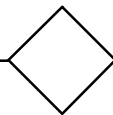




نگاهی دیگر به بیتی از مثنوی (۲)

دکتر سید محمد راستگو
استادیار دانشگاه کاشان



چکیده:

می‌دانیم که پاره‌ای از متون به‌ویژه متون عرفانی و ادبی، چندسویه و تسوی در تسوی‌اند و همین ویژگی، آن‌ها را پذیرای تفسیرهای گوناگون می‌کند. این تفسیرهای گوناگون هرچند بیشتر درونی‌اند و بر پایه برداشت‌های معنایی استوار، گاه نیز برونی‌اند و بنیادگرفته بر گونه‌گون‌خوانی متن. بر این پایه‌ها در این گفتار، واژه «قدرت» در بیت زیر از مثنوی را که در مقاله پیشین، هم‌گام با دیگر گزارشگران مثنوی، به گونه «قدرت» (= توانایی) خوانده و تفسیر شده بود، به گونه‌ی «قدرت» (= قدر تو) خوانده‌ایم و تفسیر دیگری از آن به دست داده‌ایم.

گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بنی است
پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
بر پایه خوانش نخست، بیت بیانگر قدرت بی‌کران خداست که بر هر چیز تواناست و در زبان پاره‌ای از عارفان «جهان قدرت» خوانده شده است؛ و بر پایه خوانش دوم، بیت بیانگر شکوه بی‌کران انسان است که در زبان عارفان «عالم اکبر» خوانده شده و این‌که «بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست / از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی»، به مناسبت، به چند بیت پیش و پس این بیت نیز نگاهی افکنده‌ایم و چندگونه‌خوانی‌ها و چندمعنایی‌های آن‌ها را نیز نشان داده‌ایم.

کلید واژه‌ها:

مثنوی، چندمعنایی، گونه‌گون‌خوانی، قدرت، انسان، عالم اکبر.

■ یکم. درآمد

می‌دانیم که پاره‌ای از متون به‌ویژه متون عرفانی و ادبی، چندسویه، لایه‌لایه و توی در توی‌اند و همین ویژگی، آن‌ها را پذیرای برداشت‌ها، تفسیرها و به گفتهٔ امروزیان قرائت‌های گوناگون می‌کند. قرائت‌ها و برداشت‌هایی که هرکدام در جای خود می‌توانند درست باشند و پذیرفتنی؛ البته اگر بر بنیادهای درست هرمنوتیکی (دانش تفسیر و تأویل) استوار باشند. زیرا باز به گفتهٔ امروزیان، از دیدگاه هرمنوتیکی به‌ویژه دیدگاه‌های متن محور، هر متن می‌تواند به شمار خوانندگان تفسیر و تأویل بپذیرد؛ و هر خواننده هماهنگ با دانش، بینش و منش خود، می‌تواند از متن دریافت و برداشت ویژه و دیگرگونی داشته باشد.

این برخوردهای هرمنوتیکی با متن، هرچند بیشتر درونی‌اند یعنی بر پایهٔ برداشت‌های معنایی استوارند، گاه نیز برونی و زبانی‌اند یعنی بنیادگرفته بر گونه‌گون‌خوانی متن‌اند. به سخن دیگر: خاستگاه تفسیرها و برداشت‌های گوناگون از یک متن، بیشتر چندسویگی و چندلایگی معنایی آن متن است و همین ویژگی است که زمینه می‌شود تا برای نمونه آیه‌ای از قرآن یا بیتی از حافظ یا سخنی از بایزید، از سوی خوانندگان گوناگون که دانش و بینش و منشی گوناگون دارند، گوناگون تفسیر و تأویل شود. اما این خاستگاه همیشه درونی و معنایی نیست، گاه نیز برونی و زبانی است، یعنی گاه ساختار زبانی و لفظی متن به گونه‌ای است که چندگونه خواندن درست، شیوا و معنی‌دار را بر می‌تابد و در پی، چند تفسیر و معنا را - زیرا تفسیر و برداشت، بر خواندن استوار است و چه‌گونه خواندن، چه‌گونه معنی کردن را زمینه می‌شود - چیزی که در متنی مانند قرآن نمونه‌های فراوان دارد و بحث و بررسی‌های بسیاری را از پی آورده است و یکی از پردامنه‌ترین زمینه‌های قرآن‌پژوهی یعنی دانش قرائت و اختلاف قرائات را پی ریخته است. و از آن‌جا که هر قرائت، تفسیر و معنایی دیگر به دنبال می‌آورد، می‌توان چه‌گونه خواندن متن را همانند چه‌گونه معنی کردن آن، گونه‌ای برخورد هرمنوتیکی با متن به شمار آورد.

■ دوم:

مثنوی - نامه ورجاوند مولانا جلال الدین بلخی - که قرآن پارسی خوانده شده و هم‌سویی‌ها و هم‌سانی‌هایی با این نامه آسمانی دارد، از این دیدگاه یعنی پذیرش خوانش‌ها و تفسیرهای گوناگون نیز با این کتاب هم‌سوست و از همین‌روست که از دیرباز بر همه یا بخش‌ها یا بیت‌هایی از آن شرح و تفسیرها نوشته شده است، چنان‌که از دیرباز بر سر پاره‌ای از بیت‌ها و گزاره‌های آن، گفت‌وگوها و کشمکش‌ها بوده است. این گفت‌وگوها و کشمکش‌ها هرچند بیش‌تر درونی بوده است و در باره تفسیر و تأویل و بازنمایی مفهوم و معنا، گاه نیز برونی و زبانی بوده است و بر سر چه‌گونه خواندن واژه‌ای یا عبارتی و در پی، در باره تفسیر و معنی آن. از نمونه‌های آشنای این‌گونه بیت‌ها در مثنوی، بیت زبان‌زد:

نفس اول راند بر نفس دوم ماهی از سر گنده باشد نی زدم
(۳۰۸۰/۳)

است که از دیرباز در آن بر سر گنده یا گنده خواندن کشمکش‌ها بوده است و حتی به گزارش استاد همایی کار به احضار ارواح نیز کشیده شده است.^۱

■ سوم:

از نمونه‌های دیگر گونه‌گون‌خوانی در مثنوی - که این گفتار در گزارش آن پرداخته شده و آنچه تا کنون گفته آمد، درآمدی بر آن بود - واژه قدرت است در بیت:

گر جهان پیش بزرگ و بی‌بنی است پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
که در مقاله خانم قیومی از آن سخن گفته شده و چنان‌که از آن مقاله بر می‌آید، همه گزارشگران مثنوی آن را قدرت (= توانایی) خوانده‌اند و مقصود از آن را توانایی و قدرت بی‌کران خداوند دانسته‌اند که بر هر کار تواناست، خوانش و تفسیری که به جای خود درست و پذیرفتنی است. همین خوانش و معنی را خانم قیومی پر و بال داده و بر بنیاد سخنان پاره‌ای از عارفان، از آن به عالم

قدرت راه برده و گزارشی استوار و تازه از آن به دست داده است. با این همه، من بر این ام که این واژه را قدرت (= قدر تو) نیز می‌توان خواند تا بیت حال و هوایی دیگر بیاید و تفسیر و تأویلی دیگر بپذیرد. برای آشکاری بیش‌تر یک بار دیگر بیت را با بیت‌های پیش و پس آن بخوانیم:

با چنان قادر خدایی کز عدم	صد چو عالم هست گرداند به دم
صد چو عالم در نظر پیدا کند	چون که چشم را به خود بینا کند
گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بنی است	پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست
این جهان خود حبس جان‌های شماس	هین روید آن سو که صحرای شماس

(مثنوی، ۵۲۲/۱ - ۵۲۵)

با این خوانش، دو بیت میانین چنین مفهومی خواهند داشت: خداوند چون چشم تو را به خود بینا کند و خویشتن تو را به تو بشناساند، صدها جهان پیش چشم تو آشکار می‌سازد و به تو نشان می‌دهد که اگر جهان بیرون پیش تو بزرگ و بی‌بن است، در برابر قدر و بزرگی جهان درون تو هیچ نیست و جهان درون تو صدها بار بزرگ‌تر و شگرف‌تر از جهان بیرون است.

پیدا است که این تفسیر و برداشت که به آسانی از این بیت‌ها بر می‌آید، بیانگر این آموزه عارفانه است که من ما، خود جهانی بزرگ و برین است بسی بزرگ‌تر و برتر از جهان برون. آموزه‌ای که بر پایه آن پاره‌ای از عارفان، جهان برون را با همه‌ی بزرگی، جهان کھین و عالم اصغر نامیده‌اند و جهان درون را در سنجش با آن، جهان مھین و عالم اکبر خوانده‌اند؛ چیزی که مولانا خود آشکارا از آن این گونه یاد کرده است:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

(مثنوی، ۵۲۱/۴)

نکته‌ای که در شعری بازخوانده به امام علی (ع) - که در نوشته‌ها و گفته‌های حکیمان و عارفان زبان زد است و به گمان بسیار مولانا نیز، بدان نظر داشته است - چنین آمده:

و تحسب انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

و انت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمير

(من الشعر المنسوب الى الامام الوصى على بن ابى طالب، ص ۷۵)

و از همین‌روست که عارفان انسان را «اسم جامع»، «کون جامع»، «نسخه جامع» و...^۲ خوانده‌اند و او را بر همه پدیده‌ها برتری داده‌اند و گفته‌اند: اگر هریک از پدیده‌های این‌سویی و آن‌سویی، تنها گوشه‌هایی از جلال و جمال خداوند را آینگی می‌کنند، آدمی می‌تواند آینه همه‌نمای خداوند باشد و بسته به اندازه شکوفایی نهاد و نهانش، همه اسما و صفات خداوند را جلوه‌گر سازد و تا بلندای خداگونگی پیش رود.

آموزه «انسان کامل» نیز که در اندیشه پاره‌ای از عارفان - به‌ویژه ابن عربی و پیروانش - از اندیشه‌های محوری است، بر پایه همین دیدگاه عرفانی درباره انسان، بنیاد گرفته است، چراکه انسان کامل، انسانی است که نیروهای نهفته در نهادش، شکفته و شکوفا شده باشد، و هرکه چنین باشد، خداگونه‌ای خواهد بود که در همان حال که پایی در خاک دارد، پایی بر افلاک خواهد داشت، و همین است تفسیر و دست کم یک تفسیر روایت‌واره بازخوانده به پیامبر(ص):

خلق الله آدم على صورته:

خداوند آدم را بر گونه خویش آفرید.^۳

باری، این اندیشه عارفانه که انسان جهانی برین است و ارج و ارز او از جهان برتر است، در سروده‌های مولانا نیز بارها آشکارا آمده است، اینک نمونه‌هایی:

آدمی بر قد یک طشت خمیر بر فزود از آسمان و از اثیر
هیچ کرّما شنید این آسمان که شنید این آدمی پر غمان

(مثنوی، ۱۳۸/۶ - ۱۳۹)

ای رخ چون زهرهات شمس الضحی ای گدای روی تو گلگونه‌ها
تاج کرّمناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

(همان، ۳۵۷۰/۵ - ۳۵۷۲)

اینت خورشیدی نهان در ذره‌ای شیر نر در پوستین برّه‌ای

اینست دریایی نهان در زیر گاه پا بر این که هین منه در اشتباه
(همان، ۲۵۰۲/۱ - ۲۵۰۳)

کل تویی و جملگان اجزای تو برگشا که هست پاشان پای تو
از تو عالم روح زاری می‌شود پشت صد لشگر سواری می‌شود
(همان، ۳۵۰/۵ - ۳۵۱)

در سه گز قالب که دادش وانمود هر چه در الواح و در ارواح بود
در فراخی عرصه آن پاک جان تنگ آمد عرصه هفت آسمان
(همان، ۲۶۴۸/۱ - ۲۶۴۹)

این نیز گفتنی است که بر پایه‌ی چنین بینش و برداشتی درباره‌ی انسان است که عارفان به آموزه‌ی دیگری نیز راه برده‌اند: «از خود بطلب» و این که آدمی آن‌چه را می‌خواهد و می‌جوید، باید از خود بخواهد و در خود بجوید. و از این‌جاست که رهروان را به خودشناسی و خویش‌پژوهی فرمان داده‌اند و از سیر آفاق به سیر اعماق و از سفر گل به سفر دل و از کوشش برون به کاوش درون و از گشت جهان به گلگشت جان فرا خوانده‌اند و ترانه:

بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هرآن‌چه‌خواهی که تویی
(مرصاد العباد، ص ۷۳)

را شعار و شیوه‌ی خویش ساخته‌اند و آیه و حدیث‌هایی چون: «و فی انفسکم أفلا تبصرون» (سوره ذاریات، آیه ۲۱) و «من عرف نفسه عرف ربه» (شرح غرر الحکم، ۱۴۹/۵) را بر باور و بینش خویش گواه آورده‌اند.^۴ نکته‌ای که مولانا خود نیز بارها در نوشته‌ها و سروده‌های خویش، گاه به کوتاهی و گاه به فراخی، بدان پرداخته است. برای نمونه در دفتر ششم مثنوی، دو داستان را به بازنمودن این آموزه ویژه ساخته است: یکی «قصه آن گنج‌نامه که پهلوی قبه‌ای روی به قبله کن و تیر در کمان نه و بینداز، آن‌جا که افتد گنج است» (دفتر ششم، بیت ۱۸۳۴ به بعد)؛ و دیگر «حکایت آن شخص که خواب دید که آن چه می‌طلبی از یسار به مصر وفا شود، آن‌جا گنجی است در فلان محله در فلان خانه. چون به مصر آمد کسی گفت: من خواب دیده‌ام که گنجی است به بغداد در فلان محله در فلان

خانه، نام محله و خانه این شخص بگفت. آن شخص فهم کرد که آن گنج در مصر گفتن جهت آن بود که مرا یقین کنند که در غیر خانه خود نمی باید جستن» (دفتر ششم، بیت ۴۲۳۵ به بعد).

چنان که در همین باره در غزلیات شمس، چنین سروده است:

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش

خون انگوری نخورده باده شان هم خون خویش...

(کلیات شمس تبریزی، ۹۸/۳)

درون توست یکی مه کز آسمان خورشید

نددا همی کندش کای منت غلام غلام

ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران

نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام

(همان، ۶۵/۴)

باری از آنچه گذشت برمی آید که واژه قدرت را در بیت یادشده، هم می توان قدرت خواند - چنان که همه خوانده اند - و بر پایه این خوانش تفسیر و برداشتی درست و استوار از بیت به دست داد؛ چنان که می توان آن را قدرت نیز خواند و بر بنیاد این خوانش نیز تفسیر و برداشت استوار و درست دیگری از بیت به دست داد و به این گونه گستره معنایی و هرمنوتیکی بیت را افزود. هر دو خوانش در بیت های پیش و پس پشتوانه هایی دارند، بیت:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم

که دویست پیش تر آمده، پشتوانه خوانش نخست است و کفه آن را اندکی

سنگین تر می کند، چراکه آشکارا از قادر خدایی سخن می گوید که بر هر کار

تواناست و صد چو عالم را به دمی هست می کند؛ از سوی دیگر، بیت سپسین:

این جهان خود حبس جان های شماسست هین روید آن سو که صحرای شماسست

پشتوانه خوانش نخست است و تا اندازه ای کفه آن را سنگین تر می سازد. زیرا

هماهنگ با آن و بر این بنیاد که جان ما جهانی شگفت و برین است و بسی

فراخ تر و شگرف تر از جهان تن (جهان خاک)، می گوید: این جهان یعنی جهان

تن که جهانی تنگ و بسته است، جان شما را که جهانی فراتر و فراخ تر است، در تنگنا نهاده و فروغ آن را فروپوشانده و جلوه و جهش آن را جلو گرفته است؛ پس، از این جهان که زندان جان‌های شماست دل برگیرید و بدان جهان که صحرا یعنی جای جلوه و جولان شماست روکنید تا در آن جا که جهان جان است، جان شما رسته و رها به جلوه و جولان در آید، نهاد و نهان خویش را بر شما آشکار نماید و شما نیز او را چنان که هست ببینید و قدر خویش را بشناسید.

■ چهارم:

حال که سخن از برخورد هرمنوتیکی با مثنوی است، گفتنی است که در همین چند بیت یادشده، چند کانون دیگر هرمنوتیکی - یعنی چند واژه یا عبارت دیگر که چند خوانش یا چند تفسیر و تأویل را برمی‌تابند - نیز هست:

۱. «دم» در بیت:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم
که هم می‌توان آن را به معنی نفس، لحظه، آن یعنی زمان بسیار بسیار کوتاه گرفت تا بیت چنین معنایی بپذیرد: خدای توانایی که در یک دم، در یک آن، در یک چشم‌زدن یعنی در کم‌ترین زمان، صدها جهان همانند جهان کنونی را از نیستی به هستی می‌آورد؛ چنان که می‌توان آن را به معنی سخن و فرمان گرفت - و می‌دانیم که سخن و فرمان در زمینه و بستر دم و نفس پدید می‌آید - تا بیت چنین تفسیری بپذیرد: خدای توانایی که با یک دم، با یک سخن، با یک کلمه - کلمه «کُن» - صدها جهان همانند جهان کنونی را از نیستی به هستی می‌آورد. تفسیری که یادآور «نفس الرحمن» و این بینش عارفان که جهان نفس خداست، نیز هست.^۵

۲. «به خود» در بیت:

صد چو عالم در نظر پیدا کند چون که چشمت را به خود بینا کند
که می‌توان آن را به معنی «به خودت» گرفت تا بیت چنین تفسیری بپذیرد: چون چشم تو را به خودت بینا کند و تویی راستین تو را به تو بنماید، یعنی این

بینش را به تو بدهد که خویشتن را ببینی و بشناسی، صد جهان همانند این جهان - که این همه در چشم تو شگفت و بزرگ است - در برابر تو نمودار خواهد شد و آن گاه آشکارا درخواستی یافت که تو بارها و بارها از جهان بزرگ تر و برتری؛ چنان که می توان آن را به معنی «به خودش» گرفت تا بیت چنین تفسیری بپذیرد: چون خداوند چشم تو را به خودش بینا کند و خودش را به تو بنماید یعنی این بینش را به تو ببخشد که او را و قدرت او را ببینی و بشناسی، صد جهان در شگفتی و بزرگی همانند این جهان در چشم تو نمودار خواهد شد و درخواستی یافت که خدا بارها و بارها از جهان بزرگ تر و شگرف تر است.

پیداست که تفسیر نخست - که آن را بیش تر می پسندم و با حال و هوای بیت نیز بیش تر می خواند - تا چه اندازه با قرائت «قُدْرَت» (= قدر تو) در بیت مورد بحث هماهنگ است و پشتوانه و زمینه آن؛ چنان که تفسیر دوم با قرائت «قُدْرَت» (= توانایی) هماهنگ است و پشتوانه آن.

۳. «بی بنی» در بیت:

گر جهان پیشت بزرگ و بی بنی است پیش قدرت ذره ای می دان که نیست که می توان آن را «بی بنی» خواند به معنی بی کنار و بی پایان که گویا همه آن را همین گونه خوانده و می خوانند؛ چنان که می توان آن را - آن گونه که بحرالعلوم خوانده - «بی ثنی» نیز خواند: کوتاه شده «بی ثانی»، به معنی بی مانند که در معنی، درست و پذیرفتنی است و اندک ناستواری و ناهنجاری زبانی آن نیز جای گرفت و گیر ندارد، زیرا این گونه کژی ها و ناهنجاری های زبانی و دستوری در کار و کلام مولانا، گونه ای هنجار است.

گفتنی است که از نگاه دستوری و زبانی، خوانش نخست نیز بی اما و اگر نیست، زیرا درست آن «بی بن» است و افزودن «ی» بدان، استوار و به جا نمی نماید؛ زیرا اگر آن را «ی» مصدری بدانیم، معنی آسیب می بیند و اگر «ی» نکره تعظیمی تفخیمی بشماریم، آهنگ قافیه. هر چند این گونه گرفت و گیرها در کار و کلام کسی که لفظ و گفت و صوت را بر هم زده و در جایگاهی بسی

فرا تر از زبان و دستور نشسته است، هیچ به جا و روا نمی‌نماید و چنان‌که یاد شد، این گونه ناهنجاری‌های زبانی از هنجارهای زبانی مولانا است.

۴. **ساختار دستوری مصرع دوم بیت پیشین:** پیش قدرت ذره‌ای می‌دان که نیست، که می‌توان آن را دارای چنین ساختاری دانست: [گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بن است] می‌دان که پیش قدرت ذره‌ای نیست؛

و چنین تفسیری: بدان که جهان برون که در چشم تو بزرگ و بی‌بن است، در برابر قدر و شکوه جهان درون تو (اگر «قدرت» را به فتح ق بخوانیم)، یا در برابر جهان قدرت و توانایی خداوند (اگر «قدرت» را به ضم ق بخوانیم)، ذره‌ای نیست؛ چنان‌که می‌توان آن را دارای چنین ساختاری شمرد: [گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بن است، آن را] پیش قدرت ذره‌ای که نیست [است]، می‌دان؛

و چنین تفسیری: جهان برون را که در چشمت چنین بزرگ و بی‌بن است، در سنجش با جهان درونت یا در سنجش با قدرت بی‌کران خدا، ذره‌ای ناچیز بدان و بشمار. ذره‌ای که نیست، یعنی ذره‌ای که نیست و ناچیز است.

پیدا است که در ساختار نخست، جای «می‌دان که» روی هم در آغاز مصرع است، «می‌دان» فعل یک مفعولی است به معنی آگاه باش، «که» حرف ربط است و در پیوند با «می‌دان» و «نیست» فعل ربطی منفی؛ اما در ساختار دوم، جای «می‌دان» در پایان مصرع است، و جای «که» پس از «ذره»، خود «که» نیز حرف تفسیر و توصیف است و در پیوند با ذره، و «می‌دان» فعل دو مفعولی است به معنی بشمار (مفعول نخست: ضمیر آن که به جهان در مصرع نخست باز می‌گردد؛ و مفعول دوم: ذره‌ای که نیست) و «نیست» اسم در معنی نیستی و عدم.

۵. «صحرا» در بیت:

این جهان خود حبس جان‌های شماس است هین روید آن‌سو که صحرای شماس است
که دو معنی و تفسیر را بر می‌تابد:

الف: جایی گسترده و فراخ که هیچ حد و مرزی ندارد و هر که در اوست آزاد و رهاست و کیا و بیا و جلوه و جولان او را کسی جلو نمی‌گیرد و او می‌تواند

هر جا می‌پسندد، برود و هر چه می‌خواهد، بکند و هر چه دارد، رو نماید؛ در برابر «حبس» مصرع نخست یعنی جایی تنگ و بسته که به اندازه بستگی‌اش آدمی را در تنگنا و فشار می‌گذارد و جلوه و جولان را جلو می‌گیرد و زمینه زندگی و زاینده‌گی را می‌خشکاند و راه شدن و شکفتن را می‌بندد و نمی‌گذارد تا آدمی خود را بشناسد و به آنچه دارد بینا شود و دست یابد.

با این تفسیر صحرا و حبس، مفهوم بیت روشن است: این جهان زندان جان‌های شماس است و جان شما در آن، زمینه جلوه و جولان ندارد و نمی‌تواند چنان‌که باید شکفته و پرورده شود و نهاد و نهان خویش را آشکار سازد، پس از آن دل بردارید و بدان‌سو رو کنید که صحرای شماس است و شما در آن رسته و رها و آزاد و شاد می‌توانید شکفته شوید و شگفتی‌ها و شگرفی‌های نهان خویش را به صحرا افکنید و آشکارا دریابید که جهان مهین شماست و جهان برون در سنجش با قدر و ارج شما چیزی نیست.

ب: در معنی جای گشت و گذار و دیدار و تماشا و تفریح و تفرج، همان معنی که در بیت‌هایی از این دست، آشکارا آمده:

هر کس به تماشایی رفتند به صحرایی ما را که تو منظوری خاطر نرود جایی
(غزلیات سعدی، ص ۴۱۴)

خلوت گزیده را به تماشا چه حاجت است

چون کوی دوست هست به صحرا چه حاجت است

(دیوان حافظ، ص ۴۷)

با این معنی، مفهوم بیت چنین خواهد بود:

این جهان زندان جان‌های شماس است و تا شما بسته و خسته در این زندان‌اید، نمی‌توانید به گلگشت و تماشای جهان جان روید و از آن‌همه زیبایی و فریبایی که در آن جاست بار و بهره بر گیرید، پس از آن دل برگیرید و بدان‌سو روید که صحرای شما و تماشاگاه جان‌های شماس است تا در آن جا ببینید و بشنوید و ببوید و بمزید و بچشید و بیابید و بیازمایید آن چه را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به خاطر کسی رسیده.

آزمون عارفانه ای که به کوتاهی در داستان‌واره‌ای از زبان شمس تبریزی این‌گونه آمده است:

«صوفیی را گفتند: سر برآر، انظر الی آثار رحمة الله، گفت: آن آثار آثار است، گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است.» (مقالات شمس، ص ۶۴۲)

و مولانا خود در دفتر چهارم مثنوی (از بیت ۱۳۵۸ به بعد) آن را چنین باز سروده است:

صوفیانه روی بر زانو نهاد	صوفیی در باغ از بهر گشاد
شد ملول از صورت خوابش فضول	پس فرو رفت او به خود اندر نغول
این درختان بین و آثار خضر	که چه خسبی آخر اندر رز نگر
سوی این آثار رحمت آر رو	امر حق بشنو که گفته‌ست انظروا
آن برون آثار آثار است و بس	گفت آثارش دل است ای بوالهوس
بر برون عکسش چو در آب روان	باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان
عکس لطف‌آن براین آب و گل است	باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است

■ برآیند

از آن‌چه گذشت آشکار می‌شود که همان‌گونه که گاه متن از دیدگاه درونی و معنایی چندسویه و لایه‌لایه است و می‌توان آن را چندگونه گزارش کرد و معنی‌های گوناگونی از آن به دست داد، گاه نیز از دیدگاه برونی و زبانی چندپهلوست و می‌توان آن را به چند گونه درست خواند و در پی، چند معنی از آن برداشت. بر این پایه، برخوردهای هرمنوتیکی با متن را، تنها درونی و معنایی نباید دانست، گونه‌گون خوانی‌های زبانی و برونی را نیز باید گونه‌ای برخورد هرمنوتیکی شمرد.



پی‌نوشت‌ها:

۱. در این باره بنگرید به همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ۴۸۳/۱.
۲. در این باره بنگرید به: المعجم الصوفی، ص ۱۵۶.

۳. در باره منابع این حدیث، بنگرید به: /حدیث مثنوی، ص ۱۱۴.
۴. برای گزارش گسترده این آموزه عرفانی بنگرید به: عرفان در غزل فارسی، که بخشی از آن کتاب با نام «از خود بطلب» بدان ویژه شده.
۵. در این باره بنگرید به عرفان در غزل فارسی، ص ۱۰۳ - ۱۰۷، تجلی و نفس الرحمن.
۶. مفعول دوم اصطلاحی است که دستوریان پیشین به پیروی از نحو عربی ساخته‌اند؛ کسانی آن را متمم نامیده‌اند (برای نمونه، خیام پور، دستور زبان فارسی، ص ۷۰)؛ و کسانی مفعولی (برای نمونه، مشکوه الدینی، دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری، ص ۱۱۰)؛ و کسانی مکمل (برای نمونه، فرشیدورد، جمله و تحول آن در زبان فارسی، ص ۱۳۴) و کسانی تمیز (برای نمونه، ارژنگ، دستور زبان فارسی امروز، ص ۵۴ و گیوی - انوری، دستور زبان فارسی، ص ۱۲۰) و کسانی... .



منابع:

- /حدیث مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- جمله و تحول آن در زبان فارسی؛ خسرو فرشیدورد، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- دستور زبان فارسی ۱؛ وحیدیان کامیار و غلامرضا عمرانی، چ ۱، سمت، تهران ۱۳۷۹.
- دستور زبان فارسی؛ ع. خیام‌پور، چ ۱۰، کتاب‌فروشی تهران، تبریز ۱۳۷۵.
- دستور زبان فارسی؛ حسن انوری و احمد گیوی، چ ۱۰، انتشارات فاطمی، تهران ۱۳۷۱.
- دستور زبان فارسی امروز؛ غلامرضا ارژنگ، چ ۱، انتشارات قطره، تهران ۱۳۷۴.
- دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری؛ مهدی مشکوه الدینی، چ ۱، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۶۶.
- دیوان حافظ؛ تصحیح سید محمد راستگو، چ ۱، نشر خرم، قم ۱۳۷۵.
- عرفان در غزل فارسی؛ سید محمد راستگو، چ ۱، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۳.
- مثنوی؛ مولانا جلال الدین، تصحیح عبد‌الکریم سروش، چ ۱، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۷۷.
- المعجم الصوفی؛ سعاد الحکیم، چ ۱، انتشارات دندره، بیروت ۱۴۰۱.
- من الشعر المنسوب الی الامام الوصی علی بن ابی‌طالب؛ جمعه و شرحه عبدالعزیز سید الاهل، دار صادر، بیروت ۱۳۹۳ / ۱۹۷۰.
- مولوی‌نامه؛ جلال الدین همایی، چ ۷، نشر هما، تهران ۱۳۶۹.