

## مصادیق زیبایی‌شناسی در عرفان عطار و مولوی

راشین بنی نجاریان\*

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۴

رضا حیدری نوری\*\*

تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۱

### چکیده

سابقه زیبایی‌شناسی را باید در میان اقوام کهن و باستانی جست‌وجو کرد نخستین گام‌ها را در این مسیر تمدن‌های ایران، هند و یونانی برداشته‌اند و دستاوردهای خوبی را به یادگار گذاشته‌اند. مکتب زیبایی‌پرستی در عرفان ایرانی اسلامی با استفاده از دستاوردهای حکمت یونانی و اشراق شرقی و به‌ویژه با بهره‌گیری از حکمت ایران باستان در قرون نخستین اسلامی شکل گرفته و با استفاده از تعالیم قرآنی به مکتب بزرگی در عرفان اسلامی تبدیل شده است. البته بزرگان این مکتب همگی ایرانی بوده‌اند. عرفای بزرگی همچون مولانا جلال‌الدین رومی و عطار نیشابوری که همواره عشق به جمال‌پرستی و زیبایی‌شناسی در آثار عرفانی آن‌ها موج می‌زند. عطار نیشابوری نیز معتقد بر انعکاس جمال حق در سایر مخلوقات است؛ به خصوص معشوق زمینی که در داستان شیخ و دختر ترسا در «منطق الطیر» آمده است. در این مقاله کوشش شده است تا با نگاهی بر آثار و اندیشه‌های عرفانی عطار و مولانا درباره مفهوم زیبایی و زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی مطالبی ارائه گردد.

**کلیدواژگان:** زیبایی‌شناسی، عرفان، جمال، وحدت وجود، تجلی عشق.

---

\*. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.  
r.baninajarian@gmail.com

\*\* گروه زبان و ادبیات فارسی، استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.  
R.heydarinoori@yahoo.com

نویسنده مسئول: رضا حیدری نوری

## مقدمه

زیبایی‌شناسی از ریشه یونانی «استتیکا» نشأت گرفته است که در یونانی به معنای حساسیت آمده است. از مطالعه و تحقیقاتی که در این باره انجام شده می‌توان دریافت که عده‌ای دیگر آن را فلسفه زیبایی فهمیده‌اند. زیبایی به مثابه لذتی است که وجود خارجی یافته (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۲۲) عقل و تخیل و تمایلات عالی انسانی را تحریک می‌کند و لذت و انبساط پدید می‌آورد (معین، ۱۳۸۰: ۲۰). زیبایی که آن را احساس و ادراک کرده، از آن لذت می‌بریم در هنر و طبیعت هر دو، وجود دارد و آدمیان، بسته به میزان ذوق خود از آن بهره برمی‌گیرند.

سابقه زیبایی‌شناسی و زیبایی‌پرستی را بایستی در میان اقوام کهن و باستانی جست‌وجو کرد، تمدن‌های ایرانی، هندی، مصری، چینی، یونانی و دیگر تمدن‌های شناخته‌شده و ناشناخته، نخستین گام‌ها را در این مسیر برداشته‌اند، و از دستاوردهای خود یادگارهای جاویدانی را برای ما به یادگار نهاده‌اند. در فرهنگ باستان ایران به ویژه در مهرپرستی و آیین زرتشتی، شاهد گرایش همه جانبه به سوی زیبایی و نشانه‌هایی از زیبایی‌شناسی هستیم. این مطلب که خدا زیباست، و هرچه آفریده نیز زیباست، ریشه در حکمت اوستایی نیز دارد که در بخش ویسپرد آمده: «اهورامزدا هر چه آفریده است، همه خوب، همه زیبا، همه خرم، همه باشکوه، همه فرخنده، همه خجسته است. زیرا مبدأ اول خود همه خوبی است، همه زیبایی است، همه شکوه است، همه فرخندگی است، همه خرمی است، مبدأ اول (اهورامزدا) همه‌اش هستی است و هستی همه‌اش خیر محض و محض خیر است او هرگز بد و شر نیافریده است» (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۰۰).

*استاد شهید مرتضی مطهری* از جمله عالمان دینی هستند که در این خصوص به بحث‌های فلسفی نشسته و نکاتی ارزنده ارائه داده است. ایشان آگاهانه و با شناخت کامل از زمانه و عصر خویش، شناخت زیبایی جهت‌دار را توصیه کرده می‌فرماید: «انسان اگر بخواهد انسان باشد و به خصلت‌های انسانی برسد باید احساس زیبایی را در خود تقویت کند» (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۱۱). ایشان در بحث انسان در قرآن می‌فرمایند: «یکی از ابعاد معنوی انسان را علاقه به جمال و زیبایی تشکیل می‌دهد. انسان جمال و زیبایی را در همه شئون زندگی دخالت می‌دهد. هنر نوعی از زیبایی و گرایش است در روح انسان»

(مطهری، ۱۳۶۷: ۴۹۷). به اعتقاد مولانا موجودات از زیبایی تغذیه می‌کنند. یعنی جمال نیرو و قدرتی است که موجودات را به حرکت درمی‌آورد و جنبش و گرما و عشق ایجاد می‌کند. این دیدگاه جمالی را مولانا پذیرفته و زیبایی را به عنوان غذا و نیروی محرکه در نظر می‌گیرد. عطار نیشابوری نیز معتقد بر انعکاس جمال حق در سایر مخلوقات است به خصوص معشوق زمینی که در داستان شیخ و دختر ترسا در «منطق الطیر» آمده است. در این مقاله کوشش شده است تا مفهوم زیبایی و مصادیق آن در آثار دو عارف بزرگ مولانا جلال‌الدین رومی و شیخ فریدالدین عطار نیشابوری مورد بررسی قرار گیرد که بدین منظور یکسری از مفاهیم اصلی که در عرفان اسلامی مطرح بوده است انتخاب شده و از نظر مفهوم عرفانی زیبایی‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

### پیشینه تحقیق

با بررسی منابع مختلف و جست‌وجوهای فراوان این نتیجه حاصل شد که بحث زیبایی‌شناختی خاص اثر «مثنوی معنوی» و مثنوی‌های مشهور فریدالدین عطار نیشابوری پژوهشی قابل بررسی صورت نگرفته است. لکن در بحث ذاتی زیبایی‌شناختی آثار و پژوهش‌های فراوانی وجود دارد که بر اساس مسائل مطرح‌شده در این مقاله می‌توان به آثار زیر به عنوان سوابق تحقیقاتی اشاره کرد:

۱. جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۱، زیبایی هنر از دیدگاه اسلام، انتشارات مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

در این کتاب علامه جعفری به تحلیل زیبایی از نگاه عرفان و مذهب به موضوع زیبایی‌شناسی پرداخته است. علامه محمدتقی جعفری معتقد است که "نبوغ انسانی و ذهن پویای بشری است که در نمودهای عینی، هنری تجسم می‌یابد. بشر به نمودهای هنری اهمیت می‌دهد ولی به خود نبوغ و استعدادهای درونی انسان بی تفاوت است". در اندیشه‌های ایشان زیبایی وقتی محقق می‌گردد که روح آدمی و درون انس آن هم در کنار اثر هنری دیده شود و همین امر موجب تفاوت در مفهوم انسان‌شناسی مکاتب دینی و غیر دینی می‌شود. هنر و زیبایی صرفاً در یک زندگی معنی‌دار و هدف‌دار است که می‌تواند برای انسان مفید بوده و قابل درک باشد.

۲. افراسیاب پور، علی اکبر. ۱۳۸۰، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، تهران: طهوری. در این کتاب به بررسی نگرش‌های عرفانی در زمینه مکتب جمال پرستی پرداخته و آرای ایرانیان پیش از اسلام و تفکر یونانیان باستان را نیز بیان کرده است. «روح آدمی در عالم مجردات و قبل از آنکه به عالم خاکی هبوط کند حسن مطلق و حقیقت زیبایی را بی‌پرده دیده است، و چون در این عالم به زیبایی صوری بازمی‌خورد زیبایی مطلق و دیدار حق را به یاد می‌آورد». همین مطلب نه تنها نخستین گام در زیبایی‌شناسی فلسفی محسوب می‌شود بلکه بسیار نزدیک به دیدگاه عرفای اسلامی در مکتب زیبایی‌شناختی دارد. زیبایی در سرشت انسان جای دارد انسان همواره معبود و محبوب حقیقی خود را که خداوند باشد جست‌وجو نموده و در هر جلوه زیبایی که یافته است خداوند را یافته است.

۳. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۵، حکمت و معیشت، تهران: صراط. در این کتاب مکتب جمال را مقامی برای عارفان می‌داند که عارف می‌تواند توسط آن همه جهان را یکسره زیبا ببیند، و هنگامی که این چشم زیبابین در دل انسان گشوده شود نسبت آدم به جهان متفاوت خواهد بود.

۴. مایل هروی، نجیب. ۱۳۷۴، خاصیت آینگی، تهران: نی. نویسنده این اثر معتقد است که شاهد مجازی خبر از جمال حق دارد و پلی به عالم حقیقت است.

۵. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۴، سر نی، تهران: علمی. نگارنده این مجموعه در فصل عشق و معرفت به بیان زیبایی‌شناختی در داستان زندگی عرفای بزرگ می‌پردازد.

۶. قائمی، محمد. ۱۳۴۸، ادبیات باستانی ایران، اصفهان: تأیید. مؤلف در این اثر به بیان رویکرد زیبایی‌شناختی در فرهنگ باستانی ایران به ویژه در مهرپرستی و آیین زرتشتی پرداخته‌اند.

۷. فروغی، محمدعلی. ۱۳۳۳، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار. نگارنده در بخشی از این کتاب به مسأله زیبایی‌شناختی با رویکرد فلسفی نگاه کرده است و آرای افلاطون را در این زمینه مورد بررسی قرار داده است. در فلسفه یکی از

بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان در این زمینه/فلاطون است (۴۲۹-۴۳۷ ق.م) که می‌گوید: «روح آدمی در عالم مجردات و قبل از آنکه به عالم خاکی هبوط کند حسن مطلق و حقیقت زیبایی را بی‌پرده دیده است، و چون در این عالم به زیبایی صوری بازمی‌خورد زیبایی مطلق و دیدار حق را به یاد می‌آورد».

### تمثل محبوب

در بحث عاشقی و عشق‌ورزی به مصادیق جمال، یکی از نمونه‌های عجیب و قابل مطالعه، تمثل محبوب است. جست‌وجوی زیبایی و عشق‌ورزی به زیبایی در این جلوه خود نشان از کوشش دیرین انسان برای وصول به حق از طریق جمال دارد. نخستین مرتبه در این دیدار، مشاهده اشکال و انوار رنگین و زیبا بوده که بزرگان مکتب جمال و دیگر عرفا به شرح چگونگی آن پرداخته‌اند، چنانچه این مشاهده و عروج روحانی با دیدار ستاره، خورشید و ماه نیز تصویر شده است مانند داستان حضرت/ابراهیم(ع) که در(انعام/۷۵) خدا بیان می‌کند: «کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض» و همچنین ما به ابراهیم ملکوت آسمان و زمین را نشان دادیم.

مرحله دیگری از این مشاهده دیدار حوادث پس از مرگ است، عزیز نسفی از تمثل و رؤیت احوال پس از مرگ نیز گزارش داده است: «شیخ ما فرمود که روح من سیزده روز در آسمان‌ها بماند آنگاه به قالب آمد، عزیز می‌فرمود که روح من بیست روز بماند آنگاه به قالب آمد هرچه در این چند روز دیده بود جمله یاد او بود»(نسفی، ۱۳۷۱: ۱۰۸).

مرحله دیگر آن است که ادعا می‌کرده‌اند صورت‌های زیبایی را در حالات مختلف مشاهده کرده‌اند، این صورت‌های زیبا، گاهی در سیمای فردی جوان و گاه پیری نورانی بوده است، «این دیدار گاهی در خواب و گاه در بیداری انجام شده، اما در حالت کشف و مکاشفه و تجربه معنوی و باطنی بوده است این تجربه عجیب عارفانه در حقیقت «تمثل محبوب» نام دارد. زیرا معشوق و محبوب معنوی در صورتی زیبا تمثل یافته و با عاشق خود ارتباط برقرار نموده است. آن معشوق اغلب مادی نبوده، از جنس نور یا شبیه به آن بوده است»(افراسیاب پور، ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۲۴).

درباره تمثیل محبوب نظریه‌هایی ابراز شده است که هر کدام در جایگاه خود قابل بررسی هستند. اما نظری که با مکتب جمال نیز تناسب دارد، این است که این شهود باطنی و دیدار با محبوب ربطی به عارف و سالک ندارد و از طرف او نیست بلکه این موهبتی الهی می‌باشد که هر کسی چشم دل بگشاید و پلیدی‌های باطن را پاک کند برایش ظهور و جلوه می‌کند و چشم دلش بینا می‌گردد» (افراسیاب پور، ۱۳۸۰: ۲۲۹-۲۳۰).

یعنی مکتب جمال همواره نگاهی زیبا به جهان دارد نگاهی که سرشار از شادی و نشاط است، و از ماتم و غم و اندوه به دور است پیروان مکتب جمال همیشه دوستدار دیدار شادی و نشاط مردم بوده‌اند و آن‌ها را از غم و اندوه به دور می‌داشته‌اند، به همین دلیل پیوسته مجالس سماع و بزم‌هایی شورانگیز برپا می‌کرده‌اند تا عنوان کنند که طرفدار شادی و نشاطی مفرط هستند که به وسیله آن به خدای بزرگ برسند.

### وحدت وجود و تجلی زیبایی حق

یکی از جلوه‌هایی که در شعر مولانا مشاهده می‌شود، اشاره به یک وجود حقیقی است. اعتقاد به یک وجود واحد، از مهم‌ترین اندیشه‌هایی است که در عرفان مطرح شده است. «عرفا از حسیض مجاز، به اوج حقیقت، پرواز کرده و پس از استکمال خود، در این معراج می‌بینند که در دار هستی، جز خدا، دیاری نیست و همه چیز، جز وجه او هالک است. نه تنها در یک زمان بلکه ازلی و ابدی...؛ و هر چیز را، دو وجه است: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا که به اعتبار و لحاظ وجه نخست، عدم است و به لحاظ وجه دوم موجود است. در نتیجه جز خدا و وجه او، موجودی نیست، کل شیء هالک الا وجهه» (یثربی، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از ما نه تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر برد و باخت	برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان؟
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما

ما همه شیران ولی ششیر علم      حمله‌مان از باد باشد دم به دم  
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد      جان فدای آن که ناپیداست باد  
(مولوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۶۰۴-۵۹۸)

مولانا قائل به وحدت شهود یعنی شهود حق تعالی در همه موجودات هست. طبق نظر عرفا شهود «رؤیت حق است به حق»؛ یعنی اصل همه هستی ذات باری است که موجود است و او واجب الوجود است. ممکنات یعنی موجودات هست نمای دیگری که در عالم وجود دارند، همه سایه و پرتو او هستند و این را وحدت شهود گویند.

مولانا ضمن بیان داستانی در دفتر اول از مثنوی رسیدن به وحدت شهود را بیان می‌کند. در این داستان عاشق به جز معشوق چیز دیگری نمی‌بیند:

آن یکی آمد در یاری بزد      گفت من، گفتش برو هنگام نیست  
گفت یارش، کیستی‌ای معتمد      خام را جز آتش هجر و فراق  
بر چنین خوانی مقام خام نیست      رفت آن مسکین و سالی در سفر  
کی پزد، کی وارهند از نفاق؟      پخته شد آن سوخته پس بازگشت  
در فراق دوست سوزید از شرر      حلقه زد بر در به صد ترس و ادب  
باز گرد خانه همباز گشت      بانگ زد یارش که بر در کیست آن  
تا به نجهد بی‌ادب لفظی ز لب      گفت اکنون چو منی‌ای من درآ  
گفت بر در هم تویی‌ای دلستان      نیست گنجایی دو من را در سرا  
نیست گنجایی دو من را در سرا      (همان: ۱/ ۳۰۶۴-۳۰۵۷)

مولانا در این ابیات به سالکان الی الله می‌گوید تا آنگاه که وجود موهوم آن‌ها باقی است و هنوز قید تعلقات از دست و پای آن‌ها گسسته نشده است، نمی‌توانند به شهود حق تعالی دست یابند؛ بنابراین باید تعینات من و ما را کنار گذاشت تا به کوی حقیقت معشوق دست یافت.

عطار نیشابوری به وحدت بی‌تمایز دست‌یافته بود و در پرتو این کشف، تمام پدیده‌های گیتی را جلوه معشوق یا هستی مطلق می‌دید، که زیبایی خداوند را در خود متجلی کرده‌اند در حقیقت همه موجودات در نگرش عطار زیبا هستند، زیرا با توجه به مسأله وحدت وجود همه پرتویی از نور حق هستند که چون حق زیباست و منشأ زیبایی

است بنابراین مخلوقات نیز همگی زیبا و قابل ستایش هستند. عارفانی مانند مولانا و عطار بر این باورند که دنیا با همه تناقض‌ها و کثرت‌های خود بازنشانی واحد دارد که باید این تناقض‌ها را رها کرد، و از پس آن پی به حقیقتی واحد برد که ذاتی است یکتا و بی‌همتا و زیبا که در پس همه زشتی‌ها و زیبایی‌ها قابل رؤیت است.

جهان پیر است اما طفل سال است	که در پیریش طفلی همچو زالست
ترا اینجا سر بزمی نماند	که سگ در دیده قندز می‌نماید
همای عالم ار سلطان نشان است	چو سگ باری کنون با استخوان است

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۹/۱۲۳-۱۲۱)

شاید آینه مهم‌ترین تمثیل عرفا برای بیان وحدت وجود با همه پارادوکس‌هایش باشد. شخص ناظر در عین حالی که در آینه ظهور کرده خودش دچار دستخوش نمی‌شود، یعنی خداوند که در آینه عالم تجلی کرده خودش دچار دستخوش نمی‌شود، یعنی هیچ تغییری در ذات‌اش ایجاد نمی‌شود، پس نه چیزی از او کم می‌شود، و نه چیزی به او اضافه می‌شود. در «منطق الطیر» آمده است:

بی زفان آمد از آن حضرت خطاب	کاینه است این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویش‌تن بیند در او	جان و تن هم جان و تن بیند در او
چون شما سیمرغ اینجا آمدید	سی در این آینه پیدا آمدید

(عطار، ۱۳۸۸: ۴۲۷/۴۲۷۵-۴۲۷۳)

این تمثیل برای نشان دادن این حقیقت است که مخلوق از خود هیچ ندارد و فقط قائم به خالق است. عالم قائم به خداوند است و تصویری از جمال و زیبایی حق، اگر زیبایی حق نباشد مفهوم زیبایی در مخلوق بی‌معناست چون خداوند سراسر همه زیبایی است پس تصویر جمال او نیز که شامل مخلوقات می‌شود همه زیبایی و نیکویی است.

دنیا همچون آینه‌ای است که خداوند در آن تجلی پیدا کرده است، «تجلی یعنی ظاهر شدن، روشن و درخشنده شدن و جلوه کردن است. در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۲۳). خداوند زیباست و زیبایی‌ها را دوست دارد، هر زیبایی در روی زمین می‌تواند جمالی از حق باشد که خدا در آن تجلی یافته است، و در طول تاریخ بشریت



انسان‌های بی‌شماری بوده‌اند که خود را هم چهره خدا بر روی زمین می‌دانسته‌اند. انسان‌هایی که خلیفه الله بوده‌اند و همواره در خود و در آفرینش‌های خدا به خصوص انسان به دنبال حق می‌گشته‌اند. «عالم حس و ماده شبحی است از حق یا به تعبیری دیگر آینه‌ای است که پرده از راز مکتوم حق تعالی برمی‌دارد، خداوند می‌خواست خود را در این آینه ببیند. صفات حق، تنها با عینی شدن آشکار می‌شدند، پس، غیر را آفرید تا خود را در صور و ظواهر ببیند و شفاف‌ترین آینه ظواهر، انسان است که مقصود اصلی خلقت بود» (حیدری، ۱۳۸۴: ۲۲۳)؛ و صوفیه بدین خاطر معتقدند که پیامبر (ص) فرموده‌اند: «من رانی فقد رأی الحق؛ هر کس مرا دیده است حق را دیده است» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۷۳). تجلی عرفان برگرفته از حدیثی است که در گفتار حلاج به چشم می‌خورد که: «خلق الله آدم علی صورته: خداوند انسان را به صورت خود آفریده است» (سیوطی، بی تا، ج ۲: ۴) که در واقع بیان‌گر همان تجلی عارفانه است، خداوند همچون زیبایی است که در پشت پرده آفرینش پنهان بوده و دوست داشت که شناخته شود، همچون زیبارویی است که چهره از پشت نقاب برمی‌دارد تا عاشق را در عشق خود مستغرق کند. این یادآور این حدیث است که قال داوود(ع): «یا رب لماذا خلقت الخلق، قال كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي اعرف؛ ای پروردگار برای چه آفریدی آفریدگانت را گفت: من گنجی مخفی بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم پس آفریدم آن‌ها را تا بشناسند مرا» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹) و همین حدیث است که بیان‌گر نیاز متقابل انسان و خدا به یکدیگر است.

خداوند امانت الهی خود را که همان عشق بود بر دوش انسان نهاد، امانتی که هیچ یک از مخلوقات خدا یارای تحمل آن را نداشته‌اند همان‌گونه که حافظ می‌فرماید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید      قرعه فال به نام من دیوانه زدند

(حافظ، ۱۳۷۹: غزل ۳/۱۸۴)

انسان پذیرفت و آنچنان رابطه عاشقانه‌ای با حضرت عشق برقرار کرد که خدا را به مقام احسن الخالقین رسانید. این رابطه انسان با خدا تصوفی عارفانه را رقم زد که جام قلب هر انسان مشتاقی را لبریز از می عشق می‌کند، وقتی معشوق پرده از چهره برمی‌دارد، با این همه زیبایی تاب و تحملی برای عاشق بیچاره نمی‌ماند. انسان جهان

کوچکی است که خداوند صفات خود را در او عینی کرده است، به‌راستی اگر این خلیفة الله نبود چگونه زیبایی حضرت حق شناخته و نمایان می‌شد.

آنچه حب خداوند را در دل بندگان به وجود می‌آورد، تجلی اوست. در واقع، حب خداوند به واسطه تجلی بر عالم هستی ارزانی شده است و اساساً آفرینش چیزی جز تجلی خداوند نیست؛ آنچنان که اگر تجلی صورت نمی‌گرفت، عالم موجودیت نمی‌یافت. «تجلی حق که ناشی از حب خداوندی است خود منشأ حب بندگان می‌شود. در واقع انگیزه محبت بندگان چیزی نیست جز دیدار حسن خداوندی که همان جلوه جمال اوست. *ابوالحسن دیلمی* در بیان این عقیده نوشته است: دلیل آنکه حسن انگیزه محبت است و سرّ حق در حسن به محبت آشکار می‌گردد، آن است که نبی(ص) گفت: «رایت و ربی من احسن الصورة؛ پروردگار خود را در زیباترین صورت دیدم» و چون تجلی به شاهد حسن بود پیامبر(ص) محبت او برگزید و نتوانست از خدای جز محبت وی چیزی بخواهد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۳۹-۴۰).

«البته شهود زیبایی و دیدار حسن و زیبایی خداوند برای عارفان، در ضمن رؤیایها و واقعه‌های روحانی اتفاق می‌افتد و از هرگونه شائبه مادی و نفسانی به دور است؛ زیرا در آن هنگام نه مُدرک محسوس و مادی است و نه مُدرک در حالت شعور و آگاهی حسی قرار دارد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۹).

«اصولاً جهان‌بینی مولانا همچون سایر عرفای عظام، مبتنی بر جهان‌بینی تجلی است، چراکه آنان ظهور عالم هستی را نتیجه تجلی خداوند دانند و از این روست که عرفا و حکما حضرت حق را «فاعل بالتجلی» دانند. چنانکه گویند دلالت مخلوقات جنبه آیینگی دارد، یعنی مخلوقات عین ظهور ذات حق تعالی هستند. پس نزاع عرفا و متشرعه بر سر یک «از» است. عارف می‌گوید عالم، همه اوست. اما متشرع می‌گویند عالم از اوست» (زمانی، ۱۳۹۳: ۱۹). مولانا نیز معتقد است که عالم تصویری از جمال حق است که همه زیبایی‌های معشوق را در خود منعکس کرده است، و می‌توان به راحتی صفات جمال حق را در دنیا و مخلوقات نظاره کرد. در دفتر سوم «مثنوی معنوی» چنین می‌گوید:

آنچه گل را گفت حق خندانش کرد      با دل من گفت و صد چندانش کرد  
آنچه زد بر سرو و قدش راست کرد      و آنچه از وی نرگس و نسرين بخورد

آنچه نی را کرد شیرین جان و دل  
آنچه ابرو را چنان طرار ساخت  
و آنچه کان را داد زرّ جعفری  
و آنچه خاکی یافت از وی نقش چگل  
چهره را گلگونه و گلنار ساخت  
مر زبان را داد صد افسونگری  
(مولانا، ۱۳۷۷: ۳/ ۴۱۳۲-۴۱۲۹)

مولوی در این اشعار مدعی است که خداوند صفات جمال خود را که به همه صور زیبایی‌های ظاهری و معنوی نمایش می‌یابد، به عاشق خویش عطا می‌کند. یا مولانا در دفتر اول می‌فرماید:

عقل پنهان است و ظاهر، عالمی  
صورت ما موج و یا از وی، نمی  
(همان: ۱/ ۱۱۱۲)

گه گه آن بی صورت از کتم عدم  
تا مدد گیرد از او هر صورتی  
مَر صور را رو نماید از کرم  
از کمال و از جمال و قدرتی  
(همان: ۶/ ۳۷۴۴-۳۷۴۳)

منظور شاعر در این بیت این است که همانطور که عقل، پنهان است و عالم صورت، ظاهر، پس ذات حضرت حق نیز همانند دریا ظاهراً پنهان است و صور موجودات و ممکنات آشکار است. «عرفا وجود متعین را به موج یا نم تشبیه کرده‌اند و وجود مطلق را به دریا. زیرا موج و نم از مظاهر و شئون دریاست و این عالم کثرت نیز مظهر حق تعالی. و از عجایب شئون الهی آن است که در عین خفاء ظاهر می‌نماید» (زمانی، ۱۳۹۳: ۳۷۷). مولانا همچنین در دفتر پنجم درباره تجلی جمال الهی در جهان اشاره می‌کند. «حضرت حق به وحدت حقیقی در آیینه‌های ممکنات جلوه‌گر می‌شود و زیبایی‌های جسمانی که بینندگان را فریفته خود می‌سازد عاریتی است، رشحه‌ای است از جمال معنوی که بر جسم‌ها افاضت شده است، و پرتویی است از حسن ازلی که از عام معنی سفر کرده و در جسم خاکی منزل گزیده است. وقتی آن زیبایی به جای خود بازگردد جز زشتی و تاریکی نمی‌ماند» (یثربی، ۱۳۷۷: ۱۵۴). بدین طریق تعدد و کثرت در عالم وجود می‌یابد.

آن جمال و قدرت و فضل و هنر  
باز می‌گردد چون استاره‌ها  
ز آفتاب حسن کرد این سو سفر  
نور این خورشید زین دیوارها

پرتو خورشید شد وا جایگاه  
ماند هر دیوار تاریک و سیاه  
آنکه کرد او رخ خوبانت دنگ  
نور خورشیدست از شیشه سه رنگ  
شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را  
می‌نمایند این چنین رنگین به ما  
(مولانا، ۱۳۷۷: ۵ / ۹۸۹-۹۸۵)

«به طور کلی عقیده مولانا در باب زیبایی‌شناسی این است که جمیع زیبایی‌های این جهان پرتوی است از جمال الهی و ارزش حقیقی آدمی به این است که از زیبایی‌های محسوس عبور کند و به زیبایی‌های معقول و روحانی برسد. به نظر او همه زیبایی‌های هستی آثاری است از تجلیات الهی، پس جمیع زیبایی‌های جهان، عاریتی است و از این روست که عارفان بر جمال حضرت حق عشق می‌ورزند نه بر مظاهر جمال او» (بهارلو و چیت‌سازیان، ۱۳۹۱: ۵۹).

خوبرویان آینه خوبی او  
عشق ایشان عکس مطلوبی او  
هم به اصل خود رود این خط و خال  
دائماً در آب کی ماند خیال؟  
جمله تصویر است، عکس آب جوست  
چون جمالی چشم خود، خود جمله اوست  
(همان: ۶ / ۳۱۸۴-۳۱۸۱)

### تجلی زیبایی در مخلوقات الهی

«همانگونه که طبیعت در شعر شاعرانی نظیر فرخی، منوچهری، عنصری، نظامی و... به گونه‌های مختلف توصیف گردیده است، به طوری که شاعری همچون منوچهری را به دلیل داشتن توصیفات زنده و عینی از طبیعت، نگارگر طبیعت نامیده‌اند، در شعر عرفانی نیز نحوه توصیف و بسامد استفاده از طبیعت بنا به دلایلی که خواهد آمد مختلف است. شیخ عطار و مولانا نیز از طبیعت در جهت بیان مضامین عرفانی خود بهره برده‌اند» (همتی، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

نکته دیگری که در مورد شیوه وصف عطار باید بیان کرد، این است که وی چه در قصاید و چه در مثنویات به طور کلی از مدح بیگانه است، بنابراین اگر آفتاب مشبه به، یا استعاره برای روی کسی قرار می‌گیرد این شخص یا چهره دینی و مذهبی دارد مانند:  
تا بود چون مصطفی پیغمبری  
چون بود در سایه او دیگری

در فروغ آفتاب خاوری      چون کند آخر چراغی سروری  
(عطار، ۱۳۷۳: ۱۹)

که در اینجا به کمک تمثیل، آفتاب استعاره برای وجود مبارک پیامبر(ص) به کار رفته است:

کیست حق را و پیغمبر را ولی      آن حسن سیرت حسین بن علی  
آفتاب آسمان معرفت      آن محمد صورت و حیدر صفت

(همان: ۳۷) که در اینجا آفتاب استعاره برای امام حسین(ع) به کار رفته است.

توصیفات عطار در این زمینه به توصیفات مولانا بسیار نزدیک می‌شود. همچنین درباره عطار باید این نکته را افزود که وی نیز وصف از طبیعت را به صورت گذرا مطرح می‌کند و زود به سر داستان می‌شود، به استثنای مواردی که به صورت مناظره مطرح کرده است مانند مناظراتی که در «مصیبت‌نامه» بین سالک با پدیده‌هایی از طبیعت همانند آفتاب، ابر، باران، دریا، ماه، کوه و... صورت می‌گیرد.

در «مثنوی» مولانا، اوصاف مظاهر طبیعت رنگ و جلوه‌ای دیگر به خود می‌گیرد. اولاً بکارگیری پدیده‌های طبیعت در «مثنوی معنوی» بیش‌تر است؛ یعنی در هر جا ایده‌ای خاص و دشوار را از طریق چاشنی طبیعت، جذاب‌تر و فهمیدنی‌تر می‌نماید و در بعضی موارد شاعر بنا به مقتضیات تعلیم هر بار استعاره و تشبیهی جدید برای یک پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت می‌آورد. بنابراین متنوع بودن توصیف از خصوصیات بارز وصف طبیعت در «مثنوی» است.

«زبده عقیده مولانا در باب زیبایی‌شناسی این است که جمیع زیبایی‌های این جهان، پرتوی است از جمال الهی و ارزش حقیقی آدمی به این است که از زیبایی‌های محسوس عبور کند و به زیبایی‌های معقول و روحانی رسد. به نظر او هیچ موجودی به اندازه انسان واصل به حق نمی‌تواند جمال خداوندی را منعکس کند. همه زیبایی‌های هستی آثاری است از تجلیات جمالیه الهی، پس جمیع زیبایی‌های جهان، عرضی و عاریتی است و از این روست که عارفان بالله بر جمال مطلق عشق می‌ورزند نه بر مظاهر جمال» (زمانی، ۱۳۹۳: ۳۵۸-۳۵۷).

جرعه‌ای بر ریختی زآن خفیه جام      بر زمین خاک، مین کأس الکرام

هست بر زلف و رخ از جرعه‌اش نشان  
خاک را شاهان، همی لیسند از آن  
جرعه حسن است اندر خاک کش  
که به صد دل روز و شب می‌بوسی‌اش  
(مولانا، ۱۳۷۷: ۶/۳۷۲-۳۷۹)

و عطار می‌فرماید که از پس همه‌ی مخلوقات باید پروردگار زیبایی را مشاهده کرد که در هر ذره از آفرینش نهفته است.

چون بتابد آفتاب معرفت  
از سپهر این ره عالی صفت  
مغز بیند از درون نه پوست او  
خود نبیند ذره‌ای جز دوست او  
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۹۲)

مولانا نیز مانند عطار بر همین باور است و در پس هر چهره نیکو خالقی زیبا را به نظاره می‌نشیند:

خوب‌روبان آینه خوبی او  
عشق ایشان عکس مطلوبی او  
هم به اصل خود رود این خدّ و خال  
دائماً در آب کی ماند خیال؟  
جمله تصویرات، عکس آب جوست  
چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست  
باز عقلش گفت: بگذار این حول  
خلّ دوشاب است و دوشاب است خل  
(مولانا، ۱۳۷۷: ۶/۳۱۸۱-۳۱۸۴)

سالکانی که درونشان از عشق خدا پر است، در همه چیز فقط خداوند را مشاهده می‌کنند و زیبایی حق را در پس هر پرده‌ای می‌بینند، زیرا درونشان زیباست و به راحتی حتی از پس هر زشتی نیز جمال زیبای یار را به نظاره می‌نشینند.

### زن تصویری از جمال حق

زن در تاریخ، همیشه نقش مهمی را ایفا کرده است به خصوص در تاریخ ادبیات و شعر در نقش‌های مختلف ظاهر شده و از اهمیت زیادی برخوردار است، در اشعار عرفانی زن هم از لحاظ زیبایی ظاهری و هم از لحاظ زیبایی درونی و ذاتی همواره مورد توجه بوده است، به گونه‌ای که زیبایی ظاهری او نمودی از جمال حق بوده است و درون و سرشت زیبای او نشانی از رحمت بی‌منت‌های حق تعالی دارد.

«زن در آثار عطار، رسالت‌های چندگانه‌ای را ایفا می‌کند. زن در نقش مادر، زن مظهر عشق و دلدادگی، زن مظهر پارسایی و توکل، زن مظهر زهد و پرهیزگاری و زن مظهر خردمندی؛ و در همه این نقش‌ها نشانی از حق در او نهفته است، بدیهی است که عطار با التفاتی که به چهره‌های برتر زنان تاریخ ایران و اسلام و عرفان نشان می‌دهد هویت انسانی و اجتماعی زن را کاملاً پذیرفته است. عطار در آثارش به حقیقت وجودی زن پرداخته و حتی فراتر از جایگاه انسانی به او نگریسته است» (بیوک زاده، ۱۳۹۴: ۴۰).

چنانکه عطار به گوشه‌هایی از زندگانی حضرت زهرا(س) نیز نظر دارد. به این ترتیب که در «الهی‌نامه» خویش از جهیزیه اندک، حضرت زهرا و گریستن/سامه بر آن همه سادگی یاد می‌کند.

در کتاب «الهی‌نامه» داستانی هست با عنوان حکایت زن پارسا که محور اصلی این داستان زنی هست پارسا که مظهر وفاداری و درایت و خویش‌داری است، و حتی در پایان داستان لایق پادشاهی بر همه مردم که به خاطر عشق به حق از هر مقامی می‌گذرد و آن را به همسر خویش می‌بخشد. در این داستان حتی به زن از جانب حق قدرت اعجاز داده می‌شود و می‌تواند مریضان را شفا دهد، و حتی کسانی را که در حق او بدی کرده‌اند می‌بخشد و برای آن‌ها دعا کرده شفایشان را از خدا می‌گیرد. شخصیت این زن در این داستان قابل تحسین و شگفتی است به گونه‌ای که حتی همسرش در برابر بزرگی او بر سجده می‌افتد. تمامی صفاتی که در این داستان ذکر می‌شود نشان از صفات حق تعالی دارد و تصویر زیبای این زن چه از لحاظ زیبایی ظاهری و چه از لحاظ باطن زیبا و سرشت نیکو نمایان‌گر جمال زیبای حق می‌باشد.

منم آن زن که در دین ره سپردم	نکشتم کشته از سنگ و نه مردم
کنون هر لحظه صد منت خدا را	که این دیدار روزی کرد ما را
به سجده اوفتاد آن مرد در خاک	زبان بگشاد کای دارنده پاک
چه گونه شکر تو گوید زبانم	که نیست آن حد یا حدّ جانم

(عطار، ۱۳۸۹: ۶۰)

اما مولانا در جغرافیای زمینی و زمانی خاصی زندگی می‌کرد که همه گرایش‌ها، منش‌ها و خوی‌های عالی انسان پایمال سمّ ستوران جهل و جور و فساد شده و مغولان

همه چیز را نابود کرده‌اند. در چنین شرایطی انسان فرزانه و فرهیخته‌ای چون جلال‌الدین بلخی فرصتی یافته است تا از عالی‌ترین مبانی جامعه بشری سخنی بگوید و بر کرسی اصلاح تکیه زند، و بی‌هراس از تکفیر رؤسای عوام در خصوص موضوع بسیار مهم، باارزش و فراموش شده «زن» سخن بگوید.

بدون شک با مطالعه در ابیات «مثنوی» این مطلب را درخواهیم یافت که زن کمال جمال الهی در چشم و دل مولانا است:

پرتو حق است آن معشوق نیست      خالق است آن گویند، مخلوق نیست

(مولانا، ۱۳۷۷: ۱/۲۴۳۷)

جرعه حسن است اندر خاک کش      که به صد دل روز و شب می‌بوسی‌اش

(همان: ۵/۲۰۰)

«شادروان نیکلسون در شرح این دو بیت از «مثنوی» گفته نجم‌الدین رازی را آورده است که می‌گوید: «زن عالی‌ترین مثل زیبایی خاکی است، اما زیبایی خاکی هیچ نیست جز آنکه تجلی و بازتابی است از صفات الهی آنچه معشوق است صورت نیست آن» (رازی، ۱۳۷۴: ۹۰)» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱/۵۷).

«مولانا حجاب صورت را کنار می‌زند و جمال ازلی حق را که الهام‌بخش و معشوق همه عشاق است، در زن مشاهده می‌کند و او را به اعتبار اصل خلقت او واسطه‌ای می‌بیند؛ به مفهوم حقیقی کلمه که جمال قدیم الهی خود را در او متجلی می‌سازد و به فعالیت خلاقه می‌پردازد، زن، از این دیدگاه کانونی است بهر تجلی الهی و می‌توان او را با قدرت حیات‌بخش فروغ او یگانه دانست» (همان: ۶۸).

مولانا با تشبیهاتی بدیع درباره زن، او را به عرش می‌برد و حتی جمال و زیبایی خداوند را به او تشبیه می‌کند. مولانا جمال خداوند را به جمال زن تشبیه می‌کند و او را تجلیگاه زیبایی الهی به شمار می‌آورد:

رو و خال و ابرو و لب، چون عقیق      گویند حق تافت از پرده رقیق

دید او آن غنچ و برجست سبک      چون تجلی حق از پرده تنک

(مولانا، ۱۳۷۷: ۵/۹۶۱-۹۶۰)



وی رحمت الهی را به مهربانی مادر تشبیه می‌کند که کودک در هر حالتی ولو در حالت خشم و قهر مادرش باز به او پناه می‌برد، و اصلاً در ذهن‌اش نمی‌گنجد که به جز مادرش پناهگاهی دیگر نیز دارد.

گفت: چون طفلی به پیش والده  
وقت قهرش، دست هم در وی زده  
خود نداند که جز او دیار هست  
هم از او مخمور، هم از اوست مست  
(مولانا، ۱۳۷۷: ۴/۲۹۲۴-۲۹۲۳)

البته بدون شک روح لطیف انسان عالی‌تر از جنسیت است، بنابراین در مقام روح، هیچ تفاوتی میان زن و مرد نیست. بلکه هر دو یک گوهر هستند و آن هم گوهر انسان بودن است. همه مخلوقات و به خصوص انسان که اشرف مخلوقات است پرتوی از جمال زیبای حق هستند که در ظاهر و باطن آن‌ها نمایان است و حضرت مولانا چه زیبا می‌فرماید:

لیک از تأنیث، جان را باک نیست  
روح را با مرد و زن، اشراک نیست  
از مؤنث وز مذکر برترست  
این نه آن جان است کز خشک و تر است  
(همان: ۱/۱۹۷۶-۱۹۷۵)

### نتیجه بحث

عرفان سفری است معنوی، از صورت ظاهر جهان به سوی باطن آن، از ماده به معنا رفتن و این سفر جنبه زیبایی‌شناسی دارد، زیرا در عرفان و تصوف هر گامی که به سوی خدا برداشته شود یک‌مرتبه بر زیبایی‌های درونی انسان افزوده می‌شود.

زیبایی پرستی یکی از اندیشه‌های بدیع و از هدایای بزرگ اندیشه و اشراق ایرانی به بشریت است که می‌تواند راهی نو برای آینده انسان بگشاید، و جهان‌بینی کامل و جهانگیری را ارائه دهد. عرفان جمالی بر اساس "اصالت عشق" بر پا گردیده که از روح لطیف و ذوق سلیم ایرانی حکایت دارد و از طرفی با مبانی تعالیم اسلامی نیز سازگار گردیده و به تکامل رسیده است.

اصالت زیبایی به فلسفه زیبانگری منجر می‌شود که عشق و محبت به همه ذرات هستی نتیجه آن است، و انسان امروز بیش از هر چیز به چنین دیدگاهی نیازمند است.

چشم‌ها را به راستی باید شست و به همه مخلوقات با دیدی زیبا باید نگرست، هنگامی که خداوند زیباست، هر چه آفریده زیبا خواهد بود و هر کجا زیبایی پیدا شود عشق نیز متولد می‌شود.

عرفای بزرگ اسلام مانند *عطار نیشابوری* و *مولانا جلال‌الدین بلخی* بر این عقیده هستند که هستی برای همین "زیبایی" خلق شده است، و بر اساس این دیدگاه می‌پذیرند که آن زیبارو، آن گنج مخفی (خداوند) می‌خواست زیباتر جلوه کند به همین دلیل زیبایی‌اش را در هستی متجلی کرد، و آن دو عارف بزرگ بر این باور هستند که اگر انسان دارای بصیرت باشد می‌تواند در پس پرده خلقت خالق زیبا را نظاره کند که از قلم صنع‌اش جز زیبایی هیچ چیز آفریده نشده است، سالک راه حقیقت با راهنمایی پیری که خود نشان از جمال حق دارد می‌تواند شیفته و عاشق خالق شود همه زیبایی، و در نهایت راه عرفان، در این عشق و زیبایی فانی شود و خود سرمنشأ زیبایی گردد. بنابراین پیر و مرشد می‌تواند آینه‌ای باشد از جمال حضرت حق که سالک می‌تواند زیبایی‌های حق را در وجود او به نظاره بنشیند. علاوه بر آن عشق رابطه‌ای شورانگیز در خلقت است که می‌تواند جمال حضرت حق را در خود متجلی سازد این رابطه عاشقانه می‌تواند زمینی و یا از نوع آسمانی باشد.

هنگامی که زیبایی خالق زیبا را در وجود مخلوقات می‌نگریم به وجود نگارگری پی می‌بریم که با مخلوقات خود وحدت پیدا کرده و گویی نظام خلقت قطره‌ای است از دریای بی‌کران زیبایی و جمال حق و این همان فلسفه وحدت وجودی در عرفان است. همانگونه که مطرح شد این اندیشه نگاهی جدید به انسان عرضه می‌کند تا زندگی را زیبا ببیند و به همه موجودات عشق بورزد و با شادی و رضا زندگی کند. امید است که این مقاله روزه‌ای باشد در جهت وضوح معنای زیباشناسی و مصادیق و مفاهیم آن در عرفان اسلامی و ایرانی بر اساس رویکرد و نگرش دو عارف بزرگ *شیخ فریدالدین عطار نیشابوری* و *مولانا جلال‌الدین بلخی* که با نگرشی عرفانی به مفهوم زیبایی‌شناسی نگرسته‌اند، و از استادان بزرگ زیبانگری در عرفان ایرانی و اسلامی به شمار می‌روند.

## کتابنامه

### قرآن مجید.

- افراسیاب پور، ع. ۱۳۸۰ش، *زیبایی پرستی در عرفان اسلامی*، تهران: طهوری.
- پور نامداریان، ت. ۱۳۸۲ش، *دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حافظ. ۱۳۷۹ش، *دیوان*، تهران: هنر سرای گویا.
- حیدری، ف. ۱۳۸۴ش، *پندارهای یونانی*، تهران: روزنه.
- دورانت، و. ۱۳۶۹ش، *لذات فلسفه*، ترجمه ع. زریاب خویی، تهران: انقلاب اسلامی.
- رازی، ن. ۱۳۷۴ش، *مرصاد العباد*، تدوین م. ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زمانی، ک. ۱۳۹۳ش، *میناگر عشق*، تهران: نی.
- سجادی، س. ۱۳۷۵ش، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- سیوطی، ج. بی تا، *جامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر*، جلد ۱، تهران: امیرکبیر.
- عطار، ف. ۱۳۷۳ش، *مصیبت‌نامه*، تدوین ن. وصال، تهران: زوار.
- عطار، ف. ۱۳۸۸ش، *منطق الطیر*، تدوین م. شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار، ف. ۱۳۸۹ش، *الهی نامه*، تدوین ح. مجدآبادی، تهران: زوار.
- فروزانفر، ب. ا. ۱۳۷۰ش، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۷ش، *انسان کامل*، قم: صدرا.
- معین، محمد. ۱۳۸۰ش، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: امیرکبیر.
- مولانا، ج. ۱۳۷۷ش، *مثنوی معنوی*، تدوین ک. زمانی، تهران: اطلاعات.
- نسفی، ع. ا. ۱۳۷۱ش، *الانسان الکامل*، تهران: طهوری.
- نیکلسون، ر. ۱۳۷۴ش، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه ح. لاهوتی، تهران: سخن.
- یثربی، س. ۱۳۷۷ش، *فلسفه عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

## مقالات

- بیوک زاده، ص. ۱۳۹۴ش، «رسالت زن در تذکرة الاولیاء عطار»، فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ.
- علیرضا بهارلو، و امیر حسین چیت‌سازیان. ۱۳۹۱ش، «جایگاه هنر و موسیقی در آراء و اندیشه مولانا»، کتاب ماه ادبیات (۶۱)، صص ۵۹-۶۵.

همتی، س. ۱۳۸۸ش، «مقایسه تصویر آفرینی از طبیعت در مثنوی‌های عرفانی قرن هفتم»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ۵(۲۱)، صص ۱۶۶-۱۷۹.

## Bibliography

- The Holy Quran translated by Mehdi Elahi Qomshai  
Afrasiabpour, A. (1380). *Aestheticism in Islamic Sufism*. Tehran: Tahouri.  
Buuk Zadeh, S. (1394). The mission of the woman in the mention of Olavia Attar. *Journal of Women and Culture*.  
Pour Namdarian, T. (1382). *Meet Simorgh (Attar's poetry, mysticism and thoughts)*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.  
Hafez. (1379). *Divan*. (Q. Muhammad, & Q. Ghani, editors) Tehran: The Art of Goya.  
Heydari, F. (1384). *Greek myths*. Tehran: Rozaneh.  
Durant, V. (1369). *The Pleasures of Philosophy*. (A. Zariab Khoi, Translator) Tehran: Islamic Revolution.  
Razi, n. (1374). *Morsad al-Abad*. (M. Riahi, Editing) Tehran: Scientific and Cultural.  
Zamani. (1393). *Minager of Love*. Tehran: Nei.  
Sajjadi, S. (1375). *Culture of mystical idioms and expressions*. Tehran: Tahouri.  
Suyuti, J. (Without). *Jami'at al-Sighir fi Hadith al-Bashir and Vazdir (Volume 1)*. Tehran: Amir Kabir.  
Attar, F. (1373). *Tragedy*. (N. Wesal, editing) Tehran: Zavar.  
Attar, F. (1388). *Mantegh al-Ta'ir*. (M. Shafi'i Kadkani, Editing) Tehran: Sokhan.  
Attar, F. (1389). *Elahi Nameh*. (H. Majdabadi, Editor) Tehran: Zavar.  
Alireza Baharloo, and Amir Hossein Chitazian. (1391). The place of art and music in the ideas and ideas of Rumi. *Literature Month Book* (61), 59-65.  
Forouzanfar, B. A. (1370). *Traditions of Masnavi*. Tehran: Amir Kabir.  
Mohammed Moin. (1380). *Moderate Persian culture*. Tehran: Amir Kabir.  
Morteza Motahari. (1367). *Human perfection*. Qom: Sadr.  
Rumi, J. (1377). *Masnavi*. (K. Zamani, Editor) Tehran: Etella'at.  
Nasifi, A. A. (1371). *Perfect human*. Tehran: Tahouri.  
Nicholson, R. (1374). *Description of Rumi's Masnavi Mathnawi*. (H. Lahouti, Translator) Tehran: Sokhan.  
Hemmati, S. (1388). A Comparison of Nature Creation in 7th Century Mystical Mathnawi. *Quarterly Journal of Persian Literature, Islamic Azad University of Mashhad*, 5 (21), 166-179.  
Yathrabi, S. (1377). *Philosophy of Sufism*. Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

