**بررسی امکان ارائه نظریه فلسفه هنر ایرانی اسلامی براساس آراء فلسفی سهروردی**

در ابتدای جلسه خانم دکتر ایشانی ضمن عرض سلام و احترام خدمت استادان و حاضرین بیان کردند که بسیار مفتخرم که بیستمین کرسی ترویجی با رویکرد عرضه و نقد ایده علمی و با عنوان « **بررسی امکان ارائه نظریه فلسفه هنر ایرانی اسلامی براساس آراء فلسفی سهروردی** » توسط سرکار خانم دکتر کمالی زاده ارائه می‏گردد.

همانطور که مستحضرید برگزاری کرسی های تخصصی نظریه پردازی، نقد و مناظره مستلزم دستیابی صاحبان کرسی ها به استاندارد های علمی مصوب هیئت حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره است. دستیابی به این استاندارد ها خود نیازمند تمرین و تجربه هم از جانب صاحبان کرسی ها و هم دستگاه های برگزار کننده است. از این رو برگزاری کرسی هایی تحت عنوان کرسی های ترویجی پیش بینی شده است.کرسی ترویجی به آن دسته از کرسی‏های آزاداندیشی مبتنی بر اخلاق و منطق اطلاق میشود که در جهت بسط فرهنگ گفتگو و نقد، با هدف گفتمان سازی فضای عقلانی در مراکز علمی و با رویکرد تبادل و تضارب آرا و افکار برگزار میشود. این کرسی ها اگرچه ممکن است از استاندارد های لازم برای برگزاری کرسی های علمی برخوردار نباشند اما با تبعیت از مقررات تعیین شده توسط کمیته دستگاهی گامی است در جهت نهادینه سازی فرهنگ نظریه پردازی، نقد و مناظره علمی و تمرین تجربه صاحبان اندیشه و نظر برای حضور عالمانه و مقتدرانه در کرسی های تخصصیِ علمی.

ساختار کرسی ترویجی امروز چنان که اشاره شد با رویکرد عرضه و نقد ایده علمی است. ارکان این نوع کرسی عبارتست از یک نفر ارائه دهنده ایده و یا نقد و دونفر ناقد که شخص ارائه دهنده موظف است افزون برپاسخ گویی به انتقادات ناقدین به پرسش های حاضران نیز پاسخ گوید و مدیر موظف به مدیریت پرسش و پاسخ حاضران در جلسه است. ناقدین این جلسه جناب آقای دکترعالیخانی و سرکار خانم دکتر صانع پور هستند. طبق برنامه زمانی خانم دکتر کمالی زاده به مدت 30 الی 40 دقیقه به ارائه ایده خود می‏پردازند و سپس هر یک از ناقدان به نقد و نظر خویش راجع به این ایده می‏پردازند و سپس دکتر کمالی زاده به نقد ناقدان پاسخ می دهند. در اینجا با آرزوی توفیق از ایشان تقاضا دارم ضمن رعایت زمان به ارائه دیدگاههای خود بپردازند.

خانم دکتر کمالی زاده ضمن تشکر از حضار و اساتید با مقدمه ای بحث خود را آغاز کرده و گفتند در طول تاریخ فلسفه اسلامی، زیبایی و هنر، همواره به نحو مستقیم و غیر مستقیم مورد نظر حکمای مسلمان بوده است اما نه بدان گونه که در دوره مدرن به هنر و زیبایی نظر شده است. آنان مبانی و مبادی را ارائه داده اند، که بر اساس آن هنر شناس و فیلسوف هنر در هر زمان می تواند تعریفی شایسته از هنر و زیبایی برپایه آن مبادی بدست دهد و قواعد و اصول حاکم بر زیبایی شناسی فلسفی را تنظیم و تدوین نموده و مصادیق و موارد عینی آن را تعیین کند. فرضیه پژوهش حاضر عبارت از این است که هنر ایرانی اسلامی با کلیدهای اشراقی بهتر قابل فهم است؛ هنر اسلامی نمادین است حکمت اشراق هم نمادین است و لذا قادر است تا رموز هنر اسلامی را به بهترین وجه ارائه می دهد . **از طریق** **این نظریه بر ویژگیها و قابلیتهای ویژه حکمت اشراق در ارائه فلسفه هنر ایرانی اسلامی تاکید دارد.**

**قاعده مشرقیه نور و ظلمت در حکمت اشراق**

1-1 نور به عنوان موضوع و محور حکمت اشراق رمز آگاهی و خود آگاهی است، به عبارت خود سهروردی نور ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و ویژگی آن ادراک ذات( خود آگاهی) و ادراک غیر(آگاهی) است، لذا هنر اشراقی، هنری آگاهی بخش است.

1—2- زبان رمز در حکمت اشراق : سهروردی زبان حکمای اشراقی را زبان رمزی می داند.

1. 1-2- بنابر این، اصل در فلسفه اشراق معرفت و آگاهی است و به تبع این اصل معرفت شناسی اشراقی متفاوت با معرفت شناسی مشائی خواهد بود؛ و با توجه به تناظر بین معرفت شناسی و جهان شناسی، جهان شناسی اشراقی نیز متفاوت خواهد بود. این دو حوزه معرفت شناسی و جهان شناسی همان اصول و مبانی حکمت هنر اشراقی است و هم اصل و مبنای بومی سازی و کاربردی سازی فلسفه توسط سهروردی است. از طرفی **این نظریه از دو طریق و در دو مقام در درباره این موضوع بحث می کند:**
2. **در مقام اول بر آنست تا مبانی معرفت شناختی و جهان شناختی هنر ایرانی اسلامی بر اساس مبانی حکمت اشراق سهروردی ارائه دهد.**
3. **در مقام دوم از طریق رابطه حکمت و هنر در حکمت اشراق این نظریه را بررسی می نماید.**

**مقام نخست:**

**مبانی معرفت شناختی و جهان شناختی هنر ایرانی اسلامی**

**ادراک خیالی و عالم مثال**

برخلاف غالب معرفت‌شناسی‌های رایج در دوره مدرن که حوزه ادراکات بشری را در حد ادراکات حسی و در نهایت عقل استدلالی محدود کرده و قوه خیال را نیز به خیال‌بافی‌های واهی و روزمره نفسانی تنزل داده‌اند. در حوزه فلسفه اسلامی، حکماء مسلمان با نگرشی متعالی به انسان و جهان، هم هستی را دارای مراتب بسیار متعالی‌تر از جهان مادی می‌دانند و هم به موازات آن انسان و مراتب وجودی و ادراکی او را فوق عالم مادی و ادراکات نازله حسی و نفسانی تلقی می‌کنند. در این جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی تعالی یافته از عالم حس، عالم مثال و قوه ادراکی خیال، از شأن و کارکرد ویژه‌ای برخوردار است. ادراک خیالی رکن در شناخت حقیقی است؛ چرا که هم محسوس و هم معقول در آن متمثل می‌شوند و به مدد آن قابل ادراک می‌گردند. هم قوه ادراک خیالی وسیع‌ترین نوع ادراک است، چون به نحوی جامع ادراک حسی و عقلی است و فاقد بسیاری از محدودیت‌های آن دو نوع از ادراک است، هم عالم خیال که عالم مدرکات خیالی است، وسیع‌ترین عالم‌ها است. قوه ادراکی خیال، هم در معرفت‌شناسی اشراقی نقش کلیدی و جایگاه خاصی دارد و هم در ارتباط مستقیم با قلمرو هنر ایرانی اسلامی قرار می‌گیرد. عمده شناختهای یقینی از طریق این ابزار معرفتی، تحقق می‌یابد. جهان صنعت، هنر و تمثلات صرفاً در این طریقه و شیوه خاص معرفتی حاصل می‌شود. در حکمت اشراق، عالم خیال و مثال از دو منظر جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل بررسی است.عالم مثال و خیال به عنوان یک مرتبه از مراتب عالم کبیر مورد نظر است. خیال از جنبه اخیر، عالمی‌است که از طریق قوه خیال ما ادراک شده است. کشف و شهودها و تمثل و تجسم‌های انسانی و وقایع رمزی و نمادین در ظرف این عالم رخ می‌دهد و تصاویر مشهود در آیینه که نه اشیاء عینی‌اند و نه تصورات انتزاعی، نیز در آنجا رؤیت می‌شوند.

**شهرهای عالم مثال (اقلیم هشتم)**

چون عالم جسمانی را دو بخش عنصری و فلکی است، عالم مثال نیز واجد این دو بخش است. جابلقا و جابرسا از شهرهای عالم مثال عنصری‌اند و هورقلیا در عالم مثال فلکی جای دارد

همان‌طور که سهروردی در حکایت منامیه نقل می‌کند، ارسطو در شهر مثالی جابرسا در شبحی نورانی بر او تمثل یافته است. اما چنانکه اشباح در شهرهای عنصری عالم مثال تمثل می‌یابند، اهل کشف از اصواتی خبر می‌دهند که متعلق به بخش فلکی عالم مثال است که هورقلیا نامیده می‌شود. فیثاغورث که مدون علم موسیقی است گفته است: من بعد از خلع بدن به عالم افلاک عروج کردم، به صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم و نغمات لذیذه ملیحه را استماع نمودم و بعد از رجوع به بدن، متناسب با آن نغمات، ترتیب علم موسیقی کردم .

در هنر ایرانی، فضای نگارگری ، منطبق با عالم مثال است . نگارگری ایرانی بیانگر واقعه مادی نیست و طبیعت را در بُعد جسمانی ترسیم نمی‌کند، بلکه درصدد ترسیم اصل بهشتی و ملکوتی اشیاء است که در عالم مثال تمثل می‌یابد و با قوه خیال هنرمند ادراک می‌شود. چون آنجا از تضاد و تزاحم عالم مادی که مؤدي به ناهماهنگی و ناهمگونی است دور است، تصاویر آن زیباتر از تصاوير اين‌جهاني است. از این رو رنگ‌ها و شکل‌هایی را که در نگارگری به کار رفته است صرفاً ناشی از سليقه هنرمند نمی‌دانند و معتقدند که آنها نتیجه شهود واقعیتی عینی است که به عالم مثال تعلق دارد . اين هنر از كامل‌ترين هنرهاي تمثيلي محسوب مي‌شود. آیینه‌کاری نیز به عنوان یک هنر سنتی، جلوه‌گاه معاني اشراقي است.شمسه و گره چینی مثال هور قلیا و هورخش اند. مجموعه ستاره ها و خورشید در گره چینی و بیانگر تعلق آنها به سپهرعالم مثال است.

**مقام دوم نسبت هنر و حکمت**

هنر و حكمت، در حکمت اشراقی هر دو از مبدأ واحدی ناشی و صادر شده اند و هر دو از طریق شهود دریافت می‌شوند و به زبان رمز بیان می‌گردند. حکیم و هنرمند اشراقی هر دو، اصل حقیقت و زیبایی را در آن عالم مشاهده می‌نمایند و در این عالم به زبان رمز بیان می‌کنند.بنابراین طبق این نظریه، زیبایی حقیقتی عینی و مستقل است؛ ادراک زیبایی و جمال فراتر از ادراکات حسی یا حالات احساسی انسان و متعلق به قلمرو خیال و شهود است. در حوزه هنر که حوزه آفرینش صور است، صورت گری و صورت پردازیِ معانی معقول توسط قوه خیال و متخیله تحقق می یابد؛ ادراک زیبایی به عنوان فرّه حقیقت، شهودی است. لذا در سلسله مراتب تشکیکی ادراک، شهود حسی به جلوه محسوس زیبایی تعلق می گیرد و شهود خیالی به صورت مجرد مثالی آن و شهود عقلی به حقیقت مطلق و مجرد آن نائل می گردد؛ هنر همچون حکمت، بیان رمزی حقیقت است لذا تأویل اثر هنری ضرورت می یابد.

خانم دکتر افراشی به عنوان مدیر علمی جلسه اشاره کردند فقدان نظریه زیبایی شناسی که برخاسته از فرهنگ باشد می تواند آسیب های اجتماعی و روانی را به دنبال داشته باشد و ما چقدر تابه حال نسبت به این مساله بی توجه بوده ایم سپس از ناقد اول خواستند که بحث خود را آغاز کنند.

آقای دکتر عالیخانی ضمن تشکر از ارائه دهنده بیان کردند که مشاعیان بین مجرد محض و ماده محض حد فاصلی نمیدانند و سهروردی با طرح عالم مثال فاصله بین مجرد تام و ماده را پیوند زده است درحالیکه ما در آثار مشاییان ( فارابی و ابن سینا) بحث نفس را داریم که منور کالبد است، از یک طرف با مجردات بالاتر و عقول مشابهت دارد و از یک طرف با کالبد سروکار دارد. آیا جوهر نفس را نمی توان حد فاصل مجرد و ماده دانست. از طرفی در تجارب شیخ اشراق آمده که عالم مثال، عالم حس، عالم نفس و ...داریم که رابطه بین عالم نفس و مثال را نمی شکافد من سوالم این است که شما این رابطه را چگونه می بینید؟

خانم دکتر کمالی زاده در پاسخ بیان کردند که معمولا در فلسفه مشاء جوهر نفس به عنوان واسط بین مجرد و ماده است چون نفس هم به بدن تعلق دارد و هم می تواند بدون بدن باشد و ابن سینا در این رابطه داستانهای رمزی دارد ولی این ماجرا تصریح نشده شاید جایگاه نفس در معرفت شناسی و جهان شناسی مشخص نشده ولی عالم نفس را بیان کرده و به آن اشاره کرده اند و واقعا هم نفس این ویژگی میانی بودن را دارد اما اینکه به عنوان حدواسط مطرح بشود در جهان شناسی، اینطور نیست. شاید اگر در بحث معاد جسمانی حکمای مشاء دچار مشکل شده باشند به این دلیل است و یا اگر فارابی در تبیین وحی دچار مشکل شده شاید دلیلش همین است یعنی عالم نفس مطرح است ولی اینکه به عنوان عالم میانی مطرح باشد تصریح نشده است. خلاء های فلسفه مشاء که نمی تواند بسیار از مسایل معنوی را تبیین کند دلیلش شاید همین است. در رابطه با حکمت اشراق هم همینطور چرا که سهروردی جهان شناسی حکمت مشاء را دگرگون نکرده و او در عین باور به نفس بحث جهان میانی را مطرح می کند. نفس در حکمت اشراق کاملا متمایز است از جایگاهش در حکمت مشاء. در مشاء از ارسطو تا ابن سینا «نفس» در طبیعیات مطرح می شود و در بحث الهیات نیست. لذا رابطه نفس و بدن در بحث معاد دچار اشکال می شود ولی سهروردی کاملا جایگاه نفس را تغییر داده او نفس را در الهیات مطرح کرده و آن را در سلسله انوار مجرد قرار داده که آن واسطه بین نفس و بدن «روح» است که می تواند نفس به بدن تعلق بگیرد. دیدگاه حکمای مشاء و اشراق در مورد نفس خیلی متفاوت است.

آقای دکتر عالیخانی در ادامه افزودند سهروردی نفس را می گوید شرق کوچک و عالم مثال را می گوید شرق میانی لطفا این نکته را هم تبیین بفرمایید؟ خانم دکتر کمالی زاده در پاسخ بیان کردند شاید دلیلش این است که خود نفس می تواند نماد و سمبل کوچکی از شرق میانی باشد چون همه حوادث در نفس اتفاق می افتد. نفس آن روی سکه عقل است یعنی هم می تواند ارتباط با عقول داشته باشد و هم قابلیت این را دارد که ارتباط با بدن داشته باشد. یکی از عجایب هفتگانه کوه قاف است و ظاهرا سیمرغ آنجا آشیانه دارد بر روی درخت طوبی. قرابتی که سیمرغ دارد و این درخت طوبی که درخت طوبی همان خورشید عالم ملکوت است یعنی همان هورقلیا و جایگاه سیمرغ در حکمت اشراق همان حورقلیا است.

دکتر عالیخانی اشاره کردند که سیمرغ و جبرییل را شما یکی دانسته اید در حالیکه جبرییل جوهر عقلی است! دکتر کمالی زاده ضمن اشاره به مقاله خود با عنوان « تردد راز آلود عقل فعال» بیان کردند که عقل فعال مشائی عقل دهم است و جایگاهش ثابت است اگرچه با متون اسلامی سازگاری ندارد چرا که در آن جا عقل فعال جبرئیل است در حالیکه جبرییل می شود آخرین فرشته مقرب است در متون اسلامی در حالیکه باید اولین فرشته باشد. اما در داستان های رمزی سهروردی یک ترددی دارد که می تواند عقل اول باشد در سلسله عقول طولی و هم می تواند رب النوع انسانی باشد در سلسله عقول عرضی باشد و در مراتب پایین تر می تواند مراتب تشکیک را طی کند. در واقع سیمرغ در سهروردی بی ارتباط به درخت طوبی و هورقلیا نیست. ما می دانیم سیمرغ تمثل جبرییل است و در آسمان عالم مثال است که بزرگترین اتفاق عالم یعنی وحی اتفاق می افتد نه در «زمین عالم مثال». آقای دکتر عالیخانی در ادامه مطرح کردند که نگاه مستقیما اتصال پیدا می کند به عالم مثال (و در هنگام خوابیدن) پس یکی در بیداری هست وقتی در آیینه نگاه می کنیم یعنی مستقیما به عالم مثال ارتباط می یابیم و یکی در خواب. خانم دکتر کمالی زاده در توضیح مطلب بیان کردند که در عالم مثال بعد وجود ندارد، ماده نیست. رنگها هم رنگهای طبیعی نیستند و اشکال نیز هم. ما در نگارگری این را مطرح می کنیم که نشانه عالم مثال است یعنی وقتی ما نگارگری را می بینیم می توانیم بگوییم عالم مثال اینگونه است و وقتی هنرمند می خواهد اینها را ارائه کند به آن اشکال بعد می دهد به هر حال صور این جهانی هنر صور مادی هستند ولی صور آن جهانی(عالم مثال) فاقد ماده هستند پس هم شبیه به این عالم طبیعت هستند و هم نیستند یعنی رنگها، رنگهای طبیعی نیستند ولی رنگ هستند؛ همین طور اندازه ها. به عنوان آخرین سوال آقای دکتر عالیخانی در مورد عبارت« زیبایی فرد حقیقت است» سوال کردند و در جواب خانم دکتر کمالی زاده اشاره کردند که این جمله را افلاطون آورده و حکمای ماهم تابع افلاطون هستند. سهروردی هم که متاثر از افلاطون است عشق را فرزند ارشد عقل می داند از این جهت اگر این خود حقیقت هم نباشد بیشترین ارتباط را با حقیقت دارد. در حکمت مشاء همه خصوصیات واجب الوجود را به عقل اول نسبت می دهند ولی یک فرق دارد و آن اینکه آن واجب الوجود است و آن یکی ممکن الوجود. اینجا هم که آمده زیبایی فرزند ارشد عقل است یعنی همه ویژگی های عقل را دارد با این تفاوت که صادر شده از عقل است و حکمای ما همین را به مراتب روشن تر اشاره کرده اند.

خانم دکتر صانع پور به عنوان دومین ناقد اضافه کردند که این نظریه دارای وجوه مثبت به شرح زیر است:

1. تقدیر از نظریه پردازی فلسفی توسط یک خانم و آرزوی شنیدن صدای زنان در نظریه پردازی ها به طور عام و نظریه پردازی های فلسفی به طور خاص
2. ویژگی زنانه نگری این نظریه با توجه به ویژگی اشراقی فلسفه سهروردی و تعامل میان سه سنت ایران باستان، یونان و اسلام در مبانی این نظام فلسفی چنانکه سهروردی با تأکید بر حکمت فیثاغوری و خسروانی خود را وارث دو سنت فکری باستانی یونانی و ایرانی می‌داند و بدین ترتیب بین افلاطون و زرتشت پیوند برقرار می‌سازد در حکمت اشراق، فرشتگان مزدائی و مُثُل افلاطونی دو بیان از یک حقیقت هستند. همچنین می گوید هر یک از موجودات این عالم را دارای رب‌‌النوع و صاحب صنمی‌ می‌دانند در عالم بالا (ملکوت) مَلَک و صاحب صنم آب را در ملکوت «خرداد» و صاحب صنم اشجار را «مرداد» و صاحب صنم آتش را «اردیبهشت» نامیده‌اند و آن‌ها همان انواری هستند که انباذقلس نیز به آن‌ها اشاره نموده است. همچنین سیمرغ که آشیانه بر سر طوبی دارد؛ بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و پرّ بر زمین باز گسترانَد، از اثر پرّ او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین». سیمرغ اشراقی، از سویی متناظر با سیمرغ اساطیری است که آشیان بر درخت همه ‌تخمه دارد که مادر همه گیاهان است و از سویی متناظر با جبرئیل است که مقامش بر درخت طوبی است.

 سهروردی اشراقات اسلامی را در قالب وحی تکمیل کننده دو سنت قبلی می داند و در یک رویکرد تعاملی هم افزایی میان این سه سنت اشراقی ایجاد کرده است که مبنای فلسفی هنر سهروردی از این حیث می تواند ایجاد زبان مشترک میان سه سنت هنری مزبورکند .هنر اشراقی به اعتبار نوری بودنش دارای ویژگی آگاهی بخشی است و از این حیث شکاف دوآلیستی عقل و احساس را از میان برمی دارد همانگونه که اقنوم های نور در نصوص زرتشتی به سبب تجرّد از مادّه در مراتب عالی موجودات واقع‌اند ، غایب از یکدیگر نیستند، بر موجودات مادون خود غلبه دارند و مراتب مختلفی از یک حقیقت واحد محسوب می‌شوند.

1. سهروردی تمام ادراکات ظاهری و باطنی را به نور اسفهبد یا نفس ناطقه ارجاع می‌دهد و معتقد است چون نفس ناطقه از جوهر ملکوت است می‌تواند به عالم قدس بپیوندد و از آن عالم کسب معرفت کند که همین نظریه می تواند هنری متعالی را شکل دهد که:

 اولا) مخاطبش همه انسان ها هستند زیرا از نور اسفهبدی نفس ناطقه برخوردارند

ٍثانیاً)از آنجا که همه انوار مجرده باصرند و بصر ایشان به علمشان باز نمی‌گردد - بلکه علمشان به بصرشان باز می‌گردد - پس علم حضوری اشراقی همان مشاهده حضوری اشراقی یعنی رؤیت حقیقی است و به این ترتیب در هنر اشراقی شکاف میان علم و شهود یا معرفت و وجود برداشته می شود

1. براساس فلسفه هنر سهروردی هنرمند قادر است:

 از طرفی) با وساطت خیال متصل، داده‌های محسوس را به صورت رمزهای خیالی در آورد که همان تبدیل ماده به معنا است. وی می تواند واقعیت های رآلیستی را به حقیقت ایده آلیستی پیوند زند و نقش تعالی طلبانه هنرمند را آشکار کند؛ از طرف دیگر) با وساطت خیال منفصل معانی آرمانی را تجسم مادی بخشد و شکاف میان واقعیت و حقیقت را از میان بردارد یعنی مخاطبش را دعوت کند تا در سیری صعودی به مکاشفه آنچه بر او آشکار شده با او همراه شود. زیرا نظریه خیال به اعتبار کارکرد آفاقی- انفسی‌اش دو جنبه دارد: جنبه‌ای که به نظام تکوین و سلسله مراتب عوالم هستی و به رتبه عالم خیال در میان مراتب عالم هستی مربوط می‌شود و جنبه‌ای که اختصاص به قلمرو ادراک و معرفت‌شناسی دارد که مرتبط با قوه خیال است.

1. حس مشترک و خیال و سایر قوا فقط استعدادات و مظاهر صیقلی هستند برای ظهور صور جوهری معلق مثالی که وراء مکان و محل‌اند و همه این صور و معانی، مقدمه فیض عقل فیاض‌اند و به این ترتیب خیال مجرا و مجلای عقل فیاض می شود و شکاف میان عقل و ماده برداشته می شود و هنر در تضاد با عقلانیت قرار نمی گیرد بلکه در خدمت عقلانیت واقع می شود.
2. اشراق، امری نزولی و از ناحیه انوار عالیه است که هنرمند در این فرآیند نزولی معانی و حقایق آرمانی را دریافت می کند و با تجسم بخشی به آن امکان مشاهده را برای مخاطبش فراهم می کند تا بتواند از جانب دانی به عالی ارتقاء یابد . بنابراین، در این فرآیند دو سویه، مشاهده بدون اشراق صورت نمی‌گیرد و هنر وحدت میان اشراق وجودی و شهود صعودی برقرار می کند.
3. به نظر سهروردی ، تلاقی با امر غیبی و حقیقت برتر از عالم حسی، ممکن است بر اثر قرائتِ متنیِ مکتوب وقوع یابد یا از طریق استماع صوت بدون رؤیت مخاطب حصول پذیرد. گاه صوت، ملایم و دلپذیر است، گاه مهیب و لرزاننده، گاه به زمزمه‌ای خفیف می‌ماند. چه بسا مخاطب به صورتی دیده شود، به صورت فلکی، یا به هیأت مولایی از موالی و سادات عالم علوی... و یا چنان تواند بود که نفوس ادوار گذشته با ندایی درونی، موجب انتباه گردند.گاهی ظهور به صورت بشری است یا به شکل فلکی یا به صورتی در غایت لطف که مصنوع هنر است. این گونه های مختلف الهاماتی می تواند در چارچوبی متعالی به خلق هنری منجر شود .
4. با توجه به رویکرد تقریبی سهروردی به تمدنهای ایرانی، اسلامی و یونانی می توان چنین برداشت کرد همانگونه که خدایان المپ الهام بخش هنرمندان رنسانس بودند، سیمرغ کوه البرز اسطوره های ایرانی یا کوه قاف قرآنی می تواند الهام بخش هنر اسلامی ایرانی باشد.
5. بر اساس آواز پر جبرییل، در فلسفه سهروردی وحدت میان علم و ایمان برقرار است. به عنوان مثال وحدت حکمی میان ایمان با علومی چون خیاطت، طبابت، هجاء لغوی برقرار است. همانگونه که در تفکّر اسلامی ‌مفهوم هنر همواره بر دو پایه استوار است: پایۀ مادّی و بنیاد حکمی ‌و علمی. بنابراین، می‌توان گفت که هنر هم از صنعت و هم از علم بهره‌مند است. اما منظور از علم، علم جدید (علم تجربی یا استدلالی) نیست، بلکه منظور از آن مآلاً حکمتی است که همۀ اشیاء و امور را در اصل علوی آن‌ها مشاهده و ادراک می کند. یعنی به نظر کوماراسوآمی حقیقت هنر قوّه‌ای عقلانی است و بورکهارت این حقیقت را شهود عقلانی می‌داند و سهروردی اوج آن را شهود بي‌واسطۀ حقايق می داند.
6. کار هنری هنگامی ‌واقعی است که هنرمند شهودی معنوی داشته باشد به این ترتیب، اثر هنری حقیقی تصویری از حقایق می‌سازد و اين هنرمند اهل شهود است که قادر به ساختن چنین تصویری است. بنابر این، اثر هنری فقط بازتاب ذهنیات پراکنده و احساسات متفرِّق یک هنرمند نیست، بلکه محاکاتی از حقیقت است و در درک این حقیقت کمال مُدرَک کفایت نمی‌کند، بلکه باید مُدرِک نیز کمال متناظر با آن را دارا باشد؛ وکمال مُدرِک فضایل نفسانی اوست. و چنین است که در هنر متعالی «مولف» و «مخاطب» هر دو باید از حکمت متعالی برخوردار باشند چنانکه سهروردی می گوید نفس ناطقه، چه هدهد باشد، چه باز، و چه طاووس، از سنخ نور است، گرچه چند صباحی در این ظلمت‌کده به اسارت درآمده است و چشمان او را بر ادراک حقیقت خویش بسته‌اند. امّا لاجرم کمال و سعادت حقیقی او در معرفت به این حقیقتِ نوری است پس می‌بایست از حُجُب ظلمات بیرون آید و به عالَم انوار راه بَرَد تا در پرتو اشراقات انوار قدسی به معرفت شهودی نائل آید بنابراین پیام گیرنده هنر یا مخاطب نیز چون هنرمند یا خالق اثر، باید از ادراکات نوری بهره مند باشد .
7. سهروردي، چنانكه در رساله‌هاي مختلف متذكِّر شده است، مهم‌ترين شرط وصول به مرتبه «نورآگاهي» را رياضت و ترك تعلّقات جسماني مي‌داند تا رازآموزی فرشته محقق شود. مشاهدۀ حقایق نوری يا در حالت خواب واقع مي‌شود يا در حالت بيداري؛ بنابراين، رازآموزي فرشته در هر دو حالت ممكن است اتّفاق افتد.

سپس به بیان چند سوال از خانم دکتر کمالی زاده پرداخته و گفتند:

سوال اول اینکه سهروردی ادراک انوار مجرده را به نحو شهودی را جز از راه خلع حواس ظاهری و قوه متخیله - و نه از راه سیر در آن‌ها - ممکن نمی‌شمارد بنابراین با توجه به تنزیهی بودن شهود عرفانی در فلسفه سهروردی به نظر می رسد نظام اسمایی و نظریه وحدت وجودی عرفان ابن عربی و فلسفه صدرایی پیشنهاد بهتری برای مظهریت هنر در عالم ناسوت از عالم ملکوت باشد زیرا رابطه هنرمند را با قوس نزولی «در فرایند پیام گیری اشراقی» و نیز در قوس صعودی «در فرایند پیام رسانی معرفتی» به خوبی تبیین می کند. به عبارتی دیگر اگر در چشم هنرمند عالَم، مظهر دیده شود، در آن صورت حواس هنرمند حجب معرفت نیستند بلکه طرق دریافت انوار اشراقی هستند. بنابراین خلق هنری در قوس نزول امکانپذیرتر خواهد شد و امکان تأویل هنری با ارتقاء در قوس صعود فراهم می شود. من تصور می کنم خانم دکتر کمالی زاده می توانند با استفاده از ظرفیت های این سه نظریه به طراحی و تدوین فلسفه هنر متعالی اقدام کنند البته پیش شرط این طراحی توغل و تفحص کامل در فلسفه های هنر موجود است زیرا مبدع فلسفه هنر غربی ها بوده اند و بدون اشراف بر فلسفه هنر غربی و توجه به اقتضائات و الزامات آن نمی توان سخن از فلسفه هنر اسلامی ایرانی زد زیرا اندیشه بشری یک مجموعه واحد است که باید در امتداد آن قرار گرفت و انفکاک و انقطاع از اندیشه ورزی متفکران جامعه بشری به منزله آزمودن دوباره آزموده های اندیشمندان و اتلاف عمر است.

1. آیا اصولاً می توان براساس شهودات و مکاشفات فیلسوفی چون سهروردی یک نظام فلسفی برای هنر طراحی کرد؟ آیا اساساً مکاشفات قابل گفتگو و استدلال هستند و قدرت تبیین دارند یا فقط می توان از آنها الهام گرفت؟ به عنوان مثال سهروردی در مورد شهود هورقلیا که در عالم مثال فلکی جای دارد از عجایبی بیشمار خبر می دهد. همچنین فیثاغورث گفته من بعد از خلع بدن به عالم افلاک عروج کردم، به صفای جوهر نفس خود اصواتِ حرکات کواکب را شنیدم و نغمات لذیذه ملیحه را استماع نمودم و بعد از رجوع به بدن، متناسب با آن نغمات، ترتیب علم موسیقی کردم
2. ماهیت حکمت اشراق گذر از استدلال به شهود یعنی گذر از انوار اسفهبدیه (نفوس ناطقه) به انوار قاهرۀ عرضیّه (ارباب انواع)، و سپس به انوار قاهرۀ طولیّه و نور‌الانوار است تا رازآموزی از فرشته در قلّۀ معرفت‌شناسی حاصل شود. و همین مراحل زمینة مبانی حِکمی هنر اشراقی را فراهم می‌سازد در نظریه مورد بحث این جلسه این فرایند چگونه به زبان فلسفی تبیین می شود؟
3. آیا می توان رابطه ای میان خلق هنری با مقام اخوان تجرید برقرار کرد و توانایی هنرمند را از سنخ توانایی اخوان تجرید بر ایجاد مُثُل قائم به ذات در عالَم مثال تعریف نمود؟ یعنی کسانی که دارای مظاهری اعم از صورت انسانی و یا حیوانی در این عالم هستندیا به عبارتی دیگر هنرمند می تواند دارای مقامی‌است شود که از آن در *حکمةالاشراق* به مقام «کُن» یاد شده است؟
4. چه رابطه ای می توان با آثار هنری تأویلی سهروردی مانند روزی لغت موران، صفیر سیمرغ، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ با هنر متعالی معاصر برقرار کرد؟
5. سهروردی معتقد است نور مدبر، صور خیالی را از عالم انوار می‌آوَرَد که به اعتبار حصول صورت خیالی به «خیال» تعبیر می‌شود؛ به اعتبار ادراک معانی جزئیه که متعلق به محسوسات است به آن «واهمه» گویند؛ و به اعتبار تفصیل و ترکیب، «متخیله» است . آیا می توان بر این اساس علاوه بر هنر ایده آلیستی هنر رآلیستی را نظریه پردازی کرد؟
6. هانری کوربن می‌گوید تخیل از نظر سهروردی گاهی فرشته و گاهی دیو است. تخیل چون در برزخ بین عقل و وهم است، اگر از تعقل الهام گیرد تخیلی نیکو و در حکم فرشته است، اما تخیل آمیخته با وهم، صور اهریمنی و شیطانی ایجاد می‌کند، هر چند که همین قوه خیال در اوج خود به دیدار فرشته نائل می‌شود بنابراین آیا می توان هنر پست و اغوا کننده را نیز شناخت تا قدرت نقادی آن برای منتقد هنری فراهم شود؟ همچنین آیا می توان گفت خیال اگر در خدمت تعقل باشد به‌اندیشه نظاره‌گر تبدیل می‌شود و اگر تابع توهم باشد، جز صورتی موهوم ایجاد نمی‌کند.
7. سهروردی می گویداخوان تجرید (صوفیان)، با مراقبت و ریاضت به مقامی‌نائل می‌گردند که در آن مقام قادر به ایجاد و ادراک مثل معلقه قائم بذات‌اند. این مقام را در کتاب الهی «مقام کن» نامیده‌اند. کسی که به این مقام نائل شود، به وجود عالم نوری یقین حاصل می‌کند. اصوات و نغمات عجیب و زیبا می‌شنود و نقوش شگفت و دل‌انگیز می‌بیند که قادر به محاکات آن‌ها در این عالم نباشد. آیا می توان این صور را به گونه ای هنرمندانه تجسم بخشید؟و یا اینکه گفته در حالت سستی قوا و تعطیل حواس ــ که کاملان را در بیداری و متوسطان در مابین نوم و یقظه در مراتب عالم مثال سیر می کند و طبقات این عالم را به ترتیب در نوردد و پس از وصول به طبقه اعلای عالم مثال، به عالم نور صعود کند و در آن عالم نیز در مراتب و طبقات نورانی آن از ادنی به اعلا صعود نماید و به مشاهده نورالانوار نائل شود که این معراج سید کائنات (ص) و مقام آن حضرت است چگونه هنرمند می تواند اموری را که غیرقابل محاکات است ترسیم کند؟ و آیا فلسفه هنر متعالی قدرت تبیین فلسفی آن را دارد؟

خانم دکتر کمالی زاده ضمن تشکر از دقت نظر خانم دکتر صانع پور بیان کردند که یک محور از سوالات هفتگانه ایشان به ادراک شهودی برمی گردد. این شهود همگانی نیست و ادراک آن قابل انتقال نیست. اینکه شهود اختصاص به همگان ندارد، اختصاصی شهود نیست بلکه در همه علوم چنین است و تخصص همگانی نیست. هرکسی با تلاش و به مروز زمان می تواند به تخصص موردنظر خود دست یابد مثلا جراحی. نکته این است که بین متخصصان اعتماد وجود دارد یعنی متخصص حوزه ادبیات برای جراح متخصص استدلال نمی آورد و جراح هم برای متخصص ادبیات در مورد کارش استدلال نمی آورد چون اعتماد وجود دارد. تخصصی بودن ایجاد مغالطه می کند و این مغالطه مانع ادامه بحث می شود. توانایی شهود و معرفت همگانی است چون متعلق به نفس ناطقه است پس همگانی است. همانطور که تخصص جراحی هم می تواند همگانی باشد و هست در مورد سایر هنرها هم همه تخصص ها همگانی است و هر متخصصی با قابلیتی که دارد و سعی و تلاشی که می کند به این درجه می رسد. با اینکه همگانی است ولی نوع تعلیم و تعلم و تلاش هر فرد در این مسیر چون فرق می کند نتیجه کار هم فرق خواهد کرد. استدلال در فلسفه هنر سهروردی و ملاصدرا و تفاوتشان با عین القضات و ابن عربی در این است که عین القضات و این عربی شهودشان را ارائه می دهند ولی سهروردی و ملاصدرا این شهودات را مستدل می کنند از طرفی در حکمت مشاء وسیله رصدمان همین ادراکات است و زبان هم همین زبان معمولی و اولویت هم با برهان و تمثیل و استقراء تام است ولی در حکمت متعالیه ملاصدرا و حکمت اشراق وسیله رصد، شهود است و زبان بیان استدلال است یعنی آنچه با شهود درک کرده اند با زبان استدلالی می گویند و هنرمند هم آنچه دریافت کرده با زبان هنر ارائه می دهد و فیلسوف هنر می تواند از تلفیق زبان هنر و زبان فلسفه استدلالی که خود ملاصدرا و سهروردی استفاده کرده اند از تلفیق این دو باهم ارائه بدهد. این ها زبان دارند ولی سطح بالاتر از زبان عمومی است یعنی زبانشان استدلال است. اینکه بعضی ها قادر به محاکات نیستند شاید دو دلیل برای آن وجود دارد: انسانهایی که به این کمالات می رسند همه در حکمت عملی به این درجات می رسند نه در حکمت نظری. از طرفی آنچه مشاهده کرده باید خیلی تنزل پیدا کند که بتواند محاکات کند به خاطر همین هم هنر با توجه به سطح توانمندی هنرمند است که هم در مشاهده حقایق عالم مثال چقدر توانمند بوده که دریافت و ارائه کند. در رابطه با صوفی ها شاید این توانمندی در ارائه نباشد. اشکال در آن مطرح نیست. فیلسوف مشاهداتش را میتواند مستدل کند. یک هنرمند با توجه به توانی که دارد می تواند ارائه کند. پس اینکه نتواند محاکات کند عیب محسوب نمی شود همین که وصول می کند کمال است.

اینکه به فلسفه هنر روز اشاره کردید باید بگویم سهروردی تاریخ فلسفه ای را ارائه می دهد که از هرمس و حضرت آدم شروع می شود و از دو جانب غربی و شرقی امتداد می یابد. جانب غربی حکمای یونان و جانب شرقی هم شاه کاهنان ایرانی یا حکمای ایرانی محسوب می شوند مثل فریدون و ... . در دوره اسلامی هم جانب شرقی که پادشاهان و کاهنان ایرانی بودند منتقل می شود به عرفای ایرانی اسلامی و سهروردی خود را وارث هردو می داند. این جانب غربی در دوره مدرن تحولاتی داشته که با جانب شرقی فرق دارد اگرچه منشا شان یکی است ولی تحولات فرق می کند. حال اگرچه تحولات جانب غربی را ما نداشته ایم ولی تاثیر پذیرفته ایم. چه در عرفان ابن عربی و چه در فلسفخ ملاصدرا و چه در فلسفه سهروردی سبقه حکمت عملی پررنگ است. در سلوک هم دستورالعمل هایی وجود دارد که ملزم به انجام آن هستند و هنرمند هم به همین گونه است. در پایان عرایضم باید عرض کنم که سهروردی تمام این مراحل را تشکیکی می داند که با هر اندازه تلاش دریافت مشخصی هم خواهد داشت.

در پایان خانم دکترافراشی به عنوان مدیر علمی جلسه پس از جمع بندی نهایی بحث ، اشاره ای کوتاه به انتقادات ناقدین و پاسخ دکتر کمالی زاده داشتند و سپس ختم جلسه را اعلام نمودند.