

## مبانی نظری شطحیات عرفانی از نگاه مولانا

محمدحسن حائری\*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران

ابراهیم رحیمی زنگنه\*\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۹/۰۲، تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۱۱/۰۴)

### چکیده

از مباحث مهم عرفانی، اسرار و رازهایی است که در شطحیات و سخنان متناقض‌نمای عرفای بزرگ مطرح گردیده است. برای دریافت بن‌مایه‌های پارادوکس‌های هنری در زبان و بیان اهل تصوف، به‌خصوص پارادوکس‌های عرفانی (شطحیات)، باید به دنبال مبانی نظری‌ای بود که بتواند اساس شطحیات عرفانی را تبیین و تفسیر نماید.

نگارندگان معتقدند تقابل ساحات وجودی آدمی در نگاه مولانا، اساس پارادوکس‌های عرفانی را تشکیل می‌دهد؛ به همین خاطر ضمن طرح نظرهای گوناگون درباره توجیه شطحیات عرفانی، مبانی نظری اندیشه مولانا در این مسئله، بر اساس نظریه تعدد مصادیق بررسی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** شطحیات، پارادوکس‌های هنری، متناقض‌نما، مولانا، مثنوی.

---

\*. E-mail: haerimh@yahoo.com

\*\* E-mail: rahimi-eb@yahoo.com

## مقدمه

به نظر می‌رسد وجود برزخی آدمی که تلفیقی از جهان ملک و ملکوت یا عالم روحانی و جسمانی است و به صورت بدن و روح در آدمی تجلی یافته است و تقابل این ابعاد، اساس نظری اندیشه مولانا را در خصوص شطحیات عرفانی به وجود آورده باشد؛ زیرا تقریباً در تمامی شطحیات مندرج در مثنوی و غزلیات شمس می‌توان آن‌ها را براساس همین دو جنبه وجودی تأویل و تفسیر کرد. مثلاً وقتی او مرگ را راه رهایی و زندگی حقیقی می‌داند می‌توان چنین استدلال کرد که مرگ از دیدگاه او مرگ نفسانی و رهایی از ظلمت نفس جزئی بشری است. همان که نجم‌الدین رازی آن را ظلمت خلقیت بشریت خوانده است (رازی، ۱۳۶۶: ۷۱) که رهایی از آن درعین حال اتصال به نفس کلی یا معبود حقیقی است. پس به این دلیل، مرگ به اعتقاد مولانا، عین زندگی است:

آزمودم مرگ من در زندگی است      چون رهم زین زندگی، پایندگی است  
أقتلونی أقتلونی یا ثقات      إن فی قتلی حیاتاً فی حیات

(مثنوی: ۳ / ۹ و ۳۸۳۸)

مردن تن زین ریاضت زندگی است      رنج این تن روح را پایندگی است  
مرده است از خود، شده زنده به رب      زان بود اسرار حقش در دو لب

(همان: ۳ / ۶ و ۳۳۵۵)

برای تبیین و توجیه این نگاه شواهدی از این نظریه را می‌توان در ادبیات عرفانی جهان نیز سراغ گرفت. مثلاً و. ت. استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* خود در فصل سوم به طرز تلقی سانکارا فیلسوف هندی اشاره دارد که در برخورد با تناقض‌های موجود در شطحیات عرفانی، درصدد برمی‌آید که این چنین تناقض‌هایی را با توسل به نظریه تعدد مصادیق با این توجیه فیصله دهد که «محمولی که وضع و رفعش تابع موضوع است هنگام رفع به یک معنا و هنگام وضع به معنای دیگری مراد شده است؛ یعنی یک چیز واحد ممکن است به یک معنا الف و به معنای دیگری نالف باشد» (استیس، ۱۳۸۴: ۱۶۷). در مثالی که درباره تلقی مولانا از مرگ نگاشته شد، مرگ به نفس حیوانی نسبت داده می‌شود و زندگی در اتصال با نفس کلی در نظر آورده می‌شود؛ همان چیزی که فیلسوفانی نظیر اکهارت نیز در توجیه شطحیات عرفانی از آن استفاده کرده‌اند. به عبارت دیگر برای رفع تناقض از شطحیات عرفانی می‌توان به نظریه تعدد مصادیق روی آورد. هنگامی که عرفا می‌گویند تا آدمی از منیت‌ها و تعلقات خالی نشود از نور معرفت پر و سرشار نمی‌گردد؛ در حقیقت خالی شدن نفس از تعلقات و پر شدن وی از معرفت را در نظر دارند که هر کدام از این پر و خالی شدن به یک مصداق خاص برمی‌گردد. تا نفس آدمی با

گذشتن از ریاضت‌های سخت، مراحل فنا و اضمحلال صفات بشری را سپری نکند و ساغر جان آدمی از همه کدورات و ناپاکی‌ها خالی نگردد؛ شعاع خورشید جان در آیینۀ دل او طلوع نمی‌کند، انسان در هم‌نشینی نفس اماره است و ظلمت و ملالت و تاریکی با اوست.

تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای      دان که با دیو لعین همشیره‌ای  
 طفل جان از شیر شیطان باز کن      بعد از آتش با ملک انباز کن

(مثنوی: ۲/۱ و ۱۶۴۱)

یعنی هم‌نشینی طفل جان آدمی با فرشتگان ممکن نیست مگر اینکه آدمی خود را از شیر شیطان لعین جدا سازد. به عبارت دیگر تا جدایی و افتراق کامل از شیطان و نفس - که نماینده و نماد او است - حاصل نشود، رسیدن به عالم معقولات و هم‌صحبتی با فرشتگان به دست نمی‌آید. هم‌نشینی برای انسانی که خود در ازل لذت مصاحبت با کربوبیان و روحانیان عالم بالا را در عمق جان خویش آزموده و لذت مؤانست با ربّ الارباب رادر طنین ندای السست دریافته است.

#### پیشینه بحث

متناقض‌نمایی یکی از ویژگی‌های سخنان عرفا در شرق و غرب و در طول تاریخ بوده است. در ادبیات جهانی، نمونه‌هایی از آن در *اوپانیشاده‌ها* (۷۰۰ تا ۱۲۰۰ سال پیش از میلاد) دیده می‌شود. در عرفان اسلامی کوشش‌هایی برای تفسیر شطحیات عرفانی به عمل آمده است. یکی از قدیمی‌ترین این کوشش‌ها شرح *شطحیات روزبهان* بقلی شیرازی است. اما تحلیل مبانی نظری شطحیات و ارائه نظریه در این مسئله با تکیه بر مبانی فلسفی، عمدتاً به زمان معاصر مربوط است. برای نمونه می‌توان از *عرفان و منطق اثر برتراند راسل و عرفان و فلسفه* استیس نام برد. علاوه بر آن‌ها کتاب *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام/ ایرانی اثر* داریوش شایگان نیز در بخش شطحیات، نظرات کربن را درباره این مسئله ذکر کرده است.

#### تعریف شطح

شطح در زبان عربی به معنی حرکت است و در اصطلاح عارفان عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبۀ وجد و بیان آن حالت به عبارتی که به نظر غیراهل، غریب و درک آن مشکل نماید که گاه ظاهر آن کلمات ناپسندیده و حتی خلاف ادب و شریعت به نظر آید در حالی که باطن آن گفتار درست و مستقیم است و گوینده با نیت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سیر آن آگاه نگردد (رجایی، ۱۳۷۰: ۳۶۷).

ابونصر سراج در تشبیهی زیبا درباره شطح گفته است: مگر نبینی که آب بسیار، وقتی از جوی تنگ می‌گذرد به طرفین آن سر ریز می‌کند و گفته می‌شود شطح الماء فی النهر (خرمشاهی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۴۲).

روزبهان بقلی شیرازی نیز در شرح شطحیات گفته است: در عربیت گویند شطح یشطح اذا تحرك، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مشطاح گویند، از بسیاری حرکت که در او باشد. پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکت اسرار دلشان چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سیر ایشان عالی گردد ... (روزبهان، ۱۳۶۰: ۵۶).

### رابطه پارادوکس و شطح

در بلاغت پارادوکس (paradox) یا متناقض‌نما، سخنی است که متناقض با خود و نامعقول به‌نظر می‌رسد اما می‌توان آن را از طریق تفسیر یا تأویل به سخنی دارای معنی بالارزش تبدیل کرد (Simpson, 1989: 185). برخی شطح را معادل پارادوکس دانسته‌اند اما درست آن است که در اصطلاح منطق، رابطه این دو را عموم و خصوص من‌وجه بدانیم. یعنی برخی از سخنان متناقض‌نما شطح‌اند و بعضی از شطحیات متناقض‌نما هستند (چناری، ۱۳۷۷: ۳۱). با دقت در سخن عرفا درمی‌یابیم که بسیاری از شطحیات آنان متناقض‌نما نیستند از سوی دیگر بسیاری از سخنان متناقض‌نما که در آثار ادبی آمده است متناقض‌نمای بلاغی‌اند و شطح شمرده نمی‌شوند زیرا صرفاً یک فن بلاغی در آنان است. هدف ما از بیان مطالب فوق این است که بگوییم در این مقاله، موضوع بررسی ما آن دسته از شطحیات عرفانی است که در عین حال متناقض‌نما نیز هستند. برای مثال چند نمونه آورده می‌شود.

#### ۱. شطحیه وحدت وجود

در همه شطحیات عرفانی تناقض موجود در آن‌ها حاکی از تقابل جنبه‌های مختلف و مصادیق گوناگون با همدیگر است. مثلاً شطحیه «وحدت وجود بر این است که خدا و جهان هم یکسان است و هم نایکسان و متمایز» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۳) مثال آن در شعر عرفانی فارسی فراوان است. مثلاً ابیاتی که هر دو عالم را فروغ و تجلی او می‌داند:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست      گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

(حافظ، ۱۳۷۵: ۴۳۱)

در این شعر حافظ، جنبه اثباتی قضیه مطرح است یعنی یگانگی جهان هستی با خداوند. اما نمونه‌های فراوانی هم در شعر عرفانی وجود دارد که جنبه سلبی و متمایز بودن ذات الهی با هستی را نشان می‌دهد حافظ راست:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین      کانجا همیشه باد به‌دست است دام را

(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۴۷)

یا تعبیر آشکار صنعت پنهان از مولانا در این بیت که خود تعبیری زیبا از همین نکته است.

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست      آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست

(کلیات شمس: ج ۱، ۲۰۳)

یا:

ما همه چون یکیم بی من و تو      پس خمش باش این سخن با کیست

(همان: ج ۱، ۴۹۸)

مستان خدا گرچه هزارند یکی‌اند      مستان هوا جمله دو گانه ست و سه گانه

(همان: ج ۱، ۳۳۲)

از این نمونه شطحیات در *اوپانیساد*:

«آن یگانه مطلق، وجود بی‌تشخص ... همانا ذات الوهی است، خداوند متشخص که در سرادق جمال و جلال است» (به‌نقل از استیس، ۱۳۸۴: ۱۶۸) و یا این عبارت از راماکریشنا، عارف هندی شهیر معاصر که می‌گوید:

هنگامی که «وجود متعال» را غیرفعال [بلافعال] - نه آفرینشگر، نه نگهدارنده، نه ویرانگر - در نظر می‌آوریم او را برهنه می‌نامیم ... که همانا خدای بی‌تشخص است. هنگامی که او را فعال - آفرینشگر، نگهدارنده، ویرانگر - در نظر می‌آوریم، او را شاکتی، یا مایا، یا پراکریتی، می‌نامیم که همانا خدای متشخص است. ولی تفاوت آن دو به معنای تفرقه آن دو نیست. متشخص و نامتشخص هر دو یک چیز است ... محال است که بتوان یکی را بی‌آن دیگری در نظر آورد (به‌نقل از استیس، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

## ۲. شطحیه فنا و بقا:

منظور شطحیاتی است که بر اضمحلال صفات بشری در صفات خداوندی یا فنای در ذات او تأکید دارد، این نوع شطحیات را شطحیه انحلال فردیت نامیده‌اند که در آن هویت «من» محو

می‌شود و درعین حال برجا می‌ماند. نمونه آن در شعر عرفانی فارسی بسیار است. از آن جمله است:

آب کوزه چون در آب جو شود      محو گردد در وی و جو او شود  
وصف او فانی شد و ذاتش بقا      زین سپس نه کم شود نه بد لقا  
(مثنوی: ۳ / ۸ و ۳۸۴۷)  
سر اندازان و جانبازان دگر باره بشوریدند وجود اندر فنا رفت و فنا اندر وجود آمد  
(کلیات شمس: ج ۲، ۵۷۲)

### نظرات مختلف در توجیه شطحیات عرفانی:

در تبیین شطحیات فوق، اعم از شطحیة وحدت وجود یا انحلال فردیت یا شطحیات دیگر از قبیل شطحیة سلبی ایجابی یا خلاً ملاً، چهار نظریة ممکن و محتمل دانسته شده است که به اختصار چنین است:

#### ۱. نظریة شطحیة خطابی (بلاغی) (the theory of rhetorical)

طبق این نظریه، شطحیات صرفاً لفظی هستند و خدش‌های به فکر یا تجربه نمی‌زنند. همان فکر یا همان تجربه معین را می‌توان بی‌آنکه محتوایش از دست برود با زبان غیرشطحی بیان کرد. شطح‌گویی یک تعبیه مهم خطابی با ادبی است که نویسندگان در هر زمینه‌ای عرفاً و قاعداً می‌توانند از آن استفاده کنند تا بدین وسیله کلام خود را مؤثرتر کنند. شطحیات ادبی ارزش شاعرانه و ادبی دارند و بسان یک وسیله بیان مؤثر مورد استفاده نویسندگان و شاعران قرار می‌گیرند. پارادوکس‌های ادبی برای تأثیرگذاری سخن بر مخاطبان، در آینه اشعار شاعران و ادیبان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. ولی اشکالی که بر این نظریه گرفته‌اند این است که در بسیاری از ادعاهای متناقض‌نمای عارفان چه به نظم و چه به نثر، چه به زبان استعاره و چه به زبان ساده، مضمون متناقض‌نما همچنان وجود دارد. مثلاً در سخنان عرفای شرق و غرب از وحدت بدون کثرت جهان سخن رفته است. این مدعا که عارفان با مشرب‌های مختلف در سراسر جهان هزاران بار آن را در طول قرون تکرار کرده‌اند به هر زبانی که بیان شود محتوای متناقض‌نمای خود را از دست نمی‌دهد (استیس، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

## ۲. نظریه سوء تألیف (the theory of misdescription)

طبق این نظریه، عارفان در بیان اندیشه و افکار و تجربه خود دچار سوء تألیف شده‌اند؛ زیرا اگر آنچه که عارف تجربه کرده است به صورت دقیق و صحیح توصیف گردد تناقضی در میان نمی‌ماند. صاحبان این نظریه عرفا را به دروغ‌گویی متهم نمی‌کنند؛ اما معتقدند که عارفان در توصیف تجاربشان دچار اشتباه شده‌اند. دلایل اثبات خلاف این نظریه بسیار قوی است و بطلان آن با توجه به تواتر سخنان شطح‌آمیز عرفا اثبات شده است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۶۹).

## ۳. نظریه تعدد معانی (the theory of double meaning / ambiguity)

مراد این نظریه آن است که تناقض‌های صریح عرفا ناشی از کاربرد یک کلمه در معانی مختلف است و چون به این نکته توجه کنیم تناقض رفع می‌شود. در این زمینه نیز استیس می‌گوید: این نظریه به دلیل صادق نبودنش درباره بسیاری از متناقض‌نماهای عرفا مردود است. مثلاً در متناقض‌نماهای وحدت وجود کدام کلمه را می‌توان یافت که در حکم اول (جهان با خدا یکسان است) با حکم دوم (جهان با خدا یکسان نیست) به معناهای مختلف به کار رفته باشد؟ هیچ پاسخ متقنی به این سوال نمی‌توان داد (استیس، ۱۳۸۴: ۲۶۴).

## ۴. نظریه تعدد مصادیق (the theory of double location)

اگر چیزی را در آن واحد و حالت واحد هم مربع و هم مستدیر بنامیم تناقض است ولی اگر معلوم کنیم که صفت مربع و صفت مستدیر در واقع به دو چیز مختلف یا دو جنبه مختلف از یک چیز راجع است تناقض را رفع کرده‌ایم. طبق این نظریه، می‌توان اجزای متناقض در سخنان متناقض‌نمای عارفان را حمل بر مصادق‌های متعدد کرد مثل اینکه حکم کنی فلان چیز هم تهی است و هم پر. اگر بتوانیم بگوییم آنچه پر است یک چیز است و آنچه تهی است یک چیز دیگر، تناقض منتفی است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

تفسیر مبانی نظری مولانا درباره شطحیات عرفانی براساس نظریه تعدد مصادیق:

با این تمهید روشن شد در تحلیل شطحیات عرفانی چهار نظریه اصلی وجود دارد. البته نظریات دیگری نیز درباره رابطه عرفان و زبان و بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی مطرح است که از حوزه این بحث و مجال این مقاله خارج است.

اما نکته اصلی این است که به باور نگارندگان مبنای نظری مولانا در توجیه شطحیات عرفانی و تناقضات موجود در آن‌ها، اعتقاد او به تعدد اطوار وجود آدمی و تقابل ساحات وجودی او است. این اعتقاد ناشی از درک حقیقت برزخی انسان است و از تعالیم اسلامی و قرآنی نمونه‌های فراوانی برای آن وجود دارد. در داستان خلقت حضرت آدم (ع) در قرآن کریم چنین آمده است که خداوند قالب انسان را از گِل می‌آفریند: «آتَى خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱) و از روح خود در او می‌دمد که به سبب آن مسجود فرشتگان می‌شود: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹) یعنی انسان از یک طرف روحانی و آسمانی است و از سوی دیگر جسمانی و زمینی. در حدیثی منسوب به حضرت علی (ع) نیز به این دوگانگی وجود انسان که او را موجودی میان فرشته و حیوان قرار می‌دهد، اشاره صریح رفته است:

انَّ اللَّهَ رَكَبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بَلَّشَهُوَةً وَ رَكَبَ فِي بَنِي آدَمَ كَلِيهَمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلَهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ (فروزان فر، ۱۳۴۷: ۱۱۸).

مولانا ضمن تفسیر و ترجمه این حدیث، به این نکته اشاره کرده است که آسودگی و آرامش فرشتگان و حیوانات ناشی از تک‌بعدی بودن خلقت آن‌ها؛ و رنج و عذاب انسان ناشی از دوبعدی بودن خلقت او و مقام برزخی او در میان فرشته و حیوان است.

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبهی
این سوم هست آدمی زاد و بشر	نیسم او افرشته و نیمیش خسر
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب

(مثنوی: ۱/ ۱۵۰۴-۱۴۹۷)

در فتوحات مکیه آمده است که: انسان برزخی میان نور و ظلمت است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲۷۴) و نجم‌الدین رازی نیز در *مرصاد العباد* می‌گوید: «و حکمت در آن که قالب انسان از اسفل السافلین و روحش از اعلا علیین است، آن است که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن، می‌باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد» (رازی، ۱۳۶۶: ۶۶). امام محمد غزالی نیز درباره دوگانگی وجود انسان گفته است:

بدان که آدمی را به بازی و هرزه نیافریده‌اند و اگر چه کالبد وی خاکی و سفلی است، حقیقت روح وی علوی و ربانی است و اسفل السافلین وی آن است که در مقام بهایم و سباع فرود آید و اسیر شهوت و غضب شود و اعلا علیین وی آن که به درجه ملک رسد چنان‌که از دست شهوت و غضب خلاصی یابد (غزالی، ۱۳۶۱: ۴).



اگر بخواهیم شواهد بیشتری از اعتقاد عرفا درباره حقیقت برزخی آدمی بیاوریم، مطلب بسیار گسترده و پردامنه می‌شود. درباره مولانا باید اذعان کنیم که تمام مثنوی او چالش و تقابل جسم و روح و جنبه ملکی و ملکوتی آدمی است که بازتاب بسیار گسترده آن در این کتاب، الهامی معنوی، شگرف و شورانگیز است. برای نمونه:

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای      تن ز هجر خاربن چون ناقه‌ای  
جان گشاید سوی بالا بال‌ها      در زده تن در زمین چنگال‌ها

(مثنوی: ۱/ ۵ و ۳۸۷۴)

پس در اعتقاد مولانا حقیقت وجودی آدمی از اطوار مختلفی تشکیل یافته است: «و قد خلقکم اطواراً» (نوح: ۱۴) علت اینکه حقیقت وجودی آدمی، حتی در قرآن مجید نیز با نام‌های مختلف آمده است این است که حقیقت وجودی او به اعتبارهای مختلف و اطوار گوناگون نام‌های مختلفی یافته است. در قرآن گاهی از آن حقیقت با عنوان صدر یاد شده است: «آلم نشرح لک صدرک» (انشراح: ۱)، گاهی با عنوان فیؤاد: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم: ۱۱)، گاهی با عنوان نفس: «وَوَيْلٌ لِلنَّفْسِ الْوَالِغَةِ فِیْ جُحُومِهَا وَ تَقْوَىٰهَا» (شمس: ۷ و ۸) و گاهی نفس اماره: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳) یعنی انسان یک حقیقت بیش ندارد که براساس کارکردهای مختلف وجودی او نام‌های مختلف یافته است. بنابراین حقیقت وجودی انسان دارای وجوه متعدد است که در اصل یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهد و وحدتی در عین کثرت در وجود آدمی که نسخه تام و تمام هستی است به نمایش می‌گذارد؛ چنان هستی که یگانه‌ای متکثر است.

نکنه اصلی و بدیع در اینجا این است که می‌توان سخنان متناقض‌نمای عارفان را که مربوط به وجود آدمی است از قبیل شطحیه فنا و بقا یا خلأ و ملأ و هم شطحیات مربوط به هستی و رابطه آن با خداوند، یعنی شطحیه وحدت وجود را با توسل به همین نکته در وجوه و مصادیق مختلف تلقی و حل کرد. اما استیسی بر این باور است که «نظریه تعدد مصادیق از عهده توجیه شطحیه وحدت وجود عاجز است» (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۷۳). دلیل ما بر رد نظریه وی این است که خود او این نظریه را درباره شطحیات دیگر پذیرفته است و با نقل قول‌هایی از اکهارت و سانکارا می‌گوید: اکهارت خلأ را در حضرت احدیت و ملأ را در حضرت واحدیت می‌داند و سانکارا خلأ را برهمن اعلا و ملأ را به برهمن عالی نسبت می‌دهد (استیسی، ۱۳۸۴: ۱۷۶). مولانا نیز به مانند سانکارا و اکهارت نفی و اثبات هم‌زمان یک چیز را که دارای وجوه متعدد است پذیرفته و به زیبایی به تبیین آن پرداخته است:

نفی آن یک چیز و اثباتش رواست      چون جهت شد مختلف نسبت دوتاست  
ما رمیت إذ رمیت از نسبت است      نفی و اثباتست و هردو مثبت است

آن تو افکندی چو بردست تو بود تو نه افکندی که قوت حق نمود  
 مشت مشت توست و افکندن ز ماست این دو نسبت نفی و اثباتش رواست  
 هم به نسبت گیر این مفتوح را که بدانی و ندانی نوح را  
 (مولوی: ۳/ ۳۶۵۸-۳۶۶۸)

در ادامه همین مطلب مولانا با مثالی زیبا همین حقیقت پارادوکسیکال و متناقض‌نما را در یک نکته برجسته عرفانی توضیح داده است که در جهان درویش وجود ندارد، یعنی کسی که درویش است و به فنای ذات الهی رسیده، دیگر درویش و فقیر نیست. فانی در ذات او، باقی به بقای هویت او می‌شود؛ یعنی فنا و بقا ملازم همدیگر در وجود انسان عارف تحقق می‌یابد. لذا می‌فرماید:

گفت قایل در جهان درویش نیست و بود درویش آن درویش نیست  
 هست از روی بقای ذات او نیست گشته وصف او در وصف هو  
 (مثنوی: ۳/ ۳۶۶۹ و ۳۶۷۰)

اما همان‌طور که اشاره شد استیسی درباره نظریه تعدد مصادیق، در توجیه شطحیه وحدت وجود می‌گوید:

نظریه تعدد مصادیق در اطلاق به سایر شطحیات عرفانی به کلی از هم می‌پاشد و راهی برای آغاز انطباق چنین نظریه‌ای با شطحیه وحدت وجود در پیش نیست، جهان هم با خدا یکسان است و هم از او متمایز است. چگونه می‌توانیم یکسانی را از تمایز با نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم یا برعکس (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

اما به نظر می‌رسد در پاسخ به استیسی می‌توان گفت که براساس تعالیم فلاسفه اسلامی ارتباطی که بین روح و جسم و نحوه تعامل این دو با هم وجود دارد نمونه‌ای از تعامل خداوند با هستی و جهان کبیر است، یعنی ملکوت و ملک دقیقاً به مانند روح و جسم با هم مرتبط‌اند و خداوند بر این اساس روح و جان هستی است، آن‌چنان که روح، جسم را تدبیر می‌کند؛ هستی نیز در پنجه تدبیر و تصرف خداوند است؛ پس چه اشکال دارد اگر ما با توسل به همان نظریه‌ای که شطحیات و تناقضات مربوط به وجود آدمی را بر طرف می‌کند بتوانیم سخنان متناقض‌نما و شطحیات مربوط به هستی را توجیه کنیم، یعنی شطحیه وحدت وجود که یکسانی و نایکسانی با خداوند را مطرح می‌کند، با چنین نگاه و نظرگاهی کاملاً قابل تفسیر و پذیرفتنی می‌شود. برای روشن شدن قضیه، مثالی ذکر می‌شود که دقیقاً این یکسانی و نایکسانی را در آن واحد پذیرفته و با انتساب هریک به مصادیق خاص، تناقض را مرتفع ساخته است.

اینک مثال مورد نظر:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست

عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست

ما پرتو حقیم، نه اوییم و هم اوییم

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست

(عبرت نائینی، ۱۳۴۵: ۴۷)

این شعر از وحدت وجود سخن می‌گوید و نحوه ارتباط خدا با هستی را در قالب مثال نور باز می‌نماید. خداوند خود را در قرآن نور خوانده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵). هستی به مانند نور خورشید است که هر چند از خورشید جدا است، به اعتباری دیگر جدا نیست؛ یعنی شعاع‌های خورشید که عرصه پهناور هستی را روشن می‌کنند و در دل گودال‌ها و غارها و خانه‌ها می‌تابند به اعتباری از منبع اصلی نور جدا شده‌اند و به اعتباری جدا نیستند. جدا هستند چون در سرزمین‌های دور تاریکی‌ها را می‌زدایند، جدا نیستند چون بدون وجود اصل و منبع حقیقی خود یعنی خورشید دیگر نخواهند بود. هستی هم با خداوند چنین ارتباطی دارد، او هست و به اعتبار دیگر نیست. همه هستی تجلی او و مظهر اسم ظاهر اوست ولی حقیقت ذات او در مقام عمائیه مختفی است و احدی از اولیای او نیز به حقیقت ذات او دسترسی ندارند، او آشکار صنعت پنهان است یعنی همه هستی چونان آینه‌ای است که یک فروغ رخ او را در خویش تابانده است. اما ساحت قدسی ذات او به مانند سیمرغ و عنقا در قاف قاب قوسین او ادنی مختفی و منطوی است. این نکته همان است که عطار نیز به زیبایی از آن با صفت بی‌چون سخن گفته است.

گر عیان جویی نهان آنکه بود      و نهان جویی عیان آنکه بود

و به هم جویی چو بی‌چون است او      آن زمان از هر دو بیرون است او

(عطار، ۱۳۸۶: ۵-۱۶۴)

نکته اصلی در این مقاله این است که می‌توان یکسانی هستی با خداوند را در جلوه‌های جمال و جلال او در عالم ظاهر و هستی امکانی ملکی تلقی کرد و نایکسانی او با هستی در ذات او با جهان و تعینات تنزل یافته از لاهوت تا ملک محسوب داشت به عبارتی «حقیقت او در سماء رفعت و عزتی است که به اعتبار ذات در کمال بطون و خفاء است و به اعتبار سریان و تجلی اعرابی، عین هر چیز است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۸۸) و این دقیقاً براساس نظریه تعدد وجوه و مصادیق، ممکن و پذیرفتنی است. مولانا در دفتر سوم مثنوی از همین مثال نور برای شطحیه فنا و بقا بهره برده است که بی‌تردید خود یکی از زیباترین نمونه‌های قابل استناد در این موضوع تواند بود:

چون زبانه شمع پیش آفتاب  
 هست باشد ذات او تا تو اگر  
 نیست باشد روشنی ندهد تو را  
 نیست باشد هست باشد در حساب  
 برنهی پنبه بسوزد زان شرر  
 کرده باشد آفتاب او را فنا  
 (مثنوی: ۳/۳۶۷۳-۳۶۷۱)

ادامه سخن مولانا در این زمینه نیز خواندنی است:

این قیاس ناقصان بر کار رب  
 نبض عاشق بی ادب بر می جهد  
 بی ادب تر نیست کس زو در جهان  
 هم به نسبت دان وفاق ای منتجب  
 بی ادب باشد چو ظاهر بنگری  
 چون به باطن بنگری دعوی کجاست  
 مات زید زید اگر فاعل بود  
 او ز روی لفظ نحوی فاعل است  
 فاعل چه کو چنان مقهور شد  
 فاعلی ها جمله از وی دور شد  
 جوشش عشق است نه از ترک ادب  
 خویش را در گردن شه می نهد  
 با ادب تر نیست کس زو در نهان  
 این دو ضد با ادب یا بی ادب  
 که بود دعوی عشقش هم سری  
 او و دعوی پیش آن سلطان فناست  
 لیک فاعل نیست کو عاقل بود  
 و نه او مفعول و موتش قاتل است  
 (مثنوی: ۳/۳۶۴۹-۳۶۸۵)

همچنان که پیش از این اشارت رفت درباره شطحیه فنا و بقا نیز می توان به این نظریه متوسل شد. آنگاه که ظرف وجود آدمی از تعلقات مادی تهی می شود، بستر مناسبی برای تجلی روحانی و ملکوتی در وجود او ایجاد می گردد. انسان تا از خود تهی نشود محل تجلی نور الهی قرار نمی گیرد.

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد  
 دیو چو بیرون رود فرشته در آید  
 (حافظ، ۱۳۷۵: ۳۰۱)

یعنی تا انسان از نفسانیات تخلیه نگردد و دل خویش را از منیت ها و تعلقات تهی نسازد خداوند در دل او تجلی نمی کند. شیخ محمود شبستری می فرماید:

برو تو خانه دل را فرو روپ  
 وجود تو همه خار است و خاشاک  
 مهیا کن مقام و جای محبوب  
 برون انداز از خود جمله را پاک  
 چو تو بیرون شوی او اندر آید  
 به تو بی تو جمال خود نماید  
 (شبستری، ۱۳۸۱: ۷-۵۶)

بر این اساس وجود آدمی به اندازه خالی شدن از تعلقات، از آب حیات معرفت پر و لبریز می شود، یعنی خالی شدن برابر با پر شدن است.

سجده نتوان کرد بر آب حیات      تا نیابی زین تن خاکی نجات  
(مثنوی: ۷۱۴ / ۲)

### نتیجه

می‌توان در پایان نتیجه گرفت که مبنای نظری مولانا در تحلیل شطحیات عرفانی، اعتقاد او به وجود برزخی آدمی و تقابل این ساحات وجودی است و برای تبیین و تفسیر این اعتقاد برخلاف آنچه که استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* گفته است می‌توان از نظریه تعدد مصادیق در توجیه آن بهره گرفت.

### منابع و مأخذ

#### قرآن کریم.

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۸). *الفتوحات المکیه*. المجلد الثاني. عثمان یحیی، ابراهیم مدکور. القاهره.
- استیس، و. ت. (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ ششم. تهران: انتشارات سروش.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- چناری، امیر. (۱۳۷۷). *متناقض‌نمایی در شعر فارسی*. تهران: چاپ اول. انتشارات فرزانه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *دیوان*. به سعی سایه. چاپ چهارم. تهران: نشر کارنامه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۷). *حافظ‌نامه*. تهران: علمی و فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶). *مرصاد العباد*. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۷۰). *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: علمی.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد. (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و کتابخانه طهوری.

- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. چاپ اول. تهران: انتشارات آگاه.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۱). *گلشن راز*. با مقدمه محمود ثامنی. [بی جا] چاپ مهارت.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۰). *کلیات سبک‌شناسی*. چاپ ششم. تهران: انتشارات فردوس.
- عبرت نائینی. (۱۳۴۵). *دیوان*. حسین مظلوم (کی‌فر). تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). *منطق الطیر*. تصحیح گوهرین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و هنری.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۷). *احادیث مثنوی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). *شرح مثنوی شریف*. جلد یک. چاپ سیزدهم. تهران: انتشارات زوار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح عبدالکریم سروش. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *کلیات شمس*. جلال‌الدین همایی. چاپ نهم. تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه.

Simpson, A; Weiner E. S. C. (1989). *The Oxford English Dictionary*. Oxford University Press, Oxford.