



شرح نسبت میان کمال و زیبایی در مشارق الدراری سعیدالدین فرغانی (تأملی در زیبایی‌شناسی عرفانی حکما و عرفای مسلمان)

دکتر حسن بلخاری قهی*

استاد گروه مطالعات عالی هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت مقاله: 98/12/21، تاریخ پذیرش نهایی: 99/02/09)

DOI: 10.29252/rahpooyesooore.7.3.5

چکیده

اندیشمندان مسلمان بدون تردید در حوزه زیباشناسی و زیبایی‌شناسی تأملات جدی و مهمی داشته‌اند؛ هم در حوزه مباحثات فلسفی، هم کلامی، هم عرفانی و هم حتی قرآنی و روایی. در این میان، حوزه عرفان به دلیل برجسته‌بودن مفاهیمی چون عشق و کمال، دامنه فراخ‌تری برای ظهور مباحث علم‌الجمال یا زیبایی‌شناسی داشته است. رساله تائیه معروف به نظم‌السلوک یا نظم‌الدُرّ اثر ابن فارض یکی از شورانگیزترین و در عین حال عالی‌ترین منظومه‌های عرفانی در تمدن اسلامی است. ابن فارض در این قصیده هفتصد و پنجاه بیتی، زیباترین و عمیق‌ترین مباحث عرفانی را در پرتو عشق شرح داده است. از جمله کسانی که به شرح مشارق پرداخته صدرالدین قونوی است که شاگرد نامداری چون سعیدالدین فرغانی دارد. شاگرد بلندمرتبه‌ای که صدرالدین در مقدمه خود بر مشارق الدراری، او را افتخارالمشایخ خواند. این کتاب شرح فارسی قصیده تائیه ابن فارض است. فرغانی در شرح ابیات قصیده، آنگاه که ابن فارض به بیان حُسن و جمال می‌پردازد نکات نغز و ارزشمندی در باب زیبایی ارائه می‌دهد. این مقاله شرح جامع نقطه‌نظرات سه بزرگ حکمت اسلامی است از یک سو ابن فارض و از سوی دیگر صدرالدین قونوی و نهایت سعیدالدین فرغانی. زیرا تردیدی نیست فرغانی صرفاً یک ناقل نیست و در مواردی کاملاً رأی خود را شفاف ارائه کرده است.

واژگان کلیدی

مشارق الدراری، حُسن، جمال، کمال، ملاحات، صباحات



مقدمه

مشارق‌الدراری چنانکه گفتیم اثر سعیدالدین ابن احمد فرغانی از شاگردان میرز صدرالدین قونوی و متوفای سال 700 هجری است. صدرالدین خود کامل‌ترین و برجسته‌ترین شاگرد مکتب ابن عربی و بنا به روایت تاریخ دست‌پرورده و فرزندخوانده اوست. مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی فرغانی را عارف محقق و متأله مدقق، قدوه ارباب معرفت و شیخ‌المشایخ خوانده است. شاید این معنا را علاوه بر مطالب بسیار عالی و دقیق مشارق از این تجلیل صدرالدین قونوی از شاگرد خود (فرغانی) در مقدمه مشارق اخذ کرده باشد: «... و هیچ‌کس را میسر نشد مگر محرر این شرح برادر شیخ عالم عارف افتخار المشایخ سعیدالدین سعید فرغانی را نفعه‌الله و نفع به» (فرغانی، 1357: 78). آشتیانی همچنین صاحب مشارق‌الدراری را در دقت نظر و تحقیق در معضلات تصوف و عرفان نظری و وسعت اطلاع و تحقیق و توضیح در مشکلات علم توحید در میان اساطین عرفان کم‌نظیر می‌داند (همان: 1).

فرغانی در پایان مقدمه خود در چگونگی تألیف این اثر ناب، نکات ظریفی آورده است. وی می‌گوید چون به مدد توفیقات الهی و تأیید نامتناهی بر بعضی از اسرار و اشارات قصیده غرای تأیید یافته به شرح آن پرداخته. سپس این شرح را به حضرت علیای شیخ یا همان صدرالدین قونوی «اعلی‌الله قدره» عرضه نموده. صدرالدین در مقام قبول و رضایت مقدمه‌ای بر شرح شاگرد خویش زده که فرغانی به جهت تبرک آن را در ابتدای کتاب قرار داده است. صدرالدین در این مقدمه کوتاه، ابن‌فارض را شیخ بزرگوار، عالم عارف، شرف‌الدین و از بزرگان اهل حق خوانده و قصیده را مشتمل بر جوامع علوم و حقایق ربانی نشأت گرفته از ذوق ابن‌فارض و ادواق کاملان و اکابر محققان دانسته که کسی پیش از وی این چنین در حُسن بیان و کمال فصاحت اثری نیافریده است. صدرالدین در این مقدمه از تمایل خویش در ملاقات با ابن‌فارض سخن گفته که البته میسر نگردیده لکن چنانکه شیخ خود متذکر شده در سفر سال 640 خود به مصر و شام، برخی از فضلا و اکابر این مناطق شرح مشکلات قصیده را از او خواسته‌اند که وی پاسخ داده و تعلیقاتی بر قصیده زده است. به تعبیر صدرالدین وی تمایل داشته کسی این نکات را ضبط و تحریر کند که این توفیق تنها شامل فرغانی یا به تعبیر صدرالدین افتخارالمشایخ شده است. بیان صدرالدین در این باب چنین است: «و هیچ‌کس را میسر نشد مگر محرر این شرح برادر شیخ عالم عارف، افتخارالمشایخ سعیدالدین سعید فرغانی را - نفعه‌الله و نفع به - و از اح غنه کل امر مشتبّه، که مدتی تمام بر استخراج این قصیده غرا، ملازمت نمود، به فهم منور و ذهن مطهر، آن مباحث شریف را ضبط کرد و به تحریر رسانید و بعضی از آن که بر سیل نمونش بر من ضعیف عرض کرد، مستحسَن و پسندیده یافت شد، فجزاه الله عن حُسن اهتمامه فی حق

نفسه و حق من و فقه‌الله للانتفاع بما حرره خیرالجزاء، انه جواد کریم. امید چنان است که مطالعه‌کنندگان این قصیده و این شرح نفیس مر منشی این قصیده، و محرر این شرح و این ضعیف را نیز به دعای خیر یاد کنند، و الله ولی الإجابة و الإحسان» (همان: 78). فرغانی البته همراه با ذکر پیش‌سخن مرحوم صدرالدین قونوی و پیش از شرح قصیده، خود مقدمه مفصلی آورده که هم شمه‌ای از کلیت عرفان ابن‌عربی و صدرالدین است و هم چکیده‌ای از قصیده تأیید ابن‌فارض.

از این‌رو که فرغانی در متن این مقدمه توجهی تام به مفهوم حُسن و زیبایی داشته و معانی مذکور در این مقدمه را در متن شرح خود نیز آورده، گام اول این مقاله رجوع به آرای فرغانی در مقدمه مشارق‌الدراری است و سپس متن مشارق.

فرغانی در مقدمه مشارق‌الدراری چهار اصل را مورد بحث قرار داده:

«اصل اول: در ذکر صفات و اعتبار علم و شهود و نور و وجود و حکم مبدئیت و امر اولیت.

اصل دوم: در بیان صدور و تعیین عالم ارواح و ظهور و تحقق عالم مثال، که خیال منفصلش خوانند به زبان اصطلاح.

اصل سوم: در ترتیب عالم اجسام و مراتب او، با آفرینش آدم (علیه‌الصلاة والسلام).

اصل چهارم: در شرح نشأت انسان و اطوار و احوال او، تا رسیدن به نهایت کمال او، و تقریر آنکه اوست که مقصود است از آفرینش هرچه در وجود است، آنگاه در فتح معضلات هر بیستی از این ابیات و حل مشکلات هریک از این اشارات شروع کرده آید» (همان: 121).

اصل اول شرح توحید است در جامع‌ترین و کلی‌ترین وصف خویش بر سیل مکتب نظری ابن‌عربی و پیروانش.

در اصل دوم فرغانی حضرات سوم و چهارم از حضرات خمس ابن‌عربی شامل عالم ارواح و عالم مثال یا خیال منفصل را مورد بحث و تأمل قرار می‌دهد. در متن این اصل فرغانی حضرات پنج‌گانه را بیان و شرح مجملی از آنها ارائه می‌دهد.

در اصل سوم، حضرت پنجم از حضرات خمس یعنی عالم حس و شهادت را مورد شرح قرار می‌دهد. امتداد این شرح رسیدن به اعتدال انسانی و بحث در باب چرایی سؤال فرشتگان از خداوند در باب خلقت انسان است در این اصل نکاتی در باب زیبایی به صورت غیرمستقیم وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. گرچه مبنای بحث فرغانی اعتدال است و نه مستقیماً حُسن. لکن از این‌رو که اعتدال مهم‌ترین صفت زیبایی از منظر فرغانی است لاجرم توجه به آن ضرورت دارد.



دیگر به حکم محب و وجه آخر به حسب اشتراک. فتح اول هنگامی است که سر وجودی حاکم بر روح و نفس ناطقه سالک، بر احکام مزاجی و عقلی غلبه یافته و سالک دائم در محل تجلی انوار روحانی باشد.

فتح دوم ظهور آن سر وجودی است که در بطن نفس و مزاج حضور دارد و با ریاضت و مجاهدت و کسب مقامات معنوی حصول بدان می‌توان کرد. فتح سوم که اطلاع بر حقیقت تعلق ارادت و علم اولی اصلی به همه موجودات است (و از جمله دارندگان این فتح حضرت خضر^(ع) است) فتحی است که از ذات سالک سر می‌زند. نکته بسیار جالب توجه و مرتبط با این بحث، شرح فرغانی از فتح سوم است. فرغانی در این بخش ضمن بیان دریافت‌های حسی و شهودی از قبیل رؤیت و نیز سمع، همچون ندای به موسی در کوه طور: «يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: 30) و نیز استشمام همچون «انی اجد نفس الرحمان من قبل الیمن» به بیان ظهور آن سر وجودی در قالب حُسن معنوی یا حُسن صوری در جان و روح سالک می‌پردازد.

ظهور این معنا بر جان سالک مراحل دارد. در مرحله اول اگر مراد یا شیخ، مظهر ظهور آن سر وجودی از طریق حُسن معنوی شود سالک در مقام ارادت خود را به تمامی به حضرت شیخ می‌سپارد. این سپردن دل به مراد، سبب لطافت و شفافیت نفس سالک گشته و صفت امارت به سوء را در نفس او بسیار ضعیف می‌گرداند. این معنا سالک را به محبت، شوق و عشق به لطیفه روحانی (که مجمع و منشأ اوصاف حمیده و اخلاق پسندیده و منبع و مبدأ حُسن و جمال و اصل جمله اوصاف کمال است) رهنمون می‌شود. نیز به تعبیر فرغانی چنین حالتی سالک را به مشاهده حُسن معنوی و مهم‌تر اتحاد با آن و نیز اتصاف به اوصاف و لطایف آن می‌کشانند در این صورت صفت سکون و اطمینان بر نفس غلبه می‌یابد. اما نکته لطیف اینکه در این مرحله نفس هنوز در گیر کثرت و مشتغل به احکام آن است لاجرم در حیظه بُعد و فاصله از حقیقت است. در اینجا عشق مانع فاصله و عامل رابطه است و این عاشقی البته از وجود و حضور زیبایی حاصل می‌شود. به تعبیر فرغانی چون اصل و ذات حُسن (یا همان زیبایی)، تناسب و ملائمت است لاجرم نسبتی ایجاد می‌شود میان صورت زیبا و معتدل (متناسب) با نفس مجرد، به عبارتی لطافت موجود در صورت زیبا و نفس مجرد، وجه مشترک صورت زیبای انسانی با نفس مجرد می‌شود پس هرگاه سالک، صورتی انسانی ببیند که متصف به حُسن و زیبایی باشد آتشی در نهادش شعله‌ور گشته و شوق و شعله عشقی عظیم بر جانش می‌نشیند: «آنگاه آتش طلب در نهادش شعله‌ور می‌شود و هر بقیتی را، مما به الممایزه، از آثار و نتایج آن تلویقات مذکور که در سلوک به کلی زایل نشده بود سوختن می‌گیرد و حکم ما به الاتحاد را قوت می‌دهد» (همان: 73).

فرغانی در این اصل مراحل ظهور عالم حس را چنین شرح می‌دهد که اسم مبارک الرحمن از این رو که «حقست من حیث کونه وجوداً» بر عرش عظیم فرود آمد و به عبارتی مستقر شد بنا به آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: 5) و این نخستین مرحله استقرار حق در عالم بود، سپس در گام دوم، استیلا حاصل شد. یعنی حق بر تمامی عالم موجودات کونیه استیلا یافت. در مرحله سوم تمامیت و بلوغ به کمال و غایت حاصل شد. در گام چهارم قصد و توجه حاصل گشته و نهایت در مرحله پنجم اعتدال ظاهر شد. خلاصه این مراحل را فرغانی چنین موجز و مختصر آورده است:

«قوله تعالی: الرحمن علی العرش استوی ای: استقر امر الوجود بالتمکن من ایجاد أجناس العالم و أنواعه و اشخاصه علی سبیل الکمال و استولی علی جمیع مراتب مملکت، التي هی العالم بما فیها، و تم ظهوره من حیث کلیات مراتبه التي هی مرتبة الأرواح و مرتبة المثال و مرتبة الحس، فبلغ الغایة من حیث کلیات مراتبه، و توجه و قصد الی تفصیل أحكامه، و اعتدل من کمال الظهور التفصیلی و کمال البطن الإجمالی الأحدی» (همان: 42).

فرغانی سپس این اصول را به تفصیل شرح می‌دهد و خلاقانه و به کمال از لوح محفوظ، کرسی، حرکت حبی و حرکت قسری سخن می‌گوید تا به ظهور عالم ماده یا حضرت پنجم برسد. تمامی این ظهورات وجودی که به تعبیر فرغانی تصویر میل ذاتی و حرکت حبی ذات به سوی کمال ظهور و پیدایی‌اند، همه بر اساس تقدیر یا هندسه عظیم حضرت حق صورت می‌گیرد: «ذَلِك تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (انعام: 96). فرغانی در اینجا به راز و سیر رباعی یا چهارگانه‌ها در عناصر عالم اشاره کرده (که نشان از مطالعات فرغانی از آثار اخوان الصفا دارد) و بنا به ظهور عناصر اربعه در جهان حس و شهادت، چهار مرتبه اعتدالی را در عالم متعین می‌داند: اعتدال اول صورت یافتن ترکیبات معدنی بود. مرتبه دوم اعتدال نباتی، سوم اعتدال حیوانی و چهارم اعتدال انسانی که از منظر صاحب مشارق الدراری قبله جمله اعتدالات و میزان تمامی آنهاست. علت این تمامیت و میزان نیز این است که انسان بر صورت حق تعالی آفریده شده (ان الله خلق آدم علی صورته) و چون حضرت باری مصدر و حقیقت اعتدال به صورت مطلق است، موجود مصور از او نیز جامع جمیع اعتدالات و بل به تعبیر فرغانی قبله آنهاست.

شرح فرغانی از ظهور آدم و مراتب کمال آن تا به انسان کامل مفصل است و باید به خود مشارق رجوع نمود اما در همین اصل سوم و پس از بیان فضولی، شیخ به شرح مقام سالکان صاحب‌دل می‌رسد، از جمله صفات این سالکان صاحب‌دل که به تعبیر فرغانی از کیمیا و سیمرغ، عزیزالوجود ترند، فتح است. فتح از دیدگاه صاحب مشارق عبارت از ظهور سر وجودی است در جان و روح سالک و این فتح بر سه قسم است: وجهی از آن به حکم محبوب است، وجهی



اهمیت کلام فوق در تبیین و ایجاد نسبت میان حُسن و عشق است. از دیدگاه فرغانی و تمام حکمای متأله، زیبایی عامل ظهور عشق است و عشق عامل ایصال وحدت. یعنی هستی تا زیبا نباشد، غایت تا به حُسن آراسته نباشد، معشوق تا موصوف به جمال و زیبایی نباشد رغبتی در جان سالک برای ظهور عشق و پیمودن طریق سخت و به تعبیر حافظ مشکل آن برانگیخته نمی‌شود (که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها)، و لاجرم مسیری در جهت وصل پیموده نمی‌شود. اینکه حکما و عرفا بر عظمت و اهمیت عشق تأکید بسیار می‌کنند به دلیل همین جایگاه منحصر به فرد آن است. جایگاهی که عشق را به تنها عامل وحدت میان عاشق و معشوق یا انسان و پروردگارش تبدیل می‌کند. لکن چنانچه گفتیم عامل ظهور عشق، حُسن است. فرغانی سپس از برای تبیین نکته کلیدی فوق، سالکان را از این منظر و با استناد به قوت و ضعف استعدادشان به سه قسم تقسیم می‌کند:

«سالکان قسم اول در حُسن صورت ظاهر می‌مانند یا به تعبیر فرغانی از صورت ظاهر که موصوف به حُسن است تجاوز نمی‌کنند. این حُسن ظاهر یا زیبایی صورت‌ها مایه حجاب و حرمان و فتنه و آفت خذلان است. سالکان قسم دوم از صورت ظاهر می‌گذرند و به معنای مجرد یا باطن روح می‌رسند. این ایصال، افق قلب آنان را به سُر وجودی حاکم بر هستی‌شان می‌گشاید. لکن این گروه شایستگی کمال وحدت را در اتحاد عاشق و عشق و معشوق ندارند.

سالکان قسم سوم از تجلی ظاهر وجود که در جمله موجودات عالم جاری است روی گردانده و به واسطه مجاهدت و ریاضت به سوی زیبایی روح یا به تعبیر فرغانی عدالت [همان اعتدال و تناسب] روح فی اوصافها و بساطت روح فی ذاتها، مایل می‌شوند (همان: 75).

از اینجا به بعد بنیاد و اصل نظریه فرغانی در باب زیبایی آشکار می‌شود. از دیدگاه او سالکان قسم سوم به واسطه آلت و ابزار عشق که همان نظر است به صورت‌های زیبا می‌نگرند و می‌گروند. این صورت‌های زیبا دارای تناسب اجزا بوده و اعتدال بر آنها حاکم است: «پس به واسطه آلت او که نظر است، در صورت حسی انسانی که به تناسب اجزا و اعضای حکم عدالت، که ظل وحدت است (و حُسن عبارت از آن است که ظاهر باشد) نظر کند» (همان).

از دیدگاه فرغانی و در اصل ابن‌فارض (که از آن سخن خواهیم گفت) حُسن ظل وحدت است. یعنی اجزا در صورت تناسب و اعتدال، باید منادی امر واحد باشند نه اینکه تكثر خویش را به رخ کشند. به عبارتی حُسن یا زیبایی، تناسب اجزای یک امر کثیر است در القای وحدت. به تعبیر دقیق‌تر زیبایی تناسب اجزا است اما آنگاه که این اجزای کثیر کل واحدی را تصویر کنند نه اینکه کثرت خویش را به رخ بکشند زیبایی وحدت اجزا است نه کثرت آنها. اصولاً تناسب و اعتدال ظهور همین وحدت در پرتو

هماهنگی و هارمونی اجزا است. به عبارت دیگر این تناسب است که اجزای متکثر را هماهنگ و مرتبط با هم نموده و از آن کل واحد می‌سازد. لاجرم ظهور زیبایی در سیر این کثرت به وحدت است و این دقیق‌ترین معنای ظلی بودن حُسن نسبت به وحدت است. حال اگر چنین شد این حُسن و اعتدال راهنمای روح می‌شود در رسیدن به حُسن معنوی. کلام فرغانی در این باب بسیار شیرین است: «و حُسن عبارت از آن است [که] ظاهر باشد، نظر کند آن صورت را به «عدالت حُسن‌ها و تجردها» [یعنی زیبایی و تجرد تناسباتش] مظهر و آینه روح و حُسن معنوی او که تناسب و عدالت اخلاق و اوصاف است و بساطت ذات او مشاهده کند و روح را به «حُسنها المعنوی و بساطتها» مظهر و آینه جمال مطلق حق یابد که مضاف است به وجود مطلق. چون به حکم «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: 156) فیض وجودی، عام و شامل است، و حکم آن عدالت نیز که حُسن معنوی [است] نسبی است، و آینه آن وجود عام است بر مقتضای «بالعدل قامت السموات و الأرض» هم عام و شامل است، لاجرم چون شهود سِر وجودی که جمال مطلق صفت اوست و حُسن معنوی و صورتی مظهر او حاصل شود، به واسطه آن نظر اول مذکور حکم آن شهود نیز به آن نظر عام گردد، چنانکه آن بزرگ گفت: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله فيه» پس آن نظر مذکور، موجب ظهور آن میل ذاتی و حرکت حبی شود از باطن آن سِر وجودی که در نفس سالک کامل است، تا به وجود مطلق ملحق گردد و به ظهور آن میل و انگیزش عشقی نوایر شوق و اشتیاق مر ظاهر و باطن سالک را به صفت افنا و احراق، فروگیرد و احکام امتیازی و تعینات مجازی را میان نفس و روح - ظاهراً - و میان مقید و مطلق و فرع و اصل - باطناً - مستهلک کند، تا سلطان حقیقت دل قوی شود، و نفس مطمئنه و مستوی گردد، و فرع به اصل، و جزء به کل، و مقید به مطلق، ملحق شود و حکم جمع بر تفرقه غالب آید و کثرت در وحدت مندرج نماید. و حیثیّت سیرش به اسم ظاهر تمام شود، آنگاه باز همان میل ذاتی و حرکت عشقی از باطن این وجود ظاهر که به باطن ارواح مخصوص است، پذیره او آید و او را به سوی باطن روح که ظرف بطون وجود است، از ذات دلالت کند تا به آن متحقق شود. و چون سیرش به باطن نیز تمام گردد، این باطن وجود را آینه کثرت شئون و حقایق یابد و ظاهر شود در او کثرت شئون کلی، آنگاه از میان احکام اسم ظاهر و اسم باطن، هیئتی اجتماعی اعتدالی که دل کامل است، ظاهر شود و آن تجلی ذاتی جمعی میان ظهور و بطون را در این دل مشاهده کند و به مقام کمال، تحقق یابد. و بعد از این، ابتدای سیر باشد در مقام اکملیت برای تحقق به تجلی احدی جمعی، اگر به حکم وراثت حقیقی، کسی را سیر دست دهد و استعداد وفا کند» (همان: 75-76).

چنانچه می‌بینیم از منظر فرغانی نسبتی میان تناسب یا اعتدال



حق است زیبا است. بنابراین علت زیبایی موجودات عالم، جلوه‌گری و بیانگری آنانست از جمال ذات. لاجرم زیبایی نه به صورت بازمی‌گردد نه به سیرت، نه ظاهر و نه باطن. بلکه علت ظهور زیبایی، ظهور جمال و جلال حق است در شیء. این نظر فرغانی دانسته یا نادانسته ارتباطی آشکار با نظریه فلوطین حکیم متأله یونانی، در باب زیبایی دارد. از منظر او نیز زیبایی چیزی نیست که در صورت شیء جریان دارد بلکه زیبایی برآمده و ظاهر شده از حقیقت معقول شیء است. یعنی حقیقت زیبایی از زیبایی حقیقت ظاهر می‌شود نه صورت آن: «فلوطین هنر را قادر به آفرینش کیفیت می‌داند که بازتاب خود آن (هنر) است. هنر به یاری مفهومی صورت‌بخش، اثری پدید آورده و آن را از نو می‌سازد. این توانایی در ذات خود مؤید و مثبت این معناست که هنر حاوی زیبایی بزرگ‌تر و حقیقی‌تری است که به اشیای بیرونی عطا می‌کند. به عبارتی فلوطین به بیان تقلیل ذات وجود در نزول از ساحت معنا به ماده می‌پردازد که اصل اصیل اندیشه فلسفی افلاطون و نوافلاطونیان است. با این نزول، وجود، به ورطه مراتب فروافتاده و بنا به فاصله گرفتن از ذات حقیقت، نازل و ناقص می‌شود. بنابراین «زیبایی به همان نسبت که از خود بیرون می‌رود و به ماده گسترده می‌شود ضعیف‌تر از آن زیبایی می‌شود که در «واحد» ساکن و ثابت است» (فلوطین، 1366: 758).

فلوطین با این تأویل، صور هنری را منبعث از «واحد» یا همان عقل فعال ازلی دانسته و مستند به اصل عقلی لزوم ذاتی شرافت مؤثر بر متأثر، جهان متکثر را متأثر از حقیقت واحد مؤثر می‌داند که خالق عالم است. فلوطین در رساله ششم ابتدای او با عنوان «درباره زیبایی» به دنبال کشف نوعی زیبایی است که والاتر از زیبایی‌هایی حسی قرار دارد. وی نظریه‌های زیبایی (چون نظریه تناسب) را تحلیل می‌کند لکن این زیبایی را نه از ساختار نظام‌مند آن، که متأثر از صور خدایی می‌داند که در اثر متجلی می‌شود: «بدین‌سان جسم زیبا از طریق بهره‌یابی از نیروی صورت‌بخشی که از صور خدایی می‌آید وجود پیدا می‌کند» (همان). سیر سخن او در این رساله سیر از زیبایی محسوس به زیبایی معقول است؛ زیبایی‌ایی که در خردمندی، دانایی، جوانمردی، شجاعت، عدالت، وقار و مهم‌تر از همه و بل بر فراز همه آنها، شکوه و جلال عقل خدایی تجلی دارد. از دید این حکیم متأله و فرزانه یونانی که او را یک مسیحی تمام‌عیار اما ناآشنای با عیسی می‌دانند (و بسیار مؤثر بر آگوستینوس بزرگ‌ترین متکلم جهان مسیحی)، چون فضیلت دانایی در انسان آغاز به درخشیدن کند، روح را از جهان زمینی به جهانی برتر و والاتر سیر می‌دهد. این روح پاک سرچشمه ایده و خرد ناب گشته، از تن‌رهای گزیده و به سوی عقل صعود می‌کند. در این ساحت، عقل و هرچه از او فیضان می‌یابد زیبایی اصیل روح است نه زیبایی ناشی از امور بیگانه: «و بدین‌جهت است که می‌گویند روحی که نیک و زیبا

صورت‌ها که همان زیبایی آنهاست با عدالت ناشی از جریان رحمت واسعه و جامعه حق در عالم، وجود دارد. یعنی آنکه به حقیقت ناظر و عالم به زیبایی است این زیبایی ظاهر را در تمامی موجودات عالم جاری و ساری می‌بیند. از همین روست که فرغانی بدون آنکه اشاره‌ای به امیرالمؤمنین علی^(ع) داشته باشد به جمله زیبایی، که منسوب به ایشان است اشاره می‌کند دال بر اینکه جمال و زیبایی حقیقی در تمامی اشیای عالم جاری است: «ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله فیهِ». به تعبیر فرغانی التقای صورت زیبای برون و این حقیقت درون، سبب توجه و الحاق نفس سالک به وجود مطلق می‌شود. این توجه سبب ظهور عشق و اشتیاقی عظیم در جان سالک می‌گردد آنچنان که ظاهر و باطن او را کاملاً فراگرفته و تمامی تعینات مجازی یا هر آنچه علت تمایز و دوئی‌انگاشتن میان سالک و محبوبش می‌شود (هم‌چون دوئیت میان نفس و روح و مقید و مطلق) را یکسره نابود کرده و جزء را به کل متصل می‌کند. این همان سیر از کثرت به وحدت است که فرغانی بالصراحه در سطور فوق از آن یاد می‌کند. سیر سالک در اینجا پایان نمی‌پذیرد بلکه سیر او به باطن روح ادامه می‌یابد. سیری که به مشاهده کثرت شتون و حقایق و ظهور آنها در جان سالک انجامیده و از جمع احکام اسم ظاهر و اسم باطن کمال در دل حاصل شود. بدین‌صورت زیبایی، همیشه عشق را برمی‌افروزد و عشق در تعالی روحانی جان سالک را به کمال می‌رساند.

آنچه خواندیم شرح فرغانی در مقدمه بر شرح قصیده است. او این بحث را در شرح ابیات قصیده تأییه نیز ادامه می‌دهد من جمله در شرح نخستین بیت آن.

نسبت میان زیبایی، عشق و کمال در آرای فرغانی

جالب اینکه ابن‌فارض قصیده تأییه خود را با بیان حُسن و زیبایی آغاز می‌کند:

سقتنی حمیاً الحبّ راحةً مقلتی

و کأسی محیاً من عن الحُسن جلت
(دست دیده‌ام شراب عشق را به من نوشاند در حالی که جام من رخسار کسی بود که از زیبایی ظاهری منزه و فراتر است) فرغانی در شرح زیبایی و حُسن مذکور در بیت نخستین، زیبایی را «تناسب اجزا یا ملائمت اوصاف و اخلاق» می‌داند و نسبتی ایجاد می‌کند میان حُسن ظاهر و حُسن باطن. از منظر فرغانی بیت می‌گوید ساقی من که جام شراب دستم داد و از می خوشگوار سیرابم کرد از هرگونه زیبایی منزه است. زیبایی او مقید در ساختار نیست بل هرچه هست از آن‌رو که وجه جمال حق است زیبا است. به عبارت دیگر شیء از آن نظر که هست جمال حق است و دقیقاً از همین منظر زیباست. به عبارتی هر امر زیبا و اصولاً هر موجودی از آن‌رو که وجه و جمال



ایده‌هاست؛ ولی نیک برتر از آن است و سرچشمه و اصل زیبایی است. نیک و زیبای نخستین را عین یکدیگر نیز می‌توان دانست، ولی به هرحال زیبایی در جهان معقول است¹ (همان: 119-122).

این معنا که زیبایی عامل ظهور عشق در جان عابد و عارف و سالک است در ابیات دیگری از قصیده اظهار و اثبات می‌شود:

قصی حُسنک الداعی إلیک احتمالاً ما

قصصتُ وأقصی بعد ما بعد قصی

و ما هوَ إلاَّ أنْ ظهرت لناظری

بأكمل أوصاف علی الحُسن أربت

فحلیت لی البلوی فخلّیت بینها

و بینی فکانتُ منک أجمل حلیه

و من یتَحَرَّشُ بالجمال إلی الرّدی،

رأی نفسَه، من أنفَس العیش، رُدت²

فرغانی در شرح این ابیات، عامل تحمل شداید عشق را زیبایی و جمال معشوق یا «حُسن بر کمال و جمال عام الاشتمال» حضرت یار دانسته که دعوت‌کننده هر دیده‌ور به عشق او و سلوک در طریق فنای او است. به عبارتی زیبایی معشوق بر عاشق «الزام حکم کرد که آنچه حکایت کردم از بلا و عنا و موجبات فنا در عشق تو [همه را] تحمل کنم و خود را برکشیدن آن و نهایت و غایت دور آنچه نیز بعد از این قصه منست و در کالبد گفتار نمی‌گنجد تحمل نمایم. پس حامل من بر این احتمال مشقت‌ها، حکم این حُسن کامل توست نه طلب محمدمت و نیکنامی» (فرغانی: 119).

به تعبیر فرغانی این قدرت تحمل و صبوری در برابر شداید عشق نیست الا از این ناحیت که یار خود را به تمامی محاسن و زیبایی‌ها بر عاشق آشکار می‌کند. بنابراین زیبایی نه تنها عامل عاشق شدن که عامل تحمل شداید و مشکلات عشق نیز است زیرا هر لحظه و مدام حضرت یار زیبایی‌های خود را بر عاشق آشکار می‌کند و این تجلی مدام زیبایی‌ها به عاشق قدرت تحمل شداید طریق عشق را می‌دهد: «و این حکم حُسن تو به عشق من و تحمل اعبای او نبود، الا آنکه تو در آن مظهر و صورت که در مبدأ قدح شراب عشق من بود، بر این ناظر من ظاهر گشتی و خود را به وصف اطلاق و عدم تقید به هیچ مظهري و احاطت به جمیع مظاهر معنوی و روحانی و مثالی و حسی که این وصف اطلاق و احاطت اکمل اوصاف است و وصف حُسن جزئی از اوست، بر نظر من جلوه کردی و مرا به عشق و بلاهای او مبتلا گردانیدی، و این اوصاف کمال و غلو در جمال و اطلاق و احاطت بر حُسن و معنی او که مقید است به احاطت در زیبایی نیفزودند» (همان: 119).

در بیت بعد ابن‌فارض عاشقانه یار را خطاب قرار می‌دهد که از آن پس که بلا را بر من حلال کردی و بارهای محنت بر دوشم نهادی و من هر کدام از این بلاها را دال بر بریدن از غیر تو و پیوستن

شود همانند خدا می‌گردد زیرا خدا منشأ بهتر و زیباتر هستی و به عبارت بهتر منشأ خود هستی یعنی زیبایی است» (همان: 118). لکن این مسیر الزاماتی دارد. بند 7 رساله ششم انشاد اول بیان این الزامات است: «برون ساختن جامه‌های عاریتی که روح هنگام نزول به تن کرده است. این عاریت‌ها حجاب رؤیت روح هستند و ناگزیر هر که آرزومند وصال «نیک» است باید «روح خود را از همه چیزهای بیگانه از الوهیت دور سازد و تنها و فارغ از آرایش، آن «واحد» را که تنها و پاک و ناب است و همه چیز از اوست و همه چیز روی در او دارد و همه چیز در او می‌زید و می‌اندیشد و همو علت زندگی و عقل و هستی است، بنگرد» (همان: 119). فلوطین در این مسیر مطلقاً پیرو اصل تهذیب و پالایش رذایل از روح است. مثال هنری او در این ساحت بسیار زیبا و قابل توجه است: «زیبایی روح را چگونه می‌توان دید؟ به خود خویش بازگرد و در خویش بنگر و اگر بینی که زیبا نیستی همان کن که پیکرتراشان با پیکر می‌کنند: هر چه را زیادی است بتراش و دور بینداز، اینجا را صاف کن، آنجا را جلا بده، کج را راست کن و سایه را روشن ساز و از کار خسته مشو تا روشنایی خدایی فضیلت درخشیدن آغاز کند و خویشتن‌داری را بر اورنگ مقدسش ببینی. وقتی که بدین مرحله رسیدی و چنین شدی و با خود خویش بیگانه گردیدی بی‌آنکه چیزی تو را از واحدشان بازدارد یا درونت با چیزی آمیخته باشد، و روشنایی راستین شدی که نه اندازه‌ای دارد و نه در قالب شکلی می‌گنجد بلکه بزرگ‌تر از هر اندازه و برتر از هر کمیتی است؛ وقتی که خود را چنین دیدی، آنوقت است که چشم بی‌نا و نیروی بینایی شده‌ای و به خود اعتماد می‌توانی کرد: به آنجا که می‌خواستی، صعود کرده‌ای و دیگر لازم نیست کسی راه را به تو بنماید: نگاهت را متمرکز کن و بنگر. تنها این چشم می‌تواند زیبایی کامل و راستین را بنگرد. ولی اگر کسی چشم بیمار یا ناپاک یا ناتوان داشته باشد، ترس زنانه تحمل دیدار را از او سلب می‌کند و اگر هم آنچه را در برابر چشمش است به او نشان دهند چیزی نمی‌بیند. زیرا کسی که می‌خواهد ببیند باید چشمی داشته باشد که با آنچه قصد دیدنش را دارد خویش و همانند باشد. چشم هرگز نمی‌توانست خورشید را ببیند اگر خود همانند خورشید نبود. روح نیز اگر خود زیبا نباشد زیبایی را نمی‌تواند ببیند. از این رو کسی که می‌خواهد نیکی و زیبایی را ببیند نخست خود باید همانند خدا گردد و نیک و زیبا شود. چنین کسی هنگام صعود، نخست به عقل می‌رسد و ایده‌های زیبا را می‌نگرد و به خود می‌گوید که زیبایی، همان ایده‌هاست: زیرا زیبایی همه چیز از ایده‌هاست از طریق تأثیر نیروی آفرینش عقل. آنچه را برتر از عقل است، «خود نیک» می‌نامیم و چون زیبایی از نیک فیضان می‌یابد، پس نیک، زیبایی اصلی و نخستین است. ولی وقتی که عقل را به‌تنهایی و جدا از نیک در نظر می‌آوریم می‌گوییم: «زیبایی معقول، جهان



می‌بیند و محتمل اگر زیبایی و قوام (یا تناسب) را با هم آورده آن را از آیه شریفه «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» اخذ نموده است. به عبارت دیگر معنای مستتر در بطن بیت آن است که گرچه آدم که بنا به «خلق الله آدم علی صورته» بر صورت حق آفریده شده اما به تعبیر فرغانی «در استوای خلقت و ظهور به صورت و صفت کمال و وقوع در حاق اعتدال هم مدد از آن کمال ذاتی و اثر سرایت عام او می‌یابد» این حکم را البته می‌توان تعمیم داده سرایت بخشید که هرچه زیبایی و قوام در عالم است همه از کمال ذاتی حضرت حق بهره‌مندند. تعبیر فرغانی از این معنا چنین است: «و سوگند به وصف کمالی که در ذات کامل توست که معشوقی که خوب‌ترین صورتی معنوی (و آن صورت جمعیت است که «خلق آدم علیها») و معتدل‌ترین صورت حسی نیز در خلقت و آن این صورت مزاجی عنصری انسانی است، همه از آن وصف کمال تو مدد یابند» (همان: 129). اما در شرح این بیت فرغانی کمال را لازمه حقیقی ذات حضرت احدیت دانسته و آن را استقلال مطلق به خود و بی‌نیازی از غیر تعریف می‌کند. نیز فرغانی در شرح وصف کمال معتقد است «اگر وصف کمال گفت نه نعت کمال، [علت] آن است که وصف امر ثبوتی است و نعت امر عارضی، و کمال مر آن حضرت را اصلی است نه عارضی، بل منبع همه کمالات اوست. و فیک از آن گفت، که حرف فی که مر ظرفیت راست، منبئ از بطون است و آن کمال ذاتی، باطن آن حضرت است» (همان: 130).

نکته ظریف و مستتر در بطن بیت فوق، مساوقت تام و تمام کمال و زیبایی است. توصیف و ظهور کمال حضرت حق مطلقاً در ظرف جلال ممکن است و ولاغیر یا به دیگر سخن حق در مقام اخفا صاحب کمال است و در مقام اظهار دارای جمال. به عبارتی جمال همان کمال خفی است و کمال همان جمال ظاهر. این معنا در ابیات زیر ظهور بیشتری دارد.

و نعت جلال منک یعذب دونه عذابی و تحلو عنده لیقتلتی⁴
و سر جمال عنک کل ملاحه به ظهرت فی العالمین و تمت⁵
و حُسن به تسبی النهی دلتی علی هوی حُسن فی لعزک ذلتی⁶
و معنی وواء الحُسن فیک شهده به دق عن ادراک عین بصیرتی⁷

در بیت اول عاشق به جلال حضرت معشوق سوگند می‌خورد که نزد او عذابی که از نزد معشوق رسد بر جان و دل شیرین‌تر و خوشگوارتر است و نیز جانی که مقابل حضرت او تقدیم جانان شود. اما در ابیات بعدی فرغانی به شرح دقیق کلماتی چون صباحت، جمال، ملاحه و زیبایی پرداخته است. از دیدگاه او جمال و حقیقت آن در اندیشه عرفانی عرفا و اولیای مسلمان، کمال ظهور است به صفت تناسب و ملائمت چه داخل در وجود شخص باشد چه خارج او: «معنی جمال و حقیقت او کمال ظهور است به صفت تناسب و ملائمت «سواء کان خارجاً عن الشخص او داخله» (همان: 131).

به تو قرار دادم دیدم و فهمیدم مرا به زیب و زیوری آراسته و زینت داده‌ای. تعبیر فرغانی از این بیت که چگونه عاشق بلای نازله حضرت یار را زیبایی و زینت تعبیر می‌کند چنین است: «که چون در اول، خود را به کمال حُسن و اوصاف کمال بر من عرضه کردی و مرا به جمال پر کمال خود فریفته و عاشق و شیفته گردانیدی، و آتش شوق در من زدی و بارهای محنت و بلا برای ازاله احکام بیگانگی بر دل و جان و تن و روان من نهادی، پس از این جهت مرا به حلیه بلا، متحلی کردی و این همه بلاها را بر من گماشتی و میان بلاها و میان من بگذاشتی، و دست از ازاله ایشان بازداشتی و چون من هریک از این بلاها را در عشق ماحی حکمی از احکام بیگانگی و مثبت وصفی از اوصاف یگانگی یافتم، لاجرم هر بلایی را بر خود، زیباترین حلیه و آرایشی دیدم و هر محنتی را از تو بهترین رحمتی و بخشایشی یافتم» (همان: 120).

و در بیت بعد، ابن‌فارض زیبایی لحد و یوصف یار را عاملی می‌داند که دیوانه‌وار و شیداگون عشاق را به سوی خود می‌کشد و این عاشقان مجنون نمی‌دانند این زیبایی چگونه فتنه طریقت آنان گشته و آنها را از خوش‌ترین لذت‌های زندگی به سوی فنا و هلاکت می‌کشاند. به تعبیر حافظ:

چو عاشق می‌شدم گفتم بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد (دیوان حافظ: غزل 120)

اما شرح فرغانی از این بیت ابن‌فارض و تأکید او بر زیبایی چنین است: «که چون بنیاد عشق بر مفارقت جمله حظوظ و اهوا، بل مفارقت اسباب هلاک و فنا می‌بینم، پس هر کس که صید و فریفته حُسن و جمال شود و به آن سبب عاشق و شیفته معشوقی پر کمال گردد، من مر نفس او را چنان می‌بینم که از خوش‌ترین عیشی و گرانمایه‌ترین زندگانی به سوی فنا و هلاکت بازگردانیده شده است و به اصل حالت عدمیت خودش مردود گشته» (همان: 121).

جان‌مایه کلام فرغانی در تبیین حُسن و جمال جاری در قصیده تائیه همان است که در مطالب فوق گفته آمد و در جای‌جای مشارق نیز تکرار می‌شود. اما فرغانی در شرح بیتی دیگر از رساله تائیه نکات بسیار گران قدری در شرح و تفاوت اصطلاحاتی چون حُسن، ملاحه، صباحت و جمال دارد که این نکات نیز شنیدنی است.

تفاوت میان حُسن، جمال، ملاحه و صباحت در آرای فرغانی
لکن مقدم بر بیان تفاوت میان معانی فوق، فرغانی گوهرین کلماتی در باب زیبایی و کمال دارد در شرح بیت:

و وصف کمال فیک، احسن صور
و أقومها، فی الخلق، منه استمدت³
ابن‌فارض در این بیت کمال ذاتی حق را متجلی در جمال انسان



یکی از مهم‌ترین انتقادهای فلوپین به تعریف زیبایی و حصر آن در تناسب اجزا است. چنانکه می‌دانیم فلوپین تعریف غالب یونانیان از زیبایی یعنی همان تناسب و تقارن را نمی‌پسندید. وی در رساله ششم از اثناد اول با عنوان «درباره زیبایی» به ذکر سؤالی می‌پردازد: «اصلی که حضورش در جسم، سبب ظهور و بروز زیبایی می‌شود چیست؟ و سپس پاسخ زمانه خویش را به زبان معمول چنین بازمی‌گوید: تناسب درست اجزا به یکدیگر و نسبت به کل همراه با رنگ‌های زیبا. این همان تعریف افلاطونی و ارسطویی بود. اما فلوپین به این پاسخ، ایراداتی وارد می‌کند:

اول، اگر تناسب اجزا علت زیبایی است، پس شیء بسیط نمی‌تواند زیبا باشد؛ زیرا فاقد اجزاء است. به علاوه رنگ‌های زیبا نمی‌توانند زیبا باشند، زیرا بسیط‌اند.

دوم، رخساره‌ای را در نظر بگیرید که بنا به تناسب اجزایش زیبا نامیده می‌شود، اما گاه این رخساره زیباست و گاه، خیر. آنگاه که نازیباست تغییری در اجزایش حاصل نشده است، اما زیبا نیست. آیا این خود دلیلی نیست بر اینکه صرف تناسب اجزا، عامل مطلق ظهور زیبایی نیست؟

سوم، گاه با حقایق روبرو می‌شویم همچون سخنان زیبا، نحوه زندگی زیبا، قوانین و دانش‌های زیبا. علت زیبایی اینها چیست؟ تناسب؟ «چگونه می‌توان در اندیشه‌ها به دنبال تناسب گشت؟ اگر تناسب و توافق علت زیبایی باشد چیزهای بد نیز اگر با یکدیگر متناسب باشند باید زیبا شمرده شوند. مثلاً جمله «عدالت الهی است» و جمله «درست‌کاری دیوانگی است» از هر حیث با هم متناسب‌اند. هر فضیلتی زیبایی روح است و به زیبایی حقیقی نزدیک‌تر از همه چیزهایی است که بیشتر برشمرده‌ایم. تناسب فضیلت چگونه تناسی است و فضیلت چگونه متناسب است؟» (فلوپین: 112).

چهارم، زیبایی روح چیست؟ آیا می‌توان گفت روح زیباست چون متناسب است؟ روح اجزای متعددی دارد و درباره آن اجزا نه اندازه‌ای می‌توان تصور کرد و نه عددی و نیز ترکیب یا آمیزش آن اجزا با یکدیگر چه نسبتی دارد؟ زیبایی عقل که تنها و برای خویشتن است از چیست؟ بنابراین فلوپین تعریف رایج زیبایی، یعنی تناسب و تقارن را بر نمی‌تابد.⁸ لیک فرغانی با بالاتر نشان دادن جمال نسبت به حُسن، از تعریف حُسن و زیبایی در مفهوم اقلی آن امتناع می‌کند تا در گیر مجادلاتی در باب کلیت یا جزیت زیبایی (یا حُسن) نگشته و در عین حال بتواند انتقادهای کسانی چون فلوپین را نیز پاسخ گوید. گرچه قصد او این نیست و هیچ اشارتی هم در این باب در اثر او وجود ندارد اما آنکه آشنای به مناقشات فلوپین در تعریف زیبایی و به‌ویژه حصر آن در تناسب و تألیف و اعتدال باشد، می‌تواند با استناد به رأی حکیمانه فرغانی به درک دقیق‌تری از نسبت میان کمال و زیبایی برسد. فلوپین با نفی تعریف زیبایی صرفاً در حوزه معنایی

سپس فرغانی به حدیثی از پیامبر اکرم استناد می‌کند. مردی نزد رسول‌الله می‌آید و سؤال می‌کند بسیار مایلم لباس و نعلینم زیبا باشد. آیا چنین تمایلی نشانه کبر و غرور است؟ حضرت فرمودند: خیر، خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد: «کما جاء فی الحدیث «إن رجلاً قال: یا رسول الله، اشتی ان یکون ثوبی حُسنًا و نعلی حُسنًا، أمن الکبر هو؟ فقال رسول الله - صلی الله علیه و سلم - لا، ان الله جمیل یحب الجمال» (همان: 132).

شرح و تحلیل فرغانی از مفهوم کمال و نسبت آن با جمال بسیار جالب توجه است. از دیدگاه صاحب مشارق الدراری چون می‌گوییم جمال کمال ظهور است این بدان معناست که در بطن و ذات آن، تناسب و ملائمت به تمامی مندرج است. زیرا اگر در متن جمال، تناسب به تمامی موجود نباشد، ظهور از حیث جزئی یا خلقی دارای تناسب و اعتدال کم‌تری است و همین سبب وجود قبح در ذات جمال می‌شود وجود چنین قبحی که از فقدان تناسب ناشی می‌شود مانع ظهور شیء به جمال و کمال می‌شود. به عبارتی بنا بر تحلیل فرغانی نفس ظهور شیء فی‌ذاته بیانگر کمال آن است زیرا شیء لباس وجود نمی‌پوشد مگر اینکه در ذات به کمال باشد. ظهور این کمال، جمال آن شیء است. به دیگر سخن اینجا قاعده «الشیء ما لم یحب لم یوجد» تبدیل به قاعده «الشیء لم یجمل لم یوجد» می‌شود و این معنا کاملاً هماهنگ و موافق با این شریفه قرآنی است که «الذی أَحْسَن کُلِّ شَیْءٍ خَلَقَهُ» (همان کسی که هر چیزی را که آفریده است زیبا آفریده) (سجده: 7). علت ذاتی بودن کمال (که جمال ظهور آن است) در تمامی اشیاء، وحدت لطف و وجود است در ذات حق تعالی: «و اما سر جمال وحدت و لطف وجود عام، فیض است من حیث ظهوره و انبساطه علی جمیع الکون، و سریانه بحسب القابلیات فی جمیع أجزاء العالم دقیقه و جلیله» (همان: 132).

فرغانی پس از تعریف و ضرورت جمال، تعریف حُسن را پی می‌گیرد. از منظر او حُسن نفس تناسب و ملائمت است نه کمال ظهور.

به عبارتی حُسن به اجزای شیء و نسبت متناسب میان این اجزا بازمی‌گردد و نه کمال ظهور. کمال ظهور مشروط به شروط و علی است که از جمله آنها حُسن است و نه صرفاً حُسن. فرغانی در اینجا، جمال را اعم از حُسن دانسته و دو مفهوم تناسب و کمال را در شرح حُسن و جمال مقابل هم قرار می‌دهد. و البته حق به جانب اوست، زیرا تعریف شایع و به شدت رایج تمدن و اندیشه اسلامی از زیبایی یا حُسن، تناسب و تعادل و تألیف مطلوب است و این امری است که صرفاً به نسبت اجزاء شیء بازمی‌گردد و نه کلیت وجود شیء. دقیقاً به این دلیل که یک شیء برای به کمال رسیدن یا در عین کمال، ظهور نمودن، نیازمند علل دیگری نیز است.

این استدلال فرغانی خواسته یا ناخواسته تحلیل و تأویل عمیقی از



«به ظهرت فی العالمین و تمت» ملاحظ پوشیده لطیف در همه موجودات را همان سر جمال حضرت او که وجود یگانه است می‌داند و این معنا چقدر به مطلب فلوطین در باب حقیقت زیبایی که در سطور فوق بدان اشاره کردیم نزدیک است.

بیت بعدی تأییه ابن‌فارض باز در باب حُسن و زیبایی و البته غایتی عرفانی است.

و حُسن به شی‌ی المنی دلی علی هوی حشنت طه لژک ذلتنی
یعنی سوگند به حُسن و زیباییات که تمامی عقول (که مانع قبح و انحراف و ظلم‌اند) به واسطه این زیبایی مدهوش و اسیرند و همین معنا مرا دلالت کرد بر اینکه مطلوب و پسندیده است ذلت و خواری من مقابل عزت و بزرگواری تو که معشوق منی. فرغانی در شرح این بیت ابتدا التُّهی را عقول دانسته زیرا عقل از فحشا و ظلم نهی می‌کند و طبیعت را از استرسال [به هر جا سرک کشیدن] باز می‌دارد: «التُّهی: جمع نهیه بضم النون و هی العقل، لآنه ینهی عن الفحشاء و ینمع الطبیعة عن الاسترسال، مأخوذ من النهی بفتح النون و کسرهما، و هو الغدیر الذی ینمع الماء عن الجری. و تناهی الماء إذا وقف و تنهیة الوادی، حیث ینتهی الماء إلیه من حروفه» (همان: 133). پس شرح بسیار دقیق از نسبت میان زیبایی و عشق ارائه می‌دهد. همان که در بخشی از مقاله بدان اشاره کردیم.

از دیدگاه فرغانی اعتدال یا تناسب، صفتی ثابت در بطن حُسن یا زیبایی است. این اعتدال در ظل وحدت قرار دارد و زائل‌کننده کثرت است، در مقابل امر تمیز که نقطه مقابل وحدت است و در کثرت ریشه دارد، بنا به تعبیر فرغانی حکم عقل تمیز میان اشیاء است؛ تمیز قبح از حُسن، خیر از شر و لطافت از کثافت. حال اگر این امور وحدت بایند و تمایز از آنان برخیزد عقل در این صورت ظهور و استقلال خود را از دست دهد و دیگر قادر به تمیز و تمایز میان آن امور نیست و این همان به ظل وحدت درآمدن است. بنابراین چون زیبایی که همان اعتدال جمال وحدت است رخ نماید جایی برای عقل و لاجرم قدرت او در تمیز و تمایز نمی‌ماند. به عبارتی از دیدگاه فرغانی نسبت ذاتی میان وحدت، زیبایی و عشق وجود دارد: «یعنی چون در حُسن، معنی اعتدال که تناسب است، ثابت است و اعتدال صورت و ظل وحدت و مزیل حکم کثرت، چنانکه تمیز که منبئ از کثرت است، به وی منفی می‌شود و حکم عقل تصرف و تمیز است میان اشیاء از خیر و شر و حُسن و قبح و لطافت و کثافت. پس هر کجا حکم تمیز در حکم وحدت پوشیده شود، عقل را آنجا تمکن از تصرف و استقلال کم گردد و اسیری را معنی این است. لاجرم از این جهت هر کجا حُسن تمام ظاهر شود، عقل آنجا اسیر و بی‌تصرف ماند، و آن حُسن به آن صورت عدالت، لابد به معنی وحدت که در عشق است دلالت کند، و چون یکی از مقتضیات عشق، تن در دادن عاشق است به آنکه او را هیچ حکمی و اثری و

ترکیب و تناسب اجزا، به مفهوم کمال نزدیک می‌شود. کمالی که در ذات شیء است و چون این کمال ظاهر شود شیء در همه ابعاد ظهور نموده و ظرف این ظهور جمال است بنابراین نسبتی دقیق میان بحث فلوطین با فرغانی وجود دارد.

اما ملاحظ چیست؟ از دیدگاه فرغانی ملاحظ همان تناسب و ملائمت و لطافت است اما تفاوتی بنیادین با حُسن دارد. حُسن در مقام اظهار است لیکن ملاحظ در مرتبه اخفاء. به عبارتی فرغانی ملاحظ را تناسب و ملائمتی پنهان می‌داند که بر جان انسان خوش می‌نشیند اما به عبارت در نمی‌آید همچون کیفیات که امکان حکایت از آنها به زبان ظاهر وجود ندارد: «و اما ملاحظ، تناسب و ملائمت و لطافتی دقیق پوشیده است که خوش آید، اما از او عبارت توان کرد، همچون کیفیات که لاتحکی بالاتفاق» (فرغانی: 132).

فرغانی نشان می‌دهد حُسن به ابعاد صوری شیء تعلق دارد و ملاحظ به باطن و کیفیت شیء. به عبارتی حُسن، زیبایی برون است و ملاحظ زیبایی درون. حُسن امری کمی و مرتبط با نسبت اجزا است و ملاحظ امری کیفی و مرتبط با خلقیات و درونیات شیء. اینجا نیز رویکرد نوافلاطونی خود را نشان می‌دهد. حُسن ظاهر جلوه‌ای از جلوات حُسن باطن یا همان ملاحظ است. فرغانی مایل است این ظهور کمال در صورت (یا همان حُسن را) به‌ویژه در قیاس با ملاحظ، صباحت، بنامد. به عبارتی صباحت را جلوه برون و ملاحظ را جلال درون بداند. زیرا می‌آورد «صباحت هم ظهور به صورت تناسب است اما به صف بریق و لمعان [جلا و درخشش]» (همان).

مبنای استدلال فرغانی این است که صباحت مشتق از صبح (یا ظهور و آشکاری روشنایی است) «و صبح آن است که اضافت او جز به وجه نکنند» یعنی در مقام تبیین و بیان صبح، اشاره به صورت ظاهر یا وجه آن ذاتی است و به همین دلیل اصطلاح صبح‌الوجه یا چهره نورانی را به کار می‌برند. فرغانی تفاوت میان صباحت و ملاحظ را در این می‌داند که ملاحظ به هر چیزی مرتبط و با همه چیز قابل جمع است یا به تعبیر او به همه چیز اضافت می‌شود اما صباحت جز به وجه اضافت نشود. یعنی صباحت صرفاً به صورت و جمال امر عینی بازگشت می‌کند اما ملاحظ در همه ابعاد وجودی جاری و ساری است: «و اما صباحت هم ظهور به صورت تناسب است، اما به وصف بریق و لمعان، چه او مشتق از صبح است و اضافت او جز به وجه نکنند و گویند «صبح‌الوجه» به خلاف ملاحظ که او را به همه چیز اضافت کنند، هر چند استعمال او در عین بیشتر کنند، و اما بهجت گونه خوب است با ظهور سرور و بشاشت در وی، و قوله: «به ظهرت فی العالمین و تمت» یعنی مظهر آن ملاحظ پوشیده لطیف در همه موجودات جز آن سر جمال که وجود یگانه است، نیست» (همان). فرغانی چنانکه می‌بینیم با بیان جمله مشهور



وصفی مما به الممايزة نماند تا آنگاه به معشوق متصل و متحد تواند شد و این تن دردادن عاشق به این بی‌حکمی و بی‌وصفی، که ذلت عبارت از آن است، از جهت آن لازم می‌افتد که حضرت معشوق چنان منبع‌الحمی و یگانه است که تا از خود و صفات خودش که مثبت حکم دویی و ممایزتند، به کلی به در نیاید، و به این ذلت رضا ندهد، او را با حضرت معشوق که یگانه است هیچ نسبت نباشد و به عدم نسبت، به وی اتصال نتوان یافت، لاجرم برای طلب تحقق به وصل معشوق و جهت عزت او، این ذلت پیش من که عاشقم نیکو و خوش آینده می‌نماید، و به آن به کلی رضا داده‌ام و ذلک معنی قوله: «حسنت فیه لعزک ذلتی».

و معنی وراء الحسن فیک شهدته

به دق عن ادراک عین بصیرتی و سوگند به معنی که در حضرت تو که معشوقی ثابت است، بالای حُسن و آن وحدت و جمعیت وجود است که آن معنی وحدت و جمعیت وجود را هم بوی و اثری که از وی به حکم معیت «و هو معکم» با من همراه است، و آن سر وجودی است مشاهده کردم و آن معنی که وحدت و جمعیت وجود است کما هو از غایت لطف و حقیقت و قدم، باریک‌تر از آن است که هیچ بصیرت که دیده دل و جان است، و به داغ خلقت و حدثان موسوم، به پیرامن سראقات عزت و وحدت او، تواند گردید، این همه سوگند بود و جواب سوگند این است که در بیت آینده می‌گوید: «همان: 133-134».

نتیجه‌گیری

اینکه محال است زیبایی در متون عرفانی اسلامی جز به مفاهیمی چون عشق، کمال، جمال، جلال، صباحت، ملاحت، وحدت و کثرت تعریف و تبیین شود. حتی در حوزه فلسفه اسلامی (امثال فارابی و ابن‌سینا) نیز مبنا و نتیجه همین است. البته در حوزه فلسفه و حکمت غربی نیز این معنا ظهور دارد. به عنوان مثال در آرای فلوطین و متکلمان بزرگی چون آگوستینوس و آکوئینی و حتی فلاسفه نامداری چون هگل. حال سؤال این است: اگر زیبایی را ملازم هنر بدانیم (و نمی‌گوییم ملازم ذاتی چون هم افلاطون به تلازم ذاتی هنر و زیبایی اعتقاد نداشت و هم فلاسفه مدرن و پُست مدرن) و زیبایی از منظر حکما و عرفای مسلمان را با مفاهیمی تجربیدی چون کمال و جمال و جلال مرتبط و وابسته بدانیم چگونه هنر که یک امر عینی است می‌تواند با این مفاهیم تجربیدی پیوند خورد و یا به عبارتی در ظهور خود از این مفاهیم تجربیدی استفاده کند؟

جواب سهل و ممتنع است. اولاً در اندیشه اسلامی صور عینی بازنتاب صور عقلی و روحانی‌اند و حتی در مرتبه‌ای رفیع به یکتایی نیز می‌رسند. به تعبیر زیبایی میرفندرسکی حکیم بلندمرتبه دوره صفوی:

جرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بررود بالا همی با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیاید هیچ فهم ظاهری

گر ابونصر استی و گر بوعلی سیناستی
به عبارتی حکمای مسلمان ظاهر را نقطه‌مقابل باطن نمی‌بینند که عین ظاهر (هنر) با حقیقت باطن (جمال و حُسن) قابل جمع و نسبت نباشد، که اگر ظاهر نقطه‌مقابل باطن بود هرگز در حق جمع نگردد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: 3).

ثانیاً هنر اسلامی در ظهور خود جهانی چندلایه و تودرتو دارد به نقوش اسلیمی (چه گیاهی چه هندسی) بنگرید. حقیقتاً هم‌نشینی ظاهر و باطن در صورت آن جلوه ندارد؟ نقوشی که هم مصور طبیعت‌اند هم نیستند. زیرا در برزخیتی خانه‌دارند که رمز نسبت میان هستی مجرد (یا معقول) با این طبیعت مجسد (یا محسوس) است. هنر و زیبایی ساکنین این برزخ یا به تعبیر حکمای مسلمان همان عالم مثال‌اند.

پی‌نوشت

1. نظریه جامع فلوطین در باب هنر و زیبایی در کتاب جامعه‌شناسی اخلاقی هنر (فصل فلوطین) مورد بحث کامل قرار گرفته است. بخش‌هایی از آن فصل را در متن مورد استفاده قرار دادیم. رک. جامعه‌شناسی اخلاقی هنر، از نگارنده، نشر سوره مهر، 1394.

2. زیبایی تو که دعوت‌کننده به سوی تو بود حکم کرد به تحمل آنچه حکایت کردم و آنچه بسی فراتر از حکایت من بود، و آن نبود مگر اینکه با کامل‌ترین اوصاف که افزون بر حُسن بود بر دیده من جلوه کردی، پس بلا را بر من شیرین ساختی و من و او را به هم وا گذاشتی. این نیکوترین آرایه از سوی تو بود،

هرکه شکار زیبایی شود او را می‌بینیم که از خوش‌ترین و گران‌مایه‌ترین زندگانی به سوی مرگ و نابودی رانده می‌شود. چنانکه می‌دانیم عبدالرحمن جامی قصیده تائیه را به فارسی منظوم برگردانده است. ترجمه ابیات متن به شعر زیبای جامی نیز خالی از لطف نیست:

حُسن تو کرد حکم بلاهای را که من

از صدیکی از ان بنمودم بقصتی

آن حالها به من نشد الا جمال تو

با اکمل صفات عیان شد به جلوتی

تلخی جفا ز دست حبیبست عین شهد

حلیه بلا ز دوست بود خیر حلیتی



منابع فارسی

- قرآن کریم (1392). تهران: حُسن افرا.
- بلخاری قهی، حُسن (1394). *جامعه‌شناسی اخلاقی هنر*. تهران: سوره مهر.
- بلخاری قهی، حُسن (1398). *در باب زیبایی (زیبایی‌شناسی در فلسفه غربی و حکمت اسلامی)*. چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- جامی، عبدالرحمن (1376). *تأثیه عبدالرحمان جامی (ترجمه تأثیه ابن فارض، تصحیح صادق خورش)*. تهران: نشر نقطه
- جودی نعمتی، اکبرک (1384). *فروع رخ ساقی (ترجمه قصیده تأثیه کبری و تأثیه صغرای ابن فارض)*. تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- حافظ، محمد شمس‌الدین (1370). *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*. تهران: نشر طلوع.
- فرغانی، سعیدالدین سعید (1357 ش، 1398 هـ). *مشارق الدراری (مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی)*. مشهد: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
- فلوطین (1366). *دوره آثار فلوطین (تاسوعات) (ترجمه محمد حُسن لطفی)*. چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزم.
- آن کس که صید شد به جمالی سوی هلاک
نفسش بریده می‌شود از هر معیشتی (جامی، 1376: 71)
3. و سوگند به صفت جلال تو که عذاب من در پیشگاه آن صفت، شیرین و گواراست و کشته شدن در حضور او برایم خوش و خوشگوار است.
و ترجمه منظوم جامی: دیگر به حق نعت جلالی کزو به من عذبست هر بلا و عذابی و قتلتی
3. و سوگند به راز زیبایی تو که هر ملاحظی به واسطه آن راز در جهانیان پدیدار می‌گردد و کمال می‌یابد.
- جامی: دیگر به حق سر جمالی که در جهان ظاهر شد از مظاهر او هر ملاحظی
4. و سوگند به حُسنی که عقل‌ها به واسطه آن اسیر می‌شوند و همو راهبر من به عشقی بود که در آن خواری و ذلت من در برابر بزرگی و عزت تو نیکو آمد.
- جامی: دیگر به حق حسن تو که از هوای او
بر من عزیز گشت ز عز تو ذلتی
5. و سوگند به معنای فراسوی حُسن که از دسترس دیده بینایی من پنهان است و آن را به واسطه خود آن در تو دیده‌ام.
- جامی: دیگر به حق معنی در ماورای حسن
با او دقیق گشت ز درک بصیرتی
8. نگارنده کامل این بحث را در کتاب در باب زیبایی (زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی) نشر دانشگاه تهران آورده است.



The Relation Between Perfection and Beauty in Islamic Mysticism (Especially in Mashariq al Darari By Said al Din Farghani)

Hassan Bolkhari Ghahi

Professor of Visual Art, University of Tehran, Iran.

(Received 9 Mar 2020, Accepted 25 Apr 2020)

History of thought in Islamic civilization shows Islamic wise men and mystics have immersed beauty, which have been theological, not aesthetical approach and have created many important and contributed ideas in knowing beauty. One of the most important aspects of studying beauty in Islamic mysticism and wisdom is its relation with perfection, from Farabi to Ibn-sina and from Sheikh Ishragh to Ibn-Arabi's followers. One of the most important works in this subject is the explanation of Nazm al suluk or Ghasideh Taeiyeh by Ibn al-Farid or Ibn Farid (Arabic, عمر بن علي بن الفارض `Umar ibn `Ali ibn al-Fārid) (22 March 1181 – 1234) by Said al Din Farghani, who has been Sadr-al-din Ghonawi's student. The poetry of Shaykh Umar Ibn al-Farid is considered by many to be the pinnacle of Arabic mystical verse, though surprisingly he is not widely known in the West. Among Iranian mystical Islamic texts, this book is one of the most important and famous works. For this reason, many Sufi elders have described and interpreted it. For example, Sadr al-Din al-Qanooni, who is the greatest student of Ibn Arabi. During his discussions, Sadr al-Din described Nazm al suluk or Ghasideh Taeiyeh. One of Sadr al-Din Qanooni's great students was Said al Din Farghani. Sadr al-Din praised this student very much in her various speeches. After the death of Sadr al-Din, Saeed al-Din Ferghani, collected the words of her master about the Ghasideh Taeiyeh. he wrote a work on this subject and named it mashariq al Darari. Of course, this book is not only Sadr al-Din's commentary on Ghasideh Taeiyeh, but also Ferghani's comments Mashreq is a very important work, especially in Shiite mysticism. The main focus of the Ghasideh Taeiyeh is the expression of mystical stages with a complete emphasis on love. But the important point in Islamic mysticism is the relationship between love and beauty. Muslim mystics cannot separate beauty from love. Because God is the

absolute manifestation of love and beauty. Therefore, both Ibn Farid and Sadr al-Din and Ferghani have spoken about the relationship between love and beauty in their works Especially in mashariq al Darari By Said al Din Farghani. Another issue that has been raised in the relationship between beauty and love is the relationship between perfection and beauty. For Muslim thinkers, the relationship between perfection and beauty has been a matter of course. This paper explains the relation between beauty and perfection to Faraghani's view in expatiation of Nazm al suluk. In this book, she has tried to provide an accurate concept of beauty. Of course, his approach in this work is more of a mystical and theological approach, But in the sources of Islamic aesthetics, this book is considered an important work In this article, I have tried to explain the mystical approach to beauty in Islamic civilization, Emphasizing the special view that Muslims have in the divine worldview. Naturally, such research requires research in a wide variety of sources

Key words

Beauty, Perfection, Islamic Mysticism, Al Farghani, Ibn Farid