

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۱۵

وصف‌ناپذیری جمال در غزلیات شمس

ناصر کاظم خانلو^۱

فرهاد عیسایی^۲

چکیده:

مقاله حاضر، با هدف تبیین توصیف‌ناپذیری جمال از منظر غزلیات شمس تهیه و تنظیم شده است. بر این مبنا ضمن رجوع به مطالعات استتیک و بهره‌مندی از نظریات فلاسفه قدیم، متفکران و محققان علم الجمال، درباره جمال و زیبایی، با نگاهی گذرا به منشأ و درک زیبایی، به زیبایی‌شناسی مولانا پرداخته و در آن از تجاذب زیبایی، زیباشناسی معنوی، بی‌مانندی زیبایی مطلق، شناخت‌ناپذیری زیبایی مطلق انسان و زیبایی، زیبایی سخن و بیان، سخن گفته‌ایم. در نهایت وصف‌ناپذیری جمال و انعکاس زیبایی مطلق، در زیبایی‌های محسوسات را در تصویرهای شاعرانه دیوان کبیر پی گرفته‌ایم. سرانجام به این نکته دست یافته‌ایم که اولاً مولانا، در کنار فلاسفه و محققان از زیبایی در چارچوب حکمت ذوقی سخن گفته و ثانیاً باور ندارد که انسان بتواند زیبایی را، آن‌چنان که هست وصف نماید او این ناتوانی را به دلیل مطلق بودن زیبایی از سویی و از دیگر سوی به دلیل در اختیار نداشتن ابزار مناسب برای شناخت زیبایی می‌داند.

کلید واژه‌ها:

مولوی، جمال، زیبایی مطلق، حیرت در برابر زیبایی، وصف‌ناپذیری.

^۱ - استادیار دانشگاه پیام نور.

^۲ - استادیار - دانشکده فنی مهندسی میانه، ایران. نویسنده مسئول: farhadesaei@yahoo.com

پیشگفتار

هنر مولانا و عشق جمال آفرین او چیزی است که هر خواننده غزلیات شمس را متحیر و البته از کشف راز آن ناامید می‌کند. این حیرت و بی‌خویشی با هیچ بیان و منطقی قابل توضیح و تفسیر نیست. بنابراین هر مخاطبی به این نتیجه می‌رسد که لذت بردن از جمال وصف ناپذیر، بسی ارجمندتر از اتلاف وقت برای توضیح آن از طریق نشانه‌های زیبای است.

زیبایی‌های غزلیات شمس از رهگذر «عشق» و «هنر» به عرصه رسیده است. اما تأمل در آن نشان می‌دهد که تعیین مرز میان زیبایی و عشق در این سروده‌های ناهشیارانه، آسان نیست. بنابراین در همان لحظه‌هایی که در زیبا و زیبایی، این دختران خیال مولانا، استغراق می‌یابیم، چهره وصف ناپذیر معشوق هم تداعی می‌گردد و گرایش به این زیبا و زیبایی وصف ناپذیر، که در هیأت جمیلی دست نیافتنی تجلی یافته، هر لحظه افزودنی می‌یابد. «میلی که با ارضا و اقناع ضعیف می‌شود و با منع و جلوگیری قوی می‌گردد.» (دورانت، ۱۳۷۰: ۱۲۷).

از آن روی که مولانا را از همان آغاز از رسیدن به معشوق منع کرده و بازداشته‌اند، میل او به معشوق ازلی تا پایان عمر روبه فزونی بوده، زیبایی‌های او را بهتر و بیش تر درک می‌کرد. به همین دلیل هنر شاعری او که چیزی جز نمایش آن جمال و عشق ناشی از آن نیست، از سرچشمه‌ی لایزال سیراب می‌شود. بنابراین می‌توان بر آن بود که غزل‌های شورانگیز مولانا محصول حس زیبایی شناسی اوست که به دلیل اتصال به منبع پایان ناپذیر هنر، همواره جوشان است.

بی تردید حضور این همه زیبایی در غزل‌های شورانگیز او، بدان دلیل است که مولانا به راز «زیبایی جدا از شهوت» و «عشق‌هایی کز پی رنگی» نیست، پی برده است. به سخن دیگر زیبایی شگرف جمال یار که نه سودمند؛ بلکه لذت بخش است، خاستگاه زیبایی‌های وصف ناپذیر در کلام اوست. معشوق مولانا، که به مثابه جان جهان در تمام گیتی جاری است، سبب می‌شود که او با سراسر هستی رابطه‌ی عمیق داشته باشد و همه زیبایی‌های مشهود را نماد و نمایش جمال او بپندارد. تماشای این جمال است که در او شور خلاقیت برپا می‌کند. اما البته او غالباً از مشاهده جمال یار متحیر و سرگردان می‌گردد و تنها جزئی از مشهودات خویش را بیان می‌کند. زیرا تجربه‌های مجرد عالم روحانی قابل بیان و توصیف نیست:

از سقاهم ره‌م بین جمله ابرار مست وز جمال لایزالی هفت و پنج چار مست

چون فزون گردد تجلی از جمال حق ببین ذره ذره هر دو عالم گشته موسی وار مست
(مولوی، ۱۳: ۱-۳)

وصف ناپذیری در تئوری‌های زیباشناسی غربی

در نظام‌های فلسفی یونان باستان، نظریه ذهنی افلاطون و نظریه عینی ارسطو درباره زیبایی، مبنای بسیاری از تفاسیر زیبایی و جمال، وصف و وصف ناپذیری بوده است، نظریه‌های عینی زیبایی در طول قرون متمادی، با تعبیرها و تفسیرهای جدید، تکامل پیدا کرده، و کشاکش میان آن دو تا به امروز ادامه یافته است. بنابر نظر افلاطون، منشاء زیبایی، بیرون از این جهان محسوس است و تنها در جهان آرمانی قرار دارد. غایت زندگی، رسیدن به این جهان آرمانی است که منبع حقیقت مطلق، خیر مطلق و «زیبایی مطلق» است. و این به مقوله وصف ناپذیری نزدیک است، فلسفه ارسطو برخلاف آرمانگرایی استادش افلاطون، بیشتر به واقعیت نظر دارد، نظر ارسطو درباره زیبایی، بر پایه چنین فلسفه‌ای استوار است، او بر خلاف زیبایی‌شناسی آرمانی افلاطون، زیبایی را پدیده‌ای می‌داند که ریشه عینی در طبیعت و واقعیت دارد. (کروچه، ۱۳۸۱؛ ۷۹)

از قرن هجدهم به بعد فلسفه کلاسیک به وسیله کسانی چون کانت، فیخته، شلینگ، و هگل به صورت مهمترین جریان فکری دوران درآمد. اندیشه زیبایی‌شناسی نیز، تحت تاثیر ایدالیسم فکری کهن، کوشید به اندیشه جدید فلسفی وحدت بخشد. زیبایی‌شناسی کانت، پایه نظری رمانتیسیسم و نظریه زیبایی‌ناپ قرار گرفت که هنوز هم، در هنر مدرن معاصر، نفوذ دارد. به نظر محمود عبادیان، (۱۳۸۷؛ ۳۵) اندیشه تکامل و چگونگی روند آن، جان تازه‌ای به فلسفه زیبایی‌شناسی هگل، می‌بخشد، و نشان می‌دهد که «ایده» (روح جهان) در روند تکامل خود، در مرحله‌ای در زیبایی طبیعت تجلی می‌کند، سپس فراتر می‌رود و زیبایی ابتدا در طبیعت ظاهر می‌شود و از مراحل زیبایی جمادی، زیبایی گیاهی و زیبایی جانوری در می‌گذرد و این جاست که وصف ناپذیر می‌شود. اما در میان نظریه پردازان جدید غرب هربرت رید، طرفدار و مفسر زیبایی‌شناسی شکل گراست. او زیبایی را پدیده‌های نظری و انتزاعی می‌داند و درباره زیبایی می‌نویسد: «هنر کوششی است برای آفرینش صور لذت بخش. این نیرویی مجهول به نام غریزه سرچشمه می‌گیرد.» وقتی که ما هنر را به عنوان اراده معطوف به صورت، توصیف می‌کنیم، یک فعالیت عقلانی محض را در نظر نداریم، بلکه مطمح نظر ما یک فعالیت غریزه محض است.» (کروچه، ۱۳۸۱؛ ۱۵۹)

در طول تاریخ، فلاسفه و روانشناسان برای شناساندن زیبایی و علل شکل‌گیری آن، گام‌های موثری برداشته‌اند. اما باومگارتن نخستین صاحب نظری بود که ماهیت زیبایی را موضوع بحث

جداگانه بی دانست و نام ترس آور «استتیک» (esthetics: درک زیبایی) را بر آن نهاد. (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۱۸) پس بحث دربارهٔ زیبایی، اساساً با این پرسش که زیبایی چیست؟ آغاز می‌شود. اگرچه پاسخ دادن به آن آسان نیست و هنوز هم بعد از اینهمه تلاشی که فلاسفه، روان شناسان و متفکران علم الجمال در باب آن کرده‌اند پاسخی در خور به آن پرسش آغازین داده نشده است.

آنتول فرانس اندرزگونه می‌گوید: «به عقیدهٔ من ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست» (همان: ۲۱۷) بنابراین هرکسی متناسب با زمینه‌ی فکری خود، آن را از زاویه‌ی بی‌خاص می‌نگرد. مثلاً افلاطون به دلیل اخلاق گرای، «زیبایی را در مرحله‌ی عایش با خیر و نیکی یکی دانست.» (همان: ۲۱۸)

ارسطو به زیبایی عینی توجه دارد و می‌گوید: «زیبایی عبارت است از هماهنگی و تناسب آلی در کل به هم پیوسته.» (همان: ۲۱۸) شوپنهاور نیز می‌گوید: «زیبایی صفتی است که موجب می‌شود دارنده‌ی آن قطع نظر از فواید و منافع اش خوشایند گردد و در انسان سیر و شهودی غیرارادی حالتی خوش دور از نفع و سود برمی‌انگیزد.» (همان، ۲۱۹) ولی آنچه بی‌پاسخمی ماند این است که چرا نفس آدمی از این تناسب و هماهنگی لذت می‌برد؟ به باور مولانا، خداوند آفرینندهٔ زیبایی است.

علم الجمال در صدد تعریف جمال نیست. برای این که «جمال شناسی قلمرو تأمل فلسفی در باب قریحه و ذوق و احساس و اصالت و ابتکار و تخیل خلاق و نبوغ است و هرگز مدعی تعریف جمال یا کشف ماهیت جمال نیست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۰۱) این محقق هم که به زیبایی مطلق باور دارد، می‌گوید: «زیبایی مطلق راستین، تنها حق تعالی است که هرچه در عالم از جمال و کمال و روشنی و حسن وجود دارد از پرتو ذات اوست و از آثار صفات او.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۹۷)

با عنایت به آنچه آمد به زعم نگارندگان، این مقاله به دو دلیل پدید آمده است. دلیل اول بر این اندیشه یا باور که عظمت و قدرت شناخت آدمی فراتر از تمام آفریده‌هاست و فراسوی زمان و مکان را هم در می‌یابد، و فکر و ذهن و در نهایت خیال او قادر به تصور آن‌ها است، باید دید که چرا آدمی از وصف جمال عاجز است؟ دلیل دیگر مربوط به این باور است که در تفاوت دو امر زشتی و زیبایی، علاوه بر اشتراک نسبت این دو مقوله؛ اختصاص مطلق در زیبایی امری مجهول و مهجور بوده است. با توجه به اینکه در غزلیات شمس زیبایی بر معنی غلبه دارد و نیز در عالم ناهشیارانه سروده شده است، تنها روش توصیف جمال را در عالم ناهشیارانه دانستیم که مولانا برگزیده است.

جمال پرستی مولانا

مولانا با بیان انعکاس زیبایی معشوق در تمام جهان، در واقع زیبایی را مرکز توحید و پرستش می‌داند و می‌گوید:

به آب حسن و به تاب جمال جان پرور کز آن گشاد دهان را انار خندانت
بدان جمال الهی که قبله دل‌هاست که دم به دم ز طرب سجده می‌برد جانت
(غ، ۴۸۶: ۵-۶)

وی در بیان این اصل که همه زیبایی‌های محسوسات مرهون زیبایی اصل یا مطلق هستند، قدرت زیبایی را به اثبات می‌رساند. چرا که هیچ یک از صور محسوسات قبل از تجلی زیبایی مطلق از زیبایی بی بهره بود:

از هزاران آب شهوت ناگهان آبی بود کز خمیرش صورت حسن و جمال و خد شود
(غ، ۷۵۶: ۵)

به عقیده مولوی جمال، شراره بی است که آن جان جهان در اجزای پهناور گیتی به ودیعه نهاده است و عشق به سرچشمه اصلی امری است طبیعی و اگر این عشق را از موجودات جهان باز گیرند، هیچ دلیلی برای تداوم وجود آن‌ها در میان نخواهد بود و فراق تلخ، جان بی روح آن‌ها را تباه خواهد کرد. بنابراین اگر موجودات جهان جمیل‌اند، بدان دلیل است که خدا در آن‌ها تجلی کرده است. آن‌ها به این مرکز هستی عشق می‌ورزند تا خود را بدان جمال حقیقی نزدیک کنند و در این میان آدمی که حبیب خاص یزدان است، از شراره جمال الهی، بیش از دیگران بهره برده است و به همین دلیل است که آدمی زیباترین و کامل‌ترین مخلوق خداست. چرا که همچون خداوند دوستدار جمال است و خود نیز جمیل است. اما در عین حال از زیبایی حیرت می‌کند و می‌گوید:

این کیست این، این کیست این، شیرین و زیبا آمده سرمست و نعلین در بغل در خانه ما آمده
(غ، ۲۲۷۸: ۱)

خداوند منشأ و آفریدگار زیبایی

مولانا عارفی است مسلمان و مثل مسلمانان دیگر به زیبایی مطلق باور دارد و فلسفه زیبایی شناسی خود را بر اصل شناخته شده «انا لله جمیل و یحب الجمال» بنیاد می‌نهد و جان مایه زیبایی را ذات پروردگار می‌داند و معتقد است تمام زیبایی‌های هستی از جمال جمیل معشوق ازلی صادر می‌شود:

جمال گل گواه آمد که بخشش‌ها ز شاه آمد
اگرچه گل بنشناسد هوای سازواری را
(غ، ۵۷: ۶)

جرعه یی بر ریختی زان خفیه جام
بر زمین خاک من کأس الکرام
هست بر زلف و رخ از جرعه ش نشان
خاک را شاهان همی لیسند از آن
جرعه حسن است اندر خاک گش
که به صد دل روز و شب می‌بوسیش
(مثنوی، ۷۴/۵-۳۷۲)

خداوند آفریننده زیبایی است. به عبارت دیگر همه زیبایی‌های محسوس تجلی زیبایی شاه یا خداوند؛ یعنی تجلی زیبایی مطلق در محسوسات است.

کسی که بی قلم و التی به بتخانه
هزار صورت زیبا برای ما سازد
(غ، ۹۰۹: ۳)

به باور او زیبایی کوهسار خشن و زمین خشک که چونان حریر و دیبا نرم و دلنشین می‌شود چیزی جز عکس جمال او نیست.

چون عکس جمال او بتابد
کھسار و زمین حریر و دیباست
(غ، ۳۶۴: ۴)

در نگاهی دیگر زیبایی همان نیکی و خیر و، نیکی همان جمال یا حق است. به تعبیری بهتر زیبایی همان خداوند یا خداوند منشأ زیبایی است. انسان تنها موجودی است که این زیبایی را درک می‌کند. درک این زیبایی بوسیله انسان بدان سبب است که خداوند فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلِيًّا صُورَتِهِ» بنابراین انسان به جهت هم سنخ بودن با معشوق زیبایی را درک می‌کند.

این امر از حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحَبُّتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ» هم بر می‌آید. آنماری شimmel در تفسیر این حدیث می‌گوید: «خداوند گنجی از رحمت بی انتها است، همان گونه که گنجی از زیبایی و جمال است. این زیبایی خود را در جهان که حکم آینه یی دارد متجلی می‌سازد به شرط آن که از رویی که آینه به سوی خدا دارد بدان بنگریم؛ زیرا پشت آن را ارجی ندارد، هرچند تزئینات فلزی آن ممکن است کسانی را که فقط به سطح ظاهر می‌نگرند، مجذوب سازند.» (۱۳۸۹: ۱۴)

مولوی معشوق خود را گنج زیبایی معرفی می‌کند. و دوست دارد همه از لذت این گنج زیبایی،

بهره مند باشند.

می خرامد آفتاب خوبرویان ره کنید روی‌های را از جمال خوب او چون مه کنید
(غ، ۷۵۴: ۱)

خداوند مطلقاً زیباست و زیبایی مطلق با حواس محدود انسان درک نمی‌شود پس آن چه ما از زیبایی مطلق در می‌یابیم صرفاً نمودها و جلوه‌های آن است. «آنچه از دیدگاه علم الجمال جلب نظر می‌کند، این عقیده است که جهان و هرچه در آن است پرتوی از جمال و کمال مطلق در سینه خود افروخته دارد. سرتاسر عالم را جلوه‌ی یزدانی فراگرفته است و زیبایی‌هایی که ما در اشیای جهان می‌بینیم به واسطه تابش جمال دل افروز آن یار یگانه و آن جان جهان است که از راه لطف در اشیای جهان و موجودات تجلی کرده است. (سیمین دانشور، ۱۳۹۳: ۲۱۷)

مولانا شیفته زیبایی مطلق است و به همه زیبایی‌های ظاهری به دلیل اینکه انعکاس زیبایی مطلق است، عشق می‌ورزد و بهترین زیبایی را معشوق ازلی می‌داند. و شرط رسیدن به زیبایی مطلق را در نفی زیبایی‌های دیگر یا ظاهری و بسنده نکردن به آنها می‌داند.
مولانا این باور را چنین بیان می‌کند:

نگفتمت که تو سلطان خوبرویانی به جای سبزه و از خاک خوب رویانی
هزار یوسف زیبا برآید از هر چاه چو چرخه و رسن حسن را بگردانی
(غ، ۳۰۹۳: ۱-۲)

زیبایی حقو بی ماندی او

مولانا از آن شاعرانی است که خدا را خیر محض و جمال مطلق می‌داند و معتقد است همه هستی و زیبایی هستی تجلی جلال و جمال اوست و جمال معشوق زیبایی بی نظیر است. و گفته شد که خداوند زیبایی مطلق است و انسان قادر به درک مطلق نیست. از سویی دیگر هر چیز به ضدش شناخته می‌شود و خداوند ضد ندارد بنابراین او ماندی ندارد و جمال او بی نظیر است. مولانا این اندیشه را در بیت‌های زیر به خوبی پرورش داده است:

صد معدن دانایی مجنون شد و سودایی کان خوبی و زیبایی بی مثل و ندید آمد
(غ، ۶۳۲: ۴)

به آفتاب شهم گفت هین مکن این ناز که گر تو روی پوشی کنیم ماروباز
دمی که شعشعه این جمال درتابد صدآفتاب شود آن زمان سیاه و مجاز

(ع، ۱۲۰۲: ۲)

حتی مولانا جمال او را برتر از جمال روح می‌داند:

هر یکی بیتی جمال بیت دیگر دانک هست باموید این طریقت ره روان را شاغلست

(ع، ۴۰۰: ۱۴)

زیبایی مطلق و تجلی آن در محسوسات

می‌توان گفت زیبایی، انعکاس یا ظهور ایده‌ی زیبا در اجسام یا چیزهای محسوس و یا تجلی زیبایی مطلق در ماده یا محسوسات است که به ادراک حسی درمی‌آید. فلوپین می‌نویسد: «جسم زیبا از طریق بهره‌ی یابی از نیروی صورت بخشی که از صور خدایی می‌آید، وجود پیدا می‌کند.» (احمدی، ۱۳۷۴: ۷۰) زیبایی اصلی امری ثابت است و نسبی نیست. افلاطونی‌گوید: «زیبایی چیزی است در خویشتن که همواره همان می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد، و همه چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند زیبا هستند...» (احمدی، ص ۵۷ به نقل از افلاطون، دوره آثار، ص ۴۶۴)

زیبایی اصل برتر از تمام زیبایی‌هاست. چنانکه سقراط از زیبایی یا ایده‌ی اصل یاد می‌کند و می‌گوید: «... که هر چیز زیبا در این جهان، زیبایی خود را از آن زیبایی اصل و نهایی دارد» (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۷) بنابراین جمال معشوق زیبایی بی‌نظیر است و عامل زیبایی است و بر تمام زیبایی‌های ظاهر برتری دارد. مولوی این برتری را در بیت زیر بیان می‌کند:

مجنون چو بیند مرتورالیلی بر او کاسد شود لیلی چو بیند مر تورا گردد چو مجنون ممتحن

(ع، ۱۷۹۰: ۱۰)

حکیم سبزواری، در شرحی که بر اسماء حسنی نوشته می‌گوید: «هر زیبایی تراوش از دریای زیبایی اوست و هر کمالی سایه‌ای از کمال اوست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۸۵ به نقل از شرح الاسماء الحسنی المعروف بالجوشن الکبیر، چاپ سنگی، ۲۸۱۱، ص ۴۰)

مولانا در دیوان شمس معتقد است که تجلی زیبایی و جمال معشوق زمین را پر گنج و آسمان را فردوس می‌کند. و تمامی زینت‌ها و شکوه و عظمت آفریده‌ها از زیبایی مطلق است. شمس تبریزی که مولوی او را مظهر تجلی معشوق یا خداوند می‌داند: «شمس من و خدای من». می‌گوید: زیبایی و دل آرامی و خوشی و لطافت از اوست. وی انعکاس ایده‌ی زیبا را نیز در صورت یا محسوسات بارها تاکید می‌کند.

شمس تبریزی مظهر و مظهر زیبایی جمال معشوق است و چهره او همانند آینه، زیبایی مطلق را منعکس می‌کند:

شمس دین صدر خداوند خداوندان به حق کز جمال او با زیب و فرشد صنع‌ها

(غ ش، ۱۵۳: ۷)

نمای چهره زیبا تو شمس مفخر تبریز که نقش‌ها تو نمایی زروح آینه گونی

(غ، ۳۰۴۳: ۸)

خداوند همه جهان را به منزله آینه‌ی ساخت و خود در آن آینه تجلی کرد. بنابراین همه آفریده‌ها، به ویژه انسان که او را مردمک یا چشم آفرینش می‌نامند و نقش آینه داری دارد. مولانا این موضوع را با عنوان تجلی خداوند در آینه بیان می‌کند:

گرفته هریکی ذره یکی آینه پیش رو کزان آینه گر این را به نرخ جان خریدستم

(غ، ۱۴۱۷: ۶)

خالق ارواح ز آب و ز گل آینه یی کرد و برابر گرفت

(غ، ۵۱۵: ۴)

انسان عامل شناخت زیبایی

انسان تنها موجودی است که زیبایی را درک می‌کند و می‌فهمد. اما شناخت انسان از زیبایی صرفاً به نموده‌ها و جلوه‌های آن وابسته است. شناخت انسان از جمال با تجلی یا تنزیل میسر می‌شود؛ یعنی تا زمانی که جمال یا حضرت حق در عزّ خودش یا در مقام احدیت خودش باقی بماند و تجلی نکند ما هرگز راهی به جانب او نخواهیم داشت. نهایت این که قادر به شناخت و فهم نخواهیم بود. چرا که راه وصف، شناخت و فهم است و شرط شناخت ادراک است و شرط ادراک سنخیت است. بنابراین فهم انسان از زیبایی مرهون تجلی جمال در محسوسات است و یکی از ابزارهای شناخت زیبایی انسان، دیدن یا رویت نموده‌های جمال است که حضرت مولانا می‌فرماید:

عشق ناگه جمال خود بنمود توبه سودت نکرد و استغفار

(غ، ۱۱۷۷: ۷)

و انسان که عامل شناخت زیبایی است و راه‌های شناخت انسان هم از جمال، عشق، ذوق و خیال است.

از پرتو دل جهان پر گل زیبا و خوش و مودب آمد
(غ، ۷۰۶: ۱۰)

قدرت خیال و عجز عقل از شناخت جمال

قدرت خیال یا عالم خیال بیش از هر چیز دیگر است چنانکه ابن عربی می‌گوید: «خیال چنان گسترده است که حتی می‌توان عدم را هم تخیل کرد! می‌دانید که عقل با عدم سازگاری ندارد و معنی کامل کلمه، با آن ناسازگار است» (فیضی، ۱۳۹۱: ۴۵) عقل از مشاهده جمال ناتوان است:

عقل را قبله کند آنک جمال تو ندید در کف کور زقن‌دیل عطا او لیت‌ر
تو عطا می‌ده و از چرخ ندا می‌آید که زدریا و زخورشید عطا او لیت‌ر
(غ، ۱۰۸۷: ۸-۷)

مولانا پس از تأکید بر عجز عقل از شناخت جمال به سراغ خیال می‌رود که به یاری آن می‌خواهد احساس خویش را از زیبایی بیان کند. چرا که زیبایی عدم را به هستی تبدیل می‌کند:

گر نه جمال حسن او گرد برآرد از عدم این همه گرد شور و شر بر در ما چه می‌کند
(غ، ۵۵۹: ۷)

تا نقش خیال دوست با ماست ما را همه عمر، خود تماشاست
(غ، ۳۶۴: ۱)

دیدم در خواب ساقی زیبا را بر دست گرفته ساغر صهبا را
گفتم به خیالش که غلام اونی شاید که به جای خواجه باشی ما را
(غ، ۵۰: ۲-۱)

مشاهده جمال و فرا رفتن انسان از هستی

راه یافتن به (جمال) از طریق عقل و علم حصولی ممکن نیست و تنها راه، در شناخت نفس و شهود قلب خلاصه می‌شود. یعنی مشاهده جمال با نفس رستگار است. ما انسان‌ها نمودهای زیبایی مطلق را در محسوسات مشاهده می‌کنیم اگر به این زیبایی‌های ظاهری بسنده نکنیم میل به زیبایی مطلق قوت می‌گیرد و با طی مراحل تخلیه، تحلیه و تجلیه، جمال در ما تجلی می‌کند و ما مشاهده می‌کنیم.

افلاطون در مقام زیبایی مطلق می‌گوید: «او (نفس رستگار) جمال ابدی را خواهد دید، نه در حال بالیدن یا پژمردن است، نه فراز آمدن و فروافتان؛ و نه اینجا خوشایند خواهد بود و نه آنجا

ناخوشایند، نه وابسته به زمان و علت یا مکان، چنان که برای بعضی مطبوع و برای سایرین نامطبوع، جمال برای او همانند یک چهره یا دست نمایان نخواهد شد، در قالب هیچ صورت دیگر... خواه ملکوتی یا ناسوتی، بلکه جمال، مطلق، بسیط و سرمدی است، که حسن خویش را به همه چیزهای زیبایی می‌بخشد که از تولد تا تباهی آنها را می‌بینیم، خودش نه دچار کاهش می‌شود و نه دچار هیچ تغییر دیگری.» (افلاطون به نقل از لرد نور ثبورن، ترجمه ایرج داداشی، ۱۳۸۶: ۴۱۶-۴۱۵)

مولانا تجلی جمال را در محسوسات و مشاهده جمال و در نهایت فرار رفتن انسان از هستی را چنین بیان می‌کند:

بگشاد این دماغم پرو بال بی نهایت که به آفتاب ماند که به ماه و اختر آمد
به مبارکی و شادی چو جمال او بدیدم ز جمال او دو دیده زدو کوه برتر آمد
(غ، ۷۷۳: ۴-۳)

زمانی که زیبایی مطلق تجلی می‌کند، ما انسان‌ها با گذر از زیبایی‌های ظاهری به زیبایی مطلق و مجرد می‌رسیم، کثرت در وحدت را درمی‌یابیم که زیبایی زمینه ساز وحدت و نابودکننده تفرقه می‌شود. مولانا زیبایی و وحدت را در این ابیات بیان می‌کند:

بت‌وبت پرست و مومن همه در سجود رفتند چو بدان جمال و خوبی بت خوش لقا درآمد
(غ، ۷۷۴: ۲)

احسنت زهی نقشی کز عطسه او جان شد ای کشته به پیش تو صد مانی و صد آذر
ناگه ز جمال تو یک برق برون جسته تا محو شد این خانه هم بام فنا هم در
(غ، ۱۰۳۳: ۱۱-۱۰)

روح جمال الهی مانند جان در پیکره هستی ساری است. به عبارت دیگر زیبایی از سرچشمه فیاض جمال ازلی جاری است. ناگزیر برای دریافتنی شدن صورتی به خود می‌گیرد و در محسوسات متجلی می‌شود. همه موجودات از این زیبایی کم و بیش بهره‌ای دارند. اما انسان سهم بیشتری را به خود اختصاص داده و از تمام موجودات دیگر زیباتر است. زیرا خداوند او را به صورت خود آفریده است. ابزار دریافت این زیبایی هم ذوق آدمی است. بدیهی است که ذوق هم فقط در آدمی یافت می‌شود. بنابراین انسان در مقایسه با آفریده‌های دیگر هم زیباتر است و هم در دریافت این زیبایی باید برتر باشد. چرا که شرط دریافت کشف، و یا درک زیبایی به باور مولانا زیبا بودن است.

چون شدی زیبا بدان زیبا رسی که رهاند روح را از بی کسی
(مثنوی، ۳۱۰۰/۶)

انسان از رهگذر ذوق (ملاک درک زیبایی) با زیبایی سنخیت می‌یابد و چون زیبایی و حقیقت را یکی می‌داند، وقتی که چیز زیبا را می‌بیند گویی خدا را دیده است لذا انسان باید قدر خود را بداند. بنا زیبا و نیکویی رها کن این گدارویی اگر چشم تو سیرستی فلک ما را حشم بودی
(غ، ۴:۲۵۰۱)

در واقع زیبایی شمس تجلی زیبایی حقیقی است.

مولانا جمال پرستی انسان را امری ذاتی و پیوسته می‌داند و بر این باور است که انسان به زیبایی ظاهری بسنده نمی‌کند و مانند مستسقی است که سیرابی را نه در رفع تشنگی؛ بلکه در تشنه شدن می‌داند. به عبارت دیگر عاشق زیبایی خود را در اتصال یا اتحاد معشوق می‌داند و یا مشاهده جمال را در شهادت می‌داند.

بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا بر شاه چو مردید همه شاه و شهیرید
(غ، ۵:۶۳۶)

زیبایی طبیعت راز دل زمین

تجلی یا انعکاس زیبایی یا جمال یار در آینه طبیعت باز می‌تابد خاک مرده را جان می‌بخشد و زیبا می‌کند. به عبارت دیگر زیبایی‌های زمین عکس روی یار است:

چون بر رخ ما عکس جمال تو برآید برچهره ما خاک چو گلگونه نماید
(غ، ۱:۶۵۳)

بده تو داد او باشی اگر رندی و قلاشی پس پرده چه می‌باشی اگر خوبی و زیبایی
ببیند خاک سرخود درون چهره بستان که من در دل چه‌ها دارم ز زیبایی و رعنایی
(غ، ۵-۱۴:۲۴۹۸)

آفرینش در واقع رهایی یا آزادی زیبایی مطلق است، این زیبایی در تظاهر زیبا قابل رویت و دارای رنگ است. زیبایی مطلق وقتی در محسوسات متجلی می‌شود به مثابه عبور از صفحه منشور است که به صورت رنگ‌های مختلف درمی‌آید. البته نوع زیبایی در هر آفریده متغیر و متنوع است. به هر روی مولانا معتقد است زیبایی و آفرینش بن مایه طبیعت و یا چهار عنصر طبیعت است:

ای جان چار عنصر عالم جمال تو برآب و باد و آتش و غیرا مبارکست
بر خاکیان جمال بهاران خجسته‌ست برماهیان طپیدن دریا مبارکست
(غ، ۴۵۱: ۹-۱۴)

تجاذب زیبایی

جمال و زیبایی از یک طرف و جاذبه و عشق و طلب و ستایش از طرف دیگر. اینها حقایقی هستند که با یکدیگر توأمند، یعنی آنجا که زیبایی هست یک نیروی جاذبه بی هم هست. به سخن دیگر زیبا جاذبه دارد، چه زیبایی ظاهری چه زیبایی مطلق. آنجا که زیبایی وجود دارد عشق و طلب در بیننده وجود دارد، حرکت و جنبش وجود دارد، یعنی خود زیبایی موجب حرکت و جنبش است. البته باید توجه داشت تجاذب شامل غیر از زیبایی محسوسات، زیبایی معنوی را هم دربر می‌گیرد. درک زیبایی معنوی به قوه خیال؛ یعنی به صورتهای ذهنی انسان؛ مربوط است. انسان عاشق، همیشه مجذوب جمال معشوق است تا رسیدن به رؤیت جمال حقیقی، که امری محال است، می‌کوشد. در حالی که خود به خوبی می‌داند که از مشاهده جمال ناتوان است و تحمل آن را ندارد.

زیبایی سبب ایجاد عشق و در نهایت حرکت شده است. هر چند عده بی باور دارند که عشق سبب ایجاد و فزونی زیبایی یا حسن می‌شود. اما ویل دورانت معتقد است: «حداقل عشق به همان اندازه آفریننده زیبایی است که زیبایی آفریننده عشق است.» (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۲۲)
مولانا نیز به این باورمند است که زیبایی سبب ایجاد عشق و شور است. اما در برابر زیبایی مطلق یا مشاهده جمال ناتوان است:

زیر شجر طوبی دیدم صنمی خوبی بس فتنه و آشوبی افکنده ز زیبایی
(غ، ۲۶۱۶: ۳)
صنما گر ز خط و خال تو فرمان آرند این دل خسته مجروح مرا جان آرند
عاشقان نقش خیال تو چو بینند به خواب ای بسا سیل که از دیده گریان آرند
(غ، ۸۰۴: ۱-۲)

انسان مجذوب زیبایی است یعنی جذبۀ جمال معشوق برتر از تمایل انسان به زیبایی است. شفیعی کدکنی در شرح غزلیات سخنی از ابوالقاسم نصرآبادی، صوفی بزرگ نیشابور در قرن چهارم می‌آورد:

«جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تَرْبِي بِأَعْمَالِ النَّقْلِينَ». [یک کشش از کشش‌های حق بهتر است از عبادت‌ها که پری و آدمی کرده اند] (شفیعی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۳۸)

سید جعفر سجادی نیز در جذب شدن انسان به زیبایی می‌گوید: «جذبۀ نزدیک گردانیدن حق است مر بنده را به محض عنایت ازلیت و مهیا ساختن آنچه در طی منازل، بنده بدان نیازمند است، بدون آنکه کوششی از ناحیه بنده باشد. طریقه جذبۀ، راه انبیا و اولیاء است» (سید جعفر سجادی، ۱۳۸۳: ۲۸۵)

مولانا در مجذوب شدن انسان به زیبایی در دیوان کبیر می‌گوید:

لیلی زیبا را نگر خوش طالب مجنون شده و آن کهربای روح بین در جذب هرگاه آمده
صدنقش سازد بر عدم از چاکر و صاحب علم در دل خیالاتت خوشش زیبا و دلخواه آمده
(غ، ۲۲۷۸: ۷-۶)

بزرگترین شرط زیبایی را تناسب دانسته‌اند. اما پاسخ این سوال که چرا آدمی از این تناسب و هماهنگی که زیبایی دارد لذت می‌برد، گفته نشده است. فقط می‌توان گفت که بین زیبایی و انسان به دلیل تناسب در اجزای امر زیبا، تجاذب وجود دارد. اما در علت جذب زیبایی بهترین نظریه از آن فلوطین است که می‌گوید: در حقیقت علت مجذوب شدن به زیبایی سنخیت یا تجانس زیبایی طبیعت انسان با زیبایی آفریده‌ها است. و او می‌افزاید: «روح یا جان ما بر حسب طبیعتش به جهان معقول و وجود حقیقی تعلق دارد. پس هرگاه با چیزی روبرو شود که آشنای اوست شادمان می‌شود و به جنبش درمی‌آید و به ارتباط خود با آن آگاه می‌شود، و آنگاه به خود بازمی‌گردد و ذات خویش و آنچه را که خود دارد به یاد می‌آورد» (احمدی، ۱۳۶۶: ۷۰) و سیمین دانشور هم در تجاذب زیبایی، تجانس را بیان می‌کند. «این که در جهان جاذب و مجذوب و عاشق و معشوق وجود دارد، جهتی جز تجانس ندارد که هرکس تجلی جمال او را در روی معشوقی بدید لاجرم شیفته و مفتون گشت و دل بر وی داد تا عشقش استادی کند و به کمالش راهبر آید.» (دانشور، ۱۳۹۳: ۲۱۸)

گل از سر مشتاقی بدریده گریبانی عشق از سربی خویشی انداخته دستاری
(غ، ۲۵۹۹: ۵)

ای بر سر هر سنگی از لعل لب ت نوری وز شورش زلف تو در هر طرفی سوری
(غ، ۲۶۰۱: ۱)

زیبایی و شورانگیزی

زیبایی هدیه‌ی خدایی است و جمال هم امری است معنوی که عشق برمی‌انگیزد. به قول عراقی:
منشأ این سخن هم از جایی است موجب عشق حسن زیبایی است
(عراقی، عشاق نامه، ۱۹۳۹ م، ص ۲۵۵: ۲۴)

و عاشق حقیقی تنها بر صورت نظر ندارد، بلکه صورت و معنی را توأمان می‌بیند و به همین دلیل او را ذوالعینین می‌گویند:

آینه‌ی دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را
(مثنوی، ۲/ ۷۴-۷۳)

در دیوان هم مولانا معتقد است که زیبایی، عشق برمی‌انگیزد و می‌گوید:

زیر شجر طوبی، دیدم صنمی خوبی بس فتنه و آشوبی، افکنده زیبایی
(غ، ۲۶۱۶: ۳)

ناگزیری رویت جمال

بی‌گمان می‌توان از رهگذر خردمندی برآمده از عشق، حجاب‌هایی را که مانع احساس و ادراک زیبایی است، شناخت و با رفع آن‌ها، در حد توان ابتدا مظاهر زیبایی یار و سپس با زدودن هواهای نفسانی (ردایل) پرتو آن خورشید جمال را دریافت و در پرتو نور و گرمای آن، به سرچشمه‌ی زیبایی راه یافت. وقتی آفتاب جمال تجلی می‌کند تمام روپوش‌ها کنار زده می‌شود.

بگشاد این دماغم پر و بال بی‌نهایت که به آفتاب ماند که به ماه و اختر آمد
به مبارکی و شادی چو جمال او بدیدم ز جمال او دو دیده زدو کون برتر آمد
(غ، ۷۷۳: ۴-۳)

جمال از تجلی ناگزیر است. جمال و زیبایی نیز موجب افزونی عشق است، عشق هم کارش شناخت زیبایی نیست؛ بلکه بارور ساختن زیبایی است در حد توان می‌توان از مظاهر زیبایی گذشت و پرتو آن خورشید را دریافت.

عشق ناگه جمال خود بنمود تو به سودت نکرد و استغفار
(غ، ۱۱۷۷: ۷)

زیبایی سخن

سخن زیباست و این زیبایی را همانند دیگر زیبایی‌ها، از آن زیبایی مطلق نشان دارد. در بسیاری از مکالمه‌های افلاطون، از جمله در مکالمه ته ته تئوس می‌گوید: «کسی که سخن به این زیبایی بگوید هم خوب است هم زیباست» (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۸، به نقل از افلاطون، دوره آثار: ۱۴۲۶)

زبان نیروی بالقوه و گفتار صورت بالفعل آن است. اولین بار فردیناند دوسوسور بود که می‌گفت زبان در واقع دو وجه دارد. یکی همان زبان (Language) و دیگری گفتار (Speech) است. به گفته دوسوسور، «زبان دستگاهی انتزاعی و ذهنی و کاملاً دور از تصرف یک فرد، بر حسب قواعد یکسانی خارج از اراده یک فرد. اما گفتار وجهی مشخص و عینی است و هر بار که شخصی می‌گوید یا می‌نویسد تنها بخشی از احکام کلی و ذهنی زبان را به کار می‌برد. که جنبه عینی دارد.» (قُرشی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۳۴۴)

سخن تا زمانی که در دماغ است اندیشه است چون به گفتار در می‌آید جنبه عینی یا آوایی می‌یابد. می‌توان گفت زیبایی سخن نیز همچون رازهای دیگر جهان در راز بودنش است و یا همانند جمال معشوق، راز است به قول ویکتور هوگو: «کلمه عبارت از سخن است و سخن خداست.» (سید حسینی، ۱۳۹۱: ۱۸۷)

بنابراین سخن زیباست و مولانا این زیبایی را (چه از نظر زیبایی لفظی و چه از نظر زیبایی معنوی) از زیبایی معشوق می‌داند. دلیل این مدعا این است که شعر را سروده گویند، سروده از سروش است یعنی هاتف یا صدای غیبی. مولانا ضمن اینکه دیوان یا شعر خود را زیبا می‌داند. در برابر زیبایی جمال معشوق به خاطر ناچیزی اظهار شرم می‌کند. و خاموشی می‌گزیند.

خمش کردم خمش کردم که این دیوان شعر من ز شرم آن پری چهره باستغفار می‌آید
(غ، ۵۹۱: ۱۱)

اندیشه زیبا

تجلی زیبایی ایده و اندیشه زیبا در محسوسات در واقع تابش نور واحد در منشور است. اندیشه زیباست در واقع تار و پود و سرچشمه زیبایی‌های گوناگون محسوسات از زیبایی اندیشه است. مولوی حتی مرتبه زیبایی اندیشه را چنان عالی می‌داند که انسان را فقط اندیشه می‌داند یعنی انسان موجودی است ناطق (اندیشمند). چنان که در مثنوی می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌یی مابقی تو استخوان و ریشه‌یی
(مثنوی، ۲۵: ۲۷۷)

اندیشه که شکل بیرونی حرکت ذهن است، زیباست. «این مسأله اندیشه آنقدر با اهمیت است که در دین مقدس اسلام که عبادت رکن بنیادین آن به شمار می‌رود، یک ساعت تفکر با هفتاد سال عبادت برابر نهاده شده است. مولانا با تاثیر پذیری از این اندیشه است که انسان را جز اندیشه چیزی نمی‌داند و سال‌ها پس از او این حرف از زبان کانت هم در عبارت معروف او «می‌اندیشم، پس هستم» شنیده شده است.» (عقدایی، ۱۳۹۳: ۱۸۳ به نقل از خوانساری، ۱۳۵۹: ۱۶۰۹). بنابراین مولانا منشأ و اساس تمامی زیبایی‌ها را در اندیشه می‌داند:

اندیشه جز زیبا مکن کوتار و بود صورت است ز اندیشه‌یی احسن تند هر صورتی احسن شده
(غ، ۲۲۸۱: ۴)

مولوی خود متوجه این نکته بوده است که به خاطر زیبایی و شورانگیزی غزلهایش قرن‌ها مورد توجه خواهد بود بی تردید او این ماندگاری را در آرایش ادبی نمی‌دید، بلکه در اوج موج‌های زیبا می‌داند و این دیوان کبیر را چون زیبایی یوسف سمر می‌داند.

بعد من صد سال دیگر این غزل چون جمال یوسفی باشد سمر
(غ، ۱۱۰۰: ۱۷)

دلایل وصف ناپذیری

با توجه به سخنان مولانا که از سویی آرزومند مشاهده جمال است و از دیگر سوی چشم را حجاب رویت می‌داند، درمی‌یابیم که زیبایی مطلق ادراک ناشدنی و دست نیافتنی است، در نتیجه وصف ناپذیر است. اما می‌توان به موانع شناخت زیبایی و توصیف آن اندیشید و راه را برای نزدیک شدن به این حقیقت هموار کرد.

هرچه اندیشی پذیرای فناست آنک در اندیشه ناپید آن خداست
(مثنوی، ۲: ۳۱۰۷)

شواهدی از ابیات دیوان کبیر را برای موضوع وصف ناپذیری جمال به صورت گزینشی می‌آوریم با دلایلی از جمله ناتوانی عقل، سخن و قلم یا عجز زبان، نبودن میزان سنجش زیبایی، بی سویی یا رهایی جمال معشوق، بسنده کردن به زیبایی‌های ظاهری، نبودن ضد یا ند جمال معشوق،

غیرقابل بیان بودن مشاهدات مجرد یا تجربه عرفانی. در پایان به این نتیجه می‌رسیم که بی‌زبانی و خاموشی بهترین توصیف است.

خجلم زوصف رویش به خدا دهان بیندم	چه بود زآب دریا و زبحر مشک سقا
(غ ش، ش ۱۶۴: ۱۱)	
هین خمش باش که گنجیست غم یار و لیک	وصف آن گنج جز این روی زرانود نکرده
(غ ش، ش ۷۸۰: ۹)	
ایا سرکرده از جانم تراخانه کجا باشد؟	الا ای ماه تابانم ترا خانه کجا باشد؟
الا ای قادر قاهر، زتن پنهان بدل ظاهر	زهی پیدای پنهانم ترا خانه کجا باشد؟
(غ ش، ش ۵۷۵: ۲-۱)	
خمش کردم که در فکرت نگنجد	چو وصف دل شماری اندر این دل
(غ ش، ش ۱۳۴۲: ۹)	
ای عشق آخرچندمن وصف تو گویم بی دهن	گه بلبلم گه گلبنم گه خضرم و گه اخضرم
(غ ش، ش ۱۳۷۳: ۱۰)	
دل چشم گشت جمله چو چشم به دل بگفت	بی‌کام و زبان عجب وصف‌های تو
(غ ش، ش ۲۲۳۶: ۵)	

اما مولانا چون عارفان دیگر اندیشمند و بیشمند است و نمی‌خواهد در صورت بماند. می‌خواهد از صورت به باطن برود و در شناخت جمال یا زیبایی مطلق موانع را درمی‌یابد و بیان می‌کند. در این بخش از مقاله به موانع بزرگ وصف ناپذیری جمال بسنده می‌کنیم.

یکی از علل وصف ناپذیری جمال عجز یا متناقض نما بودن زبان است. وصف جمال معشوق به زبان میسر نیست. جمیل جمال وصف ناپذیر است. اما به هر روی اگر قرار باشد در حد توان به وصف آید، هیچ ابزاری جز سخن برای بیان آن متصور نیست. سخن برای انسان مزیتی ارجمند و موهبتی عظیم است. چرا که تمامی شناخت ما از جهان مرهون سخن است و خود جهان تابع سخن است یا هستی و جهان همان سخن و زبان است. اما سخن کارکردی پارادوکسی دارد. به این معنی که هم روشنگر جهان و یا تبیین کننده جهان است و هم خود در معرفت برخی امور حجاب، به همین دلیل است که مولانا خاموشی را ترجیح می‌دهد:

چون برسی به کوی ما، خاموشی است خوی ما زانکه زگفت و گوی ما گردو غبار می رسد
(غ، ۵۴۹: ۲)
شمس تبریزی! تویی خورشید اندر ابر حرف چون برآمد آفتاب، محو شد گفتارها
(غ، ۱۲۲: ۸)
حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم
(مثنوی، ۱د، ۱۷۷۵)

یکی دیگر از دلایل وصف ناپذیری جمال این است که خود تجربه عرفانی یا مشاهده جمال یا کشف حقیقت قابل بیان یا توصیف نیست. به همین دلیل زبان صوفیه یا عارفان رمزی و نمادین است. «کلام صوفیه، به عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می انجامد، طبیعتاً زبانی است که از رمز و مثل و تمثیل برای ادای مقصود، سود می جوید.» (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۴۲)

«به کارگیری زبان رمز و مثل و تمثیل بدان دلیل است که آنان می خواهند از تناسب میان کثرت‌ها و طرز به وحدت رسیدن آنها برای ایجاد جمال، سخن بگویند.» (عقدایی، جمال شناسی گلشن راز، ۱۳۸۹: ۸) اما جمال «در همه حال کیفیتی تمثیلی دارد و والاترین معانی هرگز به کلام در نمی آیند. از این روست که آدمی تنها به یاری تمثیل قادر به بیان آن است.» (دومن، ۱۳۸۴: ۸۲)

مانع دیگر وصف ناپذیری جمال ماندن در نشانه‌ها یا زیبایی‌های ظاهری است چنانکه پیش تر اشاره شد لذت بردن از جمال و وصف ناپذیری زیبایی، بسیار ارجمندتر از جستجو کردن نشانه‌های زیبایی است. لذا مولانا رهایی از جست و جوی نشانه‌های زیبایی را شرط درک و نزدیکی به زیبایی مطلق می داند.

تو گویی: «خانه خاقان بود دل‌های مشتاقان مرا دل نیست ای جانم ترا خانه کجا باشد؟
بودمه سایه را دایه، به مه چون می رسد سایه بگو ای مه نمی دانم ترا خانه کجا باشد؟
نشان ماه می دیدم، به صد خانه بگردیدم از این تفتیش برهانم، ترا خانه کجا باشد؟
(غ ش، ش ۵۷۵: ۳-۴-۵)

یکی از موانع یا شناخت زیبایی مطلق و یا توصیف ناپذیری جمال، بسنده کردن به زیبایی ظاهری معنوی یا محسوسات است به عبارت دیگر زیبایی‌های ظاهری روپوش زیبایی مطلق و نیز ره زن یا حجاب می شود.

تا زخوبی بتان خالی نگردد جان تو باشی از رخسار آن دلدار زیبا دور دور
(غ، ۱۰۸۰: ۴)

از هر چه که آن خوشست نهی است مدام تا ره نزند خوشی از این مردم عام
ورنه می و چنگ و روی زیبا و سماع بر خاص حلال گشت و بر عام حرام
(غ، ۱۱۳۹: ۱-۲)

بی سویی یا رها بودن جمال، یکی از علل وصف ناپذیری است. زیرا تجلی و رهایی جمال
ناکرانمند است و هرسویی است. چنانکه خداوند در قرآن می فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ إِنَّمَا
تُؤَلِّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (سوره بقره، آیه ۱۱۵) پس تجلی جمال در همه جاست و یک سو نیست وقتی
جمال معشوق در همه جا و در بی سویی یا فراسویی است، انسان در بیان و یا توصیف آن سرگردان
می شود و به عبارت دیگر به طوفان معرفت مبتلا می شود و فکر او در صحرای بی کران حیرت
متوقف می شود. در نتیجه انسان قادر به شناخت و وصف آن جمال نیست.

در خواب بی سومی روی، در کوی بی کومی روی شش سو مرو، وز سومگو، چون غیر سو آموختم
(غ، ۱۳۷۸: ۷)

هر سو نگران توست دل ما وان سو که تویی گمان ندارد
(غ ش، ش ۶۹۸: ۷)

عقل نیز در شناخت عشق و زیبایی مطلق عاجز است. در این راه عقل نه تنها یار نیست؛ بلکه
بار است عاشق همیشه به جمال بی چون عشق می ورزد. بی چونی در واقع بی سویی است. عقل
تنها در جهت و سو قدرت شناخت دارد. اما معشوق در بی سویی است و وصف جمال با هوشیاری
مستی است و عقل هم از درک ناهشیاری عاجز، بنابراین عقل از وصف و شناخت جمال مطلق
عاجز است.

در میان پرده خون عشق را گلزارها عاشقان را با جمال عشق بی چون کارها
عقل گویدش جهت حدست و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها
(غ، ۱۳۲: ۱ و ۲)

یکی دیگر از موانع توصیف جمال، نداشتن ضد است. جمال معشوق ضدی ندارد و به همین
دلیل ناشناختنی و وصف ناپذیر است. با عنایت به این عقیده که همه چیز را با ضد آن می توان
شناخت، به جز خدا را و این نکته مشترک دیا لکتیک مارکس، هگل و دیالکتیک توحیدی

است «اینکه جهان را همیشه دایره گون می‌دانیم فاصله مرکز دایره تا محیط به یک اندازه است، اگر از مرکز دایره به طرف محیط دایره، شعاع رسم کنیم و به همان اندازه از مرکز در جهت خلاف شعاع قبلی ادامه بدهیم می‌رسیم به محیط دایره که درست مقابل نقطه محیط قبلی می‌شود. ولی مرکز دایره هرگز نقطه مقابل ندارد، این نقطه مرکز دایره یا خال همان نمایش تصویری و عینی وحدت وجود است.» (عیسایی، ۱۳۹۳: ۲۲۶)

حضرت مولانا نیز شناخت همه چیز را مرهون تضاد می‌داند:

شب نبد نوری، ندیدی رنگ‌ها پس به ضد نور پیدا شد ترا
(مثنوی، د: ۱: ۱۱۲۸)

قلم یا نوشتن نیز از وصف جمال عاجز است. گاهی مولانا روزه نوشتن می‌گیرد مثل روزه سکوت و این وصف ناپذیری نه تنها از ناتوانی زبان است، بلکه نوشتن هم از عهده این توصیف بر نمی‌آید به همین دلیل باور ندارد که بتوان نوشتن را جایگزین گفتن کرد.

گر ننگارم سخنی بعد از این نیست از آن رو که نگاریم نیست
(غ، ش، ۵۰۶: ۱۶)

یکی دیگر از علل توصیف ناپذیری جمال نبودن میزان یا سنجش زیبایی است. جهان، بی معیار پایدار نمی‌ماند. هرچه هست باید با میزانی سنجیده شود تا دریافتنی گردد. اما عشق، که مادر زیبایی است، با هیچ میزانی قابل ارزیابی نیست. فرزند او، زیبایی، هم سنجش ناپذیر است. ما تنها می‌توانیم این زیبا را از آن زیبایی دیگر برتر بدانیم. اما هرگز قادر نخواهیم بود برای هریک از این دو، چهارچوبی معین کنیم، ناگفته پیداست که وقتی تعیین حد برای معشوق زمینی تا این حد دشوار است، وصف و تعریف معشوق ازلی که مظهر و مظهر تمام زیبایی‌هاست، دست کم با ابزارهای کنونی بشر، ناممکن خواهد بود. مولانا این نکته را عارفانه، در غزلی بیان کرده است.

بی ترازو، هیچ بازاری ندیدم در جهان جمله موزوند عالم، نبودش میزان چرا؟
(غ، ش، ۱۴۱: ۱۰)

سخن یا زبان که خود ابزار توصیف است از وصف جمال عاجز است مثل زلف حجاب جمال و زیبایی است بنابراین باید برای رویت جمال روپوش‌ها را کنار زد.

برای مغز سخن قشر حرف را بشکاف که زلفها زجمال بتان حجاب کند
(غ، ۹۲۱: ۷)

وقتی حجاب زلف که روپوش جمال چهره معشوق است زدوده شود حیرانی در آدمی ایجاد می‌شود. حیرانی از جمال و وصف ناپذیری آن، یکی از مضامین رایج در اشعار صوفیانه و عاشقانه است. وقتی عاشق پس از مدت‌ها دوری و هجران به معشوق می‌رسد و حسن او را می‌بیند. شاعران برای اینکه بگویند معشوق در کمال حسن و جمال است می‌گویند عاشق با دیدن روی دوست حیران می‌شود. مثلاً سعدی می‌گوید:

کمال حسن رویت را صفت کردن نمی‌دانم که حیران باز می‌مانم چه داند گفت حیرانی
(سعدی، کلیات ۱۳۷۵: ۵۸۵)

مولانا در غزل ۳۶۷ از وصف ناپذیری جمال سخن می‌گوید. او معشوق را به نام و نشان می‌داند و بر آن است که تنها باید از مظاهر این معشوق سخن گفت زیرا در برابر او از سکوت و خاموشی‌گریزی نیست.

دل آمده دی به گوش جان گفت ای نام تو این که می‌نتان گفت
چه عذر و بهانه داری؟ ای جان! آن کس که زبی نشان نشان گفت
گل داند و بلبل مُعَر بد رازی که میان گلستان گفت
صدگونه زبان زمین برآورد در پاسخ آن چه آسمان گفت
ای عاشق آسمان، قرین شو! با او که حدیث نردبان گفت
زان شاهد خانگی، نشان کو هرکس، سخنی زخاندان گفت
کو ششعه‌های قرص خورشید؟ هر سایه نشین زسایه بان گفت
با این همه، گوش و هوش مست است زان چند سخن که این زبان گفت
در گوشم گفت عشق: بس کن! خاموش کنم، چو او چنان گفت
(غ، ۱۱۷۷: ۷)

نتیجه‌گیری:

بررسی «جمال» و جمال‌شناسی و وصف ناپذیری جمال، یکی از موضوع‌های درازدامن در غزلیات شمس است. در این مقاله فقط به بخشی از یک موضوع گسترده پرداخته‌ایم. بنابراین نتیجه

- بی که در اینجا می‌آید، محصول قلمرو محدودی است که هدف بررسی بوده است.
- مولانا بی تردید یکی از بزرگترین شاعران جمال شناس در زبان فارسی است.
 - جمال شناسی او زیر سیطره جهان بینی عرفانی اوست و لاجرم زیبایی برای او منشأ الهی دارد.
 - زیبایی در نگاه او مطلق است و هر چه در هستی از زیبایی بهره یی دارد، متأثر از این زیبایی مطلق است.
 - در نظر او انسان زیباترین صنع الهی است و از این میان، پیامبر (ص) و شمس، زیباترین موجودات هستی به شمار می‌آیند.
 - انسان تنها موجودی است که زیبا را درک می‌کند و از رهگذر آن خویشتن خویش را می‌پالاید و برای حضور در محضر الهی آماده می‌شود.
 - زیبایی در نگاه مولانا گستره وسیعی دارد و جماد و نبات و حیوان و انسان و ویژگی‌هایش نظیر سخن و بیان را دربر می‌گیرد.
 - جمال پرستی انسان ذاتی است و او ناگزیر از مشاهده جمال و در همان حال، لذت بردن از آن است.
 - اما زیبایی، به دلیل جذابیت، انسان را متحیر می‌سازد و او را از وصف و بیان مشهودات خویش ناتوان می‌کند.
 - وصف ناپذیری جمال محصول حیرت انسان، ناتوانی زبان، عظمت زیبایی و نظایر اینهاست.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۹۳)، عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: سیدمحمد رادمنش، انتشارات جامی، چاپ چهارم.
- ۲- احمدی، بابک، (۱۳۹۳)، حقیقت و زیبایی درس‌های فلسفه هنر، تهران، نشر مرکز، چاپ بیست و نهم.
- ۳- خوانساری، محمد، (۱۳۵۹)، منطق صوری چاپ سوم، تهران، انتشارات آگاه.
- ۴- دانشور، سیمین، (۱۳۹۳)، علم الجمال و جمال در ادب فارسی، تهران، نشر قطره، چاپ دوم.
- ۵- دهقان، مصطفی، (۱۳۷۶)، جام نو و می‌کهن، مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان، ناشر، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
- ۶- دورانت، ویل، (۱۳۶۹)، لذات فلسفه، ترجمه: عباسی زریاب، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
- ۷- دومن، پل، (۱۳۸۳)، (تمثیل و نماد) ارغنون، ترجمه: میترا رکنی، س ۱، ش ۲.
- ۸- دیوان شعر (کلیات) فخرالدین عراقی، (۱۳۲۶ قمری)، چاپ سنگی هند (کانپور).
- ۹- ستاری، جلال، (۱۳۷۲)، مدخلی بر رمز شناسی عرفانی، چاپ اول، انتشارات مرکز تهران.
- ۱۰- سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، چاپ هفتم.
- ۱۱- سعدی، کلیات، (۱۳۷۵)، بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، تهران.
- ۱۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، انتشارات سخن، چاپ پنجم.
- ۱۳- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، انتشارات سخن، چاپ دوم.
- ۱۴- شیمیل، آنماری، (۱۳۸۹)، من بادم و تو آتش، ترجمه: فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ سوم.
- ۱۵- صدری نیا، باقر، (۱۳۹۴)، فرهنگ مآثورات متون عرفانی، انتشارات سخن، چاپ دوم.
- ۱۶- عبادیان، محمود، (۱۳۸۷)، مقدمه‌های هگل بر پدیدار شناسی روح و زیباشناسی، تهران، نشر علم.
- ۱۷- عباس منتظری، لیلی و فرهادی، نواز الله، بررسی اصل معرفت و خدانشناسی از دیدگاه مولانا در مثنوی و مقایسه آن با جهان بینی شبستری در گلشن راز، فصل نامه تخصصی عرفان اسلامی، شماره ۳۵، سال دهم، بهار ۱۳۹۲، ص ۱۷۶.
- ۱۸- عراقی، فخرالدین ابراهیم بن شهریار همدانی، (۱۹۳۹م)، عشاق نامه، محل نشر بمبئی، ناشر: اداره اسلامی ریسرچ ایسوسی ایشن.
- ۱۹- عقدایی، تورج، جمال شناسی گلشن راز، فصل نامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، بهار ۱۳۸۹.
- ۲۰- عقدایی، تورج، (۱۳۹۳)، روان شناسی کمال در مثنوی، انتشارات دستان، چاپ اول.
- ۲۱- عیسانی، فرهاد، (۱۳۹۳)، جهان دایره گون، تهران، انتشارات نگارستان اندیشه، چاپ اول.
- ۲۲- فورست، لیلیان، (۱۳۷۵)، رمانتیسیم، ترجمه: مسعود جعفری، نشر مرکز.

- ۲۳- فیضی، کریم، (۱۳۹۱)، شعاع شمس، (غزلیات شمس تبریزی به روایت دینانی) انتشارات اطلاعات، چاپ سوم.
- ۲۴- قرآن کریم، (۱۳۹۳)، تفسیر نور، مصطفی خرم دل، نشر احسان، چاپ دهم، تهران.
- ۲۵- قرشی، امان‌الله، گیتی نامک، (۱۳۸۴)، انتشارات اطلاعات چاپ اول تهران.
- ۲۶- کروچه، بندتو، (۱۳۸۱)، کلات زیباشناسی، ترجمه: فواد روحانی، چاپ چهارم، تهران. علمی و فرهنگی.
- ۲۷- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلش راز، تهران، انتشارات زوآر، چاپ ششم.
- مقالات:
- ۱- مولانا جلال‌الدین محمد، (۱۳۳۶)، غزلیات شمس، با تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، موسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۲- نور ثبورن، آرد، (۱۳۸۶)، جام نو و می‌کهن، ترجمه: ایرج داداشی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.
- ۳- نیکلسون، رینوالدین، (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، مترجم: حسن لاهوتی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.