مجلهٔ علمی ـ پژوهشی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان
دورهٔ دوم، شمارهٔ سی‌ونهم
زمستان ۱۳۸۳، صص ۳٤ ـ ۲۱

عین‌القضات در آیینهٔ هرمنوتیک مدرن

دکتر سیدمهدی امامی‌جمعه*

چکیده

محور اصلی این مقاله، نامهٔ بیست‌وپنجم عین‌القضات همدانی است. نامه‌ای که در فضای هرمنوتیک مدرن بسیار مورد توجه قرار گرفته است. ما در این مقاله، تفسیر پسانوگرایی (پست‌مدرنیستی) از نامهٔ مذکور را مطرح و مورد نقادی قرار دادیم و آنگاه در یک مقایسهٔ تطبیقی بین دیدگاه عین‌القضات و بیان حسام‌الدین چلبی دربارهٔ کلام مولوی و همچنین نظریهٔ ابن‌عربی در مورد تأویل قرآن کریم، تبیین یا تفسیری دیگر از نظریهٔ هرمنوتیکی عین‌القضات ارائه دادیم.

پرتال جامع علوم انسانی

واژه‌های کلیدی

متن، تأویل، هرمنوتیک مدرن، زبان اشاره، کشف عرفانی.

نامه‌ای از عین‌القضات در مباحث هرمنوتیک

در همین ابتدای کار، بهتر است عباراتی را از عین‌القضات همدانی از نظر بگذرانیم. عباراتی که در ایران امروز و از منظر پسانوگرایی (پست‌مدرنیستی) و چشم‌اندازهای جدید هرمنوتیکی، جایگاه ویژه‌ای یافته و برای خود شهرتی کسب نموده است، عباراتی که در قالب یک نامه در مجموعهٔ نامه‌های او انتشار پیدا کرده است.

---

* ـ استادیار گروه فلسفهٔ دانشگاه اصفهان

شاید در ایران امروز، کمتر کسی باشد که مطالعات هرمنوتیکی داشته باشد و با مضمون‌نامهٔ بیست‌وپنجم عین‌القضات آشنا نباشد. نامه‌ای که وی در آن، بسیار مختصر و موجز ولی عمیق و پرمحتوا، به چگونگی فرایند فهم یک متن شعری پرداخته است:

«جوانمردا ! این شعرها را چون آینه دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کس از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار او است. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این هم چنان است که کسی گوید: صورت آینه، صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود.» (۱۰: ج ۱، ص ۲۱۶).

عین‌القضات در پایان نامه می‌نویسد: «و این معنا را (یعنی شعرها را چون آینه دانستن) تحقیق و غموضی هست که اگر در شرح آن آویزم، از مقصود باز مانم.»

مسلماً اگر برای این عارف بزرگ مکاشفه‌ای دست می‌داد و به مخزن علم الهی اتصال پیدا می‌کرد و هزار سال بعد از خود را در آیینه علم الهی می‌دید و در می‌یافت که این نامهٔ او، از همین جهت «بی‌معنایی شعر» و «آینه‌وارگی شعر» چقدر مورد توجه و رجوع قرار می‌گیرد و خلاصه اگر او از حساسیت‌های فکری و مسائل اساسی فلسفی نیمهٔ دوم قرن بیستم، خبری می‌داشت، قطعاً هیچ چیزی را مهمتر از این نمی‌دانست که به شرح و بسط آنچه گفته است بپردازد و در آویختن خود را در شرح کلام خود، نه‌تنها دوری از مقصود که عین مقصود می‌دانست.

چشم‌انداز پسانوگرایی به نامهٔ عین‌القضات

عین‌القضات با نامهٔ بیست‌وپنجم خود، در هرمنوتیک مدرن، برای خود جایگاهی پیدا کرده و صاحب مقام و منزلت گشته است. او در این جایگاه در مقابل ژان پل سارتر و در کنار میشل فوکو و رولان بارت نشسته و این چشم‌اندازی است که از عین‌القضات در آیینه هرمنوتیک مدرن، تصویر شده و انعکاس پیدا کرده است. اکنون این تصویر را به نحوهٔ مستند ترسیم می‌کنیم.

همه می‌دانیم که یکی از مسائل اصلی هرمنوتیک بررسی فرایند فهم متون است. در این مسأله، مباحثی بسیار جذّاب و در عین حال عمیق مطرح شده است. از جمله اینکه معنای متن چیست؟ آیا این معنا قائم به نیّت مؤلف است یا دایر مدار فهم

مخاطب؟ در این محور دوسویه بین مؤلف و مخاطب، بحث‌های دامنه‌داری صورت گرفته و نظریه‌های متعددی مطرح شده است. این بحث‌ها به‌طور تخصصی و نظام‌وار و به نحو متمرکز از شلایرماخر آغاز شد و دیلتای آن‌را دنبال کرد تا به نظریه‌های «درهم‌شدگی افق‌ها»ی گادامر و «منطق مکالمه»ی پل ریکور انجامید و همچنان نیز ادامه دارد. برای پی گرفتن این نظریات می‌توان رجوع کرد به: فصل دوم کتاب علم هرمنوتیک (٦) و درس بیستم حقیقت و زیبایی (٤) و نیز فصل‌های هفدهم، نوزدهم و بیستم کتاب ساختار و تأویل متن (۳).

ما در صدد ورود به این بحثها و نظریه‌ها نیستیم. اما اگر به تألیفات و ترجمه‌هایی که این مباحث را به ما انتقال داده‌اند، نیم‌نگاهی داشته باشیم، درمی‌یابیم که آنچه امروز در ایران از نظریه‌های نقد ادبی و دیدگاههای هرمنوتیکی غرب، انعکاس یافته است، غالباً «خواننده محور» و «مخاطب محور» است. یعنی در فرایند تفسیر و فهم متون. «نیّت مؤلف متن» حذف شده است و کشف تناسب میان متن ومؤلف به‌عنوان یکی از وظایف نقد ادبی انکار شده و خلاصهٔ نظریهٔ «مرگ مؤلف» در مقام کشف معنای متن، اعلام گشته است، مرگی که هیچ سوگواری نیز لازم ندارد. این نظریه مبتنی بر نگاه نوینی در دلالت‌شناسی است که با نگاه ساختگرایان و همچنین با نگرش فردینان دوسوسور تقابل آشکار دارد. دوسوسور، رابطهٔ دال و مدلول را قراردادی و اختیاری می‌داند، به این معنا که هر دالی قبل از وضع و قرارداد می‌تواند به هر مدلولی، اختصاص یابد، اما بعد از وضع، پیوند خاصی بین دال و مدلول به‌وجود می‌آید و بخشی از نظام زبان می‌گردد.

اما در نظریهٔ مقابل که نگرش پساساخت‌گرایی را پی‌ریزی کرد و سرانجام به مرگ مؤلف انجامید، هر نشانهٔ زبانی به‌عنوان یک دال، اولاً می‌تواند معانی و مدلول‌های مختلف داشته باشد و ثانیاً هر مدلولی در قالب یک نشانهٔ زبانی است که دوباره در نقش دال می‌تواند ظاهر شود و بر مدلول دیگری دلالت کند. اینجاست که زنجیرهٔ بی‌پایانی از معانی تشکیل می‌شود و از این‌رو دیگر متن نه ساختاری از مدلول‌ها که شبکهٔ گسترده‌ای از دال‌هاست. بنابراین یک متن به لحاظ معناشناسی و دلالت‌شناسی، چنان گستره‌ای پیدا می‌کند که مهار معنای متن به کلی از محدودهٔ ذهن نویسنده خارج می‌گردد و برای معنای متن دیگر هیچ قطعیتی، تعیّنی و پایانی قابل تصور نیست. در این صورت، معنای یک متن، برای خواننده، چنان گستره‌ای پیدا می‌کند که مؤلف در آن گم و بلکه محو و نابود می‌گردد.

تبیین تفصیلی این مبانی، ما را از هدفی که در این مقاله دنبال می‌کنیم، دور می‌سازد. اما برای پرداختن به جزئیات می‌توان رجوع کرد به: (۳: ص۳۲ـ ٦ و ۲۰۳ـ۱۹۸) و (٤: ص ۳۱۹ ـ ۳۱۳) و (۹: ص ۱۹۵ـ۱۷۷) و (۱۲: ص۲۱٤ـ۱۹۰).

به هر جهت «اکنون نگارش به کشتن، و پیش از همه به کشتن مؤلف رسیده است. فلوبر، پروست و کافکا، نشانه‌های بارز این دگرگونی هستند. وظیفهٔ نقد دیگر ایجاد مناسبت میان مؤلف و اثر نیست.» (۳: ص ۲۰۰).

میشل فوکو نیز مقالهٔ «مؤلف چیست؟» (و نه کیست) را نوشت و از قول ساموئل بکت نوشت که «کسی حرف می‌زند، و چه اهمیت دارد چه کسی حرف می‌زند.» (همان) و سرانجام رولان بارت مقالهٔ مشهورش را با نام «مرگ مؤلف» انتشار داد و چنین نوشت: «تولد خواننده به بهای مرگ مؤلف است.» (۳: ص ۲۰۱).

اما در این میان، ژان پل سارتر نغمهٔ دیگری ساز کرد. زیرا در مرکز توجه سارتر به نقد متون ادبی، زندگی مؤلف قرار داشت (همان).

مؤلف کتاب «ساختار و تأویل متن» بعد از بیان دیدگاههایی که به اجمال مطرح کردیم، در یک مقایسهٔ کوتاه و مختصر، جایگاه عین‌القضات را در صحنهٔ هرمنوتیک‌پژوهی جدید، معلوم می‌کند: «...برای آن کس که سودای شناخت متون ادبی را در سر دارد، پیروی از روش سارتر را توصیه نمی‌کنم و باور ندارم که پژوهش زندگینامهٔ مؤلفان، پایه یا آغاز گاهی درست باشد. هزار سال پیش عین‌القضات همدانی نوشت: جوانمردا! این شعرها را چون آیینه دان! ... همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست...» (۳: ص۲۰۳).

همین تصویر نیز در کتاب پر ارج «رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی» ترسیم شده است؛ مؤلف بعد از تبیین وتشریح دیدگاه رولان بارت می‌نویسد: «بدین ترتیب شعر به‌صورت متنی در می‌آید که خواننده به اقتضای حال و ذهن خود و امکاناتی که فرهنگ و جامعه در اختیار او می‌گذارد آنرا تأویل می‌کند. وقتی از این نظرگاه به شعر بنگریم، سخن عین‌القضات و همسویی آن با این نظرگاهها برجسته‌تر می‌نماید.» (۵: ص۸۹).

در این تفسیر هرمنوتیکی، دو نکتهٔ اساسی وجود دارد: اولاً دیدگاه عین‌القضات به‌عنوان یک نظریهٔ نقد ادبی مطرح و تفسیر می‌شود. ثانیاً این نظریه با نظریات هرمنوتیک مدرن همچون «بی‌معنای متن»، «استقلال اثر از مؤلف»، «مرگ مؤلف» و «خواننده‌محوری»، مرتبط، سازگار و همسو می‌گردد.

نقد نگرش پسانوگرایی به دیدگاه عین‌القضات

واقعاً هیچ جای انکار ندارد که عین‌القضات، قرنها قبل از اندیشمندان هرمنوتیک مدرن، تا این حد صریح و شاید برای اولین‌بار، رابطه‌ای بنیادین بین خواننده وساختار معنایی متن برقرار کرده است. و از این‌رو نگرش معناشناختی عین‌القضات را می‌توان یک نظریهٔ هرمنوتیکی و تأویل‌شناختی در عرصهٔ متون ادبی به‌شمار آورد. اما به نظر من اگر نظریهٔ هرمنوتیکی عین‌القضات را با نظریات هرمنوتیک مدرن همچون «خواننده‌محوری و مرگ مؤلف» قابل تطبیق و همسو بدانیم، دچار ساده‌انگاری شده‌ایم. آری به نظر من، دیدگاه هرمنوتیکی عین‌القضات همان‌قدر از دیدگاه ژان پل سارتر مبنی بر توجه به مؤلف در کشف معنای متن دور است که از دیدگاه رولان بارت و میشل فوکو مبنی بر اعلام مرگ مؤلف و حذف او از ساختار معنایی متن.

اما چرا نباید عین‌القضات را وارد درگیری‌های هرمنوتیکی دورهٔ مدرن و پسامدرن کرد؟ و چرا باید او را از طرف‌های این درگیرها دور داشت؟

زیرا دیدگاه و نگرش او فضای خاص خود را دارد و از فضای دو طرف درگیری در معرکهٔ هرمنوتیک مدرن به کلی دور است. و اصولاً بر این باورم که نظریات در دوره‌های مختلف و همچنین در فرهنگ‌ها و تمدن‌های متفاوت با مبانی تاریخی گوناگونی که دارند، چارچوب خاص خود را دارند. و نمی‌توان به‌سادگی یک نظریه را از متن یک فرهنگ و چارچوب خاص خود جدا یا انتزاع نمود و آنگاه چون یک پیچ یا مهره، در فرهنگ و چارچوب دیگری قرار داد و مصرف کرد. نظریه‌ها، فرهنگ‌ها و شبکه‌های معرفتی اگرچه می‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند، اما نمی‌تواند بین آنها، روابط مکانیکی برقرار باشد.

همان‌طور که گفتم، دیدگاه عین‌القضات، قطعاً یک نظریهٔ هرمنوتیکی و تأویل‌پژوهی است و شاید بتوان آن‌را با گسترش و بازسازی، به‌صورت یک نظریهٔ نقد ادبی ارائه داد. اما باید توجه داشت که دیدگاه او در نامهٔ بیست‌وپنجم، قبل از اینکه یک نظریهٔ نقد ادبی به‌شمار آید، یک نگرش عرفانی است. همچنین باید متوجه باشیم که در تاریخ فرهنگ عرفان اسلامی، چشم‌انداز خاصی به «شعر» وجود داشته که بسیار متفاوت است با نگرشهایی که در عصر و زمانهٔ ما وجود دارد. امروزه «شعر» غالباً یک مقولهٔ زیباشناختی به معنای زیبایی‌شناسانهٔ آن است، یعنی از یک طرف ناظر به محسوسات و مشهودات عالم بیرونی و از طرف دیگر ناظر به احساسات و عواطف عالم درونی است.

اما شعر در چشم‌انداز عطار، عین‌القضات، شیخ محمود شبستری، حافظ و مولوی، زبان اشارت است.

در فرهنگ عرفانی ما از یک سو، زبان شعر، زبان تشبیه و استعاره است و نسبت به زبان متعارف، تأویل‌پذیری وسیعتری دارد و بنابراین واجد سعهٔ معنایی گسترده‌تری است و از این‌رو قابلیت این را دارد که «رازوارگی» و «رمزگونه‌گی» را نمایش دهد. از سوی دیگر، عالم ملکوت و حقایق آن نسبت به عالم ناسوت و اشیاء آن، واجد سعهٔ وجودی بسیار گسترده‌تری است و از این‌رو عرفا در کشفیات معنوی و شهودات عرفانی خود، تجربیات و یافته‌هایی را پیدا می‌کنند که در زبان عبارت، قابل تبیین نیست. زیرا خاستگاه و کاربرد زبان عبارت (یعنی همین زبان متعارف)، زندگی روزمرهٔ انسانها در این عالم خاکی است. اما زبان اشارت می‌تواند اشاره‌ای به آن یافته‌های ملکوتی باشد. اینجاست که شعر و عرفان در فرهنگ عرفانی ما، به یکدیگر پیوند می‌خورند.

اگر بیان شعری را به لحاظ ساختار زبانی، بهترین زبان کاربرد تشبیهات و استعاره‌های بسیار نغز و ظریف بدانیم، چنانکه شاهکارهای ادبی ـ عرفانی ما نیز گواهی می‌دهد، بنابراین چشم‌اندازی که در بالا برای «شعر» و «اشاره» و «عرفان» ترسیم کردیم، به بهترین نحو در «گلشن راز» به تصویر کشیده شده است (۸: ص۷– ۷۵۶).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرسش

چه خواهد مرد معنی زآن عبارت — که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف وخط و خال — کسی کاندر مقامات است و احوال

پاسخ

هر آن چیزی که در عالم عیان است — چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خط و خال و ابروست — که هر چیزی به‌جای خویش نیکوست
تجلّی گه جمال و گه جلال است — رخ وزلف آن معانی را مثال است
ندارد عالم معنی نهایت — کجا بیند مر او را چشم ،غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا — کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی — بمانندی کند تعبیر معنی

می‌بینید که چگونه آموزه‌ها «زبان عبارت»، «زبان اشارت»، «قابلیت‌های معناشناختی زبان اشارت» «تشبیهی و تمثیلی بودن زبان اشارت»، «سعهٔ وجودی عالم معنی نسبت به عالم عیان»، توسط شبستری تبیین شده است و ساختار زبانی این تبیین نیز «شعر» است.

حال با توجه به این نکات، به تفسیر هرمنوتیکی عین‌القضات از «بی‌معنایی شعر» می‌پردازیم.

عین‌القضات و بی‌معنایی شعر

برای فهم و تبیین دیدگاه این عارف بزرگ باید به جایگاه «معنی» در زبان عبارت و زبان اشارت، عمیق‌تر نظر کرد.

همان‌طورکه گفتیم، شعر حداقل به لحاظ مضمون و محتوا در نزد بزرگان ادب در فرهنگ اسلامی که بزرگان عرفان و پیشکسوتان فهم قرآن نیز به‌شمار می‌آمدند، برآمده از احساس نیست؛ بلکه شعر زبان اشاره به حقایق و معانی عالی است که زبان متعارف نمی‌توانند مبین آن باشد.

واژه‌ها در زبان متعارف، معانی قالب‌بندی شده هستند. در حقیقت لفظ یا واژه در زبان عبارت (یا همان متعارف)، هر چند به نحو وضعی و قراردادی، جسد معنا است و معنا را در چارچوب آن لفظ، محبوس و محدود می‌نماییم. اما نسبت حقایق و معانی متعالی با اشاره‌های زیباشناختی در زبان اشارت چطور؟ آیا همان‌گونه که واژه‌ها در زبان عبارت می‌توانند بر معانی این عالم، دلالت داشته باشند، در زبان اشارت نیز، اشاره‌ها می‌توانند بر معانی آن عالم، دلالت داشته باشند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت خود واژهٔ «اشاره» و «اشارت» بسیار گویا است. آری زبان اشارت از جمله زبان شعر با همهٔ کارکردهای تشبیهی و استعاری خود و با همهٔ قابلیت‌های تأویل‌پذیری خود نمی‌تواند قالب و حامل آن معانی متعالی در کشف عرفانی عارف باشد. بلکه فقط و فقط می‌تواند به آن اشاره‌ای داشته باشد و برای مخاطب شعر، می‌تواند صرفاً روزنه‌ای به‌سوی آن بگشاید. و این است راز و رمز بی‌معنایی شعر در نزد عین‌القضات. یعنی شعر و به‌طور کلی زبان اشارت، چون زبان عبارت، نمی‌تواند قالب، حامل و چارچوب معنا باشد و نمی‌تواند بر آن دلالت داشته باشد بلکه می تواند به آن اشاره داشته باشد.

عین‌القضات در کتاب «زبدةالحقایق» بعد از اینکه از قول جنید بغدادی چنین نقل می‌کند که: «کلامُنا اشاره»، می‌نویسد: «و لا یتصور ان یکون للعارف کلام الا کذلک.

و من تصرف فی معانیه ببضاعة عقله و علمه زلّت قدمه» اما از طرف دیگر او به رابطهٔ لفظ و معنا در زبان اشاره‌ای پرداخته است: «و طلب الحقائق من الالفاظ المنقوله و المستعاره و المتشابهه و المشککه فی‌غایة العسر.» (۱۱: ص ۷۰ ـ ۶۹).

بنابراین از نگاه عین‌القضات، اولاً شعر عارف، زبان اشارت است و نه عبارت. از این‌رو او در نامهٔ بیست‌وپنجم خود، نظر به شعر عرفانی دارد و نه مطلق شعر. به‌خصوص که او خود می‌گوید: «جوانمردا این شعرها را چون آیینه دان...» و با کلمهٔ «این» به‌گونهٔ خاصی از شعر نظر کرده است. ثانیاً از واژه‌ها در زبان شعر عارف، نمی‌توان حقیقت معنا را طلب کرد. ثالثاً نمی‌توان در مقام مخاطب وخواننده، در معانی این شعرها، به تناسب نحوهٔ تفکر (ببضاعه عقله) و پیش‌دانسته‌ها (علمه) تصرف کرد و به تفسیر معنا پرداخت. رابعاً آن «معنا»یی که عین‌القضات از «این شعرها» سلب کرده، «معنا»یی است که ما در عرف زبانِ عبارت، می‌شناسیم که می‌تواند بتمامه، مدلول لفظ و ما وضع له لفظ باشد.

رابطهٔ مخاطب با معنای شعر

یکی از نکات بسیار اساسی در نامهٔ بیست‌وپنجم عین‌القضات، مسألهٔ نقش مخاطب در ساختار معنایی شعر است که خود موجب تفسیرهای هرمنوتیکی در فضای نوگرایانه و پسانوگرایانه شده است و ما هم در حدی که یک مقاله اقتضا دارد به آن اشاره‌ای و نیز نقدی داشتیم. اما قبل از اینکه به بررسی نگرش این عارف بزرگ در این‌باره، بپردازیم لازم است به این مطلب توجه داشته باشیم که پیوند مخاطب و ساختار معنایی شعر، یک نگرش رایج در تاریخ و فرهنگ عرفان اسلامی بوده است. این مسأله از این جهت اهمیت دارد که عین‌القضات و دیگر بزرگان عرفان در فرهنگ ادب و معارف الهی و قرآنی، از یک منظر عرفانی به چنین نگرشی دست یافته‌اند و چنین پیوندی را قایل شده‌اند.

در این زمینه عبارات و بیانات سایر عرفای اسلامی که مشابه تعبیرات عین‌القضات است، جلب توجه و ما را دعوت به تأمل می‌کند. به‌خصوص اینکه ما را در فهم نگرش عین‌القضات که محور اصلی این مقاله است، یاری می‌کند.

بیان حسام‌الدین چلبی در مورد کلام مولوی در مثنوی و تفسیرهایی که در روزگار او از آن می‌شده است، واقعاً جای تفکر و تعمق دارد:

«روزی در بندگی حضرت چلبی کرام اصحاب شرح می‌کردند که فلانی سخنان خداوندگار را نیکو تقریر می‌کند و تفسیر این را به مردم می‌خوراند و در آن، فن و مهارت عظیم دارد. حضرت چلبی فرمود که کلام خداوندگار ما به مثابت آیینه‌ای است، چه هر که معنیی می‌گوید و صورتی می‌بندد، صورت معنی خود را می‌گوید، آن معنی کلام مولانا نیست و باز فرمود که دریا هزاران جو شود، اما هزاران جو دریا نشود. و این بیت را گفت:

به گوشها برسد حرفهای ظاهر من　　به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من»

(ج ۲ / ص ۷۵۹)

حسام‌الدین از یک طرف کلام مولوی را آیینهٔ مخاطبین دانسته و از طرف دیگر کلام مولوی را به لحاظ معنایی چون دریایی دانسته که در رویارویی مخاطبین با آن، هزاران جو می‌شود. اما سعهٔ معنایی کلام مولوی چنان گسترده است که معادل هزاران یافته‌های معنایی از طرف مخاطبان نیست، بلکه بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تر است.

اما قبل از تحلیل بیان حسام‌الدین در جهت تفسیر کلام عین‌القضات، اجازه دهید تا کلام ابن‌عربی، بزرگ عارف اسلامی را بشنویم. او همان رابطه‌ای که عین‌القضات بین مخاطب و معنای شعر و حسام‌الدین بین مخاطب و معنای کلام مولوی برقرار دانست، بین مخاطب و تأویل‌شناسی قرآن کریم قایل شد: «قیل من فسّر برایه فقد کفر، و اما التأویل فلا یبقی و لایذر، فانه یختلف بحسب احوال المستمع و اوقاته فی مراتب سلوکه، و تفاوت درجاته و کلما ترقّی عن مقامه انفتح له باب فهم جدید.» (۱: ج ۱، ص ۵).

دربارهٔ این عبارت و انتسابش به ابن‌عربی دو نکتهٔ حایز اهمیت است: اولاً کتاب تفسیر القران الکریم که عبارت مذکور را از آن نقل کردیم، منتسب به ابن‌عربی است. بنابر قولی، تفسیر دو جلدی منسوب به ابن‌عربی، همان کتاب تأویلات، اثر کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی است (۷ : ص ۸۲۹).

ثانیاً این کتاب اعم از اینکه از ابن‌عربی باشد یا عبدالرزاق کاشانی، تفاوتی در نتیجه‌گیری ما ندارد. زیرا بحث ما دیدگاه رایج در عرفان اسلامی است. به‌خصوص اینکه این عبارت از خود مؤلف نیست وآن را به‌عنوان «قیل» و درضمن به‌عنوان شاهد بحث آورده است و این خود نشان می‌دهد که عبارت مذکور در افواه عرفای دیگر نیز مطرح بوده است.

به هر حال با توجه به آنچه از این سه عارف بلندمرتبه نقل کردیم، این پرسش بنیادین در عرصهٔ مباحث هرمنوتیک این اندیشمندان عارف‌مشرب قابل طرح و بررسی است که واقعاً بین معنای یک متن عرفانی و مخاطب یا خواننده آن چه ارتباطی وجود دارد ؟

آیا می‌توان به پرسش مذکور، بر مبنای «مرگ مؤلف» پاسخ داد و مؤلف را در مقام معناشناسی متن، حذف نمود؟ و در نتیجه آیا می‌توان نگرش عین‌القضات و امثال او را در فرهنگ ادب و عرفان اسلامی چنین تبیین کرد که معنای متن به عهدهٔ خوانندگان آن با ذهنیات و پیش‌فهم‌های گوناگونی که دارند، گذاشته شده است و بنابراین معنای متن چیزی جز برداشت مخاطب نیست؟ و بالاخره آیا می‌توان لوازم چنین اندیشه‌ای را بر دوش شخصیت‌هایی چون عین‌القضات، حسام‌الدین چلبی و ابن‌عربی گذارد و آنها را در چارچوب خواننده‌محوری در کنار رولان بارت و میشل فوکو نشاند؟

با نظر به مجموعهٔ بحث‌های گذشته باید توجه داشت که هم کلام مولوی در نزد حسام‌الدین و هم «این شعرها» نزد عین‌القضات، بیانی است از یافته‌های عرفانی و کشفیات معنوی که حقیقت بعینه در آن متجلی گشته است و قرآن نیز فراسوی اینها، در نزد ابن‌عربی تجلی تام و تمام حقیقت‌الحقایق است. از این‌رو نمی‌توان به این سادگی، پیوند معناشناسی این‌گونه متون را از حقیقت و آنچه برای عارف کشف شده، گسست و آن‌را دایر مدار ذهنیات متعدد و بعضاً متضاد خواننده نمود، و مبنای تفسیر عبارات و تعبیرات عین‌القضات و امثال او قرار داد.

اما با توجه به همهٔ اینها، چنین به نظر می‌رسد که روش معناشناسی عین‌القضات در شعر به‌عنوان یک اثر عرفانی، معطوف به اینکه شاعر و در حقیقت عارف چه فتوحاتی داشته تا شعر را سروده، نیست. بلکه برعکس معطوف به این است که خواننده و مخاطب در مواجهه با یک قطعه شعر که یک اثر زیباشناختی با مضمون معنوی و عرفانی است، واجد چه فتوحی و چه گشایش باطنی می‌گردد.

شاید عین‌القضات همدانی اولین کسی باشد که تحول باطنی و معنوی خواننده (و نه برداشت ذهنی خواننده) را جزئی از معنای اثر و مقوم آن به‌شمار آورده است. این نگرش غیر از «خواننده‌محوری» در هرمنوتیک‌پژوهی مدرن است. زیرا مسألهٔ عین‌القضات، برداشت‌های خواننده‌ها با توجه به ذهنیت‌ها، پیش‌دانسته‌ها، مرام‌ها و مکتب‌های متفاوتی

که دارند نیست. بلکه مسألهٔ او این است که انسان در مواجهه با شعر عرفانی به‌عنوان یک قطعه اثر معنوی (و نه به‌عنوان یک قطعه اثر ادبی) که برآمده از فتوح باطنی و انکشاف عرفانی است، می‌تواند خود را به لحاظ وجودی و نه صرفاً ذهنی و فکری، در معرض تابش انوار آن قرار دهد و در حقیقت خود را در اختیار اثر قرار دهد. و اینجاست که خواننده به‌عنوان مخاطب آن اثر، دچار تحول وجودی می‌گردد.

این نحوهٔ تفسیر از کلام عین‌القضات، در بیان حسام‌الدین چلبی نسبت به کلام مولوی، بارز و به‌خصوص در عبارت ابن‌عربی بسیار آشکار است.

در بیان حسام‌الدین نکتهٔ بسیار لطیفی وجود دارد که باید به آن متفطن بود. هنگامی که او آن معنی را که در مخاطب و در مواجهه با کلام مولوی، صورت می‌بندد، نسبت به آن معنی که در مولوی صورت بسته و موجب صدور قطعات مثنوی گشته، همچون نسبت جو به دریا می داند، در حقیقت می‌خواهد بگوید که در اینجا دو تجربهٔ باطنی یا دو انکشاف معنوی صورت گرفته است: الف) تجربه و انکشافی که اثر (یعنی همان قطعات شعری) منبعث از آن است. این تجربه و اثر حاصل از آن، متعلق به مؤلف، شاعر و در حقیقت عارف است. ب) تجربه و انکشافی که منبعث از رویارویی با اثر یا شعر است که متعلق به خواننده است. بنابراین انکشاف (الف) که جلوه‌ای از آن در اثر پدیدار می‌شود و در واقع اثر شعری را پدید می آورد،بسیار گسترده تر است از انکشاف (ب) که حاصل مواجههٔ مخاطب با این اثر معنوی است.

به بیان دیگر جلوه‌ای از آن فتوح وجودی و کشف ملکوتی عارف در قالب یک متن نوشتاری یا گفتاری که دارای ابعاد زیباشناختی است و بنابراین یک قطعه اثر ادبی نیز هست، نمایان می‌شود و مخاطب نیز اگر اهل حال باشد، در مواجههٔ با آن اثر معنوی- ادبی، به فراخور حالات و مواجیدی که دارد روزنه‌ای به آن عالم می‌گشاید، عالمی که بر صاحب اثر مفتوح شد و اثر از آن منبعث گردید. اینجاست که مخاطب، در حقیقت، روزنه‌ای به‌سوی خودِ حقیقیِ خود، می‌گشاید و در خود، هم آنچه هست و هم آنچه را که نیست اما می‌تواند باشد، می‌یابد و می‌بیند و از همین‌رو است که عین‌القضات در همان نامهٔ بیست‌وپنجم، ابتدا می‌نویسد: «همچنین می دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست» اما بلافاصله چنین می‌نگارد: «اما هر کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود وکمال کار او است.»

آری باید توجه داشت که از یک طرف «آینه‌وارگی شعر» با «قدرت نقد نهفته در شعر» و همچنین با «قدرت کمال‌بخشی» که در شعر وجود دارد، مرتبط است و از طرف دیگر «نقد خود» و «دست‌اندرکار کمال خود شدن» نزد عارفی چون عین‌القضات، نمی‌تواند چیزی غیر از کشف خود حقیقی و تمیز و تشخیص آن از خودهای کاذب باشد. اما از آنجا که خودِ حقیقی، تا مرز بی‌نهایت، ذومراتب است و در هر مرتبه‌ای، کثیراً، ذو وجوه است و همچنین از آنجا که خودهای کاذب نیز بسیار متنوع و گوناگون است، و هر انسانی هم با توجه به شرایط روانی، اجتماعی، تاریخی و حتی جغرافیایی که دارد، در پهنهٔ بی‌کرانهٔ این خودها، اعم از حقیقی و کاذب، جایگاه خاصی دارد. بنابراین انکشاف‌های مخاطبان نیز در مواجههٔ با یک اثر معنوی زیباشناختی، متنوع و متکثر است و معانی حاصله از آنها هم چنین است. اما در عین تکثر و تنوع، هر یک، از زاویهٔ خاص خود، روزنه‌ای هستند به‌سوی آن حقیقت گسترده‌ای که برای شاعرِ عارفِ اهل کشف، گشوده شده و برای مخاطب منکشف گردیده است و این است راز بی‌معنایی شعر در نزد عین‌القضات.

همان‌طور که پیش از این گفتیم این تفسیر از نامهٔ بیست‌وپنجم، با توجه به شخصیت عرفانی صاحب نامه، در بیان ابن‌عربی، جایگاه خود را پیدا می‌کند. ابن‌عربی اولاً تفسیر و تأویل را تفکیک کرد. ثانیاً تفسیر را دایر مدار آرا، و تأویل را دایر مدار احوال دانست. ثالثاً تفسیر را حول محور آرا و ذهنیات شخصی، کفر دانست و ما را از آن برحذر داشت. رابعاً تأویل را یک تحول وجودی و یک حالت کشفی و باطنی دانست و نه یک تحلیل و برداشت ذهنی و چنین تحولی به حسب احوال مستمع آیات قرآنی و به حسب اوقات و مراتبی که مستمع در سلوک خود دارد متفاوت است. بنابراین نقش مخاطب یا خواننده در تأویل‌پژوهی آیات قرآنی به حسب تأثر وجودی مخاطب به هنگام تلاوت آیات قرآنی است.

ماحصل مقاله یا جان کلام

۱ـ دیدگاه عین‌القضات و شخصیتهای عرفانی همچون حسام‌الدین و ابن‌عربی، قبل از اینکه نظریه‌ای در باب نقد ادبی باشد، یک دیدگاه عرفانی است.

۲ـ «معنا»، «بی‌معنایی»، «خود»، «خود را دیدن»، «معنا را در خود دیدن»، «صورت خود را در معنا دیدن»، «تأویل» و «شعر» همه و همه در نزد این اندیشمندان اهل کشف و شهود، عارفانه است و معنای خاص خود را دارد.

۳ـ دیدگاههای این بزرگان کاملاً قابل تعمیم است و می‌توان آنها را در قالب نظریات نقد ادبی و نظریه‌های هرمنوتیکی بازسازی کرد. اما این تعمیم و بازسازی باید در راستای فرهنگ عرفانی و چارچوب معرفتی این اندیشمندان باشد تا در نتیجه اصالت تاریخی و فرهنگی خود را حفظ کند. به‌خصوص اگر بخواهیم ماحصل این تعمیم و بازسازی را به خود آنها منتسب کنیم.

٤ـ «بی‌معنایی شعر» در دیدگاه عارفانهٔ عین‌القضات ناظر به سعهٔ معنایی است. یعنی معنای شعر حاصل از ذوق عرفانی، چنان گسترده است که نمی‌توان آن‌را قالب زد و مدلول لفظ یا واژهٔ خاصی قرار داد.

۵ـ رابطهٔ مخاطب با معنای شعر عارفانه در نزد عین‌القضات ناظر به تأثرات معنوی مخاطب از شعر است و نه برداشت‌ها و تفسیرهای ذهنی مخاطب، و به تعبیر ابن‌عربی ناظر به تأویل است و نه تفسیر.

٦ـ منظور ما از آنچه در این مقاله مطرح کردیم، نقد هرمنوتیک مدرن نبود، بلکه نقد تفسیرهای هرمنوتیکی از دیدگاه عین‌القضات در فضای مدرن و پسامدرن بود.

منابع

۱ـ ابن‌عربی. *تفسیرالقرآن‌الکریم*، ج ۱، تحقیق و تقدیم دکتر مصطفی غالب، چاپ دوم، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳٦۸.

۲ـ الافلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. *مناقب‌العارفین*، ج۱، با حواشی و تصحیح تحسین یازیجی، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران، ۱۳٦۲.

۳ـ احمدی، بابک. *ساختار و تأویل متن*، چاپ پنجم، نشر مرکز، تهران ،۱۳۸۰.

٤ـ احمدی، بابک. *حقیقت و زیبایی*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷٤.

۵ـ پورنامداریان، تقی. *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*، چاپ پنجم، شرکت علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

٦ـ پالمر، ریچارد. *علم هرمنوتیک*، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۷.

۷ـ جوادی‌آملی، عبدالله. *تحریر تمهید القواعد*، انتشارات الزهرا، قم، ۱۳۷۲.

۸ـ شیخ محمود شبستری. *گلشن راز*، همراه شرح شیخ محمد لاهیجی، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، چاپ ششم، انتشارات سعدی، ۱۳۷٤.

۹ـ شمیسا، سیروس. *نقد ادبی*، چاپ سوم، انتشارات فردوسی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰ـ عین‌القضات همدانی، *مجموعه نامه‌های عین‌القضات*، ج ۱، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، با نظارت و اصلاح حسین خدیو جم، چاپ دوم، ۱۳٦۲.
۱۱ـ عین‌القضات همدانی، *زبدة الحقایق*، متن عربی به تصحیح عفیف عسران، به همراه ترجمهٔ مهدی تدین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹.
۱۲ـ فوکو، میشل. *مؤلف چیست؟* افشین جهاندیده (چاپ شده در کتاب *سرگشتگی نشانه‌ها*، با گزینش و ویرایش مانی حقیقی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷٤).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی