

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه
سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

خوانش بینامتنی، دریافت بهتر از متون عرفانی*

دکتر سیده مریم روضاتیان^۱
استادیار ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد
دانشیار ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

غالباً برای دریافت بهتر یک متن به شرح، تفسیر یا تأویل آن پرداخته می‌شود. این کوشش برای یافتن معنا، اگر با فرض استقلال اثر به متن منظور بسنده کند، نتیجه کاملی در بر نخواهد داشت. حال آنکه اگر هر متن با توجه به متون پیشین و پسین خود خوانده شود، به درک بهتر معنای متن می‌انجامد. این نکته بویژه در متون عرفانی بخوبی قابل طرح است؛ زیرا آثار عرفانی در زبان فارسی با یکدیگر و نیز با متون عرفانی که به عربی نگارش یافته است پیوندی عمیق و ناگسستگی دارند. گاه متنی ترجمه متن دیگر به شمار می‌آید، گاه شرح آن و گاه ترجمه و شرح، هر دو. بسیاری از متون نیز بی‌آنکه مستقیماً ترجمه یا شرح متنی دیگر باشند، از ارتباط عمیق بینامتنی با سایر آثار برخوردارند. بینامتنیت یکی از رایج‌ترین اصطلاحات نقد ادبی معاصر است و این مفهوم را در بر دارد که یک متن با متون پیشین و پسین دارای ارتباط است. بنابراین هر متن را باید به یاری متون دیگر خواند و معنا کرد. خوانش بینامتنی آثار عرفانی نیز به درک بهتر و عمیق‌تر از معنای این متون می‌انجامد و حتی در تصحیح دقیق‌تر متن تأثیرگذار است.

در این مقاله کوشش شده است ضمن تحلیل روابط بینامتنی در چند متن مهم عرفانی پیش از قرن هفتم هجری همچون شرح تعرف، رساله قشیریه و دو ترجمه آن، کشف‌المحجوب و تذکرةالاولیاء، نقش و تأثیر خوانش بینامتنی در دریافت معنی و نیز تصحیح دقیق‌تر این متون تبیین گردد.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، متون عرفانی، ترجمه متون، تصحیح متون.

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۲/۵

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۲/۷

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Rozatian@yahoo.com

مقدمه

بینامتنیت و نقد بینامتنی از مباحثی است که در حوزه‌های مختلف ادبیات و حتی سایر هنرها همچون نقاشی، معماری و... راه پیدا کرده است. نظریه‌پردازان مختلف هریک از منظری به بینامتنیت نگریسته و آن را در نقد متون به کار گرفته اند. می‌توان گفت سخن مشترک همه آنها این است که هیچ متنی را نمی‌توان به تنهایی خواند و به تنهایی معنا کرد. البته توجه نظریه‌پردازان بیشتر به شعر و رمان است؛ اما باید گفت متون عرفانی از ارتباط بینامتنی عمیق و دقیقی برخوردارند و به همین دلیل بینامتنیت در ادبیات عرفانی بیش از هر نوع ادبی دیگر قوت و تأثیر دارد؛ چنانکه متون عرفانی را هرگز نمی‌توان به تنهایی خواند، تفسیر کرد و حتی به تصحیح دقیقی از آنها دست یافت. ارتباط بینامتنی در متون عرفانی، همچون پیوستگی حلقه‌های یک زنجیر است و هر متن با متن یا متون پیشین و پسین پیوندی تنگاتنگ دارد. این پیوند حتی از ترجمه یا شرح و تفسیر فراتر می‌رود و گاه بی آن که متنی آشکارا ترجمه یا شرح متون دیگر باشد، بینامتنیت همچنان در آن مشهود است و خوانش بینامتنی به رابطه‌ای متقابل برای برطرف کردن ابهامات و دریافت بهتر از متن می‌انجامد. این مقاله به بررسی روابط بینامتنی در چند اثر مهم عرفانی پیش از قرن هفتم و تحلیل خوانش بینامتنی برای دستیابی به معنا و نیز تصحیح دقیق این متون می‌پردازد.

متن

«این ایده که در خواندن یک اثر ادبی در پی یافتن معنایی هستیم که درون اثر جای دارد؛ ایده‌ای کاملاً متعارف به نظر می‌رسد. متون ادبی از معنایی برخوردارند و خوانندگان این معنا را از آن متون بیرون می‌کشند. این فرآیند أخذ معنا از متون را خوانش می‌نامیم. اما چنین ایده‌هایی با آنکه ظاهراً بدیهی می‌نمایند، در نظریه‌های ادبی معاصر به چالش کشیده شده‌اند. نظریه پردازان امروزی متن‌ها را فاقد هرگونه معنای مستقل می‌دانند. متون در واقع متشکل از همان چیزی هستند که نظریه‌پردازان اکنون آن

را امر بینامتنی می‌نامند» (آلن، ۱۳۸۵، ص ۱۱). هرچند بینامتنیت از اصطلاحات رایج در نقد معاصر به شمار می‌آید، اما باید اذعان داشت که این اصطلاح از زمانی که «ژولیا کریستوا» (J.Kristeva) با کوشش برای تلفیق دیدگاه‌های «سوسور» (F.de Saussure) و «باختین» (M.Bakhtine) در باب زبان و ادبیات، زمینه‌های تدوین نظریه بینامتنی را فراهم کرد تا امروز، از دیدگاه‌های گوناگون تحلیل شده و مفهومی بسیار فراتر از قبل پیدا کرده است. متون عرفانی با توجه به زنجیره ارتباطی که بین آنها برقرار است، بخوبی قابلیت دارند موضوع تحقیقات بینامتنی واقع شوند؛ زیرا «نظریه پردازان ادعا دارند کار خوانش متن ما را به شبکه‌ای از روابط بینامتنی وارد می‌کند. تاویل یک متن، کشف معنا یا معانی آن، در واقع، ردیابی همین روابط است. بنابراین خوانش به صورت روندی از حرکت در میان متون در می‌آید. معنا نیز چیزی می‌شود که بین یک متن و همه متون دیگر مورد اشاره و مرتبط با آن موجودیت می‌یابد» (همان، ص ۱۲). خوانش متون عرفانی، از حرکت متن مورد نظر به سوی نخستین آثار مدون عرفانی - که به عنوان متن یا متون پیشین یاد می‌شود - و نیز حرکت به سمت متون پسین، شبکه روابط بینامتنی را تشکیل می‌دهد و به دست‌یابی معنای متن می‌انجامد.

۱- از بینامتنیت به معنا

۱-۱. ترجمه بین‌زبانی و متون عرفانی

«یاکوبسون» (R.Jakobson) ترجمه بین‌زبانی، یعنی تبدیل نشانه‌های کلامی یک زبان به نشانه‌های کلامی زبان دیگر را یکی از انواع بینامتنیت می‌داند. او معتقد بود ترجمه شعر ناممکن است. یعنی نمی‌توان شعر را به گونه‌ای دقیق و کامل به زبانی تازه برگرداند. «یاکوبسون» و فرمالیست‌ها معتقدند شعر یک رخداد زبانی است و برگردان آن نیز یک رخداد زبانی تازه است. این واقعیت تازه ادبی صرفاً رابطه بینامتنی با شعر اصلی دارد (احمدی، ۱۳۷۵، صص ۷۱-۷۳). هرچند تأکید «یاکوبسون» بر شعر و ترجمه آن است، اما به دلیل تفاوت‌هایی که بین نشانه‌های زبانشناسیک یک زبان با

نشانه‌های زبانشناسیک زبان دیگر وجود دارد، هیچ متنی را نمی‌توان به طور دقیق و کامل به زبانی تازه برگرداند. بنابراین در متون عرفانی ترجمه شده از عربی به فارسی نیز، ارتباط دو متن می‌تواند نوعی رابطه بینامتنی باشد که متن اصیل و ترجمه آن مکمل یکدیگر به شمار می‌آیند. البته دیدگاه «یاکوبسن» دقیقاً با متون عرفانی قابل تطبیق نیست؛ زیرا او و فرمالیست‌ها معتقدند شعر نه ایده‌های بیان شده است و نه بیان انگاره‌ها و تصاویر. همچنین نیت مؤلف^۱ نیز اهمیتی ندارد. درحالی که در متون عرفانی نیت مؤلف غیر قابل انکار است و مترجم نیز می‌کوشد تا حد امکان ترجمه خویش را به نیت مؤلف نزدیک کند.

با توجه به دیدگاه «یاکوبسن»، گاه از یک متن دو ترجمه در دست است که یکی دقیق‌تر و به نیت نویسنده نزدیک‌تر است و دومی چندان دقیق نیست، اما زیباست. او دو برگردان از «قصاید دینو» (Duino Elegies) را به زبان انگلیسی مثال می‌زند که هیچ یک شعر «ریلکه» (Rilke)^۲ نیست؛ زیرا آن شعر صرفاً به زبان آلمانی وجود دارد، اما هر دو رخداد‌های تازه‌ای هستند که یکی از آنها بسیار زیباتر است (همانجا). در متون عرفانی هم گاه از یک متن ترجمه‌های متعدد به دست می‌آید. مثلاً «رساله قشیریه» دو بار به فارسی ترجمه شد و هر دو مترجم کوشیدند برگردانی دقیق از متن فراهم آورند.^۳ این در حالی است که بسیاری از عبارات‌های «رساله قشیریه» به دست عطار، زیباتر و ادیبانه‌تر ترجمه و در تذکره‌الاولیاء نقل شده است. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۱-۱. كَتَبَ يَحْيَىٰ بِنِ مَعَاذِ اِلٰى اَبِي يَزِيْدٍ: سَكَرْتُ مِنْ كَثْرَةِ مَاشَرِيْتُ مِنْ كَاسِ مَحَبَّةٍ. فَكَتَبَ اِلَيْهِ اَبُو يَزِيْدٍ: غَيْرُكَ شَرَبَ بُحُوْرَ السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ مَا رَوِي بَعْدَ وَ سَأْنُهُ خَارِجٌ وَ يَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۴۵۲).

مترجم اول عبارت را این گونه ترجمه کرده است: «یحیی بن معاذ گوید که به بویزید نامه نوشت: از بس شراب که خوردم مست شدم از کأس محبت وی. بویزید جواب نوشت که جز تو دریا‌های آسمان و زمین بیاشامید و هنوز سیراب نشد و

زبانش بیرون آمده است و زیادت می‌خواهد» (نسخه شماره ۴۱۱۸: ۱۹۵/ب). ترجمه دوم فاقد این عبارت است.^۴

این عبارت را هجویری در کشف المحجوب به این شکل روایت کرده است: «یحیی بن معاذ بدو نامه ای نوشت که چه گویی اندر کسی که به یک قطره از بحر محبت مست گردد؟ بایزید جواب نوشت که چه گویی در کسی که جمله دریاهاى عالم شربت محبت گردد، همه را درآشامد و هنوز از تشنگی می‌خروشد؟» (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳).

عطار ضمن شرح حال بایزید بسطامی در تذکرةالاولیاء می‌نویسد: «نقل است که یحیی معاذ رازی نامه‌ای نوشت به بایزید که چه گویی در حق کسی که قدحی خورد و مست ازل و ابد شد؟ بایزید جواب نوشت که اینجا مرد هست که در شبانروزی دریای ازل و ابد درمی‌کشد و نعره هل من مزید می‌زند» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹).

روشن است که عبارت‌های نقل شده توسط هجویری و عطار می‌تواند ترجمه گونه‌ای از عبارت عربی رساله قشیریه باشد؛ اما تفاوت‌های بارزی میان این دو عبارت و ترجمه رساله قشیریه وجود دارد. مترجم رساله قشیریه بی‌آنکه مقید به زیبایی کلام باشد، کوشیده است ترجمه‌ای دقیق و نزدیک به متن عربی عرضه کند، اما همین عبارت در کشف‌المحجوب هجویری بار بلاغی بیشتری دارد؛ زیرا هجویری در نقل این سخن از چندین عنصر بلاغی استفاده کرده است:

- ۱- طرح عبارت در قالب دو جمله پرسشی، تأکید مطلب را بیشتر کرده است.
- ۲- وجود تشبیهاتی همچون «بحر محبت» و «شربت محبت» کلام را خیال‌انگیز کرده است.

۳- «به یک قطره از بحر محبت مست شدن» و «جمله دریاهاى عالم را نوشیدن و از تشنگی خروشدن» علاوه بر بزرگ‌نمایی بیشتر در ارائه مطلب، دقیقاً مفهوم مفاخره

میان یحیی بن معاذ و بایزید را - که گاه در گفت و شنیدهای میان عرفا دیده می‌شود - به تصویر می‌کشد، حال آنکه ترجمه رساله قشیریه فاقد این بار بلاغی است.

عطار نیز که از توان شاعری خود در نگارش سرگذشت عارفان تذکرة الاولیاء بهره فراوان برده، عبارت فوق را با اقسام آرایه‌ها آراسته است:

۱- «قدحی خوردن و مست ازل و ابد شدن» از روایت هجویری هم بیشتر مبالغه دارد.

۲- در زبان عطار، «قدح» و «دریای ازل و ابد» معنای استعاره‌ای پیدا کرده و خواننده است که باید مفهوم محبت را از آن دریابد.

۳- «در شبانروزی دریای ازل و ابد درکشیدن و نعره هل من مزید زدن» اوج بزرگ نمایی برای بیان عطش پایان ناپذیر محبت است.

۴- جمله «اینجا مرد هست» - کنایه از خود بایزید - مفاخره را نیز به اوج رسانده است.

بنابراین با آنکه هجویری و عطار، هیچیک ترجمه تحت‌اللفظی از این عبارت به دست نداده‌اند، اما آن را به مراتب زیباتر و تأثیرگذارتر از ترجمه رساله قشیریه نقل کرده‌اند.

۱-۲. و قیل لآبراهیم ادهم إن اللحم قد غلا فقال ارضوه آی لاتشروه (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۳۵).

ترجمه اول: «و وی را گفتند گوشت گران است. گفت به کم خوردن ارزان بازکنید» (نسخه شماره ۴۱۱۸: ۱۰/ب).

ترجمه دوم: «وی را گفتند گوشت گران است. گفت ارزان بکنید و مخرید» (نسخه شماره ۱۲۰، ۱۲/الف).

تذکرة الاولیاء: «نقل است که گفتند: گوشت گران است. گفت: تا ارزان کنیم. گفتند چگونه؟ گفت: نخوریم و نخوریم» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲). در این نمونه، عطار با افزودن یک پرسش و پاسخ به عبارت اصلی، کلام را تأثیرگذارتر کرده است.

استفاده از سجع «نخریم و نخوریم» نیز علاوه بر آهنگین کردن کلام، مفهوم «ارخصوه ای لاتشروه» را بیش از دو ترجمه تحت‌اللفظی رساله قشیریه انتقال می‌دهد. این که عطار به جای امر مستقیم - که در عبارت عربی و دو ترجمه آن به کار رفته - از فعل اول شخص استفاده کرده است، از نظر تربیتی نیز تأثیر سخن را در مخاطب بیشتر می‌کند.

یکی از نکاتی که در مباحث عرفانی مطرح است و خوانش بینامتنی بخوبی آن را اثبات می‌کند، این است که نویسندگان متون عرفانی در نقل اقوال از متون پیشین با دقت و امانتداری عمل می‌کردند تا سخن منقول بیشترین نزدیکی را با اصل آن داشته باشد؛ اما در بیان حکایات از آزادی عمل بیشتری برخوردار بودند. البته مترجمان آثار عرفانی، همچون دو مترجم رساله قشیریه، در ترجمه حکایت‌ها نیز امانتداری و عدم تصرف در اصل را شیوه کار خود قرار دادند؛ در حالی که در متونی همچون تذکرةالاولیاء که مستقیماً ترجمه بینابانی به شمار نمی‌آیند، حکایت‌ها زیباتر از ترجمه‌های تحت‌اللفظی نقل شده‌اند:

۱-۳-۱. حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ سَجِسْتَانِي قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو نَصْرٍ سَرَّاجٌ قَالَ سَمِعْتُ طَيْفُورَ الْبِسْطَامِيِّ يَقُولُ سَمِعْتُ الْمَعْرُوفَ بَعْمِي الْبِسْطَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ قَالَ لِي أَبُو يَزِيدَ: قُمْ بِنَا حَتَّى نُنْظُرَ إِلَى هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي قَدْ شَهَرَ نَفْسَهُ بِالْوَلَايَةِ وَكَانَ رَجُلًا مَقْصُودًا مَشْهُورًا بِالزُّهْدِ. فَمَضَيْنَا إِلَيْهِ فَلَمَّا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ وَدَخَلَ الْمَسْجِدَ رَمَى بِبُصَاقِهِ نَجَاهَ الْقِبْلَةَ فَانصَرَفَ أَبُو يَزِيدَ وَ لَمْ يُسَلِّمْ عَلَيْهِ وَ قَالَ هَذَا غَيْرُ مَأْمُونٍ عَلِيٍّ أَدَبٍ مِنْ آدَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَكَيْفَ يَكُونُ مَأْمُونًا عَلِيٍّ مَا يَدَّعِيهِ؟ (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

ترجمه اول: کسی پدیدار آمد اندر روزگار بویزید، مردمان او را زیارت بسیار کردند. خبر وی مشهور گشت اندر جهان. عمی بسطامی گوید: بویزید مرا گفت: برخیز تا این مرد را ببینم که دعوی ولایت می‌کند. گفت: برفتیم تا نزدیک وی. چون آن مرد از خانه بیرون آمد، روی فرا قبله کرد، آب از دهن بینداخت. بویزید هم از

آنجا بازگشت و بر وی سلام نکرد. گفت: هرکس که ادبی از آداب رسول - صلی الله علیه - بر وی به خلل باشد، او به هیچ چیز نباشد! (نسخه شماره ۴۱۱۸ : ۱۹/الف).

ترجمه دوم: و کسی پدیدار آمد اندر عهد ابویزید، مردمان او را بسیار زیارت کردند و خبر او مشهور گشت اندر جهان. عمی بسطامی گوید که ابویزید مرا گفت: برخیز تا این مرد را ببینم که دعوی ولایت همی کند. گفت: رفتیم تا به نزدیک آن مرد. چون از خانه بیرون آمد، روی فرا قبله کرد و آب دهن بینداخت. گفت: هرکه ادبی از آداب رسول - صلی الله علیه - بر وی به خلل باشد، او بر هیچ چیز نباشد (نسخه شماره ۱۲۰ : ۱۷/ب).

این حکایت که توسط مترجمان رساله قشیریه به صورت تحت اللفظی برگردانده شده است و هریک از آن دو نیز کوشیده‌اند ترجمه تا حد امکان به متن عربی نزدیک باشد^۵، در شرح تعرف مستملی بخاری به صورت زیر روایت شده است:

«و ابویزید را خبر دادند که جایی مردی بزرگ است. قصد زیارت او کرد و دو ماهه راه برفت. چون بر این مرد رسید، او را یافت بانگ نماز می‌گفت. بسرفید و خپو برآورد و بینداخت. ابویزید هم از آنجا بازگشت. تا به بسطام نیامد، کس با او سخن نیارست گفتن. چون به بسطام رسید، او را گفتند: راهی بدین دوری برفتی؟ چرا آن مرد را نادیده بازگشتی؟ گفت: آنچه مرا بایست دیدم. بی ادب است و بی ادبان را با حق تعالی صحبت نبود» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). با این که شرح تعرف نخستین متن عرفانی فارسی به شمار می‌آید، اما نثر این کتاب روان‌تر از ترجمه‌های رساله قشیریه است و تأثیر ترجمه از زبان عربی در متن آن کمتر به چشم می‌خورد.

این حکایت در تذکرة الاولیاء نیز دیده می‌شود:

«نقل است که او را نشان دادند که فلان جای پیری است بزرگ. به دیدن او رفت؛ چون نزدیک او رسید، آن پیر، آب دهن سوی قبله انداخته بود. در حال بازگشت؛ او را نادیده. گفت: اگر او را در طریقت قدمی بودی، خلاف شریعت بر وی نرفتی» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). روایت عطار در مقایسه با شرح تعرف از ایجاز

برخوردار است^۶ و تأثیر ترجمه بینابانی نیز در آن مشهود نیست. حذف نام راوی (عمی بسطامی) و گفت و شنید میان او و بایزید در روایت رساله قشیریه، بُعد داستان گونه روایت عطار را بیشتر کرده و به آن سیر منطقی بهتری بخشیده است. آخرین جمله حکایت در تذکرة الاولیاء نیز با آن که با رساله قشیریه، ترجمه های آن و شرح تعرف متفاوت است، اما از بار عرفانی بیشتری نسبت به روایت های قبلی برخوردار است و اهمیت جایگاه شریعت در میدان طریقت را آشکار می کند.

روشن است که در متون عرفانی جریان بینامتنیت از راه ترجمه بینابانی می تواند چندین بار تکرار شود. شرح تعرف ترجمه و شرحی است بر التعرف کلابادی. بسیاری از حکایت ها و اقوالی که در شرح تعرف مذکور است، در رساله قشیریه نیز دیده می شود و به همین صورت نمونه های مشابه در طبقات الصوفیه، کشف المحجوب و تذکرة الاولیاء وجود دارد. این درحالی است که هریک از این آثار با هدفی متفاوت نگارش یافته و مخاطبانی خاص داشته اند. این حکایات و سخنان مشترک در بسیاری موارد مکمل یکدیگر به شمار می آیند. به همین سبب بینامتنیت و ارتباط بینامتنی متون عرفانی مجال مناسبی برای درک بهتر متون عرفانی فراهم می سازد.

۲-۱. ترجمه درون زبانی و متون عرفانی

«یاکوبسون»، نوعی دیگر از ترجمه را مطرح کرد و آنرا متمایز از ترجمه بینابانی دانست و آن ترجمه درون زبانی بود؛ یعنی «بازگویی و تأویل نشانه های زبانشناسیک به نشانه های زبانشناسیک دیگری درحالی که هر دو دسته نشانه ها به یک زبان تعلق داشته باشند» (احمدی، ۱۳۷۵، صص ۷۱-۷۳). در کنار ترجمه بینابانی همچون ترجمه های رساله قشیریه، ترجمه درون زبانی در انواع متون ادبی، بویژه آثار عرفانی به فراوانی یافت می شود. شرح منازل السائرین، شرح گلشن راز، شروح متعددی که بر اشعار حافظ یا مثنوی مولوی نوشته شده و نمونه های بسیاری که از گذشته تا امروز

به عنوان شرح متون ادبی در دست است، در شمار ترجمه درون زبانی قرار می‌گیرد. روابط بینامتنی در متون عرفانی به این دو نوع ترجمه محدود نمی‌شود، بلکه آثاری همچون شرح تعرف، آمیخته‌ای از ترجمه بین‌زبانی و شرح متن است؛ آثاری نیز هستند که در ظاهر، ترجمه یا شرح متنی دیگر به شمار نمی‌آیند، اما همچنان رد پای بینامتنیت در آنها دیده می‌شود. برخی از متون مهم عرفانی همچون کشف‌المحجوب هجویری و تذکرةالاولیاء عطار این گونه‌اند و بینامتنیت در آنها فراتر از اقسامی است که «یاکوبسون» مطرح کرده است. این تنوع در روابط بینامتنی در آثار عرفانی بسیار سودمند است و غالباً به رفع نکات مبهم متون می‌انجامد. ما در ادامه به نقد و تحلیل نمونه‌هایی از این دست خواهیم پرداخت.

پیش از این گفته شد که هردو مترجم رساله قشیریه کوشیده‌اند ترجمه‌ای نزدیک به متن عربی ارائه دهند و بویژه مترجم دوم با انجام اصلاحات و بازنویسی ترجمه اول، بر آن بوده تا حدی ممکن ترجمه‌ای نزدیک به متن به دست دهد؛ بدین سبب ترجمه‌های رساله قشیریه تحت تأثیر زبان و نحو عربی قرار دارد و به سبب پایبندی مترجمان به ترجمه تحت‌اللفظی ابهاماتی در آنها دیده می‌شود. این درحالی است که بسیاری از اقوال و حکایت‌هایی که در ترجمه‌های رساله قشیریه وجود دارد و گاه با اشکالاتی نیز همراه است، در سایر متون عرفانی همچون تذکرةالاولیاء و کشف‌المحجوب، با زبانی روان‌تر دیده می‌شود بدون آن که مستقیماً چریان ترجمه برون زبانی یا درون زبانی میان آنها برقرار باشد و همین موضوع به رفع ابهاماتی که در ترجمه رساله قشیریه راه یافته است کمک می‌کند. البته باید توجه داشت که بینامتنیت ارتباطی متقابل به شمار می‌آید و این امکان را به وجود می‌آورد که گاه ابهامات متن پسین به یاری متن پیشین برطرف شود و گاه نیز متن پسین در رفع اشکالات متن پیشین مؤثر واقع می‌شود:

۱-۲-۱. حکایت توبه ابوعمرو نجید

در باب توبه از ترجمه رساله قشیریه حکایتی درباره ابوعمرو نجید و توبه او در مجلس ابوعثمان و سپس شکستن توبه و گریختن بوعمرو از ابوعثمان آمده است تا آنگاه که ابوعثمان به او رسید و گفت: «یا پسر با کسی صحبت مکن که تو را جز معصوم ندارد.» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹) اصل این جمله در متن عربی رساله قشیریه «لَا تَصْحَبْ مَنْ لَا يُجِبُّكَ إِلَّا مَعْصُومًا.»^۷ (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱) است و برگردان مترجم درست نیست و در هر صورت عبارت مبهم به نظر می‌رسد؛ اما عبارتی در کشف‌المحجوب وجود دارد که علی‌رغم این که در ظاهر با رساله قشیریه تا حدی متفاوت است، در حکم شرحی است که از ابهام این عبارت در رساله قشیریه و ترجمه آن می‌کاهد:

«ای پسر با دشمنان خود صحبت مکن مگر آنگاه که معصوم باشی از آنچه دشمن عیب تو ببیند و چون معیوب باشی، دشمن شاد گردد و چون معصوم باشی اندوهگین گردد.» (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۴۳۵).

این حکایت در شرح حال ابوعثمان حیری در تذکرة الاولیاء نیز نقل شده و با این که از نظر عبارت به کشف‌المحجوب نزدیک است اما با زبانی ساده، دلنشین و زیباتر بیان شده است: «ای پسر با دشمنان منشین مگر که معصوم و پاک باشی، از آنکه دشمن عیب تو ببیند. چون معیوب باشی دشمن شاد گردد و چون معصوم باشی اندوهگن شود.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۷۸)

۱-۲-۲. حکایت سؤال کردن جوانی از سرّ سقطی درباره توبه

در باب توبه در رساله قشیریه حکایتی وجود دارد که مبهم به نظر می‌رسد. ترجمه حکایت چنین است: «جنید گوید: روزی اندر نزدیک سری شدم و او را متغیر دیدم. گفتم: چه بوده است تو را؟ گفت: جوانی درآمده بود از توبه پرسید. گفتم: آن است که گناه فراموش نکنی. سخن را معارضه کرد و گفت: توبه فراموش کردن گناهست. جنید گوید: من گفتم کار به نزدیک من، آن است که این جوان گفت. سری

گفت: چرا؟ گفتم: زیرا که چون من در حال جفا بودم و مرا با حال وفا آورد، یادکردن جفا اندر حال صفا جفا بود» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱). شرح و توضیح جمله آخر را- که سبب ابهام این حکایت شده است- به تفصیل در شرح تعرّف می‌بینیم: « جنید را - رحمه الله - پرسیدند که توبه چیست؟ گفت آن که گناه خویش فراموش کنی. شیخ - رحمه الله - این قول را شرح می‌دهد و می‌گوید: فَمَعْنَى قَوْلِ جَنِيدٍ أَنْ تَخْرُجَ حَلَاوَةً ذَلِكَ الْفِعْلُ مِنْ قَلْبِكَ خُرُوجًا لَا يَبْقَى فِي سِرِّكَ أَثْرٌ حَتَّى تَكُونَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ ذَلِكَ قَطًّا. فراموش کردن گناه آن باشد که حلاوت آن گناه از دل تو بیرون رود، رفتنی که او را در سر تو اثر نماند تا چنان گردی که گویی هرگز آن گناه نکرده‌ای. یعنی از هیبت و بزرگی خداوند که بر سر تو افتد به آن جفا که از تو آمد چنان مشغول گردی که نیز تو را از آن گناه یاد نیاید. و معنی جفا یاد نا آمدن، نه آن است که جفای ماضی یاد نیاید؛ لکن به معنی آن است که در مستقبل تو را خود در سر نگذرد که چنان جفا بشاید کردن فَيَقْتَضِي هَذَا الْفَلِظَ نَسِيَانَ الْعَوْدِ إِلَى مِثْلِ هَذَا الذَّنْبِ لَا نَسِيَانَ مَا سَبَقَ مِنَ الْجَفَاءِ. و شاید که این را معنی ای دگر باشد و آن، آن است که گناه فراموش کنی در جنب دیدن عقوبت خدای عزوجل. یعنی بدانی که چون من این بی حرمتی کردم مستوجب گشتم همه بلاها را و همه ملامت‌ها را و همه انکارها را. بیم ملامت و بیم انکار، تو را مشغول گرداند که نه از وقت خبر داری و نه از ماضی و نه از مستقبل. سئِلَ عَنْ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ تَسْتَرَى عَنِ التَّوْبَةِ فَقَالَ هُوَ أَنْ لَا تَنْسَى ذَنْبَكَ. سهل بن عبدالله تستری را پرسیدند که توبه چیست؟ گفت: آن که گناه خویش را فراموش نکنی و ظاهر این لفظ ضدّ قول جنید است؛ لکن در معنی تضاد نیست و معنی فراموش ناکردن گناه آن است که اگرچه گناه یکی باشد، به یک عذر قناعت نکنی، همه عمر تا وقت مرگ به عذر آن یک گناه بگذرانی؛ از بهر آن که تا آن گناه را پیش سر داری و به عذر آن مشغول باشی، به دیگر گناه باز ننگری. باز چون خویشتن را از آن فارغ داری، آمن باشی. شاید که باز به گناه درافتی. و نیز شاید که معنی فراموش ناکردن، آن باشد که فراموش کردن سبک، داشتن گناه است و سبک داشتن

گناه، محاطه زوال ایمان بار آرد. از بیم زوال ایمان، گناه را فراموش نکند. و نیز شاید که فراموش ناکردن، از آن معنی باشد که چون یک گناه کرد و در وقت مؤاخذه نگشت تا آن عقوبت دنیا کفارت گشتی تا نجات یافتی در قیامت، بترسید که این از خداوند مرا املا است، چنانکه گفت *إِنَّمَا تَمَلَى لَهُم لِيَزِدُوا إِثْمًا*. و نیز شاید که فراموش ناکردن را معنی آن باشد که چون از خویشتن جفا دید و بر خداوند از او منقطع نمی‌گردد، بترسید که استدراج و مکر است، نیارد فراموش کردن گناه خویش را، تا چنان نگردد حال او که خدا گفت *فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم ابوابَ كُلِّ شَيْءٍ*. (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، صص ۱۲۱۰-۱۲۱۲)

هجویری نیز در کشف المحجوب به این نکته چنین پرداخته است: «سهل بن عبدالله با جماعتی برآندند که التوبة أن لا تنسى ذنبك. توبه آن باشد که هرگز گناه کرده را فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگرچه عمل بسیار داری، بدان معجب نگردی؛ از آنچه حسرت کردار بد، مقدم بود بر اعمال صالح و هرگز این کس معجب شود که گناه فراموش نکند؟ و باز جنید و جماعتی برآندند که التوبة أن تنسى ذنبك. توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی، از آنچه تائب محب بود و محب اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت، ذکر جفا جفا باشد. چندگاه با جفا باشد، باز چندگاه با ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد. و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته است. ذکر این در مذهب سهلان باید جست. آنکه تائب را به خود قایم گوید، نسیان ذنب وی را غفلت داند و آنکه به حق قایم گوید، ذکر ذنب وی را شرک نماید و فی الجملة اگر تائب باقی الصفة باشد، عقده اسرارش حل نگشته باشد و چون فانی الصفة باشد ذکر صفت ورا درست نیاید. موسی - علیه السلام - گفت: «تُبْتُ إِلَيْكَ» در حال بقای صفت و رسول - صلی الله علیه - گفت: «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ» در حال فنای صفت. فی الجملة ذکر وحشت اندر محلّ قربت وحشت باشد و تائب را باید از خودی خود یاد نیاید، گناهِش چگونه یاد آید؟ و به حقیقت یاد گناه گناه بود، از آنچه محلّ اعراض است و همچنان که گناه محلّ اعراض است، یاد آن هم محلّ

اعراض باشد و ذکر غیر آن همچنان و چنانکه ذکر جرم، جرم باشد نسیان او هم جرم بود، از آنچه تعلق ذکر و نسیان هردو به تو باز بسته است». (هجویری، ۱۳۸۶، صص ۴۳۲-۴۳۳)

از این مباحث چنین بر می آید که بین مشایخ تصوف درباره این که آیا توبه فراموش کردن گناه است یا فراموش نکردن آن، اختلاف نظر وجود داشته است. این اختلاف نظر به متون عرفانی نیز راه یافته و نویسندگان به شرح و توجیه هریک از دیدگاه‌ها پرداخته‌اند، اما علی‌رغم برخی شباهت‌ها هریک از نویسندگان به شیوه‌ای متفاوت مطالب خود را عرضه کرده‌اند؛ چنانکه هریک از این آثار می‌تواند مکمل اثر دیگر به شمار آید و به عبارت دیگر خوانش بینامتنی باهم به یاری خواننده می‌شتابد و او را از سردرگمی حاصل از بسنده کردن به متنی واحد می‌رهاند. در کنار این همه شرح و تفصیل درباره این مطلب، در اولین شرح حال عارفان در تذکرة الاولیاء روایتی از حضرت امام جعفر صادق -علیه السلام- نقل شده است که علاوه بر اینکه می‌تواند سرچشمه اقوال عرفا در این زمینه به شمار آید، به خودی خود مفید معنا، شیوا و فصیح است: «ذکر توبه در وقت ذکر حق - تعالی - غافل ماندن است از ذکر و خدای - تعالی - را یاد کردن به حقیقت آن بود که فراموش کند در جنب خدای جمله اشیا را» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

۱-۲-۳. در تعریف محبت

در باب «محبت» ترجمه رساله قشیریه آمده است: «گروهی از سلف گفته‌اند محبت او بنده را از صفات خبری است. این لفظ اطلاق کنند و اندر تفسیر توقف کنند» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۵۵۵). این عبارت موجز، که به شرح نیازمند است، در کشف‌المحجوب با تفصیل بیشتری آمده و با توجه به جریان بینامتنیت نوعی ترجمه درون زبانی به شمار می‌آید:^۱ «و گروهی از متکلمان گویند که محبت حق که ما را خبر داده است، از جمله صفات سمعی است چون وجه و ید و استواء، که اگر کتاب و سنت بدان ناطق نبودی وجود آن مر حق - تعالی - را از روی عقل مستحیل بودی.

پس آن را اثبات کنیم و بدان بگرسیم؛ اما اندر تصرف کردن آن توقّف کنیم و مراد این طایفه آن است که روا ندارند به اطلاق این لفظ مرحق - تعالی - را» (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۴۴۹).

۴-۲-۱. در تعریف زهد

از دیگر نمونه‌های جریان بینامتنیت در متون عرفانی جمله‌ای است که در باب زهد ترجمه رساله قشیریه با ابهام همراه است: «ابوعثمان گوید زهد دست برداشتن است از دنیا و باک نداشتن از آن اندر دست هرکه بود» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). ابهام بخش آخر جمله با مراجعه به متن عربی رساله قشیریه (لایبالی مَن أَخَذَهَا)^۹ نیز چندان برطرف نمی‌شود، اما در شرح تعرف روایتی از حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - نقل شده است که به نظر می‌رسد مأخذ سخن ابوعثمان باشد و ابهام این سخن را برطرف می‌کند: «زاهد آن است که باک ندارد از آن که دنیا را که خورد، مؤمن یا کافر؟» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲۱).

باز هم در باب زهد از ترجمه رساله قشیریه، به جمله‌ای که به شرح و تفسیر نیاز دارد برمی‌خوریم: «گفته‌اند زهد خوشی دل است از خالی بکردن از اسباب و دست بیفشاندن از املاک» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). فروزانفر برای برطرف کردن نقص معنایی این جمله، عبارت عربی را درهامش ذکر و آن را دوباره ترجمه کرده است: الزهد سلو القلب عن الأسباب^{۱۰}: زهد آرامش دل است از اعتماد بر اسباب (همانجا). هیچ یک از این دو ترجمه به طور کامل مفید معنی نیست، اما باز هم حرکت به سوی متون پیشین و استفاده از شرح تعرف گره معنایی این عبارت را می‌گشاید: «زاهد آن است که هیچ سببی بر او پادشاه نگردد مگر خدای - تعالی - و معنی این سخن آن است که نیازمندی صفت مملوکی است و بی نیازی صفت خداوندی و بی نیاز بحقیقت خداست. پس بنده را نیاز به در او بردن درست است. باز چون نیاز خویشتن به غیر او برد از اسباب به معنی چنان است که گویی خویشتن را بنده آن

سبب گردانید و آن سبب همچون او نیازمند و همه محتاجان مملوک و مملوک محال بود که مالک بود» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲۲).

همچنان که پیش از این نیز گفته شد حرکت بینامتنی در آثار عرفانی تنها رو به جلو و به سمت متون پسین نیست بلکه در بسیاری موارد متون پیشین به گره‌گشایی از معنای اثر منظور مدد می‌رسانند و این جریان در هر دو نوع ترجمه - درون زبانی و برون زبانی - رخ می‌دهد؛ چنانکه مثلاً شرح تعرّف که یکی از نخستین آثار عرفانی زبان فارسی است، نه تنها ترجمه برون زبانی کتاب تعرّف است بلکه نوعی ترجمه درون زبانی برای متون پسین نیز به شمار می‌آید.

۱-۲-۵. در تعریف ملامت از قول حمدون قصار

در باب ملامت، در کشف‌المحجوب آمده است: «از حمدون پرسیدند از ملامت. گفت راه آن بر خلق دشوار است، اما طرفی بگویم: رجاء المرجیة و خوف القدریة. ترس قدریان و رجاء مرجیان صفت ملامتی بود» (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۹۱). در تذکرة الاولیاء نیز همین عبارت دیده می‌شود: «پرسیدند از ملامت، گفت: راه این بر خلق دشوار است و مغلق، اما طرفی بگویم: رجاء مرجیان و خوف قدریان صفت ملامتیان بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۰۳). از آنجا که سنت عطار - همچون سایر نویسندگان متون عرفانی - آن است که در اقوال مشایخ تصرف چندانی نمی‌کند در این سخن نیز تفاوت آشکاری بین روایت تذکرة الاولیاء و کشف‌المحجوب دیده نمی‌شود، اما آنچه مفهوم سخن حمدون قصار را روشن‌تر می‌کند عبارتی است که عطار بر آن افزوده است: «یعنی در رجا چنان رفته است که مرجیان، تا بدان سبب همه ملامت کنند و در خوف چندان سلوک کرده باشد که قدریان، تا بدان سبب همه ملامت کنند تا او در همه حال نشانه تیر ملامت بود» (همانجا).

با دقت در زنجیره بینامتنیت در متون عرفانی پیش از قرن هفتم علاوه بر کشف روابط بینامتنی این آثار از جمله ترجمه برون زبانی، ترجمه درون زبانی و آمیخته‌ای از این دو نوع ترجمه به ویژگی‌های اختصاصی هریک از این آثار نیز پی می‌بریم.

همچنان که شرح تعریف جایگاه ویژه‌ای از نظر ترجمه درون زبانی برای متون عرفانی داراست، تذکرةالاولیاء نیز جایگاه ارزنده‌ای دارد. دقت عطار در نقل سخنان مشایخ از یک سو و روح لطیف ادبی که در حکایات و اقوال دمیده از سوی دیگر، اثر او را از دیگران متمایز ساخته، چنانکه در بیشتر اقوال و حکایات روایت، تذکرةالاولیاء بسیار زیباتر و ادیبانه‌تر از روایت سایر متون است. برای خاتمه این مبحث به ذکر یک نمونه دیگر از این دست اکتفا می‌کنیم:

در باب محبت از ترجمه رساله قشیریه آمده است: «گویند رابعه مناجات همی کردی و گفتی: الهی دلی که تو را دوست دارد به آتش بسوزی؟ هاتقی گفت: ما چنین نکنیم به ما ظن بد مبر» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۵۷۱). عطار همین عبارت را چنان آورده است که در عمق جان و دل خواننده تأثیر می‌گذارد: «گفت: بارخدا یا اگر فردا مرا به دوزخ کنی، من فریاد برآورم که تو را دوست داشته‌ام، با دوستان چنین کنند؟ هاتقی آواز داد که یا رابعه لا تظنی بنا ظن السوء با ما ظن بد مبر، نکو بر که تو را در جوار دوستان خود فرود آریم تا با ما سخن گویی» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

۲- از بینامتنیت به تصحیح

زنجیره روابط بینامتنی در متون عرفانی تنها به درک بهتر معنای متن نمی‌انجامد، بلکه نتیجه‌ای بسیار مهمتر در پی دارد و آن شیوه‌ای تکمیلی در تصحیح متون عرفانی است. به این ترتیب برای تصحیح یک متن عرفانی، علاوه بر نسخه‌های خطی موجود، شمار بسیاری از آثار مرتبط با آن - پیشین یا پسین - در اختیار داریم که می‌توانند ما را در تصحیح یاری دهند تا به متن مصحح دقیق‌تری دست یابیم. به عنوان نمونه به موارد زیر اشاره می‌شود:

۱-۲. مبارک یا منازل؟

در شرح حال حمدون قصار در تذکرةالاولیاء آمده است: «و عبدالله بن مبارک گفت حمدون مرا وصیت کرد تا توانی از بهر دنیا خشم مگیر» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۰۴) استعلامی در تعلیقات تذکرةالاولیاء اشاره کرده است: این نام بی‌گمان اشتباه و

صورت درست آن عبدالله منازل است زیرا درگذشت عبدالله مبارک درست نود سال پیش از مرگ حمدون و شاید چند سال پیش از ولادت اوست. در بخش ۶۰ عطار خود درباره عبدالله منازل نوشته است که او مرید حمدون قصار بوده و با این ترتیب در اینجا هم عبدالله منازل درست است (همان، ص ۸۵۶).

با استفاده از روابط بینامتنی می‌توان نظر مصحح تذکرةالاولیاء را تأیید کرد، زیرا در حلیةالاولیاء حافظ ابونعیم این سخن از قول عبدالله بن منازل ذکر شده است: «قال له عبدالله بن منازل يوماً أوصینی. قال آئی استطعت أن لاتغضب لشیء من الدنیا فأفعل» (اصفهانى، ۱۳۵۷ ه، ج ۱۰، ۲۳۱). در طبقات الصوفیه سلمی نیز این روایت نقل شده است: «و سمعتُ محمدَ بن احمد الفراء يقولُ سمعتُ محمدَ بن احمد بن منازل يقولُ: قلتُ لأبی صالح حمدون أوصینی فقال أن استطعت ألا تغضب لشیء من الدنیا فأفعل» (سلمی، ۱۹۵۳، ص ۱۲۶).^{۱۱}

۲-۲. عیب یا غیب؟

در شرح حال جنید بغدادی در تذکرةالاولیاء آمده است: «گفت روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند. باز چنان شدم که من بر عیب ایشان گریستم. اکنون چنان شدم که نه از ایشان خبر دارم و نه از خود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۲۱). کلمه «عیب» در این عبارت مبهم به نظر می‌رسد اما همین کلمه در روایت کشف‌المحجوب «غیبت» است و روشن می‌کند که در تذکرةالاولیاء نیز ضبط کلمه باید «غیب» باشد نه «عیب»: «و از جنید می‌آید که گفت روزگاری چنان بود که اهل آسمان و زمین بر حیرت من می‌گریستند. باز چنان شد که من بر غیبت ایشان می‌گریستم. کنون باز چنان است که نه از ایشان خبر دارم نه از خود» (هجویری، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲).^{۱۲}

وجود چنین نمونه‌هایی اثبات می‌کند که مصحح متن عرفانی وظیفه خطیری بر عهده دارد و نباید تنها به دست نوشته‌های متن مورد نظر اکتفا کند، بلکه تصحیح متن عرفانی زمانی قابل عرضه خواهد بود که با متون پیشین و پسین به دقت سنجیده شود

و این امری بس دشوار است که احاطه عمیق و وسیع مصحح را بر متون عرفانی طلب می‌کند.

۲-۳. کاربرد نادرست ضمائر

در برخی از آثار عرفانی عبارتهایی وجود دارد که از نظر معنی مبهم به نظر می‌رسد. زمانی که با استفاده از زنجیره بینامتنی به مشابه آن در متون دیگر (پیشین یا پسین) دست پیدا می‌کنیم، روشن می‌شود که تصرفی ناچیز مانند تغییر یا جابه‌جایی ضمیر سبب این ابهام شده است؛ بنابراین مواردی از این دست را نیز می‌توان در شمار تصحیح متن قرار داد:

۲-۳-۱. در تذکرة الاولیاء آمده است: «به درستی که حق - تعالی - معامله‌ای که در آخر با بندگان خواهد کرد به اندازه آن بود که بندگان در اوّل با او کرده باشند» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۳۸). این روایت در التّعرف بدین صورت نقل شده است «إنّ الله - تعالی - يُعَامِلُ عِبَادَهُ فِي الْآخِرَةِ عَلَى حَسَبِ مَا عَامَلَهُمْ فِي الْأَوَّلِ» (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۶۲). با توجه به این که مستملی بخاری این عبارت را به طور مفصل شرح داده است (بنگرید به شرح تعرّف، ۶۹۵-۷۰۱) احتمال راه یافتن خطا در ترجمه عطار از این عبارت بعید به نظر می‌رسد، بلکه تصرف ناسخان تذکرة الاولیاء می‌تواند علت اصلی این گونه موارد به شمار آید.

۲-۳-۲. نمونه دیگر، جمله‌ای است که در تذکرة الاولیاء به صورت «معرفت» وجود جهل است در وقت حصول علم تو» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۴۲) ضبط شده که در التّعرف به این صورت دیده می‌شود: «المعرفةُ وجودُ جهلک عندَ قیامِ علمیه» (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۶۶). عبارت تذکرة الاولیاء به دلیل حذف ضمیر اوّل (تو) و کاربرد اشتباه ضمیر دوم (تو به جای او) از مفهوم صحیح عبارت عربی دور شده است. عبارت کلابادی نیز به دلیل نامشخص بودن مرجع ضمیر (ه) مبهم به نظر می‌رسد. مستملی این عبارت را بدین گونه شرح کرده است: «جنید گفت: معرفت، وجود جهل تو است نزدیک قیام علم حق - تعالی - . این سخن را شیخ تفسیر کرده است: معناه آنک

جاهلٌ به حیثُ انتَ و إنما عَرَفْتَهُ مِن حیثُ هو. گفت: معرفت، آن است که بدانی که از آنجا که تویی به حق - تعالی - جاهلی و وی را که بشناختی از آنجا شناختی که وی است» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ص ۷۹۳). با توجه به این که عطار این جمله را با عبارت «عارف و معروف اوست» به پایان برده معلوم می‌شود که وی مفهوم صحیح عبارت را می‌دانسته، بنابراین جابجایی ضمیر «تو» را که باید پس از کلمه «جهل» قرار گیرد می‌توان تصرّف کاتبان به شمار آورد.

۲-۳-۳. در تذکرةالاولیاء آمده است: «ابلیس مشاهده نیافت در طاعتش و آدم مشاهده کم نکرد در زلّتش» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲، ص ۴۲۷). مستملی این جمله را چنین نقل کرده است: «قال الجنیدُ إن ابلیسَ کم یتلّ مُشاهدته فی طاعته و آدم لم یفقد مُشاهدته فی معصيته. می‌گوید ابلیس مشاهده نیافت در طاعت حق - تعالی - و آدم علیه السلام - مشاهده گم نکرد در معصیت حق - تعالی -» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳۲). با توجه به «لم یفقد: گم نکرد» روشن می‌شود که ضبط «کم نکرد» در تذکرةالاولیاء دقیق نیست.^{۱۳}

نتیجه‌گیری

«ژولیا کریستوا» با طرح اصطلاح بینامتنیت به بیان مسائلی در این حوزه پرداخت که پس از آن، پی در پی گسترش یافت و اکنون مفهوم بینامتنیت محدوده‌ای وسیع را دربر می‌گیرد که شامل هرگونه ارتباط میان یک متن با متون پیشین و پسین آن به شمار می‌آید. مناسبات بینامتنی به ویژه در آثار عرفانی ظهور گسترده‌ای دارد. این آثار از نخستین متون مدون عرفانی، همچون زنجیره‌ای با یکدیگر پیوند می‌یابد. بینامتنیت در متون عرفانی با اشکال گوناگون بروز یافته است؛ گاه همچون ترجمه رساله قشیریه در قالب ترجمه برون زبانی، گاهی مانند شرح گلشن راز ترجمه درون زبانی و گاه همچون شرح تعریف آمیخته‌ای از هردو است. اما مناسبات بینامتنی در متون عرفانی به این موارد محدود نمی‌شود بلکه بیشتر آثار عرفانی بی‌آن که مستقیماً شرح یا ترجمه

متنی دیگر باشند با سایر متون ارتباط بینامتنی دارند. آثاری همچون تذکره‌الاولیاء و کشف‌المحجوب از این دسته به شمار می‌روند. وجود مناسبات بینامتنی آثار می‌تواند به درک بهتر معنا بینجامد؛ زیرا ابهامات موجود در یک اثر با مراجعه به متون پیشین یا پسین برطرف خواهد شد. مناسبات بینامتنی در تصحیح دقیق‌تر متون عرفانی هم راهگشا خواهد بود. علاوه بر این، خوانش بینامتنی متون عرفانی می‌تواند ویژگی‌های سبکی آثار را در مقایسه با یکدیگر بهتر جلوه‌گر سازد. بدین گونه می‌توان دریافت که نویسندگانی همچون هجویری و عطار تنها به نقل مطالب از متون پیشین بسنده نکرده بلکه با استفاده از عناصر بلاغی بار ادبی مباحث دشوار عرفانی را افزوده‌اند. به همین دلیل است که اگر خوانش مباحث عرفانی به صورت حرکتی میان متون تعلیمی محض و متون ادبی - عرفانی درآید نتیجه درخور توجهی برای خواننده دربر خواهد داشت. از آنجا که زنجیره بینامتنی منحصر به متونی که در این مقاله به آنها پرداخته شد، نیست، بلکه گنجینه پر بار متون عرفانی از این ویژگی برخوردار است، این نکته همواره باید درپیش دیدگان پژوهشگران و مصححان متون عرفانی باشد که برای تصحیح یا شرح یک اثر نمی‌توان تنها به خود اثر و دست نوشته‌های آن بسنده کرد بلکه یک آثار عرفانی در تصحیح و شرح اثر دیگر دخیل و مؤثر خواهند بود.

یادداشت‌ها

- ۱- البته باید در نظر داشت که تردید در نیت مؤلف غالباً در متون منظوم مطرح می‌شود.
- ۲- «راینر ماریا ریلکه» شاعر آلمانی است که اشعار او موسوم به «قصاید دینو» دوبار به انگلیسی ترجمه شده است. با این که مترجم دوم کوشیده است ترجمه دقیق‌تری عرضه کرده و به نیت مؤلف نزدیک‌تر شود اما ترجمه اوّل که چندان هم دقیق نیست شعر انگلیسی زیباتری است. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: احمدی، ۱۳۷۵، ص ۷۳ و ص ۹۰).
- ۳- یادآور می‌شود ترجمه رساله قشیریه به همت استاد فروزانفر به چاپ رسیده است. اما با توجه به این که وی ترجمه دوم را اساس قرار داده، با ترجمه اوّل مقابله کرده، در

نگارش این مقاله در برخی موارد از تصویر نسخه‌های خطی هر دو ترجمه استفاده شده است تا اصالت ترجمه‌ها محفوظ بماند و تفاوت‌ها روشن‌تر بیان گردد.

۴- این عبارت مربوط به باب محبت رساله قشیریه است و ترجمه دوم برخی از عبارت‌های این باب را ندارد، اما استاد فروزانفر به این نکته اشاره نکرده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به ترجمه رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر، صفحه ۵۶۶.

۵- با آن که هدف مترجم دوم رساله قشیریه در اصل اصلاح ترجمه اول بوده است، اما در ترجمه دوم هم اشتباهات و کاستی‌هایی دیده می‌شود. عبارت مذکور نیز ترجمه «فانصرف ابویزید و لم یسلم علیه» را ندارد.

۶- ما در مقاله دیگری جایگاه شرح تعرف را در میان مآخذ تذکرة الاولیاء تبیین کرده و به این نتیجه دست یافته‌ایم که ایجاز در نقل حکایت‌ها شیوه‌ای است که غالباً عطار در مقایسه با شرح تعرف به کار برده است. (بنگرید به: روضاتیان و میرباقری فرد، تابستان ۱۳۸۹، صص ۹-۲۹).

۷- مصاحبت مکن با کسی که دوست ندارد تو را مگر آنگاه که معصوم باشی. (هیچ یک از ترجمه‌های عرضه شده مفهوم دقیق روایت را منتقل نمی‌کنند و به نظر می‌رسد مآخذ عطار نیز در نقل این روایت کشف‌المحجوب بوده است نه رساله قشیریه).

۸- البته در صورتی که تسامحاً استفاده هجویری از متن عربی رساله قشیریه و نیز منابع مشترک میان این دو اثر را نادیده بگیریم.

۹- باک ندارد چه کسی آن را در دست دارد.

۱۰- زهد آرامش دل است در برابر اسباب.

۱۱- با توجه به این که غالباً در نسخه‌های خطی نقطه‌گذاری ناقص است، ظاهراً کلمه «منزل» در صورتی که بدون نقطه نوشته شده باشد به «مبارک» شبیه است. خوانش بینامتنی می‌تواند تردید در انتخاب یکی از این دو کلمه را از بین ببرد.

۱۲- همان گونه که در پی نوشت شماره ۱۱ اشاره شد، عدم نقطه‌گذاری و یا نقطه‌گذاری ناقص در غالب نسخه‌های خطی، از معضلات تصحیح متن است. ضبط «عیب» به جای «غیب» در عبارت منقول از تذکرة الاولیاء نیز از همین دست است که خوانش بینامتنی، صورت صحیح کلمه را به دست می‌دهد.

۱۳- در رسم الخط قدیم «ک» و «گ» غالباً یکسان نوشته می‌شده است و مصحح با استناد به معنای کلمه می‌تواند صورت صحیح را انتخاب کند. با توجه به اینکه در عبارت ذکر شده هر دو صورت «کم» و «گم» دارای معنی هستند و حتی معنای «کم نکرد» مأنوس‌تر به نظر می‌رسد، تنها از طریق خوانش بینامتنی می‌توان عبارت را مطابق اصل عربی تصحیح کرد.

منابع و مأخذ

- ۱) آلن، گراهام، (۱۳۸۵)، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، ویراست دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۲) احمدی، بابک، (۱۳۷۵)، ساختار و تأویل متن، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۳) اصبهانی، حافظ ابونعیم احمد بن عبدالله، (۱۳۵۷ه.ق)، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، مصر، مکتبه الخانجی.
- ۴) انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس.
- ۵) سراج طوسی، ابونصر، (۱۹۶۰)، اللمع فی التصوف، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر.
- ۶) سلمی، ابوعبدالرحمن، (۱۹۵۳)، طبقات الصوفیه، به کوشش نورالدین شریبه، مصر، مکتبه الخانجی.
- ۷) عطّار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۲)، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات زوار.
- ۸) قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، الرسالة القشیریة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، قم، انتشارات بیدار.

۹) قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۳)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰) ----- رساله قشیریه، ترجمه اوّل، نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره ۴۱۱۸.

۱۱) ----- رساله قشیریه، ترجمه دوم، نسخه خطی کتابخانه لالا اسماعیل، شماره ۱۲۰.

۱۲) کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۷۱)، کتاب التعرف، ترجمه محمد جواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر.

۱۳) مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، (۱۳۸۷)، شرح التعرف، تصحیح محمد روشن، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.

۱۴) هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۶)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش.

مقالات

۱- روضاتیان، سیده مریم، سید علی اصغر میرباقری فرد، (بهار ۱۳۸۹)، «ضرورت تصحیح ترجمه ابوعلی عثمانی از رساله قشیریه»، نشریه ادبیات و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۷، صفحه ۱۸۷-۲۰۷.

۲- ----- ، ----- ، (تابستان ۱۳۸۹)، «جایگاه شرح تعرف در میان مآخذ تذکرة الاولیاء»، مجله زبان و ادب پارسی دانشگاه علامه طباطبائی، سال چهاردهم، شماره ۴۴، صص ۹-۲۹.

Inter-textual Reading and its Effects on Understanding Mystical Scripts

Maryam Rouzatian, Ph.D
Ali A. Mirbagharifard, Ph.D
Isfahan University

Abstract

Contextual reading can help to read and understand a text. One form of contextualization is called inter-textual reading. When you study a script with respect to the words coming before or after it, you will reach a better understanding of the meaning of the script. This is especially true for the mystical scripts because the mystical works in Persian and Arabic languages are intertwined. Sometimes a script is considered as the translation of another script and sometimes as a description. For the majority of scripts, although they are neither a direct translation nor a description of each other but they have a very deep inter-textual relationship. Inter-textual according to its common definition, i.e. the reading and interpreting a script with the help of other scripts, will result in better and more accurate meaning of the script. It will even help editing the script. In this paper, an effort has been made not only analyze the inter-textual relations that exist among some mystical works of prior to seventh century (A.H.) like *Sharh-e Toaref*, the *Dissertation of Qashiriyeh* and its two different translations, *Kashf-ol Mahjoob*, and *Tazkerat-ol Olyaa* but also explain the role and effect of inter-textual reading in better understanding of the meaning and more accurate interpretation of these scripts.

Key words: *Inter-textual, Mystical scripts, Script translations, Script edition*