Archive of SID

افشانش معنا در چند حکایت مولانا *

دکتر غلامرضا رحمدل شرفشادهی
دانشیار دانشگاه گیلان

چکیده

در این مقاله پس از بیان مختصری از پیشینهٔ ساخت شکنی، چند حکایت دفتر دوم مثنوی مولوی با بهره‌گیری از فلسفهٔ ساخت شکنی دریدا مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. افشانش وضعی و افشانش انتقالی، الگوهای دوگانه‌ای هستند که تحلیل حکایات بر محور آن شکل می‌گیرد. هدف از طراحی این مقاله آن است که زیر ساخت روانشناختی و روساختِ عرفانی و اخلاقی و اجتماعیِ نمونه‌هایی از حکایات مثنوی مورد بررسی قرار گرفته، روابطِ درونیِ اجزاء متن و کرت بندی معانی در زنجیرهٔ متن باز نموده شود.

کلیدواژه‌ها: افشانش ـ ساخت شکنی ـ آشنایی زدایی ـ مثنوی ـ مولوی

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۴/۸/۱۲ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۴/۱۲/۲۶

www.SID.ir

Archive of SID

مقدمه:

افشانش معنا اصطلاحی است در پسا ساختار گرایی دریدا. نام دریدا در هرمنوتیک مدرن و ادبیات پست مدرن تداعی کننده شالوده شکنی (ساخت شکنی) متن است. پیشینهٔساخت شکنی دریدا به شوپنهاور، نیچه، فروید و۰۰۰ باز می‌گردد. شوپنهاور زندگی را به دو بخش متمایز از هم تقسیم کرده بود، حیات روزمره که در آن تمام رفتارهای انسان‌ها حتی عدالت و شفقت و زهد به «خودخواهی» تأویل می‌شود و این خودخواهی زیر ساخت همه رفتارهاست: عدالت زیر نقاب ترس، شفقت و نیکوکاری زیر نقاب شهرت و زهد زیر نقاب اعجاب افکندن دیگران. این نوع زندگی حدّ فاصل بین دو رنج است، رنج خواستن (انتظار) و رنج داشتن (کسالت و تکرار).

نوعی دیگر از زندگی که مورد تحسین شوپنهاور است، زندگی هنری است. این نوع زندگی زمانی دست می‌دهد که در برابر بعضی اشیاء قرار می‌گیریم و ناگهان حین نظارهٔ آنها ستایشی آمیخته به اعجاب در ما پیدا می‌شود. در این نوع زندگی، خود آگاه به طور موقت از بردگی غرایز حیوانی دست می‌کشد و یک تسکین زاید الوصف و یک نشاط عالی در خود حس می‌کنیم (کرسون، ۱۳۶۳، ص ۱۳۲).

شوپنهاور می‌گوید زندگی هنری بدان جهت زیبا و تحسین برانگیز است که نوعی گسیختن و فاصله گرفتن از اشتغالات زندگی روزمره است. بنابراین وقتی که خطّ ارتباط هنری بین فرد و شیء، کلید خورد و نشاط عالی دست داد فرق نمی‌کند که در قصر سلطنتی باشیم و یا در زندان (به قول حافظ در چنین حالتی، می‌توان در گوشه‌ای از مناظر آب رکن آباد و گلگشت مصلی، بهشت را با همهٔ وسعت و زیبایی‌اش به تماشا نشست) وقتی که در چنین حالتی هستیم برای ما چه اهمیتی دارد که منظرهٔ غروب آفتاب را در یک قصر نظاره کنیم یا در یک زندان (همان، ص ۱۳۲). وی معتقد است که این زایش هنری را که نمایشی از زیبایی بی‌نقاب است، با همهٔ عریانی و زلالیش باید به حقیقت پنهان دیگر تأویل کرد که می‌توان از آن به یک حقیقت جاودانهٔ مثالی تعبیر کرد. شوپنهاور فرایند گذار از «ماحصل تعامل ذهن با شیء» تا

www.SID.ir

Archive of SID

«حقیقت مثالی» را تأویل «صورت فردی» به «صورت نوعی» می‌نامد. (همان، ص ۱۳۴) تأویل صورت فردی به صورت جاودانهٔ نوعی، به «مون بلان» می‌ماند که در اندوهش لبخند و در لبخندش اندوهی نهفته است. «همان، بزرگ ص ۱۳۵) بنابراین شوپنهاور رفتارها و کنش های روزمرهٔ زندگی را تأویل به خودخواهی می‌کند و رفتارهای هنری را به حقیقت مثالی یا صورت نوعی. نیچه نیز ضمن ساخت شکنی اخلاق و زبان و ارزشهای متعارف به منظور رسیدن به انسان سعادتمند که از آن به «اَبَر انسان» تعبیر می‌کند به خوانش دگرگونه‌ای از اخلاق مبادرت می‌ورزد و رفتارهای فردی و اجتماعی را یکسره به ارادهٔ معطوف به قدرت تأویل می‌کند. ارادهٔ معطوف به قدرت، خود را در امیال آگاهانه و ناآگاهانه افراد و نژادها متجلی می‌سازد تا بر دیگر افراد و بر دیگر نژادها مسلط شوند (وایت، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹).

انسان تا زمانی که پنجهٔ تغلیب خود را بر گلوگاه رقیب فرود نیاورده، رفتارش، مستقیم یا غیر مستقیم، بی نقاب یا با نقاب بر مدار کینه می‌گردد و وقتی که احساس برتری کرد و یا فرد مورد نظر را در موضع ضعف یافت، بر مغلوب ترحم می‌آورد. کینه و ترحم، کنش‌های متناقض‌نمایی هستند که هر دو از زیر ساخت ارادهٔ معطوف به قدرت نشأت می‌گیرند.

فروید نیز با شالوده شکنی منابع شناخت، جزمیت شناخت معطوف به خودآگاه را دچار تردید جدّی کرد و امپراطوری بلامنازع اندیشه را که پرچم آن توسط دکارت و بیکن و مدرنیست‌های دیگر در مرکز هستی انسان، افراشته گردیده بود، ساقط نمود و از لای کرکره‌های خودآگاه، حقیقتی مغفول به نام ناخودآگاه را کشف نمود. (ج .ا. کدن، ۱۳۸۰، ص ۴۷۵).

فروید اعلام نمود که زبان و رفتار خود آگاهانه فقط نشانه‌هایی هستند از تمایلات وا پس زده و فرافکنده شده از ناخودآگاه و فقط نمادهایی هستند که انسان می‌تواند به مدد روانکاوی کلمات، لایه‌های رویین زبان (ساخت دلالت معنایی، دلالت وضعی لفظی ـ کارکرد ارجاعی) را باز کند و از پشت لایه‌های متراکم کلمات و بافت کلام،

www.SID.ir

Archive of SID

خاستگاه اصلی آنها را ردیابی نماید «انسان زیر زبانش پنهان است»[1]. تعارض بین ناخودآگاه و نیمه خود آگاه، من Ego را دست به گریبان زخم خویشتن کامی (Narcissisticin Jury) می‌کند.

ناخودآگاه فقط زمانی به صورت عریان و بی‌نقاب، چهره می‌نمایاند که خودآگاه و نیمه خود آگاه به حال تعلیق و تعطیل درآیند. بنابراین دنیای واقعی همان است که در رؤیاها می‌بینیم، زیرا در دنیای خواب، انسان مجال مخفی کاری ندارد و ناخود آگاه نیز برای بر ملا شدن با موانع خودآگاه و ناخودآگاه مواجه نیست.

بعد از فروید، کارل یونگ که شاگرد وی بود به ساخت شکنی نگاه فروید پرداخت و خوانشی جدید از ناخودآگاه ارائه داد و با بهره‌گیری از نقد تطبیقی اسطوره‌های ملل و اقوام و کشف رگه‌های مشترک بین آنها، همهٔ کنش‌های واپس زده و فرا افکندهٔ ناخودآگاه را در همهٔ عصرها و در تمامی‌نسل‌ها منبعث از یک خاستگاه و قابل تأویل به یک ناخودآگاه دانست که غریزهٔ جمعی یا غریزهٔ مشترک یا ناخودآگاه مشترک یا روح جمعی نام می‌گیرد.

دریدا نیز به ساخت شکنی (Decon Struction) یا شالوده شکنی متن پرداخت و بر شالودهٔ نگاه ساختگرایان، مبنی بر قطعیت معنی در متن، تبر تردید فرود آورد. (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴)

دریدا معتقد است که معنی در متن حضور ندارد، اما این عدم حضور به معنای منطق تقابل دوگانه نیست و لزوماً دلالت بر غیبت معنی در متن ندارد؛ بلکه معنی در متن حضور سیال دارد و این قرائت از حضور فقط زمانی باورمند می‌شود که در پرتو خوانش جدید، سابقهٔ تاریخی داوری متن، از ذهن لایروبی شده و متافیز یک حضور (حضور ثابت معنی در متن) ساخت شکنی شود. بنابراین، نظریهٔ ساخت شکنی دریدا دو افق دارد، افق شکستن و افق ساختن. رویهٔ تخریبی آن میل به شکستن پیش داشت. (Preunderstanding) و پیش‌پنداشت(Presupposition) و پیش‌زمینه (Precontext) سابقهٔ تاریخی خوانش و تخریب خوانش‌های تک آوایه (Monophony) دارد و سویهٔ

www.SID.ir

Archive of SID

سازنده و خلاّق آن، روی به خوانش نوین و کشف روابط پنهان در اجزاء به هم پیوسته زبان و فعلیّت بخشیدن توانشِ (Competence) بالقوه و مغفول و مرداب شدهٔ متن. شالوده شکنی نه تفنن است نه عادت به «خلاف آمد عادت» و نه آنچنان که ذهن‌های ذوق زده می‌پندارند، شکستن حرمتها. اینگونه پنداشت‌ها، «شکستنِ شالوده شکنی» است نه شالوده شکنی. کمر بستن به مرگ زود هنگام شالوده شکنی است نه پاسداشت آن، شالوده شکنی شکستن شیشه‌های بلورین نیست، بلکه صیقل آیینه از لایه‌های مزمن زنگار است «چشم شستن» نیست، بلکه «شستن چشم» است. تا جور دیگر دیده و در نتیجه جور دیگر خوانده شود. آنچه جنس حیوان را به نوع انسان ارتقاء می‌دهد «جور دیگر دیدن» است نه «دیدن» چنانکه آنچه موجود زنده می‌خواهد زیستن نیست، بلکه زیستن به طرز معیّنی است (کرسون، ۱۳۶۳، ص ۵۱۸) شالوده شکنی نگاه کردن از لای کرکره‌هاست، چراغی است که شیخ «روز روشن» به دست گرفته تا با ساخت شکنی «یافته‌ها» جستجوگرِ «آنچه یافت می‌نشود» باشد. قرائتهای قالبی از تئوریهای نقد پست مدرن، نتیجه‌اش این می‌شود که فی‌المثل، فلان استاد نامدار و ارجدار، منطق مکالمهٔ قرآن را با قالب از پیش تعیین شدهٔ ساختار اطلاع رسانی یاکوبسن مورد تفسیر قرار دهد و بعد، برای همگونسازی «چرتکه ایِ» آن با این، از فرط ذوق زدگی جایگاه آسمانی جبرئیل را نادیده گرفته و مقام اطلاع رسانی آن فرشتهٔ معصوم و حامل وحی را به بوتهٔ فراموشی بسپارد.

شالوده شکنی دریدا را می‌توان به محورهای عمدهٔ زیر تقسیم کرد:

۱ـ شالوده شکنی جزمیت تاریخی تقابل دوگانه (Binaryopposition) مرده ریگ فلسفه باستانی یونان: خوب، بد / زشت، زیبا / درست، نادرست / حضور، غیبت / یعنی شی واحد یا خوب است یا بد، یا زشت یا زیبا / یا خیر یا شر / و به قول متکلمین خوارج یا مؤمن یا کافر (احمدی، ۱۳۷۵ و ۳۸۴)

۲ـ شالوده شکنی جزمیتِ کلام محوریِ جفت‌های دو گانه دال و مدلول و نشاندن تمایز به جای معنی.

www.SID.ir

Archive of SID

۳ـ شکستن «حضور محوری» معنا و طرح نظریهٔ آشنایی زدایی حرکت ناکرانمند. «دال»ها. بدین معنی که دال ماهیتی حلقوی و زنجیره‌ای دارد، مدلول را دنبال می‌کند، آنچنان که صیاد پرنده‌ای را دنبال می‌کند، اما هرگز به آن نمی‌رسد. دال در یک قدمی‌مدلول قرار دارد، همچنان که امروز در یک قدمی‌فردا قرار دارد اما هرگز به فردا نمی‌رسد. چیزی که در «امروز» فردا نام می‌گیرد وقتی که «فردا» بشود، قالب تهی می‌کند و «امروز» نام می‌گیرد. چیزی که مدلول نام دارد خود «دال» است برای مدلول دیگر قس علیهذا؛ تعقیب و گریز دال و مدلول در زنجیرهٔ ناکرانمند متن، به افشانش معنا، یا تخم افشانی معنا تعبیر می‌شود.

بحث:

در مثنوی معنوی نیز مانند همه متنهای زایشی (Jenotext) و چند لایه، با نوعی از شالوده شکنی و افشانش معنی مواجه هستیم. مولوی، سابقهٔ تاریخی دیباچه‌های دواوین شعری را که مبتنی بر ورود مستقیم به عرصهٔ الهیات است، ساخت شکنی کرده، سخن را با آلت موسیقی نی آغاز می‌کند. خوانش مألوف نوای نی را ساخت شکنی می‌کند و منشأ تولید آن را آتش می‌داند نه باد، شالودهٔ منطق تقابل دو گانهٔ یا هجران یا وصال، «یا زهر یا تریاق» را می‌شکند و در پرتو خوانشی جدید به کشف تجربهٔ آشنایی زدای هم هجران و هم وصال، هم زهر و هم تریاق دست می‌یازد. از زبان یک شبان یک لاقبا، قرائت مألوفِ دعا و استغفار را ساخت شکنی می‌کند و خوانش خدا پسندانه و در عین حال شریعت گریزانهٔ او را از خالق هستی، حتی برای «شبان وادی ایمن» نیز آشنازدا جلوه می‌دهد. در دفتر ششم، حکایت نکته گفتن شاعر جهت طعن شیعهٔ حلب در جریان پرسش و پاسخ غریبهٔ شاعر و شیعیان عزادار، با شکستن خوانش مألوف تعزیت و گریستن، خوانش طوفانی جدیدی از عزاداری و سوگواری شهیدان کربلا و مقام روحانی و ملکوتی آن آزادگان جاودانهٔ تاریخ ارائه می‌دهد و شور و احساس را

www.SID.ir

Archive of SID

گرهگاه منطق و عرفان می‌سازد و از لای کرکره‌های غم،کشف شادی را به تجربه می‌نشیند. (مثنوی، دفتر ششم، بب۸۰۴ ـ۸۰۳)

چونکه ایشان خسرودین بوده‌اند
وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شادروان دولت تاختند
کنده و زنجیر را انداختند

(مثنوی، دفتر ششم، بب ۷۹۹ـ ۷۹۸)

معماری حکایات مثنوی به گونه‌ای است که با الگوهای تفسیری روانشناسی خواب قابل تحلیل و نقادی است. در دنیای خواب دمل‌های چرکین خویشتن کامی‌سر باز می‌کنند و امیال واپس زده، درهای قفس را باز می‌کنند و در هیئت‌های نمادینِ چهره‌ها و صحنه‌های مختلف ظاهر می‌شوند. چه بسا ضمیرهایی که پس از رها شدن از قفس بیداری، دیگر به سوی آن باز نمی‌گردند و چه بسا ضمیرهایی که پس از گشت و گذار در دنیای خواب به جبر تداوم زندگی تن در می‌دهند و با پای خود به درون قفس می‌خزند تا از پشت میله‌های طلایی، تکرار را به تماشا نشینند.

سمبولیستها می‌گویند دنیا جنگل انبوهی است که هر یک از درختانش تصویری از یک حقیقت ذهنی است.[۲]خواب نیز با همین الگوی روانشناختی سمبولیستها قابل تعبیر است. چهره‌ها، اشخاص، شخصیت‌ها، صحنه‌ها و حوادث خواب همه در زمرهٔ تلاشهایی هستند که ضمیر ناخودآگاه برای بازسازی تمایلات واپس زده و فرا افکنده از خود بروز می‌دهد، همهٔ آنها جلوه‌ها و نمادهای مختلف تمایلات واپس زده و سرکوب شده و ناکامیهای تاریخی و آرمانخواهی‌های به گِل نشسته انسانند که با بهره‌گیری از عناصر تکثرگرا و آشنایی زدای «جابجایی» و «تراکم» و... به نمایش در می‌آیند و خاستگاه همهٔ آنها بنا به تحلیل روانشناسی جدید، ناخودآگاه انسان است. تعداد معتنابهی از حکایات مثنوی نیز به منزلهٔ فقرات مختلف رؤیاهایی هستند که از تمایلات نفسانی و روحانی انسان نشأت می‌گیرند؛ بدین ترتیب:

www.SID.ir

Archive of SID

۱ـ سر فصل حکایات، اختصاص به اشخاص، شخصیتها و حوادثی دارد که در زنجیره‌ای از روابط معنی دار و «عمل» و «تعامل» لایه رویین حکایات را تشکیل می‌دهند. نقش محوری در فعّال سازی چرخهٔ روابط درونی اجزاء قصه، گاه با اشخاص است و گاه با حوادث، گاه نیز مانند قصهٔ «پادشاه و زرگر سمرقندی» و «پیر جنگی» و «صوفی قنق» عامل فرا متنی خواب، صبغهٔ متافیزیکی به حکایات می‌بخشد.

۲ـ در مرحلهٔ دوّم از گسترش عرضی حکایت، اشخاص و شخصیت‌ها از «من فردی و محلّی» تخلیه شده، به «من نوعی» تبدیل می‌شوند و به خصلتهای «نوع انسان» تأویل می‌گردند.

۳ـ در سومین مرحله لایهٔ دیگری از تفسیر رخ می‌نماید و تأویل صبغهٔ روانشناختی به خود می‌گیرد و چهره‌ها و صحنه‌ها و رخدادهای حکایات، درونی شده و به نفس و روان فرد، ارجاع می‌شوند. با ظهور این بخش از لایه‌های تفسیر، برخی از پرسش‌های خوانشگر، پاسخ داده می‌شود، اما با این همه مولانا روند مجاب سازی پرسشگر را، گاه متوقف کرده و برخی از پرسش‌ها و گسل‌ها را همچنان باز و بی پاسخ نگه می‌دارد تا بافت تک آوای (monophony) متن شکسته و افق همزمانی (Synchronic Horizon). حین مواجهه با ذهن نقاد و پرسشگرانهٔ خوانشگر، بازسازی شود و جنبش و سرزندگی درون مایهٔ متن در گذر زمان حفظ شود. فی‌المثل در حکایت «پادشاه جهود» وقتی که مولانا عملکرد وزیر جهود را به تصویر می‌کشد، برای خواننده، قابل باور نیست که فردی با داشتن مقام وزارت، برای ضربه زدن به دگر اندیشان و دگر دینان، حاضر شود داوطلبانه گوش و بینی وجان خود را از دست بدهد، اما وقتی که مولانا شخص وزیر را به درون نفس انسان انتقال داده و تأویل به حسد می‌کند، با توجه به قدرت تخریبی حسد، این تأویل، رفتار وزیر را برای خواننده باورمند می‌کند:

هر کسی کو از حسد بینی کند

www.SID.ir

Archive of SID

خویش را بی‌هوش و بی‌بینی کند

«مثنوی، دفتر دوم ب ۴۴۲»

و متعاقب آن بینی بریدهٔ وزیر را به انسانی تأویل می‌کند که بویی از دین نبرده باشد، هر بینی، که بویی از دین نبرده باشد «بر او نمرده» باید نماز جنازه به جای آورد. «بوی دین» جنبهٔ نظری تدیّن است و فقط زمانی ارزشمند و مورد اعتناست که به بار عمل صالح بنشیند و «بوبرنده» را به سوی «کویی» هدایت کند:

بینی آن باشد که او بویی برد

بوی او را جانب کویی برد

هر که بویش نیست بی‌بینی بود

بوی آن بویی است کان دینی بود

«مثنوی، دفتر دوم بب ۴۴۴ـ۴۴۳»

افشانش معنی در حکایات مثنوی دو ساخت دارد:

۱ـ افشانش وضعی: یعنی میان متن‌ها و حاشیه‌هایی از جنس دعا، اخلاق، اجتماعیات، انسان شناسی و... که مولانا آنها را در لابلای اجزای هر واحد از حکایات زنجیره ای جای می‌دهد. این میان متن‌ها، خاصّه آنجا که سمت و سوی عرفانی و اخلاقی می‌یابند، گاهگاهی روابط درونی اجزای متن را دچار گسل می‌سازند و انسجام منطقی روایت را مختل می‌کنند. مثلاً در همین حکایت «پادشاه جهود» یکباره به طور غیر مترقبه می‌بینیم که وزیر جهود و حسود و «نصرانی گداز» به عارفی وارسته تبدیل می‌شود و خطاب به بازیخوردگان نصرانی می‌گوید:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید

بند بند حس از چشم خود بیرون کنید

پنبهٔ آن گوش سِر گوش سَراست

www.SID.ir

Archive of SID

تـا نـگردد این کـر آن بـاطن کراسـت

بی‌حس‌وبـی‌گـوش‌وبـی‌فکـرت شـوید

تـــا نـــدای ارجـعـــی را بـشـنویـــد

«مثنوی، دفتر اول بب ۵۷۲ ـ۵۷۰»

انگار مولانا فراموش کرده است کـه از زبـان چـه موجـود خطرنـاکی دارد سـخن می‌گوید.

۲ـ افشانش انتقالی: یعنی رها ساختن هنرمندانهٔ یک حکایت در حکایت دیگر یـا تولّد حکایت پسین از بطن حکایت پیشین بـه وسـاطت بیـت یـا ابیـاتی کـه گریزگـاه حکایت قبلی و مدخل حکایت بعدی است.

حال با توجه به مقدمهٔ ارائه شده، با مبدأ قرار دادن حکایت «التماس کردن همـراه عیسی (ع)، زنده کردن استخوانها را از عیسی» افشانش معنی در چند حکایت مولانـا را تبیین می‌کنیم.

هستهٔ مرکزی داستان متکی به یک جریان مکالمه است. مکالمه‌ای کـه سـاختار آن سه ضلع دارد. خدا ـ مسیح ـ رهگـذرِ ابلـه. مرکـز مکالمـه، عیسـی (ع) اسـت کـه بـه پرسش‌های نابخردانهٔ ابله پاسـخ مـی‌دهـد و گـاه از سـر تعجّـب و تأسّـف خداونـد را مخاطب قرار می‌دهد و او را گـواه مـی‌گیـرد و بـرای رفـع کنجکاویهـای کـج تابانـه و لجوجانهٔ رهگذر از خدا چاره جویی مـی‌کنـد. چرخـهٔ اوّل مکالمـه بـین عیسـی (ع) و رهگذر ابله جریان می‌یابد و عیسی در مقابل اصرار رهگذر مبنی بر خواستن اسم اعظـم می‌گوید: دانش اسم اعظـم گـوهری زلال‌تـر از بـاران و سـلوکی دراک‌تـر از فرشـتگان می‌طلبد. این گوهر پاک نیز فی‌البداهه و بدون طیّ طریق آگاهانه، حاصل نمی‌شود، بلکه احراز آن که تضمین کنندهٔ اتصال انسان به مخزن ملکوت (سرچشـمه حقـایق متعالیـه) است مستلزم طی کردن سالها تهذیب و ریاضت است. دانش اسم اعظـم فقـط در پرتـو معنویتی عمیق و درون جوش به بار معجزه می‌نشیند، آنچنانکه عصای چوبی نیـز فقـط به نیروی درخشش دست موسی تبدیل به اژدها می‌شود، هیچ فاجعـه‌ای، ویرانگرتـر از

www.SID.ir

Archive of SID

فاجعهٔ قدرت در دست نااهلان نیست. کسی که نه گریبان معجزه ساز موسی را دارد و نه دست معجزه گردان آن حضرت را، اسم اعظم به کار نیاید هر چند هم که به آن دست بیابد:

کان نفس خواهد زباران پاک‌تر
از فرشته در روش دراک‌تر

عمرها بایست تا دم پاک شد
تا امین مخزن افلاک شد

خود گرفتی این عصا در دست راست
دست را دستان موسی از کجاست

«مثنوی، دفتر دوم بب ۱۴۹ـ۱۴۸»

مسیح، خواستهٔ رهگذر را ناشی از انگیزه‌ای بیمار و جستجوی او را در به دست آوردن دانش اسم اعظم نوعی بیگاری ارزیابی می‌کند و چرخهٔ مکالمه را به سوی خداوند برمی‌گرداند و می‌گوید: خدایا غرض از کنجکاویهای ناصواب این رهگذر چیست؟ چرا به جای آنکه این مردار دغدغهٔ بازخوانی خود را داشته باشد و درد نادانی خود را درمان کند در جستجوی احیای استخوانهای پوسیدهٔ دیگران است، پرسش عیسی در گسترهٔ حجمی‌متن، معنای دیگری را رمز گشایی می‌کند و منِ «فردی و محلّی» رهگذر ابله را به حلقهٔ «من نوعی» و افق در زمانی (Synchronic) متن را به افق همزمانی (diachronic) پیوند می‌دهد، خداوند در پاسخ عیسی (ع) به تأویل خواسته‌های رهگذر می‌پردازد و او را «مصداقی» از یک «نوع» طرز تفکر بیمار و تلقی غلط به شمار می‌آورد. طرز تفکری که در زمرهٔ لغزشگاههای شناخت و پرتگاه های فهم و استنباط است. آنها اگرچه با فاصله گرفتن از جرگهٔ پذیرندگان و مقلدان، و قرار گرفتن در زمرهٔ جستجو گران و پرسشگران، سزاوار تمجید بوده و رویگردانی آنها از تقلید و رویکرد آنها به جستجو قابل تقدیر است، اما نه هدف درستی دارند و نه روش درستی و این نادرستی‌ها از ضعف بینش آنها ناشی می‌شود. از این‌روست که اگر امر مهمّ و مقدسی نیز به دست آنها سپرده شود، آن را ضایع کرده و ازیار شاطر، بار خاطر

www.SID.ir

Archive of SID

می‌سازند، اگر گلی به دست گیرند خار می‌شود و هرگاه با کسان یار شوند، دیری نمی‌پاید که سر از مار در می‌آورند. دستان رهگذر شقی و دستان مسیح متقی، هر دو معجزه‌گرند، یکی در عرصهٔ ویرانگری و دیگری در کارکرد ویژهٔ آبادی و آزادی.

شقی، آبادی تحویل می‌گیرد و ویرانه تحویل می‌دهد و متقی ویرانه تحویل می‌گیرد و کشتزار آباد و آزاد تحویل می‌دهد، کیمیای دست شقی مار می‌پرورد و زهر تولید می‌کند و کیمیای دست متقی یار می‌پرورد و پادزهر اهدا می‌کند.

گفت حق ادبار گر ادبار جوست — خار روییده جزای کشت اوست

آنکه تخم خارکارد در جهان — هان وهان آن را مجو در گلستان

گر گلی گیرد به کف، خاری شود — ور سوی یاری رود ماری شود

کیمیای زهرماراست آن شقی — بر خلاف کیمیای متقی

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۱۵۶ـ۱۵۳»

تعبیر تمثیلی کیمیای زهر مار که حامل تعریفی هنری از عملکرد تخریبیِ «رهگذر نوعی»است افشانش وضعی معنا را به اولین منظومه از افشانش انتقالی پیوند می‌دهد و رهگذر ابله، پوست می‌اندازد و جایگاه تخریبی خود را به خادمک پر مدعا می‌سپارد، یعنی شخصیت رهگذر در چهره‌ای دیگر تکثّر می‌یابد.

حکایتی که در زنجیرهٔ حضور بی حضور (حضور سیال) متن، مدلول حکایت پیشین و دال حکایت پسین است. معنای تازهٔ متن، در قالب سناریوی ناشی از خوش باوری‌های صوفی و گزافه گویی‌های اغواگرانهٔ خادمکی حرفه‌ای مجال افشانش می‌یابد

www.SID.ir

Archive of SID

(لاحول پراکنی‌های خادمک، لاحول باوری‌های صوفی غریبه و لاحول خواری‌های بهیمهٔ زبان بسته سه ضلع سناریوی این حکایت هستند).

صوفی «در جمع یاران مراقب» رها می‌شود. خادمک در بذله‌گویی‌ها و ریشخندهای جمع اوباش، و بهیمهٔ زبان بسته در لحظه‌های فرساینده و زهرناک گرسنگی و تشنگی. صوفی دوره‌گرد (صوفی آفاقی) به چرب زبانی‌ها ولاحول خوانی‌های خادمک اعتماد می‌کند و استر خود را بدو می‌سپارد تا تیمارش بدارد. شخصیت خادمک گرته برداری شده از ماهیت انسان‌هایی است که در این آیهٔ مبارکهٔ قرآن با بیانی ملموس و با حداکثر ظرفیت حسّی به تصویر کشانده شده است.

«وَ مِنَ النّاسِ مَن یُعجِبُکَ قَولَهُ فِی‌الحَیاةِ الدُنیا وَ یُشهِدُاللهَ عَلی ما فی قَلبِهِ وَ هُوَ اَلّدُالخِصام» (سوره بقره، آیه ۲۰۴) . آنها عقرب‌هایی هستند که برای شکار پرندگان خوش باور لای برگ‌های سبز استتار می‌شوند، آدمخوارگانی هستند که دندان‌های خونبار خود را پشت عبارت «سلام علیک» پنهان می‌کنند و ماران یخ زده‌ای هستند که با چشیدن چند جرعه آفتاب،گرم می‌شوند، خیز برمی‌دارند و به نزدیکان خود حمله می‌کنند. صوفی، استر، به دست خادمک می‌سپارد و دل به محفل صوفیان و دویره نشینان آفاقی، او با تورق «دل اسپید همچو برف» و فارغ از «سواد و حرف» گرم مراقبت با یاران بود، غافل از آنکه خادمک به جای تیمار داشت استر به محفل هم مسلکان او باش خود در رفته، بر اندرز صوفی تسخر می‌زند و به ریش صوفی ساده دل می‌خندد. خادمک بر خلاف تعهدات لاف گونه‌اش، نه پالان استر را فرو نهاد، نه بر پشت ریشش داروی منبل گذاشت. نه آب نیم گرمش داد، نه شانه بر پشتش کشید، نه آخورش را جاروب کرد و نه جای مرطوبش را خشک. کاش صوفی که خود را در جریان سیال محفل نشینان رها کرده بود، قدری به خود آگاهش رجوع می‌کرد و صدای دلخراش استرک بخت بر گشته را می‌شنید که با زبان بی‌زبانی فریاد می‌زد: «جو رها کردم کم از یک برگ کاه».

www.SID.ir

Archive of SID

ورود صوفی به «حلقهٔ صوفیان مستفید» و پیوستن صوفی به محفل مراقبت دویره (خانقاه) نشینان، نخستین حلقه از افشانش وضعی معنا را در حکایت جدید شکل می‌دهد. مولانا روند روایی حکایت را موقتاً به حال تعلیق (Suspence) در می‌آورد و به تفسیر حضور همدلانهٔ صوفیان، تفاوت دانش صوفیان و دانش عالمان، تفاوت و ترابط دانش دیداری (دانش آثاری) و دانش بوییدنی (دانش بی‌واسطه) می‌پردازد و کنش کلیدیِ «شکر» که حلقه واسط دانش آثاری و دانش بی‌واسطه بوده و سطح شناخت سالک را از مرحلهٔ (رد پای آهو) تا مرتبهٔ (مشک آهو) ارتقا می‌دهد، با تمثیلی ساده به تصویر می‌کشد.

به عبارت دیگر مولانا، عمل شناخت در فرایند انتقال از مجهول به معلوم را در دو سطح مورد ارزیابی قرار می‌دهد:

۱ـ سلوک بر مدار «گام» و «طواف» که تصویری از طواف کعبه وسعی بین صفا و مروه (حرکت دَوَرانی و حرمت خطی) به مسافت عدد هفت را در ذهن خواننده تداعی می‌کند، سعی و طواف، مناسکی هستند خود آگاه و کوششی که زائر از طریق آثار یعنی (کعبه و صفا و مروه) به سوی حق ره می‌سپرد.

۲ـ طی طریق بر مدار «دل اسپید همچو برف» و رها شدن در خوانش متنی فارغ از سواد و حرف، به قول فیلیپ سیدنی، سپیدی بین دو سطر. متنی که عارف با رها شدن در آن، دنیای بر نجین را زرین می‌بیند[۳]. ره گیری به سمت آهو، از روی نشانه‌های مشک. این سطح از شناخت، دیدنی‌ها را بوییدنی و فهمیدنی‌ها را چشیدنی و به قول کانت، عقلانی‌ها راوجدانی می‌کند. ورود به این سطح از شناخت نه فلسفه می‌خواهد، نه فلسفه بافی، نه خیال نه خیال بافی، بافه‌ای است تنیده زدل، بافته زجان و محصولی است از محصولات تجارت شهودی. نسوج موسیقایی آن با ضرباهنگ دل تنظیم می‌گردد، دلی که رستنگاه مهتاب و کلید بی‌نقاب است. ره آورد این سطح از شدنِ بی‌نقاب، دانشی است چشیدنی که «تا نچشی ندانی» (من لم یدق لم یدر ـ دفتر دوم، مقدمه منثور)

www.SID.ir

Archive of SID

این قسم از دانش مدلولِ دانشِ مبتنی بر گام و طواف یا دانش دیداری بوده و شکر عملی (نه نظری) پل ارتباطی بین این دو سویه از شناخت است.

چند گاهش گام آهو در خور است
بعد از آنش ناف آهو رهبر است

چونکه شکر گام کرد و ره برید
لاجرم از گام بر کامی‌رسید

(مثنوی، دفتر دوم، بب ۱۶۳ـ۱۶۲)

این مدلول نیز از موجودیت حلقوی خود قالب تهی کرده و در چشم انداز بعدیِ زنجیرهٔ متن که موضوع آن، تفسیر کرامات و تبیین سویهٔ ازلی مهتاب دلان (عارفان) است، حضور سیال می‌یابد؛ دال «مراقبت» به بار مدلول دفتر صوفی (دل سپید) می‌نشیند، دفتر صوفی به سمت مفاهیم دو سویهٔ زاد دانشمند و زاد صوفی رها و افشانده می‌شود و بدین ترتیب حکیم بلخ، دانه‌های ریز و درشت دال را قدم به قدم در مسیر پرندهٔ گریز پای معنا می‌افشاند.

مولانا به شیوهٔ قصاید متغزّل و مشبّب هر مرحله از افشانش معنا را با مخلص یا گریز گاهی پیوند می‌دهد و اجزاء متقارن حکایات را با هم هماهنگ می‌کند. گریز گاه‌های حکایات به منزله گره‌گاه هایی هستند که اجزاء متن را به هم گره می‌زنند. مولانا برای جریانِ گذار از توصیفِ «دل عارف» به توصیف «خود عارف» از بیت زیر گریزگاه می‌سازد.

آن دلی که مطلع مهتابهاست
بهر «عارف» فتحت ابوابهاست

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۱۶۵)

و متعاقب آن می‌گوید:

با تو دیوار است و با ایشان در است

www.SID.ir

Archive of SID

باتو سنگ و بـا عزیـزان گـوهر اسـت

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۱۶۶)

در این مرحله از افشانش وضعی معنی، مولوی با نمایش صـحنه‌هـایی از وسـعت حوزهٔ شناخت عارفان می‌کوشد فواصل موجود بین مراتب شناخت عارفـان و شـناخت جمهور ناس را که تفسیری انتزاعی دارد با مصداق‌های تمثیلـی، ملمـوس و محسـوس کند. این نقطه از زنجیرهٔ متن که به مقایسهٔ بین عرفا و غیر عرفا اختصاص دارد، ساخت شکنی (deconstruction) و آشنایی زدایی (Defamiliarization) می‌شود و مقایسـه در شبکه‌ای از تقابل دو گانـه (Binaryopposition) تبیـین مـی‌گـردد؛ تقابـل‌هـای دو گانه‌ای مانند دیوار، در / سنگ، گوهر / خشت، آینه / زمان، بی زمانی / وجود، عدم /

مولوی با ارجاع سویهٔ مثالی موجودیت پیران بـه گسـترهٔ بـی‌زمـانی و بـی‌مکـانی، تعریف منطقی انسان را که حیوان ناطقش می‌خوانند، ساخت شکنی می‌کند و حیوانیـت مقترن به نطق را جامع جمیع ابعاد هستی پیران نمی‌داند. او پیران و راهبـران طریقـت را می‌ستاید، موجودیت متناقض نمای آنها را دو سویه و گوهر یگانهٔ وجود آنها را متمایل به دو افق می‌داند، افق در زمانی و افق همزمانی (افق مثالی و افق تمثـالی). افـق مثـالی وجودشان روی به ازلیت (خزانه) دارد و افق تمثالی که همان تن خـاکی آنهاسـت روی به «قدر معلوم» این تقابل‌های دوگانه از زیر ساختی یگانه نشأت می‌گیرد و از این حیث با تقابل‌های متعارف تفاوت دارد. این تقابـل نیـز ماننـد تیـره‌هـای دیگـری از متنـاقض نماهای مثنوی، با ساختار پارادوکسی «نی» قابـل همخـوانی اسـت یعنـی ذات یگانـه و سویه متکثّرو چندگانه دارند و به تناسب سطح ادراک، سطح مشرب، عمق احسـاس، و افق نگاه فاعل شناخت (SubJect) و به تناسـب میـزان پـالایش ذهـن از «ظـن» تکثّـر می‌یابد. سویه‌های دو گانهٔ در، دیوار / سنگ، گوهر / خشت و آینه / زمان، بی زمـانی / وجود، عدم / و۰۰۰ از حقیقتی یگانه منبعث می‌شوند، همچنانکه، نـی حقیقیتـی یگانـه دارد، اما به تناسب افق نگاه و نوع زاویه دید «جمعیت» هـای «خوشـحال» و «بـدحال» سویه‌های چند گانه یافته و متکثّر می‌شود، هم زهر می‌شود و هم تریـاق و هـم واصـل

www.SID.ir

Archive of SID

(مساز) و هم مهجور (مشتاق). سویهٔ نـی انـدیش او روی بـه «نفیـر» داشـته و تارهـای کشنده‌اش از «باد» تغذیه می‌شود، اما سویهٔ نیستان اندیش او روی بـه «سّـر» و «روح» و ریشه در «آتش» دارد.

سویهٔ نی اندیش او، واقعیتی است تمثالی از قدر معلوم و سویهٔ نیستان اندیش وی حقیقتی است مثالی از خزانه و موجودیت کلّی وی آمیزه ای است از واقعیت «نزولی» و حقیقت «تأویلی» و مأخوذ از آیهٔ مبارکهٔ «اِنَّ مِن شَیِ الاّ عِندَنا خزاینه و ما نُنزِّلـهُ اِلاّبِقَـدرِ معلوم» (سورهٔ حجر، آیـه ۲۱) آنانکـه «شـرح درد اشـتیاق» را از صـدای پـای کلمـات می‌شنوند و منطق حضور در دلهایشان می‌جوشد می‌توانند سـیمای رسـول مـدنی را در رنجمویه‌های سهیل یمنی، تماشا می‌کنند:

ور بجوشـــد در حضـــورش در دلـــم
منطقـی بیـرون ازیـن شـادی و غـم
مـــن نـــدانم کـــو فرســـتاد آن بـــه مـــن
از ضـــمیر چـــون ســـهیل انـــدر یمـــن

«مثنوی، دفتر ششم، بب ۴۹۳ـ ۴۹۲»

صدای خاکسـتری نـی، آمیـزه‌ای از معنـای متنـاقض نماسـت کـه در محورهـای جانشینی و همنشینی مثنوی افشانده می‌شود، همچون افشـانش معنـا در متنهـای بـاز و حلقوی. نی یک حیثیّت ذاتی دارد و یک حیثیت التفاتی. حیثیت ذاتی آن ثابت و یگانـه است، اما حیثیت التفاتی آن دو سویه و چند لایه است، برای یکـی دیـوار اسـت بـرای دیگری در، برای یکی خشت خام است برای دیگری آینه، برای جمعیّتی نی بوریاسـت و برای جمعیّتی دیگر نی شکر. چرا خوری است که سویهٔ عطرآمیز آن روی بـه مشـک دارد و سویهٔ بویناک آن روی به «پشک»، جستجوگری است که سویهٔ نی اندیش نـگـاه او روی بـه «کمانی از گمان» دارد و سویهٔ نیستان اندیش او روی به «هـلال عیـد» شـیر حکایت نخجیران است که منِ جهد گرای او روی به جنگـل و شـکار دارد و پنجـه در

www.SID.ir

Archive of SID

مغز درندگان می‌افکند و من جبرگرای او روی به «چاه مرگ» چاه مرگی که خرگوشی حقیر برای او تدارک دیده است[۵].

افسانه ای کودکانه است که سویهٔ معنی گرای آن روی به «سّر و پند» دارد و رویهٔ لفظ گرای آن روی به «هزل» گویی که گنجی است نهفته در ویرانه‌ها:

کودکان افسانه‌ها می‌آورند
درج در افسانه‌شان بس سِرّوپند

هزل‌ها گویند در افسانه‌ها
گنج می‌جویند در ویرانه‌ها

«مثنوی، دفتر سوم، بب ۲۶۰۵ـ۲۶۰۴»

مادر خیرخواهی است که به تناسب «داز این» شنیداری مستمعین به یکی تلقین دیوی می‌دهد و به دیگری تلقین مردمی(دفتر ششم از بیت ۴۸۹۰) . درواقع نی مولانا زیر ساخت فشرده‌ایست که در رو ساخت متناقض نمای شش دفتر مثنوی از حنجرهٔ نی تا «ضمیر سهیل» یعنی از آغازِ دفتر اول تا پایان دفتر ششم گسترش یافته است. حقیقت یگانه‌ایست که حضور سیال آن، دل به دل انتقال و سینه به سینه تکثّر و تناسل می‌یابد:

در دل من آن سخن زان میهنه است
زانکه از دل جانب دل روزنه است

(مثنوی، دفتر ششم، ب ۴۹۱۶)

این حیثیت متناقض نما، گاه چشم اندازی شبهه برانگیز و غلط انداز به خود می‌گیرد، ضمیری معطر در دهانی گند نمود می‌یابد و ضمیری گند در دهانی معطر. (مثنوی، دفتر دوم بیت ۸۴۵ به بعد) کسانی که صورت این معانی متناقض نما را از حقیقت یگانه و شفاف آن باز نمی‌شناسند، کرهایی هستند که به جای گوش سپردن به صدای سخن همسایهٔ بیمار، چشم به جنبش لبهای او می‌دوزند و جنبش لبهای بیمار را بر اساس پیش فرض‌ها و پیش داشت‌ها و پیش انگاشت‌های خود تحلیل و تفسیر می‌کنند. چشم را به جای گوش می‌نشانند و گوش را به جای چشم و بدین ترتیب منطق مکالمه را خاموش و منطق مشاهده را مخدوش می‌کنند. پیر شوریدهٔ بلخ در

www.SID.ir

Archive of SID

استمرار نمایش کرامات پیران و پارسایان، محافل انس آنها را، مصداقی از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت معرفی می‌کند. آنها با جاروی معشوق دریا را غبار روبی کردند، آنگاه به نیروی ارادات، جاروب را به دست شعله‌های آتش سپرده اند و از خاکستر آن جارویی دیگر برآورده اند. بی‌چون و چرا و بی‌خارخار سجده ،ساجد آوردند و پس از عبور از گردنه‌های سلوک، گردن به ذوالفقار معشوق سپردند تا معشوق در چراغستان رگ‌های بریده آنها فوران شعله‌های خونگرفته آتش را تماشا کند. آنها نمایش تکثّر دریا در موج «وحدت در کثرت» و تأویل موج به دریا «کثرت در وحدتند»:

چون از آنها مجتمع بینی دو یار
هم یکی باشند و هم ششصد هزار
در شمار موج‌ها اعدادشان
در عدد آورده باشد بادشان

«مثنوی، دفتر دوم بب ۱۸۵ـ۱۸۴»

این تصویر از سیمای پیران، لحن عرفانی و زبان ذوقی و استحسانی دارد از این رو شاعر برای تقلیلِ (Reduction) «ذوق» به «فهم» و باورنشان کردن این تصویر، عرفان را با فلسفه نزدیک می‌کند و ذوق را با منطق آشتی می‌دهد. او می‌گوید: پیران اگر چه از حیث جسم متعددند اما چون در نور یگانه حق خُرد و متلاشی شده‌اند هویتی مشترک دارند که این اشتراک نقطه بین الاذهان(intersubjective)آنهاست. هویت مشترک آنها به منزله قرص خورشید است و صُور متکثر که همان تن‌های آنهاست، شعاع و پرتو پراکندهٔ خورشید ولی شناسانی که به نقطهٔ بین الاذهان (هویت مشترک) پیران نظر می‌دوزند در واقع به قرص خورشید نظر دوخته‌اند که یگانه است و تکثر ناپذیر. اما صورت باورانی که چشم از قرصه خورشید بر گرفته‌اند، شعشعهٔ ابدان حجاب راه آنها می‌شود و روح انسانی را که «نفس واحد» است با ملاک‌های روح حیوانی که ماهیت تفرقه پذیر دارد ارزیابی می‌کنند، چشم به افشانه‌های متکثر نور می‌سپارند در حالی که دل از افشانندهٔ نور بر می‌گیرند:

www.SID.ir

Archive of SID

چون نظر بر قرص دوزی خود یکیست
وان که شد محجوب ابدان در شکیست

تفرقه از روح حیوانی بود
نفس واحد روح انسانی بود

چون که حق رش علیهم نوره
مفترق هرگز نگردد نور او

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۱۸۹ـ۱۸۷»

در این نقطه از متن، نیروی گریز از مرکز قریحه مولانا (مرکز افشانش معنا) موقتاً متوقف می‌شود و حکیم پس از نمایش صحنه‌هایی از مناظر جهانِ فرا متن و فرا زبان، از آن به «خال جمال یار» تعبیر کرده و دنیا و عقبا را دو تصویر از آن خال می‌داند و ضمن ابراز تأسف از اینکه به دلیل مواجهه با «افهام عوام» نمی‌تواند با مخاطبان خود منطق مکالمه(dialogical) را بر مدار مغز قصه استوار سازد، و از اینکه مستمع، مغز قصه را رها کرده و به پوستهٔ جامد آن دل بسته و خاطرش در هوس شنیدن حکایت صوفی تا گردن در صورت حکایت فرو رفته و نگاه قشر اندیش او دریا را رها کرده و به کف و جزر و مدّ آن دل بسته است، ناگریز به لایه رویین حکایت صوفی باز می‌گردد تا در فرصت و مخلصی دیگر شبکهٔ دیگری از افشانش معنی به روی گیرندگان پیام گشوده شود.

در این نقطه از افشانش پیام و افشانش معنی، مولانا، ابراز تأسف خود را از رویکرد صورت پرستانه و معنی گریزانهٔ مخاطب، در قالب توصیه‌ای عتاب آلود و شبه آمرانه، سمت و سوی اخلاقی می‌بخشد. توصیه‌ای که اگرچند روبنای اخلاقی و خطابی و مضمون اجتماعی دارد ولی ژرف ساخت فردی و روانشناختی داشته و حاصل اصطکاک وضع مطلوب (مخاطبین معنی گرا) و وضع موجود (مخاطبین صورت گرا) است. فرستنده پیام می‌کوشد سرخوردگی ناشی از این اصطکاک را با واکنشِ آموزه‌ای

www.SID.ir

Archive of SID

خطابی وآمیخته به ادبیات نکوهش جبران و ایدهٔ واپس زده (Repressed) را تخلیّه نماید.

او مخاطبی می‌خواهد که پوست قصه را رها کند و به مغز قصه چنگ زند و شخصیت‌های قصه را تصاویری نمادین از تمایلات ناخودآگاه بداند و ساختار برون ذهنی قصه را به ساختار فردی و روانشناختی ذهن انسان ارجاع دهد و بدین ترتیب دیگران را مدخلی برای بازیابی «خود» قرار دهد اما مستمع در باتلاق خودآگاهِ قصه جویانه تا گردن فرو رفته است و توجه خود را همچون طفلان به لایه رویین و سر گرم کنندهٔ قصّه که مولانا از آن به جوز و مویز (گردو و کشمش) تعبیر می‌کند معطوف داشته است تا کامش چرب و شیرین شود:

این زمان بشنو چه مانع شد مگر
مستمع را رفت دل جای دیگر

خاطرش شد سوی صوفی قنق
اندر آن سودا فرو شد تا عنق

صوفی آن صورت مپندار ای عزیز
همچو طفلان تا کی از جوز و مویز

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۱۹۹ـ ۱۹۶»

در این نقطه از گسترش متن، مولانا به مدد تأویل، کنش برون ذهنی (objective) را درون ذهنی (Subjective) کرده و کشش‌های فردی (تمایلات طفلانه) را نمودی از کشش‌های «نفس نوعی» می‌شمارد. مخاطب قصّه پرست، کودکانه به جوز و مویز می‌آویزد و این جوز و مویز تصویری است نمادین از تمایلات نفسانی همه انسان‌ها:

جسم ما جوز و مویز است ای پسر
گر تو مردی زین دو چیز اندر گذر

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۲۰۰)

www.SID.ir

Archive of SID

مولانا سپس به صورت قصه باز می‌گردد و می‌گوید خادمک علی‌رغم لاف خدمت و ارادت و تعهد در تیمار داشت بهیمه، آن حیوان زبان بسته را به حال خود واگذاشت و تعهدات خود را که با عبارت «لاحول» تأکید و پشتیبانی می‌شد به سادگی زیر پا گذاشت نه جایش را روبیده و نه به او جو داد نه کاه و نه آب.

مولانا در حلقهٔ بعدی متن که گرهگاه افشانش دیگر است، من فردی شخصیت‌های حکایت (صوفی، خادمک) را به من نوعی (جوامع انسانی) تأویل می‌کند. مفاد این حلقه از متن، کابوسی است از جنس پیش آگاهی که روی به آینده دارد. در این کابوس، گرگ به جای خادمک قرار می‌گیرد و پس از آن شخصیت خادمک ذهن تأویل گرای مولانا را به درون هویت مشترک نوع انسان سوق می‌دهد:

آدمی‌خوارند اغلب مردمان
از سلام علیکشان کم جو امان

(مثنوی، دفتر دوم، ب۲۵۱)

پس از آن پرده‌ای دیگر از تأویل روی می‌نماید. خادمک به جسم خاکی نوع انسان تأویل می‌شود و جسم خاکی به زمین بیگانه و اعتماد به لاحول گویی‌های خادمک، به «خانه ساختن در زمین بیگانه»، دل سپردن به تمایلات نفسانی به منزلهٔ دل سپردن به گزافه‌های خادمک و خانه ساختن در زمین بیگانه است. همان گونه که میل رهگذر ابله به احیاء استخوان‌های پوسیده نیز تعبیری است نمادین از بیگارتن پر استخوان. بهتر است که به جای آنکه استخوان‌های پوسیده را احیا کنند موجودیت ویران و مسخ شدهٔ خود را آباد نمایند. جوهر حلقوی متن به همین ترتیب از خادمک به نفس انسان و از نفس به تن، از تن خاکی به زمین بیگانه و از زمین بیگانه به حفرهٔ پر استخوان افشانده می‌شود و منزل به منزل توالد و تناسل می‌یابد و مولانا بدین ترتیب به کرت بندیِ حضور سیال معنی می‌پردازد و در هر کرت از گسترهٔ متن به تناسب موقعیت اشخاص و حوادث به بذرافشانی معنا مبادرت می‌ورزد. در این نقطه از گسترش معنا از غیب به

www.SID.ir

Archive of SID

خطاب می‌آید و با خطاب منِ نوعیِ صوفی یعنی «انسان بماهو انسان» از او می‌خواهد که افق نی‌اندیش و خادمک اندیش هستی یعنی تن خاکی را رها کند و افق نیستان اندیش یعنی روح و جان هستی را پاس بدارد.

در این نقطه از حکایت، طرحی از خود گفتمانی (monologue) به روی متن گشوده می‌شود. صوفی پس از بیدار شدن از کابوس و بیرون آمدن از فضای روحانیِ یاران مراقب در موقعیتِ دنیای خارج از ذهن قرار می‌گیرد. اصولاً یکی از کارکردهای ویژهٔ شخصیت‌ها در شکل دهی ساختار قصه، کارکرد آنها به مقتضای موقعیت آنهاست. هیدگر موقعیت مندی را جوهر «هستن» انسان دانسته و از آن به «دازاین» تعبیر می‌کند و می‌گوید به جای تمرکز در فهم «هستی» باید به «هستن» توجه کرد، زیرا هستی امری ثابت و غیر قابل انعطاف است، اما هستن موقعیت مند و متکثر است و انسان در هر موقعیت از هستن، هستی ویژه‌ای می‌یابد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵) . در این حکایت نیز موقعیت صوفی در عرصهٔ حضور همدلانه با یاران آفاقی، ذهن مولانا را به توصیف دانش دیداری و دانش بوییدنی سوق می‌دهد. پس از آن زنجیرهٔ قصه در موقعیت «خواب» قرار می‌گیرد و خواب موجب فرود آمدن تازیانهٔ تردید بر باور صوفی در صداقت خادمک می‌شود. این تردید در روند حضور سیال جوهرهٔ متن و تغییر موقعیت مندی اشخاص داستان منجر به طرح یک قطعهٔ خود گفتمانی (مونولوگ) در قصه می‌گردد و بدین ترتیب هر معنی در نقطهٔ پایانی خود به درون معنی دیگر راه می‌یابد و در آن رها می‌شود. مونولوگ صوفی را می‌توان به واحدهای گفتمانی زیر بخش بندی نمود.

۱ـ روابط اجتماعی انسان‌ها در موقعیت طبیعی بر مدار تعامل و تفاهم می‌گردد و عداوت فقط مولود موقعیتی است که بی‌رنگ اسیر رنگ شده و شرایط جدیدی فراهم آید. خادمک، با من، نان و نمک خورده و از من هیچ شرّی به او نرسیده، بنابراین دلیلی

www.SID.ir

Archive of SID

وجود ندارد که من گرگ این کابوس را به خادمک تعبیر کنم و سندی وجود ندارد که توجیه گر عداوت خادمک باشد.

۲ـ مگر آدم چه بدی در حق ابلیس کرده بود که ابلیس کینهٔ او و فرزندانش را نسل اندر نسل به دل گرفته است ؟ مگر انسان چه ظلمی‌در حق مار و کژدم کرده است که تشنه به خون اویند ؟

۳ـ کسی که تبهکاری و دگر آزاری در طبیعتش ثبت شده باشد برای عداوت ورزیدن دلیلی نمی‌جوید، خادمک نیز در زمرهٔ یکی از همین تبهکاران است.

۴ـ بدگمانی «ظن» جزو منهیات است (انّ بعض الظن اثم) خاصّه وقتی که این ظن در حق برادر مؤمن (خادمک) بوده باشد.

۵ـ گرچه بدگمانی در حقّ برادر مؤمن از مصادق منکرات است، اما از باب (الحزم سوء الظن) تردید در صداقت عملکرد دیگران هم از مصادیق حزم و کیاست به شمار می‌آید.

پس از بیان چشم اندازی از خود گفتمانیِ صوفی و شرح گوشه‌هایی از رنج و عذاب خرِخسته و لاحول خورده وگرسنه مانده و بیان غیر مستقیم گوشه هایی از تشخیص ناصواب و شتابزدهٔ مدعیان طبابت و قضاوت، سرشت خادمک (دال) به سرشت اغلب مردمان (مدلول تأویلی) تعمیم می‌یابد. در اینجا مولانا به خواننده مجال می‌دهد که در فرایند شکستن لایه‌های رویین قصه، به این نتیجه برسد که قصّهٔ صوفی و خادمک، به روایتی، تمثیلی از آدم خوارگی و دیو صفتی آدمیان است. یعنی همان آدمیان سست عناصر و سیه نامه‌ای که روز، از سستی عنصر و تیرگی طینت آنها سراسر شب است، همان گرگ های آدمی‌خواری که برای جلب اطمینان خلق الله، پشت «سلام علیک» پنهان می‌شوند و در نهانگاه باور انسان آشیانه می‌سازند:

آدمی‌خوارند اغلب مردمان
از سلام و علیکشان کم جوامان
خانهٔ دیو است دلهای همه

www.SID.ir

Archive of SID

کـــم پـــذیر از دیـــو مـــردم دمدمـــه

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۲۵۲ـ۲۵۱»

آدم خوارانی که پشت «سلام» های گرم مخفی شده‌اند و «دیو» های دمدمه جـویی که در «گرمگاه سینه» مأوا گزیده‌اند. حضور مزوّرانهٔ آنها جهان را به «لانهٔ مـاران» ماننـد کرده است. پاها و حرفها و صـداهایِ «بـی‌تفـاوت» آنهـا را اثـری از بشـریت نیسـت و همچنانکه تو را می‌بوسند در ذهن خود طناب دار تو را می‌بافند. [۵]

اصولاً چهره‌ها و شخصیت‌های قصه‌های مولـوی بـر اسـاس روانشناسـی خـواب طراحی و باز آفرینی شده‌اند، یعنی هر کدام از آنها انعکاسی از یک حقیقت واپـس زده ناخودآگاه هستند، پاره‌های واپس‌زدهٔ امیال انسان در هیأت چهره‌ها و صحنه‌های نمادین خوشه بندی می‌شوند. اشخاص داستان پس از ایفای نقش‌هایی که مولانـا بـرای تنظـیم شاکلهٔ قصّهٔ به عهدهٔ آنها می‌گذارد از تقیید به اطلاق و به قول ورد زورت شاعر کلاسی سیست انگلیسی از «من فردی و محلی» به «من نوعی و کلی» انتقال مـی‌یابنـد. (دیچـز، ۱۳۶۶، ص ۱۵۸) و فرد در نوع تعمیم می‌یابد و در مرحلهٔ بعـد بـه درون نفـس انسـان مـی‌خـزد و سـر از حـدیث نفـس در مـی‌آورد. در ایـن حکایـت نیـز نفـس عملکـرد ناجوانمردانهٔ خادمک نمونه‌ای از عملکرد «اغلب مردمان» تلقـی مـی‌شـود، آدمیـانی کـه گرگهای آدمی‌خوارند و دیوهای فریبکار و اعتماد به «خادمک‌های نوعی» به منزله خانـه ساختن در زمین بیگانگان به شمار می‌آید. سـرانجام خادمـک، تعبیـری نمـادین از تـن خاکی همه انسانها می‌شود:

همچـــو خـــادم دان مراعـــات خســـان
بـــی‌کـــسی بهتـــر زعشـــوهٔ ناکســـان
در زمیـــن مـــردمان خانـــه مـــکن
کـــار خـــود کـــن کـــار بیگانـــه مکـــن
کیســـت بیگانـــه؟ تـــن خـــاکی تـــوا!
کـــز بـــرای اوســـت غـــمـــناکی تـــو

www.SID.ir

Archive of SID

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۲۶۴ـ۲۶۲»

در این ایستگاه از حضور سیال معنی، تقابل دو گانه دیگری چهره نموده و افق دیگری از زنجیره معنا به روی متن گشوده می‌شود، تقابل یا سو به سویی روح با تن قرار گرفتن توانشِ متن در موقعیت تقابل روح باتن، مستعد خوانش تازه‌ای می‌گردد. خوانش دو سویه و دو آوایه ای که یک سوی آن حدیث نکو داشت روح است و سویهٔ دیگر آن ضرورت خوار داشت تن.

به نظر مولانا جسم عرض است و روح جوهر، بین جسم و روح در روند شکل گیری هستی، رابطه متعاکس وجود دارد: چرب و شیرین و فربه سازی تن، موجب لاغری روح می‌شود و این تعاکس هر چه پر رنگ‌تر شود فاجعه آمیزتر می‌گردد. این تعاکس در سیر قهقرایی و تخریبی خود به نقطه‌ای می‌رسد که «خرِ تن» در چراخور رنگین نفس، علف‌های عنبرین می‌چرد در حالی که «رخش روح» را برگ گیاهی نیز میسر نمی‌گردد.

رخش تو را در آخور سنگین روزگار
برگ گیا نه و خر تو عنبرین چرا

(خاقانی شروانی، ۱۳۶۳، ص ۱)

حکیم بلخ نمودهای متکثر رفاه و تجمل را درمفهوم «مشک» تمرکز می‌بخشد. مشک (مدلول رفاه و تجمل) در شبکهٔ به هم پیوستهٔ روانشناسی کلمات و تداعی معانی به «نام پاک ذولجلال» می‌پیوندد:

مشک را بر تن مزن بر دل بمال
مشک چه بود نام پاک ذوالجلال

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۲۶۷)

اصولاً مفاهیم کلیدی در متن‌های مصرفی و خطی، در زنجیره روابط علت و معلولی یکدیگر را دنبال می‌کنند در حالی که در متن‌های «زایشی» و «حجمی» حلقه

www.SID.ir

Archive of SID

واسط زنجیرهٔ متن، تداعی معانی است. روابط علت و معلولی با سازه‌های منطقی شکل می‌گیرند و شبکهٔ تداعی‌ها با سازه‌های «هنری» و روانشناختی. اجزاء درونی قصه‌های مولوی نیز در شبکه‌ای از تداعی‌ها با هم پیوند می‌خورند. در این مقطع از تعقیب و گریز دال و مدلول و حضور سیال معانی، تقابل دو گانه تن و روح جای خود را به تقابل دو گانه مؤمن و منافق می‌دهد و تقابل پیشین در تقابل پسین رها می‌شود.

رابطهٔ منافق با «نام ذوالجلال» رابطه‌ای سطحی و صوری است و کلمهٔ توحید از سطح زبان به عمق جانش انتقال نیافته و «فکر بی‌ایمان» او را گند زدایی نکرده است، سبزینه‌ای است روییده در گلخن، گل سوسنی است شکفته بر مزبله[۶].

از رویکرد نفاق به سوی نام ذوالجلال «خبیث» به بار می‌آید و رویکرد مؤمن با نام ذوالجلال «طیب» می‌پرورد. خبیث در سیر قهقرایی خود، عینی و ملموس گشته و به هیأت «کینه» در می‌آید. کینه با قرار گرفتن در شبکهٔ تداعی معانی سر از «دوزخ» در می‌آورد، همچنانکه «جزو» در روند طبیعی خود روی به «کل» دارد. بدین ترتیب نسل تلخ دوزخیان میراث تلخ نفاق را دست به دست بین خود می‌گردانند:

اصل کینه دوزخ است و کین تو
جزو آن کل است وخصم دین تو
چون توجزودوزخی‌پس هوش دار
جزو سوی کل خود گیرد قرار
تلخ باتلخان یقین ملحق شود
کی دم باطل قرین حق شود

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۲۷۶ـ۲۷۴»

در این بخش از گزاره‌هایِ خبری، مولوی، به پرسشی مفروض پاسخ می‌دهد و با این پاسخ فصل دیگری از دیدگاه قاعده مند را به نمایش درآورده و چشم انداز دیگری از بذرافشانی معانی پیش روی خواننده می‌گشاید. آن پرسش مفروض و مقدّر چنین است:

www.SID.ir

Archive of SID

آیا حسن و قبح و تلخ و شیرین رفتار انسان، خواستگاه فردی دارد و یا خاستگاه اجتماعی؟ معلول روابط اجتماعی است و یا معلول ویژگی‌های فردی ؟ مولانا پاسخ می‌دهد که رفتار فردی و اجتماعی انسان، پاره‌های گسسته و پراکنده از هم نیستند، بلکه ماهیت ساختاری دارند و زیر ساخت همهٔ آنها اندیشه است:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۲۷۷)

می‌بینیم که مولوی پیش از دکارت به اهمیت بنیادی و زیر ساختی اندیشه واقف بوده است، چرا که اندیشه را همهٔ هستی انسان می‌شمارد و هستی بدون اندیشه را استخوان و ریشه‌ای بیش نمی‌داند، با این تفاوت که اندیشهٔ مورد نظر دکارت ماهیتی «هستی شناختی» دارد و اندیشهٔ مورد نظر مولوی در حوزهٔ مطالعات کارکرد شناختی (functionalism) جای می‌گیرد. اندیشهٔ مورد نظر دکارت نشانهٔ «هستی» است و اندیشهٔ مورد نظر مولوی معیار تشخیصِ «هستی»، اندیشهٔ مورد نظر مولوی کوزه‌ای است که رفتار انسان براساس آن قالب بندی می‌شود:

اندیشه اگر گل باشد، فرد گلشن می‌شود و اگر خار باشد هیمهٔ گلخن. بنابراین میزان منزلت انسان، به بافت اندیشه و شیوهٔ اندیشیدن او بستگی دارد. انسان بر تنیده از اندیشهٔ معطر، همچو گلاب بر سر وجیب مردم جای دارد و در همان حال مردم، انسان برخاسته از اندیشهٔ بویناک را همچون «بول» بیرون می‌ریزند. جامعه به منزلهٔ طبلهٔ عطاران است که در آن، جایگاه انسان‌ها به تناسب سنخیت اندیشه آنها در قسمت‌های مختلفِ طبله، تعیین می‌شود. اندیشه، قدمتی به وسعت تاریخ انبیاء دارد. حضور انبیاء موجب شد که بد و نیک و قلب و نیکو و شب و روز از هم تفکیک شوند و اصل تمیز کشف شود. تولد نیروی تفکیک بیانگر آغاز تولد اندیشه است:

پیش از ایشان ما همه یکسان بدیم

www.SID.ir

Archive of SID

کس ندانستی که ما نیک و بدیم

قلب و نیکو در جهان بودی روان

چون همه شب بود و ما چون شب روان

تا بر آمد آفتاب انبیاء

گفت ای غش دور شو صافی بیا

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۲۸۷ـ۲۸۵»

انبیاء با حضور خود به چشمها قدرت تمیز و تشخیص دادند. چشمها توانستند رنگ ها را از هم متمایز و لعل و سنگ و گوهر و خاشاک را از هم تفکیک کنند و شأن هر کس را به مقتضای میزانِ شدن او تعیین کنند، به خاطر همین قوهٔ تشخیص و تمیز است که خس و خاشاک با چشم، دشمنی می‌ورزند و مترصدند تا فرصتی به دست آورند و به عمق چشم‌ها نفوذ کنند و آسیب برسانند. زیرا آنها نمی‌خواهند ماهیتشان آشکار شود. چشم در وجه شبه آشکارگی، روز را تداعی می‌کند. ناراستانی که ماهیت واقعی خود را پشت حجاب شب پنهان می‌کنند و سیادت آنها، موقوف همین پنهان کاری‌های آنهاست، باروز دشمنند همانگونه که خس و خاشاک با چشم. زیرا روز فاش کنندهٔ ماهیت‌هاست. به همین جهت است که از قیامت به روز تعبیر می‌شود (یوم تبلی السرائر):

دشمن روزند این قلابکان

عاشق روزند آن زرهای کان

«مثنوی، دفتر دوم، ب ۲۹۰»

کلمه روز کلید واژه ایست برای انتقال متن از حوزهٔ تفسیر (Commentary) به قلمرو تأویل (Interpretation) و رمز شکنی (docode) سوگندهای قرآنی با چاشنی حسن تعلیل. سوگندهایی که تشخیص (Personification) و تقدیس (holiness) جوهره هستی آنها را تشکیل می‌دهند: روز، آینه جمال خدا، سّر اولیاء و تبلور راز مردان خداست. همانگونه که شب، سمبل ستّاریت اوست:

www.SID.ir

Archive of SID

عکـــس را ز مـــرد حـــق دانیـــد روز
عکـــس ســـتّاریش شـــام چشـــم دوز
(مثنوی، دفتر دوم، ب ۲۹۴)

خداوند بدان جهت قیامت را بـه «روز» تعبیـر نمـوده و آن را یـوم تبلـی السـرائر خوانده است که هیچ چیز در آن عرصه، مجـال پنهـان شـدن و مخفـی کـاری نـدارد و سیمای حقیقی هر کس در پرتو نامهٔ اعمالش آشکار می‌شود. در چشم انـداز دیگـری از تأویل واژهٔ کلیدی وخوشه‌ای روز، مولانا آن را از معنای ظاهری‌اش تخلیـه کـرده و بـه حقیقت محمدیه (نور ـ عقل اول) ارجاع می‌دهد:

زان ســـبب فرمـــود یـــزدان والضـــحی
والضـــحی نـــور ضـــمیر مصـــطفی
(مثنوی، دفتر دوم، ب ۲۹۵)

حکیم بلخ در نگاهی دیگر، سویهٔ تأویل گـرای «روز» را بـرای همـه پدیـده‌هـا و نمودهای طبیعیت که دائر مدار سوگندهای قرآنی قـرار مـی‌گیرنـد، تعمـیم مـی‌دهـد و نشانه‌های نوشتاری و گفتاری این نمودها را از دلالتهای ارجاعی (Refrential) تخلیـه کرده و کارکرد هنری و شعری (Poeticfunction) بدان می‌بخشـد. او مـی‌گویـد: اگـر «دال» ها یعنی الفاظ حامل سوگندهای قرآنی را از دلالت تصدیقی تخلیـه نکـرده و بـه حقیقتی خارج از مدلول مستقیمشان ارجاع ندهیم در حوزهٔ معرفت شناسـی پدیـدارها، دچار اشکال خواهیم شد. اشکالاتی که اساس فهم دینـی را تهدیـد کـرده و بـه چـالش می‌کشاند زیرا روز و شب و ماه و خورشید و ستارگان و همهٔ پدیده‌هایی کـه قـرآن بـه آنها سوگند یاد کرده است در زمرهٔ آفلین قرار دارند. آفلینی که ابراهیم (ع) پیامبر خـدا، آنها را شایستهٔ دوست داشتن و دل بستن نمی‌داند، پس چگونـه ممکـن اسـت، خـدای ابراهیم (ذات قدیم) به پدیده‌های حادث و روی به افول، سوگند یاد کند:

ورنـــه برفـــانی قســـم گفـــتن خطاســـت

www.SID.ir

Archive of SID

خـود فناچـه لایـق گفـت خداسـت

لا احـــب الافلـــین گفـــت آن خلیـــل

کـــی فنـــا خواهـــد از آن ربّ جلیـــل

(مثنوی، دفتر دوم، بب ۲۹۸ـ ۲۹۷)

این نوع تفسیرهای قرآنـی کـه در آن گـزاره‌هـای عرفـانی بـا متـدهای منطقـی و استدلالی باز تولید و بازشناسی مـی‌شـوند در مثنـوی مولـوی بسـامد گسـترده‌ای دارد. مولوی دایرهٔ تأویل سوگندها را گسترش و آن را به کل ساختار زبـان تعمـیم مـی‌دهـد. شایان ذکر است که فرستندهٔ پیام برای برقراری تعامل با گیرندهٔ پیام می‌تواند از دو شیوه استفاده کند: یکی ارسال پیام به واسطهٔ گفتار و نوشتار (دلالت وضعی لفظـی) کـه از آن به «عبارت» تعبیر می‌شود و دیگری ارسال پیام به واسطهٔ نشانه‌ها که از آن به «اشـارت» تعبیر می‌شود. مولانا می‌گوید اصـولاً عبـارات (سـازه‌هـای زبـانی) فقـط ارزش نشـانه شناختی داشته و نشانه‌هایی هستند برای بیان «حالات» و بین ایـن نشـانه‌هـا و حـالات مربوطه هیچگونه سنخیت ماهوی وجود ندارد. دریدا می‌گوید، پل ارتبـاطی بـین دال و مدلول، «تمایز» است نه «معنا» و مولانا می‌گوید: دال نسبت به مدلول، مانند «ابزار» است نسبت به «دست»:

هـر عبـادت خـود نشـان حـالتی اسـت

حال چون دست و عبارت آلتی اسـت

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۳۰۲)

خارج ساختن عبارت از حوزهٔ کارکرد نشانه‌ها و عدم ارجاع سازه‌هـای زبـانی بـه زیر ساخت تأویلی آنها و لغزش در تشخیص مرجعِ سازه‌های زبانی، به منزلهٔ آن اسـت که آلت زرگر به دست کفشگر سپرده شود و آلت کفشگر به دست زرگر و بدان می‌ماند که برزگری نادان دانه در ریگزار بکارد. منصور و فرعون هر دو «اناالحق» گفتند اما یـک اناالحق نشانهٔ نور بود و اناالحق دیگر نشان زور (دروغ)!

www.SID.ir

Archive of SID

عصای موسی و عصای سحرهٔ فرعون هر دو از یک جنس بودند، اما عصای موسی نشان معجزهٔ الهی شد و عصای سحرهٔ فرعون غبار پراکنده. اگر الفاظ «اناالحق» و «عصا» بافت معنا محور داشتند نه «نشانه محور» بین مدلول‌های آن دو، فاصله‌ای به مسافت ایمان تا عصیان وجود نمی‌داشت.

گسترهٔ تأویل نشانه‌ها و تأکید بر ارجاع سازه‌های زبانیِ (کلمات) به خاستگاهها (حالت‌های) اصلی، تخم افشانی معنی در حواشی قصه را به حال تعلیق در می‌آورد و قصه ادامه می‌یابد: اسم اعظم، مثل همهٔ اسمهای دیگر نشانه‌ای است برای تقریب به ذهن ساختن حقیقتی متعالی و ماوراء «حرف و گفت و صوت» . این حقیقت متعالی در درون همین نشانه (اسم) حضور دارد. حضوری زنده، راز آمیز و فعال نه متافیزیک حضور و حساس‌ترین مرحله در کشف رابطهٔ معنی‌دار بین آن اسم و این مسمّا، مرحلهٔ انتقال ذهن از «نشانه» به آن «حقیقت متعالی» است. دقیقاً همین انتقال است که گوهری زلال‌تر از باران و سلوکی درّاک‌تر از فرشتگان می‌طلبد وگرنه به منزله آن است که ابزار کفشگر را به دست برزگر بسپارند و ابزار برزگر را به دست کفشگر.

اسم اعظم در حوزهٔ پندار عوام از جمله رهگذر ابله حکایت، فقط به صورت یک نیروی خارق‌العاده، مثل اکسیر و جادو ارزیابی می‌شود. مسمّای اسم اعظم شایستهٔ فاهمهٔ بارانیان و فرشته تبارانی است که با شکستن هنجارِ پندار عوام، مفهوم آن مسمّا را بازخوانی و حقیقت مغفول آن را بازشناسی کنند. مسیح بدان جهت به آن رهگذر ابله اسم اعظم را نیاموخته بود که می‌دانست که او ظرفیت لازم برای خوانش ساخت شکنانه یا باز خوانی (Rereading) اسم اعظم را ندارد و در نتیجه این نام مقدس را دچار فاهمهٔ لغزان خود نموده و دست آویز حفره و استخوان خواهد ساخت:

زین سبب عیسی بدان همراه خود
در نیاموزید آن اسم صمد
کاو نداند نقص بر آلت نهد
سنگ بر گل زن تو آتش کی جهد

www.SID.ir

Archive of SID

(مثنوی، دفتر دوم، بب ۳۰۸ـ ۳۰۷)

در این نقطه از تداوم زنجیرهٔ معنا و گسترش پیام قصه، دوباره ظهور واژگان مهاجم کلیدی در حوزهٔ جاذبهٔ تداعی‌ها، صورت قصّه را به حال تعلیق می‌گذارد و در نتیجه چشم انداز دیگری از افشانش معنی درخوانش متن چهره می‌نماید. آری در دنیای متن و در کتاب هستی، نقاب معانی جز به وساطت نشانه‌ها (سازه‌های زبانی کلمات) باز گشوده نمی‌گردد، هر چیز برای فهم و بیان، نیازمند ابزار و نشانه است جز خدای یگانه. فهم یگانگی خدا، مستلزم احراز عطیه و حکمت است. حکمت احراز نمی‌شود، مگر آنکه سالک ارادهٔ خود را چون گوی به چوگان ارادهٔ شاه بسپارد و گوش را به سر چشمهٔ هوش متصل سازد وچشم را بشوید و «جور دیگر ببیند» .

این حکمت حکمتی است بی‌واسطه، شهودی، و مبتنی بر ذوق و اشراق؛ کسی که ظرفیت استحصال این حکمت را نداشته باشد، هر چند هم که با تمرین و تکرار آن را به دست آورد، فایده ای برای او نخواهد داشت، چنانکه دانش اسم اعظم نیز برای همسفر ابله عیسی (ع) نه جلب فایدتی می‌کرد و نه دفع مضرتی. حکمتِ بر گرفته از تمرین و تکرار در سطح زبان نوشتار فقط شأنیتی در حدّ «نشان» دارد و در سطح زبان گفتار شأنیتی در حدّ «بیان» . احراز حکمت، اهلیّت می‌خواهد زیرا که حکمت پیش هر نااهلی نمی‌پاید. همچنانکه طاووس در خانهٔ هر روستانشین قرار نمی‌گیرد:

او نیاید پیش هر نااوستا
همچو طاووسی به خانه روستا

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۳۲۲)

بیت فوق مدخل پارهٔ خوانش بعدی، حلقهٔ اتصال معانی پسین با معانی پیشین، پیش در آمد حکایتی دیگر و سرفصل مرحله‌ای دیگر از افشانش انتقالی معنی است. حکایتی که نقش آفرینان اصلی‌اش عبارتند از «شاه» و «باز» و «عجوزه‌ای» روستایی و حادثهٔ محوری آن عبارت است از فرار باز سلطنتی از کاخ به سوی کلبهٔ دود گرفتهٔ عجوزه‌ای روستانشین. آن اشخاص و این حادثه، محور همنشینی (Syntagmatic)

www.SID.ir

Archive of SID

حکایت را تشکیل می‌دهند و جابجایی فرستنده و گیرندهٔ پیام در چرخهٔ آزاد مکالمه، محور جانشینی (paradigmatic). باز، از پنجهٔ تغلیب دانایان (کاخ سلطانی) به سمت محبتِ نادان گریخته بود. محبتی که خود را به هیأت قیچی در آورده و پرها و ناخنهای باز را با قرائتی که خود از آراستن و ادب کردن داشت از دم تیغه‌های بی‌رحم گذرانیده بود:

مهرجاهل را چنین دان ای رفیق
کژ رود جاهل همیشه در طریق

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۳۲۸)

باز، نه دیگر چنگالی داشت که به باز بودن خود بنازد و نه پرو بالی داشت تا به سوی پرچم خورشید بتازد. تراژدی عبرت بار باز، سرنوشت مشترک و مقدّر همهٔ عرش اندیشانی است که جاذبهٔ «ماندن» و «بودن» آنها را به فرش اندیشی کشانده و آنها داروی تلخ را به شربت خواب آور فروختند.

شاه طیّ جستجویی دیرپای، سرانجام باز را در کلبهٔ عجوزهٔ قیچی به دست در میان انبوهی از دود و غبار باز یافت. دیدن باز. شاه را در موقعیت (من آنجا ـ دازاین) جدیدی قرار می‌دهد و زمینه ساز طرح یک فقره خود گفتگویی (مونولوگ) می‌گردد. این خود گفتگویی در درون عناصری از تقابل دو گانه جریان یافته است ؛ تقابل عقل و احساس؛ شاه گرچه به حکم عقل، تیره روزی باز را پادافره طبیعی قدر ناشناسی و ناسپاسی او می‌شمارد، اما از سویی دیگر به حکم احساس برشور بختی و ذلتِ باز رقت می‌آورد:

دیدناگه باز را در دود و گرد
شه براو بگریست زار و نوحه کرد
گفت هر چند این جزای کارتست
که نباشی در وفای ما درست

«مثنوی، دفتر دوم بب ۳۳۱ـ۳۳۰»

www.SID.ir

Archive of SID

یکی از ویژگی‌های اطلاع رسانی مولانا، در قـــالب منطق مکالمه (Dialogical)، آن است که جهت گیری و سویهٔ خطابی پیام به تناسب جایگاه فرستندهٔ پیام در چرخـه اطلاع رسانی متن تغییر می‌کند و چرخشی بودن جایگاه فرستندهٔ پیام، گـاه حلقـه‌هـای واسط بافه‌های کلام را دستخوش گسل می‌نماید، یعنی ارتباط درونی اجزا زنجیرهٔ پیـام مخدوش می‌شود، گاه نیز خاصّه در حکایت‌های طولانی مثنوی، بـا جابجـایی فرسـتندهٔ پیام و تزلزل سویه‌های خطابی، اجزای گسسته نمای متن آنچنـان از مرکزیـت پیـام دور می‌شوند که به صورت کلاف سر در گم در مـی‌آینـد. در مواجهـه شـاه و بـاز در کلبـهٔ «کمپیر» نیز ذهن پیشرو مولانا، فضای تخاطب را با گسترش طـولی فرسـتنده و گیرنـدهٔ پیام و گسترش عرضیِ درونمایهٔ پیام، در بستری از مکالمهٔ سیال و چرخشـی و جابجـا شونده سوق می‌دهد. «باز» با دیدن شاه پرهای بریده خود را به دست شـاه مـی‌مالیـد و التماس می‌کرد و از او می‌خواست که وی را ببخشاید:

بـــاز مـــی‌مالیـــد پـــر بـــه دســـت شـــاه
بـی‌زبـان مـی‌گفـت مـن کـردم گنـاه

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۳۳۴)

التماس (درونمایه پیام) به تدریج رنگ استغاثه به خود گرفته و حیثیـت عرشـی و «آن سری» پیدا می‌کند و در نتیجه باز از شأن پرندگی، قالب تهی می‌کند و سـر از نـوع انسان در می‌آورد. با جابجایی فرستندهٔ پیام (انسان به جای باز) گیرندهٔ پیام نیـز جابجـا می‌شود و در نتیجه شاه در چرخهٔ جابجا شوندهٔ مکالمه، جای خود را به خدا می‌دهد و التماس باز از شاه به افشانهٔ دعا (استغاثهٔ بنده به درگاه خدا) انتقال مـی‌یابـد. در چرخـه بعدی، فرستنده پیام (نوع انسان) جای خود را بـه شـخص مولانـا مـی‌دهـد و کـلام از درونمایه دعا و انابت خارج می شود و رنگ اخلاق به خود می‌گیرد و مولانا در هیـأت واعظ ودانای کل، مواضع آسیب شناسی تفسیر را تبیین و لغزشگاه هـای فهـم را نشـانه گذاری و منابع تولید وتکثیر تبهکاریها را ردیابی و ریشه‌یابی می‌کند ؛ او جرم را معلول سوء برداشت و سوء استفادهٔ انسان از دعا و هم سخنی با خدا می‌شمارد ؛ دعا، فرصـتی است اثیری برای همصحبتی با خدا امـا ایـن همصـحبتی، بـه جـای اینکـه بنـده را بـه

www.SID.ir

Archive of SID

خویشتن گمشدهٔ خویش باز گرداند، او را از خود دور و بر دیگری گستاخ می‌کند و غرور هم سخنی با خدا، رخنه بر ارکان ایمانش می‌افکند:

خدمت خود را سزا پنداشتی
تو لوای جرم از آن افراشتی
گرچه با تو شه نشیند بر زمین
خویشتن بشناس و نیکوترنشین

(مثنوی، دفتر دوم، بب ۳۳۸ و ۳۴۱)

مولانا پس از افاضهٔ چند رشتهٔ حکمت و اخلاق، دوباره رشتهٔ سخن را به دست «باز» می‌سپارد و افشانهٔ دیگری از معانی زنجیره‌ای در فراگرد زاریدن باز چهره می‌نماید:

اگر معبود عنایت بی‌علّت خود را بر بنده بباراند، بنده تولدی دیگر می‌یابد، تا جایی که باز، با همان ناخنهای شکسته و پرهای قیچی شدهٔ خود آنچنان قدرت می‌گیرد که می‌تواند خورشید را از حدقهٔ چشم آسمان بیرون بیاورد و گسترهٔ آسمان را به زیر سیطرهٔ پرواز در آورد.

معبود اگر کمر بخشد، بنده قادر می‌شود کمرگاه کوه را بشکند و اگر قلم ببخشد قادر می‌شود که اسطوره‌های قدرت را در هم شکند:

گرچه ناخن رفت چون باشی مرا
بر کنم من پرچم خورشید را
ورچه پرّم رفت چون بنوازیم
چرخ بازی کم کند در بازیم
گرکمر بخشیم کُه را برکنم
گردهی کلکی علمها بشکنم

(مثنوی، دفتر دوم، بب ۳۴۶_ ۳۴۴)

www.SID.ir

Archive of SID

مولانا، آنگاه برای تجسیم و باورنشان کردن این معنا به حافظه تاریخی متن رجوع می‌کند و شواهدی از تاریخ می‌آورد: «ابیل» با دانه‌های «سجّیل» هیمنهٔ سپاه فیل را در هم می‌شکند. پشه‌ای ناچیز بینی نمرود و نمرودیان را به خاک می‌مالد. عصای چوبی موسی، دهان، باز می‌کند و حاکمیت زر و زور و تزویر را یکجا می‌بلعد وقس علیهذا.

در اینجا گویی مولانا افق انتظار خواننده را از ورایِ آینده‌ای دور می‌بیند که به طرح پرسشی مفروض و مقدر مبادرت می‌روزد:

آیا برای شکستن قدرتهای افزون طلب، مدخلیت اسباب و ابزار، امری الزامی‌است، هر چند هم این اسباب و ابزار قدر سجیل نسبت به فیل و یا پشه برای غلبه بر نمرود باشند یا خیر بدون اسباب و ابزار هم می‌توان هیمنهٔ قدرتهای ضد بشری را شکست ؟

مولوی در پاسخ به این پرسش مفروض، پیامبر اسلام (ص) را که به اعتبار «کُنتُ نَبیّا» بشر اوّل و پیامبر اوّل و نگین انگشتری رسالت و مهر تأیید بر منشور تاریخی و فراتاریخی رسالت و در همان حال از بعد ابلاغ رسالت خدا بر مردم، بشری همچون بشرهای دیگر است، از این قاعده مستثنی می‌کند: عاملیت اسباب و ابزار در شکستن قفل قدرتها و گشودن راز مسئله‌ها و شکستن طلسم «تابو»ها، موقوف به حوادثی است که حیثیت زمانی و مکانی دارند و در حالیکه پیامبر (ص) حقیقتی «ازلی» و موجودیتی «تنزیلی» دارد. اولِ انبیاست به اعتبار کنت نبیاً و آخر انبیاست به اعتبار خاتمیت. میوهٔ ازلی درخت وجودِ پیامبر (ص) همچون «ترنج» پیش از همهٔ انبیاء روییده و شکوفهٔ تنزیلی وجود آن حضرت پس از همهٔ انبیاء. او در شعر بلند تاریخ رسالت، هم کلمهٔ اوّل و هم کلمهٔ آخر است. اوّلیّت او به اعتبار کنت نبیاً و آخریت او به اعتبار خاتمیت است. آخریت او نیز مانند آخریت قافیه است که عمود و ستون فقرات خیمهٔ شعر است (اشاره به معراجنامه‌های مخزن الاسرار) . بنابراین با حضور پیامبر (ص)، شالودهٔ ابزار محوریِ قدرتها شکسته می‌شود. با حضور پیامبر (ص) قرائت مألوف و «تابو» شدهٔ متن هستی، مبنی بر عاملیت کانونهای قدرت و امپراطوریِ عمودی ستارگان، ساخت شکنی

www.SID.ir

Archive of SID

می‌شود و خوانش نوینی از اراده و قدرت چهره می‌نماید: حضرت با جاذبهٔ عشق و ایمان، بی مدد ابزار، پیشانی ماه را می‌شکافد، سعد و نحس آسمان را از اقتدار تاریخی تخلیه می‌کند و با نشاندن «عنکبوت درشت شکست» بر چهرهٔ ماه، مقام آینه گردانی را از او می‌گیرد و ارادهٔ مرکزی و مرکزیت اراده را از آسمان به زمین می‌آورد:

احمد اخودکیست سپاه زمین
ماه بین بر چرخ و بشکافش جبین
تا بداند سعد و نحس بی‌خبر
دور دور توست نه دور قمر

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۳۵۴ـ۳۵۳»

همانگونه که ابراهیم نیز طلسم اساطیری باور مردم مبنی بر عرشی بودن خداوند را شالوده شکنی کرده و خانهٔ خدا را از بلندای آسمان به سطح زمین انتقال می‌دهد و مقدس دور از دسترس را از رگ گردن به انسان نزدیکتر می‌کند تا در فرآیند ساخت شکنی باورها و لایروبی ذهن‌ها و قلب‌ها به مردم بفهماند که خدا باید در متن زندگی آدمیان جریان داشته باشد نه در بام تصورات. او در «واد غیر ذی زرع» برای خداوند خانه می‌سازد تا به زبان رمز و سمبل اعلام نماید که «الله» پروردگار «ناس» است نه خداوند «خواص» . شکوه منحصر به فرد محمد (ص) عصر او را مغبوط نگاه پارسایان کرده است، عصری که در آن، رحمت از مرحلهٔ «فکرت» به مرتبهٔ «رؤیت» ارتقاء می‌یابد و خشت‌های خام به «آیینه‌های شفاف» تبدیل می‌شوند تا جایی که حتی موسی با مشاهدهٔ گوشه‌ای از رونق دوران آن حضرت بی‌تابانه از خداوند خواسته بود که او را از اقیانوس تاریخ عبور دهد تا سر از عصر طلایی محمد (ص) در آورد و در «زمرهٔ حضور» امت اسلام در آید.

غوطه ده موسای خود را در بحار
از میان دوره احمد برآر

«مثنوی، دفتر دوم، ب ۳۵۸»

www.SID.ir

Archive of SID

هر چه فضای موسیقایی و محتوایی متن اثیری‌تر و خردگریزتر می‌شود، ذهن خلاّق مولانا گرم‌ترو پرتوان تر و ناخودآگاه ذخّار مولانا فورانی‌تر می‌شود و او مانند برزگری چابک وگرم جان، افشانه‌های معانی را در فواصل موسیقی متن، نثار می‌کند. مولانا گزاره‌های خبری را از محدودهٔ فی‌مابین محمد (ص) و موسی (ع) خارج ساخته و در گسترهٔ تاریخ بشریت تعمیم می‌دهد و با کشف گزاره‌های جدید به رمز شکنی کشش‌ها و کنش‌های معنوی می‌پردازد. کششها و کنشهایی که نیروی چشایی رهرو را با لذّت حقایق آشنا و چشمهای او را بینا می‌کند: وقتی که سالک به خویشتن الهی خویش روی می‌نماید، خداوند گوشه‌هایی از مناظر معنوی را به عنوان ره آورد این رویکرد به روی او می‌گشاید و سالک با دنیای جدیدی از لذت‌های به مراتب ژرف‌تر و ماناتر از لذت‌های مادی آشنا می‌شود. در این حال کششی روحانی در دل سالک راه می‌یابد. این کشش در روند تکاملی خود به عشق می‌پیوندد و عشق دل را به آتش شوق می‌سپارد، شوق با ضرباهنگ گریه همراه می‌شود و در استمرار گریستن، رمز انتظار شکسته می‌شود. شکستن هر رمز، گشایشی است نسبت به گذشته و حجابی است نسبت به آینده.

سالک در «جریان سیال» شکستن رمزها شناور می‌شود و زنجیرهٔ رمزها را حلقه به حلقه باز می‌کند. اشک ـ ضرباهنگ دعا ـ و «شکر شکستن هر رمز» نیروی محرکهٔ این سیر روحانی است و سالک به میمنت اشک شوق و شکر نعمت «پله پله تا ملاقات خدا» را طی می‌کند.

گر بگویی شکر این رستن بگو
گر بت باطن همی‌برهاند او
چون بگریانم بجوشد رحمتم
آن خروشنده بنوشد نعمتم
رحمتم موقوف آن خوش گریه‌هاست

www.SID.ir

Archive of SID

چون گریست او بحر رحمت موج خاست

«مثنوی، دفتر دوم بب ۳۷۲ و ۳۷۶ و ۳۷۸»

حکایت بعدی نیز که با کلید واژهٔ گریه گشوده می‌شود، بـه تبیـین تـأثیر روحـانی گریستن اختصاص دارد و حکیم بلخ با تأویل «کودک حلوا فروش» به «چشم» می‌گوید:

تـــا نـگریـــد کـــودک حلـوا فـروش
بحـر رحمت در نمـی‌آیـد بـه جـوش

ای بـــرادر طفـل طفـل چشـم توسـت
کام خـود موقـوف زاری دان درسـت

گرهمـی‌خـواهی کـه آن خلعـت رسـد
پـس بـگریـان طفـل دیـده بـر جسـد

«مثنوی، دفتر دوم بب ۴۴۴ـ۴۴۲»

حکایت بعدی نیز در باب تـأثیر گریسـتن اسـت. گـویی مولانـا صـدای پرسشـی مفروض و مقدّر را از حنجرهٔ تاریخ می‌شنود که می‌گوید: آیا هـر نـوع گریسـتنی شـکر نعمت محسوب می‌شود، مولانا با توجه به حکایـت عیسـی و همـراه ابلـه آن حضـرت آنچنانکه سیرهٔ تفسیری اوست، عیسی را به چشم تأویل می‌کنـد و مـی‌گویـد گریسـتن ناشی از شوق وصال، چشم را آزاد و دل را آباد می‌کند، امـا گریسـتن بـرای معـاش بـه منـــزله بیگاری چشم بوده و بار گرانی است که بر گردهٔ شیشه‌ای چشم تحمیل می‌شود. همانگونه که آن ابله، بیگار زنده کردن استخوانها را بر تن خود و بـر دل عیسـی حمـل کرده بود:

لیـــک بـــیگار تـــن پـــر استخـــوان
بـر دل عـیـسی مـــنه تـــو هـر زمـان

www.SID.ir

Archive of SID

همچـــو آن ابلـــه کـــه انـــدر داســـتان ذکـــر او کـــردیـــم بـــهر اســـتـــان

زنـــدگی تـــن مجـــو، از عیـــســی‌ات کام فـــرعونـــی مخـواه از موســی ات

«مثنوی، دفتر دوم، بب ۴۵۳ـ۴۵۱»

یادداشت ها:

۱ـ امام علی (ع): الانسان مخبوء تحت لسانه

۲ـ از تقریرات دکتر کامیابی، استاد درس ادبیات انگلیسی نگارنده در دوره دکتری

۳ـ تعبیری از فیلیپ سیدی، شاعر کلاسی سیست انگلیسی قرن ۱۶، شیوه‌های نقد ادبی، ص ۱۰۹

۴ـ (دفتر اول، حکایت نخجیران از بیت۹۰۴)

۵ـ (ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، فروغ فرخ زاد، انتشارات بـه‌آفـرین، تهـران ۱۳۷۷، ص ۳۵)

۶ـ او کمرعی علی دمنه او کفضه علی ملحوده. سـبزه‌ای کـه بـر مزبلـه روئیـده باشـد و نقره‌ای که بر سنگ قبرها انـدوده باشـد: قسـمتی از خطبـه حضـرت زینـب (س) ادب الطـف ص۲۴۴

منابع

۱ـ قرآن کریم

۲ـ احمدی، بابک، چاپ سوم (۱۳۷۵)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.

www.SID.ir

Archive of SID

۳ـ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالکتب المصریه.

۴ـ بشر، جواد، ادب الطف، الجزء الاول، دارالمرتضی.

۵ـ خاقانی شروانی، گزیده اشعار، (۱۳۶۳)، به تصحیح دکتر ضیاءالدین سجادی، چاپخانه سپهر، چاپ سوم.

۶ـ دیوید دیچز، (۱۳۶۶)، شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه دکتر یوسفی، دکتر صدقانی، تهران، انتشارات علمی.

۷ـ ،کدن ،ج،ا، (۱۳۸۰)، فرهنگ ادبیات و نقد، ترجمهٔ کاظم فیروز مند، تهران، نشر شادگان.

۸ـ کرسون، اندره، (۱۳۶۳)، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی، نشر سعید نو، چاپ چهارم.

۹ـ فرخ زاد، فروغ، (۱۳۷۷)، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، تهران، انتشارات به آفرین.

۱۰ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، ، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، نشر زواره، چاپ سوم.

۱۱ـ نصری، عبدالله، (۱۳۸۱)، راز متن، آفتاب توسعه

۱۲ـ واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، مبانی هرمونتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

13ـ یاشمن، جنسی، گراهام وایت، (۱۳۷۹) فلسفه اروپایی در عصر نو، ، ترجمه محمد سعید حنایی، نشر مرکز.

www.SID.ir