



Vol. 15/ Issue: 35/ Summer 2021

Comparison of Pseudo-Dionysius and Suhrawardi's Views on Beauty



Parvaneh Gharib Garkani

PhD Candidate of Philosophy of Art, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran. E-mail: gharibazin@yahoo.com

Esmail BaniArdalan

Associate Professor, Department of Art Research, University of Art, Tebran, Iran. (Corresponding Author) E-mail: bani.ardalan@art.ac.ir

Shamsolmolouk Mostafavi

Associate Professor, Department of Philosophy, North Tebran Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran. E-mail: sha_mostafavi@yahoo.com

Abstract

The writings of Pseudo-Dionysius are a mixture of Christian thought, Late Greek philosophy and mainly neo-Platonic philosophy, which are easily integrated with religion because of his transcendence. Dionysius's view of beauty is described in Asma Elahi. It seems that his views on beauty also exist in the wisdom of illumination, so a comparison can be made between the views of Dionysius and Sheikh Ishraq on beauty. Suhrawardi discusses beauty with themes such as Noor Al-Anvar, more insight, the high ability of mystics to understand beauty, and the light that causes beauty, beauty and perfection and Dionysius refers to the trinity, infinity, connection with God, the source of beauty and etc. in his proposed criteria and also he tells about the final end of his views in the areas of origin and influence, as well as the manifestation of beauty in objects. In this study, by examining the views of Dionysius and Sheikh Ishraq, it shows the similarities between these two views.

Keywords: Beauty, Pseudo-Dionysius, Sheikh Ishraq, Light.

Received date: 2020.10.6

Accepted date: 2021.1.3

DOI: [10.22034/jpiut.2020.42130.2679](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.42130.2679)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

1. Introduction

From the beginning of the history of philosophy and since the time when human beings thinking systematically, there has been a discussion about beauty. To enter the subject, at first, it must be stated that a category is presumed as beauty, which is presented to human as an object and a cause. Dionysius is one of the most prominent philosophers of the fifth century, whose writings are full of mystery and have wide meanings. In the names attributed to God, beauty has a great and different role; Dionysius explains in his works how God is called by different names such as infinity, trinity, cause, beauty, etc. and this is why the creation of wise and beautiful creatures should be praised. So, God is beautiful because of the beauty of beings. This means that the cause is named by features of created things.

2. The concept of beauty from Suhrawardi's point of view

First of all, it should be said that Suhrawardi has made a brief reference to "beauty" and "beautiful thing" in his philosophy. His views on beauty are presented in the book "Hekmat-ol-Eshragh" and in the treatise "Fi Mahiyat-ol-Eshgh". In Suhrawardi's view, beauty includes supernatural arenas and ultimately, belongs to the Hazrat himself. Suhrawardi first introduces the five senses by comparing animal senses and states that strength in the senses does not matter in the degree of perception of objects. Suhrawardi, based on his philosophical principles, considers the tangible world and sensory pleasures as shadows of pleasures beyond the senses and then the source of these pleasures, namely light and supreme beauty. Another point that should be mentioned is the issue of insight from Suhrawardi's point of view, which is mentioned in the Quran, and it seems that Suhrawardi, following the Quran, raises the issue of insight. In Suhrawardi's thought, light and darkness are the two centers of the universe and the justifications and descriptions related to the philosophy of illumination are made by these two centers. Therefore, the position of light, as the center of the universe, is always valid in his view. It is kindness that is the source of beauty and finally, it turns into love; and from this love, the desired perfection is obtained and the result is the understanding of beauty and enlightenment. Suhrawardi considers love as a special category and puts it in the direction of kindness. He clearly states a definition of pleasure. This direct definition has been indicated the importance of the subject and its widespread use in the philosophy of illumination. As it is clear, Suhrawardi considers pleasure to be related to perfection. He considers the most beautiful and perfect creature to be light. He believes that the main and true pleasure is obtained in the afterlife. Provided, of course, that man has a pure life in this world. After the category of pleasure, Suhrawardi in the treatise "Mahiyate Eshgh" has a brief description of "Goodness". He connects "Goodness" with "Perfection" and "Beauty" and believes that everyone is trying to achieve goodness. Suhrawardi believes that the way to reach the "goodness" is love and this is a difficult way that everyone cannot reach. In the Hekmat-ol-Eshragh, Suhrawardi deals with the relationship between love

and light. An important issue in Suhrawardi's wisdom is his view of human. This view makes human perfection largely definable.

3. The Aesthetics of Pseudo-Dionysius

A complete account of Dionysius' point of view is given in the treatise *Asma-e-Elahi*, but in other treatises there are occasional comments about aesthetics. Beauty plays an important role in the structure of names attributed to God. Dionysius calls God by various names such as Infinity, Trinity, Cause and Beauty; he praises the wisdom and beauty of beings as the cause. Dionysius of Ariopagus explains that there are three kinds of names representing God. The first group includes names that deny the sense of the superhuman, such as the transcendent good, the divine transcendent, the existing transcendent. The second group includes names that show a sense of causality. But the third group is a little different, which does not distinguish between son and father and considers father and son in a spiritual form. This classification shows an example of Dionysius' idea. Dionysius' interpretations of God can be considered as follower of Plato. In Plato's view, good is synonymous with beauty and goodness. Beauty must be known for its causal role in creation. Beauty can be characterized by being good. What is beautiful is necessarily good. The writings of Dionysius on this matter can be taken from the words of Plato. Plato says that good is not essence itself, but goes beyond essence, and its dignity and power are too great. Dionysius' aesthetics was based on two important principles: a religious concept derived from God, which was extracted from the Holy Book and another one, an absolute philosophical concept, which he inherited from the Greeks; he merged them with each other and based on his point of view, he began redefining the beauty and attributes of God.

4. Conclusion

It seems that Sheikh Ishraq and Dionysius have originated from a source and knew beauty in relation to their god, and their influence can be considered from the Platonic point of view, so that Sheikh Ishraq derives beauty from the light of God's love. He knows and considers human as a lover who looks at the essence of God as a beloved, but Dionysius used the divine names to define and convey the purpose of beauty and finds beauty in the attributes of God and considers goodness to be synonymous with beauty. He expresses the hierarchy of movement to reach it. The main common denominator in beauty is about the origin and final end of beauty and the earthly manifestation of beauty. In his book *Asma-e-Elahi*, Pseudo-Dionysius has devoted several sections to beauty. Suhrawardi has designed beauty as a part of other topics and mixed with other topics to introduce beauty. Suhrawardi uses the words *Nooralanvar*, *Insight and Beauty*, *Love and Violence*, *Kindness*, *the Source of Beauty* and other titles to introduce beauty, which shows a judgmental view of beauty. He considers light as the source of beauty and explains its origin in something under its divisions. But Dionysius proposed different dimensions for beauty; he considered it

in the fields of beauty and divine names, God and beauty, models of beauty, and so on. Suhrawardi also considers the strongest sense to be derived from Noor Al-Anwar, more insight, the high ability of mystics in understanding beauty and light, the cause of beauty, beauty and perfection, unity and beauty, and the emergence of epistemological domains of beauty. But Dionysius, by setting his own standards, alludes to the Trinity, to the infinite connection with God, as the source of beauty ... pays attention to the spheres of origin and influence, as well as to manifestation in objects and the ultimate end.

References

- Anonymous author (5th Century), *Pseudo-Dionysius the Areopagite*.
- Koch, Hugo (1900) *Pseudo-Dionysius Areopagita in Seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: eine literarhistorische Untersuchung*. Mainz, Kirchheim.
- Shafiee, Fatemeh, Fazeli, Alireza (2013) "Beauty and its existential dignity according to Suhrawardi". *Semi-Annual Scientific Journal of Ontological Researches*. 2(3). 101~122. (in Persian)
- Stang, Charles (2012) *M. Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: No longer I.*, Oxford: Oxford University Press.
- Suhrawardi, Shahabeddin (2010) *Hekmat-ol-Esbragh*, tran. Jafar Sajadi. Tehran University. (in persian)
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (2017) *History of Aesthetics. Vol 2: Medieval Aesthetics*, trans. Hadi Rabiee, Minooye Kherad Publications. {In Persian}



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۵ / تابستان ۱۴۰۰

مقایسه آرای دیونوسیوس مجعول و سهروردی درباره زیبایی

پروانه قریب گرکانی

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. gharibazin@yahoo.com

اسماعیل بنی‌اردلان

دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) bani.ardalan@art.ac.ir

شمس الملوک مصطفوی

دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. sha_mostafavi@yahoo.com

چکیده

نوشته‌های دیونوسیوس مجعول آمیزه‌ای از اندیشه‌های مسیحیت، فلسفه متأخر یونان و عمدتاً فلسفه نوافلاطونی است که به دلیل تعالی‌گرایی او به آسانی با دین تلفیق شده است. شرح دیدگاه دیونوسیوس درباره زیبایی در رساله اسماء الهی آمده است. به نظر می‌رسد که آرای زیبایی وی در حکمت اشراق نیز وجود داشته باشد، برای همین می‌توان مقایسه‌ای بین آرای دیونوسیوس و شیخ اشراق در باب زیبایی را انجام داد. سهروردی با طرح مضامینی مانند نورالانوار، بصیرت بیشتر، توانایی والای عارفان در درک زیبایی، و نور مسبب زیبایی، جمال و کمال، به بحث درباره زیبایی می‌پردازد و دیونوسیوس در معیارهای مطروحه خود اشاراتی به تثلیث، بی‌انتهای مرتبط بودن با خداوند، سرچشمه زیبایی و ... می‌کند و در حوزه‌های پیدایش و تأثیرگذاری و همچنین نمود و بروز زیبایی در اشیا و اجسام و غایت نهایی دیدگاه‌های خود را مطرح می‌سازد. پژوهش بر آن است که با بررسی دیدگاه‌های دیونوسیوس و شیخ اشراق شباهت‌های این دو دیدگاه را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: زیبایی، دیونوسیوس مجعول، شیخ اشراق، نور.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴

برگرفته از رساله دکتری پروانه قریب گرکانی، با عنوان «زیبایی نزد دیونوسیوس مجعول»، استاد راهنما: دکتر اسماعیل بنی‌اردلان، استاد مشاور: دکتر شمس الملوک مصطفوی، گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

از ابتدای تاریخ فلسفه و از آن زمان که بشر به طور مدون به تفکر پرداخت، بحث پیرامون زیبایی مطرح بوده است. برای ورود به موضوع، در ابتدا باید بیان شود که مقوله‌ای به عنوان زیبایی مفروض است که برای انسان به عنوان مفعول و معلول علتی مطرح می‌شود. اساساً آن دسته از پدیده‌هایی مورد مذاقه قرار می‌گیرند که در انسان موجب تحول و تغییر شوند. به عبارت ساده‌تر، آنچه که ما را به مفهوم زیبایی نزدیک می‌گرداند، در مرحله اول شناخت درونی انسان است و نه هویت اصلی زیبایی؛ آنچه که زیبایی را در مرحله شناخت به عنوان پدیده‌ای مجهول معرفی می‌کند، چیزی نیست جز چهل از شناخت انسان. هرچه انسان به عنوان مفعول این فاعل و یا معلول این علت، بیشتر مورد مذاقه قرار می‌گیرد، هویت آن علت و یا فاعل – که زیبایی باشد – روشن‌تر خواهد بود. دیونوسیوس مجعول یکی از برجسته‌ترین فلاسفه قرن پنجم می‌باشد که نوشته‌هایش سرشار از رمز و راز و دارای معانی گسترده‌ای است. در اسامی منتسب به خداوند، زیبایی دارای نقش بسزا و متفاوتی است، دیونوسیوس در آثار خود توضیح می‌دهد که چگونه خداوند با نام‌های مختلف مانند بی‌انتها، تثلیث، علت، زیبایی و غیره خوانده می‌شود و به این دلیل است که خلق موجودات خردمند و زیبا، باید مورد ستایش قرار گیرد (Ivanovic, 2014: 188). بنابراین خدا به دلیل زیبایی موجودات، زیبا است. این بدان معنی است که علت با ویژگی‌های چیزهای ایجاد شده نام‌گذاری می‌شود. در این پژوهش پس از بررسی آراء شیخ اشراق و دیونوسیوس مجعول وجوه شباهت و تفاوت آنها روشن خواهد شد.

مفهوم زیبایی از منظر سهروردی

نخست باید گفت که سهروردی در فلسفه خویش، اشاره مختصری به «زیبایی» و «امر زیبا» داشته است. در واقع زیبایی و زیباشناسی، به معنای متعارفی که فلاسفه یونان به آن توجه داشته‌اند، در دیدگاه سهروردی آنچنان جایگاه خاصی ندارد؛ نظرات وی در باب زیبایی، در کتاب «حکمت الاشراق» و در «رساله فی ماهیت العشق» مطرح شده است. سهروردی ضمن اشاره به مقوله عشق و لذت، بستری برای طرح زیباشناسی فراهم می‌کند. در نگاه سهروردی، زیبایی شامل عرصه‌های ماورالطبیعه و درنهایت امر، متعلق به خود حضرت است. سهروردی به مانند اکثر حکمای اسلامی، زیبایی را در ذات احدیت جستجو می‌کند. وی با بهره‌گیری از فلسفه ایرانیان باستان و همچنین دین میترائیسم (Mithraism) و سرانجام دین زردشت، بحث نورالانوار^۱ را به عنوان اساس فلسفه خویش قرار داد. در حکمت سهروردی، شبکه‌ای از نورها سازمان یافته شده است که سرانجام همه این نورها به یک حقیقت مطلق یعنی نورالانوار می‌رسند. لذا در فلسفه وی، زیبایی از طریق همین نورالانوار شناخته می‌شود.

برای روشن شدن دیدگاه سهروردی درباره زیبایی بهتر است ابتدا نظر وی در مورد حواس پنجگانه مورد توجه قرار گیرد. سهروردی حواس پنجگانه را در ابتدا با مقایسه حواس حیوانی مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که قوت در حواس اهمیتی در میزان ادراک اشیا ندارد؛ چرا که حیوانات از لحاظ قوت حواس، از آدمی برتر هستند، اما ادراک آنان کمتر و یا هیچ می‌باشد. نکته جالب در این است که به عقیده وی حس شنوایی گاهی لطیف‌تر از زیبایی است:

«برای انسان و جز آن از حیوانات کامله، پنج حس آفریده شده است که عبارتند از لمس، ذوق، شمع و بصر بود؛ و محسوسات چشم، اشرف بود زیرا محسوسات آن انواری بود که از ناحیه کواکب و جز آنها آید و لکن حیوانات را قوت لمس مهمتر بود و البته اهم بودن به جز اشرف بودن است؛ و مسموعات از وجهی دیگر لطیفتر از مبصرات است» (سهروردی، ۱۳۸۹: ۳۲۵).

سهروردی براساس اصول فلسفی خود، عالم محسوس و لذت‌های حسی را سایه‌هایی از لذت‌های فراتر از حس و سپس منبع این لذتها، یعنی نور و زیبایی اعلا می‌داند (شفیعی و فاضلی، ۱۳۹۲: ۱۱۰). اما آن حسی برتر است که از نورالانوار بهره بیشتری دارد و لذا قوت و ضعف مادی شرط نبوده و آن کمالی که از نور به دست آمده است، باعث می‌شود که حواس بشری، نسبت به درک مقولات برتری یابند.

«همانطور که حواس به یک حاسه باز می‌گردد که آن حس مشترک بود، پس همه این قوا در نور مدبر به یک قوت باز می‌گردند و آن ذات نوریه او بوده است که فیاض لذاته بود و در حصول ابصار گرچه مقابله رایی با مرئی شرط بود؛ الا اینکه بیننده حقیقی در ابصار نور اسفهد^۲ بود» (سهروردی، ۱۳۸۹: ۳۳۹).

سهروردی تصفیه روح را برای دریافت زیبایی واقعی لازم می‌داند و شخص را ملزم به کنترل قوای نفسانی می‌داند و تاکید می‌کند که باید از تعلقات نفسانی دوری جوید تا به زیبایی نفسانی دست یابد.

«شاید بتوان گفت به نظر سهروردی، نگاه به جوامع مختلف در اعصار متفاوت گویای این است که تفسیر هر فرد و هر قوم و ملتی از انسان‌ها درباره حیات و فرهنگ خود، نشانگر این است که حقایقی را به عنوان آرمان‌ها و ایده‌های اعلا برای خود پذیرفته‌اند که از سنخ عظمت‌های معقول مثل عدالت، شجاعت و سایر تجلیات تکاملی روح هستند و تحقق و انطباق آنها در زندگی عینی انسان‌ها، جمال معقول و زیبایی عقلانی نامیده می‌شوند» (جعفری، ۱۳۶۲: ۳۳).

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد، مسئله بصیرت از دیدگاه سهروردی است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است و به نظر می‌رسد که سهروردی به تبعیت از قرآن کریم، مقوله بصیرت را مطرح می‌کند. سهروردی معتقد است که بصیرت، با تلاش و ریاضت نفس به دست می‌آید؛ این کوشش در راه حق بوده و موجب برطرف شدن حجاب از دیدگان آدمی خواهد شد. در واقع باعث می‌گردد که انسان از نور بیشتری بهره‌مند شود؛ ظلمت‌ها و تاریکی‌ها از مقابل چشمان انسان کنار روند و در نتیجه آدمی بتواند آنچه که دیگران نمی‌بینند، مشاهده و ادراک نماید.

«هر آن کس که در راه خدای مجاهدت کند و حق مجاهدت را انجام دهد و قوت‌های ظلمانی را مقهور خود نماید، انوار عالم بالا و جهان عقلی را مشاهده می‌کند؛ مشاهدتی

کامل‌تر از مشاهدت بصریه، نسبت به مبصرات این جهان. پس نورالانوار و انوار قاهره^۳ به سبب رویت نور اسفهد مرئی می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۸۹: ۳۴۰).

از سوی دیگر معتقد است که پس از مرگ نیز همین اتفاق بر انسان عارض می‌گردد و حجاب‌ها از مقابل چشمانش کنار رفته و بصیرت کافی به دست می‌آورد.

«اما اینکه چرا قبل از مفارقت از کالبد انسان، چیزهای روحانی و اخروی را نمی‌بیند؛ بدین جهت است که گاه باشد که چیزی امری عارض شود که ورا از دیدن آنچه از شان اوست که ببیند؛ باز دارد و آن شاغل در حکم حجاب بود» (همان).

بنابراین توصیفات، سهروردی بر این باور است که عارفان و سالکان حقیقی، توانایی بصیرت واقعی را در این دنیا داشته و آنان هستند که از نور الهیه برخوردار گشته‌اند؛

«خداوند عروج و معارج، مشاهدات صریحی را بیازموده‌اند که از مشاهده به بصر است و آن مشاهدات، آن را در حالت انسلاخ^۴ از کالبد حاصل آمده است و آنان در حالت انسلاخ خود، در یقین بوده‌اند که آنچه خود مشاهده می‌کنند از نوع نقش منطبق در پاره‌ای از قوای بدنی آنان نمی‌باشد و این مشاهدات در آنگاه آنان را حاصل شده است که مشاهدت بصریه همچنان باقی بوده است» (همان).

بدین ترتیب، اگر آدمی از ظواهر دنیا دست کشیده و به باطن آن بیندیشد، بهره‌مند از نور الهی شده و دیدگان او شایستگی دریافت زیبایی این عالم را خواهند داشت. به همین سبب سهروردی معتقد است که آن مردمی که بتوانند از دنیا دل کنده و به عالم بالا بنگرند، بصیرت یافته و از زیبایی‌های این دنیا دل می‌کنند و از سوی دیگر به آن محبوب مطلق و نور حقیقی بیشتر عشق می‌ورزند.

«هرگاه نور مدبر^۵، مقهور شواعل برزخیه^۶ نشود، شوق وی به عالم نور قدسی بیشتر از شوق به غواسق^۷ بود و هر اندازه نور و ضوء وی افزون گردد، عشق و محبت او به نور قاهره افزون شود و همچنان بی‌نیازی و قرب وی به نورالانوار افزوده می‌شود و هرگاه انوار متصرفه از جهت قوت تاثیر، غیرمتناهی بود کشش و جذب ولغل برزخیه آنها را از افق نوری محجوب نگرداند» (همان: ۳۵۲).

پس لطیف نمودن روح با رهایی از تن ثقیل و تعلقات مادی و عروج به عالم روحانی راه وصول به حسن و جمال را دشوار جلوه می‌دهد و تا زمانی که این زنجیرها و تعلقات لذت‌بخش از دل انسان کنار نرود، انسان حسن و زیبایی را به همین امور محدود خواهد نمود و از دریافت حقیقت و درک جمال حقیقی محروم می‌ماند. لذا درک زیبایی تام و کامل، فضیلت را به همراه دارد که به نوعی همان مقام هنر و هنرمندی است. اگر کسی خود را زیبا نکند، نمی‌تواند زیبایی را درک کند؛ زیرا هیچ محبتی از زیبایی در دل خود قرار نداده است.

در اندیشه سهروردی، نور و ظلمت، دو کانون مرکزی عالم هستند و توجیهاات و توصیفات مربوط به فلسفه اشراق، توسط همین دو کانون صورت می‌پذیرد. در زیباشناسی سهروردی، این دو کانون نام خود را تغییر داده و به «محبت» و «قهر» تبدیل می‌شوند؛ به عبارت دیگر زمانی که سهروردی با دیدگاه زیبایی‌شناسانه به جهان هستی می‌نگرد، این دو عامل را به عنوان اساس آفرینش مشاهده می‌نماید، پس جهان وجود کلا از «محبت» و «قهر» انتظام می‌گیرد (همان: ۲۳۶).

البته کماکان مسئله نور در جایگاه خود پابرجاست و این‌گونه نیست که محبت همان نور باشد؛ چرا که به گفته او، این «نور» است که محبت را می‌آفریند. وی بر این عقیده است که نور مسبب محبت و لذت و زیبایی می‌گردد و فیاض لذاته بود و این که او را در جوهر ذاتش محبتی بود به اصل و نسخ خود و قهری بود به مادون خود (همان). بنابراین جایگاه نور، به عنوان مرکز عالم، همواره در دیدگاه وی محترم و معتبر است. این محبت است که سرچشمه زیبایی است، در نهایت و شدت خود، به عشق تبدیل می‌گردد و از این عشق، کمال مطلوب به دست آمده و حاصل آن درک جمال و درک نورالانوار است. سهروردی درک حقیقت زیبایی را با فهم باطنی پیوند داده است و ذات انسان را دارای گرایشی می‌داند که به سوی منبع زیبایی حرکت می‌کند و در نگاه او جمال و جلال الهی زینده تمامی زیبایی‌هاست. به عبارتی دیگر، تمامی زیبایی‌ها تجلی نورالانوار هستند، زیرا آن جمال مطلق است، پس زیبایی برگرفته از آن نیز مطلق است. سهروردی عشق را مقوله خاص می‌داند و در راستای مسیر محبت قرار می‌دهد. وی بر این عقیده است که عشق به گونه‌ای همان محبت است و البته عشق خاص‌تر از محبت است. چرا که عشق از هر نوعی که باشد، به سمت محبت خواهد بود و هر محبتی را نمی‌توان به عنوان دیدگاه عشق تلقی کرد. وی محبت را از جنس معرفت دانسته و معتقد است که معرفت دو عامل محبت و عداوت را به وجود می‌آورد. وی در توصیف محبت و عداوت می‌گوید:

«معرفت یا به چیزی خواهد بود مناسب و ملایم جسمانی و روحانی که آن را خیر محض می‌خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسانی طالب آن است و خواهد خود را بدان جا رساند و کمال حاصل نماید» (همان، ۱۳۷۳: ۵).

شیخ اشراق واکنش انسان به زیبایی را عشق می‌داند. پس فرآیندی است که در آن مشاهده معشوق و زیبایی محمل زیبایی بوده و وصل عاشق به آن سبب لذت و شادی می‌شود. در نتیجه عشق دارای لذت رسیدن است و دوری معشوق، موجب غم هجران و حزن می‌گردد. حزن است که دستگیری عاشقان شده و فراق معشوق که منبع زیبایی ظاهری و معنوی است، عشق را به سوی تسلیم و ریاضت‌ها هدایت می‌کند. در باب عداوت نیز می‌گوید که معرفت ممکن است که چیزی را به وجود آورد که

«نه ملایم و نه مناسب، خواه جسمانی و خواه روحانی که آن را شر محض خوانند و نقص مطلق خوانند و نفس آدمی دائما از آن می‌گریزد» (همان).

سهروردی به طور روشن، تعریفی را از لذت بیان می‌کند و پس از آن، اقسام آن را تشریح می‌نماید. این تعریف مستقیم از سوی وی، بیانگر اهمیت موضوع و نیز پرکاربرد بودن آن در فلسفه اشراق است. لذا وی در باب لذت می‌گوید:

«لذت عبارت از وصول به امری ملایم و سازگار با طبع چیزی بود با ادراک استشار لذت برده، نسبت به وصول بدان امر ملایم... لذت نبود مگر شعور به کمال حاصل، از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل بود، لذت نبرد؛ و هر لذتی که برای لذت برنده به اندازه کمال حاصل برای او و ادراک او بود نسبت به کمال خود و در عالم چیزی کامل تر و زیباتر از نورالانوار نبود» (همان، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

همان‌گونه که مشخص است، سهروردی لذت را با کمال، مرتبط می‌داند. در واقع رابطه‌ای دو طرفه را بیان می‌کند که هرکس به کمال رسد، از زیبایی و پدیده‌های پیرامون خود لذت خواهد برد و هرکس که لذت از نور می‌برد، گویی به کمال رسیده است و این یعنی رشد آدمی در مسیر کمال خود او است. نکته بسیار مهمی که در اینجا قابل ذکر است اشاره آخر سهروردی به نورالانوار است. وی زیباترین و کامل‌ترین موجود را نورالانوار می‌داند. این عبارت، دو موضوع را روشن می‌نماید: نخست اینکه کمال زیبایی در نگاه سهروردی همان نورالانوار است و با توجه به دیدگاه فلسفی و اشراقی وی، به نظر می‌رسد که در نگاه وی، وحدت در زیبایی اهمیت بیشتری می‌یابد و در نتیجه با اینکه در باب زیبایی به طور مستقیم تعریفی ارائه نمی‌کند، اما مشخص است که به مانند دیگر حکما، زیبایی در نگاه وی، از حقیقت آن یعنی خداوند متعال، سرچشمه می‌گیرد. مطلب دومی که از عبارت آخر وی در نقل فوق استنباط می‌گردد، تعریف زیبایی براساس کمال است. به عبارت ساده‌تر، تعریف زیبایی در نگاه سهروردی عبارت از آن کمالی است که در یک شیء حاصل شده و درک آن متضمن درک بهتر و بیشتر از حق تعالی است؛ یعنی زمانی زیبایی یک شیء درک خواهد شد که کمالی که در شیء وجود دارد، ادراک شود و میزان ادراک این زیبایی، بسته به کمال مدرک است. مدرک به هر میزان که کمال داشته باشد، به همان میزان از زیبایی و از مشاهده زیبایی اشخاص و اشیا لذت می‌برد.

جماليات انسان به نسبت کمالاتی می‌باشد که در او حاصل شده است (نقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۴۲). سهروردی نهایت کمال را که همان بزرگترین لذت است، از آن کمال نور مجرده^۸ می‌داند؛ در واقع این دیدگاه تشابه زیبایی به فلسفه ابن عربی دارد، یعنی فلسفه وحدت وجود، به طور مستقیم، در جای حکمت اشراق دیده می‌شود؛

«از طرفی بیان شد که تمام ادراکات از ناحیه نور مجرد حاصل می‌شود و چیزی ادراک‌تر از او نبود، بنابراین هیچ لذتی بزرگتر و لذت‌آورتر از کمال و ملایمان او نبود» (سهروردی، ۱۳۸۹: ۳۵۳).

سهروردی بر این باور است که هرکس که بتواند خود را از ظلمت این دنیا رهایی بخشد و به نور مطلق نزدیک شود، می‌تواند از کمال خود لذت برد. وی معتقد است که لذت اصلی و حقیقی در عالم پس از مرگ به دست

می‌آید. البته با این شرط که انسان در این عالم زندگانی پاک داشته باشد. وی می‌گوید زمانی که انسان خود را از پلیدی‌ها پاک گرداند، نور حقیقی را می‌تواند در عالم پس از مرگ دریابد. به همین جهت است که کالبد ظلمانی خارج خواهد شد. در واقع وی به این مطلب اشاره می‌کند که دلیل خروج روح از جسم پس از مرگ، این است که روح به واقعیت والا دست می‌یابد و قدرت بینش نور حقیقی را به دست می‌آورد، بنابراین از جسم خود که همان کالبد مادی است خارج شده و به سوی نورالانوار می‌شتابد. سرانجام پس از طی این مراحل و لقای روح به نورالانوار «لذت و خوشی یابد و هر نور لاحق به واسطه سابقه خود لذت برد و همه سوابق نیز از آن لاحق لذت برند» (همان: ۳۵۵). و سرانجام بیان می‌دارد که لذت حقیقی با لذت‌های مادی قابل قیاس نبوده مگر اینکه چشم برزخی انسان باز شده و حجاب‌ها برداشته شود.

«لذت نور مجرد با لذت‌های ظلمانی قابل قیاس نبود و در این عالم نتوان به لذت روحانی نورانی احاطه یافت ... چگونه لذت‌های روحانی با لذت‌های جسمانی قابل مقایسه باشند که هر نوع لذت برزخی که بود نیز از ناحیه انوار و به واسطه امری نوری بود که برازخ فیضان و ریزش می‌کند تا آنجا که لذت جماع نیز رشحه از لذت‌های حقه نوری بود؛ زیرا هرکس که خواهد جماع کند، هیچگاه میل به جماعت مرده نکند و لاگه او را میلی به جماع حاصل نشود، 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 عشق نور و معلومات آن بود و نیز به واسطه حرکتی که یکی از معلومات و عشق نور است، کمال و تمامیت یابد» (همان).

پس از مقوله لذت، سهروردی در رساله «ماهیت عشق»، توصیف مختصری از «حسن» دارد. این مسئله گویی مقدمه‌ای است برای ورود به مقوله عشق که مهم‌ترین و اساسی‌ترین دیدگاه وی در زیباشناسی می‌باشد، سهروردی «حسن» را با «کمال» و «جمال» در ارتباط می‌داند و معتقد است که همگان برای رسیدن به حسن در تلاش هستند. اشاره وی بر حدیث مشهور نبوی درباره زیبایی خداوند متعال، بیانگر اهمیت جمال در نزد وی است.

«بدان که یکی از نام‌های «حسن»، «جمال» است و یکی کمال؛ و در خبر آورده‌اند که «ان الله جمیل و یحب الجمال» و هر چه موجودند، از روحانی و جسمانی، طالب کمالند و هیچ‌کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد؛ پس چون نیک اندیشه کنی، همه طالب هستند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن برسانند» (همان: ۵).

سهروردی بر این باور است که راه رسیدن به «حسن» عشق است و این راه دشواری است که همگان نمی‌توانند به آن برسند و در حقیقت، عشق که هر کسی را به خود راه نمی‌دهد؛

«عشق هر کسی را به خود راه ندهد و همه جایی ملوا نکند و به هر دیده روی ننماید و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل در است تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد» (همان).

سهروردی در حکمت الاشراق، به رابطه عشق و نورالانوار می‌پردازد. وی عشق مطلق را به خود حضرت حق نسبت می‌دهد و معشوق حقیقی را نیز خداوند متعال می‌نامد. چرا که کمال مطلق خداست؛ پس عاشق و معشوق هم در واقع خداوند متعال می‌باشد. وی در این باب می‌نویسد:

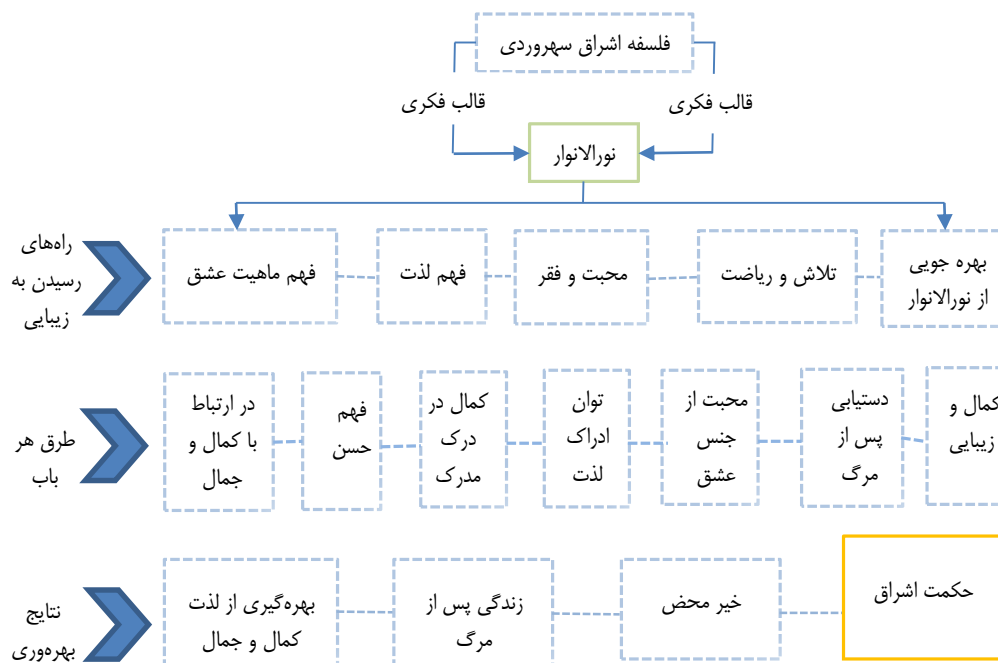
«پس نورالانوار را نسبت به خود قهری است و او به غیر خود عشق نورزد و بلکه تنها به خود عشق ورزد؛ زیرا کمالات او برای خود او ظاهر بود و او از زیباترین و کامل‌ترین چیزها بود و ظهور او برای نفس خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هر چیزی به قیاس به خود و غیر خودش» (همان: ۲۳۵).

از طرفی این عشق را به همه مخلوقات نسبت می‌دهد و معتقد است که همه مخلوقات نیز به نوبه خود عاشق حضرت حق بوده و به میزان کمالی که دارند، از این عشق بهره می‌برند. میزان کمال در دیدگاه وی، میزان بهره‌ای است که از نور برده‌اند و میزان لذت موجودات و مخلوقات پروردگار، بر اساس میزان نوری است که از نورالانوار دریافت کرده‌اند. از سوی دیگر، عاشق و معشوق بودن خداوند را نیز موجب مرکب بودن او نمی‌داند و آن را رد می‌کند و جنس این عشق را از موارد مشابه مجزا می‌کند.

«در سنخ و جبلت و اساس انوار ناقصه، عشقی بود به نور عالی؛ و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت به نور سافل^۹ و چون ظهور نورالانوار امری زائد بر ذاتش نبود، لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نبود؛ و همانطور که نوریت او با نوریت انوار دیگر قابل مقایسه نبود؛ لذت و عشق او به ذاتش و برای ذاتش، با لذت و عشق غیرش مقایسه نمی‌شود ... عشق و تلذذ چیزهای دیگر، غیر از نورالانوار، با عشق و تلذذ آنها به نورالانوار قابل مقایسه نبود» (همان، ۱۳۸۵: ۲۳۵).

سهروردی هم مانند سایر فلاسفه و حکما، در مورد اینکه کمال و جمال به خاص چه معنا و مفهومی دارد، بحث مجزایی ندارد و در تشریح آن سخنی به میان نیاورده است. مسئله مهمی که در حکمت سهروردی وجود دارد، نوع دیدگاه وی به انسان است. این دیدگاه باعث می‌گردد که کمال انسان نیز تا حد زیادی قابل تعریف باشد؛ به عبارت دیگر، سهروردی انسان را حیوان نمی‌داند؛ نه حیوان ناطق و نه حیوان متفکر و یا تعاریفی از این قبیل. تفاوت میان انسان و حیوان در دیدگاه سهروردی صرفاً نطق و تفکر نیست. این دیدگاه باعث می‌شود که هر صفتی را نتوان به انسان نسبت داد. لذا سهروردی ذات انسان را والا دانسته و او را شایسته درک مقام جمال الهی می‌داند. با توجه به طرح مقوله کمال، میزان درک، بستگی به میزان بهره از شعاع نورالانوار است. هرچه انسان - به عنوان تنها مدرک زیبایی حقیقی - به حقیقت مطلق نزدیک گردد، از شعاع آن بهره‌بری بیشتری خواهد برد. لذا کمال را در دیدگاه سهروردی باید تقرب به نورالانوار دانست. پس علاوه بر اینکه یک شیء به دلیل کمالی که دارد، لذت‌بخش خواهد بود، خود لذت‌برنده نیز به میزان لذتی که برده است دارای کمال خواهد بود. در واقع در اینجا

هم امر زیبا دارای کمال است و هم مدرک زیبایی صاحب کمال است، که فقط در دیدگاه سهروردی مطرح می‌گردد. به طور کلی می‌توان زیبایی سهروردی را در نمودار زیر جمع‌بندی نمود:



زیباشناسی دیونوسیوس مجعول

آثار آریوپاگی (Areopagite) بعد از تاریخ مسیحی و به مدد نوشته‌هایی یونانی شکل گرفت که تا مدت‌ها آنها را متعلق به دیونوسیوس می‌دانستند، هر چند که گمان می‌رود این نوشته‌ها متعلق به او نیست. وی فیلسوفی پیرو افکار افلاطون بوده که در قرن پنجم می‌زیسته است. این مولف گمنام را معمولاً دیونوسیوس مجعول (Pseudo-Dionysius) نام‌گذاری می‌کنند. مجموعه آثار او نوشته‌هایی در باب الاهیات است، چون او رساله‌ای مجزا در باب زیبایی ندارد. «اما زیبایی‌شناسی در متون و نوشته‌های الهیاتی وی بسیار برجسته است. در این دسته از آثار وی، زیبایی از صفات خداوند شمرده شده است» (Koch, 1895: 438). شرحی کامل از دیدگاه دیونوسیوس در رساله اسماء الهی (The Divine Names) آمده است، اما در دیگر رساله‌ها به طور اتفاقی اظهارنظرهایی درباره زیباشناسی به چشم می‌خورد. این رساله‌ها شامل مراتب کلیسایی، سلسله مراتب آسمانی و در الاهیات عرفانی است.

زیبایی و اسماء الهی

زیبایی در ساختار اسامی منتسب به خداوند، نقش مهمی را ایفا می‌کند. دیونوسیوس با نام‌های متفاوتی مانند بی انتها (Infinity)، تثلیث (Trinity)، علت و زیبایی، خداوند را می‌خواند و خرد و زیبایی موجودات را به عنوان علت، مورد ستایش قرار می‌دهد. «او موجودات را سرشار از هماهنگی الهی و زیبایی مقدس می‌داند. بنابراین خدا به دلیل موجودات زیبا شناخته می‌شود. این بدان معنی است که علت با ویژگی‌های ایجاد شده نام‌گذاری می‌شود» (Ibid, 1900). پس هر چیز مقبول است که ویژگی‌های خاص او را به او نسبت دهیم، هر چیز که او خلق

کرده است تاثیراتی است که علت را برای شناخت او معرفی می‌کند. او با بیان اینکه نویسندگان خردمند هنگام ستایش از تمامی تعابیر بهره می‌برند، خوب، زیبا، خردمند و ... در نتیجه علت مطابق با اثر باعث نام‌گذاری آن می‌شود. اسامی به کار رفته به نوبه خود هر کدام منحصر به فرد و پر از معانی خاص می‌باشند. اما این سه‌گانگی نام‌ها به او نسبت داده می‌شود:

«زمانی فرا می‌رسد که حکومت خداوند در سراسر جهان پهنه بگسترده و همگان در سراسر جهان، اصطلاح پدر و پسر را به کار گیرند چنان که اغلب این اصطلاح در کتاب مقدس استفاده می‌شود و «خداوند» پدر و پسر را در بر می‌گیرد این روح بیش از حد زیبا به الوهیت نسبت داده می‌شود» (دیونوسیوس: ۶۳۷). در اینجا دیونوسیوس منابع چندگانه (اصول) را که مربوط به آنهاست ذکر می‌کند و چهار علت ارسطویی، صوری، غایی، فاعلی و مادی (همان چیزی که دیونوسیوس به معنای علت اولیه ذکر می‌کند) و به آن پارادایم (paradigm) اضافه می‌کند و دیونوسیوس به این جمله معروف پائولین به این امر تاکید می‌کند «از جانب او و از طریق او، او در همه چیز است» (John, 1964: 233).

او خداوند را علت همه چیز می‌داند و شناخت زیبایی را منوط به شناخت خالق می‌داند. خداوند را در برگرفته ماهیت ماده، شیء‌ها و تمامی موجودات در هستی می‌داند. از این مرحله نیز فراتر می‌رود و توجه به ماده را برای شناخت معبود دارای نقصان می‌بیند، زیرا ماده دارای قابلیت تبدیل به هر شکل را داراست، پس نیاز به شناخت کارکردی هر شیء برای درک عمیق آن وجود دارد. هرشیء دارای سازنده‌ای با علت است که منشا دگرگونی‌های شیء در ماده می‌باشد. برای آن مسیری انتهایی در نظر گرفته می‌شود که سرانجام خلق یک شیء در آن می‌باشد. او برای شروع به شناخت خداوندی به نام‌های آن می‌پردازد که بتواند از تعابیر آن به شناخت بهتر دست یابد. دیونوسیوس آریوپاگی شرح می‌دهد که سه نوع از اسامی نشان دهنده خداوند هستند:

«گروه اول شامل اسامی است که به انکار حس ابرانسانی می‌پردازد مانند خوب متعالی، متعالیه الهی، متعالی موجود. گروه دوم شامل اسامی است که حس علیت را در بر می‌گیرند. اما گروه سوم کمی متفاوت‌تر هستند که بین پسر و پدر وجه تمایز قائل نمی‌شود و پدر و پسر را در یک قالب روحی می‌داند. این دسته‌بندی نمونه‌ای از ایده دیونوسیوس را نشان می‌دهد» (Lossky, 1931: 279).

وی تعالی مطلق را در خداوند می‌داند که در جهان نازل شده و همچنان حضور دارد و امری ناشناخته است. پل رورم (Paul Rorem) می‌نویسد، در اولین متن از اسماء الهی «فروندی از سادگی و وحدت خدا» در تثلیث خداوندی به عنوان شخص، در فعالیت الهی به عنوان تامین‌کننده همه چیز، تامین هماهنگی و زیبایی با دعوت به خیر بشریت برای عروج به مقام خداوندی است. زیبایی یکی از اسامی است که در گروه دوم قرار دارد، خوب، موجود، بخشندگی و ... به همه خیرها نسبت داده می‌شود. دیونوسیوس بین مشارکت و زیبایی نیز تفاوتی قائل نمی‌شود. این بدان معناست که زیبایی در آفرینش مطابق نمونه اولی خود شکل گرفته است و از آنجا که خداوند

عامل همه کمالات است، بنابراین این اصطلاح برای تمام شرکت‌کنندگان استفاده می‌شود. دیونوسیوس بین «زیبایی» و «زیبا» تفاوت قائل می‌شود. او زیبا را نامی می‌داند که در زیبایی وجود دارد، در حالی که زیبایی خود جزئی از دلیل زیبایی را در بر می‌گیرد. «او همچنان اذعان دارد که تمایزی در ارتباط با علیت زیبایی و زیبا وجود ندارد و هر دو در ارتباط با خداوند و علیت به کار می‌روند و بیان می‌کند؛ این اصطلاح منشا عشق و شکوفایی و فضل است» (Muller, 1918).

او زیبایی را با مفهوم خداوندی تعمیم داده و خصوصیتی تجربی را در امری مطلق مطرح می‌کند. زیبایی را برگرفته از کمال و قدرت دانسته و بدین‌گونه آن را بی‌انتهای می‌داند. این زیبایی اصل و سرانجامی برای همه چیزهاست. زیبایی را در ناشناختگی کمال و قدرت خداوندی ناپدید می‌کند و باعث می‌شود زیبایی معنی خود را به عنوان امری تجربی و برگرفته از مشاهده چیزها از دست دهد. خداوند نمی‌تواند تقسیمی بین مشارکت و شرکت-کننده داشته باشد. مانند موجودات آفریده شده که هر دو نام زیبایی برای آن به کار می‌رود. مفهوم زیبایی دیونوسیوس به عنوان حالت کمال در صورت وجود روابط آنقدر یکپارچه و مرتب شده‌اند که یک درخشندگی خاص بدست می‌آورد:

«ما آن را زیبا می‌نامیم که در زیبایی سهم دارد و نام زیبایی را به آن می‌دهیم ماده‌ای که دلیل زیبایی در همه چیز است. اما زیبا فراتر از وجود فردی به دلیل آن زیبایی نامیده می‌شود. هر آنچه مطابق آنچه هست به همه چیز اعطا می‌کند. زیرا این علت هماهنگی و شکوه در همه چیز است. مانند یک چراغ بر آن می‌تابد همه چیز باعث ایجاد زیبایی اشعه خاص خود می‌شود. از آنجا به آن زیبا گفته می‌شود که همه چیز برای خودش است و همه چیز را در خودش جمع می‌کند» (دیونوسیوس: ۵۰).

در اینجا مشخص است که خدا علت تناسب و کوه و عظمت در همه چیز است؛ او همه چیز را به خود فرا می‌خواند. او سرچشمه زیبایی همه موجودات است و به عنوان زیبایی همه را به سمت خود جذب می‌کند. زیبایی می‌تواند جزئی از یک علت بوده که به شکوه و جلال درآمده و در هر چیز قرار گرفته است. خداوند مطلق است که همه زیبایی‌ها از هر نوع، در وجود آن پدیدار است. موجودی است که تمام کمالات زیبایی که به چشم آید و نیاید در آن جای داده شده است. او جایگاه زیبایی واقعی و مطلق را توصیف می‌کند:

«آنها را زیبا می‌نامند زیرا فراتر از همه زیبا و زیبایی‌هاست، این‌گونه است، برای همیشه، غیرقابل تغییر، زیبا، اما نه به عنوان چیزی که در حال تولد است. رشد و شکوفایی دارد و سپس می‌میرد. از جهتی دوست داشتنی نیست. آن چیز که زیبا است اکنون زیبا می‌باشد. اما در رابطه با یک چیز است اما به چیز دیگری مربوط نمی‌شود. نمی‌تواند در یک مکان زیبا باشد اما در جای دیگر نه چندان زیبا، برای بعضی زیبا باشند و برای دیگران آه نه! به خودی خود زیبایی ابدی و منحصر به فرد است» (Perl, 1994: 15).

زیبایی مطلق فناپذیر است و در زمان و مکان خاصیت خود را از دست نمی‌دهد و همواره به عنوان تجلی خالق خود از بین نمی‌رود، ماهیت خود را به عنوان امر زیبا حفظ می‌کند. او دلیل برتری زیبایی در جهان هستی را مطلق‌گرایی زیبایی می‌داند و اشتیاق به آن را جزئی جدانپذیر برای حرکت به سمت راز خلقت بیان می‌کند. دیونوسیوس خدا را زیبا و علت هر زیبایی می‌داند:

«این علت بزرگ خلقت است که جهان را برتری می‌بخشد و همه چیز را در وجود خود نگه می‌دارد. درون همه موجودات تمایلاتی برای زیبایی وجود دارد. تمام موجودات آرزوی زیبایی دارند بنابراین اصل حرکت اشتیاق است این اشتیاق در حقیقت همان چیزی است که همه موجودات را به وجود آورده و خداوند نیز آن را در زیبایی قرار داده و به سمت آن سوق می‌دهد» (دیونوسیوس: ۵۲).

خداوند و زیبایی

می‌توان تعابیر خداوندی دیونوسیوس را برای شناخت خداوندی، دنباله‌رو افلاطون دانست. در نگاه افلاطون خوب مترادف با زیبایی و نیکی است. زیبایی به دلیل نقش علی آن در آفرینش باید شناخته شود. زیبایی ممکن است با خوب بودن مشخص شود. آنچه که زیبا است لاجرم خوب هم هست. هیچ چیز در جهان بدون داشتن سهمی از زیبا و زیبایی وجود ندارد. با توجه به این واقعیت که امرار معاش الهی خود نیکی است. تعجب‌آور نیست که خیر با حقیقت وجود خود، نیکی را به همه چیز گسترش می‌دهد.

«خوب»، «نور» نیز نامیده می‌شود و تصویر آن بوده و به صورت پرده‌ای نازل شده که همه چیز را قادر به دریافت آن می‌کند و این نور آنها را زنده نگه می‌دارد. آنها را حفظ می‌کند و آنها را به کمال می‌رساند و همه چیز دنبال آن می‌گردند. «اندازه‌گیری، ابدیت، تعداد، نظم، همه به آنها باز می‌گردد. اما ویژگی‌های خوب فراتر از هر گفتمان عقلانی است، هیچ کلمه‌ای نمی‌تواند خیر را توصیف کند. نوشته‌های دیونوسیوس را در این مورد می‌توان برگرفته از صحبت‌های افلاطون دانست. افلاطون می‌گوید، خیر خودش ذات نیست اما از ذات فراتر می‌رود و عزت و قدرتش بیش از حد است» (Stang, 2012).

«در همه چیز مشترک است آن چیز که از او ناشی می‌شوند و آنها را متمایز می‌کنند یکسان بودن و تفاوت آنها، شباهت‌ها و اختلافات آنها به اشتراک گذاشتن مخالفان، نحوه حفظ عناصر آنها، هویت و مشیت الهی آنها، روابط الهی و غیرالهی آنها، بازگشت به سمت پایین‌تر، پایه و اساس همه چیز در میان خودشان است» (دیونوسیوس: ۵۲).

خوب و زیبایی دلیل حرکت همه موجودات است؛ زیرا در هر لحظه برای هر موجودی یک هدف به وجود می‌آورد و به حرکت خاصی ترغیب می‌کند. دیونوسیوس زیبایی و آرامش نهایی را در خداوند می‌داند. حرکت به سمت خدا دارای سه شکل است: مدور، خطی، مارپیچ. دایره، خطی و مارپیچ نیز ممکن است با طرح معروف فرآیند

علیت جفت شود. در دیدگاه دیونوسیوس هم فهم و هم روح به این شیوه حرکت می‌کند، بدین صورت فهم حرکت شرح داده می‌شود:

«ابتدا آنها در یک دایره حرکت می‌کنند در حالی که در همان نقطه با آن نورهایی هستند که بدون آغاز و بدون پایان می‌باشند، از خیر و زیبایی ظهور می‌کنند و سپس در یک خط مستقیم حرکت می‌کنند هنگامی که خارج از مشروعیت هستند و می‌توانند راهنمایی بی-وقفه و مختلفی را برای همه افراد ارائه دهند، آنها سرانجام در یک مارپیچ حرکت می‌کنند، حتی زمانی که در زیر قرار می‌گیرند. آنها همچنان به آنچه که هستند ادامه می‌دهند و بی‌وقفه به زیبایی و زیبایی می‌چرخند و خوبی را بدست می‌آورند که ماحصل هویتشان هست» (Stiglmayr, 1895: 253).

او هدف نهایی را رسیدن به معبودی می‌داند که پدیدآورنده همه چیز است و علت رسیدن در تمایلی است که به سمت زیبایی و سرچشمه‌اش انسان را سوق می‌دهد. زیبایی برگشته از خوبی است، پس برای تبدیل شدن به هم باید فرآیندی را طی نمایند که از پیدایش یکی و تبدیل به دیگری و سوق به ماهیت اصلی پدید می‌آید. سمت زیبایی این سه چرخش، مربوط به رابطه‌ای است که خوب و زیبا با دیگران و خودشان دارند که به وجود آورنده حرکت دایره‌ای است. به این صورت حلقه خوب و زیبایی را دیونوسیوس تعریف می‌کند.

«برای آن صفاتی را برمی‌شمارد مانند کوچک، مساوی، طبیعت عالی، اندازه، نسبت، مخلوط، کل، تعداد، جزئی، کیفیت، کمیت، تمایز، وحدت، بزرگی، بی‌نهایت، بی‌حد و محدود، عناصر و اشکال، همه هستی، قدرت، فعالیت، ادراک، بیان، تصور، درک و غیره است، به طور خلاصه همه موجودات از آن ناشی می‌شوند و به سمت زیبایی بازگردانده می‌شوند. هرچه هست و هرچه بوجود می‌آید به خاطر زیبا بودن و خوب بودن است. زیبا به عنوان دلیل، حافظ و هدف همه چیز قابل درک به نظر می‌رسد و به عنوان پارادایم نهایی قابل ستایش می‌باشد» (Klitenic, 2007).

به این طریق دیونوسیوس حلقه خوب و زیبایی را تعریف می‌کند که علت شکل‌گیری این جنبش، منبع، مبدا، نگهدارنده، آرامش و حرکت است، همه ویژگی‌های جهان ایجاد شده از آن ناشی می‌شود. دیونوسیوس صفاتی را برمی‌شمارد، کوچک، مساوی، طبیعت عالی، اندازه‌گیری، نسبت، مخلوط، کل، تعداد، جزئی، کیفیت، کمیت، تمایز وحدت، بزرگی، بی‌نهایت، بی‌حد و محدود، مرزها، دستورات، عناصر و اشکال، همه هستی، قدرت، فعالیت، ادراک، بیان، تصور، درک و غیره. به طور خلاصه همه موجودات از آن ناشی می‌شوند و به سمت زیبایی بازگردانده می‌شوند. هرچه هست و هرچه بوجود می‌آید، به خاطر زیبا بودن و بخاطر خوب بودن است، «زیبا به عنوان دلیل، حفظ و هدف همه چیز، قابل درک به نظر می‌رسد و به عنوان پارادایم نهایی ستایش می‌شوند، دلیل کارآمد، صوری و عنصری بودن اصل و پایان همه چیز است» (Hathaway, 1969).

«او ذات و ماهیت صوری همه چیزها را در منبع خوبی جستجو کرده که کارآمدی چیزها وابسته به آن است و خوبی را وسیله‌ای برای تعریف تمام امور می‌داند و نامش را زیبایی برین می‌گذارد و با سبکی نشأت گرفته از تعابیر افلاطونی به بی‌همتایی و فناپذیری آن به مبالغه می‌پردازد که زیبایی برگرفته از خوبی نقصان نمی‌پذیرد و زوال ندارد. متعلق به همه میل‌ها و شوق‌هاست و هر معرفتی را در بر می‌گیرد. هر منبع به علت او و به خاطر او وجود دارد در آن چنین است، منبع باید مثال‌زدنی، نهایی، کارآمد، رسمی و ابتدایی باشد. در حقیقت همه چیز از زیبایی و خوبی نشأت می‌گیرد، هر آنچه که در اینجا وجود دارد و چیزی که هنوز وجود ندارد، به شکلی متعالی زیبا و خوب است. تمام آنچه که از هر منبع فراتر می‌رود، پایانی است که از تکمیل فراتر می‌رود» (دیونوسیوس: ۶۴).

در اینجا دیونوسیوس اصول پنجگانه را که مربوط به آنهاست ذکر می‌کند. چهار علت، ارسطویی، صوری، نهایی، کارآمدی، مادی (علت ابتدائی ذکرکننده دیونوسیوس) و به آن پارادایم یا مثال‌زدنی اضافه می‌کند. دیونوسیوس با این جمله پائولین بر این تأکید می‌کند: از جانب او و از طریق او و او در همه چیز است. اگر این‌گونه باشد هیچ چیزی در جهان بدون سهمی از زیبایی وجود ندارد.

اگر خوبی نباشد، از آن پس، هیچ هستی، زندگی، میل، حرکت وجود ندارد. هر آنچه وجود دارد از خیر حاصل می‌شود. به طوری که همه چیز با خواسته خوب و زیبایی برای مثال خشم سهم خود را در امر خیر دارد تا حدی که ترجیح می‌دهد شرارت‌های ظاهری را اصلاح کند، بازگشت همه چیز به سمت آن است که زیبا به نظر برسد.

«شناسایی خوب و زیبایی و جفت‌شدن مکرر این دو اصطلاح (خوب و زیبا) نه تنها از این واقعیت ناشی می‌شود که این اسامی برای خدا استفاده می‌شود بلکه از تصورات متافیزیکی دیونوسیوس از روند تبدیل نیز می‌باشد» (Bychkov, 1991).

تفاوت بین خوب و زیبایی در کارهای خوب است، به این صورت که انجام کارهای خوب با ارائه دادن آنهاست در حالی که وظیفه زیبایی جلب توجه است.

الگوی زیبایی دیونوسیوس

افلاطونیان مسیحی قصد داشتند مفهومی مسیحی از خداوند و زیبایی بیان کنند، اما ابزار مفهومی لازم را از یونانیان گرفتند. آنان خداوند را در نظر داشتند، اما از زیبایی فراجوه‌ری^{۱۰} (adjectivus elativus) سخن می‌گفتند. آنها به راحتی صفات عالی را به مفاهیم و واژگان فلوپین می‌افزودند، مثلاً از زیبایی کل و فرازیبایی سخن می‌گفتند. تغییر جهت در کاربرد مفاهیم زیبایی‌شناختی به سوی معنای متعالی، که با فلوپین آغاز شده بود، با دیونوسیوس مجعول به بالاترین حد ممکن رسید. زیباشناسی دیونوسیوس بر دو اصل مهم استوار بود یکی مفهوم دینی برگرفته از خداوند که از کتاب مقدس اخذ شده بود و دیگری مفهوم فلسفی مطلق که از یونانیان به ارث برده بود و آنها را با یکدیگر درآمیخت و شروع به بازتعریف زیبایی و صفات خداوندی از دیدگاه خود نمود. او

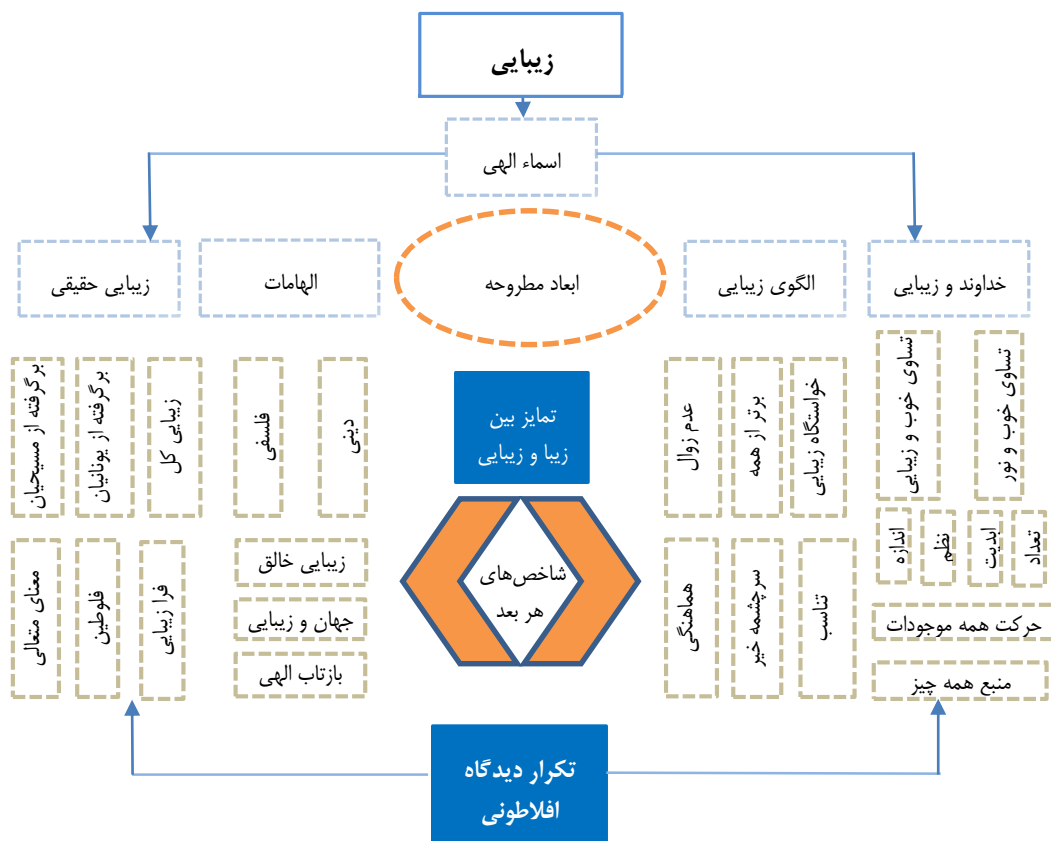
توانست مفهوم مسیحی از زیبایی را به صورت مبالغه‌آمیز و با استفاده از صفات عالی در واژگان فلوپتین و افلاطون، تبیین نماید. برای مثال او از فرازیبایی و زیبایی کل بارها در متون خود استفاده می‌کرد. او از جنبه‌های مادی‌گرایانه فلسفه یونان فاصله گرفت و نوشته‌های خود را به شیوه متعالی‌گرایانه به افلاطونیان نزدیک کرد. او فقط از روش‌های نظری آنها در پرداختن به زیبایی متعالی و نظریه‌های فیض آنها، اندیشه‌هایی را بر می‌شمرد. دیونوسیوس تعبیر مختلف را در این زمینه مطرح کرده است. او زیبایی خدا را برتر از همه و در برگیرنده دیگر زیبایی‌ها می‌داند و بالاترین حدود را به او نسبت می‌دهد. او در تعریف خود از صنعت مبالغه بیشتری بهره می‌جوید و با به کارگیری صفات عالی می‌افزاید، این زیبایی برآمدن و زوالی ندارد، زیادت و نقصان نمی‌پذیرد. چنان نیست که در چیزی زیبا و در چیز دیگری زشت باشد، زیبا بودن آن بر هیچ چشم‌انداز، مکان یا نحوه تامل خاصی مبتنی نیست و ثابت است. او به خیر به عنوان مفهومی دیگر در زیبایی پرداخت و به مانند خوب، جزئی جدایی‌ناپذیر مفهوم زیبایی، به شرح آن پرداخت. تفاوت خیر و خوبی را می‌توان در اشاراتی که برای تعریف آن ذکر می‌شود دانست، زیرا در خوبی تعاریف به تمامی شیء‌ها اشاراتی دارد، اما در خیر به موجودات اشاره می‌شود.

«این زیبایی خاستگاه هر زیبایی است و متعلق به همه میل‌ها و شوق‌هاست، غایت و هدف آنها و نمونه‌های اعلای آنهاست این زیبایی عین خیر است. این زیبایی و خیر علت همه چیزهای زیبا و خیر جهان همه بودن‌ها و شدن‌هاست، هر هماهنگی و تناسب، هر کمال، هر اندیشه و هر معرفتی است، هر موجودی از زیبایی و خیر سرچشمه می‌گیرد. هر موجودی به واسطه زیبایی و خیر باقی می‌ماند و هر موجودی به زیبایی و خیر باز می‌گردد» (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۵۱).

او با گرایش به علیت‌گرایی در زیبایی به نفی زیبایی دنیوی پرداخت و در متون خود به آن اشاره کرد. او زیبایی را مختص ذات خداوندی دانست و آن را زیبایی مطلق نامید که محوریت اصلی در نوشته‌های او داشت. زیبایی را مطلق دانسته و حرکت آن را به سوی مطلق می‌داند. او با این امر مفهوم احساس‌گرایانه زیبایی را کم‌رنگ کرد و در متون مسیحی نقطه شروع زیباشناسی را زیبایی مطلق قرار داد و آن را از امری تجربی به نظری تبدیل کرد. در کتاب پیدایش و فلسفه آباء کلیسا زیبایی صفت مخلوقات است ولی دیونوسیوس آن را به خالق نسبت داده است. اگر خداوند زیباست پس تنها او حقیقتاً زیباست. دیونوسیوس مجعول به دلیل آنکه زیبایی را به خداوند نسبت می‌داد، باید زیبا بودن جهان را نفی می‌کرد. اگر نوعی زیبایی در چیزهایی که می‌بینیم وجود دارد، این زیبایی صرفاً بازتابی از زیبایی یگانه الهی است.

«زیبایی الهی و بازتاب آن در اشیاء و امور دنیوی مفاهیم جدیدی بود که در مراحل قبل زیباشناسی مسیحی یافت نمی‌شد» (همان: ۵۲).

در نمودار زیر به جمع‌بندی زیبایی از منظر دیونوسیوس پرداخته می‌شود و ابعاد مختلف آن ذکر می‌گردد.



نتیجه

با تعمق در مطالب بیان شده، به نظر می‌رسد دیدگاه شیخ اشراق و دیونوسیوس از یک منبع سرچشمه گرفته است و زیبایی را در ارتباط با معبود خود می‌دانستند و می‌توان تاثیرپذیری آنها را از نگاه افلاطونی دانست و نکته قابل تامل و بحث برانگیز همین امر است که با وجود تاثیرپذیری از یک منبع در مراتب زیبایی، در طرق رسیدن به آن تفاوت‌هایی را داشته‌اند. به طوری که شیخ اشراق زیبایی را برگرفته از نور عشق خداوندی می‌داند و انسان را مانند عاشقی می‌داند که به ذات حق به عنوان معشوق نگاه می‌کند، پس تمامی صفات را در او می‌جوید. او از تعبیر مختلف برای تدقیق مفهوم زیبایی استفاده می‌کند که می‌تواند در برگرفته آن باشد. اما دیونوسیوس از اسماء الهی برای تعریف و رساندن مقصود زیبایی بهره جسته است و زیبایی را در صفات خداوندی پیدا می‌کند و خوبی را مترادف با زیبایی می‌داند و مراتب حرکتی را برای رسیدن به آن بیان می‌کند.

این پژوهش با هدف استخراج محورهای مشترک دیدگاه‌های دیونوسیوس و سهروردی و مقایسه نظرات ایشان در باب زیبایی صورت گرفته است. اشتراک اصلی در باب زیبایی، در مورد پیدایش و غایت نهایی زیبایی و بروز زمینه زیبایی است. دیونوسیوس مجعول در کتاب اسماء الهی خود، چند بخش را به زیبایی اختصاص داده است، سهروردی زیبایی را جزئی از مباحث دیگر و آمیخته با دیگر مباحث طرح کرده است، سهروردی برای معرفی زیبایی از واژگان نورالانوار، بصیرت و زیبایی، محبت و قهر، محبت سرچشمه زیبایی و دیگر عناوین بهره می‌برد.

که نگاه حکمی را نسبت به زیبایی نشان می‌دهد. او سرچشمه زیبایی را نور می‌داند و پیدایش آن در چیز را ذیل تقسیمات آن بیان می‌کند. اما دیونوسیوس ابعاد مختلفی را برای زیبایی مطرح می‌کند، در حوزه‌های زیبایی و اسماء الهی، خداوند و زیبایی، الگوهای زیبایی و ... برای درک بهتر ابعاد مطروحه توسط فلاسفه، آنها به ناگزیر از معیارهایی برای شناخت بیشتر آن بهره می‌جویند. سهروردی نیز قوی‌ترین حس را برگرفته از نورالانوار، بصیرت بیشتر، توانایی والای عارفان در درک زیبایی و نور مسبب زیبایی، جمال و کمال، وحدت و زیبایی و پیدایش حوزه‌های معرفتی از زیبایی می‌پردازد و تاکید بیشتر به جنبه‌های زیبایی می‌کند. اما دیونوسیوس با طرح معیارهای خود، اشاراتی به تثلیث، بی‌انتها مرتبط بودن با خداوند، به عنوان سرچشمه زیبایی و ... دارد. به حوزه‌های پیدایش و تاثیرگذاری و همچنین نمود و بروز در اشیا و اجسام و غایت نهایی توجه می‌کند.

در جدول زیر به طور اختصار دیدگاه این فلاسفه در ارتباط با زیبایی مقایسه می‌شود.

فیلسوف	آثار معرف	نوع تعریف	ابعاد معرف زیبایی	معیارهای برگرفته از ابعاد
سهروردی	حکمت الاشراق، رساله فی ماهیت العشق	اشاره مختصر به زیبایی و امر زیبا، عدم انطباق نظریات وی در باب زیبایی با فلاسفه یونان	بستر زیبایی عشق و لذت، زیبایی شامل عرصه‌های ماورالطبیعه و مختص ذات او، زیبایی نورالانوار، بصیرت و زیبایی، محبت و قهر کانون اصلی زیبایی، محبت سرچشمه زیبایی، کمال معرف زیبایی، عشق و زیبایی	قویترین حس برگرفته از نورالانوار، بصیرت بیشتر درک بیشتر زیبایی، توانایی عارفان و سالکان در درک بیشتر زیبایی، نگرش به عالم بالا، نور مسبب زیبایی، نسبت جمال به کمال، وحدت زیبایی، نهایت کمال بزرگترین زیبایی
دیونوسیوس مجعول	اسماء الهی	عدم رساله مجزا برای زیبایی، اختصاص چند فصل از کتاب،	زیبایی و اسماء الهی خداوند و زیبایی الگوی زیبایی الهامات دیونوسیوس زیبایی حقیقی	تثلیث، بی‌انتها، هماهنگی و زیبایی، وجود زیبا درزیبایی، مرتبط با خداوند، منشا عشق، حالتی از کمال، خداوند سرچشمه زیبایی، چیزهای زیبا و صعود منظم، خوب مترادف زیبایی، خداوند خوب نهایی، زیبایی برگرفته از خوبی خداوند، خیر و زیبایی، حرکت مارپیچی و حلقه‌ای زیبا، منشا تمام چیزها، مسبب هماهنگی و تناسب، برگرفته از کتاب مقدس و دینی، برگرفته از فلسفه یونان، زیبایی کل، فرا زیبایی

پی‌نوشت‌ها

- (۱) نور محض، که سهروردی نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت شدت نورانیت، کورکننده است. بالاترین مرتبه انوار، نورالانوار یا واجب الوجود است که نور بی‌پایان و مصدر همه انوار است و قیام همه چیز به اوست.
- (۲) انوار اسپهبدیه (مدبر برازخ) انواری هستند که منطبع در برازخ نیستند، ولی متصرف در آنها هستند، مانند نفس فلکی یا انسانی. این انوار مدبر نفوس ناطقه، با هیئت نوریه آنها از هر صاحب صنمی در ظلّ برزخی آن به اعتبار جهت عالی نوری حاصل شده و انوار «اسپهبد / اسفهد» نامیده می‌شوند (حکمت، حاجی‌زاده، ۱۳۹۱: ۷).
- (۳) در مرتبه بعد از نورالانوار انوار قاهره قرار دارند، که هیچ وابستگی به اجسام ندارند، یعنی متصرف در اجسام نمی‌باشند. انوار قاهره دارای دو مرتبه هستند: الف) انوار قاهره اعلون (انوار قاهره طولی) که در طول یکدیگر قرار دارند و نسبت به هم علت و معلول می‌باشند؛ ب) انوار قاهره ادنون یا ارباب انواع (انوار قاهره عرضی) که در عرض یکدیگر قرار دارند و نسبت به هم علت و معلول نیستند (حکمت، حاجی‌زاده، ۱۳۹۱: ۷).

- (۴) بیرون آمدن چیزی از چیز دیگر
- (۵) در مرتبه بعد از انوار قاهره، انوار مدبر یا همان اسپهبد/ اسفهد قرار دارند. این انوار اگرچه منطبق در اجسام نیستند، اما متصرف در آنها هستند. انوار مدبر، همان نفوس اند.
- (۶) شواغل برزخیه، شهوات جسمانی و انواع غضب جرمانی، تخیلات و متوهمات وهمیه را شامل می‌شود.
- (۷) غواسق (جمع غاسقه)، بی‌نیاز از محل و ذاتا مظلّم است؛ جوهر غاسق، فی نفسه ظاهر نیست پس نه لئفسه است و نه فی نفسه، و اصولا نورانیتی در آن نیست.
- (۸) نور مجرده، نور فی نفسه لئفسه یا نور محض نیز نامیده می‌شود، یعنی ذات خود را ادراک می‌کند و از خود غایب نیست (حکمت، حاجی‌زاده، ۱۳۹۱: ۶).
- (۹) نسبت میان نور عالی و نور سافل مثل نسبت میان معشوق است و عاشق. نور عالی را نسبت به نور سافل قهر و تسلط و ناز است و نور سافل را نسبت به نور عالی عشق و اطاعت و نیاز.
- (۱۰) زیبایی فوق ذاتی، زیبایی فراجوهری نامیده می‌شود.

References

- Anonymous Author (5th Century), *Pseudo-Dionysius the Areopagite*.
- Bychkov, Viktor (1990–1991) *L'estetica bizantina: Problemi teorici*. Bari: Congedo, 1983 *Dionysius Areopagita*, Corpus Dionysiacum, 2 vols, edit. Beate Regina Suchla, Günter Heil, and Adolf M. Ritter. Berlin: De Gruyter.
- Hathaway, Ronald F. (1969) *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague: Nijhoff.
- Hekmat, Nasrollah; Hajizadeh, Mahboobe (2012) "Light in Suhrawardi's philosophy". *Journal of Knowledge*, 1/66, PP. 7-25. (in Persian)
- Ivanovic, Filip (2014) "The Eternally and Uniquely Beautiful: Dionysius the Areopagite's Understanding of the Divine Beauty", *International Journal of Philosophy and Theology*, 75: 3, 188-204, DOI: 10.1080/21692327.2014.971046.
- Jafari, MohammadTaghi (1983) *Art and beauty from the perspective of Islam*, Office of Publication and Culture of Islamic Guidance. (in Persian)
- Klitenic-Wear, Sara and Dillon, John M. (2007) *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot: Ashgate.
- Koch, Hugo (1895) "Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus*, 54: 438–454.
- Koch, Hugo (1900) *Pseudo-Dionysius Areopagita in Seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mystrienwesen: eine literarhistorische Untersuchung*. Mainz, Kirchheim.
- Lossky, Vladimir (1931) "La notion des 'analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5: 279–309
- Müller, Herman Friedrich (1918) *Dionysios, Proklos, Plotinos: ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster: Aschendorff.
- Naghizadeh, Mohammad (2008) *Fundamentals of religious art in Islamic culture*. Islamic Culture Publications. {in Persian}
- Perl, Eric D. (1994) "Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism", *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, no. 1: 15–30.
- Shafiee, Fatemeh; Fazeli, Alireza (2013) "Beauty and its existential dignity according to Suhrawardi". *Journal of Ontological Researches*. 2(3). 101~122. (in persian)

- Stang, Charles (2012) *M. Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: No longer I*, Oxford: Oxford University Press.
- Stiglmayr, Josef (1895) "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel." *Historisches Jahrbuch* 16: 253–273.
- Suhrawardi, Shahabeddin (2010) *Hekmat-ol-Esbragh*, trans. Jafar Sajadi. Tehran: University of Tehran. (in Persian)
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (2017) *History of Aesthetics. Vol 2: Medieval Aesthetics*, trans. Hadi Rabiee, Tehran: Minooye Kherad Publications. (in Persian)