

رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در مناقب العارفین افلاکی^۱

محمد دستورانی^۲
سید جواد مرتضایی^۳
ابوالقاسم قوام^۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

بخشی از هرمنوتیک صوفیه، شامل تأویل‌های صوفیه از امور غیرقدسی است. تأویل‌های امور غیرقدسی صوفیه را می‌توان به زبان و پدیده‌های غیرزبانی تقسیم‌بندی کرد. در این مقاله، این بخش از تأویل‌های مولانا که در مناقب العارفین گزارش شده، بررسی می‌شود. مولانا، همانند بیشتر عرفا، تأویل امور غیرقدسی را دستمایه وسعت بخشیدن به تجارب معنوی خویش قرار داده است. براساس آرای هرمنوتیکی گادامر، این تأویل‌ها از طریق فرایند گفت‌وگوی فهمنده با متن حاصل شده است. فهمنده در مواجهه با نمود، بنا بر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.23332.1650

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران.

m.dasturani2011@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول).

gmortezaei1@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران. ghavam@um.ac.ir

شاکله‌های ذهنی و مفهومی پیشین در ذهن، در گفت‌وگو با نمود، تأویلی از آن بیان کرده که با پیش‌داوری‌ها و زیست‌جهانش انطباق دارد. در این قسم تأویل‌ها، هر نمود آفاقی تداعی‌کننده امری انفسی در ذهن عارف است؛ تداعی‌هایی که بر مبنای تشابه، مجاورت و تضاد شکل می‌گیرد و در زبان عارف، به صورت‌های بلاغی‌ای نظیر واج‌آرایی، اسلوب‌الحکیم، تشبیه، تشخیص، رمز، مجاز و خلاف‌آمد نمایان می‌شود.

واژه‌های کلیدی: تأویل متن، گادامر، تأویل عرفانی، مولانا، مناقب‌العارفین.

مقدمه

هرچند به سختی می‌توان آغاز دقیقی برای هرمنوتیک در گذشته تاریخی فکری بشر ردیابی کرد، اما شواهد نشان می‌دهد که سابقه رفتار تأویلی با متن در جهان کلاسیک به گذشته‌های بسیار دور برمی‌گردد. بیشتر موارد تأویل، در آن روزگاران، به تأویل متون قدسی اختصاص دارد. در گذشته، مبلغان دین جهت ایضاح و تبیین آموزه‌های متون مقدس برای مؤمنان، به تأویل می‌گراییده‌اند؛ به طوری که «این رخداد در حوزه ادیان گوناگون تکرار شده است. به همان اندازه که می‌توان پیشینه تأویل دینی را در چین و هند جست‌وجو کرد، امکان جست‌وجوی آن در تفاسیر زند بر اوستا، تفاسیر شناخته شده با عنوان عمومی مدارش در دین یهود، تفاسیر پرشمار آباء کلیسا بر بخش‌هایی از کتاب مقدس و طیف وسیعی از تأویل‌های غنوصی و البته تفسیر قرآن کریم در جهان اسلام نیز وجود دارد» (ساسانی، ۱۳۶۷ ذیل مدخل تأویل: ۳۹۵).

در جهان اسلام، سابقه تأویل به قرون اولیه اسلامی بازمی‌گردد. تأویل حروف مقطعه، نخستین تأویل‌های قرن اول هجری از قرآن است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۱۵). شیعیان، اسماعیلیه، اخوان‌الصفاء و صوفیه از جمله نخستین کسانی بوده‌اند که به تأویل آیات قرآن روی آورده‌اند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۲۵). صوفیه در این حوزه آثار فراوانی را خلق کرده‌اند. «از تفسیرهای رمزی قرآن توسط صوفیه خوشبختانه نمونه‌های بیشتری در دست داریم؛ از نخستین ادوار تصوف، از حدود قرن سوم هجری تا همین عصر خودمان. از تفسیر سهل بن عبدالله تستری تا بیان السعاده کتابادی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۴).

صوفیه به موازات تأویل متون قدسی نظیر قرآن و احادیث، برای توسع تجارب روحی خویش، رویکرد تأویلی را به امور غیرقدسی بسط داده‌اند، به طوری که با نگاه کل‌نگر به تأویل، می‌توان هرمنوتیک صوفیه را به دو بخش هرمنوتیک قدسی و هرمنوتیک غیرقدسی تقسیم‌بندی کرد.

قلمرو هرمنوتیک غیرقدسی صوفیه گستره وسیعی را شامل می‌گردد: «از مواد و اصطلاحات علوم تا گفتار و کردار مردم کوچک و بازار و از حروف الفبا تا اسامی خاص و از رفتار جانوران تا مهره‌های شطرنج همه و همه به عرصه تأویلات عرفانی وارد شده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۳)؛ بنابراین، همه این موارد را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد:

الف) رفتار هرمنوتیکی صوفیه با زبان؛

ب) رفتار هرمنوتیکی صوفیه با پدیده‌های غیرزبانی.

در این مقاله کوشش بر آن است که این قسم تأویل‌ها، یعنی تأویل‌های غیرقدسی مولوی را که احمد افلاکی در *مناقب العارفین* گزارش کرده، مورد بررسی قرار گیرد. از یک منظر، این قسم از تأویل‌ها، براساس آرای هرمنوتیکی گادامر بررسیده و توجیهی نظری برای آن‌ها ارائه شده و از سوی دیگر، از منظر تمهیدات بلاغی به تقسیم‌بندی آن‌ها پرداخته شده است.

مسئله پژوهش

نظریه تأویل جزء یکی از پنج حوزه مطالعاتی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم‌النفوس عرفانی، متافیزیک زبان و نظریه تأویل در میراث صوفیه است که در آن به چگونگی فهم و تفسیر متون از منظر صوفیه پرداخته می‌شود. در این پژوهش، فهم و تفسیر مولوی از امور غیرقدسی، بنا بر گزارش نویسنده *مناقب العارفین*، از منظر نظریه تأویل بررسی می‌شود. برای رسیدن به این منظور، سه پرسش اصلی مطرح، و بدان‌ها پاسخ داده می‌شود.

۱. مولوی در گزارش نویسنده *مناقب العارفین* چه اموری را مورد تأویل قرار داده است؟
۲. مولوی از چه شیوه‌هایی برای بیان تأویل‌های خود استفاده کرده است؟
۳. از منظر هرمنوتیک جدید، تأویل‌های مولوی از امور غیرقدسی در *مناقب العارفین* با کدام یک از رویکردهای هرمنوتیک جدید توجیه‌پذیر است؟

پیشینه پژوهش

تاکنون درباره مسئله تأویل در آثار مولوی، رساله‌های متعددی نوشته شده و مقاله‌هایی در نشریه‌های متعدد به چاپ رسیده است. بیشتر پژوهش‌ها، در این موضوع، حول آثار مولوی و به‌ویژه مثنوی است. درباره *مناقب العارفین* مقاله‌های چندی تاکنون به نگارش درآمده که نویسندگان این مقالات بیشتر به معرفی *مناقب العارفین* و بررسی انتقادی و تحلیل محتوایی آن پرداخته‌اند، از جمله «*مناقب العارفین احمد افلاکی*» از علی‌اکبر کوثری (یعما، ۱۳۵۰، ش ۲۸۰)، «منطق حکایت‌سازی

در روایت‌های مناقب‌العارفین» از تیمور مال میر (مولوی پژوهی، ۱۳۹۰، ش ۱۲)، «زندگانی شمس‌الدین احمد افلاکی و بررسی انتقادی مناقب‌العارفین» از تحسین یازجی (معارف اسلامی، ۱۳۵۰، ش ۱۲)، «بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیقه‌الحقیقه و مناقب‌العارفین» از ساره یزدانفر (عرفانیات در ادب فارسی، ۱۳۹۱، ش ۱۱)، «بشوی اوراق: نقد محتوایی بر دو بخش از مناقب‌العارفین» از مجتبی دماوندی (شناخت، ۱۳۸۷، ش ۵۷). درباره مسئله تأویل در مناقب‌العارفین که موضوع این پژوهش است، مطلب مستقلی نگاشته نشده است. در این مقاله، مسئله هرمنوتیک امور غیرقدسی در مناقب‌العارفین مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

کاوش در هرمنوتیک غیرقدسی صوفیه چنان که باید هم‌اندازه با هرمنوتیک قدسی صوفیه پیش گرفته است. درباره این قسم از تأویلات صوفیه مطالب مفیدی را شفیع کدکنی در تعلیقات اسرارالتوحید و در مطاوی کتاب زبان شعر در نثر صوفیه بیان کرده است. علیرضا فولادی، در کتاب زبان عرفان، در توضیح بعد تأویلی زبان عرفان، به این قسم از تأویلات صوفیه اشاره کرده و با ذکر مثال‌هایی از متون نثر صوفیه، به تبیین بُعد تأویلی زبان عرفان، پرداخته است. در این پژوهش، با بهره‌مندی از مطالب راه‌گشای دو کتاب زبان شعر در نثر صوفیه شفیع کدکنی و زبان عرفان علیرضا فولادی، تأویلات غیرقدسی مولانا در مناقب‌العارفین بررسی می‌شود.

روش پژوهش

در این پژوهش برای یافتن پاسخ‌های درخور به پرسش‌های مسئله پژوهش، از روش تحلیل محتوا استفاده شده است، یعنی شواهد و عبارات و جمله‌هایی را که مولوی در آن‌ها رویکرد تفسیری داشته با روش تحلیل محتوا و براساس پرسش‌های مطرح شده در قسمت مسئله پژوهش، رده‌بندی و تحلیل و بررسی شده است.

بحث نظری

اهم اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر

گادامر^۱ از مهم‌ترین نظریه پردازان هرمنوتیک جدید است که با نگارش کتاب حقیقت و روش، در قرن بیستم، هرمنوتیک فلسفی مطرح در کتاب هستی و زمان هایدگر^۲ را شرح و بسط داد. هرمنوتیک فلسفی گادامر از جهاتی تأثیرپذیری‌هایی از آرای هایدگر داشته و از جهاتی دیگر، افق‌های تازه‌ای را در عرصه هرمنوتیک ارائه کرده که با آرای هایدگر تفاوت دارد. در این نوشتار، مختصراً به اهم آرای او اشاره می‌کنیم.

در هرمنوتیک مؤلف محور پیش از گادامر، اندیشمندانی نظیر شلایرماخر^۳ و دیلتای^۴ در تفسیر متن، بر اصل جدایی فهمنده از متعلق فهم (متن، حادثه تاریخی و...) تأکید می‌کنند. در نظر آنان، متعلق فهم امری منفعل و ایستاست که فاعل شناسایی با پیمودن روشی به شناخت آن دست می‌یابد. روشی را که شلایرماخر پیشنهاد می‌کند بازسازی و بازتولید دنیای ذهنی مؤلف متن است. گادامر ایراد مهمی که بر هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای می‌گیرد، همین جداانگاری فهمنده از متعلق فهم است (بهشتی، ۱۳۵۹-۱۳۸۹)؛ زیرا که این جداانگاری را متأثر از ذهنیت سوپزکتیویته دکارتی می‌داند که ادعایش تسلط تام فاعل شناسایی بر وجود و توانایی در تسخیر هستی است. برعکس این تلقی، گادامر جداانگاری را موجب گمراهی در رسالت هرمنوتیک قلمداد می‌کند. او فهم را در هرمنوتیک، رخدادی می‌داند که طی فرایند پرسش و پاسخ با مشارکت فهمنده و متعلق فهم حاصل می‌شود. در این برداشت، متعلق فهم دیگر امری ایستا و ثابت نیست، بلکه همانند بازیگری وارد بازی با فهمنده می‌شود. در اینجا، بازی را می‌توان هم در مفهوم بازی و هم در مفهوم نمایش در نظر گرفت؛ بازی‌ای که فهمنده و متعلق فهم نمی‌توانند از قبل نتیجه نهایی رخداد را پیش‌بینی کنند. متعلق فهم، فهمنده، عوامل ارتباطی دیگر همگی مؤلفه‌های این رخدادند، نه تعیین‌کننده آن. آنچه سیر حوادث و نتیجه نهایی را تعیین می‌کند خود بازی است. از نظر گادامر، در اینجا «بازی بر بازیگر تفوق دارد و او در چارچوب قالب، قواعد و اقتضائات بازی عمل می‌کند. از نظر وی، فاعل واقعی بازی شخص بازیگر نیست؛ بلکه خود بازی است» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۳۷)؛ بنابراین، فهم در نظر گادامر، دیگر روش و متد نیست که مفسر با به کارگرفتن آن به بازسازی ذهنیت مؤلف متن بپردازد و از این طریق، به کشف حقیقت یا ذهنیت مؤلف دست یابد، بلکه فهم در دیدگاه او واقعه و رخداد است، رخدادی خارج از تسخیر مفسر. فهم در اینجا «امری است که برای مفسر اتفاق می‌افتد، نه اینکه نتیجه عملی باشد که فهم‌کننده آن را سرپرستی کند» (همان: ۲۱۷).

در باور گادامر، آنچه در مقام حقیقت در مواجهه با نمود برای فهمنده آشکار می‌شود، حقیقتی ثابت و پایدار و ابدی نیست زیرا حقیقت در فهم هرمنوتیکی با حقیقت در فهم استنتاجی علوم تجربی، که با تمهید مقدماتی حاصل می‌شود، فرق دارد. او همانند هایدگر تأکید می‌کند که «دنبال کردن حقیقت مطلق به معنای یک گزاره ضروری، کلی و ابدی به عنوان این که ما یک پشتوانه عمومی برای دانش‌ها درست کنیم و دانش‌ها را روی آن بنا کنیم. این مدعا و این راه را رفتن، اثر سوئی که دارد این است که واقعیت فهمیدن را می‌پوشاند و انسان را به دنبال یک معرفت ایده‌آلی که هیچ‌گاه به دست نیامده و نخواهد آمد سرگردان می‌کند» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵). گادامر حصول معنا و حقیقت مطلق نمود را ناممکن می‌داند؛ زیرا در نگاه او حصول حقیقت مطلق کار خدایان است نه کار انسان و حصول حقیقت مطلق از جانب انسان با تناهی او تناقض

دارد. انسان موجودی متناهی است، روزگاری نبوده است، بعداً بود شده است و پس از مدتی دوباره نابود خواهد شد. برای چنین موجود متناهی‌ای نمی‌توان آگاهی تام و تاما از حقیقت امری را تصور کرد؛ بنابراین، گادامر «دربارهٔ مشروعیت و حقانیت آن معنا از حقیقت سخن می‌گوید که با متدهای عام قابل کنترل نیست، ولی خود را نشان می‌دهد» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵). حقیقت خود را نشان می‌دهد، نشان‌دادنی که معنای تام و تمام نمود نیست، بلکه جلوه‌هایی از آن است که به حالت سایه روشن بر فهمنده رخ می‌نماید؛ گویی فهمنده، در فضای جنگلی، نور را از پس شاخ و برگ‌ها می‌بیند.

دیالکتیک به جای روش

گادامر در هرمنوتیک به دنبال یافتن روش، برای دریافت معنای نمود نیست. از نظر او «حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید، بلکه از راه دیالکتیک به دست می‌آید» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۸۲)؛ بنابراین، او بر این نکته تأکید می‌کند که «حقیقت آری، روش لزوماً نه» (بهشتی، ۱۳۹۵-۱۳۸۹). در چشم انداز هرمنوتیک گادامر، هرمنوتیک روش نیست، هرمنوتیک نوعی بیداری و هوشیاری است. بیداری بر اینکه هرمنوتیک نوعی حرکت به سوی فهم است و هوشیاری بر اینکه فهم رخدادی است که با گفت و گوی میان فهمنده و متعلق فهم صورت می‌پذیرد. آنجا که فهمی اتفاق می‌افتد، حتماً گفت و گویی رخ داده است. گفت و گویی که پرسش و پاسخ ذات و ماهیت آن است. فهم گفت و گو است. ما فهمندگان هر چیزی را که می‌فهمیم آن را به صورت پاسخ پرسشی می‌فهمیم، حالا «آن چیز می‌تواند یک فعل، یک ژست، یک سکوت، یک نگاه و... باشد. ما آن را به منزلهٔ پاسخی برای یک پرسش می‌فهمیم» (بهشتی، ۱۳۹۵-۱۳۸۹). به نظر گادامر، رخداد فهم حاصل گفت و گوی مفسر با متن است. «فهم، محصول گفت و گوی مفسر و فهم‌کننده با موضوع و متعلق شناسایی است؛ یعنی مفسر با متن به گفت و گو می‌نشیند و فهم حادثه‌ای است که ممکن است در نتیجهٔ این گفت و گو پدید آید» (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۵۵).

در منظر گادامر، گفت و گو محور زبان انسانی است. گادامر به دیدگاهی که عقیده دارد «جملات خبری‌ای نظیر «این میز است»، «آن درخت است»، «اکنون شب است» که یک امر محقق واقعی را بیان می‌کنند و محور زبان هستند، اعتراض می‌کند و معتقد است که هیچ کدام از جملات خبری محور زبان نیستند. به نظر او، محور زبان انسانی گفت و گو است. هر جمله‌ای در گفت و گو معنا پیدا می‌کند، جمله در گفت و گو معنا دارد و هر جمله به عنوان بخشی از گفت و گو در ارتباط با انگیزه و انتظارات و علایق و سؤالات فهمنده معنا دارد. پس فهمیدن، عبارت است از

مشارکت کردن در یک گفت و گو. گفت و گویی که پیش از ما آغاز شده است و در سنت و روایت منقول منعکس است» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵).

ذوب افق‌ها

همان‌طور که گفته شد، به اعتقاد گادامر، فهم حاصل دیالکتیک فهمنده با موضوع و متن است. فهمنده به اقتضای موقعیت هرمنوتیکی‌اش وارد گفت و گوی با متن می‌شود. در این گفت و گو، مفهوم‌های ذهنی فهمنده با افق‌های معنایی متن به پرسش و پاسخ می‌پردازند و طی این فرایند، افق ذهنی فهمنده با افق معنایی متن در یکدیگر ذوب می‌شود. و از این ذوب، دریافت یا فهم پدید می‌آید. فهم محصول توافق و امتزاج یا ذوب دو افق است که بدان ذوب افق‌ها یا امتزاج افق‌ها می‌گویند. گادامر گوشزد می‌کند که در این گفت و گو، فهمنده (حال) و متعلق فهم (گذشته) دو مقوله جدا و متمایز از هم نیستند که در واقعه فهم با یکدیگر امتزاج می‌یابند، بلکه میانشان نوعی پیوند برقرار است. «افق معنایی مفسر، پیشاپیش از سنت و تاریخ اثر، تأثیر پذیرفته است. پیش داوری‌های نخستین مفسر که سازنده افق معنایی او درباره یک متن یا اثر [است]، پیشاپیش از سوی تاریخ این اثر و سنتی از تفاسیر، که این اثر را دربر گرفته است، تأثیر پذیرفته [است]» (واعظی، ۱۳۹۲: ۲۶۵-۲۶۶).

بنابراین، افق ذهنی مفسر به نوعی با افق معنایی متن در درون سنت پیوندهایی دارد و این دو مقوله جدای از هم نیستند. از امتزاج این دو، یعنی امتزاج افق حال و افق گذشته، افق جدیدی شکل می‌گیرد که عناصر جدید از افق امروز وارد و برخی عناصر و پیش داوری‌ها از صحنه خارج می‌شود (همان). در نهایت، در وضعیت خاص تاریخی و موقعیت هرمنوتیکی، تفسیر جدید و موقتی از متن شکل می‌گیرد که نمی‌توان معنای نهایی آن تلقی کرد؛ زیرا در اوضاع تاریخی دیگر، امکان بروز تفسیرهای متفاوت با تفسیرهای قبلی وجود دارد.

تاریخ تأثیر و تأثر

انسان موجودی تاریخ‌مند است و به تبع آن، فهمش مقوله‌ای تاریخ‌مند است. افق ذهنی هر مفسری محدود به زمانه و عصری است که در آن می‌زید. افق ذهنی مفسر مجموعه‌ای از باورها و دانسته‌های جهان زیستی او را شکل می‌دهد؛ جهانی همواره سیال و متغیر که خواه ناخواه در واقعه فهم تأثیرگذار است. اثرپذیرفتگی از تاریخ یا به تعبیر دیگر تاریخ تأثیر و تأثر؛ یعنی «متحدبودن تاریخ با فهم» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۶۵). مفسر در واقعه فهم، تحت تأثیر میراث و سنت گذشته است.

سنت و فهم پیشینیان از یک نمود، متن، مقوله هنری، انسانی، تاریخی، به نوعی تاریخ اثرگذار متن را تشکیل می‌دهند؛ بنابراین، مفسر در واقعه فهم به تقیدهایی محدود می‌گردد که نمی‌تواند از بند آن‌ها برهد تا درکی سوپژکتیو از متن ارائه دهد. در واقع «هرگونه تأویل و شناخت لحظه‌ای از یک سنت است، سنتی که تأویل‌کننده و متن، هر دو تابع آن هستند و درست به این دلیل، هرگونه تأویل و شناخت، گفت‌وگو یا مبادله‌ای است که در چارچوب این سنت شکل می‌گیرد و پیش می‌رود» (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۷۹).

بنابراین، تقید مفسر به سنت و تأثیرپذیری از آن، ناقض ایده نظریه‌پردازان هرمنوتیک مؤلف‌محور است که معتقدند فاعل شناسایی می‌تواند بر بیگانگی و فاصله زمانی میان خود و متن فائق آید و با درنوردیدن فاصله تاریخی و ورود به دنیای ذهنی مؤلف، به بازسازی ذهنیت وی، مبادرت ورزد.

پیش‌داوری در فهم

پیش‌داوری‌ها همان تمایلات، دیدگاه‌ها، انتظارات مفسر است. «پیش‌داوری‌های شخص، در هر لحظه از زمان، به عنوان ساختارهای موروثی فهم، شامل هر آن چیزی است که شخص آگاهانه یا ناآگاهانه می‌داند. پیش‌داوری‌ها مشتمل بر معنای واژه‌ها، ترجیحات ما، واقعیت‌هایی که می‌پذیریم، ارزش‌ها و احکام زیبایی‌شناختی ما، قضاوت‌های ما در ماهیت انسان و امر الهی و مانند این‌هاست» (لارنس کندی، ۱۳۹۴: ۲۰۵-۲۰۶).

انسان همواره، با یک سری انتظارات و علایق شخصی، به سوی فهم امری می‌رود. «هیچ تأویل بی‌پیش‌فرضی امکان وجود ندارد. متنی مقدس یا ادبی یا علمی بدون پیش‌فرض تأویل نمی‌شود» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰۱). هیچ فهمی بدون پیش‌داوری امکان‌پذیر نیست، پیش‌داوری جزء لاینفک ساختار فهم است و همواره پیش‌داوری‌ها در زبان فهمنده حضور دارد، چون زبان محمل سنت است. انسان در هر سنتی که رشد می‌کند، با زبان همان سنت فهمی از جهان پیدا می‌کند. «در زیست‌جهان هر انسانی سه گونه شبکه‌های معنایی وجود دارد: زبانی، تجربه‌ای و آموزشی-تعلیماتی.

شبکه‌های معنایی زبانی: اهل هر زبانی (فارسی، انگلیسی، عربی و...) با معناها و مفاهیمی آشنا هستند و با آن معناها و مفاهیم جهان را می‌فهمند. این معناها و مفاهیم، خاص یک زبان است و با شبکه‌های معنایی زبان‌های دیگر تفاوت‌هایی دارد؛ مثلاً فارسی‌زبانان در زبان فارسی، شبکه‌های معنایی ویژه‌ای دارند که با این شبکه‌های معنایی جهان را به‌طور خاصی می‌فهمند که این فهم از یک پدیده واحد ممکن است با زبان دیگری متفاوت باشد.

شبکه‌های معنایی تجربه‌ای: مجموعه معنایی است که هر انسانی در زندگی خودش، شخصاً تجربه کرده است و در مواجهه با جهان، معنایی کسب کرده است که حاصل تجارب شخصی اوست.

شبکه‌های معنایی آموزشی و تعلیماتی: مجموعه معنایی است که از طریق آموزش نهادهای اجتماعی و آموزشی نظیر خانواده، مدرسه، حکومت، رسانه‌ها، نهادهای دینی، علمی و... انسان‌ها آموخته‌اند. (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱-۱۳۹۴).

هر فهمنده‌ای خواه ناخواه با شبکه‌های معنایی، که در زیست جهان اوست و نوعی پیش‌داوری محسوب می‌شود، به سوی فهم هر امر معناداری می‌رود. در نتیجه، عنصر فهم از پیش‌داوری‌های مفسر جدایی‌ناپذیر است. هیچ فهمی را نمی‌توان عاری از پیش‌داوری تصور کرد. وظیفه مهم، تفکیک پیش‌داوری‌های موجه از پیش‌داوری‌های ناموجه است. پیش‌داوری‌ها از منظر صحت و اعتبار دو دسته‌اند: «پیش‌داوری‌های فراهخور موضوع (موجه)، پیش‌داوری‌های نافراهخور موضوع (ناموجه). پیش‌داوری فراهخور موضوع یعنی پیش‌داوری‌هایی که راه‌یابی به جانب موضوع و حقیقت را ممکن می‌کنند. پیش‌داوری‌های نافراهخور، یعنی پیش‌داوری‌هایی که امکان راه‌یابی به جانب موضوع و حقیقت را از فهمنده سلب می‌کنند، پیش‌یابی‌ها و پیش‌گرفت‌هایی که یک‌جانبه هستند و موضوع ابا دارد که بپذیرد که در این بیان خود را آشکار کند» (بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۵).

در هرمنوتیک، گفت‌وگوی اصیل با متن با پیش‌داوری‌های موجه است که شواهد و قرائن متن بر درستی آن‌ها صحه می‌گذارد. در غیر این صورت، اگر با پیش‌داوری‌های نادرست به گفت‌وگو با متن بپردازیم، گفت‌وگویی غیر اصیل خواهیم داشت؛ زیرا در چنین گفت‌وگویی «فقط به این سبب درگیر گفت‌وگو می‌شویم که بر حق بودن خود را اثبات کنیم... نه اینکه به شناخت دست یابیم» (لارنس کندی، ۱۳۹۴: ۲۲۸). به عقیده گادامر، پیش‌داوری‌های درست مولد فهم‌اند و پیش‌داوری‌های نادرست منبعث از افکار و اوهام عامیانه‌اند که موجبات سوءفهم را فراهم می‌آورند. گادامر برای تمیز پیش‌داوری‌های درست از پیش‌داوری‌های نادرست بر این باور است که با استمداد از نقش مثبت فاصله زمانی می‌توان معضل تشخیص پیش‌داوری‌های درست از نادرست را حل کرد؛ زیرا «فاصله زمانی» نه فقط اجازه می‌دهد که برخی پیش‌داوری‌های متعلق به ذات موضوع از میان بروند، بلکه همچنین باعث می‌شود که پیش‌داوری‌های منتهی به فهم حقیقی نیز مطرح شوند» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰۴).

کاربرد (اطلاق، انطباق)

در تحلیل پدیدارشناختی گادامر از رخداد فهم، می‌توان هرمنوتیک را مثلی فرض کرد که در یک ضلع آن فهم و در ضلع دیگرش تفسیر و در ضلع سوم کاربرد واقع شده است. فهم و تفسیر از منظر هرمنوتیک فلسفی همواره یک امرند. تفسیر سوپه آشکار هر فهمی است، اما سوپه کاربردی فهم «این است که فهم یک اثر با توجه به موقعیت مفسر و علائق و شرایط و انتظارات فعلی او صورت می‌پذیرد و هیچ تفسیری بدون ربط زمان حال وجود ندارد» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۴۰). تلقی گادامر از کاربرد، جنبه علمی و اخلاقی ندارد، بلکه یکی از اضلاع تفکیک‌ناپذیر و امور ذاتی فهم هرمنوتیکی محسوب می‌شود. کاربرد در فهم، این گونه نیست که ابتدا فهم حاصل شود، سپس فهمنده اطلاق و کاربرد را به آن پیوست کند، بلکه «فهم فهمنده از موضوع در همین ماجرای موقعیت‌دار زمان‌دار زبان‌دار حال صورت می‌گیرد و دو عمل متعاقب هم نیست که اول فهم باشد و بعد اطلاق فهم» (بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۵). بدین ترتیب، در منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر، فهم مؤلف و مخاطبان اولیه از متن رنگ می‌بازد؛ زیرا مؤلف متن و مخاطبان اولیه و بعدی همگی در یک رتبه قرار می‌گیرند و هیچ رجحانی میان مخاطبان قبلی و فعلی نیست. مهم این است که سوپه کاربردی فاعل شناسایی، با انتظارات و امیال و موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایش در زمان حاضر، گره می‌خورد و معنایی از موضوع ارائه می‌دهد که می‌توان آن را به مثابه «معنا برای مفسر» قلمداد کرد. بنا بر اصل کاربرد، «وقتی فهمنده‌ای می‌گوید یک نمود، متن، حادثه تاریخی را فهمیده‌ام، معنایش این است که معنای گذشته را صرفاً در زمان حال و زبان حال فهمیده است؛ یعنی آنچه را که در گذشته بوده (چه گذشته دور و چه گذشته نزدیک) در زبان حال و زمان حال فهمیده است؛ بنابراین، فهم در واقع به منزله نوعی ترجمه به زمان حال و زبان حال است» (همان).

زبان‌مندی فهم

امروزه زبان یکی از مسئله‌های اصلی فلسفه است؛ زیرا در فلسفه جدید «زبان وجه بنیادی عملکرد هستن - در - جهان ماست. زبان صورت فراگیر بنیاد جهان است» (نیچه و همکاران، ۱۳۷۹: ۸۶)؛ بنابراین، زبان جایگاه بنیادینی در هرمنوتیک گادامر دارد. گادامر، با تأثیرپذیری از آرای شلایرماخر، فهم و تفسیر را توأمان زبانی می‌داند و جدایی میان آن‌ها را انکار می‌کند. گادامر به تقدم یکی و تأخر دیگری قائل نیست. به اعتقاد او فهم، سرشت و ماهیتی زبانی دارد و این دو ذاتاً تفکیک‌ناپذیر و سرشته درهم‌اند. به نظر او، زبان نقش ابزاری برای فهم ایفا نمی‌کند، بلکه «فهم سرشتی زبانی دارد و تجربه هرمنوتیکی حادثه‌ای است که در زبان واقع می‌شود؛ نه آنکه زبان

مقدمه و ابزار تحقق تجربه هرمنوتیکی باشد» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۷۲). اندیشیدن تقدم بر زبان ندارد. این گونه نیست که اندیشه‌ای تولید شود، آن گاه زبان در مقام ابزاری برای بیان اندیشه به کار رود، بلکه اندیشه با زبان رابطه ذاتی دارد، اصلاً جریان اندیشیدن با زبان است. با زبان، فعل اندیشیدن اتفاق می‌افتد و هر نمودی که انسان معنایی از آن دریافت کند، زبان‌مند است. «سخن تازه آن هنگام شکل نمی‌گیرد که شناخت کامل شده باشد؛ زیرا که سخن با این شکل‌گیری و صورت‌بندی فکری یکی است و مترادف است و ذوب در هم هستند» (بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۵). در فرایند دیالکتیک مفسر با متن که در نهایت به ذوب افق‌ها منجر می‌شود، ذوب افق‌ها در رخدادهای فهم دستاورد زبانی به شمار می‌رود. در واقع، در این گفت‌وگو «زبان مشترکی خلق می‌شود؛ گویی امتزاج افق‌ها، همان امتزاج زبان‌هاست. یعنی زبان مفسر با زبان اثر ممزوج می‌شود و زبان مشترکی پدید می‌آید» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۷۲)؛ بنابراین، هر فهم و تأویلی در زبان جای گرفته است و «ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی «زبان‌گونه» باز می‌یابیم و باز می‌شناسیم» (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۸۰). به عقیده گادامر، زبان نوعی نگرش به جهان است و هر فردی در نگرش به جهان دارای یک «دنیای زبانی» است. مقصود گادامر از دنیای زبان، شبیه‌دنیایی است که هایدگر درباره هستی‌دازاین به آن اعتقاد دارد. «یعنی هر فرد انسانی دارای فردیت و دنیای ذهنی خاص خویش است» (همان: ۲۷۵). دنیای ذهنی هر فرد و نگرش او ماهیت زبانی دارد و در زبان شکل می‌پذیرد، به گونه‌ای که نمی‌تواند از قید و بند این دنیا رهایی یابد.

از نظر گادامر، «حقیقت هرمنوتیک بدون زبان قابل دریافت نیست» (بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۵)؛ زیرا ما با زبان می‌اندیشیم «ما همواره به نحو زبانی در عالم سکنی و زندگی داریم و عالم هم با زبان است که برای ما حاضر است، حضور عالم هم، برای ما با زبان است» (همان). همان‌طور که گفتیم، هر نمود، متن، حادثه، که به فهم درآید، زبان است. اما نمی‌توانیم همه آنچه که از یک نمود دریافت کرده‌ایم به صورت سخن و کلام اظهار کنیم. ناتوانی آدمی در اظهار نطق باطن، ناشی از کاستی زبان در برابر اندیشه نیست، بلکه ناشی از متناهی بودن آدمی است. «نطق ظاهر در ما موجودات متناهی نمی‌تواند تمام نطق باطن را دربرگیرد. به تعبیر گادامر، ما موضوعی نداریم که تا نهایتش به اندیشه ما درآمده باشد و به کل ما توانسته باشیم به نحو مستوفی آنچه را که در باطن هست استیفا کنیم» (همان).

وقتی که درباره موضوعی می‌اندیشیم، اندیشیدن با کلمات است. فهمیدن با جست‌وجوی کلمات اتفاق می‌افتد. اندیشه محض و فاقد شاکله زبانی وجود ندارد. همواره مجازها، استعاره‌ها، تمثیل‌های زبان خطوط اندیشه را ترسیم می‌کند، ولی پیوسته از اظهار آنچه با نطق باطن دریافته‌ایم در قالب نطق ظاهر عقب می‌مانیم و این امر به ویژگی تنهای انسان برمی‌گردد.

خلاصه، هرمنوتیک فلسفی، به ویژه هرمنوتیک فلسفی گادامر، انقلابی در گستره تأویل متن محسوب می‌شود؛ چرا که عرصه تأویل را از محدوده پیشین خود بیرون می‌آورد و همه عرصه‌هایی را که منش زبانی و غیر زبانی دارند و به رخداد فهم می‌انجامند در بر می‌گیرد «هر اثر هنری (همچون هر شکل تجربه ما که زبان گونه است) و به زبان و سنت زبان شناسیک تعلق دارد. تجربه و شناخت اثر هنری (خواه در پیکر متن نوشتاری شکل گرفته باشد؛ خواه کاربرد مستقیم زبان گفتاری در آن تعیین کننده باشد؛ خواه در نگاه نخست «غیرزبانی» بنماید، همچون موسیقی غیر آوازی، عکاسی یا...)» (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۸۴). همه و همه در زمره تأویل قرار می‌گیرد. در این هرمنوتیک، حصول معنای نهایی متن یا نیت مؤلف رنگ می‌بازد و مؤلف در کنار دیگر مخاطبان و مفسران متن قرار می‌گیرد که تفسیر او از متن هیچ رجحانی بر تفسیر دیگران ندارد؛ زیرا «معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹۶؛ نقل شده در Truth And Method: ۳۷۲).

در چنین هرمنوتیکی که قصد و نیت مؤلف به کنار می‌رود، دیگر فاعل شناسایی به دنبال روشی برای بازسازی و بازتولید ذهنیت مؤلف نیست، بلکه مفسر، با استفاده از پیش‌داوری‌ها و اثرپذیری از سنت، با متن گفت‌وگو می‌کند. در نهایت، با کاربرد متن، در زمان حاضر و موقعیت هرمنوتیکی خویش، به تولید معنای جدیدی از متن دست می‌یابد که نه معنای نهایی متن، بلکه یکی از معناهای متکثر متن در برهه‌ای از زمان است. این معنا، معنای نهایی متن نیست و رجحانی بر دیگر معناها ندارد؛ فقط نوعی تفاوت معنایی را از دیگر معناها به نمایش می‌گذارد.

روش در هرمنوتیک صوفیه

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم گادامر در هرمنوتیک به دنبال روش نیست. از نظر او، فهمنده نباید با اتخاذ روش به سوی فهم نمود برود؛ زیرا اولاً فهمنده هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را از پیش‌داوری‌ها رها سازد و همیشه با انتظارات و پیش‌داوری‌ها به سوی موضوع می‌رود؛ بنابراین، پیش‌داوری‌ها همیشه در فرایند فهم حضور دارند. دوم اینکه اساساً انسان موجودی است تاریخی. او به سنتی افکنده می‌شود و در میان امور قالب‌ریزی شده از پیش، قرار می‌گیرد. انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند در مقام زیرنهاد، بنیاد فکر و اندیشه واقع گردد؛ یعنی هیچ‌وقت نمی‌تواند از یک حالت صفر و خلأ نظیر آن چه دکارت ادعا می‌کرد اندیشیدن را آغاز کند. انسان همیشه با ماقبل‌های قالب‌ریزی شده (زبان، فرهنگ، سنت، دین و...) روبه‌روست؛ بنابراین، فهم او به تبع این ویژگی‌ها خالی از پیش‌فهم نیست. از این رو، هر قدر هم بکوشد باز هم پیش‌فهم‌ها در فهم او دخیل‌اند.

بدین ترتیب، هرمنوتیک از منظر گادامر روش نیست «هرمنوتیک به انسان متد نمی‌دهد، هرمنوتیک به انسان فقط هوشیاری می‌دهد، هوشیاری نسبت به اینکه فهم انسان تحت چه شرایطی و با چه قیودی صورت می‌گیرد» (بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۵).

اگر فهمنده‌ای فهمش را از نمود، در قالب گزاره‌های زبانی بیان کند، به این معنی نیست که ابتدا فهمی صورت گرفته و سپس آن فهم در قالب گزاره‌های زبانی به مخاطب ارائه شده است، بلکه در همان لحظه که فهمنده دنبال کلمات است، فهم نیز همان رخداد جست و جوی کلمات است. هیچ وقت نمی‌شود «صورت زبانی و محتوای منقول این‌ها را در تجربه هرمنوتیکی از هم‌دیگر جدا کرد» (بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۵). هر چیزی که بتواند به فهم درآید زبان‌مند است. به‌طور کلی «عالم در زبان خود را نشان می‌دهد و با زبان است که بر ما معلوم می‌شود که اساساً انسان‌ها عالم دارند و عالم‌داری انسان از دیدگاه گادامر کاملاً عالم‌داری زبانی است» (همان).

بنا بر توضیحات پیشین، الصاق روش بر فهم امر نادرستی است. فهم و زبان با هم پیش می‌روند. جست‌وجوی واژه‌ها همان فهم است. زبان عارف و فهم او یکی است و این دو متعاقب هم نیستند. عارف در همان لحظه فهم که مجازها و کلمات و استعاره‌ها و... را می‌جوید، به جست‌وجویی هنری دست می‌زند. جست‌وجویی که به اظهار بیانی از نمود منجر می‌شود.

شفیعی کدکنی در تعریف عرفان می‌نویسد: «عرفان چیزی نیست مگر نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (۱۳۸۴: ۱۵). اگر تعریف شفیعی کدکنی را بپذیریم، تأویل‌های صوفیه هنری‌اند. صوفیه به‌طور اعم و مولانا به‌طور اخص تأویل‌هایی را در مواجهه با نمودها بیان کرده‌اند که از منظر زیبایی‌شناسی و بلاغی شایان توجهند. این تأویل‌ها آن‌گونه نیستند که با نگاهی اجمالی بر پاشانی و پریشانی‌شان نظر داد، بلکه اگر از منظر زیبایی‌شناسی در تأویل‌ها درنگ کنیم، درمی‌یابیم اکثراً بر مبنای تداعی شکل می‌گیرند. هر نمود بیرونی (سیر آفاقی) تداعی‌کننده امری در درون (سیر انفسی) عارف است. گویی میان درون و بیرون تساوی و تناظری برقرار است. امری در بیرون به‌مثابه امری در درون فهم می‌شود و همان‌گونه که گفتیم کاملاً در جریان زبان شکل می‌گیرد. در این جا، زبان به هیچ وجه تأخیری به فهم ندارد، هر دو زبان‌مندند. آن چه از این هم‌ذاتی اندیشه و زبان حاصل می‌شود، تأویلی هنری است که می‌توان آن را از چشم‌انداز تمهیدات بلاغی تقسیم‌بندی کرد. همان‌گونه که در شواهد نقل شده، مولانا با تمهیدات بلاغی، تأویل‌هایی از نمودهای زبانی و غیر زبانی بیان کرده است که دستاویزی برای میدان دادن به ساحات روحی او شده‌اند. هر امری در نگاه او قدسی می‌شود، همه چیز در استخدام تجربه روحی اوست. جهان شهود پلی است برای ورود به جهان غیب. حقیقت امری غیبی و نهانی است و ظاهر وسیله‌ای برای عبور از ظاهر به سوی باطن.

تأویلی که صوفی به صورت گزاره‌های زبانی بیان می‌کند، کوششی هنرمندانه و روش‌مند است. تأویل‌های صوفیه در نگاهی استقرایی بیان‌گر آن‌اند که پاشان و پریشان نیستند. «تأویل عرفانی از ساحات تداعی‌های قاعده‌مند بیرون نیست و کمتر دیده‌ایم که یک عارف، در بیرون این ساحات به جست‌وجوی معنای چیزی بپردازد و با این وصف، ایراد احمد کسروی که می‌گوید، تأویلات قرآنی صوفیه بی‌قاعده است، درست به نظر نمی‌رسد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۹). بنا بر گفته فولادی، تأویلات صوفیه بر مبنای تداعی شکل می‌گیرند، ذهن صوفی براساس مشابهت، مجاورت و تضاد معناسازی را سامان می‌دهد. هر نمود بیرونی، به علت تشابه، مجاورت و تضاد با یک اندیشه یا حال یا امری در درون عارف، به خلق معنایی تازه می‌انجامد، یعنی امری در عین به مثابه چیزی در ذهن تداعی می‌شود و عارف در آن لحظه امری را به مثابه امری بیان می‌کند. از این رو تأویل‌های غیرقدسی صوفیه براساس تداعی‌های قاعده‌مند، قابل‌رده‌بندی و تحلیل هستند.

مناقب‌العارفین و نظریه تأویل مولوی

مناقب‌العارفین، در کنار رساله فریدون سپهسالار و ولدنامه، یکی از سه متنی است که به شرح حالات و مقامات جلال‌الدین محمد مولوی می‌پردازد. نویسنده این اثر شمس‌الدین احمد افلاکی (متوفی ۷۶۱ ق) است. افلاکی «از شاگردان و مریدان شیخ جلال‌الدین عارف، نواده جلال‌الدین محمد مولوی» (محمدی، ۱۳۶۷: ۵۸۹) بوده و مناقب‌العارفین را آن‌گونه که در آغاز کتاب اشاره می‌کند، بنا بر اشارت با بشارت شیخ و مرادش، عارف چلبی، نوشته است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴). افلاکی کتاب را در ده فصل ساخته و در هر فصل به معرفی یکی از اسلاف و اعقاب مولوی پرداخته است که این کسان به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. بهاء‌الدین ولد؛ ۲. سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی؛ ۳. مولانا جلال‌الدین محمد مولوی؛ ۴. شمس‌الدین تبریزی؛ ۵. صلاح‌الدین زرکوب؛ ۶. حسام‌الدین چلبی؛ ۷. سلطان ولد؛ ۸. جلال‌الدین چلبی امیر عارف؛ ۹. شمس‌الدین چلبی امیر عابد؛ ۱۰. اولاد و اخلاف این خاندان.

افلاکی در این اثر به گردآوری مطالب از منابع دیگر پرداخته است، تحسین یازبجی در مقاله‌ای تصریح می‌کند که افلاکی از بازده منبع پیش از خود در گردآوری مطالب مناقب‌العارفین بهره برده است. یکی از مهم‌ترین منابع مورد استفاده افلاکی رساله فریدون سپهسالار بوده که مؤلف «قریب سه چهارم مطالب اثر فریدون بن احمد را بدون ذکر نام او با بیان متفاوت و ملحقات مختصر در کتاب خود نقل و بر عکس سلفش، مطالب مربوط به اشخاص را به ترتیب تاریخی

تنظیم کرده است» (یازجی، ۱۳۵۰: ۲۳). در این پژوهش، با گذر از مسئله وثاقت و عدم وثاقت اقوال و رفتار منقول از مولوی، به رفتار تأویلی او با پدیده‌ها در این اثر می‌پردازیم؛ هر چند که مولوی در عرصه نظر درست مانند اقران خود نظیر غزالی، نگرش مثبت به مسئله تأویل ندارد و در جای‌جای مثنوی، به اهل تأویل - معتزله و اسماعیلیه - می‌تازد و آنان را نکوهش می‌کند:

بر هوا تأویل قرآن می‌کنی پست و کژ شد از تو معنی سنی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۵۲)

صاحب تأویل باطل چون مگس وهم او بول خر و تصویر خس

(مولوی، ۱۳۸۴: ۵۲)

اما در عرصه عمل، خلاف نگرش خود، به تأویل می‌گراید و همانند عرفا، تأویل را پلی برای بیان تجارب روحی و معنوی خویش قرار می‌دهد:

پس به تأویل این بود کانفاس پاک چون بهار است و حیات برگ و تاک

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۳)

۷. بحث عملی

در این جستار، تأویلات غیرقدسی مولوی را که در کتاب *مناقب العارفین* گزارش شده بررسی، و آن‌ها را از چشم‌انداز تداعی مطالعه می‌کنیم.

۱. **تأویل با تمهید بلاغی تداعی واجی:** در این تأویل، «یک واحد واژگانی به لحاظ تشابه آوایی سبب تداعی واحدهای واژگانی دیگر [می‌آشود]» (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۱). در این حالت، تداعی بر مبنای شباهت شکل می‌گیرد. بدین صورت که واج‌های واژه‌ای از هم تفکیک می‌شود و هر واجی واژه دیگری را که آغازش با آن واج همسان است، تداعی می‌کند. در حقیقت، صوفی در مواجهه با واژه‌ای از زبان، به تأویل واج‌های آن واژه می‌پردازد. واج‌های واژه، آغازگر تجربه‌های روحی عارف است. زبان آغازگر تجربه است. تجربه امری مابعدی است که به واسطه زبان گسترش می‌یابد. عارف با زبان به کشف امکان‌های جدید دست می‌یازد و واژه‌ای از زبان را در راستای گسترش تجربه‌های معنوی خود تأویل می‌کند.

تأویل رباب و اجزای آن

«و فرمود که رباب را شش خانه ساختند؛ چه از قدیم العهد رباب عرب چهارسو بوده و فرمود: شش

گوشهٔ رباب ما شارح سر شش گوشه عالم است و الف تار رباب مبین تألف ارواح است بالف الله» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۸).

اشاره: شش گوشهٔ رباب، بر مبنای تشابه، شش گوشهٔ عالم را در ذهن مولوی تداعی کرده است و الف تار رباب الف واژهٔ الله را. در پیش فهم مولانا، همهٔ امور در جهان شهود، جلوه‌های حقایق و بر مبنای همین پیش فهم است که مولانا تأویلی ذوقی را از رباب بیان کرده است.

۲. تأویل با تمهید بلاغی اسلوب الحکیم: اسلوب الحکیم «گونه‌ای از ایهام و آن است که در بیت واژه‌ای باشد که شاعر یا مخاطب از آن معنایی دیگر بر خلاف آن چه مراد و منظور گوینده است، در نظر گیرد و اراده کند» (مرتضایی، ۱۳۹۴: ۱۷۰). صوفیه در مواجهه با اسامی خاص و گفتارهای معمولی به معناسازی‌هایی مبادرت می‌کنند. این معناسازی‌ها به کلی با مقصود و مراد اولیة این واژگان متفاوت است. ابداع معنای جدید کاملاً ساختگی و ذوقی و همسو با حالات روحی و معنوی صوفی در لحظهٔ خلق معناست. در این موارد، زبان کاربرد هنری می‌یابد و تجربهٔ عارف با این کاربرد هنری گسترش می‌یابد.

۲-۱. تأویل واژهٔ جامه‌شویی

«نقل است از خدمت صاحب اصفهانی که روزی از بندگی سید استدعا کردند تا جامه‌های مبارکش بشویند؛ قطعاً ممکن نشد، و قرب دوازده سال بوذ که ناشسته بوذ؛ فرمود که اگر باز چرکین شوز چه کنم؟ گفت: باز بشویند؛ فرمود: پس ما به عالم جهت جامه‌شویی آمده باشیم؟ این چنین فضولی دیگر مکن و مرا مرنجان؛ همانا که جان‌شویی از جامه‌شویی بهتر است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۱).

اشاره: تأویل واژهٔ «جامه‌شویی» به واژهٔ «جان‌شویی». واژهٔ جامه‌شویی عملی معمولی در زندگی روزمرهٔ انسان است، اما مولانا بر مبنای تشابه آوایی این واژه را از معنای معمولی خارج و در معنای مورد نظرش، یعنی «جان‌شویی» تأویل می‌کند. در منظر مولانا، کنشی آفاقی تأویل به کنشی انفسی می‌شود، برای دعوت به تطهیر درون و رستن از آلائش‌های دنیوی. تأویل مولانا در این جا کاملاً با پیش فهم‌های او هماهنگی دارد.

۲-۲. تأویل واژهٔ دلکو

«همچنان روزی در میان بازار قونیه می‌رفت، مگر ترکی پوستین روباه به دست گرفته مزاد می‌کرد

که دل کو دل کو و بجد می گفت؛ حضرت مولانا نعره زنان به چرخ درآمده دل کو دل کو می گفت و سماع زنان تا به مدرسه مبارک روانه شد» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۶۵).
اشاره: تأویل دلکو به دل کو؟ دلکوی اول واژه ای ترکی به معنی روباه است که در این متن، مجازاً به معنی پوستین روباه آمده. تشابه آوایی این واژه «جمله دل کو؟» ی فارسی را در ذهن مولوی تداعی می کند و مولوی فی البداهه آن را در راستای پیش فهم های خود به جمله «دل کو؟» ی فارسی تأویل می کند. نکته مهم در این موارد زبان برانگیزاننده عارف است برای بیان تجربه روحی در مواجهه با رویداد و حادثه.

۲-۳. تأویل واژه بادام

«همچنان مگر در عروسی یاری حاضر شده بود؛ یکی بانگی برزد که شکر باذام نیست بیاورند؛ مولانا فرمود که شکر هست، اما با دام است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۴۹).
اشاره: بادام نخستین به معنی خوردنی است که مولوی آن را به «با دام»، یعنی همراه با دام تأویل کرده است. تأویل براساس تشابه آوایی صورت پذیرفته است.

۲-۴. تأویل جمله «من الماء کل شیء حی»

«از ناگاه حضرت مولانا با اصحاب درآمد و در میان سراگرد حوض فروکشید؛ چندانک سلطان و پروانه مبالغه کردند بالا نگذشت؛ شیخ صدرالدین گفت: و من الماء کل شیء حی؛ حضرت مولانا فرمود بل و من الله کل شیء حی» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۳۹).
اشاره: جمله «و من الماء کل شیء حی» در زبان محاوره بیان می شود، ولی این جمله را مولانا به ساحت عرفانی می برد و تأویلی هماهنگ با نقد حال خویش بیان می کند.

۳. تأویل براساس همسانی هجایی: در این حالت، تأویل بر مبنای هماهنگی هجاهای دو واژه حاصل می شود. به این ترتیب، هجایی از یک واژه موجب تداعی واژه یا واژه هایی می شود که با هجای واژه قبلی همسانی دارد.

تأویل نماز عشاق

«همچنان اوقات اتفاق چنان می افتاد که گویندگان از غایت مداومت سماع خسته می شدند؛ روز دوشنبه و اما پنج شنبه به مدرسه دیرترک می آمدند؛ حضرتش می فرمود که چون نماز عشاق دست

نداد، باری نماز اشراق بگزاریم و چند رکعت نماز کرد تا گویندگان می‌رسیدند و پاکوبندگان سماع می‌کردند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۹۴).
اشاره: نماز عشاق / نماز اشراق. هجای «اق» در انتهای عشاق واژه اشراق را تداعی کرده است. تشابه آوایی هجاهای پایانی، موجب این تأویل و زبان باعث توسع تجربه شده است.

۴. تأویل با تمهید بلاغی تشبیه: تأویل در این موارد بر مبنای شباهت شکل می‌گیرد و امری آفاقی تداعی‌کننده تجربه‌ای انفسی در درون عارف می‌شود. عارف با تشبیه یکی به دیگری به بیان تجارب روحی خود می‌پردازد.

الف) تأویل در نام آواها

۴-۱. نام آوای ناقوس

«همچنان از علمای اصحاب منقول است که در اواخر حال چون حضرت مولانا به سماع مباشرت می‌فرمود خدمت شمس الدین ماردینی طبلک را بر فرق سر برداشته گفتی: حقا حقا که تسبیح می‌گویند و هر که می‌گویند که این سماع حرام است حرام‌زاده است و این حکایت را مذکور روایت کرد و گفت: روی ان علیا - رضی الله عنه - سمع صوت الناقوس فقال لمن معه من اصحابه أ تدری ما یقول هذا الناقوس؟ فقال الله ورسوله و ابن عم رسوله (اعلم)، فقال علی إن علمی من علم رسول الله و إن علم رسول الله من علم جبرائیل و إن علم جبرائیل من علم الله: هذا الناقوس یقول حقا حقا حقا حقا صدقا صدقا صدقا صدقا» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۱۰-۲۱۱).

اشاره: به فرموده آیات کتاب مقدس، تسبیح خدواند در همه موجودات زمینی و آسمانی ساری و جاری است؛ بنابراین پیش فهم؛ علی (ع) آوای ناقوس را به واژه حقا تأویل کرده است. این تأویل براساس تداعی تشبیهی صورت پذیرفته است.

۴-۲. نام آوای آسیاب

«همچنان از کرام اصحاب منقول است که روزی خدمت شیخ صدرالدین و قاضی سراج‌الدین و سایر العلماء و العرفاء به اتفاق به تفرج مسجد جامع مرام و باغ‌ها بیرون آمده بودند و همچنان حضرت مولانا هم در میان آن جماعت تشریف حضور ارزانی فرموده بود؛ بعد از ساعتی برخاست و در آسیابی درآمده بسیار توقف فرمود و انتظار این جماعت از حد گذشت؛ مگر خدمت شیخ و قاضی سراج‌الدین در طلب او به آسیاب درآمدند و دیدند که حضرت مولانا برابر سنگ آسیاب به

چرخ درآمده است؛ فرمود که بحق حق او که این سنگ آسیا سبوح قدوس می گوید؛ شیخ فرمود که من و قاضی سراج الدین همان ساعت محسوس می شنیدیم که از آن سنگ آسیا آواز سبوح قدوس به سمع ما می رسید» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۰-۳۷۱).

اشاره: در اینجا، براساس همان پیش فهم، مولانا صدای سنگ آسیا را به دو اسم از اسمای الهی (سبوح و قدوس) تأویل کرده است.

۳-۴. نام آوای رباب

«همچنان حضرت سلطان ولد فرمود که روزی از حضرت پذیرم سؤال کردند که آواز رباب عجایب آوازی است؛ فرمود که آواز صریر باب بهشت است که ما شنویم» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۸۳).

اشاره: تأویل آهنگ رباب به صریر در بهشت. تداعی براساس شباهت شکل گرفته است. تأویل صدای رباب حاکی از نگاه معنوی مولانا به موسیقی است.

ب) تأویل در قلمرو پدیده‌های غیر زبانی

۴-۴. چاه

«حکایتی آغاز کرد که مگر فقیهی ساده‌دل با نحوی زیرک موافقت کرده بود؛ از ناگاه به سر چاهی رسیدند که خراب و بیاب گشته بود؛ فقیه آغاز کرد که و بئر معطله (۴۵/۲۲) بی‌همزه گفت؛ نحوی برنجید و گفت: و بئر بگو، مهموز بخوان فصیح تر بود؛ همچنان بحث فقیه و نحوی به‌غایت دراز کشید و جهت همزه اعلال نموده تمامت کتب صرف و نحو را ورق ورق می کردند و از دلائل گفتن ملول شدند؛ عاقبة الجدل اصلاً به منزلی و آبادانی نرسیدند و به تاریکی شب مانده، در عین آنک در بحث گرم شده بودند، قضا را نحوی ما به چاهی مغ فروافتاد؛ از اندرون چاه بانگ و فریاد می کرد که ای رفیق طریق و ای فقیه شفیق حسب الله تعالی مرا ازین چاه مظلّم برهان فقیه گفت: به شرطی خلاصت دهم که همزه را از بئر حذف کنی؛ بیچاره نحوی مسکین که مغرور هنر گشته بود، تا از بئر حذف همزه نکرد، از آن چاه نرهید؛ همچنان تا همزه تردد و هستی خود را حمزه‌وار از خودی خود حذف نکنی از بئر تاریک خودبینی که چاه طبیعت و نفس است و غیابت الحجب (۱۰/۱۲) عبارت از آن است، نرهی و هرگز به فضای صحرای و أرض الله واسعة (۳۹/۱۰) نرسی» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۷).

اشاره: داستان جدال نحوی و فقیه بر سر همزه واژه «بئر» دستمایه عارف می شود، برای ارشاد در سلوک عرفانی. بنا بر پیش فهم عرفانی، چاه بیرونی، تداعی گر چاه درونی، یعنی طبیعت و نفس

درون آدمی است که همتی حمزه وار برای صوفی بایسته است که از چاه نفس و طبیعت خویش بیرون آید تا به فضای واسع صحرای الهی قدم بگذارد.

۴-۵. زرسازی از مس

«همچنان کبار اصحاب روایت چنان کردند که خدمت شیخ بدرالدین تیریزی رحمة الله که معمار تریه معظمه بود و در علم کیمیا و انواع حکم بدیع الزمان و یگانه جهان بود؛ روز همه روز در صحبت اصحاب ملازمت نمودی، شب همه شب به استعمال کیمیا مشغول گشتی و از آنجا دراهم و دنانیر در حق یاران فقیر صرف کردی؛ مگر شبی حضرت مولانا به خلوت‌خانه مذکور درآمده او را در آن کار مستغرق دید؛ همانا که مذکور از هیبت مولانا بر جا خشک گشته حیران بماند؛ حضرت مولانا به دست مبارک خود سندان او را بر گرفته به دست او بداد؛ دید که سندان است زرین لطیف درخشیده گشته؛ فرمود که اگر زرسازی می‌کنی چنین زرساز و این چنین زرسازی را سازی و انگازی و سندان در بایست نیست و حقیقت بدان که چون بدین‌ها گوهر عمر نازنین را صرف کنی و چون انقلاب امور پیش آید حاصل بیش از قلابی نبوده باشد و آن زمان که زر تو مس گشته باشد ندامت و تحسر تو سود نکند؛ جهدی کن که تا مس وجود تو زر گردد و زر تو گوهر شود و گوهر تو آن شود که در او هام این و آن ننگند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۹۳-۱۹۴).
اشاره: عمل و حرفه زرسازی کیمیاکاری بیرونی است که مولانا آن را به کیمیاکاری درونی تأویل می‌کند. همان گونه که زر گر مس را به طلا تبدیل می‌کند، سالک نیز می‌تواند وجودش را به گوهر بارزش الهی تبدیل می‌گرداند.

۴-۶. سنگ

«همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا به کنار جویی نشسته بود و سنگی بزرگ در میان آب پیدا بود؛ فرمود که یاران عجباً این سنگ سخت کی گل شود؟ گفتند: مگر بعد از مرور ادوار و مرور اطوار؛ فرمود که بلی این گل شود اما دل‌های گلین را سال‌ها بگذرد که مبدل نشود و همچنان در آن سنگی و تنگی و ننگی می‌روز تا می‌روز» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۸۰).
اشاره: تأویل سنگ سخت به دل تیره. بر مبنای شباهت، سنگ سخت سیاه، تداعی کننده دل تیره آدمی در ذهن مولاناست و مولانا آن را بنا بر پیش‌فهم‌های خود به دل تیره تأویل کرده و از این طریق پدیده‌ای را در بیرون دست‌مایه ارشاد سالکان راه قرار داده است.

۵. تأویل با تمهید بلاغی رمز: پورنامداریان در تعریف رمز می نویسد: «رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۳). مولوی پدیده‌های بیرونی و محسوس و شناخته شده را، که معنای متعارف دارند، در معنای غیر مستقیم و نامتعارف و رمزگونه به کار می گیرد. رمزهایی که به صورت شخصی و ذوقی حاصل تجربه‌های روحی خود اوست. مولانا در آثار خویش ابتدا به رمزگرایی می پردازد، سپس در پایان به رمزگشایی مبادرت می کند.

۵-۱. در نمونه زیرمولوی خود به تأویل رمزها می پردازد:

«جماعت حاجیان به زیارت کعبه می رفتند؛ مگر درویشی را در راه بادیه اشتری رنجور شد؛ چندانک کوشیدند برنخاست بار او را بر اشتری دیگر بار کرده او را گذاشتند و گذشتند؛ همان لحظه جانوران وحشی و سباع بری گرد او حلقه کرده یکی پیش تر نمی رفت؛ قافله حجاج درین حال حیران ماندند که عجا جانورانش چرا پاره نمی کنند و امتناع می نمایند؛ شخصی از قافله بازگشت تا کیفیت حال را دریابد؛ در گردن اشتر هیکلی بسته دید؛ چون هیکل را از او باز کرد و روانه شد، فی الحال دزدان هجوم کرده پاره پاره اش کردند؛ اکنون بدانید و آگاه باشید که این عالم بر مثال آن اشترست و علماء و امراء و فقراء و غیرهم که درین عالم اند بر مثال آن قافله حاجیان اند و وجود ما بر مثال آن هیکل است که بر گردن اشتر عالم بسته اند، چندانک آن هیکل بر گردن اوست بر کارست و قافله جهان به کامرانی روان باشد، تا هیکل را بر موجب یا أيتها النفس المظمئة ارجعی إلی ربک راضیة مؤضیة (۲۷/۸۹-۲۸) از گردن اشتر عالم بگشایند، آن گاه مشاهده کنید که عالم چه می شود و آدمیان به کجاها می روند و سلاطین و ارباب علم و قلم چگونه فنا می گردند؛ یاران فریادها کردند و زاری ها نمودند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج: ۱۰۸).

اشاره: مولوی، بنا بر پیش فهم های خود، عناصر حکایت را رمز قرار می دهد و اشتر را به عالم، قافله حاجیان را به علماء، امرا و فقرا و هیکل بسته بر گردن اشتر را به وجود انسان تأویل می کند.

۵-۲. خواب و اجزای آن

«و فرمود که در خواب جامه سرخ پوشیدن یا سرخی دیدن عیش است و فرح، سبزی دیدن زهدست، سپیدی تقواست، کبودی و سیاه ماتم و غم و الله اعلم» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج: ۱: ۲۸۰-۲۸۱).

اشاره: جامهٔ سرخ پوشیدن یا در خواب سرخی دیدن رمز عیش و فرح؛ سبز رمز زهد؛ سپید رمز تقوا؛ کبودی و سیاه رمز ماتم.

۶. تأویل با تمهید بلاغی مجاز: در این حالت، نمود و پدیدهٔ بیرونی مجاز در نظر گرفته می‌شود و فهم صوفی از آن نمود و پدیده حقیقت آن مجاز قلمداد می‌گردد.

تأویل صدر

«در مذهب اهل طریقت صدر چه جا را گویند؟ قاضی سراج‌الدین گفت که در مدارس علما صدر میانه صغه است که مسندگاه مدرس است و شیخ شرف‌الدین هریوه گفت که در طریقهٔ اهل اعتکاف و پیران خراسان کنج زاویه صدر است و شیخ صدرالدین گفت که در مذهب صوفیان صدر در خوانق کنار صغه را گویند و آن فی‌الحقیقهٔ صف نعال است؛ بعد از آن، بر سبیل امتحان از حضرت مولانا سؤال کردند که محل صدر در سنت شما کجاست؛ حضرتش فرمود که شعر (رمل):

آستان و صدر در معنی کجاست؟ ما و من کو آن طرف کان یار ماست
صدر آنجاست که یار است، سید شرف‌الدین گفت کو یار؟ فرمود که کوری نمی‌بینی»
(افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۰-۱۱۹).

اشاره: در این واقعه صدر در تلقی مولانا به معنی یار است. بر مبنای مجاورت، صدر محل جلوس یار است. از این روی، مولوی صدر را در مفهوم مجازی یار تأویل کرده است.

۷. تأویل با تمهید بلاغی «خلاف آمد» یا بیان نقیضی: «خلاف آمد، همان پارادوکس کرداری است؛ یعنی پارادوکسی یک سویهٔ آن در درون سخن وجود داشته باشد و سویهٔ دیگر آن از بیرون سخن به دست آید» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵۰). در این موارد، میان نمود و تفسیر آن از نظر معنایی گونه‌ای تناقض هست و یکی معنای دیگری را نقض می‌کند. در اغلب موارد، صوفیه در مواجهه با عقاید اشخاص دیگر و نحله‌های دیگر از این تمهید، خلاف عادت گویی بهره می‌برند. در نمونهٔ زیر، مولانا از این شگرد بلاغی برای تأویل واژهٔ صدر استفاده کرده است.

۷-۱. صدر

«همچنان بعضی ارباب احباب روایت حکایت چنان کردند که این ماجرا در زمان جلال‌الدین

قرطایی بوذه است که چون مدرسه خود را تمام کردند اجلاس عظیم فرمود کردن و همان روز در میان اکابر علماء بحث افتاد که صدر کدام است و آن روز حضرت مولانا شمس الدین تبریزی به نوبت آمده بود؛ در صف نعال میان مردم نشسته بود و به اتفاق از حضرت مولانا پرسیدند که صدر چه جا را گویند؟ فرمود که صدر علماء در میان صفة است و صدر عرفاء در کنج خانه» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۱).

اشاره: تأویل صدر به کنج خانه، که میان این دو (صدر و کنج خانه) از نظر معنایی تناقض است و مولانا با شگرد خلاف آمدگویی این تأویل را ارائه داده است.

۲-۷. لامکان

«هم از حضرتش عزیز پرسید که لا مکان چه جاست و کجاست؟ فرمود که لامکان جان و دل مردان است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۵۱).

اشاره: میان لامکان و جان و دل مردان بیان نقیضی هست؛ زیرا در لامکان در معنای لغوی جایی متصور نیست، ولی مولوی آن را در مفهوم جان و دل انسان، که دارای مکان است، به کار برده است.

۳-۷. راه

«همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا به خدمت فرزندش سلطان ولد فرموده است که بهاء الدین اگر از تو پرسند که راه مولانا چیست، بگو: ناخوردن و باز فرمود که نی نی بگو مردن» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۰۵).

اشاره: مولوی با خلاف آمدگویی راه را ناخوردن و مردن تأویل کرده است.

۸. **تأویل با تمهید بلاغی ایهام:** در این حالت، واژه بر مبنای شباهت، واژه دیگری را در ذهن عارف تداعی می کند که دو واژه در لفظ یکسان و در معنا متفاوت اند، یعنی لفظ یکسان با دو دریافت متفاوت در سخن به کار گرفته می شود.

۱-۸. پوست کندن

«همچنان روزی خدمت چلبی شمس الدین ولد مدرس از یکی شکایت کرد که فلان دانشمند به من گفت که پوست بکنم؛ حضرت مولانا فرمود که زهی مرد که اوست و ما شب و روز در

حسرت آنیم که پوست را بکنیم و از زحمت پوست برهیم تا به رحمت دوست برسیم؛ زنهار تا بیاید و از پوستمان خلاص دهد؛ چون این خبر به گوش دانشمند رسید، غلطان غلطان به حضرت مولانا پیامد و به عشق تمام مرید شد و فرجی پوشیده در باطن خود فرجی و مخرجی بیافت و از سلک اولیا گشت» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۲۵).

اشاره: عبارت کنایی «پوستکندن» در ذهن مولانا، از طریق تشابه، ایهامی را در راستای اندیشه‌های عرفانی او شکل می‌دهد و مولوی تجربه معنوی تازه‌ای را که زبان محرک اصلی آن است، بیان می‌کند.

۲-۸. نماز دیگر

«همچنان مگر روزی در بندگی مولانا رباب می‌زدند و مولانا ذوق‌ها می‌کرد؛ از ناگاه عزیزی در آمد که نماز دیگر می‌گویند؛ لحظه تن زد، فرمود که نی نی آن نماز دیگر، این نماز دیگر؛ هر دو داعیان حق اند یکی ظاهر را به خدمت می‌خواهد و این دیگر باطن را به محبت و معرفت حق دعوت می‌نماید» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۹۵).

اشاره: آهنگ رباب در سخن مولانا به نماز دیگر تأویل شده است. منشأ اصلی تأویل «نماز دیگر» از زبان گوینده‌ای دیگر است که در ذهن شاعر تداعی شده است. تأویل مولوی ذوقی و هماهنگ با پیش فهم‌های اوست.

۹. **تأویل با تمهید بلاغی تشخیص:** گاهی صوفیه برای بیان تجارب روحی خویش از تمهید بلاغی تشخیص بهره می‌گیرند. در این بیان، شیء یا حیوان تمثیلی از انسان تلقی می‌شود تا عارف اندیشه‌ها و تجارب عرفانیش را از زبان شیء یا حیوان بیان کند.

صدای گربه

«همچنان در آن روزها در مدرسه مبارک خود سیر می‌فرمود و نعره‌ها می‌زد و آه‌های عظیم می‌کرد؛ مگر در خانه گربه بود، پیش آمد و به زاری تمام بانگ می‌زد و فریاد می‌کرد؛ حضرت مولانا تبسم فرموده گفت: می‌دانید که این گربه مسکین چه می‌گوید؟ گفتند: نی. گفت: می‌گوید که شما را به مبارکی درین ایام عزیمت ملک بالاست و به وطن اصلی می‌روید؛ من بیچاره چه خواهم کردن؟ تمامت یاران فریادکنان بی‌هوش گشتند» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۸۰).

اشاره: مولانا، با انسان‌انگاری گریه، مقاصد عرفانیش را بر زبان می‌آورد. مقصود گریه از آوازخوانی امر دیگری است و سخنان مولانا از زبان او برای امر دیگر.

نتیجه‌گیری

با نگاهی استقرایی به تأویل‌های مولانا در مواجهه با نموده‌ها می‌توان به چند نکته اشاره کرد. نخست، همان‌گونه که در مباحث نظری اشاره کردیم، گادامر در هرمنوتیک از تأثیر پیش‌داوری در فهم سخن می‌گوید و بر این باور است که پیش‌داوری جزء ذات فهم است. انسان در گفت‌وگوی با هر نمودی، با مجموعه‌ای از انتظارات و علائق به‌سوی فهم آن نمود می‌رود. براساس نظریه گادامر، تأویل‌های مولانا از نموده‌های پیرامونش، از پیش‌داوری‌ها و زیست‌جهانش نشئت گرفته است. شاکله‌های ذهنی و مفهومی مولانا، در زیست‌جهان عرفانی و الهیاتی، ساخته شده است؛ بنابراین، تفسیرها و تأویل‌هایش با زیست‌جهان عرفانی او انطباق دارد. مولانا عارف است، تأویل‌هایش نیز عارفانه است. پیش‌داوری‌های او مانع آن‌اند که تأویلی فلسفی یا متشرعانه از نموده‌ها ارائه دهد. معنایی را که از نمود بیان می‌کند، برای خود او و به‌مثابه امری منکشف شده است. گذشته، در انطباق با دریافت کنونی‌اش شکل پذیرفته است. زبان حال و زمان حال، با درک و دریافت، از یک نمود انطباق دارد. این انطباق به صورت امری انضمامی بر فهم او الصاق نمی‌شود، بلکه به‌صورت ذاتی بر وضعیت کنونی مولانا و دریافت از نمود، منطبق است.

دوم اینکه تأویل‌های مولانا در چارچوب سنت تاریخی‌بی‌شکل گرفته‌است که در این سنت، گفتمان عرفانی از جمله گفتمان‌های مقتدر روزگار مولانا بوده است؛ بنابراین، تأویل‌های او تأثیرپذیرفته از گفتمان عرفانی زمانه است و مولانا متأثر از گفتمان عرفانی، نموده‌ها را تأویل می‌کند و در ضمن تأویل، بر گفتمان عرفانی اثر می‌گذارد. او هم متأثر از سنت است و هم مؤثر بر سنت. تأویل‌هایش نیز در خدمت بسط دستگاه تصوف است؛ زیرا زیست‌جهان و تاریخ اثرگذاری که مولانا از آن تأثر پذیرفته، اندیشه‌های صوفیه و درون‌گرایانه است.

سوم این که آیا تأویل‌های مولوی از نموده‌های پیرامون، معنای حقیقی نموده‌ها را آشکار می‌کند؟ پاسخ این سؤال مهم‌خیز است، زیرا آن‌گونه که گادامر درباره حقیقت در هرمنوتیک فلسفی می‌گوید، حقیقت در هرمنوتیک امری کامل و ابدی نیست، حقیقت جلوه‌ای از نمود است که در سایه‌روشن بر فهمنده آشکار می‌شود. حقیقتی نیز که در تأویل‌های مولانا از نموده‌ها بیان می‌شود چنین است. امری به‌مثابه امری برای مولانا رخ می‌نماید و این معنا در آن لحظه تاریخی حقیقت است. حقیقتی که ما از آن سخن می‌گوییم حقیقتی کامل و ابدی نیست. ممکن است

مولانا در شرایط و وضعیت دیگری، معنای متفاوتی را از نمودی واحد ارائه دهد و این معنا هم در آن لحظه و موقعیت برای او حقیقت تلقی شود؛ زیرا فهم در هرمنوتیک فهم برای همهٔ زمان‌ها و موقعیت‌ها نیست.

چهارم اینکه تأویل‌های مولوی از نمودها بیانگر رفتار هنرمندانهٔ او با هستی و نشان‌دهندهٔ زدودن غبار عادت از مفاهیم و زیستن در سمت تازهٔ اشیاست. مولوی تلقی دیگران از هستی و پدیده‌های آن را به کناری می‌نهد و خود معنای جدیدی برای مفاهیم خلق می‌کند. معنای جدید، بیانگر روحیهٔ عادت‌گریز مولوی است، گریز از تجربه‌های خودکار شده‌ای که خاصیت انگیختگی خود را از دست داده‌اند، اما مولوی معنای نوینی را بر این مفاهیم می‌پوشاند و جلوه‌ای دیگر از حقیقت پنهان در آن‌ها را آشکار می‌کند.

پی‌نوشت

1. Gadamer
2. Heidegger
3. Schleiermacher
4. Dilthey

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل متن*. مرکز. تهران.
- اشمیت، لارنس کندی. (۱۳۹۴). *هرمنوتیک*. ترجمهٔ علیرضا حسین‌پور. نقش و نگار. تهران.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). *مناقب‌العارفین*. جلد اول. دنیای کتاب. تهران.
- بهشتی، سیدمحمد رضا. (۱۳۸۹). «حقیقت و روش گادامر؛ درس گفتار حقیقت و روش گادامر (دانشگاه تهران)». <https://3danet.ir>.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. هرمس. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ پنجم. علمی و فرهنگی. تهران.
- ساسانی، فرهاد. (۱۳۶۷). «تأویل». در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. به سرپرستی محمدکاظم موسوی بجنوردی. جلد اول. مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۴). *دفتر روشنایی*. ترجمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). *نگاهی تازه به بدیع فردوسی*. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. سخن. تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. سخن (فراگفت). تهران.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۲). «پژوهشی دربارهٔ با هم‌آیی واژگانی در زبان فارسی». *متن‌پژوهی/ادبی*. شمارهٔ ۱۸. صص ۲۷۶-۳۸۸.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۱۰۹

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۲). «هرمنوتیک جدید چیست؟»، درس گفتار هرمنوتیک جدید

چیست؟ (تارنمای شخصی <http://mohammadmojtahedshabestari.com>)

_____ (۱۳۹۵). «حقیقت در هرمنوتیک فلسفی»، درس گفتار هرمنوتیک جدید چیست؟ (تارنمای شخصی

<http://mohammadmojtahedshabestari.com>)

محمدی، پروانه. (۱۳۶۷). «افلاکی». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ

اسلامی. جلد نهم. صص ۵۸۹-۵۹۱.

مرتضایی، سیدجواد. (۱۳۹۴). *بدیع از بلاغت*. زوار. تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). *مثنوی معنوی*. چاپ دوم. هرمس. تهران.

نیچه، فریدریش ویلهلم... و [همکاران]. (۱۳۷۹). *هرمنوتیک مدرن*. ترجمه بابک احمدی، مهراں مهاجر،

محمد نبوی. مرکز. تهران.

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

_____ (۱۳۹۲). *نظریه تفسیر متن*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم.

یازجی، تحسین. (۱۳۵۰). «زندگی شمس‌الدین احمد افلاکی و بررسی انتقادی مناقب العارفين». ترجمه

اینال صائمه. *مجله معارف اسلامی (سازمان اوقاف)*. شماره ۱۲. صص ۱۹-۳۵.

References

- Ahmadi, B. (2001). The text- structure and textual interpretation. Tehran: Markaz Publishing.
- Schmidt, L. (2015). Hermeneutics. (A. Hosseinpour Trans). Tehran: Naghshongar.
- Aflaki, SH. (1983). Managheb ol-Arefin. Vol 1. Tehran: Donyay-e-ketab
- Beheshti, MR. (2010). "Gadamer's Truth and method". Class lecture. University of Tehran. [accessed 26 November 2018]. <<https://3danet.ir>>.
- Palmer, R (1998). Hermeneutic Science. (M. Hanaii Kshani Trans). Tehran: Hermes.
- Purnamdarian, T (2004). Symbol and symbolic stories in Persian literature. 5th ed. Tehran: scientific and cultural publication co.
- Sasani, F. (1988). "Interpretation". in The Great Islamic Encyclopedia under the supervision of Kazem Musavi Bojnurdi. Vol 1. Below the "Interpretation" Entry. Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Sahlagi, M. (2005). Daftar-e-rowshanayi. (MR. Shafiei Kadkani Trans and correction). Tehran: sokhan.
- Shamisa, S. (1999). Figures of speech a new outline. Tehran: Ferdowsi.
- SHafiei Kadkani, MR. (2013). Poetry in Sofia Prose. Tehran: sokhan.
- Fouladi, AR. (2010). The Language of Mysticism. Tehran: sokhan: faragoft.
- Safavi, K. (2003). "A Survey of Lexical Collocation in Persian Language". Literary Text Research. 18. autumn and winter. Pp 276-288.
- Mojtahed-e-shabestari, M. (2013). "What is new hermeneutics?". Clas Lecture. (Last modified: 8 March 2019). <<http://mohammadmojtahedshabestari.com>>.
- _____ (2016). "The Truth in Philosophical Hermeneutics".. (Last modified: 8 March 2019) <<http://mohammadmojtahedshabestari.com>>.
- Mohammadi, P. (1988). "aflaki" In The Great Islamic Encyclopedia. Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia. Vol 1. PP: 589-591.
- Mortezaei, J. (2015). Rhetorical figures from rhetoric. Tehran: zavvar.
- Mowlavi, J. (2005). The Mathnawi. 2th ed. Tehran: Hermes.

- Nietzsche, F. et al. (2000). Modern hermeneutics. (b. Ahmadi, M. mohajer, M. nabavi Trans). Tehran: Markaz.
- Vaezi, A. (2001). Introduction to Hermeneutics. Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought.
- _____. (2013). Text interpretation theory. GHom: Research Institute Of Howzah and University.
- Yaziji, T. (1971). " Shamsedin Ahmad Aflaki's life and critical review of the Managheb ol-Arefin".[E. saeme Trans].Islamic educations.12. Spring.Pp:19-35.