

تحلیل تطبیقی ویژگی‌های انسان کامل در نگاه مولانا و عطار از منظر

تناقض‌نمایی و اشارات عرفانی

دکتر زرین تاج واردی^۱، عبدالله مقامیان‌زاده^۲



تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۴/۲۷

چکیده

در برخی از آثار ادبی به گزینشی خاص از لغات، اصطلاحات فنی، عبارات و شیوه‌های بیان بر می‌خوریم که از قراردادهای زبانی و سنن ادبی متمایزند، این گزینش خاص از دید و دریافتی نو نسبت به هستی و حیات ناشی می‌شود، شاعر یا نویسنده‌ای که به چنین دریافتی نو دست یافته باشد و بتواند این دریافت را در قالب گزینشی نو از زبان و شیوه‌های ادبی ارائه دهد در حقیقت به سبکی شخصی دست یافته است. تنها معدودی از شاعران در تاریخ شعر فارسی این توفیق را یافته‌اند که به این سبک شخصی دست بیابند که بی‌گمان مولانا و عطار از ممتازترین و سرآمدترین آن‌ها هستند. این سبک شخصی را می‌توان از سه نظرگاه و ساحت موردبررسی قرار داد. ساحت فکری، ساحت زبانی و ساحت ادبی. تناقض‌نمایی یا تصاویر متناقض‌نما شیوه‌ای بیانی است از ساحت ادبی که با برجسته کردن معنی در قالب الفاظ کم معانی فراوان و غالباً توصیفات غیر قابل بیان را که ناشی از تجربیات شهودی عارف شاعر است بیان می‌کند. مولانا و عطار به‌عنوان دو تن از سرآمدان عرصه عرفان اسلامی از این شیوه بیانی و ادبی برای بیان تجربیات شهودی و عرفانی خود در جهت بیان ویژگی‌های انسان کامل بهره برده‌اند. در این مقاله برآنیم تا بعد از آوردن تعریفی اجمالی از تناقض‌نما و علل به‌کارگیری آن به مصادیق عینی به‌کارگیری این شیوه بیانی در معرفی انسان کامل در کلام مولانا و عطار پرداخته شود و نشان داده شود که این شیوه بیانی چرا و چگونه و با چه هدفی برای بیان ویژگی‌های انسان کامل به کار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: مولانا، عطار، تناقض‌نمایی، انسان کامل، ویژگی سبکی

Zt.varedi@gmail.com

^۱ دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

^۲ مربی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)

a.maghamianzade@yahoo.com

بکاویم این درنگ لذت کشف را در پی دارد و بعید است در عالم یا لااقل در عالم ادبیات لذتی فراتر از کشف بتوان یافت.

دیگر آن که متناقض نما قدرت هنرمندانه شاعر و نویسنده را می‌نمایاند و ذهن خلّاقی که ناسازها را آشتی می‌دهد و همین به مخاطب می‌گوید: زبان هنرمندانه است ساده از کنار آن عبور نکن.

مولانا و عطار شاعران رازآمیزترین و والاترین ارزش‌ها و اندیشه‌ها هستند. این عرفای شاعر راست‌گوی راست‌پوی به مدد متناقض‌نماهایشان که در جای جای آثارشان خصوصاً مثنوی معنوی و منطق‌الطیر چهره نشان می‌دهد شعری بدیع و بشکوه را رقم زده‌اند که در ظرف اندک «واژه» عظیم‌ترین مفاهیم را عرضه نموده‌اند.

در این مقاله برآنیم تا این شیوه‌ی بیانی را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های بیانی مشترک مولوی و عطار برای بیان ویژگی‌های انسان کامل مورد مذاقّه و بررسی قرار دهیم و مشخص نماییم که چرا این دو عارف نامی از این شیوه بیانی و رازآلود برای شگفتی‌آفرینی و بیان تجربیات شهودی در راستای بیان ویژگی‌های انسان کامل بهره‌جسته‌اند.

خاموش اگر توانی بی‌حرف گو معانی
تا بر بساط گفتن حاکم ضمیر باشد
(مولوی، ۱۳۷۴، غ، ۸۴۰)

پیشینه

نخستین بار دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب شاعر آینه‌ها (انتشارات آگاه، ۱۳۶۶) که به بررسی سبک هندی و شعر بیدل می‌پردازد از تعبیر تصاویر پارادوکسی استفاده نموده‌اند و به تشریح ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند.

آقای دکتر احمد ذاکری در مقاله توجیه‌المحال در ادب فارسی (به روایت حافظ‌خلاف آمد عادت)، نشریه تحقیقات زبان و ادبیات فارسی، سال اول، پاییز ۱۳۸۸، دانشگاه بوشهر، صفحات ۹۳-۱۰۶ متناقض‌نمایی و علل به‌کارگیری آن در ادب فارسی را بررسی نموده‌اند.

روش تحقیق

روش تحقیق تفصیلی، تحلیلی از نوع کتابخانه‌ای است.

تعاریف

«پارادوکس از پاراداکسون “Paradoxon” یونانی گرفته شده است مرکب از دو جزء Para به معنی فراسو (مقابل) و Doxon به معنی عقیده و نظر که روی هم رفته معنای گفته‌ی متناقض و مهمل نما و امر خلاف عرف رامی رساند؛ و در اصطلاح کلامی است که در ظاهر متناقض و بی معنی باشد و از راه تأویل معنای نهفته و پنهانش آشکار شود، (انوشه، ۱۳۸۲، جلد دوم: ۲۷۴)

در فرهنگ و بستر این معانی برای متناقض نما ذکر شده است:

۱ - قبلاً به معنای عبارتی که متناقض با عقیده‌ی عموم باشد به کار می رفته است.
 ۲ - عبارتی که متناقض، باورنکردنی یا پوچ به نظر می رسد اما ممکن است در واقع درست باشد.

۳ - عبارتی که واقعا با خود متناقض و ازاین‌رو غلط است.

۴ - شخصیت، موقعیت، عمل و جز این ها که به نظر می رسد ویژگی های متناقض یا ناسازگاری دارد» (چناری، ۱۳۷۷: ۱۳).

در فرهنگ بیست جلدی آکسفورد معانی مختلفی برای متناقض نما گفته شده است که عبارتند از:

«۱- سخن یا اندیشه یا عقیده‌ای متناقض با اعتقاد و اندیشه‌ی پذیرفته شده، اغلب همراه با دلالت ضمنی نا خوشایند، چنانچه با حقیقت اثبات شده ناسازگاری دارد و از این روی نادرست و خیالی است و گاهی همراه با دلالتی مطلوب و به منزله‌ی تصحیح خطایی عام است.

۲ - در منطق، عبارت یا قضیه‌ای است که از یک مقدمه‌ی قابل قبول تشکیل شود و با وجودی که عقلانی به نظر می رسد، به نتیجه‌ای نادرست و از نظر منطق غیر قابل قبول یا متناقض با خود منجر می شود.

۳ - غالباً متناقض نما برای قضیه یا بیانی به کار می رود که عملاً در تناقض با عقل و حقیقت محقق شده است، بنابراین اساساً مهمل و کاذب است.

۴ - در نقد ادبی بیان یا قضیه‌ای است که به ظاهر متناقض با خود، نا معقول و مخالف با فهم عمومی است، هر چند وقتی که خوب بررسی و توضیح داده شود، ممکن است اساس درستی داشته باشد.

۵ - در بلاغت، سخنی است که متناقض با خود و نا معقول به نظر می‌رسد، اما می‌توان آن را از طریق تفسیر یا تأویل به سخنی دارای معنی باارزش تبدیل کرد. «(چناری، ۱۳۷۷: ۱۳)

«می‌توانیم ویژگی‌های متناقض نما را چنین ذکر کنیم:

۱ - بیانی که ظاهراً متناقض با خود یا مهمل است.

۲ - دو امر متضاد را جمع می‌کند.

۳ - در اصل دارای حقیقتی است.

۴ - از راه تفسیر یا تأویل می‌توان به آن حقیقت دست یافت. «(چناری، ۱۳۷۷: ۱۹)

بنابراین تعریف بلاغی متناقض نما را می‌توانیم این گونه بیان کنیم:

«بیانی ظاهراً متناقض با خود یا مهمل که دو امر متضاد را جمع کرده باشد، اما در اصل

دارای حقیقتی باشد که از راه تفسیر یا تأویل بتوان به آن دست یافت.» «(چناری، ۱۳۷۷: ۱۹).

«در زبان انگلیسی بیان نقیض یا تصویر پارادکسی را (oxymoron) می‌نامند که در لغت

به معنی استعمال کلمات ضد و نقیض می‌باشد و برای هر دو نوع بیان پارادکسی و تصاویر

پارادکسی به کار می‌رود.» (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷) «دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ظاهراً

به اقتباس از این اصطلاح ادبی متناقض نما را تصاویر پارادکسی می‌نامند.» «شفیعی کدکنی،

۱۳۶۶: ۵۴-۵۶).

در تعابیر عامه عباراتی مانند: «ارزان‌تر از مفت»، «هیچ کس»، «فلان هیچ کس است و چیزی

کم» و یا در تعابیر عرفانی: «صورت بی صورتی»، «مکان لا مکان»، «برگ بی برگی» که از طرفی

صورت است و از طرفی بی صورت و یا از طرفی مکان است و از طرفی لا مکان این تصاویر

متناقض نما (پارادکسی) به خوبی مشخص است. برای درک بهتر مطلب به این ابیات برگزیده

از مثنوی معنوی توجه کنید:

وین عزیزان رو به بی سو کرده‌اند

هر کسی رویی به سویی برده‌اند

وین کبوتر جنب بی جانبی

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی

دانه‌ی ما دانه‌ی بی دانگی

ما نه مرغان هوا، نه خانگی

که دریدن شد، قبا دوزی ما

زان فراخ آمد چنین روزی ما

(مولوی، ۱۳۷۸/۳۵۳، ۳۵۰)

محسوس و ضمیر خودآگاه هستند با زبان عادی قابل بیانند ولی چون از عالم محسوس به عالم غیر محسوس و ماوراء الطبیعه رسیدند ضمیر خودآگاه یعنی عقل به وسیله‌ی هنجارهای حسی توان بیان آن توصیفات معنوی و ماوراء الطبیعی را ندارد. ترکیب «خاموش گویا» یا «گویای خاموش» که مولانا مکرراً تکرار کرده نتیجه‌ی بیان ناپذیر بودن تجربه‌های عرفانی است.

بیان ناپذیر بودن تجربه‌های عرفانی

اجمالاً برخی از دلایل بیان ناپذیر بودن تجربه‌های عرفانی بیان گردید. لازم است در این جا دیدگاه‌های مختلفی را که در این زمینه وجود دارد بیان گردد. دیدگاه‌های مختلف به شرح زیر است:

۱ - عدم درک مخاطب (یا نظریه‌ی کوری معنوی): (استیس، ۱۳۶۷: ۲۹۵)

یک احتمال وجود دارد که عدم توانایی عارف در بیان تجربه‌های عرفانی؛ عدم شناخت و درک مخاطب از فهم تجربیات عرفانی باشد، او خود در آن هیچ گونه تجربه‌ی شهودی و سیر سلوکی ندارد. در این زمینه می‌توانیم مثال کور مادرزاد را بزنیم. اگر بخواهیم به یک کور مادرزاد شناخت رنگ‌های مختلف را آموزش بدهیم؛ چون هیچ تصویر قبلی از آنها ندارد از این کار ناتوان می‌مانیم. طبیعی است عارف نیز برای القاء تجربیات خود به دیگران این ناتوانی را در خود احساس می‌کند. زیرا مخاطبین غالباً نسبت به امور ماوراء الطبیعی کورند.

۲ - عدم توانایی عارف در بیان تجربیات عرفانی (یا نظریه‌ی دشواری بیان): (استیس، ۱۳۶۷: ۲۹۵)

برخی از نظریه پردازان عارف را متهم به دروغ پردازی نمی‌کنند. اما چون تجربیات آنها را تجربیاتی متناقض گونه می‌دانند، می‌گویند شاید اینان دچار اشتباه شده باشند. مثلاً عارف نوری را می‌بیند که سیاه است. ولی در توصیف این قضیه دچار ناتوانی است و مجبور است این تجربه را با توصیفی متناقض بیان کند. بالطبع هر توصیفی هم که از این تجربه‌ی عرفانی بشود شامل تعبيرات توصیفی در جهت بیان مفهوم خواهد بود و این منجر به دوگانه‌گویی خواهد شد.

باید از آن‌ها در نظر داشت.

۳ - ۴ - نظریه‌ی پارادکسیکال بودن تجربیات عرفانی:

استیس در کتاب عرفان و فلسفه بعد از نقد نظریه‌های پیشین خود، برای حل این مشکل راهی مطرح می‌کند: به اعتقاد وی مشکل عارف مشکل روانی نیست. بلکه عجز بیانی او ناشی از یک مشکل منطقی است. او معتقد است باید میان دو مسأله تفکیک قائل شده:

مسأله‌ی اول: آیا زبان به دنبال تجربه است و بعد از آن می‌تواند مفید باشد؟

مسأله‌ی دوم: آیا در خلال تجربه، تجربه‌ی عرفانی می‌تواند کاربرد داشته باشد؟

استیس راه حل اصلی را تفاوت قائل شدن میان این دو مسأله می‌داند و سخن افلاطون را ناظر همین تفکیک می‌داند.

«نه یارا و نه مجالش را داریم تا سخنی از آن بتوانیم گفت. اما چون سپری شد می‌توان

بحث کرد.»

تجربه‌ی عرفانی در همان دم که دست می‌دهد و در هنگامی که صاحب تجربه در حال تجربه کردن است به کلی مفهوم ناپذیر است و از این رو به کلی بیان ناپذیر، از آن جا که تجربه‌ی عرفانی تجربه‌ی یگانگی و وحدت است و چون در آن هیچ وجود ندارد پس تمایزی هم وجود ندارد از این تمایز نمی‌توان مفهومی یافت چون مفهوم همراه با تمایز است، اما بعد از بر طرف شدن آن حالت چون عارف آن را به یاد بیاورد، می‌تواند از این به خاطر آوردن مفهوم داشته باشد و از این رو از آن بیانی تهیه کند و آن را اظهار دارد. در این جا باز مشکلی رخ می‌دهد و آن این که از سخنان عرفا چنین بر می‌آید که آنان بعد از تجربه نیز همچنان از بیان تجارب خود احساس ناتوانی می‌کنند. ادبیات عرفانی حاکی از آن است که عرفا حتی از توصیف خاطره‌ی تجربه‌ی اشان با مشکل جدی مواجه‌اند و به بیان ناپذیری آن معترفند. استیس برای حل این مشکل به جوابی متوسل می‌شود و می‌گوید:

«مشکل اصلی، نقص قوانین منطقی زبان است. یعنی مشکل عارف در منطق گفتار است.

عارف همانند سایر مردم در احوال غیرعرفانی‌اش، منطقی فکر می‌کند و از منطق عرفی زبان استفاده می‌کند، از سوی دیگر عارف در لحظاتی از حیات خویش در جهان بی‌زمان و بی‌مکان، زیست می‌کند. منطق زبان پیشین در این عالم هیچ گونه نفوذی ندارد. او همانند دیگر شرایط در

ای زبان هم گنج بی پایان تویی
 ای زبان هم رنج بی درمان تویی
 (مولوی، ۱۳۷۸، ۱/ب ۱۷۰۲)

زبان بی‌زبانی که زبان عالم معناست نزد مولانا جایگاه ویژه‌ای دارد و او بارهای بار با خطاب النفس قرار دادن، خود و دیگران را امر به سکوت از افشای اسرار الهی کرده است. این امر می‌تواند دلایل متعدّد داشته باشد. یکی از دلایل خاموشی برای سالکان مبتدی است زیرا سخن گفتن بی‌معنی و زیاد، دل را سیاه و مکدر می‌کند. از این رو، پیران طریقت به سالکان دستور به خاموشی می‌داده‌اند و دیگری برای پیران طریقت و خواص این که اسرار را فقط به اهلش بگویند و با هر کسی به قدر ظرفیتش سخن بگویند. به تعبیر و مفهومی دیگر خاموشی به دلیل کتمان سرّ از نامحرمان و هم چنین کشف شهود بیشتر برای عارف و اصل توصیه می‌شود. این ترکیب‌های متناقض نما در کلام مولانا با موضوعات مختلف بیان شده است، یکی برای تبیین این امر که انسان پس از رسیدن به عالم شهود و عالم معنا بدون ابزار با خداوند رابطه برقرار می‌کند و نیازی به وجود مادی که اعم از کلام مادی، زبان مادی و سایر اجزا است، نیست.

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم
 تا که بی این هر سه، با تو دم زخم
 (مولوی، ۱۳۷۸، ۱/ب ۱۷۳۰)

یا:

با تو بی لب این زمان من نو به نو
 رازهای کهنه گویم، می شنو
 (مولوی، ۱۳۷۸، ۳/ب ۴۶۸۴)

همچنین می‌گوید:

خَمَش کردم، زبان بستم و لیکن
 منم گویای بی گفتار، امشب
 (مولوی، ۱۳۷۴، غ ۲۹۶)

و در جای دیگر می‌گوید:

خمش کن، زآن که بی گفت زبانی
 جهان پر بانگ و غلغل می‌توان کرد
 (مولوی، ۱۳۷۴، غ ۶۸۵)

اشعاری از این دست فراوان است که اشاره دارد به این که اتصال به منبع بی پایان فیض

دل منور است به نور خدا و دو گوشه دارد. گوشه‌ای به سوی حق و گوشه‌ای به سوی خلق. اما گوشه‌ای که به سوی حق است بی‌کران است. قلب انسان کامل بی‌کران و بی‌حد است. گوشه‌ی بی‌گوشه‌ی دل به منزله‌ی شاهراهی است به سوی عالم الهی و فروغ آن دل که نه مقید به شرق است و نه غرب، از روشنایی یک ماه است.

عطار و مولوی هر دو این تعبیر و ترکیب متناقض‌نما را به کار برده‌اند و گوشزد کرده‌اند که یکی از ویژگی‌های انسان کامل این است که درست است در گوشه هستند و ساکن به نظر می‌رسند و گویی در میانه نیستند ولی دلشان و وجودشان در میان خلق و در میان سالکان است، یعنی در گوشه‌ی خلوت و مراقبه و در جمع یاران خدایی سیر می‌کنند. مولانا می‌گوید: گوشه‌ی بی‌گوشه‌ی دل شه رهی است تاب «لا شرقی و لا غرب» از مهی است (مولوی، ۱۳۷۸، ۳/ب ۱۱۳۸)

عطار نیز با اشاره به همین گوشه‌نشینی ولی در عین حال در میانه بودن به‌عنوان یک ویژگی انسان کامل این ترکیب زیبای متناقض‌نما را دارد که می‌گوید:

عطار ز مدعی پرهیز
رو گوشه‌گزین و در میان باش
(عطار، ۱۳۸۹، غ ۳۸۹)

۳- فنا و بقا

«فنا و بقا عبارت است از تغییر دادن شخصیت از راه زدودن حالات و صفات ناپسند و آراستن روح به اخلاق و صفات الهی. به سخن دیگر نابود شدن از اوصاف نازل بشری و بقا یافتن به اوصاف عالی‌ه‌ی الهی. همچنین بی‌خویشی عارف به‌واسطه‌ی استغراق تام در نور الانوار هستی مطلق، در این حالت شخص فانی از شدت توجه و تمرکز در حضرت حق از هستی خود غائب می‌شود و خویشتن را در میان نمی‌بیند بلکه به هر جا نظر می‌کند حضرت معشوق را می‌بیند و می‌یابد.» (زمانی، ۱۳۸۲: ۵۸۷-۵۸۸)

پس مراد از فنا و بقا که در آثار این دو عارف کامل آمده است مرگ از نفسانیات و متخلّق شدن و زنده شدن به صفات و اخلاق الهی است، پس انسان تا زمانی که از نفسانیات و وجود مادی خود فانی نشود امکان رسیدن به بقای واقعی را ندارد. این مسأله در نظام فکری مولانا و عطار از امور اساسی و مباحث کلیدی است که به‌عنوان یکی از ویژگی‌های انسان‌های کامل

۴- درد درمان بخش

«درد بلا و مصیبتی که از دوری از حق ناشی شود و خذلان محض است. اگر این درد از جهت قرب به حق باشد موجب تطهیر از معاصی است.» (بقلی، ۱۳۴۴: ۲۳۶)

مولانا در مثنوی و غزلیات دو نوع درد را مورد توجه قرار داده است:

۱- درد مادی ۲- درد معنوی

درد مادی، بیماری است که انسان شغای خود را از خداوند متعال می‌طلبد و این استغاثه می‌تواند برای او جهت رسیدن به خداوند مفید باشد. از منظر دیگر درد مادی درد گرفتاری انسان به تعینات و مزخرفات عالم ماده است که از هر دردی بدتر است.

و دیگری درد معنوی یعنی درد عشق است که سبب می‌شود انسان از سر سوز و گداز عاشقانه خداوند را بخواند و با او مناجات کند. این درد نیز سبب پیشرفت در امور معنوی و رسیدن به پادشاه حقیقی می‌شود.

مولانا همواره بر درد گرایی تأکید دارد و آن را بر بی دردی ترجیح می‌دهد و می‌گوید همان گونه که طفل با درد از مادر زاده می‌شود؛ طفل حقیقت نیز با درد از انسان زاده می‌شود. پس این درد توأم با راحتی و خوشی و درمان است.

مولانا می‌گوید: درد، آدمی را به نشاط و سرزندگی وامی‌دارد و او را از افسردگی محافظت می‌کند:

درد داروی کهن را نو کند	درد هر شاخ ملولی خو کند
کیمیای نو کننده، دردهاست	تو ملولی آن طرف که درد خاست
هین مزن تو از ملولی آه سرد	درد جو و درد جو و درد، درد

(مولوی، ۱۳۷۸، ۶/ب، ۴۳۰۲-۴۳۰۴)

درد آدمی را پالایش می‌دهد و او را از خواب غفلت بیدار می‌کند:

ای خجسته رنج بیماری و تب	ای مبارک درد و بیماری شب
	(مولوی، ۱۳۷۸، ۲/ب، ۲۲۵۶)

درد حقیقی داشتن بهتر از ملک سلطنت است چون موجب شکوفایی و کمال انسان می‌شود:

درد آمد بهتر از ملک جهان	تا بخوانی مر خدا را در نهران
--------------------------	------------------------------

خواندنِ بی درد از افسردگی است خواندنِ با درد از دل‌بردگی است
(مولوی، ۱۳۷۸، ۳/ب/۲۰۴ - ۲۰۳)

نتیجه می‌گیریم این درد که مولانا از آن سخن گفته است، دردی است که سبب درمان انسان می‌شود که خداوند در جان انسان‌های برگزیده و عاشق می‌گذارد و باعث می‌شود حقیقت را یافته و به درمان سعادت برسند.

عطار نیز که در نظام فکری‌اش دردمندی یکی از باورهای اساسی است درد را درمان انسان‌های کامل می‌داند و آن را سبب وصال الهی و درمان معرفی می‌کند و می‌گوید:

ای دل سوخته در درد بسوز زانکه هم درد تو درمان تو نیست
(عطار، ۱۳۸۹، غ ۱۱۲)

و در جای دیگر به نوعی دیگر همین تعبیر را به کار برده است و درمان خود را که همان وصال الهی است در رسیدن به دردهای فراوان می‌داند و می‌گوید:

چو درمان است درد او دلم را سزد گر درد بسیارم فرستد
(عطار، ۱۳۸۹، غ ۱۵۵)

۶- صورت بی صورتی

این تصویر متناقض نما برای تبیین ذات بی چون و بی تعیین آمده است. موجودات متعین از خالق بی تعیین پدید آمده اند. «فاعل مطلق یقیناً منزه از صورتِ مادی است زیرا صورت در دست او به منزله ی آلت و وسیله ی انجام کار است. او فاعل مطلق است و باید مجرد از ماده و صورت باشد تا افاضه ی موجودات مادی و موجودات مجرد (عالم عقول و نفوس) هر دو از وی ممکن باشد. چراکه موجود مادی نمی‌تواند خالق و موجب شیء مجرد باشد.» (زمانی، ۱۳۷۲: ۹۶۹)

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که «انا الیه راجعون»
(مولوی، ۱۳۷۸، ۱/ب/۱۱۴۱)

یا می‌گوید:

صورت از بی صورت آمد در وجود همچنان کز آتشی زاده ست دود
(مولوی، ۱۳۷۸، ۶/ب/۳۷۱۲)

انسان کامل هم به تبعیت از ذات بی‌چون و بی‌صورت خداوند همه‌ی صورت‌های مادی را کنار می‌گذارد تا چون او بی‌صورت و بی‌تعین و مجرد باشد و این از ویژگی‌های انسان کامل است.

صورت بی‌صورت بی‌حدّ غیب ز آینه‌ی دل دارد آن موسی به جیب
(مولوی، ۱۳۷۸، ۱/ب/۳۴۸۶)

یا می‌گویند:

حیرت محض آردت بی‌صورتی زاده صد گون آلت از بی‌آلتی
بی‌ز دستی دست‌ها بافد همی جانِ جان سازد مصوّر آدمی
(مولوی، ۱۳۷۸، ۶/ب/۳۷۱۴-۳۷۱۵)

عطار نیز این ترکیب زیبا و متناقض‌نما را به‌عنوان ویژگی انسان کامل و دستور سلوک الی‌الله می‌آورد که ای انسان سالک هم‌چون مردان راه طریقت ترک صورت‌های مادی کن هنگامی که این‌چنین کردی به زندگی واقعی که همان لقاء حضرت حق است دست یافته‌ای. کسی کو نقش بی‌نقشی پذیرفت چو مردان ترک این صورت‌گری گفت
اگر بی‌صورتی و بی‌نشانی پذیرفتی تو داری زندگانی
(عطار، ۱۳۸۶، ب/۱۱۳۲-۱۱۳۱)

۷- نشان بی‌نشانی

در مجموع این ترکیب برای هر آن چیزی که رنگ تقید و تعین به خود نگیرد و از آن دور باشد آمده است. در برخی از ابیات این ترکیب را مولانا برای ذات بی‌چون و بی‌نشان خداوند که همه‌ی نشان‌ها از اوست به کار برده است و می‌گوید:

ای خسرو شاهنشهان ای تختگاهت عقل و جا ای بی‌نشان با صد نشان ای مخزن‌ت بحر عدم
(مولوی، ۱۳۷۴، غ/۱۳۸۵)

از آن‌جا که انسان کامل و سالک الی‌الله به دنبال هم‌صفت شدن با حضرت خداوندی است او هم به دنبال بی‌نشانی و محو خود است تا به نشان واقعی که خداوند و بقاء بالله است دست بیابد. این مفهوم در اشعار و اندیشه‌ی مولانا و عطار بسیار متواتر است که توصیه‌ی بی‌نشان شدن دارند. مولانا می‌گوید:

ذمیمه‌ی خود چیزی کم می‌کند تا به مقام قرب الی‌الله برسد.

در صورت شناختن این خویشتن خویش است که انسان به من حقیقی خود می‌رسد. پس رسیدن به این نکته که من وجودی و حقیقی غیر از من کاذب است بسیار مشکل است و این از ویژگی‌های انسان کامل است که همیشه بین این دو من تفکیک قائل است.

مولانا و عطار در افکار و اندیشه‌های خود به دنبال تفکیک این دو من از هم بوده‌اند و معتقدند انسان تا زمانی که در من کاذب خود است و درگیر آن است به من حقیقی که ویژگی انسان‌های کامل و اصل است نمی‌رسد. مولانا می‌گوید:

گفت نوح ای سرکشان، من، من نی‌ام / من ز جان مرده به جانان می‌زی‌ام
(مولوی، ۱۳۷۸، ۴/ب، ۳۱۲۴)

یا می‌گوید:

هر که بی من شد همه من‌ها خود اوست / دوست جمله شد چو خود را نیست دوست
(مولوی، ۱۳۷۸، ۴/ب، ۲۶۶۵)

عطار هم همین اندیشه را در قالب ترکیبی متناقض‌نما و پارادوکسیکال برای تبیین این ویژگی انسان کامل آورده است و می‌گوید:

ز خود گم‌گردی ای عطار این‌جا / که تا خود را توانی کامران دید
(عطار، ۱۳۸۹، غ، ۳۴۵)

او در تذکره‌الاولیاء در ذکر حالات بایزید به‌عنوان انسانی کامل و اصل می‌گوید: "هژده هزار عالم از بایزید پر می‌بینم و بایزید در میانه نمی‌بینم یعنی آنچه بایزید است در حق محو است." (عطار، ۱۳۶۴:۱۳۸)

۹- باخبران بی‌خبر (خبر بی‌خبری)

باخبران انسان‌های اصل و عارف‌اند که به فناء فی‌الله رسیده‌اند.

بی‌خبری رسیدن به نقطه‌ی وحدت که عارف همه‌ی منیت‌ها و خودبینی‌ها را کنار گذاشته و جز او چیزی نمی‌بیند و نمی‌خواهد به‌گونه‌ای که از وجود خود هم بی‌خبر گشته.

ذات خداوند «لایدرک و لایوصف» است، کسانی که به مرحله‌ی شهود حضرت حق می‌رسند هم باخبرند- زیرا چیزهایی را می‌بینند و تجربیاتی را کسب می‌کنند- و هم بی‌خبرند زیرا توصیف

مراد از مکان لامکانی یا سوی بی سویی یا جهت بی جهتی عالم معناست که بی کران است و هیچ سمت و سویی ندارد و مصداق آیه‌ی: «فاینها تولوا فثمَّ وجه الله» می باشد و مراد رسیدن به عالم شهود است و باز شدن چشم دل بر عوالم غیبی که بی جهات و بی سوی است و مکانی است در لامکان. هدف مولانا و عطار از ترکیب پارادکسی مکان لامکان یا سوی بی سویی یا جهت بی جهتی وصف عالمی است خارج از محدوده‌ی زمان و مکان که درهای آن با شهود قلبی بر انسان کامل و عارف باز می شود. در اثر دل کندن انسان از زمان و مکان‌های مادی و این لامکان‌های مکان‌نما! است که می توان به مکان لامکان و جهات بی جهات رسید. آنان معتقدند که انسان‌ها برای ماندن در مکان‌ها و حبس در مکان‌ها شدن آفریده نشده‌اند. وجود ما متعلق به لامکان است و عدم توجه ما به زمان و مکان‌های مادی ما را به لامکان می‌رساند.

مولانا معتقد است غذای روح ما از لامکان تأمین می شود و نباید بی خودی در قید و بند مکان مادی ماند و از لامکان که منبع فیوضات الهی است غافل بود.

گهری لطیف کانی به مکان لامکانی به وی است اشارت دل چو دو دیده اشک ببزد
(مولوی، ۱۳۷۴، غ، ۷۶۹)

یا می گوید:

شمس تبریز لامکان دید
برساخت ز لامکان مکانی
(مولوی، ۱۳۷۴، غ، ۲۷۳۱)

در خصوص انسان‌های کامل و واصل می گوید:

هر کسی رویی به سوی کرده‌اند
و آن عزیزان رو به بی سو کرده‌اند
هر کبوتر می‌پرد در مذهبی
وین کبوتر جانب بی جانبی
(مولوی، ۱۳۷۸، ۵/ب، ۳۵۰-۳۵۱)

عطار نیز همین ترکیب متناقض‌نما را به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز انسان‌های کامل که به شهود رسیده‌اند ذکر می کند و می گوید:

نیست عاشق را به یک موضع قرار
هر زمانی در مکانی دیگر است
نی خطا گفتم برون است از مکان
لامکان او را نشانی دیگر است
(عطار، ۱۳۸۹، غ، ۶۳)

یا می‌گوید:

چونکه گردی فانی مطلق ز خویش هست مطلق گردی اندر لامکان
(عطار، ۱۳۸۹، غ ۵۸۴)

۱۲- فقر و غنا

فقر از جمله‌ی مقامات و مراحل سیر و سلوک است و نخستین گام تصوّف به شمار می‌آید. فقر در بدایت ترک دنیا و در نهایت فناست. «فقیر آن است که از سر همه چیز گذشته باشد.» (کاشفی، ۱۳۴۴: ۳۸۳).

فقر به طور کلی بر دو نوع است: یکی فقر ذاتی و دیگری فقر صفاتی. منظور از فقر ذاتی این است که همه‌ی موجودات و ممکنات برای پدیدار شدن و ظهور در عرصه‌ی هستی نیازمند ذات باری تعالی هستند. چنانچه حضرت سبحان در قرآن کریم می‌فرماید:

«يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغني الحميد» (فاطر/ ۱۵)

و منظور از فقر صفاتی این است که همه‌ی موجودات پس از به ظهور رسیدن باید راه کمال را بیمایند و متخلّق به اخلاق الله و مظهر اسماء و صفات او شوند. «ربنا ائذی اعطى كلّ شىء خلقه ثمّ هدى» (طه/ ۵۰).

غنا (غنی): توانگر، ثروتمند. در اصطلاح عارفان یعنی غنای دل و نفس و غنای به حق که بنده در این مقام خود را از همه‌ی جهانیان بی‌نیاز بداند و چون حق را یافته التفاتی به ما سوی الله نمی‌کند.

مولانا می‌گوید: رسیدن به مقام فقر، غنای مطلق را برای تو به همراه می‌آورد:

امتحان کن فقر را روزی دوتو تا به فقر اندر، غنا بینی دوتو
(مولوی، ۱، ۱۳۷۸، ب/۲۳۷۳)

در جای دیگری می‌فرماید:

توانگری پنهان کنی در ذلّ فقر طوق دولت بسته اندر غلّ فقر
(مولوی، ۶، ۱۳۷۸، ب/۳۵۶۹)

یا می‌گوید:

چون شکسته می رهد، اشکسته شو

امن در فقرست، اندر فقر رو

(مولوی، ۱۳۷۸، ۴/ب/۲۷۵۷)

عطار نیز همین تعابیر و ترکیبات را برای نمایاندن مقام فقر به عنوان یکی از ویژگی‌های

انسان‌های کامل می‌آورد و می‌گوید:

که یک ذره می‌بینی چو خورشید

ز فقرت خلعتی بخشند جاوید

(عطار، ۱۳۸۷، ب/۳۳۹۷)

هر دو عالم هم ز یک روزن بتافت

آفتاب فقر چون بر من بتافت

(عطار، ۱۳۸۳، ب/۴۱۴۶)

۱۴- برگ بی‌برگی

«برگ بی‌برگی: سرمایه‌ی عدم تعلق و آزادگی از رقیب هوی و تقلید و آویزش دل به هر

آنچه غیر خداست. (فروزان‌فر، ۱۳۶۱:۹۱۲)

برگ بی‌برگی عدم وابستگی و بی‌نیازی است و عالی‌ترین ثروتی است که در نهایت با

دست شستن از همه‌ی ثروت‌های دنیایی به دست می‌آید.

مولانا و عطار در این کلام زیبا و تأثیرگذار این مسأله را تبیین می‌کنند که بزرگ‌ترین ثروتی

که انسان می‌تواند به دست بیاورد دل شستن از ثروت‌های مادی است. در اثر این دل شستن

است که به برگ واقعی که همانا منبع بی‌پایان و لایزال الهی است دست می‌یابد و اوست که

همه‌ی ساز و برگ عالم ماده و معنا را بدون نیاز به ساز و برگ‌های دیگر و اسباب و وسائل

به انسان عطا می‌کند. مولانا می‌گوید:

زردی زر، سرخ رویی صارفی است

برگ بی‌برگی، نشان عارفی است

(مولوی، ۱۳۷۸، ۴/ب/۲۰۵۵)

و در جای دیگری می‌گوید:

در برگ بی‌برگی نگر، هر شاخ را باغ ارم

در نقش بی‌نقشی بین، هر نقش را صد رنگ و بر

(مولوی، ۱۳۷۴، غ/۱۳۸۹)

برگ بی‌برگی بود ما را نوال

مرگ بی‌مرگی بود ما را حلا

(مولوی، ۱۳۷۸، ۱/ب/۳۹۲۷)

انسان صاحب اندیشه‌ای برای این مهم از بهترین ابزارها استفاده می‌کند و همان‌گونه که می‌بینیم مولانا و عطار هم از هر ابزاری اعم از زبانی، فکری و ادبی برای نیل به این مقصود غایی بشر و خواست الهی یعنی کمال انسانی استفاده کرده‌اند. یکی از این ابزارهای مهم برای بیان اندیشه‌های ناب استفاده از زبان متناقض‌نما است که هر دوی این شاعران نامی از آن به وفور بهره گرفته‌اند.

Archive of SID

۱۹. سبزواری، ملا هادی (۱۲۸۵) شرح اسرار، چاپ سنگی. تهران.
۲۰. سجّادی، سیدجعفر (۱۳۷۰) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری. تهران.
۲۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۶) شاعر آینه‌ها، انتشارات آگاه. تهران.
۲۲. عطار، فرید الدّین (۱۳۸۹) دیوان، به اهتمام سعید نفیسی، انتشارات کتاب آبان. تهران.
۲۳. _____ (۱۳۸۶) اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن. تهران.
۲۴. _____ (۱۳۴۶) تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار. تهران.
۲۵. _____ (۱۳۸۶) مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن. تهران.
۲۶. _____ (۱۳۸۶) مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن. تهران.
۲۷. _____ (۱۳۸۷) الهی نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن. تهران.
۲۸. _____ (۱۳۸۳) منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن. تهران.
۲۹. فروزان فر، بدیع الزّمان (۱۳۶۱) شرح مثنوی شریف، انتشارات زوار. تهران.
۳۰. _____ (۱۳۸۰) احادیث مثنوی، مترجم دکتر احمد خاتمی، انتشارات پایا. تهران.
۳۱. مولوی، جلال الدّین محمد (۱۳۷۸) فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزّمان فروزان فر، نشر نامک. تهران.
۳۲. _____ (۱۳۷۴) کلیات شمس تبریزی، به اهتمام دکتر جواد سلماسی زاده،

