

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳: ۵۵-۸۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰

تحلیل وجوه نمادین در داستان یوسف و زلیخای جامی با تأکید بر ترنج

حوریه اسدی حبیب *

فاطمه کوپا **

گلرخ سادات غنی ***

چکیده

داستان یوسف و زلیخا در قرآن و پیشتر از آن، در تورات ریشه دارد و مملو از اسرار و نکته‌هاست. ترنج، یکی از کلمات کلیدی و پر رمز و راز این داستان است که تاکنون دقت و توجه لازم بدان مبذول نشده است. این مقاله در پی آن است که پس از اثبات حضور ترنج در این داستان، با عنایت به تفاسیر قرآن و تورات، به دنبال منشأ راه‌یابی و نقش ترنج در شکل‌گیری آن باشد. تحقیقات انجام‌شده نشان می‌دهد که در باور یهود، ترنج نمادی از قلب انسان است و از آن‌رو که در فرهنگ اسلامی نیز قلب سلیم جایگاه عشق الهی است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که حضور ترنج در داستان یوسف و زلیخا، نمادی از عشق است. از این‌رو بعید نمی‌نماید آنچه عشق زلیخا را در دیده متشرعان، زمینی و ناپاک جلوه می‌دهد، در نگاه متفاوت و عرفانی جامی، به عشقی آسمانی، ماورایی و پاک مبدل شود.

واژه‌های کلیدی: یوسف، زلیخا، جامی، ترنج و عشق.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور yalda_habib@yahoo.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور F.kouppa@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور golrokhgani@chmail.ir

مقدمه

«نورالدین عبدالرحمن جامی» (۸۱۷ ه. ق.)، ادیب و صوفی نامدار ایرانی، شاعری است که با گرایش به روایات، احادیث و قصه‌های دینی و با استفاده از ذوق ادبی و احساس هنری و خلاقیت ذهنی خود، داستان «یوسف و زلیخا» را با خلاقیتی قابل ستایش بازنویسی کرده است (صادقی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

داستان «یوسف و زلیخا» به واسطه منابع مقدس آن، یعنی قرآن و تورات و همچنین نوع شکل‌گیری حوادث و پیش‌روی داستان، همواره مورد توجه راویان، مفسران و داستان‌سرایان بوده است. سوره یوسف در فرهنگ اسلامی، احسن‌القصص، خوش‌ترین قصه‌ها، نیکوترین برگشتنی‌ها و... نامیده شده و در تفاسیر اسلامی بزرگوارترین قصه‌اش دانسته‌اند و گفته‌اند احسن‌القصص، قصه یوسف است، چرا که مشتمل است بر ذکر مالک و مملوک، عاشق و معشوق، حاسد و محسود، شاهد و مشهود (میبدی، ۱۳۷۱: ۴) و حدیث شیفتگی عاشقان و عفت جوانمردان (مهدوی و بیانی، ۱۳۳۸: ۴۲۰) و بیان نیاز عاشق و ناز معشوق (فراهی هروی، ۱۳۵۷: ۳۰) است. عین‌القضات همدانی نیز در نامه‌ای به دوستی این‌چنین ذکر می‌کند: «از جلال ازل بشنو که احسن‌القصص است قصه عشق. چرا چنین گفت؟ زیرا که در قصه یوسف عشق‌بازی هست. تو چه دانی که «یحیهم» با «یحونه» چون خواهد که جماشی کند، گوید: «احسن‌القصص»؛ اهل غفلت را از این قصه چه خبر؟ زلیخاصفتی و مجنون‌لقبی باید، تا قصه یوسف و حکایت زلیخا تواند شنود» (همدانی، ۱۳۷۷: ۱۳۰).

اما جامی از آن جهت که برای حالات درونی انسان، اصالت بیشتری قائل است و عشق صوری و تمایلات جسمانی را زودگذر می‌داند، در پرداختن به این داستان، علاوه بر توصیف ظاهری شخصیت‌ها، به بیان کیفیات درونی و احساسات ایشان نیز پرداخته است. نگاه جامی به شخصیت زن داستان، نگاهی استثنایی است؛ زیرا برخلاف دیگر شاعران معاصرش، تنها برای توصیف صحنه‌های عشقی از زلیخا سود نمی‌جوید (صادقی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

برخلاف منابع اصلی داستان (قرآن و تورات)، که همسر عزیز مصر را عاملی اهریمنی و ترغیب‌کننده به گناه توصیف کرده‌اند، از دیدگاه جامی، جایگاه زلیخا بسیار بدیع و تازه

است. شاید قصد جامی از اهمیت دادن به عشق زلیخا، نشان دادن پاکی و زلالی عشق است و ریشه این تفکر را باید در اندیشه‌های عرفانی او جست‌وجو کرد که در چنین ساختی بی‌تأثیر نبوده است (پایور، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

پیشینه و روش تحقیق

داستان یوسف و زلیخا تاکنون بارها و بارها از ابعاد و زوایای گوناگون مورد توجه اهل هنر و ادب قرار گرفته است. این داستان به واسطه درون‌مایه دینی‌اش، همواره در شرق و غرب و در میان پیروان ادیان یهود، مسیحیت و اسلام، مورد توجه بوده و مضمون‌سازی و توجه به نکته‌های گوناگونش، دست‌مایه شاعران، نویسندگان، فیلم‌سازان، کارگردانان، موسیقی‌دانان، نقاشان و هنرمندان دیگر بوده است. در ایران نیز محققان بسیاری به این داستان توجه خاص مبذول داشته‌اند، اما چنان‌که رویکرد این پژوهش است، با در میان آمدن دید عرفانی جامی و توجه به وجه نمادین ترنج و پیگیری ریشه‌های اقبال این میوه در فرهنگ یهود، می‌توان دایره تحقیقات انجام شده را محدودتر ساخت.

در این مقاله محققان بر آن بوده‌اند تا پس از بیان خلاصه داستان از منظومه یوسف و زلیخای جامی، با پیگیری داستان حضرت یوسف در دین یهود، دلایلی برای حضور ترنج در تفسیرهای گوناگون این سوره در قرآن بیابند. در عین حال در ادامه تحقیقات نیز به نتایج جدیدی از شباهت این میوه به قلب، که پیوند آن را با بخش دیگری از سوره یوسف مستحکم‌تر می‌سازد دست یافتند. این تحقیق، روشی توصیفی و تحلیلی دارد و با بررسی دقیق متون به نتایج جدیدی دست یافته است.

با توجه به رویکرد مقاله به نقش محوری و نمادین ترنج در داستان یوسف و زلیخا از دیدگاه عرفانی جامی، می‌توان به مقالات زیر به عنوان پیشینه تحقیق اشاره کرد. اما فرضیه، نوع نگرش و نتایج حاصل از این پژوهش، طرحی بی‌سابقه و جدید است.

(۱) صادقی، اسماعیل و دیگران (۱۳۹۱) تحلیل ساختاری طرح داستان غنایی «یوسف و زلیخا» جامی، پژوهش‌نامه ادب غنایی، شماره ۱۹.

(۲) کاظمی، داریوش (۱۳۹۱) بررسی تطبیقی داستان یوسف و زلیخا در منظومه‌های

- ۵۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳
- فارسی یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی، جامی و خاوری، ادبیات تطبیقی، شماره ۶.
- ۳) حسینی، زهرا (۱۳۸۶) درد عشق زلیخا: بررسی روایت‌های یوسف و زلیخا در سه اثر یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی، جامی و خاوری شیرازی (با محوریت منظومه جامی)، ادبیات داستانی، شماره ۱۰۸.
- ۴) سیدصادقی، سید محمود (۱۳۸۶) نگاهی تطبیقی به داستان یوسف و زلیخا (در قرآن مجید و تورات)، مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۴.
- ۵) آرام، محمدرضا (۱۳۸۵) بررسی داستان حضرت یوسف^(ع) در تفاسیر قرآن با نگاهی به تورات، صحیفه مبین، شماره ۳۸.
- ۶) اشرف‌زاده، رضا (۱۳۸۵) ترنج، میوه‌ای از جنس میوه‌های بهشتی، ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۹.

نگاهی به یوسف و زلیخای جامی

تجلی قرآن و حدیث در سروده‌های پارسی‌گویان از قرون سوم و چهارم آغاز شد و تا سده‌های هفتم و هشتم، به‌ویژه در اشعار مولانا به اوج خود رسید. قداست و حرمت معنوی و مذهبی قرآن و احادیث، به سروده‌های شاعران این دوران نیز گونه‌ای قداست و حرمت بخشید. جامی نیز از شاعران عارفی است که با الهام گرفتن از کتاب خدا و آمیختن بن‌مایه‌های دینی‌اش با احساس و ذوق ادبی، تصویری متفاوت خلق کرده است. منظومه یوسف و زلیخای جامی که پنجمین مثنوی اوست، ملهم از قرآن است و نگاه عارفانه و شاعرانه جامی، زیبایی بدیعی به آن افزوده است. تبدیل عشق خاکی زلیخا به عشقی افلاکی، از جمله این آفرینش‌های هنری است. یکی از وجوه تمایز داستان جامی با آنچه در قرآن ذکر شده، عاشق شدن زلیخا بر یوسف در سنین نوجوانی و در خواب است که آغازگر منظومه جامی و بیانگر این مطلب است که برخلاف کتب مقدس، در این منظومه بیشتر به عشق زلیخا به یوسف توجه شده است (کرمی و دیگران، ۱۳۸۸: ۹۰).

در مغرب‌زمین، شاهی با شکوه و جلال سلطنت می‌کرد به نام تیموس که دختر زیبایی زلیخا نام داشت. یوسف به دنیا می‌آید و زلیخا در خواب او را دیده و به او دل می‌بندد. این اتفاق سه بار تکرار می‌شود و در بار سوم، یوسف با معرفی خود به زلیخا

می‌گوید که عزیز مصر است (خانلری، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

بگفتا گر بدین کارت تمام است عزیز مصرم و مصرم مقام است
به مصر از خاصگان شاه مصرم عزیزى داد عَز و جَاه مصرم
زلیخا چون ز جانان این نشان یافت تو گویی مرده صدساله جان یافت
(جامی، ۱۳۶۶: ۷۶)

زلیخا نیز که چنین می‌شنود، با عشق یوسف^(۴) با عزیز مصر ازدواج می‌کند. اما او آنی نیست که زلیخا در خواب دیده است:

که واویلا عجب کاریم افتاد به سر نابهره دیواریم افتاد
نه این است آنکه من در خواب دیدم به جست‌وجوی این محنت کشیدم
(همان: ۹۷)

و آنقدر زاری می‌کند تا سروشی در ضمیرش ندا می‌دهد که:

عزیز مصر مقصود دلت نیست ولی مقصود بی او حاصلت نیست
از او آخر جمال دوست دیدن وز او خواهی به مقصودت رسیدن
(همان: ۹۹)

بنابراین وی نیز از این وعده که عزیز بر او دست نخواهد یافت، اندکی آرام می‌گردد و به امید رسیدن به یار «ز غم می‌سوخت اما دم نمی‌زد» (خانلری، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

اوج داستان و زیباترین قسمت آن، رسوایی و بدنامی زلیخاست؛ زلیخایی که در اوج شهرت، آماج ملامت زنان مصری می‌شود و قصه دلدادگی او به غلام عبرانی‌اش در میان مردم شهر دهان‌به‌دهان می‌چرخد. زلیخا پس از بدنامی و رسوا شدن، مجلسی مهیا می‌کند تا ملامت‌کنندگان، خود ملامت شوند؛ زیرا معشوق او، انسانی معمولی و عشقش نیز عشقی زمینی و پیش‌پا افتاده نیست. برخی مفسران در نگاه اول، تدارک این مجلس را توجیهی دانسته‌اند بر گناه عاشقی و سودجویی از مکر و خدعه؛ «زلیخا بی‌گمان تصویر نمونه و الگومانندی از زن وسوسه‌گر، فتنه‌انگیز، فریب‌کار، نیرنگ‌باز و دروغ‌گوست، اما بس هوشمند و پر مکر و فن است. کید [آنچه در قرآن به عنوان صفتی برای زلیخا ذکر شده] در عین حال فسون و خدعه، شرارت و شیطننت و گریزی و ساده‌دلی دروغین و بی‌گناهی ظاهری یا تظاهر به بی‌گناهی و پاکدامنی است» (ستاری، ۱۳۷۳: ۵۱). اما نگاه

عارفانه طرز دیگری دارد. عشقی که در عمق جان زلیخا نفوذ کرده، نیازی به توجیه ندارد.

نسازد عشق را کنج سلامت خوشا رسوایی و کوی ملامت
غم عشق از ملامت تازه گردد وزین غوغا بلند آوازه گردد
ملامت شحنه بازار عشق است ملامت صیقل زنگار عشق است
ملامت‌های عشق از هر کرانه بود کاهل‌تنان را تازیانه
(جامی، ۱۳۶۶: ۲۲۶)

تنها عشق است که زمینه بدنامی و ملامت را فراهم می‌کند و غرور زاهدانه ناشی از مبالغه در عمل و تکیه بر طاعت را از میان می‌برد. بنابراین عاشق از طریق ملامت برخاسته از عشق، هم از حجاب خویش‌نگری و هم از حجاب اشتغال به مخلوق آزاد می‌شود. کسی که می‌تواند ملامت خلق و رسوایی و بدنامی آن را تحمل کند و از هفت‌خان رنج‌ها و مرارت‌های آن پیروزمندانه بیرون آید و دیو نفس را مقهور و ذلیل کند، مرد طریقت عشق است (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۶۴-۲۶۵). زلیخا در راه این عشق همه هستی خود را فدا می‌کند، شوکت و قدرت، زیبایی و جوانی، آبرو و ثروتش، همه و همه فدای محبوب می‌شود:

بگفت آنم که چون روی تو دیدم تو را از جمله عالم برگزیدم
فشاندم گنج و گوهر در بهایت دل و جان وقف کردم بر هوایت
جوانی در غمت بر باد دادم بدین پیری که می‌بینی فتادم
گرفتی شاهد ملک اندر آغوش مرا یکبارگی کردی فراموش
(جامی، ۱۳۶۶: ۲۹۷)

بعد از نومیدی‌ها و بی‌اعتنایی‌هایی که در حق او می‌شود و هر بار بر سر راه معشوق می‌نشیند و او را صدا می‌زند، صدایش به گوش نمی‌رسد و نالان و غمین بر سرای سرد و بی‌روح خود بازمی‌گردد. دلش رنجور است و با پریشانی روی به بت‌ها کرده و آنها را سد خوشبختی خود می‌خواند (خانلری، ۱۳۸۹: ۱۸۳).

تضرع کرد و رخ بر خاک مالید به درگاه خدای پاک نالید
به لطف خود جفای من بیامرز خطا کردم، خطای من بیامرز
(جامی، ۱۳۶۶: ۲۹۳)

اما در نگاه عرفانی، عاشق بخشوده است. پس جبرئیل از ایزد پاک پیغام می‌آورد:
که ما عجز زلیخا را چو دیدیم به تو عرض نیازش را شنیدیم
دلش از تیغ نومیدی نخستیم به تو بالای عرشش عقد بستیم
(همان: ۳۰۰)

قصد جامی از اهمیت دادن به عشق زلیخا، نشان دادن پاکی و زلالی عشق است که ریشه‌هایش را باید در اندیشه‌های عرفانی او جست. دلیل دیگر این اهمیت شاید این است که وی ناخودآگاه به شخصیت زن، جلوه‌ای مثبت بخشیده که اینگونه نگرش را باید در الهام گرفتن ذهن او از باورها و روایات کهن یافت (صادقی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

ترنج و علل راه‌یابی آن به داستان

در میانه داستان یوسف و زلیخا، آنجا که زلیخا قصد در مبرا کردن خود دارد، ضیافتی برپا می‌کند و به هر کدام از بانوان بلندمرتبه شهر، ترنج و کاردی می‌دهد. حضور و نقش ترنج در داستان، بی‌حکمت نیست؛ داستانی که در کتب مقدس ذکر شده و در قرآن، احسن‌القصص^(۱) نامیده شده است. پیگیری نقش و مفهوم ترنج در روایات گوناگون این داستان و تفاسیر و منابع اصلی آنها یعنی قرآن و تورات و فرهنگ یهودیت، دقایقی جدید را می‌گشاید و نگاهی تازه ترسیم می‌کند. شاید قصد جامی نیز از نگاهی دیگرگون، تغییر همین برداشت‌ها بوده باشد.

دایرة‌المعارف‌ها به عنوان مرجعی مقدماتی، از نخستین منابعی هستند که می‌توانند اطلاعات سودمندی درباره مفاهیم گوناگون در اختیار نهند.

در لغت‌نامه دهخدا ذیل مدخل ترنج چنین ثبت شده است:

«میوه‌ای است معروف که پوست آن را مربا سازند و به عربی تفاح مائی خوانند (برهان). میوه‌ای است معروف و مشهور از نارنج بزرگ‌تر و همانا بواسطه کثرت چین و شکنج که در پوست آن است به این اسم موسوم است (فرهنگ جهانگیری) (فرهنگ رشیدی) (انجمن آرا) (آنندراج). میوه‌ای از جنس مرکبات و بسیار معطر که دبال و دباله و متک نیز گویند (ناظم الاطبا)» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل ترنج).

۶۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳
توضیحاتی دقیق‌تر و علمی‌تر را می‌توان در ذیل مدخل بادرنگ، در *دائرةالمعارف*
بزرگ اسلامی یافت:

«بازرنگ، به علتی نامعلوم به میوه دو گیاه کاملاً متفاوت اطلاق شده است: (۱) ترنج، از خانواده سدابیان، که این مقاله فقط به آن اختصاص دارد؛ (۲) خیار، از خانواده کدوییان. واژه بادرنگ و دیگر شکل‌های آن (بازرنگ، بادرنگ، باذارنگ، وارنگ، بالنگ، ترنگ و جز اینها) همه به واژه پهلوی wādran بازمی‌گردد، که به احتمال نزدیک به یقین، صورت دگرگون و کوتاه شده‌ای از واژه سنسکریت māṭula/unga است که در این زبان به «گونه‌ای از درخت بالنگ، لیموی شیرین» اطلاق می‌شده است (مونیر- ویلیامز: ۸۰۷؛ نیز پورداوود: ۹۲، ۲۲۹). نام‌های آن در عربی، ترنج و اترنج (هر دو معرب ترنگ)، اترج (مخفف اترنج)، کباد و متک است. اصطلاح دیگر عربی که در اصل از یونانی ترجمه شده و به برخی از کتاب‌های مفردات ادویه راه یافته، «تفاح مائی» یا «تفاح ماهی» است، ترجمه ملن مدیکن یونانی به معنی «سیب مادی» (منسوب به کشور ماد باستان؛ مای = ماه = ماد) که حکیم یونانی تئوفراستوس در وصف این میوه به کار برده است (ج ۱: ۳۱۰-۳۱۳). ترجمه لاتینی این اصطلاح هم که دانشمند رومی، پلینیوس اکبر در «تاریخ طبیعی» خود به کار برده، مالوس مدیکا (فرهنگ لاتینی آکسفورد، ذیل Mēdicus) به همان معنی و نام علمی کنونی این گیاه، کیتروس مدیکا^۱، نیز به معنی «ترنج مادی» است... اطلاعات ما از پیشینه بادرنگ در جهان اسلام و ایران عمدتاً چهارگونه است: (۱) اطلاعات «علمی»، از منابع قدیم یونان و روم (از طریق ترجمه‌های قدیم عربی) و مآخذ قدیم و جدید دوره اسلامی؛ (۲) اشاراتی به این میوه در نوشته‌های بازمانده از زبان پهلوی؛ (۳) اوصاف آن در آثار دینی اسلامی؛ (۴) اشاراتی در ادبیات» (دانشنامه جهان اسلام: ذیل بادرنگ).

1. Citrus medica

البته توضیحات دهخدا و دانشنامه، چنان که انتظار می‌رود در اینجا پایان نمی‌یابد و اشارات آنها راهنمایی است برای پیگیری دیگر خصوصیات این کلمه در کتب طبّی، کشاورزی و دایرةالمعارف‌های دین یهود. علاوه بر آن، ترنج در ادبیات فارسی و فرهنگ کهن ایرانی، حضوری پررنگ دارد و ترکیبات برساخته از این اسم در ادبیات فارسی، کاربرد گسترده و وسیعی دارد:

«شاعران سپسین، ترنج/بادرنگ را به طور کلی در سه مورد به کار برده‌اند: (۱) به عنوان میوه‌ای خوشبو یا خوشمزه؛ (۲) در تشبیه چهرهٔ زرد پژمرده به پوست زرد چروکیدهٔ آن؛ (۳) در داستان یوسف و زلیخا، آنجا که زنان حاضر در مجلس زلیخا چنان مبهوت زیبایی یوسف شدند که دست از ترنج نشناختند» (همان).

از دیگر ترکیباتی که در ادبیات فارسی با ترنج ساخته شده، می‌توان به ترنج‌خو، ترنج‌پیکر، ترنج‌بو، ترنج‌بازی، ترنج‌ذقن، ترنج زر، ترنج آسمان، ترنج زدن، ترنجیدن و... که با بسامد بالایی در اشعار فارسی به کار رفته، اشاره کرد. هر چند بیشترین بسامد متعلق به ترکیباتی است که با توجه به داستان یوسف و زلیخا، دست‌مایهٔ هنرنمایی شاعرانه شده است.

حضور ترنج در باورها و شئون گوناگون کهن زندگی ایرانیان، این میوه را به نمادی مبدل ساخته که در بردارندهٔ مفاهیم مختلف در آیین‌های گوناگون است. در گذشته از این میوه در تزیین خیمه و خرگاه پادشاهان استفاده می‌شده است و بویایی‌اش، دلیلی بوده تا امیران و اشراف از آن چون تحفه‌ای شایسته برای ادای احترام به مقام بالاتر بهره برند. علاوه بر آن از ترنج در موقعیت‌های گوناگون دیگری چون تزیین تابوت عزیزان^(۲)، تنجیم و خواب‌گزاری و تغال، تصویرسازی جاودانه در هنرهای تزیینی ایرانی چون فرش‌بافی و گچ‌بری و آیین عروسی بهره می‌برده‌اند. پیرو همین آیین نیز عبارت ترنج‌بازی ساخته شده و حاکی از رسمی است که در آن عروس و داماد از زمان نامزدی تا عروسی به سوی یکدیگر ترنج پرت می‌کرده‌اند؛ هر چند بعدها در این مراسم از ترنج‌هایی طلایی استفاده شده، این رسم در برخی نقاط ایران پابرجا مانده است^(۳) (اشرف‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۷-۳۲).

یکی دیگر از آیین‌های مورد توجه در فرهنگ ایرانی، برساختن دستنبوی زر و شاهانه از ترنج است^(۴). در دست گرفتن ترنج بویا در گذشته، نشانه پیروزی، غرور و سربلندی بوده و از شواهد ادبی مشخص است که چه خود میوه ترنج و چه آنچه مانند ترنج از زر می‌ساخته‌اند، ابزاری برای خوشبو کردن مجلس در فرهنگ ایران باستان بوده است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۲۱۰ و ۲۱۳).

باید اشاره کرد که ترنج در فرهنگ‌های گوناگون دیگری که غالباً نیز پشتوانه دینی دارند، نمادی شناخته شده است؛ مثلاً « نزد عیسویان، نماد وفاداری در عشق و مربوط به مریم عذراست» (هال، ۱۳۹۰: ۲۷۹)؛ یا در میان بوداییان، «یکی از سه میوه متبرک در چین، با هلو و انار» و در فرهنگ عبرانی و رومی نیز نمادی از «عشق و زینت اتاق عروس» است (کوپر، ۱۳۹۲: ۹۱).

ترنج در قرآن

در آیه ۳۱ سوره یوسف در قرآن کریم آمده است: « فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»^(۵).

«آنکه که زن عزیز، مکر ایشان بشنید و بدگفت ایشان را، گفته‌اند که سخن ایشان مکر خواند از بهر آنکه ایشان صفت جمال و حسن یوسف شنیده بودند، این ملامت درگرفتند تا مگر زلیخا، یوسف را به ایشان نماید و این مانده مگری بود که برساخته بودند. و گفته‌اند زلیخا سر خود با جماعتی زنان گفته بود و از ایشان درخواستی که پنهان دارند. ایشان آشکارا کردند، مکر ایشان این بود. «أَرْسَلْتُ إِلَيْهِنَّ» تدعوهنّ الی مأدبة اتخذتها، «وَاعْتَدْتُ» افعلت من العتاد و کل ما اتخذته عدة لشيء فهو عتاد والمعنى هيأت لهنّ مجلساً فيه ما يتكئین عليه من الوساید و التمارق و فيه الطعام و الشراب، و يقال لجلسة الناعم اتكاء لانّ الاتكاء جلسة المطمئن و من هذا الباب کلّ ما جاء فی القرآن من كلمة متکئین. و روی عن النبی^(ص) انه قال نهیت أن أكل متکئاً، لما اختار الله له من التواضع. قوله «وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا» - قال المبرد كانوا لا يأكلون فی ذلك الزمان الا بالسكاكين و

الملاعق كفعل الاعاجم، قال و العرب تنهس نهساً لا تبتغى سكيناً^(۶).

چون [خبر] ملامت زنان مصر به زلیخا رسید، زلیخا گفت من ایشان را حاضر کنم و این دوست خود را بر ایشان جلوه کنم تا بدانند که ما در عشق معذوریم و به این دل دادن از طریق عیب و ملامت دوریم! دعوتی ساخت و چهل زن را اختیار کرد از زنان مصر و ایشان را برخواند و به مهمان‌خانه فرآورد و یوسف را پیش خود خواند و گفت: فرمان من بر و حاجت من روا کن. گفت هر چه نه معصیت فرمایی، فرمان بردارم و امر تو را منقادم. یوسف را پیش خود بنشاند و گیسوی وی بتافت به مروارید و قبای سبز پوشانید و... او را گفت: چون من اشارت کنم، از پس پرده بیرون آی. آنکه زنان بنشستند و پیش هر یکی طبقی ترنج و کاردی بر آن نهاده، زمانی برآمد و حدیث می‌کردند و آنکه دست به کارد و ترنج و زلیخا بر تخت نشسته و کنیزکان بر پای ایستاده، روی به زنان کرد و گفت: شما مرا عیب کردید و مستوجب ملامت و طعن دیدید در کار یوسف؟! ایشان گفتند: بلی چنین است. زلیخا گفت: یا یوسف به در آی. یوسف پرده برگرفت و بیرون آمد. چون نظر زنان بر یوسف افتاد، دهشت بر ایشان پیدا شد، از خود غافل شدند، کارد بر دست نهادند و دست‌ها را به جای ترنج بردند» (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۵-۵۶).

چنان‌که از تفسیر «کشف‌الاسرار» نیز برمی‌آید، کلمه مُتَكًا از ابتدا از مغموضات این سوره و مورد بحث مفسران و مترجمان قرآن بوده است. در میان تفاسیر مهم و قابل استناد قرآن - از همان قرون نخستین گرفته تاکنون - در هیچ تفسیری به اطمینان در مورد معنای این کلمه اظهار نظر نشده است.

در «جامع‌البیان فی تفسیر القرآن» (مشهور به تفسیر طبری)، که از قدیمی‌ترین تفاسیر قرآن است، در باب این کلمه چنین ذکر شده:

«أعدت لهن متكناً یعنی مجلساً للطعام، و ما يتكئن عليه من النمارق و الوسائد... هو معنى الكلمة و تأويل المتكأ، و أنها أعدت للنسوة مجلساً فيه متكناً و طعام و شراب و أترج. ثم فسر بعضهم المتكأ بأنه الطعام على وجه الخبر عن الذي أعد من أجله المتكأ، و بعضهم عن الخبر عن الأترج، إذ كان في الكلام: و آتت كل واحدة منهم سكيناً، لأن السكين إنما تعد للأترج و ما

أشبهه مما يقطع به. و بعضهم على البزماورد... قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: المتكأ: هو النمرق يتكأ عليه و قال: زعم قوم أنه الأترج، قال: و هذا أبطل باطل في الأرض، و لكن عسى أن يكون مع المتكأ أترج يأكلونه^(۷)» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۹).

البته بحث درباره این کلمه در تفسیر طبری بسیار طولانی تر از این چند خط است و نهایتاً نیز پس از ذکر نظر تمامی راویان به همراه سندیت بیاناتشان، محمدبن جریر نتیجه می‌گیرد که به هر حال این کلمه برای «چیزی بریدنی» ذکر شده است.

در میان دیگر تفاسیر مهم نیز تفاسیری چون التبیان شیخ طوسی، تفسیر سوراآبادی، جوامع الجامع و مجمع البیان طبرسی، روض الجنان ابوالفتح رازی، انوار التنزیل قاضی بیضاوی و الکشاف زمخشری، آرای گوناگون درباره معنی این کلمه را بدون تصمیم‌گیری نهایی ذکر کرده‌اند. معانی ذکر شده در این تفاسیر اینگونه‌اند: الوسادة^(۸)، النمرق^(۹)، طعام، مجلس طعام، کرسی، تکیه‌گاه، مهمانی، اترج، ترنج، موز، بزماورد^(۱۰)، بطیخ^(۱۱)، لحم و مائده. در ایجاز البیان نیشابوری در ذیل این آیه هیچ اشاره‌ای به ترنج نشده است. علامه طباطبایی نیز در جلد یازده المیزان فی تفسیر القرآن، چنین ذکر کرده‌اند: «و أَعْتَدْتُ لَهُنَّ مَتَّكًا وَ آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا» الاعتاد الإعداد و التهيئة أى أعدت و هیأت، و المتكأ بضم المیم و تشدید التاء اسم المفعول من الاتكاء، و المراد به ما يتكأ عليه من نمرق أو كرسی كما كان معمولاً فی بیوت العظاماء. و فسر المتكأ بالأترج و هو نوعٌ من الفاكهة كما قرئ فی الشواذ "مَتَّكًا" بالضم فالسكون و هو الأترج و قرئ "مَتَّكًا" بضم المیم و تشدید التاء من غیر همز. و قوله: "و آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا" أى لقطع ما يرون أكله من الفاكهة كالأترج أو ما يشابهه من الفواكه المأكولة بالقطع^(۱۲)» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۹).

تنها نکته باقی مانده و قابل تأمل آن است که در جلد چهارم الدر المنثور فی تفسیر المأثور که روایت‌های گوناگون تفسیری و معانی این کلمه ذکر شده است، السیوطی به معنای خاص این کلمه در زبان مردم حبش اشاره کرده که موجب رفع برخی از ابهامات است: «أخرج ابن أبي حاتم و أبوالشیخ عن سلمة بن تمام أبي عبد الله القسری^(ض) قال متكأ بكلام الحبش یسمون الأترنج» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۶).

با این تفصیل، معنای ذکرشده در *المنجد* یا *لغت‌نامه دهخدا* را با کمی تأمل می‌توان پذیرفت: «مَتَك: مَتَكَا الشیء: قطعه. المَتَك / المَتَك / المَتَك: انف الذباب || الاترج || السوسن» (معلوف، ۱۹۸۶: ذیل «متک»). «میوه‌ای است معروف، به تازیش متکاء خوانند (شرفنامه منیری). میوه‌ای است از جنس لیمو و آن را اترج هم نامند و عامه آن را کباد خوانند (المنجد). ترنج، متک نیست. متک، جنس سپرغم‌های بریدنی است چون خربزه و امرود و سیب و جز آن و ترنج نوعی از آن است (یادداشت به خط مرحوم دهخدا)» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «ترنج»). «مَتَك: ترنج را گویند و آن میوه‌ای است که پوست آن را مربا سازند (برهان) (آندراج). یک قسم میوه که ترنج نیز گویند (ناظم‌الاطبا): پس این زن عزیز، یوسف را به خانه اندر بنشانند و آن زنان را به مجلس اندر بنشانند برابر آن خانه که یوسف اندر آن بود و اعتدت لهن متکا و هر کسی را ترنجی پیش نهاده و پیش از آنکه طعام خورده بود و به مجلس شراب اندر نشسته و معنی متکا (متک) ترنج است بدین جایگاه (ترجمه تاریخ طبری بلعمی). اندرو هر اسپرغمی که آن را به کارد ببرند، چون خربزه و ترنج و سیب و امرود و بهی این همه نبات نقل اندر متکا خوانند. چنین گفتند مردمانی که ایشان نکت لغت دانستند و تفسیر کردند که این متک به همه کتاب‌ها اندر ترنج گفتند (ترجمه تاریخ طبری بلعمی)» (همان: ذیل «متک»).

ترنج در تورات

از آن جهت که حضرت یوسف^(ع) از پیامبران قوم یهود است و داستان زندگی‌اش علاوه بر قرآن در تورات نیز ذکر شده است، برای جست‌وجوی علل راه‌یابی ترنج به تفاسیر مفسران مسلمان که احتمالاً از منابع یهودیان شبه جزیره عربستان نیز بهره برده‌اند، باید منابع قدیمی‌تر این داستان، یعنی تورات و کتاب مقدس^(۱۳) را مطالعه کرد. داستان زندگی حضرت یوسف در باب ۳۷ از سفر پیدایش کتاب مقدس و در تورات نیز از فصل ۳۷ ویشو کتاب برشیت (آفرینش) تا پایان آن، یعنی فصل ۵۰ ویحی، به طور کامل ذکر شده است. قابل توجه آن است که نه تنها از ترنج، بلکه از داستان مجلسی که زلیخا برپا می‌کند و در قرآن مجید آمده، در این فصول از تورات و کتاب مقدس ذکری

۶۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳
به میان نیامده است. اما معادل آنچه در آیات ۳۰ تا ۳۲ سوره یوسف در قرآن روایت می‌شود، در تفاسیر تورات قابل پیگیری است^(۱۴).

با این حال در تفاسیر تورات نیز ذیل داستان حضرت یوسف، نامی از ترنج برده نشده است. تنها از مجلسی که همسر عزیز مصر برپا می‌کند و کاردی که به دست زنان مصری سپرده می‌شود، سخن به میان می‌آید. لیکن جست‌وجوهای واژگانی، تاریخی و جغرافیای نشان می‌دهد که این میوه در میان یهودیان، میوه‌ای کاملاً شناخته شده و مقدس است.

در دایرةالمعارف/یرانیکا ذیل مدخل «BĀLANG» چنین آمده است: «این کلمه در تلمود چنین ذکر شده است: اتروگ^۱ (عبری)، و یا اتروگا^۲، اتروگا^۳ (آرامی یا سریانی)... برای یهودیان اتروگ، یا «سیب بهشتی» میوه‌ای است که در عید سوکت^(۱۵) مورد استفاده قرار می‌گیرد^(۱۶)» (Iranica, 1989: Under BĀLANG).

در «جودائیکا» (دایرةالمعارف یهود) ذیل مدخل اتروگ آمده است: «میوه درخت ترنج که یکی از چهار عنصر مورد استفاده در عید سوکت^(۱۷) است. اترگ کلمه‌ای است که در ادبیات تلمودی برای این میوه برگزیده شده و به نظر می‌رسد که از ترنج فارسی یا طبق نظری دیگر از «سورانگا»^۴ ی سانسکریت^۴ به معنی خوش‌رنگ، مشتق شده باشد» (Judaica, 2006: Under Etrog). «در میان آداب مختص به آیین سوکت، اجرای دو سنت واجب است: ابتدا اقامت گزیدن در خیمه‌ها برای یادآوری اقامت اسرائیلیان در دوران مهاجرت از مصر [لاویان، ۲۳: ۳۳-۴۴]؛ و سنتی دیگر که از آیات کتاب مقدس استخراج شده، درباره چهار گیاه است. لولاو^۵ (شاخه پالم)، اتروگ (ترنج)، آروت^۶ (بید) و هَدَسیم^۷ (مورد سبز) [لاویان، ۲۳: ۴۰]» (Oriental Philosophy And Religion, 2007: under sukkot).

همان طوری که ذکر شد، هر چند ترنج در مشابه توراتی داستان حضرت یوسف

1. etrōg
2. etrōgā
3. etrūgā
4. suranga
5. Lulave
6. Aravot
7. Hadassim

نقشی بر عهده ندارد، در آیین یهود، میوه‌ای آیینی است. آنچه در این مورد قابل توجه است، مصادیقی است که در منابع گوناگون برای دلیل برگزیدن این چهار گیاه ذکر شده است. «اتروگ را به قلب، بید را به لب، مورد را به چشم و شاخه درخت خرما را به ستون فقرات تشبیه کرده‌اند. تعبیرات این تشبیهات بر این اساس است که انسان همواره با قلب (احساسات) مرتکب خطا می‌شود. با لبانش سخنان زشت بیان می‌کند، با چشمانش گناه را می‌بیند و با ستون فقرات که اعمال فیزیکی بدن را سبب می‌شود، مرتکب اعمال زشت خواهد شد» (<http://www.7dorim.com/cultures/Suka.asp>).

در «دایرةالمعارف فلسفه و دین شرقی» نیز چنین ذکر شده است: «تعبیر گوناگونی در علت انتخاب این چهار گیاه (برای فستیوال سوکت) وجود دارد؛ به طور مثال گفته شده که اینها به ترتیب نمادهایی از ستون فقرات، قلب، چشم و دهان بشر هستند که همه آنها در این مراسم و هنگام پرستش باید با خدای خود عهد بندند» (Oriental Philosophy And Religion, 2007: under sukkot).

در منابع دیگری چون سایت آموزش تورات، پس از توضیحاتی درباره آیین سوکت، علت این مسئله که ترنج باید در دست چپ و باقی گیاهان - در حالی که به هم بافته شده‌اند - در دست راست قرار گیرد، خلقت قلب انسان در سمت چپ دانسته شده و اینگونه بیان شده که فرد شرکت‌کننده در مراسم، به صورتی نمادین، قلب و دیگر اعضای بدن خود را با هم متحد کرده و به خدای خالق اختصاص می‌دهد. علاوه بر آن، با اشاره به این مطلب که اتروگ در متون تفسیری تورات پیش از گیاهان دیگر ذکر شده، این تقدم را بیانگر اهمیت والای قلب دانسته‌اند (www.talmood26.ir/post-78.aspx).

نقش ترنج در داستان و ارتباط آن با مرتبه عشق زلیخا

بدون شک هر کس با شنیدن داستان یوسف و زلیخا، به دنبال پاسخ این سؤال خواهد بود که زلیخا با آن همه از جان گذشتگی، مراحل عشق را تا کجا پیموده، چه جایگاهی دارد و عشقش را چه عیاری است؟ مسئله جلوه‌گر دیگر در این داستان، این مطلب است که ترنج چه نقشی در داستان ایفا می‌کند. این مطلب که اساساً چرا در ازای

۷۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳
هر میوه یا خوردنی بریدنی دیگری، در تفسیر و ترجمهٔ واژهٔ متکاً، واژهٔ ترنج برگزیده شده است نیز از دیگر سؤالات این مقاله است.

گفته شد که این داستان و واقعهٔ بریدن دست‌ها به جای ترنج در عشق یوسف، باعث مضمون‌سازی‌های فراوان در عرصهٔ ادبیات و هنرهای گوناگون چون سینما و نقاشی و موسیقی و... شده است. با توجه به اینکه این داستان درون‌مایه‌ای دینی دارد، برای حل مغموضات، باید لایه‌های عمیق‌تری از معنا و مفهوم در آن مورد کاوش قرار گیرد. مباحث فراوانی دربارهٔ نمادها و رمزهای این قصه پرداخته شده، اما به معانی و مفاهیم احتمالی و نمادین ترنج توجه لازم مبذول نشده است. آنچه تاکنون در این نوشتار با پیگیری آیین یهود دربارهٔ ترنج بیان شد، با بازگشت به قرآن کریم می‌تواند دقایقی جدید از ماجرا را بگشاید.

در قرآن پیش از مجلسی که زلیخا مهیا می‌کند، آیاتی در توصیف عشق زلیخا ذکر شده که برای روشن‌تر شدن مفهوم نمادین ترنج می‌تواند راه‌گشا باشد.
در آیهٔ ۳۰ سورهٔ یوسف آمده است: «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ / و زنانی در آن شهر گفتند: همسر عزیز (مصر) از بردهٔ خویش کام می‌خواهد. (برده‌اش) او را در عشق، سخت شیفته کرده است. بی‌گمان ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم».

«قد شغفها حباً»، همان اشارتی است که می‌تواند در وصف عشق زلیخا رهنمون باشد. بدین معنی که محبت و عشق یوسف، قلب او را فراگرفته و او را سخت شیفته کرده است. «گروهی گفتند: شغاف، محل مهری است به غایت رسیده و آن در دماغ است. و گروهی گفتند: شغاف، جایگاه روح است در تن. و گروهی گفتند: عبارتی است از کل اجزای لحمی و عظمی و دمی و مخی. جبار عالم اینجا شغف از بهر آن گفت کی مهر یوسف به کل اجزای او درآویخته بوده است و عشق او با رگ و پی و خون و جان آمیخته بود» (زید طوسی، ۱۳۵۶: ۳۵۰).

در لغت‌نامهٔ دهخدا، «شغف» ذیل دو مدخل چنین معنی شده است: «رسیدن دوستی مر غلاف دل کسی را، قوله تعالی: قد شغفها حباً (قرآن ۱۲/۳۰)، ای دخل حبه تحت شغافه، فراگرفت وی را دوستی او. || رسیدن چیزی در پردهٔ دل.». «رجوع به شغاف شود. ||

دانهٔ دل || غلاف دل || پردهٔ دل || خون دل || درد دل || اصل گناه || گناه اصلی || (اصطلاح عرفان) نزد سالکان یکی از درجات محبت است. شغف را پنج درجه است: اول، امتثال امر محبوب طوعاً و رغبتاً. دوم، محافظت باطن از غیر محبوب. در این مقام، اسرار خود از غیر محبوب نگاه دارد... سوم، معادات اعدای دوست. چهارم، محبت به محبان دوست. پنجم، اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود. (از کشف اصطلاحات الفنون) || شدت محبت. عشق. فریفتگی. شیفتگی» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «شغف»).

اهل روزگار، حوالت عشق و محبت و غلبهٔ آن بر دل هم، به زلیخا کردند و بر یوسف هیچ حوالت نکردند، و ضلال نیز حوالت به زن کردند، دون یوسف (ستاری، ۱۳۷۳: ۸۵). مراتب عشق در عرفان و ادبیات و نزد بزرگان این وادی، نسبت به احوالات عاشق، درجه‌بندی مشخصی دارد: «نام نخستین مرتبه «هوی» است و پس از آن «علاقه» است که عبارت از محبتی می‌باشد که ملازم و غیر منفک از قلب عاشق است. مرتبهٔ سوم را «کلف»^(۱۸) نامیده‌اند و مقصود از آن شدت محبت است و مرتبهٔ چهارم، «عشق» است و آن زاید بر مقدار حب است و پنجم، «شغف» است که آن عبارت از احراق قلب به واسطهٔ ازدیاد محبت می‌باشد و مرتبهٔ ششم، «شغف» است؛ یعنی محبت چنان ازدیاد پیدا می‌کند که به غلاف قلب می‌رسد و هفتم «جوی»^(۱۹) است که عبارت از محبت باطنی عمیق به محبوب است و هشتم «تیم»^(۲۰) است که محبت عاشق در این مرتبه به جایی می‌رسد که از معشوق ظاهری دوری گزیده و طالب دیدار معشوق حقیقی می‌شود و مرتبه نهم را «تبل»^(۲۱) می‌نامند و آن وقتی است که عاشق از شدت عشق، مریض و بیمار می‌شود و ناتوان می‌گردد و مرتبه دهم را «تدلیه»^(۲۲) می‌گویند؛ در این مرحله، عقل عاشق زایل می‌گردد؛ مرتبه یازدهم را «هیوم»^(۲۳) می‌نامند و این آخرین مرتبهٔ عشق است. عاشق در این حالت در معشوق فانی می‌شود و غیر از او کسی را نمی‌بیند» (ابن سینا، ۲۰۰۵م: ۱۱۰).

می‌گویند عشق یوسف به پنجمین پردهٔ دل زلیخا که شغاف نام دارد رسیده است و آن را پر کرده و دیگر جایی باقی نگذاشته بود. از این رو هر چه می‌گفت از عشق می‌گفت و آنچه می‌شنود، در عشق می‌شنود، چنان که مجنون را پرسیدند که ابوبکر فاضل‌تر یا

۷۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳
عمر؟ گفت: لیلی نیکوتر! (ستاری، ۱۳۷۳: ۱۴۳). واژه شغف در آیه ۳۰ سوره یوسف که در توصیف مرتبه دلدادگی زلیخا بیان شده است، نشان از همان عشقی است که به پرده دل رسیده و قلب او را فراگرفته است.

پیش از این نیز آمد که بنا بر باور یهود، ترنج نماد قلب است و اینگونه با اشاره قرآن به عشقی که در اعماق قلب زلیخا رسوخ کرده، حضور ترنج در مجلس ملامت زنان مصر، بی حکمت نیست و می تواند نشان از عشقی واقعی و حقیقی باشد که در نگاه عارفانه به داستان، کاملاً مشهود است.

به صدق آن کس که زد در عاشقی گام به معشوقی برآید آخرش نام
که آمد در طریق عشق صادق که نامد بر سرش معشوق عاشق
زلیخا را چه صدقی بود در عشق که یکسر عمر خود فرسود در عشق
(جامی، ۱۳۶۶: ۳۰۶)

از این دیدگاه، بلاهایی که بر سر زلیخا می آید، بدین جهت است که نقد وجودش به محک غم و اندوه آزموده شود، تا جودت و عیار آن نقد خالص آشکار گردد. زیرا ولای حق، بی بلا نیست و محبتش بی محنت حاصل نمی شود و بلا کیمیاکار است (ستاری، ۱۳۷۳: ۱۴۴).

«زنان مصر، زلیخا را در مهر یوسف ملامت کردند. پادشاه عالم، تعبیه

صنع خود پیدا کرد و آن ملامت کنندگان را در راه ملامت خود رسوا کرد...»

زلیخا چون زنان را مدهوش دید، گفت: شما را چه رسیده است که بی هوش

گشتید؟ مرا هفت سال است کی به عشق او مبتلأم و همچنین بر عقل و بر

جایم. شما به یک نظر کی در او نگرستید، از خود جدا شدید و چنین

فضیحت و رسوا شدید» (زید طوسی، ۱۳۵۶: ۳۵۵ و ۳۵۸).

زلیخا، مجلسی مهیا ساخت و در آن میوه ای خوشبو و ارزشمند برای مهمانانش تدارک دید، تا شاید عطر میوه نیز در تسکین اضطراب زنان پس از دیدن یوسف، به کمک آید. پس معشوق خود را به میانه مجلس خواند. اما زیبایی معشوق او، دیگر مجالی برای تشخیص دست از میوه باقی نگذاشت. از طرفی بعید نیست که زلیخا با سپردن ترنجها به زنان، در پی آن بود تا دل عاشق خود را به ایشان سپارد، مگر از نهایت درد عشقش باخبر شوند. تفسیر عاشقانه داستان همین جا رخ می نماید؛ گویا زنان مصری

نیز با دیدن معشوق وی، چنان ناگهانی به عظمت عشقش پی بردند که از بریدن و آزار رساندن به دلش سرباز زده، به عقوبت افکار گناه کارانه خود، دستشان را بریدند. صوفیه، زلیخا را بدین علت که از حال خود متغیر نشد، برخلاف زنانی که از بریدن دست خویش خبر نداشتند، صاحب مقام تمکین در محبت یوسف دانسته‌اند. و «تمکین صفت اصحاب حقایق است. [یعنی] صاحب تمکین برسیده باشد و متصل گشته [و] پیران گفته‌اند که نهایت سفر طالبان تا آنجا بود که بر نفس خویش ظفر یابند. چون بر نفس ظفر یافتند، وصلت یافتند. مراد بدین، ناپدید شدن احکام بشریت خواهند و غلبه سلطان حقیقت. چون بنده به این حال گردد، صاحب تمکین بود» (ستاری، ۱۳۷۳: ۱۴۶).

بلی در بوتۀ عشق مجازی گذشتش عمر در مانع گذاری
چو خورشید حقیقت گشت طالع نبودش پیش دیده هیچ مانع
کشش‌های حقیقت در وی آویخت ز هرچ آن ناگزیرش بود بگریخت
(جامی، ۱۳۶۶: ۳۰۸)

نتیجه‌گیری

داستان یوسف و زلیخا یکی از زیباترین و شگفت‌انگیزترین قصه‌های قرآن و تورات است که مقبولیت ویژه‌ای در فرهنگ عامه یافته و شخصیت‌ها، رویدادها، شکل‌گیری حوادث و حتی اعداد و ارقام ذکرشده در این حکایت نیز همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. اما تا به امروز به نقش نمادین ترنج در این داستان، اشاره‌ای نشده است. بحث‌های شکل‌گرفته در کتب تفسیر قرآن کریم نیز هیچ‌گاه به نتیجه متقن و مشخصی نرسیده‌اند؛ چراکه شاید از نظر علم تفسیر، ترنج یا هر بریدنی دیگری، نقشی اساسی در آنچه مقصود قرآن است ایفا نمی‌کرده، و معرفی این میوه و بحث بیشتر درباره آن به مباحثی چون روایتگری و هنر قصه‌پردازی مربوط بوده است.

تفاوت میان واژه قرآنی «متکاً»، با معنای مصطلح آن یعنی «ترنج»، به شکل‌گیری نخستین پرسش این پژوهش انجامید. پیگیری معنای واژه متکاً در تفاسیر، و اختلاف آرای مفسران درباره آن، مشخص ساخت که این واژه از دیرباز از مفاهیم پیچیده سوره یوسف بوده است. با توجه به ریشه توراتی داستان حضرت یوسف، منابع یهودی به منزله

مراجع پیشینی مشخص ساخت که ترنج در دین یهود، میوه‌ای مقدس، مورد احترام و توجه است و در یکی از بزرگ‌ترین اعیاد یهودیان، نقشی مهم و اساسی دارد و نمادی از قلب انسان است. قلب نیز همواره - چه در باورهای عمومی جهانی و چه در عرفان اسلامی - جایگاه شکل‌گیری، پرورش و بالیدن ارزشمندترین موهبت الهی، یعنی عشق است. موقعیت و مقام قابل توجه این میوه در فرهنگ یهود، نقش رمزآمیز و نمادگونه‌اش در داستان، به همراه حضور قابل تشکیک آن در منابع اسلامی، محققان را بر آن داشت تا پاسخ را در متن قرآن کریم، بازجویند. جست‌وجو در خلال آیات، توجه محققان را به عبارت «قد شغفها حباً» در آیه ۳۰ سوره یوسف جلب کرد، که حاکی از عشقی عمیق در دل زلیخاست؛ زیرا شغف را «پرده و کُنه دل و قلب» دانسته‌اند.

لذا می‌توان نتیجه گرفت: انتخاب ترنج در ازای واژه متکاً، ریشه در عقایدی دیرینه‌تر دارد و دور از ذهن نمی‌نماید که سمبل قلب در شعائر یهودیت باشد و اشاره قرآن به عشقی که در کُنه دل زلیخا خانه کرده، می‌تواند دلیلی بر اهمیت این میوه در داستان، و سمبلی از عشق حقیقی باشد. بنابراین می‌توان دید عارفانی چون جامی، که عشق زلیخا را - برخلاف نمودش در شرع - از ابتدا عشقی راستین و آسمانی تصویر کرده‌اند، بهتر درک کرد. ایشان مجلس زلیخا را نه کید، که وسیله‌ای برای اثبات این عشق تفسیر می‌نمایند؛ زیرا در مقام شناخت حق، این نگاه نه تنها قابل پذیرش، بلکه تنها تفسیر عاشقانه و عارفانه از داستان است.

پی‌نوشت

۱. بسیاری از راویان و مفسران آب‌وتاب دهنده به صحنه‌های داستان یوسف و زلیخا، این عبارت را «بهترین حکایات» و «خوش‌ترین قصه‌ها» و... تفسیر کرده و درباره شأن نزول این عبارت در این سوره، بحث‌های فراوان داشته‌اند. در حالی که قَصَص در کلمه به معنای دنبال کردن و پیگیری است و نه جمع قصه!
۲. حضور این میوه در فرهنگ یهود نیز قابل توجه است. در یکی از دایرةالمعارف‌های یهود آمده است: «در قرون ماضی، ترنج نمادی متداول روی سکه‌ها، قبور و معابد یهودی و غیره است» (The New Standard Jewish Encyclopedya, Under "ETROG"). «در دوران

معبد ثانی، یکی از درخور توجه‌ترین موتیف‌ها در هنرهای تزئینی [نقش] ترنج است که روی سکه‌های دوره شمعون و هزمونین‌ها [Hasmoneans] به چشم می‌خورد و یا غالباً روی دیوار یا موزاییک‌های معابد نقش بسته است. [علاوه بر آن استفاده از این میوه چنان در میان مردم متداول است که] هنگامی که الکساندر یانی در معبد برخلاف قوانین تلمود (هالاخاه) عمل نمود، تمامی مردم، ترنج‌هایشان را به سوی او پرتاب کردند» (Judaica, 2006: Under "Etrog").

۳. دکتر اشرف‌زاده در مقاله‌ای به بررسی نقش و حضور این میوه در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی پرداخته‌اند. ر.ک: اشرف‌زاده، رضا (۱۳۸۵) «ترنج، میوه‌ای از جنس میوه‌های

بهشتی»، ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۹.

۴. برای اطلاع بیشتر از انواع این دستنبوها و اشکال مختلف ساختشان ر.ک: آیدنلو، سجاد (۱۳۸۴) «ترنج بويا و به زرین (تأملی بر یک آیین ایرانی در شاهنامه)»؛ آموزش زبان و

ادب فارسی، شماره ۳، بهار، صص ۵۸-۶۱.

۵. و چون (همسر عزیز مصر، ملامت) فریب (آمیز) آنان را شنید، (کسی را) نزدشان فرستاد و برای آنها تکیه‌گاهی آماده ساخت و به هر یک از ایشان کاردی داد و (به یوسف) گفت: خود را به آنان نشان ده! چون او را دیدند، بزرگش یافتند و دست خویش را (از خودباختگی) بردند و گفتند: پاکا که خداوند است! این، نه آدمیزاد که جز فرشته‌ای ارجمند نیست» (یوسف / ۳۱).

۶. «ارسلت الیهن» دعوتشان کرد به سوی سفره‌ای که برایشان گسترده بود، «و اعتدت» بر وزن فعلت از ریشه العتاد و آماده کردن. ساختن هر چیزی را عتاد گویند و بدین معنی است که بر ایشان مجلسی تدارک دید که در آن بر بالش‌ها و متکاهای کوچک لم دهند و به خوردن و آشامیدن پردازند و از آن‌رو به نشستن نیمه‌خوابیده، اتکاء گویند که نشستنی با کمال آرامش و اطمینان است و در تمام قرآن نیز اینچنین ذکر شده است. از رسول اکرم^(ص) نقل شده است که همانا غذا خوردن در این حالت (متکئاً) را نهی کرده است، چرا که خداوند تواضع را می‌پسندد. «و آتت کلّ...» المبرد گفته است که مصریان در آن زمان مانند ایرانیان غذایشان را با کارد و قاشق میل می‌کرده‌اند، اما این اعراب نیازی به استفاده از کارد نمی‌دیدند (مؤلفان).

۷. اعدت لهن متکئا، یعنی مجلسی برای طعام و آنچه تکیه می‌کنند بر آن از بالش‌ها و پشته‌ها... این معنی کلمه است و تأویل متکأ و همانا آماده کرد برای زنان مجلسی که

- در آن تکیه‌گاه و خوردنی و نوشیدنی و ترنج مهیا بود. سپس برخی مفسران، متکاً را اعم از تکیه‌گاه و سفره دانسته‌اند و برخی آن را صرفاً ترنج خوانده‌اند؛ همان‌طوری که در کلام‌الله آمده: و آتت کل واحدۀ منهن سکیناً، برای آنکه کارد برای ترنج و یا هر آنچه شبیه به آن است و نیاز به بریدن دارد، مهیا می‌سازند. و بعضی از مفسران آن را بزماورد ارک: پی‌نوشت [۱۰] دانسته‌اند... ابو عبیده معمر بن المثنی نیز گفته است: المتکأ: بالشی است که به آن تکیه کنند و گفت: قومی پنداشته‌اند که همانا ترنج است، و گفت این باطل‌ترین اباطیل در زمین است؛ ولیکن بعید نیست که ترنج را همراه متکاً بخوردند (مؤلفان).
۸. وسادۀ: بالین. تکیه‌جای. متکأ. نازبالش (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل مدخل).
۹. نمرق: نمرقۀ. بالش کوچک (همان: ذیل مدخل).
۱۰. بزماورد: گوشت پخته و تره و خاگینه باشد که در نان تنک پیچند و مانند نواله سازند و با کارد پاره‌پاره کنند و خورند. به خراسان آن را نواله گویند. زماورد. نواله. نرگس خوان. نرگسه خوان. نرجس المائده. لقمۀ خلیفه. لقمۀ قاضی. ساندویچ است و سلاطین ایران در هنگام جنگ غذا را منحصر بدان می‌کرده‌اند (همان: ذیل مدخل).
۱۱. بطیخ: صاحب قاموس گوید هرچه بر روی زمین پهن شود. هر چیز شبیه به خربزه خیار|| خربزه (همان: ذیل مدخل).
۱۲. «کلمۀ اعتدت» به معنای تهیه دیدن و آماده کردن است. یعنی برای هر یک از آن زنان تکیه‌گاهی (متکایی) مهیا کرد. و «متکاء» - به ضم میم و تشدید تاء - اسم مفعول از «اتکاء» و منظور از آن پستی و یا تخت و یا هر چیزی است که به آن تکیه شود، همچنان که در خانه‌های بزرگان مرسوم بوده. البته این کلمه به معنای «ترنج» که یک نوع میوه است نیز تفسیر شده. و بعضی آن را «متکاء» - به ضم میم و سکون تاء و بدون همزه - قرائت کرده‌اند. و بعضی «متکاء» - به ضم میم و تشدید تاء و بدون همزه - قرائت کرده‌اند. و اینکه فرمود: «وَ آتتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا»، مقصود از دادن کارد به جهت پاره کردن میوه از قبیل ترنج و امثال آن بوده. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۰۴).
۱۳. از آن جهت که در متن ترجمه‌شده عهد عتیق کتاب مقدس مسیحیان و تورات یهودیان، تفاوت‌هایی جزئی مشهود است. با وجود یکسانی کلی این دو منبع، در مقاله میان نام دو کتاب تفاوت قائل شده‌ایم.
۱۴. (Midrash Tanh Gen. Vayescheb 5) (ر.ک: ماسون، ۱۳۸۵: ۴۵۹).
۱۵. این کلمه در متون مختلف ترجمه‌شده به فارسی، با املاهای گوناگونی چون سوکوت،

سُكُوت و سوکُت، سوکا ذکر شده است. در ترجمه فارسی عهد عتیق، آیه ۱۷ از باب ۳۳ سفر پیدایش، این کلمه سُكُوت و در فرهنگ لغات میریام وبستر با تلفظ سوکُت (sũ-kũt) ضبط شده است.

۱۶. ترجمه‌های موجود در این مقاله از دایرةالمعارف‌های انگلیسی‌زبانی چون ایرانیکا، جوداییکا و دیگر دایرةالمعارف‌های دین یهود، صرفاً نقل به مضمون است.

۱۷. سوکُت، نامی عبری است برای فستیوال پاییزی یهودیان، که با عنوان «جشنواره خیمه‌ها» و «خیمه عهد» نیز شناخته می‌شود. سوکُت به عنوان بارزترین جشنواره در میان سه فستیوال دیگر مهاجرت، نمادی برای یادآوری اقامت اسرایلیان در دوران مهاجرت از مصر است که در ادعیه «فصل شادی ما» خوانده می‌شود (Oriental Philosophy And Religion , 2007: under "sukkot").

۱۸. کَلَف: شیفته شدن، آزمند گردیدن و شیفته شدن، حریص شدن به کاری، کلف به: او را بسیار دوست داشت و مولع و فریفته او گردید (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل مدخل).

۱۹. جَوِي: اندوهگین که بیان حال خود نتواند. دلتنگ که زبان وی بیان حال وی نتواند کرد (همان: ذیل مدخل).

۲۰. تَیْم: بنده خود کردن و رام و منقاد گردانیدن. بنده گردانیدن به عشق. به بندگی گرفتن دوستی (همان: ذیل مدخل).

۲۱. تَبَل: ربودن عقل کسی را || شیفته و مفتون گردانیدن زن دل مرد را. || بیمار و تباه کردن عشق کسی را (دهخدا: ذیل مدخل).

۲۲. تَدْلِيه: ربودن عشق دل کسی را، در حیرت و دل ربودگی افکندن عشق کسی را (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل مدخل).

۲۳. هَيوم: سرگشته. متحیر. || تشنه (همان: ذیل مدخل).

منابع

- قرآن مجید (۱۳۸۴) ترجمه سید علی موسوی گرمارودی، تهران، قدیانی.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸) از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه پژوهی)، چاپ دوم، تهران، سخن.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵ م) رساله فی العشق، شرح و تحقیق حسین الصدیق، راویة جاموس، دمشق، دارالفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، جلد یازدهم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اشرف‌زاده، رضا (۱۳۸۵) «ترنج، میوه‌ای از جنس میوه‌های بهشتی»، نشریه ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۹، صص ۲۱-۳۴.
- الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۸۲) مقالات، چاپ دهم، تهران، روزنه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق) أنوار التنزیل و أسرار التأویل، اعداد و تقدیم محمد عبدالرحمن المرعشلی، جلد سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پایور، جعفر (۱۳۸۰) شیخ در بوته، تهران، اشراقیه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰) دیدار با سیمرغ، چاپ پنجم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تورات (۱۳۶۴) کتاب برشیت یا آفرینش، ترجمه ماشالله رحمان پوراوود و موسی زرگری، تهران، اوتصرهتورا، گنج دانش.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۶۶) منظومه یوسف و زلیخا، به کوشش خسرو زعیمی، تهران، بی‌نا.
- خانلری، زهرا (۱۳۸۹) داستان‌های دل‌انگیز ادبیات فارسی، چاپ هشتم، تهران، طوس.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغت‌نامه دهخدا، به سرپرستی محمد معین و جعفر شهیدی، جلد پنجم، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، دانشگاه تهران.
- راستگو، سید محمد (۱۳۸۰) تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، چاپ دوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
- زمخشری محمود بن عمر بن محمد (۱۴۰۷ ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، به اهتمام محمد عبدالسلام شاهین، جلد دوم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- زید طوسی، احمد بن محمد (۱۳۵۶) تفسیر سوره یوسف، (الجامع الستین للطائف البساتین)، به اهتمام محمد روشن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ستاری، جلال (۱۳۷۳) درد عشق زلیخا (پژوهشی در قصه یوسف)، تهران، توس.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰) تفسیر سورآبادی، تحقیق علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، جلد دوم، تهران، فرهنگ نشر نو.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴) الدر المنثور فی تفسیر المأثور، جلد چهارم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.

صادقی، اسماعیل و دیگران (۱۳۹۱) «تحلیل ساختاری طرح داستان غنایی یوسف و زلیخای جامی»، پژوهش‌نامه ادب غنایی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، پائیز و زمستان، شماره ۱۱۹، صص ۱۰۳-۱۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، جلد یازدهم، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمدجواد بلاغی، جلد پنجم، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.

----- (۱۳۷۷) جوامع الجامع، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر ابوالقاسم گرجی، جلد دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ق) جامع البیان فی تفسیر القرآن، جلد دوازدهم، بیروت، دارالمعرفه.

عهد عتیق کتاب مقدس (۱۹۰۴م) به همت انجمن پخش کتب مقدسه.

فراهی هروی، معین‌الدین [مشهور به ملامسکین] (۱۳۵۷) تفسیر حدائق الحقایق (قسمت سوره یوسف)، به کوشش سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

کرمی، محمد حسین و شهین حقیقی (۱۳۸۸) «بررسی ساختار روایی دو روایت از داستان غنایی «یوسف و زلیخا»، پژوهش‌نامه ادب غنایی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، پاییز و زمستان، شماره ۱۳، صص ۸۹-۱۲۴.

کوپر، جین. سی (۱۳۹۲) فرهنگ نمادهای آیینی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، علمی.

ماسون، دنیز (۱۳۸۵) قرآن و کتاب مقدس، درون‌مایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

معلوف، لوپس (۱۹۸۶م) المنجد، چاپ بیست و یکم، بیروت، دارالمشرق.

موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴) ترجمه تفسیر المیزان، جلد یازدهم، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

مهدوی، یحیی و مهدی بیانی (۱۳۳۸) ترجمه قصه‌های قرآن از روی نسخه موقوفه بر تربت شیخ جام مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، تهران، دانشگاه تهران.

میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱) کشف الأسرار و عدة الأبرار، تحقیق علی اصغر حکمت، جلد پنجم، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.

میرسلیم، سید مصطفی و دیگران (۱۳۷۵) دانشنامه جهان اسلام، جلد یک، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

نیشابوری، محمودبن ابوالحسن (۱۴۱۵ق) إيجاز البیان عن معانی القرآن، تحقیق دکتر حنیف بن

۸۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و پنجم، زمستان ۱۳۹۳
حسن القاسمی، جلد اول، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
هاکس، جیمز (۱۳۸۳) قاموس کتاب مقدس، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
هال، جیمز (۱۳۹۰) فرهنگ نگاره‌های نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ پنجم
تهران، فرهنگ معاصر.
همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۷) نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف
عسیران، تهران، اساطیر.

Encyclopaedia Iranica, by Ehsan Yarshater, Encyclopaedia Iranica Foundation,
Eisenbrauns Inc, Winona Lake, 1989, V. III, ĀTAŠ – BEYHAQI, under
"BĀLANG".

Encyclopaedia Judaica, 2th edition, Editor in chief. Fred Skolnik, Executive
Editor. Michael Berenbaum, Macmillan Reference, USA, 2006, V.6, under
"ETROG".

Encyclopaedia of Oriental Philosophy And Religion, Judaism, Ed.by N.K.singh &
A.P.Mishra, Global Vision Publishing House, New Delhi, 2007, V.5, under
"sukkot".

Merriam Webster's Collegiate Dictionary, 10th ed, Merriam- Webster,
Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA, 1993, under "Suk.koth".

The New Standard Jewish Encyclopedia, 7th edition (new revised edition), Editor
in chief: Geoffrey Wigoder, Facts on file, New York, Oxford, 1992, under
"ETROG".

www.7dorim.com/cultures/Suka.asp

www.talmood26.ir/post-78.aspx

Archive of SID