

بایسته‌های تفسیر متن «تجهیز» شده*

ابراهیم موسی‌پور

بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران

Email: eifsocialhistory@yahoo.com

چکیده

نویسنده مقاله حاضر بر آن است که برای تفسیر روایتها و نقلهای مختلفی که از یک حکایت / متن به عمل می‌آید باید هر روایت و نقل جدید را به مثابه یک حکایت / متن کاملاً جدید و متفاوت با نقلهای قبلی در نظر گرفت و این حکایت / متن را به عنوان اثری اصیل و ابداعی و متفاوت از روایتهای قبلی یا اولین تقریر آن حکایت / متن، تفسیر کرد و فهمید. نگارنده در این مقاله، این همانی روایتهای مختلف از یک متن در بستر زمانی و مکانی متفاوت را - حتی در صورت یکسان بودن ساختار و شکل روایتها - مردود دانسته و مدعی است چون قصد مولف و ناقل هر حکایت و متن، همواره بخشی از سازمان نرم‌افزاری و جزء قوام‌بخش یک متن محسوب می‌شود، نقل هر متن توسط راوی جدید، خود یک متن جدید است و چارچوب تفسیری و یافتار تازه‌ای بر آن حاکم خواهد بود.

نویسنده حاضر، فرآیندی را که طی آن یک متن اصلی یا اولین تقریر آن، از لحاظ زمانی و مکانی دگر‌دیدی‌هایی حداقلی یا حداکثری پیدا می‌کند، نه بیک فرآیند صرفاً تاریخی و غیرفعالانه، بلکه دست کم نیمه آگاهانه و مستظهر به طرح و نوظنه و نیت راوی می‌داند و از این رو به جای عنوان «دگر‌دیدی متن» که نزد علمای هر منونیک رایج است و گویای فعالانه یا منفعلانه بودن تغییرات نیست، عنوان «تجهیز متن» را پیشنهاد کرده است.

این مقاله بخشی مقدماتی از پروژه‌ای است که نویسنده در آن به ارزیابی و نقد نظریه «دین مؤلف» که در دو قرن اخیر با هیاهوی بسیار از جانب خاورشناسان دنبال می‌شده پرداخته است.^۱

کلید واژه‌ها: متن، زمینه، تفسیر، مؤلف، راوی، حکایت، روایت، دگر‌دیدی، این

همانی، تجهیز.

* تاریخ وصول: ۸۴/۷/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۴/۸/۸

۱. یک نمونه از تلاشهای نویسنده در این پروژه تحت عنوان نقدی بر کتاب «از ایران زردشتی تا اسلام اثر شانول ناقد ایران‌شناس اسرائیلی در شماره ۷۳ مجله کتاب ماه دین به چاپ رسیده است.

همچنان که با قراردادن «کلمات» در «زمینه‌های متفاوت»، «معنا»های مختلفی را از آن‌ها اراده می‌کنیم و انتظار داریم که مخاطب نیز با در نظر گرفتن زمینه متفق علیه یا فحوای جاری کلام، همان معنای مورد نظر گوینده را از آن کلمات دریابد، از حکایات و قصه‌ها نیز در زمینه‌های گوناگون می‌توان مقاصد متفاوتی را اراده کرد و به ذهن مخاطب منتقل ساخت. به عنوان نمونه، هر شنونده فارسی‌زبانی که از گنجینه واژگانی مناسب، برخوردار و با زمینه‌ها و محتواهای عمده فرهنگ ایرانی و اسلامی آشنا باشد قادر خواهد بود مقاصد متنوع گوینده را از کلماتی همچون «کسب»، «سنت» و «حجت» در ترکیبهای متفاوتی نظیر: «کسب و کار»، کسب عنوان قهرمانی، پروانه کسب، نظریه کسب؛ «سنت پیغمبر، سنت و مدرنیته، اهل سنت، سنت کردن» و «اتمام حجت، حجت شرعی، حجت خراسان» دریابد. همچنین است وقتی که گوینده در زمینه‌ای که شنونده هم در آن سهیم است به نقل حکایت و روایت قصه‌ای می‌پردازد و مثالی می‌آورد. در واقع برخلاف زمانی که کلمه یا حکایتی به طور منفرد و مستقل در نظر گرفته می‌شود و بنابراین معناهای مختلفی برای آن قابل تصور است، قرار گرفتن این کلمه یا حکایت در زمینه‌ای خاص، موجب محدود شدن طیف معناهای ممکن آن می‌شود^۱ و بدین ترتیب، مخاطب می‌تواند از میان این معناهای ممکن، با توجه به زمینه مورد اشتراک میان خود با گوینده، محدوده کوچکتر شده‌ای از معناها یا شاید تنها یک معنای اصلی و کاملاً متناسب با زمینه را برگزیند.

از سوی دیگر گوینده نیز می‌تواند به فراخور زمینه و فحوای جاری کلام و برای افاده منظور خاص خود که طبعاً با جنبه‌های تأویل‌پذیر حکایت، مرتبط است به نقل و

۱. به جز برخی دیدگاههای افراطی، حتی در میان متفقدان هرمنوتیک کلاسیک و مخالفان نظریه تک معنایی هم کسی قایل به این نظر نیست که برای هر متن بتوان تعداد بی‌پایانی از معناها را متصور دانست. پل ریکور ضمن اعتراف به حضور دائم و وسوسه اعتقاد به یک معنای درست معتقد است که شاید بتوان گفت که متن، فضای محدود تأویل‌هاست (نک: ریکور، ص ۷۰) اومبرتو اکو هم با رد تفسیرهای افراطی‌ای که از نظریه «اثر گشوده» اش شده است بر این است که گشوده بودن اثر به معنی امکان نسبت دادن هر معنایی به آن نیست (نک: لچت، ترجمه محسن حکیم، ص ۱۹۰).

روایت آن حکایت پردازد و معنایی را از میان معانی ممکن آن - در این مورد شاید حتی از میان معانی ظاهری و غیرظاهری یا عام و خاص حکایت - برگزیند و فقط آن یک معنا را اراده کند. بر این اساس، منظور و اراده گوینده و روایت‌کننده حکایت است که می‌تواند به مثابه معیار دستیابی به معنای درست آن در نظر گرفته شود.

بنابراین وقتی با حکایتی روبرویم که حتی پس از یک بار محدود شدن معناهای ممکن آن بر اثر قرارگرفتن در زمینه‌ای خاص، باز هم می‌توان چند معنای ممکن برای آن تصور کرد، آن‌گاه آن چه که می‌تواند معنای اصلی این حکایت - و در واقع: متن - را به ما اعلام کند، قصد و نیت گوینده - و به عبارتی: مؤلف - آن خواهد بود. بدین قرار روشن است که ما در بررسی خود از موضوع موردبحث در این نوشتار، بر مبنای هرمنوتیکی کسانی چون «هیرش»^۱ حرکت خواهیم کرد که معتقد است: «نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله آن، اعتبار یا صحت هر تأویل سنجیده شود» (پالمر، ۷۰). در واقع مسأله ما مفیدبودن یا معتبر و معقول بودن تفسیر و تأویلهای یک حکایت - به مثابه متن - نیست بلکه آن چه مهم است این است که آیا آن تفسیر و تأویل، عبارت از معنای درست متن است یا نه؟ (نک: احمدی و دیگران، ۱۶). به عقیده هیرش - همچون علمای کلاسیک هرمنوتیک - هدف تأویل، بازسازی موقعیت تألیفی ملفی است که متن را پدید آورده و بدین لحاظ، برای ارزیابی درستی یا نادرستی تأویلهای یک متن باید خیلی ساده اعلام کنیم که خود مؤلف، کدام معنای متن را درست می‌دانست؟ و در واقع، وظیفه اصلی تفسیرکننده یا تأویل‌کننده این است که منطق مؤلف، شیوه برخورد، دانسته‌های فرهنگی و در یک کلام، جهان او را باز شناسد (احمدی، ۵۹۱). و این امر البته اساساً مسأله‌ای است که به روشی تاریخی قابل پاسخگویی است. در حقیقت، یکی از مقدمات و مقومات تفسیر متون، پرسشی است

که مفسر از تاریخ می کند و طی آن به جستجوی آن چه پدید آورنده متن، بیان کرده و می خواسته مخاطبان، همان را بفهمند می پردازد (نک: مجتهد شبستری، ۲۴).

به عبارت دیگر، مفسر باید بتواند روشن کند که پدید آورنده متن، رساندن چه معنایی را می توانسته قصد کند و رساندن چه معنا یا معنایی را نمی توانسته قصد کند؟ تشخیص این توانستن یا نتوانستن البته به محکمایی نیاز دارد که بحث و نظریه پردازی درباره آنها، همچنان بی حصول توافق رضایت بخشی ادامه دارد (همان، ۲۶).

اما به هر حال، قصد و نیت مؤلف هرگز حتی با وجود همه نظریات مختلفی که در هر منوتیکی جدید - و همچنین در نقد نوین ادبی - در باب لزوم فهمیدن مستقل متن ابراز شده و نیز با وجود انتقادات پرتأثیری که از این جهت بر تئوریهای هرمنوتیک رمانتیک (نک: احمدی و دیگران، ۱۱؛ پالمر، فصل ۶ و ۷) یا بر احیاگران امروزی آن - نظیر هیرش - (نک: هاروی، 281/6، کوزنز هوی، ۷۴) وارد آمده است، (نک: پالمر، ۲۰۲-۲۰۷؛ گوپتا ۶۹۳، شمیسا، فصل ۹) اهمیت و اعتبار خود را در تأویل و تفسیر متن از دست نداده و در حقیقت طرفداران توجه مستقل به متن هم وقتی با مولفی روبرو می شوند که در واکنش به تأویل های دیگران از متنش می گوید: «نه! من چنان منظوری نداشته ام»^۱ انصاف می دهند که در جریان ارتباط، مواردی پیش می آید که پی بردن به نیات گوینده برای فهم معنی درست و غرض اصلی متن، مسلماً حائز اهمیت بسیار است، (نک: اکو، در: احمدی و دیگران، ۳۱۸) و به نظر نمی رسد که حتی کسانی که امثال هیرش را به «مغالطه قصدی»^۲ دچار می دانند نیز علی رغم آن همه سرسختی و انکار، در عمل هم یکسره بر کنار از حداقل وسوسه چنان احساسی باشند.

۱. داریوش آشوری از شعر «هنوز در فکر آن کلامم...» اثر احمد شاملو، برداشتی فلسفی کرد، اما شاملو آن چنان از این برداشت آشوری به خشم آمد که وی را با جملاتی توهین آمیز مورد انتقاد قرار داد. این در واقع نمونه جالبی از مواردی است که در آنها حداقل تا وقتی مؤلف متن زنده است نمی توان او را نادیده گرفت! برای مطالعه بیشتر درباره این نمونه رک: موحد، ص ۶۲.

اما برای یافتن قصد مؤلف با مراجعه به متن، دو حالت متصور است: یا مؤلف موفق شده است تمام آنچه قصد بیانش را داشته به روشنی در متن منعکس سازد که در این صورت مجموعه الفاظ متن نشان خواهد داد که نیت مؤلف چه بوده است؛ و یا این که مؤلف به درستی موفق به بیان مقصود خود در متن نشده یا در بیان آن دچار مشکلات و موانعی بوده که در این صورت، متن او سندی کافی و گویا بر نیت او نیست و منتقد به ناچار باید برای یافتن مدرکی در مورد قصدی که در متن تحقق نیافته به خارج از متن بنگرد (نک: کوزنزهوی، ۹۸). این نگاه به بیرون متن برای یافتن یا نزدیک شدن به قصد مؤلف از متن، بی شباهت به کار مصحح متون نیست. مصحح نسخه های خطی تلاش می کند تا با استفاده از نسخه های موجود و به کمک منابع دیگر (از جمله اطلاعات بیرون از متن) اغلاط و کاستی های متن را تصحیح و ترمیم کند و در واقع، این کار بدان معناست که مصحح می کوشد متن فعلیش را طی ساز و کارهای ویژه ای به همان شکل اصلی که از زیر دست نویسنده و مؤلف بیرون آمده بود، برگرداند یا لافل آن را به صورت اصلی و نخستینش نزدیکتر کند (نک: مایل هروی، ۳۴۶؛ امامی، ۹۹). به همین سان در کشف معنای مراد مؤلف نیز، مفسر علاوه بر خود متن، به داده های بیرونی نیازمند است و به عبارتی، هم «اثر را باید تشریح و تحلیل کرد و هم موجد و مبدع آن را». سؤالاتی از این دست که موجد اثر که بوده؟ در کجا و در کدام دوره با کدام مناسبات فرهنگی می زیسته، تحصیل و تربیت او به چه صورت بوده، با کدام انگیزه و اقتضائاتی دست به پدید آوردن اثرش زده و پرسشهایی دیگری از این گونه است که اگر به درستی پاسخ داده شوند راه را برای رسیدن یا نزدیک شدن به معنای مراد مؤلف هموارتر خواهند ساخت. هرچند این نکته را نیز از نظر دور نباید داشت که هر اثر و متنی، همواره آئینه تمام نمای صورت حال موجد خود نیست. گاه تحذب یا تقعر آئینه متن موجب می شود که صورت مبدع آن کوچکتر یا بزرگتر یا به هر حال متفاوت با آن چه واقعاً بوده جلوه کند (نک: زرین

کوب، نقد ادبی، ۶۶/۱). ممکن است برخی مؤلفان - و به ویژه شاعران - شخصیت‌های^۱ متنوع یا به تعبیری صورتک‌های^۲ مختلفی داشته باشند که از طریق آن‌ها سخن بگویند. بنابراین مفسر نباید هر متنی را یک زندگینامه یا سندی دال بر حدیث نفس مؤلف تلقی کند (سخنور، ۴۸) و روشن است که یک اثر یا متن تنها عبارت از «شیوه دست دومی برای شناخت شخص مؤلف یا راوی» نیست (نک: ایگلتون، ۶۶، و امامی ۱۵۹ به بعد). در مجموع برای فهمیدن رابطه پیچیده میان متن و مؤلف البته به روشی قابل اعتماد نیازمندیم که در آن اقتضائات مختلف زندگی مؤلف و مفسر متن هر دو به نحو متعادلی^۳ لحاظ شده و مورد نقد و ارزیابی دقیق قرار گرفته باشند.

اما با توجه به آنچه تاکنون گفته شد و به ویژه با تأکید بر نقش قصد مؤلف از متن، می‌توان به این نتیجه رسید که نقل هر حکایت، خود می‌تواند حکایتی به شمار آید. وقتی حکایتی را شخص x در خلال سخنان خود در مورد موضوع y نقل می‌کند در حالی که در اصل، حکایت را شخص A درباره موضوع B آورده بود، آنگاه حکایت شخص x به نوعی واقعاً حکایتی جدید و منحصر به خود اوست. به بیان دیگر، نقل حکایت، حکایتی است. تأثیر شخصیت گوینده دوم از سویی و کیفیاتی که در اثر قرار گرفتن حکایت در چارچوب و زمینه جدید بر آن بار می‌شود از سویی دیگر، حکایت نقل شده را به یک حکایت دیگر تبدیل می‌کند حتی اگر از نظر صورت و

1. Persona

2. Mask

۳. این بحث که مفسر نباید شرایط و مقتضیات زمانی عصر خود را بر متن متعلق به گذشته بار کند و هر متن باید در افق زمانی خاص خود فهمیده شود و این که آیا اصولاً چنین چیزی ممکن یا مطلوب است یا نه، بسیار دراز دامن و متنازع فیه است. غیر از حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی، از اوایل قرن بیستم تاریخ نگاران نیز با پدید آمدن مکتب آنال (Annales) به نظریه پردازی در این مبحث پرداختند. مفهوم تخلیط افق‌های تاریخی (= Anachronism) یا مغالطه تاریخی در این باب از ایداعات تاریخ‌نگاری آنال است که به داوری کردن و نگرستن به یک دوران تاریخی، از چشم‌انداز معلومات و معیارهای دورانی دیگر اشاره دارد (برای مطالعه بیشتر نک: خلجی، ص ۴۰ به بعد). از نمونه‌های جالب چنین اشتباهاتی یکی تعبیرات «اتم‌شناسانه» ای است که برخی از مفهوم «ذره» و «ذره شکافتن» در اشعار هانف اصفهانی و نیز مولوی کرده‌اند. کتابی به نام «تئوری‌ها و اکتشافات علمی امروز در اشعار مولانا، نوشته محمود عبادزاده کرمانی، مشحون از چنین نمونه‌هایی است.

ساختار تفاوتی نکرده باشد. به عبارتی لزومی ندارد وقتی حکایت را شخص دیگری غیر از گوینده اصلی، در زمانی دیگر، در مکانی دیگر، در میان سخنانی دیگر و البته به طور کلی در زمینه ای دیگر به کار می برد، صرفاً به سبب تطابق شکلی، آن را «همان» حکایت به حساب آوریم.

هرگونه تغییر - حتی بسیار جزئی - در شکل حکایت که ناشی از شخصیت ناقل باشد در کنار هر نوع دگرگونی یا قبض و بسطی که در زمینه یا محتوای حکایت روی دهد کافی است تا حکایتی دیگر پدید آورد. چه اصراری می تواند وجود داشته باشد تا بپنداریم تغییر و تبدیلاتی که در نقل حکایتها روی می دهد تنها ناشی از سوء حافظه و سهل انگاری و بی دقتی در روایت آن هاست؟ فراموشکاری راوی در جریان به خاطر سپاری، نگهداری و بازگویی حکایت تنها بخشی از تغییراتی را که در نقل حکایتها رخ می دهد معلل می سازد. ممکن است راوی به دلیل عدم توافق فعلی مضمون یا زمینه اولیه حکایت، با محیطی که حکایت مجدداً در آن بازگفته می شود آن را دچار تغییر و تبدیل کند. ممکن است مضمون یا زمینه یا حتی اجزای صوری حکایت به دلیل این که اهمیت یا دلالت خود را در محیط جدید از دست داده اند یا در آن شناخته شده و مانوس نیستند تغییر کنند.

به این ترتیب حجم تغییرات آگاهانه یا نسبتاً آگاهانه از آنچه بر اثر فراموشی روی می دهد کمتر نیست و حتی می توان ادعا کرد که سهم تشخیص و ترجیح راوی در نوسازی حکایت، در واقع عمده ترین و اساسی ترین بخش عوامل دخیل در ایجاد انواع تغییرات و دگردیسی ها در حکایات به شمار می رود (نک: پراب، ۱۵۰).

در بسیاری موارد، راوی، حکایت را به تناسب شخصیت و کیفیت نفسانی خود،

۱. پراب در مقاله دگردیسی‌های قصه‌های پریان، انواعی از این دگردیسی‌ها و تغییرات از جمله کاهش، گسترش، آرایش، واژگونگی، تشدید و تخفیف، جانشینی عناصر، جانشینی با انگیزه خارجی، جانشینی ایمانی (عقیدتی)، جانشینی خرافه‌ای، جانشینی کهن، جانشینی ادبی، نوسازی و... را مورد بررسی قرار داده است، برای مطالعه بیشتر رک: ص ۱۳۴ به بعد.

یا به تناسب زبانی که اکنون حکایت را بدان نقل می کند، یا به فراخور محیط جغرافیایی، یا پس زمینه تاریخ فرهنگی مخاطبان، یا ملاحظه مراجع اقتدار حاضر و ناظر و سامع حکایت و به طور کلی مناسبات حیات خود و مخاطبان، مورد دخل و تصرف قرار دهد. یا این که ممکن است مجموعه این عوامل معطوف به این هدف باشند که حکایت بتواند وظیفه خود را در تأیید و تقویت منظور راوی به گونه ای ثمر بخش تر ایفا کند. در این مورد می توان گفت که راوی، حکایت را برای ایفای نقش مورد نظر خود، «تجهیز» می کند.

چنین فرایندی به خصوص در آثار ادبی مختلف و از جمله در آثاری که نویسندگان فارسی زبان پدید آورده و در آن ها حکایات و تمثیلات فراوان به کار برده اند قابل بررسی و مطالعه است. برای مثال، به طور اجمال می توان از تغییر و تبدیلات و دخل و تصرف های بسیار نظامی گنجوی در خمسه اش یاد کرد. خسرو نظامی، پادشاه است، خسرو هم هست، اما خسرو پرویز تاریخ نیست. اسکندر او نیز آن ویرانگر تاریخ نیست حاکمی حکیم است که تلقی وحی می کند و دنیایی را به داد و دین می خواند (زرین کوب، پیرگنجه، ۲۴۷). در اشعار عطار نیز فی المثل سیمرغ *منطق الطیر* همان سیمرغ شاهنامه نیست، هرچند چیزهایی از اسطوره البرز و قنار هم بدان درآمیخته است (همو، *صدای بال سیمرغ*، ۱۳۵؛ همچنین درباره دگردیسی های تمثیل سیمرغ و به طور کلی قصه مرغان در شعر فارسی، نک: شایگان، ص ۲۷۲-۲۷۳، ۲۷۸-۲۷۹). از آنچه به بحث ما نزدیکتر نیز هست حکایاتی است که مولانا در *مثنوی* نقل کرده است و در قبال چنین مطالعه ای نمونه های مناسبی به شمار می آیند. مولانا به تقریب، همه حکایاتی را که در *مثنوی* روایت کرده کمابیش مورد دخل و تصرف قرار داده و آن را با منظور ویژه خود از نقل حکایت و با توجه به زمینه کلام خاص خود هماهنگ ساخته است. مولانا حکایت پادشاه جهود و نفاق افکنی او در میان ترسایان را به صورتی در می آورد که در آن، مباحث عارفانه مطرح می شود

ومفاد منشورهای وزیر به سران فرقه های ترسایان، ارشادات عارفانه است (نک: مثنوی، ۲۳۴/۱ به بعد، فروزانفر، شرح مثنوی، ج ۱، ص ۴-۱۵۲).

قصه معروف موسی و شبان نیز در مآخذ (نک: فروزانفر، مآخذ، ص ۶۱-۵۹) به صورتی نیست که در مثنوی (نک: همان، ۱۷۲۴/۲ به بعد) می بینیم. در داستان شیر و نخجیران نیز آنچه می خوانیم با سخنان شیر و نخجیران در کلیله و دمنه یکی نیست و بحث توکل و اکتساب که مولانا مطرح کرده است در مآخذ او به این صورت دیده نمی شود (نک: مثنوی ۹۰۰/۱ به بعد؛ نیز نک: استعلامی ۷۸-۷۹).

نمونه دیگری از قصه‌های مثنوی را که با تفصیل بیشتر می توان در اینجا مورد بررسی قرار داد، حکایت معروف «مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی» (۳۴۶/۱ به بعد) است که مولانا آن را با تفاوتی نسبت به مآخذ خود نقل می کند و در پایان هم از این حکایت نتیجه‌ای می گیرد که مخصوص خود وی است. تفاوت عمده روایت مولانا با روایات سابق بر آن بدین قرار است که هم در روایت غزالی (احیاء العلوم، ۱۹/۳) و هم در روایت نظامی در اسکندرنامه (نک: حمسه نظامی، ۱۲۲۹) نقاشان رومی بر دیوار نقش می زنند و چینیان، دیوار روبرو را صیقل می دهند، در اولی با آن که غزالی لفظاً قضاوتی نمی کند ظاهر این است که برتری را به چینیان داده است و در دومی، نظامی در پایان، رای به تساوی دو طرف می دهد. در روایت کوتاه انوری (نک: دیوان، ۷۵۹/۲) نیز از این حکایت - گرچه هر دو طرف را از چینیان قرار داده - گویی برتری را از آن کسی دانسته که دیوار را صیقلی می کند.^۱ اما در روایت مولانا، رومیانند که دیوار را صیقل می دهند و نقشی را که چینیان با رنج بسیار بر دیوار کشیده اند در پایان کار، عیناً و بلکه جلی تر از آن باز می تابانند. صرف نظر از این که ایرانیان - بنابر سنت - رومیان را در آینه سازی و صیقلی گری و چینیان را در نقاشی و صورتگری

۱. انوری این معنی را در یک رباعی (جنگ کتابخانه لالا اسماعیل، فیلم ۵۳۷ دانشگاه تهران، ورق ۲۱۳) نیز به نظم آورده است. در این باره رک: شفیع کدکنی، مجلس کیمیا فروش، ص ۳۱۷.

صاحب فن می دانسته اند و بدین ترتیب جا به جایی دو طرف در روایت مولانا به نسبت با روایات پیشین، با زمینه فرهنگ ایرانی سازگارتر است، معلوم است که این تغییر «متناسب با مقاصدی است که مولانا در نقل حکایت دارد» (زمانی، ۹۹۴/۱).

در روایت های سابق، چینیان اهل اشراق و رومیان اهل درس و علم معرفی شده اند در حالی که در روایت مولانا، وضع به عکس است. در این روایت مولانا صورت حکایت را نسبت به صورت سابق با فرهنگ ایرانی سازگارتر کرده اما در تفسیر و نتیجه گیری از حکایت، وضع سابق را که ظاهراً متناسب تر است به هم ریخته و برخلاف سنت رایج که شرقیان را اهل اشراق و غربیان را اهل بحث و درس و علم معرفی می کند، رومیان را نمودار اصحاب کشف و شهود دانسته و چینیان را نمودار علم ظاهری و عالمان اهل قال و مقال که دل خود را با انواع علوم و محفوظات نقش زده اند. روشن است که به عقیده مولانا علم دسته اول که محصول تصفیه باطن و صیقلی ساختن قلب است اعلی و ارجح به حساب می آید. (نک: زمانی، همان جا؛ نیکلسن، شرح مثنوی، ذیل حکایت؛ شفیفی کدکنی، مفلس کیمیا فروش، ۳۱۷).

در مورد بسیاری از حکایات دیگر نیز وضع به همین قرار بوده و مولانا آن ها را به سمت مقصد ویژه خود هدایت و توجیه کرده است. اما در این نوشتار برای بررسی روشن تر مسأله کاربرد تمثیلات و حکایات در زمینه های متفاوت، می توانیم به بررسی عینی یک نمونه ویژه - حکایت فیل شناسی کوران یا آن چنان که از روایت مولانا برمی آید: فیل شناسی در تاریکی - بپردازیم.

سبب انتخاب این حکایت و ترجیح آن بر دیگر تمثیلات، علاوه بر توجهی که نویسندگان مسلمان به این تمثیل نشان داده و آن را مکرر در آثارشان نقل کرده اند این هم هست که در این اواخر در کنار هر استفاده دیگری که تاکنون از حکایت مذکور به

عمل آمده^۱ برخی آن را برای تبیین و توضیح مبانی پلورالیزم دینی به طور عام و یا اثبات و دست کم نشان دادن گرایش مولانا به پلورالیزم دینی و مذهبی به طور خاص بکار برده، آن را به مثابه مثالی روشن و گویا در این زمینه در نظر گرفته اند و در واقع از فیل شناسی در تاریکی معنایی به دست داده اند که مبتنی بر کثرت باوری دینی است (نک: موسی پور، «بررسی تطبیقی»)، اما آیا مقصود مؤلفان این حکایت در آثار مختلف در حوزه ادبیات اسلامی نیز افاده معنایی کثرت باورانه دینی بوده است؟

ما می‌توانیم رابطه شخصیت راوی - مؤلف - را در تناسب با زمینه‌های ممکن که وی می‌توانسته است یک حکایت خاص را در آن‌ها به کار ببرد مورد بررسی قرار دهیم. مثلاً شخص A به عنوان راوی حکایت B در زمینه‌های چندی قابل تصور است یعنی ما ملاحظه می‌کنیم که شخص A به علت ویژگی‌های مختلفی که از او سراغ داریم ممکن است حکایت B را در یکی از چند زمینه مفروض X_1, X_2, X_3 به کار ببرد. احتمالاً دلیلی هم خواهیم داشت که آن شخص براساس همان ویژگی‌ها، آن حکایت را در زمینه‌ای مثل X_4, X_5 یا اصلاً Y یا Z به کار نبرد. در مورد حکایت فیل شناسی کوران - یا فیل شناسی در تاریکی - نیز به همین ترتیب می‌توان به طرح این پرسش پرداخت که آیا مولانا آن را در زمینه‌ای کثرت باورانه دینی مطرح کرده است؟ آیا فردی با خصوصیات شخصیتی مولانا «ممکن» بوده است که حکایت مذکور را در چنان زمینه‌ای به کار ببرد؟ و اساساً کسی چون مولانا ممکن بوده است که این حکایت را در چه زمینه‌های احتمالی مورد استفاده قرار دهد؟ همین پرسش‌ها را درباره روایت‌کنندگان دیگر این حکایت که پیش از مولانا بوده اند نیز می‌توان مطرح ساخت.

به بیانی دیگر می‌توان گفت وقتی مثلاً صحبت از این باشد که آیا مولانا جبرگرا

۱. غیر از استفاده‌هایی که در گذشته از این تمثیل شده در این دوره معاصر هم به عنوان نمونه می‌توان به استفاده‌ای که از این تمثیل در تبیین ضرورت رویکرد بین‌رشته‌ای برای دستیابی به نتیجه دقیق‌تر و معتبرتر شده است اشاره کرد (نک: ساروخانی، ص ۲۱۵).

بوده است یا اختیار گرا، چون موضوع جبر و اختیار مسأله ای است که قبل از مولانا و نیز در زمان او مطرح بوده و او نسبت به مفاد این بحث و اصطلاحات آن آگاهی داشته و آگاهانه درباره آن اندیشیده و نظریاتی هم داده است، در هنگام روبرویی با متنی از مولانا که درباره مسأله جبر و اختیار است، مفسر حق دارد پرسد که او، جبر گرا بوده است یا اختیار گرا؟ ولی وقتی موضوع مورد بحث چیزی مثل «کثرت باوری دینی» است که مولانا در آن باب لااقل به مثابه عنوان اصطلاحی امروز، رسماً و کاملاً آگاهانه نیندیشیده و اختلاف زبان فنی میان عصر او و عصر امروز غیرقابل اغماض است، آن گاه شاید دیگر مجاز نباشیم که از «کثرت باور دینی» بودن یا نبودن مولانا پرسش کنیم، به این قرار تنها می توانیم بپرسیم که آیا زمینه کثرت باورانه دینی را می توان برای فلان متن مولانا - در این مورد تمثیل فیل شناسی - زمینه ای ممکن فرض کرد یا نه؟

البته باید توجه داشت که در این بررسی ها ملاک قضاوت، «نوشته» های راویان باشد نه «ننوشته» های آنان. شاید اگر بتوانیم به آنچه امثال مولانا و راویان سابق بر او (همچون توحیدی، سنایی و نسفی) در روایت خود نیاورده اند (ولی براساس اطلاعات خارج از متن می توان به گونه ای - البته ذوقی - بدان علم یافت) استناد کنیم، آن گاه قول به این که عمده راویان این تمثیل، به نوعی تفکرات و گرایشهای کثرت باورانه دینی داشته اند کار دشواری نباشد. در واقع اگر چنین کاری در تفسیر متون مجاز انگاشته شود راه برای تبیین و توجیه تاریخی آن نیز باز خواهد بود:

می توان گفت که متفکرانی چون توحیدی، نسفی، مولانا و ... که «نوفاً با مسأله وجود سنت های مختلف دینی روبرو بوده اند و در هر یک از این سنتها نیز تجربه های عالی مرتبط با رویارویی انسان با قدسی را ملاحظه می کرده اند، در ضمیر شخصی خود حقانیت علی السویه این سنتها را «احساس» می کردند لیکن به علت محدودیتهای زمانی، مکانی و شرایط و مقتضیات و مناسبات زندگی خود نتوانستند بطور آزادانه درباره آن بیندیشند. در واقع دسته ای از این سنخ متفکران وقتی در درون خود در قبال

کثرت موجود میان سنت‌های مختلف دینی به پاسخی کثرت‌باورانه دینی می‌رسیدند، به نوعی با آن به مقابله می‌پرداختند و شاید بتوان گفت که سانسوری درونی را در فکر کردن به چنین پاسخی نیز معمول می‌داشتند؛ و این البته با توجه به مناسبات زندگی عصر آنان عجیب نیست.

همچنین از طرف دیگر، آن متفکرانی هم که از این مرحله به هر تقدیر می‌گذشتند و نظراً به کثرت‌باوری دینی می‌رسیدند باز هم در بیان این نظریه و ابراز چنین عقیده‌ای با محدودیت‌های فرهنگی بسیار روبرو بودند و شاید نحوه بیان موجود آن‌ها از مسأله و پاسخ آن، شکل تغییر یافته و استتار شده‌ای از عقیده اصلی آنان در این زمینه باشد. یعنی کسانی چون مولانا، از جمله کثرت‌باوران دینی بوده‌اند لیکن با دریافتی ابتدایی و متناسب با شرایط عصر خود. در واقع پلورالیسم دینی آنان صورت «قوام نیافته»^۱ همین نظریه‌ای است که امروز در شرایط نسبتاً آزادتر صورت و بیانی استوار یافته و سخن گفتن از آن تقریباً به راحتی میسر است.^۲

با این که پذیرفتن مطالب مذکور براساس نوع خاصی از روش‌شناسی و تأویل روان‌شناسانه و تاریخ‌نگر ممکن و مطلوب است اگر مفسر نخواهد وارد حیطه روان‌شناختی شود و فقط براساس آن چه مؤلف از خود به ظهور رسانده است قضاوت کند، وضع به قرار دیگری خواهد بود. در این صورت مفسر مانند قاضی خواهد بود که تنها می‌تواند براساس شواهد و اسناد موجود قضاوت کند. ممکن است در مواردی برای قاضی به نحوی علم حاصل شود که متهمی گناهکار یا بی‌گناه است ولی او در کار

۱. تعبیر «پلورالیسم قوام نیافته» را آقای دکتر فتح‌الله مجتایی پیشنهاد کرده‌اند؛ از ایشان سپاسگزاری می‌کنم.
 ۲. یکی از برجسته‌ترین متفکران دین‌شناسی که به همین گونه می‌اندیشیده، ویلفرد کتول اسمیت (W.C. Smith) بوده است. جفری سیمز در گفتگویی مشخصاً از وی پرسیده است که آیا او پلورالیسم دینی را یک پدیده جدید می‌داند یا آن که معتقد است این اندیشه، عقیده‌ای قدیمی است و اکنون به صورت جدیدی که ما آن را پلورالیسم دینی می‌خوانیم تجلی کرده است؟ اسمیت در پاسخ به این نکته اشاره کرده است که «در هر سنتی (سنت دینی) لایه‌هایی وجود دارد که پلورالیسم را حمایت می‌کند، در نسته‌های غربی آن، بازترین این لایه‌ها چیزی است که من آن را عرفان می‌نامم. اسمیت در این زمینه نیکولای کوزایی را در مسیحیت، رمانوچه را در آیین هندویی و مولانا را در اسلام مثال می‌زند (اسمیت، ص ۱۰).

قضاوت نمی تواند به حد سیات خود - هر چند درست باشند - یا روشهای ابتکاری و زیرکانه‌ای که برای شخص او به وضعیت واقعی متهم، علم حاصل می آورند، استناد کند. در وضعیتی مشابه با این موارد، ممکن است مفسر براساس نوعی همذات پنداری و ورود به ذهن مؤلف و بازسازی دنیای نفسانی او بتواند دریابد که مسایل و مشکلات او در اندیشیدن به یک موضوع و بیان اندیشیده های خود در آن باره چه بوده است و نهایتاً این که معنای مراد مؤلف را به دست آورد، لیکن وقتی حتی «معنای مراد مؤلف» فی نفسه در جهان جدید مورد انتقاد است، دعوی رسیدن بدان - آن هم نه فقط براساس شواهد متنی و مدارک خارجی تاریخی و فرهنگی بلکه از طریق مشارکت و مساهمت دادن نوعی روان شناسی - بی شک با انتقادات بسیاری مواجه خواهد بود.

منابع

- احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸.
- احمدی، بابک و دیگران، *هرمنوتیک مدرن (گزینۀ جستارها)*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
- استعلامی، محمد، *مقدمه‌ای بر مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹.
- اسمیت، ویلفرد کنت ول، *«معنا و غایت دین (گفتگو)»*، ترجمه پروانه عروج‌نیا، در *کیان*، س ۸، ش ۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۷.
- امامی، نصرالله، *مبانی و روشهای نقد ادبی*، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۷۷.
- انوری، دیوان، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۰.
- ایگلتون، تری، *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۶۸.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس،

تهران، ۱۳۷۷.

پراپ، ولادیمیر، ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۱.

خلجی، محمدمهدی، آراء و اندیشه‌های محمد ارکون، مرکز مطالعات سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.

ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸.

زرین کوب، عبدالحسین، پیرگنجه در جستجوی ناکجا آباد، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۲.

_____، صدای بال سیمرغ، درباره زندگی و اندیشه عطار، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۸.

_____، نقد ادبی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴.

زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۵.

ساروخانی، باقر، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۲، بینشها و فنون، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸.

شایگان، داریوش، هانری کوربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۳.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، مفلس کیمیا فروش، نقد و تحلیل شعر انوری، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۴.

شمیسا، سیروس، نقد ادبی، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۸.

عبادزاده کرمانی، محمود، تئوری‌ها و اکتشافات علمی امروز در اشعار مولانا، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳.

غزالی، امام محمد، احیاء العلوم، عالم الکتب، دمشق، بی تا.

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، جزء نخستین از دفتر اول، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۷.

- _____ مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۷.
- کوزنزهوی، دیوید، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۸.
- گویتا، دامیانتی، «فلسفه و تفسیر: رویکرد زبان‌شناسی» در *پست مدرنیته و مدرنیسم*، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۷۹.
- لجت، جان، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر*، ترجمه محسن حکیمی، انتشارات خجسته، تهران، ۱۳۷۸.
- مایل هروی، نجیب، *نقد و تصحیح متون*، انتشارات آستان قدس رضوی، تهران، ۱۳۶۹.
- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، انتشارات طرح‌نو، تهران، ۱۳۷۵.
- موحد، ضیاء، «در مصراع‌های کوتاه به بلندای ابدیت» در *کیان*، ش ۵۷، مرداد و شهریور ۱۳۷۹.
- موسی‌پور، ابراهیم، «بررسی تطبیقی زمینه‌های طرح تمثیل فیل‌شناسی کوران در ادبیات اسلامی و نقد تفسیر پلورالیستی آن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، به راهنمایی محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۰.
- موسی‌پور، ابراهیم، «نقد کتاب از ایران زردشتی تا اسلام اثر شانول شاکد» در کتاب *ماه دین*، ش ۷۳، آبان ۱۳۸۲.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، *مثنوی*، چاپ ر.ا. نیکلسن، (چاپ از روی چاپ بریل، ۱۹۳۹)، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵.
- نظامی، کلیات خصمه، به اهتمام م. درویش، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۶۶.
- نیکلسن، ر.ا. *شرح مثنوی*، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸.

Harry, Van, "Hermeneutics, in *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol 6. pp. 279-278, NewYork, 1987.

Sokhanvar, Jalal, *The Practice of Literary Terminology*, SAMT, Tehran, 1997.