

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

*مژده احمدزاده هروی

چکیده

زیبانگری، در واقع، بینشی است که از بطن دینداری تجربی - عرفانی بر می خیزد. نگرش مولوی در این باره، نه یک نظریه پردازی صرف، که بیان تجربه عملی و سلوک درونی اوست. در تجربه مولوی، خداوند، تنها در رأس هرم حسن مطلق قرار ندارد. از همین روست که مولوی به جای تقدم حسن بر عشق - که شالوده بخنای عرفان نظری است - عشق را مهمترین پیام خود قرار می دهد و زیبا دیدن خداوند را در دل تجربه عشقی خود جستجو می کند. تنها، در ک

جلوه معشوقی خداوند، که در حقیقت حصول یک تجربه عشقی عظیم است، عاشق را به ادراک مراتبی از حسن الهی رهنمون می شود. اگر تشخیص زیبایی و زیبانگری، چه در دیدگاه

اعشقی چون مولوی و چه از نظر متفکری چون کروچه، به عنوان یک مسئله روانشناسی اهمیت می یابد، بدان سبب است که عشق، یک تجربه شخصی و کنش روانی است. به همین

سبب در تجربه مولوی، زیبایی، پیش از تحقق در مصاديق خارجی در دیده ادراک آدمی، منعکس می شود و این، همان مفهوم نسبیت در ادراک از زشتی و زیبایی است. در این راستا، حتی زشت ترین مصاديق (شرور) نیز مطرح می شود. عدم ارائه تفسیری زیبانگرانه از شرور، اصالت این تجربه را نقض می کند؛ بدین معنا که تجربه زیبانگری نه تنها با تساهل فلسفی و تسامح جمال پرستی بر زشتیهای عالم، قلم بطلان نمی کشد که در تفسیر ژرف بینانه آنها از زیبایی درون خود پرده بر می دارد. تمثیل نقاش در متنوی با انتساب همه چیز به نقاش توانایی که مهمترین خصلت او زیبایی و مهارت در زیبایی آفرینی است به تفسیر زیبانگرانه از عالم می پردازد. از این روی، نظام احسن مولوی، نه تنها یک نظریه صرف و نه فقط یک راه حل فلسفی برای از میان بردن شرور، که پیامد طبیعی صلح کلی اوست.



تجربه عشقی

عشق نیز به عنوان یکی از پدیده‌های باطنی عالم انسانی و به عنوان یک کنش روانی از جمله مفاهیمی است که باید تجربه شود. اینکه عارفان و شاعران ما تا چه حد عشق را تجربه کرده و آنچه گفته‌اند سخن از تجربه عشقی بی‌واسطه آنها بوده است یا آنکه صرفاً از زبان عشق سخن رانده‌اند، تمایزی است که همواره باید به آن توجه کرد. تجربه عشقی با تعریف عرفی از عشق، فرسنگها فاصله دارد. شخصی که عشق را تجربه کرده است، می‌داند که این تجربه، تعریف‌بردار نیست. نکته بدیع و لطیفی که از تعریف‌ناپذیر بودن تجربه عشقی بر می‌آید، حیطه شخصی بودن این تجربه است. تجربه در اصل، عالم ابتکار و تازگی است و «هر تجربه حرفی برای گفتن دارد به طوری که صرفاً با یک تجربه نمی‌توانیم از سایر تجربه‌ها چشم بپوشیم» (سروش، ۱۳۷۸: ص ۲۵)؛ به عنوان مثال، بزرگانی چون حافظ و مولوی، اگرچه

تجربه اتحادی در علوم انسانی

مفهوم تجربه، چه در حوزه علوم طبیعی و چه در میان مفاهیم انسانی، عالی و ارزشمند است؛ اما تفاوت این دو حوزه تجربی در این است که در علوم طبیعی، همواره میان شخص تجربه‌گر و پدیده مورد مطالعه فاصله‌ای وجود دارد؛ فاصله‌ای که در علوم طبیعی، لازمه کار تحقیق است و به طور قطع باید لحاظ شود؛ اما در حیطه علوم انسانی، سخن از فاصله میان شخص تجربه‌گر و پدیده تجربه شده، بی‌معنی تلقی می‌شود.

کلید واژه : زیبانگری، عشق، خداوند، مولوی، تجربه شخصی.

تفاوت تجربه در حوزه علوم طبیعی و علوم انسانی

مفهوم تجربه، چه در حوزه علوم طبیعی و چه در میان مفاهیم انسانی، عالی و ارزشمند است؛ اما تفاوت این دو حوزه تجربی در این است که در علوم طبیعی، همواره میان شخص تجربه‌گر و پدیده مورد مطالعه فاصله‌ای وجود دارد؛ فاصله‌ای که در علوم طبیعی، لازمه کار تحقیق است و به طور قطع باید لحاظ شود؛ اما در حیطه علوم انسانی، سخن از فاصله میان شخص تجربه‌گر و پدیده تجربه شده، بی‌معنی تلقی می‌شود.

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

هر دو عشق را تجربه کرده و از آن سخن رانده‌اند، اما همواره تجربه عشقی حافظ با مولوی متفاوت است^۲. عشق برای هر کدام از آنها چهره خاصی نموده که با آن چهره دیگر متفاوت است.

زیبانگری، عالی ترین پیامد تجربه عشقی

به طور کلی، عالم تجربه‌های معنوی، انسان را به عرصه اتحاد با امور تجربه شده می‌کشاند. از عالی ترین این تجربه‌ها، که به تجربه اتحادی متنه می‌شود، همین تجربه عشقی است. سخن از وحدت و اتحاد در عشق، تازه نیست. عرفای ما همواره از اتحاد عشق و عاشق و معشوق سخن رانده‌اند؛ به عنوان نمونه، منطق‌الطیر عطار با هنرمندی او در دوگانگی کاربرد واژه‌های «سی مرغ» و «سیمرغ» در عین یگانگی آنها، این اتحاد را بخوبی می‌نمایاند... اما آنچه اصل سخن ماست، تحقق این تجربه اتحادی در زندگی شخصی مولوی و متنه شدن آن به تجربه زیبانگری است. تجربه عشقی در شخصیتی چون مولوی چندان والا و عمیق است که او یکی شدن و اتحاد با معشوق (شمس شدن) را به واقع تجربه می‌کند. رسیدن به حس وحدت، چه در عرصه وحدت شهودی که ناظر به وحدت بیننده و دیده و دیدار است^۳ و چه در عرصه وحدت وجودی، حس فراخی است که بر بیش مولوی سایه افکنده است. او خود به این وحدت نائل آمده است؛ چنانکه بارها به آن اشاره می‌کند:

وحدت اندر وحدت است این مثنوی از سمک رو تا سما ای معنوی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۴۹۹)

مثنوی ما دکان وحدت است

غیر واحد هر چه بینی، آن بتست

(مثنوی، دفترششم، بیت ۱۵۲۸)

حس وحدتی که مولوی در نتیجه تجربه عشق به آن رسیده، نه از نوع وحدت عددی و نوعی و جنسی که وحدتی حقیقی است و همین وحدت است که زیبانگری را به عنوان لطیفترین پیامد تجربه عشقی، هر چه بیشتر درونی و باطنی می‌سازد. هیچ وصف دیگری به اندازه وحدت، زیبانگری را به ساحت تجربه‌های عمیق درونی نزدیک نمی‌کند.

تجربه زیبانگری مولوی، فراتر از نظریه عرفانی حسن مطلق

نائل آمدن به تجربه زیبانگری، نزد مولوی بسی فراتر از نظریه عرفانی حسن مطلق است. مسئله حسن و اعتقاد به آن از ریشه‌دارترین مسائل فرهنگ دینی - عرفانی است. در عرفان نظری، خداوند، حسن مطلق است و سایر حسنها به عنوان حسن مقید از او نشأت می‌گیرد؛

عشق، واسطه وصول حسن

از بحث تقدم حسن بر عشق - که اکثریت قریب به اتفاق عرفا بر آنند - چنین برمی‌آید که چنانچه حسنه نباشد، عشقی هم نخواهد بود؛ حال اینکه مطابق نظر خود عرفا حتی عرفایی که این تقدم را مطرح کرده‌اند «حسن، نشان صنع الهی است» (غزالی، ۱۳۵۹: فصل ۱۲). و خداوند بر عالم صنع، مهر حسن خویش را زده است. از این روی، وجود حسن در عالم، قطعیت تام می‌باید و هرگونه تردیدی در اصل وجود حسن - چه حسن کلی و چه حسن مقید - از میان می‌رود؛ اما آنچه کمتر روی می‌نماید، عشق است که تنها به واسطه آن می‌توان به حسن رسید: «چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن. زیرا که وصول به حسن ممکن نبود الا به واسطه عشق و عشق، هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوان نکند و به هر دیده روی ننماید» (سهروردی، ۱۳۵۵: ج ۳، ص ۸۵-۲۸۴).

تجلى معشوقى

غزالی هم در نظام عرفانی خود، وجود حسن را قطعی و حتمی در نظر می‌گیرد. در نظرگاه او، حسن، لطیفه‌ای است که در ذات معشوق وجود دارد و از آن جدایی‌ناپذیر است؛ اما آنچه آدمی را عاشق می‌کند، «کرشمه معشوقی» است یا همان «آن» و «ملاحتی» که حافظ از آن سخنی می‌گوید.^۶ در نظر مولوی هم آنچه مجذون را در بند می‌کشد، معشوقی لیلی است نه حسن او. حکایت تمثیلی لیلی و خلیفه که در دفتر اول مثنوی آمده، ناظر به همین معناست.^۷

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

مطابق گفته خلیفه، لیلی از دیگر خوبان، افرون نیست؛ حسن او نه مجنون را مجنون کرده است و نه خلیفه را در بند. بنا به گفته حافظ هم تنها چیزی که بر دل مجنون کارگر می‌افتد و خرمن او را آتش می‌زند، برقی است که ناگاه از منزل لیلی درخشیده است.^۸ از این روی در چنین نظامی، نه تنها بحث تقدّم حسن بر عشق، که پیوند میان حسن و عشق نیز در آغاز راه، مورد تردید قرار می‌گیرد: «کرشمه حسن دیگر است و کرشمه معشوقی دیگر. کرشمه حسن را روی در غیری نیست و از بیرون پیوندی نیست. اما کرشمه معشوقی و غنج و دلال و ناز: آن معنی از عاشق مددی دارد، بی او راست نیاید. لاجرم اینجا بود که معشوق را عاشق درباید» (غزالی، ۱۳۵۹: فصل ۱۱).

حسن، لطیفه‌ای قاف نشین

آن گونه که ملاحظه می‌شود در نظام عرفانی بزرگانی چون غزالی و مولوی، حسن به خودی خود، شرف و ارزش و اعتبار دارد و امری نیست که از قبل بازار عاشقان شرف و منزلت بیابد:

نمی‌حسن تو را شرف ز بازار من است بت را چه زیان که بت پرسش نبود
(سوانح، فصل ۳۷)

از این روی، حسن که در حقیقت جز حسن خداوندی و جمال الهی نیست، لطیفه‌ای است قافنشین که بغایت دور و دست نیافتنی، و البته حقیقتی است ذو مراتب که ادراک آن برای هر کسی میسر نیست. ادراک هر مرتبه از این حسن به درک تجلی معشوقی خداوند منوط است؛ تجربه‌ای بغایت عظیم و شخصی که هر کسی از آن برخوردار نیست؛ تنها، درک جلوه معشوقی خداوند که در حقیقت حصول یک تجربه عظیم عشقی است، می‌تواند عاشق را به ادراک مراتبی از حسن رهنمون شود و البته میزان ادراک عاشق از مراتب حسن الهی به قدر عاشقی اوست. درست در همین جاست که عشق، مفهوم حقیقی خود را پیدا می‌کند؛ بدین معنا که عشق، همواره یک وسیله است نه هدف و یک واسطه است نه غایت. آنچه غایی و نهایی است، حسن است که به واسطه عشق، می‌توان به آن دست یافت؛ نه عشقی که تنها در دامان حسنه گرفتار آید.

جمال خداوند، مهمترین برکت عرفان عاشقانه

از این روی، جمال الهی و چهره دلربای خداوند را تنها در آینه عرفان عاشقانه می‌توان یافت. در اصل، بزرگترین کشف عرفا، این است که توانسته‌اند زیبایی خداوند را دریابند و از این زیبایی سخن بگویند. ارائه چنین تصویرسازی زیبایی از خداوند مهمترین برکت عرفان عاشقانه است. خداوند بر عارف عاشق در چهره معشوقی زیبا و محبوی دوست داشتنی جلوه کرده است نه در چهره‌ی قهرآمیز و جبار و نه در صورت قضیه و معماهی فلسفی.

جمال شمس، ریشه دریافت زیبا نگرانه مولوی از خداوند

حقیقت این است که شهود زیبایی خداوند در صورت شمس، بزرگترین و عالی‌ترین تجربه شخصی معرفتی در زندگی مولوی است. تجربه زیبا دیدن خداوند، نزد مولوی با تجربه زیبا دیدن شمس در هم آمیخته است. او به برکت حضور عینی شمس و درک زیبایی او چنین تصویر زیبایی از خداوند پیدا کرد. شمس هم خود با وقوف به حسن خویش بود که می‌گفت: من، سالها به دنبال مردی بودم که با دیده زیبایی در من بنگرد و پرده از جمال من بردارد: «... مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی‌ای هست. جمال مرا مولانا دیده بود زشتی مرا ندیده بود...» (تبریزی، ۱۳۷۵: ص ۱۹۲).

اگرچه آینه حقیقت‌نمای تاریخ، شمس را شخصیتی تندخوا و تندمزاج معرفی می‌کند به گونه‌ای که حتی نخستین بروخورد او هم با مولوی، یک گفتگوی دوستانه و گرم و صمیمی نیست^۹. همین حقایق تاریخی در مورد شخصیت شمس، تجربه زیبانگری مولوی را هر چه بهتر و بیشتر تفسیر می‌کند؛ به طوری که اگر شمس شخصیتی مهربان و خوش اخلاق و مردمدار بود، تجربه زیبانگری مولانا را در سطح والا و عمیق آن تبیین نمی‌کرد.

زیبا دیدن شمس به عنوان یک انسان، ریشه‌های دریافت زیبانگرانه مولوی را از خداوند نشان می‌دهد. زیبایی خداوند، نزد مولوی در نهایت به صورت زیبایی انسان تصویر می‌شود. این زیبایی انسانی، اغلب در صورت زیبای معشوق، خالقیت زن^{۱۰}، مهربانی پدر، ترحم و عطوفت مادر^{۱۱}، دلسوزی دایه و یا در صورت رفیقی شفیق و دوستی مهربان و حتی شبانی ساده و صافی^{۱۲} و... روی می‌نماید.

تبیین زیبایی خداوند در قالب زبان تشییه‌ی مولوی

اگرچه زیبایی خداوند در مقام تفسیر و تبیین زبانی آلدده به تشییه است، به حقیقت باید اذعان کرد که: گرما و خلوص و صداقتی که در بن این تشییهات نهفته است، غایت زیبایی خداوند را می‌نمایند (سروش، ۱۳۷۹: ص ۱۸۲). زیبایی خداوند در عمق این تشییهات نهفته

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

است و از عمق آنها برمری خیزد نه از پوسته و صورت بیرونی آنها. حکایت موسی و شبان در دفتر دوم مثنوی، این مسأله را به روشنی باز می‌نماید. نتیجه ارزشمند این حکایت - که در نهایت از زبان خداوند بیان می‌شود - این است که نزد خداوند، تنها عرصه تجربه درونی است که ارزشمند است و او به نفس تجربه زیبانگری نظر می‌کند نه به زبان تشییه‌ی آن.

فضل و کرم الهی، زکات حسن او

مولوی به ساقه زیبا یافتن خداوند، زکات این حسن و خوبی‌بی را از خداوند طلب می‌کند و همواره خواهان کرم و احسان خداوندی است:

با کریمان کارها دشوار نیست

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱)

در دیدگاه مولوی نمی‌توان به تفسیر تجربه زیبا دیدن خداوند پرداخت اما از فضل و کرم باری که بی واسطه با زیبایی او پیوند خورده است سخنی به میان نیاورد. به همین سبب است که مولوی، این همه به لطف و کرم باری نظر دارد و آفرینش را بر مبنای این صفت خداوند تفسیر می‌کند^{۱۳} و حتی آن را فراتر از قابلیتها و استعدادهای انسانی می‌شمارد.^{۱۴}

زیبانگری مولوی، سلوکی فراتر از تجربه شخصی

تجربه زیبانگرانه مولوی تنها در شکل درونی و باطنی آن - که تجربه زیبا یافتن خداوند است - باقی نمی‌ماند. این تجربه، روندی تکاملی دارد که در عالم خارج و کل پدیده‌های هستی سریان می‌یابد. اگر این تجربه، صرفاً در سلوکی درونی و سیر انسانی منحصر می‌شد، بهره‌ای بود که تنها شامل حال خود مولوی می‌گشت و چشمها بود که تنها لبان تشنه او را سیراب می‌کرد؛ اما آنچه اهمیت دارد، این است که این تجربه، نه تنها به سلوکی درونی منحصر نشد که عالم بیرون را هم متأثر کرد؛ به عبارت دیگر، تجربه زیبانگری او، تنها در حصار تجربه شخصی باقی نماند؛ بلکه در تمام عالم هستی سریان یافت. در حقیقت، او با این تجربه، زیبایی عالم را تجربه کرد و این همان مفهوم تکامل در عالم تجربه‌های روحانی است. با تحقق این تجربه درونی، نسبت او بکلی با عالم تغییر کرد؛ به بیان بهتر، عالم، عکس این درون زیبا گردید. این انعکاس درونی^{۱۵} در دفتر چهارم مثنوی، طی حکایت آن مرد صوفی که زیبایی باع و گلستان، انعکاس درونی او را نشان می‌داد، بخوبی مشهود است.^{۱۶}

نمایش قدرت

این مهارت و توانایی فوق العاده، چیزی جز قدرت مطلقی نیست که مورد اعتقاد اشعریان است. چنانکه می‌دانیم یکی از اصول اعتقادی اشعاره، تأکید آنها بر قدرت الهی و سلب عجز از خداوند است تا بدانجا که معتقدند: اگر مدعی شویم خداوند نمی‌تواند فعل رشت مرتکب شود، او را عاجز دانسته‌ایم و قدرت او را محدود کرده‌ایم؛ آنها برای اینکه مالکیت و سلطنت مطلق خداوند را محفوظ بدارند، دست او را در هر کاری گشاده می‌دانند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۶ و ۱۳۷). مولوی نیز بنا بر مذاق اشعری خود، رشته‌های عالم را با قدرت خداوند تبیین می‌کند. اما قدرتی که مولوی از آن سخن می‌گوید، قدرت مطلق اشعریان نیست.

زیبایی عالم هستی، بیانگر سیر تکاملی این تجربه

در حقیقت، آنچه تحقق بیرونی (سیر آفاقی) زیبانگری را تبیین می‌کند، چیزی نیست مگر عالم هستی و بویژه رشته‌های آن. این همه تأکید و اصرار بر شرور عالم بدان سبب است که اگر این رشته‌ها، توسط دیده زیبایی، تبیین نمی‌شد، اصالت این تجربه نقض می‌شد و حقیقت آن مورد تردید قرار می‌گرفت. از این روی، تجربه زیبانگرانه، نه تنها با تساهله‌های فیلسوفانه بر رشته‌های عالم، قلم بطلان نمی‌کشد که با دیده‌ای تیزبین و دقیق به آنها می‌نگرد و در تفسیر آنها از زیبایی درون خود پرده بر می‌دارد.

تحلیل زیبانگرانه مولوی از شرور در قالب تمثیل نقاش

تمثیل نقاش در مثنوی، انعکاس این تجربه درونی را در عالم هستی بخوبی نشان می‌دهد. در این تمثیل، خداوند در حکم نقاش ماهر و توانایی تصویر شده است که هم توانایی کشیدن نقشهای زیبا را دارد و هم مهارت تصویر کردن نقوش رشت را. ظریفترین نکته این تمثیل، همان تحلیل زیبانگرانه مولوی از رشته‌های عالم است. بر این اساس، تمام آنچه از دید انسانهای عادی در این عالم رشت تلقی می‌شود، تنها در حکم نقشهای رشته است که مهارت

و توانایی فوق العاده نقاش را می‌نمایاند:

نقشهای صاف و نقشی بی صفا	کرد نقاشی دو گونه نقشها
نقش عفریتان و ابلیسان رشت	نقش یوسف کرد و حورخوش سرشت
رشته او نیست آن رادی اوست	هر دو گونه نقش، استادی اوست
جمله رشته‌ها به گردش برتنند...	رشت را در غایت رشته کنند
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۲-۴۵)	

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

این قدرت، در بیان زیبانگرانه مولوی، رنگ دیگری به خود می‌گیرد و تبدیل به «نمایش قدرت» (همان، ۱۳۷۶: ص ۱۳۷) می‌شود و همین «بازی قدرت» است که نشان توانایی او بر همه گونه تصویرگری، حتی تصاویر زشت است.

قوت نقاش باشد آن که او
زشتی خط زشتی نقاش نیست
بلکه از وی زشت را بنمودنی است
هم تواند زشت کردن هم نکو
(مثنوی، دفتر سوم، ایات ۷۲-۱۳۷۲)

تلقی فلاسفه از شرور

در مقام قیاس راه حلهای فلسفی شرور (توهم انگاری، نیست انگاری و...) با نظریه تمثیل نقاش، این راه حلها به کوچه بنبستی می‌مانند که نمی‌توان از آن به بیرون راه یافت. به جرأت، می‌توان گفت که بستگی و انسدادی که در راه حلهای فلسفی هست در این نظریه وجود ندارد. شرور - که در تقسیم‌بندیهای فلاسفه، ذیل سه عنوان کلی شرور اخلاقی، ادراکی و طبیعی جای می‌گیرد - در بیان مولوی، چنان بسط و تحلیل موشکافانه و زیبایی پیدا می‌کند که راه حلهای فلسفی در برابر آن رنگ می‌باشد. فیلسوف از شر، احساسی جز تالم و اندوه ندارد. این اندوه نه تنها در خود مسئله شرور ریشه دارد که عدم کارایی راه حلها نیز باعث آن می‌گردد. در حقیقت بستگی تفکر خود او هم، اسباب ملاحت خاطر او را فراهم می‌آورد. او همواره از شر، تأثیر اندوه و زشتی گرفته است؛ حال اینکه در بیان مولوی در اصل، چون شری نیست، غم و اندوه‌هی هم وجود ندارد. فرحنایی و بساطتی که رزق مولوی است و او از آن نصیب می‌برد، گواه این مدعاست.

هنر نقاشی خلقت

در تمثیل مولوی، عالم و تمام زشتی‌های آن، تنها از آن روی زیبا می‌شود که به خداوند منتبه است. در حقیقت، اعتبار و حیثیت این انتساب است که اهمیت دارد و اصل خلقت خداوند است که زیباست. مولوی، تمام عالم را فعل خلقت خداوند می‌داند؛ یا به تعبیر روشتر، عالم برای او، هنر نقاشی خلقت است و بدین سبب است که زیباست. مگر می‌شود که هنری، آن هم عظیم‌ترین هنر عالم - که هنر خلقت است - زشت تلقی شود؟!

وحدت نظر با خداوند

صلح کلی، تجربه عملی زیبانگری مولوی

تمثیل نقاش، نزد مولوی، نه تنها یک نظریه‌پردازی محض نیست که یک نظریه تکاملی و زایا است. این تمثیل در عین تبیین صریح زیبایی شرور عالم، زیبایی خداوند را هم در خود نهفته دارد. مولوی، زشتی‌ها را با انتساب به خداوندی که مهمترین خصلت او زیبایی و مهارت در زیبایی آفرینی است زیبا می‌کند. نتیجه حضور چنین خدای زیبایی، جز صلح با او نیست؛ به عبارت دیگر، چنین دریافتی از خداوند، به طور طبیعی به نظریه صلح و صلح کلی منجر خواهد شد. پس در بیانش مولوی، حقیقت انتساب پدیده‌ها بویژه شرور عالم به خداوند، ظاهری نیست. صلح با خداوند و عدم اعتراض به اوست که این انتساب را ارزشمند می‌کند. صلح کلی در حقیقت، تجربه عملی نظریه تمثیلی (تمثیل نقاش) مولوی است؛ به عبارت دیگر صلح کلی، آن انتساب نظری را به انتسابی عملی بدل می‌کند؛ به گونه‌ای که توسط آن زیبایی، عالم از صورت یک نظریه محض خارج می‌شود و به تجربه عملی درمی‌آید. در حقیقت، مفهوم عمیق صلح با خداوند، پذیرفتن نظام خلقت و دستگاه آفرینش اوست و اعتراض از هرگونه خردگیری و اعتراض^{۱۹} نسبت به این نظام. اعتقاد به اینکه خداوند، معمار این عالم است و طرح و نقشه معماری خود را بخوبی و درستی و بدون ذره‌ای کثری و اعوجاج طراحی کرده است، همه چیز را سرجای خود خواهد نشاند. به قول شیخ محمود:

جهان چون چشم و خط و حال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست
(گلشن راز، بیت ۷۴۸)

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2025-08-01]

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

مولوی خود به این صلح و رضایت درونی رسیده است. هرگونه دشمنی و سیز و عناد برای او شوم و نامبارک است. اگر عداوتی هست، عکس قهر و عداوت حق است و اگر دشمنی و عنادی هست، عکس زشتی خود او (آدمی) است: در کف ندارم سنگ، من، با کس ندارم جنگ، من

با کس نگیرم تنگ، من، زیرا خوشم چون گلستان
(دیوان کبیر، غزل ۱۷۸۹)

نظام احسن مولوی

نظام احسنی که برای مولوی وجود دارد نه به منزله یک راه حل فلسفی برای از میان بردن شرور عالم که پیامد طبیعی صلح است. حصول بیش زیبانگرانه او، درباره خداوند و عالم او را نظام احسن دیدن، نتیجه سازگاری و انطباقی درونی است که در نهاد او نشسته است:

کل عالم صورت عقل کل است
کوست ببابی هر آنک اهل قل است
صورت کل پیش او هم سگ نمود
تا که فرش زر نماید آب و گل
پیش تو چرخ و زمین مبدل شود
این جهان چون جتّستم در نظر
تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
آبها از چشمها جوشان مقیم
مست می‌گردد ضمیر و هوش من
برگها کف زن مثال مطریان
گر نماید آینه، تا چون بود
چون کسی با عقل کل، کفران فرود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل
پس قیامت نقد حال تو بود
من که صلحم دایماً با این پدر
هر زمان نو صورتی و نو جمال
من همی بینم جهان را پر نعیم
بانگ آبشن می‌رسد در گوش من
شاخها رقصان شده چون تایبان
برق آیینه است لامع از نمد

(مشنونی، دفتر چهارم، ایات ۳۲۵۹-۳۲۶۸)

نظام احسن مولوی، نتیجه صلح کلی او

تحقیق و تجسم صلح در چنین مرتبه عالی و سطح والایی است که به تجربه زیبا دیدن عالم متنه می‌شود. نزد مولوی، تنها انسانی که به مرتبه صلح کلی نائل آمده و صلح مجسم شده است، زیبا دیدن عالم را تجربه خواهد کرد. این مرتبه، عالی‌ترین صورت زیبایی درون یا بهشت نفس را فراهم می‌آورد. نزد مولوی هیچ ویژگی به قوّت صلح درونی به حصول یک نفس بهشتی - که عالم آینه او باشد - متنه نمی‌شود و درست در همین جاست که عالم برای



نظريه نسبيت

انسان و بر مراد اوست نه انسان برای عالم. انسانی که تمام اجزای جهان، مطیع امر و فرمان اوست و عالم بر مراد او می‌گردد. این کامیابی و برمرادی در حقیقت، پاداش همان هماهنگی و صلح درونی است. گفتگوی میان درویش و بهلول در دفتر سوم مشنوی، این احوال را بخوبی بازگو می‌کند:

چونی ای درویش، واقف کن مر؟	گفت بهلول آن یکی درویش را
بر مراد او رود کار جهان؟	گفت چون باشد کسی که جاودان
اختران زان سان که خواهد آن شوند...	سیل و جوها بر مراد او روند

(مشنوی، دفتر سوم، ایات ۱۸۸۴-۹۰)

حال که زیانگری به عنوان سلوکی تجربی در زندگی مولوی بیان شد، می‌توان این تجربه را به صورت یک نظریه نیز مطرح کرد. به طور مسلم ارزش نظریه‌ای که از روی تجربه‌ای عملی ساخته و پرداخته می‌شود از نظریه محضی که عملاً تجربه نشده، بیشتر است. در این نظریه، آنچه اهمیت دارد، دیده ادراک و تشخیص انسانی است. مطابق این نظریه، زیبایی پیش از اینکه در مصاديق و پدیده‌های عالم خارج تحقق بیابد، باید در نگاه و بینش انسانی منعکس شود. اینجاست که شناخت زیبایی به عنوان یک بحث و مطالعه روانشناسی اهمیت می‌باید.^{۲۰}

بر این اساس، زیبایی، عینی و خارجی نیست تا بتوان تعریف درستی از آن به دست داد، بلکه کیفیتی است که ذهن انسان در برابر بعضی محسوسات از خود ایجاد می‌کند. به گفته کروچه، «زیبایی، یک فعالیت روحی صاحب حس است، نه صفت شیء محسوس». از نظر او «زیبایی، شهود یا مکاففه یا یک دید اشرافی است؛ چه در برابر محسوسات و چه بر اثر تصورات ذهنی، بدون هیچ‌گونه وساطت عقل و ادراک و انواع مفهومها» (کروچه، ۱۳۶۷: ص ۹۷). از این روی، ما در صدور حکم نسبت به زشتی و زیبایی امور در حقیقت از میزان تأثیر روانی خود، پرده بر می‌داریم. زشتی و زیبایی هر پدیده، قبل از هر چیز، تابع ادراک ماست و این همان مفهوم نسبیت در زشتی و زیبایی است. مولوی نیز ادراک از زشتی و زیبایی پدیده‌ها را با قانون نسبیت^{۲۱} تبیین می‌کند:

بد به نسبت باشد این را هم بدان	پس بد مطلق نباشد در جهان
که یکی را پا دگر را بند نیست	در زمانه هیچ زهر و قند نیست
مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند	مر یکی را پا دگر را پای بند
بین به چشم طالبان، مطلوب را	منگر از چشم خودت آن خوب را

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

عاریت کن چشم از عشاق او
نسبتش با آدمی باشد ممات
(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۶۵-۷۶)

چشم خود بر بند زان خوش چشم تو
زهر مار آن مار را باشد حیات

این ابیات به روشنی می‌نمایاند که نسبی بودن حکم در مورد رشتی و زیبایی به تفاوت روحی افراد باز می‌گردد نه به خود پدیده‌ها و اوصاف واقعی آنها. آنچه اهمیت دارد ادراک است و نه مصدق. به همین سبب است که در راستای تکمیل تجربه زیبانگرانه، حتی مصاديق رشت (شرور عالم) نیز مطرح می‌شود. در این راستا حتی سگ کوی لیلی^{۲۲} هم در نگاه عاشق مجنون، مصدق زیبایی تلقی می‌شود چه رسد به خود لیلی. مطابق این تحلیل از رشتی و زیبایی، اگرچه تحقق چنین تجربه‌ای در عالم انسانی نادر است، اما غیرممکن هم نیست که درونی چنان سامان یابد که تنها حکم به زیبایی امور بدهد و تأثر او از مجموعه پدیده‌های عالم هستی، صرفاً تأثر زیبایی باشد و نه رشتی.

هنر زیبا دیدن

زیبایی را در کل پدیده‌های هستی دیدن و از آنها تأثر زیبایی پذیرفتن، چیزی نیست جز تحقیق مفهوم هنر و آفرینش هنری. میان سه مقوله آفریدن و هنر و زیبایی پیوندی وجود دارد که جدایی ناپذیر است. هنگامی که از آفرینش زیبایی در مصاديق سخن می‌گوییم در حقیقت از هنر و تجربه هنرمندانه سخن رانده‌ایم. از این حیث، زیبانگری خود، نگرشی هنرمندانه است که در پی هنر عشق ورزیدن محقق می‌شود. هنرهایی از این دست، بسی فراتر از مفهوم هنر به معنای اصطلاحی آن است؛ لذا قهرمانان این عرصه هنری، همواره نوادر و خواص انسانها هستند:

باقیان در دولت او می‌زیند
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳۴)

از هزاران اندکی زین صوفیند

زیبانگری و جمال پرستی

این اندکی و خاص بودن، نشان این است که این تجربه، نه تنها از حد و مرز بحثهای فرقه‌ای - کلامی بیرون است که در دایره فرقه‌های صوفیانه و مسالک عرفانی هم نمی‌گنجد. در میان مرامهای عرفانی، ممکن است شباهتی میان این تجربه (تجربه زیبانگری مولانا) با جمال پرستی صوفیه لحاظ شود. در میان صوفیان جمال پرست، هم سخن اصلی بر سر جمال (جمال صورت و جمال معنا) بود. اما به واقع، حدیث زیبانگری در تجربه عرفانی مولانا

گرچه شد معنی در این صورت پدید
در دلالت همچو آبند و درخت

(مثنوی، دفتر اول، ایات ۴۱-۲۶۴۰)

در جمال پرستی صوفیه، عشق، جایگاهی ندارد. تمام سخن از جمال ظاهر است و اگر هم عشقی باشد، مانند همان جمال، صوری و ظاهری است. اما تجربه زیبانگری مولوی از دل عرفان عاشقانه او زاده می‌شود. زیبانگری او، محصول عشق است نه تساهل و تسامحی که در جمال پرستی صوفیه آشکار است.

زیبانگری، کشف و شهودی پیامبرانه

زیبانگری، بیش فراخ و بلندی است که دیده‌بانی^{۲۳} می‌کند و از اوج به عالم و پدیده‌های آن می‌نگرد. در این نگاه، پدیده‌های عالم در فضایی بشری و انسانی تحلیل می‌شود نه در فضایی خاص و مقطعي مشخص؛ به عنوان مثال، تحلیل زیبانگرانه مولوی از واقعه مرگ^{۲۴} در دفتر ششم مثنوی، چنین تحلیلی است. عشق و آزادی را از مرگ بیرون کشیدن و مرگ را براساس آنها تفسیر کردن، هرگز کهنه نمی‌شود؛ چرا که عشق و آزادی مفاهیمی هستند که کهنه‌گی نمی‌پذیرند و به انسان تعلق دارند نه به زمان. پس یکی از شؤون و ارزشهای والای انسانی به حصول این تجربه وابسته است؛ چنانکه وقتی مرگ با آزادی تفسیر می‌شود، آزادی انسان به عنوان ارزشی انسانی لحاظ می‌شود. پس زندگی با دید زیبانگرانه، همان زندگی است که لایق شان آدمی است. در عرصه این زندگی، اگر عالم پر از زشتی شود، پاکان و خوبان از آن فقط پاکی و خوبی و زیبایی صید می‌کنند. از این حیث، زیبانگری، عرصه کشف است؛

طريقی دیگر است و جمال‌پرستی صوفیه سخنی دیگر. از میان صورتهای گوناگون تنها صورت زیبا را دیدن و در برابر آن سر خم کردن و به سجده افتادن کاری از سر تقليید و تکرار است نه تحقيق؛ حال اينکه مولوی، بحق، معنا را در صورت بازمی‌يابد و اهل تحقيق است. او برای رد و انكار صورت‌پرستان به «بي صورتی» روی می‌آورد. از نظر مولوی: «عشق صورتی، آبشن عشق حقيقي است و جمال جميل حق را در آينه حسن صنع می‌توان ديد، اما البته دلبستگی به آينه، و مستی از باده صورت به شیوه شیخ اوحدالدین ابوحامد احمد کرمانی و اصحاب و پیروان وی که خداپرستی و کمال انسانی را در جمال‌پرستی و شاهدباری و عشق‌ورزی با خوب‌رویان می‌پنداشتند، روا نیست» (ستاری، ۱۳۷۴: ص ۲۱۱-۲۱۲). چنانکه در رد این عقیده می‌فرماید:

صورت از معنی قریب است و بعيد

چون به ماهیت روی، دورند سخت

(مثنوی، دفتر اول، ایات ۴۱-۲۶۴۰)

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

کشف زیبایی حتی در امور تلخ و ناگوار. حکایت این نظر، حکایت از خون، حلال خوردن است؛ حکایت انسان کاملی که خاک را زر می‌کند و کیمیاگری که چوب گز را صندل می‌بیند: کی خورد بنده خدا الا حلال
گر شود عالم پر از خون مال مال

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۲۳)

ناقص از زر برد خاکستر شود

کاملی گر خاک گیرد زر شود

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۰۹)

چوب گز اندر نظر صندل شدن

چیست مستی حس‌ها مبدل شدن

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۰۱)

دیده زیبانگر، زشتی‌ها را می‌بیند اما مغلوب و مقهور آنها نمی‌گردد. واکش او در برابر زشتی‌های عالم، زیبانگری است نه ملالت و فسردگی. در میان مردار و با مردار^{۲۵} زندگی می‌کند اما خود، صفت مردار نمی‌گیرد و مردار نمی‌شود. چنانکه حضرت عیسی(ع) در آن حکایت معروف با دیدن دندانهای زیبا و سپید آن مردار، حواریون خود را به دیدن این زیبایی تشویق می‌کند.

مولوی در مثنوی این زیبانگری پیامبرانه را به «شکرریزی و شکرپاشی و سرکنگی‌سازی» تعبیر می‌کند. این شکرپاشی، بویژه در برابر تلخی و ترشی سرکه‌وار، خود را نشان می‌دهد:

دم به دم انکار قومش می‌فزود

نوح نهصد سال دعوت می‌نمود

با قبول و ناقبول، او را چه کار؟

لیک دعوت وارد است از کردگار

هیچ اندر غار خاموشی خزید؟

هیچ از دعوت عنان واپس کشید

نوح از دریا فزون می‌ریخت قند

قوم بروی سرکه‌ها می‌ریختند

پس شکر را واجب افزونی بود

چون که سرکه، سرکگی افزون کند

(مثنوی، دفتر ششم، آیات ۱۷، ۱۱، ۱۰ و ۲۰)

زیبانگری، وامدار تجربه عمیق دینی

واقعه‌هایی از این دست در زندگی پیامبران، فراوان به چشم می‌خورد. این واقعه‌های عظیم روحانی، نشان حوصله بسیار و ظرفیت فراخ روحی آنان است. از این حیث، زیبانگری بیش از هر چیز، وامدار تجربه‌های عمیق دینی پیامبران است. پیامبران تنها کسانی هستند که به عمق تجربه عظیم دینی، دست یافته و در قله این تجربه، واقع شده‌اند؛ لذا حس زیبانگری و زیبایی‌ستی را - که یکی از دامنه‌های رفیع قله تجربه دینی است - نیز پس پشت نهاده‌اند. زیبانگری در اصل، نگرشی است که در بستر تجربه‌های عمیق دینی زاده می‌شود و از

بطن دینداری تجربی - عرفانی بر می‌خizد. چنانکه می‌دانیم دین در مرتبه تکاملی خود به عرصه تجربه و مکاشفه و شهود می‌رسد. در حقیقت، بخشی از این معرفت شهودی، نزدیک شدن به تجربه زیبانگری است. از این روی، زیبانگری، نشان روح کمال یافته است. در هر بار تجربه زیبادیدن در حقیقت این خود شخص تجربه‌گر است که زیبا شدن را تجربه می‌کند؛ و هر انسانی که بیشتر توفیق کشف زیبایی و پرده برداشتن از آن را دارا باشد انسانتر است و به همان نسبت، به کمال انسانی، نزدیکتر (سروش، ۱۳۷۶: ص ۱۶۱). از این روی، زیبانگری، نشانه آشکاری است از سیر شخصیت انسان از مقام نقصان تا مرتبه کمال.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ما کوشیدیم تا تجربه زیبانگری را به عنوان مسأله‌ای بینشی نزد مولوی، مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم و ماهیت این تجربه را - که یکی از مهمترین افقهای بینشی مولوی است - بشکافیم و بسط و تحلیلی منطقی از آن ارائه دهیم و تصریح کنیم که این تجربه چگونه آغاز می‌شود، چگونه تکامل می‌یابد و درنهایت، چگونه می‌تواند در قالب یک نظریه مطرح گردد. بر این اساس، تنها یک تجربه عشقی عظیم و مولوی‌صفتانه است که بینان بینش زیبانگرانه او را تشکیل می‌دهد. اگر تشخیص زیبایی و زیبانگری، چه در دیدگاه عاشقی چون مولوی و چه از نظر متفکری چون کروچه، به عنوان مسأله‌ای روانشناسی اهمیت می‌یابد، بدین سبب است که عشق، تجربه‌ای شخصی و کنشی روانی است. تنها با واسطه چنین عشقی است که می‌توان به زیبانگری دست یافت؛ در حالی که با جمال‌پرستی و زیبانگری محض نمی‌توان عشق را به مفهوم حقیقی آن تجربه کرد. چنانکه کسانی چون شیخ اوحدالدین کرمانی و پیروان او هرگز نتوانستند در زمرة عاشقان صادقی چون مولوی درآیند.

زیبانگری نزد مولوی، سلوکی تجربی و دیدی اشرافی است که طی دو سیر درونی و بیرونی تکامل می‌یابد؛ بدین معنا که او چه در مرتبه زیبا دیدن خداوند در صورت شمس و چه در مرتبه زیبا دیدن عالم و شرور آن و ساختن نظام احسن خویش، سیر و سلوکی عملی را طی می‌کند. تحلیل منطقی این تجربه، نزد مولوی، نظریه اوست که در قالب قانون نسبیت مطرح می‌شود. نظریه نسبیت مولوی در ادراک از زشتی و زیبایی امور از آن حیث ارزشمند است که نه یک نظریه‌پردازی صرف که پیامد طبیعی تجربه شخصی اوست.

بدین‌سان، مولوی با این نگرش هنرمندانه، کشف و شهودی پیامبرانه را تجربه می‌کند و به بطن دینداری تجربی - عرفانی و درنهایت، به کمال انسانی نزدیکتر می‌شود.

پی نوشت

۱. گوشم شنید قصه ایمان و مست شد
کو قسم چشم صورت ایمان آرزوست
(دیوان کبیر، غزل ۴۴۱)

۲. ایات ذیل، تفاوت تجربه عشقی مولوی و حافظ را بخوبی می نمایاند:
بس شکنجه کرد عشقش بر زمین خود چرا دارد ز اول، عشق، کین
عشق از اول، چرا خونی بود تا گریزد هر که بیرونی بود
(مثنوی، دفتر سوم، ایات ۵۱-۴۷۵۰)

۳. چو نیکو بنگری در اصل این کار هم او بیننده هم دیده است و دیدار
الا یا ایها الساقی ادر کأسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها دیوان
حافظ، غزل (۱)

۴. چنانکه می دانیم، اعتقاد به زیبایی مطلق و خیر اکمل به مَثُل افلاطونی بازمی گردد. در
نظریه افلاطون، سایر اشیا، هنگامی زیبا هستند که از اصل و مثال زیبایی بهره مند باشند.
بسیاری از فلاسفه متاخر نیز، مانند هگل، شوپنهاور و ویکتور کوزن در نظریه های خود
درباره زیبا و زیبایی از فلسفه متأفیزیک افلاطون متأثر شده اند؛ چنانکه کوزن می گوید: «اگر
زیبایی مطلقی نباشد، باید به زیباییهای نسبی و متغیر مثلاً زیبایی باستانی، زیبایی جدید،
زیبایی کلاسیک و زیبایی رمانتیک قائل شویم....» (رک: شاله، فلیسین، شناخت زیبایی:
ص ۷).

۵. از هنگامی که شیخ اشراق در رساله «فی حقیقت العشق» (مونس العشاق)، مفاهیمی مابعد الطبيعی
چون عشق و حسن و حزن را به عنوان شخصیتهای داستانی به کار گرفت و با این شیوه از
داستان پردازی بر آثار عرفانی پس از خود نظیر «مونس العشاق» عرب شاه یزدی، «رساله عقل
و عشق» ابن ترکه اصفهانی، «دستور عشاق» (حسن و دل) فتاحی و «حسن و عشق» محمد
فضولی و... تأثیر بسزایی نهاد، مسئله تقدم حسن بر عشق نیز مطرح شد. در «مونس العشاق»
سهوردی که در حقیقت ابداع این گونه داستان پردازی است، این تقدم، کاملاً آشکار است.
اگر چه شیخ، حسن و عشق را دو برادر همزاد می داند، تصریح می کند که حسن، برادر مهین
است و عشق، برادر میانی: «عشق را که برادر میانی است با حسن انسی داشت، نظر از او بر
نمی توانست گرفت. ملازم خدمتش می بود» (رک: سهوردی، شهاب الدین یحیی، مونس

العشاق: ص ۲۶۹) و سپس در تبیین مسأله شناخت از میان سه سلوك معرفتی که برای عقل قائل است، پدید آمدن حسن را به نخستین شناخت عقل، یعنی شناخت او نسبت به حق تعالی مربوط می داند و پدید آمدن عشق را به شناخت پسین عقل، یعنی شناخت او نسبت به خویشتن خود و بدین طریق حسن را بر عشق مقدم می دارد: «... از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت حسن پدید آمد... و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد...» (رک: همان، ص ۲۶۸-۲۶۹).

۶. شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
بنده طلعت آن باش که آنسی دارد
(دیوان حافظ، غزل ۱۲۲)

اینکه می‌گویند آن بهتر ز حسن
یار ما این دارد و آن نیز هم
(دیوان حافظ، غزل ۳۶۰)

۷. گفت لیلی را خلیفه کان تویی کز تو شد مجنوون پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت: خامش، چون تو مجنوون نیستی
(مثنوی، دفتر اول، ایات ۴۰۷۴۰۸)

۸. برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر و که با خرم من مجنوون دل‌افگار چه کرد
(دیوان حافظ، غزل ۱۳۷)

۹. این نگاه تند و برخورد خشونت آمیز را مرحوم دکتر زرین کوب با جسارت و گستاخی
شمس و لحن آکنده از خشم و پرخاش مولوی در کتاب «پله پله تا ملاقات خدا»، به
صراحت، بیان کرده‌اند (رک: زرین کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا؛ ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

۱۰. رک: مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی: دفتر اول، بیت ۲۴۳۷

۱۱. رک: همان: دفتر چهارم، ایات ۲۹۲۱-۲۹

۱۲. رک: همان: دفتر دوم، ایات ۴۷-۴۷

۱۳. رک: همان: دفتر دوم، ایات ۲۶۳۵-۳۷

۱۴. رک: همان: دفتر پنجم، ایات ۱۵۴۲ و ۱۵۳۷-۳۸

۱۵. مولوی از این انکاس درونی بسیار سخن گفته است. مسئله عکس درون، یکی از
اساسی‌ترین بنیانهای اعتقادی اوست. از این روی، نه تنها از زیبایی عالم و انکاس درونی
آن، سخن می‌گوید که در جای جای مثنوی نیز به درونی کردن مسائل می‌پردازد؛ به عنوان
مثال، «لذت»، یکی از آن موارد است. او راه لذت را درون آدمی می‌داند:
راه لذت از درون دان نز پرون
ابلیهی دان جستن از قصر و حضون

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۴۲۰)

و یا

باده از ما مست شد، نی ما ازو

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۵)

در نظرگاه او، درونی کردن همه چیز می‌تواند ما را بر عالم بیرون و حوادث آن مسلط کند و در
نهایت کلام عالی و ژرف او در این باره این است که:

تا بدانی کاسمانهای سمیّ

هست عکس مدرکات آدمی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۳۵)

بر برون، عکسش چو در آب روان

۱۶. باعها و سبزهها در عین جان

که کند از لطف آب، آن اضطراب

آن خیال باغ باشد اندر آب

عکس لطف آن بر این آب و گل است

باغها و میوه‌ها اندر دلست

پس نخواندی ایزدش دارالغورو

گر نبودی عکس آن سر و سرور

(مثنوی، دفتر چهارم، ایيات ۱۳۶۳-۶۶)

۱۷. «و ما یزال عبدی يتقرّب الى بالتوافل حتى احبيته فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به و
بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها....»، «و ما نظرت الى شى الا
و رأيت الله فيه»، «ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله و بعده و فيه و معه». (رک: فروزانفر،
بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی: ص ۱۸-۱۹)

۵۵



فصلنامه پژوهشگاهی ادب، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۳

۱۸. «این گونه نظر کردن خدامنشانه در میان عارفان و صوفیان ما سابقه بلندی دارد. اصلاً
عارفان، نظر کردن خدامنشانه در عالم است و اگر به خدا گونه عمل کردن بینجامد، موجب
هلاک خلق می‌شود» (رک: سروش، عبدالکریم، قمار عاشقانه: ص ۲۸۱).

۱۹. البته مطابق نظر خود مولوی، اگر شکایتی وجود دارد در راستای تحقق «امر» خداوند است
و اصلاح جان:

...لیک در شیخ آن گله ز امر خدادست

نه پی خشم و ممارات و هواست

آن شکایت نیست هست اصلاح جان

چون شکایت کردن پیغمبران

ناهمولی انبیا از امر، دان

ورنه حمالست بد را حلمشان

طبع را کشتند در حمل بدی

ناحمولی گر بود، هست ایزدی

ای سلیمان در میان زاغ و باز

حلم حق شو، با همه مرغان بساز

ای دو صد بلقیس، حلمت را زبون

کاهد قومی انهم لا یعلمون

- (مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۷۷۵-۷۸۰) بیت اخیر ناظر به قول پیامبر است در غزوه احمد: «اللهم اهد قومی فانهم لا يعلمون». (رک: فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی: ص ۶۰).

۲۰. اینکه تشخیص زیبایی، کیفیتی روانی و حالتی نفسانی است و تنها با وجودن و ضمیر شناخته می‌شود، در نوشته‌های شاعر و فیلسوف آلمانی، شیلر، فیلسوفان فرانسوی، گویر و ویکتوریا ش و متفکر معاصر ایتالیایی، بنادتو کروچه، یافت می‌شود به گونه‌ای که حتی اخیرا در فرانسه، هانری دلاکروا با انتشار اثر مهم «روانشناسی هنر»، شناخت زیبایی (استیک) را بخشی از روانشناسی، تلقی می‌کند و آن را به طور خاص مورد مطالعه قرار می‌دهد.

۲۱. رک: همان: دفتر دوم، ابیات ۹۶-۷۷ و دفتر چهارم، ابیات ۹۵-۳۰. ۲۲. رک: همان: دفتر سوم، ابیات ۷۷-۵۷.

۲۳. حلقه کوران به چه کار اندرید دیدهبان را در میانه آورید (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۳۹)

۲۴. این واقعه برای مولوی حال خوش پرنده‌ای است که از قفس رها می‌شود؛ حال خوش زندانی است که برج و باروی زندان، برای او شکسته می‌شود. از این روی، او به رهایی پرنده روح و به شکستن قفس و آزادی مرغ جان نظر می‌کند. برای کسی که در شکستن قفس نظر می‌کند و رهایی و آزادی روح را می‌بیند، این واقعه، جز شادی و طرب نیست:

جامعه چه درانیم و چون خاییم دست	روح سلطانی ز زندانی بجست
وقت شادی شد چو بشکستند بنا	چونکه ایشان خسرو دین بوده‌اند
کنده و زنجیر را انداختند	سوی شادروان دولت تاختند

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۷۹۷-۹۹)

بلاجوبان دشت کربلایی کجا یید ای شهیدان خدایی

پرنده‌تر ز مرغان هوایی... کجا یید ای سیکروحان عاشق

(دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷) ۲۵. هر که از دیدار برخوردار شد

این جهان در چشم او مردار شد (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۸۲)

تحلیل تجربه زیبانگری در مولوی

۱. افلاکی، شمس الدین. مناقب‌العارفین؛ به کوشش حسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۲. تبریزی، شمس الدین محمد. مقالات شمس تبریزی؛ به اهتمام جعفر مدرس صادقی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۳. زرین‌کوب، عبدالحسین. پله تا ملاقات خدا؛ چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۳.
۴. ترکه اصفهانی، صاثن‌الدین علی بن محمد. رساله عقل و عشق؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
۵. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. دیوان اشعار؛ تصحیح محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران: کتابخانه زوار، ۱۳۲۰.
۶. زمانی، کریم. میناگر عشق؛ (شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی) تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۷. ستاری، جلال. عشق صوفیانه؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۸. سروش، عبدالکریم. بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۹. ———. حکمت و معیشت؛ (شرح نامه امام علی به امام حسن علیه السلام) تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۱۰. ———. قمار عاشقانه؛ (شمس و مولانا) تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران: انجمن فلسفه ایران و انسیتیوی ایران و فرانسه، ۱۳۵۵.
۱۲. شاله، فلیسین. شناخت زیبایی؛ (استیک) ترجمه علی‌اکبر بامداد، چاپ سوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۴۷.
۱۳. عربشاه یزدی، عماد‌الدین. مونس العشاقد؛ تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۶.
۱۴. غزالی، احمد. سوانح؛ تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
۱۵. فتاحی. دستور عشاقد. (حسن و دل) به اهتمام ر.س. گرین شیلدز، برلین: ۱۹۲۶.
۱۶. فروزانفر، بدیع‌الزمان. احادیث مثنوی؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۱۷. فضولی، محمد، «حسن و عشق»؛ به کوشش محمدعلی ناصح؛ ارمغان، سال ۱۱، ش ۶، ۱۳۰۹؛ ص ۴۱۸-۵۱۷.
۱۸. کروچه، بندتو. کلیات زیباشناسی؛ ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.



-
۱۹. لاهیجی، شمس الدین محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۸.
۲۰. مولوی، جلال الدین محمدبن محمد. مثنوی معنوی؛ شرح و توضیح کریم زمانی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.
۲۱. _____ . کلیات شمس تبریزی؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۲. _____ . فیه مافیه؛ تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸