

Pazhuheshnameh Irfan

N.29, autumn & winter (2023 - 2024)

Pages: 173- 196

Analysis of the issue of religious differences in the perspective of Ibn Arabi and Rumi based on the intertextual approach

*Bahare Refahi*¹

*Ali Safayi Sangari*²

Abstract: The primary objective of this study is to compare the beliefs of Ibn Arabi and Rumi regarding religious differences as presented in Chapter 66 of Ibn Arabi's book "Fotuhate Makkieh" (the Meccan Openings), specifically focusing on the story titled "The king of the Jews who killed the Christians is clear" within an intertextual framework. Intertextuality, as explored in this context, extends beyond the structure and plot of stories to include the thoughts and content of texts.²With Semitic roots, the Abrahamic religions have a history of intertwining. Given the contemporaneity of Ibn Arabi and Rumi, the potential influence of Ibn Arabi on Rumi is worth considering. Consequently, the presence of intertextuality in these texts is conceivable at the level of thought and content.³This research suggests that Ibn Arabi and Rumi share a common perspective on religious differences. Both assert that, fundamentally, religions are alike and differences arise merely in form and appearance. They view religious disparities and divisions among the ummah as outcomes of utilitarian oppression.

Keywords: Intertextuality, Religious differences, Ibn Arabi, Rumi, *Conquests of Mecca, Masnavi*

1 PhD student in Persian language and literature, mystical orientation, University of Guilan (Responsible Author) e-mail: refahibahare@gmail.com

2 Professor of Persian Language and Literature, University of Guilan e-mail: safayi.ali@gmail.com

تحلیل مسئله اختلاف ادیان در منظر ابن عربی و مولوی

براساس رویکرد بینامتنیت

مطالعه موردی: فصل ۶۶ کتاب فتوحات مکیه و داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت.

بهاره رفاهی* / علی صفایی سنگری**

چکیده: هدف اصلی در این پژوهش مقایسه عقیده ابن عربی و مولوی درباره مسئله اختلاف ادیان باتوجه به فصل ۶۶ کتاب فتوحات مکیه با عنوان «در معرفت سر شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده است» و داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» براساس رویکرد بینامتنیت بوده است. بینامتنیت نه تنها در ساختار و پیرنگ داستان‌ها بلکه در اندیشه و محتوای متون نیز می‌تواند وجود داشته باشد. ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) ریشه‌ای سامی دارند؛ در طول تاریخ نیز با یکدیگر امتزاج داشته‌اند. ابن عربی و مولوی نیز معاصر یکدیگرند و احتمال تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی قابل تأمل است، بنابراین وجود رابطه بینامتنیت در این متون، در سطح اندیشه و محتوا امکان‌پذیر است. برای نیل به این منظور روایت ابن عربی برای تبیین مسئله اختلاف ادیان با روایت مولوی برای بیان همین مضمون مقایسه شد. براساس این پژوهش می‌توان گفت ابن عربی و مولوی در مسئله اختلاف ادیان با هم، هم عقیده هستند. هر دو معتقدند ادیان در اصل و اساس یکی هستند و اختلافی ندارند و اگر اختلافی در ادیان به چشم می‌خورد تنها در صورت و ظاهر امر است. آن‌ها اختلاف ادیان و تفرقه‌افکنی در میان امت را نتیجه ظلم افراد منفعت طلب می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، اختلاف ادیان، ابن عربی، مولوی، فتوحات مکیه، مثنوی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش عرفانی دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول)

رایانامه: refahibahare@gmail.com

رایانامه: safayi.ali@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله ۲۱/۱۰/۱۴۰۰؛ پذیرش مقاله: ۱۶/۱۷/۱۴۰۱

مقدمه:

در این پژوهش مسئله اختلاف ادیان در نگاه ابن عربی و مولوی براساس رویکرد بینامتنیت مورد مقایسه قرار گرفته است. مطالعه موردی در این مطالعه فصل ۶۶ کتاب فتوحات مکیه ابن عربی با عنوان «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده است» و داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می کشت» در مثنوی معنوی، بوده است. بر مبنای مطالعه صورت گرفته بینامتنیت نه تنها در ساختار، پیرنگ و به طور کلی در متن بلکه در نظام اندیشگانی، محتوا و عقاید نیز می تواند ردیابی شود. در این پژوهش نیز بینامتنیت در محتوا و اندیشه جاری در دو روایت مورد مطالعه مطمح نظر بوده است. ادیان ابراهیمی که شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام می شوند ریشه مشترکی دارند و در طول دوره های مختلف تاریخی نیز از طریق ارتباطات مردمی عقاید متفاوتی به آنها وارد شده، با آنها ترکیب یافته یا به سایر ادیان و فرهنگ ها منتقل شده و به این ترتیب گسترش یافته اند. بنابراین حضور بینامتنیت در میان ادیان نیز قابل مشاهده است. ابن عربی و مولوی اصل و اساس دین، هدف و ضرورت آن را در میان تمام ادیان یکی می دانند و تفاوت های موجود میان ادیان را در سطح ظواهر برمی شمارند و هریک به نحوی سعی در بیان این امر داشته اند. حال این امر که آیا ابن عربی و مولوی از نظر و دیدگاه یکدیگر مطلع بوده اند یا خیر قابل تأمل است. مولوی و ابن عربی هر دو در یک دوره تاریخی می زیسته، هر دو عالم بوده و بدون شک کتاب های بسیاری مطالعه نموده اند و به احتمال بسیار زیاد کتاب های مهم و ارزشمند را هر دو خوانده اند؛ بنابراین حتی اگر در طول عمر خود یکدیگر را ندیده باشند از سرچشمه معارف مشترکی بالیده اند که همین امر می تواند مسبب حضور بینامتنیت در آثار، افکار و عقاید آنها بوده باشد. ضمن اینکه بنابر گزارشی که از زندگی مولوی و ابن عربی و سفرهای آنها ذکر شده است این احتمال وجود دارد که آنها با یکدیگر ملاقات کرده باشند یا دست کم آثار یکدیگر را دیده باشند. به هر روی، عقیده ابن عربی و مولوی درباره مسئله اختلاف ادیان یا وحدت ادیان با یکدیگر شباهت قابل توجهی دارد. البته شیوه بیان ابن عربی با مولوی متفاوت است، اما این تفاوت نیز در سطح ظاهری است و مبنا و ریشه کلام هر دو حاکی از اشتراک، اتحاد و اتفاق در ادیان مختلف است. پژوهش حاضر برای نشان دادن این اتفاق نظر، روایت ابن عربی را که برای تبیین مسئله اختلاف ادیان بیان داشته با روایت مولوی برای بیان همین مضمون، مورد مطالعه و مقایسه قرار داده

است که براساس آن می‌توان گفت ابن عربی و مولوی در مسئله اختلاف ادیان با هم، هم عقیده هستند. هر دو معتقدند ادیان در اصل، اساس و مبنا یکی هستند و حتی هدف یکسانی را دنبال می‌کنند و اگر اختلافی در ادیان به چشم می‌خورد تنها در صورت و ظاهر امر است. ضمن اینکه هر دو آن‌ها اختلاف ادیان و تفرقه افکنی در میان امت را نتیجه ظلم افراد منفعت طلب می‌دانند.

پیشینه پژوهش

اختلاف ادیان بر مبنای نظرات ابن عربی موضوعی است که ویلیام چیتیک در کتاب *عواالم خیال* به آن پرداخته است. اما پس از آن محققان دیگری این بحث را مورد مطالعه قرار نداده‌اند. داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» در مقالات: «نقد روان کاوانه شخصیت در داستان پادشاه جهود و وزیر مثنوی معنوی براساس نظر آلفرد آدلر» محبوبه مباحثی و سعیده حسین زاده اصفهانی؛ «نقد و بررسی داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از مثنوی مولوی براساس رویکرد بینامتنیت» محمود رضایی دشت ارژنه و محمد بیژن زاده؛ «نگاهی جامعه‌شناختی به داستان سوم دفتر اول براساس مبانی نظری نیکولو ماکیاولی» ابوالفضل غنی‌زاده، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، اما تاکنون این داستان از موضع مسئله اختلاف ادیان بررسی و تحلیل نشده است.

همچنین رحیم کوشش شبستری در مقاله «مولانا و مسئله اختلاف ادیان»، تمامی آثار مولوی را مورد کنکاش قرار داده و از برآیند آن نظر مولوی را درباره مسئله اختلاف ادیان بیان کرده، اما داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» به‌طور خاص مورد توجه ایشان نبوده است.

از جهت رویکرد بینامتنیت نیز، پیش از این، محمود رضایی دشت ارژنه و محمد بیژن زاده در مقاله «نقد و بررسی داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از مثنوی مولوی براساس رویکرد بینامتنیت»، داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» را مورد مطالعه قرار داده‌اند و این داستان را واگویی‌ای از متون متقدم خود از جمله «شغاد و رستم» در *شاهنامه*، «جزیمه الأبرش» در *تاریخ بلعمی*، «فیروز، شاه ایران و شاه هیطالین» در *تاریخ طبری* و «بوم و زاغ» در *کلیله و دمنه* دانسته‌اند که در آن؛ دشمنی بین دو سرزمین، و این امر که یک نفر از پادشاه می‌خواهد که او را در میان مردم خوار کند و مورد ضرب و شتم قرار دهد و آنگاه فرد به ظاهر

مطروود، به سپاه دشمن رو می‌آورد و با جلب اعتماد آن‌ها موفق می‌شود دشمن را سخت شکست دهد؛ را به عنوان پیرنگی تکرارشونده معرفی کرده‌اند.

پژوهش حاضر بر آن است که براساس رویکرد بینامتنیت به بررسی و تحلیل مسئله اختلاف ادیان در داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» و فصل ۶۶ کتاب فتوحات مکیه ابن عربی که در کتاب *عوامل خیال* ویلیام جیتیک نیز آمده، پردازد. در این مطالعه مسئله اختلاف ادیان و اندیشه جاری در دو داستان مطمح نظر است که تاکنون مورد توجه پژوهشگران واقع نشده و از این جهت پژوهش حاضر بدیع و نوآور است.

بینامتنیت

اصطلاح «بینامتنیت» را نظریه پرداز پساساختارگرای فرانسوی ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) در بحث‌های مربوط به پسامدرنیسم باب کرد، البته رولان بارت نیز در تدقیق و اشاعه این مفهوم سهم مهمی داشته است. می‌توان گفت مفهوم بینامتنیت، نقطه مقابل مفهوم «خودبستگی» است. منظور از «خودبسته» متنی مستقل و بدون هیچ گونه تأثیرپذیری از متون متقدم است؛ متنی که فقط «خودش» باشد. اما بنابر نظریه کریستوا، به‌طور کلی، نوشتن متن یعنی ترکیب یا ادغام متون پیشین. بنابراین هیچ نویسنده‌ای، هر قدر هم خلاق باشد و نوشته‌هایش نوامیه و بدیع جلوه کند، نمی‌تواند مدعی شود که مستقل از سایر نویسندگان (خواه نویسندگان متقدم و خواه نویسندگان هم‌عصر خودش) می‌نویسد. به سخن دیگر، هر متنی تقاطع تأثیرات سایر متون هاست. در اینجا مقصود از «تأثیر» یا «تأثیرپذیری» تقلید یک نویسنده از سبک یا مضامین آثار نویسندگانی دیگر نیست؛ بلکه جابه‌جاشدن نظام‌های نشانه‌ای و بازتاباندن گفتمان‌های برآمده از ساختارهای اجتماعی را در نظر داریم. هر متنی نظام‌های نشانه‌ای سایر متون را در خود جذب و مستحیل می‌کند. برای نمونه، داستان نوشتن هر داستان نویسی بیشتر از اینکه «نویسندگی» و داستان‌سازی او را به نمایش بگذارد، نشان‌دهنده این است که او داستان‌های نویسندگان دیگر را چگونه خوانده است. به این ترتیب، هم‌زمان با خوانش یک داستان داستان‌های دیگر را نیز می‌خوانیم (پاینده، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۴۸-۴۴۷). به عبارتی دقیق‌تر، یکی از اصول اساسی مدرنیسم و همه دوره‌های گذشته که در پست‌مدرنیسم به چالش کشیده می‌شود موضوع اصالت است. اصالت یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها و معیارهای ارزیابی آثار ادبی و هنری محسوب می‌شود، و البته با بینامتنیت ارتباط تنگاتنگی دارد. اصالت

داشتن یعنی اصیل و اصلی بودن؛ امری که در بینامتنیت نقض می‌شود. اصیل بودن از یک سو به روابط خویشاوندی انسان، حیوان، آثار و کالا بازمی‌گردد و از سویی دیگر به ویژگی‌های خود پدیده مانند تازگی یا بی‌سابقه بودن. خویشاوندی و تازگی دو امر متناقض هستند و همین معیارهای متناقض است که مورد نقد منتقدان پست‌مدرن قرار می‌گیرد. درواقع، یکی از استدلال‌های مهمی که پست‌مدرنیست‌ها علیه اصالت دارند بینامتنیت یا به بیان خیلی ساده‌تر همان خویشاوندی است. زیرا اصل اساسی بینامتنیت ناب‌بودگی و تازگی محض را منکر می‌شود (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۵). به قول رولان بارت، متن فضایی چند بُعدی است که انواع نوشتار در آن با یکدیگر درمی‌آمیزند و برخورد می‌کنند، نوشتارهایی که هیچ‌یک بدیع و ناب نیستند. متن تاروپودی از نقل قول‌های مختلف است که از مراکز بسیار متعدد فرهنگی برداشت شده‌اند. از نظر بارت نویسنده خلاق کسی است که فقط یک توانایی دارد و آن، این است که نوشته‌های گوناگون را درهم می‌آمیزد، یا نوشته‌ها را با نوشته‌های پیشین تقابل می‌دهد، آن‌هم به‌صورتی که هرگز به یکی از آن‌ها متکی نباشد (پاینده، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۴۸).

به همان اندازه که مدرنیسم و پارادایم‌های پیشین روی اصالت تأکید داشتند، پست‌مدرنیسم برای نفی آن‌ها، اصالت را مورد چالش قرار می‌دهد. براساس نظر سامارسلی (Sammarcelli) گفتمان بارت از طریق بینامتنیت ضمن انکار مفاهیم اصل و اصالت که دل‌مشغولی اساسی مدرنیسم و پیشگام‌گرایی است یکی از مهم‌ترین مسائل پست‌مدرنیسم را مطرح می‌کند. درواقع، مبحث اصالت نتوانست درمقابل انتقادات بنیادین منتقدان پست‌مدرن مقاومت کند. فوکریه (Foucrier) در این خصوص می‌نویسد: ادعای نوآوری انقلابی که برای مدرنیسم به‌ویژه در ادبیات، بسیار عزیز بود، فقط توانست به‌صورت موضوعی انتقادی در تجدید نظری که امروزه به آن پست‌مدرنیسم می‌گویند به‌حساب آید. درواقع نوآوری انقلابی مدرنیسم حبابی بیش نبود. در دوران مدرنیسم اصالت یک شاخص زیبایی‌شناسی محسوب می‌شد. اما همین اصالت اثر هنری به‌ویژه با جریان‌هایی مانند «حاضر و آماده» و «پاپ آرت» به‌طور جدی مورد چالش قرار گرفت. ضمن اینکه نفی اصالت همراه با نفی سوژه مؤلف و اصیل صورت می‌گیرد. هنگامی که سوژه دیگر اصیل و ناب نیست چگونه می‌تواند اثر یا کالایی اصیل تولید نماید (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۶-۲۸۵). آن‌هم در صورتی که

یک متن ادبی شبکه‌ای است از متونی که پیش از آن نوشته شده‌اند و معنای آن نیز از ارتباط ایجاد شده در این شبکه متنی حاصل می‌شود (Allen, 2000: 2).

به این ترتیب، بینامتنیت ضمن نفی اصالت یکپارچه از زبان بارت، مرگ مؤلف را نیز اعلام می‌کند و همچنین به طور هم‌زمان؛ اصالت یکپارچه، خلاقیت مطلق، مالکیت قطعی و آگاهی کامل مؤلف نسبت به متن را نیز نفی می‌کند. پست مدرنیسم از تنوع، تکثر و حتی تشتت واهمه‌ای ندارد. بنابراین به تنوع و گوناگونی روی می‌آورد که با همگرایی مدرنیسم در تضاد است. یکی از راه‌هایی که این تنوع و گوناگونی را ایجاد می‌کند بینامتنیت است؛ امری که زاده مدرنیسم بود اما در پست مدرنیسم درخشد. تمایز جهان پست مدرن دقیقاً در نداشتن انسجام و پیوستگی معمول دوران پیشین است. متن‌های پست مدرن نیز انسجام و یکپارچگی متن‌های پیشین را ندارند. این جهان و متن متکثر از انواع مناسبات بینامتنی مانند کلاژی^۱ شکل می‌گیرد، جهانی که عناصر و متن‌های آن پیوندی هستند (نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۹-۲۹۰). در واقع به بیان بارت، یک متن معنایی واحد ندارد، بلکه واجد فضایی چندبعدی است که در آن طیف متنوعی از نوشته‌ها، بی‌آنکه هیچ‌یک اصیل باشند، درهم آمیخته و با هم مصادف می‌شوند (حیاتی، ۱۳۸۷: ۷۷).

کوژیتور (Cogitore) می‌نویسد: «آرزوی بزرگ مدرنیسم، ایده اصالت در تمام اجزایش بود: الهام در تازگی، در نوزایی و در باز شروع از نقطه صفر؛ در سیاست، انقلاب، در نقاشی، نگرشی نو، چنان‌که برای نخستین بار، در ادبیات سخنان شورانگیز، مانند یک چشمه ناب از نیستی و سکوت بود» (Cogitore, 2001: 183) به نقل از نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۲۸۶. مونتن می‌گوید: بیشتر از اینکه تفسیرها درباره پدیده‌ها نگاشته شوند درباره خود تفسیرها پدید می‌آیند و بیشتر از اینکه کتاب‌ها درباره موضوعات و پدیده‌های مستقل و آزاد نوشته شوند درباره خود کتاب‌ها نوشته می‌شوند. فوکو نیز در این راستا می‌نویسد: مرزهای یک کتاب، به هیچ وجه روشن و معین نیست. فارغ از عنوان، سطرهای آغازین و نقطه پایانی آن و فارغ از صورت‌بندی درونی و ساختار مستقل آن، در هر کتابی حضور نظامی از ارجاعات به دیگر کتاب‌ها، دیگر متن‌ها و دیگر گفته‌ها اجتناب‌ناپذیر است. به عبارتی دیگر، هر کتاب به منزله پیوندی در یک شبکه محسوب می‌گردد (Hutcheon, 2004: 124). باختین معتقد بود «هیچ اثری به تنهایی وجود ندارد. هر اثری از آثار پیشین نشئت گرفته است و خود را مخاطب یک بستر اجتماعی کرده است و در پی دریافت پاسخی فعالانه از سوی آنان

است» (رضایی و بیژن زاده، ۱۳۹۵: ۱۷۱). امبراتو اکو می گوید: «من آنچه را که نویسندگان همواره می دانسته اند (و بارهای بار به ما گوشزد کرده اند) کشف کرده ام: کتاب ها همواره از دیگر کتاب ها سخن می گویند، و هر قصه قصه ای است که پیش از این گفته شده است» (هاچن، ۱۳۸۳: ۲۸۲). در واقع، در دوره پست مدرن، متن ها نیز همچون آدم ها و جوامع از درون متکثر می شوند و دیگر به عنوان یک کل واحد در نظر گرفته نمی شوند. عصر پسامدرن عصر گوناگونی است. بنابراین، «واحد ها تا حد امکان کوچک و کوچک تر می شوند. به دنبال چنین تفکری بود که روایت کلان نیز نفی شد. روایتی که براساس یکپارچگی و انسجام هستی و متن بنا شده است» (نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۲۹۷).

بینامتنیت پسامدرن یکی از نمودهای صوری میل خواننده به از میان برداشتن فاصله بین گذشته و حال و نیز میل به بازنویسی گذشته در زمینه ای جدید است. این بینامتنیت را نباید با میل مدرنیستی نظم بخشیدن به زمان حال از طریق زمان گذشته یا میل به باشکوه جلوه دادن گذشته در تباین با حقارت زمان حال، اشتباه گرفت. بینامتنیت پژوهاک های بینامتنی را مورد استفاده و سوء استفاده قرار می دهد، به این صورت که ابتدا تلمیحات تأثیرگذار آن ها را در متن لحاظ می کند و سپس تأثیرشان را با استفاده از طعنه و رویدادهای خلاف انتظار زایل می سازد. در مجموع، در بینامتنیت پسامدرن چندان نشانه ای از مفهوم مدرنیستی «اثر هنری» به منزله مقوله ای یکتا و نمادین و ژرف نگر وجود ندارد؛ آنچه هست، متن است و بس، آن هم متونی که پیش تر نوشته شده اند (هاچن، ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۷۷). چگونگی شکل گیری وضعیت متکثر و ناهمگرا بسیار مهم است؛ زیرا می تواند به صورت برنامه ریزی شده یا تصادفی انجام گیرد. متن ها محصول یک سوژه کاملاً منسجم و یک طرح کاملاً از پیش برنامه ریزی شده نیستند، بلکه میان برنامه و تصادف در سیلان قرار دارند. بنابراین اگر نظریه بینامتنیت در دوره آخر ساختارگرایی یعنی ساختارگرایی باز بر این پایه استوار گردید که هر متنی بینامتن است و با بهره گیری از متن های پیشین شکل گرفته است، در دوره پساساختارگرایی و به طور کلی پست مدرن این مسئله مورد تأکید است که شکل گیری این متن های بینامتن به طور کامل برنامه ریزی شده نیست و به همین دلیل متن پست مدرن متنی کاملاً منسجم و یکپارچه نیست و نمی تواند باشد. درباره اینکه متن یکپارچه نیست و به طور پیوسته به متن های دیگر سرک می کشد و ارجاع می دهد پیش تر نیز مباحثی به صورت مستقیم مطرح شده بود، اما اینکه نحوه شکل گیری آن

بیشتر براساس تصادف و نه با برنامه صورت می‌گیرد، موضوعی به مراتب نو و پست‌مدرن است. متن‌های هنری و ادبی، عامیانه و نخبه، کاربردی یا تزیینی، همگی از ویژگی مشترک برخوردارند که همنشینی آن‌ها چندان برنامه‌ریزی شده نیست. اگر همه این چینش‌ها و ترکیب‌ها برنامه‌ریزی می‌شد در آن صورت متن به یک واحد منسجم تبدیل می‌گردید. بینامتنیت طرح دوگانه قدیمی یعنی جهان عینی و جهان ذهنی را واسازی می‌کند و یک طرح تازه و سه‌گانه یعنی جهان‌های عینی، ذهنی و متنی را ارائه می‌دهد. از نظر آن‌ها جهان متنی جهانی خودبسنده است و هرگونه ارجاع به جهان عینی به جز یک «توهم ارجاعی» چیزی دیگر نیست. نظریه‌های پست‌مدرن در این خصوص با نظریه بینامتنیت انطباق کامل ندارند اما از آن بسیار وام گرفته‌اند. یکی از تلاش‌های گسترده پست‌مدرنیسم تبیین دوباره چگونگی پیوند میان جهان متنی و جهان‌های دیگر است. در این اندیشه همچنان جهان متنی کانون توجهات قرار می‌گیرد، اما کوشش می‌شود تا رابطه آن با جهان‌های دیگر تبیین و تعیین شود (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۹۵-۲۹۲). باید افزود، کار مؤلفان آثار ادبی صرفاً گزینش واژه‌ها از میان یک نظام زبانی نبوده، آن‌ها پیرنگ‌ها، صورت‌های مختلف ژانری، خصوصیات شخصیتی، تصویرپردازی‌ها، شیوه‌های روایتگری و حتی عبارات و جملات را هم از میان متون ادبی پیشین و از سنت ادبی وام می‌گیرند. حتی متون ظاهراً واقع‌گرا نیز معنای خود را نه از بازنمایی مستقیم جهان فیزیکی، بلکه از رابطه خود با نظام‌های ادبی و فرهنگی برداشت می‌کنند. با چنین رویکردی به متون می‌توان گفت که یک اثر ادبی حاصل افکار اصیل یک مؤلف نیست، بلکه در نظام درهم تنیده متون دیگر ریشه دارد. حاصل چنین نگرشی لاجرم ما را به اندیشه رولان بارت تحت عنوان مرگ مؤلف رهنمون می‌کند (حیاتی، ۱۳۸۷: ۷۷).

به این ترتیب، در هر متنی می‌توانیم نشان یا ردپایی از سایر متون بیابیم (بینامتنیت) و دیگر اینکه خاستگاه هر نوشته‌ای را نهایتاً در فرهنگ خواهیم یافت (گفتمان). زیرا مؤلف بر اثر گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های فرهنگ مسلط یا پاره‌فرهنگ‌های مخالف‌گرا در جامعه‌اش، خود را ملزم به نگارش درباره این یا آن موضوع می‌بیند. درواقع، مؤلف ثبت‌کننده تحولات فرهنگی است (پاینده، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۲). به عبارتی دیگر، آثار ادبی براساس نظام‌ها، رمزگان و سنت‌های ایجاد شده توسط آثار ادبی پیشین بنا می‌شوند. دیگر نظام‌ها و رمزگان و سنت‌های هنری در شکل‌گیری معنای یک اثر ادبی حائز اهمیت هستند و اصولاً بدون توجه به آن‌ها هرگز قادر به دریافت معنی از متن نخواهیم

بود. این نشان می‌دهد که متن‌ها، خواه ادبی خواه غیرادبی معنای مستقل ندارند. متون درواقع متشکل از همان چیزی هستند که نظریه‌پردازان امروزی آن را بینامتنیت می‌نامند (حیاتی، ۱۳۸۷: ۷۶). درواقع بینامتنیت مفاهیم و تفاسیر یا اندیشه‌ای است که از سایر متون برداشت می‌شود و در متنی تازه به صورت درهم‌تنیده دوباره صورت‌بندی می‌گردد (Plett, 1991: 5). براین اساس می‌توان گفت ادیان، فلسفه یا اندیشه نیز هیچ‌کدام مستقل نیستند بلکه در هرکدام ردّ پای دیگری قابل پیگیری است. هریک از ادیان شناخته شده در جهان، از سایر ادیان، فرهنگ‌ها و حتی فلسفه و تاریخ تأثیر پذیرفته‌اند. بنابراین شاید بتوان گفت هیچ‌چیز در خلأ شکل نخواهد گرفت و همچنین در خلأ نخواهد ماند؛ زیرا همواره متن‌ها (یا شاید بهتر باشد گفته شود اندیشه‌ها) و رویدادهای مختلف در آن دخل و تصرف خواهند داشت؛ زیرا جریان‌های اندیشگانی پویا هستند، همین پویایی مسبب جریان یافتن بینامتنیت است. «بینامتنیت مبتنی بر این اندیشه است که متن نظامی بسته، مستقل و خودبسته نیست، بلکه پیوندی دوسویه و تنگاتنگ با سایر متون دارد» (فتحی و قبادی، ۱۳۹۴: ۵۸۱). «هر متن در عین واحد، هم نسبت به متون پیشین و هم با متون بعد از خود ساختی بینامتنی دارد و با آن‌ها در حال مکالمه و گفت‌وگو است» (رضایی و بیژن‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۷۱).

بینامتنیت یا گفت‌وگو میان اندیشه‌ها و خالص و مستقل نبودن آن‌ها در رابطه با ادیان نیز قابل مشاهده است. می‌دانیم «هر سه دین باختری؛ یهودیت، مسیحیت، و اسلام؛ پیش‌زمینه سامی دارند» (گردد، ۱۳۷۴: ۱۷۹). «ویژگی سامی‌ها آن بود که همه از ابتدا معتقد به یک خدا بودند. این را یکتاپرستی (Monotheism) می‌خوانند. یهودیت و مسیحیت و اسلام هر سه اساساً به وحدانیت خداوند ایمان دارند» (گردد، ۱۳۷۴: ۱۸۰). هر سه دین باختری ریشه‌ای یگانه دارند و شاید صرفاً مهاجرت و اختلافات بشری میان آن‌ها فاصله انداخته باشد.

سامی‌ها از شبه جزیره عربستان برخاستند، ولی آن‌ها هم به بخش‌های مختلف جهان مهاجرت کردند. یهودیان بیش از دوهزار سال دور از موطن خود زیستند. تاریخ و دین سامی، از طریق دنیای مسیحی، به نقاط دورافتاده برده شد، و اسلام هم فرهنگ سامی را گسترش داد (گردد، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

براین اساس می‌توان گفت بینامتنیت در ادیان نیز حضور دارد و همان‌طور که ابن عربی و مولوی اذعان دارند، در فلسفه نیز به یگانگی ادیان یا به عبارتی دیگر درهم‌تنیدگی اعتقادات دینی و فلسفی

یا به عبارت دیگر حضور بینامتنیت در اندیشه، پرداخته شده است به عنوان نمونه یوستین گرودر در باب تقسیم فرهنگ یونانی-رومی می نویسد:

رومی کاتولیک در غرب، بیزانسی در شرق، و اسلامی در جنوب، و از طریق این سه فرهنگ زنده ماند. اگرچه زیاده ساده سازی است، ولی می توان گفت فلسفه نوافلاطونی در غرب رواج یافت، فلسفه افلاطونی در شرق، و فلسفه ارسطویی در میان مسلمانان در جنوب. نکته مهم آن است که این سه شعبه رودخانه در پایان قرون وسطا در شمال ایتالیا باز به هم پیوستند. نفوذ اسلامی از اعراب در اسپانیا حاصل شد و نفوذ یونانی از یونان و از امپراطوری بیزانس. و این آغاز رنسانس بود، تولد دوباره فرهنگ باستان. فرهنگ باستان، به تعبیری، از دوران تیرگی جان به در بُرد (گرودر، ۱۳۷۴: ۲۰۳).

همچنین درباره ارتباط مولوی و ابن عربی نیز بینامتنیت یافت می شود. ابن عربی در سال های ۵۶۰ تا ۶۳۸ ق می زیسته، سفرهای بسیاری داشته و از شهرتی عالم گیر برخوردار بوده است. مولوی در سال ها ۶۰۴ تا ۶۷۲ ق می زیسته، او نیز سفرهایی داشته و در آموختن از هیچ تلاشی فروگذاری نمی کرده است. بنابراین بعید نخواهد بود که مولوی با اندیشه شیخ اکبر آشنا بوده باشد.

مولانا در روزگاری نزدیک به دوران زندگی ابن عربی می زیست. برخی محققان و تذکره نویسان آورده اند که مولانا ۴ یا ۷ سال در دمشق اقامت نموده است. در این ایام ابن عربی در همان شهر مراحل پایانی زندگانی خود را سپری می ساخت. می توان احتمال داد که در این مدت، مولانا با شیخ اکبر دیدارهایی نیز داشته است. حداقل در آشنایی مولانا با وی تردیدی نمی توان داشت (شبستری، ۱۳۸۶: ۹۷).

به هر روی، «حتی اگر مولانا متأثر از ابن عربی نباشد، تمایلات وحدت وجودی در آثار او فراوان است» (شبستری، ۱۳۸۶: ۹۷). ضمن اینکه در مورد مسئله اختلاف ادیان نیز شباهت قابل توجهی میان نظر مولوی و نظر ابن عربی دیده می شود. البته صورت بندی، ساختار و ظاهر بیان ابن عربی و مولوی متفاوت است اما در گُنه اندیشه هر دو رابطه بینامتنی مشهود است. بنابراین در این پژوهش بینامتنیت در سطح اندیشه بررسی می گردد.

سرّ شریعت در نگاه ابن عربی

در این قسمت، فصل ۶۶ کتاب فتوحات مکیه ابن عربی با عنوان «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده است» مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.^۲

ابن عربی در فصل ۶۶ فتوحات مکیه سخن خود را در معرفت سرّ شریعت این گونه آغاز می کند:

خدای عزوجل می فرماید: «بگو اگر در روی زمین فرشتگانی بودند که آرام و آهسته می رفتند، ما نیز برای آنان از آسمان فرشته ای به پیامبری فرومی فرستادیم».^۳ و نیز فرمود: «و ما هرگز عذابی در کار نمی آوریم مگر آنکه پیش از آن، پیامبری برانگیخته باشیم»^۴ (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۴).

در همین ابتدا می بینیم که ابن عربی با استناد به آیات قرآن لزوم وجود پیامبران را یادآور می شود. اما بلافاصله در بند بعد تأکید می کند که در ذات الهی کثرت راهی ندارد و تمامی کثرات جز ذات حق نیستند.

بدان که اسمای الهی، زبان حالی هستند که به وسیله حقایق بیان می شوند. پس به آنچه می شنوی خوب توجه کن تا توهم کثرت یا اجتماع وجودی برایت پیش نیاید! آنچه را در این باب آورده ایم صرفاً بیان ترتیب حقایقی است که از جهت نسبت ها کثیرند، نه از جهت وجود عینی؛ چرا که ذات حق، واحد است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۴).

در این موضع با تناقضی روبه رو خواهیم شد که ابن عربی پس از آن لازم می بیند به شرح و توضیح آن پردازد تا تناقض را بزداید؛ بنابراین در بند بعد علت افتقار را بیان می کند.

ما از جهت وجودمان، افتقارمان و امکان مان می دانیم که می باید مرجعی داشته باشیم که وجودمان به او مستند باشد. همچنین می دانیم که وجودمان از آن کسی که به او مستندیم، نسبت های مختلف طلب می کند که شارع از آن ها به الاسماء الحسنی تعبیر می کند. خدا از آن جهت که متکلم است، در مرتبه وجوب وجود الهی اش که هیچ شریکی برای آن امکان ندارد، خود را به این اسمای کثیر، مسمی ساخته است و حال آنکه او خدای واحدی است که خدایی جز او نیست (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۰۴).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در همین بندهای آغازین، ابن عربی موضع خود را در باب مسئله اختلاف ادیان بیان می‌کند. از نظر او اصل، واحد است و غیر از واحد هرآنچه هست نسبت‌هایی هستند که کثرت یافته‌اند. سپس برای تبیین همین معنی تمثیل یا داستانی را آغاز می‌کند. در این داستان ممکنات از اسما می‌خواهند کاری کنند تا اعیان‌شان را ظاهر کنند تا فعلیت یابند؛ تا بدین وسیله سلطنت اسما نیز امکان ظهور پیدا کنند. البته اسما نیز برای تحقق اعیان، مراتب را رعایت می‌کنند. ابتدا نزد اسم قادر می‌روند که می‌گوید: «من تحت حیطة اسم مرید هستم. عین هیچ‌یک از شما را به وجود نمی‌آورم مگر اینکه او معین کند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۶). اسما به اسم مرید متوسل می‌شوند؛ او می‌گوید: «من اطلاعی از حکم اسم عالم درباره شما ندارم که آیا علم او به ایجاد شما سبقت گرفته است تا ما شما را مختص به وجود کنیم یا سبقت نگرفته است. پس من تحت اسم عالم هستم. به سوی او بروید» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۶). اسم عالم در پاسخ به اسما می‌گوید: علم من به ایجاد شما سبقت گرفته است، ولیکن ادب سزاوارتر است. چراکه ما حضرتی داریم که نگهبان ماست و آن اسم «الله» است. پس ما ناچاریم از سر ادب نزد او جمع شویم چرا که آن حضرت، حضرت جمع است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). سپس اسما نزد اسم «الله» می‌روند. او می‌گوید: «من اسم جامعی هستم که حقایق شما را در بر دارم و بر مسمائی دلالت دارم که ذات مقدسی است دارای همه اوصاف کمال و تنزیه. پس بمانید تا به مدلول خویش داخل شوم» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). ذات به «الله» می‌گوید: «به هریک از اسماء بگو که از میان ممکنات، به هرآنچه اقتضای حقیقت اوست تعلق پیدا کند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). بدین ترتیب، «اسم عالم، اسم مرید، اسم قائل و اسم قادر متعلقات خویش را یافتند و در نتیجه از میان ممکنات، به واسطه تخصیص اسم مرید و اسم عالم، ممکن اول پیدا شد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷).

پس از اینکه اعیان و آثار در اکوان ظاهر شدند، برخی بر برخی دیگر تسلط می‌جویند و همین امر سبب می‌شود میان آن‌ها نزاع و دشمنی درگیرد. ممکنات مجدد نزد اسما می‌روند و می‌گویند:

اگر حکم شما مطابق میزانی معلوم، حدی معین و همراه امامی باشد که در اختلافات به او رجوع کنید؛ برای ما وجودمان را و برای شما تأثیرتان را بر ما حفظ کند، هم برای ما اصلح است، هم برای شما (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۷).

در همین اثنا درمی یابیم که ابن عربی وجود پیامبران مختلف را لازم می دانسته است. زیرا براساس این بخش از داستان می بینیم که ممکنات برای رهایی از آتش نزاع و تفرقه به قوانینی احساس نیاز می کنند و برای بقا به آن احتیاج دارند. سپس اسم ربّ دو وزیر می گیرد؛ وزیر اول اسم مدبّر و وزیر دیگر اسم مفصل. «پس اسم ربّ برای آنان حدودی تعیین کرد و مراسمی وضع کرد تا مملکت اصلاح شود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۸). «تا آن ها را بیازماید، که کدام یک نیکو کردارتر است»^۵ (هود: ۷). از این پس ابن عربی در خلال داستان به شرح این حدود و مراسم می پردازد و آن ها را در دو قسم معرفی می کند. قسم اول که عمومی تر است سیاست حکمی نامیده می شود، براساس نظر ابن عربی سیاست حکمی «بر فطرت نفوس اکابر القا شده است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۸). این اکابر که قوانین یا نوامیس خوانده می شوند به صورت فطری در نفوس تمام افراد قرار دارند و «بدین وسیله مال، خون، اهل، خویشاوندی و نسبت های مردم حفظ می شود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹-۲۰۸). و «در جاهایی که شریعت الهی در دسترس شان نبود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹) مفید واقع می شد. «سپس هر کدام به طور منفرد، علوم الهی را در نفوس خود یافتند؛ از قبیل توحید خداوند و آنچه سزاوار جلال اوست، مانند تعظیم، تقدیس، صفات تنزیه، مثل نداشتن و شبیه نداشتن» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹).

در این قسمت از داستان دیده می شود که جامعه انسانی به آرامی و قدم به قدم شکل گرفت، ابتدا نیاز آدمی صرفاً در حفاظت از جان و مال خلاصه می شد اما رفته رفته انسان ها در قلب و روان خود احتیاجات عمیق تری را احساس می کنند که خود نشان از تعالی و رشد ذهنی آدمی دارد و انسان را به مرتبه آدمیت ارتقا می دهد. بنابراین در چنین موقعیتی همین احساس نیاز به دانستن معارف سبب می شود برخی از مردم به برخی دیگر رجوع کنند تا پاسخ پرسش هایی که در سینه دارند را دریابند یا آموزش ببینند و تحت قواعدی متعالی در آیند؛ به این ترتیب از نظر ابن عربی لزوم وجود رهبران دینی احساس می شود و در نتیجه «کسانی که این امور را می دانستند و می فهمیدند، به آنان که نمی دانستند، تَبّه دادند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹). همین افراد هستند که برای نخستین بار ناکارآمدی اندیشه را در درک امور اساسی جهان و خدا اعلام می کنند و می گویند: «عقول، از حیث قوه فکرشان، حدی دارند که در آن حد، توقف می کنند و از آن تجاوز نمی کنند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۹). همچنین با عبارت «خدا بر قلب بعضی از بندگانش فیضی الهی دارد که به واسطه آن به ایشان علم لدنی می بخشد»^۶ (کهف: ۶۵). به بیان اهمیت الهام غیبی که مخصوص پیامبران و اولیاء الله است

می‌پردازد. پس از آن ابن عربی سیر رشد و ترقی مردم را ادامه می‌دهد؛ جست‌وجوی مردم در جهان، تجربه مرگ، و یافتن نفس و پی‌بردن به جهل نفس، فقر و فاقه را دلیلی برای احساس نیاز و احتیاج مردم به دیگری یا ولی برمی‌شمارد و سپس می‌نویسد:

در این میان، شخصی از جنس خودشان برخاست که نزد آنان از آنچنان جایگاه علمی برخوردار نبود که او را از صاحبان فکر صحیح و دارندگان نظر صائب به حساب آورد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۰). این شخص نزد مردم می‌رود و به آن‌ها می‌گوید: «من رسول خدا/ به شما هستم (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

مردم که می‌دانستند یا دریافته بودند که «خدا فیض الهی دارد که به هر کس بخواهد می‌تواند عطا کند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۰) رسول را امتحان می‌کنند و می‌بینند که «این شخص، هیچ خبری از آنچه حاصل استنتاج فکری است ندارد و چنین چیزی هیچ‌گاه از او دیده نشده است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱)؛ بنابراین به او اعتماد می‌کنند و درمی‌یابند که «خدای تعالی او را به معارفی آگاهانیده که در عالم علوی به ودیعه نهاده است و از راه فکر، قابل دسترس نیست» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). «لذا فهمیدند که این مرد، از فیض الهی چیزی را واجد است که وراى طور عقل است، و خدا علم و قدرتی در باب این امر به او عطا کرده که به ایشان عطا نکرده است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). مردم، مرد را به عنوان، ولی و رسول می‌پذیرند و به او ایمان می‌آورند «آن‌گاه او برای آن‌ها افعالی معین کرد که مقرب به خدا بودند، و ایشان را به آن ممکناتی که خدا خلق کرده ولی از دیدگاه آن‌ها پنهان بود، آگاهانید» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). «بدین‌سان، رسولان الهی در زمان‌های مختلف و در احوال گوناگون، پی‌درپی آمدند. درحالی که هر کدام از آن‌ها، دیگری را تصدیق می‌کرد. در باب اصولی که بدان مستند بودند، و رسالت‌شان تعبیر همان اصول بود، هیچ اختلافی نداشتند، هر چند احکام‌شان مختلف بود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). بدین ترتیب ابن عربی ظهور پیامبران متعدد را ضروری می‌شمارد، اما از طرفی همه آن‌ها را مأمور به انجام یک وظیفه برمی‌شمارد و تمامی آن‌ها را فرستاده و رسول حق معرفی می‌کند و تصریح می‌دارد «پس شرایع نزول یافتند و احکام نازل شدند و در این امر، تابع زمان و حال بودند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱-۲۱۲). او پیامبران مختلف را بنابر آیه ۴۸ سوره مائده که در آن آمده است: «برای هریک از شما راه و روشی معین داشته‌ایم»^۷ (مائده: ۴۸) در اصول مشترک و بدون هیچ اختلافی برمی‌شمارد و سپس اذعان می‌دارد که با وجود پیامبران مردم فهمیدند:

این امر تشریعی تمام‌تر است و بدون شک، از جانب خداست. پس به رسولان ایمان آوردند و اخبار غیبی آن‌ها را قبول کردند. هیچ‌یک از مردم، با رسولان به مخالفت برخاست، مگر آنان که عالم‌آ و عاملاً، نفس خویش را اندرز ندادند، از هوای نفس تبعیت کردند، طالب ریاست بر هم‌نوعان خود بودند، به نفس خویش جاهل داشته، قدر آن را نشناختند و به پروردگار خویش جاهل بودند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲).

بنابراین، با توجه به فصل ۶۶ فتوحات مکیه درمی‌یابیم، از منظر ابن عربی تعدد انبیای الهی لازم و ضروری است و مردم هر زمان به پیامبری متناسب با حال خود نیاز داشته‌اند و به دلیل همین احتیاج خداوند پیامبرانی متعدد با فواصل زمانی بر امت‌های مختلف مبعوث کرده است. همچنین «کتاب‌های مُنزَل این معرفت را به ارمغان آوردند و لسان رسولان و انبیای الهی به آن گویا شد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲). در نهایت بنابر نظر ابن عربی:

خدا به بندگانش - انبیاء و اولیای تابع آن‌ها - علمی اختصاص داده که عبارت است از علم به خدا از راه فیض الهی که از تعلم عادی، یعنی از درس و اجتهاد، خارج است، و عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۲).

سرّ شریعت در نگاه مولوی

در این قسمت، داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» مثنوی معنوی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. در این داستان «نکته‌ای که مولوی بر آن سخت تکیه می‌کند یگانگی انبیا و اولیا و وحدت آن‌ها با حق تعالی است» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۵۴). از نظر مولوی «چون جوهر همه ادیان یکی است باید از نزاع و شقاق دوری گزید» (زمانی، ۱۳۷۲: ۱۴۵). مولوی در این داستان با خطاب «بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز/ دشمن عیسی و نصرانی‌گداز» (مثنوی، دفتر اول: ۳۲۴). سخن خود را آغاز می‌کند. در همین بیت اول مولوی صفت ظلم‌ساز را برای پادشاه قائل شده است. بنابراین از همین ابتدا می‌توان دریافت که مولوی با رفتاری که پس از این در داستان از پادشاه جهودان درمقابل عیسی و نصرانیان سر می‌زند مخالف است. در بیت دوم «عهد عیسی بود و نوبت آن او/ جان موسی او و موسی جان او» (مثنوی، دفتر اول: ۳۲۵) بلافاصله پس از بیان دشمن بودن پادشاه جهود با عیسی به یکی بودن عیسی و موسی اذعان می‌کند. همچنین امر دیگری که از این بیت دریافت می‌شود این است که عهد یا زمان عیسی بود و نوبت پیامبری یا رسالت او فرارسیده بود. درواقع، با توجه به این

بیت می‌توان گفت مولوی نبوت را جریانی تدریجی، منظم و دارای ترتیب برمی‌شمارد که انبیا و وظیفه دارند هر کدام در نوبت خود مسئولیت بخشی از آن را که خداوند بر عهده آن‌ها نهاده است، به انجام برسانند. به این ترتیب از همین بیت درمی‌یابیم که از نظر مولوی پیامبران ادامه‌دهنده راه پیامبران پیشین خود هستند و صرفاً با توجه به زمان و تغییر نیازهای جامعه یکی پس از دیگری به نوبت به رسالت مبعوث شده‌اند و در گُنه این امر هیچ اختلافی وجود ندارد. سپس در بیت سوم «شاه احوال کرد در راه خدا/ آن دو دمساز خدایی را جدا» (مثنوی، دفتر اول: ۳۲۶). مولوی شاه را احوال یا دویین می‌خواند، بنابراین از نظر مولوی جدا کردن عیسی و موسی از یکدیگر که دمسازان خدایی هستند، اتفاقی است که از سوی پادشاه دویین صورت گرفته است و حقانیت ندارد.

در این داستان، مردمی که تحت حکومت پادشاه قرار دارند، پنهانی به دین عیسی روی می‌آورند؛ آن‌ها در ظاهر پیرو پادشاه جهود هستند، اما در باطن سخنان عیسی را پذیرفته و ارتقا یافته‌اند، یا به مرحله‌ای عالی‌تر وارد شده‌اند. با این حال نیازی به پرده‌گشایی یا ابراز این ارتقا روحانی، دینی و اعتقادی احساس نمی‌کنند؛ زیرا اعتقاد امری قلبی است و این موضوعی است که مولوی به آن اشاره دارد. شاید تنها افرادی که در پی دستیابی به منفعت باشند از تفرقه یا تأکید بر دین و آیین خاصی که می‌تواند اختلاف آفرین باشد حمایت کنند. وزیر خود را مثله می‌کند و به جمع نصرانیان وارد می‌شود تا در خفا میان آن‌ها تفرقه بیندازد. زیرا می‌داند تفرقه و اختلاف، مهم‌ترین عامل شکست است. البته در این میان برخی از مردم از مکر وزیر آگاه می‌شوند «هر که صاحب‌ذوق بود از گفت او/ لذتی می‌دید و تلخی جفت او» (مثنوی، دفتر اول: ۴۴۶)، و برخی دیگر در دام تلبیس او می‌افتند «هر که جز آگاه و صاحب‌ذوق بود/ گفت او در گردن او طوق بود» (مثنوی، دفتر اول: ۴۵۲) به این ترتیب مولوی مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند. گروهی که به تعبیر مولوی، صاحب‌ذوق هستند و گروهی که صاحب‌ذوق نیستند. با توجه به بافت داستان، صاحبان ذوق افرادی هستند که برای پذیرش مسائل به قلب خود رجوع می‌کنند و در شنیدن نظرات مختلف دقت و ظرافت به خرج می‌دهند. صاحبان ذوق می‌توانستند ظاهر کلام وزیر را کنار بزنند، گُنه کلام او را دریابند و بفهمند که «نکته‌ها می‌گفت او آمیخته/ در جُلاب قند زهری ریخته» (مثنوی، دفتر اول: ۴۴۷).

در ادامه داستان با توجه به بیت «قوم عیسی را بُد اندر دار و گیر/ حاکمان‌شان ده امیر و دو امیر» (مثنوی، دفتر اول: ۴۵۸) درمی‌یابیم که نصرانیان در دوازده گروه تقسیم شده بوده‌اند و هر گروه امیری

داشته‌اند «هر فریقی مر امیری را تبع/ بنده گشته میر خود را از طمع» (مثنوی، دفتر اول: ۴۵۹) مولوی حتی همین تقسیم‌بندی درون نصرانیان را نیز حاصل طمع برمی‌شمارد؛ احتمالاً این دوازده گروه و پیروان‌شان از نگاه مولوی همان افرادی هستند که از ذوق بی‌بهره‌اند. وزیر مکار از طمع امیران دوازده گروه سوءاستفاده می‌کند و در وقت مرگ خود به هریک طوماری می‌دهد که در هریک از این طومارها احکام انجیل را به‌صورتی متفاوت نگاشته بوده است. سپس هریک از امیران را جدا جدا پیش خود می‌خواهد و آن‌ها را طوری که دیگران مطلع نشوند، نایب حق و خلیفه خود می‌خواند و می‌گوید «آن امیران دگر اتباع تو/ کرد عیسی جمله را اشیاغ تو» (مثنوی، دفتر اول: ۶۵۲) و از آن‌ها می‌خواهد «لیک تا من زنده‌ام این وامگو/ تا نمیرم این ریاست را مجو» (مثنوی، دفتر اول: ۶۵۴)؛ به این ترتیب هریک از امیران دوازده‌گانه، خود را برحق و نایب خلیفه می‌شمارند و سبب اختلاف میان نصرانیان می‌شوند.

وزیر پس از اجرای این طرح/ اختلاف برانگیز و ویران‌گر، خود را در خلوت گشت و پس از مرگ او رؤسای هریک از گروه‌های دوازده‌گانه مسیحی به جان هم افتادند و کشتار آغاز شد و بدین‌رتیب جمع کثیری از مسیحیان به‌دست یکدیگر هلاک شدند و مقصود آن شاه‌پیدادگر، حاصل شد (زمانی، ۱۳۷۲: ۱۴۴).

مولوی در خلال داستان، ایات دیگری می‌آورد که به واسطه آن‌ها نظر خودش را در مورد مسئله اختلاف ادیان به صورت مستقیم بیان کرده است از جمله:

چون به صورت بنگری چشم تو دُست تو به نورش درنگر کز چشم رُست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چون که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان هریکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هریکی چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری صد نماند یک شود چون بفشری
(مثنوی، دفتر اول: ۶۸۰-۶۷۶)

همچنین مولوی توصیه می‌کند: «صورت سرکش گدازان کن به رنج/ ار ببینی زیر او وحدت
چو گنج» (مثنوی، دفتر اول: ۶۸۳)؛ زیرا در نگاه او اختلاف جایی ندارد و اگر صورت‌های تفرقه‌افکن

کنار بروند وحدت آشکار خواهد شد و در اصل بین ادیان اختلافی وجود ندارد. مولوی این عقیده را در ابیات مثنوی اینچنین بیان می‌کند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق تا رود فرق از میان این فریق
(مثنوی، دفتر اول: ۶۸۹-۶۸۶)

باتوجه به همین ابیات درمی‌یابیم که مولوی نیز همچون ابن عربی به وحدتی اولیه که شامل بی‌شکلی، عدم تمایز و عدم اختلاف می‌شود عقیده دارد. شاید حتی مولوی این عقیده را از کلام ابن عربی، کتاب‌ها و رسائل او دریافته باشد. مولوی برای تبیین بهتر این معنی از تشبیه خاک و دانه بهره می‌برد و تابش آفتاب عدل را مهم‌ترین دلیل برای رویش دانه‌ها و آمدن نوبهار برمی‌شمارد. براساس این تشبیه می‌توان گفت انبیا امانت‌دار خداوند هستند که دانه هدایت را در قلب خود با تابش آفتاب عدل و رحمت پروردگاری می‌پرورند و سبب هدایت بندگان خداوند می‌شوند و در واقع «این امانت زان امانت یافته‌ست/ کآفتاب عدل بر وی تافته‌ست» (مثنوی، دفتر اول: ۵۱۰) به عبارت دیگر، مولوی معتقد است «از روزگار آدم^(ع) تاکنون در صورت عبادات و آداب گوناگون آن در میان پیروان ادیان و مذاهب گوناگون تفاوت‌های بسیاری وجود داشته، اما همواره و در همه حال، روح، جان و جوهر آن‌ها یکی بوده است» (شبستری، ۱۳۸۶: ۹۲).

بیان شباهت‌ها بین دو روایت

در این پژوهش بیان شباهت میان عقیده ابن عربی و مولوی مورد توجه بوده است؛ به عبارت دیگر بینامتنیت در مفهوم این دو روایت مورد بررسی قرار گرفته و مطالعه ساختاری مد نظر نبوده است. باین حال شواهدی از متن هر دو روایت که بیان‌گر عقیده ابن عربی و مولوی بوده‌اند در این قسمت بیان شده‌اند. در هر دو روایت دیده می‌شود که نوعی یک‌پارچگی اولیه به اختلاف می‌رسد و سپس هر دو راوی از وحدت در اصل و ریشه سخن می‌گویند.

یک‌پارچگی اولیه؛ در هر دو روایت مطمح نظر بوده است. اما باتوجه به این امر که فضای روایی ابن عربی و مولوی با یکدیگر تفاوت دارد، این امر به صورت متفاوت و متناسب با فضای روایی

حاکم بر هر داستان بیان شده است. ابن عربی که در روایت خود از اسماء الله سخن می گوید و این یک پارچگی اولیه را به این صورت روایت می کند:

اسما در حضرت مسمی جمع شدند و در حقایق و معانی خویش نظر کردند و طالب ظهور احکام خود گشتند تا به واسطه آثارشان، اعیان شان از یکدیگر متمایز شود. چراکه خالق-که همان مقدر است- و نیز عالم، مدبر، مفصل، باری، مصور، رازق، محیی، ممیت، وارث و همه اسمای الهی در ذات های خویش نگرستند و هیچ مخلوق، مدبر، مفصل مصور، و مرزوقی در کار ندیدند. پس گفتند: چه کنیم تا این اعیانی که مظهر احکام ما هستند ظاهر شوند و، در نتیجه، سلطنت ما ظهور یابد؟ (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۵).

به همین ترتیب مولوی که روایت مسیحیان را برگزیده ست نیز با بیان بیت «عهد عیسی بود و نوبت آن او / جان موسی او و موسی جان او» (مثنوی، دفتر اول: ۳۲۵) از یک پارچگی اولیه که در میان حضرت عیسی (ع) و حضرت موسی (ع) و همین طور پیروان آنها برقرار بوده است سخن می گوید. **ایجاد اختلاف**؛ نیز امری است که در هر دو روایت به مقتضای فضایی روایی حاکم بر آنها نمود می یابد. در روایت ابن عربی ایجاد اختلاف چنین آمده است: «هنگامی که اعیان و آثار در اکوان ظاهر شدند، برحسب اسمی که بدان مستند بودند، برخی از آنها بر برخی دیگر تسلط جستند، و بعضی از آنها بعضی دیگر را مقهور ساختند» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۰۷). همچنین در روایت مولوی نیز می توانیم بیت «شاه احوال کرد در راه خدا/ آن دو دمساز خدایی را جدا» (مثنوی، دفتر اول: ۳۲۶) را نمودی از ایجاد اختلاف در نظر بگیریم.

وحدت در اصل و ریشه؛ نیز امری است که در هر دو روایت بر آن تأکید می شود. طوری که گویی شاید هدف اصلی هر دو راوی از بیان روایت، ذکر همین وحدت در اصل و ریشه بوده است. ابن عربی این امر را به این صورت بیان کرده است: «رسولان الهی در زمان های مختلف و در احوال گوناگون، پی در پی آمدند. درحالی که هر کدام از آنها، دیگری را تصدیق می کرد. در باب اصولی که بدان مستند بودند. رسالت شان تعبیر همان اصول بود، هیچ اختلافی نداشتند، هر چند احکام شان مختلف بود» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۱۱). مولوی نیز در ابیات

او ز یک رنگی عیسی بو نداشت وز مزاج خم عیسی خو نداشت
جامه صدرنگ از آن خم صفا ساده و یک رنگ گشتی چون ضیاء

نیست یک‌رنگی کزو خیزد ملال بل مثال ماهی و آب زلال

(مثنوی، دفتر اول: ۵۰۲-۵۰۰)

عیسی را یک‌رنگ خوانده است و تضاد و اختلاف موجود میان حواریون مسیح را به مکر پادشاه جهود و وزیرش نسبت می‌دهد.

نتیجه:

در این پژوهش عقیده ابن عربی و مولوی درباره مسئله اختلاف ادیان، براساس رویکرد بینامتنیت مورد مطالعه قرار گرفته است. برای نیل به این منظور روایت ابن عربی برای تبیین مسئله اختلاف ادیان با روایت مولوی برای بیان همین مضمون مقایسه شد.

هر دو روایت با اشاره به اتحاد و وحدت اولیه آغاز می‌شوند، سپس شاخه‌شاخه شدن یا کثرت ایجاد می‌شود. در روایت «در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم الهی که شریعت را به وجود آورده است» ابتدا اسمای الهی از حالت بی‌تمیزی و بالقوه بودن خارج می‌شوند، تمایز می‌یابند و بالفعل می‌شوند؛ سپس نیاز آدمیان برای دانستن گسترش می‌یابد و برای پاسخ‌گویی به این نیازها از جانب الله افرادی به رسالت مبعوث می‌شوند تا بتوانند در آموختن سرّ جهان به آدمیان یاری رسانند. اما در روایت «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» داستان از رواج دین مسیحی آغاز می‌شود. در ابتدا تمام مسیحیان با یکدیگر وحدت و اتحاد داشتند و هنوز تفرقه‌ای بین آن‌ها ایجاد نشده بود. مسیحیت در حال گسترش بود، حتی یهودیان به تدریج به آیین مسیحیت می‌گرویدند. همین امر موجب تشویش پادشاه جهود و وزیرش می‌شود. وزیر به نیت تضعیف و نابودی آیین مسیحیت به تفرقه‌افکنی و ایجاد اختلاف میان مسیحیان می‌پردازد. درنهایت در هر دو روایت نتیجه‌ای که حاصل می‌گردد این است که اختلاف در ظاهر امر است و اصل و ریشه یکی و یکسان هستند. اگر برای هر دو روایت نقطه‌ای آغازین، نقطه‌ای میانه و نقطه‌ای پایانی در نظر بگیریم خواهیم دید که یک‌پارچگی اولیه به اختلاف تبدیل می‌گردد و در پایان دوباره به یک‌پارچگی بازمی‌گردد.

براساس این پژوهش می‌توان گفت ابن عربی و مولوی در مسئله اختلاف ادیان با هم، هم‌عقیده هستند. هر دو معتقدند ادیان در اصل یکی هستند و اختلافی ندارند و اگر اختلافی در ادیان به چشم

می خورد تنها در صورت و ظاهر امر است. آن‌ها اختلاف ادیان و تفرقه افکنی در میان امت را نتیجه ظلم افراد منفعت طلب می دانند.

مولوی نیز به همین امر اذعان دارد. البته همان طور که ابن عربی و مولوی بارها تکرار کردند صورت کلام آن‌ها با هم متفاوت است. داستانی که ابن عربی برای بیان این مضمون روایت می کند با داستانی که مولوی می گوید تفاوت دارد؛ اما باطن هر دو داستان بیان گر عقیده آنان به این مسئله است که ادیان در اصل اختلافی ندارند. ضمن اینکه ابن عربی و مولوی نیز در عقیده خود وحدت دارند. در نتیجه می توان گفت، با وجود تفاوت ساختاری و ظاهری که در دو داستان به چشم می خورد، در محتوا با یکدیگر اشتراک دارند. بنابراین، بینامتنیت نه تنها در متن بلکه در اصل، محتوا و تفکر نیز می تواند وجود داشته باشد.

پی نوشت‌ها:

۱. فن چسباندن قطعه‌های کاغذ رنگی، پارچه، چرم، چوب و مانند آن برای ساختن یک تصویر دهخدا). و به نقل از هاروی کلاژ یعنی همنشینی عناصر متنوع و به ظاهر نامتجانس.
۲. در این پژوهش فصل ۶۶ کتاب فتوحات مکیه به مثابه یک داستان در نظر گرفته شده است. ویلیام جیتیک در کتاب *عواالم خیال* این فصل را به طور کامل به زبان فارسی نقل کرده است. در پژوهش حاضر همین ترجمه را به عنوان مطالعه موردی برگزیده ایم.
۳. آیه ۹۵ سوره اسراء: «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا» ؛ بگو: «بگو: اگر در روی زمین فرشتگان به آرامی راه می رفتند، بر ایشان به پیامبری فرشته‌ای از آسمان نازل می کردیم (اسراء: ۹۵).
۴. آیه: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» ؛ «هر که هدایت شود به سود خود هدایت شده و هر که گمراه گردد به زیان خود گمراه شده است و هیچ کس بار دیگری را بر ندارد و ما هیچ قومی را عذاب نمی کنیم تا آنگاه که پیامبری را بفرستیم» (اسراء: ۱۵).
۵. آیه: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتِ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» ؛ «اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، و عرش او، بر روی آب بود. تا

بیازماید کدام یک از شما به عمل نیکوتر است. و اگر بگویی که بعد از مرگ، زنده می‌شوید، کافران گویند که این جادویی آشکار نیست» (هود: ۷).

۶. آیه: «فوجدنا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً فوجدنا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً»؛ بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمت و موهبت عظیمی از سوی خود به او داده، و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم (کهف: ۶۵).

۷. «و این کتاب را به‌راستی بر تو نازل کردیم؛ تصدیق‌کننده و حاکم بر کتاب‌هایی است که پیش از آن بوده‌اند. پس بر وفق آنچه خدا نازل کرده است در میانشان حکم کن و از پی خواهش‌هاشان مرو تا آنچه را از حق بر تو نازل شده است واگذاری. برای هر گروهی از شما شریعت و روشی نهادیم. و اگر خدا می‌خواست همه شما را یک امت می‌ساخت. ولی خواست در آنچه به شما ارزانی داشته است بیازمایدتان. پس در خیرات بر یکدیگر پیشی گیرید. همگی بازگشتشان به خداست تا از آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان سازد» (مائده: ۴۸).

کتاب‌نامه:

- پاینده، حسین. (۱۳۹۰)، *داستان کوتاه در ایران*، تهران: نیلوفر.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴)، *عوالم خیال*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حیاتی، حمید. (۱۳۸۷)، «بینامتنیت، بخش نخست»، *گلستانه*، شماره ۹۰، ۷۹-۷۶.
- _____. (۱۳۸۷)، «بینامتنیت، بخش دوم» *گلستانه*، شماره ۹۱، ۷۵-۷۲.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود و محمد بیژن‌زاده. (۱۳۹۵)، «نقد و بررسی داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب از مثنوی مولوی براساس رویکرد بینامتنیت»، *متن‌پژوهی ادبی*، شماره ۶۸، ۱۸۹-۱۶۷.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۲)، *شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول*، چاپ پنجاه و سوم. تهران: اطلاعات.
- فتحی، زهرا و قبادی، حسینعلی. (۱۳۹۴)، «سیر تحول و تطور میان متن و نظریه ادبی»، *مجموعه مقاله‌های دهمین همایش همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی*، ۵۸۶-۵۷۹.

- فروزانفر، محمد حسن. (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوآر.
- کوشش شبستری، رحیم. (۱۳۸۶)، «مولانا و مسأله اختلاف ادیان»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ارومیه، سال اول، شماره ۳، ۱۴۲-۹۱.
- گزدر، یوستین. (۱۳۷۴)، دنیای سوفی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نیلوفر.
- مولوی، محمد جلال الدین. (۱۳۹۵)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۵)، بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم، تهران: سخن.
- هاچن، لیندا. (۱۳۸۳)، «فرداستان تاریخ نگارانه: سرگرمی روزهای گذشته»، مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان (برایان مک هیل، لیندا هاچن، پتریشیا و...)، گزینش و ترجمه حسین پاینده، تهران: نیلوفر، ۲۸۹-۲۴۱.
- _____ . (۱۳۹۰)، نظریه‌ای در باب اقتباس، ترجمه مهسا خداکرمی. تهران: مرکز.
- Allen, Graham. (2000). *Intertextuality (the new Critical Idiom)*. London: Routledge.
- Plett, Heinrich F. (1991). *Intertextuality (Research in Text Theory)*. London: Walter de Gruyter.
- Hutcheon, Linda. (2004). *A Poetics of Postmodernism: history, theory, fiction*. London: Routledge.