

بررسی روابط بینامتنیتی تمثیل‌های تقابل جان با جسم و جهان در متون عرفانی (مورد مطالعه: کشف الاسرار میبدی، مثنوی‌های عطار و مولوی)

بی بی صفیه موسوی*

علیرضا مظفری**

شیرین رزمجو***

چکیده

قصه هبوط روح انسان به جهان، اسارت در جسم و جهان و عروج دوباره به ملکوت اعلی، قصه مکرر سنت عرفانی ماست. عرفا با تکیه بر تفسیر آیات قرآن کریم بر این باورند که روح انسان قبل از هبوط به تن و جهان، عشق الهی را درک کرد اما با هبوط از بارگاه حق تعالی دور ماند و اسیر جسم و جهان شد. جسم با هوای نفس گرایش به جهان و مادیات جهانی یافت اما جان با درک عشق الهی، به فکر عروج دوباره به عالم علوی شد، ناگزیر تقابل بنیادی میان جان و تن شکل گرفت. در دوره‌های مختلف، عارفان با شیوه‌ها و شگردهای گوناگون این قصه را تکرار کرده‌اند؛ تمثیل‌سازی شگرد بلاغی و بینامتنیتی در بازگویی این تقابل است. در این مقاله با بررسی چندین تمثیل برجسته در این موضوع، تمثیل‌سازی این تقابل در کشف الاسرار میبدی، مثنوی‌های عطار و مثنوی مولوی با هدف کشف روابط بینامتنیتی تمثیل‌های این تقابل در متون عرفانی بررسی شده است. نتایج بررسی نشان داد بینامتنیت آگاهانه، ارتباط فرامتنی و مناسبات پیش‌زمینه‌ای در تمثیل‌سازی این تقابل وجود دارد که با سه رویکرد بینامتنیت صریح و آشکار، بینامتنیت غیر صریح و پنهان و بینامتنیت ضمنی، تمثیل‌ها تکرار، بازپروری و با تغییرات جزئی و کلی در ساختار و محتوا آمده است. میبدی با تمثیل از سنت عرفانی ماقبل خود استفاده کرده و عطار و مولوی از کشف الاسرار بهره برده‌اند. مولوی هم علاوه بر کشف الاسرار از تمثیل‌های عطار بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: تقابل، تمثیل، جان، بینامتنیت، کشف الاسرار، عطار، مولوی.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (عرفان)، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، نویسنده مسئول/

bsmousavi@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه / a.mozaffari@urmia.ac.ir

** استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه / shirin.razmjoo@gmail.com

۱. مقدمه

تقابل جان و تن در گرایش جان به عالم علوی و تن به جهان مادی، کشاکش بنیادین سنت عرفان اسلامی است که به صورت بینامتنی در آثار نظم و نثر عرفا آمده است. اصولاً «یکی از عملکردهای بنیادین ذهن آدمی خلق تقابل‌هاست» (برتنس، ۱۳۸۴: ۷۷). این امر در ادب عرفانی دوچندان است، عارفان با دیده تناقض به پدیده‌های خلقت نگریسته و مفاهیم این جهانی را در مقابل مفاهیم آن جهانی قرار داده‌اند؛ مهم‌ترین تقابل در اندیشه آن‌ها، تقابل بُعد معنوی و روحانی انسان با بُعد جسمانی و جهانی‌اش است؛ تمثیل از مهم‌ترین شیوه‌های بیان این تقابل است. این موضوع از آن زمان که عرفان عاشقانه شکل گرفت و عشق میان خدا و انسان در متون عرفانی مطرح گردید، آغاز شد و جالب است که عرفا در دوره‌های مختلف از تمثیلات همدیگر تأثیر گرفته‌اند؛ این تأثیرات با رویکرد بینامتنیت قابل بررسی است. در بازبینی بینامتنیت در ادبیات فارسی، تأثیر و تأثر آشکار و نهان متداول میان شاعران و نویسندگان که گاه عامدانه و گاه از اثرگذاری زمانه و ناآگاهانه بوده است، نشان داد این نظریه در ادبیات ما موجود بوده است. در این نظریه، متن ادبی در ارتباط با متون دیگر سنجیده می‌شود و تأکید بر این است که «متن، نظامی بسته، مستقل و خودبسنده نیست بلکه پیوندی دوسویه و تنگاتنگ با سایر متون دارد» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۷۲). اگر از این منظر به عرفان بنگریم، روابط بینامتنی در هر قرن در آثار عرفا دیده می‌شود و میراث ادبی ماست و «رشد و گسترش فرهنگ بشری مرهون این روابط بینامتنی است» (آلن، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

در این پژوهش با هدف تحلیل روابط بینامتنی تمثیل‌های تقابل جان و تن در عرفان، کشف *الاسرار* میبیدی، مثنوی‌های عطار نیشابوری و مثنوی مولوی بررسی شده است. روش انجام پژوهش، کتابخانه‌ای و نگارش مقاله به صورت توصیفی تحلیلی است. کشف *الاسرار* حسب احتوای بسیاری از مضامین فکری عرفان اسلامی، به‌ویژه در نوبه الثالثه، همواره مورد توجه عرفای بعد از خود بوده است. میبیدی در این نوبت، آیات قرآن را با مشرب عرفانی تفسیر کرده است؛ بدین ترتیب، کتابش علاوه بر علم

تفسیر در ادبیات عرفانی قرار گرفته و یکی از منابع مهم الهام‌بخش صوفیان در تأویلات عرفانی شده است (دشتی، ۱۳۸۲: ۴۴) و «با ملاحظه تأثیرات آن در آثار منظوم و مثنوی عرفانی معلوم می‌شود که در نخستین قرون بعد از تألیف، مورد توجه خاص صوفیان بوده است» (ریاحی، ۱۳۷۲: ۸).

عطار و مولوی چنان‌که از آثارشان پیداست، به‌یقین از این کتاب تأثیر گرفته‌اند. گرچه خودشان به تأثیرپذیری از آن اذعان نکرده‌اند، پژوهش در حوزه تقابل‌ها این امر را کاملاً تأیید می‌کند که بگوییم روابط بینامتنیت میان آن‌ها بوده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

کشف الاسرار و عده‌الابرار میبدی، مثنوی‌های عطار و مثنوی مولوی از آثار ارزشمند و شاخص ادبیات عرفانی هستند که در شناسایی و بررسی زوایای مختلف آن‌ها، آثار پژوهشی ارزنده‌ای انجام شده است؛ اما آنچه ضرورت پژوهشی تازه را ایجاب می‌کند، بررسی اندیشه‌های سه عارف در موضوع تقابل جان و تن و روابط بینامتنیتی میان آن‌هاست که در این زمینه، اثری مستقل و مشخص انجام نشده است. در بحث تقابل جان با جسم و جهان در تحقیقات عرفانی، سخن گفته شده است، اما کتابی مشخص با این عنوان که تقابل جان و تن و تمثیل‌های آن در آثار عرفا را بررسی کرده باشد، نوشته نشده است. فقط در مورد تقابل عقل و نفس، کتاب بررسی تقابل عقل و نفس در مثنوی مولانا (نیکپور و نیکزاد، ۱۳۹۵) و در مورد تقابل عقل و عشق، کتاب تقابل عشق و عقل در مثنوی (دروذگریان، ۱۳۹۲) چاپ شده است. تقابل‌ها در کشف الاسرار بررسی نشده، اما در چندین مقاله، عقل و عشق در آثار عطار و مولوی بررسی شده است؛ مانند مقاله‌های «عقل و عشق از دیدگاه عطار» (اوجاق علی‌زاده، ۱۳۸۵)، «عقل و تقابل آن با عشق و جنون در مثنوی و غزلیات شمس» (خدایور و توحیدیان، ۱۳۸۹) و «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی» (ضیائی، ۱۳۸۹). در زمینه تأثیرپذیری مولوی و عطار از میبدی، دو مقاله مشخص وجود دارد: ۱. «بررسی تطبیقی حکایت مؤذن از تفسیر عرفانی کشف الاسرار میبدی و شیخ صنعان» (نجفی،

(۱۳۹۷)؛ که نگارنده حکایت مؤذن و شیخ صنعان را بررسی کرده و گفته عطار از کشف الاسرار تأثیر پذیرفته است. ۲. «تحلیل بوطیقای قصه موسی و خضر در مثنوی و کشف الاسرار» (گرچی، ۱۳۸۴)؛ که نگارنده بر تأثیرپذیری مولوی از میبیدی تأکید کرده است. در بخش پایان‌نامه‌هایی که موضوع آن‌ها نزدیک به موضوع این پژوهش است، سه رساله وجود دارد: ۱. بررسی و نقد تحلیلی داستان‌ها، سخنان و احوال صوفیه در کشف الاسرار میبیدی (تا پایان سوره توبه) و مقایسه آن‌ها با تذکرة الاولیای عطار نیشابوری (پاک‌نژاد، ۱۳۹۰)؛ ۲. رابطه جسم و روح از دیدگاه مولانا و عطار نیشابوری (معینی، ۱۳۹۲)؛ ۳. بررسی تأثیر و تأثر رشیدالدین میبیدی در داستان‌های تفسیر نوبت سوم کشف الاسرار از متون ادبی (ذوالفقاری، ۱۳۹۶). در این پایان‌نامه‌ها به تمثیل‌های تقابل جان و تن پرداخته نشده است و سه عارف کنار هم بررسی نگشته‌اند؛ اما در پژوهش حاضر این امر صورت گرفته و هدف ما با بررسی آثار آن‌ها، تأیید روابط بینامتنی در سنت عرفان اسلامی است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. تشابهات اندیشگانی در بنیادهای تقابل جان و تن در عرفان

جان (روح مجرد، نفس ناطقه) در باور عرفا، از سوی خداوند به کالبد آدمی دمیده شده است و با مرگ زوال نمی‌یابد؛ زیرا قائم به حق تعالی و باقی به بقای اوست. عرفا این مفهوم را از قرآن کریم گرفته‌اند؛ از جمله آیات «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)، «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹)، «نَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِهِ» (انبیاء: ۹۱)، «نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (تحریم: ۱۲) و «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵).

در مقابل روح، جسم (تن) در مرتبه پایین‌تر است و ارتباط آن با روح مجرد، به وسیله روح بخاری است؛ «بدن مادی در پایین‌ترین مرتبه از مراتب عالم انسانی قرار دارد، درحالی‌که نفس ناطقه در بالاترین مرتبه این عالم است. ارتباط میان این دو، به وسیله وساطتی صورت می‌گیرد که می‌توان آن‌ها را به این صورت توضیح داد: قلب صنوبر شکل در بدن انسان، عرش و محل نفوذ اقتدار روح بخاری است. روح بخاری

عرش روح حیوانی است و روح حیوانی همراه با مظهر خود، یعنی روح بخاری، عرش نفس ناطقه‌ای است که همان روح منفوخ در انسان و نفس قدسی اوست. بنابراین نفس ناطقه در عالم صغیر انسانی، عرش محیط است. این عرش محیط، به واسطه روح حیوانی و پس از آن روح بخاری و در نهایت، قلب، با بدن مادی ارتباط برقرار می‌کند» (میری، ۱۳۹۱: ۸۵).

انسان با این تناقض ذاتی جان و تن آفریده شده، جانش به عالم علوی گرایش دارد و جسمش به جهان و مادیات متمایل است. میبیدی این تناقض ذاتی را چنین توضیح می‌دهد: «آدمی دو چیز است: جان است و تن. جان نور است و نور علوی، تن از خاک و خاک سفلی، جان خواست که برشود که علوی بود، تن خواست که فرو رود که سفلی بود، ملک تعالی و تقدس به کمال قدرت خویش هر دو را بند یکدیگر ساخت» (میبیدی، ۱۳۹۳: ج ۶، ۱۵۰).

در سنت عرفانی، توجهات عمیق به این تقابل درباره واکنش‌ها به مسئله «هبوط انسان» و ماجرای قبل و بعد از هبوط شکل گرفته است. طبق آیه‌الست (نک: اعراف: ۱۷۲) ارواح قبل از هبوط به جسم، خطاب حق را شنیدند و با میل و رغبت خود به پروردگاری خداوند «قالوا بلی» گفتند. طبق آیه «يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) عشق ازلی میان انسان و خدا وجود دارد که قبل از هبوط ایجاد شده و جان انسان با درک عشق الهی به جهان هبوط کرده است. ظاهر هبوط، خوردن میوه ممنوعه است، اما باطن آن، مشیت الهی بر این بود تا انسان در غم عشق الهی بار دیگر خودش عزم دیدار کند. بنابراین انسان عاشق با عشوه و افسون به جهان هبوط می‌کند. غزالی در *سوانح العشاق* گفته است: «قال الله تعالى يحبهم ويحبونه

با عشق روان شد از عدم مرکب ما روشن ز چراغ وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما تا باز عدم خشک نیابی لب ما»

(غزالی، ۱۳۶۸: ۴)

میبیدی در تفسیر سوره بقره در تأویل قصه هبوط آدم، دلیل آن را عشق معرفی

می‌کند: «فرمان آمد که آدم اکنون قدم در کوی عشق نهادهی از بهشت بیرون شو، که این سرای راحت است و عاشقان درد را با سلامت دارالسلام چه کار؟ همواره حلق عاشقان در حلقه دام بلا باد» (میبدی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۱۶۲).

آدم تمایل به هبوط نداشت اما خدا او را به جهان فرستاد و به او گفت در غریبستان دنیا یادکرد ما توشه‌ توست: «رب العالمین سخنان خویش او را بشنوانید و کلماتی چند او را تلقین کرد، گفت یا آدم، یادکرد ما تو را در آن غریبستان زادست وز پس آن روز معاد تو را دیدار ما میعاد است» (همان: ۱۶۳).

همین مضمون را مولوی در غزلی آورده و در آن به شیوایی، قصه هبوط انسان را با مشرب عاشقانه توصیف می‌کند و می‌گوید از سوی عشق (عشق خداوندی) به او ندا می‌آید که باید سفر کند، جان از این خبر اندوهگین می‌شود و نمی‌خواهد به محنت‌سرا (جهان) بیاید، اما خداوند می‌گوید برو، هر جا که باشی من از رگ گردن به تو نزدیک‌ترم. انسان این عشوه را می‌خرد و به دنیا می‌آید:

ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن	که من محنت‌سرای آفریدم
بسی گفتم که من آنجا نخواهم	بسی نالیدم و جامه دریدم
چنانک اکنون ز رفتن می‌گریزم	از آنجا آمدن هم می‌رمیدم
بگفت ای جان برو هر جا که باشی	که من نزدیک چون جبل‌الوریدم
فسون کرد و مرا بس عشوه‌ها داد	فسون و عشوه او را خریدم
فسون او جهان را برجهاند	کی باشم من که من خود ناپدیدم
ز راهم برد وان گاهم به ره کرد	گر از ره می‌نرفتم می‌رهیدم
بگویم چون رسی آنجا ولیکن	قلم بشکست چون اینجا رسیدم

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۲۴۲-۲۴۳)

بعد از هبوط، انسان دچار غم غربت می‌شود. جان با یاد و خاطره عشق الهی، خود را در عذاب تن و جهان می‌بیند که با نیروی عظیم «شهو» گرایشی متفاوت به آن دارد. در اینجا برای عروج دوباره به مقابله با تن برمی‌خیزد. تقابل بنیادی جان و

تن از همین جا آغاز می‌شود. عرفا درصدد برمی‌آیند تا انسان را با اصل حقیقی خویش آگاه کنند و با نكوهش جهان و تعلقات جهانی، زمینه‌ جدایی جان از تن را فراهم کنند که انسان با طی کردن مراحل سیروسلوک سرانجام به فنا از صفات جسمانی و بقا فی الله برسد. علاوه بر این موارد، در عرفان عاشقانه که با تفکری مبتنی بر رابطه صمیمانه انسان و خداوند شکل گرفته، نظریه «موت ارادی» (یا مرگ ارادی) برای عروج دوباره روح در این جهان به سوی معبود مطرح شده است. عرفا این نظریه را از آیه «فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۵۴) گرفته‌اند. در این آیه، حضرت موسی (ع) خطاب به قومش که در نبود او فریب خورده و گوساله را به خدایی گرفتند، می‌گوید توبه کنید و عبارت «فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» را می‌آورد. عرفا در تأویل آن، نفس را نفس شهوانی گرفته و عقیده دارند با تهذیب نفس و سیر مراحل سلوک، انسان در نهایت به فنا می‌رسد و از خودی خود رها می‌شود، همه جان می‌گردد و آن وقت به دیدار جانان می‌رود. علاوه بر این آیه، به حدیث معروف «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۹، ۵۹) نیز استناد شده است. طبق این حدیث گفته‌اند که بزرگ‌ترین سد رسیدن سالک به وصال حق، چیزی جز نفس و خویشتن نیست که باید از آن بگذرد. با مرگ ارادی سالک بعد از مقام مکاشفه به مقام مشاهده می‌رسد. «مشاهده، همان مقام فناست که سالک در این حالت به مرحله یقین (آخرین مرحله از حالات عرفانی) راه پیدا می‌کند و وجود حق در قلب وی تجلی می‌یابد و او از علوم غیبی‌الاهی و معارف حقیقی بهره‌مند می‌شود. سخنان عرفا بیانگر آن است که مشاهده از مکاشفه کامل‌تر است و بعد از آن حاصل می‌شود؛ زیرا در حالت مشاهده، هیچ حجابی بین عبد و حق باقی نمی‌ماند» (محمدی، ۱۳۸۸: ۳۹).

نگاه میدی، عطار و مولوی به جان و تن و تقابل آن دو، برگرفته از همین تفکرات است. به تعبیر میدی «جان نقطه‌گاه عشق است» (میددی، ۱۳۹۳: ج ۴، ۲۵۳) و در روز الست با خدا پیمان دوستی بسته است و بعد از آن به حجاب جسم و جهان گرفتار

شده است: «ای عزیز یاد آر آن روز که جمال الست بر بکم بر تو جلوه می کردند و سماع" و ان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" می شنیدی هیچ جان نبود که نه وی را بدید و هیچ گوش نبود الا که از روی سماع قرآن بشنید اما حجابها برگماشت تا به واسطه آن حجابها بعضی را فراموش شد و بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت» (همدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

عطار در ابیات زیر از منطق الطیر، در بخش نعت پیامبر اکرم(ص) با اشاره به آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» بیان می کند روح از عالم فکر است:

سرّ روح از عالم فکر است و بس بس نفخت فیہ من روحی نفس
(عطار، ۱۳۸۹: ۲۴۵)

در ابیات زیر از اسرارنامه خطاب به انسان می گوید که تو جانی که در زندان جسم و جهان مانده ای و باید بندها را رها کنی و از زندان بیرون روی:

تو گنجی لیک در بند طلسمی تو جانی لیک در زندان جسمی
ازین زندان دنیا رخت برگیر به کلی دل ز بند سخت برگیر
(همو، ۱۳۸۶: ۱۰۷)

مولوی در بیت زیر گفته است که با هبوط، جان به بدن آمد:

اهبطو افکند جان را در بدن تا به گل پنهان بود درّ عدن
(همان: ج ۶، ۱۴۵۲)

و در ابیات زیر می گوید که تن او (جان) را از بالا به پایین کشید:

چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها
به میان حبس ناگه قمری مرا قرین شد که فکند در دماغم هوش هزار سودا
(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۰۵)

۲-۲. روابط بینامتنیت در تمثیل های عارفان

تمثیل علاوه بر شگرد بلاغی، در نوع ادبی، حکایت یا داستانی کوتاه است که دو لایه ظاهری و پنهانی دارد (فتوحی، ۱۳۸۴: ۱۵۴). عارف اندیشه خود را در ظاهر داستانی

همه‌فهم و دلنشین می‌آورد و در باطن فکر اصلی‌اش را به صورت قیاسی بیان می‌کند. در واقع تمثیل لباس و هیئت یک حکایت ساختگی است که موضوع و فکر اصلی از طریق قیاس، قابل مقایسه و تطبیق باشد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۱۶). داستان‌های تمثیلی در دوره‌های مختلف، با رابطه بینامتنیتی در آثار عرفانی دیده می‌شود. بررسی کشف الاسرار، مثنوی‌های عطار و مثنوی مولوی که در این مقاله جامعه آماری پژوهش هستند، روشن‌گر این مسئله شدند که:

- عطار و مولوی هر دو از میبیدی تأثیر گرفته‌اند. میبیدی نیز از آثار عرفانی پیش از خود تأثیر گرفته است.

- عطار از میبیدی تأثیر گرفته و بر مولوی تأثیر گذاشته است.

- مولوی از میبیدی و عطار تأثیر گرفته است.

در موضوع تقابل جان با جسم و جهان در آثار آن‌ها، تمثیل‌های مشترک، اقتباس تمثیلی و تمثیل‌های مجزا دیده می‌شود و وجود اشتراک در ظاهر و محتوای تمثیل‌ها نشان‌دهنده رابطه بینامتنیت است.

در نظریه بینامتنیت، افرادی چون ژولیا کریستوا (Kristeva)، رولان بارت (Barthes) و ژرار ژنت (Genette) بحث کردند؛ برجسته‌ترین آن‌ها ژنت است که با گسترش دامنه مطالعاتی کریستوا، آن را بسط داد. وی اصطلاح فرامتنیت را مطرح کرد و آن را به پنج مقوله مشخص‌تر بینامتنیت، ورامتنیت، سرمتنیت، پیرامتنیت و زیرمتنیت تقسیم کرد (آلن، ۱۳۸۰: ۱۴۵-۱۴۹). در تکرار تمثیل در ادبیات عرفانی (با بررسی آثار سه عارف مورد نظر)، مطابق نظریه ژنت سه ارتباط بینامتنی دیده می‌شود:

الف. بینامتنیت آگاهانه: «کاربرد آگاهانه متنی در متن دیگر. خواه به گونه‌ای کامل، یا چونان پاره‌هایی» (احمدی، ۱۳۹۱: ۳۲۰). مولوی آگاهانه از تمثیل‌های عطار و میبیدی استفاده کرده است.

ب. ارتباط فرامتنی: این مناسباتی است که متنی را به متن دیگر وابسته می‌سازد خواه از آن همچون مرجع یاد کند یا چنین نکند (همان: ۳۲۰). عطار از کشف الاسرار

و مولوی از عطار و میبدی استفاده کرده است. عطار و مولوی هیچ‌یک اشاره‌ای به تأثیرپذیری از کشف الاسرار ندارند اما بررسی تمثیل‌ها نشانگر تأثیرپذیری است. پ. مناسبات پیش‌متنی: «مناسبتی که نمی‌توان آن را تفسیری و تأویلی دانست، بازگفت و نقل قول هم نیست بل به‌گونه‌ای تکرار پس‌متن است» (همان: ۳۲۱). میبدی، عطار و مولوی هر سه از محتوای موجود تقابل جان و تن در سنت عرفانی استفاده کرده‌اند.

در چگونگی تأثیرپذیری و کاربرد تمثیل‌ها با توجه به تقسیم‌بندی فرعی ژنت که بینامتنیت را به سه مورد «بینامتنیت صریح و اعلام‌شده»، «بینامتنیت غیرصریح و پنهان‌شده» و «بینامتنیت ضمنی» تقسیم کرده (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۸)، ارتباط تمثیل‌ها در موارد زیر است:

الف. بینامتنیت صریح و اعلام‌شده: حکایت‌های «طوطی و بازرگان» و «باز و پیرزن» و «شاه و کنیزک» که مولوی بخش اصلی آن را از عطار گرفته است. پ. بینامتنیت غیرصریح و پنهان: عطار حکایت «پیر صنعان» را از حکایت «مؤذن پارسا» و حکایت «کور و ملفوج» را از حکایتی به همین نام از کشف الاسرار اقتباس کرده است. مولوی در حکایت «پادشاه و کنیزک» به حکایت «دختر پادشاه روم» از کشف الاسرار نظر دارد، اما هیچ‌یک تأثیرپذیری خود را اعلام نکردند. پ. بینامتنیت ضمنی: مثل تمثیل مکرر «مرغ و قفس» که در سنت عرفانی وجود دارد، گویا به پشتوانه فرهنگی تکرار شده و حکایت‌های دیگر بر مبنای آن ساخته شده است.

۳-۲. تحلیل تمثیل‌ها

۳-۲-۱. مرغ و قفس (اسارت جان در جسم)

شاید اولین و قدیم‌ترین تمثیلی که برای تقابل جان و تن در عرفان مطرح شد، تمثیل مرغ و قفس باشد.

گویا در نگرش عرفانی، اولین بار ابن‌سینا به آن توجه کرد و بعد رساله الطیرها نوشته شد و سرانجام نیز موتیف بنیادی تقابل جان و تن قرار گرفت. فروزانفر گفته

است: «پس از قصیده و رساله ابن سینا، این جنس تعبیر از روح و تشبیه آن به مرغ و تمثیل بدن به قفس و دام، متداول شده است» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۶۲۸). این تمثیل به صورت بینامتنیت ضمنی در همه دوره‌های ادبی دیده می‌شود و هر عارف نیز با زبان و شیوه بیانی خود، آن را آورده است. میبدی بدون اینکه حکایت مشخص و منسجم برای آن بیاورد، چندین بار در تفسیر آیات، با تشبیه تمثیلی جسم را قفس و جان را مرغ نامیده است: «قفس قالب است و امانت جان مرغ، پر او عشق، پرواز او ارادت، افق او غیب، منزل او درد، هرگه که مرغ امانت ازین قفس بشریت بر افق غیب پرواز کند؛ کرویایان عالم قدس دست‌ها به دیده خویش باز نهند تا از برق این جمال دیده‌های ایشان نسوزد» (میبدی، ۱۳۹۳: ج ۸، ۱۳۳؛ همچنین ج ۶، ۱۵۰ و ج ۹، ۷۸).

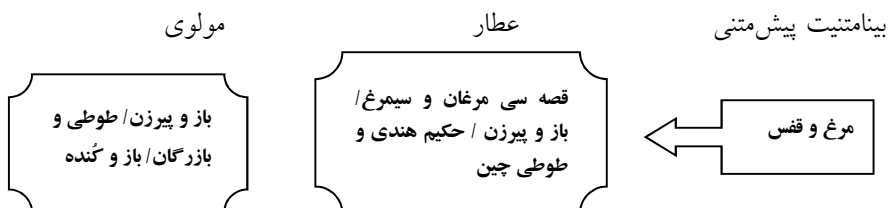
عطار و مولوی نیز مضامین مختلف این تمثیل را در آثارشان تکرار کرده‌اند. عطار گفته است:

مرغ عرشم سیر گشتم از قفس روی سوی آشیان خواهم نهاد
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۶)

جان همانند مرغ در قفس همواره در تلاش است تا قفس را بشکند و رها شود و آن را موقتی می‌داند؛ همان گونه که مولوی در غزلیات شمس می‌گوید:

آنجا روم آنجا روم بالا بدم بالا روم
بازم رهان بازم رهان کاینجا به زنهار آمدم
من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم
دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم

علاوه بر این، عطار و مولوی سه تمثیل بر بنیاد این تقابل آورده‌اند که در نمودار زیر آمده است:



عطار بر بنیاد تمثیل مرغ و قفس، در قصه *منطق الطیر*، که به گفته شفیع کدکنی از قطرات ناچیز شاهکاری عظیم آفریده است (عطار، ۱۳۸۹: مقدمه: ۱۰۸)، آن را پرورده‌تر کرده و در قالب سی مرغ و سیمرغ نشان داده است. در سفری که مرغان به سوی سیمرغ آغاز می‌کنند، عاقبت سی مرغ با فنا شدن و مرگ ارادی، از قفس جسم و جهان رها می‌شوند و سیمرغ (رمز حق تعالی) را در وجود خود می‌بینند. البته خود عطار با صراحت و مستقیم به این نماد نپرداخته، اما در دو حکایت «باز و پیرزن» و «حکیم هندی و طوطی چین» بر تقابل جان و تن تأکید کرده است. مولوی نیز هر دو حکایت را با تغییرات جزئی به صورت بینامتنیت صریح و آشکار آورده است.

۲-۱-۳-۱. حکایت باز و پیرزن: هبوط جان به جهان مادی

عطار این حکایت را با عنوان «باز سپید و پیرزن» در *اسرارنامه* (۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۶۰) و مولوی آن را با عنوان «باز پادشاه در خانه کمپیرزن» (۱۳۹۷: ج ۲، ۲۸۳) آورده است. ظاهر حکایت، آمدن باز شاه به خانه پیرزنی است. باز به اشتباه از دربار شاه به خانه پیرزن می‌رود. پیرزن باز را در بند می‌کند و غذایی که لایقش نیست به او می‌دهد. ناخن‌هایش می‌چیند و باز از رفتار پیرزن اندوهگین می‌شود. در اسارت عذاب می‌کشد، تا اینکه شاه او را پیدا می‌کند و می‌گوید این سزای کسی است که از بارگاه شاهی بیرون می‌آید. در زبان رمزی، باز نماد جان و خانه پیرزن، تمثیل جهان مادی است. عطار قبل از حکایت گفته است:

اگر عهد ازل را آشنایی
از آن حضرت چرا گیری جدایی
به معنی باز جان را آشنا کن
سزای قرب دست پادشا کن
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۹)

مولوی فرود باز به خانه پیرزن را لطف شه می‌داند که جان جسارت پیدا کرده و از بارگاه بیرون می‌آید:

لطف شه جان را جنایت جو کند
زانکه شه هر زشت را نیکو کند
(مولوی، ۱۳۹۷: ج ۲، ۳۳۸)

برخی شارحان در شرح مثنوی آن را تمثیل اسارت جان در تن نیز ذکر کرده‌اند.

زرین کوب در کتاب *نردبان شکسته*، آن را تقابل جان و تن گرفته است: «باری، حال جان که در دست تن اسیر می شود همین گونه است چراکه تن هم، چون طرز نگهداشت جان را نمی داند بال و پر جان را می چیند و او را از نیل به کمال خویش که بازگشت به بازوی شاه است، باز می دارد» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۲۲۹). البته در کتاب *سرّ نی* آن تمثیل روح و جهان معرفی کرده است (همو، ۱۳۶۸: ۳۲۹).

۲-۱-۳-۲. حکایت طوطی قفس و طوطیان هند: عروج جان از اسارت تن با مرگ ارادی

این تمثیل را عطار با عنوان «حکیم هندی و طوطی چین» در *اسرارنامه* (۱۳۸۶: ۱۵۰-۱۵۱) و مولوی با عنوان «طوطی و بازرگان» (۱۳۹۷: ج ۱، ۱۰۲-۱۱۹) آورده اند. در حکایت عطار، حکیم هندی به چین می رود و در قصر شاه ترکستان، طوطی را در قفس می بیند. طوطی وقتی او را می بیند، به او می گوید اگر به هندوستان رفتی، قصه مهجوری مرا به طوطیان هند بگو. حکیم هندی در بازگشت به هند پیغام او را به طوطیان آنجا می رساند، همه طوطیان از شاخه می افتند و می میرند. حکیم متعجب شده و بار دیگر که گذارش به چین می افتد، آن را به طوطی چین می گوید. این طوطی نیز همانند طوطیان هند در قفس می میرد. وقتی حکیم در قفس را باز می کند، طوطی پرواز می کند و نزد همجنسان خود می رود. در حکایت مولوی، بازرگانی که صاحب طوطی بود به هندوستان سفر می کند و طوطی به جای ارمغان سفر از او می خواهد که سلامش را به طوطیان هند برساند و قصه در قفس ماندش را به آنها بگوید. بازرگان وقتی به هند می رسد، پیغام طوطی را به طوطیان آنجا می رساند. ادامه حکایت همانند حکایت عطار است. تأکید حکایتها بر رهایی جان از تن به وسیله مرگ ارادی است که طوطیان هند با مردن نمادین، رهایی را به طوطی قفس می آموزند و طوطی قفس با دریافتن ترفند آنها، خود را به مردن می زند و از قفس رها می شود.

عطار قبل از حکایت می گوید:

گر اینجا از وجود خود بمیری هم اینجا حلقه آن در بگیری
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۰)

بعد از حکایت گفته است:

خدا را بنده جاوید گشتی
قبای خاک بر بالای تو نیست
چه خواهی کرد گلخن جای تو نیست
چو تو مردی به هم جنسان رسیدی
(همان: ۱۵۱)

مولوی در پایان حکایت گفته است:

گفت طوطی کو به فعلم پند داد
که رها کن لطف آواز و وداد
زانک آوازت ترا در بند کرد
خویشتن مرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص
مرده شو چون من که تا یابی خلاص
(مولوی، ۱۳۹۷: ج ۱، ۱۸۳۶-۱۸۴۰)

۳-۱-۳-۲. حکایت باز و کنده: اسارت جان در تن

این حکایت در دفتر پنجم مثنوی مولوی آمده است؛ مولوی آن در خلال تمثیل دلاکی به نام نصوص آورده است. روح را به بازی شکاری همانند کرده است که جسم چون کنده‌ای از آب و گل بر پای این باز بسته شده است. با مرگ، کنده از پایش باز شده و آزاد می‌گردد:

جان چو باز و تن مرو را کنده‌ای
پای بسته پر شکسته بنده‌ای
چونک هوشش رفت و پایش برگشاد
می‌پرد آن باز سوی کیقباد
(مولوی، ج ۵، ۲۲۸۰-۲۲۸۱)

۲-۳-۲. حکایت کنیزک و شاگرد استاد

اسارت روح در جهان و آزادی آن با ترک تعلقات مادی

عطار این حکایت را با عنوان «کنیزک و شاگرد استاد» در مصیبت‌نامه، مقاله بیست و پنجم آورده است (عطار، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۳۱) و مولوی آن را با عنوان «عاشق شدن شاه بر کنیزک» با تغییراتی در ساختار و شخصیت‌ها (۱۳۹۷: ج ۱، ۴-۱۷) آورده است. در پیشینه این حکایت، فروزانفر حکایتی از فردوس الحکمه، چهارمقاله نظامی عروضی، و حکایت ارشمیدس به کنیزک چینی در اسکندرنامه نظامی گنجوی یاد کرده است (نقل از عطار، ۱۳۹۲: ۶۷۳-۶۷۴). در این حکایت‌ها تمثیل جان و تن مطرح

نیست ولی عطار آن را برای تقابل جان و تن استفاده کرده و بعد از او مولوی بخشی از آن را گرفته و با افزودن محتوا و ساختاری دیگر، تمثیل تازه ساخته است. تأثیر مولوی از عطار به نظر ما صریح و آشکار است و هرچند مولوی با تغییر ساختار و نمادها سعی کرده جدا از عطار شود، تأثیر عطار از پیشینیان با بینامتنیت غیرصریح و ضمنی همراه است؛ زیرا قبل از وی، کسی این حکایت را برای تقابل جان و تن به کار نبرده است. همچنین مولوی در بخشی از حکایت به صورت غیرصریح از حکایت «دختر پادشاه روم» کشف الاسرار استفاده کرده است که در ادامه توضیح داده می شود.

در شعر عطار، کنیزک رمز نفس و تن و شاگرد مکتبی رمز روح است، ولی در مثنوی، کنیزک رمز روح و زرگر رمز تن شده است. روایت حکایت نیز در هر دو متفاوت است. در حکایت عطار، شاگرد مکتب‌خانه عاشق کنیز استادش می شود و استاد به فراست این عشق را می فهمد؛ دارویی به کنیزک می دهد که باعث حیض او می شود و بیمار می گردد. به این علت زیبایی اش را از دست می دهد، شاگردش با دیدن کنیز بیمار، عشقش فروکش می کند و او را رها می کند. عطار در پایان حکایت گفته است:

تو به ره در بی فراست آمدی	عاشق خون و نجاست آمدی
حالی آن شاگرد مرد کار شد	توبه کرد و با سر تکرار شد
چون تو حمال نجاست آمدی	از چه در صدر ریاست آمدی
کار تو گر مملکت راندن بود	ور ره تو علم دین خواندن بود
چون برای نفس باشد کار تو	از سگی در نگذرد مقدار تو

(همان: ۳۳۲)

در حکایت مولوی، پادشاهی عاشق کنیزکی می شود اما کنیزک که خود عاشق زرگری در سمرقند است، از عشق و دوری او بیمار می گردد. طیبیان پادشاه چاره درد او را نمی دانند، اما طیبی علت را می فهمد و با کشتن زرگر، کنیزک را نجات می دهد. در تأویل عرفانی، کنیزک، جان گرفتار در عالم ماده است که به لذا ید دنیوی علاقه مند شده است، اما با کشته شدن زرگر و به عبارتی قطع تعلقات مادی، روح بار دیگر به

ارزش حقیقی آگاه می‌شود و طالب جانان (پادشاه) می‌گردد.

«قصه کَنیزک و پادشاه رمزی از تعلق روح است به قیود عالم ماده و اینکه رهایی از این قیود به ارشاد طیب الهی حاجت دارد، بدین گونه کَنیزک رمزی از روح انسانی است و زرگر مظهري از عالم حسی و مادی که زرق و برق جمال دورغین و بی‌بنیاد آن، روح را مجذوب و مفتون می‌سازد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۳۲۸).

در تأثیر مولوی از کشف الاسرار، حکایت دختر پادشاه روم (میبدی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۵۳۷-۵۳۹) با آمدن طیب الهی برای مداوی کَنیزک شباهت دارد. میبدی در تفسیر سوره بقره، در تأویل آیاتی که به کعبه مربوط است، عارفانی را مثال می‌زند که از جان گذشتند و بر نفس غلبه کردند و به عشق الهی گرفتار شدند. آن‌ها به چنان عظمتی می‌رسند که کعبه به دیدارشان می‌آید. در معنی این سخن، حکایت دختر پادشاه روم را آورده که دیوانه شده است و همه طیبیان از درمان او عاجز شده‌اند. ابراهیم خواص به آن شهر می‌رود و با شنیدن خبر، به‌عنوان طیب به دربار می‌رود و به شاه اطمینان می‌دهد که می‌تواند دخترش را درمان کند. در حکایت میبدی، دختر که به مرتبه جنون عرفانی رسیده است از خواص می‌خواهد که برگردد. خواص نیز از راهی که دختر به او نشان می‌دهد، برمی‌گردد اما در حکایت مولوی، طیب کَنیزک را درمان می‌کند.

۲-۳-۳. حکایت مؤذن پارسا و شیخ صنعان

هبوط جان به جسم و جهان مادی و عروج با جذب و عشق خداوندی

میبدی حکایت مؤذن پارسا را، در تفسیر سوره توبه در نوبت سوم در توضیح آیه «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» از زبان پیر طریقت آورده است» (میبدی، ۱۳۹۳: ج ۴، ۱۵۲-۱۵۳). هدف میبدی در آوردن حکایت، تأکید بر قسمت ازلی انسان‌هاست. اما ظاهر حکایت، با حکایت «شیخ صنعان» عطار مشابهت دارد و عطار آن را برای بیان تقابل جان و جهان آورده است. به نظر می‌رسد عطار در حکایتش، نظری به مؤذن پارسای میبدی داشته است (نجفی، ۱۳۹۷) و پایان حکایت را با هدف خود تغییر داده است. این تأثیرپذیری به صورت غیر صریح است که گویی عطار آن را الگو قرار داده و

از درون آن داستانی تازه خلق کرده است.

در حکایت میبیدی، مؤذنی که چهل سال با پارسایی زندگی کرده است، عاشق دختری غیر مسلمان می‌شود. دختر شرط ازدواج را در این می‌گذارد که مؤذن خمر بنوشد و زنا ببندد. مؤذن این کار را انجام می‌دهد اما دختر در خواب می‌بیند که همسر او در بهشت است، مسلمان می‌شود و به مسلمانی می‌میرد. مؤذن با شنیدن خبر مرگ او می‌میرد درحالی‌که کافر مانده بود. مردم در تشییع جنازه، جسد مؤذن را سنگ می‌زنند اما از جنازه دختر، تقرب می‌جویند. از منظر تقابل جان و تن، می‌توان آن را تقابل جان و تن در عشق خداوندی در ارتباط با نفس معرفی کرد. بر پایه این نمادسازی تاویل داستان این گونه است:

- مؤذن نماد جانی است که در اسارت جسم ماند و در زندان جهان نتوانست از تعلقات نفسانی رهایی یابد و عاقبت به کفری مرد.

- دختر نماد جانی است که در تعلقات جهانی اسیر بود اما با آشنا شدن با عظمت جان از بند تعلقات تن رست و به مسلمانی مرد.

عطار در حکایت شیخ صنعان، بخش اول آن را اقتباس کرده و پایان را تغییر داده است. شیخ صنعان به واسطه خوابی که می‌بیند، با مریدان به روم می‌رود، آنجا عاشق دختر ترسا می‌شود. به خواسته دختر از دین مسلمانی خارج می‌شود، زنا می‌بندد، شراب می‌نوشد، برای مهریه خوک‌بانی می‌کند. مریدان با این رسوایی شیخ، بدون او به حجاز برمی‌گردند، اما شیخ دوستی در حجاز دارد که با شنیدن این ماجرا با مریدان مجادله می‌کند که رسم رفاقت این نبود که شیخ را تنها رها کنند و برگردند و به پیشنهاد او همگی بار دیگر به روم می‌روند. در آنجا چهل شبانه‌روز چله می‌نشینند تا اینکه پیامبر اکرم (ص) به خواب می‌آید و می‌گوید دعایشان پذیرفته شده و شیخ آزاد خواهد گشت. آن‌ها به سراغ شیخ می‌روند و می‌بینند که او توبه کرده است و با هم به حجاز برمی‌گردند. آن وقت دختر ترسا خواب می‌بیند و به واسطه خواب مسلمان می‌گردد و به دنبال شیخ می‌آید و با قبول مسلمانی جان فدا می‌کند.

در تفسیر عرفانی این داستان، آن را به هبوط روح در جهان، تأویل کرده‌اند که در جهان گرفتار لذایذ مادی می‌شود، اما سرانجام جذبۀ الهی او را نجات می‌دهد. زرین کوب درباره آن گفته است: «به عقیده بنده داستان شیخ صنعان صرف نظر از اینکه اصل قالب آن را عطار از کجا گرفته باشد، یک داستان رمزی است. سرگذشت روح پاکی است که از دنیای جان در عالم ماده می‌آید و در آنجا گرفتار دام تعلقات می‌گردد. به همه چیز آلوده می‌شود و به هر گناه دست می‌زند، حتی اصل و گوهر خود را فراموش می‌کند و با آرایش‌های مادی انس می‌گیرد، اما جذبۀ غیبی او را سرانجام درمی‌یابد، دست او را می‌گیرد و او را از آرایش‌ها پاک می‌کند و به دنیای علوی به دنیای صفا و پاکی می‌برد و نجات می‌دهد» (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۱۹۸).

همچنین مسئله عشق خداوندی، ایثار جان و گذشتن از ایمان، بن‌مایه اصلی حکایت است که جان، همه چیز این دنیایی را در راه وصال رها کند تا لایق جانان شود. عطار قبل از حکایت از زبان هدهد می‌گوید هر چیز که سدّ راه رسیدن به سیمرغ (حضرت حق) است حتی جان و ایمان، باید آن را ایثار کرد:

سدّ ره جان است، جان ایثار کن	پس بر افکن دیده و دیدار کن
گر تو را گویند از ایمان برآی	ور خطاب آید تو را کز جان برآی
تو که‌ای این را و آن را بر فشان	ترک ایمان گیر و جان را بر فشان

(عطار، ۱۳۸۹: ۲۸۵)

۲-۳-۴. حکایت کور و مفلوج: تناقض بنیادی جان و تن

این حکایت را میبیدی در نوبت دوم تفسیر سوره مؤمنون درباره زندگی حضرت مریم (س) با حضرت عیسی (ع) آورده است. زمانی که حضرت مریم از ترس پادشاه شام به مصر گریخت و در خانه دهقانی اقامت کرد، دزدان به خزینۀ دهقان دستبرد زدند و حضرت عیسی (ع) آن‌ها را پیدا کرد که یکی کور و دیگری مفلوج بود. حضرت عیسی (ع) ثابت کرد که مفلوج بر گردن کور نشسته و دزدی کردند (میبیدی، ۱۳۹۳: ج ۶، ۴۳۹). میبیدی از بیان این حکایت اهداف عرفانی ندارد اما عطار آن را در تمثیل تقابل بنیادین جان و تن آورده است که ضمن تقابل، بر همراهی متناقض‌آمیز

جان و تن تأکید کرده است، بدین گونه جان و تن در کنار تقابل ذاتی با هم، مجبور به همراهی با هم هستند. آن‌ها گرچه با هم هستند اما یکی مفلوج و دیگری کور است. در پایان تمثیل می‌گوید آن‌ها به دلیل این تضاد با هم در عذاب‌اند:

چو جان روی و تن روی دو رویند اگر اندر عذابند از دو سویند
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

۲-۳-۵. نبود رابطه بینامتنیت

دو حکایت در آثار عطار و مولوی در تقابل جان آمده است که پیشینه ندارند و بعد از آن نیز مورد تأثیرپذیری قرار نگرفته‌اند.

۲-۳-۵-۱. حکایت گرگ و روباه: رهایی جان از تن با غلبه بر نفس

این حکایت در *سررنامه* عطار آمده است؛ روباهی که در چاه گرفتار شده است، گرگی را می‌فریبد و او را دعوت به چاه می‌کند. گرگ در سطل می‌نشیند تا نزد او برود، اما روباه با سطل دیگر از چاه بیرون می‌آید (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۱). عطار، چاه را نماد تن، روباه را نماد جان و گرگ را نماد نفس گرفته و توصیه کرده است با «جبل الله» از چاه تن بیرون بیاییم:

چو در چاه افتاد آن گرگ بدخوی	رهایی یافت روباه سخن‌گوی
تنت چاهی‌ست جان در وی فتاده	ز گرگ نفس از سر پی فتاده
بگو تا جان به جبل الله زند دست	تواند بوک زین چاه بلا رست
سگی‌ست این نفس در گلخن بمانده	ز بهر استخوان در تن بمانده
اگر با استخوان کیبویی تو	مباش ایمن سگی در پهلویی تو

(همان: ۲۱۱-۲۱۲)

۲-۳-۵-۲. حکایت بچگان بط و مرغ خانگی: تقابل بنیادی جان و تن

این حکایت در دفتر دوم *مثنوی* آمده است (مولوی، ۱۳۹۷: ۴۸۵). مولوی در این حکایت انسان را بطی می‌داند که از عالم علوی است اما اسیر مرغ خانگی شده است. قالب خاکی بر زمین افتاده اما روح به سمت بالا می‌رود. مرغ خانگی، تخم بط را پرورش می‌دهد اما بط که دریا را دوست دارد، تمایل به دریا دارد، درحالی‌که مرغ

خانگی نمی‌تواند به دریا برود چون غرق می‌شود:

نی چو مرغ خانه، خانه‌گنده‌ای	تو بطی بر خشک و بر تر زنده‌ای
هم به خشکی هم به دریا پا نهی	تو ز کرمنا بنی آدم شهی
از حملناهم علی البر پیش ران	که حملناهم علی البحر به جان
جنس حیوان هم ز بحر آگاه نیست	مر ملائک را سوی بر راه نیست
تا روی هم بر زمین هم بر فلک	تو به تن حیوان بجانی از ملک
با دل یوحی الیه دیده‌ور	تا به ظاهر مثلکم باشد بشر
روح او گردان برین چرخ برین	قالب خاکی فتاده بر زمین
بحر می‌داند زبان ما تمام	ما همه مرغایانیم ای غلام

(همان: ۴۸۵)

۳. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، تمثیل‌های برجسته در موضوع تقابل جان با جسم و جهان با رویکرد بینامتنیت در ادب عرفانی بررسی شد و در جهت کشف روابط بینامتنیتی کشف الاسرار میبیدی، مثنوی‌های عطار و مولوی مورد توجه قرار گرفت. دستاوردهای پژوهش نشان داد سه رابطه بینامتنیت آگاهانه، ارتباط فرامتنی و مناسبات پیش‌متنی در حوزه این تقابل در این متون وجود دارد. بر اساس این روابط، سه نوع بینامتنیت صریح و آشکار، بینامتنیت غیر صریح و پنهان و بینامتنیت ضمنی در تمثیل‌های این تقابل دیده می‌شود. عطار و مولوی، هر دو از میبیدی به دو صورت بینامتنیت غیر صریح و ضمنی تأثیر گرفته‌اند. اما مولوی از عطار با بینامتنیت صریح و آگاهانه تأثیر گرفته است. نه تمثیل برجسته با محتوای تقابل ذاتی جان با تن، هبوط جان به جسم و جهان و اسارت در آن، عروج جان از تعلقات جسم و جهان با مرگ ارادی، ترک تعلقات مادی و جذبۀ الهی در این آثار آمده است. تمثیل مرغ و قفس با رابطه پیش‌متنی قبل از این آثار در سنت عرفانی موجود بوده است و هر سه عارف آن را آورده‌اند، اما عطار آن را پیش‌زمینه قرار داده است. خود منطق‌الطیر بازپروری کاملی از تمثیل مرغ و قفس است.

اما دو حکایت «باز و پیرزن» و «طوطی قفس و طوطیان هند» را در تقابل جان با جهان آورده است و مولوی که از نظر زمانی بعد از عطار است، با بینامتنیت آگاهانه از این دو حکایت با تغییرات جزئی در مثنوی با همین مفهوم تقابلی استفاده کرده است. اما حکایت «باز و کنده» را با پیش‌زمینه تمثیل مرغ و قفس ساخته است که در شعر عطار و ماقبل خودش نیست.

در ارتباط فرامتنی، عطار حکایت «پیر صنعان» را از حکایت «مؤذن پارسا» و حکایت «کور و مفلوج» را از حکایتی به همین نام، از میدی گرفته است. او با الگو قرار دادن حکایت‌های میدی و تغییرات ظاهری و مفهومی، روایتی تازه در تقابل بنیادی جان و تن و هبوط جان به جسم و جهان و عروج با جذبۀ الهی ساخته است. همچنین عطار حکایت «کنیزک و شاگرد استاد» را با مناسبات پیش‌متنی و رابطه فرامتنی از حکایت‌های ماقبل خود آورده و آن را با تغییراتی موضوع تقابل جان و جسم و جهان و آزادی آن با ترک تعلقات مادی قرار داده است. مولوی در ادامه با بینامتنیت صریح، این حکایت را از عطار اقتباس کرده و با تغییر در شخصیت‌ها و روایت داستانی، در همین موضوع تقابلی استفاده کرده است. وی همچنین در بخشی از روایت به حکایت «دختر پادشاه روم» در کشف الاسرار نیز توجه دارد که در ارتباط فرامتنی قرار می‌گیرد. در شعر عطار حکایت «گرگ و روباه» و در مثنوی مولوی حکایت «بط و مرغ خانگی» در این تقابل آمده است که قبل از عطار و مولوی در حوزه تقابل به کار نرفته و مناسبات پیش‌زمینه‌ای نیز ندارد.

بر مبنای این نتایج می‌توان گفت روابط بینامتنیت در عرفان ما همواره بوده است و در حوزه تقابل جان با جسم و جهان، حکایت‌های تمثیلی تکرار شده و عارفان با خلاقیت‌های شاعرانه و تغییرات کلی و جزئی سعی کرده‌اند در آن تازگی ایجاد کنند ولی روابط بینامتنیتی به صورت تأثیرپذیری نهان و آشکار در متون رواج دارد.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۹۳)، ترجمه حسین انصاریان، خط سید عبدالمهدی حسن‌زاده، تهران: سازمان دار القرآن الکریم، نشر تلاوت.
۲. آلن، گراهام (۱۳۸۳)، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۳. احمدی، بابک (۱۳۹۱)، ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز.
۴. اوجاق علی‌زاده، شهین (۱۳۸۵)، «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، سال دوم، شماره ۳، ۱۷۸-۱۳۹.
۵. برتنس، هانس (۱۳۸۴)، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
۶. پاک‌نژاد، اکرم (۱۳۹۰)، بررسی و نقد تحلیلی داستان‌ها، سخنان و احوال صوفیه در کشف الاسرار میبیدی (تا پایان سوره توبه) و مقایسه آن‌ها با تذکرة الاولیای عطار نیشابوری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، مجتمع دانشگاهی ولیعصر (عج)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، استاد راهنما: تراب جنگی قهرمان.
۷. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، رمز و داستان‌های رمزی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن‌بنا و سهروردی)، تهران: علمی و فرهنگی.
۸. خدیور، هادی و توحیدیان، رجب (۱۳۸۹)، «عقل و تقابل آن با عشق و جنون در مثنوی و غزلیات شمس»، فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی، دوره دوم، شماره ۳، ۵۴-۲۹.
۹. درودگریان، فرهاد (۱۳۹۳)، تقابل عشق و عقل در مثنوی، چ ۱، بی‌جا: فرهنگ مانا.
۱۰. دشتی، مهدی (۱۳۸۲)، «تأملی دوباره در تفسیر کشف الاسرار میبیدی»، مجله سفینه، شماره ۱، ۵۱-۳۱.
۱۱. ریاحی، محمدمین (۱۳۷۲)، بگشای راز عشق (گزیده کشف الاسرار میبیدی)، تهران: سخن.
۱۲. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۵)، با کاروان حله، تهران: جاویدان علمی.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، نردبان شکسته، شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی، تهران: سخن.
۱۴. _____ (۱۳۶۸)، سرنی، تهران: علمی.
۱۵. ضیایی، انور (۱۳۸۹)، «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی»، فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی، پیاپی ۴، ISC، ۱۱۹-۱۴۰.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۱۷. _____ (۱۳۸۸)، دیوان عطار، با مقدمه سعید نفیسی، ویراسته کاظم مطلق، تهران: آبان.

۱۸. _____ (۱۳۸۹)، *منطق الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۱۰، تهران: سخن.
۱۹. _____ (۱۳۹۲)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۰. غزالی، احمد (۱۳۶۸)، *سوانح العشاق*، تصحیح هلموت ریتز، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. فتوحی، محمود (۱۳۸۴)، «تمثیل، ماهیت، اقسام، کارکرد»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، سال ۱۲ و ۱۳، شماره ۹۴، ۱۴۱-۱۷۸.
۲۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۷)، *شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، شرح احوال و آثار او، تهران: کتابفروشی دهخدا.
۲۳. گرجی، مصطفی (۱۳۸۴)، «تحلیل بوطیقای قصه موسی و خضر در مثنوی و کشف الاسرار»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره ۹ و ۱۰، ۱۸۱-۲۰۰.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. محمدی، حسین (۱۳۸۸)، «مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، شماره ۱۸، ۲۷-۵۲.
۲۶. معینی، نسرین (۱۳۹۲)، *رابطه جسم و روح از دیدگاه مولانا و عطار*، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: عبدالرضا مظاهری.
۲۷. مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۸)، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، تهران: آگه.
۲۸. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۷)، *کلیات شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۲۹. _____ (۱۳۹۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدعلی موحود، تهران: هرمس.
۳۰. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۹۳)، *کشف الاسرار و عجاایة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، چ ۹، تهران: امیرکبیر.
۳۱. میری، محمد (۱۳۹۱)، «بررسی چگونگی ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ابن عربی»، *نشریه حکمت عرفانی*، سال ۱، شماره ۴، ۷۳-۸۷.
۳۲. نامور مطلق، بهمین (۱۳۸۶)، «مطالعه ارجاعات درون‌متنی در مثنوی با رویکرد بینامتنی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۵۴، ۴۴۲-۴۲۹.
۳۳. نجفی، علی (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی حکایت مؤذن از تفسیر عرفانی کشف الاسرار میبدی و شیخ صنعان»، *دو فصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی*، سال ۲، شماره ۳، ۲۳-۴۴.
۳۴. نیکپور، خیرالنساء و نیکزاد، عباس (۱۳۹۵)، *بررسی تقابل عقل و نفس در مثنوی مولانا*، چ ۱، نشر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معارف.

مطالعات عرفانی

شماره سی و دوم

پاییز و زمستان ۹۹

۲۹۶

۳۵. همدانی، عین القضاة (۱۳۸۹)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، تهران:

دانشگاه تهران.