

Literary Research

Year 18, NO. 74

Winter 2021

 DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.18.74.7>
 DOR: 20.1001.1.17352932.1400.18.74.6.1

Semantic Principles in Attar's Mystical Aesthetics

Zahra Malekzadeh¹, Mahin Panahi²

Received: 3/2/2021

Accepted: 15/5/2021

Abstract

This research seeks to answer the question, what are the semantic foundations in Attar's mystical aesthetics. To answer this question, in style Analytical and descriptive first the basics, beauty, aesthetics and cognition were defined according to philosophical and artistic books. After that, due to the indefinability of beauty, its components were discussed. The semantic foundations of aesthetics in Islamic mysticism include three categories of semantic foundations, epistemology and ontology. In this research, aesthetic semantics has been studied in four works of Attar. The first basis is the definition of beauty in mysticism and from Attar's point of view, which includes the whole universe. Because the world of Nasut is the mirror of the world of divinity and all is a reflection of divine light. The second basis is the criteria of beauty, and at least eight of Attar's aesthetic criteria were explained. According to it, it can be said that the main basis for recognizing beauty from Attar's point of view is paying attention to God. That is, to reach metaphysics and the source of goodness with the apparent senses of the physical world with the enlightened intellect. And with the tools of the heart and cultivation, to discover the mine of goodness. The third basis is the revelation of the beauties on the screen. The result of inner

¹ PhD student, Department of Persian Literature Mystical Literature, Faculty of Persian Language and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran, ORCID: [0000-0002-5724-2022](https://orcid.org/0000-0002-5724-2022); Email: z.malekzadeh1390@gmail.com

² Faculty member, Department of Persian Literature, Faculty of Persian Language and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran, ORCID: [0000-0002-9027-5002](https://orcid.org/0000-0002-9027-5002).

experience is the discovery of beauty, the creation of joy, hope, astonishment and the joy of understanding time in its discoverer.

Keywords: *Frida Al-din Attar, Mysticism, Semantics, Aesthetics, Attar's Masnavi*

Extended Abstract

1. Introduction

A beautiful medieval issue has sparked controversy among Muslim thinkers. However, this did not lead to regular research on the nature of embodied beauty in literature and the visual arts; But people like Ibn Hazm, Ibn Rushd, Ibn Sina and Ibn Haytham presented novel views and descriptions in the realm of metaesthetics, Which included ontological, religious, and moral debates. From this perspective, outward beauty is necessarily in relation to the truth and concept of divine beauty and its visual experience indicates the resonance of something spiritual in the mind, nature and metaphysical nature of the individual. Because beauty is a divine attribute and the infinite essence of God and her beautiful names are the source of goodness in the world and have both perfection and beauty. This kind of beauty in its human limit, It is also shown in real art And leads to the proximity of the truth (Awani, 1997: 318 and 320). Persian mystical poetry with the poems of Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim ibn Ishaq Konkani (Probably died 617 AH), Which serves the mystical worldview of Iran, It reaches perfection. In this research, her four Masnavi, Mantiq al-Tair, Asrarnameh, Elahinameh and Musibatnameh have been the source of research. Aesthetics in the works of poets such as Attar as inhabitants of esoteric and sacred knowledge, It indicates an inner unity and lasting principles And indicates that these artifacts were irrigated from common or related wells.

Research Question

Because mysticism is the definition of man's relationship with God and God Almighty is the mine of beauty and understanding beauty is not arguable; The question is What are the mystical semantic foundations in the aesthetics of the works of the poet Fridaldin Attar Neyshabouri?

2. Literature Review

In reviewing the background of this research, works with common borders were found, some of which are mentioned.

2.1. Book

Beauty and Art from the Islamic Perspective is the work of Allameh Mohammad Taghi Jafari (2017) who pays attention to beauty, art and its relationship with truth. From the point of view of Islam, beauty and art and its relationship with truth, as well as the ways of attaining human beings, have dealt with the unity and necessity of its artistic expression. The face of wisdom is the work of Ali Babaei (2007) who has dealt with aesthetics in Sadra's thought. He has studied the historical history of aesthetics and definitions of beauty among Western thinkers and Muslim thinkers and has spoken about beauty, types of beauty, levels of beauty, types of goodness, areas and levels of aesthetics, love and beauty and the good system in the works of Sadr al-Muta'allehin.

Fundamentals of Aesthetics in Islamic Mysticism by Ali Karimian Sighlani (2013) focusing on the works of Ibn Arabi and mentioning numerous evidences of mystics such as Qanooni, Ghazali, Rumi, Feyz Kashani, Jami and others in a detailed way to its beauty, aesthetics and mystical principles Paid.

Kant and Aesthetics is the subject of an article by Donald W. Crawford (2007) in the Encyclopedia of Aesthetics. He deals with topics such as the analysis of the beautiful, neutral pleasure, general pleasure, essential pleasure, the sublime, natural beauty, aesthetics and ethics, and relates natural beauty and art to the basic concepts of epistemology, metaphysics and ethics.

2.2. Article

Examples of aesthetics in the mysticism of Attar and Rumi is Rashin Bani Najarian's article in which he deals with the concept of beauty and aesthetics in Islamic mysticism and the unity of existence and reflection of the beauty of truth in other creatures among the beliefs of Attar and Rumi and the collection of achievements of wisdom Greek enumerates Eastern-Iranian Enlightenment and Islamic teachings.

2.3. Thesis

Attar Neshabouri's Mystical Ethics is the title of Dr. Mehdi Mehdipour's dissertation (2013) under the guidance of Dr. Seyed Mahmoud Yousef Thani, which consists of three aspects: the system of virtues and vices and the theory of normative ethics. His ideological, emotional, volitional, speech and actions have taken place. He finally arrives at a theory that combines the concepts of virtue, teleology, and conscientiousness in Farid al-Din's work and represents it.

Some works and articles have dealt with the subject of artistic aesthetics and the study of imaginary forms in the works of the greats of Persian literature; But about mystical aesthetics and its principles were not found in Attar's works, books, articles, treatises and dissertations. By combining two inductive and analytical methods, this research first collects relevant poetic examples from the text of Attar's Masnavi and then categorizes the findings and presents semantic foundations in Attar's mystical aesthetics.

3. Methodology

Descriptive-analytical method first defined the basics, beauty, aesthetics and cognition according to philosophical and artistic books. After that, due to the indefinability of beauty, its components were discussed.

Results

This research seeks to answer the question: What are the semantic foundations in Attar's mystical aesthetics? First, the definition of beauty and its basics in Attar's works were sought. Because beauty is obvious and indefinable, it is defined by its components. In expressing Attar's aesthetic principles, three general principles can be mentioned. The first basis is beauty and aesthetics. In the view of mysticism and Attar, the subject of aesthetics is "the beautiful thing" and that absolute beauty means God Almighty and His names and attributes. Intuition of God's attributes is the aesthetics of the mystic. Among the types of sensory, intellectual and intuitive cognitions that each has its supporters, Attar, with a Qur'anic view, considers all three as the basis of cognition and considers the deepest of them to be intuitive perception, which is an inner experience.

The second basis in aesthetics is its "criterion of cognition". The criteria of beauty derived from Attar's four Masnavi include these main titles. Science and wisdom that begins with pain and is achieved through thinking. Discovering God's justice; Understanding the proportion, harmony and order that governs the universe; Receiving the creativity and extraordinariness of God's craft; The glory, majesty and deprivation of God; Pervasive luminosity in creation; The flow of goodness and correspondence with the truth in existence and the purity resulting from the manifestation of the glory of God, which represents a set of systems of thought governing these works and brings the seeker to the source of a unique beauty.

The third basis in Attar's aesthetics is the decoding of beauty. He has considered the world of Nasut as the secret of the world of divinity. So with the source of the heart and the means of cultivating and purifying it, which causes the ritual of the soul; It becomes clear that every phenomenon is a manifestation of God and has a name of Him in the veil. Every step of the authorities is an aesthetic struggle to decipher the transcendental truth.

The result of mystical beauty is to reach the mine of goodness and perfection, which comprehends the seeker with joy, hope, wonder and joy of undrestanding time; Acquaints and helps him to receive the higher layers of beauty, so that in the ascent to absolute beauty, he realizes that the salvation and perfection of the whole universe depend on it. Self-denial and perdition are popular.

According to Attar, beauty is the breath of mercy and a lasting truth that represents the beauty of the Creator of the universe. Divine manifestation takes the seeker's eye from physics to metaphysics and from impurity to the kingdom, and everything that helped man to achieve the true goal of creation and to approach absolute beauty and perish in that beauty; it is beautiful. On the contrary, the non-realization of the names and attributes of the Lord in a person that prevents him from this movement and becoming and disturbs him; It is considered ugly.

References

Book

The Holy Quran.

- Avani, Gholamreza. (1996) **Spiritual wisdom and art**; Tehran: Gross.
- Amini, Abdullah; (2016) **The relationship between truth and beauty with a look at Gadamer's philosophical hermeneutics**; Campus: Culture Criticism.
- Ansari, Khawaja Abdullah. (2008) **Collection of other houses, the causes of positions and one hundred squares**; By the efforts of Mohammad Ammar Mofid, second edition, Tehran: Molly.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din. (1958) **The mind of the Mostofs**; Leiden: Braille.
- Babaei Mehr, Ali. (2007) **The face of aesthetic wisdom in Sadra school**; Tehran: Mola.
- Papkin, Richard and Sterol, Avrum. (2020) **Generalities of philosophy**; Translated by Jalaluddin Mojtaba, Tehran: Hekmat.

- Pakbaz, Rouin (2009). **Encyclopedia of Art**, seventh edition, Tehran: Contemporary Culture.
- Jafari Tabrizi, Mohammad Taghi. (2006) **Islamic mysticism**; Fourth Edition, Tehran: Editing and publishing the works of Allameh Jafari.
- _____. (2017) **Beauty and art from the perspective of Islam**; Ninth edition, Tehran: Institute for Compiling and Publishing the Works of Allameh Jafari.
- Hafiz Shirazi. (1997) **Poems**; By the efforts of Khalil Khatib Rahbar, 20th edition, Tehran: Safi Alisha.
- Zeiss, Avner. (1984) **Scientific aesthetics and artistic categories**; Translated by Fereydoon Shayan, Tehran: Ashna.
- Gilson, Etienne. (2007) **Introduction to Fine Arts**; Essays on Art and Philosophy, translated by Bita Shamsini, Tehran: Academy of Arts.
- Sarraj Tusi, Abu Nasr Abdullah bin Ali. (2009) **Al-Loma Fi-Tasavvof**; Tehran: Asatir.
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya. (1996) **Collection of works by Sheikh Ishraq**; Correction and introduction by Henry Carbon, Seyed Hossein Nasr, Najafgholi Habib, vol. 1, second edition, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1962) **Treatise on Three Principles**; Edited by Seyed Hossein Nasr, Tehran: University of Rational and Movable Sciences.
- _____. (2004) **Translation and interpretation of divine evidence**; Translated by Javad Mosleh, Tehran: Soroush.
- Attar Neyshabouri, Farid-ud-Din. (2004) **Mantiq al-Tair**; Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan, 2004.
- _____. (2004) **Mystery**; Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, third edition, Tehran: Sokhan.
- _____. (2008) **Theology**; Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, seventh edition, Tehran: Sokhan.
- _____. (2019) **Misyabnameh**, edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, eighth edition, Tehran: Sokhan.
- Farghani, Saeeduddin. (2000) **Mashreq al-Darari (Explanation of Ibn Fariz's Ta'iyā)**; With the suspension of Seyyed Jalaluddin Ashtiani, second edition, Qom: Islamic Propaganda Office,
- Qaisari Rumi, Dawood ibn Mahmud ibn Muhammad. (1996) **Explanation of the chapters of the ruling**; By Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural.

- Copleston, Frederick. (1989) **History of Greek and Roman philosophy**; Translated by Seyed Jalaluddin Mojtaba, vol. 1, Tehran: Soroush.
- Crawford, Dund W.; Kant and aesthetics. (2007) **Insertion in the Encyclopedia of Aesthetics**, third edition, Tehran: Academy of Arts.
- Karimian Siglani, Ali. (2013) **Fundamentals of Aesthetics in Islamic Mysticism**; Tehran: Samat.
- Mahallati, Shahrbanoo. (2007) **Self-knowledge through the knowledge of the Lord and the journey to God**; Tehran: Ahsan.
- Motahari, Morteza. (1996) **Cognition issue**; Tenth edition, Tehran: Sadra.
- Mawlawi, Jalaluddin Mohammad. (2006) **Masnawi**; Tehran: Green Star.
- Momeni, Hadi and Ebrahimi, Meysam. (2015) **Islamic philosophy and aesthetics**; Tehran, Bayhaq Kitab.
- Nasr, Seyed Hossein. (2004) **Knowledge and the sacred**; Translated by Farzad Haji Mirzaei, second edition, Tehran: Farzan Rooz.
- Heidegger, Martin. (2009) Nietzsche; Volume 1, translated by Iraj Qanuni, Tehran: Ad.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1984) Introduction to Aesthetics; Translated by Mahmoud Ebadian, Tehran: Avaz.
- Yathribi, Seyed Yahya. (2011) Practical mysticism; Second Edition, Tehran: Book Garden.
- Article**
- Bani Najjarian, Rashin and Heidari Nouri, Reza. (2020) "Sadegh Aesthetics in the mysticism of Attar and Rumi" Quarterly Journal of Comparative Studies Literature, No. 52; P. 143-163.
- Thesis**
- Mehdi Pour, Hassan. (2014) Mystical ethics of Attar Neyshabouri, Ph.D. Qom: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute.



فصلنامه

سال ۱۸، شماره ۷۴، زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۶۳-۱۸۹

مقاله پژوهشی

DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.18.74.7>

DOR: 20.1001.1.17352932.1400.18.74.6.1

مبانی معناشناسانه در زیبایی‌شناسی عرفانی عطار

زهرا ملک‌زاده^{۱*}؛ دکتر مهین پناهی^۲

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

چکیده

این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش است که مبانی معناشناسانه در زیبایی‌شناسی فریدالدین عطار نیشابوری چیست. برای رسیدن به پاسخ این پرسش با شیوه توصیفی-تحلیلی ابتدا مبانی، زیبایی، زیباشناسی و شناخت با توجه به کتابهای فلسفی و هنری تعریف شد. پس از آن به دلیل قابل تعریف نبودن زیبایی به مؤلفه‌های آن پرداخته شد. مبانی معناشناختی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی شامل سه دسته مبانی معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌شود. در این پژوهش معناشناسی زیبایی‌شناسی در چهار اثر عطار مورد بررسی قرار گرفته است. مبنای اول، تعریف زیبایی در عرفان و از دیدگاه عطار است که شامل همه هستی است؛ زیرا عالم ناسوت، آینه عالم لاهوت است و همه انعکاس نور الهی است. مبنای دوم معیارهای زیبایی است و دست کم هفت معیار زیباشناختی عطار توضیح داده شد. بر اساس آن می‌توان گفت مبنای اصلی تشخیص زیبایی از نظر عطار، توجه به وجه الله است؛ یعنی با حواس ظاهری از عالم فیزیکی با عقل اشراق یافته به متافیزیکی و منشأ حُسن رسیدن و با ابزار دل و تزکیه به کشف معدن حُسن نایل شدن است. مبنای سوم رازگشایی از زیباییهای در پرده است. ثمره تجربه درونی کشف زیبایی، ایجاد نشاط، امید، حیرت و لذت درک وقت در کاشف آن است.

کلیدواژه‌ها: فریدالدین عطار، عرفان، معناشناسی، زیبایی‌شناسی، مثنویهای عطار.

۱. * دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا. نویسنده مسئول

z.malekzadeh1390@gmail.com

[ORCID ID: 0000-0002-5724-2022](https://orcid.org/0000-0002-5724-2022)

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

۱. مقدمه

موضوع زیبایی از سده‌های میانه، مباحثی را در میان متفکران مسلمان برانگیخته است. هر چند این مطالب به پژوهش‌های منظم درباره ماهیت زیبایی مجسم در ادبیات و هنرهای تجسمی منجر نشد، کسانی چون ابن حزم، ابن رشد، ابن سینا و ابن هیثم، دیدگاه‌ها و توصیفات بدیعی را در قلمرو متنااستتیک^۱ ارائه کردند که شامل بحث‌های هستی‌شناختی، دینی و اخلاقی بود. از این دیدگاه، زیبایی ظاهری ضرورتاً در نسبت با حقیقت و مفهوم زیبایی الهی قرار دارد و تجربه بصری آن، دال بر طنین امری روحانی در ذهن، فطرت و ذات متافیزیکی^۲ فرد است؛ زیرا زیبایی صفتی الهی است و ذات نامتناهی خداوند و اسمای حسنا و منشأ حسن در عالم و دارای کمال و جمال توأمان هستند. این نوع از زیبایی در حد انسانی خود در واقعیت هنر نیز نمودار، و به قرب حق منجر می‌شود (اعوانی، ۱۳۷۵: ۳۱۸ و ۳۲۰).

شعر عرفانی فارسی به یک اعتبار با اشعار فریدالدین محمد بن ابراهیم بن اسحاق کدکنی (احتمالاً متوفی ۶۱۷ هـ.ق)، به کمال می‌رسد که در خدمت جهان بینی عرفانی ایرانی است. در این پژوهش چهار مثنوی وی، منطق الطیر، اسرارنامه، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه منبع پژوهش قرار گرفته است. زیبایی‌شناسی در آثار شاعرانی مانند عطار به عنوان اهالی معرفت باطنی و قدسی از وحدتی درونی و اصولی پایدار حکایت می‌کند و بیانگر این است که این آثار از آبشخورهایی مشترک یا مرتبط سیراب شده است.

۱-۱ سؤال پژوهش

از آنجا که عرفان تعریف رابطه انسان با خداوند، و خداوند متعال معدن زیبایی است و درک زیبایی استدلال پذیر نیست، این سؤال مطرح است که مبانی معناسانانه عرفانی در زیباشناسی آثار منظوم فریدالدین عطار نیشابوری چیست.

۱-۲ پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه این پژوهش آثاری با مرزهای مشترک یافت شد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

کتاب: بابایی، علی (۱۳۸۶) در پریچهره حکمت به زیبایی‌شناسی در مکتب صدرا پرداخته است. او سابقه تاریخی زیبایی‌شناسی و تعاریف زیبایی را در میان اندیشمندان

غربی و متفکران مسلمان بررسی کرده و از زیبایی، اقسام زیبایی، مراتب زیبایی، انواع خیر، ساختها و مراتب زیبایی‌شناسی، عشق و زیبایی و نظام احسن در آثار صدرالمآلهین سخن گفته است.

جعفری، محمدتقی (۱۳۹۶) در زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام به زیبایی، هنر و رابطه آن با حقیقت توجه می‌کند و درباره علت زیبایی‌گرایی انسان، نسبت اخلاق عالی انسانی با زیبایی، زیبایی از دیدگاه فلسفی و علمی، فلسفه هنر از دیدگاه اسلام، زیبایی و هنر و رابطه آن با حقیقت و نیز راههای رسیدن انسانها به وحدت و ضرورت بیان هنری آن مطالبی مطرح کرده است.

کرافورد^۳، دانلد دابلیو (۱۳۸۶) در مقاله کانت^۴ و زیبایی‌شناسی، درج در دانشنامه زیبایی‌شناسی به سرفصلهایی چون تحلیل امر زیبا، لذت بیطرفانه، لذت عام، لذت ضروری، امر والا، زیبایی طبیعی، زیبایی‌شناسی و اخلاق می‌پردازد و زیبایی طبیعی و هنر را به مفاهیم اساسی معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه و اخلاق ربط می‌دهد.

کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۹۲) در مبانی زیبایی‌شناسی عرفان اسلامی با تمرکز بر آثار ابن عربی و ذکر شواهد متعددی از عارفانی چون قونوی، غزالی، مولوی، فیض کاشانی، جامی و دیگران، زیبایی، زیبایی‌شناسی و مبانی عرفانی آن را مبسوط طرح کرده است.

مقاله: بنی نجاریان، راشین (۱۳۹۸) در مقاله خود با عنوان مصادیق زیبایی‌شناسی در عرفان عطار و مولوی به مفهوم زیبایی و زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی پرداخته است و وحدت وجود و انعکاس جمال حق در دیگر مخلوقات را جزو معتقدات عطار و مولوی و ناشی از مجموعه دستاوردهای حکمت یونانی، اشراق شرقی-ایرانی و آموزه‌های اسلامی برمی‌شمارد.

پایان‌نامه: مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۲) در رساله دکتری خود با عنوان اخلاق عرفانی عطار نشابوری به راهنمایی محمود یوسف ثانی می‌گوید ساختار اندیشه وی بر سه ضلع مبانی، نظام فضایل و رذایل و نظریه اخلاق هنجاری است و بنابر روابط چهارگانه انسان و ساحات پنجگانه عقیدتی، احساسی، ارادی، گفتار و کردار وی شکل گرفته است. او در نهایت به نظریه‌ای تلفیقی از مفاهیم فضیلت‌گرایی، غایتگرایی و وظیفه‌مداری در آثار فریدالدین رسیده است که آن را بازنمایی می‌کند.



برخی آثار و مقالات به موضوع زیبایی‌شناسی هنری و بررسی صورخیال در آثار بزرگان ادب فارسی پرداخته‌اند؛ اما درباره زیبایی‌شناسی عرفانی و مبانی آن در آثار عطار، کتاب، مقاله، رساله و پایان‌نامه‌ای دیده نشد. این پژوهش با تلفیق دو شیوه استقرایی و تحلیلی، ابتدا مصداقهای شعری منطبق با موضوع را از متن مثنویهای عطار جمع‌آوری کرده و پس از دسته‌بندی، یافته‌ها و مبانی معناشناسانه را در زیبایی‌شناسی عرفانی عطار تحلیل کرده است. لازم به ذکر است که در ارجاع درون متنی اشعار برای آسانی دسترسی به مصداقها از شماره ابیات استفاده شده است.

۲. تعاریف

۲-۱ مبانی

یکی از پرسشهای مهم در عرصه هنرپژوهی به تعریف دستگاه فکری از زیبایی و مبانی آن به عنوان پایه گفتمان هنری و زیبایی‌شناسانه مربوط است؛ زیرا زیبایی‌شناسی، نمایانگر آرمانهای هر اندیشه‌ورزی است. مبانی به ارزشها و باید و نبایدهای زندگی فردی و جمعی ناظر است و مقصود از مبانی زیبایی‌شناسی عرفانی، آن دسته از بنیانهای نظری معناشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسانشناسی رایج در عرفان اسلامی است که بر اساس آنها می‌توان اصول علمی و عملی را در زمینه زیبایی‌شناسی تدوین کرد و به نگرش و رفتاری زیبا برای دستیابی به حیاتی متعالی دست یافت (کریمیان، ۱۳۹۲: ۳).

از آنجا که این پژوهش درصدد یافتن مبانی معناشناسانه در زیبایی‌شناسی فریدالدین عطار است از هستی‌شناسی و انسانشناسی چشم‌پوشی کرده، و به معرفت‌شناسی پرداخته است. بنابراین تعاریف شامل مؤلفه‌های مبانی زیباشناسی می‌شود.

۲-۲ زیبایی و زیبایی‌شناسی

اولین سخن درباره این پژوهش، موضوع زیبایی است. از تعریف لغوی و اصطلاحی آن صرف نظر، و به دیدگاه عارفان در این باره اکتفا می‌شود. عارفان برخلاف دیگران معتقدند زیبایی تعریف‌ناپذیر و نامحدود است و دلیل آن هم وجدانی بودن یافت زیبایی و مؤلفه‌های آن است (پاکباز، ۱۳۸۷: ۲۸۷). در نهایت عارفان حقیقت و زیبایی را مترادف دانسته‌اند.

تعریف دیگر در این بحث، زیبایی‌شناسی است که آن را به معنای شناخت امر زیبا و دانش پدیده‌های زیباشناختی تعریف کرده‌اند (آونزایس، ۱۳۶۳: ۳). باید اذعان کرد که این تعریف شامل دریافتهای حسی می‌شود در حالی که زیبایی به عالم حواس محدود نمی‌شود و شاید به همین دلیل به جای استاتیک^۵، اصطلاح کالیستیک^۶ یا علم به زیبایی را جایگزین آن کردند (هگل، ۱۳۶۳: ۲۷)؛ اما امروزه به طور کلی استاتیک برای هر دو مورد به کار می‌رود.

۲-۳ شناخت

یکی از تعاریف جدی این بحث «شناخت» است. «شناختن» به معنای معتقد بودن، که نزد عامه رایج است، همان نیست که فلاسفه درباره آن بحث می‌کنند. برخی از فلاسفه، آن را آگاهی قابل حصولی دانسته‌اند که عقیده صرف نیست؛ بلکه بدون چون و چرا درست و حقیقی است. جستجو برای این نوع معرفت یقینی است که مسئله «شناسایی» را به وجود آورده است (پاپکین و استرول، ۱۳۹۸: ۳۶۷).

از دیرباز «امکان شناخت»، مورد بحث و اختلاف نظر بوده است. سوفسطاییان از قدیمی‌ترین منکران و شکاکان درباره شناخت حقیقی بوده‌اند. گرگیاس^۷ و پروتاگوراس^۸ از سران این قوم مدعی بودند که هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی باشد، هیچ کس نمی‌تواند آن را بشناسد و اگر بشناسد هم نمی‌تواند آن شناخت را به دیگران منتقل کند (همان: ۳۶۹). پیترهون^۹ یونانی از سردمداران عقیده عدم دسترسی به حقیقت با این استدلال، که هم، حس خطاکار است و هم عقل خطا می‌کند، مدعی بی‌اعتمادی به «شناخت» شد. در میان متکلمان اسلامی، این گروه به «لا ادریون» و شکاکان شناخته می‌شوند. آنان، که «شناخت» را ممکن دانستند برای شناخت درست از نادرست معیار طلبیدند و این معیار تشخیص را «منطق» نامیدند. ایشان شناخت را به دو نوع «جهانشناسی»^{۱۰} و «شناخت‌شناسی»^{۱۱} تقسیم کردند. جهانشناسی زاده شناخت‌شناسی است و ایدئولوژیها زاده جهان بینی و جهانشناسی است. بنابراین لزوم شناخت‌شناسی آشکار است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۳۷).

۱-۳-۲ ابزار شناخت

درباره ابزار شناخت نیز آرای متفاوتی ابراز شد. برخی مانند دیوید هیوم^{۱۲}، هابز^{۱۳} و جان لاک^{۱۴}، حواس را ابزار شناخت دانستند و نقش عقل و قدرت انتزاع آن را نادیده گرفتند؛

چنانکه ارسطو گفته است «مَنْ فَقَدَ حَسًّا، فَقَدَ عِلْمًا» (همان: ۳۸). نظریه شناخت حسی را افلاطون و سقراط رد کردند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۳۲ و ۲۳۳).

گروهی قوه عاقله را ابزار شناخت دانستند و تجزیه و تحلیل را کار عقل خواندند؛ به طور مثال ارزیابی رفتار نیک و بد و قدردانی از کارهای خوب را به عقل نسبت دادند. از کهنترین طرفداران این عقیده افلاطون است. سومین ابزار «شناخت»، دل، و این مدعی عارفان است؛ یعنی با ابزار دل و از طریق تزکیه دل، می‌توان به برخی حکمت‌های الهی رسید. از بین غربی‌ها الکسیس کارل^{۱۵} و برگسون^{۱۶} هم دل را ابزار شناخت می‌دانند و حواس و عقل را بی‌اعتبار می‌شمارند (همان: ۳۶-۵۸).

خداوند متعال در قرآن کریم که منبع عرفان اسلامی است با عبارت «أَنْظُرُوا» مخاطبان خود را با نگاه کردن به پدیده‌ها و عبور از آنها به درک عمق، قدرت صُنع و زیبایی خداوند متعال دعوت می‌کند و در آیه شریفه «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^{۱۷}، هر سه ابزار حواس^{۱۸}، عقل^{۱۹} و دل^{۲۰} را منبع شناخت معرفی می‌کند؛ چنانکه ادراک امور محسوس با حواس ظاهری، تجزیه و تحلیل با عقل و رسیدن به حکمت الهی و متافیزیک با دل امکان می‌یابد.

۲-۳-۲ منابع شناخت

منابع شناخت دو دسته است: منابع بیرونی که شامل طبیعت می‌شود و با حواس ظاهری قابل شناخت است. منابع درونی که خود دارای دو بخش است: بخش اول، عقل، فطریات و مستقلات عقلی را در بر می‌گیرد و بخش دوم قلب و دل را شامل می‌شود که الهام و دریافتهای ماورای طبیعت به آن می‌رسد. بدیهی است که عقلیون و معتقدان به استدلال صرف، این بخش را نمی‌پذیرند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۷۲، ۲۳۲ و ۲۳۳) در حالی که الهیون آن را منبعی قوی می‌دانند.

معناشناسی در ذیل این تجربه روحی قرار می‌گیرد که از منبع دل و ابزار تزکیه نفس بهره می‌برد؛ چنانکه آیه شریفه «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا فَلَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^{۲۱} از آن خبر داده است؛ یعنی دل اشراق یافته محل دریافت حقایق متافیزیکی است و معناشناسی در زمره تجربیات درونی قرار می‌گیرد در حالی که دانشمندان مادی این مطلب را نمی‌پذیرند.

۲-۳-۳ اقسام زیبایی شناسی

زیبایی‌شناسی از جهت مکاتب، دوره‌ها، روش‌های علمی و جنبه‌های معرفت‌شناسانه قابل

بررسی است و با توجه به منابع شناخت به سه گونه فلسفی، عرفانی و وحیانی تقسیم می‌شود (کریمیان، ۱۳۹۲: ۲۹).

بنیانگذار زیبایی‌شناسی فلسفی، افلاطون (متوفی ۳۴۷ ق.م) است. نظر وی به طور خلاصه این بود که شناسایی، فهم آن جنبه‌هایی از جهان است که هرگز دگرگون نمی‌شود. وی به وجود ارکان ثابت و سازنده جهان معتقد بود و آنها را «مُثَل» یا «صُور» نامید و شناخت را ناشی از شناسایی «صُور» دانست نه شناخت اشیای متغیر.

سقراط در مباحث شناسایی نتیجه گرفت که ما چیزی نمی‌آموزیم؛ بلکه آنچه را می‌دانیم به یاد می‌آوریم. تمام شناسایی صور و کلیات در عقول و نفوس ما هست و تجربه حسی ما فقط می‌تواند دارای این اثر اتفاقی باشد که حافظه ما را برانگیزد و شعور ما را متوجه آگاهی و اطلاعی سازد که در درون ما وجود دارد؛ اما هنوز از آن آگاه نشده‌ایم. بنابر گفته سقراط دو نوع آگاهی داریم: آگاهی مرئی یا محسوس که با واسطه حواس حاصل می‌شود و آگاهی معقول که با مُثَل افلاطونی سر و کار دارد (پاپکین و استرول، ۱۳۹۸: ۳۷۱-۳۷۶؛ کاپلستون، ۱۳۳۸: ۷۲).

بحث دراز دامن شناسایی به دکارت و یقین درباره هستی و تمایز موضوع قابل شناسایی و حسی و عقلی بودن آن و گسترش یقین و تصورات فطری از جهت شناخت خداوند می‌رسد که از حوصله این مقال خارج است. بر خلاف وی، جان لاک معلومات و تصورات فطری را منکر بود و به شناسایی تجربه اعتقاد داشت به این معنا که ما همه شناسایی خود را با وساطت تجربه در جریان زندگی خود به دست می‌آوریم. وی بحث شناسایی را با شناسایی شهودی و بینشی یعنی حسی و برهانی به پایان می‌برد.

جرج بارکلی^{۲۲} (متوفی ۱۷۵۳ م) ایرلندی در پاسخ به تناقضات جان لاک و شکاکان، «سه محاوره» را نوشت و اعلام کرد که تمام معرفت ما حسی نیست و شناخت ما درباره خداوند نیز برگرفته از تجربه حسی نیست. «وی اصرار داشت که علاوه بر صور ذهنی، امور دیگری موسوم به مفاهیم نیز هست و مفهوم اساسی، آگاهی ما درباره خودمان» است (پاپکین و استرول، ۱۳۹۸: ۴۰۳-۴۲۴).

۴-۲ زیبایی‌شناسی عرفانی

بنا بر آنچه گذشت معناشناسی از چند طریق قابل شناسایی است: تأملات عقلی، دریافتهای قلبی، کشف و شهود متافیزیکی و آموزه‌های وحیانی. در روش اخیر مُدرک، شناخت خود را از آنچه بر وحی مبتنی است، دریافت می‌کند. عارفان اصیل اسلامی،



شناخت خود را بر اساس عقل، کشف و شهود و آموزه‌های قرآنی بنا کرده‌اند و این زیبایی‌شناسی عرفانی است. موضوع زیبایی‌شناسی در عرفان با نگاه سنتی، «امر زیبا» و در عرفان اسلامی، زیبایی مطلق خداوند و اسما و صفات اوست. بنابراین زیبایی‌شناسی عرفانی ناشی از شهود ذات خداوند و اسمای حسناى الهی و افعال و مظاهر خلقی اوست. وظیفه عارف، شناختن و شناساندن آن است و «رستگاری» عالیترین مفهوم زیبایی است. از اینجا رابطه دو سویه هنر و عرفان روشن می‌شود. تصوف یعنی رابطه دل انسان با خدا و هنر، زبان گویا و منحصر به فرد عرفان است و عارف تجربه‌های روحی و کشف‌های فراحسی خود را با زبان هنر بیان می‌کند و برای دیگران آشکار می‌سازد.

۱-۴-۲ مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی

مبانی زیبایی‌شناسی عرفانی به سه دسته مبانی معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل تقسیم است. در مبانی معناشناختی زیبایی‌شناسی از سه مبنای کلی تعریف زیبایی‌شناسی، معیار زیبایی‌شناسی و رمزگشایی از زیبایی (هر مرتبه، رمزی از مرتبه نهایی) بحث می‌شود. در این مقاله به زیبایی‌شناسی عرفانی عطار و مبانی معناشناختی آن پرداخته شده است.

۱-۴-۱-۱ مبانی اول: تعریف زیبایی

در میان تعاریفی که نزد گروه‌های مختلف از زیبایی وجود دارد، عارفان به دلیل اینکه درک زیبایی و شناخت را حضوری، شهودی و به عبارت دیگر وجدانی می‌دانند از تعریف آن سر باز زده و به مؤلفه‌های آن پرداخته‌اند. اینان معتقدند همه هستی، تجلی زیبای مطلق است و نگاه عارف به هستی با مؤلفه‌های زیبای آن است؛ همه را زیبا می‌یابد و در تمامی ذرات و اجزای روابط این عالم، انعکاس نور الهی را درک می‌کند (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۳ و ۲۴).

زشت و زیبا نزد عارف یک سرست زانکه او را همتی بالاتر است
جمله نیکان رشحه‌ای از ذات او حُسنها دان پرتوی ز آیات او
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۱۳۸)

اندیشمندان متأله، زشتی و قبح را اعتباری دانسته و آن را مجموعه‌ای از عدمها تلقی کرده‌اند. ابن عربی در برابر این سؤال که زیبایی چیست؟ زیبایی را صفت رحمت و

لطف خداوند یعنی جمال الهی معنا کرده و صفات قهر الهی را که همراه هستی است نمایانگر جلال الهی می‌داند: «اِذَا كُلُّ مَا يَتَعَلَّقُ بِاللُّطْفِ، هُوَ الْجَمَالُ» (قیصری، ۱۳۷۵، ج اول: ۴۳).

از آنجا که مفاهیمی مانند عشق و زیبایی، تجربه‌ای فردی و روحی است، تکرار و شدت آن می‌تواند نزد افراد مختلف متفاوت باشد؛ چنانکه مولوی در انکار زیبایی لیلی از سوی خلیفه آن را بازنموده است:

گفت لیلی را خلیفه کان توی
گفت خامش چون تو مجنون نیستی
کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان تو افزون نیستی

(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۰۸ و ۴۰۹)

همچنین به علت وجدانی بودن شناخت زیبایی، که متعلق آن خداوند است، عارفان از تعریف زیبایی و تعیین حد برای آن پرهیز کرده، و برای بیان شهود زیبایی از مؤلفه‌ها و معیارهای آن استمداد طلبیده، و به شرح اسما و صفات الهی اکتفا کرده‌اند.

۲-۱-۴-۲ مبناي دوم: معيار زیبایی

بحث از معیار شناخت زیبایی از مباحث بسیار کهن است. همان‌طور که گذشت برخی، معیارهای حسی و ملایم طبع بودن را معیار زیبایی‌شناسی قراردادند و برخی مانند افلاطون، مبانی متافیزیکی (مُثَل) را برای آن قائل شدند. عارفان مسلمان، هستی را آینه جمال تلقی کردند و مبناي ایشان در معیار زیبایی، میزان نمایش هستی از زیبایی مطلق یعنی خداوند جمیل است. میزان زیبایی از حیث ارزشی به سیر استکمالی و درونی آن موجود وابسته است. هر چه موجودی در عالم ناسوت به بطن عالم دقیقتر و به خداوند نزدیکتر شود از درون و باطن نسبت به دیگران زیباتر است (کریمیان، ۱۳۹۲: ۵۱).

عارفان معتقدند خرد هرگز از زیبایی جداشدنی نیست و درک زیبایی و شناسایی اعلی یا درک احد در کثرات با خرد اشراق یافته میسر است؛ یعنی نگاه عارف با دیدن پدیده‌های فیزیکی و زیباییهای حسی به متافیزیک سوق می‌یابد و به درک و شناسایی زیبایی یگانه مطلق نایل می‌شود و این هنر حکمت اسلامی است که با ابزار عقل اشراق یافته و رها شده از کدورت فیزیک و شکوه درک زیبایی، همه تردیدها را از نفس عارف می‌زداید و با این رستگاری، مشاهده جمال زیبای مطلق را به ارمغان می‌آورد (نصر، ۱۳۸۳: ۲۲۵)؛ اما از آنجا که زیبایی قابل تعریف و تعیین حد نیست با مؤلفه‌های آن معنا می‌شود.



۳-۱-۴-۲ مبنای سوم: رمزگشایی در زیبایی (هر مرتبه رمز مرتبه نهایی)

مکاشفه، پرده برداشتن از صورتهای گوناگون هستی در تجربه‌ای عرفانی و حُسن جویانه و رمزگشایی، مجاهده‌ای زیباشناسانه برای اتصال به حقیقت ماورای معقول است. هنر اسلامی در قالبهای مختلف شعر، موسیقی، ادبیات و ... می‌کوشد که فارغ از نگاه رمانتیسیمی^{۳۳} و طبیعت‌گرایانه و از دیدگاهی شهودی و اسلیمی با قرب به آن زیبایی مطلق به غربت انسان پایان بخشد و نگاه او را از فیزیک به متافیزیک و از کثرت به وحدت تعالی دهد.

مراد ما ز تماشای باغ عالم چیست؟ به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن
(حافظ، غزل ۲۹۳)

۳. مبانی معناشناسانه زیبایی عطار

۳-۱ مبانی زیبایی و انواع آن از نظر عطار

اسلام نسبت به زیبایی، رویکردی همه‌جانبه دارد و تا حدی که حقایق و واقعیات متن حیات معقول را مختل نسازد، همه انواع آن را محبوب و مطلوب می‌داند؛ زیرا کل زیبایی به امر قدسی متعالی و اسماء‌الله‌الحسنی برمی‌گردد و روح توحید آن را احاطه می‌کند. از نظر عطار، سخن گفتن در مورد زیبایی و حسن موجودات در حقیقت سخن گفتن از حسن حق تعالی است تا آنجا که حتی در مورد بهشت نیز می‌گوید روی نمودن آفتاب جمال خداوند و نزدیک شدن فروغ آن زیبایی جان افشان به اهل بهشت است که موجب خوش بودن جنت و عزّ اهل آن می‌شود و گرنه هشت خُلد، که نماد تمام زیباییهای اخروی و لذّات پایدار آن جهانی است از شدت شرم در برابر این تجلّی، تاریک، و بی‌نام و نشان می‌شود:

اهل جنت جمله گویند این زمان	خوشی فردوس برخاست از میان
زانکه ما را در بهشت در کمال	روی بنمود آفتاب آن جمال
چون جمال او به ما نزدیک شد	هشت خُلد از شرم آن تاریک شد
در فروغ آن جمال جان فشان	خُلد را نه نام باشد نه نشان

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۲۲۵-۳۲۲۸)

وی هر چه را حجاب و مانع قرب و نزدیکی بنده به پروردگار باشد، ناپسند می‌داند؛ زیرا زشتی حقیقی، حسرت و اماندگی از روی یار است؛ چنانکه در منطق‌الطیر،

حجاب و عوایق شهود زیبایی هر یک از مرغان را بت آنها نامیده است که بدان دل خوش داشته و از حقیقت غایی خویش مهجور مانده‌اند:^{۲۴}

آنکه از گنجی گهر خرسند شد
هم بدان گنج گهر دربند شد
هر که او در ره به چیزی بازماند
شد بُتش آن چیز، کو بُت باز ماند
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۳۴۲-۳۳۴۳)

۳-۲ معیارهای زیبایی از نظر عطار

مبنای اصلی تشخیص زیبایی از نظر عطار، تعلق داشتن به مبدأ الهی، برخوردار بودن از عنایت حق، توسعه وجودی برای رسیدن به کمال، وحدت‌گرایی و توجه به وجه الله به عنوان نهایت زیبایی است که با کشیدن نگاه سالک از ناسوت به فضای قدس، معدن حُسن و خالق آنها به تصویر کشیده می‌شود. با توجه به بدیهی بودن زیبایی و قابل تعریف نبودن آن، معیارها و مؤلفه‌های زیباشناسی در چهار منظومه عطار را می‌توان چنین برشمرد: خرد و علم و حکمت، انصاف و عدالت، تناسب و هماهنگی و نظم، خلاقیت و خارق‌العاده بودن، شکوه و عظمت و استغنا، نور و روشنائی، کمال و مطابقت با حقیقت و پاکی و طهارت که در زمینه معناشناسی زیبایی در آثار مورد بحث مطرح شده است.

۳-۲-۱ خرد، حکمت، اعتدال و زیبایی

ابن سینا معتقد است عقل والای روح و جان با سعی در مراقبه به عالمی عقلی بدل می‌شود که در تناسب و اتصال با موجودات حقیقی و جمال و لذتهای ابدی است (مؤمنی و ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۰۲ و ۱۰۳). عطار نیز مانند ابن سینا، خرد اشراق یافته آدمی را معیار تشخیص زشتی و زیبایی می‌داند و مخاطب را در رویارویی با درجات نازل زیبایی به نگاه خردمندانه و استمداد از خداوند به عنوان منشأ اندیشه دعوت می‌کند:^{۲۵}

بدانست او به نور عقل هوشیار
که هست آن آب، علم کشف اسرار
اگر بر جان تو تابنده گردد
دلت کونین را بیننده گردد
اگر تو راه علم غیب دانی
شود خاک تو آب زندگانی
(عطار، ۱۳۸۷: ۳۸۶۱-۳۸۶۵)

او از عقل و عقلانیت به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به شهود استفاده می‌کند؛ چنانکه در منطق الطیر هفده بار با مرغان گفتگو؛ و با ارتقای تفکر، آنان را به خود آگاهی



هدایت می‌کند تا به رستگاری و عالیترین مقام قرب و شهود حضرت حق نایل شوند. خرد آدمی وسیله بینا شدن به جمال خداوند و حقایق هستی است تا جایی که فرد چرخش آسمان، سکون زمین، برقرار بودن جان، زندگی یافتن تن و کارافتاده بودن عقل را متکی به خداوند و در نسبت با او می‌بیند:^{۲۶}

جان چو در تن رفت و تن زو زنده شد عقل دادش تا بدو بیننده شد
عقل را چون دید بینایی گرفت علم دادش تا شناسایی گرفت
چون شناسا شد به عجز اقرار داد غرق حیرت گشت و تن در کار داد
(عطار، ۱۳۸۳: ۴۰-۵۱)

به عقیده عطار، حکمت، که احکام قرار دادن شیء در موضع آن و دیدن حقیقت اشیا است (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶۵ و ۱۶۶)، همان بصیرت و بینایی برخاسته از جانهای پاک مردان الهی، و از ویژگیهای مؤثر در آفرینش و الهامبخش زیبایی در هستی است.^{۲۷} عطار اعتدال را مصداق زیبایی، جزوی از عقل کل، موجب سامان گرفتن امور، تحت تأثیر عدالت خداوند و ناشی از هم‌رنگی با زیبایی مطلق می‌داند:^{۲۸}

دلش چون دید حق را در حرم گاه به دل پیوست عین عدل آن‌گاه
چو عین عدل و دل افتاد با هم ز عدلش موج زن شد هر دو عالم
چو در دربست جاویدان ستم را گشاد از عدل خود صدر عجم را
(عطار، ۱۳۸۷: ۳۲۹-۳۳۱)

عطار، انصاف و عدالت را موجب حرکت در جاذبه کمال و رهایی بخش از ترهات می‌خواند؛ زیرا ره بینان طریق معرفت با داد ستاندن نهانی از نفس خود و برابر دیدن خود با خلق در اجرای عدالت، جوانمردانه عزم سلوک می‌کنند:^{۲۹}

در میان رو نه به عز و نه به ذل زانکه جزوی ست اعتدال از عقل کل
گر همی خواهی که گیرد کار نور معتدل می‌باش در خیر الامور
(عطار، ۱۳۹۷: ۳۸۱۴-۳۸۳۶)

نکته سنجی وی در آماده کردن زمینه مساعد برای درک زیبایی یا بروز رفتارهای زیبا از سوی آدمی باعث شده است که او به وجود اعتدال در اخلاط و مزاجهای بدن انسان توجه کند و تناسب میان آنها را در وضعیت روحی آدمی مؤثر بداند. وی ایجاد تعادل در اندیشه‌های ذهنی و تمایلات درونی برخاسته از عشق، زهد، حکمت، تقوا و

دین را نیز ضروری می‌شمرد و می‌گوید هر که در جسم و جان خود اعتدال برقرار کند، سنگ جسمش به لعل دل بدل می‌شود:

خشکی‌ات در کبر و نخوت می‌کشد	گرمی‌ات در خشم و شهوت می‌کشد
ترّی‌ات رعنائی‌ات آرد مدام	سردی‌ات افسرده دارد بر دوام
چون تو رفتی خواه این و خواه آن...	گاه این یک غالب آید گاه آن
سنگ جسمش لعل دل شد این چنین	هر کرا جان معتدل شد این چنین

(عطار، ۱۳۹۷: ۱۷۶-۱۸۷)

۲-۲-۳ تناسب، هماهنگی، نظم و زیبایی

وجود تناسب در امر زیبا پیش از اسلام، مورد توجه حکیمان بوده است؛ از ارسطو در فن شعر گرفته تا حکیمان مسلمان مانند فرغانی (متوفی ۷۰۰ هـ. ق). باید توجه کرد که تناسب به امور ناسوتی تعلق دارد و عارفان، که عالم ناسوت را همان «وجه خداوند» و «نمود الهی» و ظاهر و باطن را حقیقتی واحد می‌دانند، تناسب عالم ناسوت را منافی لاهوت نمی‌دانند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۴۳). عطار با کشف نظم دقیقی که در اجزا، پدیده‌ها و روابط کائنات با یکدیگر حاکم است و به نسبت اجزا با هم و با ساختار کلی، هماهنگی می‌بخشد، پی می‌برد که موجودات از منشأ یگانه‌ای فیض می‌گیرند:^{۳۰}

آفرین جان آفرین پاک را	آن‌که جان بخشید و ایمان خاک را
عرش را بر آب بنیاد او نهاد	خاکیان را عمر بر باد او نهاد
آسمان را در زبر دستی بداشت	خاک را در غایت پستی بداشت
آن یکی را جنبش مادام داد	وان دگر را دایماً آرام داد

(عطار، ۱۳۸۳: ۱-۴)

۲-۲-۳ خلاقیت، خارق العاده بودن و زیبایی

در فلسفه اسلامی به آفرینش از هیچ، ابداع و به آفرینش از ماده خلق می‌گویند. عطار از شگفتی‌های آفرینش هستی و انسان سخن می‌گوید که خرد آدمی را مسحور خویش می‌کند و خداوندی را می‌ستاید و او را ظاهرتر از نور می‌داند که خلعت هستی بر دو عالم می‌بخشد؛ آسمان را از دود خلق می‌کند؛ انسان را از کفی خاک در وجود می‌آورد و از باران و آفتاب درّ و گوهر پدیدار می‌سازد:^{۳۱}

آسمان چون خیمه‌ای بر پای کرد	بی ستون کرد و زمینش جای کرد
کرد در شش روز هفت انجم پدید	وز دو حرف آورد نه طارم پدید



تیغ را از لاله خون آلود کرد
پاره پاره خاک را در خون گرفت
چون دمی در گل دمد آدم کند
او نهد از بهر سگان فلک
گلشن نیلوفری از دود کرد
تا عقیق و لعل ازو بیرون گرفت
وز کف و دودی همه عالم کند
گرده خورشید بر خوان فلک
(عطار، ۱۳۸۳: ۵-۳۱)

۴-۲-۳ شکوه، عظمت، استغنا و زیبایی

عطار در هر وادی از هفت شهر عشق به کشف مؤلفه‌هایی از زیبایی حق نایل می‌شود. یکی از معیارهای زیبایی، شکوه و عظمت است که وی در وادی استغنا به شهود آن دست می‌یابد. دریافت این نوع از زیبایی به نمایش جلال الهی می‌انجامد. اقتضای حریم عزت حضرت حق به عنوان زیبای مطلق این است که تردامنان را نمی‌پذیرد و تنها مشتاقان پاکباز بدان راه می‌یابند.^{۳۲}

می‌جهد از بی‌نیازی صرصری
هفت دریا یک شمر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده‌ای ست
بی‌نیازی بین و استغنا نگر
می‌زند بر هم به یک دم کشوری
هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست
خواه مطرب باش خواهی نوحه گر
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۶۰۵-۳۷۰۰)

۳-۲-۵ نور، روشنایی و زیبایی

کسانی که از کشف از نوع تجلی سخن گفته‌اند، آن را با نور همراه با لذت توصیف کرده‌اند. سهروردی در توصیف انوار پانزده‌گانه اسپهبدیه معتقد است کسی که به نور الهی دست یابد به حکمت الهی دست می‌یابد و حقیقت و باطن اشیا را می‌بیند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۴۳). عطار یکی از معیارهای زیبایی را نور و نورانیت توصیف، و از آن به شکل ترکیب‌هایی چون آفتاب هدایت خداوند و نور به معنای آفرینش استفاده کرده است.^{۳۳} در نگاه عطار خوشی و دلکشی زیبایی ظاهری نور و روشنی ستودنی است (عطار، ۱۳۸۷: ۵۳۴۱ و ۵۳۴۲).

او انسان مقرب به حق را نورانی توصیف می‌کند و حضرت ختمی مرتبت را نور جسم و جان و انسان کاملی می‌داند که شرق و غرب، پیدایی و روشنی خود را وامدار نورانیت الهی اویند. ذرات آفرینش ذره‌ای از روشنی او به شمار می‌آیند و همگی پشتگرم عنایات آن حضرت هستند:

محمد آنکه نورجسم و جان است
ز نورش ذره‌ای خورشید و ماه است
چو نور پاک اوست از پرتو ذات
ز نورش گشت پیدا گُرسی و عرش

گُزین و مهتر پیغمبران است
همه ذرات را پشت و پناه است...
نظر افکند سوی جمله ذرات
یقین هم لوح و چنت نیز و هم فرش

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۰۰-۲۰۴)

به اعتقاد او وجود انسان، مصداق نوری است که نزدیک است بدون اینکه آتشی بدان رسد، افروخته شود. روشنی قرب روح آدمی از روزنه‌های مصباح تن او نمودار می‌شود و آن‌گاه که آبگینه وجودش بشکند و روغن آن چراغ فرو ریزد، ستاره درخشان جان او آشکار، و کمال وی محقق می‌شود؛ بنابراین کنش هر سالکی باید در راستای رسیدن به نور وجود خویش باشد:^{۳۴}

آلای جان و دل را درد و دارو
ز روزنه‌های «مشکاتی» مشبک
تو در «مصباح» تن «مشکات» نوری
«زجاجه» بشکن و «زیت» فرو ریز

تو آن نوری که «لم تَمَسَّه نارُ»
نشیمن کرده بر شاخی «مبارک»
ز نزدیکی که هستی، دور دوری
به نور «کوکب درّی» در آویز

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۲-۴۴۵)

۶-۲-۳ کمال، مطابقت با حقیقت و زیبایی

عطار می‌گوید همه موجودات به کمال تمایل دارند و برای رسیدن به کمال متوقع خود در حرکت هستند؛ زیرا حق، کمال صرف، جمال محض و حقیقت نهایی هر کمالی است و طبع حقیقت بین در مسیر سلوک از نقصان به دور و از آن در نفرت است: ازین هفت آسمان در راه معنا
همی هرچ از کمال اصل دور است
بباید رفت تا درگاه مولا
ازو طبع حقیقت بین نفور است

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۵۴ و ۱۰۵۵)

خداوند حکیم برای هر چیز، کمال غیر قابل عدولی در نظر گرفته است که بدون آن، شوقی برای حرکت و طلب وجود ندارد. همه موجودات در آفرینش، حیران و سرگردان می‌مانند و جهان هیچ و پوچ و ایستا می‌شود. حلقه پیچ در پیچ و بی‌نهایت کائنات در همه حال و در تمام اوقات بر مدار عشق می‌گردند و زنجیره‌وار به یکدیگر مرتبط هستند؛ زیرا تکامل نیازمند عشق است و عشق در همه اجزای کائنات سریان دارد. سر این زنجیره به دست پروردگار عالم است و چنان که اراده می‌کند، اعمال



قدرت می‌کند و امور را تغییر می‌دهد. در این میان نهایت سعادت آدمی و کارایی هر موجودی که از کتم عدم آشکار شده باشد، ایثار جان در برابر خداوند است. کمال انسان، کسب قوت است. کمال عارفان، نیستی در عین هستی است. کمال عاشقان، مستی در عین نیستی است. کمال انبیا، عالم قدس و کمال قدسیان نیز قرب و نزدیکی به عشق است:

نهاد از بهر هر چیزی کمالی	به دست حکمت خود حق تعالی
چه در وقت و چه در ماه و چه در سال	همه در عشق می‌گردند در حال
کمال عشق انسان، جاه و قوت	کمال عشق حیوان، خورد و شهوت
کمال چار گوهر، چار ارکان	کمال چرخ از رفتن به فرمان
که عارف بشنود یک یک به تصریح	کمال ذره ذره، ذکر و تسبیح
کمال عاشقان در نیستی مست	کمال عارفان در نیستی هست
کمال عشق، هم در رتبت عشق	کمال قدسیان در قربت عشق
کمالی گر نبودی هیچ بر هیچ	ز اول تا به آخر پیچ بر پیچ

(عطار، ۱۳۸۶: ۶۰۰-۶۱۷)

۷-۲-۳. پاکی، طهارت و زیبایی

عارفان معتقدند افعال همه موجودات، فانی در فعل فاعل مستقل یعنی خداوند سبحان است و پاکی و زیبایی که برخلاف شرور و زشتیها و گناهان، دارای مبدأ ذاتی هستند به ذات اقدس پروردگار منتهی می‌شوند (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۳۰۴ و ۳۰۵)؛ (عطار، ۱۳۹۷: ۲) و

توبدان کانگه که سیمرخ از نقاب	آشکارا کرد رخ چون آفتاب
سایه خود کرد بر عالم نثار	گشت چندین مرغ هر دم آشکار
صدهزاران سایه بر خاک اوفکند	پس نظر بر سایه پاک اوفکند

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۹۸۳-۱۰۸۶)

عطار می‌گوید نجات سالک به پاک شدن از نجاست نفس و طهارت یافتن از هستی ذات و صفات و تصور وجود داشتن خود منوط است. چنین کسی از جزو و کل و جان و عضو، رها خواهد شد و در میقات جان با درکی فراتر از عقل محدود انسانی به دریافت بی‌زبان و بی‌خروش زیبایی می‌رسد:^{۳۵}

پاک‌گرد از هستی ذات و صفات تا بیایی هم طهارت هم نجات

زانک‌اگر یک‌ذره هستی در ره است در حقیقت بت پرستی در ره است
(عطار، ۱۳۹۷: ۵۸۶۸-۵۸۷۳)

۳-۳ رمز‌گشایی در زیبایی‌شناسی از نظر عطار

رمز در ادبیات معادل «سمبل»^{۳۶} است. سمبل در ادبیات معاصر به شیء دو نیمه شده گفته می‌شود که هر نیمه با نیمه دیگر خود برابر و برادر است و هر نیمه رمز، هویت و شناسایی نیمه دیگر است. در عرفان اسلامی، هم عالم ناسوت، آینه و رمز عوالم دیگر است و هم عوالم بالا می‌تواند رمز عالم ناسوت باشد. موجودات عالم بسان رمزهای بیشمار هستند که جلوه حقایق و واقعیات والاتر و در نهایت جلوه و نماد حقیقت و واقعیت واحده، یعنی خداوند متعال می‌باشند (نصر، ۱۳۸۶: ۲۶ و ۲۷).

تفاوت نگاه ادبیات معاصر به رمز با ادبیات عرفانی در این است که در ادبیات معاصر، رمز به تنهایی هویت مستقل ندارد؛ اما در ادبیات عرفانی، رمز برای کسی که دل را با ابزار تزکیه صفا داده و آینه کرده است، طریق کشف اسرار هستی است. از آنجا که هر پدیده هستی، تجلی حضرت پروردگار است و اسمی از حضرت حق را ظاهر می‌سازد، رمزی از اسما و صفات اوست، پس عالم مُلک، رمز عالم ملکوت است. از همین دیدگاه است که جهان بینی در شناخت از هستی، نقش اول را بر عهده دارد.

رمز معنای پوشیده‌ای است که در زیر کلام ظاهر جا گرفته و از شدت لطافت در عبارت پوشیده شده است و دریافتش جز برای آشنایان ممکن نیست (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۶۸)؛ یعنی وضعی و قراردادی نیست؛ به بی‌نهایت راه دارد و حقیقت را طبق قانون وجودی بیان می‌کند (اعوانی، ۱۳۷۵: ۳۲۵). این زبان جامع بین کتم و افشا است. گفتن در عین نگفتن و نهفتن در عین اعلان است (یثربی، ۱۳۹۱: ۵۸۸). هایدگر^{۳۷}، اثر هنری را نماد یا تمثیلی می‌داند که حقیقت موجودات را در قالبی زیبا آشکار می‌کند و عامل اساسی تکاپوی انسان در جهت نیل به فهمی اصیل از خویش است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۲۸). عطار می‌گوید در پس پرده آفرینش و زیر هر دور فلک، اسرار مخفی فراوانی وجود دارد که گفتنی نیست و جان آگاهی می‌طلبد که از خربندگی رها شده باشد.^{۳۸} فلک دوار جز حرکت کار دیگری دارد و گردش او برای جانهای پاک گویای رازهایی است:

زهی اسرار ما! اسرار دان کو؟ یکی بیننده داننده جان کو؟



فلک این را یکایک کرده دارد
به زیر پرده بی‌حد راز دارد
نه آن راز نهانی روی بنمود
مگر این راز اینجا گفتنی نیست

عجایبها بسی در پرده دارد
نمی‌گوید یکی و آواز دارد
نه مقصودی سر یک موی بنمود
دُر اسرار اینجا سفتنی نیست
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۰۳-۱۷۱۳)

او این اسرار را در تمثیله‌ها و تشبیه‌ها می‌گنجاند؛ با برقرار کردن رابطه طولی بین این لایه‌ها در رمزگشایی از آنها با مخاطب خود همراه می‌شود و سالک را برای درک حقیقت و باطن عالم به جهانی حواله می‌دهد که فهم آن نگاهی دیگر می‌طلبد. رمزوارگی یکی از برجسته‌ترین ویژگیهای آثار عطار است. وی از رمز و نمادپردازی برای بیان تجربه‌های غیر حسی بهره می‌برد و انسان را، که به منزله تمام هستی است از خرد پنداشتن خود بر حذر می‌دارد و می‌گوید تن و جان آدمی، نمونه جهان فانی و باقی است و دل او عرش و صدرش کرسی است (عطار، ۱۳۸۷: ۲۶۳۲ و ۲۶۳۳). همچنین در منطق الطیر، که کل داستان ژانر رمزی است از انواع پرندگان به عنوان نمادهای گوناگون استفاده می‌کند که ویژگیهای اخلاقی و احوال روحی نوع بشر را به نمایش می‌گذارند و سیمرغ را رمزی از خداوند می‌گیرد که مقصد نهایی مرغان سالک به سمت اوست:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب
در میان چین فتاد از وی پری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت
گر نگشتی نقش پر او عیان

جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمه شب
لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر که دید آن نقش کاری در گرفت...
این همه غوغا نبودی در جهان
(عطار، ۱۳۸۳: ۷۳۷-۷۴۳)

۴. ثمره زیانگری

نتیجه زیانگری عرفانی، رستگاری یعنی اتصال به مبدأ متعالی آفرینش است. کشف این مبانی در هر شکل آن رمزی از قرب به حضرت حق است و این یافت در روح سالک با ایجاد نشاط، وجد، امید و لذت درک وقت و آن همراه است.

۱-۴ نگهداشت آن و زمان

از نظر هایدگر، زیبایی، آن و لحظه‌ای است که ذات جاودانه، ظاهر ناشدنی و نادیدنی حقیقت به ظاهر کننده‌ترین نورش می‌رسد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۰۱ و ۱۰۲). عارفان، وقت را

ظرفی می‌دانند که جز حق در آن نمی‌گنجد؛ لحظه‌ای که در آن آگاهی، بیهوشی و خموشی معنا ندارد؛ چیزی میان اینها و ورای آنهاست. عطار از لحظه‌ای میان خواب و بیداری سخن می‌گوید که از اوقات غیبی و بهشتی است. مقصود از آفرینش همان دم است و حد کمال سالک در آن نهفته است. دمی که جان از سر عشق در آن حیات می‌یابد، کشف حقایق و رازهای معرفت در آن محقق می‌شود و تمام لذت زندگی، همدمی با آن است:

میان خواب و بیداریم حالی ست	که جانم را در آن حد کمالی ست
اگر آن دم نبودی حاصل من	تهی کردی از آن دم، دم دل من
دل را از جهان لذت جز آن نیست	چه می‌گویم؟ که آن دم از جهان نیست
کسی کو نیست عاشق، آدمی نیست	که او را با چنان دم، همدمی نیست
اگر در اصل کار آن دم نبودی	وجود آدم و عالم نبودی
دمی کان از سر عشق است جان را	بدان دم زندگی دانم جهان را

(عطار، ۱۳۸۶: ۶۶۷-۶۷۲)

او معتقد است هنگامی که انسان از چارچوب طبع برخیزد و وارد عالم لامکان شود به درک مفهومی از «لا زمان» و جهان غیب می‌رسد که محضر باری تعالی و بیرون از قلمرو زمان است؛ زیرا حضرت پروردگار از هر دو جهان و از زمان و مکان خارج است و سالک با رها شدن از بند دنیا خواهد دید که ازل و ابد یکی هستند و فرقی میان آنها نیست:^{۳۹}

به پرواز جهان لامکان شو	زمانی بی‌زمین و بی‌زمان شو
که اندر لا زمان صد سال و یک دم	به پیشت هر دو یکسانند با هم
دمی آن جایگه، صد سال باشد	نه استقبال و ماضی، حال باشد
نه نقصان باشد آنجا، نه کمالی	نه ماضی و نه مستقبل، نه حالی
چو هست آن حضرت از هر دو جهان دور	از آنست از زمان و از مکان دور

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۶۸-۴۷۵)

در نظر عطار برخی زمانها مانند سحرگاه ذاتاً زیبا هستند. ذرات خاک در آن اوقات به جوش می‌آید؛ جمال خداوند به مشتاقان نموده می‌شود؛ موجبات کشف حجاب و وصل برای سالک فراهم می‌گردد و سیر الی‌الله سرعت می‌گیرد:^{۴۰}

مکن در وقت صبح ای دوست سستی چو داری ایمنی و تندرستی



چو تو بیدار باشی صبحگاهی
هر آن خلعت کز آن درگاه پوشند
در روضه سحرگاهان گشایند
بیابی آنچه آن ساعت بخواهی
چو آید صبحگاه آن‌گاه پوشند
جمال او به مشتاقان نمایند
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۵)

۲-۴ نشاط بخشی درک زیبایی

لذتهایی که با ابتدایی‌ترین کارکردهای زیستی گره خورده‌اند در مقابل لذتهایی مثل آموختن، فهمیدن، کشف حقیقت و امر لذت بخش و سرور آفرین لقاءالله، که به شناخت مربوط می‌شود بر حسب درجات مختلف از هم متمایز می‌شود (زیلسون، ۱۳۸۶: ۳۸ و ۳۹)^{۴۱}. هگل، هنر را حامل حقیقت و شناخت، بخشی از خودآگاهی و مرتبه‌ای از مراتب ظهور و تکامل روح مطلق در راه نیل به آزادی می‌خواند (امینی، ۱۳۹۵: ۲۰۰ و ۲۰۱). هنر عطار در هدایت سرمایه‌های حسی انسان در مسیر شناخت و درک زیبایی حقیقی و تعالی بخشیدن به ذائقه مخاطب، ستودنی است (عطار، ۱۳۸۳: ۱۶۶۰-۱۶۶۳).^{۴۲} او به نشاط بخشی زیبایی‌های ظاهری اذعان می‌کند؛ اما از آنجا که درک جمال فراحسی، نشاط بخشی بیشتری در پی خواهد داشت، دل سپردن به زیبایی زوال‌پذیر و ظاهری را خردمندانه نمی‌داند و از ملال آور بودن آن برای کاملان و واصلان طریقت سخن می‌گوید؛ زیرا شادی حقیقی این است که سالک به وجود خداوند شاد باشد که در حُسن و جمال و بها، اجل و ارفع از تمام موجودات است؛ در غیر این صورت، شادیهایی گذرایی که ناشی از بود و نبوده‌های دنیایی و امور عدمی است در نهایت به غم و اندوه منجر می‌شود. شادی، نصیب کسانی است که نوش طاعت الهی را بچشند و به واسطه اتصال امور به پیشگاه الهی، خوشی و زیبایی را در همه رخدادها درک کنند:^{۴۳}

گفت تا هستی، بدو دل شاد باش
وز همه گوینده‌ای آزاد باش
چيست زو بهتر بگوای هیچ کس
تا بدان تو شاد باشی یک نفس؟
گر به شوق او دلت شد مبتلا
مرگ هرگز کی بود بر تو روا؟
هر که از هستی او دلشاد گشت
محو از هستی شد و دلشاد گشت
شادی جاوید کن از دوست تو
تا ننگنجی همچو گل در پوست تو
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۰۱۳-۳۰۳۳)

ادراک زیبایی و جمال خداوند و محبت دائمی او نسبت به انسان، باعث محو شدن از هستی و دست یافتن به شادی و آزادی جاویدی است که سالک به واسطه آن از

شوق در جهان نمی‌گنجد و مرگ و اندوه نمی‌پذیرد در حالی که غم و رنج فراق، حاصل آویزش آفتاب سایه پرورد جان با جهان حادث و محرومیت از نور عوالم متعالی است:

چو آگه شد، شود لذت پدیدار ز شادی در خروش آید دگر بار
چو پروانه بر آتش می‌زند خویش که تا هستی او برخیزد از پیش
(عطار، ۱۳۸۶: ۵۱۱-۵۱۹)

۳-۴ وجد و تحیر

وجد آتشی است که از شوق خداوند در جان سالک می‌افتد؛ او را در توحید غرق می‌کند و موجب رویارویی ناگهانی با عجایب عالمی بی‌نشان می‌شود که زبان در آن راهی ندارد. در نتیجه طرب و ناز و تبختر به یکباره از جان انسان فرو ریخته، او را از خود بی‌خود می‌کند، به خاک می‌نشاند و حتی به برآمدن جان سالک منجر می‌شود (عطار، ۱۳۸۳: ۱۵۵۵-۱۵۶۴). چنین کسی به واسطه دهشت غالب بر عقل، ثبات هیمنان و رفتن خودداری، مانند خواب دیده مستی است که جلوه تمام نمایی از زیبایی معشوق را مشاهده کرده و حلاوت آن را چشیده است؛ اما پس از بیداری نه نشانی از آن می‌بیند و نه خیال آن رویارویی برای لحظه‌ای از برابر چشمانش دور می‌شود. او تفرید و تجرید و هر چه را در وادی توحید به دست آورده بود، گم می‌کند و مضطر و درمانده، میان گفتن و خاموشی و آشکار و نهان، مدهوش است. عطار، حیرت را وادی ششم سلوک بیان کرده است که در آن مرزهای کفر و ایمان برای سالک قابل تشخیص نیست. اگر کسی راه برونرفت از این حیرانی را بیابد و در این میدان بمیرد، سر کل را در یک نفس درک می‌کند؛ اما این آتشی است که هرگاه در خرمن رهرو بیفتد، خرمن او را به باد می‌دهد و نام و ننگی برایش باقی نمی‌گذارد. مشابه این مرحله در عقبی و عالم آخرت نیز وجود دارد و پیران و کاملان طریقت در حالی که انگشت تحیر به دندان می‌گزند در آن جهان نیز از چنین وادی دشواری عبور خواهند کرد: ۴۴

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار، دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی باشدت
مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هر چه زد توحید بر جاننش رقم	جمله گم گردد از او، گم نیز هم
گوید اصلا می‌ندانم چیز من	وان ندانم هم ندانم نیز هم
چون نمی‌دانم چه گویم بیش از این	گرچه او را دیده‌ام من پیش از این



من چو او را دیده یا نادیده‌ام در میان این و آن شوریده‌ام
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۸۲۷-۳۹۱۹)

عطار با درکی که از لایه‌های عمیقتر هستی دارد، همه آفرینش را ذات متصف خداوند می‌داند که جملگی یک حرف را به عبارات مختلف بیان کرده‌اند. هر جان آگاهی که از وجود خویش بیرون آمده و در خون نشسته باشد، برای درک سرّ این معرفت، که بینایی و علمی افزون از دارایی بشر می‌طلبد، سرگشته است. تمام هستی در پی پرده برداشتن از زیباترین سرّ آفرینش است و جنبش و حرکتی که در مظاهر طبیعت وجود دارد، نشان از سرگشتگی آن در حلّ راز سلطانی است؛^{۴۵} چرا که هرچه بر شتاب خود می‌افزاید جز سرگردانی و حیرت نصیبی نمی‌برند (عطار، ۱۳۹۷: ۱۴۷-۱۵۷).

۴-۴ امید

انعکاس باور و عقیده توحیدی عطار در آثارش، وجود مخاطب را به صورت عمودی و استعلایی گسترش می‌دهد. وی با درک و شناسایی زیباییها، امید را در وجود آدمی خلق می‌کند. امید حیات بخشی که به شکل باوری عمیق در آثار او وجود دارد، موجب می‌شود سالک در سخت‌ترین موقعیتها به رغم بی‌دولتی از طلب حیات پاک و جان زنده دست بردارد و متوجه صفات جمالی خداوند باشد به گونه‌ای که بسیاری از پدیده‌هایی که نزد دیگران زیبا نیستند، مانند فقر، مرگ و بیماری را نیز نه تنها زیبا ببیند که به اختیار خود و برای درک زیبایی مطلق، مشتاقانه برگزیند:^{۴۶}

من آن خواهم همیشه در زمانه که تیر شاه را باشم نشانه
که اول بر نشانه چند ره شاه نظر می‌افکند، پس تیر آنگاه
چو اول آن نظر در کار آید در آخر زخم کی دشوار آید؟
(عطار، ۱۳۸۷: ۲۴۱۰-۲۴۱۸)

او تهیدستی بیچارگانی را که پیرایه عمل ندارند، به برهنه‌ای تشبیه می‌کند که در مقابل اشراق خورشید، بهره بیشتری از انوار آن را دریافت می‌کند و به چالاک، گوی از میدان خواهد ربود (عطار، ۱۳۸۶: ۱۲۷۳-۱۲۸۲)؛ در عین حال مراقب است به سالک، امید بیهوده و فریبنده ندهد و ذره را همتای خورشید نگیرد؛ از این رو او را به ترک خواب و خورد و کمک گرفتن از صدق معرفت به عنوان راهی برای دمساز شدن با محبوب و درک جمال پروردگار دعوت می‌کند:^{۴۷}

به ظاهر هر چه بتوان کرد می‌کن
به باطن ترک خواب و خورد می‌کن
به دستان و به حیلت پیش می‌رو
به صدق معرفت بی‌خویش می‌رو
مگر راهی به دستان باز یابی
دمی با همدمی دمساز یابی
(عطار، ۱۳۸۷: ۵۶۹۶-۵۷۰۲)

۵. نتیجه

این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش است که مبانی معناشناسانه در زیبایی‌شناسی عرفانی عطار کدام است. ابتدا به جستجوی تعریف زیبایی و مبانی آن در آثار عطار پرداخته شد. از آنجا که زیبایی، بدیهی و غیرقابل تعریف است، آن را با مؤلفه‌هایش تعریف کرده‌اند. در بیان مبانی زیبایی‌شناسی عطار می‌توان از سه مبنای کلی یاد کرد: مبنای اول زیبایی و زیبایی‌شناسی است. در دیدگاه عرفان و عطار، موضوع زیباشناسی «امر زیبا» است و آن زیبایی مطلق یعنی خداوند متعال و اسما و صفات اوست. شهود صفات خداوند، زیباشناسی عارف است. از میان انواع شناخت‌های حسی، عقلی و شهودی، که هر یک طرفدارانی دارد، عطار با نگاه قرآنی، هر سه را مبنای شناخت می‌داند و عمیقترین آنها را دریافت شهودی می‌داند که تجربه‌ای درونی است.

مبنای دوم در زیبایی‌شناسی «معیار شناخت» آن است. معیارهای زیبایی بر آمده از چهار مثنوی عطار، شامل این عنوان‌های اصلی است: خرد، علم و حکمت که با درد طلب آغاز و از طریق تفکر حاصل می‌شود. کشف عدالت حضرت حق، درک تناسب، هماهنگی و نظم حاکم بر عالم، دریافت خلاقیت و خارق‌العاده بودن صنع خداوند، شکوه، عظمت و استغنا حضرت حق، نورانیت فراگیر در آفرینش، جریان خیر و مطابقت با حقیقت در هستی و پاکی و طهارت ناشی از تجلی سبحانیت پروردگار که مجموعه‌ای از نظام اندیشگانی حاکم بر این آثار را بازنمایی می‌کند و سالک را به منشأ یگانه زیبایی می‌رساند.

مبنای سوم در زیبایی‌شناسی عطار، رمزگشایی از زیبایی است. او عالم ناسوت را رمز عالم لاهوت دانسته است. پس با منبع دل و ابزار تزکیه و تصفیه آن، که موجب آیینگی جان می‌شود، آشکار می‌شود که هر پدیده، تجلی حضرت حق است و اسمی از او را در پرده دارد. هر پله از مقامات، مجاهده زیبایی‌شناسانه‌ای برای رمزگشایی از حقیقت ماورای عقول است.



ثمره زیبانگری عرفانی، رسیدن به معدن حُسن و کمالی است که سالک را با نشاط، امید، حیرت و لذت درک وقت، آشنا می‌کند و به او در دریافت لایه‌های والاتری از زیبایی یاری می‌رساند به‌گونه‌ای که در سیر صعودی به سمت زیبایی مطلق، در می‌یابد که رستگاری و کمال همه عالم در گرو دست کشیدن از خود و فنای در محبوب است. به اعتقاد عطار، زیبایی نوحه‌ای رحمانی و حقیقتی پایدار است که نمایانگر خالق جمیل هستی است. تجلی الهی، چشم سالک را از فیزیک به متافیزیک و از ناسوت به ملکوت می‌برد. هر آنچه انسان را در راه نیل به مقصود حقیقی آفرینش و تقرب به زیبایی مطلق و فنای در آن زیبایی، یاری رساند، زیبا است. در مقابل، عدم تحقق اسما و صفات پروردگار در آدمی زشت تلقی می‌شود که او را از این حرکت و صیوررت بازمی‌دارد و دچار اختلال می‌کند.

پی‌نوشت

1. meta-aesthetics
2. meta-physics
3. w.crawford Donald
4. kant
5. static
6. callistic
7. Gorgias
8. Protagoras
9. Peter hoon
10. ontology
11. pistemology
12. David Hume
13. Hobbes
14. John locke
15. Alexie Carrel
16. Bergson

۱۷. سوره نحل بخشی از آیه ۷۸.

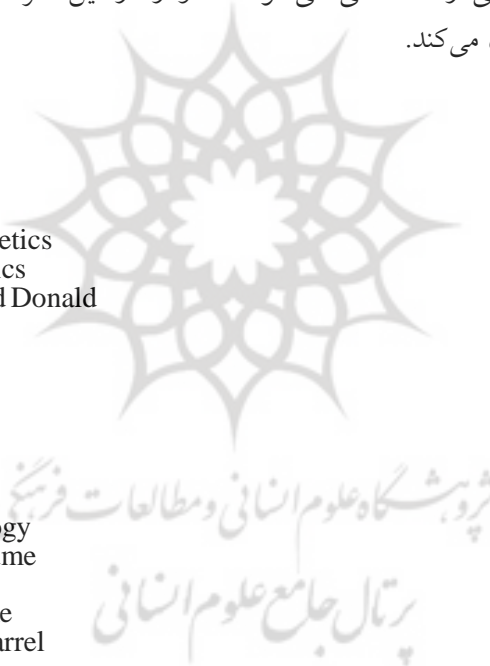
۱۸. سوره سجده بخشی از آیه ۹.

۱۹. سوره آل عمران آیه ۱۹۰.

۲۰. سوره عنکبوت آیه ۶۹.

۲۱. سوره عنکبوت آیه ۶۹.

22. George barkley



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

23. Romanticism

۲۴. (عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۹۰ و ۱۸۹۱)
۲۵. (عطار، ۱۳۸۷: ۶۳).
۲۶. (عطار، ۱۳۸۷: ۹۱۶-۹۱۹)، (عطار، ۱۳۹۷: ۷۰۶۴-۷۰۶۷).
۲۷. (عطار، ۱۳۸۳: ۶۷۰ و ۶۷۱).
۲۸. (عطار، ۱۳۸۷: ۳۲۹-۳۳۱).
۲۹. (عطار، ۱۳۸۳: ۲۶۶۸-۲۷۰۰) (همو، ۱۳۹۷: ۱۹۸۵-۲۰۱۸ و ۱۶۰۳-۱۵۹۲).
۳۰. (عطار، ۱۳۸۳: ۶۲۳).
۳۱. (عطار، ۱۳۸۶: ۹-۵) (همو، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۹)، (عطار، ۱۳۹۷: ۷-۱۵).
۳۲. (عطار، ۱۳۸۳: ۱۶۲۱-۱۶۳۷) (همو، ۱۳۸۶: ۱۸۹۱-۱۸۹۴) (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۸۸-۳۸۲۶).
۳۳. (عطار، ۱۳۸۷: ۱۶۱۴ و ۱۶۱۵).
۳۴. (عطار، ۱۳۸۳: ۱۵۵۴-۱۵۵۴) (همو، ۱۳۸۷: ۶۲۸۱-۶۲۹۷: ۲۱۰: ۳۴۴-۳۵۲) (همو، ۱۳۹۷: ۱۸۲۴-۱۸۲۸).
۳۵. (عطار، ۱۳۹۷: ۳۴۱۱-۳۴۲۱) (عطار، ۱۳۸۳: ۳۷۴۹-۳۷۵۶: ۶۲۵-۶۲۶ و ۶۲۹-۶۳۱) (همو، ۱۳۸۷: ۵۱۱۶-۵۱۱۹).

36. symbole

37. Heidegger

۳۸. (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۰۹-۱۷۴۰).
۳۹. (عطار، ۱۳۸۳: ۴۲۹۷).
۴۰. (عطار، ۱۳۸۶: ۲۸۹۷-۲۹۰۸).

41. Jilson

۱۸۷



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۸ شماره ۷، زمستان ۱۴۰۰

۴۲. (عطار، ۱۳۸۳: ۷۵۸-۷۷۱).

۴۳. (عطار، ۱۳۸۷: ۲۱۶۵-۲۱۶۸ و ۲۷۲۸-۲۷۴۰) (همو، ۱۳۹۷: ۲۱۵۵-۲۱۵۷).

۴۴. (عطار، ۱۳۸۳: ۳۹۶۵-۳۹۶۷).

۴۵. (عطار، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۲۲۶ و ۱۶۶-۱۷۳) (همو، ۱۳۹۷: ۱۵۸-۱۶۱).

۴۶. (عطار، ۱۳۸۷: ۴۹۸۵-۵۰۰۰) (عطار، ۱۳۹۷: ۱۵۲۳-۱۵۳۰).

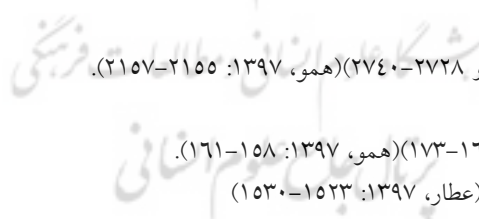
۴۷. (عطار، ۱۳۸۳: ۱۸۳۳-۱۸۳۷).

فهرست منابع

کتاب

قرآن کریم.

اعوانی، غلامرضا؛ (۱۳۷۵) حکمت و هنر معنوی؛ تهران: گروس.



پژوهش‌های ادبی از نگاه فلسفه و زیبایی‌شناسی

فصلنامه پژوهش‌های ادبی

- امینی، عبدالله؛ (۱۳۹۵) نسبت میان حقیقت و زیبایی با نگاهی به هرمنوتیک فلسفی گادامر؛ پردیس: نقد فرهنگ.
- انصاری، خواجه عبدالله؛ (۱۳۸۷) مجموعه منازل السائرین علل المقامات و صد میدان؛ به کوشش محمد عمار مفید، چ دوم، تهران: مولی.
- ابن عربی، محی الدین؛ (۱۳۳۶) عقله المستوفز؛ لیدن: بریل.
- بابایی مهر، علی؛ (۱۳۸۶) پریچهره حکمت زیبایی شناسی در مکتب صدرا؛ تهران: مولا.
- پاپکین، ریچارد و استرول، آروم؛ (۱۳۹۸) کلیات فلسفه؛ مترجم جلال‌الدین مجتوبی، تهران: حکمت.
- پاکباز، روبین؛ (۱۳۸۷) دایره المعارف هنر؛ چ هفتم، تهران: فرهنگ معاصر.
- جعفری تبریزی، محمد تقی؛ (۱۳۸۵) عرفان اسلامی؛ چ چهارم، تهران: تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- _____؛ (۱۳۹۶) زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام؛ چ نهم، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حافظ شیرازی؛ (۱۳۷۶) دیوان؛ به کوشش خلیل خطیب رهبر، چ بیستم، تهران: صفی علیشاه.
- زایس، آونر؛ (۱۳۳۳) زیبایی شناسی علمی و مقوله‌های هنری؛ ترجمه فریدون شایان، تهران: آشنا.
- ژیلسون، اتین؛ (۱۳۸۶) درآمدی بر هنرهای زیبا؛ جستارهایی درباره هنر و فلسفه، ترجمه بیتا شمسینی، تهران: فرهنگستان هنر.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی؛ (۱۳۸۸) اللع فی التصوف؛ تهران: اساطیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر، نجف‌قلی حبیب؛ ج ۱، چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ (۱۳۴۰) رساله سه اصل؛ تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____؛ (۱۳۸۳) ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه؛ ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- عطار نیشابوری، فرید الدین؛ (۱۳۸۳) منطق‌الطیر؛ تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____؛ (۱۳۸۳) اسرارنامه؛ تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چ سوم، تهران: سخن.
- _____؛ (۱۳۸۷) الهی‌نامه؛ تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چ هفتم، تهران: سخن.
- _____؛ (۱۳۹۷) مصیبت‌نامه؛ تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چ هشتم، تهران: سخن.
- فرغانی، سعید الدین؛ (۱۳۷۹) مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)؛ با تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری رومی، داوود بن محمود بن محمد؛ (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم؛ به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی فرهنگی.

مبانی معناشناسانه در زیبایی‌شناسی عرفانی عطار

- کاپلستون، فردریک؛ (۱۳۶۸) تاریخ فلسفه یونان و روم؛ ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ج ۱، تهران: سروش.
- کرافورد، داندل دابلیو؛ (۱۳۸۶) کانت و زیبایی‌شناسی؛ درج در دانشنامه زیبایی‌شناسی، چ سوم، تهران: فرهنگستان هنر.
- کریمیان صیقلانی، علی؛ (۱۳۹۲) مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی؛ تهران: سمت.
- مجلاتی، شهربانو؛ (۱۳۸۶) معرفت نفس طریق معرفت رب و سیر الی الله؛ تهران: احسن.
- مطهری، مرتضی؛ (۱۳۷۵) مسأله شناخت؛ چ دهم، تهران: صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد؛ (۱۳۸۵) مثنوی معنوی؛ تهران: ستاره سبز.
- مؤمنی، هادی و ابراهیمی، میثم؛ (۱۳۹۴) فلسفه اسلامی و زیبایی‌شناسی؛ تهران: بیهق کتاب.
- نصر، سید حسین؛ (۱۳۸۳) معرفت و امر قدسی؛ ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، چ دوم، تهران: فرزاد روز.
- هایدگر، مارتین؛ (۱۳۸۸) نیچه؛ ج ۱، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش؛ (۱۳۶۳) مقدمه بر زیباشناسی؛ ترجمه محمود عبادیان، تهران: آواز.
- یثربی، سید یحیی؛ (۱۳۹۰) عرفان عملی؛ چ دوم، تهران: بوستان کتاب.

مقاله

بنی نجاریان، راشین و حیدری نوری، رضا؛ «مصادیق زیبایی‌شناسی در عرفان عطار و مولوی»؛ فصلنامه ادبیات مطالعات تطبیقی؛ ۱۳۹۸، ش ۵۲، ص ۱۴۳-۱۶۳.

پایان‌نامه

مهدی‌پور، حسن؛ (۱۳۹۲) اخلاق عرفانی عطار نیشابوری؛ دکتری، قم: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

