

نگاهی بر مفهوم عشق در جمال‌شناسی شهاب‌الدین سهروردی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

محمدرضا عزیزی**

دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران.

چکیده

حکمت اشراق سهروردی با دربرداشتن مفاهیم ایرانی-اسلامی، می‌تواند مبنایی برای بررسی مباحث حکمی در هنرهای سنتی باشد. از آنجا که حکمای اسلامی بحثی اخص در باب زیبایی نداشته‌اند، ولی شأن وجودشناختی و حیث معرفتی زیبایی به مثابه یک مفهوم و امر زیبا به عنوان وجه تحقیقی آن، زمینه‌های تأملات زیباشناختی در این باب را براساس مفاهیم حکمت اشراق فراهم آورده است. به‌رغم گسست‌های تاریخی و نفوذ فرهنگ‌های بیگانه، تحولات موسیقی سنتی ایران از پیوستگی و تداوم نسبی برخوردار بوده است و وجوه اشتراکات صوری و مضمونی فراوانی در آثار دوره‌های مختلف، خصوصاً سال‌های بعد از انقلاب اسلامی مشاهده می‌شود. هدف از انجام این تحقیق، پاسخ به این پرسش بود که مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی حکمت اشراق چیستند و چگونه در تحلیل آثار موسیقی ایرانی مورد استفاده قرار می‌گیرند؟ روش انجام این تحقیق از منظر هدف، کاربردی-نظری و از منظر شیوه انجام، توصیفی-تحلیلی بود و اطلاعات نیز به شیوه کتابخانه‌ای به دست آمد. نتایج نشان می‌دهند آهنگسازی در موسیقی ایرانی با فرض وجود عشق، حسن و حزن در روح این موسیقی همواره نیاز به نوعی سلوک عرفانی داشته و مفاهیمی چون کثرت در وحدت، سلسله‌مراتب، غایت‌گرایی، نمادپردازی و ... می‌توانند مبنایی برای تحلیل آثار موسیقی سنتی ایران باشند.

واژگان کلیدی: عشق، سهروردی، جمال‌شناسی، عرفان اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نویسنده اول با عنوان «مطالعه زیبایی‌شناسی حکمت اشراق سهروردی در موسیقی سنتی ایران» است که در مردادماه ۱۳۹۹ در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران‌شمال به راهنمایی دکتر پویا سرایی و مشاوره دکتر حسین یزدی توسط نویسنده دفاع و مورد پذیرش قرار گرفته است.

** maazizi4321@gmail.com

توجهی ارائه نموده است. (افراسیاب پور، ۱۳۸۰، ۷۹)

مقدمه

در این مقاله با بحث درباب رابطه بین جمال و تجلی آن با مفهوم عشق و لذت نزد سهرودی تلاش گردیده تا به این پرسش پاسخ داده شود که عشق در مباحث جمال‌شناختی و عرفانی سهرودی چه جایگاهی دارد؟

روش پژوهش

این تحقیق، با رویکرد پژوهش کیفی، از منظر هدف، کاربردی-نظری و از منظر شیوه انجام توصیفی-تحلیلی است. روش نظری نیز جمال‌شناسی سهرودی و روش گردآوری اطلاعات، به صورت کتابخانه‌ای بوده است.

پیشینه پژوهش

در حوزه سهرودی پژوهی تحقیقات فراوانی از سوی محققان و نویسندگانی مانند هانری کربن، دکتر سید حسین نصر، دکتر ابراهیم دینانی، دکتر محمد معین و... صورت گرفته است. اما در بحث زیبایی‌شناسی شیخ اشراق علاوه بر لزوم مطالعه کتاب حکمت اشراق اثر شیخ شهاب‌الدین سهرودی و سایر کتاب‌های وی، پژوهش‌های کمتری وجود دارد. در این حوزه به مطالعه آثاری همانند کتاب حکمت انسی دکتر محمد مددپور، کتاب تجلیات هنر معنوی در اسلام اثر دکتر سیدحسین نصر، کتاب مبانی هنر و معماری اسلامی از دکتر حسن بلخاری‌فهی که در بخشی از آن به فلسفه زیبایی سهرودی و تأثیر آن بر هنر اسلامی پرداخته شده، کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهرودی نوشته دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در نشر حکمت و کتاب دیگری که در فرهنگستان هنر به چاپ رسیده، با عنوان مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهرودی اثر دکتر طاهره کمالی‌زاده پرداخته شد.

نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان «مطالعه زیبایی‌شناسی در موسیقی سنتی ایران براساس مفاهیم حکمت اشراق سهرودی» که در نشریه پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، مرداد ۱۳۹۹، شماره ۱۳ به چاپ رسیده است به طرح و تبیین مفاهیم زیبایی-شناختی اندیشه سهرودی پرداخته و به چگونگی نمودشان در آثار موسیقی سنتی ایران پرداخته و در پایان به این نتیجه دست یافته که مفاهیم حکمت اشراق به‌عنوان محتوا در موسیقی سنتی ایرانی نمود یافته و این هنر در جایگاه صورت، مظهر مفاهیم حکمت اشراق است. این ارتباط دوسویه بیان‌گر این است که مفاهیم دقیق و مشخص در پس‌صحن هنری وجود دارد که این مفاهیم، دلیل بر چرایی شکل‌گیری ساختار و مصادیق در حوزه موسیقی سنتی هستند و به عبارتی زبان‌گویای این مفاهیم می‌گردند.

سهرودی در سخن از زیبایی، واژه حُسن را به‌کار برده و حُسن را با جمال و کمال مترادف دانسته است و هر چه در نهایت کمال قرار دارد را زیبا معرفی می‌کند که همه را شیدای خود کرده و به دنبال خود می‌کشد؛ چرا که می‌گوید: «هر چه موجودند از روحانی و جسمانی طالب کمالند» (سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۲۸۴) و می‌گوید: «از نام‌های حسن یکی جمال است و یکی کمال» (همان). البته سهرودی در پرتونامه، وقتی جمال واقعی را به نسبت کمال می‌سنجد، بیان می‌دارد که «جمال عین کمال است و جمال، آن چیز است که کمال او لایق او باشد، در او حاصل شود پس زیبایی هر چیز در گرو کسب کمال است که لایق آن چیز است مثلاً جمال درخت در آن است که کمالات لایق خود را حاصل کرده باشد یعنی تمام استعدادهایش از قوه به فعل درآمده باشد و جمال انسان به نسبت کمالاتی که در او حاصل شده، است» (همان، ۳۱ و ۳۲).

«کمال غایی در انسان حضور در محضرق (منبع جمال) طی مسیر وصول به آن حضور تلقی می‌شود. بنابراین کمال از عروج انسان از عالم محسوسات به سمت آرمان غایی حیات حکایت می‌کند و در این حالت است که انسان، نهایت جمال را خواهد داشت (نقی‌زاده، ۱۳۸۴، ۱۴۲). «هر کمال مستلزم جمال و هر جمالی مستلزم کمال است و بین آن‌ها رابطه بسیار قوی است و نباید جمال را از کمال منفک کرد. از طرفی کمال، خودش، زیباست خواه کمال نفسانی باشد، خواه فضیلت باشد که فضیلت کمال و جمال نفس است، یا زیبایی بیرونی و جمال محسوس باشد که آن هم زیباست بنابراین، زیبایی ذاتاً با کمال ارتباط دارد. به همیت جهت است که در قرآن از اسماء الهی به اسماء حسنی نام برده شده که اسمایی است زیبا و منشأ حسن است» (اعوانی، ۱۳۷۵، ۳۲۰ و ۳۲۱).

بنابراین، «معنای زیبایی و جمال نمودی است نگارین که بر روی کمال کشیده شده است و کمال، قرار گرفتن هر موضوعی در مجرای بایستگی‌ها و شایستگی‌های خود است و این جمال، حقیقتی است که در برابر درک آدمی قرار می‌گیرد و موجب تحریک ذوق و یا احساس خاص زیبایی می‌شود و در وضع روانی انسان، انبساطی را به وجود می‌آورد که وی را به سوی منبع زیبایی می‌کشاند» (جعفری، ۱۳۶۲، ۱۰۷ - ۱۰۶).

زیبایی در اندیشه شیخ اشراق در آثار فلسفی و رسائل رمزی خصوصاً در حکمه‌الاشراق که اندیشه اشراقی و ذوقی وی در آن متبلور است، در مواردی مانند صدور موارد هستی، انسان، عالم مثال، خورشید (هورخش) و نفوس آمده است. از طرفی در بحث معرفت نفس، با توجه به اعتقاد وی به عالم مثال نظرات قابل

تجلی در لغت به معنی منکشف شدن کار و هویدا گردیدن، آشکار شدن و جلوه کردن است. (دهخدا: تجلی) و در نزد عارفان تجلی «ظهور حقیقت است در هر مظهری به خصوصیتی و صفتی و نوعی ظهور حق است بر دل دیده‌پاک سالک» (لاهیجی، ۱۳۸۸، ۲۶۳). با توجه به حدیث قدسی «انی کنت کزاً مخفياً» تجلی، اراده حضرت حق برای اظهار موجودات است. حسن و جمال، خاصیت جلوه‌گری را به همراه دارد و قرین و ملازم آن است تا خویش را نمایان کرده، همه را مجذوب خود کند و کمال ظهور را داشته باشد. چنانچه در این حدیث قدسی آمده: «کنت کزاً مخفياً و فاحیبت ان اعرف فخلقت الخلق لا أعرف» (شوشتری، ۱۳۱۴ ه.ق، ج ۱، ۴۳۱) که یعنی: من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. خداوند تمایل ظهور و اظهار پیدا کرد و خواست به دیده معشوقی، جمال خویش را بنگرد، لذا همه خلایق را به وجود آورد و شراب عشق و محبت را در میان همه موجودات جاری ساخت.

از این‌رو از طریق تجلی است که وجود مطلق تنزل و تعین می‌یابد و می‌توان کثرت را در عالم تبیین کرد. در واقع تجلی نوعی ابراز وجود است که نمایانگر ذات حق در جهان هستی است. چنانچه فرغانی می‌گوید: «وی خود را صورت حسن و ملاحظت به همه بنمود تا هر یک از قبیله اهل انسانیت به هوای او در رقص در آمد و در دیدن حسن دیدار و سماع و گفتار او «الست بربکم» یکدیگر را مزاحمت کردند و به جواب گفتن بلی بر هم مبادرت نمودند» (فرغانی، ۱۳۵۷، ۳۲۵). در نتیجه، بود این جهانی به آن حسن و جمال علوی وابسته است و عالم فانی در حد ذات خویش نمود و خیالی بیش نیست.

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود

رخ تو در نظر من چنین خوش آراست (حافظ، ۱۳۶۳، ۳۳)

بر همین سیاق امور زیبای جسمانی و زمینی مظهری از امری روحانی و آسمانی‌اند که در عینیت خود صورت زیبایی برین را متجلی می‌سازند. که به زبان فلسفی امروز باید گفت زیبایی برای سهروردی امری ایزکتیو است. از سوی دیگر، با توجه به تبیین سلسله‌مراتبی نور و شدت و ضعف وجودی آن، می‌توان امر زیبا را در فلسفه سهروردی امری تشکیکی تلقی کرد (رحیمیان و ذهبی، ۱۳۹۷، ۱۷۷).

در نظر شیخ اشراق واجب‌الوجود جمال خود را با توجه به برخوردار بودن موجودات از کمال در ذات مخلوقات خود متجلی می‌کند به ترتیبی که سهروردی در بیان صادر اول در *هیاکل‌النور* می‌گوید: «این جوهر ممکن است در نفس خود، واجب است به ذات خالق خود و مدرک مراتب خویش است و به اعتبار ادراک

مراتب خود از کمال و نقص، اقتضای چیزی می‌کند از کامل و ناقص، از آن روی که ادراک به خود می‌کند با خالق خویش و مشاهده جمال و جلال لاهوت می‌کند که شریف‌تر اعتباری است، چیزی شریف اقتضا می‌کند که آن جوهری است مجرد و از آن روی که ادراک امکان خود می‌کند که خسیس‌تر اعتباری است و اعتبار نقص ذات خود می‌کند به نسبت با کبریای خالق خود، اقتضای جرم سماوی می‌کند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۹۵).

جهان سلسله‌مراتبی سهروردی و افاضه انوار در قوس نزولی، مظهریت صور در هر مرتبه برای تحقق افاضات مرتبه بالاتر، ایجاب می‌کند زیبایی در عالم جسم (برازخ) واجد عینیت و مظهری برای زیبایی برین باشد. چنانکه در رساله فی حقیقه-*العشق*، یوسف مظهری جسمانی است که حسن در او تجلی یافته است: «آوازه‌ای در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی را پدید آورده‌اند بس بوالعجب، هم آسمانی است و هم زمینی، هم جسمانی است و هم روحانی، و آن طرف را به او داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نامزد او کرده‌اند. [...] حُسن به یک منزل به شهرستان آدم رسید، جایی دلگشای یافت، آنجا مقام ساخت» (سهروردی، ۱۳۷۴، ۳).

عشق در نگاه سهروردی

رابطه عشق و زیبایی تنگاتنگ و چنان در هم تنیده است که هر جا سخن از عشق و دلدادگی است بی‌درنگ، معنای زیبایی و جمال حضور می‌یابد و هرگاه بحث از زیبایی و حسن می‌شود، دل‌باختگی و محبت را در پی دارد. چنانچه سخن سهروردی در آغاز رساله فی حقیقه *العشق* به خوبی گویای این مطلب است. وی می‌گوید:

و لو لا کم ماعرفنا الهوی و لو لا الهوی ما عرفناکم (همان)

«بی‌تردید این دو معنا - یعنی عشق و جمال - دست در آغوش یکدیگر دارند، سخت با هم گره خورده‌اند و غیر قابل انفکاک‌اند، لذا همواره و همه‌جا در شعر و ادبیات نیز این دو معنا با یکدیگر می‌آیند و جایی نیست که بتوان در آنجا عشق را از حُسن و زیبایی، یا حسن و زیبایی را از عشق و دل‌دادگی جدا دانست. محبت و دوست داشتن چیزی است که هر کس به نحوی آن را تجربه می‌کند و در اندرون خود با آن سروکار دارد و کم و بیش آن را می‌فهمد و درک می‌کند» (حکمت، ۱۳۸۹، ۲۶۸). بنابراین «در عرصه مباحث زیبایی‌شناسی و زیبایی هنری و در باب جمال خدا که در سراسر عالم متجلی است نیز در صنع خدا و صنعت انسان، پاسخ سؤال از رابطه عشق و زیبایی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و آشنایی با ساحت این سؤال چنان سُرُآور است که آدمی نمی‌خواهد از مستی آن بیرون رود و پاسخش را بیابد. به هر حال درباره این پرسش که زیبایی مقدم بر عشق است

(حکمت، ۱۳۸۹، ۲۷۲-۲۷۰ و ۲۷۶)

چگونگی رابطه زیبایی و عشق در مراتب پایین تر مراتب حسن و عشق، مثل مرتبه محسوسات شاید قابل حل باشد؛ چون از طریق حواس پنج‌گانه درک اجمالی‌ای از آن‌ها می‌یابیم اما در مورد مراتب برتر زیبایی و عشق به خصوص منبع جمال (نورالانوار)، حل مسأله دشوارتر خواهد بود؛ زیرا رسیدن به این مراتب و درک زیبایی‌های برتر در شرایط خاصی، یعنی رهایی از کالبد تن و آلودگی‌های جسمانی حاصل می‌شود. عشق، واسطه حصول حسن خواهد شد. لذا دریافت چنین ارتباطی میان حسن و عشق در نظر سهروردی نیازمند تأملی عمیق است.

رساله فی حقیقه/عشق این‌گونه آغاز می‌شود: «بدان اول چیزی که حق بیافرید گوهری بود تابناک. او را عقل نام کرد و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس نبود» (سهروردی، ۱۳۷۴، ۳) در این عبارات وجود و شناخت به هم درآمیخته است چنان که هر یک در گرو تحقق دیگری است؛ موجودیت حسن منوط به شناخت حق است و پیدایش عشق به خودشناسی گوهر عقل وابسته است و از علم بر وجود مسبوق به عدم و شناخت سابقه عدم عالم امکان و به عبارتی شناخت پدیده پیدایش عالمی که پیش از این نبوده است. حزن خلق شده است: «از آن صفت که به شناخت حق تعلق داشت حُسن پدید آمد و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد و از آن صفت که نبود و پس به بود تعلق داشت حزن پدید آمد» (همان).

سهروردی در *الواح عمادیه* شدیدترین حظ و لذت را که از لوازم زیبایی است متعلق به ذات حق می‌داند چرا که این ذات هم از حیث کمال و هم از حیث ادراک کمال برترین است و همین تعبیر ایجاب می‌کند که بگوییم لذت زیبایی در کمال و ادراک آن است: «و حق پیش از همه شدیدترین ابتهاج را به ذات خود دارد، زیرا که از حیث کمال و ادراک کمال خود شدیدترین چیزها پس شیئیت و وجود هر چیز وابسته به کمال آن و ادراکی است که از کمال خود دارد است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۸۴) و بر این اساس مطلق‌ترین وجودها متعلق به حق است. این نظریه با مضمون و عباراتی بسیار مشابه در *کلمه‌التصوف* نیز آمده است.^۱ (همان، ۱۲۱)

سهروردی وقتی که مراتب خلقت را تبیین می‌کند، می‌گوید: اولین چیزی که از نورالانوار صادر شده، عقل اول است. بدین‌گونه که «با نظر به باری و تعقل آن (جهت اشرف) عقل دیگر و از جهت ممکن‌الوجود بودن خود (جهت اخس) فلک اول و به هر

و عشق زائیده زیبایی و جمال است، یا عشق مقدم بر زیبایی است، نظرات مختلفی ارائه شده است» (همان، ۲۷).

گروهی بر این عقیده‌اند که برخلاف آنچه انسان‌ها خیال می‌کنند که زیبایی، عشق می‌آفریند، برعکس است: عشق، زیبایی می‌آفریند، یعنی اول زیبایی وجود ندارد که بعد در اثر زیبایی، عشق ایجاد شود؛ اول عشق، وجود پیدا می‌کند و بعد عشق، زیبایی را خلق می‌کند. این نظر خالی از انتقاد نیست. مرتضی مطهری می‌گوید: «این یک نظر افراطی است. نمی‌شود وجود زیبایی را در خارج انکار کرد. قدر مسلم این است که در خارج چیزی به نام زیبایی وجود دارد. این جور هم نیست که زیبایی صد درصد مخلوق عشق، و عشق، حقیقتی گزاف باشد که همین جور پیدا می‌شود، بلکه زیبایی حقیقتی است. بگیریم که نسبی هم باشد، باز خودش حقیقتی است. از طرف دیگر آن‌جا که زیبایی وجود پیدا می‌کند یک نیرو و جاذبه‌ای هم هست. زیبا جاذبه دارد. آنجا که زیبایی وجود دارد، عشق و طلب در یک موجود دیگر وجود دارد» (مطهری، ۱۳۶۶، ۱۰۰-۹۹). گروه دیگر بر این عقیده‌اند که «حسن، خلاق عشق است نه عشق موجود حسن؛ منتهای امر، در عشق کامل، حسن کامل را می‌توان دید و چشم غیر عاشق از مشاهده حسن کامل و جمال حق که حسن کامل و کل‌الحسن است، برسته است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۸، ۱۴۱).

بر این نظر که جمال بر عشق مقدم شده و بر ادراک جمال عشق و محبت و دلدادگی به وجود می‌آید، نقد وارد است؛ زیرا نظر این گروه نیز چند لازمه دارد؛ یکی اینکه: طبق این نظر قبل از عشق باید درک و عقلانیتی نسبت به جمال باشد تا فرد را به سوی عشق هدایت کند؛ زیرا در این حالت، بدون ادراک زیبایی، عشق محقق نمی‌شود، دوم اینکه: طبق این نظر، همگان باید درباره شیء زیبا نظر یکسانی داشته باشند بدون اینکه اختلافی داشته باشند؛ یعنی وقتی عقل حکم به زیبایی یک پدیده می‌کند، باید همگان نیز یک چیز را زیبا قلمداد کنند. در حالی که این‌گونه نیست؛ زیرا زیبایی، مسأله‌ای است که بیشترین محل اختلاف در نزد همگان است. مثلاً یک پدیده مثل گل، نزد برخی زیبا و نزد برخی زیبا نیست و یا اینکه صورت یک شخصی که در مقام معشوق است، نزد عاشق زیباست درحالی که نزد دیگران ممکن است این‌گونه نباشد. چنانچه داستان لیلی و مجنون و پاسخ‌های وی به آنان که وی را مورد شماتت قرار می‌دهند، گواه آشکاری بر سخن است. لذا اگر این نظر بخواهد صادق باشد، همه باید یک چیز را زیبا بدانند در حالی که دیدیم که این‌گونه نیست.

^۱ و اعلم ان الباری تعالی اشد مبهج لذاته، لانه اشد کمالاً و اعظم مدرک و مدرک باتم ادراک.

۲۸۴-۲۸۵) و آنچه که باعث شده که انسان مسجود ملایک قرار بگیرد حسن و زیبایی اوست «فسجد الملائکه کلهم اجمعون»^۲ (همان، ۲۷۱) و آنچه که باعث شده که برادران یوسف او را سجده کنند زیبایی و کمال او بوده است. «یا ابت انی احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین»^۳ (همان، ۲۸۴). سهروردی عشق را محبت مفرط می‌داند (همان، ۲۸۶) و در *یزدان شناخت* نیز همین مطلب را تکرار و تأکید کرده است. (همان، ج ۴، ۱۵۱) چنانچه قرآن نیز وقتی درباره زلیخا سخن می‌گوید، حُب شدید را به میان می‌آورد: «و قال ان نسوه فی المدینه امرات العزیز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا انا لنها فی ضلال المبین»^۴

سهروردی در رساله *فی حقیقه/عشق*، مبنای آفرینش را از طریق تمثیل حسن و عشق و حزن، بر اساس زیبایی و عشق تبیین کرده است و ساختار و نظام جهان را مبتنی بر عشق و زیبایی، و ادراک حقیقت آن را توأم با لذت دانسته است. از نظر او، فاصله انوار در جهانی سلسله مراتبی، با عشق و زیبایی پر شده است. چنانچه در شرح انوار قاهر و سافل می‌گوید: «نور سافل هیچگاه بر نور عالی محیط نمی‌شود زیرا نور عالی همواره سافل را مقهور خود می‌گرداند و قاهر بر او است و این مقهوریت موجب نمی‌شود که نور سافل نور عالی را مشاهده نکند و کثیر بودن انوار ایجاب می‌کند که نور عالی یا قاهر نسبت به نور سافل قهر و غلبه ورزد و نور سافل مشتاق و عاشق نور عالی باشد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۱۳۷) و راجع به زیبایی نور عالی و لذت درک کمال آن اضافه می‌کند: «نورالانوار به هر چیزی غیر از خود قهر می‌ورزد و عاشق کسی جز خود نمی‌شود. زیرا کمال و هیچ لذتی است بالاتر از او بر خود وی و او زیباترین و کامل‌ترین چیزهاست»^۵. درک و احساس کمال از آن حیث که کمال است و برای وی حاصل است، نیست. بنابراین، آن کسی که از حصول و دریافت کمال غافل است، لذتی عایدش نخواهد شد و هر لذتی برای لذت‌برنده به قدر کمال خود و به اندازه ادراک او از کمال است و هیچ چیزی در جهان زیباتر و کامل‌تر از نورالانوار نیست و هیچ چیزی آشکارتر از او بر خود و غیر خود نیست. هیچ چیزی لذتبخش‌تر از او برای خود و دیگری نیست» (همان، ۱۳۵).

مطابق این رویکرد، بدیهی است که برای سهروردی زیبایی عبارت از کمال، غلبه و آشکارگی حاصل از کمال است و لذت مساوی با حصول کمال و ادراک آن است. وی در ادامه بحث اضافه می‌کند: «و در سر شت نور ناقص همواره نسبت به نور عالی، عشقی نهفته است و در ذات نور عالی نسبت به نور سافل

سه اعتبار نام برده از عقل دوم تا عقل نهم از هر عقلی، یک عقل و نفس و فلکی موجود می‌شود تا به عقل دهم می‌رسد که از آن عالم عنصریات و نفوس انسان صادر می‌شود و هیولای مشترک و اوست واهب‌الصور که انبیا از آن، به روح‌القدس و جبرئیل نام برده‌اند و در آیات آمده: «انما انا رسول ربک لأهب لک غلاماً زکیاً»^۶ (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۲۶۵-۲۶۴) و «علومی که در ما حاصل می‌شود، نیز از اوست و به واسطه آن از قوه به فعل درمی‌آییم و نسبت او با نفوس ما نسبت آفتاب است با بصر» (همان، ج ۳، ۵۴).

این سه جهت صدور کثرات و پیدایش خلقت همان سه جهتی است که سهروردی در *فی حقیقه/عشق* در تفسیر خلقت مطرح نموده است، بدین شرح که جهت نظر و تعقل حق را همان شناخت حق و نظر به ذات خود عقل را به شناخت خود و نظر به ممکن‌الوجود بودن خود را به صفت شناخت آنچه نبود پس نبود (ممکنات) برگردانده، اولین صادر از عقل همان حسن است و بعد عشق که برادر میانی است از تبسم حسن در او شوری افتاد و خواست حرکتی کند که حزن پدید آمد و از آویزش حزن، آسمان و زمین پدید آمد. (همان، ج ۳، ۲۶۹) بنابراین سهروردی، حسن را مقدم بر عشق و عاملی که زمینه‌ساز خلقت شد، می‌داند. لذا از نظر وی، حسن از صفت عالی‌ای به وجود آمده و شریف‌تر خواهد بود و از سوی دیگر می‌توان گفت که از آن جهت که صفت عقل است و عقل شریف‌تر است پس عشق در رتبه پایین‌تر از عقل است که مخلوق وی و از جهت و صفتی اخس است پس حسن عامل پیدایش عشق و مقدم بر آن است و در هر مرتبه‌ای تعیین‌کننده میزان عشق و لذت وصول به حسن خواهد بود. پس از نظر سهروردی زیبایی عامل خلقت و حرکت است و جمال و نور عقول (همان انوار) را عامل عشق و شوق و در نتیجه حرکت افلاک می‌داند که نفس آن عاشق عقول شده است. «نفسش معشوقیست از عالم عقل و نفع سافل و رشخ خیر دائم 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» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۵۲).

سهروردی، با تقدم زیبایی بر عشق، راه رسیدن به حسن و جمال را عشق می‌داند و می‌گوید: «چو نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن زیرا که وصول به حسن ممکن نشود آلا به واسطه عشق» (همان،

^۲ مریم/۱۹.

^۳ ص/۷۳.

^۴ یوسف/۴.

^۵ یوسف/۳۰.

^۶ هو اجمل الاشياء و اکملها.

شوقی دو چندان به سویس پیدا می‌کنید و عاشق او خواهید شد، یعنی زیبایی را به عنوان حقیقتی خارجی می‌پذیرد؛ چرا که نورالانوار را نور صرف هستی‌دهنده و نوردهنده به غیر می‌داند.

ادراک و لذت جمال

از جمله مفاهیمی که در رویارویی با زیبایی، در نفس آدمی حاصل می‌شود، لذت است که در مقابل الم^۸ است. سهروردی، «لذت را رسیدن به امری ملایم و سازگار با [طبیعت] چیزی با ادراک لذت برنده به وصول به آن امر ملایم» تعریف کرده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۲۲۴) و در جایی دیگر به بیانی دیگر می‌گوید: «لذت رسیدن به کمال چیز است بدو و ادراک کردن آن از آن روی که چنین است» (همان، ج ۳، ۶۷) که یعنی لذت، رسیدن به کمال و خیر چیزی است که از طریق ادراک و دریافت یعنی شعور به کمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است. کمال، چنانچه قبلاً اشاره شد، یعنی قرار گرفتن هر موضوعی در بایستگی‌ها و شایستگی‌های خود.

ادراک یعنی حضور شیء نزد مجرد که در هر مرتبه ادراکی، احاطه نوریه مدرک مجرد بر مدرکش لازم است حال چه مدرک حسی، خیالی و یا عقلی باشد. یعنی اشراق و حضور نفس نقش مهمی دارد. در این میان، زیبایی نیز با کمال یکی دانسته می‌شود. (همان، ۱۳۶) با تشکیک زیبایی که قبلاً اشاره شد، علم و ادراک نیز تشکیکی خواهد بود و هرچه شدت نورانیت مدرک بیشتر باشد بیشتر به زیبایی‌های اعلی و سرانجام حقیقت زیبایی پی می‌برد و همه چیز زیبا دیده می‌شود، درحالی که عدم توانایی بر ادراک حضوری زیبایی و نور، اشیای زیبا را زشت خواهد پنداشت و به این مطلب می‌رسیم که هر چیزی لذت و الم شایسته وضع خود را دارد و هر لذتی برای لذت برنده به اندازه کمال حاصل برای او و ادراک او نسبت به کمال خود است. بنابراین وقتی کسی به کمال حاصل شده برای چیزی، آگاهی و درک حاصل کند، لذتی نسبت به آن چیز حاصل می‌کند و نسبت به کمال و زیبایی خود، آن را می‌سنجد و به فقر خود و غنا کمالی او نسبت به مرتبه‌ای که خود در آن قرار دارد پی می‌برد و شوق و عشقی برای حصول به مرتبه آن چیز در او حاصل می‌شود. و در زیبایی‌های مختلف در هر مرتبه، لذت و عشق‌های متفاوتی ایجاد می‌شود. لذا همان‌گونه که زیبایی‌ها را به حسی، خیالی و عقلی (آرمانی) و مطلق الهی (نورالانوار) تقسیم می‌کنیم، لذات را نیز به لذات حسی، عقلی و معنوی تقسیم کرده و عشق را نیز به عشق‌های جسمانی، عقلی، روحانی و معنوی می‌توان تقسیم کرد.

قهری خفته است و از آنجا که ظهور نورالانوار زاید بر ذاتش نیست؛ لذا لذت و عشق او به ذات خویش امری زاید بر ذات آن نخواهد بود [...] پس انتظام کل جهان وجود مبتنی بر قهر و محبت است» (همان، ۱۳۶).

در نتیجه از آنجا که انسان فطرتاً کشش و جاذبه به سوی کمال و جمال دارد و هر چه کمال، کامل‌تر و جمال، جمیل‌تر باشد، جاذبه آن برای انسان بیشتر و محبت و عشق ایجاد می‌شود، سهروردی رسیدن به عالم عشق را از طریق ساختن نردبانی از معرفت و محبت ممکن می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۲۸۶) وی سیر و سلوک رسیدن به عشق، شاهراه وصال به معشوق جمیل را با زبان رمز و اشارات بیان می‌کند و می‌گوید: سالک، باید از دروازه‌های حواس پنج‌گانه و حواس باطنه عبور کند. «پس برای رسیدن به این مقام باید رنج‌ها کشیده و سختی‌ها را تحمل کنند تا به مرتبه «یحبههم و یحبونهم»^۹ برسند. [چرا که] عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید، [...] و چون معلوم شود که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، جهد باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجائب ببیند» (همان، ۲۸۵).

سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی زآفتاب

لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن (همان، ۲۹۱)

سودای میان‌تهی ز سر بیرون کن

از ناز بگاه و در نیاز افزون کن

استاد تو عشق است، چو آن‌جا برسی

او خود به زبان حال گوید چون کن (همان، ۲۸۵)

بنابراین، سهروردی عشق را، راه وصول به ژرفای زیبایی‌ها، یعنی زیبایی مطلق الهی، منبع کمالات یعنی سرچشمه زیبایی‌ها، معرفی می‌کند که این عشق، کلید درهای بسیاری از زیبایی‌هاست. این عشق، از راه خاصی یعنی همان ریاضت و زیبا کردن روح، قابل دستیابی است. اینجاست که معنی تجلی جمال و حسن مطلق الهی مشخص می‌شود؛ عالمی که صحنه ظهور کمالات خدای خویش است، چگونه زیباست؟ اینگونه است که زیبایی در همه جا سرایت کرده است و راهی گشوده می‌شود که در میان نمودهای زیبایی‌های حسی و عقلی به این زیبایی‌ها به عنوان مراتبی از زیبایی پی برد تا با گذر از این زیبایی‌ها به مراتب اعلی زیبایی یعنی به منبع جمال واصل شود. این همان تقدم جمال بر عشق است؛ چرا که ایشان می‌گویند وقتی درکی از کمالات ذاتی حق پیدا کنید یعنی زیبایی او را درک کرده و

^۸ «حصول امری غیر ملایم با [طبیعت] چیزی [کسی] از آن جهت که ناملایم باشد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۲۲۴).

^۹ مانده/۵۴.

سهروردی می‌گوید مردم عادی، لذت را فقط در لذت جسمانی خلاصه کرده و سعادت و لذت را جز وقاع و اکل و شرب و مثل آن نمی‌دانند و پیش اینان لذت فرشتگان که لذتی معنوی است، پایین‌تر از لذت جسمانی است و حال چهارپایان را که لذات حسی دارند بهتر از حال فرشتگان و مقربان ملاء اعلی می‌دانند. (همان، ۶۷) اما سهروردی در ادامه می‌گوید: «لذت روان، دریافت وجودیست از مسبب الاسباب و عقول و نفوس و سماویات و عنصریات بر ترتیب، تا چون منتقش شود به معقولات بعد از مفارقت عالمی عقلی گردد به فعل از جمله وجوه و از جهت عقل عملی، کمالش آن است که او را بر بدن هیأت استعلایی باشد نه هیأت انفعالی از بدن و خلق عدالت او را حاصل شود و عدالت عفت است و شجاعت و حکمت و...» (همان، ۷۰-۶۸). سهروردی لذت حاصله از فضایل و مشاهده زیبایی‌های برتر در عوالم نور را لذت عقلی و معنوی می‌داند که لذاتی بی‌پایان و همیشگی هستند و می‌گوید: «اگر درین عالم معقولات لذتی نیابیم و از رذائل و جهل دردناک نشویم، از آن روست که شکر عالم طبیعت بر ما غالبست و از عالم خویش هستیم؛ چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد، لذتی یابد بی‌نهایت به‌مشاهدت واجب‌الوجود و ملاء اعلی و عجایب عالم نور و دائم در آن لذت بماند و عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد و از نگریستن بدو ننگ دارد.» (و اذا رأیتم ثم رایت نعیمًا و ملکًا کبیرًا^۱ و حق تعالی از انوار جلالتش او را شربت‌های روحانی دهد. چنان که گفت: «و سقاھم ربھم شراباً طھوراً»^۲ (همان، ۷۰). «لذت‌های حاصل از شهود عالم نور و جمال نورالانوار لذت‌هایی سرمدی و عظیم هستند که این نوع لذت نیز بدن پرستان انکار می‌کنند، از این جهت که آنان آن را درک نکرده‌اند اما وقتی که از شواغل و موانع تن و قوای آن رها یابند و نفس عارف شود به حقایق، لذتی عظیم یابد به مشاهده عالم ملکوت و اشراق انوار حق تعالی» (همان، ۱۷۲).

بنابراین، سهروردی همه لذات را به لذات معنوی و روحانی برگردانده و منتهای لذت معنوی را لذت نورالانوار می‌داند. وی می‌گوید: «لذت نور مجرد با لذت‌های ظلمانی قابل مقایسه نیستند و در این عالم نتوان به لذت روحانی نورانی احاطه یافت و به کنه آن پی برد و چگونه لذت‌های روحانی با لذت‌های جسمانی قابل مقایسه باشند درحالی که هر نوع لذت برزخی نیز از ناحیه انوار و به واسطه امری نوری است که بر برازخ فیضان می‌کند تا آنجا که لذت جماع نیز رشحه از لذت‌های حقه نوریه هست زیرا آن کسی که جماع می‌کند میل به مجامعت با مرده ندارد بلکه میل به مجامعت در او حاصل نمی‌شود مگر با برزخی صاحب جمال و زیبایی که در او رشحات و آمیختگی نوری بود و

لذت وی به واسطه حرارتی که خود یکی از عشاق نور و معلولات آن می‌باشد و نیز به واسطه حرکتی که یکی از معلولات عشاق نور است، کمال و تمامیت می‌یابد و بدین‌گونه دو نیروی محبت و قهر به جنبش در می‌آید به طوری که مذکر (نر) می‌خواهد مونث (ماده) را مقهور خود کند و...» (همان، ج ۲، ۲۲۷).

گفته شد که متناسب با لذات، عشق نیز مراتبی دارد که عبارتند از عشق‌های جسمانی که شامل همه موجودات از جمله نباتات، حیوانات و انسان - که عشق به چهره زیبا از آن جمله است که بهترین نمونه آن عشق زلیخا به یوسف است - می‌شود و عشق‌های عقلی و روحانی، عشق‌هایی هستند که انسان بر اثر مجاهدت نفس با ایجاد ملکات اخلاقی و امور عقلانی در خود عشقی نسبت به این امور ایجاد می‌کند که در وجودش همیشه کشش به سوی خوبی‌ها بوده و این عشق همان عشق نفس ناطقه است که در نتیجه آن از رذائل دوری می‌جوید و لذتی از آنها نمی‌برد و با دستیابی به این زیبایی‌ها و لذات به مشاهده عالم نور و کشف و شهود خیالی نائل می‌شود و از مشاهده زیبایی‌های این عالم به لذتی بی‌نهایت یعنی لذات خیالی دست می‌یابد و در این مرحله مستعد وصل به منبع نور و زیبایی یعنی بالاترین نور شده است. چنانچه حافظ گفته:

خیال روی تو در هر طریق همزه ماست
نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست (حافظ)

نهایت عشق‌های عقلانی و معنوی، عشق به سرمنزل مقصود حقیقی و مشاهده این زیبای مطلق، نورالانوار نائل می‌شود که لذت این زیبایی، همیشگی و زوال ناپذیر است. «از عشق‌های جسمانی می‌توان به عشق‌های مجازی نیز تعبیر کرد. قدرت زیبایی و عشق در این ساحت موجب تحول و تکامل انسان‌ها می‌گردد. کسی که از دل‌بستگی‌های دنیوی بی‌خبر مانده به دل‌بستگی‌های اخروی نخواهد رسید. در فی حقیقه/العشق، زلیخا باید خویشتن را از محسوسات و لذات جسمانی عبور داده تا بتواند از قنطره عشق انسانی گذر کرده و به کرانه جیحون توحید برسد. زیرا عشق انسانی منتهای عشق ربانی است. زلیخا در آغاز راه، فقط جمال صوری را می‌بیند و می‌خواهد، یوسف که طالب جمال الهی بوده در پایان راه، چون که چشم زلیخا بر مشاهده جمال الهی گشوده شده است، در حسن صورت زلیخا به دیده قبول می‌نگرد. پس همواره عشق‌های جسمانی مقدمه عشق الهی‌اند و چه بسا این آسان‌ترین مسیر سلوک و عروج عرفانی محسوب می‌شود. در فی حقیقه/العشق، سه مثلث عشقی، سه نوع عشق را به نمایش گذاشته‌اند که همان عشق جسمانی زلیخا به یوسف است، عشق روحانی یوسف به نورالانوار و عشق یعقوب به یوسف که از زیر

^۱ دهر/۲۱.

^۲ دهر/۲۰.

و تری و تازگی را از سر می‌گیرد و این شیرین‌ترین لذت است. بدین علت است که عاشق پیوسته دنبال معشوق می‌رود و از این روست که معشوق او را از هر چه در میان است گرامی تر است. در راه این طلب، عاشق، پدر و مادر و خواهر و برادر را هم از یاد می‌برد و از فدا کردن هر چه دارد، دریغ نمی‌کند. در راه این طلب، آیین و رسوم زندگی که پیش از این در نظرش ارج داشت، بی‌ارزش می‌شود [...] چه معشوق آن پزشکی است که درد او را درمان می‌کند» (افلاطون، ۱۳۶۲، ۱۴۷ - ۱۴۶).

پس عشق، از هر نوعی باشد با لذت وصال معشوق و هجران و فراق همراه است. با این تفاوت که در هر عشقی شادی و لذت و فراق در خور همان عشق است. مثلاً فراق عشق‌های جسمانی با الهی و روحانی متفاوت است. غم در عشق‌های الهی غم هجران دوست است که وی را به کمال معنویت می‌رساند. شیخ اشراق نیز وقتی که حال عشق را که به دنبال حسن راهی مملکت آدمی شد توصیف می‌کند و می‌گوید: «عشق چون به مملکت آدم رسیده، وقتی دید حسن تاج تعزز بر سر نهاده و بر تخت آدم قرار گرفته، خواست تا خود را در آن جا گنجاند. پیشانی‌ش به دیوار دهشت افتاد و از پای درآمد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۲۷۰). در این موقع عشق دچار الم و ناراحتی می‌شود «حزن حالی دستش بگرفت» (همان،). اما حزن بار دیگر خواست حلقه تواضع بجنابند، حسن دست استغنا به سینه طلب باز نهاد، و [...] عشق چون نومید گشت، دست حزن را بگرفت، روی به بیابان حیرت نهاد. (همان، ۲۷۲) در واقع از نظر سهروردی حزن است که دستگیر حال عاشقان می‌شود. فراق معشوق که منبع زیبایی‌های ظاهری و معنوی است، عشق را در فی حقیقه/العشق به سوی تسلیم و ریاضت‌ها کشانده است. وقتی که یعقوب از یوسف جدا ماند، این جا بود که حزن چنان با وی درآمیخت و بعد از چند روز مهر و الفتی میان او و یعقوب پدید می‌آید تا آنجا که یعقوب سواد دیده‌اش را به او بخشید «... و ابیضت عیناه من الحزن» همچنین تولیت صومعه‌اش را به او سپرد و آن را بیت‌الاحزان نامید. (همان، ۲۷۳).

نتیجه‌گیری

سهروردی در سخن از زیبایی، واژه حُسن را به‌کار برده و حُسن را با جمال و کمال مترادف دانسته است و هر چه در نهایت کمال قرار دارد را زیبا معرفی می‌کند که همه را شیدای خود کرده و به دنبال خود می‌کشد. سهروردی، با تقدم زیبایی بر عشق، راه رسیدن به حسن و جمال را عشق می‌داند. نهایت عشق‌های عقلانی و معنوی در جان سلسله‌مراتبی سهروردی، عشق به سرمنزل مقصود حقیقی و مشاهده این زیبای مطلق، یعنی نورالانوار نائل می‌شود که لذت این زیبایی، همیشگی و زوال‌ناپذیر است.

مجموعه عشق‌هایی جسمانی محسوب می‌شود و زلیخا و یعقوب، زمانی به مقصود می‌رسند که از عشق انسانی به عشق الهی بازگردند» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰، ۶۷).

شوق به عشق

در بحث ادراک، لذت و شوق به یک سؤال مهم برخورد می‌خورد که آیا شوق همان عشق است یا نه؟ «غالب عرفا این دو کلمه را به یک مفهوم به‌کار برده‌اند برخی شوق و اشتیاق را در دو مقوله می‌شمارند به این ترتیب که شوق را زود گذر و زوال‌پذیر دانسته‌اند و اشتیاق را بادوام و زایل‌نشدنی. حتی بعضی عشق و اشتیاق را یکسان شمرده و آن دو را فرع و جزئی از کل پنداشته‌اند. عشق و اشتیاق را غیر قابل تفکیک دانسته‌اند. در هر صورت اشتیاق هسته اصلی و مرکزی عشق محسوب می‌شود» (فقیه، ۱۳۷۶، ۱۷). سهروردی در این باره می‌گوید: «لذت، وصول کمال است و ادراک آن و عشق، ابتهاج است به تصور حضور ذاتی و شوق حرکت نفس است به تمییم آن بهجت» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۷۳ و ۷۴). او در جایی دیگر، به سراغ همان تعریف فی حقیقه/العشق می‌رود و در باب عشق و اشتیاق می‌گوید: «عشق محبتی است که از حد بیرون رفته باشد [و عشق با یافتن مراد نماند و شوق نماند] پس هر مشتاق بضرورت چیزی یافته است و چیزی نیافته، اگر از جمال معشوق همه یافته بودی آرزوش نماندی [و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشد]؛ پس هر مشتاقی یابنده یابنده است و در شوق نقص است زیرا که نیافتن در وی ضروریست» (همان، ۳۲۹).

حزن و عشق

عشق، عکس‌العملی است که انسان در مقابل زیبایی از خود نشان می‌دهد. لذا فرایندی زیبایی‌شناسانه است که مشاهده و درک جمال معشوق که محمل زیبایی است و وصل عاشق به آن سبب لذت و شادی در وی می‌شود و عدم وصل و دوری از او سبب اندوه و حزن عاشق می‌شود. افلاطون می‌گوید: «وقتی که بالهای نفس در حال جوانه زدن و روییدن است، نفس را چشم به زیبایی معشوق می‌افتد و ذرات ریز و گرمی به او هجوم می‌کنند. این است آنچه هیجان می‌خوانیم و او از جنس این ذرات، گرم و تازه می‌شود و شغف جانشین درد و رنج او می‌شود. اما همین که معشوق از او دور می‌شود رطوبتی که نمو بال‌ها را آسان می‌کرد خشک می‌شود و فشار هیجان نبض را تند به تپش می‌اندازد تا اینکه سراسر نفس دچار اضطراب و شکنجه می‌شود. نفس از درد و رنج نومیدی شب نمی‌تواند بیاساید و روز قرار نمی‌تواند گرفت به دنبال معشوق به این سرو آن سر می‌رود و چون به دیار معشوق نائل شود درد و شکنجه او را ترک می‌کند

توأم با لذت دانسته است. از نظر او، فاصله انوار در جهانی سلسله‌مراتبی، با عشق و زیبایی پر شده است. نهایت عشق‌های عقلانی و معنوی، عشق به سرمنزل مقصود حقیقی و مشاهده این زیبای مطلق، نورالانوار نائل می‌شود که لذت این زیبایی، همیشگی و زوال ناپذیر است.

به عنوان پیشنهاد تحقیق‌های آتی، می‌توان به واکاوی سایر مصادیق فلسفی و عرفانی در آثار موسیقی ایرانی از منظر حکمای اسلامی اشاره نمود.

سهروردی عشق را، راه وصول به ژرفای زیبایی‌ها، یعنی زیبایی مطلق الهی، منبع کمالات یعنی سرچشمه زیبایی‌ها، معرفی می‌کند که این عشق، کلید درهای بسیاری از زیبایی‌هاست. این عشق، از راه خاصی یعنی همان ریاضت و زیبا کردن روح، قابل دستیابی است. اینجاست که معنی تجلی جمال و حسن مطلق الهی مشخص می‌شود.

سهروردی مبنای آفرینش را از طریق تمثیل حسن و عشق و حزن، بر اساس زیبایی و عشق تبیین کرده است و ساختار و نظام جهان را مبتنی بر عشق و زیبایی، و ادراک حقیقت آن را

منابع

- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۸)، حکمت الهی عام و خاص: به ضمیمه شرح فصوص فارابی و قسمت روانشناسی و منطق، چاپ اول، تهران: هرمس.
- افلاطون. (۱۳۶۲)، چهار رساله: منون، فدروس، ته تتوس و هیپپاس بزرگ، ترجمه: محمود صناعی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵)، مبادی مابعدالطبیعه هنر، حکمت و هنر معنوی: مجموعه مقالات. چاپ اول. تهران: گروس.
- افراسیاب‌پور، علی اکبر. (۱۳۸۰)، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، چاپ اول، تهران: طهوری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲)، هنر و زیبایی در اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۹)، حکمت و هنر و زیبایی در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت)، تهران: متین.
- رحیمیان، شیرمرد؛ ذهبی، محمد. (۱۳۹۷)، ظهور زیبایی و هیات هنری در پرتو انوار اشراقی فلسفه سهروردی، نشریه شناخت، شماره ۷۸، ص ۱۸۶-۱۶۷.
- خالقی، روح الله. (۱۳۹۰)، نظری به موسیقی ایرانی، چاپ ششم، تهران: رهروان پویش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، مجلدهای ۱ تا ۳، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵)، فی حقیقه‌العشق، به کوشش: حسین مفید، تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲)، حکمه‌الاشراق، شرح شمس‌الدین شهرزوری، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوشتری، نورالله. (۱۳۱۴ ه.ق) احقاق الحق و زهق الباطل. قم: المرعشی‌العامه.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲)، گوهرمراد، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فقیه. نظام الدین. (۱۳۷۶)، سریان عشق در هستی. شیراز: نوید.
- فرغانی، سیف. (۱۳۵۷)، مشارق الدراری: شرح تائیه عمر بن علی ابن فارض، محمد ابن اسحاق صدرالدین قونوی، مقدمه و تعلیقات: جلال الدین آشتیانی، قم: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
- نقی‌زاده، محمد. (۱۳۸۴)، مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی، جلد اول (مبانی و نظام فکری)، تهران: فرهنگ اسلامی.