

تحلیل مقوله زیبایی در اندیشه مولانا با استفاده از آرای فلوطین

معصومه شکوری *

کورس کریم‌پسندی **

نعیمه کیالاشکی ***

مریم شادمحمدی ****

چکیده

بررسی نسبت دیدگاه‌های فلاسفه و نظریه‌پردازان با آثار ادبی همواره در کانون توجه پژوهندگان بوده است. یکی از این مقوله‌های مشترک زیبایی است. از فیلسوفانی که در باب زیبایی نظریه‌هایی تأمل‌برانگیز ارائه داده‌اند فلوطین است که افق‌های روشنی پیش‌روی عرفا و فلاسفه، خصوصاً مولانا، گشوده است. در این پژوهش، مقوله زیبایی، که از واژه‌های پربسامد اشعار مولوی است، با مکتب فکری فلوطین مقایسه شد و هم‌سنگی‌ها و ناهمگونی‌های دیدگاه آن‌دو در عرصه زیبایی واکاوی شد. برآیند مطالعات آن است که هر دو متفکر به سه نوع زیبایی حسی، عقلی و شهودی اعتقاد داشتند. آن‌دو، منشأ حقیقی جمال و حسن را ذات بی‌حد و بی‌صورت الهی، و زیبایی‌های ظاهری و دنیوی را شبحی از آن زیبایی مطلق می‌دانستند. به‌علاوه، فلوطین و مولانا به وجود دو حس، دو عقل و سه روح معتقد بودند، اما تفاوت‌هایی جزئی در نگرش آنان به مبحث روح وجود دارد. این تمایز از آنجا ناشی می‌شود که مولانا دیدگاه حکیمانه فلوطین را با مبانی عرفان اسلامی، همچون مکاشفه، ذوق، عشق، وجد، ذوق و... درمی‌آمیزد و به مقوله زیبایی صیغه عرفانی می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: فلوطین، مولانا، زیبایی حسی، زیبایی عقلی، زیبایی شهودی.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس shakourimahsoumeh@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس (نویسنده مسئول) Karimpasandi@iauc.ac.ir

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس Naemekialashaki11@iauc.ac.ir

**** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس Shadmohamadi80@yahoo.com



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه خوارزمی با همکاری انجمن علمی هنر و ادبیات تطبیقی ایران

سال ۱۲، شماره ۴ (پیاپی ۲۲)، زمستان ۱۴۰۰، صص ۶۹-۹۰

The Analysis Beauty as Represented in Mawlawī's *Oeuvre*: A Plotinusian Reading

Masoumeh Shakouri*

Kouros Karimpasandi**

Naemeh Kialashaki***

Maryam Shadmohammadi****

Abstract

The correspondence between philosophers' and theorists' views regarding literary text has been addressed by scholars. Chief among these views is the concept of "beauty" which has been theorized differently by numerous philosopher and theorists. Plotinus is among the philosophers who presented thought-provoking views on beauty and provided a bright horizon for philosophers and mystics, especially Mawlānā. In this study, the category of beauty, as the most frequent word in Mawlānā's poems, is examined based on Plotinus' school of thought.

The study finds that both Plotinus and Mawlānā believed in sensory, intellectual, and intuitive beauty and considered the true source of beauty the infinitude of divinity, and the outward and worldly beauties as a shadow of that absolute beauty.

Plotinus and Mawlānā believed in the existence of two senses, two intellects and three souls; yet there are minor differences in their attitudes towards them which derives from Mawlānā's incorporation of the intellectual views of Plotinus with principles of Islamic mysticism like revelation, aptitude, love, and greatness, etc., and gives a mystical feature to the category of beauty.

Keywords: Plotinus, Mawlānā, sensory beauty, intellectual beauty, intuitive beauty

* PhD Candidate in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Chalous Branch, *shakourimahsouseh@yahoo.com*

** Assistant Professor in Persian language and literature, Islamic Azad University, Chalous Branch (Corresponding Author), *Karimpasandi@iauc.ac.ir*

*** Assistant Professor in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Chalous Branch, *Naemekialashaki11@iauc.ac.ir*

**** Assistant Professor in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Chalous Branch, *Shadmohammadi80@yahoo.com*

مقدمه

زیبایی موهبتی الهی است. انسان‌ها در همه ادوار از هر کیش و آیین و مرزوبومی درباب زیبایی قلم رانده‌اند، اما نکته حائز اهمیت آن است که زیبایی‌شناسان درباره ملاک‌های زیبایی همداستان نبوده‌اند. بدین جهت، زیبایی را با شاخص‌های متنوعی معرفی کرده‌اند. واقعیت آن است که حدود دوهزارسال قبل، زیبایی مفهومی گسترده داشت و حدود و ثغورش نامعین بود؛ به تدریج، کرانه‌ها و دامنه‌هایش معین و تعریف زیبایی تخصصی‌تر شد. برای مثال، «در یونان باستان، زیبایی را در اسطوره، دین، ادبیات، سیاست و معاشرت اجتماعی می‌ستودند» (ریتر و همکاران، ۱۳۸۹: ۱-۳). به‌طور کلی، تعریف زیبایی گاه به امور عینی و محسوس تعلق می‌گرفت و گاه به امور ذهنی و انتزاعی. البته، باید اذعان کرد که تعریف زیبایی در اندیشه افلاطون متغیر است؛ زیرا او چندین بار در آرای خود تجدیدنظر کرد تا دیدگاه صائبی ارائه دهد. عالمان عرصه زیبایی در دوره معاصر نیز، مضاف بر تعاریف ماضی، تعریفی از زیبایی ارائه دادند که در آن معتقدند زیبایی امری خودبنیاد است و بیشتر مربوط به امور ذهنی است. مخلص کلام آنکه، گسترش معرفت و بصیرت در هر دوره‌ای، بستری فراهم کرد تا زیبایی معنایی متفاوت به خود بگیرد و از منظری متفاوت به آن نگریسته شود؛ برای مثال، «کوفمان گوته را تحسین می‌کند که مباحث فلسفی را با شعر روان به‌خوبی بیان می‌کند» (کوفمان، ۱۳۹۵: ۱۲)؛ زیرا زیبایی در ادوار مختلف با دانش‌هایی از قبیل هنر، فلسفه و گاه به‌صورت ترکیبی با مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی معرفی می‌شده است.

مولانا در مواجهه با مقوله زیبایی شاعری جامع‌الاطراف است و در اشعارش انواع زیبایی، از قبیل زیبایی فلسفی، زیبایی عرفانی و زیبایی ترکیبی نمود دارد؛ زیرا «تأثیرپذیری حکمای مسلمان از دیدگاه فلاسفه یونان به‌خصوص افلاطون و نوافلاطونیان درباب زیبایی قابل تأمل است» (کربن، ۱۳۷۳: ۱-۵). در این مقاله، با بهره‌گیری از روش تحلیلی-مقایسه‌ای، تلاش شده است تا مفهوم زیبایی و واژگان پربسامد مترادف زیبایی در آثار منظوم مولانا استخراج شود. آن‌گاه، با تحلیل ابیات، وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه مولانا و فلوطین درباب مقوله زیبایی بیان شده است.

فلوطین و مولانا

فلوطین خود درباره اصل و نسب و تاریخ تولد و تبار خود سخنی نگفته است، اما «هر مرد بزرگی آیندگان را ملزم به تفسیر خود می‌کند» (استرن، ۱۳۹۴: ۳۷). بعد از مرگ فلوطین، درباره او نوشته‌اند که در شهر لیکو، شهری در مصر، به دنیا آمده است. فلوطین نام رومی اوست، اما به زبان یونانی صحبت می‌کرد. درباره خصوصیات شخصی او گفته‌اند: «زمانی که سخن می‌گفت، روشنایی خرد در رخسارش نمودار بوده است و عرق سبکی بر پیشانی او می‌نشست. از دیگر خصوصیات او آن بود که فلوطین شرم داشت از اینکه در تنی جا دارد» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۹). «شهرستانی در *ملل و نحل* فلوطین را شیخ یونانی می‌نامد که نام اصلی او «پلوتینوس» بود» (تابنده گنابادی، ۱۳۶۰: ۲۸). فلوطین در محضر آمونیوک ساکاس شاگردی کرد و روحش را که تشنه دانایی بود سیراب کرد. فلوطین در زمان گردیانوس در معیت لشکر پادشاه به مشرق‌زمین سفر کرده بود تا از علوم مشرق‌زمین نیز مایه‌ور شود. از سوی دیگر، عارفان و فلاسفه مشرق نیز تحت تأثیر فحوای کلام فلوطین قرار گرفتند، تا آنجاکه «اندیشه‌های فلوطین یکی از سرچشمه‌های عرفان اسلامی محسوب می‌شده است» (یثربی، ۱۳۹۲: ۱۳). از جمله آن عرفا، مولانا جلال‌الدین است که او را باید بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفه نوافلاطونی دانست.

اهمیت و ضرورت تحقیق

یقیناً آشنایی با لایه‌های پنهان یک موضوع درک بهتری از آن مطلب را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ از این‌رو، آگاهی به معنای حقیقی و واقعی زیبایی، با خوانش آراء متفکران و اندیشمندان محقق خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که دریچه تازه‌ای به روی خواننده گشوده خواهد شد. خواننده آگاه درمی‌یابد که زیبایی ظاهری و مجازی به‌منزله مرتبه‌ای از مراتب زیبایی مطرح است که انسان باید از آن عبور کند و صرفاً زیبایی روحانی است که از زیبایی‌های ظاهری فراتر است و به زیبایی‌های اخلاقی، زیبایی‌شناسی حقیقی، هنر، و درنهایت زیبایی مطلق رهنمون می‌شود.

پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، موضوع تحلیل مقوله زیبایی در اندیشه مولانا با رویکرد به آرای فلوطین به چشم نیامد، اما با محوریت مقوله «زیبایی و زیبایی‌شناسی در اندیشه مولوی» مقاله‌هایی به رشته تحریر درآمده است: در مقاله «هنر و زیبایی از منظر عرفان؛ بررسی آرای مولانا در باب هنر و زیبایی‌شناسی»، به قلم محمد رحیمی و نعمت باقری‌فرد (۱۳۹۱)، حکمت و مبانی فلسفی آراء و نظریات مولانا در مقوله هنر و زیبایی، صرفاً اسلامی و دین‌مدارانه دانسته شده است.

در مقاله «مطالعه تطبیقی زیبایی‌شناسی در اندیشه مولانا و بعضی نظریه‌پردازان» نوشته بهجت السادات حجازی (۱۳۹۰)، به تحلیل مفهوم زیبایی از دیدگاه افلاطون، کانت، سقراط و مولانا پرداخته شده است؛ آن‌گاه، با توجه به نظریه زیباشناختی فاعلیت‌گرا و عینیت‌گرا، مفهوم زیبایی در مقام مطابقت، با دو اثر سترگ مولانا واکاوی شده است.

در مقاله «مبانی زیبایی‌شناسی در دیدگاه مولوی» به قلم مینا جلالیان (۱۳۹۴)، ارتباط عرفان و هنر نزدیک‌تر از فلسفه و علم دانسته شده و از دیدگاه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به واکاوی زیبایی در اشعار مولانا پرداخته شده است.

رساله دکتری صدیقه بحرانی با موضوع «بررسی مبانی زیبایی‌شناسی از منظر فلوطین و مولوی» در سال (۱۳۹۷) به راهنمایی محمدرضا اسدی تدوین شده است. در این رساله، به واکاوی مشابهت‌ها و مفارقت‌های فکری مولوی و فلوطین در راستای زیبایی فلسفی و خصوصاً زیبایی هنری، از قبیل نقاشی، خوش‌نویسی، موسیقی و داستان‌پردازی، پرداخته شده است.

رساله دکتری زهرا رجبی با عنوان «بررسی و تحلیل نظریه زیباشناسی مولوی با تأکید بر آرای زیبایی‌شناسی افلاطون و فلوطین» با راهنمایی غلامحسین غلامحسین‌زاده در سال (۱۳۹۲) به رشته تحریر درآمده است. در رساله مذکور، مشابهت‌ها و مفارقت‌های جهان‌بینی مولوی و فلوطین در باب زیبایی، به صورت ترکیبی از زیبایی فلسفی، هنری، عرفانی، هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، واکاوی شده است.

در مقاله حاضر، با دیدگاهی متفاوت به زیبایی نگریسته شده است. در حقیقت، دامنه زیبایی، کرانمند و محدودتر بررسی شده است؛ یعنی مقوله زیبایی با استخراج مفهوم ابیاتی

که در آنها واژه زیبایی و مترادفات آن، از قبیل حُسن، جمال، صاحب‌منظر، رعنا و... به کار رفته، بررسی شده است. آن‌گاه، پیوند آن ابیات با انواع زیبایی تحلیل شده و مشخص شده است که واژه‌ها در کدام دسته از تقسیمات زیبایی صوری، عرفانی و آفاقی می‌گنجند و در نهایت با آرای فلسفی فلوطین مقایسه صورت گرفته است.

مبانی نظری پژوهش

مقوله زیبایی یکی از پیچیده‌ترین مقوله‌ها در قاموس بشر است که در مکاتب فلسفی یونان باستان و ازمنظر فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو، و نیز دیدگاه نوافلاطونیان حوزه اسکندریه، خصوصاً فلوطین، تحلیل شده است. زیبایی‌شناسان سده‌های اخیر نیز تعاریف و تفاسیر متعدد و گاه متعارضی از آن بیان کرده‌اند؛ برای مثال، افلاطون در مکالمه‌های گوناگونش «زیبایی را همراه با ایده‌پردازی در آثار هنری و براساس دریافت لذت و کسب سودمندی مطرح می‌کند» (افلاطون، ۱۳۷۷: ۳۲۳). در نقطه مقابل، ارسطو زیبایی را توأم با عنصر تقلید مطرح کرده و معتقد است:

زیبایی آرمانی بیرون از زندگی زمینی وجود ندارد. از این‌روست که او چنین با تأکید از واژه "تقلید" سود جسته است. او می‌خواهد نشان دهد که در نهایت هنر را باید نتیجه زندگی زمینی شناخت و عنصر فراطبیعی آن هم از نگرش فرجام‌شناسانه ما برمی‌خیزد (احمدی، ۱۳۷۵: ۶۶). از طرف دیگر، نظریه زیبایی، امروزه با عنوان "زیبایی‌شناسی" یکی از شاخه‌های مهم فلسفه را تشکیل می‌دهد که فیلسوفانی همچون کانت، هگل، هیوم و... آرای منحصر به فردی درباره آن اظهار کرده‌اند. کانت و هیوم معتقدند زیبایی یک لطیفه نهانی و مقوله‌ای معرفت‌شناختی است که زاده ذهن و ضمیر انسان در برابر محسوسات است؛ از این‌رو، تنها بعد نظری دارد. مطابق این دیدگاه، زیبایی امری عینی و واقعی در جهان خارج نیست، بلکه مترادف با احساس لذت است؛ یعنی به احساس و عاطفه انسان مربوط است. هیوم در رساله درباره معیار ذوق در خصوص ماهیت زیبایی نوشته است: «زیبایی کیفیتی در خود اشیاء نیست، بلکه فقط در ذهن وجود دارد که درباره اشیاء می‌اندیشد و هر ذهنی زیبایی متفاوتی را می‌فهمد» (سوانه، ۱۳۹۱: ۸۵۴). از آنجا که این دیدگاه زیبایی را احساس می‌داند، مدعی است دریافت این احساس منوط به فعالیت ذوق انسان است.

شاید بهتر است بگوییم زیبایی «خاصیت بازشناختی است. آنچه را که می‌توان مورد توافق قرار داد، واکنش هر فرد نسبت به چیزی است که آن را زیبا می‌داند» (نیوتون، ۱۳۸۱: ۷). بنابراین، باید اذعان کرد که دیدگاه‌ها و زاویه دیدها درباره زیبایی متفاوت است. همین دیدگاه‌های متفاوت، خود، باعث زیبایی و پویایی بحث مقوله زیبایی در فرهنگ بشر تا به امروز شده است. به‌طور کلی، می‌توان گفت در بحث زیبایی‌شناسی سه نظریه مطرح است:

۱. زیبایی صرفاً امری درون‌ذات و زاده ذهن و ضمیر آدمی است و نمودهای طبیعی و واقعیات نفس‌الامری هیچ نقشی در خلق زیبایی ندارند.
۲. زیبایی صرفاً امری برون‌ذات و پدیده‌ای خارجی است و ذهن و روح در آن هیچ نقشی ندارند جز عکس‌برداری از آن.

۳. زیبایی امری دوجهبی است؛ بدین‌معنی که زیبایی پدیده‌ای عینی و خارج از ذهن است، اما عامل ادراک آن ذهنی و درونی است؛ بنابراین، نفس زیبایی، قطع‌نظر از ذهن و روح، هیچ عینیتی نتواند داشت.

تقسیم‌بندی زیبایی از دیدگاه مولانا و فلوطین

خداوند در آیات وحی انسان را به تأمل در کتاب هستی فراخوانده است. در قرآن نیز «از زیبایی‌ها و مرایای طبیعی بسیار سخن رفته است و انسان را به تدبیر در آن توصیه نموده است. علاوه‌برآن، به زیبایی اخلاقی و ارزش‌های انسانی نیز اشاره کرده است؛ همچون عفو زیبا، صبوری زیبا، دوری و جدایی زیبا» (جعفری، ۱۳۶۲: ۲۸۸). افکار مولانا، که از آیات کلام‌الله سرچشمه گرفته است، از این قاعده مستثنی نبوده است. از سوی دیگر، مقوله زیبایی از نگاه نظریه‌پردازان یونان باستان و معاصران غربی، نزدیک به دوهزارسال، تناسب و هارمونی و لذت و سودمندی تعریف می‌شد؛ زیرا اسلاف یونانیان دامنه زیبایی را بسیار نامتعیین می‌دانستند و مفهوم زیبایی کلی و عام بود. به‌تدریج، کرانه این علم محدود شد، تا اینکه در روزگار معاصر، علم زیبایی‌شناسی وارد دنیای فلسفه و هنر شد. با توجه به این پیش‌درآمد، باید گفت که از دیدگاه مولانا و فلوطین، زیبایی سه‌گونه است: نوعی محسوس و قابل درک با حواس پنج‌گانه است. نوع دوم زیبایی معقول است. گونه سوم زیبایی، روحانی، معنوی و

شهودی است و متعالی‌ترین مرحله ادراک انسان از زیبایی است. با توجه به این قرابت اندیشگانی، زیبایی از نگاه دو متفکر موردنظر به تفصیل به این شرح است:

۱. زیبایی حسی

انسان‌ها از بدو تولد تا پایان زندگی، نیاز به خوردن را از راه‌های مختلف مرتفع می‌کنند؛ در دوره جنینی از جفت تغذیه می‌کنند؛ در نوزادی از شیر مادر؛ و زمانی که دندان‌ها نیش زدند، با انواع غذاها به نیاز گرسنگی پاسخ می‌دهند. در زمینه درک زیبایی هم این‌گونه است. خداوند در ذات انسان پنج حس ظاهر به ودیعه نهاده است تا با دنیای اطراف ارتباط برقرار کند. انسان نیز با بهره‌گیری از حس مشترک پلّی میان حس ظاهری و باطنی برقرار می‌کند؛ زیرا «زمانی که زیبایی با حواس درک شد، به اندیشه راه می‌یابد» (نیوتن، ۱۳۸۱: ۳۷۵). درک زیبایی‌های حسی از نگاه ظریف مولوی در عینیات و محسوسات به شکل زیر است:

۱.۱. زیبایی حسی در قالب صیقل و صورت در اشیا

بسیاری از زیبایی‌های جهان پیرامون، به وسیله حواس پنج‌گانه ظاهری انسان درک می‌شود. فلوطین این زیبایی‌ها را سایه می‌شمارد. «زمانی که نقاشی درخواست کشیدن تصویر صورت فلوطین را داشت، فلوطین موافقت نکرد و چنین پاسخ داد: سایه‌ای که طبیعت مرا پوشانده است کافی نیست؟ می‌خواهید سایه سایه مرا همچون چیز دیدنی برای آیندگان بگذارید» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۰). فلوطین واقف است که سایه از ملزومات آفتاب عالم‌تاب حقیقت است و هر شیء در برابر خورشید از خود سایه تولید می‌کند. به عقیده او، «همه دیدنی‌ها و اندیشیدنی‌ها و روح و تمام آنچه ما هستیم و درمی‌توانیم یافت، در برابر خدا چیزهای فرعی و فروترند» (همان، ۳۹). مولوی نیز معتقد است سایه‌های این عالم، از آفتاب عالم‌تاب حقیقت است. او در داستان «پرسیدن پیامبر مرزید را» در باب زیبایی حسی سایه‌ای معتقد است که رومیان و زنگیان چون از حقیقت ذات الهی فاصله گرفتند، ره افسانه در پیش گرفتند و سایه را اصل قلمداد کردند.

رومیان گویند بس زیباست او	زنگیان گویند خود از ماست او
پس نمائد اختلاف بیض و سود	چون بزاید در جهان جان وجود
(مولوی، ۱۳۹۸/۱/۳۵۱۷ و ۱۳۵۱۶)	

مولانا منشأ و آبشخور تضادها را وجود سایه‌ها می‌داند. ابیات ذیل هم گواه این حقیقت است.

از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد
(مولوی ۱۳۹۸/۱/۱۱۷)

سایه خواب آرد تو را همچون سمر چون برآید شمس انشق القمر
(همان، ۱۱۸)

۱.۲. مشاهده محسوسات با حواس پنج‌گانه

«فلوطین درباب زیبایی حسی هلن را مثال می‌زند که چه جنگ‌ها به‌خاطر زیبایی این زن رخ داد» (فلوطین، ۱/۱۳۶۶: ۷۵-۸۰). او معتقد است «زیبایی در دیدنی‌هاست، در نحوه به‌هم‌پیوستن واژه‌ها و حتی در موسیقی؛ زیرا نواها و آهنگ‌ها هم زیبا هستند» (همان، ۱۱/۱). «جسم زیبا از طریق بهره‌یابی از نیروی صورت‌بخشی که از صور خدایی می‌آید وجود پیدا می‌کند» (همان، ۱/۱۱۴). خداوند در ذات انسان پنج حس ظاهر در برابر پنج حس باطن قرار داده است. پنج حس ظاهر که مولانا آنها را چون مس تلقی می‌کند و اذعان می‌کند در برابر پنج حس باطنی که طلای سرخ است هیچ اعتباری ندارد.

چراغ پنج حس را به نور دل بفروزان حواس پنج نمازست و دل چو سب مثنای
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲/۱۱۲۳)

نمود زیبایی حسی در اشعار مولوی

شمس تبریز تو سلطان همه خوبانی هم‌جمال تو مگر یوسف کنعان باشد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱/۳۲۶)

بود اندر باغ آن صاحب جمال کز غمش این در عَنَّا بُد هشت سال
(مولوی، ۱۳۹۸: ۴/۴۱)

به‌نظر فلوطین: «کسی که به زیبایی‌های محسوس دل ببندد، روحش در تاریکی فرو می‌رود و در جهان مردگان نابینا می‌ماند و جز سایه‌ها هم‌نشینی نمی‌یابد» (فلوطین، ۱/۳۶۶: ۱۲۰/۱). سخن فلوطین به این معناست که درک محسوسات باید معبری برای سالکان وادی زیبایی حقیقی باشد. همان‌گونه که روزبهان بقلی معتقد است: «چشم دریچه جان است و روح از آن دریچه عالم ملکوت را می‌بیند» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۳۴). «هگل نیز بر این عقیده است که اگر زیبایی‌شناسی را به تجربه حسانی (تجربی-استتیک) محصور کنیم، درواقع به آن پایان داده‌ایم؛ چراکه نتوانسته‌ایم با شهود آن را به تجلی مطلق منتج کنیم» (توحیدی‌فر و اسدی،

۱۳۹۸: ۲۲). در مکتب فکری مولانا، عنایت به زیبایی حسی پلی برای رسیدن به زیبایی حقیقی است؛ زیرا «درک زیبایی دنیوی قدم نخست برای درک زیبایی و حقیقت باری تعالی است» (جعفری، ۱۳۶۲: ۲۸۸).

خوبرویان آینه خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خد و خال دائماً در آب کی ماند خیال؟
(مولوی، ۱۳۹۸/۶/۳۱۸۲-۳۱۸۱)

۲. زیبایی عقلی

همان‌گونه که اشاره شد، انسان از طریق حواس پنجگانه، بسیاری از زیبایی‌ها را درک می‌کند، اما «حواس انسان نسبت به دریافت پیرامون خود محدود است» (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۹). به همین جهت، از نردبانی به نام عقل مدد می‌گیرد تا به درکی فراتر از درک زیبایی ظاهری دست یابد. فلوطین این زیبایی‌ها را در قالب اخلاق تعریف می‌کند و معتقد است:

اخلاق و فضایل انسان را تربین می‌کند. فضایل هستند که به حکم طبیعت زیبا هستند. همچنین، معتقد است بعضی اجسام و تن‌ها زیبایی در ذات آنها وجود ندارد، بلکه زیبایی آنها از آنجاست که از زیبایی بهره بردند، ولی فضایل به حکم ماهیتشان زیبا هستند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۲/۱). مراد فلوطین از این نوع زیبایی، همان زیبایی ذهنی است که مولوی آن را اندیشه زیبا می‌خواند. اندیشه جز زیبا مکن کو تارو بود صورت است ز اندیشه‌ای احسن تند هر صورتی احسن شده
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۸۱)

فلوطین معتقد است: «این جهان تصویر زیبایی از جهان معقول است» (فلوطین، ۱۳۶۶/۱/۲۳). او زیبایی روح را از عقل می‌داند (همان، ۱۰۸/۱). همچنین، بیان می‌کند: «عقل به گرد نیکی می‌گردد و گرد آن می‌زید و در حال اندیشیدن خدا را می‌بیند» (همان، ۱۳۴/۱). به عقیده فلوطین: «روح که فرزند عقل است، اگر با فضایل پاک گردد، خود ایده و خرد ناب می‌شود و از الوهیت که سرچشمه زیبایی است بهره می‌برد و به سوی عقل صعود می‌کند» (همان، ۱۱۸/۱). از دیدگاه عرفای اسلامی نیز خداوند قبل از خلق دو عالم عقل را ابداع کرد. عزیزالدین نسفی گوید: «در حدیث آمده است اول ما خلق الله عقل». عرفا معتقدند انسان صاحب دو عقل است: عقل معاش و عقل معاد؛ «عقل معاش که وسیله تمییز است» (رازی، ۱۳۴۵: ۵۰)؛ «عقل معاد که به تعبیر پیامبر نوری است در قلب که فرقان حق و باطل است» (جامی، ۱۳۸۳: ۲۶۳).

درک زیبایی عقلی از نگاه ریزبین مولوی مخفی نمانده است. او معتقد است افکار زیبای ذهن، صورت و ظاهر را مملو از حسن می‌کند. به اعتقاد مولوی، زیبایی عقلی در نظم، تناسب، تقارن و حتی در انجام نیکی و زبان اخلاقی هویداست؛ زیرا «کیان ملت‌ها در گرو ارزش‌های اخلاقی‌ای است که خود را با آن آراسته‌اند و دانسته‌اند تا مکارم اخلاقی بر آنان حاکم باشد پایدارند» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۵۶). فضایل زیباآفرین از دیدگاه مولانا عبارت‌اند از:

۱.۲. زیبایی و فضیلت

از دیدگاه فلوطین، انسان برای درک زیبایی‌ها باید از مرز محسوسات فراتر برود. «افرادی که از حد زیبایی حسی فراتر می‌روند، هر آنچه که فضیلت است زیبا می‌بینند» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۱)؛ زیرا خصایل نیکو را منتسب به ذات الهی می‌دانند. برای مثال، «مربهمعروف کاری است که خدا انجام می‌دهد؛ ان الله یامر بالعدل و الاحسان» (نحل، آیه ۹۰). پس، نمود این ویژگی تجلی صفات الهی است؛ زیرا «هر فضیلتی زیبایی روح است و به زیبایی حقیقی نزدیک‌تر» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۲). اینکه رفتار محمود و پسندیده بر قلب‌ها حاکم می‌شود، خود، گواه بر آن است که رفتار زیبا با روح الهی بشر سازگارتر است، تا آنجاکه «موقعیت انسان‌ها مرهون اخلاق ستوده آنهاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۳۰۹-۳۰۸). «انسان به یاری فضایل می‌تواند همانند خدا گردد» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۱). «کسانی که دارای فضایل اخلاقی هستند به خدا شبیه هستند» (همان، ۶۲).

۲.۲. زیبایی و بی‌نیازی

نیاز شروع بیداری است. هنگامی که انسان خود را نیازمند دید، به سوی منبع بی‌نیاز روی می‌آورد تا به تعالی و رشد برسد. فلوطین «خدا را منشأ زیبایی می‌داند» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۸). صمدیت نیز از صفات زیبای الهی است، اما غنا و بی‌نیازی در انسان‌ها به راه‌های متفاوتی نمود پیدا می‌کند. آنان که روحشان زنگار نبسته، بی‌نیازی و غنای حقیقی را متشبه‌شدن به غنای الهی می‌دانند که منبع فضایل است.

شما را سیم و زر بادا فراوان	جمال خالق جبار ما را
اگر عالم همه عید است و عشرت	برو عالم شما را یار ما را
	(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۱۲)

به جهت وجود روح الهی، انسان‌ها همواره در جست‌وجوی درک زیبایی متعالی هستند تا درمقابل زیبایی‌های زودگذر احساس غنا داشته باشند. مولوی نیز هرگز زیبایی ظاهری و مجازی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را پلی به سوی زیبایی حقیقی می‌داند.

مولوی در داستان کاتبی که مغرور شد و از در عناد با پیامبر درآمد، در تقابل زیبایی تن و روح به فخرفروشی جسم و کالبد اشاره می‌کند و اینکه روح شکوه و فرّ خود را پنهان می‌دارد:

تن همی نازد به خوبی و جمال روح پنهان کرده کرّ و فرّ و بال

(مولوی ۱۳۹۸/۱/۳۲۶۷)

«حاج ملاهادی سبزواری در تفسیر بیت فوق می‌گوید این مثال بسیار مناسب است برای بیان ظهور نور حق و احاطه او بر ماهیات و اعیان ثابتات؛ زیرا موجودات گمان می‌کنند که واقعاً وجودی و نوری حقیقی‌اند. درحالی‌که وجود آنان مجازی و عاریتی است» (زمانی، ۱۳۹۸: ۱/۹۴۲).

گویدش کای مزبله تو کیستی؟ یک دو روز از پرتو من زیستی؟

غنچ و نازت می‌نگنجد در جهان باش تا که من شوم از تو جهان

گرم دارانت تو را گوری کنند طعمه موران و مارانت کنند...

آنچنان که پرتو جان بر تن است پرتو ابدال بر جان من است

جان جان چون واگشد پا را ز جان جان چنان گردد که بی‌جان، تن بدان

(مولوی، ۱۳۹۸/۱/۳۲۷۲-۳۲۶۷)

۳.۲. زیبایی و تواضع

بر همگان مبرهن است که تواضع از صفات محمود و پسندیده است. فلوطین «خدا را منشأ زیبایی می‌داند» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/۱۰۸). پس، تواضع از صفات نیک الوهیت است؛ زیرا ذات احدیت منشأ تمام زیبایی‌ها است. درک صفت برجسته تواضع را باید در خودکم‌بینی جست‌وجو کرد. معنای تواضع این است که انسان سبوی وجودش را که اعتباری ندارد در هم بشکند و فانی کند. به‌نظر مولوی، انسان باید به مرحله نیستی برسد؛ باید کالبد خاکی را بشکند تا روح که صاحب کرّوفر است تواضع و زیبایی خود را نمایان کند. اینکه روح انسان با مشاهده تواضع، سرشار از بهجت و سرور می‌شود، دلیلی بر الهی‌بودن این خصیصه است. «در نوشته‌های سهروردی نیز آمده است که انسان جمالی را نمی‌طلبد، مگر آنکه اثری از روحانیت و نورانیت وجود داشته باشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۶۱۹)؛ بنابراین، «هرچه از

خواهش‌های تن کم کنی، جان و روان قوی‌تر و تناورتر می‌گردد» (زمانی، ۱۳۹۸: ۱/ ۸۵۷) و به حُسن آحد قریب‌تر می‌شود.

ای ز غیرت بر سبو سنگی زده	و آن سبو ز اشکست، کامل‌تر شده (مولوی، ۱۳۹۸/۱/۲۸۶۶)
چون شکوفه ریخت میوه سر کند	چون که تن بشکست، جان سر برزند (مولوی، ۱۳۹۸/۱/۲۹۲۹)
برو چون مه پی خورشید می‌کاه	که بی‌کاهش جمال‌افزاش نبود (مولوی، ۱۳۷۸: ۶۸۱)
چون روح در نظاره فنا گشت این بگفت	نظاره جمال خدا جز خدا نکرد (همان، ۸۶۱)

۴.۲. کرامت و زیبایی

فلوطین «خدا را منشأ زیبایی می‌داند» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۱۸). او کرامت را جزء ذات جدایی‌ناپذیر احد بی‌صورت می‌داند؛ زیرا باید گفت کرامت عین زیبایی است و منشأ این زیبایی در نزد احد واحد است که با توجه به کفایت آدمیان در میان آنان قسمت کرده است. عرفا معتقدند خداوند زیبایی (خُلُقِی و خُلُقِی) را در کسی می‌نهد که او را بیش از بقیه دوست دارد. این بدان معناست که خداوند او را گزینش کرده است و باید زیبایی‌اش را به‌عنوان جلوه الهی پرستش کرد (توحیدی‌فر و اسدی، ۱۳۹۸: ۲۰). اعطای صفت زیبایی به بندگان ناشی از زیبایی و کرامت ذات الهی است.

کرم را شادمان کن از جمالت که حسن تو دهد صد جان کرم را
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۷)

نباید کرامت و زیبایی را دو صفت مجزا محسوب کنیم، بلکه یک صفت واحد است. اما، کرامت زیبایی الهی نسبت به بندگان مراتبی دارد و «اینکه بعضی بر بعض دیگر زیباترند به این علت است که در مراتب وجود به حق تعالی و حُسن نزدیک‌ترند» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۱۳).

۵.۲. زیبایی و شادی

مقوله شادی یکی از کیفیات نفسانی انسان است که با درک زیبایی توسط روح پیوندی عمیق دارد؛ به‌طوری‌که فلوطین عقیده دارد:

روح چون با عالم معقولات مرتبط است همین که چیزی را می بیند که نشانی از خویشانش است شادمان می گردد و به جنبش درمی آید و با آن ارتباط برقرار می کند، سپس به خود بازمی گردد و ذات خود را به یاد می آورد (فلوطین، ۱۳۶۶/۱۱۳).

مولوی نیز همچون فلوطین در اثر استغراق در پرده جمال الهی و مواجید حاصل از آن، به مرتبه ای از شادی درونی و بهجت روحانی دست پیدا می کند که حواس ظاهری انسان قلبیت درک آن را ندارد. او «طراوت و شادابی همه عناصر را بسته به وجود حق می داند، چنان که اگر وجود حق را از آنان برداری، حیات و علم و اراده و... از آنان گرفته می شود» (زمانی، ۱۳۹۸: ۱/۹۴۲).

ز خوش دلی و طرب در جهان نمی گنجم ولی ز چشم جهان همچو روح پنهانم

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۷۴۰)

لیک ما را چون بجویی سوی شادی جو که مقیمان خوش آباد جهان شادیم

(مولوی، ۱۳۷۴: ۲/۱۲۳۱)

از دیدگاه مولانا، انسانی که راز پرده الهی را دریافت و محرم پیغام سروش شد، دستافضانی می کند. آن گاه، بر خود فرض می داند پاکان عالم را با خود همراه سازد. مولانا برای انتقال شادی وجودی اش که متصف به صفت ربوبی و الهی است، از «نماد که بهترین تصویر ممکن برای تجسم امور نسبتاً ناشناخته است بهره می برد تا آن را به شیوه ای روشن تر نشان دهد» (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۵-۱۶). مولوی، علاوه بر نماد، «سروده های خود را در موسیقی درآمیخت و موسیقی را به جنبه ای اصلی از مجالس روحانی که بنا نهاد، بدل ساخت» (رحیمی و باقری فرد، ۱۳۹۱: ۴۵). مولوی برای بیان مقاصد عرفانی و انتقال دریافت درونی خود به مخاطب، تا آنجا که سخن راهبر سالکان است، از گوهر سخن بهره می برد و جایی که سخن کارساز نیست، معمولاً برای انتقال وجد و شور درونی به سماع متصل می شود و آن را الهامی از عالم بالا به دل انسان می داند که در اثر آن، دل آرامش می یابد؛ آدمی بهتر نفس می کشد؛ نظام عقلانی او قوت می گیرد؛ و شادی وصفناپذیری در انسان به وجود می آورد که ناشی از مشاهده زیبایی مطلق غیبی است. «او عاشق سماع و رقص بوده و آهنگهایی که به هنگام سماع می نواخت غالباً شاد و پر جنبش و پویا بوده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۴۰۱).

سماع مولوی را به عالم بالا متصل می کرد؛ زیرا سماع «در برخی فرقه های تصوف، نوعی عبادت و وسیله تقرب به مبدأ شمرده می شود» (نفیسی، ۱۳۴۳: ۵۲). اما نکته درخور تأمل

در این باب آن است که «مولانا پس از وصول به مرتبه علمی و عملی بود که روی به سماع و دست‌افشانی نهاد؛ یعنی پس از سال‌ها عبادت و زهد و پرهیزکاری» (همایی، ۱۳۵۴: ۵۹۶). «مولوی غم و شادی در وجود انسان را منوط به ذات حق می‌داند. آنجا که اراده و اشاره حق باشد، غم تبدیل به شادی می‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

به حسن خود تو شادی را بکن شاد غم و اندوه ده اندوه و غم را
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۷)

زیبایی و شادی از دیدگاه مولانا رابطه‌ای کاملاً دو سویه دارند؛ از سویی، مولانا زیبایی را معلول شادی می‌داند:

چرا رخ نکند زرگری چون متصل است به گنج بی‌حد و کان جمال و حسن و بها
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۶)

و از سوی دیگر، شادی را معلول زیبایی می‌داند:

در عشق تو خمارم در سر ز تو می‌دارم از حسن جمالات پر خرم تو جانا
(همان، ۹۰)
به مبارکی و شادی چو جمال او بدیدم ز جمال او دو دیده ز دو کون برتر آمد
(همان، ۷۷۳)

۲.۶. زیبایی و عشق

بعضی از واژه‌ها در قاموس و فرهنگ انسانیت از جایگاه متعالی و بار معنایی والایی برخوردارند؛ به‌گونه‌ای که فیلسوفان، عارفان و روان‌شناسان، اقوال متعدد و گاه متعارض درباره آن بیان کرده‌اند. یکی از آن واژه‌ها زیبایی و عشق است. «زیبایی، جاذبه، عشق، حرکت و ستایش حقایقی است که با یکدیگر توأم‌اند؛ یعنی آنجاکه زیبایی وجود دارد یک نیروی جاذبه‌ای هم هست. زیبا جاذبه دارد و آنجاکه زیبایی وجود دارد عشق و طلب یک موجود دیگر وجود دارد» (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۲). حتی در دنیای آفاقی هم عشق‌ورزیدن تمایز انسان نسبت به موجودات دیگر است. در زندگی مادی انسان‌ها «آنان که مورد دوستی و محبت قرار می‌گیرند امتیاز و برتری بیشتری برای زنده‌ماندن پیدا می‌کنند» (گلسر، ۱۳۹۸: ۷۴). نه تنها نیازهای فیزیولوژیکی با عشق به کمال می‌رسد، بلکه نیازهای متعالی نیز با عشق صبغه‌ای دیگر می‌یابد. در یونان باستان، آفرودیت الهه عشق بود؛ زیرا «یونانیان عشق‌ورزیدن را نوعی هنر

می‌دانستند» (گامبریچ، ۱۳۸۸: ۱۹). از دیدگاه مولانا، آفرینش جهان دلیلی مبرهن بر عشق پروردگار به بندگان است.

گنج مخفی بد ز پُری جوش کرد
خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مولوی، ۱/۱۳۹۸: ۲۸۶۳)

۲.۱.۶. رابطه دوسویه زیبایی و عشق

از دیدگاه مولانا، زیبایی عشق توصیف‌پذیر نیست. عشق معراجی به سوی سلطان جمال الوهیت است. «زیبایی به تبع بحث عشق به عنوان محور اندیشه‌های عرفانی، نخستین بار در آثار عرفا روی می‌نماید» (رحیمی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۹-۴۷).

به صد هزار لغت گر مدیح عشق کنم
فزون تر است جمالش ز جمله دباها
(مولوی، ۱/۱۳۷۴: ۱۳۵)

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
(مولوی، ۱/۱۳۹۸: ۱۱۴)

رابطه عشق و زیبایی از دیدگاه مولانا دوسویه است؛ ازسویی، مولانا عشق را زیبا می‌بیند؛ عشق است که زیبایی را می‌آفریند:

زهی عشق زهی عشق که ماراست خدایا
چه نغزست و چه خوب است و چه زیباست خدایا
(مولوی، ۱۳۷۸: ۹۵)

ازسوی دیگر، این زیبایی است که آفتاب عشق را فروزان می‌کند.

صد هزاران یوسف از حسنش چو من حیران شده
ناله می‌کردند کی پیدای پنهان تا کجا
(مولوی، ۱/۱۳۷۴: ۱۰۶)

«عارف جوای حقیقت است و عاشق زیبایی؛ چه، در آنجا که زیبایی هست عشق است و طلب و جنبش و حرکت» (تاج‌الدینی، ۱۳۷۶: ۲۸). «هر که اقرب بر معدن جمال، به عهد عشق نزدیک‌تر» (بقلی، ۱۳۶۶: ۳۴). اختلاط زیبایی و عشق بستر نیکوی اخلاقی را فراهم می‌کند، به‌گونه‌ای که «فضایل اجتماعی، انسان را می‌آراید و منظم و بهتر می‌سازد؛ زیرا هیجان‌ها و امیال نامحدود انسان را معتدل کرده، حد و اندازه بدان می‌بخشد» (فلوطین، ۱/۱۳۶۶: ۵۷).

۳. زیبایی معرفتی

رویکردها در رسیدن به معرفت متفاوت است، اما ضرورت بحث معرفت‌شناسی همواره وجود دارد؛ زیرا متقدم بر شناخت وجود است. معرفت‌شناسی را باید در امور فلسفی جست‌وجو

کرد، اما «خود فلاسفه پذیرفته‌اند که بر فراز معرفت فلسفی، معرفتی وجود دارد که پای پرواز دارد و آن معرفت شهودی است» (ریاضی، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۶). به‌همین دلیل، قرآن و سنت و همچنین عرفا، قلب و دل را ابزار معرفت می‌دانند. فلوطین معتقد است: «انسان‌ها چیزی برتر و عالی‌تر در درون خود دارند، بی‌آنکه بدانند آن خود چیست؟» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۹). این پیش‌درآمد می‌تواند ما را به‌سمت درک زیبایی شهودی و قلبی سوق دهد. مولانا معتقد است: «زیبایی مطلق بی‌صورت، از طریق حس و عقل قابل درک نیست، بلکه از طریق شهود قلبی و فعالیت قوه تخیل به ادراک می‌آید» (پازوکی، ۱۳۸۲: ۶).

دل را ز خود برکنده‌ام با چیز دیگر زنده‌ام عشق و دل و اندیشه را از بیخ و بُن سوزیده‌ام

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۳۷۲)

آدمی را فریبهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال

(مولوی، ۱۳۹۸/۲/۵۹۴)

در نگاه مولانا، «جمال تام و ابدی خداست و پیوندش با خدا، همچون پیوند نور آفتاب است با آفتاب» (عبدالحمیم، ۱۳۷۵: ۱۵۰). درک این زیبایی از طریق دل امکان‌پذیر است و ابزار آن صافی و بی‌آلایشی روح است. اگر روح از مرحله تخلیه بگذرد و به مرحله تزکیه برسد، به زیور جمال الهی متجلی می‌شود.

چون عکس جمال او بتابد کهسار و زمین حریر و زیباست

(همان، ۳۶۴)

نام آن‌کس بر که مرده از جمالش زنده شد گریه‌های جمله عالم در وصالش خنده شد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۳۷)

۱.۳. موانع رسیدن به زیبایی معرفتی

۱. حجاب‌ها

انسان زیبایی شهودی را فقط با چشم دل می‌تواند درک کند؛ زیرا چشم ظاهری خود مانع و حجابی برای دیدن زیبایی حقیقی است. در تعریف حجاب آمده است: «حجاب پرده‌ای است میان مطلوب و مقصود از یک سو و طالب و قاصد از دیگر سو» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۸۲). «هفتصد حجاب است از نور و هفتصد حجاب است از تاریکی، به حقیقت رهبری نکردند، رهزنی کردند بر قومی ایشان را نومید کردند که ما این حجاب‌ها را کی بگذریم؟ جز آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب، این وجود است» (شمس تبریزی، ۱/۱۳۹۱: ۹۹). فلوطین نیز

بر این عقیده است «برای رسیدن به قرب الهی باید چشم تن را بست و چشم دل باز کرد» (فلوطین، ۱۳۶۶/۱۱/۱۰). فلوطین نیز چشم تن را حجاب می‌داند. از دیدگاه مولوی نیز وجود جسمانی و آنانیت حُجَب راه هستند.

برای مغز سخن قشر حرف را بشکاف
که زلفها ز جمال بتان حجاب کند
(مولوی، ۱۳۷۸: ۹۲۱)

«برای نیل به زیبایی مطلق، باید به نیکی توجه کرد» (فلوطین، ۱۳۶۶/۱۱/۱۲). «همان‌گونه که دایره روی به مرکز خود دارد و همه شعاع‌ها از آن مرکز می‌آیند، همه چیز در طلب نیکی است» (همان، ۱۲۸/۱). مولوی نیز فضایل را نیک و زیبا می‌شمارد.

بکار تخم زیبا که سبز گردد فردا
که هر چه کاری اینجا تو را بروید ده تا
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰۴۷)

۲. احساس غنا

بی‌نیازی منحصر به ذات الهی است. اگر انسان در برابر ذات الهی احساس بی‌نیازی داشته باشد مانع تعالی خواهد شد. انسان‌های مقرب درگاه الهی آگاه‌اند که بی‌نیاز، نیاز می‌طلبند. پس، دست‌های التماس و تضرع به‌سوی معبود بلند می‌کنند و از کان فضیلتش جمال را دریوزه می‌نمایند تا با اتصال به منبع لایزال الهی به فضایل الهی شبیه شوند؛ زیرا «هر فضیلتی زیبایی روح است و به زیبایی حقیقی نزدیک‌تر» (فلوطین، ۱۳۶۶/۱۱/۱۰۲). مولوی بر این عقیده است که برای نیل به جمال الهی، باید دست طلبی ز دل بر آستان حق برآورد و دولت جمال را از او تمنا کرد.

ما به دریوزه حسن تو ز دور آمده‌ایم
ماه را از رخ پرنور بود جود و سخا
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۹)
در آرزوی صباح جمال تو عمری
جهان پیر همی‌خواند هر سحر اوراد
(همان، ۹۲۹)

۳. سالک نفس نبودن

انسان برای دستیابی به معرفت باید به طهارت درون برسد و از وجود خود، که اساسی‌ترین حجاب در درک زیبایی است، عبور کند و با چشم دل به منظر جهان بنگرد. به عقیده فلوطین، «اگر روح خود را زیبا نکند زیبایی را نخواهد دید» (فلوطین، ۱۳۶۶/۱۱/۱۲). مولانا نیز معتقد است انسان باید درونش را صاف و زلال و سرشار از جمال نماید تا زیبایی الهی در آن جلوه نماید.

چون شدی زیبا بدان زیبا رسی که رهاند روح را از بی‌کسی
(مولوی، ۱۳۹۸/۴/۳۱۰۰)

۴. پرهیز نکردن از خوی ناپسند

«همان‌طور که ماه از خورشید نور دریافت می‌کند، روح نیز از عقل نور دریافت می‌کند. روح اگر زیبا نباشد، زیبایی را نخواهد دید» (فلوطین، ۱۳۶۶/۱/۱۲۱). مولانا در داستان «تاجری که دو غلام خریده بود، یکی زشت‌روی نیک‌سیرت و آن دیگری زیباروی بدسیرت»، این‌گونه داستان را به فرجام می‌رساند که باطن زشت، صورت انسان را زشت می‌کند و این «زشتی است که روح را می‌آلاید» (احمدی، ۱۳۷۵: ۷۰). به عقیده مولوی، اگر انسان خصلت‌های پلید را از خود دور نسازد و به مجاهده و تصفیه درون نپردازد، تجلی انوار الهی را نخواهد دید. باید از جنس زیبایی باشی تا زیبا ببینی.

تا ز خوبی بتان خالی نگردد جان تو باشی از رخسار آن دلدار زیبا دور دور
(همان، ۱۰۸۰)

نتیجه‌گیری

فلوطین با مطالعه آرای فلاسفه یونان، به تضادها و بی‌تناسبی‌هایی در تعریف زیبایی پی برد. آن‌گاه، با بصیرت و معرفت خود و با ادله و حجت به مرمت تعریف زیبایی پرداخت. مقوله زیبایی مورد عنایت مولوی عارف بزرگ قرن هفتم نیز بوده است که در این مقاله بدان پرداخته شده است. به‌طور کلی، اشتراک افکار آن دو اندیشمند در باب زیبایی را باید این‌گونه بیان کرد: مولانا فیلسوفی ناخودآگاه و عارفی آگاه، و فلوطین فیلسوفی آگاه و عارفی ناخودآگاه بوده است. رگه‌های جهان‌بینی ترکیبی (فلسفی و عرفانی) در هر دو قابل مشاهده است. هر دو اندیشمند به وجود دو عقل در ذات انسان ایمان داشتند. این دوانگاری نباید با ثنویت یکی پنداشته شود، بلکه منظور آن دو، همان بعد حیوانی و روحانی وجود انسان است. هر دو متفکر، منشأ جمال حسن و زیبایی را ذات لایزال الهی می‌دانستند؛ همچنین، هر دو معتقد بودند که متعالی‌ترین نوع زیبایی، درک زیبایی معرفتی است و این دریافت از طریق روح‌های پاک قابل درک است. اگر انسان نفس و روح خود را زیبا کند، می‌تواند سالک درون شود. آن‌گاه، همه‌چیز را زیبا می‌بیند؛ زیرا تنها روح‌های زیبا قابلیت درک زیبایی را دارند و زشتی از زیبایی روح می‌کاهد.

هم‌سنگی دیدگاه مولانا و فلوطین تا بدان درجه است که سرمه سکوت را بر جان انسان می‌پاشد. شاید بدین جهت است که مولوی را شبیه‌ترین شاعر ایرانی در انتساب به افکار فلوطین می‌نامند. اما افتراق افکار این دو اندیشمند، در شناخت معرفتی و روحانی متجلی است؛ زیرا از دیدگاه فلوطین، روح فرزند عقل و ناپاک است و باید منزه شود، درحالی‌که از دیدگاه مولوی و عرفا، روح از ابتدا پاک بوده است، اما چون به کالبد عنصری تعلق گرفته، تیره و کدر شده است. عرفا و مولانا نفس را متمایز از روح می‌دانند و آن را به انواع سه‌گانه تقسیم می‌کنند: لوامه، مطمئنه و راضیه، اما روح را وحیانی می‌دانند. این تفاوت دیدگاه از آنجا ناشی می‌شود که مولوی به آرای حکمای اسلامی هم توجه داشت؛ بدین جهت، به آموخته‌هایش صبغه عرفانی داده است. نکته درخور تأمل آنکه این دو دانشمند زیباندیش فضایل و نیکی را با زیبایی یکسان می‌دانند و معتقدند خوبی، نیکی و زیبایی چون تاروپود درهم تنیده شده‌اند و تفکیک‌پذیر نیستند.

پی‌نوشت

1. Plotinus
2. Ritter
3. Corbin
4. Stern
5. Jaspers
6. Plotinous
7. Jung
8. Gombrich

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱) *شعاع‌اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ ششم. تهران: حکمت. احمدی، بابک (۱۳۹۸) (۱۳۷۵) *حقیقت و زیبایی*. چاپ سوم. تهران: مرکز. استرن، رابرت (۱۳۹۴) *هگل و پایدارشناسی روح*. ترجمه محمد مهدی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی. تهران: ققنوس.
- اسدی، محمدرضا، و صدیقه بحرانی (۱۳۹۷) «خلاصه رساله دکتری بررسی مبانی زیبایی‌شناسی از منظر فلوطین و مولوی». *نخستین جشنواره تألیفات علمی برتر علوم انسانی اسلامی*. جایزه ویژه علامه جعفری.
- افلاطون (۱۳۷۷) *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. جلد اول. تهران: خوارزمی.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۲) حکمت هنر و زیبایی در اسلام. تهران: فرهنگستان هنر.
 پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲) حکمت نی و تقدس زبان فارسی در کتاب بوی جان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 تابنده گنابادی، حاجسلطان حسین (۱۳۶۰) فلسفه فلوطین. چاپ سوم. تهران: صالح.
 تاج‌الدینی، علی (۱۳۷۶) دفتر ملکوتی شرح و نقد استاد مطهری بر اشعار شعرای پارسی‌گوی. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.

توحیدی‌فر، نرگس، سعید اسدی (۱۳۹۸) «تحلیل زیبایی پرستی عرفانی براساس فلسفه زیبایی‌شناسی با تأکید بر آرای هگل». فصلنامه عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال پانزدهم. شماره ۵۶: ۱۳-۴۲.
 جامی، عبدالرحمان (۱۳۸۳) اشعه‌المعات. ترجمه هادی رستگاری مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.
 جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲) زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خدیو، حسین، و همکاران (۱۳۶۸) شعر و موسیقی در ایران. چاپ دوم. تهران: هیرمند.
 رازی، نجم‌الدین (۱۳۴۵) رساله عشق و عقل. به‌اهتمام تقی تفضلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 رجبی، زهرا (۱۳۹۲) بررسی و تحلیل نظریه زیبایی‌شناسی مولوی با تأکید بر آراء زیبایی‌شناسی افلاطون و فلوطین. رساله دکتری. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تربیت مدرس.
 رحیمی، محمد، و همکاران (۱۳۹۱) «مقاله هنر و زیبایی از منظر عرفان». کتاب ماه ادبیات. شماره ۶۱: ۳۹-۴۷.

روزبهان بقلی (۱۳۶۶) عبهرالعاشقین. به‌اهتمام محمد معین و هنری کربن. چاپ سوم. تهران: منوچهری.
 ریاضی، حشمت‌الله (۱۳۸۱) آیات حسن و عشق، سیر تصوف و عرفان تا قرن پنجم هجری. تهران: حقیقت.
 ریتر، یواخیم، و همکاران (۱۳۸۹) فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفی. جلد اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی پژوهشی. تهران: نو ارغوان.
 زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲) سرنی. چاپ هشتم. تهران: علمی.

زمانی، کریم (۱۳۹۸) شرح جامع متنوی معنوی. دفتر اول. چاپ پنجاه‌وسوم. تهران: اطلاعات.
 سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸) اللمع فی التصوف. ترجمه مهدی محبتی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
 سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹) قمار عاشقانه شمس و مولانا. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
 سوانه، پیر (۱۳۹۱) مبانی زیبایی‌شناسی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
 شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳) موسیقی شعر. چاپ چهارم. تهران: آگاه.
 شمس تبریزی، محمد (۱۳۹۱) مقالات شمس. تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
 طباطبایی، سید محمدحسین و عده‌ای از دانشمندان (۱۳۶۶) کارنامه خوشبختی. قم: دارالفکر.

طباطبایی، سید محمدحسین و عده‌ای از دانشمندان (۱۴۱۷) *المیزان فی تفسیر القرآن*: بیروت. مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات.

عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۵) *عرفان مولوی*. ترجمه‌ی احمد محمدی احمد میرعلایی. تهران: شرکت علمی و فرهنگی.

فلوطین (۱۳۶۶) *دوره آثار فلوطین*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

کرین، هانری (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه‌ی محمدجواد طباطبایی. تهران: کویر.

کوفمان، والتر (۱۳۹۵) *گوته، کانت و هگل*. ترجمه‌ی سهراب ابوتراب و فریدالدین رادمهر. چاپ هفتم. تهران: چشمه.

گامبریج، ارنست هانس (۱۳۸۸) *تحولات ذوق هنری در غرب*. ترجمه‌ی محمدتقی فرامرزی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه‌ی تألیف ترجمه و نشر آثار هنری متن.

گلسر، ویلیام (۱۳۹۰) *تئوری انتخاب*. ترجمه‌ی علی صاحبی. تهران: سایه سخن.

لوفلر-دلاشو، مارگریت (۱۳۶۴) *زبان رمزی افسانه*. ترجمه‌ی جلال ستاری. تهران: توس.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۲) «زیبایی‌های محسوس». *معنوی و عقلی*. شماره ۵۱، ۲۲-۶۲.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸) *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: پیام.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۸) *شرح جامع مثنوی معنوی*. چاپ پنجاه‌وسوم. تهران: اطلاعات.

نصر، سیدحسین (۱۳۷۵) *هنر و معنویت اسلامی*. ترجمه‌ی رحیم قاسمیان. تهران: دفتر مطالعات دینی و هنر.

نفیسی، سعید (۱۳۴۳) *سرچشمه تصوف در ایران*. تهران: چاپخانه اتحاد.

نیوتن، اریک (۱۳۸۱) *معنی زیبایی*. ترجمه‌ی پرویز مرزبان. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۴) *مولوی‌نامه*. تهران: شورای فرهنگ و مرکز مطالعات هماهنگی فرهنگی.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) *فلوطین*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

یثربی، سیدیحیی (۱۳۹۲) *عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*. چاپ هشتم. قم: بوستان کتاب.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۳) *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه‌ی محمود سلطانیه. چاپ هفتم. تهران: جامی.