدت در اجسام یک‌اندازه نیست.

فلوطين ترکیبی که ماهیت اشیا را می‌سازد، به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند: در ترکیب حقیقی، شیء مرکب از اجزا، وحدتی مخصوص خود دارد، نه اینکه آثار مترتب بر کل مرکب همان آثار مترتب بر مجموع اعضا و اجزای آن باشد. در حیوان ترکیبی ارگانیک از نفس و بدن وجود دارد که واحد حقیقی می‌سازد و آثار مترتب بر آن با آثار مترتب بر اجزای آن متفاوت است. اگر یکی از اجزای گیاه یا حیوان را جدا سازیم، ممکن است آن کل، کامل فاسد و منقضی شود؛ اما در ترکیب اعتباری وحدت حقیقی وجود ندارد؛ یعنی آثاری که بر کل بار می‌شود، همان آثاری است که بر مجموع اجزای آن مترتب است. همچون انبان گندم که مجموع دانه‌های گندم است و وحدتی بین

آن‌ها وجود ندارد تا «انبان گندم» را از گندم‌های در کنار هم جدا سازد (بوذری‌نژاد، ۱۳۸۷، ۵۰ و ۵۱). برخلاف حیوان، اگر تکه‌سنگی را هزار بار به اجزای مختلف تقسیم کنیم، هزار سنگ جدید داریم که وحدت‌های اعتباری جدیدی را پدید آورده‌اند.

به عقیده فلوپین موجوداتی که وحدت حقیقی دارند، زیباتر از موجوداتی هستند که وحدتشان اعتباری است. با توجه به مثال‌هایی که گذشت، می‌توان برای زیبایی محسوسات دو تقسیم قائل شد: اول تقسیم آن به زیبایی محسوسات جاندار (انسان، حیوان، گیاه) و اشیاء بی‌جان. فلوپین در زیبایی جسم جاندار را برتر از زیبایی بی‌جان می‌داند. از نظر او چهره‌ای زنده، درخششی بیشتر از مرده همان چهره دارد؛ حتی زمانی که فاسد نشده است.

دوم تقسیم آن به زیبایی طبیعی و هنری است. ترکیبی که ماهیت اثر هنری، همچون مجسمه یا اثر معماری را تشکیل می‌دهد، برآمده از وحدتی ارگانیک نیست؛ پس نمی‌تواند مانند موجودات زنده، وحدت حقیقی داشته باشد. مجسمه هر قدر هم زیبا باشد، همچون زیبایی چهره‌ای مرده است؛ پس منطقاً زیبایی هنری درجه‌ای پایین‌تر از زیبایی محسوسات زنده دارد؛ اما از نظر وی زیبایی هنری از زیبایی طبیعت بی‌جان برتر است:

«وقتی دو چیز در کنار یکدیگر قرار داده شده‌اند، مثلاً دو سنگ که یکی خام است و هنوز هنر، صورت خاصی بدان نبخشیده و دیگری به سبب چیرگی هنر بر آن، به صورت پیکری خدایی مانند کاریس [Grace] یا یک موز [Muses] و پیکر یک انسان - ولی نه هر انسانی - که هنر [آن‌ها را] با زیباترین چیزها ایجاد کرده است، بی‌گمان سنگی که هنر زیبایی بدان بخشیده است، زیبا می‌نماید» (فلوپین، ۱۳۸۹: ۷۵۷).

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که در بین محسوسات، زیبایی اشیاء جاندار در صدر است، زیبایی اثر هنری در رتبه بعدی و در نهایت زیبایی جسم بی‌جان که علی‌الاصول نزدیک‌ترین وجود به عدم و نزدیک‌ترین زیبایی به زشتی است. در تطبیق این تصریح فلوپین با اصل بنیادین زیبایی‌شناسی او مشخص می‌شود که این نتیجه

منطقی فرض وحدت همچون زیبایی است. خود او برای تشریح این نتیجه می‌گوید این وجودات مانند «گروه» نظامیان یا «گروه» آوازخوانان اگر وحدت خود را که از احد کسب کرده‌اند، ازدست بدهند، دیگر نیستند که بخواهند در زیبایی جایی داشته باشند. (فلوطين، ۱۳۸۹: ۱۰۷۷).

۱/۳. عشق به مطلق زیبایی و ادراک زیبایی

فلوطين امکان ادراک زیبایی را هم‌نوعیِ نفس با صورت‌های زیبایی بخش می‌داند. شناختی که نفس از زیبایی و منشأ آن دارد باعث می‌شود تا وی نوعی مجانست^۱ بین خود و آن شی زیبا درک کند، شادمان شود، به جنبش درآید و درپی آن بدان تمایل نشان دهد؛ زیرا از طریق آن اصل و ذات خویش را به یاد می‌آورد. وی این تمایل را عشق می‌نامد و متعلق‌های آن را خود زیبایی، زیبایی احد و صور و مظاهر آن‌ها در طبیعت و زیبایی آثار هنری می‌داند؛ اما اگر نفس به چیزی برخورد که به نظرش زشت بنماید، آن را بیگانه از خویش می‌یابد، هرگز بدان توجه نمی‌کند و خواهان آن نیست تا با او باشد (رحمانی، ۱۳۸۶: ۲۸۴ و ۲۸۵ / 46, 2006, Bochert).

عشق در فطرت آدمی به ودیعت گذاشته شده است؛ زیرا نیک‌طلبی چیزی نیست که انسان بخواهد آن را به‌دست بیاورد یا برای رسیدن به آن به تلاش نیاز داشته باشد. انسان همان لحظه که به‌وجود می‌آید، نیک را «مقصد و غایت طلب فطری» خویش می‌یابد؛ پس همین که به دیدار نیک نائل آید، «محو عشق»، «مست شراب ازلی»، «شکوفای از لذت» می‌شود. این عشق ناشی از خود نیک (خیر اعلا) است که تابش نور بر وجود آدمی همواره او را با زیبایی هم‌نشین کرده است (فلوطين، ۱۳۸۹: ۱۰۶۵).

فیلسوف، هنرمند (موسیقی‌دان) و عاشق هستند که می‌توانند راه به‌سوی نیک ببرند؛ زیرا متوجه اصل زیبایی و منشأ آن، یعنی صور عالم بالا می‌شوند. از نظر او هنر این

امکان را می‌دهد که انسان زیبایی واقعی را درک کند و راه را به سوی او پیدا کند. موسیقی‌دان با شنیدن آواز زیبا زود شعفناک می‌شود، بر سر ذوق می‌آید و این شیفتگی در او اجازه عاشق شدنش را می‌دهد. عاشق نیز زیبایی را تاحدی به یاد می‌آورد؛ اما نمی‌تواند آن را جدای از چیزهای زیبا بشناسد. از اینجاست که از نظر فلوپین هنرمند فاصله چندان با عاشق ندارد و می‌تواند پای در راه عاشقی بگذارد و خود عاشقی تمام‌عیار شود؛ زیرا عاشق و موسیقی‌دان هر دو با دیدن زیبایی‌های محسوس به شوق می‌آیند و متأثر می‌شوند. فلوپین به هنرمند و عاشق پیشنهاد می‌کند تا از بند زیبایی‌های محسوس بگذرند و به کمک فیلسوف پا در مرحله بالاتر بگذارند، فیلسوف مربی و راهنمای عاشق و هنرمند است؛ چون اصل زیبایی نفس (منشأ زیبایی) را دیده است (فلوپین، ۱۳۸۹: ۷۱ و ۷۲/ ۲۷۸: ۱۹۹۹, Gerson).

۲. زیبایی‌شناسی سهروردی

۲/۱. حقیقت زیبایی در نظر سهروردی

درباره حقیقت زیبایی، سهروردی ابتدا از واژه حسن استفاده می‌کند و آن را با جمال و کمال همنشین می‌کند. وی می‌گوید: «از نام‌های حسن یکی کمال است و یکی جمال» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۸۴/۳) سپس در جایی دیگر می‌گوید:

«کمال و جمال مطلق، واجب‌الوجود راست، و جمال چیز آن است که کمال او که لایق او باشد او را حاصل بود؛ پس هیچ چیز را جمال چون واجب‌الوجود نیست؛ زیرا که کمال او بیرون از ذات او نیست» (سهروردی ۱۳۸۰: ۳۹/۲).

سهروردی زیبایی را همان کمال می‌داند؛ اما اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، کمال طریق فعلیت زیبایی در نظر اوست. به عقیده شیخ اشراق آنچه به کمال لایق خود نائل آمده باشد، عین جمال است. وی در این فقره می‌گوید اگر چیزی تمام استعدادهای خود را به فعلیت برساند، در اوج کمال و در نتیجه جمال قرار دارد؛ پس آنچه در مفهوم مترادف زیبایی است، جمال است و کمال راه فعلیت آن.

چنان‌که توضیحش خواهد آمد، وجودی که از هر جهت کامل است، وجود



نورالانوار است و جهانی که ناشی از فیضان نور اوست، زیباست؛ از این رو زیبایی در این دستگاه، وجودی عینی دارد؛ اما اگر منشأ وجود خیر و زیباست، باید تمام آنچه هست، زیبا باشد؛ پس چرا در حالی که همه این اشیا از نورالانوار، که خیر محض است، صادر شده‌اند، بعضی زیبا و بعضی زشت، بعضی خیر و بعضی شر هستند؟ آیا وجود زشتی و شرور می‌تواند خللی در این نظریه وارد کند؟

سهروردی در پاسخ می‌گوید: «لولا التضاد ما صح الدوام الفیض» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۶۷/۱). اگر در عالم مادی، تضاد نبود، فیض الهی استمرار نداشت. بنیان عالم برساخته از ماده بر کون و فساد است و آرزوی حذف چنین عنصری از این دستگاه، آرزوی نیستی آن است. باید پذیرفت بسیاری از چیزها که شر می‌خوانیمشان، فقط از منظر شخصی شرند، نه نسبت به کل نظام هستی. در تعبیری دیگر گفته‌اند حق تعالی یا باید ممکنات را عاری از شرور می‌آفرید که نتیجه‌ای جز عوالم مجرد از ماده نمی‌داشت، یا باید عالمی با خیر کثیر و شر قلیل که عالم مادی بالفعل است (نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۰۴)؛ پس چیزی در عالم نیست که بتوان آن را شر (به معنای مخل نظام خیر) در نظر گرفت و هر چه هست، جزئی از زیبایی کل هستی است.

۲/۲. مراتب زیبایی در هستی‌شناسی اشراقی سهروردی

۲/۲/۱. نورالانوار و زیبایی او

نورالانوار عین جمال و کمال است؛ زیرا در او قوه‌ای نیست تا با به فعلیت رساندنش به زیبایی برسد، یا جهت فقری که دیگری آن را بپوشاند، بلکه عین کمال است؛ پس باید نورالانوار را نه صاحب کمال و جمال که عین جمال دانست. سهروردی نورالانوار را پیراسته از هر صفتی می‌داند و می‌گوید نورالانوار نه امکان اتصاف به صفات ظلمانی را دارد و نه امکان اتصاف به صفات نورانی؛ زیرا صفاتی که برای او در نظر داریم، یا مثل جمال و کمال جزء هیئات نورانی هستند؛ پس باید فقری در او باشد که با این نور برطرف شود و معطی آن نیز باید نور دیگری باشد؛ حال آنکه هردوی این‌ها محال است؛ زیرا نه در او فقری است و نه نور برتری از او وجود دارد

که معطی کمالی به او باشد؛ اما اگر این صفت ظلمانی باشد، یا معطی آن صفت خود اوست که در این صورت، در او ترکیب نور و ظلمت است؛ یا از دیگری است و این نشانه فقر او خواهد بود؛ اما سهروردی نمی‌خواهد کمال نورالانوار را انکار کند، بلکه معتقد است این صفات جزء ذات او هستند، نه عارض بر ذات؛ پس کمال و جمال از صفات ذات نورالانوار است؛ پس روشن است که نورالانوار زیبایی مطلق است و زیبایی اضافه‌ای به ذات او نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۳/۲-۱۲۴).

نورالانوار از کمالش ادراک اشراقی دارد و عاشق خود است؛ از سوی دیگر انوار عالی نسبت به انوار دانی رابطه قهر دارند و انوار سافل نسبت به انوار عالی رابطه محبت؛ پس نورالانوار نسبت به دیگر انوار قهر دارد و عاشق کسی نیست جز خودش؛ اما همه عاشق اویند؛ اما سخن شیخ اشراق درباره عشق نورالانوار به خود، یکی از وجوه تمایز وی از عرفان است. در نظر عارفان نیز خداوند عاشق ذات خویش است؛ اما وجه تمایز ایشان با وی در این است که از عشق ذات عالی نسبت به ذات دانی نیز سخن می‌گویند؛ در حالی که از نظر سهروردی نورالانوار فقط عاشق خود است و معشوق مراتب پایین تر. (علی‌جانان، ۱۳۸۴: ۲۳۷-۲۳۸)

۲/۲/۲. زیبایی انوار قاهره و مدبره

اگرچه در فلسفه سهروردی اصالت به معنای مجعولیت بالذات از آن نور است، اما ظلمت نیز بالتبع در خارج تحقق دارد. پس تمام مراتب هستی پس از نورالانوار مرکب از نور و ظلمت‌اند. همین ظلمت مقرر در این ذوات، ایشان را بسته به نسبت غلبه نور یا ظلمت به نورانی و ظلمانی رتبه‌بندی می‌کند. (هدایت‌افزا و شیخ شعاعی، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۵۲)

اولین آفریده نورالانوار، یعنی عالم عقول یا انوار قاهره، پس از او در رتبه دوم زیبایی قرار دارند؛ زیرا در کمال شبیه‌ترین وجودات به نورالانوارند. شیخ اشراق در رساله *آواز پیر جبرئیل* می‌گوید:

«بدان که حق را سبحانه و تعالی چندان کلمات است کبری، که آن کلمات نورانی است از سبحات وجه کریم او و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه علیاست که از آن بالاتر کلمتی



نیست و نسبت او در نور و تجلی با کمالات دیگر چون نسبت آفتاب است با کواکب دیگر»
(سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۷/۳).

سهروردی در رساله فی حقیقه العشق صادر اول را عقل می نامد و عقل اول را واجد سه وجه می داند: حسن، حزن و عشق. وجه اول، یعنی حسن از شناخت حق ناشی می شود «که آن را نیکویی خوانند»، عشق از شناخت خود او حاصل می آید و حزن از شناخت آنچه نبود؛ پس بود شد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۶۹/۳). آنچه از این فراز مربوط به بحث ماست، پدید آمدن حسن در عقل است. سهروردی در این مرتبه، حسن را مقدم بر عشق می داند؛ زیرا از توجه عقل به نوری برتر از خودش و گویی با پدید آمدن کمالی در او به وجود آمده است و عشق او به خودش را در مرتبه بعدی قرار می دهد؛ زیرا از نظاره عقل بر خود پدید آمد.

نفس که مسئول تدبیر بدن است، در کلام سهروردی با نام نور مدبر اسفهبدی (برگرفته از سپهد) آمده است. نور مدبر نیز از انوار اعلاست؛ اما در کمال (و در نتیجه زیبایی) به نور قاهر نمی رسد. نور قاهر او را برای تدبیر اجسام و به کمال رساندن آنها افاضه کرده است، چنان که در توان محدود اجسام می گنجد است؛ زیرا جسم توان پذیرش انوار قاهره را ندارد؛ پس فقط نور اسفهبدی است که به بدن می پیوندد. البته بعضی اجسام همچون سنگ و خاک اساساً استعداد پذیرایی نفس را ندارند و بی جان می مانند. سهروردی انوار مدبر را دو دسته تقسیم می کند که هر کدام از افاضه رب النوع خود در عالم عقول به وجود آمده اند:

الف) نفس ناطقه فلکی: افلاک نور مدبری دارند که مرگ ندارد و هرگز از جسم فلکی جدا نمی شود. از آنجا حرکت افلاک دوری است (حرکت بی پایانی که مرتب از نقطه آغاز می گذرد) و نه قسری (پایان پذیر)؛ پس غاسق نیستند و روحی مدبر دارند؛ اما نفوس فلکی امیال نفسانی ای چون شهوت و غضب ندارند و از بند زشتی های نفس انسانی همچون مانعی برای کسب زیبایی و بهره مندی از «انوار درخشان قدسی» آزادند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۲، ۴۴۳/۱).

ب) نفس ناطقه انسانی: نور مدبر جسم بشری، میراست و در پایان از جسم خود جدا می‌شود. ارباب انواع از حیث فقرشان، بدن‌ها را به وجود می‌آورند و از حیث عالی و نورشان، نفوس. این انوار از حیث کمال و زیبایی در رتبه پایین‌تری نسبت به نفس فلکی قرار دارند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۶/۲، ۱۶۵-۱۶۷).

۲/۲۳. زیبایی عالم خیال

زیبایی خیالی، زیبایی مربوط به عالم خیال یا صور معلقه است. سهروردی زیبایی محسوس را پرتویی از زیبایی‌های خیالی می‌داند که صورشان در عالم خیال موجود است. او معتقد است صورت‌هایی که ما در آب و آینه و دیگر اشیاء صیقلی می‌بینیم، از سنخ همان صورت‌هایی هستند که در خواب به ما عرضه می‌شوند؛ اما صورت‌ها و زیبایی‌های خیالی نه در جهان محسوس وجود دارد و نه ساخته تخیل انسان‌اند، بلکه خیال متصل یا اشیاء صیقلی تنها محل ظهور این صورت‌ها هستند و اصل این صورت‌ها در علم خیال منفصل است. خیال متصل بر سازنده ایشان نیست؛ زیرا همان‌طور که چشم قدرت خلق تصویر را ندارد، خیال متصل هم فقط جایگاه ظهور است، نه خالق. در عالم محسوس نیز نیستند؛ زیرا خودشان به چشم نمی‌آیند، بلکه فقط می‌توان تصویرشان را از طریق مظهرها (اشیاء صیقلی‌ای که در آن‌ها ظهور می‌کنند) در عالم محسوس مشاهده کرد. این صور مثالی از مظهري به مظهر دیگر حرکت می‌کنند و از اصلشان در عالم خیال منفصل خبر می‌دهند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۱/۲).

حال چون این صور در عین اینکه کم و کیف وضع و سایر اعراض را دارند، از ماده مجردند و می‌توانند در اشیاء محسوس ظاهر شوند؛ پس رهگذری برای گذر معقول به محسوس و محسوس به معقول هستند؛ یعنی این ذوات رهگذری برای تجلی زیبایی‌های عوالم بالاتر بر عالم محسوس و حرکت از درک زیبایی محسوس به سوی زیبایی معقول خواهند بود. انسان در رویا یا وحی راهی به دیدار این عالم می‌گشاید و از راه ریاضت یا بعد از مرگ می‌تواند به این عالم راه یابد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۹/۲-۲۳۰).

۲/۲/۴. جسم، ماده و زیبایی محسوس

جسم نزد سهروردی برزخ یا جوهر غاسق نام دارد؛ زیرا حیات ندارد، پس بر خودش مخفی است و چیزی نمی‌تواند آن را برای او ظاهر کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۷۷/۲). از نظر شیخ اشراق، جسم پایان سلسله وجودات است و مرحله پس از آن (یعنی آنچه مشائیان هیولا می‌نامند) چنان بی‌بهره از نور است که دیگر درش اقتضایی نیست و نمی‌توان آن را بخشی از هستی دانست؛ پس او فرض وجود جوهری به نام هیولا را مردود و آن را ذهنی و اعتباری می‌داند. وی خود امتداد را پذیرای صورت‌ها و اتصال‌پذیر و انفصال‌پذیر می‌داند و قائل است که جوهری به نام ماده از نگاه خود مشاییان نیز چیزی سلبی است و بر وجودات خارجی انطباق ندارد:

«جسم چیزی جز همان مقدار قائم به نفس خود نیست، پس چیزی در عالم نیست که به حسب پذیرش مقدار و صورت موجود باشد، و این همان چیزی است که [مشائیان] هیولا نامیده‌اندش. نزد خود ایشان هیولا شیء محصلی نیست، بلکه تحصیلش از نور است. ماحصل این سخن نیز بدین می‌رسد که آن موجودهایی است و جوهریتش سلب موضوع آن است. منظور از موجود ما نیز آنچنان که گذشت امری ذهنی است. پس آنچه هیولا می‌نامندش، چیزی نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۰/۲).

حال که مشخص شد شیخ اشراق نمی‌تواند بپذیرد ماده اولی خود موجودی در خارج است، پس جسم - یا به تعبیر او امتداد جوهری - است که موجود و بهره‌مند از نور و زیبایی است نه ماده.

اولین مصداق زیبایی محسوس، زیبایی‌های بصری هستند. سهروردی ادراک بصری را اشرف ادراکات حسی می‌داند و در بحث از ادراک زیبایی حسی گرانیگاه سخنش بر ادراک زیبایی بصری است. از جمله مصادیق این زیبایی صورت زیباست که بهترین نمونه زیبایی انسانی است. همچنین زیبایی‌هایی در طبیعت که در آنها تناسب وجود دارد، مثل اشکال مسدس لانه زنبور، تار عنکبوت و دیگر زیبایی‌های طبیعی که از نظر سهروردی جزو زیبایی‌های بصری تقسیم‌بندی می‌شوند (سهروردی،

۱۳۸۰:۱۶۰/۳. در بخش انوار مدبره اشاره کردیم که بعضی اجسام دارای «کمال پذیرایی روح» هستند که ایشان را در وضعی نزدیک تر به نورالانوار قرار می دهد. این معیار به ما نشان می دهد که وی در میان زیبایی های بصری، اجسام زنده - همچون چهره انسان - را زیباتر از طبیعت بی جان می داند.

۲/۳. ادراک زیبایی

شیخ اشراق معتقد است که اگر ما از لذت عالم معقولات بی خبریم از جهت «غلبه شکر عالم طبیعت» بر ما است و چون این شواعل برخیزد آن که کمال دارد لذتی بی نهایت می یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۰/۳). از نظر او نفس ناطقه اگر بتواند خود را با علم و عمل از بند محسوسات برهاند و به عالم عقول برساند و انوار آن ها را مشاهده کند، هم زیبایی آن ها را می بیند و هم می تواند لذتی که ایشان از خود می برند را در نفس خود تجربه کند. او در بین امکان ادراک زیبایی عقلی به قول کسانی استناد می کند که از ظلمت اجساد رها شده اند و در حالت تجرد انوار قاهره و ارباب انواع را مشاهده کرده اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶/۲). در این مرحله است که او با نمونه مثالی خود، یا به تعبیر سهروردی طباع تام خود ملاقات می کند و زیبایی مثالی نفسش را می بیند. اما در نظر او مشاهده زیبایی های معقول آخرین مرحله از ادراک زیبایی نیست و انسان می تواند به مرحله ای برسد که خویش را فراموش کند و با زیبایی مطلق یکی گردد و سخن از «لا اله الا انا» گوید؛ چراکه در این مرحله دوئیتی بین خود و نورالانوار نمی بیند و هرچه می بیند الله است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۲۴/۳).

۳. تحلیل و مقایسه زیبایی شناسی فلوطین و سهروردی

۳/۱. مقایسه حقیقت زیبایی در نظر فلوطین و سهروردی

در ادبیات سهروردی آنچه هم معنای زیبایی است جمال است و کمال فعلیت آن. و چون وجودی که از هر جهت کامل است وجود نورالانوار است؛ بلکه عین کمال است، باید او را نه صاحب زیبایی، که عین زیبایی دانست. از این روست که در این دستگاه



زیبایی وجودی عینی دارد و آن خود نورالانوار است و هرچه از نور او بهره‌مند است زیباست.

از جهت عینی بودن زیبایی، میان فلوطین و سهروردی تفاوتی نیست. اما فلوطین به جهت جدایی که میان وجود مبدأ نخستین و سایر وجودات می‌اندازد، نمی‌تواند معیاری واحد برای زیبایی کل نظام برگزیند. وی از وحدت به عنوان اصل زیبایی هر موجود نام می‌برد و آن را ناشی از صور می‌داند. می‌بینیم که این معیار در دستگاه او از محسوسات تا عالم عقول را در برمی‌گیرد اما از توضیح زیبایی احد عاجز است. در واقع زبان طبیعی گویای این حقیقت نیست. پس زیبایی او را ورای زیبایی هستی می‌دانیم و زیبایی موجودات را حداکثر ناشی از آن خواهیم دانست، نه خودش. از نظر سهروردی - و در تطابق با فلوطین - گرچه زیبایی‌ای که در عوالم پایین‌تر از طریق نور و رنگ و شکل متجلی می‌گردد و گاهی انسانی همچون یوسف از جمالی در صورت انسانی برخوردار می‌شود؛ اما اصل آن در عالم انوار قاهره و بالاتر از آن یعنی نورالانوار وجود دارد که زیبایی‌های این جهان سایه و نمودی از آن‌ها هستند؛ اما این سایه، نمود خود نورالانوار است و در نظر فلوطین نهایتاً سایه‌مثل.

در سهروردی اگر از زیبایی عوالم پایین‌تر از نورالانوار بحث کنیم - آن‌چنان‌که او در بحث از لذت چنین کرده - خواهیم گفت عالمی که صحنه کمالات خدای خویش است، زیباست و این گونه است که زیبایی و عشق به منشأ آن در همه‌جا سرایت کرده است. به دیگر سخن حقیقت هستی در هر مرتبه‌ای که باشد همان زیبایی است، و هر چه هست زیباست. تنها مراتب آن متفاوت است و آن طور که خواهد آمد تنها اختلاف در آن‌ها به مراتبشان است نه چیز دیگر. در نظر فلوطین نیز آنچه از صورت بهره دارد - یعنی هر آنچه هست - کم‌وبیش واحد است و زیبا.

عالم محسوس جایی است در آن هم زشتی هست و هم زیبایی. فلوطین زشتی را ناشی از مادی بودن این درجه از هستی می‌پندارد. پس ماده را در عین نیستی بودنش مفروض می‌دارد و دچار نوعی دوگانگی می‌شود. اگر ماده نیستی است پس آن چیست

که کم‌توانی‌اش در بهره‌مندی از فیضان انوار احد موجب زشتی می‌شود؟ اما سهرودی به طور کلی منکر ماده می‌شود تا دستگاهش مبرای از این مشکل باشد. در هر حال فلوطین از مثال اصوات زیبا و زیباتر استفاده می‌کند تا نشان دهد که از هم‌نشینی این نواها، در مجموع موسیقی هستی شکل می‌گیرد و سهرودی این تفاوت را باعث دوام فیض می‌داند.

۳/۲. مقایسه مراتب هستی‌شناختی زیبایی در نظام نوافلاطونی و فلسفه اشراق

در بیان شیخ اشراق نخستین عاشق و نخستین معشوق خداست. احدِ فلوطین نیز هم عاشق است، هم معشوق و هم منشأ عشق. چون خیراعلا منشأ وجود تمام موجودات است و منشأ زیبایی، چون به خود نظر می‌کند زیبایی خود را می‌بیند و عاشق خود می‌شود. با رجوع به اتولوجیا متوجه می‌شویم که کلام سهرودی بسیار شبیه به ترجمه عربی کلام فلوطین است: «و نقول أن الاول و هو النور الاول و هو نور الانوار لا نهاية له» (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۱۹) به هر حال، احد در فلسفه فلوطین برتر از وجود موجودات است، به شکلی که می‌توان گفت آن را ورای وجود می‌داند؛ اما در دستگاه نوری سهرودی مابه‌الامتیاز انوار همان مابه‌الاشتراک آنهاست. پس مفهوم نور در نظام اشراق شامل مبدأ نخستین و دیگر موجودات می‌شود اما وجود در فلسفه فلوطین در احد و دیگر موجودات با دو معنای متفاوت به کار رفته. پس زیبایی نورالانوار و دیگر موجودات دارای وحدت سنخی هستند؛ در حالی که اساساً بین احد و دیگر وجودات چنین وحدتی نیست.

مسئله فیض راه‌حلی است که هر دو برای خلق عقول و کثرات از واحد نخستین یا نورالانوار - که در او حرکت، جهت و کثرتی نیست - در نظر دارند. اساساً طرح کلی مراتب مادون نورالانوار را می‌توان متأثر از نظام نوافلاطونی در نظر گرفت. ضرورت در نظر گرفتن عالم عقول برای سهرودی را از قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» می‌فهمیم، که آن را اجمالاً ناشی از این پرسش فلوطین دانسته‌اند که آیا می‌شود از احد چیزی متکثر ناشی گردد، در حالی که هیچ کثرتی در او نیست؟ (ایمان‌پور، ۱۳۸۹، ۶۰: ۲۱)

اما فیض فلوطینی و اشراقی در نحوه ارتباط با موجودات دانی تفاوت دارند. در نظر فلوطین اشراق تنها از طریق سلسله مراتب به وجودات اخس می‌رسد؛ اما در نظر سهروردی فیض بی‌واسطه نیز در کنار فیض باواسطه همواره وجود دارد. یعنی موجودات هم از طریق سلسله مراتب هستی از نور نورالانوار بهره‌مندند هم بدون واسطه آن‌ها و به طور مستقیم. در اینجا نیز یگانگی زیبایی مبدأ نخستین و سایر موجودات را در سهروردی به نحوی جدی‌تر از فلوطین می‌بینیم. از آنجاکه احد وجودی بی‌شبهت به وجودات دیگر دارد، تنها اولین موجود از او لبریز می‌گردد و مراتب دیگر از آن به وجود می‌آیند. اما در سهروردی ذات انوار دانی، از سنخ نورالانوارند و شبهت وثیق‌تری با او دارند.

عقل در فلوطین نهایت زیبایی هستی است چراکه دربردارنده صور است. (بوذری‌نژاد، غفاری، بینای‌مطلق، ۱۳۸۷: ۴۰/۱۱) در نظر سهروردی به‌سان فلوطین، عقل دربردارنده صور کلی اشیاء و طبقات هستی است. هر دو قائل به مثل افلاطونی هستند که رب‌النوع طبقات و اشیائند، اما از نظر فلوطین این مثل افلاطونی در عقل هستند، اما سهروردی تأکید می‌کند که از هم‌نشینی انوار قاهر و جهات مختلف ایشان با هم است که این ارباب انواع پدید می‌آید. همچنین است آفرینش نورهای پایین‌تر تا جایی که به جسم برسیم. اما به عقیده فلوطین عقل در خود واجد دو نیروی متضاد است: اول نیروی ثبات و سکون عقل درون خویش؛ دوم نیرویی که از او می‌گریزد و باعث فیضان و صدور مراتب پایین‌تر می‌شود و سهروردی به‌جای آن از هم‌نشینی انوار صحبت می‌کند. سهروردی تأکید می‌کند که از هم‌نشینی انوار قاهر و جهات مختلف ایشان با هم است که این ارباب انواع پدید می‌آید. همچنین است آفرینش نورهای پایین‌تر تا جایی که به جسم برسیم. انوار مدبر به بدن می‌پیوندند ولی مثل افلاطونی (ارباب انواع) چنین قابلیتی ندارند. سهروردی با اشاره به این نکته توضیح می‌دهد که اولاً چرا لازم است برای انوار، مرحله ضعیفی مثل انوار مدبره در نظر بگیرد و چگونه بدون این رتبه نظام نوریش از توضیح کامل هستی بازمی‌ماند. ثانیاً نشان می‌دهد پذیرش نفس،

تنها به قوه انوار برین مرتبط نیست، بلکه نیازمند کمالی در جسم است. اشاره به چنین کمالی در واقع اذعان به این نکته است که بعضی اجسام در وضعیتی قرار دارند که به انوار اعلی و نورالانوار نزدیک‌ترند.

نفس مرتبه‌ای است که در هر دو نظام آفریده پسین عقل است. تفاوت اساسی در نظام عوالم فلوطین و سهروردی از اینجا آغاز می‌شود که سهروردی افلاک و نفس فلکی را پیش از نفوس مجزای انسانی می‌داند، اما فلوطین برای نفس ترتیبی دیگر قائل است. وی نفس را به نفس عالی و دانی تقسیم می‌کند که یکی روی در عقل دارد و آفریده مستقیم اوست و حاوی جنبه وحدت روح است و دیگری (روح دانی) آفریده روح عالی است، حاوی جنبه کثرت است و نفس انسانی و اجسام را خلق می‌کند. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۹۶).

تفاوت دیگر این دو در وحدت یا کثرت نفس است. فلوطین به صراحت اشاره می‌کند که نفس اگرچه در ابدان منفرد منطبق است اما در حقیقت از وحدت برخوردار است؛ اما شیخ اشراق اساساً قائل به حدوث نفس است و می‌گوید نفوس چون از یکدیگر بی‌خبرند پس مجزای از یکدیگرند. به تعبیر ما انوار مدبره در ضمن نفوس محققند، و رابطه آن‌ها رابطه آباء و ابناء است نه اب و ابناء.

در نظام فلوطینی واسطه‌ای نیست که هم سنخیت با عالم محسوس داشته باشد و هم با عالم عقول. وی حل این مشکل را بر دوش نفس گذاشته چراکه این حلقه هم جنبه وحدت دارد و هم دارای جنبه کثرت است. اما نفس در تفکر فلوطینی زمانمند است و با عالم عقول سنخیتی تام ندارد. از سوی دیگر از ویژگی‌های مادی عاری است. اساساً نفس در تفکر او موجودی مجرد و زمانمند است. پس از آنجاکه سنخیت کاملی بین او و دو سوی خود وجود ندارد، نمی‌تواند حلقه واسطه کاملی به شمار آید.

اما خیال منفصل، عالم اشیایی است که صور مادی دارند اما از خصوصیات ماده بی‌بهره‌اند. این صور مجرده از آن رو که از حیث شکل و مقدار شبیه موجودات عالم مادی و صور محسوس‌اند فاقد مکان خاصی هستند. یک موجود برزخی یا مثالی

موجودی است که در عین این که از کم و کیف وضع و سایر اعراض برخوردار است از ماده مجرد است. از سوی دیگر این صور مجرد برزخی دارند، یعنی از ماده به دورند و می‌توانند رهگذری برای گذر از معقول به محسوس و محسوس به معقول باشند. پس رهگذری برای تجلی زیبایی‌های عوالم بالاتر بر عالم محسوس‌اند. صور مثالی از طریق مظاهر خیالی فقط قابل ادراک می‌شوند، نه این که در آن‌ها جای بگیرند.

جهان محسوس نیز در نظر هر دو فیلسوف پایین‌ترین مرحله از زیبایی قرار دارد. جایی که در آن نور فیضان احد و گاه کمتر و گاه بیشتر بر ماده و نیستی غلبه می‌نماید و باعث تغییر و تغییر و اختلاف بین زیبایی‌ها می‌شود. اما آنچنان که گفته شد سهروردی منکر حتی فرض ماده است. جسم حاصل از جهت فقر انوار عالیه است و تمام آنچه بر هیولا بار می‌شود را باید بر خود جسم بار کرد؛ پس فقط ضعف انوار را مایه کم شدن زیبایی می‌داند.

۳/۳. مقایسه ادراک زیبایی و قوس صعود در فلسفه سهروردی و فلوطین

از دید فلوطین انسان از آن جهات که هستی‌اش برآمده از نفس است و هستی نفس برآمده از عقل و فیضان مبدأ نخستین، همواره روی در زیبایی او دارد. پس تمایل دارد که به سوی او بازگردد. سهروردی نیز به بیانی صریح‌تر انسان را ذاتاً طالب زیبایی می‌داند: «چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند» (سهروردی: ۱۳۸۰: ۲۸۴/۳ - ۲۸۵).

هر دو اولین قدم را در حرکت به سوی عالم بالاتر دل‌بریدن از محسوسات می‌دانند و پیدا کردن زیبایی حقیقی. از نظر فلوطین هرچند که خود زیبایی محسوس نیز جلوه‌ای از زیبایی احد است؛ اما همچون لباسی عاریتی است که - به سان پیکر تراشی که زوائد مجسمه را می‌تراشد - باید از تن برون آورد. پس انسان خود را زیبا می‌گرداند تا زیبایی حقیقی را ببیند. این‌گونه در دیدار امور مادی به دام زیبایی ابدان و اجسام نمی‌افتد؛ بلکه از دیدار آن‌ها زیبایی کامل و مطلق زیبایی را درک می‌نماید. اما سهروردی بیان می‌کند که انسان از عالم خیال می‌گذرد، به عالم معقول وارد

می‌گردد و سپس در عالم عقول در دیدار با طباع تام، خودِ زیبای خویشتن را مشاهده می‌کند. این اختلاف اساسی فلوطین و سهروردی در بیان مراتب صعود است. از نظر فلوطین نفس خودِ عالمی است که چون انسان به دقت آن را ملاحظه کند می‌تواند صور معقول را درون نفس خود ببیند. اما پاسخ سهروردی این است که نفس خود، سالک است و از عوالم عبور می‌کند. وی آنچه از سوی افلوطین بر دوش خود نفس گذاشته شده است را بر عهدهٔ یکی از مراتب عوالم یعنی عالم خیال می‌گذارند که نفس در آن سفر می‌کند.

دیگر این که درست است که در نظر فلوطین نفس می‌تواند در میان محسوسات متوجه زیبایی حقیقی شود، اما آیا سالک برای توجه یافتن به این نوع زیبایی نیاز به نشانه‌ای ندارد تا او را متوجه وجود زیبایی حقیقی کند؟ البته او اشاره می‌کند که تنها هنرمند و عاشق‌اند که می‌توانند این‌ها را ببینند و فیلسوف باید آن‌ها را به این مرحله راهنمایی کند؛ اما هنرمند چگونه استعداد دیدن خود زیبایی را به دست آورده؟ جز این است که باید نشانه‌ای از خود زیبایی در میان محسوسات زیبا وجود داشته باشد تا با توجه به آن متوجه اصل زیبایی شد؟ این نیز خلأ دیگری است که سهروردی سعی می‌کند با طرح خیال منفصل حل نماید.

انسان‌هایی که توان حرکت در این راه دارند هنرمند و عاشق‌اند. چراکه این دو به دیدار زیبایی و لذت بردن از آن خو گرفته‌اند. عشقی که در وجود آن‌ها به زیبایی قرار دارد این استعداد را در آن‌ها به وجود می‌آورد تا خود زیبایی را درک کنند. اما اگر راهنمایی‌های فیلسوف نباشد آن‌ها به ابدان و چیزهایی که وحدت اعتباری دارند روی می‌آورند و از دیدار زیبایی واقعی و خود نیک دور می‌مانند.

اما نهایی که هردو از آن نام می‌برند یگانگی با مبدأ نخستین است. انسانی که به مرحلهٔ مشاهدهٔ ذات زیبایی رسید در هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌شود تا اصل زیبایی یگانه گردد. سهروردی که به جنبهٔ فراموشی خود توجه دارد از مقام «فنا» و «فنای اکبر» یاد می‌کند و فلوطین از آنجاکه به مرحلهٔ وصال با حقیقت توجه دارد از «خدا

شدن^۱ نام می‌برد. این مرحله‌ای صریح‌تر از گفتار افلاطون است که در نهایت تنها به دیدار حقیقت و به تعبیر فلوطین «عقل شدن»^۲ تصریح می‌نماید (ریتر، گروندر، گابریل، ۱۳۹۱: ۲/۱۸۳).

از نظر فلوطین هنر مسلماً سیر به سوی احد است. این ایده در برابری و تناقض با آرای افلاطون درباره‌ی هنر است. وی قائل بود که هنر باعث تسلط جنبه‌ی پست روح می‌گردد اما فلوطین در مقابل - هرچند نهایت امر اخلاقی را مثل افلاطون نیل به صور معقول می‌داند - هنر را دریچه‌ای به سوی زیبایی می‌داند که می‌تواند باعث سعادت بشری بشود. سهروردی نیز علی‌الاصول نمی‌تواند در این مقال طرفدار نظریه‌ی افلاطون باشد. اون نیز به‌سان فلوطین ارتباط با مظاهر زیبا (هنری یا طبیعی) را دروازه‌ای به سوی کشف زیبایی برتر خواهد دانست.

نتیجه‌گیری

در مقایسه‌ی این دو دستگاه فلسفی، مشخص شد که از نظر گاه‌مشابهی و به طور مشخص ذیل نظام افلاطونی تبیینی عینی از زیبایی ارائه می‌دهند. مشابهت این دو در نمای کلی طرح‌واره‌ی هستی‌شناختی و تعریف‌شان از زیبایی مشهود است. اما تفاوت‌های چشمگیری در این میان وجود دارد که این دو سیستم را از هم متمایز می‌سازد. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
نظام فلوطینی در ادامه‌ی دستگاه افلاطونی با همان انتقادات ارسطویی به جدایی عالم مثل از عالم محسوس مواجه است. از این‌رو فلوطین دست به انکار ماده می‌زند تا این مشکل را از میان بردارد؛ اما مشخص شد که این تغییر کمک چندانی به وی نکرده. زیرا اساس نظریه‌ی زیبایی‌شناختی او بر پیوند صورت و ماده بنا نهاده شده و نمی‌توان

1. θεωασις

2. νους γενεσθαι

بدون دوگانگی آن را حذف نمود، دوگانگی ای که در نظام اشراقی به چشم نمی خورد. در مرحله بالاتر یعنی نفس نیز، که به طور مشخص وظیفه اتصال عالم مثل و ماده را بر دوش دارد، از دو سو در ارتباط با عالم بالا و عالم محسوس دچار اشکال است و مسئله جدایی همچنان به قوت خود باقی است. سهروردی برای حل این مشکل پای عالم خیال منفصل را به میان می کشد که در آن اشیا صور مادی دارند اما از خواص ماده مبرا هستند. طرح چنین عالمی اگر مقبول بیافتد پیشرفتی در حل این مشکل اساسی در نظام های افلاطونی ایفا خواهد کرد. از این گذشته، سهروردی که نفس را در مراحل کمال نه به سان عالمی از عوالم، بلکه سالک و طی کننده مراحل می داند، خیال را گذرگاهی برای طی مراحل زیبایی و جایگاهی برای یادآوری اصل زیبایی در عالم محسوس برمی شمرد، چیزی که در نظام فلوطینی جای خالی حس می شود.

زیبایی عالم عقول در هر دو دستگاه، علی رغم تفاوت هایی که در تبیین این مرتبه وجود دارد، مشابه به نظر می رسد. این عالم سراسر زیبا است و زشتی در آن راهی ندارد. اما تفاوت عمده در این است که نظام فلوطینی از آنجاکه زیبایی را ناشی از صورت می داند، علی اصول این مرحله مفوض زیبایی هستی است و زیبایی اش در تباین با زیبایی مرحله بالاتر است. به خلاف نظام اشراق که کمال را معیار زیبایی می داند و انفصالی میان زیبایی هستی و بالاترین مرحله وجود قائل نیست.

این اختلاف معیار که ناشی از نحوه افاضه هستی از مبدأ هستی بخش است، در فلوطین جدایی جدیدی پدید می آورد. جدایی ای که اساساً زیبایی احد را (به خلاف نورالانوار) از زیبایی ما دون خود متفاوت می سازد. در هر حال، مبدأ هستی در هر دو دستگاه در عالی ترین درجه زیبایی قرار دارد و منشأ زیبایی هستی است. به زیبایی خود آگاه است و عاشق خود و مادون خود است. اما در نحوه فیضان وجود و زیبایی نیز در این دو نظام تفاوتی هست و آن این که فلوطین فیضان احد را تنها از طریق مراتب ممکن می داند اما سهروردی قائل به فیضان با واسطه و بی واسطه است.

نظام این دو فیلسوف به گونه ای است که جایی برای زشتی در عالم باقی نمی گذارد

و آن را امری عدمی و در نسبت با زیبایی‌های عالی‌تر در نظر می‌گیرد. در مسئله ادراک زیبایی نیز، اگرچه مراحل ادراک زیبایی این دو نظام تفاوت‌هایی دارد، اما هر دو از سیری صعودی برخوردارند که از آگاهی نسبت به اصل زیبایی آغاز می‌شود و در نهایت به یگانگی با مبدأ نخستین می‌انجامد.



منابع

۱. ایمان‌پور، منصور (۱۳۸۹)، «قاعده الواحد و مسئله نخستین افاضه باری تعالی»، خردنامه صدرا، پیاپی ۶۰، صفحه ۲۰-۲۹.
۲. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷)، *افلوپین عند العرب*، وكالة المطبوعات، کویت.
۳. بوذری نژاد، یحیی (۱۳۸۷)، *هنر و زیبایی نزد افلوپین*، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۴. بوذری نژاد، یحیی، علیرضا غفاری، سعید بینای مطلق (۱۳۸۷)، «هنر و معرفت نزد *فلوپین*»، پژوهشنامه فلسفه دین، پیاپی ۱۱، صفحه ۳۵-۵۲.
۵. تاتارکوویچ، ووادیسوف (۱۳۹۲)، *تاریخ زیبایی شناسی*، ترجمه محمدجواد فندرسکی، علم، تهران.
۶. رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *فلسفه عرفانی افلوپین*، نشر سفینه، تهران.
۷. ریتز، یواخیم، کارفیلد گروندر، گتفرید گابریل (۱۳۸۹)، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، ترجمه گروه مترجمان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران؛ موسسه‌ی پژوهشی نو ارغنون، تهران.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، جلد ۲و۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: سیدحسین نصر، جلد ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۰. علی‌جانیان، مریم (۱۳۸۴)، *پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شیخ اشراق*، ترفند، تهران.
۱۱. فلوپین (۱۳۸۹)، *دوره آثار فلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران.
۱۲. نوربخش، سیما سادات (۱۳۹۲)، *ملاصدرا و سهروردی: بررسی مقایسه‌ای آرای فلسفی*، هرمس، تهران.
۱۳. هدایت‌افزا، محمود و شیخ‌شعاعی، عباس (۱۳۹۲)، «اصالت نور و تحقق تبعی ظلمت در اندیشه سهروردی»، نشریه حکمت اسرا، سال پنجم، پیاپی ۱۷، ص ۱۴۳-۱۷۳.
14. Borchert, Donald .M (2006,) *Encyclopedia of Philosophy*, volume 1, Second Edition, Thomson Gale, United States of America.
15. Gerson, Lioyad .P (1999), *Plotinus*, Routledge, London & New York.

