

عنوان مقاله : زبان حال در ادبیات فارسی

نویسنده : نصرالله پورجوادی

مآخذ : نشر دانش، س هفدهم، ش دوم (تابستان ۷۹)، ص ۲۵ تا ۴۲

به رغم این نکته که فلاسفه و حکما در مورد ناطق بودن انسان و خاموش بودن حیوانات سخن گفته‌اند، عامه مردم و حتی ادیبان و شعرا درباره سخن گفتن حیوانات حکایات فراوان نقل کرده‌اند. به سخنانی که از اشیا و موجودات بی زبان و خاموش «نقل قول» می‌شود، اصطلاحاً سخن گفتن از زبان حال می‌گویند.

سخن گفتن به جای حیوانات و اشیا هر چند که سابقه‌ای دراز دارد، استعمال تعبیر «زبان حال» درباره آن، ظاهراً از قرن پنجم هجری متداول شد و نخستین نویسنده و متفکری که در آثار خود این تعبیر را به کار برده و آن را تعریف کرده و توضیح داده است، ابو حامد محمد غزالی است. توجه او به مسأله زبان حال دقیقاً مربوط به تفسیر یا تأویل بعضی از آیات قرآن است که در آنها سخن گفتن و شنیدن به موجودات بی زبان و ماورای طبیعی نسبت داده شده است.

استفاده غزالی از مفهوم کلیدی «زبان حال» در تأویل پاره‌ای از آیات قرآن و بعضی از اخباری که جنبه تشبیهی یا به تعبیر دیگر جنبه اسطوره‌ای داشته، در واقع نوعی «اسطوره‌گشایی» است.

البته قبل از ابو حامد غزالی شعری چون منوچهری دامغانی در قصیده‌ای از زبان حال انگور سخن می‌گوید، یا اسدی توسی سه مناظره دارد که از جمله مناظره‌هایی است که در زبان فارسی به حال سروده شده است.

رباعیاتی هم از شاعران قرنهای چهارم و پنجم هست که به زبان حال است؛ از جمله رباعی کمال الدین بندار رازی. این اشعار هر چند که همه به زبان حال است، ولی تعبیر «زبان حال» در آنها به کار نرفته است و شاید بدین دلیل باشد که این تعبیر هنوز در زبان فارسی وضع نشده بوده است. قدیمترین شاعری که این تعبیر را در اشعار خود به کار برده، عمر خیام نیشابوری است. در ضمن رباعیات خیام سه رباعی هست که شاعر در آنها از زبان کوزه یا سبو سخن گفته و در هر سه نیز توضیح داده است که این سخن گفتن به زبان حال است.

زبان حال به عنوان یک شیوه بیان و نحوه روایت کردن، وسیله‌ای بود که مشایخ صوفیه و عرفا می‌توانستند برای بیان مقاصد عرفانی و تعالیم اخلاقی و شرح احوال خود از آن استفاده کنند. البته پیش از اینکه اصطلاح زبان حال در کتابهای صوفیه به کار رود، ظاهراً پاره‌ای از صوفیان از این زبان در تعالیم شفاهی خود استفاده می‌کردند. درباره شیخ ابو سعید ابوالخیر داستانهایی نقل کرده‌اند که در آنها از زبان حال اشیا و حیوانات سخن گفته شده است.

صوفیه در زمان ابوسعید هنوز از زبان حال معانی و مفاهیم ماورای طبیعی سخن نگفته بودند. آگاهی نویسندگان و شاعران از زبان حال به عنوان یک وسیله مؤثر ادبی بیان مقاصد خود در قرن ششم پدید آمد و نخستین نویسنده‌ای که با چنین آگاهی دست به نوشتن رساله‌ای خاص زد شیخ اشراق سهروردی بود. او در رساله «مونس العشاق» از زبان عشق و حسن و حزن سخن می‌گوید و این سخن گفتن به زبان حال است.

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری نیز از شاعرانی است که با آگاهی از معنای زبان حال سعی کرده است از این وسیله به نحو کاملی استفاده کند. او در مجموعه رباعیاتی که با نام مختارنامه به وی منسوب است و نیز در مثنوی «مصیبت نامه» از این زبان بهره برده است. کاری که عطار در مصیبت‌نامه کرده و نکته‌ها و اسراری درباره موجودات عالم علوی و فرشتگان و عرش و کرسی و نبات و جماد و حیوان از زبان حال ایشان بیان کرده جنبه ابتکاری داشته است.

محمی الدین ابن عربی، نویسنده‌ای غیر ایرانی و ناآشنا با سنت ادبی زبان فارسی با اصطلاح زبان حال، ظاهراً از طریق آثار غزالی آشنا شده و آن را با معنای خاصی که در واقع برداشت خود او بوده به کار می‌برد. برداشت او از این اصطلاح درست خلاف منظور نظر غزالی و شاعران و نویسندگانی چون خیام و سهروردی و عطار بود.

زبان حال برای این شعرا و نویسندگان در واقع زبان یا لسان نبود، بلکه نوعی روایت کردن و یاشیوه‌ای از بیان بود. به همین جهت «زبان حال» برای غزالی و دیگران در عرض زبان قال نبود، بلکه در طول آن بود. اما ابن عربی زبان حال را به

منزله چیزی که جنبه عینی (اوبژکتیو) دارد و در نفس الامر در عرض زبان مقال است، در نظر می‌گیرد، ابن عربی با این کار خود بدعتی آغاز کرد که متأسفانه بتدریج آن سنت زبانی را که در ادبیات ما وجود داشت مغلوب خود کرد. با این همه، اصطلاح زبان حال در ادبیات فارسی، ادبیاتی که تحت تأثیر ابن عربی نبود، تا حدود چهار قرن پس از او به همان معنای اصلی خود به کار برده می‌شد و در این مدت نیز آثار منظوم و منثور متعددی با استفاده از این شگرد در زبان فارسی پدید آمد. یک دسته از این آثار به صورت پرسش و پاسخ بود. از جمله اشیایی که در این پرسش و پاسخها شرکت می‌کردند، سازهای موسیقی مانند بربط، رباب، نی و چنگ است؛ از جمله «رساله چنگ» از سراج الدین قمری آملی، «نی نامه» مولوی و «رباب نامه» سلطان ولد، فرزند مولوی است.

**عنوان مقاله :** مراتب عرفانی شیخ ابوالحسن خرقانی

**نویسنده :** سعید قره آغاچلو

**مآخذ :** کیهان فرهنگی، س هفدهم، ش ۱۶۶ (مرداد ۷۹)، ص ۳۶ تا ۳۸

شیخ ابوالحسن علی بن جعفر خرقانی یکی از مشاهیر عرفان است که در قرن پنجم هجری ظهور کرد. او حرکت انسان را بر دو مسیر می‌داند: یکی ضلالت و دیگری هدایت و همچون دیگر عرفا و مشایخ عقل را در عین الیقین نابینا دیده و بینایی را در عنایت الهی. او در فرق خردمندان و دوستان و جوانمردان گوید که خردمندان خدای را به نور دل بینند، دوستان به نور یقین بینند، جوانمردان به نور معاینه بینند.

شیخ ابوالحسن خرقانی طریق دل و عرفان را در پیش گرفت و از راه ظاهر و برهان دوری گزید، با طی طریق طریقت به وادی استغنائی وجود رسید و از سه چشمه درویشی یعنی پرهیزگاری، سخاوت و بی‌نیازی از مردم بهره‌مند شد، او در وصف درویش گفته است: «درویش آن بود که در دلش اندیشه نبود و می‌گوید و گفتارش نبود و می‌بیند و دیدارش نبود و می‌شنود و شنوایی اش نبود و می‌خورد و

مزه طعامش نبود و حرکت و سکونش نبود و اندوه و شادی اش نبود. درویش این بود.»

در نهایت شیخ ابوالحسن خرقانی غایت بنده را با خدای در سه درجهٔ هیبت و محبت و مشاهده می‌بیند و فنای وجود را در مقام مشاهده حق می‌داند که به وجود قائم است نه به خود.

شیخ ابوالحسن برخلاف شیخ ابوسعید اهل قبض بود و حاضر نبود که طریقه قبض و اندوه را با بسط و غلبه ابوسعید عوض کند.

خرقانی در میان علما و عرفای عصر خود نیز دارای حرمت خاصی بود و ملاقات وی با ابوسعید ابوالخیر، ابوعلی سینا و خواجه عبدالله انصاری بیانگر این حقیقت است، چنانکه خواجه عبدالله انصاری شیخ ابوالحسن خرقانی را پیر خود می‌داند و بر او اظهار ارادت می‌نماید.

عنوان مقاله : ابو سعید ابوالخیر از نگاه عطار

نویسنده : دکتر تقی پور نامداریان

مآخذ : مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، س ششم و هفتم، دورهٔ جدید (بهار ۷۷ - زمستان ۷۸)، ص ۲۲ تا ۲۵

عطار صد سال پس از مرگ ابوسعید یعنی در سال ۵۴۰ متولد شده است. با وجود این طول فاصله، حضور چشمگیر و احترام‌آمیز ابوسعید در آثار عطار به حدی است که عده‌ای از قدما و محققان معاصر، روحانیت معنوی عطار را از ابوسعید دانسته‌اند.

عطار در چهار بیتی دربارهٔ سلوک ابوسعید، وی را سلطان طریقت، سپه سالار دین، شاه حقیقت، محبوب حق، معشوق مطلق و سلیمان سخن در منطق الطیر خواند که آفتاب ولایت از برج هدایت در او می‌تابد.

عطار هم در اسرارنامه و هم در تذکرة الاولیا، صفت خاص و برجستهٔ ابوسعید را محبوبی و معشوقی حق می‌داند. عطار در یکی از قصاید خود بلندی و عظمت و

دولت معنوی خویش را ناشی از دم بوسعید می‌داند و خود را از زمانی که از بوسعید بی خویش گشته است صاحبقران عالم معنی می‌شمارد و اشاره می‌کند که از مدهای بوسعید است که هر نفس دولتی ناگهان می‌آید و دولت اکنون نیز از دم اوست.

ارادت و اعتقاد عطار به بوسعید فراتر از حدی است که به جنبه‌های منفی شخصیت وی یعنی تساهل و میهمانیهای با تکلف و سماع به افراط وی اشاره‌ای کند و علت این ارادت این است که عطار بوسعید را پس از آن همه ریاضتهای صعب، شایسته فنای کلی و سپس بقای بعد از فنا می‌داند و معتقد است در این مقام ابوسعیدی در میان نیست و هرگفتار و کرداری از او صادر می‌شود گفتار و کردار حق است. همچنین عقیده دارد بوسعید از مردانی است که به مقام دیدار و شناخت «من» خویش نایل آمده است.

عنوان مقاله : کیوتر قدس

نویسنده : حسین عطایی رویانی

مأخذ : مجموعه مقالات مطالعات ایرانی، س ۷۹، ش ۰، ص ۷۶ تا ۸۷

منطق الطیر در میان آثار عطار از ویژگی خاصی برخوردار است و در میان داستانهای آن، حکایت شیخ صنعان، مقام ممتازی دارد. حافظ و حاج ملاهادی سبزواری نیز از این داستان تأثیر پذیرفته‌اند.

این مقاله پس از بیان داستان شیخ صنعان پیامهای آن را بازگو می‌کند که یکی از آنها دعوت انسان به کشتن خودپرستی و غرور ناشی از زهد و مسلط شدن بر نفس اماره است. حکیم سبزواری نیز در غزلی در دیوانش که از این داستان تأثیر گرفته است، انسان را از این که مطیع و فرمانبردار نفس اماره باشد برحذر می‌دارد. در نظر حاج ملاهادی نفس مظهر وجود دانی و پست است و روح نماینده وجود عالی. بنابراین برای رهایی از اسارت در عالم مادی باید بر نفس غلبه کرد.

به عقیده حکیم سبزواری، عوامل گرفتاری و اسارت انسان در طبع اوست. او

طبع یا نفس اماره را دختر ترسازده زیبایی می‌داند که با ناز و کرشمه، فکر و اندیشه را از انسان سلب می‌کند. آن گاه ضمیر و دل پاکش که جلوه‌گاه معبود ازلی است، مکان لذتهای حیوانی و خواهشهای شیطنانی می‌شود.

در حکایت شیخ صنعان، بویی از جبر ازلی، ناشی از دیدگاه‌های اشعری به مشام می‌رسد اما حاج ملاهادی انسان را سازنده سرنوشت و خیر و شر خود می‌داند. حاج ملاهادی سبزواری عقیده دارد برای رسیدن به کمال و فنای در اسرار الهی باید از مستی عشقهای مجازی و مستی زهد ظاهری به هوش آمد و شراب طهور عشق الهی را سرکشید. همان گونه که شیخ صنعان از مستی مجازی و زهدریایی به هوش آمد و رستگار شد.

عنوان مقاله : از وارستگی تا دل بستگی، بحثی در نگرش دوگانه به دنیا در

شعر عرفانی فارسی

نویسنده : رحمان مشتاق مهر

مآخذ : مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد،

س سی و دوم، ش اول و دوم، شماره مسلسل ۱۲۴ - ۱۲۵ (بهار

و تابستان ۷۸)، ص ۱۲۵ تا ۱۳۴

دنیاگریزی نتیجه اعتقاد به کثرت وجود و استقلال ذاتی اشیا و پدیده‌های جهان هستی و از اساسی‌ترین آموزه‌های مشترک ادیان آسمانی، تصوف، زهد، و بسیاری از مکتبهای فلسفی، و این دیدگاه در متون و شعر عرفانی مشترک است. از طرفی در همین متون به اندیشه‌ها و مضامینی برخورد می‌کنیم که در توجیه دل بستگی به دنیا و تحسین نموده‌های دل‌انگیز عالم هستی است.

از سروده‌های شعری چون سعدی، حافظ و مولانا به اعتقاد آنها به بی‌وفایی و ناپایداری دنیا پی می‌بریم و اینکه حیات چند روزه دنیا را شکاف عمیقی می‌بینند که مانع پیوستن انسان به خدا می‌شود.

از دیدگاهی دیگر، جهان اگرچه تبعیدگاه و زندان عارف است، مستوجب نفرین

و نفرت مرد عارف نیست؛ چرا که مرد عارف به بینشی دست یافته که برای جهان، موجودیتی مستقل و منتزع از وجود حق تعالی نمی‌شناسد و آن را آینه جمال، و مظاهر و نمودهای دل‌انگیز آن را خیال و یادگار دوست می‌داند.

در این رابطه حافظ در اشعار خود تأکید کرده است که اگر سرو سوری با زیبارویان سرای طبیعت دارد، به یاد اوست و گرنه بدون او نه تنها هوای باغ و گلشن نمی‌کند، بلکه فروغ زندگی نیز در وجود او به خاموشی می‌گراید.

در سوگندنامه‌های مکرر مولانا بر این که هستی او به مدد عشق است و زندگی بی عشق برای او ناممکن و حتی در آب کوزه‌ای که از آن آب می‌نوشد، خیال دوست را می‌بیند، حقیقتی رشک‌انگیز و حسرت‌آفرین نهفته است.

عنوان مقاله : «نظر» از دیدگاه فلوطین و حافظ

نویسنده : دکتر نصرت الله فروهر

مآخذ : کیهان فرهنگی، سن هفدهم (مرداد ماه ۱۳۷۹)، ش ۱۶۶، ص ۴

تا ۱۲

در این مقاله، نویسنده «نظر» را از دیدگاه «فلوطین» بررسی کرده و آن را با دیدگاه عارفان و شعر حافظ تطبیق داده است. فلوطین در فلسفه خود «احد» را مبدأ و مصدر آفرینش می‌داند. از دیدگاه وی اولین نشأت که از احد انتشار می‌یابد، عقل کل یا خرد نام دارد. کار عقل، تعقل و اندیشیدن است. فلوطین این تعقل و شناسایی را «نظر» می‌نامد. عقل بر احد نظر می‌کند و از فیض نظر کردن بر احد همانند احد آفریننده می‌شود و «نفس» از آن برمی‌خیزد. کار احد و عقل بی جنبش،

ولی کار نفس همراه با جنبش است. نفس به عقل نظر می‌کند و از پرتو نظر او «طبیعت» پدید می‌شود. خود طبیعت نیز دارای نظر است. این نظر همان قانون حاکم بر آن است. به تبع این عقیده هر چیز موجود در جهان محسوسات دارای نظر است و هر حرکتی و جنبشی در جهان مادی ناشی از نظر است؛ لذا تدبیر عالم جسمانی به وسیله نظر انجام می‌گیرد و چون نظر همان جنبش و حرکت است و

حرکت نیز عین حیات و زندگی است، پس عالم هستی در کل زنده است. نفس فردی نیز که از نظر پدید آمده، خود دارای نظر است و از پرتو همین نظر به حقیقت خود که نقطه پیوند با عقل است، به عقل می پیوندد و سرانجام همه بر احد ناظر می شوند.

نویسنده پس از توضیح رابطه نظر و ناظر و منظور و تطبیق آن با رابطه عشق و عاشق و معشوق، نوشته است که از نظر فلوپتین همگان نمی توانند به مقامات خاص نظر برسند. وی همچون مکتب عرفان مردم را به سه گروه تقسیم کرده است: گروهی که گرفتار هواهای نفسانی شده اند؛ گروهی که می خواهند به مراتب اعلا ترقی کنند، ولی باز گرفتار هوای نفس می شوند؛ و گروهی که می توانند به مقصود برسند و گوهر حقیقت را به دست آورند. در عرفان گروه اول را «عوام»، گروه دوم را «خواص» و گروه سوم را «خاص الخاص» می گویند.

نویسنده سپس سیر صعودی و ترقی نفس از دیدگاه فلوپتین را توضیح داده و نوشته است: هر فعلی برای حصول نظر است. در مرتبه محسوسات نیز نفس دارای نظر است؛ اگرچه نظر او در این مرتبه ضعیف است. نفسهایی که نظری ضعیف دارند، تنها به سایه حقیقت می رسند. کسانی که می خواهند سایه ها را ترک گویند، باید نظر خود را تقویت کنند. لازمه این کار، داشتن عشق و شوق است. از دیدگاه فلوپتین، غیر از فیلسوفان، هنرمندان و موسیقی دانان نیز می توانند نخستین مرحله را طی کنند و شاید بتوان آنان را «اهل نظر» و «صاحب نظر» نامید. هنرمندان با دیدگاه پاک و بی آرایش خود، در جهان هستی ذات حق را از ورای حجابها مشاهده می کنند. غزالی این مرتبه را «هدایت عشق» می نامد.

از دیدگاه فلوپتین؛ مرحله دوم این سلوک صعودی را تنها فیلسوف می تواند درنوردد، زیرا بر لوح جانش جمال ازلی نقش بسته است، ولی آن را به یاد نمی آورد؛ لذا می کوشد تا از فیض نظر به آن حسن ازلی برسد. ترقی معنوی و عروج روحانی وی از لحاظ آگاهی و معرفت است و این معرفت، شناخت حقیقت نهاد خویش است.

فلوپتین بر این باور است که شخص حکیم برای رسیدن به وحدت و سکون که



در آن همه چیز را در خود می‌یابد، باید نخست ریاضی بیاموزد، سپس به فراگرفتن جدل بپردازد. جدل همان فعالیت نفس ناطقه یا اندیشه انسان از راه عقل و خرد است که نتیجه آن رسیدن به مرحله فعلیت عقلانی و یا حقیقت استدلال است که با غبار شک و تردید از پیش دیده عقل زدوده می‌شود. اندیشه‌وران عرفان اسلامی آن را «کلام» می‌نامند.

فلوطين هم به عروج نفس اشاره می‌کند و هم به وصول به احد که در تصوف از آن با اصطلاح «فنا» یاد می‌شود.

عنوان مقاله : نگرشی به اخلاق در مثنوی مولانا

نویسنده : مرتضی ترقی

مآخذ : مجله کیهان فرهنگی، س هفدهم، ش یکصد و شصت و نه (آبان

ماه ۱۳۷۹)، ص ۲۲ تا ۲۳

با اندکی تسامح می‌توان گفت، پوسته ظاهری بیشتر داستانهای مثنوی به نوعی به اخلاق و مسائل تربیتی مربوط شود. البته باید دانست که اخلاق مورد نظری اندکی با اخلاق متعارفی که ما از آن اطلاع داریم تفاوت داشته و علی‌رغم پایبندی اصولی به شریعت و دین احمدی تا حدود زیادی وام گرفته از اندیشه‌های صوفیانه قرار می‌گیرد، به هنگام بحث در مثنوی به گونه‌ای ظریف و زیرکانه، رنگ و بوی صوفیانه به خود می‌گیرند و گاه این تصور را در خواننده به وجود می‌آورد که مولانا به یک اخلاق‌شناسی تطبیقی دست زده و سعی کرده است که همه آداب شریعت را به نحوی با رسوم طریقت نزدیک و یا حتی تطبیق کند. ناگفته نماند که وی برای انتقال هرچه بیشتر پیام و اندیشه‌های اخلاقی خود از تشبیهات و تمثیلات، ظرایف و مطالب ذوقی و نیز چاشنیهای مختلف عرفانی و فلسفی استفاده کرده است؛ از جمله موضوعات اخلاقی مورد توجه در مثنوی مولوی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: تشویق به راستی و پرهیز از دروغ، فضیلت خاموشی، سخاوت و بخشندگی، مشورت کردن، احسان، خوف و رجا، رضا، نیاززدن دوستان، عدم همنشینی و

مصاحبت با افراد ناشایست، عدم عیب جویی از برادران دینی.

عنوان مقاله : صورت و سیرت موسیقی در غزل مولوی

نویسنده : احمد محسنی

مسابد : مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، س

سی و دوم، ش اول و دوم، ش مسلسل ۱۲۴ - ۱۲۵ (بهار و

تابستان ۷۸) ص ۱۴۱ تا ۱۵۴

مولوی شیفته شعر و غزل پرشور او سرشار از موسیقی است. در شعر او آهنگ از صورت به سیرت می پیوندد، به همین دلیل هر جا صورت را منافی سیرت و مزاحم بیان می بیند آن را برهم می زند.

مولانا با ردیف جنبه غنایی شعرش را بیشتر می کند؛ اما ردیفهای شعری او در پیوند غزل تأثیری اساسی دارد. جمله های امر در ردیفهای مولانا پیامد زیادی دارد. این امر نشانگر تکبر او نیست. رو ساخت، فعل امر است، اما ژرف ساخت سخن، دعا و خواهش و آرزوست.

هنجارگریزی در شعر مولانا بسیار دیده می شود. تعدادی از غزلهای او قافیه کناری ندارد و ردیف، موسیقی کناری شعر او را تشکیل می دهد و گاه غزلهایی هست که قافیه درونی هم ندارد. در برخی غزلها بیتی ردیف دارد و بیتی ندارد آنکه ردیف دارد فارسی است آن که ندارد عربی است. گاه هیچ قافیه ای در غزل دیده نمی شود و یک مصرع تکراری ابیات را به هم متصل می کند.

مولوی در قلمرو موسیقایی شعرش بیشترین بهره را از تکرار هنری برده است یعنی همان تکرارهایی که در ساختمان شعر نقش خلاق دارد.

ردیفهای مولانا گاهی فعلهای پویا و زنده است و به شعر او نوعی رقص و جنبش می دهد. گاه ردیفها اسمی است، گاهی ضمیر، گاه چند کلمه ای می شود و گاه کلمه های بی معنی، درهم آمیخته و مهمل، ردیف شعر مولانا است.

در غزلهای مولانا ردیفهای عربی و ترکی هم دیده می شود که نوعی تلمیح و

درج آفریده است؛ بنابراین افزون بر غنا بخشیدن به موسیقی کناری شعر، در عمق بخشیدن و زیبا کردن موسیقی معنوی شعر هم نقش دارد.

عنوان مقاله : رحمت و لعنت در تفکر قرآنی مولوی

نویسنده : علیرضا میرزا محمد

مآخذ : فصلنامه فرهنگ، ش ۲۵ - ۲۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، ص ۳۱

تا ۴۶

جلال الدین محمد بلخی در اثر جاودانه‌اش، مثنوی با استناد به مضامین بکر قرآنی و مفاهیم ارجدار حدیثی به شرح و تفسیر واژه «لعنت» پرداخته و به نکاتی جالب اشاره کرده که درخور بحث و تحقیق است. ارزیابی دقیقی که وی از این واژه به دست می‌دهد، در عین تنوع، از جامعیتی مفهومی و مصداقی برخوردار است که در گستره ادبیات عرفانی کمتر نظیر آن را می‌توان یافت. واژه «لعن» و مشتقات آن جمعاً ۷۱ بار، در ۶۹ بیت از مثنوی بدین شرح آمده است: لعن (۱)، لعنت (۲۸)، ملعون (۴)، و لعین (۳۸) بار. از بررسی در می‌یابیم که مولوی لعنت را مترادف با کوری و قهر و زخم و ناشی از (استکبار، حسد، کفر، ظلم، نقض میثاق، شرک و بت پرستی، نقض عقل، سحر و شیطنت به معنای طغیان و گردنکشی) می‌داند و مصداقی خاص چون (ابلیس، شیطان، دیو، فرعون، هامان، دجال) و مفاهیمی عام، چون «جهودان، لوطی، تقلید کورکورانه، ناقص عقل و نفس آدمی» را همراه با صفت لعین و ملعون به کار می‌برد. وی در مواردی معدود، تعریف گونه‌هایی از «لعنت» به دست می‌دهد و «کژی، حسادت، خودبینی، کینه توزی، تیرگی، ملامت و سوزندگی» را از نشانه‌های آن برمی‌شمرد و گه‌گاه نیز دیو سیرتان آدم نما را سرزنش و نکوهش می‌کند.

مولانا در چند جا از مثنوی «لعنت» را که بیانگر شقاوت و بدبختی است، در مقابل رحمت و مترادفهای آن که نشانگر سعادت و نیکیبختی است، قرار داده و صورتهایی از این دو راه را نیک ترسیم کرده است. وی از دو لفظ متضاد «لعنت» و

«رحمت» در پنج بیت یاد کرده و در سه بیت هم به جای «رحمت» واژه‌های «سنت»، رفعت و صبغة‌الله را به کار برده که نویسنده در مقاله حاضر این مسائل را به‌طور مبسوط شرح داده است.

عنوان مقاله : مولوی و بلیک، دو همدل

نویسنده : دکتر سهیلا صلاحی مقدم

مآخذ : فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه الزهراء، س هشتم، ش ۲۶ و

۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۷)، ص ۱ تا ۲۷

در این مقاله، نویسنده آرا و عقاید جلال الدین محمد مولوی، عارف بزرگ و شاعر کم نظیر ایران (۶۰۴ - ۶۷۲ هـ ق) و ویلیام بلیک، شاعر، نقاش و عارف بزرگ انگلیس (۱۷۵۷ - ۱۸۲۷ م) را بررسی کرده و با استناد به اشعار این دو شاعر، نشان داده است که مولوی و بلیک در مسائل «خداشناسی»، «انسانشناسی» و «جهان‌شناسی» با هم اشتراک نظر دارند؛ با اینکه مذهب، محیط جغرافیایی و فرهنگی آنها متفاوت است.

۱ - بعضی از دیدگاه‌های مولوی و بلیک در مورد خدا

الف. هر دو شاعر معتقدند که الهام، حقیقت دارد و جزء لاینفک شعر است و اگر کسی در وجود خود چیزی از الهام نمی‌بیند، نباید خود را شاعر بنامد.

ب. در شعر هر دو شاعر آفتاب نمادی برای ذات پروردگار است.

ج. هر دو شاعر بر وحدت انسان و خدا معتقدند؛ البته منظور وحدت حلول یا تناسخ نیست که در کتب فلسفی و کلامی رد شده است؛ بلکه منظور وحدت نورانی یا وحدت منجلی و کثرت مرا یاست که در تسلسل تواتر فیض تجلی گفته‌اند.

د. هر دو شاعر به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت معتقد هستند.

۲ - بعضی از دیدگاه‌های مولوی و بلیک در مورد انسان

الف. اتحاد انسانها: بلیک نیز همانند مولوی اتحاد ارواح را مطرح می‌کند و معتقد است که انسانها از هم جدا نیستند، بلکه ارواحشان با هم است.

ب. اتحاد آدمیان با پیامبران: مولوی اعتقاد دارد که «جانها در اصل خود عیسی دمند» و بلیک نیز معتقد است که هر انسان صادق یک پیامبر است.

ج. شهود و بصیرت انسان: بلیک نیز که همانند مولوی از کودکی موفق به رؤیت شده بود، معتقد است که چشم دل باید بینا باشد.

د. جهان درون انسان: مولوی به علم حضوری یالدنی معتقد است که منشأ آن حواس نیست؛ بلکه دسترسی به آن تنها از راه صافی کردن دل ممکن است. بلیک نیز معتقد است که خود جوشی درونی بر تقلید و تعلیم رجحان دارد.

ه. انسان و عقل: مولوی و بلیک، عقل واقعی و هدایتگر را عقل کل یا عقل الهی می دانند و معتقدند که در مقابل عقل کل، عقل جزوی است که به وسیله ادراکات حسی محدود شده و پایه آن نفسانیات و خود خواهیهاست.

### ۳ - جهان

الف. جهان تخیل: تخیل در عرفان اسلامی، عبارت است از تخیلی که در آن نموداری از خلاقیت انسان را می توان دید. جایگاه عالم خیال در مکتب مولوی، قبل از عالم عدم و بعد از عالم حسابرسی یا عالم شهود است. می توان گفت که مولوی قائل به سه عالم بوده است: عالم عدم، عالم خیال، عالم حس یا عالم شهود. در آثار و اشعار ویلیام بلیک نیز تخیل حول این چهار محور دور می زند: خلاقیت، معصومیت حقیقی (و نه منفعل و بازدارنده)، نبوغ شاعرانه، انرژی و عقل خلاق.

ب. تضاد جهان: نویسنده با آوردن نمونه هایی از اشعار مولوی و بلیک نشان داده است که این دو شاعر، درباره «تضاد در جهان» نیز دیدگاهی نزدیک به هم دارند؛ از جمله اینکه هر دو معتقدند تضاد باعث پیشرفت می شود.

با توجه به مشترکات فراوان که بین افکار جلال الدین محمد مولوی و ویلیام بلیک دیده می شود، می توان گفت که این دو همانند تمام انسانهای الهی، بشر را به سوی حقیقت و رهایی می خوانند و آثار آنها چون وصل به ملکوت است، لاجرم به دل می نشیند و دستگیر همه آدمیان خواهد بود.