

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره بیست و پنجم، تابستان ۱۳۹۱: ۷۵-۹۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶

تحلیل مضامین پارادوکسیکال مولوی بر اساس روش تحلیلی یونگ

* سید ماجد غروی نیستانی

** مجتبی زروانی

چکیده

در این مقاله نخست منظورمان را از واژه «پارادوکسیکال» روشن می‌سازیم. سپس در قالب سه الگوی اساسی خواهیم دید که تعابیر پارادوکسیکال مولوی، یا به ابزاری بلاغی برای آراستن سخن فروکاسته شده، یا در قالب شطحیات خوانده شده و یا به روشی منطقی برای تفهیم مطلب تقلیل یافته است. این الگوها، هرچند در اغلب مواضع راهگشا هستند اما بیشتر در صدد حل و فصل معضل پارادوکس هستند تا معرفت‌شناسی آن. در این مقاله، با توجه به تفسیری که یونگ از پارادوکس‌های بنیادین در وجود آدمی ارائه می‌دهد، چشم‌انداز جدیدی برای تحلیل این مسئله در اندیشه مولوی ارائه شده است. توجه داریم که این مقاله مقارنه و مقایسه اندیشه مولوی و یونگ نیست؛ بلکه صورت‌بندی الگوی یونگ برای تحلیل پارادوکس، و به‌کارگیری این الگو در اندیشه مولوی است. بر اساس این الگو، عارف در ژرف‌ترین سطوح «خویشتن» با پارادوکسی وجودی روبه‌روست و این تناقض عمیق را تضمین‌کننده بالندگی خویش و حصول معرفت می‌پندارد.

واژه‌های کلیدی: پارادوکس، مولوی، یونگ، خویشتن، شر، رنج.

پیش از ورود به بحث لازم است از عنوان این مقاله، رفع ابهام کنیم. واژه «پارادوکسیکال» در فارسی غالباً به «متناقض‌نما» ترجمه شده است. اما در این مقاله، از آنجا که «پارادوکس» معنای متفاوت و گسترده‌تری دارد و برای محتوای مورد بحث در اینجا مناسب‌تر به نظر می‌رسد، این واژه را در صورت اصلی خود و نه به شکل ترجمه‌های گوناگونش - مثل متناقض‌نما، ناهمسان‌نما، ناهمسان‌گون و... - به کار می‌بریم.^(۱)

درباره تعابیر پارادوکسیکال در بیان عارفان، پژوهش‌های مهمی صورت گرفته و نتایج ارزنده‌ای حاصل شده که خصوصاً لازم است از اثر گران‌مایه‌ی والتر استیسی با عنوان *عرفان و فلسفه* نام ببریم. این اثر سرمشق بسیاری تحلیل‌ها در باب تعابیر متناقض‌نما در آثار عرفانی بوده است. اندیشمند دیگری که در تحلیل این موضوع بسیار اثربخش بوده، هانری کربن است. وی با معادل‌سازی واژگان «پارادوکس» و «شطح» گام مهمی در فهم بخش عمده‌ای از تعابیر پارادوکسیکال در سخنان عارفان مسلمان برداشت و زمینه‌ی اقتباس از روش‌های فلسفی غرب را برای تحلیل متون عرفانی فراهم آورد (ن.ک: کربن، ۱۳۷۴: ۱۱).

اما آنچه پژوهشی نو را الزام می‌نماید، این است که بخشی بسیار مهم در منظومه‌ی فکری عارفان پارسی‌زبان و خصوصاً مولانا جلال‌الدین بلخی از تیررس این تحلیل‌ها دور مانده است. الگوهای ارائه شده در آثاری از این دست، هرچند در اغلب موارد راهگشا هستند اما از آنجا که بیشتر در صدد حل و فصل مسئله پارادوکس هستند تا معرفت‌شناسی آن، باعث تقلیل و فروکاستن مفهوم پارادوکس در اندیشه عارفان شده‌اند. در حالی که این مقاله مدعی است از چشم‌اندازی خاص، پارادوکس مسئله‌ای بسیار کلیدی در منظومه فکری برخی عارفان است و این پژوهش می‌کوشد با محور قرار دادن اندیشه‌ی مولوی، از این منظر پرده برگردد. برای ورود به مطلب، ابتدا در قالب سه الگوی اصلی، بر تحلیل‌های مطرح درباره تعابیر پارادوکسیکال نظری می‌افکنیم و سپس ایده و ادعای خاص این مقاله را در قالب الگوی چهارم طرح و تحلیل می‌کنیم.^(۲)

الگوی نخست؛ پارادوکس به مثابه یک ابزار بلاغی

شایع‌ترین و قابل‌فهم‌ترین شیوه بحث از پارادوکس، تقلیل پارادوکس به صنعت ادبی «تضاد» است. بر اساس این تحلیل، تعابیر پارادوکسیکال، تنها ناهمسان‌نماهای لفظی‌اند و تغییری در فکر یا تجربه ایجاد نمی‌کنند. همان فکر یا همان تجربه معین را می‌توان بی آن که محتوایش از دست برود، با زبان غیرپارادوکسی هم بیان کرد. متناقض‌نمایی یک تعبیه مهم خطابی یا ادبی است که نویسندگان در هر زمینه‌ای قاعدتاً می‌توانند از آن استفاده کنند، تا کلام خود را مؤثرتر و رازآمیزتر

سازند و پیام فکری خود را به نحوی نمایان و نافذ القا کنند و خواننده را وادار به تأمل و توقف نمایند (استیس، ۱۳۶۱: ۲۶۵). به عبارتی، گوینده می‌کوشد با شالوده‌شکنی و عادت‌زدایی از ذهن مخاطب، معناهای جدیدی در ذهنش بنشاند. مطابق این الگو پارادوکس در سطح بیان و زبان متولد می‌شود و نوعی هنرمندی شاعرانه و فرایندی اختیاری و ارادی است که برای رفع آن باید به ابزارهای تفسیری و هرمنوتیکی مجهز باشیم تا رمز و راز متن را بگشاییم. از این نمونه است:

مقام اصلی ما گوشه خرابات است خدای خیر دهد آن‌که این عمارت کرد
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۶۰)

لیکن از عشقم ندارم آگهی هم دلی پرعشق دارم، هم تهی
(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۸)

این‌گونه تعبیرهای پارادوکسیکال البته در اشعار مولانا نیز - مثل هر شاعر دیگری - مجال بروز می‌یابد. مثل:

کی شود این روان من ساکن؟ این چنین ساکن روان که منم
گفتم اندر زبان چون در نامد اینت گویای بی زبان که منم
(مولوی، ۱۳۴۲: ۳۳۲)

اما عمق و عظمت اندیشه پارادوکسیکال مولوی چیزی فراتر از یک تکنیک هنری است. پس به سراغ الگوی دوم می‌رویم تا ابعاد جدیدی از به‌کارگیری پارادوکس را بیابیم.

الگوی دوم؛ پارادوکس در معنای شطح

همان‌طور که در مقدمه ذکر شد، هانری کربن اصطلاح عرفانی «شطح» را با پارادوکس معادل‌سازی کرده است. این تلقی از آنجا ناشی شده که معنای لغوی پارادوکس با آنچه ما از تعبیر «شطح» می‌فهمیم، تشابه عمیقی دارد. در منابع فلسفی، برای پارادوکس معناهای مختلفی ذکر شده که مهم‌ترین آنها عبارت است از: «استدلال به امری که مخالف عقاید و آراء مسلم باشد. این معنی از پارادوکس با تعبیر شبهه که در کتب کلامی و فلسفی رایج است مترادف بوده؛ همانند شبهات زنون فیلسوف یونان باستان و ابن کمونه فیلسوف قرن هفتم و صاحب شبهه مشهور در توحید است» (کمال، ۱۳۸۱: ۴۱). در منطق، پارادوکس عموماً این چنین تعریف شده: قضیه‌ای که از یک مقدمه قابل قبول تشکیل شده اما به نتیجه‌ای نادرست و مطلقاً غیرقابل قبول یا متناقض با خود منجر شود. در علم بلاغت، پارادوکس سخنی است که متناقض با خود و نامعقول به نظر می‌رسد اما می‌توان آن را از طریق تفسیر و تأویل به سخن معنادار و باارزشی تبدیل کرد (عالمی، ۱۳۸۳: ۱۰۶). همان‌طور که پیداست، تعریف فوق از پارادوکس بسیار شبیه به

«شطح» در عرفان اسلامی است. هانری کربن در مقدمه کتاب شرح شطحیات اثر روزبهان بقلی، بر دشواری تعریف شطح و بیان مصادیق آن تأکید می‌کند و حتی درک درست محتوای این کتاب را منوط به فهم معنای کلمه شطح می‌داند. او به معنای مبهم این کلمه در فرهنگ‌های اروپایی اذعان دارد و می‌گوید برای ترجمه آن و یافتن معادلی مناسب در زبان‌های اروپایی، در مضیقه بوده است و بالاخره با کمک توضیحات روزبهان، «پارادوکس‌های ملهم» و «پارادوکس‌های صوفیان» را برای شطح مناسب دانسته است.^(۳)

از سوی دیگر، شطح در اصطلاح به سخنانی اطلاق می‌شود که عارف در هنگام وجد و غلیان باطن خویش بر زبان می‌راند و ای بسا مخالف عقل، عرف یا شرع می‌نماید (جوکار، ۱۳۸۴: ۴۸). به عنوان مثال از بایزید نقل شده است: «یک بار خدای تعالی مرا بالا برد و در برابر خود نشانید و گفت ای بایزید! آفریدگان من می‌خواهند تو را در این جایگاه ببینند. گفتم: خدایا مرا به وحدانیت خویش زینت ده و به آنانیت خویش بپوشان و به مقام احدیت خود بالا بر تا چون آفریدگان تو مرا ببینند، گویند: تو را دیدیم، و آنجا همه تو باشی و من در میان نباشم» (سراج طوسی، ۱۹۴۷: ۳۸۳). همچنین می‌توان به بیان دیگری از بایزید اشاره کرد که تعبیر پارادوکسیکال زیادی در آن به چشم می‌خورد: «روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخنی به از بی‌سخنی نشنیدم. ساکن سرای کوی تو شدم و سدره صابری در پوشیدم. مرغی گشتم، چشم او از یگانگی پر و از همیشگی، در هوای بی‌چگونگی پریدم. کاسه‌ای بیاشامیدم که هرگز تا ابد از تشنگی او سیراب نشدم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۴۲۹).

ابیات زیر نیز به نوعی در زمره شطحیات می‌گنجند:

گم‌شدن در گم شدن دین من است نیستی در هستی آیین من است
(مولوی، ۱۳۴۲: ۸۱)

برای تحلیل شطح سه دیدگاه اساسی وجود دارد^(۴): یک دیدگاه این است که تناقض به طور ناخودآگاه در سطح زبان ظهور می‌یابد. یعنی یا شاعر در بیان منظورش دچار تناقض شده و نتوانسته منظورش را خوب برساند یا این که تناقض موجود در شطحیات به دلیل تعدد وجوه یک واژه یا تعدد معانی آن است. در این دیدگاه در حقیقت تناقضی وجود ندارد و آنچه که ما به عنوان تناقض حس می‌کنیم، در حقیقت یک سوء تفاهم است که باید برطرف شود.

دیدگاه دوم این است که سطح آگاهی گوینده و شنونده متفاوت است. یعنی تناقض در فاهمه شنونده رخ می‌نماید و در گوینده نیست. «نظریه عواطف» و «نظریه نابینایی معنوی» از این دست هستند.

دیدگاه سوم در تحلیل سطح، این است که زبان عرفانی نه نمادین است و نه مجازی. یعنی عارف در این که می‌گوید هیچ زبانی از عهدهٔ بیان احوالش بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند. زبان عارف تنها به این جهت پارادوکسیکال است که تجربه‌اش پارادوکسیکال است. یعنی زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند اما جنس تجربه ذاتاً پارادوکسیکال است. هرچند تحلیل‌های دیگری هم دربارهٔ سطح در میان است اما هر یک به نحوی شاخه‌ای از این سه دیدگاه اصلی هستند. به عنوان نمونه، زبان عرفان را می‌توان در دو سطح تناقضی و محاکاتی طبقه‌بندی کرد که سطح تناقضی، ذیل عناوین پارادوکس، حس‌آمیزی، خلاف‌آمد، تجرید، سطح، تجسیم و مناجات، و سطح محاکاتی ذیل عناوین تشبیه، استعاره، تمثیل، رمز و تشبیه رمزی بررسی می‌شود (فولادی، ۱۳۸۷: ۱۷۳).

پس از این مرور مختصر، به نظر می‌رسد علی‌رغم حضور شطحیات در بیان مولوی، این امر مقوله‌ای جدی و پررنگ در عرفان وی، خصوصاً در مثنوی معنوی، نیست. پارادوکس در منظومهٔ فکری او، منحصر در آشفتگی زبانی و منطقی ناشی از مدل تجربه عرفانی، آن‌گونه که تحت عنوان «سطح» از آن یاد می‌شود نیست، بلکه او حتی در صحت‌ترین حالات نیز نوعی معرفت‌شناسی پارادوکسیکال را به تصویر می‌کشد؛ چنان‌که گویا این پارادوکس برای حصول آن معرفت، امری ضروری و حیاتی است و نه حاشیه‌ای تحمیلی و ناخواسته. ببینیم آیا در الگوی سوم و چهارم، پارادایمی مناسب‌تر برای تحلیل این موارد می‌یابیم؟

الگوی سوم: پارادوکس به مثابهٔ یک روش منطقی

در این الگو نگاه خود را به یکی از وجوه مهم معرفت پارادوکسیکال در اندیشهٔ عرفانی معطوف می‌کنیم که مولانا نیز همین وجه را در کتاب شامخ مثنوی معنوی بروز می‌دهد (طایفی، ۱۳۷۹: ۳۳). این الگو بر این اصل منطقی استوار شده که «اشیاء با اضداد خود شناخته می‌شوند؛ تعرف الاشیاء باضدادها». مطابق این الگو ضد، واسطهٔ شناخت اشیاء است. اگر ضدی نبود، واقعیتی شناخته و حقیقتی درک نمی‌شد (بصری، ۱۳۸۶: ۱۰۳). گویا حقیقتی قابل شناسایی است که ضدی دارد:

بد ندانی تا ندانی نیک را	ضد را از ضد توان دید ای فتی
زانکه ضد را ضد کند ظاهر یقین	زان که با سرکه پدید است انگبین
جز به ضد ضد را همی نتوان شناخت	(مثنوی، دفتر اول: ۳۲۱۵-۳۲۱۶)
	چون ببیند زخم، بشناسد نواخت
	(مثنوی، دفتر پنجم: ۵۹۹)

نفسی ضد هست باشد بی شکی تا ز ضد، ضد را بدانی اندکی

(مثنوی، دفتر ششم: ۱۶۱۹)

او جهان را دیده باشد پیش از آن تا بدان ضد این ضدش گردد عیان

(مثنوی، دفتر ششم: ۴۵۰۵)

بر اساس این اصل، درک تاریکی بدون روشنایی امکان‌پذیر نیست و همچنین، درک صحت بدون بیماری و درک سرکه بدون انگبین:

شب نبد، نور و ندیدی رنگ‌ها پس به ضد نور پیدا شد تو را

دیدن نور است آنکه دید رنگ وین به ضد نور دانی بی درنگ

(مثنوی، دفتر اول: ۱۱۳۱-۱۱۳۲)

غم چون آینه است پیش مجتهد کاندین ضد می‌نماید روی ضد

(مثنوی، دفتر سوم: ۳۷۶۲)

توجه داریم که میان تضاد و پارادوکس در مفهوم و مصداق، تفاوت‌های بسیاری هست؛ اما بدین دلیل استفاده از تضاد منطقی را در اینجا مطرح کردیم که موضوع مقاله حاضر، بررسی مضامین پارادوکسیکال است و تضاد هم، در نهایت، به شکل یک تعبیر پارادوکسیکال نمایان می‌شود. تأمل در همین چند بیت فوق این مسئله را آشکار می‌کند. به بیان مولانا، برای تجربه شادی، مجتهد در جست‌وجوی غم است و برای تجربه نور، در تکاپوی رنگ. آیا اینها تعابیری پارادوکسیکال نیستند؟

در این مقاله در قید تقسیم‌بندی کلاسیک تضاد و تناقض نیستیم و خلطی هم میان این دو در کار نیست. سخن در این است که «شناخت اشیاء به اضداد» یک بازی ذهنی است که در ظاهر پارادوکسیکال می‌نماید؛ اما عارفان از آن به عنوان ابزاری برای فهمیدن و فهماندن بهره می‌گرفته‌اند. جنس پارادوکس مطرح در این الگو با آنچه که در الگوی اول و دوم محل بحث واقع شد، به کلی متفاوت است. در اینجا سخن از ماهیت تجربه عرفانی نیست؛ بلکه مسئله، روش معرفتی مولانا است که شناخت هر چیزی را از طریق ضدش امکان‌پذیر می‌داند. گویا عارف آگاهانه به سراغ یک تناقض می‌رود تا از دل آن معرفتی حاصل نماید؛ نه اینکه ناگهان با یک پارادوکس غیرقابل فهم مواجه شود. اما آیا باز هم چیزی بیش از این حول محور پارادوکس در اندیشه مولوی قابل طرح است؟

الگوی چهارم: پارادوکس به مثابه یک حقیقت وجودی

در سه الگوی قبلی، ما تنها صورت‌بندی تازه‌ای از مطالبی ارائه کردیم که تا به حال کمابیش به آنها توجه شده است. آنچه در این الگو بر آن تمرکز می‌کنیم، دیدگاهی است که کمتر به آن پرداخته شده و اندیشه عرفا در این ساحت، معمولاً به یکی از سه الگوی قبلی فروکاسته شده است. مهم‌ترین مدعای این مقاله، در قالب الگوی چهارم تجلی می‌یابد. در اینجا عارف، در ژرف‌ترین سطوح معرفت‌شناختی با یک تناقض روبه‌روست. وی نه تنها نمی‌کوشد که این تناقض را حل کند- برخلاف الگوی اول، دوم و حتی سوم- بلکه این تناقض عمیق را تضمین‌کننده رشد و بالندگی معرفت می‌پندارد. گویا عارف در متن این تناقض زیست می‌کند و در سطح زبان هم به سادگی آن را منعکس می‌نماید. البته میان الگوی چهارم و شق سوم در الگوی دوم (پارادوکس به مثابه شطح) شباهت‌هایی وجود دارد؛ از جمله این که در هر دو این الگوها، عارف مسئله پارادوکس را در سطح معرفت‌شناختی می‌یابد و آن را قدر می‌نهد. اما تفاوت‌های مهمی نیز در میان است؛ از جمله این که در مفهوم شطح، عارف وجود تناقض را نه تنها یک «ضرورت» در کسب معرفت نمی‌بیند بلکه می‌کوشد با فرایند «تأویل» پارادوکس را قابل فهم سازد. به عنوان نمونه، کوشش مولوی در تأویل «انا الحق» گفتن حلاج می‌تواند گویای این امر باشد (ن.ک: مولانا، ۱۳۷۲: ۴۴ و ۱۹۳). اما در الگوی چهارم، مواجهه عارف با پارادوکس، بر خلاف شطح، به هیچ روی، «تأویلی» نیست.

برای تبیین این الگو، مدخل‌های مختلفی را می‌توان برگزید، اما روشی که این مقاله برگزیده مدل تحلیلی یونگ در تفسیر پارادوکس‌های درون آدمی است. البته به‌کاربردن روش یونگ برای مطالعه دیدگاه مولوی این پرسش محتوم را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا منظومه‌های معرفتی مثل مولوی را می‌توان با سیستم‌های روان‌شناختی واکاوی کرد. اگر پاسخ این پرسش را از خود یونگ بپرسیم، وی پاسخ می‌دهد که میان فلسفه و روان‌شناسی یک شباهت درونی وجود دارد. زیرا هر دو مجموعه‌ای نظام‌مند از عقاید درباره موضوع‌هایی هستند که خارج از دست‌یابی کامل تجربه و در نتیجه خارج از تاروپود منطق تجربی می‌باشند (ن.ک: یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۲۲۷). در کنار این استدلال این نکته را نیز می‌توان نشان داد که یونگ به تحلیل اندیشه‌های دینی و عرفانی بسیار علاقه‌مند بود (بیلسکر، ۱۳۸۸: ۱۷). این موارد نشان می‌دهند که بازخوانی و بازتفسیر مولوی در پارادایم فکری یونگ، امری دور از انتظار نیست. البته یونگ، روان‌شناسی تحلیلی خود را نه نوعی جهان‌بینی، که یک علم تجربی می‌خواند و با این عنوان، وسایل و ابزارهای لازم برای ساختن، ویران کردن و همچنین ترمیم و اصلاح جهان‌بینی انسان را در اختیارش قرار می‌دهد. ذکر این نکته بدین دلیل در اینجا ضروری است که گمان نکنیم مطالعه هم‌زمان مولوی و یونگ به معنای

مقایسه دو فیلسوف با جهان‌بینی‌های مختلف است. امروزه بسیاری سخنان درباره یونگ به گونه‌ای است که گویا او صاحب جهان‌بینی خاصی است؛ ولی یونگ خود می‌گوید:

من هم بسیار مایل بودم که چنین باشد، چون در این صورت از زحمت تحقیق و تردید خلاص می‌شدم و علاوه بر آن می‌توانستم به صراحت بگویم: این است راهی که برای رسیدن به بهشت باید پیمود. متأسفانه به این مرحله نرسیده‌ام و به همین بسنده می‌کنم که به آزمایش‌هایی درباره جهان‌بینی بپردازم و سعی کنم حساب گستردگی و اهمیت وقایع جدید را داشته باشم (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

اکنون نگاهی گذرا به تحلیل یونگ از مسئله پارادوکس می‌افکنیم و سپس سراغ مولوی می‌رویم. همه ما می‌دانیم که مضامین متضاد زندگی (همچون خیر و شر، لذت و رنج، مردانگی و زنانگی و...) بسیار مورد توجه یونگ بوده است (ن.ک: همان: ۱۳۹). روش بدیع او در تحلیل مسئله شر تا بدان حد است که شاید بتوان «بزرگ‌ترین سهم فکری او در عرصه تفکر را اندیشه ضد و نقضیش درباره خیر و شر دانست» (هال و راف، ۲۰۰۶: ۲۸). به همین دلیل، یکی از مهم‌ترین عناصر روان‌شناسی تحلیلی، تضادگرایی و توجه به ابعاد متضاد شخصیت است. در این نظام روان‌شناسی، بیش از هر امری بر تضادها و جمع بین آنها تأکید می‌شود؛ یعنی برگرایش‌های برون‌گرا و درون‌گرا، نمونه‌های ازلی متضاد آنیما و آنیموس، کنش‌های معقول و نامعقول، آمیختگی احساس حقارت و احساس اهمیت به خود، سرشت دوگانه واحد، رفعت‌بخشی توأم با خوارکنندگی تجربه قدسی، پس‌رفت و پیش‌رفت در مراحل رشد شخصیت و... (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۴۳).

یونگ معتقد است «هر جریان و حرکتی از انرژی پدید می‌آید و انرژی هنگامی پدید می‌آید که میان عناصر متضاد کشمکش وجود داشته باشد» (یونگ، ۱۳۸۷: ۳۲) و «عمل اضداد خفته در ضمیر ناخودآگاه است که موجبات نوسازی زندگی را فراهم می‌آورد» (همان: ۸۰) به همین جهت هر درک صحیحی از انسان «باید مبتنی بر اصل تناقض یا اضداد باشد... زیرا نفس، نظامی است خودکار که بدون نیروهای متضاد جبران‌کننده و متعادل‌سازنده، نظم و تعادل در آن پدید نمی‌آید» (همان: ۸۱). بر اساس چنین دیدگاهی، یونگ به جای انکار یا تأویل پارادوکس، آن را می‌پذیرد، قدر می‌نهد و برای حیات و رشد آدمی ضروری می‌شمارد. سپس بر همین سیاق از اخلاق ثنوی و ریاضت‌آمیز فاصله می‌گیرد و بارها از سر ارادت، سخنان کارپوکراتس فیلسوف قرن دوم میلادی را نقل می‌کند و پنداری هم‌نوا با او معتقد است که خیر و شر اعتباری است (ن.ک: ستاری، ۱۳۷۴: ۱۳۰).

اما وی از منظری دیگر نیز به مسئله پارادوکس‌های حیات نظر دارد. وی به فلسفه قدیم چین

استناد می‌کند که مطابق آن «دو اصل متناقض در عالم هستی وجود داشت: روشنایی (یانگ^۱) و تاریکی (یین^۲). به این ترتیب که هرگاه یکی از این دو اصل به نقطه اوج قدرت خود می‌رسد، اصل متناقض آن، جوانه می‌زند و از پرده بیرون می‌جهد... وقتی فرهنگی به اوج رشد و تکامل خویش می‌رسد، دیر یا زود محکوم به شکست یا نابودی می‌شود... همان‌گونه که نقطه اوج درد، زایمان را نوید می‌دهد» (همان: ۵۲) یونگ با چنین رویکردی معتقد بود بیمار نباید از بیماری‌اش برهد، بلکه لازم است که بدان تن دهد. در واقع روان‌نژندی، خود عامل درمان بیمار است زیرا وی را به درک معنای عمیق‌تری از زندگی که مجال بروز در خودآگاه فرد را نمی‌یابد، رهنمون می‌شود. این بخشی از دیدگاه یونگ است که آنچه را ما شر می‌پنداریم، خلاقیت شگفت طبیعت برای رشد انسان و کمال او محسوب می‌کند. به عبارتی، حذف شر در این معنا یعنی مسدودساختن مسیر کشف معدن عظیم ناخودآگاه انسان. در اینجا، یونگ با تأثیر از مفهوم مسیحی «گناه» گریزی به مفهوم شر می‌زند: «می‌دانیم که بدون گناه، توبه وجود ندارد و بدون توبه، بخشش ناممکن است» (یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۷). «اغراق نیست اگر بپذیریم که در جهان ما، نه تنها روز و شب خود را در تعادل حفظ می‌کنند، بلکه خوبی و بدی نیز چنین‌اند... اگر حتی همه جا اعلام کنیم که بدی بد است و نبایستی در مورد محکومیت آن تردید داشته باشیم با این وجود در زندگی فردی، بدی دقیقاً چیزی است که از همه نامعلوم‌تر است و ژرف‌ترین باز اندیشی‌ها را می‌طلبد» (یونگ^۳، ۱۹۶۸: ۲۱۳). یونگ به شرح و وصف حالت تمامیتی می‌پردازد که به هنگام زایش وجود دارد و «من^۴» از آن حالت به یک «مرحله دوبینانه»^۵ وارد می‌شود، یعنی به جدایی میان خودش و جهان بیرون وقوف می‌یابد (یونگ، ۲۰۰۱: ۱۰۰). تی چی^۶ (یین و یانگ) بازتاب همان تصور یونگ از «خود» از هم گسیخته است که در اشتیاق بازگشت به تمامیت فطری خود می‌سوزد.

شکی نیست که فهم دقیق این دیدگاه یونگ منوط به شناخت مبانی مهم اندیشه وی، خصوصاً ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهاست که بنا بر اقتضات این مقاله، امکان طرح آنها در اینجا نیست. فعلاً با همین دو رویکرد مهم یونگ درباره پارادوکس به منظومه عرفانی مولوی باز می‌گردیم.

در اینجا با وجهی از اندیشه پارادوکسیکال مولوی روبه‌رو هستیم که چنان است گویا عارف در عمیق‌ترین سطح معرفتی خود با یک تناقض مواجه است و این تناقض عمیق است که رشد و

1. Yang
2. Yin.
3. Jung
4. self
5. dualistic phase
6. t'ai chi

بالندگی او را تضمین می‌کند. وی نه تنها نمی‌کوشد که این تناقض را حل کند- بر خلاف الگوی اول، دوم و حتی سوم- بلکه در متن این تناقض زیست می‌کند و آن را قدر می‌نهد و به همین جهت هنگام مواجهه با این نوع پارادوکس، باز هم بر خلاف الگوهای قبل، اصلاً احساس نمی‌کنیم که شاعر در حال سختی و اجبار است و حتی گاهی شادمانه می‌گوید که قرار نیست این تناقض‌ها حل شوند. در چنین دیدگاهی مفهوم جدال و نبرد میان اضداد رنگ می‌بازد و اضداد در این معنا نه تنها در نزاع با یکدیگر نیستند، بلکه یکی مقدمه دیگری است:

زندگانی، آشستی زده‌هاست مرگ آن کاندرا میانشان جنگ خاست
(مثنوی، دفتر اول: ۱۲۹۶)

از این منظر، نهایت تضاد دو چیز منجر به اتحاد کامل می‌شود:

لطف حق این شیر را و گور را الف داده است این دو ضد دور را
(مثنوی، دفتر اول: ۱۴۲۲)

حکمت این اضداد را بر هم بیست ای قصاب این گردان با گردن است
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۴۲۲)

غوره و انگور ضدانند لیک چون که غوره پخته شد، شد یار نیک
(مثنوی، دفتر دوم: ۳۷۲۷)

مولوی، بر خلاف الگوی سوم، نمی‌گوید که برای شناخت انگور و فهم شیرینی آن، باید ضد آن یعنی غوره را تجربه کرد؛ بلکه می‌گوید شیرینی انگور در دل ترشی غوره نهفته است و معرفت، یعنی آن شیرینی را در عمق غوره دیدن. ترشی غوره مسیر محتوم تحقق شیرینی انگور است و حذف اولی یعنی دست شستن از دومی.

بی دماغ و دل پر از فکرت بدند بی سپاه و جنگ، بر نصرت زدند
(مثنوی، دفتر دوم: ۱۷۵)

در تموز گرم می‌بینند دی در شعاع شمس، می‌بینند فی
در دل انگور، می‌را دیده‌اند در فنای محض، شی را دیده‌اند
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۸۱-۱۸۲)

این موضوع را در پارادوکس کلاسیک رنج و لذت هم می‌توان پی گرفت. درباره نقش و تأثیر اخلاقی رنج، سخن بسیار گفته شده است (از جمله ن.ک: ملکیان، ۱۳۸۳: ۵۱-۷۲). در آثار عارفان، بسیاری مضامین هست که نشان می‌دهد رنج و ابتلاء الهی، انسان را متواضع می‌سازد و زمینه‌ساز رشد و بالندگی وی می‌شود یا به قول مولوی او را «لابه کنان و راست» می‌کند. اما آنچه از منظر

این مقاله اهمیت دارد این است که رنج، ورای این نقش اخلاقی، دارای خاصیتی معرفتی نیز هست که دیدگاه انسان را نسبت به خود متحول می‌سازد. به عنوان نمونه:

لحظه لحظه امتحان‌ها می‌رسد سر دل‌ها می‌نماید در جسد
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۷۹۹)

یعنی ابتلائات الهی، سرّی را برای انسان مکشوف می‌سازد که قبلاً پنهان بوده است و به همین جهت است که مولوی می‌گوید:

رنج، گنج آمد که رحمت‌ها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست
(مثنوی، دفتر دوم: ۲۲۶۱)

آن بهاران مضمّر است اندر خزان در بهارست آن خزان، مگریز از آن
(مثنوی، دفتر دوم: ۳۴۲۲)

همره غم باش و با وحشت بساز می‌طلب در مرگ خود عمر دراز
(مثنوی، دفتر دوم: ۲۲۶۵)

از این ابیات چنین بر می‌آید که عارف از پس رنج نه فقط در جست‌وجوی تعالی اخلاقی، بلکه در تکاپوی آگاهی [فراآگاهی] تازه نسبت به جهان و معرفتی نو درباره زندگی است. این پارادوکس‌ها تناقض‌هایی در سطح زبان و بیان نیستند بلکه در مرکز منظومه معرفتی مولوی قرار دارند و به همین جهت است که می‌گوید:

هر که او بیدارتر پردردتر هر که او آگاه‌تر، رخ‌زردتر
(مثنوی، دفتر اول: ۶۳۲)

تعبیر «بیداری» در این مصراع نشان از آن دارد که درد و رنج، وجوهی از درون آدمی را برای خود او مکشوف می‌سازد^(۵). با این توضیحات، به خوبی آشکار است که چرا برای فهم و تبیین الگوی چهارم در اندیشه مولوی، دیدگاه یونگ به کار ما می‌آید. همان‌طور که دیدیم، یونگ بسیار بر این نکته تأکید دارد که به جای ترک رنج، باید آن را درک کرد و از آن فراتر رفت: «بیمار نباید از بیماری‌اش برهد، بلکه لازم است که بدان تن دهد» (یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۷).

پارادوکس دیگری که می‌تواند گویای الگوی چهارم در اندیشه مولوی باشد، پارادوکس خیر و شر است. نسبت میان خیر و شر یکی از قدیمی‌ترین مسائل کلامی است که مطالب بسیاری در باب آن طرح شده است (ن.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۲۱-۴۲). اما آنچه برای موضوع مقاله حاضر اهمیت دارد، این نکته است که فارغ از تعبیر مثبت‌اندیشانه که برای انکار یا تأویل مسئله شر در میان عارفان رواج دارد^(۶)، مولوی این پارادوکس را نیز در مرکز منظومه معرفتی خود می‌نشانند. برای تبیین این مسئله ابتدا این ابیات را مرور می‌کنیم:

در شب بدرنگ، بس نیکی بود / آب حیوان جفت تاریکی بود
(مثنوی، دفتر اول: ۳۶۹۱)

گر خضر در بحر کشتی را شکست / صد درستی در شکست خضر هست
وهم موسی با آن همه نور و هنر / شد از آن محبوب، تو بی پر مپر
آن گل سرخ است تو خونش مخوان / مست عقل است او تو مجنونش مخوان
(مثنوی، دفتر اول: ۲۳۶-۲۳۸)

تعبیر «وهم موسی» نشان می‌دهد که در بازی خیر و شر، برای انسان معرفتی نهفته است که انسان باید ورای وهم‌های خود بدان دست یابد. این امر چیزی است فراتر از این تعبیر رایج که اگر رنج نباشد، انسان عصیان می‌کند و از خدا دور می‌شود؛ یا این که اگر شر نباشد، خیر معنای خود را از دست می‌دهد^(۷). یادمان هست بیان یونگ را که می‌گفت: اگر حتی همه جا اعلام کنیم که بدی بد است و نیاستی در مورد محکومیت آن تردید داشته باشیم، با این وجود در زندگی فردی، بدی دقیقاً چیزی است که از همه نامعلوم‌تر است و ژرف‌ترین باز اندیشی‌ها را می‌طلبد (ن.ک: یونگ، ۱۹۶۸: ۲۱۳).

در همین راستا، پارادوکس‌های کلاسیک کلامی مثل رنج و لذت و خیر و شر در اندیشه مولوی و عرفائی از این دست، کاشف اسراری از درون آدمی هستند که در شرایط عادی، پنهان مانده‌اند. گویا انسان با قرار گرفتن در این موقعیت‌های پارادوکسیکال، بخشی از وجود خود را کشف می‌کند و آن را آشکار می‌سازد. این همان چیزی است که در ادب یونگ، نام «کهن‌الگوهای ناخودآگاه» به خود گرفته است (به عنوان نمونه، ن.ک: یونگ، ۱۳۸۷: ۸۶-۱۰۸) و یونگ از آن برای تحلیل وجوه منفی روحیات و حیات انسان بهره می‌برد^(۸). در بیت زیر می‌بینیم که مولوی با چه ظرافتی، ریختن غنچه و گم شدن آن همه زیبایی را برای ظهور میوه پنهان، ضروری می‌شمرد؛ گویا هر شری بخشی از پنهانی‌ها را بر دایره می‌افکند:

چون شکوفه ریخت، میوه شد پدید / چونک آن کم شد، شد این اندر مزید
(مثنوی، دفتر اول: ۲۹۳۱)

مولوی گاهی تعبیر «اصل» را برای این دیدگاه پارادوکسیکال به‌کار می‌گیرد و این واژه به روشنی نشان از جایگاه کلیدی معرفت‌شناسی پارادوکسیکال در اندیشه مولوی دارد.

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها / صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
(مثنوی، دفتر ششم: ۵۹)

آن جهان است اصل این پرغم و ثاق / وصل باشد اصل هر هجر و فراق
(مثنوی، دفتر ششم: ۶۰)

گاهی نیز تعبیر «درون»، «زیر»، «پنهان» و... را به کار می‌گیرد که گویای سرّ و معرفتی است که در دل پارادوکس نهفته است: «بس زیادت‌ها درون نقص‌هاست» (مثنوی، دفتر اول: ۳۸۷۸) و:

من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود
(مثنوی، دفتر اول: ۱۷۴۷)

دانه چون اندر زمین پنهان شود سرّ او سرسبزی بستان شود
(مثنوی، دفتر اول: ۱۷۷)

تعبیر «سر» که در بیت فوق به کار رفته است، با واژگانی که پیش از این ذکرشان رفت، ارتباط معنایی دارد. خصوصاً اگر بدانیم تعبیری مثل ویرانه و دانه که در بیت فوق آمده، از تمثیلات مورد علاقه یونگ برای تبیین دیدگاهش در مورد ناخودآگاه انسان است (بولن، ۱۳۸۴: ۱۵۶). یونگ در یکی از کتاب‌های خود (که به فارسی ترجمه نشده) با عنوان وحدت/اسرارآمیز وحدت قطب‌های متضاد انسان را سرچشمه معرفت می‌شمارد. او در مقدمه کتاب فهرستی بلندبالا از این قطب‌های مخالف ارائه می‌دهد و در نهایت نتیجه می‌گیرد: «جفت‌های مخالف، پدیدارشناسی نفس متناقض‌نما یا تمامیت انسان را به وجود می‌آورند» (به نقل از بیلسکر، ۱۳۸۸: ۱۳۹).

تا اینجا دیدیم که پارادوکس دارای یک نقش بسیار مهم در معرفت یافتن انسان نسبت به خویشتن خویش است. اما از منظری دیگر نیز باید به این مسئله پرداخت، زیرا «سر» و حیرت ناشی از آن، که ثمره پارادوکس‌های معرفتی است، از اهمیتی شگرف نزد مولوی برخوردار است؛ به طوری که بزرگ‌ترین آفت نگاه علیّی به جهان را، زدودن سر می‌داند:

ز سبب‌دانی شود کم حیرتت حیرت تو ره دهد در حضرتت
(مثنوی، دفتر پنجم: ۷۹۵)

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست که نه هر دیدار صنعش را سزاست
دیده‌ای خواهی سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۵۵۱-۱۵۵۲)

اما این حیرت به چه معناست که این قدر تعیین‌کننده است؟ قاعدتاً این واژه باید حاوی معناهای مهمی برای مولوی بوده باشد و چیزی است ورای نوعی تحسین‌رندی و لابلالی‌گری و یا بزرگداشت سرگردانی‌های لادریان. این موضوع وقتی غامض‌تر می‌گردد که مولوی این حیرانی را از وجه شاعرانه خارج می‌سازد و حیرانی را کار اصلی دین محسوب می‌دارد:

کار بی چون را که کیفیت نهد این‌که گفتم این ضرورت می‌دهد
که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

نی‌چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیران و غرق و مست دوست
(مثنوی، دفتر اول: ۳۱۱-۳۱۳)

یعنی این که جهان گاهی «چنین می‌نماید» و گاهی «ضد این»، کار اصلی دین است. مولانا حتی در جایی بیان می‌کند که برای بقاء پارادوکس میان جبر و اختیار، خداوند دلایل هر گروه را پرورش می‌دهد:

هم چنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۲۱۴)

چون که مقضی بد دوام آن روش می‌دهدشان از دلایل پرورش
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۲۱۷)

تا که این هفتاد و دو ملت مدام در جهان مانند الی یوم القیام
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۲۱۹)

عشق برّد بحث را ای جان و بس کوز گفت و گو شود فریادرس
حیرتی آید ز عشق آن نطق را زهره نبود که کند او ماجرا
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۲۴۰-۳۲۴۱)

ابیات فوق واقعاً شگفت‌انگیز هستند. مولانا معتقد است که دعواهای معرفتی، از جمله جبر و اختیار، سنت این جهان است که مروج آن قضاء الهی است. اما چرا؟ زیرا اگر پارادوکسی نباشد، حیرتی نخواهد بود و اگر حیرت نباشد، انتخابی در کار نیست و اگر اراده و انتخاب نباشد، ایمان معنای خود را می‌بازد. پس پارادوکس از آن جهت مهم است که انسان را در دوراهی انتخاب قرار می‌دهد و آزادی بی قید و شرط او را در کشف حقیقت تأمین می‌کند:

عاقلان اشکسسته‌اش از اضطرار عاشقان اشکسسته با صد اختیار
عاقلاش بندگان بندی‌اند عاشقانش شگرّی و قندی‌اند
ائتیا کرها مهار عاقلان ائتیا طوعا بهار بی‌دلان
(مثنوی، دفتر سوم: ۴۴۶۹-۴۴۷۱)

کوتاه سخن آن که، مولانا پارادوکس را دوست دارد و تحسین می‌کند؛ زیرا اولاً ما را به شناختن خویشتن رهنمون می‌سازد. به عبارتی اگر پارادوکس نباشد، خودشناسی میسر نیست؛ چون بسیاری از بخش‌های وجود آدمی، مطابق تحلیل یونگ، از دسترس خودآگاه وی خارج‌اند و بروز و ظهور آنها تنها در موقعیت‌های پارادوکسیکال میسر است. ثانیاً این که در دل حیرت ناشی از پارادوکس‌ها، جایی برای یک جهش معرفتی هست، جهشی که برای ایمان مقبول مولوی،

ضروری است. زیرا در برخورد با پارادوکس‌هاست که ما به‌جای تأویل متن (مطابق سه الگوی اول)، خویشتن را در فرایند تأویل قرار می‌دهیم (ن.ک: مثنوی، دفتر اول: ۱۰۸۰).

نتیجه‌گیری

در غالب تحلیل‌هایی که از منظومه‌های عرفانی به‌دست داده می‌شود، کوشش بر این است که از پارادوکس‌ها رها شویم و آنها را به گونه‌ای توجیه و تفسیر کنیم. در این مقاله دیدیم که سه الگوی اول و مشهور در تحلیل پارادوکس‌ها هر یک به نحوی در همین مسیر گام نهاده‌اند. ما با تأکید بر روش تحلیلی یونگ، به‌جای انکار و تأویل پارادوکس‌ها، آن را جزئی حیاتی از منظومه معرفتی مولوی به حساب آوردیم و دیدیم که میان پارادوکس در اندیشه مولوی و مفاهیم عرفانی مهمی چون سر، حیرت، عشق و ایمان نسبت‌های شگفتی برقرار است. این همان نقش بی‌بدیل پارادوکس در اندیشه مولوی است که قابل تأویل و فروکاهش نیست و مهم‌ترین تفاوت الگوی چهارم با سه الگوی قبلی است، زیرا در این پارادایم، پارادوکس را یکی از مهم‌ترین ابزارهای کشف خویشتن می‌یابیم.

پی‌نوشت

۱. دو اثر زیر در تبیین پارادوکس به مثابه امری فراتر از مفهوم کلاسیک فلسفی آن مفید هستند:
Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
Smilansky, Saul (2007) *10 Moral Paradoxes*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
۲. برای مطالعه نظرات پیشین درباره تعابیر پارادوکس عارفان و نیز مولوی، آثار زیر راهگشا خواهند بود:
بصری، محمدصادق (۱۳۸۶) «حکمت اضداد در مثنوی مولوی»، فرهنگ، شماره ۶۳ و ۶۴، پاییز و زمستان.
- حائری، محمدحسن و ابراهیم رحیمی زنگنه (۱۳۸۹) «مبانی نظری شطحیات عرفانی از نگاه مولانا»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۴۳.
- جوکار، منوچهر (۱۳۸۴) «ملاحظات درباره شطح و معانی آن»، مطالعات عرفانی، شماره ۱، تابستان.
- بادامی، علی (۱۳۸۶) «ابهام و دوگانگی زبان در مثنوی مولانا»، آینه میراث، شماره ۳۸، پاییز.
- ناصح، محمد مهدی (۱۳۶۷) «زبان ویژه عارفان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، زمستان.
۳. بخشی از مقدمه هانری کربن بر شرح شطحیات کربن به زبان فرانسه توسط سیمین‌دخت جهان پناه تهرانی، ترجمه شده است و تحت عنوان «شطح» در مجله آینده (سال نهم، ش ۷، ۱۳۶۲) ترجمه شده است. این تعبیر وام گرفته از آن مقاله است.
۴. این سه دیدگاه البته با تفاوت در طبقه‌بندی و نام‌گذاری، از این مرجع برداشت شده است: استیس، والتر (۱۳۶۱) عارفان و فلسفه، صفحه ۲۷۳ به بعد.

۵. نمونه دیگر از نگاه معرفت‌شناختی به مقوله رنج در این بیان عارفانه یافت می‌شود: ای عزیز، مرض ظاهر اکثر آن است که با درد باشد و مرض باطن آن است که بی‌درد باشد. اینجا درمان کنند که درد زائل شود و آنجا معالجه نمایند تا درد زائد شود (کاشفی بیهقی سزواری، ۱۳۶۲: ۳۲۷-۳۲۸).

۶. مثل این تعبیر مولوی که:

در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او

۷. برای فهم بهتر وجه معرفتی رنج و شر، این بیان شمس بسیار شنیدنی است:

جمله اضداد نسبت به ما ضد می‌نمایند، نسبت به حکیم همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند. در عالم بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست و کدام نیکی است که در ضمن آن بدی نیست؟! بدی و نیکی یک چیزند غیر متجزی..... همهء اضداد چنینند. شب اگر چه ضد روز است اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب بودی هیچ کاری حاصل نشدی و برنیامدی و اگر همیشه روز بودی، چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل (مولوی، ۱۳۷۲: ۵).

۸. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این بخش از اندیشه یونگ، اثر زیر راهگشا خواهد بود:

James A. Hall and Jeffrey Raff (2006) "Thoughts on the Nature of Evil", Journal Of Jungian Theory And Practice Vol. 8 No. 1.



منابع

- استیس، و. ت. (۱۳۶۱) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- اونامونو، میگل د. (۱۳۶۰) درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، امیرکبیر.
- بصیری، محمدصادق (۱۳۸۶) «حکمت اعداد در مثنوی مولوی»، فرهنگ، شماره ۶۳ و ۶۴، صص ۱۰۳ تا ۱۴۰، پاییز و زمستان.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۸) اندیشه یونگ، ترجمه حسین پاینده، تهران، آشیان.
- بهاء ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی (۱۳۵۲) معارف، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، طهوری.
- بوبن، کریستیان (۱۳۸۴) رفیق اعلی، ترجمه پیروز سیار، تهران، طرح نو.
- بولن، شینودا (۱۳۸۴) نمادهای اسطوره‌ای و روانشناسی زنان، ترجمه آذر یوسفی، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۱) «حکمت دیوانگان در آثار عطار»، آذر و دی ۱۳۷۱، شماره ۷۳، صفحات ۲ تا ۱۶، دانش.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶ الف) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۶) دیدار با سیمرغ، چاپ چهارم، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوکار، منوچهر (۱۳۸۴) «ملاحظات دربار شطح و معانی آن»، مطالعات عرفانی، صص ۴۶ تا ۶۵، تابستان.
- حافظ، دیوان (۱۳۶۸) به تصحیح دکتر حسین الهی قمشه‌ای، تهران، سروش.
- چناری، امیر (۱۳۷۷) متناقض‌نمایی در شعر فارسی، فرزانه.
- روزبهان بقلی (۱۳۴۴) شرح شطحیات، به تصحیح هانری کربن، انستیتو ایران و فرانسه.
- زروانی، مجتبی و سیدماجد غروی نیستانی (۱۳۸۷) «معرفت‌شناسی احساس در منظومه عرفانی مولوی و بهاء ولد»، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره ۷، بهار و تابستان.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۴۷ م.) اللمع فی التصوف، چاپ نیکلسون، لندن.
- ستاری، جلال (۱۳۷۴) «یونگ دانا یا راز آشنا»، مجله کلک، شماره ۷۱ و ۷۲، بهمن و اسفند.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۸) صور خیال در شعر فارسی، تهران، آگاه.
- شمس تبریزی (۱۳۶۲) مقالات، تحقیق محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- طایفی، شیرزاد (۱۳۷۹) «حیات و آمیزش اعداد در مثنوی»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۷۱، صص ۳۳ تا ۳۷، دی.
- عالمی، روح اله (۱۳۸۳) «بحث در ماهیت پارادوکس دروغگو»، فصلنامه فلسفی، شماره ۹، صص ۱۰۵ تا ۱۲۲، پاییز و زمستان.
- عطار نیشابوری، فرید الدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۸)، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ویرایش سوم، تهران، سخن.
- کاشفی بیهقی سبزواری، کمال الدین حسین (۱۳۶۲) الرساله العمليه فی الاحادیث النبویه، به تصحیح و تعلیق جلال الدین حسنی ارموی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۷۴) مقدمه بر شرح شطحیات شیخ روزبهان بقلی، چاپ سوم، تهران، انتشارات طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- کریمی، عبدالعظیم (۱۳۸۱) خردنامعقول، عابد.
- کمال، مرتضی (۱۳۸۱) «نگاهی به مبانی پارادوکس در فلسفه و ادب»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۶۳، صص ۴۰ تا ۴۷، دی.
- کیگارد، سورن (۱۳۷۴) ترس و لرز، ترجمه دکتر سیدمحسن فاطمی، حوزه هنری.

- فولادی، علیرضا (۱۳۸۷) زبان عرفان، تهران، فراگفت.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۶) «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ»، قیسات، شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۷) مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، امیرکبیر.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۶) «مسئله شر از دیدگاه متکلمان»، نامه مفید، شماره ۱۱، صص ۲۱ تا ۴۲، پاییز.
- محمدبن منور (۱۳۷۶) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، با تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳) «درد از کجا؟ رنج از کجا؟»، هفت آسمان، شماره ۲۴، زمستان.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲) فیه ما فیه، بازخوانی و ویرایش محمدجعفر مدرس صادقی، مرکز.
- (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، تصحیح دکتر عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۴۲) دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران.
- منزوی، علینقی و عفیف عسیران (۱۳۶۲) نامه‌های عین‌القضاة، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۲) واپسین شطحیات، ترجمه فولادوند، جامی.
- نویا، پل (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- وثوقی، حسین (۱۳۷۴) «ویژگی‌های عبارتهای متناقض‌نما و توصیف آنها در غزلیات عطار»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره دوم، بهار.
- همدانی، عین‌القضاة (۱۳۷۴) خاصیت آیینگی، تصحیح نجیب مایل هروی، نشر نی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹ الف) روح و زندگی، ترجمه دکتر لطیف صدقیانی، جامی.
- (۱۳۸۹ ب) انسان در جست‌وجوی هویت خویش، ترجمه محمود بهفروزی، جامی.
- (۱۳۸۷) روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- (۱۳۸۵) مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، جامی.

Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.

Smilansky, Saul (2007) *Moral Paradoxes*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

Hall, James A. and Raff, Jeffrey (2006) *Thoughts on the Nature of Evil*, Journal Of Jungian Theory And Practice Vol. 8 NO. 1.

Jung, Carl G (2001) *Modern man in search of a soul*, Routledge.

Jung, Carl G (1968) *Man and his symbols*, Random House Publishing Group.