فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی، سال سوم، شماره۱۲، پاییز ۱۳۹۴، صفحات ۲۱-۹

تحلیل هرمنوتیک داستان «آمدن مهمان پیش یوسف (ع)» در *مثنوی مولوی*

مهدخت پورخالقی چترودی[۱]، سیدمحمد حسینی معصوم[۲]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۱ **تاریخ پذیرش:** ۱۳۹۴/۱۲/۲۷

چکیده

بررسی آثار ادبی از دیدگاه‌های گوناگون می‌تواند جنبه‌های مختلف زیبایی‌های ساختاری، فنّی و معنایی هر اثر را به گونه‌ای نظام‌مند و مبتنی بر انگاره‌های علمی برای خواننده مشخص کند. امروزه مطالعات هرمنوتیک یکی از شیوه‌های راهگشا برای کشف ابعاد پنهان معنای متن‌های ادبی محسوب می‌شود. اینگونه پژوهش‌ها در پی درک معنا از طریق شناخت نیّت مؤلف و با توجّه به بستر زمانی، مکانی و تاریخی شکل‌گیری متن است. هدف از پژوهش حاضر بررسی نمونه‌ای از متون نمادین ادب فارسی یعنی *داستان آمدن مهمان پیش یوسف (ع)* در *مثنوی* مولوی است. در این چارچوب، نیت شاعر از انتخاب عناصر داستان مورد ارزیابی واقع شده است. سخن مولانا به عنوان یکی از عمیق‌ترین متون تأویل‌پذیر در ادب فارسی می‌تواند موضوع مناسبی برای بررسی‌های هرمنوتیک از این دست باشد. داستان مذکور نیز همچون سایر اشعار *مثنوی معنوی* حاوی لایه‌های نهفته و کاربرد نمادین مفاهیم مختلف و نیز اشاره‌های پیدا و پنهان به اندیشه‌های مولانا درباره جهان و انسان است و پژوهش حاضر می‌کوشد بخشی از این مفاهیم را از متن استخراج کند. در این راه با اشاره به عناصر داستان و مقایسه اندیشه‌های مولوی و افلاطون تفسیری نمادگرا مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی از این داستان ارائه گردیده است. نتایج حاصل از انجام پژوهش دربردارنده این مهم است که کاربرد برخی واژه‌ها و مفاهیم در شعر مولوی همچون *آفاق* حاکی از نگرش افلاطونی مولوی و اشاره‌ای به سیر آفاقی سالک است. به‌علاوه کلیدواژه *آینه* که تنها سایه و تصویری از حقیقت را به دست می‌دهد، می‌تواند با همین نیّت از سوی مؤلّف به کار رفته باشد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، مولوی، *مثنوی معنوی*، مُثُل افلاطونی، *داستان آمدن مهمان پیش یوسف (ع)*.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد.
۲. دانشیار زبانشناسی دانشگاه پیام‌نور. (نویسنده مسؤول)
hosseinimasum@pnu.ac.ir

Hermeneutic Analysis of the Story of Joseph's Guest in Mowlavi's *Masnavi*

M. Poorkhaleghi Chatroodi[1], S. M. Hosseini Maasoum[2]

Abstract

Analyzing literary works from various perspectives can shed lights upon the different aspects of the structural, technical and semantic merits of every piece in a systematic method based on scientific methods. Hermeneutic studies have now become one of the illuminating methods for the discovery of hidden dimensions in the meaning of literary texts. Such studies seek to get the meaning through the recognition of the intention of the author regarding the temporal, local and historical context in which the text is formed. The present paper studies a specimen of secretive and symbolic texts in Persian literature i.e. the story of *Joseph's Guest* in Mowlavi's *Masnavi*. Within this framework, the study seeks to discover the author's intention in choosing the elements in the story. Like other poems in *Msnavi Ma'navi*, this story contains hidden layers and symbolic usage of different concepts as well as overt and covert hints to Mowlavi's ideas about the world and man. The paper tries to extract some of these concepts. To this end, it considers the elements of the story while comparing Mowlana's ideas with those of Plato and presents a symbolic interpretation of the story based on the philosophical hermeneutics. The study indicates that the use of some words and concepts such as *afagh* (horizons) in Mowlavi's poetry can be indicative of this Platonic attitude in Mowlavi and a hint to the journey of wayfarer.

Keywords: hermeneutics, Mowlavi, author's intention, Masnavi Ma'navi, Platonic forms.

1. Professor of Persian Language & Literature, Ferdowsi University of Mashhad.
2. Associate Professor, Department of Linguistics & Foreign Languages, Payame Noor University.

مقدمه

بیزارم از آن گوش که آواز نی اِشنود
وآگاه نشـد از خـــــرد و دانش نایی
(جلال‌الدین مولانا)

زبان به عنوان یکی از بنیادی‌ترین ابزارهای بیانی، از ابعاد گوناگون ساختاری و معنایی در کانونِ توجه شاعران قرار دارد. نظریه‌پردازان صورت‌گرا زبان گفتاری و زبانی که توسط شاعران به‌کار گرفته می‌شود (زبان ادبی)، را از یکدیگر متمایز کرده‌اند. زبان گفتاری، ابزاری است که برای ایجاد ارتباط میان افراد به‌کار می‌رود و فرد با استفاده از آن قادر است اندیشه ذهنی خود را به دیگران منتقل کرده و با آنها در جامعه ارتباط برقرار کند. در زبان گفتاری، گوینده بر حسب عرف جامعه مجموعه‌هایی از کلمات را که بر معانی معینی دلالت می‌کنند به کار می‌برد، بنابراین رابطهٔ لفظ با معنی در اختیار او نیست و آزادی عمل او محدود و منحصر است. در زبان ادبی، نویسنده به بیان احساسات، عواطف و حالات درونی خود می‌پردازد و دیگران را با حالات خود شریک می‌کند. در این راستا شاعر یا نویسنده گاه به سلیقه و طبع خود روابط معنایی و ساختاری را در هم می‌شکند و روابط جدیدی بنیان می‌نهد. در چنین مواقعی مشاهده می‌شود که اهدافی فراتر از ارتباط صرف مدنظر است. بنابراین زبان شعر، زبانی عاطفی است و تفاوت میان زبان شعر و زبان گفتار را می‌توان مرتبط با نحوهٔ برخورد واژه‌ها با یکدیگر و کارکرد آن دانست. اما با وجود تفاوت میان زبان گفتار و بیان شاعرانه، همواره پیوندی ناگسستنی پیوسته میان زبان و شعر وجود داشته است. شعر برای آفرینش زیبایی ادبی از واژه وام می‌گیرد و واژه نیز در بستر شعر حیاتی تازه می‌گیرد و بدین طریق است که رابطهٔ دو سویه میان شعر و زبان آشکار می‌گردد. در واقع زبان، ابزار شعر است که به‌وسیله آن معنا منتقل می‌شود. زبان شعر، زبانی است که با آن چیزی گفته می‌شود اما از آن طریق، چیزی دیگر اراده می‌شود.

به‌نظر مارتین هایدگر امکان بروز حقیقت در همسایگی تفکر با اصیل‌ترین شکل زبان، یعنی شعر است. او زبان را اقامتگاه بودن می‌نامد، یعنی افقی که در آن چیزها آشکار می‌شوند. (هایدگر، ۱۳۸۱: ۳۴) شعر زیباآفرینی با زبان است. زبان، ابزار برقراری ارتباط، یعنی وسیله تفهیم و تفاهم و اطلاع‌رسانی است. به عبارت دیگر هدف خبررسانی است و زبان وسیله این کار. شعر، زبان است اما نه زبان خبر؛ زیرا شاعر نمی‌خواهد خبر دهد بلکه بر آن است که با زبان زیبایی بیافریند. (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹: ۷) کار اصلی ادبیات، آشنایی‌زدایی در زبان یا به عبارت دیگر تهاجم سازمان‌یافته علیه زبان خبر است و به عبارت روشن‌تر، بدیع و شگفت‌انگیز ساختن زبان است. واژه یا ترکیب ناآشنا توجه را برمی‌انگیزد و سبب می‌شود در لفظ آنها درنگ کنیم و در معنی آنها دقیق شویم. بدین ترتیب واژه‌ها قابل درک‌تر می‌شوند. به عبارت دیگر با آشنایی‌زدایی، واژه‌ها و قواعد زبان جانی تازه می‌گیرند. ناگفته نماند که

هر تهاجمی علیه زبان الزاماً شعر و ادب نمی‌شود، تهاجم باید هنرمندانه باشد. (همان: ۱۰)

برخی صاحبنظران نیز به شعر از منظر نقشی که ایفا می‌کند نگریسته‌اند. از جمله می‌توان به شفیعی کدکنی اشاره کرد که شعر را حادثه‌ای می‌داند که در زبان روی می‌دهد و در حقیقت گوینده شعر، با شعر خود، عملی در زبان انجام می‌دهد که خواننده میان زبان شعری او و زبان روزمره و عادی تمایزی احساس می‌کند. (۱۳۸۵: ۱۱) او راه‌های تمایز زبان در سطوح مختلف آگاهی‌های اهل زبان را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. گروه موسیقیایی؛ ۲. گروه زبانشناسیک. از دیدگاه شفیعی کدکنی گروه موسیقیایی مجموعه عواملی است که زبان شعر را از زبان روزمره به اعتبار بخشیدن آهنگ و توازن، اعتبار می‌بخشد و در حقیقت از رهگذر نظام موسیقیایی سبب رستاخیز کلمه‌ها و تشخیص واژه‌ها در زبان می‌شود. اما گروه زبانشناسیک مجموعه عواملی است که به اعتبار تمایز نفس کلمات، در نظام جمله‌ها، بیرون از خصوصیات موسیقیایی آنها، می‌تواند موجب تمایز یا رستاخیز واژه‌ها شود. (همان: ۱۷-۱۵)

از آنجایی که شعر از مقوله زیبایی بوده و قدرت تأثیر و نفوذ آن فراوان است، شاعر می‌تواند سخن خود را بدان آرایش داده و رغبت خواننده را به مطالعهٔ کلام خود بیفزاید. یکی از روش‌های امروزی که برای تحلیل متن و به ویژه متن ادبی همچون شعر به کار می‌رود، تحلیل هرمنوتیک و دیدگاه تأویل متن است. منظور از تأویل متن، پرداختن دقیق به متن است که توسط آن می‌توان زیبایی‌های ساختار کلام را نشان داد. بررسی یک شعر از دیدگاه هرمنوتیک، به بخش معنایی شعر برمی‌گردد نه به بخش زبانشناسیک آن. زیرا سرایش شعر، حتّی در عاطفی‌ترین حالت، با دخالت هوشیاری یا شعور همراه است. در اینجاست که برآورد زبانشناسیک شعر یا هر اثر ادبی که شاعر یا مؤلف را از متن جدا می‌کند و به تئوری (مرگ مؤلف) می‌رسد، دچار کمبود می‌شود، زیرا در این حالت، آگاهی یا شعور یا اندیشه شاعر از متن حذف می‌شود.

هرمنوتیک، دانشی است که به «فرآیند فهم یک اثر» می‌پردازد و چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های گوناگون هستی اعم از گفتار، رفتار، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی می‌کند. آثار مولانا به دلیل دربرداشتن زیباترین تصاویر شعری در قالب ترکیب‌های نو و بدیع، در عصر حاضر یکی از بزرگ‌ترین جلوه‌های فرهنگی زبان فارسی و نیز از آثار مورد توجّه در ادبیات جهان است و مطالعه و بازنگری این آثار پیش از هر چیز، ضرورتی علمی و فرهنگی محسوب می‌شود. در این پژوهش ضمن بررسی مبانی نظری این روش تحلیل متن ادبی، به کاوش در یکی از اشعار مولوی در *مثنوی معنوی* در این چارچوب پرداخته و تلاش می‌شود متن مذکور به این روش رمزگشایی شود.

خلاصه‌ای از تاریخچه هرمنوتیک

هرمنوتیک[1] را می‌توان آیینی با سابقه کهن دانست.

1. Hermeneutics

روش تأویل، ریشه در باور به تقدس متن دارد. گونه‌ای محدود کردن دو جهان بیرونی و درونی است به متن. واژه یونانی هرمنیا از نام هرمس آمده است و هرمس رسول و پیام‌آور خدایان بود. پیوند میان نامیرایان و میرندگان، که گاه خبرهای خوش داشت و گاه اخبار شوم. گفته‌اند راهنمای روح مردگان به جهان دیگر نیز او بوده در رساله افلاطون تأکید شده است که هرمس خدایی است که زبان و گفتار را آفریده است، هم تأویل‌کننده است و هم پیام‌آور. (احمدی، ۱۳۷۰: ۹۶)

هرمنوتیک از لحاظ تاریخی به سه دوره تقسیم می‌گردد:

نخست هرمنوتیک کلاسیک است، که دو تن از دانشمندان به نام شلایر ماخر[۲] و ویلهلم دیلتای[۳] اصول اولیه این دانش را در قرن نوزدهم بنا نهادند. این دو معتقد بودند که یک معنای غایی و فهم نهایی از اثر وجود دارد که مفسر سعی دارد تا بدان «معنای نهایی» دست یابد. دیلتای همچنین معتقد بود که برای فهم بهتر متن، باید به نیت مؤلف پی برد و دانست که او متن مورد نظر خود را به چه منظور و با چه هدفی آفریده است. (همان: ۵۳۵)

دوم هرمنوتیک فلسفی است که تحولی بزرگ در هرمنوتیک محسوب می‌شد و پا به عرصه جدیدی گذاشت. فیلسوفان این عصر در صدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای تحت عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. ایشان معتقد بودند که فهم، آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد و به جای تلاش برای روش‌مندسازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. دو اثر مشهور این دوره کتاب *هستی و زمان* از هایدگر[۴] و دیگری *حقیقت و روش* از گادامر[۵] است.

سومین رویکرد در هرمنوتیک، به نام هرمنوتیک مدرن شناخته می‌شود که امیلیو بتی[۶] و اریک هرش[۷] از نمایندگان بزرگ این رویکرد به حساب می‌آیند. این دیدگاه، قاعده‌ای منسجم و اصولی را تعریف می‌کند که هم «روش در فهم» را توجیه کند و هم به دریافت «فهم نهایی» از اثر نائل گردد. اریک هرش عقیده دارد که در تفسیر متن، دو برداشت مستقل از یکدیگر وجود دارد: نخست معنایی که از الفاظ متن دریافت می‌شود؛ دیگری شواهد آن معانی در دورانی که اثر تفسیر می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۷: ۴۷۵-۴۷۴)

کادن[۸] در کتاب *فرهنگ ادبیات و نقد* تعریفی از هرمنوتیک ارائه می‌دهد که تا حدودی شامل تاریخچهٔ مختصری از جریان‌های هرمنوتیک نیز می‌شود. او هرمنوتیک را چنین معرفی می‌کند: «تئوری تفسیر که درباره مسائل کلی درک معنای متن است، نخست به اصول تفسیر در الهیات متوجه بود. از قرن نوزدهم، شمول آن وسیع‌تر شد و مسائل بیشتری را در فلسفه و نقد فرا گرفت و به خصوص با سنت تفکر آلمانی، از

2. Schleier Macher
3. Whilhelm Dilthey
4. Martin Heidegger
5. Gadamer
6. Emilio Betti
7. Eric Hirsch
8. Cuddon

فردریش شلایر ماخر و ویلهلم دیلتای در قرن نوزدهم، تا مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر در قرن بیستم ارتباط دارد. در همین سنت، مسئله تفسیر در حلقه هرمنوتیک، طرح و بررسی می‌شود و مسائل اصلی آن چون امکان تعیین معنای قطعی یک متن، نقش نیت مؤلف، نسبیت تاریخی معناها و منزلت فهم خواننده در معنای متن، مورد بحث قرار می‌گیرد. یکی از شاخه‌های مهم و مدرن این سنت هرمنوتیک، تئوری دریافت است. (کادن، ۱۳۸۰: ۱۸۷)

حال پس از توضیحی مختصر درباره این دیدگاه، این سؤال پیش می‌آید که آیا واقعاً بررسی *مثنوی* در جهت درک بهتر آن نیاز به هرمنوتیک دارد؟ و اینکه آیا معنای ظاهری آن کفایت نمی‌کند؟ همانند *بوستان* سعدی که ذات آن تک معناست، یعنی به ندرت اتفاق می‌افتد که خواننده در آفرینش معنا نقش داشته باشد.

همان‌طور که قرآن گاه زبانی رمزگونه و استعاری دارد، زبان هنر و ادبیات اسلامی هم همین گونه است. این رموز و نمادها هستند که حامل معنای درونی و ذاتی این آثار هستند و تنها راه پی بردن به مفاهیم استعاری آنها بررسی این رموز می‌باشد. مولانا جلال‌الدین محمد بن محمد در اثر معروف خود به‌نام *مثنوی*، همانند دیگر آثار ادبی اسلامی که تا حد زیادی از قرآن کریم الهام گرفته‌اند، از همان زبان نماد و استعاره استفاده و برای شخصیت‌های قرآنی مانند حضرت یوسف(ع) داستان‌پردازی کرده است که خود نمونه عالی استعاره در قرآن است.

باید دید که چه راهی برای پی‌بردن به این مفاهیم وجود دارد؟ شاید با بررسی زندگینامه مولوی و تحولی که در مسیر سیر و سلوک و رسیدن به سعادت به عنوان یک عارف برای وی ایجاد شد، بتوان تا حدی به این پرسش پاسخ داد.

اریک هرش معتقد است که در تفسیر متن دو برداشت مستقل از یکدیگر وجود دارد: نخست معنایی که الفاظ متن دریافت می‌شود و دیگری شواهد آن معانی در دورانی است که آن اثر تفسیر می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۷: ۴۷۵-۴۷۴) او سپس توضیح می‌دهد که معنای لفظی همواره ثابت است ولی شواهد آن معنا، در هر دوره‌ای فرق می‌کند. وی معتقد است که اگرچه همیشه نمی‌توان به معنای نهایی مورد نظر مؤلف دست یافت، اما با استخدام و تنقیح روش، ضمن نفی دریافت‌های نادرست و لغزان، می‌توان به درجه‌ای از فهم دست یافت که درست‌تر از بقیه و نزدیک‌تر به خواسته آفریننده اثر باشد، زیرا تفاسیر مختلف نمی‌توانند همگی صحیح باشند. (همان: ۴۸۱)

نگاهی به پیشینه هرمنوتیک در آثار پژوهشگران

در زمینه هرمنوتیک و کاربرد آن در تحلیل متون مختلف به‌ویژه متون ادبی پژوهش‌های مختلفی انجام شده است. در این قسمت به تعدادی از پژوهش‌هایی که در زمینه هرمنوتیک صورت گرفته است به‌طور مختصر اشاره می‌شود:

بیدهندی (۱۳۸۵) مسئله هرمنوتیک و تأویل را از دیدگاه دو فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی و مارتین هایدگر مورد بررسی قرار داده است.

یافته‌های پژوهش وی حاکی از آن است که علامه طباطبایی، تأویل را متوجه حقیقت قرآن می‌داند و معتقد است حقیقت قرآن اساساً از سنخ الفاظ و معانی و مفاهیم نیست، بلکه از سنخ وجود عینی و خارجی است. مارتین هایدگر نیز تفسیر را لزوماً تفسیر متون ندانسته و معانی و مفاهیم ظاهری کتاب مقدس را نادیده انگاشته و راه رسیدن به بطون آن را وجود آدمی می‌داند.

سالار و تاجیک (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر هرمنوتیک در فهم قرآن» عقاید تأثیرگذار هرمنوتیک فلسفی از جمله: «پیش‌فرض‌های مفسر»، «قرائت‌پذیری متن»، «تاریخی بودن انسان» و «عدم نیاز به کشف نیّت مؤلّف» را مورد بررسی قرار داده و شبهات پیرامون آن را پاسخ گفته‌اند. به‌نظر آنان این پدیده در فهم قرآن اثر دارد که برخی از آنان مثبت و برخی منفی هستند. نتایج حاصل از پژوهش آنان بدین شرح است: الف) تأثیر پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر او از متن، غیر قابل انکار است، اما اجازه تحمیل آراء وی بر تفسیر ممتنع می‌باشد. ب) امکان فهم معانی *قرآن مجید* برای تمامی افراد بشر با سطوح متفاوت دانش، فراهم است. ج) فاصله زمانی میان مفسر و زمان نزول *قرآن مجید*، مانع فهم آن نمی‌شود. د) نظر به آنکه هدف از نزول قرآن گاهی افراد بشر از مقاصد خداوند متعال بوده است، امکان درک پیام-های حضرت حق به عنوان نازل‌کننده آن کتاب آسمانی، جود دارد؛ چراکه باور دیدگاه مخالف با حقیقت فوق، لزوماً به معنای نقض غرض از انزال *قرآن کریم* می‌باشد.

قائمی‌نیا (۱۳۸۲) معتقد است هرمنوتیک یکی از دانش‌هایی است که تأثیر فراوانی در مطالعات دینی داشته است. این دانش در طول تاریخ تغییرات بسیار گسترده‌ای داشته و به طور گسترده در الهیات مسیحیت، تأثیر داشته است. یافته‌های حاصل از پژوهش نشان داد که روشنفکران ایرانی بعد از انقلاب از دستاوردهای جریان خاصی در هرمنوتیک؛ یعنی هرمنوتیک فلسفی، برای نقد دستاوردهای مفسران مسلمان و نقد سنت بسیار، سود جسته‌اند. نگارنده ادعاهای روشنفکران داخلی در ارتباط با هرمنوتیک فلسفی را به نقد کشیده است. مهم‌ترین نقدهای این ادعاها عبارت‌اند از نسبیت‌گرایی، اهمیت قصدگرایی در فهم متون دینی، تعیین معنای قرآن و وحیانیت آن، تفسیر به رأی. علوی‌مقدم (۱۳۸۶) معتقد است که یکی از مناسب‌ترین نمونه‌های شعری در بررسی‌های تأویل‌گرایی و تحلیل‌های هرمنوتیکی، شعر حافظ است. تمایز بین لایه‌های رویین و زیرین در شعر حافظ، جای دادن شعر او در چارچوبِ زبان اشارت و روی آوردن به تأویل مبتنی بر چندگانگی معنایی، از بایستگی‌های فهم زبان و اندیشهٔ رندانهٔ این شاعر اندیشمند و شیرین سخن است. در شعر تأویل‌پذیر عرفانی حافظ، چندگانگی معنایی، ویژگی بارز آن است. این چندگانگی معنایی و پریشان ظاهریِ شعر حافظ، تأویل‌گرایی و تحلیل هرمنوتیکیِ شعر او را هرچه بیشتر بایسته می‌کند؛ چرا که در پرتو تأویل هرمنوتیکی، چندمعناپذیری و انسجام معنایی کشف و نشان داده می‌شود.

بازتاب هرمنوتیک قرآن در اندیشه‌های مولانا

مثنوی بیش از هر اثر دیگری متأثر از آموزه‌های *قرآن کریم* است. در باب تأثیرات قرآن در *مثنوی* مولوی کارهای قابل توجهی تاکنون صورت گرفته است. *قرآن و مثنوی* نوشته بهاءالدین خرمشاهی، *سرّ نی و بحر در کوزه* از آثار عبدالحسین زرین‌کوب، و پیش از آنها *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی* اثر بدیع‌الزمان فروزانفر از نمونه‌های برجسته در این حوزه‌اند. اما بازتاب مفاهیم قرآنی در دیگر اثر منظوم مولوی، یعنی *غزلیات شمس* معروف به *دیوان کبیر*، موضوعی است که محتوای کتاب *آسمان در آینه* نوشته علیرضا مختارپور را تشکیل می‌دهد.

مولانا می‌فرماید:

همچو قرآن که به معنا هفت توست
خـاص را و عام را مطعم در اوسـت

(۱۸۹۹/۳)

چنان که زرّین‌کوب بیان می‌کند تأثیر قرآن هم در لغات و تعبیرات *مثنوی* جلوه دارد، هم در معانی و افکار آن پیداست. کثرت و تنوع انحاء این تأثیر به قدری است که نه فقط *مثنوی* را بدون توجه به دقایق قرآن نمی‌توان درک و توجیه کرد، بلکه حقایق قرآن هم در بسیاری موارد به مدد تفسیرهایی که در *مثنوی*، از معانی و اسرار کتاب الهی عرضه می‌شود بهتر مفهوم می‌گردد و از این حیث، *مثنوی* گاه، همچون تفسیری لطیف و دقیق از تمام قرآن کریم محسوب می‌شود که هم طالبان لطایف و حقایق از آن بهره می‌یابند، هم کسانی که به الفاظ و ظواهر اقتصار دارند آن را مستندی سودمند می‌توانند یابند. بدین‌گونه اشتمال بر معانی و لطایف قرآنی در *مثنوی* تا حدّی است که از این کتاب نوعی تفسیر صوفیانه، موافق با مذاق اهل سنّت می‌سازد. (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۳۴۲)

در مورد داستان *میهمان حضرت یوسف (ع)* که به نظر می‌آید همچون دیگر داستان‌های مولانا دنیایی از مفاهیم در آن نهفته است، تأویل‌هایی گوناگون وجود دارد. می‌توان از این حیث، *مثنوی* او را نوعی تفسیر و تأویل صوفیانه به‌شمار آورد که در این مسیر از توجه به قرآن و واژگان و مفاهیم و داستان‌ها و حکایات قرآنی جهت پیوند دادن با تعالیم عرفانی سود جسته است.

مشاهده می‌شود که در آثار مولوی نگرشی ژرف‌نگرانه به جنبه‌های گوناگون قرآن مشهود است. همانگونه که در ورای معانی ظاهری آیات قرآن، معانی اشاری و تأویلی نهفته است، تفسیرهای مولوی نیز به مدد این‌گونه معانی اشاری است. به‌طور کلی در آثار او سعی شده است که اصطلاحات عرفانی و سیر و سلوک با استناد به آیات قرآنی استنباط شوند. گاه می‌توان با استناد به معانی لغوی و استعاره‌شناسی و همچنین بررسی دیدگاه فلسفی مولانا تعدادی از نکات موجود را به گونه‌ای دیگر هم تأویل نمود. به عنوان مثال، با استناد به *لغت‌نامه* دهخدا یا *فرهنگ فارسی معین* معانی دیگری برای برخی از لغات می‌توان استخراج کرد و یا با بررسی پیشینه القاب و صفاتی که مولانا در این داستان برای حضرت یوسف (ع) به‌کار برده مفاهیمی گسترده‌تر از معنای ظاهری آن نمایان می‌شود. همچنین با تفحّص در مورد شخص

مولانا و طرز تفکر و دیدگاه او و اینکه آراء وی با توجه به کدام فیلسوف بوده شاید بتوان بیشتر به منظور مؤلف در این داستان پی برد. غنی (۱۳۸۳) مولوی را بهترین مترجم و معرف افکار افلاطون و *مثنوی* و دیوان کبیر او را تقریباً شامل تمام مسائل فلسفه افلاطونی می‌داند. (غنی، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۰۶) لذا از آنجایی‌که به‌نظر می‌رسد آراء فلسفی مولانا تا حد زیادی از اندیشه‌های افلاطون نشأت گرفته شده باشد، جست‌وجو در مورد نظریات افلاطون درباره جهان و هستی مدّنظر قرار می‌گیرد و سپس حلقه‌های ارتباطی که بین آراء افلاطون و دین اسلام که دین این شاعر عالیقدر بوده برقرار می‌شود و روزنه‌های جدیدی برای پژوهش گشوده می‌گردد.

فلسفه مُثُل افلاطون و انعکاس آن در اندیشه مولانا

با تأمل در فلسفه افلاطون (فیلسوف یونانی) و بررسی تمثیل معروف *غار مُثُل* که در فصل ۷ کتاب *جمهور* آمده است، به شباهت‌هایی بین آن و آراء مولانا دست می‌یابیم. ابتدا بهتر است به توضیح مختصری درباره غار مُثُل پرداخته شود. مُثُل جمع مِثال و مثال یک شیء عبارت است از الگو، نمونه و عکس آن شیء. در اصطلاح فلسفه مُثُل عبارت‌اند از موجودات عقلی کلّی که در عالم عقل وجود دارند و کار خلق و تدبیر موجودات مادّی را بر عهده دارند و موجودات مادّی در حقیقت، سایه و ظِلّ آن موجودات عقلانی (مُثُل) محسوب می‌شوند. نظریه مُثُل افلاطون از آدمیانی سخن می‌گوید که در یک غار زیرزمینی اسیر هستند و رو به دیوار بسته شده‌اند. غار دهانه‌ای رو به روشنایی دارد. آنها که رویشان به دیوار درونی غار است، نمی‌توانند یکدیگر و چیزهای پشت سرشان را ببینند، اما سایه‌های خود و سایه‌های این اشیاء را که روی دیوار غار افتاده است می‌بینند و گمان می‌برند که حقیقت است. لیکن در پشت سر آنها دیواری دیگر وجود دارد و در پشت دیوار آتشی برافروخته است. در میان این آتش و دیوار عده‌ای در حال حرکت هستند و در دستان خود مجسمه و یا سبدی دارند که بر روی سر نهاده‌اند. در واقع این مجسمه‌ها همان اعتقادات و عقاید این گروه از افراد هستند که سایهٔ آنها بر روی دیوار منعکس می‌شود. بنابراین این سایه به صورتی تحریف شده به زندانیان می‌رسد و حقیقت چیز دیگری است. حال اگر یک زندانی آزاد شده و از غار بگریزد، نور را مشاهده نموده و چشمانش از این نور شدید خیره خواهد شد ولی اگر با سایه‌ها شروع کند و به نور برسد، حقیقت لایتناهی را درخواهد یافت. افلاطون خاطرنشان می‌کند که اگر کسی، پس از صعود به روشنی خورشید، دوباره به غار برگردد، به علّت تاریکی نخواهد توانست درست ببیند و خود را مورد تمسخر خواهد ساخت و اگر بکوشد تا دیگری را آزاد کند و به سوی نور بالا بکشاند، زندانیان، که تاریکی را دوست دارند و سایه‌ها را واقعیّت راستین می‌پندارند و به این چنین تصوری از زندگی (تصور سایه‌ها) خو کرده‌اند، فرد حقیقت-

یافته را مورد سرزنش قرار می‌دهند. (روحانی، ۱۳۴۸: ۲۹۵-۲۲۶) این نظریه که در واقع به در بند بودن انسان‌ها در عقاید خود و خیالی بودن یا نادرست بودن تصورات و عقاید آنها اشاره دارد، به این نتیجه می‌رسد که هر چیزی که ما در این دنیا می‌بینیم چیزی شبیه سایه است. افلاطون در *تمثیل غار* نشان می‌دهد که تصاویر دیده شده در دیوارهای غار، سایه‌هایی است که به خطا حقیقت، فرض می‌شود و همچنین خیره شدن به پرتو آفتاب، موجب خواهد شد که واقعیت و حقیقت، چنان‌که باید مشاهده نشود. پس براساس گفته سقراط، برای دیدن عالم، ممارست لازم است. (پاپکین و استرول، ۱۹۷۲: ۲۷۶) در واقع این تمثیل بیان می‌کند که این جهان سایه‌ایست از آن جهان حقیقی که همان عالم کلی یا عالم مُثُل است. غار نیز تمثیلی است از این عالم که همان سایهٔ مثل است.

با بررسی ابیات *مثنوی* به این نتیجه می‌رسیم که جهان‌بینی مولانا هم تا حد زیادی نشأت گرفته از دیدگاه مُثل افلاطون بوده است، همچنان که در تمثیل صیادی که به‌جای دویدن پی مرغ، دنبال شکار سایهٔ مرغ بر روی زمین است، می‌فرماید:

مرغ در بالاپران و سایه‌اش
می‌رود بر روی صحرا مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود
می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست
بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
(۴۱۹-۴۱۷/۱)

به نظر وی، فردی که فقط به حس خود اعتماد می‌کند مانند صیاد ابلهی است که سایه مرغ را بر روی زمین در جنبش و حرکت می‌بیند و مرغ هوا را نمی‌بیند و با ساده‌لوحی دنبال سایه می‌رود. بنابراین مرغی که در بالا می‌پرد مانند عالم مثل و کلی موجودات زمینی است و سایهٔ آن بر زمین عالم محسوس را خاطرنشان می‌سازد و صیاد یادآور کسانی است که شیفتهٔ سایه شده و از حقیقت باز مانده‌اند.

با استناد به همین شعر می‌توان به دیدگاه فلسفی مولانا در داستان *آمدن مهمان پیش یوسف (ع)* نیز پی‌برد.

ارتباط داستان یوسف (ع) و غار مُثُل افلاطون از دیدگاه هرمنوتیک

یکی از داستان‌های قرآنی که مولانا در دفتر اول *مثنوی* ذکر می‌کند، داستان حضرت یوسف (ع) و طلب کردن آن حضرت از دوستش، هدیه و ارمغانی است که خود نمونه عالی از داستانی هرمنوتیک در قرآن می‌باشد. زمانی (۱۳۸۹) در کتاب *شرح جامع مثنوی معنوی* خلاصه‌ای از داستان را بدین‌گونه روایت می‌کند: یکی از دوستان دیرین حضرت یوسف (ع) به دیدن او رفت. آن حضرت از برادرانش داستان‌ها گفت و بیان داشت که چه سان او را بستند و به چاه افکندند... خلاصه اینکه حضرت یوسف (ع) از دوست دیرینه خود می‌پرسد: بگو ببینم، برای من چه ارمغان آورده‌ای؟ دوست می‌گوید مدّت‌ها در فکر این بودم که چه هدیه لایقی برای تو

بیاورم، سرانجام به این فکر افتادم که بهترین ارمغان برای تو «آینه» است. پس دست در جیب کرد و آینه‌ای به حضرت یوسف (ع) تقدیم نمود و از او خواست که چهره زیبای خود را در آن مشاهده کند.

مولانا در این داستان می‌فرماید:

آمـد از آفـاق یـار مهـربـان
یوسف صدیق را شد میهمان

(۳۱۷۰/۱)

از تفاسیر موجود برای بیت مذکور در این داستان چنین برمی‌آید که دوست حضرت یوسف (ع) فقط به‌عنوان دوست دوران کودکی وی تأویل شده است. در این بیت دو کلمه آفاق و صدیق قابل تأمّل‌اند. معین معانی چندی برای «آفاق» برمی‌شمرد از جمله: کرانه‌های آسمان، دشت، عالم و جهان. همچنین لقب «صدیق» در معنای واژگانی راستگو که برای حضرت یوسف (ع) به‌کار رفته است– با استناد به قرآن کریم در سوره یوسف (ع)– اشاره به علم تأویل خوابی که ایشان داشته‌اند، دارد: چون یوسف (ع) خواب آن دو زندانی را تعبیر کرد و هر دو راست آمد، آن یکی که از زندان نجات یافت و به ساقی‌گری عزیز مصر رسید، هنگامی که عزیز آن خواب شگفت را دید و تعبیرکنندگان در تعبیر آن درماندند، نزد یوسف (ع) رفت و او را گفت: «یُوسُفُ أیّها الصِّدِّیق». (سوره یوسف آیه ۴۶) به‌علاوه، اگر زندگی انسان را به سه افق تقسیم کنیم، افق کودکی، افق جوانی و افق کهنسالی، این دوست آفاقی که یوسف صدیق را مهمان می‌شود هم دوست افق کودکی یوسف صدیق بوده و هم می‌تواند دوستی باشد که در افق‌ها و جهان‌های دیگر با حضرت یوسف (ع) آشنایی داشته است؛ جهان‌هایی مانند عالم خواب.

در داستان حضرت یوسف (ع) برادرانش از خوابی که حضرت یوسف در کودکی می‌بیند آگاه می‌شوند که در آن دوازده ستاره و خورشید بر وی سجده می‌کنند. گویی یوسف همانند همان فردی در غار مُثُل است که به جهانی دیگر (عالم رؤیا) یعنی بیرون از غار پا گذاشته و نور حقیقت را دریافته است و برادرانش همچون افراد درون غار که جز سایه چیزی نمی‌بینند و در ظلمت قرار دارند، فرد حقیقت یافته را به درون چاه می‌اندازند که تمثیلی از همان ظلمت غار است. ولی حضرت یوسف (ع) از همان عمق چاه می‌تواند نور حقیقت را ببیند و متعالی گردد و در واقع مرتبه‌ای از سیر و سلوک ایشان درون همان چاه بوده است؛ همانند عارفی که از خلق به سوی حق می‌رود سپس حقیقت را دریافته و از حق به سوی خلق می‌آید تا با آنها سیر کند و در نهایت زمانش که فرا رسد و خداوند اذن دهد به سوی حق باز خواهد گشت. حضرت محمد (ص) هم در غار حراء بودند که وحی بر ایشان نازل شد و حقیقت بر ایشان آشکار گردید. غار در این داستان، همان عالم حس و محسوسات است که بیرون جهیدن از آن شوق لازم دارد. شاید بتوان گفت تأویل احتمالی از دوست آفاقی، دوستی است که از جهانی دیگر آمده (در واقع فرد درون غار) و به نوعی محرم اسرار حضرت یوسف (ع)

محسوب می‌شود که حقیقت بازگوشده توسط حضرت یوسف را قبول کرده یا فردی که او خود هم بیرون غار بوده و حقیقت را دیده و در آن فضا یا عالم خواب با حضرت یوسف آشنا شده بوده است.

واژه «آینه» در این داستان

در ادامه این داستان حضرت یوسف (ع) از دوستش می‌پرسد که چه چیز برایش به ارمغان آورده است و دوستش در پاسخ می‌گوید هرچه اندیشیدم چیزی که درخور شما باشد نیافتم و تنها چیزی که به ذهنم رسید آینه بود، چراکه زیبارویان به آینه مشغول‌اند.

لایق آن دیدم که من آینه‌ای
پیش تو آرم، چو نور سینه‌ای
تا ببینی روی خوب خود در آن
ای تو چون خورشید، شمع آسمان
آینه آوردمت، ای روشنی
تا چو بینی روی خود، یادم کنی
آینه بیرون کشید او از بغل
خوب را آینه باشد مُشتَغَل
(۳۱۹۷-۳۱۲۰۰/۱)

یکی دیگر از گونه‌های تأویل‌هایی که مولانا در این داستان به آن مبادرت ورزیده، تأویل اشیاء به گونه‌ای نمادین و با استفاده از معانی گوناگون است. در این‌گونه تأویل مولانا نام بعضی اشیاء را به تعبیر و تأویلی دیگر به کار برده است. برای مثال مشاهده می‌شود که مولانا در این داستان از «آینه» استفاده می‌کند. در قدیم غالباً آینه را از سنگ یا فلز می‌ساخته و امروزه آینه که قطعه‌ای شیشه‌ای است که پشت آن را پوششی داده‌اند تا شیء مقابل خود را به کمال و وضوح نشان دهد. این خود می‌تواند اشاره‌ای دیگر مبنی بر سایه بودن این جهان باشد، چراکه آینه فقط بازتاب دهنده عکس است و از خود هیچ نقشی ندارد اما نقش‌نماست و غیر خود را نشان می‌دهد. انسان‌هایی که به مرحله‌ای از آگاهی رسیده‌اند، با حقیقت خود روبه‌رو می‌شوند؛ گویی جهان‌ها یکی می‌شوند و با رسیدن ذهن به حقیقت، چیزی جز زیبایی دیده نمی‌شود و حضرت یوسف (ع) عین حقیقت می‌شود و در این مرتبت است که لفظ (أناالحق) عرفا معنا می‌یابد. حضرت یوسف (ع) که در حکمت اشراقی سهروردی به عنوان حسن و مظهر جمال الهی یا همان حُسن تلقّی می‌شود نماد زیبایی در جهان آفرینش است. (سهروردی، ۱۳۸۷: ۵-۳) شاید تمثیل زیبارویی وی هم به همین دلیل است که ایشان تجلّی و سایه‌ای از ذات حق در این دنیا بوده‌اند و در واقع با نگریستن در آینه به یاد اصل و حقیقت خود که همان روح الهی است می‌افتد؛ چرا که فقط دل‌های عاری از زنگار می‌توانند آینه‌ای برای جلوه خداوند باشند. در واقع آینه همان وجود روحی روانی انسان هست که زنگار نفس آن را دربر گرفته و برای براق شدن آن نیاز است نفس را از افکار زاید پاک کرد تا به نور حقیقت دست یافت.

بحث و نتیجه‌گیری

آثار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به‌ویژه *مثنوی معنوی* در سایه مباحث هرمنوتیک به ویژه هرمنوتیک فلسفی قابل تحلیل و بررسی دقیق

است. اندیشه‌های فلسفی مولوی که هم برگرفته از فلسفه غرب و یونان و و هم ملهم از آیات نورانی قرآن کریم است، به‌خوبی در آثار وی منعکس است. کتاب *مثنوی*، کتاب هدایت و رهایی، رهایی از تمامی وابستگی‌های روانی و آزادی انسان و اتصال او به عشق الهی است. پیام مولوی در این کتاب رهایی انسان از جهل و ظلمت و بازگشت به روح الهی و فطرت انسانی است. تمام هدف مولوی در این کتاب این است که ما را با فطرت الهی خودمان آشتی دهد و همچون طبیبی است که دردهای نهانی انسان را شناسایی کرده و درمان آن را نیز ارائه می‌دهد.

با توجه به بیان رمزآلود و نمادین *مثنوی معنوی*، بررسی این داستان از دیدگاه هرمنوتیک که گاه نیت مؤلف و گاه خود متن و یا هر دو را مورد توجه قرار می‌دهد، راه را برای بررسی‌های مختلف علمی می‌گشاید و خوانندگان را به سر ذوق می‌آورد تا از افق‌های مختلف علمی در آن سیر کنند و زوایای جدیدی در آن کشف کنند. مولانا به شیوه‌های گوناگون دست به تأویل می‌زند و از منابع قرآنی و احادیث نبوی و از روایات، قصه‌ها و داستان‌های پیشینیان و هم از اشیاء و منابع طبیعت و دنیایی که در آن زندگی می‌کند بهره می‌گیرد.

با بررسی‌های انجام شده در دیدگاه‌ها و جهان‌بینی مولوی شاید تا حدی بتوان به نیّت وی در هنگام پردازش این داستان پی‌برد که به واقع معنایی فراتر از ظاهر آن مورد نظر بوده تا خوانندگان وادار به تفکر و تفحص بیشتری از سطوح مختلف معانی آن شوند. فهم و اندیشه یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان و از وجوه تمایز او بر سایر موجودات است و از نظر مولانا انسانیت انسان به اندیشه اوست و اگر اندیشه را از وجود آنسان حذف کنیم، جز مشتی استخوان و مواد طبیعی چیز دیگری نخواهد بود.

ای برادر تو همین اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی
ور بود خاری، تو هیمه گلخنی

منابع

قرآن کریم (۱۳۸۱). ترجمه خرمشاهی، بهاءالدین. تهران: انتشارات نیلوفر.

آشوری، داریوش (۱۳۷۳). *شعر و اندیشه*. تهران: نشر مرکز.

احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن: شالوده شکنی و هرمنوتیک*. تهران: نشر مرکز.

افلاطون (۱۳۴۸). *جمهور*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بیدهندی، محمد (۱۳۸۵). «هرمنوتیک و تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و مارتین هایدگر». *خردنامه*. شماره ۴۶. صص ۸۰-۷۳.

پاپکین، ریچارد؛ استرول، آوروم (۱۹۷۲). *کلیات فلسفه*. ترجمه مجتبوی، سیدجلال‌الدین (۱۴۰۲ق). تهران: انتشارات حکمت.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). *سرّنی*. جلد ۱. تهران: انتشارات علمی.

سالار، صدیقه؛ تاجیک، الهه (۱۳۸۹). «تأثیر هرمنوتیک در فهم قرآن». *مجله فروغ وحدت*. سال ششم. شماره ۲۱. صص ۳۲-۱۹.

زمانی، کریم (۱۳۸۹). *شرح جامع مثنوی معنوی*. جلد اول. تهران: انتشارات اطلاعات.

سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق) (۱۳۸۷). *مونس العشاق یا فی حقیقة العشق*. تهران: مولی، چاپ سوم.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۸). *موسیقی شعر*. تهران: انتشارات توس.

کادن، جان آنتونی (۱۳۸۶). *فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: انتشارات شادگان.

علوی‌مقدم، مهیار (۱۳۸۶). «کاربرد تحلیل‌های هرمنوتیکی و تأویل‌گرایانه در شعر حافظ». *فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی*. دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. صص ۱۴۶-۱۲۸.

غنی، قاسم (۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام*. ۳ جلد. تهران: انتشارات زوار.

قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۲). «تفسیر هرمنوتیکی قرآن با تأکید بر نقد روشنفکران داخلی ایران». *مطالعات تحول در علوم انسانی*. سال اول. شماره اول. صص ۱۰۸-۸۷.

مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی. تهران: انتشارات امیرکبیر .

مهاجر، مهران؛ نبوی، محمد (۱۳۷۶). *به سوی زبانشناسی شعر*. تهران: نشر مرکز.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). *شعر زبان و اندیشه رهایی*. ترجمه عباس منوچهری. تهران: انتشارات مولی.

واعظی، احمد (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۷۹). *بدیع از دیدگاه زیبایی شناسی*. تهران: انتشارات دوستان.

Weinsheimer, Joel (1988). *Gadamer's Hermeneutics: Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale university press, Second Edition.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی