

مبانی حکمی حُسن و عشق در رساله فی حقیقه العشق سهروردی

طاهره کمالی زاده*

چکیده

هرچند در منظومه اشراقی سهروردی، فقط یک رساله به عشق اختصاص یافته است، با این حال وی حق حقیقت سه گانه حُسن، عشق و حزن را در همین مجال اندک ادا نموده است. در رساله فی حقیقه العشق، سه گانه حُسن، عشق و حزن، منشأ مابعدالطبیعی دارند و از عقل کل ناشی شده اند.

این اقانیم سه گانه، سه اصل آسمانی اند، که یک بار در داستان آدم و ملائکه و بار دیگر به نحو کامل تر در داستان یوسف (ع)، یعقوب (ع) و زلیخا متجلی می شوند. در اندیشه اشراقی، این سه گانه ازلی با حفظ هویت ملکوتی خویش به جهان مادی ما می آیند و هر یک مظهری می یابند.

سهروردی، در رساله فی حقیقه العشق (مونس العشاق)، در مراحل و مراتب مختلف از عشق حکایت می کند. در این حکایت، هم به فکر مابعدالطبیعی یونانی نظر دارد و هم به اندیشه مغانی و هم از اشارات و لطائف قرآنی بهره می گیرد.

از این رو، رساله عشق سهروردی چون بسیاری دیگر از آثار وی محل تلاقی سه سنت بزرگ ایرانی - اسلامی - یونانی است، بی آنکه بویی از التقاط به مشام برسد.

* عضو هیات علمی دانشگاه زنجان

Email: Tkamali85@yahoo.com

در فضای آکنده از عطر جان‌فزای جاویدان خرد، از تقریب و ترکیب این سنن معنوی، حقیقت واحدی که همان معنای اشراقی مهر است، به‌ظهور می‌رسد. این پژوهش بر آن است تا راز آفرینش اقانیم سه‌گانه (حُسن، حزن و عشق) و جایگاه آنها را در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی بررسی نماید تا تمهید مقدمه‌ای باشد بر حکمت هنر اشراقی.

کلیدواژه‌ها: حکمت اشراق، هنر، زیبایی، عشق، حزن، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی.

مقدمه

زیبایی و هنر

معمولاً همه پژوهش‌ها در فلسفه هنر یا زیباشناسی با تعریف هنر آغاز می‌شود. در تعریف هنر و بیان چیستی آن، نظرات بسیاری ارائه شده است؛ از پندارهای متعارف تا اندیشه‌های متعالی. اما، به‌ندرت تعریفی جامع و مانع از چیستی هنر و ویژگی‌های مشترک آن به‌دست داده‌اند.

واژه هنر و مضامین مربوط به زیبایی در فلسفه سنتی به‌معنای رایج امروز آن مطرح نبوده است، لذا سهروردی نیز مانند سایر حکماء اسلامی، مستقیماً به هنر نپرداخته است و در تمام آثار وی به‌ندرت سخنی درباره هنر به‌چشم می‌خورد؛ و کلمه هنر و مترادفات آن و مضامین مربوط به زیبایی‌شناسی (aesthetic) در آثار وی به‌نحو آشکار مطرح نمی‌شود.

زیبایی و ادراک آن نقش اساسی در آفرینش هنری دارد (همان‌طور که در مورد افلاطون گفته‌اند که «افلاطون زیبایی را در جایگاه والایی می‌نشانند، پس برای هنر ارزش والایی قائل است») (زیلسون، ۱۳۸۶، ۱۶۳). سهروردی نیز در رساله فی حقیقه‌العشق، «حُسن» را در جایگاه والایی می‌نشانند؛ بنابراین هنر در نزد سهروردی قهراً از منزلتی والا برخوردار خواهد بود.

در اندیشه اشراقی، حُسن حقیقی است ملکوتی که به اعتبار کارکرد آفاقی - انفسی اش دو جنبه دارد، جنبه‌ای که به نظام تکوین مربوط می‌شود و جنبه‌ای که به قلمرو ادراک و معرفت‌شناسی اختصاص می‌یابد. از سویی، در جهان‌شناسی اشراقی تحقق کثرت در عالم مینو را بدو نسبت می‌دهند: «حُسن که برادر مهین است در خود نگریست، خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملك مقرب از آن تبسم پدید آمدند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۶۹). و از سویی دیگر، حُسن (زیبایی) امری مینوی است که در ارتباط تنگاتنگ با معرفت و ادراک قرار دارد.

در اندیشه سهروردی، «زیبایی»، امری عینی و مینوی است که با حفظ هویت ملکوتی خویش به عالم ملک آمده و در آغاز آفرینش، در آدم ابوالبشر به ودیعه نهاده شده است. بنابراین، زیبایی حسی نشانه‌ای است از زیبایی عالم انوار. با توجه به تأکید سهروردی بر نظریه ابصار و جریان قاعده مشاهده در معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی اشراقی، و نظریه شهود عقلانی در قله معرفت‌شناسی اشراقی، زیبایی نیز با شهود مستقیم (و نه از رهگذر تفکر استدلالی) ادراک می‌شود؛ ادراک حقیقت همان ادراک شهودی و طور وراء عقل است، آنگاه هنر نیز جز تجلی حقیقت در جان هنرمند و در اثر هنری نخواهد بود. در سلسله مراتب تشکیکی ادراک، ادراک حسی به جلوه محسوس زیبایی تعلق می‌گیرد و ادراک خیالی به صورت مجرد مثالی آن و ادراک شهودی عقلانی به حقیقت مطلق و مجرد از حجاب آن نائل می‌شود.

زیبایی در قلمرو اندیشه سنتی امری عینی (objective) است که در بطن اثر هنری قرار دارد. زیبایی در این حوزه با «معرفت» و «نیکی» مرتبط است و همین ارتباط با این دو عنصر بنیادی است که به آن جذابیت می‌بخشد. طبق این تعریف، زیبایی جاذبه نهفته در کمال است و اثر هنری آنگاه زیبا است که با کمال، حقیقت و شایستگی قرین باشد. پس امور عبث و مبهم را نمی‌توان زیبا انگاشت، هرچند عده‌ای آنها را مهم پندارند (کوماراسوامی، ۱۳۸۴، ۱۲۳-۱۲۴).

مهمترین دستاورد این نظریه آن است که زیبایی امری عینی (objective) است که در بطن اثر هنری قرار دارد نه نزد ناظر، چون ممکن است ناظر واجد یا فاقد صلاحیت شناخت زیبایی باشد (همان، ۵۰). زیبایی به هیچ وجه امری صرفاً ذهنی (subjective) نیست، لذا می توان گفت جمال ظاهر حقیقت است و حقیقت باطن جمال؛ بنابراین، امور زیبا نه تنها خوش آیندند بلکه قبل از هر چیز حقیقت دارند و خوش آیند بودن آنها ناشی از حقیقت آنهاست (بینای مطلق، ۱۳۸۵، ۶۶).

پژوهش حاضر ارتباط نیکی و معرفت یا حقیقت و زیبایی را در رساله فی حقیقه العشق سهروردی بررسی می کند.

حُسن (نیکویی)

در رساله فی حقیقه العشق، سه گانه حُسن، عشق و حزن، منشأ مابعدالطبیعی دارند و از عقل کل ناشی شده اند. این اقاویم سه گانه، سه اصل آسمانی اند، که یک بار در داستان آدم و ملائکه و بار دیگر به نحو کامل تر در داستان یوسف (ع)، یعقوب (ع) و زلیخا متجلی می شوند.

هانری کربن، پژوهشگر حکمت اشراق، درباره ماهیت این ذوات سه گانه آسمانی می گوید چنان که از نحوه ظهور و نوع فعالیت آنها برمی آید، اینها نه مفاهیم انتزاعی هستند و نه افراد عینی عالم محسوس. با این حال، تشخیص مابعدالطبیعی آنها کاملاً آشکار است. این شخصیت ها ظهور عینی یک ذات محض هستند که در سطح عالم مثال، که یگانه سطح ظهوری متناسب با چیستی آنهاست، در قالب ظهوری عینی متجلی می شوند (کربن، ۱۳۸۸، ۶۳۰-۶۳۲).

همه آنچه در عالم حس است، سایه ای است از حقیقت عالم علوی؛ زیبایی حسی نیز رشحه ای است از زیبایی عالم انوار. ادراک آن زیبایی نیز در گرو گشوده شدن راه مشاهده معنوی است.

سهروردی راز آفرینش زیبایی، عشق و اندوه را در آغاز به طریق فلسفی بیان می کند. موجود نخستین فلسفه سهروردی همچون فلسفه مشاء گوهر تابناک عقل

است؛ هم‌چنان‌که در سلسله عقول طولی، عقلی از عقل دیگر پدید می‌آید، حُسن، عشق و حزن نیز به همان کیفیت^۱ از عقل نخست ناشی می‌شوند. «بدان که اولین چیزی که حق سبحانه و تعالی 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 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 حزن پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند. و این هر سه از يك چشمه‌سار پدید آمده‌اند و برادران یکدیگرند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۶۸-۲۶۹).

در جهان‌شناسی اشراقی که سهروردی ترسیم می‌کند، از فرآیند دوسویه مشاهده و اشراق در بین انوار مجرده، که با عشق (محبت) و قهر نیز قابل تطبیق است، کثرت عقول (انوار) طولی و عرضی و کثرت عالم جسمانی (برازخ) حاصل می‌شود. کثرت در طریق مشائین به جهات ثلاث عقل اول اسناد داده می‌شود. در این داستان نیز تحقق کثرت در عالم مینو و گیتی به اقامیم سه‌گانه حُسن، عشق و حزن منسوب می‌گردد: «حُسن که برادر مهین است در خود نگرست، خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میانی است با حُسن انسی داشت، نظر از او بر نمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسم حُسن پدید آمد شوری در وی افتاد، مضطرب شد، خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهن است در وی آویخت، از این آویزش آسمان و زمین پیدا شد» (همان، ۲۶۹).

پس از تمهید مقدمات در آفرینش فرشتگان، آسمان‌ها و زمین، نوبت به تجلی حُسن در دو مظهر بزرگ آدم ابوالبشر و یوسف نبی است. حُسن که فرزند عقل است، بیشترین سنخیت را با انسان دارد؛ لذا چون خداوند آدم را آفرید، آوازه این آفرینش در ملاّ اعلیٰ پیچید: «ناگاه 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 بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نام زد او کرده‌اند». ملکوتیان مشتاق دیدار آدم می‌شوند: «حُسن که پادشاه بود، گفت اول من یک‌سواره پیش روم، اگر مرا خوش آید، روزی چند آنجا مُقام کنم؛ شما نیز بر پی من بیایید...» حُسن بر مرکب کبریا سوار می‌شود و به شهرستان جان آدمی می‌رسد. چون آنجا را جایی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت در آنجا فرود می‌آید و همه وجود آدم را فرا می‌گیرد. عشق و حزن چون از رفتن حُسن خبر یافتند قصد حُسن کردند و اهل ملکوت نیز در پی ایشان روان شدند: «عشق چون به مملکت آدم رسید حُسن را دید، تاج تعزّز بر سر نهاده و بر تخت وجود آدم قرار گرفته، خواست تا خود را در آنجا گنجانند، پیشانیش به دیوار دهشت افتاد، از پای در آمد». بدینسان حُسن در آدم تجلی یافت و سراسر وجود او را فراگرفت و جایی برای عشق و حزن در شهرستان وجود آدم باقی نگذاشت. از اینجا بود که حُسن نصیب آدم شد و عشق و حزن به ملکوتیان تعلق گرفتند: «عشق چون دیده باز کرد، اهل ملکوت را دید که تنگ درآمده بودند. روی بدیشان نهاد، ایشان خود را بدو تسلیم کردند و پادشاهی خود بدو دادند و جمله روی به درگاه حُسن نهادند. چون نزدیک رسیدند عشق که سپه‌سالار بود، نیابت به حزن داد و بفرمود تا همه از دور زمین‌بوسی کنند، زیرا که طاقت نزدیکی نداشتند. چون اهل ملکوت را دیده بر حُسن افتاد جمله به سجود درآمدند و زمین را بوسه دادند که «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر / ۳۰ و ص / ۷۳) «(همان ، ۲۷۰-۲۷۱).

پرده دوم داستان به حکایت حُسن و یوسف، تعلق دارد. یوسف که در عرفان اسلامی رمز تجلی تام حُسن است، در اندیشه اشراقی دومین تجلی‌گاه و مظهر حُسن است: «حُسن مدتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بر بسته بود و روی به عالم خود آورده و منتظر مانده تا کجا نشان جایی یابد که مستقرّ عزّ وی را شاید. چون نوبت یوسف درآمد، حُسن را خبر دادند. حُسن حالی روانه شد» (همان، ۲۷۱).

حُسن با یوسف چنان درآمیخت که میان یوسف و حُسن هیچ فرقی نماند. عشق و حزن نیز دگرباره به سراغ حُسن آمدند، اما دست رد به سینه آنان زده شد و این

آغاز «فراق» بود. چنان‌که در حکایت عشق و زلیخا خواهد آمد، آنگاه که یوسف غایبان شد عشق گریبان زلیخا بگرفت و با هم به تماشای یوسف رفتند. زلیخا (عشق) و یوسف (حُسن) به هم رسیدند و فراق به آخر رسید. از دگر سو، حزن، یعقوب را روانه مصر کرد تا یوسف و زلیخا (حُسن و عشق) را بر تخت پادشاهی دیدار کند (همان، ۲۷۱ و ۲۸۳-۲۸۴).

چون سه‌گانه حُسن، عشق و حزن در اندیشه اشراقی، از چشمه‌سار واحدی نشأت گرفته‌اند که گوهر تابناک عقل است، حُسن (زیبایی) هیچ‌گاه از عقل منفک نیست و هنر از حکمت.

پس از سیر اجمالی در حکایت سهروردی، به سراغ مسأله محوری زیبایی‌شناسی می‌رویم که سؤال از حقیقت زیبایی است. آیا زیبایی عینی، که مشهود حس ماست، همه حقیقت زیبایی است و یا زیبایی‌های حسی نشانه و سایه‌ای از واقعیت‌هایی هستند که در وراء آنها وجود دارند؟ شاید افلاطون نخستین فیلسوفی باشد که به این مسأله پرداخته است. به نظر وی زیبایی‌های محسوس در عالم طبیعت سایه و نشانه‌ای از زیبایی مطلق‌اند و روح انسان پیش از تعلق به بدن، حقیقت زیبایی مطلق را بی‌پرده و حجاب دیده است و زیبایی‌های حسی او را به آن زیبایی مطلق رهنمون می‌شود (افلاطون، ۱۳۲۱).

سهروردی نیز مانند افلاطون اصل زیبایی‌های زمینی (مثلاً زیبایی آدم صفی و یوسف نبی) را، در اقنوم آسمانی حُسن جستجو می‌کند. از آنجا که حُسن فرزند ارشد عقل است، قهراً بین هنر و حقیقت پیوند استواری وجود خواهد داشت.

عشق

هرچند در منظومه اشراقی سهروردی فقط یک رساله به عشق اختصاص یافته است، با این حال وی حق حقیقت سه‌گانه حُسن، عشق و حزن را در همین مجال اندک ادا نموده است. سهروردی در رساله فی حقیقه العشق (مونس العشاق)، در مراحل

و مراتب مختلف از عشق حکایت می‌کند. در این حکایت هم به فکر مابعدالطبیعی یونانی نظر دارد و هم به اندیشه مغابی و هم از اشارات و لطائف قرآنی بهره می‌گیرد. از این رو، رساله عشق سهروردی چون بسیاری دیگر از آثار وی، محل تلاقی سه سنت بزرگ ایرانی - اسلامی^۲ - یونانی است، بی‌آنکه بویی از التقاط به مشام برسد. در فضای آکنده از عطر جان‌فزای جاویدان خرد، از تقریب و ترکیب این سنن معنوی، حقیقت واحدی که همان معنای اشراقی مهر است، به‌ظهور می‌رسد.

در آغاز، سهروردی تصویری متافیزیکی از مبدأ عشق، ولایت او و اقرانش ترسیم می‌کند. در این نگارگری اشراقی، عشق حقیقتی ازلی است که با دو برادر خویش (حُسن و حزن) از چشمه‌سار عقل نشأت گرفته است. جهات سه‌گانه عقل را که صادر نخستین است، سهروردی وامدار حکمت مشاء است که آن را به زبان لطیف اشراقی بیان می‌کند.

چون حُسن در شهرستان وجود آدم منزل کرد، همه وجود او را فرا گرفت و حزن و عشق را به خود راه نداد و بدینسان بینشان تفرقه حاصل شد. حُسن به آدم تعلق گرفت و حزن و عشق به ملائکه (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۷۰).

هر سه متعلق به عالم عقل‌اند و همراهی عشق و زیبایی موردنظر حکیم اشراقی است، اما در تصوف اسلامی و در آثار عین‌القضات همدانی و احمد غزالی، عشق و روح توأمان‌اند: «روح و عشق هر دو در یک زمان موجود شدند... ندانم که عشق صفت شد و روح ذات یا عشق ذات شد و روح صفت؛ حاصل، هر دو یکی شدند» (عین‌القضات، بی‌تا، ۱).^۳

در اندیشه غزالی، عشق در سرحد وجود منتظر مرکب روح بود (غزالی، ۱۳۵۹، ۳). و در لویح، سلطان روح سوار بر مرکب عشق است. اما در هر حال، هر دو چنان در اوج ملکوت‌اند که فرشتگان مقرب رکاب‌دار آنها به‌شمار می‌روند: «چون سلطان روح بر مرکب عشق سوار شود، رکاب‌دارش کم از جبرئیل نیاید و غاشیه‌دارش کم از میکائیل» (همان، ۶).

در اندیشه اشراقی، این سه گانه ازلی با حفظ هویت ملکوتی خویش به جهان مادی ما می آیند و هر یک مظهري می یابند. با هبوط آدم، حُسن که مدتی بود از شهرستان وجود آدم رخت بر بسته و روی به عالم خود آورده بود، منتظر ماند تا کجا نشان جایی یابد که مستقر^۵ عزوی را شاید؛ چون نوبت یوسف آمد، حُسن بی درنگ روانه شد و چون او را یافت چنان با او در آمیخت که میان او و یوسف هیچ فرقی نبود.

در این نوبت، حزن و عشق نیز از عالم ملکوت همراه حُسن به زمین آمدند و به آدمیان تعلق گرفتند. حزن روی به کنعان نهاد و عشق شوریده قصد مصر کرد. تا به مصر رسید قلندروار و خلیع العذار^۶ در شهر می گشت. هیچ کس بر کار او راست نمی آمد. تا از حجره زلیخا سر در کرد و زلیخا او را چون صد هزاران جان شیرین گرامی داشت و عشق، خود را به او عرضه کرد و هم از مبادی عالی و هم از پیشینه اش با او سخن گفت: «از بیت المقدس، از محله روح آباد، از درب حُسن، خانه ای در همسایگی حزن دارم، پیشه من سیاحت است ... چون در عرب باشم عشقم خوانند و چون در عجم آیم مهرم خوانند. در آسمان به محرگ مشهورم و در زمین به مسکن» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۲۷۵).^۷

«روح آباد» در منظومه اشراقی، عالم عقل است، سرزمین عجایبی است که در خور فهم بشر نباشد. اما، عشق به اندازه فهم و در خور ادراک بشر، به زلیخا تعلیم می دهد، تا زلیخا در پرتو رازآموزی عشق، خود شایسته نیل به آن ولایت گردد.

عشق که در واقعه ای دیگر چشمه آب زندگانی است، خود را از شهرستان جان می داند که فوق جهان مادی ما است. «بدان که بالای این کوشک نه اشکوب طاقی است که آن را «شهرستان جان» خوانند و او بارویی دارد از عزت و خندقی دارد از عظمت. و بر دروازه آن شهرستان پیری جوان موگلتست و نام آن پیر «جاویدخرد» است و او پیوسته سیاحی کند، چنان که از مقام خود نجبد و حافظی نیک است، کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است. و به سال دیرینه است اما سال ندیده است، و سخت کهن است اما هنوز سستی در او راه نیافته است. و هر که

خواهد که بدان شهرستان رسد ازین چهار طاق شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر مرکب شوق نهد، و به میل گرسنگی سرمه بیداری در چشم کشد، و تیغ دانش به دست گیرد و راه جهان کوچک پرسد (...)) (همان، ۲۷۵-۲۷۶).

سالک پس از سیر در جهان کوچک «به يك تك از این نه دربند پدر جهانند و به دروازه شهرستان جان رسد و خود را برابر دروازه رساند. حالی^۱ پیر آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند. و آنجا چشمه‌ای است که آن را «آب زندگانی» خوانند، در آنجاش غسل بفرماید کردن. چون زندگانی ابد یافت، کتاب الهی‌اش درآموزد» (همان، ۲۸۰-۲۸۱).

در پرده دوم، عشق تنها راه وصول به حُسن است. عشق حقیقی است که طالب را به مطلوب می‌رساند؛ عین‌القضات نیز عشق را فرض راه همه کس می‌داند: «ای عزیز به خدا رسیدن فرض است و لابد؛ هر چه به واسطه آن به خدا رسند فرض باشد به نزدیک طالبان؛ عشق، بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۹۷).

حُسن در اندیشه اشراقی هم جمال است و هم کمال؛ هم وجه صوفیانه دارد و هم وجه فیلسوفانه. لذا، در جهان‌بینی عارف و حکیم، غایت قصوای موجودات به شمار می‌رود. «چون نیک اندیشه کنی همه طالب حُسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حُسن رسانند. و به حُسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن، زیرا که وصول به حُسن ممکن نشود الا بواسطه عشق (...))» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۲۸۴-۲۸۵).

اما عشق چیست و در این مرحله چگونه ظاهر می‌شود؟ عشق راه وصول به حُسن است و حزن زمینه‌ساز حضور عشق، و بدینسان این سه‌گانه اشراقی شکل می‌گیرد. اگر در آغاز راه، حُسن، عشق و حزن را به خود راه نداد، در این مرحله، عشق، هر کس را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و بر هر دیده روی ننماید. اما، اگر کسی را شایسته این سعادت یابد «حزن را بفرستد که وکیل درست تا

خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد، و در آمدن سلیمان عشق خیر کند و این ندا در دهد «یا أَيُّهَا الثَّمَلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ»، تا مورچگان حواس ظاهر و باطن هر یکی به جای خود قرار گیرند و از صدمت لشکر عشق به سلامت بمانند و اختلالی به دماغ راه نیابد. و آنکه عشق باید پیرامن خانه بگردد و تماشای همه بکند و در حجره دل فرود آید، بعضی را خراب کند و بعضی را عمارت کند، و کار از آن شیوه اول بگرداند و روزی چند در این شغل بسر برد، پس قصد درگاه حُسن کند» (همان، ۲۸۵).

احمد غزالی نیز بر این اعتقاد است که «سرّ عشق به هر کس روی ننماید و از پندار علم و هندسه وهم و فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس باز رهد» (غزالی، ۱۳۵۹، ۱۲).

به نظر وی «سرّ آنکه عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرغ ازل است، اینجا که آمده است، مسافر ابد آمده است» (همان، ۲۲).

چون معلوم گشت که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، سالک طریقت نور باید جهد کند تا کسب معرفت عشق نماید و مراتب عاشقان را بشناسد، تا خود مستحق و مستعد آن گردد و خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجایب ببیند. از این رو است که تا محرم عشق نشود، حقیقت عشق را در نیابد و تا حقیقت عشق را در نیابد به حقیقت حقّ ازیلی دست نیابد که «محرمان عشق خود دانند که عشق چه حالت است.... خلعت عشق خود هر کسی را ندهند و هر کس خود لایق عشق نباشد و هر که لایق عشق نباشد خدای را نشاید و هر که عشق را نشاید، خدای را نشاید» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۱۱۰).

بنابراین، در این مرحله، عشق در معرفت‌شناسی اشراقی گامی فراخ‌تر می‌گذارد و در طریق سلوک به قلّه معرفت نزدیک‌تر می‌شود. اگر سالک راه معرفت در آغاز با انتخاب خود گام در راه می‌نهد، اما از این پس، اگر مستعد و مستحق سعادت عشق باشد و عشق او را برگزیند، به شناخت حقیقت نائل می‌شود.

در پرده سوم، عشق در اوج معرفت‌شناسی اشراقی قرار می‌گیرد. در این مرحله، سهروردی عشق را غایت محبت می‌خواند و محبت را غایت معرفت می‌داند. لذا عشق خاص‌تر از محبت و محبت خاص‌تر از معرفت می‌گردد. منظور وی از این معرفت، معرفت حصولی است که دون محبت است و گرنه علم شهودی اشراقی فوق محبت و هم‌پایه عشق است.

بدین ترتیب، سه‌گانه معرفت، محبت و عشق بنا نهاده می‌شود که عشق کمال این سه‌گانه محسوب می‌گردد و معرفت و محبت دو پایه نردبان‌اند جهت وصول به عالم عشق. اگر در مرحله قبل هر که خانه دل تسلیم عشق می‌نمود، حقایق عالم غیب بر او مکشوف می‌شد. چون عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است؛ واصل به این مرحله، منتهای علمای راسخ و حکمای متأله باشد.

در واپسین مرحله، سهروردی تبیینی رمزی از عشق ارائه می‌دهد. عارفان، عشق را آتشی می‌دانند که جان سالک را از ناخالصی‌ها می‌پالاید و همه حجاب‌های راه را می‌سوزاند و از بین می‌برد، چنان‌که عین‌القضات می‌گوید: «عشق آتش است؛ هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد؛ هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند» (همان‌جا).

اما، سهروردی «گیاه عشقه» را جایگزین رمز آتش می‌کند: «عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید، در بُن درخت، اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر بر آرد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد؛ و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند، و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک شود؛ همچنان در عالم انسانیت، که خلاصه موجودات است، درختی است منتصب‌القامة^۱ که آن به حبه‌القلب پیوسته است و حبه‌القلب در زمین ملکوت روید...» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۲۸۷). شجره طیبه روحانی چون از دانه سر برزند و «بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر بر آرد و خود را در او پیچد تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت در او نگذارد و چندان که پیچ

عشق بر این شجره زیادت می‌شود، عکسش که آن شجره منتصب‌القامة (درخت بدن، عکس شجره طیبه در جهان آب و گل) است ضعیف‌تر و زردتر می‌شود تا به-یکبارگی علاقه منقطع گردد. پس آن شجره، روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد که «فأدخلی فی عبادی و أدخلی جنتی». و چون این شایستگی از عشق خواهد یافتن، عشق عمل صالح است که او را بدین مرتبت می‌رساند که «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر/۱۰) «همان، (۲۸).

رسیدن به کمال انسانیت ممکن نیست مگر هنگامی که نقص بشریت به‌کلی زدوده شود. عشق حقیقی است که پیچک‌وار به دور درخت انسانیت می‌پیچد و این درخت را از نم بشریت تهی می‌گرداند تا اینکه به کمال رسد و لایق جای گرفتن در باغ الهی گردد.

اما، پس از این توصیف صوفیانه از عشق، در فصل پایانی، عشق بیشتر با وصفی مغانی ظاهر می‌شود: «عشق بنده‌ای است خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است و این شحنه، هر وقتی بر طرفی بزند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند و در منشور او چنین نبشته است که در هر شهری که روی نهد می‌باید که خبر بدان شهر رسد، گاوی از برای او قربان کنند که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةَ» (بقره/۶۷)، و تا گاو نفس را نکشد قدم در آن شهر نهد...» (همان، ۲۸۹-۲۹۰).

سهروردی به حکم همان روح جاویدان‌خردی خویش از قربانی کردن گاو در پیش پای مهر ایزد (شحنه وجود) سخن می‌گوید، در عین حال که رمز گاو را از سوره بقره و داستان گاو بنی‌اسرائیل برگرفته است. از نظر ظاهرینان، این دو سنت یعنی سنت مغانی و سنت اسلامی به‌کلی از یکدیگر دورند؛ اما، در نظر درون‌بین و ژرف‌کاو سهروردی بین این دو سنت پیوندی عمیق هست، چه هر دو جلوه‌گاه «حقیقت» اند و حقیقت یکی بیش نیست.^۱

حاصل کلام

زیبایی و عشق هم از منظر جهان‌شناسی و هم از منظر معرفت‌شناسی مورد توجه حکیم اشراقی است. کثرت عالم، از فرآیند دوسویه مشاهده و اشراق که از آن به محبت و قهر تعبیر می‌شود، حاصل می‌گردد.

در اندیشه اشراقی، زیبایی (حُسن) امری عینی و مینوی است که در ارتباطی تنگاتنگ با معرفت و ادراک قرار دارد. چنان‌که در اندیشه سنتی نیز زیبایی با «معرفت» و «نیکی» مرتبط است. از این رو، زیبایی حسی رشح‌های از زیبایی عالم انوار است.

حُسن در اندیشه اشراقی هم جمال است و هم کمال؛ هم وجه صوفیانه دارد و هم وجه فیلسوفانه. لذا، در جهان‌بینی عارف و حکیم، غایت قصوای موجودات به شمار می‌رود. و وصول به حُسن ممکن نشود الا به واسطه عشق.

عشق هم چشمه آب زندگانی است و هم راه وصول به حُسن (زیبایی). معرفت و محبت، نردبان وصول به عالم عشق‌اند. عشق، غایت محبت و محبت غایت معرفت (حصولی) است.

چون عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است، واصل به آن نیز منتهای علمای راسخ و حکمای متألّه خواهد بود.

در نهایت، حکیم اشراقی، معرفت، عشق و لذت را به هم مرتبط می‌سازد: عشق ثمره معرفت و وصول به آن مایه لذت است.

در دوران معاصر نیز، هنر از دیدگاه حکمت خالده (حکمای جاویدان خرد) برخلاف استتیک (زیبایی‌شناسی) در دوره مدرن، فضیلت عقلانی است نه واقعیت فیزیکی؛ هنر از سنخ دانستن است و نه از جنس اراده و تمایل (کوماراسوامی، ۱۳۸۴، ۲۴). زیبایی نیز از این منظر برای انبساط‌خاطر و خوشایند حواس نیست. بلکه امری کلی و مستقل از ذائقه‌های فردی است. زیبایی به مقوله نظر (contemplation) تعلق دارد نه به مقوله حس.

پی‌نوشت‌ها

1. Individualité métaphysique

۲. در فلسفه مشاء اسلامی، ابن‌سینا نظریه صدور را از فارابی اخذ نموده است، ولی برخلاف فارابی که قائل به جهات دوگانه عقل است، طبق نظر ابن‌سینا عقل اول دارای سه جهت است. از این جهات سه‌گانه به- ترتیب عقل دوم، نفس فلکی و جرم فلک صادر می‌شود: ۱. از آن جهت که عقل واجب‌الوجود را ادراک می‌کند، عقل دیگر افاضه می‌شود؛ ۲. از آن جهت که ذات خود را به‌منزله واجب بالغیر ادراک می‌کند، نفس فلک صادر می‌گردد؛ ۳. و از آن جهت که ممکن‌الوجود است، جسم فلکی پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۹۹۳، نط ۷).
۳. تعالیم اسلامی، بین دو رشته سنت شرقی و غربی که سهروردی از آنها به‌عنوان «جانب شرقی» و «جانب غربی» نام می‌برد، حالت وسط دارد.
۴. رساله *لوايح* به عین‌القضات همدانی منسوب است، اما در حقیقت به حمیدالدین ناگوری از پیروان مکتب احمد غزالی، تعلق دارد.
۵. قرارگاه.
۶. روی گشوده، بی‌پروا.
۷. مقصود از *محرك*، *محرك افلاك* و مقصود از *مسكن*، *مسكن قلوب* است.
۸. فوراً، بی‌درنگ.
۹. راست‌قامت.
۱۰. جهت مطالعه بیشتر درباره تفسیر معانی از عشق در نزد سهروردی، به صص ۶-۸ مقاله «سهروردی و مهر/یزد»، بابک عالیخانی مراجعه شود.

منابع

۱. ابن‌سینا، ابوعلی حسین‌بن‌عبدالله؛ *الاشارات و التنبيهات*؛ ج ۳، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، ۱۹۹۳.
۲. افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه و تدوین محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۳. بینای مطلق، محمود، *نظم و راز*، انتشارات هرمس و آگاهان ایده، تهران، ۱۳۸۵.
۴. ژیلسون، اتین، *درآمدی بر هنرهای زیبا*، ترجمه بیتا شمسینی، انتشارات فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۶.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، با تصحیح و مقدمه سید حسین نصر و مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
۶. عالیخانی، بابک، «سهروردی و مهر/یزد»، *پروهشنامه علوم انسانی*، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۸۱.

۷. *عین‌القضات همدانی، تمهیدات، مقدمه، تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، نشر منوچهری، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۶.*
۸. ———، *لوايح، تصحیح و تحشیه، رحیم فرمنش، نشر منوچهری، تهران، [بی‌تا].*
۹. *غزالی، احمد؛ سوانح، تصحیح هلموت ریتز، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۹.*
۱۰. *کربن، هانری، اسلام در سرزمین ایران، وجوه فلسفی و معنوی، ترجمه رضا کوهکن، ج ۲ بخش دو، در قالب طرح پژوهشی انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.*
۱۱. *کوماراسوامی، آناندا، فلسفه هنر مسیحی و شرقی، ترجمه و شرح امیرحسین ذکرگو، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.*