



سال هشتم، شماره ۴، پیاپی ۲۹ زمستان ۱۴۰۴

www.qpars.i.ir

ISSN : 2783-4166

ترامنتیت مثنوی معنوی با متون عرفانی و کلامی پیشین در موضوع رؤیت خداوند

توحید نادری^۱   دکتر رامین محرمی^۲   دکتر مسروره مختاری^۳  

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶

نوع مقاله: پژوهشی

(از ص ۴۶ تا ص ۷۱)

 [10.22034/caat.2025.523741.1122](https://doi.org/10.22034/caat.2025.523741.1122)

چکیده

در این پژوهش به روش توصیف-تحلیلی و با استفاده از نظریه ترامنتیت ژرار ژنت، روابط ترامنتیتی مثنوی معنوی با متون کلامی و عرفانی پیش از خود بررسی و تحلیل شده است. مثنوی معنوی در باب امکان یا عدم امکان رؤیت خداوند با متون کلامی و عرفانی پیش از خود روابط ترامنتی، و به ویژه بینامتنی و فرامتنی، دارد. سرمنتیت مثنوی معنوی ژانر تعلیمی و القائی است که تفاسیر و تأویل‌های عرفانی مولوی را از موضوعات مختلف دینی و کلامی در اختیار مخاطبان می‌گذارد. از نظر پیرامنتیت نیز عنوان اثر مولوی «مثنوی» است که صفت «معنوی» را نیز بعداً به آن اضافه کرده‌اند. تقسیم‌بندی تعالیم مثنوی به شش دفتر و انتخاب عنوان داستان‌ها نیز کار خود مولوی بوده است. قرآن کریم، نهج البلاغه، حدیقه سنایی، معارف بهاء‌ولد و مقالات شمس تبریزی پیش‌متن‌های مثنوی معنوی هستند. مثنوی معنوی در ردّ اعتقاد برخی از فرقه‌های کلامی گاهی به طور صریح و گاهی به طور ضمنی با متون عرفانی مثل معارف بهاولد و مقالات شمس تبریزی روابط بینامتنی دارد. از دیدگاه فرامتنی نیز نگرش انتقادی مولوی نسبت

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. // t.naderi9531@gmail.com

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. (نویسنده مسئول) //

moharami@uma.ac.ir

^۳ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. // mmokhtari@uma.ac.ir



به دیدگاه‌های کلامی پیشین بررسی و تحلیل شده است. مولوی در بحث رؤیت خداوند هم رویکرد تفسیری و هم رویکرد انتقادی به دیدگاه‌های قبل از خود دارد. مذهب کلامی مولوی، یعنی کلام اشعری، رؤیت خداوند را با چشم سَر در جهان آخرت از امور مسلم می‌داند؛ اما مولوی در این موضوع از کلام اشاعره تبعیت نمی‌کند و به رؤیت خداوند با چشم سَر اعتقادی ندارد؛ و دیدگاه معتزله را نیز نامعتبر می‌داند و ردّ می‌کند. مثنوی با دیدگاه عرفای پیش از خود فرامتن تفسیری دارد؛ زیرا هم عرفای پیش از مولوی و هم خود مولوی معتقد به رؤیت خداوند با چشم سَر (دل) هستند و کل هستی را تجلی‌گاه جمال و جلال خداوند می‌دانند.

کلیدواژگان: ترامنتیت، مثنوی معنوی، رؤیت خداوند، دیدگاه کلامی، دیدگاه عرفانی.

۱. مقدمه

یکی از شیوه‌های مهم مطالعه متن‌ها در عصر حاضر، بررسی رابطه ترامنتی و بینامتنی آثار ادبی است. اساس نظریه بینامتنیت این است که هیچ متنی بدون پیش‌متن نیست و بر طبق نظر صاحبان این نظریه از جمله میخائیل باختین، مایکل ریفاتر، ژولیا کریستوا و ژرار ژنت هیچ نقطه آغازی وجود ندارد و هیچ متنی بدون گذشته خلق نمی‌شود؛ بلکه متن‌ها همواره بر پایه متن‌های سابق بنا می‌شوند و خود زیربنای خلق متون بعد از خود خواهند بود؛ بنابراین تمامی آثار دارای سابقه‌اند (نامور مطلق، ۱۳۹۴: ۲۴).

همه متون در انتظار و موقعیت حتمی تأثیرپذیری متون بعدی از آن قرار دارند. به بیان دیگر، بینامتنیت به پیش‌فرض‌ها، پیش‌متون و ارتباطاتی که متون با آثار قبل از خود دارند، می‌پردازد و در پی یافتن شبکه‌های ارتباطی متون با همدیگر و تأثیر و تأثر آنان بر می‌آید. اصطلاح بینامتنیت را اولین بار ژولیا کریستوا مطرح کرد؛ ولی با توجه به اصل اساسی بینامتنیت، همه آثار و اندیشه‌ها دارای سابقه و پیش‌زمینه‌ای هستند و به طور اتفاقی به وجود نیامده‌اند. در این قسمت به تعدادی از نظریه‌پردازان که در زمینه‌سازی، صدور و تکوین نظریه ترامنتیت و بینامتنیت نقش داشته‌اند اشاره می‌شود:

باختین با طرح مسئله‌ی «گفتگومندی» و وجود مکالمه بین متن‌ها به عنوان بزرگترین پیشابینامتنیت شناخته می‌شود (همان: ۳۰). وی بر ارتباط بین متن‌های مختلف و گفتگومندی متن‌ها معتقد بود. از نظر باختین آثار ادبی همیشه در حال گفتگوی متقابل با همدیگر است و ارتباطی آگاهانه با همدیگر دارند و این ارتباط آگاهانه، صرفاً تأثیرپذیری یک متن از متون قبلی نیست؛ بلکه متن حاضر نیز متون قبلی را تغییر داده و دگرگون می‌کند. پس این



ارتباط و گفتگو دوسویه و مستمر ادامه دارد. منظور از متن فقط نوشتن نیست؛ بلکه از این نظر جامعه و تاریخ هم یک متن محسوب می‌شود که ارتباط تنگاتنگی با نویسندگان و متن‌های برساخته‌اش دارد (یزدان‌جو، ۱۳۸۱: ۴۹).

ژولیا کریستوا با اتکا به دو اثر اصلی باختین یعنی «مسائل بوطیقای داستایوفسکی» و «رابله و دنیای او» رویکرد تازه‌ای را در حوزه تحلیل متون ادبی مطرح کرد و افق تازه و وسیعی در مطالعات بین‌کهن‌شناسی متن‌ها گستراند. «کریستوا متن را شبکه‌ای از نظام‌های نشانه‌ای می‌داند و بر مکالمه متون گذشته و حال تکیه داشت. او معتقد است هر متن نقطه تلاقی متون دیگر است و هیچ مؤلفی به یاری ذهن اصیل خود به آفرینش هنری دست نمی‌یابد، بلکه هر اثر واگویی‌ای از مراکز شناخت و ناشناخته فرهنگ ماست» (احمدی، ۱۳۸۰: ۳۲۷). نظریه بینامتنیت کریستوا را افرادی مانند: رولان بارت، میکائیل ریفاتر، لوران ژنی و ژرار ژنت و سایر اندیشمندان دنبال کردند و توانستند مفهوم مکالمه و ارتباط بین متن‌ها را گسترش دهند.

از دیگر اندیشمندانی که به تبیین و تشریح مفهوم بینامتنیت کمک بسیار کرده، رولان بارت است. در واقع آرای بارت درباره «متن» و تمایز آن با «اثر» و خصایصی که برای متن قائل می‌شود، عملاً متضمن نظریه‌ای درباره بینامتنیت است. بارت «اثر» را مصرفی و «متن» را تولیدی می‌داند و معتقد است که متن به خاطر نیروی نوشتاری آن اساساً متکثر است؛ اما این تکثر به معنای دارا بودن چندین معنا نیست؛ بلکه بر اساس تحقق بخشیدن به همان معنایی مورد توجه قرار می‌گیرد. وی با اعلام مرگ مؤلف، متن را از محدودیت تحمیلی معنایی و مشخص کردن مدلولی نهایی برای متن رها کرد (یزدان‌جو، ۱۳۸۱: ۹۳).

۲. مبانی

ژرار ژنت، که وامدار نظریه پردازان قبل از خود بود، گسترده‌تر و نظام‌یافته‌تر از نظریه پردازان قبلی به بررسی روابط یک متن با متن‌های دیگر پرداخت. وی با مطالعات گسترده در قلمرو ساختارگرایی و پس‌ساختارگرایی و نیز نشانه‌شناختی، روابط میان‌متنی را با تمام تغییرات آن بررسی و مطالعه کرد و مجموعه این روابط را ترامتنیت نامید. ترامتنیت چگونگی ارتباط یک متن با متن‌های دیگر است.

ژنت «ترامتنیت» را دربرگیرنده کلیه روابط یک متن با متن‌های می‌داند. او در تعریف ترامتنیت می‌گوید: ترامتنیت هر چیزی است که پنهان یا آشکارا متن را در ارتباط با دیگر متن‌ها قرار می‌دهد (نامور مطلق، ۱۳۸۶:



۸۶). ژرار ژنت با گسترش و نظام‌مند کردن مفهوم‌های برآمده از آراء نظریه‌پردازانی همچون باختین، ژولیا کریستوا، رولان بارت، ریفاتر و لوران ژنی برای تبیین روابط میان یک متن و متن‌های دیگر، اصطلاح ترامنتیت را برگزید.

ترامنتیت نظریه تازه و پیچیده‌ایست که نزدیک هیچ‌یک از نظریه‌پردازان بینامنتیت سابقه ندارد و بر اساس این نظریه همه ارتباطات میان متنی، مطالعه می‌شود. ژنت در کتاب «الواح بازنوشتی» ترامنتیت را استعلای متنی متن خواننده است که شامل هر چیزی می‌شود که پنهان یا آشکارا یک متن را در ارتباط با دیگر متن‌های قرار می‌دهد (نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۲۱).

ژنت با انتخاب عنوان «ترامنتیت» به مطالعه هرگونه ارتباط میان متنی پرداخت و آن را به پنج دسته بزرگ تقسیم کرد. هر یک از این گونه‌ها بر اساس نوع خاصی از روابط ترامنتی استوار است که عبارتند از: «پیرامنتیت» بر اساس رابطه تبلیغی و آستانگی، «فرامنتیت» بر اساس رابطه انتقادی یا تفسیری، «سرمنتیت» بر اساس رابطه گونه‌شناسانه و تعلق، «بیش‌منتیت» بر اساس رابطه برگرفتنگی و «بینامنتیت» بر اساس رابطه هم‌حضور (نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۲۴).

در پیرامنتیت هر متن همواره در پوششی از متن‌واژه‌هایی قرار دارد که آن را به طور مستقیم یا غیرمستقیم در برگرفته است این متن‌ها یا پیرامتن‌ها همچون آستانه متن است که برای ورود به جهان متن همواره باید از آنها گذر کرد. پیرامتن «نشانگر آن عناصری است که در آستانه متن قرار گرفته است و دریافت یک متن از سوی خوانندگان را جهت‌دهی و کنترل می‌کنند. این آستانه شامل یک درون متن است که عناصری مانند عنوان اصلی، عنوان فصل‌ها، درآمدها و پی‌نوشت‌ها را در بر می‌گیرد؛ و نیز یک برون‌متنی که عناصر «بیرون» از متن مورد نظر، نظیر مصاحبه‌ها، آگهی‌های تبلیغاتی، نقد و نظرهای منتقدان و جوابیه‌های خطاب به آنان، نامه‌های خصوصی و دیگر موضوعات مربوط به مؤلف یا مدون‌کننده اثر، را در بر می‌گیرد. پیرامتن حاصل جمع درون متن و بیرون متن است» (آلن، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

فرامنتیت بر اساس روابط انتقادی و تفسیری بنا شده است. هرگاه متن یک به نقد و تفسیر متن دو اقدام کند، رابطه آن‌ها، رابطه فرامنتی است. در این رابطه نیز اگر متن اول وجود نداشته باشد، متن دوم هم شکل نمی‌گیرد. در فرامتن انتقادی، متن دوم به نقد متن نخست می‌پردازد و گاهی بنیان‌های متن اول را به چالش می‌کشد؛ ولی در فرامتن تفسیری قصد به چالش کشیدن متن نخست وجود ندارد و فقط به تبیین و تفسیر متن قبلی پرداخته می‌شود. به عبارت دیگر، در فرامتن انتقادی این باور حاکم است که متن نخست دارای کاستی‌هایی است که باید



عنوان شود؛ اما در فرامتن تفسیری متن نخست عاری از هرگونه نقص دانسته می‌شود و به همین جهت به تفسیر و تبیین آن پرداخته می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۹۳).

سرمتنیت روابط طولی میان یک متن و متن دیگر و گونه متعلق به متن دوم را بررسی می‌کند. قرار گرفتن سرمتنیت در زمره نظریه ترامتنیت ژنتی قابل تأمل است؛ زیرا سرمتن خود متن نیست؛ بلکه مفهومی کلی است که متن‌های بی‌شماری را در برمی‌گیرد. به عنوان مثال رومان‌تیسیم که به عنوان یک سرمتن است شامل مجموعه‌ای از متن‌ها با مشخصات ویژه‌ای است (نامور مطلق ۱۳۹۵: ۲۸).

بیش‌متنیت روابط بین دو متنی را مطالعه می‌کند که بر اساس برگرفتنی و اشتقاق استوار شده‌اند. بر مبنای این نوع رابطه بینامتنی هرگاه متن ب از متن الف برگرفته شود، رابطه آن دو بیش‌متنی خواهد بود. تفاوت رابطه بیش‌متنیت با بینامتنیت این است که بینامتنیت بر اساس رابطه هم‌حضور است و متن دوم می‌تواند بدون وام‌گرفتن از متن نخست وجود داشته باشد؛ ولی در بیش‌متنیت رابطه برگرفتنی است و لازمه وجود متن دوم وجود متن اول است و مستقل از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. پیش‌متن همان متن نخست است که منبع الهام و برگرفتنی تلقی می‌شود و بیش‌متن نیز متن دوم و یا متن برگرفته از پیش‌متن است. برای این که موضوعی بتواند در حوزه گونه‌شناسی بیش‌متنی بررسی شود، سه شرط اصلی لازم است: متنی بودن موضوع، دارا بودن دو یا بیش از دو متن و مسلم‌داشتن رابطه پیش‌متن و بیش‌متن (نامور مطلق، ۱۳۹۱: ۱۴۱).

بینامتنیت ژنتی بر پایه هم‌حضور عناصر دو یا چند متن استوار گردیده است؛ یعنی هرگاه از یک متن ادبی یا هنری عنصر یا عناصری در متن دوم حضور یابد و به طور یقین معلوم کرد که متن دوم به طور مستقیم یا غیرمستقیم از متن نخست تأثیر پذیرفته است، رابطه این دو متن بینامتنی است. فرق بین بینامتنیت مطرح‌شده ژنت با نظر بینامتن ساپیرین این است که بر اساس نظریه ژنت، بینامتنیت محدودتر اما در عین حال مشخص‌تر و معین‌تر است. ژنت بینامتنیت را به سه دسته بزرگ تقسیم می‌کند: صریح، غیرصریح و ضمنی (نامور مطلق، ۱۳۸۱: ۸۸) و انواع بینامتنیت و هم‌حضوری میان‌متنی را به چهارگونه رابطه تقسیم می‌کند: ۱- نقل قول ۲- ارجاع ۳- سرقت ۴- تلمیح (نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۴۰).

اولین نوع بینامتنیت، بینامتنیت صریح است و عناصر بینامتنی به سهولت قابل شناسایی است که در صریح‌ترین و لفظی‌ترین شکلش عمل سنتی نقل قول با ارجاع و بدون ارجاع است. به این ترتیب نقل قول از نشانه‌های بینامتنیت صریح است (محمدزاده، ۱۳۹۶: ۱۱۰).



بینامتنیت غیرصریح بیانگر حضور پنهان یک متن در متن دیگر است. در این نوع بینامتنیت مرجع بینامتن پنهان است و عناصر هم حضور و مشترک به روشنی و صراحت مشخص نیست که این پنهان‌کاری به دلیل ضرورت‌های ادبی نیست؛ بلکه دلایلی فرا ادبی دارد (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۸). در این نوع بینامتنیت مؤلف قصد دارد روابط متن خود با متون قبلی را پنهان کند.

در بینامتنیت ضمنی هیچ‌گونه اشاره‌ای به متن نخست نمی‌شود و تنها خواننده آشنا به متن نخست به وجود رابطه بینامتنی متن دوم با متن نخست می‌تواند متوجه بشود. «در این نوع بینامتنیت مؤلف قصد ندارد متن خود را پنهان کند؛ بلکه با ارائه نشانه‌هایی بر آن است که به طور غیرمستقیم مرجع کار خود را معرفی کند. اشارات، کنایات و تلمیحات مهم‌ترین شکل‌های بینامتنیت ضمنی است. ژرار ژنت بینامتنیت را در کمترین شکل صریح و لفظی‌اش کنایه می‌داند» (محمدزاده، ۱۳۹۶: ۱۱۱).

۳. پیشینه پژوهش

مصطفی ذاکری (۱۳۸۵) در مقاله «مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله» به مبحث رؤیت خدا در قیامت از دیدگاه اشاعره، معتزله و شیعه پرداخته است. احمد خاتمی (۱۳۸۶) در مقاله «بررسی کلامی مسئله رؤیت خدا و نظر مولانا» به بررسی مسئله رؤیت الهی از نظر علم کلام می‌پردازد و پس از بیان کلیاتی درباره رؤیت، به دیدگاه شاعران اشاراتی کرده و سرانجام این مسئله را از منظر مولانا با تکیه بر مثنوی بررسی کرده است. رامین محرمی در مقاله «دیدگاه عرفانی امام محمد غزالی و جلال‌الدین مولوی در باب رؤیت خدا» به مقایسه دیدگاه مولوی و امام محمد غزالی پرداخته است. دکتر محمد خدادادی و همکارانش (۱۳۸۹) در مقاله «رؤیت از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب آن در مثنوی معنوی» به بررسی دیدگاه شمس تبریزی در باب رؤیت پرداخته و بازتاب آن را در مثنوی معنوی بررسی کرده‌اند. در باب تراژیت مثنوی معنوی با متون کلامی و عرفانی پیش از خود در موضوع رؤیت خداوند تا حالا کار مستقلی انجام داده نشده است.

۴. بحث و بررسی

مولوی در مذهب فقهی، حنفی و در مذهب کلامی به ظاهر اشعری است؛ اما در مثنوی معنوی هم از برخی دیدگاه حنفیان و هم از برخی دیدگاه اشاعره انتقاد کرده و به نقد دیدگاه آنان پرداخته است. نقد باور حنفیان در موضوع قیاس و حمله به دیدگاه اشاعره در بحث رؤیت خداوند از زمره این موارد است. بحث رؤیت خداوند، با آنکه بحث



کلامی است؛ ولی در آثار عرفا و شاعران عارف و غیرعارف نیز بازتاب یافته است و آنان مطابق مذهب کلامی خود به تفسیر و تحلیل این موضوع پرداخته و شواهدی از نقل و عقل را برای نشان دادن درستی عقیده خود بیان کرده‌اند.

۴-۱. سرمنتیت مثنوی معنوی

مثنوی معنوی جزو ژانر تعلیمی-القائی است و از نظر طولی با آثاری عرفانی قبل از خود مثل حدیقه سنایی، منطق الطیر عطار، احیاء علوم الدین امام محمدغزالی و سایر متون تعلیمی-عرفانی اشتراک سبکی و فکری دارد. ارتباط مثنوی معنوی با سرمتن خود امری اثبات شده و مثنوی معنوی از نظر کلامی و عرفانی تداوم اندیشه متکلمان و عرفای پیشین است. مثنوی برای مخاطبان و مریدان سروده شده و بعد تعلیمی آن بسیار پررنگ است و برای تعلیم از شیوه روایت استفاده شده است که این امر نیز تداوم روش عرفای پیشین مثل سنایی و عطار است.

یکی از مباحث مهم علم کلام، موضوع رؤیت خداوند است که فرقه‌های اسلامی در این موضوع با هم اختلاف دیدگاه دارند. در این موضوع اختلاف بین معتزله و اشاعره شدیدتر بوده است. اشاعره با استناد به آیات و احادیث، دیدن خداوند را با چشم سر در روز قیامت ممکن، ولی معتزله نیز با استناد به آیات، احادیث و براهین عقلی این موضوع را غیرممکن می‌دانند. عرفا نیز با استناد به آیات و احادیث و تأویل‌های عارفانه امکان رؤیت خداوند را با چشم دل در دنیا و آخرت، از امور شهودی می‌دانند. به دلیل اینکه مثنوی معنوی اثری تعلیمی محسوب می‌شود و مباحث مختلف دینی، کلامی و عرفانی در آن مطرح، تشریح و تبیین شده است؛ بحث رؤیت خداوند نیز از مباحث مطرح شده در این منظومه عرفانی است که از این دیدگاه، کلام اشعری و متون عرفانی، سرمتن این بحث در مثنوی معنوی محسوب می‌شود.

۴-۲. پیرامنتیت مثنوی معنوی

«پیرامتن‌ها همچون آستانه متن هستند، یعنی برای ورود به جهان متن همواره باید از ورودی‌ها و آستانه‌هایی گذر کرد. این آستانه‌ها همان پیرامتن‌ها هستند (همان: ۹۰). عنوان اصلی و معروف اثر تعلیمی مولوی «مثنوی معنوی» نام دارد که عنوان دوم آن «الهی‌نامه» است که عرفانی مثل خواجه‌عبداله انصاری، سنایی، عطار و ... آثاری با نام «الهی‌نامه» دارند که خود این موضوع نیز بیانگر آن است که مثنوی مولوی با آثار عرفانی پیش از خود، گفتگومندی و روابط فکری دارد. اسم «مثنوی» را خود مولوی در اثرش چندین بار به کار برده است، ولی صفت معنوی فقط



یکبار در خود مثنوی به این اثر اطلاق شده است که حالت اضافی هم ندارد؛ یعنی انتخاب اسم مثنوی از طرف خود مولوی و اطلاق صفت معنوی به آن از جانب دیگران است.

فُرجه‌ای کُن در جزیرهٔ مثنوی	گر شدی عطشان بحر معنوی
مثنوی را معنوی بینی و بس	فُرجه کُن چندانکه اندر هر نَفَس

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۸/۶-۶۷)

مثنوی، مقدمه‌ای به زبان عربی دارد که مولوی در آن مقدمه به اسم اثر خود یعنی مثنوی معنوی اشاره کرده و به نقش حسام‌الدین چلبی در سرودن این اثر عرفانی پرداخته و از نقش او در سروده شدن مثنوی قدردانی کرده است. و مولوی خودش در مثنوی به دفترها و تقسیم‌بندی موضوعات مثنوی اشاره دارد. خود مولوی این اثر را در شش دفتر مختلف سروده و برای مطالب دفترهای مختلف هم عنوان‌های مناسب با داستان‌ها و مضامین آن، انتخاب کرده است. شکل روایی مثنوی نیز بیانگر روابط بینامتنی مثنوی معنوی با منظومه‌های عرفانی پیش از خود است.

۳-۴. بیش‌متنیت مثنوی معنوی

در بیش‌متنیت تأثیر یک متن بر متن دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد و نه حضور آن. البته می‌توان تصور کرد که در هر حضوری تأثیر نیز وجود دارد و همچنین در هر تأثیری نیز حضور وجود دارد؛ اما در بیش‌متنیت تأثیر گسترده‌تر و عمیق‌تری مورد توجه است (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۹۴).

آیات قرآن کریم، احادیث، سنت و سیرهٔ حضرت رسول خدا پیش‌متن‌های اصلی مثنوی معنوی هستند؛ همچنین آشنایی با شمس تبریزی سبب دگرگونی ساحات وجود مولوی شد و این واعظ سجاده‌نشین اهل خوف را به عاشقی بیقرار و اهل رجا تبدیل کرد؛ به همین دلیل اندیشهٔ شمس تبریزی نیز پیش‌متن مثنوی معنوی است و شرح و بسط اندیشهٔ شمس را در موضوعات مختلف در مثنوی معنوی می‌توان دید. بررسی زندگینامهٔ مولوی و رابطهٔ بینامتنی مثنوی معنوی با معارف شمس تبریزی این گفتگومندی و تأثیرپذیری مثنوی از نظرات شمس تبریزی را تأیید می‌کند. بعد از اندیشه و معارف شمس تبریزی، مقالات معارف ولد و بعد از آن حدیقه‌الحقیقهٔ سنایی پیش‌متن مثنوی معنوی هستند و درخواست مریدان از مولوی مبنی بر اینکه کتابی به شیوه و سیاق حدیقهٔ سنایی بنویسید مهر تأییدی بر این ادعاست. در واقع همهٔ متون عرفان عاشقانه، از بایزید بسطامی تا شمس تبریزی، می‌تواند پیش‌متن مثنوی معنوی در موضوع دیدار جان و رؤیت خداوند باشد.



کلام حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) در نهج‌البلاغه دربارهٔ رؤیت خداوند پیش‌متن دیدگاه عرفا و به ویژه مولوی است. مولوی معتقد به رؤیت خداوند هم در دنیا و هم در آخرت است؛ اما از دیدگاه او رؤیت با چشم دل اتفاق می‌افتد. امکان رؤیت خداوند با چشم دل، دیدگاه مولوی را به تعالیم نهج‌البلاغه در باب رؤیت خداوند نزدیک می‌کند؛ زیرا اصل عقیدهٔ رؤیت خداوند با چشم دل را در کلام امیرالمؤمنین حضرت علی(ع) می‌توان دید: «قد ساله ذعلب الیمانی فقال: هل رایت ربک یا امیرالمومنین؟ فقال علیه‌السلام: أ فأعبد ما لا اری؟ فقال: و کیف تراه؟ فقال: لا تراه العیون بمشاهده العیان و لكن تدرکه القلوب بحقایق الایمان.» (ذعلب یمانی از ایشان پرسید: ای امیرالمؤمنین آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟ گفت: چگونه او را می‌بینی؟ فرمود: دیده‌ها او را آشکار نتواند دید اما دل‌ها با ایمان درست بدو خواهند رسید» (شهیدی، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

سنایی غزنوی از جمله شاعرانی است که تأثیر زیادی بر افکار مولانا دارد و مولوی به ارتباط پیش‌متنی مثنوی معنوی با اندیشه‌های حکیم سنایی به طور ضمنی و آشکار اشاره کرده است. مولوی همانند سنایی دیدار خداوند با چشم سر را نمی‌پذیرد؛ ولی دیدار با چشم دل را قبول دارد. سنایی «اگر چه بر اساس شواهد و مدارک به مذهب اشعری متمایل است، اما در زمینهٔ رؤیت، اعتقادی موافق شیعه دارد و رؤیت با چشم سر را نمی‌پذیرد» (آهنگران، ۱۳۹۵: ۳۹).

ز آن که این دیده دید نتواند	دیده از دیدنش فروماند
دیده را دیده‌های دگر باید	تا بدان دیده دیدنش شاید
به چنین دیده‌ها که ما داریم	طاقت دیدنش کجا داریم
	(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۳۶)

بهاء‌ولد از عرفایی است که آموزه‌های او از آبشخورهای اصلی اندیشه مولوی است. قطعا قبل از آشنایی با مشارب عرفانی عطار و سنایی، بنیان فکری مولوی از دامن پرمهر پدر بنا شده و استخوان‌بندی روحی و ذهنی وی از سخنان توحیدی پدر شکل گرفته است (صفایی و نقدی، ۱۳۹۲: ۲۶۵).

بهاء‌ولد، در تقریرات خود با دلایل عقلی و نقلی به بحث رؤیت حق پرداخته و با استناد به آیات و روایات، به رؤیت خدا با چشم دل در این دنیا و آخرت معتقد است: «مردم دیده را نظر داد به غیر خود اگر نظر دهد هم به خویش‌تن چه عجب! معتزلی گوید که دید بی‌چگونه نباشد. گوییم او را که الله فرمود: الی ربها ناظره» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲: ۹۹).



مولانا نیز باور دارد که اشیاء به کمک اضداد قابل شناخت هستند و از آنجا که ضدی برای خداوند متصور نیست به همین دلیل چشم‌ها نمی‌توانند او را ببینند:

نور حق را نیست ضدی در وجود لاجرم
تا به ضد او را توان پیدا نمود
أبصارنا لا تُدرِکُه
و هو یدرِک بین تو از موسی و کُه
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۱۳۸-۱۱۳۷)

شمس تبریزی نیز از منتقدان دیدگاه معتزله است و به امکان رؤیت خداوند با چشم دل باور دارد. از دیدگاه او خداوند هم در این جهان و هم در جهان دیگر برای انبیا و اولیا با چشم دل قابل رؤیت است. از دیدگاه شمس تبریزی در داستان تجلی خداوند بر طور و بیهوش شدن حضرت موسی (ع) رؤیت خداوند برای حضرت موسی (ع) حاصل شد؛ اما این رؤیت از نوع شهودی و قلبی بود؛ به همین دلیل با تجلی خداوند بر کوه وجود حضرت موسی (ع) او غرق و مست در تجلی شد و معلوم گشت که رؤیت خداوند فقط از راه قلب و باطن امکان‌پذیر است و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به این مسأله اشاره دارد که قلب انسان تجلی‌گاه خداوند است. «و لکن انظر الی الجبل، آن جبل ذات حضرت موسی است که از عظمت و پابرجایی، جبلش خواند یعنی در خود نگری مرا بینی. این به آن نزدیک است که من عرف نفسه فقد عرف ربه. چون در خود نظر کرد او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون کوه بود مندک شد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۷۴). شمس تبریزی معتقد است: چون عوام از فهم رؤیت خداوند با دل و باطن ناتوان هستند، به همین دلیل عرفا از اصطلاحاتی مثل کشف، مکاشفه، فیضان انوار و... استفاده کرده‌اند تا امکان مشاهده تجلی خداوند با دل و باطن را نشان دهند (همان: ۱۵۳).

تأکید فراوان مولوی بر نقش قلب و باطن مؤمن در رؤیت خداوند، تحت تأثیر کلام شمس تبریزی است؛ زیرا مولوی نیز تنها دل انسان مؤمن را شایسته رؤیت و دارای ظرفیت تجلی خداوند می‌داند و با استناد به حدیث «لَا یَسَعُنِی أَرْضِی وَلَا سَمَائِی وَلَکِن یَسَعُنِی قَلْبُ عَبْدِی الْمُؤْمِنِ» به رؤیت خداوند فقط از طریق دل انسان معتقد و این امر بیانگر آن است که مولوی نیز مثل شمس تبریزی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را تأویل می‌کند و معتقد است: هر کس حقیقت وجود خود را بشناسد رؤیت و تجلی خداوند برای او از طریق درون و آینه دل ممکن خواهد بود؛ اما چشم و آینه دل باید عاری از زنگار باشد.



در زمیــــن و آسمان و عرش نیز
 من ننگجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب
 گر مرا جویی در آن دلها طلب

گفت ادخل فی عبادی تلتقی
 جنه مــــن رؤیتی یا متقی.

(مولوی، ۱۳۷۵، ۱/۱-۲۶۶۰-۲۶۵۷)

۴-۴. بینامتنیت مثنوی معنوی

بینامتنیت رابطه میان دو متن بر اساس هم حضوری است. به عبارت دیگر، هرگاه بخشی از یک متن (متن ۱) در متن دیگری (متن ۲) حضور داشته باشد، رابطه میان این دو رابطه بینامتنی محسوب می‌شود. ژنت بینامتنیت خود را به سه دسته بزرگ تقسیم می‌کند: صریح و لفظی، غیرصریح و پنهان، و ضمنی.

بینامتنیت مثنوی معنوی با متن پیش از خود از نوع بینامتنیت صریح و یا ضمنی است. در مثنوی معنوی در باب رؤیت خداوند بینامتنیت صریحی با آیات قرآن کریم وجود دارد و مولوی با استفاده از داستان‌های قرآن کریم مثل داستان حضرت موسی (ع) و یا با استفاده از آیات قرآن کریم به شکل تضمین، اقتباس، تلمیح و ... بحث رؤیت خداوند را مطرح و بسط داده است.

مولوی برای عدم رؤیت حق با چشم ظاهری دلیل عقلی بیان می‌کند و آن اینکه در این عالم که جسمانی و عالم اضداد است، شناخت موجودات از طریق اضداد میسر است و از آنجا که نور خداوندی را ضدی متصور نیست، پس نمی‌توان او را به ضدش شناخت و این تصور از دایره ادراک هر مُدرِکی به دور است؛ پس چشم‌های عادی توان رؤیت او را ندارند؛ همچنین او به طور صریح از آیات قرآن کریم برای اثبات دیدگاه خودش استفاده کرده که بیانگر بینامتنیت صریح مثنوی معنوی با قرآن کریم است.

مولوی تحت تأثیر آیات قرآن کریم که هم دلالت بر رؤیت و هم عدم رؤیت دارد، به هر دو مبحث رؤیت و عدم رؤیت باور دارد؛ اما به سبک و سیاق خودش و با تعبیرات عرفانی، این آیات را تأویل و تفسیر می‌کند. «در آثار مولوی گرچه گاهی سخنانی به نظم یا به نثر یافت می‌شوند که توهم رؤیت حسی را در ذهن پدید می‌آورند؛ اما با توجه به فراوانی تعبیرهایی که از رؤیت قلبی نموده و سفارش‌های پیوسته‌ای که در باطن‌نگری و گذشت از ظواهر کرده است مخاطب را به اعتقاد خود از رؤیت که همانا مشاهده حق، در دو جهان به چشم دل است، رهنمون



می‌شود» (مشیدی، ۲۷۷). او همانند همه عرفا، عقیده دارد: انسان علاوه بر حواس ظاهری، حواس باطنی دیگری نیز دارد که مختصّ انسان است. انسان از طریق این حواس باطنی می‌تواند خداوند را مشاهده کند. این حواس عبارتند از: عقل، دل، روح، سرّ و خفی (شهیدی، ۱۳۷۵: ۱۸). مولوی به رؤیت قلبی اعتقاد دارد و می‌گوید: اگر زنگار دل انسان زدوده شود و انسان دست از هوی و هوس بردارد آینه دل او لایق تجلی جمال خداوند خواهد شد.

اگر دمی بگذاری هوا و ناهلی ببینی آنچه نبی دید و آنچه دید ولی
خدا ندانی خود را و خاص بنده شوی خدای را تو ببینی به رغم معتزلی
برآر نعره ارنی به طور موسی وار بزنی تو گردن کافر غزا بکن چو علی

(مولوی، ۱۳۸۳: غ ۱۳۴۹)

مولوی با تأثیرپذیری از آیه کریمه «و نحن اقرب الیه من حبل الوریث» خداوند را قریب و حاکم بر همه چیز می‌داند؛ اما آنچه سبب محسوس نشدن قرب حق می‌شود، ضعف ادراک مادی انسان است؛ قرب خالق و مخلوق همانند قرب جسم و جان است؛ ولی چشم ظاهر با آنکه جسم را می‌بیند ولی توانایی مشاهده جان را ندارد؛ زیرا جان که اصل و حیات جسم است با چشم سر قابل مشاهده نیست.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۸/۱)

مثنوی معنوی در بحث حمله به دیدگاه معتزله و ردّ دیدگاه آنان، با معارف بهاولد بینامتنیت ضمنی دارد. همان‌گونه که بهاولد انکار معتزله را ناشی از گمراهی و کمی ایمان معتزله می‌داند؛ مولوی نیز معتزله را از اهل انکار و ضلالت می‌داند. «کمال ایمان مؤمن رؤیت الله است از پس که مؤمن گروه کند پاره پاره ببیند الله را از بهر این معنی گفت که مؤمنان در آخرت نبینند همینجا ببینند؛ اما معتزلی چون کمال گروه نداشت هیچ نبیند» (بهاولد، ۱۳۸۲: ۱۴۵).

چشم حس را هست مذهب اعتزال دیده عقلست سنی در وصال
سخره حس اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال
هر که بیرون شد ز حس سنی وی است اهل بینش چشم عقل خوش‌پی است



(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۳/۲-۶۱)

بینامتنیت مثنوی معنوی با مقالات شمس تبریزی زیاد است. در بسیاری از موارد بینامتنیت مثنوی معنوی با مقالات شمس تبریزی از نوع بینامتنیت ضمنی است. تفسیر و تأویلی که شمس تبریزی از آیات قرآن کریم، و به ویژه از داستان تجلی خداوند بر حضرت موسی(ع) در باب رؤیت خداوند دارد؛ در مثنوی معنوی نیز این شیوه و این نوع استدلال و تأویل دیده می‌شود. هرچند مولوی به مقالات شمس هیچ اشاره‌ای در مثنوی نکرده است؛ ولی روشن است که دیدگاه او تحت تأثیر اندیشه شمس تبریزی شکل گرفته و رابطه ناگسستنی بین دیدگاه او و شمس تبریزی وجود دارد.

«ولکن انظر الی الجبل، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات، جبلش خواند. یعنی در خود نگری مرا بینی، این به آن نزدیک است که من عرف نفسه فقد عرف ربه، در خود نظر کرد، او را دید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

آن صفای آینه وصف دلست	صورت بی منتها را قابلست
صورت بی صورت بی حد غیب	ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک	نه به عرش و فرش و دریا و سمک
زانک محدودست و معدودست آن	آینه دل را نباشد حد بدان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۳۴۹۴-۳۴۹۱)

۴-۵. فرامتنیت مثنوی معنوی

فرامتنیت «رابطه‌ای است که اغلب به آن تفسیر می‌گویند و موجب پیوند یک متن با متن دیگری می‌شود که بدون اینکه لازم باشد از آن نقل کند یا نامی از آن ببرد درباره‌اش سخن گوید» (نامورمطلق، ۱۳۸۶: ۹۲).

مولوی نسبت به دیدگاه معتزله و اشاعره و گروهی از عرفای اشعری مسلک، دیدگاه انتقادی دارد و دیدگاه عرفای مکتب عاشقانه را درباره رؤیت خداوند تفسیر، تأویل و تشریح می‌کند.



معتزله عقیده دارند که خداوند از داشتن مکان و جهت منزّه است و رؤیت خداوند با چشم سر او را در مکان و جهت محدود می‌سازد پس رؤیت او در دنیا و در آخرت، ممکن نیست (شریف، ۲۸۶). آنان برای اثبات درستی عقیده خود به آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» استناد می‌کردند (حلبی، ۹۱).

در عین حال معتزله برای اثبات عقیده خود حدیثی از جابر بن عبدالله استناد می‌کنند که نشان‌دهنده عدم امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت است؛ جابر از رسول خدا (ع) نقل می‌کند: «لن یرای الله احد فی الدنیا و لا فی الاخره» یا جابر بن عبدالله از حضرت علی (ع) نقل می‌کند که در تفسیر آیه «لا تدرکه الابصار» فرمودند: «لا یدرک الابصار فی الدنیا و لا فی الاخره» یا چنانکه در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه آمده است: «لا تدرکه العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان» دیده‌ها هرگز او را آشکار نمی‌بینند، اما دل‌ها با ایمان درست او را در می‌یابند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶ م: ۲۲۹).

اشاعره معتقدند که خداوند با چشم سر دیده می‌شود. آنان با استناد به آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامه: «وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره» و حدیث «انکم سترون ربکم یوم القیامه كما ترون القمر لیله البدر لا تضامون فی رویته» رؤیت خداوند را در روز قیامت ممکن می‌دانند (حلبی، ۱۳۸۶: ۴۱).

اشاعره عقیده دارند که در روز قیامت، فقط مؤمنان خداوند را خواهند دید؛ زیرا خداوند درباره کافران فرموده است: «کلاّ انهم عن ربهم یومئذ لمحبوبون» (طاهری، ۱۳۷۶: ۲۴۱). اشاعره معتقدند: رؤیت بر امر وجودی تعلق می‌گیرد و چون خداوند وجود دارد پس رؤیت بر وجود او هم تعلق خواهد گرفت و خداوند قدرت دارد که خودش را در روز قیامت بلاکیف و بلاتشبیه بر چشمان بندگان ظاهر گرداند (همان: ۲۴۲).

خیلی از عرفا، به تبعیت از کلام اشعری، معتقد به امکان رؤیت خداوند در روز قیامت هستند. در شرح تعرف آمده است: «اجماع است مر اهل معرفت را که خدای، عزوجلّ، را ببینند به چشم سر بدان جهان و مر او را مؤمنان بینند دون کافران» (کلابادی، ۱۳۹۹: ۳۰۶).

کلابادی درباره امکان رؤیت خداوند در دنیا، دیدگاه موافقان و مخالفان را به سه دسته تقسیم کرده است: گروهی که معتقدند امکان رؤیت خداوند در دنیا وجود ندارد. گروهی دیگر معتقدند که رسول خدا در شب معراج خداوند را به چشم سر دید؛ اما این دیدن قابل توصیف و بیان نیست؛ زیرا بی‌چون و چگونه بوده است و فقط رسول



خدا، خداوند را در این دنیا مشاهده کرده‌اند. گروهی دیگر معتقدند که پیامبر، خداوند را در شب معراج به چشم دل دید. (همان: ۳۰۹).

امام محمد غزالی عقیده دارد که خداوند در جهان آخرت دیدنی خواهد بود، هر چند این دیدن با دیدن دنیوی فرق دارد و بی‌چون و چگونه است. «[خداوند] از همه صفات آفریدگان منزّه است در این جهان دانستنی و در آن جهان دیدنی است. در آن جهان نیز او را بی‌چون و بی‌چگونه بیند وی را» (غزالی، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۵). غزالی عقیده دارد آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» به ندیده شدن خداوند در این دنیا اشاره دارد و آیه «وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره» بیانگر امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت است (غزالی، ۱۳۸۴ ب: ۱۵۴).

هجویری در بحث حال مشاهده، امکان رؤیت خداوند را با چشم سر در این دنیا رد می‌کند؛ اما مشاهده خداوند با چشم دل را در این دنیا می‌پذیرد و عقیده دارد که عارف، خداوند را نه با چشم سر، بلکه با چشم سر می‌بیند. «هر که به مجاهدت، چشم سر از شهوت بخواهد لاجرم حق را به چشم سر ببیند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۹).

۱-۵-۴. فرامتنیت انتقادی

مولوی در بحث از رؤیت خداوند و تشریح نگرش خود در این باب، هم از دیدگاه معتزله و هم از دیدگاه اشاعره و پیروان این دو فرقه کلامی انتقاد کرده و عقیده هر دو فرقه را مردود دانسته است. او هم به معتزله و هم به اشاعره حمله کرده است و نگرش آنان را درباره رؤیت جمال خداوند در دنیا و آخرت نارسا و مخدوش می‌داند. با آنکه مولوی در مذهب کلامی، اشعری است؛ اما در مسأله رؤیت خداوند دیدگاه اشاعره را قبول ندارد و به دیدگاه آنان حمله کرده و اشاعره را هم در باب رؤیت خداوند همانند معتزله دانسته است. نگرش فرامتنیت مثنوی نسبت به تفکرات مکتب معتزلی و اشعری در باب رؤیت خداوند از نوع فرامتنیت انتقادی است. در باب اندیشه عرفا هم دو نوع فرامتنیت در مثنوی نسبت به موضوع رؤیت خداوند دیده می‌شود: نسبت به عرفایی که مقلد محض کلام اشعری هستند و معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر در جهان آخرت هستند مثل امام محمد غزالی و ... فرامتنیت انتقادی در مثنوی دیده می‌شود؛ ولی نسبت به عرفای مکتب عرفان عاشقانه مثل دیدگاه سنایی، عطار، فخرالدین عراقی، شمس تبریزی و ... که معتقد به دیدار جانان با چشم دل هم در دنیا و هم در آخرت هستند؛ در مثنوی فرامتنیت تفسیری دیده می‌شود.



مولوی به دیدگاه معتزله و شاعران خردگرا و مخالف رؤیت خداوند دربارهٔ ممکن نبودن رؤیت خداوند در دنیا و آخرت حمله کرده است. از شاعران ایرانی که خرداگرا و مخالف رؤیت خداوند هستند، فردوسی و فخرالدین اسعد گرگانی را می‌توان نام برد که مولوی علاوه بر حمله به خردگرایانی مثل فلاسفه و معتزله و شاعران خردگرا به ردّ دیدگاه آنان نیز در باب رؤیت خداوند پرداخته است.

فردوسی در شاهنامه، با استناد به آیهٔ «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» و متناسب با دیدگاه معتزله، رؤیت خداوند را غیرممکن می‌داند. چشم انسان، بلکه جان و عقل او نیز، به دلیل محدود بودن، قدرت درک خداوند را ندارد. از دیدگاه او تنها راه شناخت ذات و صفات خداوند، ایمان آوردن به یگانگی خداوند و تمسک جستن به تعالیم دین است. از دیدگاه او، مخلوق نمی‌تواند خالق را، آن‌گونه که هست بشناسد، چه برسد به آنکه او را ببیند.

ببینندگان آفریننده را

ببینندگان آفریننده را

خرد را و جان را همی سنجد

خرد را و جان را همی سنجد

در اندیشهٔ سخته کی گنجد

(فردوسی، ۱۳۸۸: ۳)

از دیدگاه مولوی چون معتزله گرفتار حواس ظاهری هستند و از حواس باطنی انسان خبر ندارند، پس امکان رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار می‌کنند؛ حتی اشاعره هم که معتقد به رؤیت خداوند با حسّ مادی هستند در ردیف اهل اعتزال قرار دارند؛ زیرا آنان نیز معتقدند که خداوند با چشم سر دیده خواهد شد؛ حال آن که خداوند جسم نیست تا با چشم ظاهر دیده شود و اگر رؤیتی هم باشد نه با چشم سر، بلکه با چشم دل و حواس باطنی خواهد بود.

این بود تاویل اهل اعتزال و آن آنکس کو ندارد نور حال

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۰۴۸-۱۰۴۷)

مولوی با آن که در اصول کلامی، اشعری است؛ ولی در موضوع رؤیت خداوند دیدگاه او ارتباط فرامتن انتقادی با آثار و عقاید اشاعره دارد و دلایلی را که اشعریان آن را دال بر امکان رؤیت دانسته‌اند؛ با ذوق عرفانی او مطابقت ندارد؛ پس مولوی در برخی از باورهای کلامی از کلام اشاعره تبعیت نمی‌کند و به رؤیت خداوند با چشم سر اعتقاد ندارد. او عقیده دارد که چشم سر ارزش و اعتبار معنوی ندارد تا بتواند امور معنوی را مشاهده کند. چشم سر را



حیوانات هم دارند و اگر مشاهده با چشم سر باشد، حیوانات هم باید بتوانند خدا را ببینند؛ در این صورت رؤیت خداوند اعتبار و کرامت خاصی را برای انسان به بار نخواهد آورد و او را اشرف مخلوقات و صاحب لقب «کرمنا» نخواهد ساخت.

گر بدیدی حس حیوان شاه را	پس بدیدی گاو و خر الله را
گر نبودی حس دیگر مر ترا	جز حس حیوان ز بیرون هوا
پس بنی آدم مکرم کی بدی	کی به حس مشترک محرم شدی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲/۶۶-۶۴)

مولوی در موضوع رؤیت خداوند، حتی اشاعره را در صف معتزله قرار می‌دهد و عقیده دارد که اگر اشاعره هم معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر باشند، گرفتار امور محسوس و عقل مذموم هستند و از حقیقت رؤیت و مشاهده شهودی حق با چشم دل غفلت دارند. «مولوی اشاره می‌کند اگر سنی و اشعری هم رؤیت را با چشم حس ممکن بدانند اگرچه ادعای راست دینی بکنند اما او نیز در حقیقت معتزلی است و گرفتار حس ظاهر و محسوس است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۵۳).

از بین شاعران، نظامی گنجه‌ای، خاقانی، شیخ محمود شبستری و ... و از بین نویسندگان امام محمد غزالی از معتقدان به رؤیت خداوند با چشم سر هستند که چون دیدگاه این شاعران و نویسندگان همان دیدگاه اشاعره است، پس نقد و انتقاد مولانا شامل دیدگاه این شاعران و نویسندگان هم می‌شود.

نظامی گنجه‌ای مطابق مذهب کلامی خود رؤیت خداوند را با چشم سر ممکن می‌داند. از دیدگاه نظامی، در روز قیامت، رؤیت خداوند با چشم سر برای بندگان میسر خواهد بود؛ حتی پیغمبر اکرم، در شب معراج، خداوند را با چشم سر دید و سایر بندگان نیز خداوند را در روز قیامت با چشم سر خواهند دید.

مطلق از آنجا که پسندیدن نیست	دید خدا را و خدا دیدنیست
دیدنش از دیده نباید نهفت	کوری آن کس که به دیده نگفت
دید پیمبر نه به چشمی دگر	بلکه بدین چشم سر، این چشم سر.

(نظامی، ۱۳۷۶: ۱۹)



شیخ محمود شبستری نیز از موافقان رؤیت خداوند با چشم سر در روز قیامت است. شبستری عقیده دارد که انسان در روز ازل خداوند را دیده است؛ لذا در این دنیا صفات او را، و در آخرت نیز ذات او را خواهد دید.

اگر تو دیده‌ای حق را در آغاز
در اینجا هم توانی دیدنش باز
صفاتش را ببین امروز اینجا
که تا ذاتش توانی دید فردا
(شبستری، ۷۴۳۱۳۸۹:)

۲-۵-۴. فرامتنیت تفسیری

برخی از عرفا، به ویژه عرفای مکتب عاشقانه، عقیده دارند که رؤیت خداوند هم در این دنیا و هم در جهان آخرت ممکن است؛ اما دیدگاه آنان یک تفاوت اساسی با دیدگاه اشاعره دارد و آن این است که عرفای مکتب عاشقانه عقیده دارند: خداوند را نه با چشم سر، بلکه با چشم سر (دل) می‌توان دید. عقیده عرفانی قرب و مشاهده، بیانگر آن است که عارف برخلاف دیگران که صنع را می‌بینند؛ قبل از مشاهده صنع، صانع را می‌بیند و در هستی، وجودی غیر از وجود خداوند نمی‌بینند؛ اما این مشاهده نه با چشم سر، بلکه با چشم دل و از طریق معرفت حاصل می‌شود.

همه عالم به تو می‌بینم و این نیست عجب
به که بینم — که تویی چشم مرا بینایی
جز تو اندر نظرم هیچ کسی می‌ناید
وین عجب‌تر که تو خود روی به کس ننمایی

(عراقی، ۱۳۸۲: ۲۵۳)

برخی از عرفا عقیده دارند: دیدن خداوند با چشم دل در این دنیا نیز ممکن است، چنان‌که از رابعه بلخی نقل شده است: «به رابعه عدویه گفتند: تو او را که می‌پرستی، می‌بینی؟ گفت: «اگر ندیدمی نپرستیدمی» (عطار، ۱۳۸۴: ۶۹). مولوی رؤیت را به معنی دیدن ذات خداوند با چشم سر نمی‌داند؛ بلکه آن را به معنی مشاهده سریان لطف و عنایت خداوند در هستی می‌داند. این مشاهده، انسان را اشرف مخلوقات و وجود نادان و ناتوان او را آگاه و توانمند می‌سازد. «اما چون نظرم را گردانیدی تا به خود ننگرم به عنایت و لطف تو نگرم که "وجه یومئذ ناضره الی ربها ناضره" چرا ضعیف باشم، چرا بیچاره باشم، چرا چاره‌گر نباشم، چرا آدمی باشم، چرا آن دمی نباشم» (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶).



مولوی عقیده دارد: اگر معشوق بر عاشق جلوه‌گر شود، عاشق تحمل رؤیت آن جمال بیکران و بی‌همتا را نخواهد داشت و از خود بی‌خود خواهد شد؛ پس اگر جمال خداوند برای عاشقان قابل رؤیت هم بشود عاشق، وجود و چشمی نخواهد داشت تا ناظر و بیننده آن باشد و در این حالت عاشق به مقام فنا دست خواهد یافت.

چو آمد یار مه رویم که باشم من که من باشم

که من خود آن زمان هستم که من بی‌خویشتن باشم

چو او با من سخن گوید چو یوسف وقت لا باشم

چو من با او سخن گویم چو موسی وقت لن باشم

(مولوی، ۱۳۸۳: غ ۸۰۱)

مولوی معتقد است: کسانی که از صورت فراتر رفته و حقیقت را بدون صورت مشاهده کرده‌اند، توانایی درک رؤیت خداوند را دارند؛ زیرا صورت بی‌صورت خداوند را جز با گذر کردن از ظاهر نمی‌توان مشاهده کرد پس فقط اهل معرفت، که ترک صورت کرده‌اند، می‌توانند مفهوم حقیقی رؤیت را دریابند.

باطل آمد بی ز صورت رستنت

نا مصور یا مصور گفتنت

کو همه مغز است و بیرون شد ز پوست

نامصور یا مصور پیش اوست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲/۶۸-۶۷)

خداوند اصل هستی همه هستی یافتگان است و نزدیک‌تر از آنان به خودشان است اما با حواس مادی قابل مشاهده نیست ولی آنان که چشم دلشان بصیر است در ورای حرکت و پویایی حیات ناظر به گرداننده حیات و آن هست نیست‌نما هستند.

که قریبست او اگر محسوس نیست

پس حقیقت بر همه حاکم کسی است

لیک محسوس حس این خانه نی

هستت او محسوس اندر مکمنی

نیست حس این جهان آن دیگر است

آن حسی که حق بر آن حس مظهر است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶/۲۲۰۶-۲۲۰۴)



نتیجه‌گیری

آبشخورهای معرفتی مولوی و سرمنشأ اصلی افکار و عرفان او بدون شک قرآن کریم بوده است که کاربرد بسیار مضامین و موضوعات قرآنی در مثنوی و شیوه و تبحر مولوی در استفاده از آیات و استدلال به آنها در سرتاسر مثنوی، این ادعا را تقویت می‌کند. شیوه‌های به‌کارگیری این مفاهیم و طرز استدلال به آنها، برای استحکام‌بخشی به باورهای خود در مثنوی معنوی در موارد مختلف از یک تعامل و گفتگویی تنگاتنگ و پویا در بین مثنوی معنوی و قرآن حکایت دارد و معلوم می‌کند که مولوی به محتوای قرآن آشنایی و وقوف کامل داشته است تا جایی که بعضی‌ها مثنوی را قرآن عجم خوانده‌اند. علاوه بر این، در بین مثنوی معنوی و نهج البلاغه تعامل و گفتگویی وجود دارد که بیانگر آن است که مولوی به حضرت علی (ع) ارادت داشته و از کلام ایشان متأثر بوده است. بیکرانگی مطالب و موضوعات مثنوی معنوی نشانگر این است که این کتاب و مدار همه اندیشه‌های عرفانی پیش از خود بوده است و به نوعی با سیره و احوالات متصوفه ماقبل خود نظیر حلاج، رابعه، حسن بصری، ابوسعید ابوالخیر، سهروردی، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی آشنایی کامل داشته است. مثنوی معنوی با امهات آثار مختلف عرفانی پیش از خود از جمله: آثار حکیم سنایی به ویژه حدیقه الحقیقه، آثار عطار به ویژه الهی‌نامه و منطق الطیر، سوانح العشاق احمد غزالی، احیاء علوم‌الدین امام محمد غزالی، نامه‌های عین‌القضات همدانی، معارف بهاولد و مقالات شمس تبریزی تعامل و گفتگومندی داشته است و انواع روابط ترامنتی در بین آنها وجود دارد.

مثنوی مولوی مانند آینه‌ای است که اکثر اندیشه‌های مهم عرفانی و کلامی را که در متون قبل از وی بوده است بازتابانیده و در اغلب موارد آنها را به بوته نقد نهاده است. مسئله رؤیت خداوند که از موضوعات مورد مناقشه متکلمین از قرن دوم هجری به بعد بوده است از جمله این موضوعات است که در مثنوی معنوی به طور صریح و غیرصریح مورد نقد قرار گرفته است. مولوی رؤیت خداوند با چشم سر را قبول ندارد و درباره رؤیت خداوند با دیدگاه معتزله، اشاعره و شعرای معتزلی و اشعری مسلک اختلاف دیدگاه دارد و رابطه مثنوی با متون و باورهای معتزلی و اشعری از نوع ترامنتیت انتقادی است. مولوی به همه آیات قرآن کریم در خصوص رؤیت و عدم رؤیت حق را به سبک و سیاق عرفانی نه کلامی تأویل و تفسیر می‌کند و رابطه مثنوی معنوی از قرآن کریم و نهج‌البلاغه از نوع فرامنتیت تفسیری و بینامنتیت صریح و گاهی ضمنی است. در کلام مولانا گاهی سخنانی یافت می‌شوند که توهم رؤیت حسی را در ذهن پدید می‌آورند؛ اما بیشتر به توجه به باطن و مشاهده حق با چشم دل تأکید دارد. دیدگاه مولوی در موضوع رؤیت متأثر از دیدگاه ابوالحسن اشعری، امام محمد غزالی، نظامی و نیست و متأثر از



نهج‌البلاغه و تفسیرهای شیعی یا عرفانی آیات قرآن کریم است. مولوی با آن که در اصول کلامی، اشعری است ولی در موضوع رؤیت خداوند ارتباط فرامتن انتقادی با آثار و عقاید متکلمین قبل از خود دارد و دلایلی را که اشعریان آنها را دال بر امکان رؤیت دانسته‌اند با ذوق عرفانی خود تفسیر و تأویل می‌کند و رؤیت خداوند با چشم سر را رد می‌کند. او معتقد است برای درک حقیقت باید صورت را کنار گذاشت و حقیقت را بدون صورت مشاهده کرد و از آنجا که چشم سر ارزش و اعتبار معنوی ندارد، پس به رؤیت خداوند با چشم سر اعتقادی ندارد. از نظر مولوی انسان اشرف مخلوقات است و کرامت انسانی ایجاب می‌کند که به رؤیت حق نایل شود؛ اما این رؤیت به معنی مشاهده ذات خداوندی به چشم ظاهر نیست؛ بلکه دیدن سریان لطف و عنایت حضرت حق است که اگر هوی و هوس را کنار بزند، چشم دل او در این جهان نیز می‌تواند جمال حق را مشاهده کند. اگرچه جمال و جلال خداوند برای عاشقان مرئی هم بشود عاشق وجود و چشمی نخواهد داشت تا ناظر و بیننده آن باشد؛ چون عاشق توانایی و تحمل رؤیت آن جمال بیکران و بی‌همتا را نخواهد داشت و از خود بی‌خود خواهد شد و به مقام فنا خواهد رسید چنان که این اتفاق برای حضرت موسی (ع) افتاد؛ بنابراین در تفسیر و تأویل موضوع رؤیت خداوند، روابط و گفتگومندی مثنوی با متون عرفانی پیش از خود از نوع فرامتنیت تفسیری و بینامتنیت ضمنی است.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۱)، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات جامی و نیلوفر.
- آلن، گراهام، (۱۳۸۵)، *رولان بارت*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- آلن، گراهام، (۱۳۹۲)، *بینامتنیت*، ترجمه پیام یزدانجو، ویراست دوم، تهران: نشر مرکز.
- آهنگران، محمدرسول، کزازی، میرجلال‌الدین، علوی، نیره‌السادات، (۱۳۹۵)، «بررسی منتقدانه امکان رؤیت پروردگار با محوریت دیدگاه‌های فقهی و فلسفی بهاء‌ولد»، *مطالعات فقهی و فلسفی* سال هفتم، شماره ۸۲، صص ۵۲ - ۲۹.
- اشعری ابوالحسن، (۱۳۶۷هـ.ق)، *الابانه، حیدرآباد دکن: بمطبعه جمعیه دائره‌المعارف‌العثمانیه*.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.



بهاء‌ولد، محمد بن حسین خطیبی، (۱۳۸۲)، *معارف*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.

پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰)، *در سایه آفتاب*، تهران: انتشارات سخن.

جعفری، محمدعیسی، (۱۳۸۹)، «رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن‌عربی»، *هفت آسمان*، شماره ۴۵، صص ۸۵-۱۰۷.

حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران: انتشارات اساطیر.

خاتمی، احمد، (۱۳۸۶)، «پنهان زدیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست (بررسی کلامی مسئله رؤیت خدا و نظر مولانا)»، *فرهنگ*، شماره ۶۳ و ۶۴، صص ۲۲۹-۲۴۴.

ذاکری، مصطفی، (1385)، «مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال سوم، شماره 6، صص 145-168.

سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۷۴)، *حدیقه الحقیقه*، به اهتمام مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۹)، *گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار.

شمس تبریزی، (۱۳۷۷)، *مقالات شمس تبریزی*، تهران: انتشارات خوارزمی.

شهیدی جعفر، (۱۳۷۵)، *شرح مثنوی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

صفایی، علی؛ نقدی، اسمعیل، (۱۳۹۲)، «وجه تأثیرپذیری مولانا از بهاء‌ولد (با محوریت دو کتاب معارف و مثنوی)»، هشتمین گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران، دانشگاه زنجان، دوره 8، صص ۱-۱۸.

طاهری، سیدصدرالدین، (۱۳۷۶)، *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عراقی، شیخ فخرالدین، (۱۳۸۲)، *دیوان*، مقدمه و تصحیح اسماعیل شاهرودی (بیدار)، تهران: فخر رازی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، *تذکره‌الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوآر.



غزالی طوسی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۴ الف)، *احیاء علوم‌الدین* (ربع چهارم، ربع منجیات)، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، امام محمد، (۱۳۸۴ ب)، *قواعد‌العقاید*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جامی.

فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف اسلامی.

قاضی عبدالجبار بن احمد، (۱۹۸۶ م)، *المغنی*، تحقیق ماری برنان، قاهره.

قاضی عبدالجبار بن احمد، (۱۴۱۶ ه.ق)، *شرح اصول‌الخمسه*، تعلیقات الامام احمد بن الحسین بن ابی هشام، قاهره: مکتبه وهبه.

کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۹۹)، *متن و ترجمه کتاب تعرف*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: نشر اساطیر.

کلر ژینیو، آن، (۲۰۰۵ م)، *درآمدی بر بینامتنیت*، ترجمه بهمن نامور مطلق، پاریس: انتشار از الیپسس.

محرمی، رامین، (۱۳۹۱)، «دیدگاه عرفانی امام محمد غزالی و جلال‌الدین مولوی در باب رؤیت خدا»، *مجله ادیان و عرفان*، سال چهل و پنجم، صص ۱۰۵-۱۲۴.

مختاری، مسروره و کریمی یونجالی، ثریا. (۱۴۰۲). بررسی ترامتنیتی دیباچه‌های حماسه‌های ملی. *فصلنامه نقد، تحلیل و زیبایی‌شناسی متون*. 6(3), 121-154.

مشیدی، جلیل، (۱۳۷۷)، «رؤیت حق در نظر مولوی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران*، شماره ۷۶، صص ۲۷۷-۲۹۳.

مشیدی جلیل، (۱۳۷۹)، *کلام در کلام مولوی*، اراک: نشر دانشگاه اراک.

مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، ۶ جلد، تهران: انتشارات توس.

مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۳)، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، بر اساس تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، به کوشش ابوالفتح حکیمیان، ۲ جلد، تهران: نشر پژوهش.

مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۹۰)، *مجالس سبعة*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان.



نامور مطلق، بهمن، (۱۳۸۶)، «تراژتیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۵۶، صص ۹۸-۸۳.

نامور مطلق، بهمن، (۱۳۹۴)، درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها، تهران: سخن.

نامور مطلق، بهمن، (۱۳۹۵)، بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم، تهران: انتشارات سخن.

نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۷۶)، مخزن الاسرار، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به اهتمام سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره.

نهج البلاغه (۱۳۷۳)، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

هجویری غزنوی، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری.





The Transtextuality of the Mathnavi e Manavi with Mystical and Previous Theological Texts on the Subject of Seeing God

  Tohid Naderi¹   Ramin Moharami²   Masroreh mokhtari³

Abstract:

In this study, using the descriptive-analytical method and using Gerard Genette's **theory** of transtextuality, the transtextual relations of the spiritual Masnavi with theological and mystical texts before it have been examined and analyzed. The spiritual Masnavi has transtextual, especially intertextual and metatextual relations with theological and mystical texts before it regarding the possibility or impossibility of seeing God. The transtextuality of the spiritual Masnavi is an educational and inductive genre that provides the audience with Rumi's mystical interpretations and interpretations of various religious and theological topics. In terms of paratextuality, the title of Rumi's work is "Masnavi", to which the adjective "spiritual" was added later, and Rumi mentioned Hesam al-Din in its introduction, and the division of the Masnavi into six books and the selection of the titles of the stories were also the work of Rumi himself. The Holy Quran, Nahj al-Balagha, Hadiqa Sana'i, Ma'arif Baha'uld, and the articles of Shams Tabrizi are the pretexts of the spiritual Masnavi. In rejecting the beliefs of some theological sects, the spiritual Masnavi sometimes explicitly and sometimes implicitly has intertextual relations with mystical texts such as the Ma'arif Bahawuld and the essays of Shams Tabrizi. From a metatextual perspective, Rumi's critical attitude towards previous theological views has also been examined and analyzed. Rumi has both an interpretative and a critical approach to the views before him in discussing the vision of God. Rumi's theological school, namely Ash'ari theology, considers the vision of God with the naked eye in the afterlife as a matter of certainty; but Rumi does not follow Ash'ari theology in this matter and does not believe in the vision of God with the naked eye; and he also considers and rejects the Mu'tazilite view as invalid. The Masnavi has an interpretative metatext with the views

¹. student of persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran.// t.naderi9531@gmail.com

². Professor of persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran.(Corresponding Author)// moharami@uma.ac.ir

³. Professor of persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran.// mmokhtari@uma.ac.ir



of the mystics before him; Because both the mystics before Rumi and Rumi himself believed in seeing God with the secret eye (heart) and considered the entire existence to be a manifestation of God's beauty and glory.

Keywords: transtextuality, spiritual Masnavi, seeing God, theological perspective, mystical perspective.

