

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۳۱-۲۵۴»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۲/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۴، No.72/1، Knowledge

جایگاه «حُسن و زیبایی» در منطق پرواز سهروردی

رضا مدنی دورباش*

فاطمه اکبری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۳

چکیده

دانش زیبایی‌شناسی و هم‌چنین فلسفه هنر، هرچند مولود عصر جدید و برآمده از رویکرد جدید به علم و حقیقت‌اند، اما پرسش از «امر زیبا» و «هنر»، پرسش‌هایی هستند که از دیرباز اندیشه آدمی را به خود مشغول داشته‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی ملقب به «شیخ اشراق» از حکمای بزرگ ایرانی - اسلامی در قرن ۶ هجری قمری، مباحث مربوط به هنر و زیبایی را، ذیل مباحث جهان‌شناسی و علم‌الانوار و مفاهیم حُسن و جمال در حکمت اشراق مورد بررسی قرار داده است. در آراء اشراقی سهروردی، «حُسن» حقیقتی نورانی و مینوی است که با حفظ هویت ملکوتی خویش، قدم در قوس نزول نهاده و در عالم مُلک نیز متجلی گشته است و زیبایی‌های محسوس و این‌جهانی، نشانه و آیتی است از زیبایی‌های معقول و آن‌جهانی. از منظر اشراقی علمی که بنیان هنر اشراقی را تشکیل می‌دهد، جز از طریق شهود به دست نمی‌آید و تحقق این شهود، آن‌گاه میسر است که سالک یا هنرمند اشراقی با فهم «منطق پرواز» به بازآفرینی معراج در نفس خویش نائل آید. حکمت و هنر اشراقی هر دو به زبان «رمز» بیان می‌گردند، بر همین مبنا علم «تأویل» نیز در فهم و تبیین زبان رمزی حکمت و هنر اشراقی از جایگاه حائز اهمیتی برخوردار است. از این‌رو می‌توان گفت که «منطق پرواز»، «رمز» و «تأویل» سه ضلع مثلثی را تشکیل می‌دهند که هم در حکمت اشراقی و هم در هنر اشراقی، جزو اصول و مبانی بنیادین به شمار می‌روند و هنر یا حکمت اشراق آن‌گاه ظهور می‌یابد و بنیان نهاده می‌شود که هر سه ضلع این مجموعه را با هم در نظر آوریم.

واژگان کلیدی: حکمت اشراق، منطق پرواز، رمز، تأویل، حُسن، هنر اشراقی.

* فارغ‌التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته پژوهش هنر، دانشگاه هنر اسلامی تبریز. آدرس الکترونیک:

reza_sorush58@yahoo.com

** عضو هیأت علمی دانشگاه هنر اسلامی تبریز. آدرس الکترونیک:

fakbari4504@gmail.com

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، حکیم و فیلسوف نامی ایرانی در قرن ۶ ه.ق، با بنیان نهادن «حکمت اشراق»، نقطه عطفی در سیر اندیشه و حکمت و به تبع آن در سیر و تکامل هنر و شاخه‌های مختلف هنری در تمدن ایرانی - اسلامی، به شمار می‌رود. شیوه و روش سهروردی در حکمت اشراق، افزون بر رویه استدلالی بحثی، بهره گرفتن از روش ذوقی و شهودی است و وی دستگاه فلسفی خود را بر اساس هر دو روش سامان بخشیده است.

برای تبیین معنا و مفهوم هنر اشراقی ابتدا باید بتوان به تعریفی دقیق درباره مفهوم حُسن و زیبایی در حکمت اشراق دست یافت، لذا مسئله اصلی و محور مباحث مطرح شده در این تحقیق آن است که حُسن و زیبایی در حکمت اشراق دارای چه معنا و مفهومی بوده و در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی از چه جایگاهی برخوردار است؛ تا در ادامه بتوان بر مبنای این تعریف به تبیین هنر اشراقی بر مبنای آراء و مبانی اشراقی سهروردی پردازیم.

در اندیشه اشراقی سهروردی، مراتب هستی بر اساس مراتب انوار، تشکیل یافته است و از آنجا که نورالانوار سرسلسله نظام نوری است و مظهر تمام و کمال حُسن و زیبایی به شمار می‌رود، لذا به معرفت حقیقی و حقیقت متعالی حُسن و زیبایی در ساحت نورالانوار می‌توان دست یافت. در نگاه سهروردی «حُسن» با آن که حقیقتی ملکوتی و مینوی است اما در عین حال بنا به مبحث تجلی، با حفظ هویت ملکوتی خویش قدم در قوس نزول نهاده و در عالم مُلک نیز متجلی گشته است و زیبایی‌های عالم مُلک، جلوه و رشحه‌ای از زیبایی‌های عالم ملکوت است. در حکمت اشراق سهروردی، جهت فهم و درک معنا و مفهوم حقیقی حُسن، باید قدم در قوس صعود نهاده و مسیر تعالی و صعود به عوالم نورانی را جهت رازآموزی از فرشته - عقل پیش گرفت. از این رو معرفت‌شناسی اشراقی در حکمت اشراقی سهروردی اهمیتی ویژه و شایان توجه می‌یابد.

سهروردی، بنیان معرفت اشراقی را بر معرفت حضوری و شهودی می‌نهد و ادراک شهودی در قلّه معرفت‌شناسی اشراقی قرار می‌گیرد. تمهید سهروردی برای رسیدن به مرتبه معرفت حقیقی اشراقی که همان ادراک شهودی است، این است که سالک با پای نهادن در قوس صعود هستی در نهایت بتواند با فهم «منطق پرواز»، معراج را به عنوان نمونه‌ای آرمانی از حقیقت سلوک، در درون خویش بازآفرینی کند؛ در این مرحله است که حکیم یا هنرمند اشراقی می‌تواند به معرفت حقیقی و شهود راستین حُسن و حقیقت نائل آید. بر مبنای اهمیت منطق پرواز در حکمت اشراق سهروردی است که وی بارها اشاره می‌کند که «رمز» و زبان رمزی، زبان حقیقی اشراقیان و معارف اشراقی است.

با تبیین منطق پرواز و فهم جایگاه رمز در این منطق مثالین است که «تأویل» به عنوان

کلیدی رازگشا و حائز اهمیت در فهم رموز حکمت و هنر اشراقی جایگاه ویژه‌ای می‌یابد، زیرا یکی از جنبه‌های اساسی تفکر اشراقی عبور از سطح و مرحله‌ای به سطح و مرحله‌ای بالاتر و برتر است که منظور همان تأویل است. «بدون این کلید ما عالی‌ترین مایملک خود، آنچه را که یکپارچگی فرهنگی‌مان را در خلال تداوم اعصار حفظ کرده است، یعنی کلید باغی را که ایران در روح خود دارد از دست خواهیم داد.»^۱

این تحقیق بر این فرض مبتنی است که اگر این سه اصل بنیادین یعنی: «منطق پرواز»، «رمز» و «تأویل» را در حکمت منسجم اشراقی سهروردی با هم در نظر بیاوریم، آن‌گاه می‌توان به تبیینی دقیق و درست از جایگاه حُسن و زیبایی در حکمت اشراق دست یافت و مقام حقیقی هنر و هنرمند را در نظام فکری سهروردی و حکمت اشراقی او باز شناخت؛ در این صورت است که می‌توان آثار هنری دوره‌های مختلف هنر ایرانی به ویژه دوران بعد از سهروردی را به درستی مورد بررسی و مطالعه قرار داد.

اهمیت و ضرورت این تحقیق در آن است که نشان داده خواهد شد که در نگاه سهروردی و حکمت اشراقی او، درک «منطق پرواز» جهت صعود و تعالی به عوالم برتر و رازآموزی از فرشته - عقل، جهت شناخت جایگاه حقیقی «حُسن و زیبایی» - که پیوندی ناگسستنی با مفهوم هنر در حکمت هنر اشراقی دارد - شایان اهمیت است؛ و با توجه به اینکه زبان هنر اشراقی زبان رمزی است، لذا در حکمت هنر اشراق، رساله‌های رمزی سهروردی، غنی‌ترین پشتوانه مابعدالطبیعی هنر اشراقی به شمار می‌روند. بر این مبنا، شناخت جایگاه «حُسن و زیبایی» در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی، راهی برای تعریف دقیق مفهوم هنر و مبانی حکمی آن در حکمت اشراق سهروردی خواهد گشود.

در ادامه این مقاله برآنیم تا با نگاهی اجمالی به جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی، در نهایت به تبیین جایگاه حُسن و زیبایی با فهم منطق پرواز در آراء سهروردی بپردازیم.

عوالم چهارگانه هستی

طبق جهان‌شناسی اشراقی سهروردی، ترتیب عوالم بر اساس طرحی چهارگانه استوار شده است. وی در کتاب حکمت‌الاشراق، عالم را به چهار مرتبه تقسیم کرده است و تأکید می‌کند این امر، طی ریاضت و تجارب نفسانی و شهودهای مکرر بر وی آشکار شده است. این عوالم عبارتند از: الف) عالم عقول یا انوار قاهره، که همان عالم جبروت است و هیچ‌گونه تعلقی به اجسام ندارد.

ب) عالم انوار مدبره، یعنی عالم نفوس فلکی و بشری که همان عالم ملکوت است.
 ج) عالم برزخ یا اجسام، که افلاک و عناصر تحت قمر را شامل می‌شود و همان عالم ملک است.
 د) عالم صور معلقه مستتیر و ظلمانی، که همان عالم مثال و یا عالم خیال منفصل نامیده می‌شود.^۱

خیال منفصل

عالم خیال منفصل، عالم واسط میان عالم معقول و نورانی محض و عالم محسوس و ظلمانی است. چرا که، چه در نظام هستی و مراتب وجود و چه در مباحث معرفت‌شناسی، گذار از جهان محسوس و مادی به جهان معقول و مجرد، بدون واسطه امکان پذیر نیست.
 «این عالم برزخی و میانه را که از مجموع دو عالم غیب و شهادت متولد می‌شود، عالم «خیال منفصل» گویند. مراد از منفصل، این است که حضرتی وجودی است و وابستگی به مُدرک ندارد.»^۲

سهروردی این عالم را به عنوان عالمی مستقل در مراتب هستی، «عالم اشباح مجرد»^۳ یا «صور معلقه»^۴ می‌خواند و از این طریق هم به تجرد این عالم از ماده و هم به صورت و مقدار داشتن آن در برابر عالم عقول با لفظ اشباح، اشاره می‌کند. شیخ اشراق در آراء خود با تعبیری چون «ناکجاآباد» و «اقلیم هشتم» از این عالم نام می‌برد.

نقش این عالم واسط، در درجه نخست این است که پیوستگی وجود و دست یافتن به مراتب وجودی برتر را میسر می‌سازد. این جهان، جایگاه رویدادهای روان است؛ جهانی است که بینش پیامبران، کشف و شهود عرفا و حکایت‌های اشراقی، در آن اتفاق می‌افتد. این عالم، برزخی است میان معقول و محسوس؛ عالم مثال، بستر پیوند آفرین مناسبی است برای «زبان رمزی و نمادین»؛ چرا که صور مثالین در همین جایگاه نیمه معنوی و نیمه محسوس می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند و داده‌های حسی در این جهان به سبب صفت کیمیایی خیال فعال به نماد تبدیل می‌شوند.
 سهروردی با این شاهکار اشراقی و فلسفی خود، پشتوانه‌ای محکم برای تبیین و توضیح رویدادها و مکاشفات معنوی، بنیان نهاد؛ چنان‌که با طرح مبحث نزول حقایق به سمت عالم مثال، و تمثّل یافتن آن‌ها در قالب صور مثالین، مسائلی چون وحی و بینش پیامبران و نیز شهودهای عرفانی و هم‌چنین رویدادهای رمزی و اسطوره‌ای، به راحتی قابل تبیین و توجیه می‌-

۲. حکمت ۷۵:۱۳۸۵

۴. همان: ۲۳۰

۱. سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۸: ۲۳۳

۳. سهروردی، ج ۱۳۸۸: ۲۳۴

نماید.

خیال متصل

طبق آراء سهروردی، قوای باطنی عبارتند از حسّ مشترک و قوّه خیال که البته به اعتبارات گوناگون، اسامی گوناگون دارد و این همان قوّه ادراک است که هم در معرفت‌شناسی اشراقی و هم در تبیین حکمت هنر اشراقی، نقش کلیدی دارد.

این قوّه خیال، چون وابسته به انسان است و در حوزه ادراک و معرفت او قرار دارد و با رفتن شخص متخیّل، از بین می‌رود، آن را «خیال متصل» می‌گویند و انسان از طریق آن می‌تواند به عالم خیال منفصل، راه یابد.

این نکته را باید در نظر داشت که با توجه به آراء شیخ اشراق و حکما و مفسران پس از وی در باب نظریه خیال، خیال را از هر جنبه که بررسی کنیم، ویژگی بارز آن، داشتن تضاد ذاتی است، یعنی در هر صورت، خیال یک برزخ است که به عنوان واسطه بین دو عالم یا دو حقیقت قرار دارد.

معرفت‌شناسی اشراقی

در بخش‌های پیشین اشاره شد که حکمت اشراق بر اساس نظام نوری بنیان نهاده شد و سلسله مراتب وجود، سلسله مراتب انوار است؛ «نور» در حکمت اشراق رمز و نمادی از «آگاهی» و «خودآگاهی» است و بر این اساس، مدار و محور حکمت اشراق، مسئله «علم» و «معرفت» است. می‌توان گفت اصل اساسی در معرفت‌شناسی اشراقی، علم حضوری به خود یا همان «خودشناسی» است. این علم، ذاتی بوده و قائم به خود است.

شرط حکمت حقه از نگاه سهروردی این است که آدمی بتواند با ریاضت کشیدن و پرهیز از شواغل حسی و مادی به مقام تجرّد و خلع بدن، بار یابد، تا به عالم معنا عروج کند و حقایق را به چشم دل ببیند و به مرتبه رفیع ادراک شهودی که از آن «إخوان تجرید» است، نائل آید.

شهود عقلی و تلقی معانی از عالم اعلی، در قله معرفت‌شناسی اشراقی قرار دارد، نمونه بارز این شهود و تلاقی با امر غیبی، الهام دفعی طرح کتاب حکمت‌الاشراق است که به یکباره در روزی شگرف، سهروردی به آن ملهم شده است؛ و بر همین مبنا است که در مقدمه کتاب سترگ حکمت‌الاشراق اشاره می‌کند که این کتاب حاصل خلوات و مُنازلات وی است، «اذکر فیهِ ما حصل لی

بالذوق فی خلواتی و منازلتی»^۱

در حکمت اشراق و معرفت‌شناسی اشراقی، ادراک شهودی مبتنی بر فرآیند دوسویه «مشاهده» و «اشراق» است.

«اشراق، امری نزولی و از ناحیه انوارِ عالیه است و مشاهده، امری صعودی و از جانب دانی به عالی است، بنابراین، مشاهده، بدون اشراق صورت نمی‌گیرد و اشراق نیز مشاهده‌ای را به دنبال دارد و جدا از یکدیگر نیستند.»^۲

لذا هدف نهایی حکیم اشراقی با انکشاف حقیقت و اشراق انوار عالیه از سویی و فرآیند مشاهده از سوی دیگر، تحقق می‌پذیرد؛ که این فرآیند دوسویه در مفهوم «منازله» جمع آمده است.

منازله:

وجود مطلق به حسب تعینات خود در مراتب مختلف هستی منتزَل می‌شود، همان‌گونه که در مباحث جهان‌شناسی اشراقی گفته شد، تنزلات وجود از صادر اول آغاز می‌گردد و تا آخرین مرتبه موجودات ادامه می‌یابد. لذا اسرار هستی و حقایق وجودی در «قوس نزول» قرار گرفته‌اند؛ بنابراین، سالک حقیقی آن است که قدم در «قوس صعود» بگذارد و پس از طی منازل و کسب معارف حقیقی، سفر «الی‌الله» را پی بگیرد. ابن عربی در مجموعه عظیم فتوحات در باب منازل اشاره می‌کند که شرط منازل عبارت است از جدا شدن صورت از عماء^۳ و جدا شدن و مفارقت صورت باطنی انسان از زمین، که برخوردشان در منزل است.^۴ لذا اهمیت منازل در معرفت‌شناسی اشراقی و از دو وجه نزولی و صعودی، آن است که حقایق کشفی و معارف حقیقی، مادام که در صقع وجودی خود قرار دارند، از حیث فهم و ادراک، در دسترس ما نیستند، از سویی، انسان نیز مادام که در بند ادراکات حسی صرف و عقل حصولی گرفتار است، شایستگی و توانایی و ظرفیت فهم و ادراک معارف بالاتر را ندارد؛ از این‌رو باید این حقایق از مرتبه نورانیت و تجرد محض، تنزل یابند و روح انسانی نیز صعود کرده و به «پرواز» درآید تا بتواند در منزلی بالاتر از عالم ماده و ادراکات حسی، با آن حقایق وجودی، رابطه معرفتی برقرار کند.

۱. سه‌رودی، ج ۲۹:۱۳۸۸

۲. کمالی‌زاده ۱۰۱:۱۳۸۹

۳. اصطلاح «عماء» برگرفته از روایتی نبوی است. نقل می‌کنند شخصی به نام ابورزین عقیلی از پیامبر (ص) پرسید: خدای ما پیش از آفرینش جهان کجا بود؟ پیامبر فرمود: «در عماء بود؛ آن‌جا که نه بالایش و نه زیرش هوایی است.» قیصری در توضیح آن می‌گوید: یعنی در مرتبه‌ای که تعینی نداشت و بدون اسم و صفت بود و در نتیجه دیدگان و فهم‌ها را به سوی او راهی نبود. (حکمت ۴۷:۱۳۸۴)

۴. ابن عربی ۴:۱۳۸۸

منطق پرواز

سهروردی بر این اصل بنیادین باور دارد که عقل، یک گوهر الهی است. اما همین عقل باید از قید و بندهای فراوان طبیعت، آزاد گردد؛ زیرا مادام که عقل از این گونه قید و بندها آزاد نشود، برای ادارک حقیقت، ظرفیت و آمادگی لازم را ندارد.

سهروردی در داستان‌ها و رسائل رمزی خود - که نقطهٔ اوج تعالیم عرفانی و آموزه‌های اشراقی اوست - نفس انسانی را چون پرنده‌ای به تصویر می‌کشد که از سرزمین نورانی و موطن مألوف خویش دور افتاده و در قعر چاه قیروان در بند شواغل حسی و تعلقات مادی دچار آمده است؛ و اینک در پی آن است که با یادآوری خاطرات ازلی و رازآموزی و هم‌سفری با فرشته - عقل یا پیر نورانی، مسیر تعالی و بازگشت را در پیش گیرد. «هم‌سفر فرشته شدن، در ضمن به معنای پیمودن همان راهی است که پیامبر (ص) به همراه جبرئیل در سفر «معراج» پیمود، یعنی گام نهادن در عروجی است که جسمانی نیست بلکه روحانی است.»^۱

پرنده به عنوان رمز

همان‌گونه که اشاره کردیم، اصل اساسی و بنیادین در آموزه‌های سهروردی، علم حضوری به خود یا همان «خودشناسی» است، خودشناسی نیز در آموزه‌های اشراقی به «یگانگی» می‌انجامد یعنی به یکی شدن من واقع و من متعال.

رابطهٔ اساسی من زمینی با من آسمانی یا متعال در حکایت‌های سهروردی به «رمزی» نموده شده است که همان رمز «دو بال جبرئیل» است؛ بالی از نور و بال دیگری نه دقیقاً از تاریکی بلکه بیشتر در سایه تاریکی سرخ رنگ شفق در غروب آفتاب. پس دو بال جبرئیل، مثالی است از ساحت دوگانهٔ موجود بشری و یا دست‌کم وجود عارف، که با آمدن به زمین اندام‌هایش از هم جدا شده‌اند. لذا پرنده، همزاد آسمانی وجود به غربت غربی افتادهٔ ماست؛ شخصیتی ماورائی است که راهبرمان می‌شود، ما را در پناه خود می‌گیرد و به ما الهام می‌دهد.^۲

در آنچه به عنوان منابع مورد استفادهٔ سهروردی در بنیان نهادن حکمت اشراق مورد توجه وی بوده است نیز شواهد متعددی برای دو جنبهٔ زمینی و آسمانی نفس یا حقیقت وجودی آدمی ارائه شده و به مفهوم پرواز و تصور نفس انسانی به عنوان موجودی بالدار، پرداخته شده است. افلاطون در رسالهٔ

۱. شایگان ۱۳۸۷: ۲۷۶.

۲. همان: ۳۰۵-۲۷۶.

فایدروس، نفس را به دو اسب بالدار و اربه‌بانی، مانند کرده است که وقتی بال‌هایش سالم است میل به عالم بالا دارد و بر جهان حکمرانی می‌کند، اما وقتی به صورت ناقص جلوه می‌کند بال‌هایش پژمرده می‌شود و میل به نشیب می‌کند. وی در ادامه، «بال» را خدایی‌ترین چیزها در میان امور مادی می‌داند چرا که خاصیت آن گرایندگی به سوی آسمان‌ها و بردن تن بدان‌جاست که مسکن خدایان است.^۱

در آموزه‌های هرمسی - که از قرن سوم در عالم اسلام انتشار یافت - نیز، حقیقت ملکوتی نفس در قالب طباع تام، مطرح شده است. وقتی از هرمس در باره طباع تام سؤال می‌شود وی در پاسخ می‌گوید:

«طباع تام، روحانیت یا فرشته فیلسوف است که متصل است به ستاره او و مدبر او است و قفل و بندهای حکمت را بر او می‌گشاید، به وی تعلیم می‌دهد و کلیدهای گشایش درهای بسته را به او می‌نماید.»^۲

در دیانت زردشتی نیز موضوع حقیقت ملکوتی و انانیت آسمانی را در وجود دینای زردشتی می‌بینیم. دینا در لغت به معنای دین و وجدان است و در واقع همان من ملکوتی شخص است که نفس رها شده از اسارت تن، با او دیدار می‌کند.^۳

ابن سینا نیز در بخشی از آراء و آثار خویش به خصوص در داستان‌های رمزی خود به این مفهوم پرداخته است، «در تمثیل ابن سینا در داستان مرغان، نفس به شکل پرنده، آسمان به آسمان بالا می‌رود تا به حرم پادشاه که «زیبایی» اش بی‌مثال است، واصل شود.»^۴

در آموزه‌ها و منابع دینی نیز مفهوم پرواز و تصور نفس به عنوان موجودی بالدار و یکی شدن با نیمه ملکوتی نفس، به زبانی رمزآلود و تمثیلی مورد توجه قرار گرفته است. در تعالیم اسلامی بنا بر حدیث «لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكًا»، هر چیز و از جمله نفس انسان نیز فرشته‌ای در عالم بالا دارد و به حکم فرشته بودن لطیف و روحانی است. هم‌چنین «در سنن مختلف، غالباً سخن از زبانی سیری به نام «منطق الطیر» می‌رود و این نام‌گذاری به وضوح، رمزی است؛ زیرا اهمیتی که برای شناسایی این زبان قائل شده‌اند، بدین‌وجه که مزیت رازآموزی والایی به شمار رفته است، اجازه نمی‌دهد که آن را به معنای تحت‌اللفظی فهم کنیم.»^۵ در قرآن می‌خوانیم: «وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ.» (سوره النمل: آیه ۱۵) علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در تفسیر آیه مزبور اشاره

۱. افلاطون ۱۰۱: ۱۰-۱۰۰

۲. پورنامداریان ۱۳۸۶: ۵۰

۳. همان: ۴۸

۴. کرین ۱۳۸۹: ۳۲۱

۵. گون ۱۳۸۷: ۱۴۶

می‌کند که: منظور از «منطق الطیر» در آیه شریفه، معنای ظاهری نیست، بلکه معنایی است دقیق‌تر و وسیع‌تر از آن، به چند دلیل: اول آن که سیاق آیه گواهی می‌دهد بر این که سلیمان (علیه السلام) از نعمتی حدیث می‌کند که اختصاصی خودش بوده و در وُسع عامهٔ مردم نبوده که به آن دست یابند و او که بدان دست یافته به عنایت خاص الهی بوده است؛ دوم این که محاوره‌ای که خدای تعالی در آیات بعدی از سلیمان و هدهد حکایت فرموده، متضمّن معارف عالی‌های است که در وُسع صداهای هدهد نیست.^۱ در واقع فهم زبان مرغان، نمودار ارتباط با مراتب برتر وجود است و «مرغان، بارها رمز فرشتگان، یعنی تحقیقاً برترین حالات وجود، به شمار آمده‌اند.»^۲ در تصوّف و عرفان اسلامی نیز «هنر تسلط بر زبان مرغان، علمی که به سلیمان آموخته شد، هم بر قدرت رسوخ در معنای صوّر نامأنوس و هم بر توانایی دریافت معنای حالات و مقامات روحانی دلالت دارد.»^۳

داستان معراج پیامبر اکرم (ص) نیز از جمله وقایعی است که بسیار مورد توجه حکماء و عرفای تمدن اسلامی قرار گرفته است. در نگاه حکیم اشراقی معراج پیامبر (ص) به‌رغم هرگونه وجهت تاریخی که دارد، به عنوان نمونه‌ای مثالی و آرمانی است که عارف و سالک راه حق در مسیر تعالی و دست‌یابی به شناخت و معرفت حقیقی، دعوت به بازآفرینی‌اش شده است.

معراج، حادثه‌ای نفسانی است. عروج نفس از طریق قوهٔ فرافکنی نفسانی (قوت فکری) آن است. آنچه شایان توجه جدی است این است که معراج، یک چیز را به ما تعلیم می‌دهد: منبع «رمز»ها. در داستان معراج، نفس به صورت وجودی ترسیم شده است که قادر است از طریق عالم رمزه‌ها، عالمی مکتوم برای خود و ادراک شده از طریق خود را، به اجرا در بیاورد. نفس، خویش را در قالب صورتی درک می‌کند که به کمک آن می‌تواند «تأویل» خاص خویش را اعمال کند. این رمز «پرنده» که نفس را برای خودش تصویر می‌کند و رمز پردازی «بال»، به صرافت طبع، به عنوان یک مثال اعلا به ما عرضه می‌شود. پرنده هم‌چنان در مرتبهٔ یک «رمزی» است که نفس از طریق آن در خویش تأمل می‌کند.^۴ به عبارتی آن‌چه آدمی در اوج تجربهٔ عرفانی خویش در می‌یابد یا متحقق به آن می‌شود، ذات حق در مقام وحدت بی‌تمایز نیست؛ «آن‌چه عارف در تجربه‌ای شبیه به تجربهٔ معراج پیامبر بدان دست می‌یابد وجه باقی، قطب ملکوتی یا روح القدس خود اوست.»^۵

سهروردی در رسالهٔ رمزی «عقل سرخ» که به تعبیر کرین «حدیث نفس معنوی» اوست، این وجه ملکوتی یا نیمهٔ جدا افتادهٔ آسمانی را خضر یا به تعبیر دیگر «خضر وجود» می‌داند. سهروردی در این

۱. طباطبایی، ج ۱۵، ۱۳۶۳: ۵۴۲-۵۳۹

۲. گنون ۱۳۸۷: ۱۴۷

۳. کرین ۱۳۸۹: ۳۳۴-۳۲۹

۴. نصر ۱۳۸۹: ۱۲۲

۵. رحمتی ۱۳۸۸: ۱۹۸

حکایت از «عقلِ سرخ» یا پیرِ نورانی راه نجات را می‌پرسد و او پاسخ می‌دهد که «چشمهٔ زندگانی به دست آور و از آن چشمه، آب بر سر ریز...»^۱ و چون بزرگ‌ترین مانع بر سر راه رسیدن به چشمهٔ زندگانی، کوه قاف است در پایان برای گذشتن از کوه قاف توصیه می‌کند که «اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»^۲ در این داستان نکتهٔ قابل تأمل اینجا است که «نمی‌گویی اگر خضر را بیایی یا به او دست پیدا کنی؛ بلکه می‌گویی «اگر خضر شوی...»، یعنی چیزی شوی که تو خود همانی، همان خضری شوی که در ملکوت تو تعبیه شده است.»^۳

«منطق پرواز» در اصل و بنیان خود و به تبع آن در نگاه حکیم اشراقی، منطقی رازآلود و مبتنی بر «رمز» است؛ چرا که شناخت شهودی و معرفت اشراقی، نوعی شناخت است که نفس در آن خود را می‌بیند و با این بینش، همه چیز را به رمز یا نماد تبدیل می‌کند. از این‌رو، برای فهم و رمزگشایی از این حقایق ادراک شده در قالب رمز، علم «تأویل» که اساس شیوهٔ کشفِ محجوب و رسوخ به دنیای درون است، جایگاه ممتاز و رفیعی در معرفت‌شناسی اشراقی، می‌یابد.

رسیدن به مقام پرندگی و یگانه شدن با همزاد آسمانی، جهت پرواز و تعالی به عوالم نورانی را می‌توان نقطهٔ اوج و از منازل نهایی معرفت‌شناسی اشراقی به حساب آورد. در نگاه حکیم اشراقی «تمام آن کسانی که این جهان سایه‌های فانی و زودگذر را خانهٔ خود نمی‌دانند و آرزوی آن دارند که ریشه‌های خود را در مأوای آسمانی ببینند، به خانوادهٔ پرندگان تعلق دارند چون روح آنان بال دارد.»^۴ از این‌رو در حکمت اشراق، سالک حقیقی که جویای معرفت راستین است، ناگزیر از فهم «منطق پرواز» و آشنایی با این زبان رمزآلود و تمثیلی است.

«حُسن و زیبایی» در حکمت اشراق و جایگاه آن در «منطق پرواز» سهروردی

سهروردی، هم‌چون سایر حکمای اسلامی و ایرانی، مستقیماً و به طور مستقل به هنر و مباحث مربوط به آن نپرداخته است و در آثار وی به ندرت سخنی دربارهٔ هنر به چشم می‌خورد. اما از آراء و آثار وی می‌توان دریافت که مباحث هنر و زیبایی در حکمت اشراق، ذیل مباحث جهان‌شناسی و علم‌الانوار و مفاهیم حُسن و جمال مورد بررسی قرار گرفته است و از مطالبی که سهروردی در مبانی مابعدالطبیعی خود مطرح می‌کند می‌توان مبانی حکمت هنر اشراق را از آراء وی استنباط کرد و در این کار رساله‌های رمزی سهروردی پشتوانه‌ای غنی برای مباحث حوزهٔ هنر و زیبایی به شمار می‌روند.

۱. سهروردی ۱۳۸۲: ۱۵.

۲. همان: ۱۶.

۳. رحمتی ۱۳۸۸: ۲۰۲.

۴. نصر ۱۳۸۹: ۱۱۱.

در حکمت اشراقی سهروردی، «حُسن» حقیقتی ملکوتی است و به اعتبار کارکرد آفاقی و انفسی‌اش، دو جنبه دارد؛ جنبه‌ای از آن در قوس نزول هستی و نظام تکوین آفرینش مورد بررسی قرار می‌گیرد و جنبه‌ای دیگر به قوس صعود و قلمرو ادراک و معرفت‌شناسی بشری اختصاص می‌یابد.

هستی‌شناسی حُسن و زیبایی در حکمت اشراق

در نزد حکمای اشراق، زیبایی تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آید و ذاتاً تعلق به ماهیت ندارد؛ مگر آن‌که به تبع عروض وجود، به آن ماهیت عارض شود. در نتیجه:

«اولاً زیبایی از آن حیث که تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آید حتی در مقام ظهور در عوالم

عقلی، مثالی و حسی، فرامقوله‌ای باقی می‌ماند، لذا تبیین آن، بر اساس تناسب و تقارن و

ظرافت و نظیر این‌ها، یک تبیین مجازی است؛ دوم آن‌که زیبایی در هر مرتبه‌ای که ظهور

می‌کند تنها با ابزار مربوط به آن مرتبه و از سنخ آن مرتبه، ظهورش ادراک می‌شود.»^۱

سهروردی در رساله رمزی فی حقیقت‌العشق، «حُسن» را در جایگاه والا‌یی می‌نشانند. وی اشاره می‌کند که در نتیجه شناخت و معرفتی که عقل به عنوان اولین مخلوق آفرینش نسبت به حق تعالی حاصل می‌کند، حُسن یا نیکویی پدید می‌آید.

«بدان! که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را «عقل» نام کرد که «اول ما خلق الله تعالی العقل.» و این گوهر را سه صفت بخشید؛ یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن‌که نبود، پس نبود. از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت، «حُسن» پدید آمد که آن را «نیکویی» خوانند، و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت، «عشق» پدید آمد که آن را «مهر» خوانند و از آن صفت که به شناخت آن‌که نبود پس نبود تعلق داشت، «حُزن» پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند.»^۲

حُسن و عشق و حُزنی که شیخ اشراق از آن‌ها سخن می‌گوید حقایقی ازلی هستند و «مراد از حُسن، همان حُسن مطلق الهی است که اصل همه زیبایی‌هایی است که در عالم پدید می‌آید.»^۳ این نوات سه‌گانه که سهروردی مطرح می‌کند و از عقل کل ناشی شده‌اند، سه اصل آسمانی‌اند که یک‌بار در داستان آدم و ملائکه و بار دیگر به نحو کامل‌تر در داستان یوسف و یعقوب و زلیخا، متجلی می‌شوند. بنا بر مبانی اشراقی سهروردی، ظهور زیبایی از سنخ نور و وجود است و همان‌طور که اشراق نور و وجود، ساحت غواسق و ماهیات را محقق می‌کند، زیبایی نیز به اشراق خود، آن‌ها را بر حسب ظرفیت

۲. سهروردی ۵۷:۱۳۸۲

۱. خاتمی ۳۹:۱۳۹۰

۳. پورجوادی ۲۱۷:۱۳۸۰

وجودی‌شان از زیبایی بهره‌مند می‌سازد؛ لذا بر این مینا، زیبایی حسّی و این جهانی، نشانه و آیتی است از زیبایی و نورانیت عالم معنا. از این‌رو می‌توان گفت در نگاه حکیم اشراقی، جلوه‌ها و تجلیات حُسن و زیبایی حق تعالی بنا به مراتب مختلف وجود و عوالم هستی، در همهٔ این مراتب و عوالم، ساری و جاری است.

این نکته را نیز باید در نظر داشت که در حکمت اشراق هم‌چنان که در بین مراتب انوار رابطهٔ تشکیکی وجود دارد، از آن‌جا که زیبایی نیز حقیقتی نورانی است، لذا زیبایی موجودات نیز تابع اصل تشکیکی است، از این‌رو باید متناسب با هر مرتبه از ظهور و تجلی زیبایی، معرفت‌شناسی متناسب با آن مرتبه را در نظر گرفت.

از منظر حکمت هنر اشراقی نیز، همهٔ حقیقت زیبایی، زیبایی عینی و محسوس نبوده و همان‌گونه که در معرفت‌شناسی اشراقی، معرفت شهودی و فهم منطق پرواز در قلّهٔ معرفت اشراقی قرار می‌گیرد، ادراک حقیقت زیبایی نیز با معرفت شهودی و علم حضوری، میسر خواهد بود. در این معنا، هنر حقیقی، جز تجلی حقیقت بر جان هنرمند و اثر هنری نخواهد بود. در حکمت اشراقی، حُسن یا زیبایی، مقام «ظهور» و «تجلی» حقیقت مطلق است؛ یعنی وقتی حقیقت تجلی کند، زیبایی نیز تحقق پیدا می‌کند؛ از این‌رو در مباحث زیبایی‌شناسی در حکمت اشراقی، کلیدی‌ترین مفهوم پس از حُسن، مفهوم «تجلی» است.

تجلی

ترجیح‌بند خلقت، در عالم اسلام و آراء حکماء و عرفای اسلامی، اشاره به حدیث قدسی «کنز مخفی» است. حدیثی با این مضمون که خداوند می‌فرماید: «کنز کنزاً مخفیاً و احببْتُ انْ أعرف. من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم.»^۱ بنابر نظر عرفای اسلامی و حکمای اشراقی، وجود مطلق، کنز مخفی است و قابل ادراک نیست؛ اما آن‌جا که می‌خواهد شناخته شود از احدیت مطلق خود، خارج می‌شود تا ظهور کرده و شناخته شود و در این حال، حجاب از دیده بر می‌کشد و نور وجود متجلی می‌گردد. بنابر موارد فوق، «در این کشف حجاب، از طرفی عالم نور وجود را می‌یابد و از طرف دیگر، حُسن حق ظاهر می‌شود، یعنی در حقیقت، این کشف حجاب، به معنای «تجلی حُسن» است. از این‌رو، اساساً مبنای حُسن در حکمت اسلامی و اشراقی، تجلی است»^۲ و حقیقت حُسن و زیبایی بنا بر حکمت اشراقی، نه در حد ذات و

نه در مقام ظهور، مادی نیست بلکه مجرد و روحانی است و اشراق آن از مراتب اعلاّی ساحت وجود به مراتب مادون است.

البته باید این نکته را در نظر داشت که «تجلی، نه حُلُول (در جهان باشندگی خدا) است و نه تجسّد (در قالب بشر باشندگی خدا). تجلی، برون کاهندگی یا به تحلیل رفتن تدریجی ذات الهی هم نیست، بلکه تجلی، پدیدار شوندگی پیروزمندانه، سرشار از جلال صفات الهی به صورت اعلاّی آن است که همان «جمال» باشد.^۱ افلاطون در رساله فایدرس می‌گوید: خیر مطلق یا مثال مثال‌ها در مقام ظهور و روشنائی قرار می‌گیرد و زیبایی، حاصل ظهور آن است.^۲

همان‌گونه که دیدیم در حکمت اشراق نیز بحث زیبایی تحت عنوان حُسن، دقیقاً به همین‌گونه مطرح می‌شود. حُسن یا زیبایی، مقام ظهور و تجلی حقیقت است، یعنی وقتی حقیقت تجلی می‌کند، زیبایی تحقق می‌یابد. از این‌رو، زیبایی در حکمت اشراق، شأنی وجودی دارد و حقیقت زیبایی، سابق بر امر زیبا است و زیبایی، پدیدار شدن عالی‌ترین صفات الهی است، که همان جمال باشد. زیبایی و جمال خداوند در همه مراتب هستی متجلی است و هر موجودی بنا به مرتبه و ظرفیت وجودی خود، از تجلی جمال حضرت حق، بهره‌ای برده است.

معرفت‌شناسی حُسن و زیبایی در حکمت اشراق

در بحث از معرفت‌شناسی زیبایی و ادراک مراتب حُسن از منظر حکمت اشراق، مبانی و مراتب و شرط تحقق معرفت و ادراک حقیقی که شیخ اشراق در مبانی معرفت‌شناسی اشراقی مطرح کرده است را باید در این بحث مدّ نظر داشته باشیم. از منظر اشراقی، بنیان معرفت اصیل و حقیقی بر «علم حضوری اشراقی» مبتنی است.

حال اگر به مبحث معرفت‌شناسی حُسن و زیبایی و ارتباط آن با عالم هنر و اثر هنری برگردیم و جایگاه انسان در مقام هنرمند را در این مبحث در نظر داشته باشیم، باید گفت که بر مبنای حکمت اشراق، ظهور زیبایی و ادراک آن، هرگز نمی‌تواند امری صرفاً ذهنی و قائم به انسان باشد. چرا که ظهور و تجلی حُسن و زیبایی و مراتب وجودی آن، مستقل از انسان است و انسان در مقام هنرمند در جایگاهی است که «از حقیقت زیبایی بهره‌مند می‌شود و اشراق آن را در کام جان خود، می‌یابد و از آن تجربه‌ای دارد که به مقتضای پاکی نفس در وجدان هنری او متبلور می‌شود.»^۳ به عبارتی

۱. شایگان ۱۳۸۷: ۳۵۱.

۲. ن. ک: افلاطون، چهار رساله، فایدرس. ترجمه: محمود صناعی، چاپ چهارم، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۲.

۳. خانمی ۱۳۹۰: ۷۹.

معرفت‌شناسی زیبایی در حکمت اشراق، گونه‌ای علم حضوری است که در پی نسبت وجودی هنرمند با زیبایی رخ می‌دهد و ادراک زیبایی از سنخ آگاهی‌های عملی است و نه نظری و به معنای اشراقی کلمه، حضوری است و از جنس نور و وجود است و نشان از نوعی بصیرت و معرفت حضوری به تجلیات و اشراقات زیبایی دارد. چنین انسانی با علم حضوری به حقیقت زیبایی و برقرار کردن نسبت وجودی با آن «در اثر این برکت، به بارگاه جذبۀ معنوی کشیده می‌شود و به طرف پهنه‌های بیکران گنبد دوآر قوسی آسمان بالا می‌رود و به «پرواز» در می‌آید، در این حالت است که عالم هستی از رخ جمال باطنی‌اش نقاب برمی‌گیرد... در این مقام، انسان قادر است که در عالم هستی و صورت آن به عنوان تجلی خداوند، تدبیر کند و قادر است صورت طبیعت را در مقام ذات ربوبی نظاره‌گر باشد.»^۱

بنابر مطالب فوق، می‌توان نتیجه گرفت که بر مبنای معرفت‌شناسی زیبایی در حکمت اشراق، هنر، نسبت وجودی و معرفت حضوری است که میان انسان و زیبایی در ساحت خیال و مراتب مختلف معرفتی، حاصل می‌شود و در این نسبت است که صور زیبا در آفاق و انفس تجسید و تجرید می‌شوند. لذا از منظر هنر اشراقی، صورت زیبا که حاصل کنش هنری هنرمند است، در حقیقت و واقعیت امر، متعلق به هنرمند نیست، بلکه از مراتب والا بر هنرمند جلوه و اشراق می‌شوند. به عبارتی «زیبایی از آن حیث که بر ساحت خیال هنرمند تجلی کرده و با او نسبت وجودی برقرار می‌کند در قالب صورت خیالی به او رخ می‌نماید، لذا هنرمند در خدمت هیاکل و اصنام خیالی زیبایی در می‌آید و از این طریق، زیبایی او را به کار خود وا می‌دارد»^۲، از این‌روست که تهذیب دل و تعالی در مراتب والای معرفتی در ژرفا بخشیدن به اثر هنری و اصالت معنوی و اخلاقی و در یک کلام، فضیلت‌مندی اثر هنری، مؤثر است. رابطه میان زیبایی و فضیلت در این‌جا بسیار روشن‌گر است: «فضیلت زیبایی نفس است، هم‌چنان که زیبایی، فضیلت صورت‌ها است.»^۳ اثر هنری که از این خاستگاه برخیزد تجلی‌گاه انوار مینوی خواهد بود و حقیقت زیبایی در آن متجلی خواهد شد.

از منظر اشراقی کارکرد زمینی زیبایی، هدایت انسان به سوی سرچشمه این زیبایی زمینی، یعنی هدایت او به قلمرو اصیل هستی است. لذا معرفت‌شناسی زیبایی از منظر اشراقی «مبتنی بر شناختی روحانی و قدسی است و بر خلاف فعالیت ذهنی تقدس‌زدایی شده، با ذات متعالی فوق صورت سر و کار دارد، اما در عین حال به اهمیت حیاتی صورت در نیل به شناخت حقیقی کاملاً آگاه است»^۴ و صورت‌های زیبا و سائطی هستند برای یادآوری حقیقت انسان و سرای ملکوتی که

۱. نصر ۱۳۸۵: ۳۹۵-۳۹۴

۲. همان: ۴۳-۴۴

۳. شوان ۱۳۸۸: ۳۵۲

۴. نصر ۱۳۸۵: ۴۹۸

انسان از آن فرود آمده است.

در باب تبیین کُنش هنرمند و جایگاه خلاقیت او در خلق اثر هنری از منظر حکمت هنر اشراقی نیز، باید این نکته را در نظر داشت که خیال، از آن حیث که ساحت اشراق زیبایی و ظهور صور زیبا در نفس هنرمند است، منفعل است؛ اما از آن حیث که هنرمند می‌تواند در آن صور تصرف کند و بنا بر مقتضای ذوق خود، آن‌ها را به تعین و تمثّل برساند، خیال جنبه‌ای فعال و خلاق دارد. از این رو می‌توان گفت که خلاقیت، توانی است که در قوه خیال هنرمند حضور دارد و در گرو بهره‌مندی از اشراق زیبایی است.

در آراء و آموزه‌های حکمای اشراقی، انسان در حالت عادی نمی‌تواند بدین مقام دست یابد، بلکه باید شرایط خاصی ایجاد شود تا انسان را از کثافت ماده و اغلال و زنجیرهای عالم حواس جدا کرده و مراتب تعالی و ادراک و معرفت حقیقت حُسن و زیبایی را بر او هموار کند. آن چه در آراء اشراقیان این شرایط را ایجاد کرده و انسان را برای قدم نهادن در مسیر معرفت‌شناسی حُسن و زیبایی قرار می‌دهد، «عشق» است.

عشق

در آراء و آثار حکمای اشراقی بعد از طرح لطیفه حُسن، بلافاصله مسئله «عشق» عنوان می‌شود. اصولاً عشق و حُسن همراه با هم‌اند و هرچا سخن از عشق و دلدادگی می‌رود، حُسن و زیبایی حضور می‌یابد. و مسئله عشق از ارکان زیبایی‌شناسی از منظر اشراقی است. بنا بر آراء عرفا و حکمای اسلامی، حُسن و جمال بدون عشق، ناشناخته می‌ماند، چرا که معشوق که مظهر حُسن است در آینه عشق عاشق از حُسن و جمال خود واقف می‌شود و برخوردار می‌گردد.

در معرفت‌شناسی حُسن و زیبایی از منظر اشراقی، عشق در اوج و قلّه معرفت حقیقی قرار می‌گیرد. سهروردی عشق را غایت محبت می‌داند و محبت را غایت معرفت. «پس اول پایه، معرفت است و دوم پایه، محبت و سیم پایه، عشق. و به عالم عشق - که بالای همه است - نتوان رسیدن، تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان نسازد... و هم‌چنان که عالم عشق مُنتهای عالم معرفت و محبت است، واصل او مُنتهای علمای راسخ و حکمای مُتألّه باشد.»^۱

سهروردی در ادامه داستان فی حقیقت العشق، به سرچشمه روحانی و ازلی عشق اشاره می‌کند که در شهرستان ازل پرورده شده و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین به او داده و در منشور او چنین نوشته است که در هر شهری که روی نهد، می‌باید که خداوند آن شهر، گاو وی

قربانی کند که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبِحُوا بَقَرَهُ» (سوره بقره: ۶۷) سهروردی با استناد به آیات قرآن و تأویل آن‌ها اشاره می‌کند که مراد از گاو که باید آن را قبل از ورود سلطان عشق قربانی کرد، گاو نفس است که در شهرستان جان آدمی خرابی‌ها می‌کند و در بیابان خودکامی چون افسار گسیخته‌ای می‌گردد.

شیخ اشراق در فراز پایانی رساله فی حقیقت العشق چنین می‌گوید:

«و هر گاوی لایق این قربان نیست و در هر شهری این چنین گاوی نباشد و هر کسی را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید.»^۱ پس از طی این مراحل و کسب استحقاق لازم است که جان آدمی می‌تواند بر براق عشق بنشیند و به سوی بارگاه حُسن به «پرواز» درآید و خود را به دروازه شهرستان جان رساند و به وصل حُسن نایل شود. لذا می‌توان گفت بر مبنای تفکر اشراقی سهروردی، حُسن و عشق چه در قوس نزول و تجلی و چه در قوس صعود و معرفتی «در یک سیر دیالکتیکی با تأثیر متقابل بر یکدیگر، جریان لایه به لایه‌ای از جمال و حُب را در برابر سالک عیان می‌کنند و او همواره با جمالی که در تجلی رو به تزاید است، روبرو می‌شود و عشقی متکامل را تجربه می‌کند.»^۲ در سرتاسر متون عرفانی و اشراقی، دیالکتیکی بین حُسن و عشق برقرار است که مرتب اوج می‌گیرد تا آنجا که سالک عاشق را به مرتبه فهم «منطق پرواز» و اتحاد با نیمه ملکوتی و روحانی خویش برساند تا از این طریق، سالک معراج نفسانی و شخصی خود را بازآفرینی کرده و تجربه کند و به بارگاه حقیقت و شهود حُسن، بار یابد. مولانا در این باره می‌گوید:

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال از رخ عاشق فروخوان قصه معراج را یعنی می‌توان گفت که انسان طالب حُسن و زیبایی در مقام هنرمند، آن‌گاه که عاشق نیست و عشق را راهبر خود برای رسیدن به بارگاه حُسن قرار نداده است، نمی‌داند قصد معراج چه بوده و هنر، کی تحقق می‌یابد. از منظر اشراقی، وقتی برای هنرمند تجلی رخ دهد و کشف حُسن شود، یعنی هنرمند به واسطه عشق، متوجه حُسن بشود و بتواند این حُسن را اظهار کند در این معنا هنرمند، محسن است؛ محسن به معنای کسی که اهل احسان است. بنا بر مبنای اشراقی، هنرمند حقیقی در این مقام، یعنی مقام «احسان» جای دارد. در حدیثی از پیامبر نقل شده که فرموده‌اند: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه». احسان آن است که خدا را چنان عبادت کنی که گویی او را می‌بینی، اهل احسان در این معنا یعنی کسی که متوجه حُسن شده و به مرتبه شهود حُسن نائل آمده و البته

۱. همان: ۶۷

۲. حکمت ۱۳۸۹: ۱۸۲

۳. کلیات شمس تبریزی ۹۹: ۱۳۶۳

هنرمند، پس از شهود، اظهار حُسن هم می‌کند. پس به طور کلی می‌توان گفت که در این تعریف از معرفت‌شناسی زیبایی، هر کس که متوجه حُسن شده باشد، اهل هنر است که سهروردی این مقام را از آن علمای راسخ و حکمای مُتألّه می‌داند و این معنای حقیقی هنر و هنرمندی در حکمت اشراق است.^۱

رمز و تأویل در حکمت و هنر اشراقی

بر مبنای تعریف اشراقی همان‌گونه که دیدیم، هنر پیوندی ناگسستنی با حکمت حقیقی و امر قدسی دارد و از آن‌جا که علم قدسی نمود و بروز خارجی دارد و فقط در مرتبه اشراق درونی دل باقی نمی‌ماند، لازم است درک و فهمی از نوع زبان مورد استفاده این علم پیدا کنیم.

رمز

«زبان رسمی مورد استفاده برای بیان علم قدسی و در واقع تقریباً طیف کامل تعالیم سنتی که هنر نیز در زمره آن قرار می‌گیرد، زبان رمزپردازی است»^۲، از این‌رو زبان اشراقیان زبان رمزی است، چرا که رمزها و سائطی هستند که آدمی از طریق آن‌ها می‌تواند زبان علم قدسی را فهم کند. در سنت اشراقی وقتی سخن از رمز به میان می‌آید، همان‌طور که رمز واقعیت دارد، مرموز (متعلق رمز) نیز واقعی است، بلکه می‌توان گفت از خود رمز واقعی‌تر است و اساساً رمز، رشحه و رقیقه‌ای از آن را باز می‌نمایاند و آن رمزها علائمی ساخته دست انسان نیستند، بلکه بازتاب واقعیتی متعلق به مرتبه والاتر وجود بر مرتبه نازل‌تر آنند. به عبارتی «رمزها در مرتبه صوری، مُثُلِ اعلائی را که به حوزه اصیل وجود تعلق دارند، منعکس می‌کنند و از طریق رمزها، موضوع و متعلق رمز با واقعیت مثالی‌اش متحد می‌گردد»^۳.

متون رمزی دارای چند لایه است و هر کس به قدر فهم خود، معنای آن را درک می‌کند، البته این درک و فهم با مراتب معرفتی و رازآموزی و رازآشنایی دریافت‌کننده رمز ارتباط دارد. بنابراین، توضیح و تفهیم متون مقدس و رمزی، متضمن تفاسیری در مراتب مختلف معرفتی است که سیر صعودی دارند و به تدریج اوج می‌گیرند. از این‌رو «دانش رمزها، پیوندی ناگسستنی با «مسیر بازگشت» دارد»^۴ و نیروی رمز، ژرفای آگاهی را به یادآوری واقعه‌ای که پیش از زمان حادث شده و

۱. بازوکی ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹

۲. نصر ۱۳۸۵: ۳۰۶

۳. همان: ۳۰۷

۴. لینگز ۱۳۹۱: ۱۸

در حافظه محفوظ مانده است، وامی دارد؛ این واقعه در اصل همان واقعهٔ روز الست و صبحگاه «قالوا بلی» است و یادآوری پیمان آغازین هستی با سرچشمه و مبدأ هستی است. در حقیقت رمزپردازی به معنای اشراقی آن، سعی در تبیین حقیقتی دارد که باید در جان سالک به وقوع پیوندد و آرمان نهایی حکیم اشراقی در این مرحله محقق می‌گردد، که در مبحث معرفت‌شناسی اشراقی گفتیم این مرحله، قلهٔ معرفت‌شناسی و منزل نهایی آموزه‌های اشراقی سهروردی است و فهم «منطق پرواز» در این مرحله اتفاق می‌افتد. لذا در حکمت اشراقی، رمز باید بدل به سرگذشت نفس سالک شود که سالک آن را در عالم مثال یا در درون خود، درمی‌یابد. هانری کرین در این باره می‌گوید:

«روشی که در این‌جا برای تفکر، اساسی و ضروری است چیزی است که باید آن را نوعی «درونی‌سازی» توصیف کنیم که همان «تأویل» است. تأویل، گویی نصّ یک متن مقدس را به حالت تعلیق درمی‌آورد تا معنای روحانی آن‌را که برای آگاهی تجربی قابل هضم است، آشکار کند. بر همین مبنا، تلاش برای آزاد کردن یک اندیشه از قید لفافه‌های ظاهر را «تأویل نفس» می‌نامیم. این تأویل، تأویلی است که نفس برای خودش اجرا می‌کند.»^۱

واقعهٔ تمثیل‌های سهروردی، خروج از عالم ماده، مواجهه با فرشته و شهود عالم فرشتگان نیز بر همین «تأویل نفس» مبتنی است و نمی‌توان این تمثیل‌ها و رمزها را به حقیقت‌اش بازگرداند مگر این‌که نفس نیز به حقیقت‌اش بازگردانده شود. لذا این نوع از رمزپردازی با مفهوم تأویل متناظر است و بر مبنای نوعی باطن‌گرایی در مورد جهان و عالم هستی و ساحت وجود، معنا پیدا می‌کند. در هنر اشراقی به وجه اصیل و شریف آن نیز، زبان رمزی و استفاده از رمز، اصلی بنیادین و اساسی است. چرا که هنر حقیقی در این تعریف جلوه‌ای از حقیقت مطلق را بازمی‌تاباند و به طور کلی از نگاه اشراقیان هر هنر اصیلی، آکنده از رمز است؛ زیرا بدون رمز نمی‌توان به توصیف موضوعات معنوی پرداخت. بیان هنر اشراقی که در نوع خود هنر قدسی است، بیانی رمزگونه است تا بتواند شهودهای معنوی خالق اثر را بازنماید. «در این حالت، رنگ‌ها، شکل‌ها، حجم‌ها، نورها، کلمات و صداها همه رمزهایی هستند از حقایقی با درجهٔ وجودی برتر و بالاتر از عالم مادی.»^۲ در تعریف اشراقی، اثر هنری وظیفهٔ نوعی واسطه را بر عهده دارد، زیرا با زبانی نمادین و غیر صریح و با رمز و اشارت، دریافت‌های شهودی از قلمرویی متعالی را منعکس می‌کند، قلمرویی که هنرمند از طریق تخیل خود بدان راه یافته است. در اصل، هنر اشراقی «پرده از وجود برمی‌کشد و موزونی یک اثر هنری، هماهنگی درونی وجود را به ساحت حضور می‌آورد»^۳ و

۱. کرین ۱۳۸۹: ۴۳۸

۲. نامورمطلق ۱۳۸۵: ۱۴۰

۳. خاتمی ۱۳۸۷: ۲۲۸

این همه، فقط با کمک گرفتن از زبان رمز میسر است. از این رو، همان گونه که برای فهم دقیق معانی رمز در حکمت اشراق نیازمند به «تأویل» هستیم، در فهم هنر اشراقی نیز «تأویل» کلیدی رازگشا است. در واقع تعمق در جنبه درونی این هنر و زبان رمزی و تمثیلی آن که حاوی بنیان‌هایی مابعدالطبیعی و عرفانی است، انکار ناپذیر است.

تأویل

تأویل، واژه‌ای قرآنی است و از اصطلاحاتی است که در علوم قرآنی و تفسیر و حدیث و همچنین در فلسفه و عرفان، کاربرد نسبتاً فراوانی دارد. از منظر عرفانی و اشراقی، اهمیت آیات قرآنی و احادیث از حیث فهم معانی درونی آن‌ها (در برابر معنا و فهم ظاهری) منجر به تأسیس «علم تأویل» نزد اهل عرفان و حکمای اشراق شده است. واژه تأویل را مشتق از «اول» می‌دانند و به معنی بازگرداندن چیزی به اصل و مبدأ خود است. بنابراین کسی که عمل به تأویل می‌کند، کسی است که بیانی را از ظاهر آن برمی‌گرداند و به مفهوم حقیقی آن می‌رساند.

در آراء حکمای اشراقی و عرفای مسلمان، در علوم قرآنی واژه «تنزیل» و «تأویل»، دو اصطلاح و مفهوم مکمل و دارای تضاد را به وجود می‌آورند. تنزیل یعنی نازل کردن وحی از عالم بالا. کلام وحی در یک قوس نزولی، از مرتبه حق فرو فرستاده می‌شود تا به انسان‌ها می‌رسد؛ اما این تنزیل در یک خط مستقیم سیر نمی‌کند، بلکه سیر آن دورانی یا دایره‌ای است و این نزول مستلزم صعود است. بنابراین برای بازگرداندن وحی به مبدأ اصلی‌اش، تأویل ضرورت می‌یابد.^۱

در آموزه‌های اشراقی و رسائل رمزی سهروردی، حکایت آزادی نفس آدمی از غربت غربی خویش، در اصل، نوعی تأویل را محقق می‌سازد. از این رو در حکمت اشراق، تأویل همواره نوعی «تأویل نفس» است و تنها با تأویل نفس یا همان تأویل معنوی و باطنی می‌توان به حقیقت سرگذشت‌های قرآنی یا حماسه‌های پهلوانی دست یافت و سهروردی از همین طریق یعنی از طریق تأویل باطنی توانسته است حماسه‌های پهلوانی را به حماسه‌های عرفانی که رویدادی است در روان و درون شخص سالک، تبدیل کند. تأویل در این چشم‌انداز به معنی صعود به عالم مثال و مشاهده و ادراک داستان رمزی به منزله سرگذشت و تجربه‌ای «شخصی» است. بر این مبنا است که «بدون تأویل، غایت تنزیل محقق نمی‌گردد. این تنزیل که از جانب حضرت حق است، هم باید خود به غایتی ختم شود و هم مخاطب خویش را به غایتی برساند. بنابراین، چنین غایتی در نوعی بازگشت به اصل، در «به اصل

خود رسیدن» معنا پیدا می‌کند.^۱

هنرمند در تعریف اشراقی آن، هم‌چون حکیم اشراقی در قلّه کسب معرفت از نافثِ قدسی قرار دارد و باید با فهم منطق پرواز و رازآموزی و رازآشنایی، حقایق معنوی و آموزه‌های اشراقی و رمزی را با تأویلِ باطنی، فهم و درک کند و به معرفتی حضوری درباره حقایق رمزی دست یابد. فریتیوف شوآن از اصحاب جاویدان خرد و نحلّه سنت‌گرایان، علم تأویل و هنرِ تمثیلی و رمزی را در اصل، وابسته به تعقل محض و مشاهده معنوی و ادراک شهودی می‌داند، «به نظر وی چنان رابطه عمیقی بین علم تأویل و هنر تمثیلی وجود دارد که با فقدان روش تأویل، تمثیل و هنر دینی نیز از بین می‌رود.»^۲

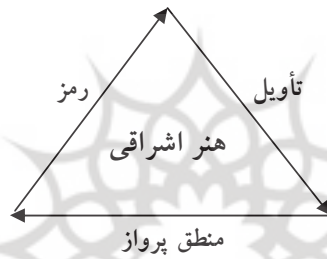
بنابر مباحث مطرح شده می‌توان گفت که «منطق پرواز»، «رمز» و «تأویل» سه ضلع مثلثی را تشکیل می‌دهند که هم در حکمت اشراق و هم در هنر اشراقی، جزو اصول و مبانی بنیادین به شمار می‌روند و هنر یا حکمت اشراق آن‌گاه ظهور می‌یابد و بنیان نهاده می‌شود که هر سه ضلع این مجموعه را با هم در نظر آوریم. چرا که اگر بتوان به منظور ابلاغ اندیشه اشراقی، آن را به چندین جزء تقسیم کرد، اجزاء مذکور یعنی: «منطق پرواز»، «رمز» و «تأویل» سه جزء اصلی در فهم منظومه اشراقی سهروردی و به تبع آن فهم هنر اشراقی به شمار می‌روند و پیوند این اجزا چنان است که هر جزء به همان میزان که از حمایت کل برخوردار می‌شود، خود پشتیبان کل است و در این پیوند هیچ جزئی اول و هیچ جزئی آخر نیست و کل مجموعه از طریق همه اجزاء به وضوح رسیده است. لذا هنر در تعریف اشراقی آن، حاصل این سه جزء یا سه ضلع مثلث است.

هنر اشراقی به دلیل پیوند ناگسستنی که با حکمت، حقیقت و امر قدسی دارد، مبتنی است بر فهم «منطق پرواز» و یگانگی با نیمه ملکوتی و روحانی تا آنجا که به بازآفرینی «معراج» بیانجامد، چرا که معرفت حقیقی اشراقی یا شهودِ راستین «حُسن» و زیبایی حقیقی آن‌گاه میسور است که سالک یا هنرمند اشراقی با صعود و تعالی در مراتب هستی به بارگاه حقیقت باریابد و در اثر اشراق و تجلی انوار حقیقت، زیبایی‌های عالم مینو را عریان به عرفان درکشد و این همان مرحله از معرفت اشراقی است که در تبیین معرفت‌شناسی اشراقی، نام «منطق پرواز» به خود گرفته است. منطق پرواز نیز معرفتی است مبتنی بر «رمز» و بیانی رمزآلود و نمادین، چرا که بیان زیبایی‌های عالم مینو و اشراقات انوار حقیقت جز به زبان رمز، میسور نیست. از این رو، هنرمند

۱. همان: ۳۰.

۲. کمالی‌زاده ۱۳۸۹: ۱۷۶.

اشراقی نیز آن‌گاه که دست به آفرینش هنری یعنی بازنمایی مکاشفات اشراقی خود در قالب آثار هنری می‌زند ناگزیر از استفاده از زبان رمزی و نمادین است. از این رو، هنر اشراقی در وجه اصیل آن، هنری است مبتنی بر زبان رمزی که شرح آن گذشت؛ رازگشایی از «رمز» به عنوان گویاترین زبان اشراقیان نیز مبتنی است بر «تأویل»؛ و تأویل حقیقی از منظر اشراقی آن‌گاه رخ می‌دهد که تأویل جنبه‌ای باطنی و درونی داشته باشد، به عبارتی از منظر اشراقی مفاهیم رمزی باید با تبدیل شدن به رویدادی معرفت‌شناسانه و اشراقی در روان و نفس سالک و هنرمند اشراقی، که «غایت اشراقی» معرفت‌شناسی است، به کمال و فرجام خود برسند. جنبه باطنی و درونی تأویل نیز آن‌گاه میسر است که هنرمند یا حکیم اشراقی به مقام پرنده‌گی برسد یعنی همان فهم «منطق پرواز».



نتایج و ماحصل کلام

فهم «منطق پرواز» به عنوان منطقی رازآلود و مبتنی بر ادراک شهودی، در قله معرفت‌شناسی اشراقی قرار دارد و منزل نهایی سالک حقیقی در کسب معارف راستین و باریابی به ساحت نورالانوار بازآفرینی معراج در درون جان آدمی است. در نگاه سهروردی، «حُسن» حقیقی نورانی و مینوی است که با حفظ هویت ملکوتی خویش، قدم در قوس نزول نهاده و در عالم مُلک نیز متجلی گشته است و زیبایی‌های عالم محسوس، جلوه‌ای است از زیبایی‌های عالم معنا. میان هنر و حکمت در تعریف اشراقی آن، پیوندی وثیق برقرار است. چرا که هر دو از طریق شهود دریافت می‌شوند و به زبان رمز بیان می‌گردند.

هنرمند حقیقی و راستین از منظر اشراقی باید با قدم نهادن در قوس صعود و کسب معارف اشراقی بتواند در نهایت با فهم منطق پرواز، به بارگاه حقیقت و شهود حُسن نائل آید. هنرمند در تعریف اشراقی آن کسی است که متوجه حُسن شده و البته در مقام خلق آثار هنری، اظهار

حُسن هم می‌کند.

هنرمند اشراقی با فهم منطق پرواز، با زبانی رمزی و تمثیلی جلوه‌ای از معارف و حقایق اشراقی را در قالب آثار هنری خویش متجلی می‌کند، از این رو رمز و تمثیل در هنر اشراقی از اهمیت شایان توجهی برخوردار است.

برای فهم رموز اشراقی در آثار حکما و هنرمندان اشراقی، علم تأویل به عنوان کلیدی رازگشا مطرح می‌گردد.

«منطق پرواز»، «رمز» و «تأویل» هم‌چون سه ضلع مثلثی هستند که در خلق و هم‌چنین تبیین هنر اشراقی باید این سه ضلع را مدّ نظر داشته باشیم؛ چرا که بدون فهم دقیق این سه مبحث و ارتباط آن‌ها با هنر اشراقی، نمی‌توان به تحلیل دقیق و صحیح از اصول و مبانی زیبایی‌شناسانه آثار هنری که مبتنی بر آموزه‌ها و معارف اشراقی خلق شده‌اند، دست یافت. ■



فهرست منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: حکمت، ۱۳۸۶.
- افلاطون. *چهار رساله*. ترجمه: محمود صناعی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- پازوکی، شهرام. *حکمت هنر و زیبایی در اسلام*. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.
- پورجوادی، نصرالله. *راز و رمز هنر دینی* (مجموعه مقالات). ویرایش: مهدی فیروزان، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- پورنامداریان، تقی. *دیدار با سیمرغ، شعر و عرفان در اندیشه‌های عطار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
- تقی، شکوفه. *دو بال خرد، عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا*. تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
- حکمت، نصرالله. *مباحثی در عرفان ابن عربی*. تهران: علم، ۱۳۸۹.
- حکمت، نصرالله. *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- خاتمی، محمود. *پیش درآمد فلسفه‌ای برای هنر ایرانی*. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۹۰.
- رحمتی، انشالله. *جهان شناخت و رمزپردازی*. ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت (سال چهارم، شماره ۱۱): ۴۶-۵۰، ۱۳۸۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. *حکمت‌الاشراق*. گزارش و شرح و سنجش حکمت‌الاشراق جلد ۱ و ۲: سید یدالله یزدان‌پناه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. *قصه‌های شیخ اشراق*. ویرایش: جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز، ۱۳۸۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. *مجموعه مصنفات*، جلد دوم. تصحیح و تحشیه و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- شایگان، داریوش. *آیین هندو و عرفان اسلامی*. ترجمه: جمشید ارجمند، تهران: فرزاد، ۱۳۸۷.
- شایگان، داریوش. *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- شایگان، داریوش. *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه: باقر پرهام، تهران: فرزاد، ۱۳۸۷.
- شوان، فریتیوف. *منطق و تعالی*. ترجمه: حسین خندق‌آبادی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۸.
- شیخ‌الاسلامی، علی. *خیال، مثال و جمال در عرفان اسلامی*. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.
- ضیایی، حسین. *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه: سیما سادات نوربخش، ویرایش:

حسن سید عرب، تهران: فرزانه، ۱۳۸۹.

طباطبایی، سید محمدحسین. *تفسیر المیزان*، ج ۱۵. قم: دارالعلم، ۱۳۶۳.

کرین، هانری. *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه: انشالله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۸۹.

کرین، هانری. *اسلام ایرانی جلد اول، چشم اندازهای معنوی و فلسفی*. ترجمه: انشالله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۱.

کمالی زاده، طاهره. *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب الدین سهروردی*. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۹.

گنون، رنه. *هرمس و زبان مرغان* (مجموعه مقالات). ترجمه: امین اصلانی، تهران: جیحون، ۱۳۸۷.

لینگز، مارتین. *رمز و مثال اعلی*. ترجمه: فاطمه صانعی، تهران: مؤسسه حکمت، ۱۳۹۱.

مولانا، جلال الدین محمد بلخی. *کلیات شمس تبریزی*. مقدمه: بدیع الزمان فروزان فر، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.

نامورمطلق، بهمن. *زائر تشرق، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد*

هانری کرین. گردآوری: شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.

نصر، سید حسین. *سه حکیم مسلمان*. ترجمه: احمد آرام، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.

نصر، سید حسین. *هنر و معنویت اسلامی*. ترجمه: رحیم قاسمیان، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.

نصر، سیدحسین. *معرفت و معنویت*. ترجمه: انشالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی،