

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه

سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

تضاد در عین وحدت (پارادوکس) در مثنوی

و غزلیات شمس*

دکتر بتول واعظ^۱

استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر غلامرضا مستعلی پارسا

دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

در این جستار دو سؤال مطرح می‌شود: ۱- آیا در اندیشه، نگرش و نظام فکری مولوی، تناقض و تضادی وجود دارد؟ ۲- آیا این تناقض در سطح زبان و اندیشه اوست یا به اصول فکری او نیز مربوط می‌شود؟

نگارندگان در این بررسی، مسئله تناقض را با عنوان «تضاد در عین وحدت» مطرح می‌کنند که خود در بردارنده پاسخی کلی به دو پرسش فوق است. در این بررسی، روشن خواهد شد که تناقض و دوگانگی‌ای در اصل و بنیان نظام فکری و بیش عرفانی مولانا وجود ندارد، بلکه آنچه به نظر متناقض‌نما می‌آید تنها در سطح کلام و یا اندیشه او در موقعیت‌های مختلف و یا از سوی شخصیت‌های متفاوت است. همه این تناقض‌ها و تضادهای ظاهری در یک نقطه به وحدت و یگانگی می‌رسند.

کلیدواژه‌ها: پارادوکس، تضاد در عین وحدت، متناقض‌نما، نقطه علیا.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۱۱/۱۱

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۶/۱۵

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: Batulvaez@yahoo.com

مقدمه

یکی از شیوه‌ها و کارکردهای بلاغی برای عمق بخشیدن به اثر ادبی و دادن وجوه متفاوت و ابعاد چندگانه به آن، پارادوکس یا متناقض‌نماست که می‌توان آن را زیر مجموعهٔ صنعت ایهام و متفرعات آن نظیر: استخدام، اسلوب‌الحکیم، توجیه (ایهام دوگانه خوانی) و ... قرار داد. البته در اغلب فنون بلاغی، بویژه علم معانی و بیان، با معانی ثانویه و مجازی کلمات و جملات روبه‌رو هستیم که متن را به متنی دو یا چند بعدی تبدیل می‌کنند. پارادوکس در معنای اصطلاحی خود، در کنار هم آوردن دو موضوع یا دو قضیهٔ متضاد و متناقض (از نظر منطقی: اجتماع نقیضین) است که هر کدام به یک زمینه تعلق دارند و جمع بین آن دو از نظر علم منطقی محال، اما در ادبیات ممکن و قابل حل است مثل: دریای آتش، از تهی سرشار، علم عشق و ... که با اندکی توسع، ژرف ساخت آن را می‌توان مبتنی بر تشبیه نیز دانست. «بسامد بالای پارادوکس و ساخت‌های متضاد، چه به صورت آشکار و چه پنهان، طرح معانی‌ای که به یک اعتبار راست و به اعتبار دیگر دروغند، باعث می‌شود که شعر با ذهن ما بازی کند و از سوی دیگر ما را متوجه وضع ذهنی شاعر در مواجهه با گفتمان‌های عرفانی، سیاسی، فلسفی و مشغله‌های فکری او سازد». (شمیسا، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶)

زمینه و عرصهٔ ظهور این ویژگی بلاغی را بیشتر می‌توان در مکاتبی چون سمبولیسم، سوررئالیسم، پست مدرنیسم، مکتب تصوّف و ادبیات عارفانه یافت. پارادوکس در محدودهٔ علم بدیع بیشتر به عنوان یک فن و صنعت بلاغی مطرح می‌شود اما در ادبیات عارفانه و نگرش صوفیانه - که موضوع بحث ماست - در مرتبه‌ای فراتر از فنون ادبی قرار می‌گیرد و از حوزهٔ زبان به حوزهٔ ذهن ارتقا می‌یابد. پارادوکس در دنیای تصوّف و عرفان، حاصل یک نگرش و جهان بینی خاص نسبت به انسان، خدا و طبیعت است و نتیجهٔ اتّفاقی است که در ذهن صورت می‌گیرد و بعد از یک کشمکش ذهنی در سطح زبان ظاهر می‌شود. در نظر عارف، همهٔ جهان آفرینش مجموعه‌ای از اضداد است که با هم هماهنگ شده، و در کنار هم قرار گرفته‌اند:

این عجب کین رنگ از بیرنگ خاست
چونکه روغن را ز آب اسرشته‌اند
رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست
چون گل از خاراست و خار از گل چرا
آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
یا نه جنگ است این برای حکمت است
هر دو در جنگند و اندر ماجرا
همچو جنگ خر فروشان صنعت است

(مولوی، ۱۳۷۹، ۳/۱ - ۴۷۰)

و در نتیجه این هماهنگی اضداد است که آفرینش ادامه می‌یابد. پس پارادوکس، یعنی هماهنگی بین دو ضد، این نوع هماهنگی در نظر عارف، یک امر محال نیست چنانکه نگرش یک فیلسوف.

فیلسوف هر کدام از اضداد را به تنهایی و جدا از هم و در سطح مشاهده می‌کند، اما عارف به عمق آنها می‌نگرد و در ورای آنها به یک وحدت می‌رسد؛ به وحدتی که در مکتب سوررئالیسم آن را تحت عنوان «نقطه علیا» مطرح می‌کنند. این نظریه «تضاد در عین وحدت»، حاصل نگرش کلی‌گرای عارف است که همه جهان آفرینش را یک کل واحد می‌بیند و به سطح آن، که از اجزای متناقض و متضاد تشکیل شده‌اند، توجّهی ندارد. عارف با این فرمول، مسئله تناقض را در نظام آفرینش و ذهن خود حل می‌کند. اما فیلسوف جهان را مجموعه‌ای متشکل از اجزاء می‌داند که تنها در کنار هم قرار گرفته‌اند و هیچکدام بر دیگری قابل حمل نیستند. مثلاً تخته سیاه، مجموعه‌ای است از چوب، گچ، تابلو پاک کن و ... که این عناصر جز در محور هم نشینی، هیچ نوع ارتباط و پیوند ژرف ساختی و معنایی با هم ندارند، اما نظام آفرینش با همه پدیدارهای آن در دید عارف، یک «کلی» است نه «کل». «کلی» مفهومی است که بر همه اجزاء خود می‌تواند حمل شود؛ انسان، حیوان ناطق است؛ حیوان ناطق، انسان است. اما در مثال قبل نمی‌توان گفت: گچ تخته سیاه است.

در این مقاله سعی بر این است تا نظریه تضاد در عین وحدت در آثار مولوی با تکیه بر مثنوی و غزلیات شمس مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد؛ مثنوی و غزلیات شمس در این مقاله در دو بخش جداگانه مورد بحث قرار گرفته‌اند. هدف نگارندگان از این

تفکیک، بیان تفاوت دیدگاه‌های مولوی در این دو اثر نبوده، بلکه مقصود، تنها حفظ انسجام مطلب و دوری از پراکندگی بحث بوده است. بنابراین، این مقاله مبتنی بر چهار بخش است:

الف: پیشینه تحقیق؛

ب: نظریه تضاد در عین وحدت در مثنوی؛

ج: نظریه تضاد در عین وحدت (پارادوکس) در غزلیات شمس؛

د: نتیجه‌گیری.

الف: پیشینه تحقیق

بسیاری از مولوی پژوهان و عرفان‌شناسان، بحث تضاد را که یکی از دیالکتیک‌های مهم اندیشه عرفانی است، مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند و بویژه نظام فکری مولوی را که در تمام آثارش متجلی است، بر اساس دیالکتیک تضاد و اتحاد اضداد تحلیل کرده‌اند که در اینجا به خلاصه‌ای از این دیدگاهها اشاره می‌شود:

محمد رضا راشد محصل در مقاله‌ای به مقوله پارادوکس و تضاد در تفکر مولوی پرداخته است؛ نامبرده در این مقاله بسیار موجز، بیش از آنکه محور بحث را بر تفکر و اندیشه مولوی - در این خصوص - اختصاص دهد مبحث تضاد را در کلیت نظام عرفانی مورد تحلیل قرار داده است: «البته تضاد و تناقضی که در باور دین‌مداران و عارفان است با دیالکتیک که علم جدید مدعی است، تفاوت دارد زیرا دانش جدید بر این باور است که هر چیزی در درون خود ضد خویش را پرورش می‌دهد در حالی که عارفان اسلامی، زندگی انسان را با تضاد آمیخته می‌بینند و کمال انسانی و وصول به قرب حق را حاصل همین تضاد می‌دانند و تحقق آن، گونه‌ای از مرگ ظاهر را می‌طلبند که با فنای صفات بشری دست می‌دهد و تناقض یعنی همین که زندگی بر گونه‌ای از مرگ متوقف باشد». (راشد محصل، ۱۳۸۶، ص ۸۳)

نویسنده در این مقاله، بسیار موجز سخن گفته و به انگیزه‌های تناقض و انواع آن در تفکر مولوی و همچنین اتحاد اضداد و تحلیل این تضاد در عین وحدت پرداخته است. احسان طبری، یکی دیگر از محققانی است که در بخش کوتاه، اما بسیار مفید، اندیشه دیالکتیکی مولوی را درباره تضاد تحلیل نموده و مابین برخی از احکام دیالکتیکی مندرج در مثنوی و برخی از آثار فیلسوف معروف باستان، هراکلیت، و فیلسوف معروف آلمانی یعنی هگل، شباهت‌های قابل توجهی یافته است. طبری، تفکر دیالکتیک عرفان مولوی را در سه موضوع حرکت تکاملی، تضاد و جنبش جاوید بررسی کرده است؛ حرکت تکاملی که سیر انسان را از مراحل مختلف وجودی نظیر جماد، نبات، حیوان تا مراحل بالاتر از مرتبه انسانی نشان می‌دهد، در تفکر مولوی جایگاه والایی دارد که انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر بوسیله نفی مرحله ماقبل صورت می‌گیرد. (مولوی، دفتر سوم/۱/۲/۳۹۰)

در مورد تضاد نیز در سراسر مثنوی نمونه‌های متعددی از اندیشه دیالکتیکی مولوی درباره تضاد وجود دارد. طبری براین باور است که مولوی نفی در نفی را پل تکاملی می‌داند و معتقد است که شکلی که جانشین شکل منتهی می‌شود، از آن کاملتر است. (همو، دفتر اول/۳۸۶۲/۳۸۶۰)

در مقوله جنبش جاوید نیز که می‌توان آن را معادل دیگری برای تجدد امثال یا حرکت جوهری ملاصدرا و یا اندیشه نسبیت انیشتین دانست، طبری، اندیشه مولانا را بسیار نزدیک به هگل و هراکلیت قرار می‌دهد. برای مثال این سخن هراکلیت را که گفته است: «آب دریا پاک‌ترین است و آلوده‌ترین؛ برای ماهیان گوارا است و شفا بخش و برای آدمیان ناگوار است!» عین این مضمون را مولوی در مثنوی آورده است. (همو، دفتر چهارم، ب/۶۹)، (طبری، ۱۳۴۸، صص ۳۰۰-۲۹۵)

در این جستار، طبری اگرچه بسیار عالمانه و متفکرانه دیالکتیک مولوی را درباره تضاد مطرح کرده، اما در سطح وسیعی به آن پرداخته و در مورد اتحاد اضداد و آن

نقطه‌علیایی که همه‌اضداد در آخرین سیر به آنجا ختم می‌شوند، چندان سخنی نگفته است.

مولوی شناس دیگر، علامه محمدتقی جعفری، در تفسیر مفصلی که بر مثنوی معنوی نوشته، بخش جداگانه و مبسوطی را در دفتر سوم به مسأله تضاد از نظر مولوی اختصاص داده است. او در این مقاله، بیشتر، به مقوله فلسفی و عرفانی این مسأله پرداخته و آن را از دید فلاسفه غرب چون برتراند راسل، هگل و ... مورد تحلیل قرار داده است.^۱

علامه جعفری، نظریات مولوی را درباره‌اضداد فهرست وار در تفسیر خود گنجانده و برای هر کدام ابیاتی از مثنوی را به عنوان شاهد آورده است. خلاصه این نظریات به شرح زیر است:

شناسایی اشیاء با اضداد خود، نسیت اضداد در ذهن انسانها، دریافت اشیاء با اضداد خود، آن حقیقت که ضدی ندارد، قابل شناسایی نیست، دو ضد نمی‌توانند عین یکدیگر باشند، هماهنگ شدن اضداد برای ایجاد حقایق، وحدت اضداد، نسیت اضداد، تضاد در ابدیت وجود ندارد، اسناد اوصاف متضاد به خداوند فقط در صفات افعال است و ... (جعفری، بی‌تا، صص ۶۰۰-۵۹۳)

آنگونه که مشاهده می‌شود در این مباحث بیشتر به بحث تضاد و اضداد پرداخته شده و چندان درباره‌مقام وحدت این اضداد که بحث پارادوکس عارفانه را به وجود می‌آورد، سخنی گفته نشده است. از سوی دیگر، به این دیالکتیک فکری مولوی بیشتر در سطحی کلی پرداخته شده و به جزئیات آن توجهی نشده است. بنابراین، در این مقاله بر آنیم تا دیالکتیک مولوی را درباره‌تضاد به گونه‌ای مفصل‌تر با تکیه بر مثنوی و غزلیات شمس و در دو سطح جزئی و کلی بررسی نماییم و عوامل ایجاد این تناقض‌های عرفانی را در اندیشه مولانا بکاویم و در بحث وحدت اضداد از طریق راهکارهایی که مولوی خود در مثنوی و غزلیات شمس به آنها اشاره کرده است به ورای این تناقض‌ها و تضادها که وحدت اندر وحدت است، برسیم.

ب: نظریه تضاد در عین وحدت در مثنوی:

نظام فکری - عرفانی مولوی مبتنی بر تصوف عشق^۲ است؛ او در پرتو این نگرش عاشقانه همه چیز را یکی می‌بیند. همه دوگانگی‌ها در مسلک عشق و در خم وحدت الهی به یگانگی می‌رسند؛ عشق ازدهایی است که همه خودبینی‌ها، غرورها و انانیت‌ها را در هم می‌شکند و می‌بلعد. زیرا هر تضاد و دوگانگی‌ای که هست، نتیجه خودبینی است. مولانا، انسان خودبین را جز احوالی نمی‌پندارد که همه نقش‌ها را دو می‌بیند. در جهان بینی مولانا، همه چیز به وحدت می‌رسد بلکه در درون خود با وحدت پیوند دارد؛ وحدت و یگانگی را حاصل بی‌رنگی (= عالم غیب) و دوگانگی‌ها را حاصل رنگ می‌پندارد:

چون به بیرنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
(مولوی، ۹-۲۴۷۸)

درکیش مولوی، همه فرعونها در بطن فطرت خود، موسی‌اند، اما آنچه فرعون را فرعون و موسی را موسی می‌کند و در مقابل هم قرار می‌دهد از عالم تعینات و دورنگی‌ها نشأت می‌گیرد. او با اینکه به دوآلستی بودن نظام خلقت معتقد است، اما در عالم وحدت و مرتبه ارواح به یگانگی اقرار می‌کند:

میل هر جزوی به جزوی هم نهد زاتحاد هر دو تولیدی زهد
شب چنین با روز اندر اعتناق مختلف در صورت، اما اتفاق
روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند لیک هر دو یک حقیقت می‌تند....
(همان، ۱۸-۴۴۱۶)

ظاهر و باطن از نظر او عرصه تضادها، تناقض‌ها و تفاوتهاست. اما در باطن باطن، تناقض و تضاد راه ندارد و هر چه هست وحدت و یکرنگی است. مولوی در نتیجه توسعه کیش و آیین، هیچگاه خود را مقید به تضادهای مذهبی و اعتقادی نمی‌کند، بلکه به آنچه حقیقت است و منشأ و مبدا وحدت، باورمند می‌ماند، اما اعراض را که

جولانگاه تضادهای دینی است، رها می‌کند. او اختلاف دینی و نگرشی را از اختلاف در نظر می‌داند نه اختلاف در حقیقت:

از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و یهود
(مولوی، ۱۲۵۹)

مسئله پارادوکس یا تضاد در عین وحدت در نظام عرفانی مولوی، در دو سطح کلی و جزئی مطرح می‌شود؛ در سطح کلی تمام آثار او را به عنوان یک کل واحد در بر می‌گیرد. این تناقض و دوگانگی که از یک اندیشه، نگرش و جهان بینی دوگانه و گاه چندگانه منتج می‌شود در زمینه متفاوتی چون فلسفه، کلام، حدیث و قرآن، عرفان و ادیان و ... با تمام زیر شاخه‌های آن نمود می‌یابد. و جمع بین این زمینه‌های فکری چندگانه است که در دستگاه فکری مولوی منجر به تناقضی روساختی و ظاهری می‌شود؛ گاه او را در جایگاه فیلسوف و متکلمی می‌بینیم که برای تفهیم معارف آموزه‌های ذهنی و عقیدتی‌اش به مخاطب، با ابزار قیاس و استدلال پیش می‌آید؛ گاه در مقام یک عارف صوفی منش تمام اعتبارات عقلی و قیاسات منطقی را خدشه‌دار می‌بیند؛ یکجا در نقش متکلم اشعری، چنان بر عقیده جبرگرایی اصرار می‌ورزد و در اثبات آن دلیل و برهان می‌آورد که مخاطب را به جبری بودن تعصبی‌اش باورمند می‌سازد و درست در همان لحظه با روش برهان و استدلال یا بحث‌های شهودی و قلبی در توجیه و اثبات اختیار و نفی جبر می‌کوشد که انسان را به تحیر و اذیت می‌دارد؛ گاه از وحدت موجود حرف می‌زند و گاه از وحدت تجلی یا وجود، از یک سو عقل را تنها وجه و مایه انسانیت معرفی می‌کند:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
(همان، ۲۷۸)

و از سوی دیگر از آن اظهار پشیمانی کرده، به دنیای دیوانگی پناه می‌برد:
آزمودم عقل دوراندیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را
(همان، ۲۳۴۰)

مولوی یک شخصیت با ابعاد وجودی متفاوت است، این دوگانگی و تضاد در نظام فکری و حالات روحی و بینش عرفانی او نیست بلکه آثار او، متونی چند صدایی است. بویژه در مثنوی نمی‌توان به دنبال یک صدا، یک فکر و یک بینش بود. از آنجا که مثنوی را می‌توان دایرةالمعارف ادیان در عصر او دانست، وجود کشمکش‌های دینی، عرفانی، فقهی، کلامی و ... در آن امری غریب و شگفت نیست. تمام شخصیت‌ها و قهرمانان مطرح شده در این کتاب، هر کدام نماینده یک طیف فکری، یک بینش معرفتی، یک مذهب کلامی و یک تجربه روحی‌اند. مولوی هر بار در نقش یکی از این شخصیت‌های تپیک قرار می‌گیرد و از سوی آنها سخن می‌گوید. صدهای متفاوت موجود در آثار مولوی (بویژه مثنوی) را نمی‌توان تنها به شخص مولوی برگرداند و مربوط دانست. «هرگاه از پشت منشور اشعار، به او نظر افکنیم، رنگهای گوناگون به چشم می‌خورد، هم با اشعری خشک و متعصب مواجه می‌شویم، هم با عارفی که جهان را مقهور مشیت حق دانسته و طایفه‌ای را بر طایفه دیگر رجحان نمی‌دهد. لعن و تکفیر را با روح یکتاشناسی او که مجذوب ذات حق شده و همه مذاهب و ادیان را راهی برای وصول به حق می‌داند، سازشی نیست. با آن که حکیم نیست و حتی با فلاسفه میانه‌خوشی ندارد، از شَم فلسفی بهره‌ای وافی دارد...» (دشتی، ۱۳۵۴، ص ۸۳)

توسع‌نگرشی مولوی و آزاداندیشی او، وی را به یک قشر یا عقیده یا مذهب خاص محدود نمی‌کند؛ در هر دین و مسلک و کیشی بهره‌ای از حقیقت می‌بیند. هیچ چیز در دید او مطلق نیست. از اینرو دین یا آیین یا نگرشی را بطور مطلق رد یا اثبات نمی‌کند. «وسعت اندیشه و وارستگی و شوریدگی وی، این صوفی بزرگ را به گونه‌ای در آورده است که عقل و درایت جنید، آزادگی شیخ ابوسعید، وارستگی بایزید، شوریدگی حلاج، شَم فلسفی سهروردی و شریعت مآبی محمد غزالی را به نحوی در خود جمع می‌کند، به طوری که در گرمی بیان از گفتن متناقضات رویگردان نیست.» (سعیدی، ۱۳۷۷، ص ۹۴)

اما این تناقضات هیچ گاه اصولی و ریشه‌ای نیست و از یک روح و اندیشه متناقض سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه در نتیجه حالات، مقامات و موقعیت‌های مختلفی است که در زبان او به گونه تناقض نمود می‌یابد. برای مثال گاه از ایمان فرعون سخن می‌گوید و گاه او را بزرگترین مظهر نفس اماره معرفی می‌کند؛ گاه «ابلیس را عامل اصلی شر و فساد می‌داند و زمانی چون احمد غزالی وی را موحدی می‌داند که به مقام ربوبیت عشق می‌ورزد». (مولوی، ۲۶۳/۲)

این تضادها و دوگانگی‌ها هر کدام در نتیجه توجه مولوی به یکی از جنبه‌های وجودی و مراتب و مظاهر بیرونی و درونی پدیده‌ها، انسان‌ها و انبیا و اولیاست که همه در یک نقطه به هم می‌رسند. آن نقطه علیا در نظر مولوی، همان عالم بی‌رنگی یا عالم غیب است و همه موجودات وقتی به عالم رنگ یا ماده هبوط می‌کنند، تضادها شکل می‌گیرد:

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پایندیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورسره	شد عدد چون سایه‌های کنگره

(همان، ۶۹۰/۲)

اما در سطح جزئی، این تضادها و تناقض‌ها را می‌توان در زمینه‌ها و مبانی فکری زیر یافت:

۱- مسئله «تضاد در عین وحدت» مولانا، نشأت گرفته از نظریه ظاهر و باطن و باطن باطن است که می‌توان گفت نظام عرفانی مولوی بر آن بنیان نهاده شده است؛ آنچه در سطح و ظاهر امور و اشیاء دیده می‌شود همه تضاد است و آنچه در باطن تجلی می‌یابد، مسئله تناقض است زیرا نسبت تضاد با تناقض همان نسبت ظاهر و باطن است؛ اما در باطن باطن اشیاء و موجودات (در کل نظام آفرینش) می‌توان به وحدت رسید. نظام پارادوکسیکال مولانا با اذهان نا آشنا با عرفان، نظامی متناقض است اما در

نظر درون پروران و عارف‌آشنایان آنچه هست، تناقض نیست بلکه تنها متناقض
نماست؛ وحدتی است که در لباس تضاد عرضه شده است:

شاه آن دان کو زشاهی فارغ است بی مه و خورشید نورش بازغ است
مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست هستی او دارد که با هستی عدوست

(همان، ۴/۲-۱۴۷۳)

گاه مولانا، جزء متضاد را به صورت یک ترکیب اضافی یا وصفی بدون هیچ
فاصله‌ای به دنبال هم می‌آورد که در ذهن به شکل یک کل واحد متجسم و متصور
می‌شوند و علاوه بر وحدت زیر ساختی آن، این یگانگی در ظاهر آن هم احساس
می‌شود به نحوی که گویا هر ضد، متمم و مکمل ضد مقابل خود است؛ بنابراین عین
تضاد، عین وحدت می‌شود:

چون که با بی‌برگی غربت بساخت برگ بی‌برگی بسوی او بتاخت

(همان، ۳/۴۷۶۱)

مرگ بی‌مرگی بود ما را حلال برگ بی‌برگی بود ما را نوال

(همان، ۱/۳۹۴۲)

و گاه خود مولانا، این نگرش تضاد در عین وحدت را برای فهم مخاطب عامه
توضیح می‌دهد:

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر، نهان پابندگی

(همان، ۳/۳۹۴۳)

۲- زمینه و عرصه بسیاری از تضادها و تناقض‌های مولوی، در مسائل توحید و
خداشناسی است. خداوند وجودی مطلق است که از شدت آشکار بودنش پنهان است
و در عین پنهانی، آشکار. نه می‌توان او را دید (لأتدرکه الابصار و هو یدرک الأبصار) و
نه می‌توان او را انکار کرد. چشمان ضعیف و دلهای غافل توانایی دید و درک او را
ندارند:

چون ز راز و ناز او گوید زبان یا «جمیل الستر» خواند آسمان

سترجه؟ در پشم و پنبه آذراست تا همی پوشیش او پیداتر است

(همان، ۴۷۳۵-۶/۳)

۳- زمینه دیگر این تضادها و تناقضها را می‌توان در مصادیق وجود و عدم دانست و دریافت؛ اینکه برای رسیدن به وجود و هستی باید از عدم گذشت یا به عبارتی دیگر باید مظاهر وجود را در عدم و بود را در نبود جستجو کرد. در پیش عرفانی مولوی نه بود، وجود صرف است و نه نبود، عدم محض. هم در «بود» می‌توان به عدم رسید و هم در عدم به وجود:

مر زبان را مشتری جز گوش نیست

(همان، ۱۴/۱)

محرم این هوش جز بیهوش نیست

پس کسی در ناکسی دریافتم

(همان، ۱۷۴۵/۱)

من، کسی در ناکسی دریافتم

تا به فقر اندر، غنا بینی دو تو

زان که در فقر است عزذوالجلال

(همان، ۲۳۸۴-۵/۱)

امتحان کن فقر را روزی دو تو

صبر کن با فقر و بگذار این ملال

یا نگفتی فی القصاص آمد حیات

(همان، ۳۹۰۳/۱)

گر نفرمودی قصاصی بر جنات

مر شهیدان را حیات اندر فناست

یرزقون فرحین شد گوار

(همان، ۳۸۸۶-۷/۱)

پس زیارت ها درون نقصهاست

چون بریده گشت حلق رزق خوار

۴- گاه ظهور یک ضد از عین یک ضد دیگر امکان پذیر می‌شود و عرصه یک یا چند ضد، زمینه وجودی یک ضد یا اضداد دیگر را فراهم می‌کند. که در این تجلیگاه اضداد (آن هم نه مظهر، بلکه عین ضد) می‌توان به یک وحدت درونی دست یافت. البته این وحدت درونی در نتیجه، قابل دریافت و ادراک است. یعنی دو مرحله «تیز» و «آنتی تیز» عرصه جدال اضداداند که از این عرصه جدال و درگیری، مرحله «ستیز» یا وحدت و یگانگی شکل می‌گیرد:

عارفان زانند دایم آمنون
امنشان از عین خوف آمد پدید
که گذر کردند از دریای خون
لاجرم باشند هر دم در مزید
خوف هم بین در امیدی ای صفی
(همان، ۶/۶-۴۳۶۴)

بند چشم اوست هم چشم بدش
عین رفع سد او گشته سدش
(همان، ۵/۸۲۱)

این تناقض‌ها، همه در مرتبه ظهور اضداد است و گر نه بنابر اصل غایت، همه در یک نقطه به وحدت می‌رسند. یکی از این مراتب و نقاط وحدت بخش، انگیزه و غایت در هم نهادن اضداد است که با عبور از تضاد و آمیختگی به وحدت و یکسانی اولیه دست می‌یابند. برای مثال مولانا، به زندگی در مرگ یا مرگ در زندگی قائل است، ظاهر این قضیه، متناقض به نظر می‌رسد ولی او با گذر از دو ضد به وحدت می‌رسد؛ با مرگ آزادی می‌توان به زندگی جاوید دست یافت یا به همان نقطه وحدت رسید:

مردن تن در ریاضت زندگی است
رنج این تن، روح را پائیندگی است
(همان، ۳/۳۳۶۷)

پیش از این گفتیم که تناقض در فلسفه قابل حل نیست، اما در ادبیات و بویژه عرفان می‌توان آن را حل کرد و پذیرفت. تناقض‌ها و تضادهای موجود در نظام فکری و بینش معرفتی مولوی هم از یک وحدت نشأت می‌گیرند و دیگر بار به همان وحدت و یگانگی ختم می‌شوند. به عبارت دیگر، این تناقض‌ها در مرکزی قرار گرفته‌اند که دوسوی آن یگانگی و وحدت است. دستگاه فکری - عرفانی متناقض نمای مولوی را در مثنوی می‌توان با توجه به مسائل و شیوه‌های زیر به آن نقطه‌علیای وحدت پیوند داد و نظریه «تضاد در عین وحدت» او را از قاعده منطقی «محال بودن اجتماع نقیضین» جدا ساخت:

۱- تناقضی که در بینش عرفانی مولوی به چشم می‌خورد تنها در سطح و ظاهر موضوعات، پدیده‌ها، موجودات و در کل نظام آفرینش نمود می‌یابد. این تناقض را

می‌توان با رجوع به باطن امور یا گذر از سطح به ژرفا توضیح و تبیین کرد؛ آنچه در سطح زبان و روابط ظاهری اشیاء در تضاد با هم است از جنبه‌ای دیگر که به باطن یا باطن باطن پیوند می‌یابد، عین وحدت و یگانگی است:

هست بی رنگی اصول رنگها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها

(همان، ۵۹/۶)

اولاً بشنو که خلق مختلف مختلف جانند از یا تا الف

در حروف مختلف شور و شکیست گرچه از یک روز سر تا پایکیست

از یکی رو ضد و یک رو متحد از یکی رو هزل و از یک روی جد

(همان، ۱۶/۱-۲۹۱۴)

چونکه جمله از یکی دست آمدست این چرا هشیار و آن مست آمدست

چون زیک دریاست این جوها روان این چرا نوش است و آن زهر دهان

وحدتی که دید با چندین هزار صد هزاران جنبش از عین قرار

(همان، ۶/۶-۱۶۰۴)

اینکه مولانا به مسائلی چون شادی در عین غم، بی خوفی و ایمنی در عین خوف، زندگی در مرگ و ... اشاره می‌کند، همه از دو جهت قابل بررسی است: یک جهت آن، ظاهر است که ایجاد تناقض می‌کند و جهت دیگر این قضایا، باطن آنهاست که نه تنها این تناقض را حل می‌کند، بلکه به وحدتی در ورای آن رهنمون می‌شود؛ غم، غم مذموم نیست که زایش شادی از درون آن، ایجاد تناقض کند، بلکه این غم، غم عشق است؛ یا مرگی که موجب زندگی می‌شود، مرگ ظاهری نیست (اگرچه آن هم وسیله انتقال به حیات اخروی است) بلکه مرگ ارادی نفسانیت و انانیت بشری است که در درون خود به حیات و منبع آن متصل می‌شود، همان چیزی که عرفا از آن به فناء فی الله تعبیر می‌کنند:

لاتخف دان چونکه خوفت داد حق نان فرستد چون فرستادت طبق
خوف آن کس راست کو راخوف نیست غصه آن کس را کش اینجا طوف نیست
(همان، ۶/۳ - ۴۹۵)

۲- نسبیّت‌گرایی: مولانا به هیچ چیز به جز خداوند، به چشم مطلق نمی‌نگرد. در نگرش و جهان بینی او، نه سفید سفید وجود دارد نه سیاه سیاه. بلکه همواره یک نقطه خاکستری هم مورد نظر است. اگر یکجا عقل را نکوهش کرده و مانع دریافت معرفت می‌داند و جایی دیگر آن را اصل و مایه انسانیت معرفی می‌کند، تناقضی در آن نیست بلکه نسبت با شرایط و موقعیت‌های مختلف در نظر او تحسین یا نکوهش می‌شود. عقل فی‌النفسه مورد ستایش اوست چرا که عطیه الهی و عامل تمیز انسان از حیوان است. اما تا زمانی که به همان عقل استدلال گر محدود نماند بلکه بتواند با عقل کل (الهی) پیوند یابد و به کمال برسد. یا وقتی در جایی می‌گوید:

چون که موصوفی به اوصاف جلیل زآتش امراض بگذر چون خلیل
(همان، ۹/۳)

در این بیان مولانا، تناقضی به چشم می‌خورد؛ زیرا این پرسش را در ذهن به وجود می‌آورد که آن کس که به اوصاف جلیل موصوف شده مطمئناً از آتش امراض گذشته است؛ اما مولوی در اینجا با توجه به قاعده نسبیّت، این تناقض را حل می‌کند؛ یعنی تو بالقوه و به نسبت با دیگران موصوف به اوصاف جلیل شده‌ای نه بطور کامل و بالفعل. یا وقتی در مثنوی از یک طرف جبر را نکوهش می‌کند و از سوی دیگر معتقد به تسلیم کامل سالک و فنا در حق است، بار دیگر با تناقض در دستگاه فکری مولانا روبه‌رو می‌شویم، اما این تناقض هم با توجه به اصل نسبیّت‌گرایی او، بر طرف می‌شود؛ مولوی جبر را نسبت با مردم عامه و صوفیان جبری مسلک اشعری، مذموم می‌داند، اما جبری را که بیانگر فنای افعالی در خداوند است برای همه ناگزیر می‌داند. (همان، ۳/۱ - ۶۲۱)

و در کل، تفکر دوآلیستی مولوی در خلقت که در همه چیز قائل به ثنویت و دو قطبی بودن است. جایی برای تناقض ذاتی باقی نمی‌گذارد.

۳- حالات و مقامات عرفانی مختلف: گاه موقعیت‌های روحی و حالات عرفانی‌ای که برای مولانا ایجاد می‌شود، او را وادار به گفتن سخنانی ضدّ و نقیض می‌کند که با اصل نظام فکری او تناقضی ندارد و در همان حالت و موقعیت ویژه نیز متناقض به نظر نمی‌رسد؛ تنها وقتی سخنان و مطالبی را که در موقعیت‌ها و حالات مختلف گفته شده در کنار هم قرار دهیم به دوگانگی‌ای در سطح بیان و فکر او می‌رسیم. نمونه‌ی این سخنان و نظریات مختلف، موضع‌گیری متفاوت اونسبت به فرعون و ابلیس است که ذکر آن گذشت.

۴- مباحث و مسائل فلسفی‌ای چون «عدم» و «وجود» یا هستی و نیستی، که در نظام فکری مولانا صبغه عرفانی به خود گرفته و زمینه دیگری برای ظهور و بروز تناقض است؛ اینکه هستی ریشه در نیستی دارد؛ نیستی کارگاه هستی است؛ هستی حقیقی را می‌توان در عین عدم و نیستی جستجو کرد و ... همه مواردی است که به ایجاد تناقض در سطح کلام منجر می‌شود:

هالک آید پیش و جهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است
(همان، ۱۳/ ۴۶۶۵)

اما مولانا به دو شیوه این تناقض را می‌گشاید و توضیح می‌دهد: یکی اینکه اصطلاحاتی چون «عدم» و «وجود» یا هستی و نیستی در فرهنگ عرفانی مولوی تنها به یک معنی به کار نرفته‌اند، بلکه مصادیق و معانی متعددی را شامل می‌شوند. برای مثال، عدم در مثنوی به معنای عالم غیب، فنا فی الله، اعیان ثابت و ... به کار رفته است دیگر اینکه مولانا با استفاده از تمثیل، ترکیب و بافت متناقض‌نمای، کلام را به یگانگی و عدم تناقض تغییر داده و تعبیر می‌کند:

هست مطلق کارساز نیستی است کارگاه هست کن جز نیست چیست؟
بر نوشته هیچ بنویسد کسی یا نهالی کارد اندر مغرسی

کاغذی جوید که آن بنوشته نیست تخم کارد موضعی که کشته نیست

(همان، ۴/۵-۱۹۶۲)

ج: بررسی تضاد در عین وحدت در غزلیات شمس:

از آنجا که بنای این مقاله بر اختصار است، بحث تناقض در مثنوی را اینجا به پایان می‌بریم و به مسئله تضاد در عین وحدت در غزلیات شمس می‌پردازیم. غزلیات شمس بر خلاف مثنوی، حاصل ناخودآگاه مولوی و حالات شور و وجد و مستی او در عشق شمس است که در سطح بالاتر خود به شمس حقیقی که وجود مطلق لایزالی است، می‌رسد؛ از اینرو عرصه تناقض‌ها، دوگانگی‌ها و تضادهای روحی و فکری مولوی در این کتاب در مقایسه با مثنوی بیشتر و فعال‌تر است؛ زیرا آنچه بر زبان مولانا می‌رود تراویده از منطق و خودآگاهی او نیست؛ بلکه دیگری است که سخن در دهان او می‌نهد. اگر در مثنوی از زبان شخصیت‌ها، فرقه‌ها و نمایندگان ادیان مختلف سخن می‌گفت در اینجا هم یا از زبان شمس تکلم می‌کند یا از زبان روح و یا از زبان معشوق حقیقی. از اینرو غزلیات شمس عرصه درگیری و کشمکش ذهنی و روحی مولوی با این سه وجود است که در نهایت و بطن خود به وحدت و یگانگی می‌رسد؛ تناقضی که در عین وحدت جلوه گر شده است. «مکاشفات عرفانی و تجربه‌های ژرف شاعرانه، قلمرو رویش محالات عقلی و تناقض‌های روحی است. خیال گوینده در حالت جذبه تا عالی‌ترین نقطه روحی اوج می‌گیرد و به نقطه علیای روح می‌رسد؛ نقطه علیا مرحله‌ای از ادراک است که در آن تضادها به وحدت می‌رسند». (فتوحی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۶)

مولانا، خود در مثنوی به این مسئله اشاره کرده است که آنچه از دید مردم عادی و انسان‌های کمال نایافته محال و غیر ممکن می‌نماید، در حقیقت امر محال نیست؛ زیرا آنان، تنها چیزی را حقیقت می‌پندارند که با تجربه و حواس آنان قابل ادراک باشد و لاغیر. مسئله تناقض یا «تضاد در عین وحدت» در غزلیات شمس به چند صورت نمود یافته است:^۴

۱- عمل نکردن علت در معلول:

ای گیج سری کان سرگیچیده نگردد زو

وی گول دلی کان دل یاوه نکند نیست

(مولوی، ۱۳۴۹، غزل ۳۲۶، بیت ۱۹۷)^۵

هیچ مترس زآتشم، زانک من آبم و خوشم

جانب دولت آمدی صدر توراست مرحبا

(همان، ۳۵/۴۵)

طرفه درخت آمد، کز وگه سیب روید، گه کدو

گه زهر روید، گه شکر، گه درد روید گه دوا

(همان، ۲۴/۲۸)

عجب دردی برانگیزی که دردم را دواگردد

عجب گردی برانگیزی که از وی مکتحل باشم

(همان، ۲۰۱/۱۴۳۱)

۲- معلول بدون علت به وجود می‌آید:

برگرد ماهش می‌تنم، بی لب سلامش می‌کنم

خود را زمین بر می‌زنم، زان پیش کوه گوید «صلا»

(همان، ۷/۵)

نه دامیست، نه زنجیر، همه بسته چراییم

چه بندست! چه زنجیر! که بر پاست خدایا

(همان، ۶۲/۹۵)

بی چون و بی چگونه برون از رسوم و فهم

بی دست می سریشد در عین صد خمیر

بی آتشی تنور دل و معده‌ها فروخت

نسان بر دکان نهاده و خبّاز ما ستیر

(همان، ۲۴/۱۱۲۲)

مولانا در این دو بیت اخیر، به افعال خداوند اشاره می‌کند که بر خلاف افعال انسان، نیازمند علّت نیست؛ کارهای خداوند از قاعدهٔ علّیت پیروی نمی‌کند و خداوند در آفرینش نیاز به آلت و اسباب ندارد، بنابراین تناقضی که در این ابیات آمده تنها در سطح کلام است:

این عشق جمله عاقل و بیدار می‌کشد بی تیغ می‌برد سر و بی‌دار می‌کشد

(همان، ۱۸۷/۸۷۲)

عشق، ماهیّت و لطیفه‌ای روحانی است و تعریف نشدنی. قربانی کردن او نیاز به تیغ ندارد. خود عشق شمشیری برنده است که عاشق و عاقل را قربانی می‌کند.

شطرنج ندیده‌ایم و ماتیم یک جرعه نخورده‌ایم و مستیم

(همان، ۲۷۵/۱۵۶۹)

آنکه مست بادهٔ الهی است نیازی به شراب انگوری ندارد. از اینرو تناقضی در این سخن نیست. نمونه‌های این نوع پارادوکس در غزلیات شمس فراوان است. آنچه بیان شد، اشاره‌ای به مصادیق آن بود.

۳- وفاق: اینکه دو ضد با هم موافقت کنند. این نوع پارادوکس به چند صورت در غزلیات شمس ظهور و بروز یافته است:

الف: ایجابی:

مقضی تویی، قاضی تویی، مستقبل و ماضی تویی

خشمین تویی، راضی تویی تا چون نمایی رهبرم

(همان، ۱۷۵/۱۳۸۴)

هم خونم و هم شیرم، هم طفلم و هم پیرم

هم چاکرم و هم میرم، هم اینم و هم آنم

(همان، ۲۲۱/۱۴۶۶)

شمشیرم و خون ریز من، هم نرمم و هم تیز من

همچون جهان فانیم ظاهر خوش و باطن بلا

(همان، ۱۰/۱۰)

قطره تویی، بحر تویی، لطف تویی، قهر تویی

قند تویی، زهر تویی، بیش میازان مرا

دانه تویی، دام تویی، باده تویی، جام تویی

پخته تویی، خام تویی، خام بمگذار مرا

(همان، ۳۰/۳۶)

ویژگی و صفاتی که مولانا در ابیات فوق به خود یا به معشوق حقیقی نسبت می‌دهد، خاص مرتبه و مقام عارفی است که به مقام جمع الجمع رسیده است؛ عارف در این مرحله خود را با همه چیز یکی و یگانه می‌بیند، هیچکدام از مظاهر آفرینش در نظر او با هم اختلاف و تفاوتی ندارند، زیرا همه را مظهری از هستی مطلق می‌داند که وحدت بخش اضداد است. آن صفاتی هم که برای معشوق حقیقی به گونه ایجابی می‌آورد به نسبت با مقام او، هیچ تناقضی در آنها نیست؛ معشوق حقیقی جامع همه صفات و مظاهر است؛ نقطه علیای وحدتی است که همه دوگانگی‌ها و اضداد در آنجا به هم می‌پیوندند و با هم یکی می‌شوند.

ب: سلبی:

من بی من و تویی تو در آییم در این جو

زیرا که درین خشک بجز ظلم و ستم نیست

(همان، ۱۹۹/۳۳۱)

نی خواجه بازارم، نی بلبل گلزارم

ای خواجه تو نامم نه، تا خویش بدان خوانم

ای خواجه چه مرغم من، نی کبکم و نی بازم

نی خوبم و نی زشتم، نی اینم و نی آنم

(همان، ۱۴۶۷/۲۲۱)

نماید ساکن و جنبان، نه جنبانست و نی ساکن

نماید در مکان لیکن حقیقت بی مکان باشد

(همان، ۵۷۷/۳۰)

در ابیات فوق، مولانا از طریق نفی، به اثبات می‌رسد؛ بنابر قاعده ریاضی و منطق نیز منفی در منفی، مثبت می‌شود. او برای اینکه وجود و ماهیت هستی مطلق یا خود فنا شده را تبیین کند به شیوه نفی و سلب متوسل می‌شود زیرا وجود و حقیقت ذات مطلق (خداوند) و عارفی که به مرحله فناء فی الله رسیده، قابل تعریف نیست بنابراین از طریق نفی همه صفات و مظاهر و اعراض، سعی در توصیف آن وجود و آن مرتبه دارد. پس سخنان متناقض گونه فوق، همه عین وحدت و یگانگی است؛ ضدی که با ضد دیگر در هم آمیخته و ترکیبی متناقض نما به وجود آورده است در ورای کلام به یک حقیقت واحد منتهی می‌شود:

ج: ایجابی - سلبی:

چه دانم؟ نیستم؟ هستم؟ ولیک این مایه می‌دانم

چو هستم نیستم ای جان، ولی چون نیستم هستم

(مولوی، ۱۴۱۹/۱۹۵)

باش چو شطرنج روان، خامش و خود جمله زبان

کز رخ آن شاه جهان، فرخ و فرخنده شدم

(همان، ۱۳۹۳/۱۸۱)

در نقش بی نقشی بین هر نقش را صد رنگ و بو

در برگ بی برگ نگر هر شاخ را باغ ارم

(مولوی، ۱۷۸/۱۳۸۸)

ای خسرو شاهنشهان، ای تختگاه عقل و جان

ای بی نشان با صد نشان، ای مخزن بحر عدم

(همان، ۱۷۶/۱۳۸۴)

تو از نقصان و از بیشی نگویی چند اندیشی

در آ در دین بی خویشی که بس بی خویش خویشانند

(همان، ۲۸/۵۷۲)

با هم و در کنار هم آوردن سلب و ایجاب و نفی اثبات در متن، ساختاری متناقض گونه به وجود آورده است که با توجه به قاعده باطن گرایی یا تأویل گرایی مولانا، این تناقض در بطن خود به وحدت منتهی می شود؛ وحدتی که از قضایایی متناقض نتیجه می شود. اسلوب کلی مولانا در نظام فکری او این است که از همه اضداد به عنوان نردبانی برای رسیدن به عالم وحدت یا آن نقطه علیا، استفاده می کند. او همه اضداد را عرضه می کند تا از خلال آنها به هماهنگی برسد. همانگونه که «برشت» (نمایشنامه نویس فرانسوی) می گوید: «تنها وقتی اضداد را آشکارا عرضه کنیم می توانیم به هماهنگی دست یابیم». (شمیسا، ۱۳۸۰، ص ۹۹)

نتیجه گیری

در مکتب تصوف و عرفان، به دلیل وارد شدن عارف یا صوفی به عوالم کشف و شهود و تجربه کردن حالات و جذبه های عارفانه، تضاد، دوگانگی و تناقض در زبان کلام و زبان ذهن عارفان ظاهر می شود. مولانا در مثنوی و غزلیات شمس، تناقض و تضادی در دو سطح کلی و جزئی در کلام ایجاد می کند و از خلال این تضادها و تناقض ها به جستجوی وحدت و یگانگی یا همان نقطه علیای هستی بر می آید. او با

تمام نظام آفرینش در ذهن و زبان خود، دیالوگ دارد و از آنجا که طبیعت و هستی مجموعه‌ای از اضداد است، این دوگانگی در زبان او نیز رسوخ می‌کند. مولانا از هماهنگی و در هم آمیختن اضداد برای رسیدن به عالم بی رنگی و هستی مطلق و نظامی مبتنی بر وحدت استفاده می‌کند. گاه با همه پدیده‌های عالم آفرینش یکی می‌شود و گاه خود را از همه آنها جدا می‌داند؛ زمانی همه چیز است و زمانی نه این و نه آن. تناقض‌ها و تضادهای مطرح شده در زبان مولانا را می‌توان با نظریه ظاهر و باطن، نسبت‌گرایی، حالات و جذبه‌های مختلف عرفانی و ... حل کرد و به وحدت نهفته در بطن آنها دست یافت.

یادداشت‌ها

- ۱- برای آشنایی با این دیدگاهها، خوانندگان را به جلد سوم تفسیر مثنوی علامه جعفری ارجاع می‌دهیم.
- ۲- تصوف بر دو نوع است: تصوف مبتنی بر زهد که نماینده آن غزالی است و تصوف مبتنی بر عشق که نماینده آن مولوی است.
- ۳- نمونه این ابیات را می‌توان در داستان شیر و نخجیران دفتر اول مثنوی مشاهده کرد. (دفتر اول/ ۹۵۵-۹۱۵)
- ۴- در مورد انواع پارادوکس رجوع شود به نظریات آزاد بلگرامی، نقل شده در کتاب بلاغت تصویر از محمود فتوحی، صص ۳۰-۳۲۹.
- ۵- در ابیاتی که از غزلیات شمس نقل گردیده، عدد اول از سمت راست شماره غزل و عدد دوم شماره صفحه است.

منابع و مأخذ

- ۱- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، زبان و اندیشه مولوی با نگاهی تطبیقی به عطار، دفتر دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- ۲- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، قسمت اول دفتر سوم، بی‌تا، شرکت سهامی انتشار.
- ۳- دشتی، علی، دیار صوفیان، (۱۳۵۴)، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۴- -----، کلیات شمس، تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، (۴۹-۱۳۴۴)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- سعیدی، گل‌بابا، (۱۳۷۷)، سیری در عرفان، مؤسسه تحقیقاتی انتشاراتی طریق کمال.
- ۶- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۸)، یادداشتهای حافظ، تهران، نشر علم.
- ۷- -----، (۱۳۸۰)، نقد ادبی، چاپ دوم، تهران، انتشارات فردوس.
- ۸- طبری، احسان، (۱۳۴۸)، برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، بی‌جا، بی‌نا.
- ۹- فتوحی، محمود، (۱۳۸۵)، بلاغت تصویر، تهران، نشر سخن.
- ۱۰- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، مثنوی، به کوشش و اهتمام: رینولد الن نیکلسون، با مقدمه محمد عباسی، چاپ هفتم، تهران، نشر طلوع.

Paradox in Moulavi's Mathnavi and Shams' Divan

Batool Vaez, Ph.D
Gholamreza Mostaali Parsa, Ph.D
Allameh Tabatabaei University

Abstract

In this article, an attempt has been made to answer two questions: 1) Is there any contradiction or discrepancy in Moulavi's thought and viewpoint? 2) Is discrepancy in his speech and thought or in his mental principles? We try to show that in this research whatever you see apparently as discrepancy or contradiction, in reality they come to a unity or unified phenomena. Accordingly there is no duality and discrepancy in Moulana's thought and view. What we see as paradox in his speech and thought are stated in accord to situations or different personalities. All of these apparent contradictions and discrepancies have unity in reality.

Key words: Paradox, Contradiction in unity, View point.