

**Journal of Iranian Studies**  
Faculty of Literature and Humanities  
Shahid Bahonar University of Kerman  
Year 19, No. 38, winter 2021

**A Comparative Analysis of the Rise of  
Mystical Poetry in Iran and England \***

Esmail Zare Behtash <sup>1</sup>, Fateme Elhami<sup>2</sup>

**1. Introduction**

The underlying purpose of this article is to compare and contrast the rise and development of mystical poetry in England and Iran to find the common grounds by focusing briefly on the chief poets of the two cultures. Mysticism both in Persian and English literature laid stress on love for God along with piety and purity seeking to gain Oneness with Him. The Devine is the idyllic manifestation attained by direct or indirect experiences. Therefore, a mystic refers to a person who, in one way or another, establishes a heavenly relationship with the Divinity through purgation and self-consciousness to attain union with God.

A best place for the manifestation of mysticism is poetry. Although the rise of mystical poetry in Iran and England does not happen concurrently, in the present paper we have tried to explore the common grounds for the rise of mystical poetry in order to analyze and appreciate them.

---

\*Date received: 25/092019

Date accepted: 08/07/2020

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Associate Professor of English Literature Chabahar Maritime University, Iran. behtash@cmu.ac.ir

<sup>2</sup> Assistant Professor of Persian Literature Chabahar Maritime University. elhami@cmu.ac.ir

## **2. Methodology**

The present study attempts to explore the common grounds for the rise and development of mystical poetry in Iran and England focusing on the major poets. To achieve this, the present research employs a descriptive-library method to introduce these poets to show how their poetry rooted in mysticism, love for God, attempts to attain unity with the source of existence or the Oneness.

## **3. Discussion**

Mystical poetry in Iran began gradually from the eighth century. With the rise of Sufi thoughts from the tenth century on this type of poetry with Sana'i brilliant odes mixed with wisdom and insightful lyrics paved the way for Attar of Nishapur's didactic and simple masnavi (rhymed couplet). Sana'i Ghaznavi (1080 – 1141), had a tremendous influence upon Persian literature. He is considered to be the first poet to use the qasidah (ode), ghazal (lyric), and the masnavi to express the philosophical, mystical and ethical ideas of Sufism. Sana'i is followed by Attar of Nishapur (1145-1220) of whose greatness as a mystic, a poet, and a master of narrative, of whom Rumi has mentioned: "Attar was the spirit, Sana'i his eyes twain / And in time thereafter, came we in their train." Rumi with his mystical discourse mixed with didactic allegories and mystified rhetoric takes the mystical poetry to its pinnacles. Jaláluddin Moláná Rumi was a Persian poet-philosopher, the greatest Persian mystical poet who was a major exponent of Sufi teachings as well as a profound philosopher. After eight hundred years, people from throughout the world still read Rumi, and the year 2007, the eight hundredth anniversary of his birthday was declared "Rumi Year" by UNESCO to signify the importance of his call to all humans for unity and ignoring the differences – speaking of himself, he states: "I am neither of the west, nor of the east; nor of the land, nor of the sea; ... for I belong to the soul of the Beloved" who is eternal. The mystical poetry gets to its peak by Hafiz

(1315-90) who celebrated the joys of love and wine but also targeted religious hypocrisy. He primarily wrote in the literary genre of lyrics or ghazals, the ideal style for expressing the ecstasy of divine inspiration. In his ghazals he deals with love, beloved, wine and taverns, all presenting ecstasy and freedom from restraint, speaking in the voice of the lover speaking of divine love. Hafiz's influence on Persian speakers appears in divination by his poems acting somewhat similar to the Roman tradition of *sortes vergilianae*.

In England mysticism is associated with Richard Rolle (1300-1349) who has been called the father of English mysticism devoting himself to a contemplative life feeling heat in his chest and hearing heavenly music. Moving to the Renaissance, the dominant feature of metaphysical poets was intellectuality combined with passion. John Donne (1572-1631), dean of Saint Paul's, achieved great success as a preacher of sermons, and, like Rumi's audience, people tried not to miss his sermons. Apart from its fondness for conceits, "strong-lined" along with "concentration" and a "sinewy" style marked the main features of Donne's poetry in which love was the major theme. This love starts from love of women leading to the love of God. Moving to the Romantic Movement, with regard to love and beauty, the three great English poets who were fundamentally mystical in thought are Blake (1757-1827), Wordsworth (1770-1850) and in the Victorian Period, Robert Browning (1812-1889). Blake lived in a world of glory, of spirit and of vision which was the only real world for him. Imagination for Blake was the one great reality with Art whose language speaks through symbols. Wordsworth gained his revelation of divinity through Nature with a single theme of the mystical interpretation of nature. It was not the beauty of Nature which brought him joy and peace but the very life in Nature. He believed that every flower enjoys the air it breathes. The sense of 'Oneness' was very strong with Coleridge. He was conscious of the symbolic quality of all things visibly surrounding us. For Browning, mysticism was the reconciliation of opposites, yet he took it for granted that

the object of life is to know God and in knowing love we come to know God, hence love is a shelter from the world 'where ignorant armies clash by night.'

#### **4. Conclusion**

Mystical poetry in Iran and England, though not coincided, share common grounds in search for truth, knowledge and closeness to God through mediation and prayer stressing on love and passion. The outcome of this comparative study showed that the knowledge of God and willing to unite with the Oneness is present in the poetry of the literature of both cultures. Self-knowledge for obtaining perfection under the favours of God's compassion and mercy, through direct contemplation and self-surrender, along with having direct relation with God through His omnipresence and man's contemplation over the Nature and the whole creation lead the life up to union with the One. This awareness is at the core of the themes of the poetry of these poets. Furthermore, it reveals that the Iranian mystical poetry compared with that of England enjoys genuineness and superiority. R. W. Emerson (1803-82), an American essayist and philosopher, believes that Asian spirituality and mysticism are richer than that of the west. R. A. Nicolson (1868-1945), English orientalist, scholar of both Islamic literature and Islamic mysticism, has praised Rumi as the greatest and most eminent poet and mystic of all the periods. Hegel praised him as one of the greatest poets and most important thinkers in world history. The common ground between these two cultures is that the mystic poet is the interpreter of celestial mysteries of existence and their eloquent discourse can easily shed light on these divine mysteries and mysticism is the idyllic interpretation of Existence.

**Key words:** Sufism, Mysticism, English literature, Persian mystical poetry, Metaphysical poets, Mystic poets

**References [In Persian]:**

- Abjadian, A. (1987). *A literary history of England: Middle English literature*. (Vol. 2). Shiraz: Shiraz University Press.
- Attar, M. (1966). *Divan* (2nd ed.). T. Tafazzoli (Ed.). Tehran: Elmi and Farhangi.
- Attar, M. (1992). *Conference of the birds* (8th ed.). Tehran: Elmi and Farhangi.
- Dehkhoda, A. (1960). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: Dehkhoda Institute.
- Elahi Ghomshe, H. (2002). *Kemeya [alchemy]: Essays on literature, art and mysticism*. Tehran: Rozaneh Publications.
- Hafiz Shirazi, (1992). *Collected lyrics*. (9th ed.). Kh. Khatib Rahbar (Ed.). Tehran: Safi Alishah.
- Ibn-Arabi, M. (2017). *Perfect human* (G. Saidi, Trans.). Tehran: Jami.
- Mir Sadeghi, M. (1994). *Glossary of poetics*. Tehran: Mahnaz Book
- Mowlavi, (1993). *Mathnavi* (4th ed., Vol. 1.). Mohammad Estelami (Ed.). Tehran: Zavvar.
- Mowlavi, (2005). *Diwan-e Shams-e Tabrizi* (5<sup>th</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Peyman.
- Poornamdarian, T. (2005). *Lost on the shore* (2nd ed.). Tehran: Sokhan.
- Razmjū, H. (1991). *Literary genres and their examples in Persian literature*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Sajadi, J. (1994). *Dictionary of mystical terms* (2nd. ed.). Tehran: Tahuri.
- Sajadi, Z. (2001). *An introduction to the basics of mysticism and sufism* (9th ed.). Tehran: Samt.
- Sanai, (2011). *Collected works of Sanai Gaznavi*. Tehran: Negah.
- Shafiee Kadkani, M. (2011). Mystical poetry triangle: Sanai, Attar, and Mowláná. *Hafiz Journal*, 80, 37-8.
- Sharifian, M. (2007). *Sociology of Sufi literature*. Hamadan: Bu Ali Sina University Press.
- Sooratgar, L. (1969) *Literary history of England: from the fourth to the eighteenth century*. Tehran: Tehran University Press.
- The Qur'an, (2009). (M. Safavi, Trans.). Qom :Abnoos Publications
- Yusefi, Gh, *Bright spring* (4th ed.). Tehran: Elmi Publications.
- Zare-Behtash, I. (2008). Faith and doubt in Victorian poetry. *Journal of Human Sciences*, 58/Summer, 91-116.

- Zare-Behtash, I. (2013). English metaphysical poetry in context. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 10 (19), 77-102.
- Zarrinkub, A. (2007). *With Hille caravan* (11th ed.). Tehran: Elmi Publications
- Zarrinkub, A. (1994). *The value of Sufi heritage* (7th ed.). Tehran: Amir Kabir.

**References [In English]:**

- Abrams, M. H. (1993). *A glossary literary terms* (International ed.). New York: HBJ.
- Armstrong, I. (1996) *Victorian poetry: poetry, poetics and politics*. London: Routledge.
- Brookes, I. (2005). *The Chambers Dictionary* (9th ed.). Edinburgh: Chambers Harrap Publishers Ltd.
- Burrow, C. (2013). *Metaphysical poetry*. London: Penguin Classics.
- Davidson, G. "S. T. Coleridge". (2009) *Blackwell companion to the Bible in English literature*. London, Wiley-Blackwell, 413-424.
- Drabble, M. (1983). *Oxford companion to English literature*. Oxford: Oxford University Press
- Galens, D. (2002). *Literary movements for students*. New York: Thomson Gale.
- Gellman, J. (2004). Mysticism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism>.
- Greenblatt, S. General Editor. (2006). *The Norton anthology of English literature* (2 vols.). New York: W. W. Norton & Company.
- Josef, E. (1992). *Seven bands of trachea*. Tehran: Golshan Publications
- Mills, K. The Brownings. (2009). *The Blackwell companion to the Bible in English literature*. London, Wiley-Blackwell, 282-495.
- Roberts, J., & Rowland, C. (2009). William Blake. *The Blackwell companion to the Bible in English literature*. London, Wiley-Blackwell, 273-282.
- Spurgeon, F. E. C. (1903, rept. 2010). *Mysticism in English literature*. Tennessee: General-Books Net.
- Thomson, N. S. E. Mysticism in seventeenth-century English literature. *Studies in Philology*. University of North Carolina Press. 18 (2). Apr. 1921, 170-231. <https://www.jstor.org/stable/4171790>. Accessed: 14-03-2019 18:58 UTC.

## مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال نوزدهم، شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

### بررسی تطبیقی ظهور شعر عارفانه در ایران و انگلستان\*

اسماعیل زارع بهتاش (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

فاطمه الهامی<sup>۲</sup>

#### چکیده

ظهور شعر عارفانه در ایران و انگلستان در یک بازه زمانی یکسان صورت نگرفته است. در ایران شعر عرفانی از اوایل قرن ششم هجری به بعد با ظهور سنایی شکلی گسترده می‌یابد و با عطار، مولوی و حافظ تا قرن هشتم به اوج شکوفایی خود می‌رسد. در انگلستان نیز با شکل‌گیری رنسانس در قرن هفدهم میلادی شعر مذهبی و عرفانی با جان‌دان آغاز می‌شود و با شاعران متافیزیک چون بلیک، وردزورث و براونینگ در قرن هجدهم و نوزدهم به اوج می‌رسد و در اواخر قرن نوزدهم با توجه به تغییرات ساختاری در نظام کلیسا و رواج بی‌دینی، بیشتر به شعر مذهبی نزدیک می‌شود. وجوه مشترک شاعران عارف ایران و شاعران متافیزیک انگلستان در این است که هر دو گروه معتقد بودند که شاعر مترجم اسرار ملکوتی است و شعر و سخنان شیوای شاعر می‌تواند این رموز الهی را به بهترین شکل ملموس و نمایشی کند. مقاله حاضر، که حاصل یک پژوهش کتابخانه‌ای-توصیفی است، به طور مشخص به معرفی شاعرانی می‌پردازد که سروده‌هایشان ریشه در عرفان و گرایش با یکی شدن با مبدأ هستی دارد. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که محوری‌ترین موضوعات شعری عارفان این بخش از ادبیات فارسی و انگلیسی شامل خودشناسی برای رسیدن به کمال انسانی در پرتو فیض و رحمت الهی، عشق

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۹/۰۴/۱۸

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳

(DOI): 10.22103/jis.2020.14776.1974

۱. دانشیار زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار، ایران. behtash@cmu.ac.ir

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار، ایران. elhami@cmu.ac.ir

الهی از طریق تجربه بی‌واسطه و داشتن ارتباطی آگاهانه از جلوه‌های خداوند در طبیعت و تأمل در آفرینش، رسیدن به حیاتی معنوی و دیدن جمال بی‌انتهای خداوندی از این شاعران است.

**واژه‌های کلیدی:** تصوف، عرفان، ادبیات انگلیسی، شعر عارفانه فارسی، شاعران متافیزیک، شاعران عارف.

### ۱. مقدمه

تصوف یک مشرب خاص فکری است که تقریباً از قرن دوم هجری قمری در ایران مطرح شد. متصوفه در این دوره ساده، بی‌تکلف و زاهدانه بودند و سابقه تعالیم آنان به روش و سنت پیامبر اکرم (ص) و صحابه ایشان می‌رسید. آنان با ورع و تقوا زندگی می‌کردند و به زهد و دنیاگریزی روی آوردند و کم‌کم اقلیت خاص فکری را شکل دادند (سجادی، ۱۳۸۰: ۴۹-۵۰؛ با تخلص). به دلیل همین زهد و پرهیزکاری در آغاز «چندان رغبتی به شعر و شاعری نشان نمی‌دادند... صوفیه معتدل هم حتی در آغاز، اظهار علاقه به شعر نمی‌کردند و حتی از خواندن قرآن به الحان و شنیدن اشعار کراهیت داشتند» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۴۰)؛ لذا صبغه مذهبی آن بسیار پررنگ بود.

در انگلستان مطالعه تاریخ ادبیات از قرون وسطی آغاز شد. تاریخ ادبیات قرون وسطی که به ادبیات قدیم معروف است، فرهنگ و ادبیات انگلوساکسون‌ها و نورمن‌ها را شامل می‌شود که در انگلستان تا قرن شانزدهم ادامه یافته است و می‌توان در این دوره به آثار بید (Bede) و سروده‌های مذهبی کدمون (Cædmon) و شعر حماسه بیولف (Beowulf) اشاره کرد. دقیقاً این دوره، حضور پررنگ کلیسا و مذهب در ادبیات قرون وسطی معرف فعالیت‌های علما و متدینانی است که مردم را به سمت آخرتی مملو از عذاب دعوت می‌کنند و امید به نعمت‌های بهشتی کمتر دیده می‌شود. در این آثار، علاوه بر اعتقادات ساده مردم مبنی بر اینکه زمین مرکز عالم و بیت‌المقدس مرکز زمین است، با نمایشنامه‌های مذهبی که به زندگی انبیا قوم یهود و قدیس‌ها می‌پردازند، مواجه می‌شویم (صورتگر، ۱۳۴۸: ۲۲۲).

در ایران شیوه تصوف بعد از قرن دوم گسترش یافت؛ از سادگی و زهد صرف به دنیا بیرون آمده، تعینات و ظواهری پیدا کرد و عشق به خدا و طلب او مرکز خواسته‌ها و هدف نهایی اعمالشان قرار گرفت. توسعه روزافزون تصوف، به تدریج توجه اهل ذوق و حال را به خود جلب کرد؛ «آنگونه که از شرح احوال و آثار متصوفه برمی‌آید، خواندن شعر از قدیم‌ترین ایام در خانقاه‌های محل تجمع صوفیه در مراسم سماع امری متداول و معمول بوده است. ظاهراً ابوسعید ابوالخیر از نخستین کسانی است که از تأثیر شعر آگاه بوده، از آن برای ارشاد پیروان و حتی گاه مشهور است برای معالجه بیماران استفاده می‌کرده است»



(میرصادقی، ۱۳۷۳: ۱۵۳). رباعیات منسوب به او اغلب اشعار عاشقانه دیگران بوده که به تناسب موقعیت و احوال در مجالس صوفیانه می‌خوانده است. البته این اشعار در زمره شعر عارفانه به حساب نمی‌آید؛ زیرا گویندگان اصلی آن خود عارف نبوده‌اند (همان). اهل تصوف از اواسط قرن چهارم هجری به بعد، از شعر به عنوان وسیله‌ای برای ترغیب و ارشاد پیروان خود استفاده کرده‌اند؛ به طوری که در قرن پنجم ضمن تدوین چند کتاب معتبر در نثر صوفیانه مثل کشف‌المحجوب از علی بن عثمان هجویری، آثار امام محمد غزالی، شعر عارفانه در رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر، اشعار خواجه عبدالله انصاری و دوبیتی‌های باباطاهر از اشعار صوفیانه و عرفانی مطرح این قرن بود که مقدمه اشعار عالی عرفانی سنایی و آثار بعد از آن شد (سجادی، ۱۳۸۰: ۵-۸۳).

در انگلستان نیز با ترجمه کتاب مقدس در قرن چهاردهم، نگارش نوشته‌های عرفانی آغاز گردید که نویسندگانی به عنوان صوفی با برخورداری از تجربه شخصی و دینی، در عزلت خود به دنبال معرفت خداوند بودند (ابجدیان، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۶). از میان این عرفا می‌توان ریچارد رول، زاهد شهر همپل، را نام برد که عشق به حضرت عیسی (ع) و تفکر درباره نام مقدس او کلید عرفان عاشقانه‌اش به شمار می‌رود و پس از آن نوشته‌های عرفانی گسترش یافت. با رشد آیین پروتستان در عصر رنسانس و اصلاحات کلیسا، رشد مکتب متافیزیک در اواخر قرن نوزدهم بازشناسی و معرفی شد.

در حقیقت مطرح شدن شاعران مکتب متافیزیک با ساموئل جانسون (۱۷۸۴-۱۷۰۹) شاعر، نویسنده و منتقد قرن هیجدهم، در کتاب *زندگی شعری انگلستان* است. وی می‌نویسد که «در اوایل قرن هفدهم شاعرانی که شاید بتوانیم آنها را «متافیزیک» بنامیم، وجود داشتند که می‌خواستند دانش و معلومات خود را در اشعارشان نشان دهند. به این منظور، ظرافت طبع را با یافته‌های علمی عصر خود ادغام می‌کردند» (Burrow, 2013: XIX). البته منظور جانسون از متافیزیک به معنی فلسفی کلمه نبود، بلکه می‌خواست عدم رضایت خود را از این گروه نشان دهد. بر اساس مقدمه‌ای عالمانه که پروفیسور گاردنر بر گلچین اشعار شاعران متافیزیک نوشته است، خود جانسون واژه متافیزیک را از جان درایدن (۱۷۰۱-۱۶۳۱م) شاعر، منتقد ادبی و مترجم هم‌عصر این شاعران گرفته است که درایدن در مورد جان دان معتقد بود وی بر شاعران متافیزیک تأثیر بسزایی داشت و دوست داشت با سخنان دلنشین فلسفی قلب زنان را تسخیر و آنها را سرگرم کند (Gardner, 1977: 15). انتقاد جانسون از این گروه به این سبب بود که این افراد بیشتر فرهیخته هستند تا شاعر و این فرهیختگی مانع از بروز احساسات و قدرت متعالی آنها شده است. شاید عدم تمایل به طرح این حرکت یا نحله دوره رنسانس این باشد که انگلیسی‌ها بیشتر به الهیات و اختیار تمایل دارند تا به امورات متافیزیک. علیرغم مطالعات متعدد درباره حضور پررنگ کتاب مقدس در زندگی

روزمره مردم و حضور پررنگ آنها در مراسم‌های مذهبی (که بنای کلیساهای متعدد در خیابان‌های انگلستان دلیل بر این ادعا است)، آنچه در این نوشته‌ها به چشم نمی‌خورد بحث و تأکید بر حضور عرفان در آثار نویسندگان ادبی دوره‌های مختلف ادبیات انگلیسی است؛ در حالی که همیشه عرفان با کلیسا عجین بوده است، ولی صاحبان کلیسا خیلی به عرفان علاقه نشان نداده‌اند.

### ۱-۱ پیشینه پژوهش

در زمینه عرفان در ایران، مقالات و کتابهای بسیاری نگارش یافته است: کتاب *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف از سیدضیال‌الدین سجادی*، که به تصوف و تاریخچه آن از ابتدا تا انتها پرداخته است. کتاب *ارزش میراث صوفیه از عبدالحسین زرین کوب* که به جایگاه و نقش تصوف در ادوار مختلف اشاره کرده است. کتاب *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی از حسین رزمجو* به ذکر ویژگی‌های بارز انسان آرمانی در ادبیات حماسی و عرفانی پرداخته است. مقاله «مثلث شعر عرفانی: سنایی، عطار و مولانا»، محمدرضا شفیعی کدکنی، به تأثیرپذیری عطار و مولانا از اندیشه‌های سنایی اشاره دارد. مقاله «تأثیر تصوف و عرفان بر شعر و شاعری» جمشید صدری و قسمت علی صمدی، که به معرفی شعر عرفانی و ارتباط آن با تصوف و تأثیر آن بر شعر و شاعری پرداخته است و دهها آثار دیگر... تکیه اغلب پژوهش‌ها بر جنبه‌های کلی شعر عرفانی و تأثیر متقابل آن بر شعر و شاعری است.

اما در انگلستان که اغلب آنها به زبان‌های اروپایی است به این موضوع کمتر پرداخته شده و در زبان فارسی به طور جدی بدان اشاره نشده است. کتاب *عرفان در ادبیات انگلیسی*<sup>۱</sup> نوشته کارولین اف. ئی. اسپرجیون (۱۹۰۳) که به افکار عرفانی در یونان باستان، اروپا و انگلستان می‌پردازد و نویسندگان را بر اساس «عشق و زیبایی»، «طبیعت»، «فلسفی» و «الهی و مذهبی» تقسیم‌بندی می‌کند. مقاله «عرفان در ادبیات قرن هفدهم»<sup>۲</sup> از آلبرت ان. اس. تامسون (۱۹۲۱) که نویسنده ابتدا به معنی «عرفان» یعنی حضور نورالهی در قلب انسان‌ها که مانع تمایل آنان به لذت‌های دنیا می‌شود، می‌پردازد و معتقد است که روح انسان باید همانند چشمش قادر به درک و فهم محیط خود باشد و این امر با تقدس و منزّه بودن از گناه حاصل می‌شود. به همین خاطر، نویسندگان قرن هفدهم تلاش می‌کنند عرفان افلاطونی را وارد ادبیات کنند و در همین راستا ادmond اسپنسر (۹۹-۱۵۵۲) تعالیم سقراط را وارد کتاب *ملکه پریان* می‌کند.

کتاب *عارفان قرون وسطی در انگلستان*<sup>۳</sup> به زبان فرانسه از برتراند گاملین (۲۰۱۴) که کتابی جامع در زمینه شناخت عرفای انگلستان می‌باشد و کتاب *عارفان انگلستان*<sup>۴</sup> اثر ژان اراکل (۱۹۶۲) که در آن به شخصیت‌های عارفانه و نجوهای عاشقانه عرفای انگلستان

می‌پردازد. این دو کتاب نیز به زبان فارسی ترجمه شده است. عارفان مسیحی تألیف اولین آندرهیل و ترجمه احمد رضا مؤیدی و حمید محمودی است. بخشی از این کتاب به عرفان انگلستان می‌پردازد و توجه چندانی به تحلیل و بحث ادبیات انگلستان ندارد. عارفان مسیحی اثر استیون فایننگ ترجمه فریدالدین رادمهر نگاهی کلی به باورها و اعتقادات عارفان قرون وسطی دارد و از عرفان انگلستان به ندرت سخن گفته است. اما در خصوص موضوع این مقاله یعنی بررسی تطبیقی ظهور عرفان در ایران و انگلستان کاری صورت نگرفته است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱ تصوف و عرفان

تصوف از ریشه صوف (پشم) به معنی پشمینه‌پوشی است و در اصطلاح «روش و طریقه زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا؛ برای وصول به حق و سیر به طرف کمال» (سجادی، ۱۳۸۰: ۸). عرفان اسم مصدر عربی است به معنی بازشناختن (دهخدا، ۱۳۳۹: ذیل واژه)؛ اما در اصطلاح، طریقه معرفت آن دسته از صاحب‌نظران است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۹)؛ به عبارت دیگر مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و حقایق امور از طریق اشراق و کشف و شهود است (سجادی، ۱۳۸۰: ۸). اکثر محققان واژه عرفان را، mysticism ترجمه کرده‌اند؛ از کلمه یونانی  $\mu\upsilon\sigma\omega$  (میو) که معنی «پنهان کردن» می‌دهد و در حالت صفت یعنی mystical علاوه بر معنی اسمی، به مراسم مذهبی پنهانی نیز اشاره دارد. در اوایل ظهور مسیحیت واژه mysticism براساس دایره‌المعارف فلسفه استنفورد (۲۰۱۴)، به تفسیرهای تمثیلی و یا استعاره‌ای کتب مقدس و همچنین به حضور مخفیانه حضرت مسیح (ع) در مراسم عشای ربانی اشاره داشت. مدت‌ها بعد، این واژه به خدانشناسی معنوی (mystical theology) که شامل تجربه مستقیم الهی بود، کاربرد پیدا کرد. خود واژه mysticism در زبان انگلیسی از کلمه mystic گرفته شده است به معنی «کسی که از طریق تأمل و تسلیم تلاش می‌کند با خداوند و یا منبع هستی وحدت ایجاد کند و یا در وی محو شود» (فرهنگ چمبرز، ۲۰۰۵).

صوفی کسی است که اعراض‌کننده از مال دنیا و خوشی‌های آن است و عارف آنکه در قدس جبروت می‌اندیشد و پیوسته حالت تابش و اشراق نور حق در درونش است (سجادی، ۱۳۸۰: ۸)؛ «کسی که حضرت الهی او را به مرتبه شهود ذات و اسما و صفات خود رسانیده و این مقام از طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد؛ نه از طریق علم و معرفت» (همان، ۱۳۷۳: ۵۶۵). درواقع آنچه را عالم و فیلسوف با عقل و منطق درک

می‌کند، عارف از راه اشراق می‌بیند و معاینه می‌کند (همان، ۱۳۸۰: ۹) و از این نظر عارف مقام بالاتر و والاتری از صوفی دارد؛ لذا می‌توان گفت در ادبیات عرفانی فارسی و انگلیسی، عارف به کسی اشاره دارد که از راه ریاضت و تهذیب نفس و مکاشفه به معرفت خداوند دست می‌یابد؛ عارف خداگونه شدن است و عبادت حق را به جهت اینکه او را مستحق عبادت می‌داند از روی احساس درونی و عشق به مبدأ هستی انجام می‌دهد تا به هدف غایی عرفان که خودشناسی و خداشناسی است، برسد.

## ۲-۲ مبانی بنیادین تصوف اسلامی و مسیحی

هر مکتب و طریقه‌ای از اصولی بنیادین تبعیت می‌کند. مبانی عرفان اسلامی دو جنبه نظری و عملی دارد: جنبه نظری عبارت است از «اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول؛ و جنبه عملی آن ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۹) است؛ لذا منشا طریقه تصوف یک حاجت درونی است که می‌خواهد با معبود خویش رابطه‌ای مستقیم و دوسری داشته باشد. برای نیل به این رابطه، انسان باید به فقر و مذلت و گرسنگی و تنهایی تن در دهد و ترک لذت‌های دنیوی را دهلیزی کند برای نیل به حق؛ لذا کسب معرفت، مجاهده و ریاضت، کشف و شهود، عشق و نه عقل، فنا در حق و سرانجام اتصال به معبود، مراحل است که عارف باید با سلوک خود تحت امر پیر و مرشدی باتجربه طی کند و در این مسیر با طی احوالی چون مراقبه، محبت، خوف، شوق، انس و یقین، به تدریج مقامات عرفان را از توبه، ورع، فقر، صبر، توکل و رضا پشت سر بگذارد تا به غایت مسیر که اتصال مستقیم به حق است نایل شود. (همان به تلخیص: ۲-۳۰).

عرفان نصاری تکلمه و دنباله عرفان یهود است. به گفته زرین کوب (۱۳۷۳) قرآینی وجود دارد که نشان می‌دهد در بین قوم یهود از دیرباز آشنایی با مبادی عرفان وجود داشته است. کامل‌ترین نمونه ادبی این نوع عرفان مجموعه کبالاست (Kabbalah) که اساس تعلیم آن مبتنی بر اعتقاد به ظهور و تجلی الهی، اعتقاد به روح القدس، اعتقاد به فیوض ربانی، اعتقاد به عشق و محبت به خدا و جهان و اعتقاد به روح انسان با مبدأ هستی و ... است. اما در عرفان مسیحی این تفاوت وجود دارد که ارتباط انسان با شخص عیسی است؛ در واقع در عرفان یهود طریق و غایت دو امر مجرد به‌شمار می‌آیند؛ در صورتی که در عرفان نصاری این هر دو چیزی جز شخص عیسی نیست. استغراق و فنا تام در وجود این عیسی است که حیات روحانی زاهد مسیحی را صبغه عرفانی می‌بخشد و او را به مدد معرفت، محبت، عشق، عزلت و ریاضت، حزن، اشراق و الهام به جایی می‌رساند که از خود فانی می‌شود و به طلب اتحاد با خدا که همان مسیح است، وامی‌دارد (همان با تلخیص: ۶-۲۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اصول هر دو دین در مبانی عرفان چقدر نزدیک و شبیه به هم است. به خصوص در موضوع عشق الهی، فقر و مذلت، ریاضت و رهبانیت عرفان نصاری به تصوف اسلامی نزدیک است؛ چنانکه احوال سن فرانسوا د اسیز (Sen Francois d' Assise) که وجودش مظهر عشق و ایثار مسیحی است، یادآور شیخ شبلی و معروف کرخی است و نیز سانتا ترزا (Santa Theresa) که از حیث سادگی زاهدانه و ذوق محبت رابعه عدویه را به خاطر می‌آورد (همان: ۲۵۷)

چنانکه برخی از این عارفان همانند ریچارد رول (Richard Rolle) که پدر عرفان انگلیس به شمار می‌رود، به عزلت‌نشینی تمایل داشتند. کتاب *آتش عشق*<sup>۵</sup> او ضمن توصیف تجربه شخصیش از عشق الهی به رابطه عشق با حضرت عیسی (ع) و قدرت معنوی نام او می‌پردازد. اگر دیگر عارفان «حقیقت» را می‌فهمیدند و احساس می‌کردند، رول آنرا می‌شنید و می‌دید. به همین جهت، نوشته‌های عمیق و عارفانه او موجب شده بود که برخی او را دیوانه بخوانند. زندگی معنوی رول با یک تجربه عارفانه آغاز می‌شود. او در وصف آن می‌گوید که روزی در کلیسا از صمیم قلب با خدا راز و نیاز می‌کرد که ناگهان احساس عجیبی تمام وجودش را مشتعل ساخته؛ نوای آسمانی در گوشش نجوا می‌کند. بر اساس همین تجربه معتقد بود که اشراق الهی<sup>۶</sup> سه جنبه دارد: حرارت یا شوق (Fervor or Heat)؛ حلاوت (Dulce or Sweetness) و ملودی یا نغمه (Canor or song)، حرارت مربوط به شعله‌ور شدن عشق الهی است. حلاوت، آرامش و لذتی است که از این سوز و گداز حاصل می‌شود و وقتی که دل در حضور معشوق باشد قرار و آرامش می‌گیرد. پس از حضور فرد در محضر خداوند و یگانه شدن طالب و مطلوب، وجودش سرشار از لذتی است که ایجاد ملودی و نغمه می‌کند (Galens, 2002: 201). در مراحل سیروسلوک عرفان ایرانی و اسلامی نیز سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت وجود دارد که بر اساس آن سالک با الزام به رعایت قوانین شرع و گام نهادن به سوی طریقت که سیر خاص او در ترک دنیا و دوام ذکر است، به لذت مشاهده ربوبیت که همان حقیقت است، نایل می‌شود. از سوی دیگر صوفیه ایران در مراتب سیر و سلوک خود «برای وصول به کمال و رسیدن به حقیقت خداوندی، «سه مرحله تخلیه و تحلیه و تجلیه را مطرح کرده‌اند که تخلیه، خالی کردن درون از بدیها و همه اموری که انسان را از خدا بازمی‌دارد، تحلیه، آراستن درون به صفات نیک است و تجلیه، جلوه کردن حق و تابیدن انوار حق در دل سالک و صوفی و عارف» (سجادی، ۱۳۸۰: ۱۶) است. این مراتب با آنچه رول در اشراق الهی بدان معتقد است قابل مقایسه است؛ به خصوص مرحله سوم رول در ایجاد ملودی و نغمه به تجربه مولانا در کشف و شهود که با سماع او و یارانش شکل می‌گیرد، بی‌شبهت نیست. سماع بخشی از الهاماتی است که بر دل مولانا جلال‌الدین وارد آمده است و آن را به منزله نماز سپاس به

در گاه خالق یکتا می‌دانند. سماع از دیدگاه وی رفتن است به آسمان؛ سیر معنوی اوست که به حقیقت روی می‌آورد (ژوزف، ۱۳۷۱: ۱۷۲) و به تعبیر سیدنی اسپنسر تجسم «اتحاد مجذوبانه با خداست» (یوسفی، ۱۳۷۱: ۲۲۸). جهان سماع او دنیایی خارج از ذهن و فکر ماست؛ نردبانی به بلندای آسمان و حتی بلندتر از آسمان هفتم و کسی که سماع می‌کند، حتی از متعلقات دو جهان بیرون است:

بیا بیا که تویی جانِ جانِ سماع	بیا که سرو روانی به بوستان سماع
برون ز هر دو جهانی چو در سماع آیی	برون ز هر دو جهانست این جهان سماع
اگرچه به بام بلند است بام هفتم چرخ	گذشته است ازین بام نردبان سماع

(مولانا، ۱۳۸۴، کلیات: ۱۲۴۹)

یا مثلاً شباهت در کاربرد اصطلاحات نمادین و رمزی در گفتمان عرفان که از اصول بنیادین آن است، هم در تصوّف اسلامی و هم در عرفان مسیحی مورد توجه است: چنانکه کارولین اف. ئی اسپرجیون (۱۹۴۲-۱۸۶۹) سمبولیسم و نمادگرایی را از جنبه‌های اساسی عرفان می‌داند؛ به عبارت دیگر، سمبولیسم زبان عرفان است. وجود سمبولیسم ضرورت اعتقاد به وحدت است. جوهره سمبولیسم واقعی ریشه در این اعتقاد دارد که تمام چیزها در طبیعت وجه اشتراکی دارند. به همین دلیل، عشق انسان‌ها سمبلی از عشق الهی است. برگی که بر زمین می‌افتد؛ سمبل فناپذیری انسان است؛ برای اینکه هر دو مثالی از همان قانونی هستند که در شریان هستی جاری است. اسپرجیون ادامه می‌دهد که به همین خاطر حضرت مسیح (ع) برای توجه شنونده‌های خود همیشه برای توصیف عالم معنی از سمبل‌های موجود در طبیعت استفاده می‌کرد: برداشت سالیانه، کاشتن، دانه، گل‌های موجود در دشت و چمنزارها، وظیفه آتش، کرم، پروانه، همه و همه نشانی از یک حقیقت ماندگار و بزرگی هستند. رمزگرایی در عرفان ایرانی نیز از مباحث محوری است؛ تقریباً تمام آثار تمثیلی مانند مثنوی‌های سنایی، عطار و مولانا سمبولیک هستند. اینها حقایقی هستند که در دل عرفان نهفته‌اند و زیر سایه این‌ها است که هیچ چیز در عالم عبث به وجود نیامده است؛ چنانکه در کتاب آسمانی مسلمانان، قرآن مجید نیز به این نکته اشاره شده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما باز نمی‌گردید؟ (مؤمنون/۱۱۵). در عالم هستی چیزی بی‌اهمیت نیست و چیزی هم پیش پا افتاده و مبهم نیست. هر ذره بی‌جان و جاندار نشانی از عالم هستی است؛ به قول ویلیام بلیک:

دنیا را در یک دانه شن ببین  
و آسمان را در یک گل خودرو وحشی،

ابدیت را در کف دستت نگهدار  
و ازل را در یک ساعت تجسم کن. («نشانه‌های بی گناهی»، خطوط ۱-۴)  
همان طوری که سنایی آفرینش انسان را بازیچه نمی‌داند:  
توجه پنداشتی که ایزد فرد از پی بازیت پدید آورد؟!  
(سنایی، ۱۳۹۰)

و یا در بیت زیر مولانا از هدفی سخن می‌گوید که انسان باید همیشه در جستجوی آن باشد:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش  
(مولانا، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲)

این اندازه شباهت در میانی عرفان اسلامی و مسیحی این فرضیه را ایجاد کرده است که تصوّف اسلامی برگرفته از عرفان مسیحیت است. از جمله «آسین پالاسیوس (Asin Palacios)، ونسینک (Wensink) و توراندرا (Tor Andræ) تأثیر عقاید مسیحی را در تصوّف اسلامی نشان داده‌اند و برخی محققان چون وینفلد (Whinfield)، براون (Browne) و نیکلسون (Nicholson) در بیان منشا تصوّف راه دورتری رفته و به تأثیر حکمت نوافلاطونی توجه کرده‌اند و کارادوو (Carra de Vaux) منشا تصوّف را در آیین مسیح، در حکمت یونان در ادیان هند و ایران و حتی در آیین یهود سراغ می‌دهد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۳). البته زرین کوب می‌گوید مجرد شباهت بین مذاهب و ادیان مختلف عرفانی حاکی از تأثیر متقابل نیست؛ بلکه نشانه این است که «عرفان مثل دین و علم و هنر امری مشترک و عام در بین اقوام جهان است» (همان: ۱۳).

### ۲-۳ ظهور شاعران عارف از قرن ششم تا قرن نهم هجری در ایران

نفوذ روزافزون افکار صوفیه در شعر فارسی سبب شد از اوایل قرن ششم هجری به بعد شعر عرفانی با ظهور سنایی و عطار شکلی گسترده بیابد و با ظهور مولوی در قرن هفتم و حافظ در قرن هشتم به عنوان شاخه‌ای مستقل از شعر فارسی دری به اوج شکوفایی برسد. در قرن نهم هجری نیز به علت توجه تیموریان به صوفیه، تعداد صوفیان و فرقه‌های آنان زیاد شد؛ اما از کیفیت و عمق و حقیقت‌جویی تصوّف و عرفان کاسته شد. در این قرن شریعت و طریقت به هم نزدیک شد و درهم آمیخت، به این جهت مشایخ بزرگ صوفیه متصدیان امور شرع نیز بودند؛ لذا در این بخش تنها به مبانی فکری چهار شاعر مطرح در شعر عرفانی اشاره خواهیم داشت:

#### ۲-۳-۱ سنایی

شعر عرفانی به صورت قصاید غراً آمیخته با حکمت و موعظه و غزل‌های لطیف و مثنوی‌های عرفانی از سنایی غزنوی در قرن ششم آغاز می‌شود. اولین شاعری که با تغییر

حال و تحول فکری او در وقوع افسانه «لای خوار» (ر. ک. سجادی، ۱۳۸۰: ۱۱۷) از مستی غفلت هوشیار می‌شود و پای در راه سلوک می‌نهد. وی معانی حکمی و عرفانی را همراه با اندرز و نصیحت در عباراتی فصیح و خیالات عالی ارائه می‌دهد. «در کلام او گاه لحن ناصرخسرو به گوش می‌خورد؛ با این تفاوت که در سخن ناصر، آهنگ حکمت قوی‌تر است و در گفتار وی، لحن زهد و عرفان» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۶۹). وی چون خطیبی است که زهدانه اندرز می‌دهد و با حکمت ارشاد می‌کند و از همه این ویژگی‌ها قصد تعلیم دارد. شعر او را بخصوص در منظومه حدیقه‌الحقیقه «باید شعر تعلیمی نام نهاد... و لحن او نیز مثل نوای یک معلم است؛ حالت کسی را دارد که شنونده را شاگرد خویش می‌داند. با او گفت و شنید نمی‌کند، بلکه او را راهنمایی می‌کند.» (همان: ۱۷۰). بر همین مبنا در تعلیمات خود تحت تأثیر مشرب تصوف بامحتوای تعلیمی و آموزشی، اغلب پند و اندرز، بیان مسائل اخلاقی و توجه به آموزه‌های دینی و عرفانی در جستجوی حقیقت است. تا به هدف غایی مکتب عرفان که تزکیه و تهذیب نفس و رسیدن به کمال انسانی است، دست یابد؛ بنابراین انسان‌گرایی که با خودسازی، کسب صفات پسندیده انسانی و دوری از خصلت‌های مذموم و ناشایست در رسیدن به جایگاه انسان آرمانی و کامل محوری‌ترین دغدغه اجتماعی صوفیان در شعر وی نمود برجسته دارد؛ چراکه انسان کامل «در پیوستگی کامل با خداست و انسان بی‌او هویت و جایگاهی ندارد» (شریفیان، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

سنایی مانند ناصرخسرو شعرهایی در بیم‌دادن خلق از فرورفتن در لجه زندگانی دنیوی دارد که با اندرز و تحذیر مخاطب خود را بدان هشدار می‌دهد:

گر امروز آتش شهوت بکشتی بی‌گمان رستی و گرنه تف آن آتش تو را هیزم کند فردا  
(سنایی، ۱۳۹۰: ۶۰)

بر این اساس تعلیمات او سرلوحه آثار شاعران دیگری چون نظامی، عطار و مولانا و... قرار می‌گیرد.

## ۲-۳-۲ عطار

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری عارف نامدار قرن ششم نیز با داستان آن «درویش سائل» (ر. ک. سجادی، ۱۳۸۰: ۱۲۹) روی به عالم عرفان می‌آورد و با مثنوی‌های ساده و آموزنده خود دنباله‌رو سنایی می‌گردد و با تمثیل و داستانهای رمزی در بیان نکات عرفانی شعر عرفانی را با تمام قوت اعتلا می‌بخشد. عطار ضمن اهمیت به جایگاه انسان کامل، قائل به اصل وحدت وجود است و در مثنوی منطق‌الطیر خود تمثیل‌وار با بیان داستان سیمرغ و مرغان به تبیین این نکته پرداخته است؛ دقیقاً موافق نظر ابن عربی است که می‌گوید «خدا انسان کامل را به صورت خود آفرید؛ چه انسان کامل‌ترین موجودات است و او هدف



هستی است... به صورت حق اختصاص یافته و حقایق الهی را که اسماء حق‌اند، با حقایق عالم به یکجا جمع نموده است» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۴-۶۳).

محور اندیشه او در غزلیاتش محو شدن در عشق حق، غیبت از عالم حس، پاک شدن از تعینات، آرزوی وصال با معشوق ازلی و فانی شدن در اوست.

گم شدم در خود نمی‌دانم کجا پیدا شدم  
شب‌نمی‌بودم ز دریا غرقه در دریا شدم

(عطار، ۱۳۴۵: ۱۵۸)

گم شدن در خود همان نفی خودی و انانیت است که با تمثیل شب‌نم و دریا به مرتبه فنا و محو شدن در هستی مطلق و یکی شدن با او اشاره دارد. این حالت وحدت و اتحاد که نیکلسن آن را جدا شدن تدریجی روح از هر چه با او بیگانه است و جز خداست، دانسته و اسپنسر آن را به «نیستی و فنای خویشتن» و «همه خدا دیدن» تعبیر کرده، غایت مقصود عارف از زندگی است (یوسفی، ۱۳۷۱: ۱۹۵). غزل‌های عطار همه سرشار از شور و هیجان است که از سنایی شروع شده و در دیوان کبیر مولانا به اوج خود می‌رسد. آبربری که چهارصد غزل از دیوان شمس را به انگلیسی ترجمه کرده است، معتقد است که بسیاری از اشعار دیوان عطار از اصالت تمام برخوردار است و تأثیر و نفوذ عطار در غزل‌سرایی مولوی مسلم است (همان: ۱۹۷).

### ۲-۳-۳ مولانا جلال‌الدین بلخی

جلال‌الدین محمد عارف و عالم مشهور قرن هفتم هجری که «در طرح مباحث عرفانی و ایراد تمثیلات آموزنده و بیان معانی دشوار عرفانی و حکمی به زبان ساده دارای قدرتی کم‌نظیر است» (رمزجو، ۱۳۷۰: ۸۱)، شعر عارفانه را به منتهای کمال می‌رساند. شفیع کدکنی قلمرو شعر عرفانی را مثلی می‌داند که یک ضلع آن سنایی و دو ضلع دیگر آن عطار و مولوی است. «شعر عرفانی با سنایی آغاز می‌شود و در عطار به مرحله کمال می‌رسد و اوج خود را در آثار جلال‌الدین مولوی می‌یابد» (شفیعی، ۱۳۹۰: ۳۷). مبانی فکری مولانا نیز علاوه بر ریاضت و عبادت، عشق و شور، جذب و وجد، رقص و سماع و انسان کامل است؛ انسانی کاملی که ارزش‌های انسانی را در حد کمال در خود پرورانده و با چیرگی بر نفس و هوس‌های شیطانی در وادی سلوک به عالی‌ترین صفات و سجایای اخلاقی رسیده است. همان انسان نادری که مولانا در تکاپوی او بوده و اشتیاق دیدارش را داشته است:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر  
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما  
گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۶۷)

همچنین قائل به وحدت وجود است؛ اما نه از راه حلول بلکه از طریق فناء فی الله و بقا بالله؛ مانند نیست شدن قطره در دریا و تبدیل دانه به گیاه (سجادی، ۱۳۸۰: ۱۵۲):  
اما عشق و اشراق مایه اصلی مسلک و مرام و طریقه عرفان اوست که به کمال آن را تجربه کرده است:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما  
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما  
(مولانا، ۱۳۷۲، ج ۱: ۶)

مولانا جدا از مثنوی عرفانی و تعلیمی خود، در غزل عارفانه به چنان حدی از کمال ارتقا می‌یابد که زمینه‌ساز شعرای پس از خود می‌گردد. اگرچه غزل‌های عرفانی سعدی، عراقی و ... در جنب آن چندان درخششی ندارند، اما گرایش سعدی به عرفان در کنار غزل‌های عاشقانه راه را برای حافظ هموار می‌کند تا به مدد نبوغ و استعداد خارقالعاده‌اش از تلفیق غزل عاشقانه سعدی و غزل عارفانه مولانا راه سوم را در غزل پدید آورد.

۲-۳-۴ حافظ

در قرن هشتم هجری عرفان ذوقی و شاعرانه با وجود شاعر عارف بزرگ و غزلسرای نامی شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی به حد کمال رسید و غزل‌های او با عشق و شور و مستی نمودار کامل غزل عرفانی شد. یکی از موضوعات محوری حافظ همچون مولانا عشق است. شاعر محبت و عشق را در اغلب اشعارش هدف والای حیات می‌شمارد که در تاریکی حیرت‌ها راهبر و روشنگر است و به قول سر والتر اسکات «موهبتی است که خداوند در زیر آسمان فقط به انسان ارزانی داشته است»؛ همان اندیشه‌ای که در تجلی عالی آن، محبوب، خداست و به تعبیر مولوی «عشق از اوصاف خدای بی‌نیاز است (یوسفی، ۱۳۷۱: ۲۶۲):

سر درس عشق دارد دل دردمند حافظ که نه خاطر تماشا نه هوای باغ دارد

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۵۸)

او نیز قائل به وجود پیر و انسان کامل است. اما پیر او «پیرمغان» است؛ پیر انسانی که در بعد الهی از تعلقات و وسوسه‌های نفسانی رسته و به کمال معنوی رسیده و مغ به معنی غیرمسلمان و کافر که در واقع تجسم بعد حیوانی وجود انسان است؛ لذا پیرمغان حافظ نه فرشته است و نه حیوان، مظهر انسان واقعی است؛ چراکه با آشکار کردن هر دو جنبه مثبت و منفی خود مظهر ریاستیزی است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۱)؛ به همین دلیل حافظ در راه و رسم سلوک، بنده و مطیع او می‌شود:

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها  
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱)

چرا که هم اوست که در این مسیر او را از جهل و نادانی می رهاوند:  
بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد  
(همان: ۲۱۴)

اما به همان اندازه زاهد و صوفی در اندیشه او ریاکار و دورو و کوتاه نظر هستند. اگرچه انتقاد از صوفیان «حقیقت فرونهاد» و به ظاهر آویخته در شعر سنایی و عطار و مولوی هم وجود دارد، اما آنان در برخی موارد به تمجید این قشر هم پرداخته اند؛ در حالی که در شعر حافظ صوفیان و زاهدان، شیخان و مفتیان همواره منفور نظر وی اند و در مقابل درویش و عارف و سالک قرار دارند.

می خور که شیخ و واعظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می کنند  
(همان: ۲۷۲)

حافظ چون دیگر شاعران عارف مقصود از هستی را وصال جانان یا خدا می داند؛ در حقیقت غرض از حیات طلب و عشق و آرزومندی وصل است و گرنه بهشت و جاذبه های آن برای جانهای مشتاق چندان لطفی ندارد:  
سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض به هوای سر کوی تو برفت از یادم  
(همان: ۴۲۸)

در هر حال ندای اشتیاق حافظ در بعد عرفان چهار قرن بعد به اروپا رسید و با لیبیک شوق آمیز گوته شاعر آلمانی مواجه شد. گوته در دیوان شرقی خود ضمن گرامی داشت حافظ سعی کرد مثل او بین حقیقت و مجاز پلی بسازد. غیر از گوته، فریدریش روکرت ادیب و شرق شناس آلمانی، هوگو، بالزاک و آندره ژید کسانی هستند که با اعجاب از وی یاد کرده اند (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۲۸۵).

## ۲-۴ شاعران متافیزیک از قرن ۱۷ تا قرن ۱۹ میلادی در انگلستان

در دوره رنسانس، زندگی توده مردم با مذهب آمیخته بود و مسلماً در چارچوب چنین فرهنگی، شعر مقدس یا مذهبی از انواع مهم ادبی به شمار می رفت؛ به ویژه ترجمه بی نظیر و چاپ کتاب مقدس کینگ جیمز<sup>۷</sup> در سال ۱۶۱۱ که تأثیر عبارات و قصص آن را در جای جای ادبیات انگلستان می توان یافت. در این دوره، شاهد شورش های مذهبی نیز هستیم که عمیقاً بر مفاهیم ارتباط انسان با خداوند و انسان با هموعان خود تأثیر گذاشته است؛ به طوری که پرفسور آبرامز در کتاب کلاسیک خود تحت عنوان فرهنگ واژه های ادبی واژه «مذهب نو» را از ویژگی های خاص دوره رنسانس ذکر می کند (آبرامز، ۱۹۹۳: ۱۷۸). این مذهب نو موجب رشد پروتستان از دل مسیحیت کاتولیک شد و تأکید داشت که هر

انسانی برای ارتباط با خداوند دیگر نیازی به واسطه‌گری کلیسا یا کشیش ندارد و خود او می‌تواند خواستار بخشش گناهان خود باشد. تنش‌های موجود در جامعه دوره رنسانس اجازه مطرح‌شدن نوشته‌های عرفانی را نمی‌داد و به همین خاطر، نوشته‌های شاعران متافیزیک به صورت دست‌نوشته‌ها بین علاقه‌مندان دست‌به‌دست می‌گشت. شاعران متافیزیک معتقد بودند که شاعر باید مترجم رازها و اسرار ملکوتی باشد و تجلیات طبیعت و قوانین حاکم بر علوم طبیعی را در آثار خود بیان کند. آنچه ذوق ایجاد می‌کند اگر با فلسفه، اعتقادات مذهبی و عقل ممدوح درنیامیزد، شایستگی آن را نخواهد داشت که «شعر» نامیده شود.

## ۲-۴-۱ جان‌دان

اشعار متافیزیک، در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم، در ایامی که انگلستان در دوره رنسانس و مذهبی خود به‌سر می‌برد و غزلسرایی از ابهت و لطف افتاده بود، به نگارش درآمد. این اشعار یا در پیروی از سبک و سیاق اشعار جان‌دان (۱۶۳۱-۱۵۷۲)، پیشرو نحله متافیزیک در ادبیات انگلیس، و یا در پاسخ به اشعار وی سروده می‌شد. شاعران این اشعار را در سائیه جان‌میلتون (۱۶۷۴-۱۶۰۸) خالق اثر «بهشت گمشده» بزرگ‌ترین حماسه‌سرای ادبیات انگلستان و مفسر کتاب مقدس می‌سرودند. اثر «زنگ‌ها برای که به صدا در می‌آید» یادآور جان‌دان است که ارنست همینگوی در قرن بیستم این عنوان را از وی گرفته است، که می‌گوید:

مرگ هر انسانی از جان من می‌کاهد، چرا که من در بشریت آمیخته‌ام،

پس کس نفرست تا بدانی این زنگ‌ها برای چه کسی به صدا می‌آید؛

این ناقوس مرگ توست. (شماره ۱۷ از مجموعه تفکر، نورتن، جلد ۱، ۱۳۰۵)

جان‌دان کشیشی لطیفه‌گو، موقر و پرهیجان و پراحساس که همان‌گونه که با معشوق خود سخن می‌گفت، با خداوند نیز گفتگو می‌کرد (ابجدیان، ۱۳۷۱: ۷). جالب است که در آتش‌سوزی بزرگ لندن در سال ۱۶۶۶ کلیسای وی از آسیب آتش محفوظ ماند و مردم انگلیس این امر را معجزه می‌شمردند.

جان‌دان در سال ۱۵۷۲ در یک خانواده متعهد و معتقد کاتولیک به دنیا آمد. پدرش یک تاجر بود و از طرف مادر با سر توماس مور (Sir Thomas More)، نویسنده کتاب *اوتوپیا* (Utopia)، نسبت داشت که به خاطر امتناع از سوگند خوردن برای پذیرش پادشاه وقت، هنری هشتم، به عنوان رئیس کلیسای انگلستان، به اعدام محکوم و کشته شد. واضح بود که اگر جان‌دان می‌خواست در یک انگلستان پروتستانی زندگی موفق سیاسی داشته باشد، مسلماً باید در اعتقادات دینی خود تجدیدنظر می‌کرد و همین کار را نیز کرد؛ لذا در سال ۱۶۱۵ در سن چهل و سه سالگی به عنوان عضوی از کلیسای انگلستان، با قبول رسمی

پروتستان و کنار گذاشتن اعتقادات کاتولیک، زندگی ساده کشیشی و درویشی خود را آغاز کرد. پادشاه کینگ جیمز معتقد بود که جان‌دان مردی بسیار دانشمند و واعظ و خطیبی بسیار هنرمند است و آرزوی پادشاه این بود که وی در سلک روحانیون درآید. نظر پادشاه چون جرقه‌ای در دل او درخشید و وی یکباره از کار دنیوی بیزار شد (صورتگر، ۱۳۴۸: ۴۷۵). پادشاه او را به عنوان رئیس یک کلیسا منصوب کرد و از دانشگاه کمبریج خواست که مدرک دکترای الهیات را به جان‌دان اعطا کند. یک سال بعد، دان در همان مدرسه حقوق به عنوان استاد الهیات مشغول به کار شد و در سال ۱۶۲۱ تولیت و ریاست کلیسای بزرگ سنت پل لندن را که از مقامات بسیار بزرگ روحانی انگلستان بود، عهده‌دار گردید و تا آخر عمر این سمت را حفظ کرد تا اینکه در سال ۱۶۳۱ دیده از جهان فروبست.

جلسات سخنرانی وی همیشه شلوغ بود و یک بار هم در حضور پادشاه سخنرانی مذهبی داشت. جان‌دان گویا از مرگ خود خبر داشت. آخرین سخنرانی خود را در دربار به پایان رساند که این سخنرانی پس از مرگ وی به عنوان «دوئل مرگ»<sup>۸</sup> به چاپ رسید. برخی بر این باورند که جان‌دان چندی بعد پس از خداحافظی از اقوام و اطرافیان خود، با آگاهی از مرگش راهی خانه ابدی خود شد. وی در شروع غزل معروف خود بنام «ای مرگ این قدر مغرور نباش» خطاب به مرگ می‌گوید:

ای مرگ این قدر مغرور نباش، ...

ای بیچاره مرگ، تو بنده تقدیر، تصادفات زمانه، و مطیع پادشاهان و مردم دست از جان شسته‌ای،

... افیون و سحر نیز با تو در خواباندن برابر و مهربان تر و سبک تر از تو هستند؛

چون چنین است، این همه کبر و غرور از برای چیست؟

وجود تو فقط برای یک لحظه چشم بهم گذاشتن است و پس از آن بیداری جاودان

که در آن تو را راه نیست و سپس آنچه می‌میرد تویی نه من. (غزل شماره ۱۰، نورتز، ۳۲۰)

جان‌دان معتقد بود که مرگ تسلطی بر روح انسان ندارد، بلکه برده تقدیر است. وی از عشق متقابل سخن می‌گوید: عاشق و معشوق هر دو عاشق هستند. عشق زمینه‌ای برای زندگی و فعالیت معمولی نیست، بلکه خود زندگی است. آرزوی وصال که منبع تمام غم‌ها و آلام عاشق است، جای خود را به وصال داده و خود معشوق یک عاشق است (ابجدیان، ۱۷).

## ۲-۴-۲ ویلیام بلیک (۱۷۵۷-۱۸۲۲)

از سال ۱۶۶۰، یعنی پایان رنسانس، تا ۱۷۸۵ که آغاز نهضت رومانتیسم است، ادبیات انگلیسی شامل دوره بازگشت سلطنت و دوره اگوستین می‌باشد که گاهی به عصر خرد و

یا روشنفکری نیز معروف است. در این دوره، همه چیز از دیدگاه عقل بحث و بررسی می‌شود؛ حتی سعی می‌شود مسیحیت از منظر عقل استنباط شود تا از دیدگاه وحی. عقل کلید فهم هستی است و در جمله معروف الکساندر پوپ: «خداوند گفت: نیوتن باشد، و همه جا روشن شد.» این ایده تحمل و اعتدال را در مذهب فراهم می‌کرد و به تکامل انسان امیدوار بود. در این دوره جایگاه آنچنانی برای بیان احساسات و خیال در ادبیات وجود نداشت تا اینکه این کمبود را شاعران رومانسیسم مطرح کردند. در هیچ دوره‌ای از ادبیات انگلیسی همچون دوره رومانسیسم، کتاب مقدس به ادبیات نزدیک نشده بود، به نحوی که از خود شاعر به عنوان پیامبر یاد شده است. شاعران این دوره، انبیای مطرح شده در انجیل را علاوه بر رسالت پیامبری آنان با توجه به شیوایی سخن، شاعر می‌پنداشتند.

ویلیام بلیک شاعر عارف این دوره است که اندیشه‌های وی در نگرش‌های عرفانی تأثیر بسزایی داشت. در چهارسالگی احساس می‌کند خداوند او را از پنجره می‌بیند و جیغ و فریاد سر می‌دهد. این احساس تا لحظه مرگ با او بود و وقتی از سر ذوق آواز می‌خواند طاق اتاقش می‌لرزید (اسپر جیون، ۲۰۱۰: ۵۲). پدر او همانند پسرش ویلیام عارفانه سخن می‌گفت و بر این باور بود که حضرت موسی (ع) و حضرت ابراهیم (ع) را با چشم خود دیده است (ابجدیان، ۱۳۶۶ جلد ۳: ۸۱). بلیک یک روز که از مدرسه بر می‌گشت با شوق و ذوق خاصی به مادرش گفت که سر راه فرشتگانی را دیده است که روی شاخ و برگ درختان نشسته بودند. پدر در صدد تشبیه ویلیام برآمد ولی با وساطت مادر کتک نمی‌خورد. بلیک از سال ۱۷۷۹ به بعد، به عنوان یک حکاک به استخدام کتابفروشی درآمد. این شغل باعث شد وی با شخصیت‌های مهم سیاسی، هنری و معنوی آشنا شود. وی بعد از ظهرهای طولانی را در داخل کلیسای وست منیستر لندن بدون دریافت حق الزحمه‌ای به طراحی مشغول می‌شد و بر همین اساس، کلیه آثار خود را طراحی و حکاکی می‌کرد و اکثر طراحی‌ها مربوط به فرشته‌هایی بود که سر راه مدرسه دیده بود. در سال ۱۷۸۲ با کاترین بوچر (Catherine Boucher) ازدواج کرد که این ازدواج فرزندی را به دنبال نداشت ولی در عوض، بین زن و شوهر یک ارتباط عاطفی و همیشگی را به وجود آورد. از اینکه آنها هیچ‌وقت بچه‌دار نشدند، همیشه سپاسگزار بود که خداوند نمی‌خواست عشق موجود بین او، همسرش و خداوند خدشه‌دار شود. حساسیت خاص بلیک به وضع بچه‌های بی‌سرپرست در جامعه عصر خویش شاید هم به این دلیل بوده است. اشعاری را که او در باره کودکان سرود، به قدری تکان‌دهنده بود که به قولی، پایه‌های کلیسا و حکومت را به لرزه در آورد به طوری که بعداً طرح یارانه بچه‌ها به تصویب دولت برسد. بلیک و خانواده‌اش جزو مخالفین کلیسای انگلستان بودند و در سال ۱۸۰۳ به اتهام ناسزاگویی به پادشاه و طرفداران حکومت دستگیر و سپس تبرئه شد.

پس از گذشت هشتاد سال از فوت میلتن، ویلیام بلیک خود را مرید او می‌دانست. بلیک می‌خواست انجیل و اشعار میلتن را در عصر خود بازنویسی کند تا این بازنویسی ابزاری برای یک انقلاب معنوی باشد. بلیک شارح انجیل نبود، اما هنرمندی بود که اعتقاد داشت انجیل مشوق تخیل و خلاقیت است. وی نوشته‌های خود را علیرغم متفاوت بودن محتوی و قالب، در راستای نوشته‌های پیامبران یهود مثل عیسیایا (Ezekiel) و حزقیل (Ezekiel) و کتاب مکاشفه یوحنا می‌دانست.

بر خلاف بسیاری که دین نداشتند و به دین حمله می‌کردند، ویلیام بلیک بعنوان یک فرد معتقد مسیحی از دین و انجیل انتقاد می‌کرد تا جایی که انجیل را مشوق تفرقه و جدایی انسان‌ها از یکدیگر می‌دانست (Roberts and Rowland, 2009: 375). بدین ترتیب، بلیک آنچه در انجیل آمده است، کلام خدا نمی‌دانست. به نظر وی کلام خدا، شخص خود حضرت مسیح و شیوه زندگی اوست؛ به عبارتی، مسیح و سیرت او انجیل ناطق است. بلیک در نوشته‌های خود تلاش می‌کرد ذهن خواننده را با متن درگیر کند و به فکر وادارد. به همین خاطر، نوشته‌های او همیشه توأم با تصویری است که خود به روشن شدن موضوع و ایجاد جرعه تخیل یا خیال کمک می‌کند. در همین راستا، واژه تخیل یا خیال (Imagination) در ادبیات رومانسیک معنی خاصی پیدا می‌کند و کلمه‌ای کلیدی برای این مکتب به حساب می‌آید. وجود این خیال و توسل به آن به کشف وجود انسان و بالطبع شناخت خداوند کمک می‌کند؛ به عبارتی خودشناسی به خداشناسی منجر می‌شود.

ویلیام بلیک خواستار قرائتی از انجیل بود که در آن «بخشش گناهان انسان» یا به عبارتی «گذشت» محوریت دارد تا اخلاقیات و رسالت حضرت مسیح را هم در گذشت می‌دانست تا اخلاقیات (همان). اگر میلتن خواهان انجیلی بود که راه‌های خدا را به انسان نشان دهد، می‌خواست که گذشت و بخشش گناهان را تبلیغ کند و هرکسی که سد راه چنین برداشتی از انجیل شود اعتقاد و دین او نادرست است. گذشت ویژگی است که موانع بین انسان‌ها را برمی‌دارد و روح همکاری و رفتارهای انسانی را در آدم تقویت می‌کند. از همه مهم‌تر، باعث کنار گذاشتن نفسانیات و خودبینی‌ها می‌شود.

ویلیام بلیک در روز مرگ خود که بی‌صبرانه روی آثار دانته کار می‌کرد، کار خود را به پایان رساند و خطاب به همسرش کاترین که در کنار بستر او نشسته بود و می‌گریست، گفت: «همان‌طور بمان. می‌خواهم عکس تو را نقاشی کنم؛ چرا که تو برای من همیشه مثل یک فرشته بوده‌ای». عکس همسرش را کشید (این تابلو بعدها گم شد) و سپس وسایل نقاشی را روی زمین گذاشت و شروع به خواندن سرودهای مذهبی کرد که از بچگی به یاد داشت. گریه همسر به خاطر این بود که بلیک قبلاً به او گفته بود که امروز پایان عمر اوست و یقین داشت که بلیک دروغ نمی‌گوید. در ساعت شش بعدازظهر، بعد از اینکه به

همسرش قول داد که همیشه با او خواهد بود، دار فانی را ترک کرد. زندگی نامه نویس ویلیام بلیک به نقل از خانمی که مستاجر و ناظر صحنه مرگ او بود، گفت: «من در مرگ یک انسان که نه، بلکه یک فرشته مقدس حاضر بودم» (همان). بعد از مدت‌ها نام ویلیام بلیک جزو قدیس‌ها ثبت شد.

## ۲-۴-۳ ویلیام وردزورث (۱۸۵۰-۱۷۷۰)

ویلیام وردزورث در شعر کوتاه «دلم می‌تپد» می‌گوید:

دلم از شادی از جای می‌جهد آن‌گاه که می‌بینم

رنگین کمان را در آسمان:

به همین گونه آن‌گاه که زندگی من آغاز شد؛

به همین گونه است اکنون که مردی شده‌ام؛

امید است که به همین گونه باشد آن‌گاه که پیرم،

و یا بمیرم!

کودک پدر انسان است؛

و آرزو دارم روزگاران عمرم

با دینداری طبیعی به هم پیوند خورند. (ابجدیان، ۱۳۸۳، جلد ۷: ۲۲۸-۲۲۷)

همان‌گونه که در باب آفرینش کتاب مقدس آمده است، رنگین کمان نشانهٔ پیمان خداوند با انسان است (همان). زیبایی طبیعت که رنگین کمان نماد آن است، تجلی خداوند در طبیعت و به ارتباط آن با انسان اشاره دارد که سرچشمهٔ الهام شاعر است و عبارت «کودک پدر انسان است» از عبارت‌های معروف وردزورث است که نشان می‌دهد کودک با معصومیت و به دور بودن از مفاسد اجتماعی به مبدأ هستی نزدیک‌تر است.

وردزورث روز هفتم آوریل ۱۷۷۰ در دهکده‌ای واقع در کامبرلند در شمال غرب انگلستان در یک سرزمین بسیار زیبا با آبگیرهای بی‌شمار و تپه‌های زیبا در ناحیهٔ دریاچه نزدیک به مرز اسکاتلند به دنیا آمد. به همین خاطر است که وی از کودکی با طبیعت انس می‌گیرد و آن را منبع خدانشناسی خود قرار می‌دهد. وردزورث از کودکی با تنهایی خو گرفت و این تنهایی سبب شد تا از زیبایی طبیعت بیشتر لذت ببرد. او در هشت سالگی مادر (که معلم خانگی اش بود) و در سیزده سالگی پدر را از دست داد. لازم به یادآوری است که در سال ۱۷۹۸ وردزورث با چاپ «قصیده‌های غنایی» خودش همراه با شعر «دریانورد کهن» از کلریچ، مکتب رومانسیسم را آغاز کرد و به همین خاطر در مکتب‌های ادبی از ویلیام وردزورث به عنوان پدر مکتب رومانسیسم یاد می‌شود. وردزورث در سال ۱۸۴۳ به عنوان ملک الشعرا انگلستان از طرف ملکه معرفی شد.



وردزورث معتقد بود که وظیفه شاعر که بیش از دیگران از روح زندگی شادمان است، این است که نه تنها از هوایی که نفس می کشد لذت می برد، بلکه باید آگاهی خود از مسرت و شکوه زندگی را به خوانندگان منتقل کند. حتی اگر مضمون شعرش دردناک و اندوهبار باشد، باید سروده اش به شنونده و یا خواننده اش مسرت دهد. این حضور سرور است که عرفان را برجسته ترین ویژگی اشعار او می سازد، زیرا او کسی است که چشم بصیرتش بر خیال پردازی های نادر انسان باز بود. او شور و ذوق شدیدی را در تأمل در زیبایی کوه ها، دره ها، ابرها و گل ها یافته بود و دیگران را نیز به یافتن این زیبایی ها ترغیب می کرد.

او آیین شکوه و عظمت وجود الهی در طبیعت را موعظه می کرد. چه بسا زیبایی طبیعت نبود که به او آرامش می داد: بلکه «زندگی» در چنین طبیعتی این آرامش را به او می داد. هیچ تجربه ای را هر چقدر هم که پیش پا افتاده بود، بی ارزش نمی دانست: تأثیر یک شاخه گل بر احساسات خود، یک کرم شب تاب، صدای یک پرنده، آواز یک دختر بچه و حتی تأثیر یک کودک کم توان ذهنی، همه و همه برای وردزورث معنی داشت. او بر این باور بود که کنار گذاشتن دغدغه های ذهنی، خود خواهی ها، خود شیفتگی ها روح انسان را پالایش داده و یک نوع آرامش به انسان می دهد که خیلی معنی دار می تواند با اطراف محیط خود ارتباط پیدا کند. این امر نیاز به تمرین دارد. اگر بتوانیم بینش (vision) خود را شفاف کنیم، آن وقت می توان تضادهای موجود در بیرون را به راحتی به وحدت و یگانگی تبدیل کرد. این بینش و نظر از طبیعت منبث می شود و به همین خاطر وردزورث معتقد بود هر آنچه در اطراف ماست، زنده است و با همان ضربانی که درون ما می زند، در وجود آنها نیز می زند. همان قدر که ما از تنفس هوای بهاری لذت می بریم یک شاخه گل نیز لذت می برد. این خلاصه ای از پیام اشعار وردزورث است. وردزورث عقیده داشت که راز آفرینش به وضوح در اطراف ما حک شده است و اگر ذهن و احساسات خود را پالایش و تربیت کنیم، به راحتی می توانیم آن را دریابیم (اسپر جیون، ۲۰۱۰: ۲۵-۲۴).

#### ۲-۴-۴ رابرت براونینگ

در قرن نوزدهم، عواملی چون پیشرفت علم زمین شناسی و زیست شناسی از یک طرف و نقد کتاب انجیل<sup>۹</sup> مثل هر کتاب ادبی دیگر، ضرباتی سنگین را بر کلیسا و کتاب مقدس وارد آوردند. از طرف دیگر جان نیومن، عالم بزرگ مسیحیت، با ترک کلیساهای پروتستان انگلستان و روی آوردن به مرکز کاتولیک ها در روم، تشنجی را در بین اقشار روحانیت کلیسا و مردم ایجاد کرد. تعدادی از بزرگان مثل فرود (J.A. Froude) منکر دین شدند. چاپ کتاب «زندگی حضرت مسیح» توسط استروس (Strauss) در آلمان (۱۸۳۵) که عنوان کرد مسیحیت کلاً اسطوره است و واقعیت تاریخی ندارد و حتی یک قصه هم

نیست بلکه صرفاً مجموعه‌ای از نمادهای ذهنی است (Mills, 2009: 489). به بحران مذهبی دامن زد. در این میان رابرت براونینگ چنان خدمتی به احیای مسیحیت کرد که شاید هیچ عالم دینی نکرده است.

براونینگ در ابتدای کار خود، به عنوان نمایشنامه‌نویس و شاعر، یک هنرمند دشوارفهم بود به طوری که در آخر قرن نوزدهم، انجمنی برای توضیح اشعار وی تشکیل شد. افکار و عقاید براونینگ را می‌توان به افکار و عقاید مولوی جلال‌الدین بلخی تشبیه کرد. تمام وجود براونینگ عشق است، دریای پرتلاطمی است که عمق آن مشخص نیست. به قول آرمسترانگ اشعار براونینگ واقعاً ناقص هستند؛ مگر اینکه در ذهن خواننده به تصویر کشیده شوند و پس از ترکیب با ذهن خواننده تفسیر شوند (Armstrong, 1996: 147).

برخلاف شاعران دیگر دوره که همیشه سعی می‌کردند منتقدین و خواننده‌های خود را راضی کنند، هنر براونینگ از اول تا آخر راضی کردن خودش است تا خوانندگان. عشق برای براونینگ عالی‌ترین تجربه زندگی است که در ازدواج متجلی می‌شود. برای براونینگ، عشق در دل انسان، بهترین نشان اثبات وجود خداوند است. بستر طبیعی برای براونینگ که عشق در آن شکل می‌گیرد و به رشد می‌رسد، ازدواج است. عشق پناهگاهی است از دنیای دشمنی‌ها و ناملايمات، دنیایی که دشمنان جاهل، شبانه به جان هم افتاده‌اند. مهد چنین عشقی خود طبیعت است. او هنر خود را از ابتدا تلاشی برای انعکاس طبیعت انسان به کار می‌برد و به جرئت می‌توان گفت که هیچ شاعر انگلیسی به جز شکسپیر این قدر نتوانسته است که به طبیعت انسان نزدیک شود. هدف اصلی شاعر همان‌طوری که خودش در شعر «موی طلایی» (Hair Gold) گفته «گناه اولیه انسان بود / گمراهی دل انسان». او باید به انسان‌های فاسد و خوب خود اجازه دهد تا هرچه در دل دارند، آشکار سازند. شاعر در کار آنها دخالت نمی‌کند: نه به آنها اطمینان می‌دهد و نه آرامش. از نظر براونینگ، خرد جوان‌ترین قوه در وجود انسان است؛ روح در اصل ابزار ساده‌ای است؛ ولی آنچه خداوند در پرتو روح انجام می‌دهد زیباتر و خوشایندتر از تمام کارهایی است که خداوند در خلقت انجام داده است. انسان‌های نادان شر را به جای خیر و خیر را به جای شر می‌گیرند. براونینگ به یقین بیان می‌کند که خیر و شر کاملاً نسبی هستند؛ ولی امر مسلم این است که بدون وجود همدیگر، هیچ کدام وجود نخواهد داشت. عرفان از دیدگاه براونینگ آشتی همین تضادها است (اسپرچیون، ۱۷). زیر سایه روح عنایت و لطف خداوند بروز پیدا می‌کند که در خرد و یا اراده متبلور می‌شود. هر موقع این عنایت در خرد و یا در اراده پیدا شد، آن وقت انسان را به مبدأ هستی نزدیک می‌سازد. در این مرحله است که برتری احساس و بصیرت بر دانش تأیید می‌شود. وقتی که براونینگ را در قبرستان وست منیسیتز لندن به خاک می‌سپردند، هنری جیمز که در مراسم شرکت داشت گفت:

«نویسندگان عجیب و بزرگ زیادی در اینجا آرمیده‌اند، ولی هیچ عجیبی اینقدر بزرگ و هیچ بزرگی اینقدر عجیب نبوده است» (زارع بهتاش، ۱۳۸۷). براونینگ در آخرین شعر خودش «مقدمه بر آسولاندو» (۱۸۸۹) توجه مردم را به خودش جلب می‌کند و می‌خواهد مردم دنیا بدانند که وی چطور در ایام پرتلاطم شک و ایمان، زندگی کرده است و چطور خواهد مرد:

کسی که هرگز روی برنگرداند و با سینه ستر به پیش رفت،  
هرگز شک نداشت که ابرها سرانجام می‌شکافند،  
هرگز در خواب و خیال نبود، حتی اگر حق شکست بخورد و باطل پیروز شود؛  
همیشه باور داشت که ما فرو می‌افتیم تا برخیزیم، پریشان می‌شویم تا بهتر بجنگیم؛  
می‌خواهیم تا برخیزیم. (ترجمه دکتر ابجدیان، صص. ۳۲۰-۳۱۹)

این خطوط اعتقاد راسخ براونینگ را به دین مسیحیت در ایامی که بعضی‌ها معتقد بودند «ایمان راسخی که در شک صادقانه وجود دارد، باور کن در اعتقاد ناقص وجود ندارد» (لرد آلفرد تی سون، ۹۲-۱۸۰۹) و یا بعضی دیگر ایمان خود را کنار گذاشتند، بیان می‌کند و نشان می‌دهد که وی هیچ وقت ذره‌ای بر وجود شک، در روح خود نیندیشیده است. ایمان راسخ و ایمان به عشق دل او را همیشه سبز و خرم نگهداشت تا در سن ۷۷ سالگی، به قول دکتر ابجدیان، به مانند جوانی بیست ساله غنایی‌های عاشقانه بسراید و از جام شراب گوارای خاطره سخن گوید. در شعری با ترجمه استاد الهی قمشه‌ای (۱۳۸۱):

۲۲)، براونینگ می‌نویسد:

امید من در این است

که خورشید تیره‌ترین ابرهای آسمان را خواهد شکافت  
و پس از پایان آغاز می‌آید

اگر چه دوری بس عظیم باید طی شود

امید من در این است

که آنچه با نیکوترین نظام آغاز شد

نمی‌تواند به زشت‌ترین عاقبت پایان یابد

و ممکن نیست آنچه خداوند زمانی تقدیس کرده است

ملعون و مطرود از کار در آید.

اواخر قرن نوزدهم شاهد رشد حرکت‌های فکری و اجتماعی مدرنی همچون علم روانشناسی، نحله هنر برای هنر، نمادگرایی، سوسیالیسم و مارکسیسم، و غیره هستیم که مجال برای طرح مسائل مذهبی و اعتقادی را در ادبیات نمی‌دهد. مهم‌تر اینکه در دهه‌های اول قرن بیستم هم شاهد بروز جنگ‌های جهانی و رشد ادبیات جبهه و جنگ خواهیم بود.

### ۳. نتیجه‌گیری

عرفان نوعی شهود مستقیم و یا تجربه بی‌واسطه با خداوند است و در نگرش عرفان اسلامی و مسیحی، خدا مظهری از جلوه‌های عاشقانه است که از طریق تجربه‌های مستقیم و یا غیرمستقیم قابل دریافت می‌باشد. بنابراین، عارف به کسی اطلاق می‌گردد که به نحوی ارتباطی عاشقانه را بین خود و خدا برقرار می‌سازد تا از طریق تهذیب نفس و خودآگاهی به خداآگاهی و معرفت حق دست یابد. یکی از جایگاه‌های ظهور عرفان در شعر است. شعر عارفانه در ایران و انگلستان در یک بازه زمانی یکسان صورت نگرفته است. در ایران شعر عرفانی از قرن چهارم به تدریج شروع شد و با نفوذ روزافزون افکار صوفیه در شعر فارسی سبب شد از اوایل قرن ششم به بعد با ظهور سنایی شعر عرفانی شکلی گسترده بیابد و تا قرن هشتم به اوج شکوفایی خود برسد، اما از قرن نهم به بعد با جود کمیّت بی‌شمار عارفان از کیفیت آن کاسته می‌شود و شریعت و طریقت به هم نزدیک می‌شوند. در انگلستان نیز نوشته‌های عرفانی از قرن چهاردهم شروع می‌شود و با شکل‌گیری رنسانس در قرن هفدهم میلادی شعر مذهبی و عرفانی آغاز می‌شود و در قرن هجدهم به اوج می‌رسد و در اواخر قرن نوزدهم با توجه به تغییرات ساختاری در نظام کلیسا و رواج بی‌دینی، بیشتر به شعر مذهبی نزدیک می‌شود. آنچه در بررسی تطبیقی شاعران عارف این دو کشور به دست آمد، اینکه معرفت خداوند و آرزوی وصال به او در شعر شاعران عارف ایرانی و متافیزیک انگلستان وجود دارد. خودشناسی برای رسیدن به کمال انسانی در پرتو فیض و رحمت الهی، عشق الهی از طریق تجربه بی‌واسطه و داشتن ارتباطی آگاهانه از جلوه‌های خداوندی در طبیعت و تأمل در آفرینش، رسیدن به حیاتی معنوی و دیدن جمال بی‌انتهای خداوندی از محوری‌ترین موضوعات شعری این شاعران است. اما به نظر می‌رسد که شعر عارفانه ایرانی در مقابل شعر عارفانه در انگلستان دارای اصالت و برتری است؛ ضمن اینکه امرسن شاعر امریکایی معتقد است که آسیا از نظر معنوی از اروپا تواناتر و غنی‌تر است؛ همچنین نیکلسون، شارح مثنوی، مولوی را بزرگترین شاعر عارف همه اعصار نامیده است و هگل او را بعنوان یکی از بزرگترین شاعران و برجسته‌ترین متفکران تاریخ جهان ستوده است.

### یادداشت‌ها

1. Mysticism in English Literature
2. Mysticism in the Seventeenth-Century Literature
3. Mystique de l'Angleterre médiévale Bertrand Gamelin
4. Mystique de l'Angleterre, Jean Eracle

5. The Fire of Love
6. Divine Illumination
7. King James Bible
8. Death's Duel
9. Higher Criticism) 1822

### کتابنامه

#### الف. منابع فارسی

##### - قرآن مجید.

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۶). *انسان کامل*. ترجمه گل‌بابا سعیدی. تهران: جامی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *گمشده لب دریا*. چ ۲. تهران: سخن.
- حافظ شیرازی، مولانا شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *دیوان غزلیات*. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، چ ۹. تهران: صفی‌علیشاه.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۹). *لغت‌نامه*. تهران: موسسه دهخدا.
- رزمجو، حسین. (۱۳۷۰). *انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *ارزش میراث صوفیه*. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *با کاروان حله*. چ ۱۱. تهران: علمی.
- ژورف، ادوارد. (۱۳۷۱). *هفت بند نای*. تهران: انتشارات گلشن.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۲. تهران: طهوری.
- سجادی، سیدضیاءالدین. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ نهم. تهران: سمت.
- سنایی، محدودین آدم. (۱۳۹۰). *دیوان سنایی غزنوی*. چ ۴. تهران: نگاه.
- شریفیان، مهدی. (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). «مثلث شعر عرفانی: سنایی، عطار و مولانا»، *نشریه حافظ*، شماره ۸۰، صص ۸-۳۷.
- عطار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۱). *منطق‌الطیر*. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۴۵). *دیوان عطار*. تصحیح تقی تفضلی. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- الهی قمشه‌ای، حسین. بهشتی شیرازی، سید احمد. (۱۳۸۱). *کیمیا: دفتری در ادبیات و هنر و عرفان*. تهران: انتشارات روزنه.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی (۱۳۷۲) *مثنوی*. به کوشش محمد استعلامی. جلد ۱. چ ۴، تهران: زوار.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی. (۱۳۸۴). *کلیات شمس تبریزی* (۲ جلد). چ ۵. تهران: پیمان.

۱۳۰ / بررسی تطبیقی ظهور شعر عارفانه در ایران و انگلستان

- میرصادقی، میمنت. (۱۳۷۳). *واژه‌نامه هنر شاعری*. تهران: کتاب مهناز.  
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۷۱). چشمه روشن. چ ۴. تهران: انتشارات علمی.

#### ب. منابع لاتین

- Abjadian, Amrollah. (1978). *A Literary History of England: Middle English Literature*. vol. 2. Shiraz: Shiraz University Press, 1987.
- Abrams, M.H. (1993). *A Glossary literary terms*. International Edition. New York: HBJ.
- Armstrong, Isobel.(1996). *Victorian Poetry: Poetry, Poetics and Politics*. London: Routledge.
- Brookes, Ian. Editor-in-chief. *The Chambers Dictionary, New Ninth Edition*. (2005). Edinburgh: Chambers Harrap Publishers Ltd., 2005.
- Burrow, Colin.(2013). *Metaphysical Poetry*. London: Penguin Classics,
- Davidson, G. “S. T.(2009) Coleridge”. *Blackwell companion to the Bible in English Literature*. London, Wiley-Blackwell. 2009, 413-424.
- Drabble, Margaret.(1983). *Oxford companion to English Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Elahi Ghomshe, Hossein.(2002). *Kemeya [= Alchemy]: Essays on literature, art and mysticism*. Tehran: Rozaneh Publications.
- Galens, David.(2002). *Literary movements for students*. New York: Thomson Gale.
- Gellman, J. “Mysticism”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>. 2004.
- Greenblatt, Stephen. General Editor.(2006). *The Norton Anthology of English Literature*. 2 vols. New York: W. W. Norton & Company.
- Mills, K. The Brownings.(2009). *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*. London, Wiley-Blackwell. 2009, 282-495.
- Roberts, J. & C. Rowland. (2009). “William Blake”. *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*. London, Wiley-Blackwell. 273-282.
- Sooratgar, L.(1969). *Literary History of England: from the Fourth to the Eighteenth Century*. Tehran: Tehran University Press.

- Spurgeon, F. E. Caroline. (1903). *Mysticism in English Literature*. Tennessee: General-Books Net, 1903, rept. 2010.
- Thomson, N.S. Elbert.(1921). "Mysticism in Seventeenth-Century English Literature". *Studies in Philology*. University of North Carolina Press. vol. 18, No. 2.Apr. 1921, 170-231. <https://www.jstor.org/stable/4171790>. Accessed: 14-03-2019 18:58 UTC.
- Zare-Behtash, Esmail.(2008). "Faith and Doubt in Victorian Poetry". *Journal of Human Sciences*. No. 58/Summer, 91-116.
- Zare-Behtash.(2013). "English Metaphysical Poetry in Context". *Journal of Lyrical Literature Researches*, 10 (19, 77-102.

