

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۶۲، زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۸۰-۳۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۶

(مقاله پژوهشی)

DOI:

۲۸۰

تقابل و تعامل جمال و جلال در مثنوی مولانا

علی اصغر عابدی^۱، دکتر احمد ذاکری^۲

چکیده

عرفان و تصوف در هر کجای عالم که شکل گرفته، اساساً وجهی دینی داشته است. اما عارفان، برخلاف اهل شریعت، نگاهشان به دین نگاهی جمال‌شناسانه بوده است. اینان با تکیه بر تجربه‌های شخصی و ژرف‌نگری در شریعت و دریافت‌های اشراقی خویش، از دین، عادت‌زدایی کرده و کوشیده‌اند مردم را با سرچشمه باورهای دینی آشنا کنند. همین طرز تلقی از دین، به تدریج نظام عرفانی را با سازه‌های مختلف، پدید آورده است. در این میان بنیادی‌ترین عنصر، اسم یا کلمه است که تمام هستی با تجلی آن ایجاد می‌گردد. هم‌چنان که در اسلام و عرفان اسلامی کلمه «کن»، ایجادگر هستی است. در مقاله حاضر تقابل و تعامل دو کلمه یا اسم جلال و جمال، که به یک اعتبار مصدر تمام آفریده‌ها در دو ساحت قهر و لطف الهی و زمینه‌ساز حرکت و پویایی هستی است، در مثنوی مولانا، مورد بحث قرار گرفته است. تامل بر داده‌های تجلی جمالی و جلالی و قلمرو گسترده آن‌ها، که با روش کتابخانه‌ای گردآوری و با روش توصیفی تحلیل شده است نشان می‌دهد که مولانا، ضمن توجه به تقابل این دو، همه‌جا جمال را بر جلال مقدم شمرده و با توجه به نگرش عاشقانه‌اش به هستی، جلال الهی را هم نوعی جمال یا لطف خدا به انسان در نظر گرفته است.

واژگان کلیدی: جمال، جلال، جمع اضداد، مولوی، مثنوی.

^۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

aabedi24@yahoo.com

^۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسؤول)

ahmad.zakeri94@gmail.com



مقدمه

عرفان با نگاه جمال‌شناسانه به دین، شریعت را برای رسیدن به حقیقت به راه تازه‌یی می‌کشانند. زیرا سالک برای تحقق آرمان‌های خود پس از تهذیب نفس، به عادت‌زدایی از رفتارهای دینی دست می‌یازد و از طریق تجربه‌های شخصی و مستقیم خود، در فرایند سیر و سلوک عارفانه، به ساختن یک نظام عرفانی متصل به سرچشمه‌های دین، توفیق می‌یابد. این نظام عرفانی، با عناصر متعددی که از سویی با خود و از سوی دیگر با کل نظام پیوند دارند، به وجود می‌آید. یکی از عناصر تعیین کننده در این نظام یا الهیات عرفانی، اسم و نام‌شناسی خداوند است. نام‌هایی که مسمای آن‌ها در علم خداوند وجود دارد و از طریق تجلی، ظاهر، و با عنوان اسماء‌الحسنی شناخته می‌شوند. در عرفان اسلامی این نام‌ها، با توجه به استعاره مرکزی و اصلی دین اسلام، یعنی تقابل خدا و شیطان، زیر دو عنوان متقابل جلال و جمال، یا تجلی جلالی و جمالی، که در برگرفته تمام هستی است، دسته‌بندی می‌شوند. بررسی اسماء و صفات الهی و رابطه آن‌ها با خداوند، در درجه اول به عهده علم کلام است و از آن پس عارفان با دیدی جمال‌شناسانه برای کشف رازهای تازه به آن می‌پردازند. از آنجا که ذات خداوند مطلق است و نه مقید، در بررسی چگونگی رابطه اسماء با خدا، مسأله متناقض‌نمای «نفی عینیت و غیریت» خدا از خلق، آشکار می‌گردد. زیرا هستی نمی‌تواند در آن واحد، هم عین خدا و هم غیر او باشد. از سوی دیگر چون ذات باری تعالی و صفات او ازلی‌اند، در نظر گرفتن پیشینه عدمی هم برای آن‌ها، محال خواهد بود. بنابراین جمال و جلال، با وجود آن‌که به یک اعتبار در برابر هم قرار می‌گیرند و نماینده لطف و قهر الهی‌اند، اما چون هر دو جزو اوصاف یک ذات واحداند، ناگزیر با هم رابطه‌یی تعاملی پیدا می‌کنند.

برای گردآوری اطلاعات این نوشته، گذشته از مرور مستمر مثنوی و برخی آثار دیگر مولانا، به منابع متعددی مراجعه شده و داده‌های به دست آمده با روش کیفی توصیف و گزارش شده است.

هدف اصلی نویسندگان بازنمود طرز تلقی مولانا از جلال و جمال در مثنوی است و حاصل کار در یک جمع‌بندی کلی بیانگر آن است که مولانا برخلاف بسیاری از پیشروان خویش، مثلاً سنایی، انسان را از قهر خدا و جهنم او نمی‌ترساند، بلکه همواره در صدد امید دادن به او برای

رسیدن به یک زندگی متعالی در سایه لطف الهی است به همین دلیل، سرانجام قهر خداوند را هم امری درونی و گونه‌یی از لطف به انسان‌ها می‌داند.

پیشینه تحقیق

گذشته از متون اصلی و ادب تعلیمی عرفان نظیر، رسایل خواجه عبدالله، رساله‌قشیریه، کشف‌المحجوب، تذکره الاولیا، عوارف المعارف و نظایر این‌ها که، به جلال و جمال اشاره‌های متعددی دارند، آثار زیر اطلاعات صریح‌تری در اختیار محقق می‌گذارند:

مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی

تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسایل تصوف: سید یحیی یشربی

عشق صوفیانه: جلال ستاری

قواعد العرفا و آداب الشعرا: نظام الدین ترینی قندهاری پوسنجی

روش تحقیق

اطلاعات مربوط به این پژوهش با شیوه کتابخانه‌یی فراهم آمده و پس از دسته‌بندی، با بهره‌گیری از روش تحقیق کیفی، توصیف شده است.

مبانی تحقیق

عرفان اسلامی، در یک نگاه کلی به دو شاخه یا شعبه زاهدانه و عاشقانه، تقسیم می‌شود. احتمالاً پذیرفتی است که شاخه زاهدانه، که می‌توان آن را عرفان جلالی نامید، با حسن‌بصری آغاز می‌شود و تجربه عارفان بعدی زمینه را برای گرایش به عرفان عاشقانه یا عرفان جمالی، مهیا می‌سازد. گرایشی که در اندیشه‌های سهروردی، عین‌القضات همدانی، احمد غزالی، روزبهان بقلی، رسماً جدایی خود را از عرفان زاهدانه اعلام کرد و سرانجام در عرفان عطار و مولانا، به اوج خود رسید. هیچ عارفی را نمی‌شناسیم که یکی از این دو را به صورت مطلق، در برابر دیگری قرار داده و به آن‌ها به عنوان دو امر متقابل آشتی‌ناپذیر، نگریسته باشد؛ بلکه برعکس غالباً از پارادوکس (Paradox) زهد و عشق و به تعبیری دیگر متناقض‌نمای جلال و جمال، سخن گفته‌اند اما تمام آن‌چه در این باب گفته شده، در زبان عرفانی شکل می‌گیرد. یکی از قدیم‌ترین مباحث علم کلام، بررسی «اسماء الله» و یافتن پیوند مرموز میان این اسماء با ذات خدا و چگونگی «تجلی» آن‌ها در آفرینش هستی، بوده است. اما این بحث از کریمه «وَعَلَّمَ آدَمَ

الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (قرآن، بقره: ۳۱) که ضمناً سبب شکل‌گیریِ نطق در انسان بوده است، آغاز می‌گردد.

درحالی که فیلسوفان، علمای علم کلام و زبان‌شناسان، هرگز نتوانستند راز رابطه این اسماء را با خدا کشف کنند؛ عارفان با نگاه متفاوت خود به رابطه خدا و هستی، باب تاویل این اسامی را گشودند و فهم تازه‌تری از آن را ممکن ساختند. آنان به این دریافت رسیدند که هر نام خدا، مظهري از مظاهر اوست که از طریق تجلی به دل عارف می‌تابد و او را به کشف بخشی از راز هستی، که با دانش دریافتنی نیست: «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را» (حافظ، ۱۳۶۳: ۲۲) آگاه می‌کنند. این آگاهی، با آگاهی اساطیری سنجیدنی است.

عارفان، بی‌آن‌که با اسطوره اسم در فرهنگ‌های بشری آشنا باشند، از طریق ذوق و تخیل نیرومند خود، کلمه یا لوگوس (Logos) را هسته مرکزی آفرینش و اجزای هستی را، کلمات خدا دانستند و گفتند همان‌طور که کلمات با نفس انسان و هستی هم با نفس رحمان، با بیان لفظ، «گن» به وجود می‌آیند، انسان با خدا هم «دم» گشت و در آفرینش، جایگاه ویژه‌ی یافت. زیرا او تنها موجودی است که می‌تواند هستی را بشناسد و این معرفت خویش را به دیگران انتقال دهد. این توانایی از آنجا ناشی می‌شود که خداوند او را مثل خود آفریده است: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» بنابراین انسان خلاصه هستی است و به تعبیری دیگر، هم‌چنان که رزبهان بقلی می‌گوید: «خلاصه کون صورت آدم است.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۵) بنابراین آدم تمام معرفت خود را از طریق «تجلی» به دست می‌آورد و تجلی در دو ساحت جمال و جلال بر هستی و هم‌زمان بر عقل و قلب انسان باز می‌تابد و زمینه‌ساز تناقض‌های درون او می‌گردد.

تقابل‌های دوگانه

با توجه به آنچه گفته شد تقابل‌های ذهن بشر، پیش از آن‌که از جهان خارج متأثر باشد، امری درونی و روانی است. اما در یک تحلیل نهایی تمام تقابل‌ها پدیده‌هایی زبانی‌اند و سنگ بنای آن‌ها اسم‌هایی است که مسمای آن‌ها با هم اختلاف و تقابل دارند.

انسان با «نامیدن» چیزها، بر آن‌ها سلطه یافت و چون توانست در غیاب هر چیز از آن سخن بگوید، رابطه مرموز، بیان حاضر و غایب و ظاهر و باطن را کشف کرد و با این کشف، به شناخت هر چیز از طریق ضدش نایل آمد: «بد ندانی تا ندانی نیک را.» (مولوی، ۱۳۸۷: ۴/

جز به ضد ضد را همی نتوان شناخت چون ببیند زخم، بشناسد نواخت
(همان: ۵/ ۵۹۹)

بنابراین، تقابل‌ها، به کارکرد ذهن بشر مربوط‌اند و ذهن بر پایه آن‌ها عمل می‌کند. در روزگار ما، رولان بارت: «این اصل را که نظام پذیرفته شده‌یی از مناسبات افتراقی، پیش فرض اعمال انسانی است، در کلیه حوزه‌های فعالیت اجتماعی به کار بسته است.» (سلدن، ۱۳۷۲: ۲۶۴) اما به تجربه دریافته‌ایم که در تمام ادوار تاریخ با تاثیرپذیری از دین، اخلاق، فرهنگ و سیاست، «همواره در این تقابل‌ها یکی از دو جزء بر دیگری رجحان داده شده است و جزء دوم به عنوان جزئی فرعی و مکمل در نظر گرفته شده است.» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۶۸) اما به نظر می‌رسد که از همان آغاز، دست کم متفکران و عارفان هر قوم، این مطلق‌گرایی و رجحان یکی از دو سوی تقابل بر دیگری را بر نمی‌تابیده و به تعامل آن‌ها و نزدیک کردنشان به هم می‌اندیشیده‌اند. همین رفتار انسان با زبان، متناقض‌نمایی را در اندیشه بشر شکل داده است. نظیر آن‌چه در آمیزه جمال و جلال دیده می‌شود.

جمال و جلال

جمال به معنی زیبایی و آن‌چیزی است که نمی‌توان از دیدن آن چشم پوشید به همین دلیل گفته‌اند: «امتناع از دیدن جمال و زیبایی، از سوی برخی از مکاتب ریاضت‌کش صوفیانه، در حکم خیانت و کفر از سوی انسان است. زیرا با این کار خدا را از فردوس می‌رانیم. زیرا این زیبایی شیوه وجودی فردوس است.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۵۳)

برای عارف جمال‌الهی نه بدان دلیل که بر زیبایی فی‌نفسه او دلالت دارد؛ بلکه بدان دلیل که معدن و مظهر و سرچشمه تمام زیبایی‌های عالم است، اهمیت بسیار دارد. زیرا تماشای جمال و تجربه زیبایی‌شناختی «بین همه تجارب انسانی، تجربه‌یی هست که نقش ممتازی دارد. چرا که به ذات معنایی که از تجلی الهی برمی‌خیزد، برمی‌گردد. آن تجربه عبارت است از عشق انسان به موجود زیبا.» (همان: ۳۴۹) بنابراین دیدن جمال همان و عاشق شدن همان، و ناگفته پیداست که عشق و عالی‌ترین نوع آن؛ یعنی عشق به خداوند، مایه اصلی عرفان عاشقانه است. زیرا از دید عرفان، «در عالم هیچ عشقی نیست که سرانجام به خدا و عشق به قداست نباشد و نیز هیچ زیبایی نیست که بازتاب جمال الهی به شمار نیاید.» (نصر، ۱۳۸۵: ۳۴۶)

اما هم‌چنان که گفته شد، با توجه به ظهور جمال و جلال از یک مبدا، جمال هرگز بی‌حضور جلال جلوه‌ی نباشد. بنابراین در تجربه‌ی انسان معنی‌گرا جلال در برابر جمال نه؛ بلکه همراه و همسو با آن است. به همین دلیل است که نجم الدین کبری می‌گوید: «اگر گویند آیا هیبت و جبروت خواستنی نیستند؟ گوئیم: چرا، ولی غیر، صورت‌های آن‌ها را می‌بیند و از معنی آن‌ها بی‌خبر است و صورتشان چون اژدها و شیر و کژدم و مار، ترس‌آور است.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۵۰) اما تجلی جلالی، که برای غیر، نادلخواه و وحشت‌انگیز و هراس‌آور است، برای عارف روی دیگر جلال است و فقط او را به «حیرت» وا می‌دارد. حیرتی معنی‌آفرین که همواره آن‌را به دعا از خدا می‌خواهد: «رب زدنی علماً و حیرتاً». این حیرت که از نگاه به کلیت هستی حاصل شده، مانع از یکسو نگری عارف است. در حالی که تماشای تجلی جمال و جلال به عنوان دو تجلی مجزا، ممکن است سالک را به «کفر که از مقتضیات اسماء جلال است» (سجادی، ۱۳۶۲: ۳۹۳)، مبتلا سازد. اما در صورتی که اگر جمال و جلال را درحالت، تعامل بنگرد، نه تنها کفر و ایمان برایش یکسان می‌گردد؛ بلکه «دنیا و عقبی فراموش کند و احوال و مقام اندر خطر هم‌تش حقیر نماید.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۶۶)

آمیزه‌ی جمال و جلال

عارفان، به دلیل آن‌که پایه و اساس عرفان را وحدت می‌دانند، درباره‌ی جمال و جلال هم اثبیت را نمی‌پذیرند و در یک دریافت نقیضی به وحدت آن دو قائلند. هم‌چنان که به گفته‌ی شاه نعمت‌الله ولی «جمال، تجلی حق است، به وجه حق، برای حق و جمال مطلق را جلال است و این قهاریت جمال است. هر جمالی جلالی دارد و هر جلالی را جمالی است.» (سجادی، ۱۳۶۲: ۱۵۴) بدین ترتیب باید گفت جمال و جلال، دو حال از احوالات روحی سالک است که گاه این و گاه آن بر وی غلبه می‌یابد. اما هرگز یکی جای دیگری را نمی‌گیرد. به سخن دیگر «چون منشا و مرجع همه‌ی اسماء و صفات حق، ذات واحد اوست و ذاتش بالذات منشاء صفات جمالی و جلالی است، فلذا هر جا که صفت جمال ظهور بیابد، صفت جلال در باطن آن مستور است، و اگر به صفت جلال تجلی نماید، صفت جمال در باطن آن مستور است.» (یثربی، ۱۳۶۸: ۲۲۳) از سویی دیگر چون عارف معنی‌گراست باور دارد که اگر صورت معبر معنی نباشد، ارزشی ندارد، وی عبور از صورت جمال و جلال، برای رسیدن به معنای آن‌را لازم می‌شمارد و می‌گوید: «نسبت صفات جمالی به صفات جلالیه، هم‌چون نسبت زنان به مردان در

صورت‌هایشان است، و از حیث معنی، ضد یکدیگرند.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۵۰) به گفته این عارف انسان، به طور طبیعی نشاط و شادمانی خود را در پشت پرده‌هایی از اندوه یا قهر و غضب، پنهان می‌کند. «چون جمال و فضل و رحمت پرنیان پوشان و پرده‌نشینان زیبا و نازنینی هستند، آن‌ها را به حجابی فروپوشند تا غیر در آن‌ها طمع نورزد و فریفته نشود.» (همان)

با توجه به این وحدت کثرت‌نمای جمال و جلال است که هجویری می‌گوید: «جز اندر جمال و جلالش، اندر موجودات نظاره کردن، روا نیست.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۷۶) او معتقد است که تماشای جمال و جلال الهی، سبب ترک پنداشت‌ها و رسیدن به یقین است زیرا: «اندر اظهار جمال وی، همه وی را ببیند، و پنداشتش فانی شود و اندر کشف جلال خود را نبیند و پنداشتش سر برنیاورد.» (همان: ۲۲۶)

در پیوند با همین مساله است که هجویری کمال پیر در هدایت مرید را هم، به گذشتن او از فراز و نشیب‌های طریقت و درک حال و مشاهده «قهر جلال و لطف جمال» (همان: ۷۵) موکول می‌کند.

جمال و جلال در تمام احوال و مقامات عارف دیده می‌شود. اما در عرفان جمالی تجلی جمال، در سماع، بیش از مواقع دیگر آشکار می‌گردد. زیرا در سماع سالک در اثر بی‌خودی، پرتو حقایق نادیدنی را مشاهده و در برزخی از غیب و شهادت سیر می‌کند و در آن حال خداوند، «اسرار و بدایع بنماید و غرایب و عجایب آشکار کند. گاه به جمال مست، گاه به جلال پست کند.» (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۴۱) خلاصه این‌که وقتی سالک در مسالک واقعی سلوک قرار می‌گیرد، باید جلوه‌های جمال و جلال بر تمام رفتارها و گفتارهای کوچک و بزرگ او اثر بگذارد، هم‌چنان که نجم‌الدین کبری از قول سهل تستری می‌گوید که او به مریدان خویش سفارش می‌کرده است که «وقتی مصیبتی به شما رسید «آخ» نگوئید، چون آخ نام شیطان است و «آه» بگوئید که آن اسم خداست.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۶۷)

تخیل جمال‌شناسانه

از آنجا که درک این آمیزه نقیضی، جز از طریق زبان مجازی و استعاری و تخیل ممکن نیست، اشارتی هر چند کوتاه، به تخیل و تخیل جمال‌شناسانه ضرورت می‌یابد. زیرا برای تداوم زندگی و زبان منطقی باید استعاره‌ها را به حقیقت تبدیل کرد. در حالی که «در هنر و تجربه دینی، ما از ظلمت استعاره عبور نمی‌کنیم؛ بلکه همان ظلمت، خود، روشنایی آفرین می‌شود.

روشنایی که در پرتو آن جهانی ناشناخته رویاروی ما قرار می‌گیرد و این سلسله به یاری زبان، تا بی‌نهایت گسترش‌پذیر است. ذهن و زبان، در سیر دیالکتیک خود، لحظه‌ها یا بهتر بگوییم، خرده جهان‌هایی می‌آفرینند» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۹) و بر ذهن تاثیر می‌گذارند. «بدین‌گونه منظومه‌های روحی بی‌نهایتی شکل می‌گیرد» (همان) که وصف ناپذیر است و نمی‌توان آنرا بدون استفاده از تخیل دریافت و به دیگری انتقال داد.

البته تخیلی که در این‌جا به کار می‌آید، تخیلی جمال‌شناسانه یا تخیل فعال خواهد بود. زیرا تخیل هم با تعقل و هم با توهم، رابطه‌ی نزدیک دارد و گاه از این و گاه از آن تاثیر می‌پذیرد. محصول تخیل متأثر از توهم تصاویر وهمی و کابوس‌های ترس‌آفرین و هذیان‌هایی است که ذهن را می‌آشوبد و تعادل روحی را به هم می‌زند. اما وقتی تخیل زیر نفوذ تعقل قرار گیرد، به رغم محدودیتی که عقل بر آن تحمیل می‌کند، تخیلی فعال است و «از راه همین نیروی تعقلی است که موجودات معنوی در برابر آدمی، در هیات شخص آشکار می‌شوند. هم‌چنان که پیامبر(ص) با جبرئیل دیدار داشت و او به صورت دحیه کلبی جوان، بر وی ظاهر می‌شد. «تخیل فعال در خدمت تعقل، تصویرهایی هوشمندانه در حواس ما بر می‌انگیزد که ماهیتی معنوی دارند. مانند دیدار فرشته و شجره طور در قلّه سینا که موسی بدان هدایت شد. اما همیشه، کارکردی «میانجی» دارد: امر محسوس را به ساحت لطافت معنا می‌کشانند و معقول را در پوششی که خاص ماهیت نورانی اوست، به محسوس بر می‌گردانند.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۹۷) این دریافت عارفانه، بعدها دست‌آویز بحث‌های فلسفی ارزشمندی شد که به پیش رفت فلسفه و شعر و عرفان کمک کرد. در میان کسانی که در قرون اخیر به تحقیق درباره خیال و تخیل پرداخته‌اند، کالریج نظریه‌پرداز رمانتیسم انگلیس، نامی آشناست. او با توجه به تجربه‌های بشری که آن‌ها را به بیرونی و درونی تقسیم می‌کند، برخلاف تصور رایج، میان خیال و تخیل فرق می‌گذارد. به باور او تجربه‌هایی که در زندگی عادی تحقق می‌یابد، با تجربه‌های دینی و عرفانی، تفاوتی آشکار دارد. به همین دلیل است که می‌گوید: «نیوتن ماتریالیستی تمام عیار بود و ذهن در نظام فکری او همواره منفعل است: ناظر تنبل جهان خارج.» (برت، ۱۳۷۹: ۵۰)

کالریج معتقد است چیزهایی که به وسیله حواس دریافت می‌شوند، عناصر پراکنده‌ی هستند که ذهن به آن‌ها سامان می‌بخشد و میان آن‌ها یگانگی ایجاد می‌کند. این یگانگی گاه خیالی و گاه تخیلی است. او برای توضیح این دریافت خود، میان شاعران یونانی که به گفته او «شاعران

خیال‌اند»، با «شاعران عبری که با نیروی تخیل می‌نویسند»، فرق قایل می‌شود. به باور او شاعران عبری از طریق تخیل، جهانی را خلق می‌کنند که با آنچه عارفان «وحدت وجود» می‌نامند، هم‌سانی بسیار دارد. (ر.ک: همان: ۵۹-۶۰) به نظر او «خیال‌فرایندی مبتنی بر تداعی است و تخیل فرایندی است خلاق» (همان) او ضمن جدا کردن عمل‌کرد خیال و تخیل، تخیل را هم به دو دسته اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند. «تخیل به معنی درست آن، پدیده‌یی است که می‌توان آن را به دو صورت اولیه و ثانویه در نظر آورد. تخیل اولیه آن استعداد و نیرویی است که میان حس و ادراک میانجی می‌شود. تخیل ثانویه ذوب می‌کند، پراکنده و متفرق می‌سازد تا باز بی‌آفریند و انتزاعی آرمانی پدید آورد و وحدت ایجاد کند.» (همان: ۶۴-۶۳) این همان تخیلی است که نزد عارفان می‌بینیم و ابزار درک جمع اضداد یا پارادوکس است زیرا درک جمع اضداد، فقط در عالم خیال ممکن است. به گمان نویسندگان این مقاله حرف‌های کالریج در همین نقطه است که با اندیشه مولانا که از طریق تخیل، به جمع اضداد می‌رسد، اشتراک پیدا می‌کند. زیرا مولانا هم، پیش از کالریج، درک جمع اضداد را نه با عقل و احساس، بلکه فقط با تخیل ممکن می‌دانسته است. البته مولانا در لفظ میان خیال و تخیل فرق نمی‌گذارد او تخیل را «نیست و ش» می‌داند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰/۱) که گاه خوب و گاه بد است. به گفته او خیال خوب از آن خوبان است مثل خیال یعقوب که یوسف را مظهر جمال می‌دید و خیال بد از آن بدان و در این مثال، از آن برادران یوسف است که زیبایی یوسف را درک نمی‌کردند:

یوسف اندر چشم اخوان، چون ستور
هم وی اندر چشم یعقوبی، چو حور
(همان: ۶۰۹/۲)

بحث

اساس جهان‌بینی مولانا در شناختن خدا، هستی، انسان، بر تقابل صورت و معنی یا «ظاهر و باطن» نهاده شده است. برای او هرچه هست، صورتی دارد و معنایی. صورت یا ظاهر را همه کس می‌تواند دید. اما فهم یا کشف باطن امور یا معنای آن کاری به غایت دشوار است. به باور او تکیه بر صورت، سطحی‌نگری است. او علم را هم، به علوم ظاهر و باطن تقسیم می‌کند. به گفته او علم ظاهر تقلیدی و سطحی و علم باطن مبتنی بر تجربه‌های شخصی و عمیق است. از آن‌جاکه غرض اصلی او از آموختن علم، رسیدن به بینش است، دانشی را که به بینش منجر

نشود سطحی و بی‌قدر و زیان‌آور معرفی می‌کند: زیرا هدف علم‌ظاهر، تقویت بُعد حیوانی انسان یا ظاهر او است:

خرده کاری‌های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دُنئی‌ستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه، علم بنایِ آخور است	که عمادِ بودِ گاو و اشتر است

(همان: ۱۸/۴-۱۵۱۶)

در نگاه مولانا «صورت از بی‌صورت آید در وجود» (همان: ۶/۳۷۱۲) پس باید از صورت به معنی یا از کف‌دریا به حقیقت دریا راه یافت:

چشم دریا دیگرست و کف دگر	کف بهل، از دیده دریا نگر
--------------------------	--------------------------

(همان: ۳/۱۲۷۰)

گردش کف را چو دیدی مختصر	حیرتت باید، به دریا در نگر
آن‌که کف را دید، سِر گویان بود	وان‌که دریا دید، او حیران بود

(همان: ۵/۰۸-۲۹۰۷)

به هر حال در هستی‌شناسی مولانا، هرآن‌چه در جهان آفاقی و انفسی وجود دارد، پرتویی از تجلّی خدا به عنوان صورت هستی است که اسمی و معنایی دارد و آن اسم‌ها به گونه‌ی مرموز با «تجلّی» ارتباط دارد. در این دیدگاه خداوند در مقام «احدیّت» هیچ تقدید و تعین و نام و وصفی ندارد و به همین دلیل عقل و وهم قادر به شناخت او نیستند. او «گنجی است مخفی» برای آن‌که شناخته شود، انسان و هستی را خلق می‌کند. به سخن دیگر میل به ظهور، سبب می‌شود که او از مقام احدیّت به مرتبه واحدیّت تنزل یابد و از این پس با اسماء و صفات گوناگون، که نام تجلّی‌های اوست، شناخته می‌شود.

اما تمام این اسماء و صفات، که کل هستی را در بر می‌گیرد به دو دسته جمالی و جلالی تقسیم می‌شود و «این حقایق بر اساس قاعده «تلازم جلوه و جمال»، پس از تجلّی در علم الهی؛ یعنی عالم «اعیان ثابته»، ظهور در جهان خارج و «عالم عین» را اقتضا می‌کند.» (یثربی، ۱۳۸۵: ۱۸) به سخن دیگر آن‌چه بدین ترتیب و با اقتضای میل ظهور، قدم به عالم می‌گذارد و به مقام «مظهریّت» می‌رسد، اسمی دارد. «دانستن اسم هر وسیله‌ی، به معنای تسلط داشتن بر آن و کار کردن با آن است. از این‌رو خداوند، بشر را قادر ساخته است که هر چیز را به اسم خاص خود

بخواند و با بخشیدن این توانایی به او، آدمی را حکمران حقیقی زمین و هرچه در او هست، کرده است.» (شیمل، ۱۳۷۰: ۳۴۸)

پیش‌تر اشاره شد که در تمام روایت‌های اساطیری آفرینش، «کلمه» به عنوان «نوعی نیروی آغازین در می‌آید که سراسر هستی و عمل، از آن سرچشمه می‌گیرد.» (کاسیرر، ۱۳۶۷: ۹۸) به همین دلیل است که «کلمه» با کارکرد ویژه و دگرگونی‌ناپذیری که در آن هست، تقدس می‌یابد. کلمه در زندگی بشر چنان ارزشی داشته که آن‌را دارای جسم و روح یا صورت و معنی دانسته‌اند و «همان‌طور که وجود حقیقی انسان را جان او تشکیل می‌دهد، وجود حقیقی کلمه یا سخن نیز در معنی آن است.» (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۳۳)

در نظام فکری مولانا کلمه، نشانه‌ی اسرارآمیز است و «عالم تجربی صوفی، عالم کشف اسرار کلمه است و دست یافتن به رمز «و عِلْمُ آدَمَ الاسماء» و این‌که در آغاز کلمه بود.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۵) اما کشف این راز دشوار و چه‌بسا ناممکن است. مولانا می‌گوید:

زان نیامد یک عبارت در جهان	که نهانست و نهانست و نهان
زان‌که این اسما و الفاظ حمید	از گِلِ آبِ آدمی آمد پدید
علم الاسما بُد آدم را امام	لیک نه اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی رو سیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وجه، منطق کاشف است	لیک از ده وجه، پرده و مکنف است

(مولوی، ۱۳۸۷: ۴/ ۷۳-۲۹۶۸)

به هر حال یکی از مباحث گسترده و رازآمیز در میان عارفان مباحث مربوط به کلمه و حروف و اسرار آن‌هاست که اساساً در پیوند با قرآن مطرح می‌گردد. «بدان‌که غرض از شرح حروف و مطلوب از کشف اسرار او، آن است که شرف کتاب خدا و آن‌چه در او مُودَع است از دقایق حکمیات و لطایف الهامیات معلوم کنند. قال نبی (ص): إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدًّا وَ مَطْلَعًا.» (آملی، ۱۳۸۹: ۹۱)

مولانا این تقابل صورت و معنی یا ظاهر و باطن را حتی در وجود خود هم برای مخاطبانش مشاهده می‌کند و به آنان می‌گوید من فقط این جسم که شما می‌بینید نیستم؛ «بلکه؛ من آن ذوقم و آن خوشی که در باطنِ مرید از کلامِ ما و از نامِ ما سرزند؛ الله الله! چون آن دم را دریابی و

آن ذوق را در جان خود مشاهده کنی، غنیمت می‌دار و شکرها می‌گذار که من آنم.» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۱۸۵) مولانا این طرز تلقی خود را به تمام هستی، که زیر عنوان دو تجلی جمالی و جلالی قرار می‌گیرد، تسری می‌دهد و معتقد است که کشف رابطه ظاهر و باطن با حواس ظاهر، ممکن نیست و باید آن‌ها را با حواس باطن و پس از تصفیۀ درون، درک کرد:

آن حسی که حق بر آن حس مظهر است نیست حس این جهان، آن دیگر است
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶/۲۲۰۶)

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
(همان: ۶/۳۱۷۲)

مسلم شدن انسان به این حس باطن ضروری است. زیرا انسان به هر طرف که رو کند با این تجلی مواجه می‌گردد:

بهر دیده روشنان یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی کانگرد از ریاض حُسن ربانی چرد
(همان: ۶/ ۴۱_۳۶۴۰)

اما تجلی چونان برقی است زود گذر که چشم‌ها را خیره می‌سازد. پس باید به سرعت و پیش از محو شدن، از صورت آن به معناهای پنهانش پی‌برد. زیرا این جلوه‌ها، به ستارگانی می‌مانند که با آمدن خورشید، یکی پس از دیگری ذوب و محو می‌گردند:

آن جمال و قدرت و فضل و هنر ز آفتاب حسن کرد این سو سفر
باز می‌گردند، چون ستاره‌ها نور آن خورشید، از این دیواره‌ها
پرتو خورشید شد و جایگاه ماند هر دیوار تاریک و سیاه
(همان: ۵/ ۸۷_۹۸۵)

با وجود آن‌که جمال و جلال از اوصاف متقابل خداوند دانسته شده‌اند، مولانا ترجیح می‌دهد که در آن‌ها تعامل را جایگزین تقابل کند و عمل کرد آن دو را نسبی ببیند. البته در جهان‌بینی او همه چیز نسبی است. زیرا باور دارد که آن‌چه برای کسی زهر است می‌تواند برای دیگری در حکم تریاق باشد:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
(همان: ۴/ ۶۵)

بنابراین او به رابطه دیالکتیکی جمال و جلال باور دارد و آن‌ها را اموری وابسته به هم، می‌داند و مخاطب را به پذیرش لطف قهر آمیز و قهر لطف آمیز، ترغیب می‌نماید:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
(همان: ۱/ ۱۵۷۰)

این نگاه دیالکتیکی به امور، در اندیشه مولانا یک اصل پایدار است. او جهان را جنگ اضداد می‌داند و معتقد است که ضدها از دل اضداد بیرون می‌آیند و شناختن هر چیز فقط از طریق ضد آن ممکن است. این اضداد نمی‌توانند تا ابد با هم خصومت ورزند و سرانجام به هم نزدیک می‌شوند و با هم می‌آمیزند و نسبت امور را شکل می‌دهند.

مولانا با توجه به استعاره ظاهر و باطن بر این باور است که تضاد ظاهری، نتیجه تضاد و تخالف درونی امور است و تا آن تضاد درون وجود دارد تضاد بیرون هم تداوم می‌یابد. این اضداد، هم سبب تکامل جهان می‌شوند و هم هستی را از ایستایی باز می‌دارند و پیش می‌برند و هم سرانجام در درون هستی تعادل ایجاد می‌کنند و کثرت‌های هستی را به وحدت تبدیل می‌نمایند. در همین راستاست که مثنوی خود را «دکان وحدت» می‌داند. (همان: ۶/ ۱۵۲۸)

او در سایه همین اندیشه دیالکتیکی است که به نو شدن لحظه به لحظه جهان که چیزی جز تجلی جمال و جلال نیست باور دارد:

هر زمان نو صورتی و نو جمال تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
من همی‌بینم جهان را پر نعیم آب‌ها از چشمه‌ها جوشان، مقیم
بانگ آبش می‌رسد در گوش من مست می‌گردد ضمیر و هوش من
(همان: ۴/ ۶۶-۳۲۶۴)

بی‌تردید این همه تازگی، که محصول پرتو جمال الهی است، تنها در اثر جمع اضداد و پرهیز از قطعیت ممکن است. اما حتی در همین وحدت جمال و جلال هم نوعی از تناقض مشاهده می‌شود. استیس می‌گوید: وحدت وجود هم به نوعی متناقض یا منطق‌ناپذیر است و این پارادوکس «یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است. البته این متناقض‌نمایی اساسی، در همه فلسفه‌هایی که تعبیر و تفسیر «سطح بالایی» از عرفان به دست می‌دهند، نیز منعکس است.» (۱۳۶۱: ۲۱۸)

این مساله در خود مثنوی هم برای مخاطبان متفاوت آن، در حکم زهر و تریاق در نظر گرفته

شده است: «مثنوی عارف را آب حیات است و منکر را زهر هلاک و مماتست، چون رود نیل که در زمان موسی علیه السلام سبطی را آب بود و قبطی را خوناب نمود، این از آن شربت می‌چشید و آن از آن، چاشنی مرگ می‌یافت.» (واعظ کاشفی، ۱۳۸۳: ۳۵) این مساله میان تمام تقابل‌های مثنوی و از جمله میان تقابل جمال و جلال، رخ می‌دهد. اما به هر حال به گفته مولانا: «حال و قالی از ورای حال و قال» است. حال و قالی که خدا ایجاد می‌کند و انسان بصیر استعداد درک آن را دارد:

چیست پرده پیش روی آفتاب جز فزونی شعشعه و تیزی تاب؟
 پرده خورشید هم نور رب‌است بی‌نصیب از وی خفاش‌است و شب‌است
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۶/ ۰۵-۱۲۰۴)

جمع جمال و جلال

با توجه به این که آفرینش چیزی جز تجلی جمالی و جلالی خداوند نیست، هر یک از این دو قلمرو گسترده وسیعی خواهد داشت. ما در اینجا فقط دیالکتیک لطف و قهر را به عنوان یکی از مصادیق بارز در قلمرو جمال و جلال، بررسی می‌کنیم.

«لطف، به معنی نرمی نمودن، مهربانی کردن و رفق و مدارا و مقابل عتاب و قهر است.» (معین، ۱۳۷۱: ۳۵۸۹) معین به نقل از ظفرنامه یزدی می‌گوید: «آثار اسماء و صفات جمالی و جلالی حق، جلّ و علا، و نتایج لطف و قهر، در این عالم غریب، کمال ظهور و اظهار می‌یابد.» لطف در تصوف عبارت است از «تایید حق به بقای سرور و دوام مشاهدت و قرار اندر جهت استقامت «و الله لطیف بعباده.»» (همان) اما قهر به معنی «عذاب کردن سیاست و تنبیه کردن، چیره شدن و غلبه، انتقام، ظلم، خشم و غضب» و در تصوف عبارت است از «تایید حق به فنا کردن مرادها و بازداشتن نفس از آرزوها، «هو القاهر فوق عباده.»» (همان: ۲۷۵۵)

مولانا لطف را بی‌قهر و قهر را بی‌لطف، ناقص می‌داند او با پذیرش دیالکتیک قهر و لطف، قهر را، اگرچه رنج به نظر می‌رسد گنج می‌داند:

«رنج»، «گنج» آمد که رحمت‌ها دروست مغز تازه شد چو بخراشید پوست
 ای برادر موضع تاریک و سرد صبر کردن بر غم و سستی و درد
 چشمه حیوان و جام مستی است کان بلندی‌ها همه در پستی است
 آن بهاران مضمّر است اندر خزان در بهار است آن خزان، مگریز از آن

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲/ ۶۴-۲۲۶۱)

او با بهره‌گیری از عناصر طبیعت، تقابل و تعامل لطف و قهر را زیبا و گویا به تصویر می‌کشد.

هست باران از پی پروردگی	هست باران از پی پژمردگی
نفع باران بهاران بوالعجب	باغ را باران پاییزی چو تب
آن بهاری، ناز پروردش کند	وین خزانگی، ناخوش و زردش کند

(همان: ۱/ ۳۹-۲۰۳۷)

مولانا لطف را بر قهر خداوند سابق می‌داند و اساساً باور ندارد که قهر در معنای عرفی آن از خداوند صادر شود، بلکه برآن است که این هر دو به اقتضای خداوندی او لازم و ملزوم‌اند و آدمیان با توجه به رفتارهای خویش، قهر و لطف او را مثل واردی در قلب خود، احساس می‌کنند. زیرا این دو در پیوند با انسان در حکم آهن‌ربا و کهرباست:

می‌کشد حق، راستان را تا، رُشد	قسم باطل باطلان را می‌کشد
-------------------------------	---------------------------

(همان: ۵/ ۲۱۲۹)

متناسب با تناقض‌های درون، قهر و لطف عکس‌العمل آدمی در برابر پدیده‌های بیرونی است:

دوست بینی از تو رحمت می‌جهد	خصم بینی، از تو سطوت می‌جهد
-----------------------------	-----------------------------

(همان: ۵/ ۲۱۳۲)

هرکس لطف و یا قهر را، وقتی آشکارا اعمال می‌شود، به آسانی احساس و درک می‌کند. اما وقتی یکی از این‌ها دیگری را در پشت خود پنهان می‌کند، بازشناختن آن‌ها برای همه آسان نیست. زیرا درک این بیان نقیضی، معیاری متفاوت می‌طلبد:

قهر را از لطف داند هرکسی	خواه دانا، خواه نادان یا خسی
لیک لطفی قهر در، پنهان شده	یا که قهری در دل لطف آمده
کم کسی داند مگر ربانی	کش بود در دل محک جانی

(همان: ۳/ ۱۵۰۶-۰۸)

دیدیم که درک پارادوکس لطف و قهر جز از طریق تخیل ممکن نیست. زیرا اجتماع نقیضین را منطق برنمی‌تابد. اما در عرفان اندیشه‌های مبتنی بر تناقض و پارادوکس به دلیل نقیضی بودن تجربه‌های عرفانی پذیرفتنی است.

ابن عربی که بخشی از دریافت‌های خود را مدیون رویاهای باورنکردنی خویش است، عالم خیال را نزدیک‌ترین عالم برای دلالت بر خدا که در پارادوکسی از جمال و جلال تجلی می‌کند،

می‌داند. هم‌چنان که درک درون متناقض انسان که به گفته نسفی می‌تواند ملک و ملکوت و جبروت را در کنار هم بنشانند. (ر.ک: نسفی، ۱۳۷۷: ۳۶۷)، فقط با قوه تخیل دریافتنی است. ابن عربی می‌گوید از ابوسعید خراز پرسیدند «خدا را به چه شناختی؟ گفت: به جمع او میان دو ضد و سپس این آیه را خواند: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و می‌افزاید «اگر این جمع دو ضد، در عین یگانه نباشد، سودی ندارد» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۴۹) اما به هر حال تا سالک خود در فضای این جمع اضداد قرار نگیرد و مستقیماً آن‌را تجربه نکند، به درک درستی از آن دست نخواهد یافت. این درک نصیب کسی می‌شود که بتواند در حال قبض، بسط و در حال بسط، قبض را هم تجربه کند.

مولانا هم به خیال، به عنوان ابزار درک امور متناقض و متقابل، اشاره کرده و می‌گوید: «عوالم خیال در لفظ نمی‌گنجد. زیرا عالم خیال نسبت به عالم مصورات و محسوسات، فراخ‌تر است. زیرا جمله مصورات از خیال می‌زاید و عالم خیال نسبت به آن عالمی که خیال از او «هست» می‌شود هم، تنگ‌تر است. از روی سخن، این قدر فهم شود، والا حقیقت معنی محال است که از لفظ و عبارت، معلوم شود.» (مولوی، ۱۳۹۰: ۵۱۲) او در مثنوی هم به این گشادگی عالم خیال، نسبت به عالم واقعی بدین‌سان اشاره می‌کند:

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان شود در وی قمرها چون هلال
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۰۹۶)

به راستی تصویرهای زیر که مولانا، از زبان درویشی که حضرت حق را در پارادوکسی از قهر و لطف زیارت کرده و اینک آن مشاهدات متناقض‌نمای خود را برای پرسنده‌یی به شرح زیر وصف می‌کند، جز در عالم خیال قابل درک نیست:

دیدمش سوی چپ او آذری	سوی دست راست، جوی کوثری
سوی چپش بس جهان‌سوز آتشی	سوی دست راستش جوی خوشی
سوی آن آتش گروهی برده دست	بهر آن کوثر، گروهی شاد و مست
لیک لعب بازگونه بود سخت	پیش پای هر شقی و نیک بخت
هر که در آتش همی‌رفت و شرر	از میان آب بر می‌کرد سر
هر که سوی آب می‌رفت از میان	او در آتش یافت می‌شد، در زمان

(همان: ۲۷/ ۵_۴۲۲)

او لطف مخفی در قهر را چنین وصف می‌کند:

لطف مخفی در میان قهرها در حدث پنهان عقیق بی‌بها
(همان: ۵/ ۱۶۶۵)

مولانا اعتقاد دارد که آن‌چه از جانب خدا به سالک می‌رسد، خیر و رحمت و لطف است. اما گاه او قادر به درک این الطاف پنهان نیست. هم‌چنان که در داستان موسی و خضر، موسی دلیل رفتار خضر را که عین لطف است، در نمی‌یابد:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست
(همان: ۱/ ۲۳۶)

از این گونه است رفتار طبیب روحانی با مرد زرگر در داستان پادشاه و کنیزک:
گر ندیدی سود او در قهر او کی شدی آن لطف مطلق قهر جو
بچه می‌لرزد از آن نیش حجام مادر مشفق، در آن غم شادکام!
(همان: ۱/ ۴۴-۲۴۳)

هم‌چنان که لطف خفی وجود دارد، قهر خفی هم وجود دارد. اما «عوام» آن‌را در نمی‌یابند و قهر را لطف پنداشته و زهر را چون قند می‌خورند، مثل کار طعنه‌زنندگان به پیامبر (ص):
بسته قهر خفی، و آن‌گه چه قهر؟ قند می‌خوردید و، در وی درج زهر
(همان: ۳/ ۴۵۴۷)

پس:

آن‌چه عین لطف باشد بر عوام قهر شد بر نازنینان کرام
(همان: ۴/ ۲۹۸۲)

حاصل این ناتوانی در پی بردن به رمز و راز نهفته در پارادوکس لطف قهرآمیز، بی‌بهرگی از لطف و گاه خسرانی عظیم خواهد بود زیرا ممکن است نخل لطف خدا به چوبه‌دار، و زلف یار به زنجیری برای اسارت انسان تبدیل گردد:

اینچنین نخلی که لطف یار ماست چون‌که ما دزدیم، نخلش دار ماست
اینچنین مشکین که زلف میر ماست چونکه بی‌عقلیم این زنجیر ماست
(همان: ۳/ ۸۴-۳۷۸۳)

مولانا همواره لطف خداوند را در حق بندگان بیش از قهر او می‌داند و حتی قهر او را نیز لطف به‌شمار می‌آورد. اما به طور کلی لطف را موهبتی برای نیکان و قهر را عذاب و عقوبتی

برای بدان می‌داند. هم‌چنان که که در بزم و رزم شاه، لطف و قهر او نصیب دوست و دشمن می‌گردد:

باز چون آید به سوی بزم خاص	کی بود آنجا، مهابت یا قصاص
حلم در حلم است و رحمت‌ها بجوش	نشوی از غیر چنگ و نی خروش
تبل و کوس و هول باشد وقت جنگ	وقت عشرت با خواص آواز چنگ

(همان: ۸۲/۴ _ ۳۷۸۰)

نتیجه‌گیری

با توجه به نگاه اشراقی و ژرفانگر مولانا به جمال و جلال معلوم می‌شود که او: جمال و جلال را مهم‌ترین تجلی خدا بر دل عارف می‌داند. در نگاه او تمام آنچه در حوزه مفهومی این دو قرار می‌گیرد، مجموعه‌ای از «زیبایی» و «قدرت» را به وجود می‌آورد. درک جمال و جلال تنها را، ساده می‌داند. اما پارادوکس این دو و نیز نهان بودن یکی از این‌ها در پشت دیگری را دشوار و مخصوص خواص می‌داند. به گفته او تنها راه تشخیص پارادوکس قهر و لطف، تخیل فعال است. لطف بر قهر خدا غلبه دارد. اما ناتوانی انسان از درک این موهبت الهی، نه تنها سبب محرومیت؛ بلکه سبب خسروانی جبران ناپذیر خواهد بود.

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم.

استیس، و.ت. (۱۳۶۱). عرفان و فلسفه، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: سروش. افلاکی، شمس‌الدین. (۱۳۷۵). مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازجی، جلد ۱، تهران: دنیای کتاب.

آملی، محمدبن محمود. (۱۳۸۹). نفائس الفنون، جلد ۲، تهران: انتشارات اسلامیه. برت، آر.ال. (۱۳۷۹). تخیل، ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر مرکز. ترینی قندهاری، نظام‌الدین بن اسحاق. (۱۳۸۷). قواعد العرفا و آداب الشعرا، تصحیح احمد مجاهد، تهران: سروش.

حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان حافظ*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، جلد ۱، تهران: خوارزمی.

خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۰). *ابن عربی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۴، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

ستاری، جلال. (۱۳۹۵). *عشق صوفیانه*، تهران: نشر مرکز.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ اصطلاحات و تعابیر عرفانی*، تهران: طهوری.

سلدن، رامان. (۱۳۷۲). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.

شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی اسلام*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.

شیمیل، آن ماری. (۱۳۷۰). *شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی*، تهران: علمی و فرهنگی.

کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷). *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۹). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.

مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۲). *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن*، تهران: نشر نی.

محمدی آسیابادی، علی. (۱۳۸۷). *هرموننتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*، تهران: سخن.

معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*، جلد ۳، تهران: امیرکبیر.

مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی*، تهران: فکر روز.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *مثنوی*، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰). *فیه ما فیه*، شرح کریم زمانی، بی‌جا: انتشارات معین.

نجم‌الدین کبری. (۱۳۸۸). *نسیم جمال و دیباچه جلال (فوائح الجمال و فوائح الجلال)*، تصحیح فریتس مایر، ترجمه قاسم انصاری، بی‌جا: طهوری.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵). *هنر و معنویت اسلامی*، ترجمه رحیم قاسمیان. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.

واعظ کاشفی، ملاحسین. (۱۳۸۳). *لبالباب مثنوی*، تصحیح سید نصرالله تقوی، تهران: اساطیر.
هجویری، ابولحسن علی ابن عثمان. (۱۳۸۷). *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

یثربی، یحیی. (۱۳۶۸). *تحقیقی در سیرتکاملی و اصول مسایل عرفان و تصوف*، تبریز: دانشگاه تبریز.

یثربی، یحیی. (۱۳۸۵). *آب طربناک (تحلیل موضوعی دیوان حافظ)*، تهران: نشر علم.

References

Books

- Qoran. [In Persian]
Aflaki, Sh. (1996). *Manaqeb Al-A'refin*, Ed. by Tahsin Yaziji, Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]
Amoli, M. M. (2010). *Nafa'es - ol - fonun*, Tehran: Islamiye. [In Persian]
Betrr, R.L (2000). *Takhayol (Imagination)*, Trans. Masu'd Jafari, Tehran: Markaz. [In Persian]
Cassirer, E. (1988). *Zaban_v_Osture (Language and myth)*, Trans. Mohsen Salasi, Tehran: Noqre. [In Persian]
Hafez, Sh. M. (1983). *Divan-e-Hafez*, Ed. by Parviz Natel khanlari, Tehran: kharazmi. [In Persian]
Hojviyri, A. O. (2008). *Kashf Al-Mahjub*, Ed. by Mahmoud A'bedi, Tehran: Sorush. [In Persian]
Khorsani, Sh. (1991). *Ibn A'rabi*, Great Islamic encyclopedia, 4rd Vol, Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]
Kobra, N. (2009). *Nasim_e Jamal va dibachey_e Jalal*, Ed. by Fritz Meyer, Tr. by qasem Ansari, Tahuri. [In Persian]
Lahiji, Sh. M. (2010). *Sharh-e Golshan-e Raz-e Lahiji*, Ed. by M. Barzegar Khleqi and E. Karbassi, Tehran: Zavar. [In Persian]
Mayel Heravi, N. (1993). *Andar qazal-e Khish Nahan Khaham Gashtan*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
Meqdadi, B. (1999). *Farhang Estelahat_e Naqd_e Adabi*, Tehran: Fekr_e Ruz. [In Persian]
Mohammadi Asiyabadi, A. (2008). *Hermownetik_Va_Namad_Pardazi Dar Qazaliyat_e Shams*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
Moin, M. (1992). *Farhang_e Farsi*, 3rdVol, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
Molavi, J. M. (2008). *Masnavi*, With the effort of Saeed Hamidiyan, Tehran: Qatre. [In Persian]
Molavi, J. M. (2011). *Fih_e Ma Fih*, Description of Karim Zamani, Tehran: Moin Publications. [In Persian]
Nasafi, A. (1998). *Al-Ensan al-Kamel*, Ed. by Marizhan Mule, Tehran: Tahuri and the French Iranian Studies Association in Iran. [In Persian]

Nasr, S. H. (2006). *Honar va Ma'naviyat_e Islami (Islamic art and spirituality)*, Trans. Rahim Qasemian, Tehran: Department of Religious Studies of Art. [In Persian]

Sajjadi, S. J. (1983). *Farhang_e Estelahat va ta'birat_e I'rfani*, Tehran: Tahūrī. [In Persian]

Satari, J. (2016). *E'shqe Sufiane*, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]

Selden, R. (1993). *Rahnamaye Nazariye Adabiye mo'aser (A reader's guide to contemporary literary theory)*, Trans. A'bbas Mukhber, Tehran: tarhe now. [In Persian]

Shafi'i Kadkani, M. R. (2013). *Zabane She'r Dar Nasre Sufiye*, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Shaygan, D. (1992). *Hanry Corban. Afaq-e Tafakore Ma'naviy Islam (Hanry Corbin. la topographic spirituelle de l'Islam Iranien)*, Trans. Baqer Parham, Tehran: Agah. [In Persian]

Shimmel, A. (1991). *Shokuhe Shams (The triumphal sun)*, Trans. Hasan Lahuti, Tehran: E'lmī farhanghi. [In Persian]

Stace, W. T. (1982). *I'rfan va Falsafe (Mysticism and Philosophy)*, Trans. Bahauddin KhorramShahi, Tehran: Soroush. [In Persian]

Tarini qandehari, N. E. (2008). *Qava'ed Al-O'rafa va Adab al-Sh'oara*, Ed. by Ahmad Mojahed, Tehran: Soroush. [In Persian]

Va'ez Kashefi, M. H. (2004). *Lob-e Lobab Masnavi*, Ed. by Seyyed Nasrullah Taqvi, Tehran: Asatir. [In Persian]

Yasrebi, Y. (1989). *Seyr_e Takamoli Va Osul_e masa'el Erfan va tasavof*, Tabriz: Tabriz University. [In Persian]

Yasrebi, Y. (2006). *Ab-e Tarbanak*, Tehran: Nashr-e E'lm. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 16, Number 62, Winter 2024, pp. 280-301

Date of receipt: 9/6/2023, Date of acceptance: 17/8/2023

(Research Article)

DOI:

Contrast and interaction between the Beauty and Majesty in Molana's Masnavi

Ali Asghar Abedi¹, Dr. Ahmad Zakeri²

Abstract

Irfan and Sufism have acquired a religious aspect wherever it has been formed. However, the mystics, dissimilar to Shari'ah believers, have perceived religion from an aesthetic point of view. Relying on their personal experiences and in-depth study of the Shari'ah and their enlightened perception, they have de-habituated faith and tried to familiarize the public with the source of religious beliefs. This attitude to religious perception has gradually created a mystical system with different structures. Meanwhile, the most fundamental element is the name or word, the whole existence is created by its manifestation. As in Islam and Islamic mysticism, the term "be" is the creator of existence. In the present article, the contrast and interaction of two words or the names Beauty and Majesty (Jalal and Jamal), which are the source of all creations in the two spheres of God's power and grace and the foundation of the movement and dynamics of existence is discussed in the Masnavi of Molana. The data of this article was collected by the library method and analyzed descriptively. Reflecting on the manifestation of Beauty and Majesty data and their vast territory illustrates that Molana, while focusing on the opposition of these two, always considered Beauty before Majesty and according to his romantic attitude towards existence, considered divine Majesty a kind of beauty or divine grace to mankind.

Keywords: Beauty, Majesty, Paradox, Molavi, Masnavi.

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. aabedi24@yahoo.com

² . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author) ahmad.zakeri94@gmail.com