

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

تناقض‌نمایی و اشارات عرفانی

دکتر زرین تاج واردی<sup>۱</sup>، عبدالله مقامیان‌زاده<sup>۲</sup>



شماره ۳۸، زمستان ۱۳۹۷

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

<sup>۱</sup> دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

<sup>۲</sup> مربی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)

#### مقدمه:

هستی پر از همسایگی و درآمختگی و خویشاوندی بیگانگی هاست، اگر خوب‌تر و ژرف‌تر بنگریم در کنار تاریکی و روشنی روشن تاریک می‌بینیم و در کنار پدیده‌هایی که زشت یا زیبایشان می‌انگاریم زشت‌های زیبا و زیبایان زشت می‌یابیم. در قلمرو انسانی نیز چنین است. غم‌های شیرین، شادی‌های تلخ، اوج‌های کوتاه، شکسته‌بالان آسمان پیمای، خواب‌های بیداری، بیداران خواب‌آلود نه در هیبت تعبیرهای شاعرانه که در واقعیت‌های اطراف ما فراوان یاب و فراگیر است. چه بسیار شادی‌ها که بعدها بر آنها گریسته‌ایم و چه گریه‌ها که ره‌آوردشان خنده‌های پسین بوده است. وقتی خدا می‌فرماید «انَّ مع العسر یسر» یعنی با سختی آسانی است نه بعد العسر یسر، آیا گونه‌ای تناقض را شنونده نیستیم؟ در سختی آسانی است یعنی سختی آسانی است خون آسانی در رگ‌های سختی جریان دارد و در سختی می‌توان آسانی تماشا کرد. یا آن‌جا که می‌فرماید «عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم» و درست در کنار آن «عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم» یعنی شر خیر! و خیر شر! خوب بد، بد خوب. آیا این مضمون در بطن خویش \_ نه در صورت \_ نوعی متناقض‌نما نیست؟

ادبیات گونه‌ی هنری زبان است، آن‌جا که واژه‌ها رنگ و بوی و طعمی دیگر می‌یابند تا سخن را مانا‌تر، گیرا‌تر و شکوهمندتر کنند. ادبیات قلمرو تلنگر زدن به احساسات قبل از لرزاندن تارهای اندیشه است. ادبیات با قلب، قبل از ذهن گره و پیوند می‌یابد تا طنین دل‌نشین و التذازی عمیق‌تر بیافریند، در ادبیات یکی از ظرافت‌ها و زیبایی‌ها همین به‌کارگیری متناقض‌نماست، اما چرا؟

وجوه گونه‌گونی را در کاربرد متناقض‌نما می‌توان طرح کرد. نخست آن‌که متناقض‌نما شگفتی‌انگیز است:

در خرابی هاست چون چشم بتان تعمیر من مرحمت فرما ز ویرانی عمارت کن مرا  
دوم اینکه متناقض‌نما کلامی است کوتاه که در بطن خود معنای بسیار دارد، متناقض‌نما نوعی فشرده‌گویی است که با درنگ و تأمل معانی فراوان را عرضه می‌کند و با کشف آن معانی التذاذو شگفتی به دریافت‌کننده می‌بخشد.

سوم آن‌که ایستگاه و درنگ‌گاهی فراهم می‌کند تا لایه‌های پنهان‌تر از شعر و مضمون را

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 حافظ خلاف 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.



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 تعبیر عامه عباراتی مانند: «ارزان تر از مفت»، «هیچ کس»، «فلان هیچ کس است و چیزی

کم» و یا در تعبیر عرفانی: «صورت بی صورتی»، «مکان لا مکان»، «برگ بی برگ» 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، 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

الهی بدون ابزار است و نیازی به وسائط ندارد. در جای دیگر زبان سخن گفتن خداوند نسبت به موجودات را تجلی حضرت حق در موجودات می‌داند:

جذب یزدان با اثرها و سبب  
صد سخن گوید نهان، بی حرف و لب  
(مولوی، ۱۳۷۸، ۶/ب، ۱۰۷۱)

عرفا می‌گویند خداوند با اسماء بی‌شمار خود تجلی می‌کند؛ و هر ذره‌ای صفتی از صفات الهی را در خود متجلی می‌بیند و با زبان بی‌زبانی، زبان به مدح او می‌گشاید:

ز هر ذره به گفت بی‌زبانی  
پیامست و پیامست و پیامست  
(مولوی، ۱۳۷۴، غ، ۳۵۶)

جان کلام مولانا در این ترکیبات این است که ای سالک طریق هدایت، تو به غیر از وجود مادی، وجود دیگری نیز داری که خارج از این پنج حس ظاهری است. با تلاش و ریاضت نفس می‌توانی به مرحله‌ی شهودی و لقاء ربّ الارباب برسی آن وقت از می‌محبت او بی‌تغار می‌نوشی و با او بدون زبان و لب و صوت حرف می‌زنی اما بدان‌که اسرار او را فاش نکنی زیرا کشف حقیقت در گرو خاموشی تو است.

عطار هم دقیقاً همین مفاهیم را که در شعر مولانا مشاهده شده است به فراوانی بیان کرده است و خاموشی را از ویژگی‌های کاملان بیان می‌کند و سالکان طریق هدایت را امر به خاموشی می‌کند و باز شدن چشمه‌ی دل را در گرو بسته شدن چشمه‌ی زبان می‌داند و می‌گوید:

«مرد باید که گوینده‌ی خاموش بود و خاموش گویا که آن حضرت و رای گفت و خاموشی است. نخست چشمه‌ی زبان باید که بسته شود تا چشمه‌ی دل بگشاید هزار زبان.» (عطار، ۱۳۴۶: ۶۴۴)  
همچنین در جای دیگری می‌گوید:

بسی گفتیم و خاموشی گزیدیم  
ز گویایی به خاموشی رسیدیم  
(عطار، ۱۳۸۶، ب، ۳۲۷۲)

## ۲- گوشه‌ی بی‌گوشه

«گوشه‌ی دل یعنی خلوتگاه دل، بی‌گوشه یعنی لامکان و منزّه از تعین و جهت» (اکبرآبادی،

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





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

صورت بی صورت بی حدّ غیب      ز آینه‌ی دل دارد آن موسی به جیب  
(مولوی، ۱۳۷۸، ۱/۳۴۸۶)

یا می‌گویند:

حیرت محض آردت بی صورتی      زاده صد گون آلت از بی آلتی  
بی ز دستی دست‌ها بافد همی      جان جان سازد مصوّر آدمی  
(مولوی، ۱۳۷۸، ۶/۳۷۱۴-۳۷۱۵)

عطار نیز این ترکیب زیبا و متناقض‌نما را به‌عنوان ویژگی انسان کامل و دستور سلوک الی الله می‌آورد که ای انسان سالک هم‌چون مردان راه طریقت ترک صورت‌های مادی کن هنگامی که این چنین 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 بی چون 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 مخزن بحر عدم  
(مولوی، ۱۳۷۴، غ ۱۳۸۵)

از آن جا که انسان کامل و سالک الی الله 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 واصل 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 تذکرة الاولیاء در ذکر حالات بایزید به‌عنوان انسانی کامل و واصل 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 واصل 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» می‌باشد 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 می‌شود. در اثر دل‌کندن انسان از زمان و مکان‌های مادی و این لامکان‌های مکان‌نما! است که می‌توان 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 می‌شود و نباید بی‌خودی 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 می‌گوید:

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

در خصوص انسان‌های کامل و واصل می‌گوید:

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 می‌کند و می‌گوید:

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)



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)

عطار نیز همین توصیه را دارد و بی‌برگی و عدم تعلق به امور مادی را از ویژگی‌های انسان‌های کامل و واصل می‌داند و می‌گوید:

اگر تو برگ سرّ عشق دار  
به بی‌برگی تو داریم سر دراری  
(عطار، ۱۳۸۷، ب ۳۴۱۲)

نه ما را طاق‌ت بار گران است  
نه ما را برگ بی‌برگی جانست  
(عطار، ۱۳۸۶، ب ۲۱۲۲)

### نتیجه‌گیری:

مولانا و عطار به‌عنوان دو تن از سرآمدان عرفان اسلامی به دنبال شناختن و شناساندن جایگاه و ویژگی‌های انسان کامل بوده‌اند لذا آثار آن‌ها در حقیقت متون انسان‌شناسی است، آن‌ها برای برجسته کردن این حقیقت وجودی انسان، یعنی رسیدن به کمال، از ابزارهای مختلفی استفاده کرده‌اند تا این حقیقت را به انسان بنمایانند که، تو وظیفه‌ای جز بندگی و رسیدن به کمال انسانی نداری. یکی از این ابزارهای زبانی و فکری استفاده از زبان پارادکسیکال و متناقض‌نمایی است که باعث برجسته‌سازی معنایی و در حقیقت بیان تجربیات شهودی غیر قابل بیان می‌شود. در جای‌جای آثار این دو عارف بزرگ این تکنیک ناب و تأثیرگذار که باعث کشف معانی فراوان از میان الفاظ اندک می‌شود به چشم می‌خورد و همان‌گونه که مشاهده شد در موضوعات مختلف مولانا و عطار انسان سالک الی‌الله را با زبانی پارادکسیکال به‌سوی حقیقت و کمال انسانی سوق داده‌اند لذا این زبان ناب و تأثیرگذار را می‌توان از ویژگی‌های سبکی این دو عارف بزرگ دانست که عظمت و شکوه و هیبت انسان کامل را با این تکنیک زیبا بیان می‌کنند و زبان را از حالتی عادی به یک زبان تأثیرگذار و متفاوت تبدیل می‌کنند که خواننده از ابهام، آشنایی زدایی، دو بعدی بودن و ایجاز موجود در ترکیب متناقض‌نما که باعث برجسته شدن و در پی آن کشف معانی فراوان می‌شود به حقایقی ناب در خصوص انسان کامل پی می‌برد و او را ترغیب به پیمودن طریق هدایت و رسیدن به کمال انسانی می‌کند.

نکته‌ی جالب توجه اشتراک این اندیشه و کلام در زبان شعری دو عارف و شاعر برجسته‌ی سرزمینمان - یعنی عطار و مولانا - می‌باشد که به‌طور فراوان از این تکنیک زیبا استفاده کرده‌اند تا مهم‌ترین وظیفه‌ی انسانی یعنی رسیدن به کمال را به انسان گوشزد کنند به تحقیق هر



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.



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) منطق‌الطیر، 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 محمّد (۱۳۷۸) فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزّمان فروزان فر، نشر نامک. تهران.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴) کلیات شمس تبریزی، به اهتمام دکتر جواد سلماسی زاده،

