



تحلیل داستان شاه و کنیزک در مثنوی مولوی

نویسنده: رنجبر، ابراهیم

ادبیات و زبانها :: پژوهش‌های ادب عرفانی :: پاییز 1386 - شماره 3 (علمی-پژوهشی)

از 143 تا 166

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/332342>

دانلود شده توسط : ابراهیم رنجبر

تاریخ دانلود : 1393/04/18 22:14:28

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

تحلیل داستان شاه و کنیزک در مثنوی مولوی

دکتر ابراهیم رنجبر*



چکیده

داستان شاه و کنیزک نخستین داستان مثنوی و نخستین سخن مولوی پس از ذکر ماجرای نمادین و تمثیلی **نامه نی** است. به احتمال قوی به سبب قرابت زمانی و مکانی نی-نامه با این داستان، یکی از جدی‌ترین داستانهای مثنوی است و همان گونه که مولوی تمام آن را که در مثنوی بیان آن را در نظر داشته، در **نی نامه** بیان کرده است^۱، در این داستان نیز غالب اصول و عقاید مربوط به جهان بینی، تجارب روحانی و حیاتی و ماجرای روح آدمی در جسم را در قالب داستانی تمثیلی بیان کرده است. در این یادداشت، ضمن تحلیل این داستان، دلایلی از جزئیات داستان جهت اثبات وجود سطح تمثیلی آن- که مورد تردید برخی از شارحان مثنوی است- آمده و در کنار آن برخی عقاید و نظریات مولوی که در مطاوی داستان تجلی یافته، ذکر شده است.

واژه‌های کلیدی

مولوی، مثنوی، داستان شاه و کنیزک، تمثیل.

* - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

مقدمه

مولوی شاعر قرن هفتم است. تا این قرن سنت تبیین عقاید در قالب داستان رواج گسترده یافته است. گویا از اندیشه‌های سیاسی گرفته تا مباحث فلسفی و عرفانی، تبیین اندیشه در داستان سهلتر به نظر می‌رسید. مولوی خواه به تبعیت از این سنت دیرین، خواه طبق رسم مألوف مجالس وعظ و خواه به اقتضای محتویات مثنوی - که مشتمل است بر زبده معارف انسانی، بیان ظهر و بطن آیات و احادیث، عمده مباحث حکمت و کلام، عصارة مواریث عرفانی، اشارات مربوط به سیر روح در مدارج هستی و حکایت تجارب ماورایی روحی کارافشاده و پرماجرا که از دنیای قیل و قال رسته و مسند تدریس و فتوا را رها کرده و طوفان یک عشق اساطیری را پشت سر نهاده و عالمی دارد طوفانی با ذوقیات مجهول و مرموز و مقرون به اشتیاق بازگشت به اصل خود^۲ - برای بیان مقاصد خویش و برای تعمیق عبرت مخاطبان داستانهای رایج را به کار می‌گیرد و برخی را به منطق تمثیل درمی‌آورد و مفاهیم ذهنی را به فهم عموم نزدیکتر می‌کند، زیرا شرح این مفاهیم غالباً دور از ذهن بی‌وساطت تمثیل میسر به نظر نمی‌رسد. غالباً نکات ظریف عرفانی و مواجید روحانی مولانا در قالب رمز و تمثیل آمده‌اند و این رموز محتاج شرح و بیان‌اند تا آشنایی با آنها عامتر و سهلتر گردد (تدین، ۱۳۸۴: ۴ و مصفا، ۱۳۸۵: ۵).

مواجید و تجربیات روحانی مولوی نه تنها با مباحث جدلی علوم استدلالی تفاوت دارد، بلکه گویند «این حقایق عالم غیب، برای هیچ یک از اولیا و عرفای عالیقدر هم دست نداده است» (اردبیلی، ۱۳۷۷: ۷). بنابراین، زبانی که پیشینیان برای تبیین مقاصد علمی خویش به کار گرفته‌اند، چندان برای تشریح مقاصد مولوی کارآمد نمی‌نماید و در عین حال، جوشش دریای معنی در جان مولوی، نه رخصت سکوت به او می‌دهد و نه فرصت تراش دادن واژگان. الفت دیرین این واعظ دیروزی با شیوه واعظانۀ قصه‌پردازی و سهولت بیان حقایق عرفانی و «سر دلبران»^۳ در تجسم اطوار شخصیت‌های داستانها، با این جوشش همداستان شده، مولوی را برانگیخته‌اند تا قصه را در خدمت بیان مقاصد خویش بگمارد. مباحث خارج از شرح و بیانی که در قصه‌ها جریان دارند، دال بر این معنی‌اند.

از جمله عمده این مباحث می‌توان بدین موارد اشاره کرد: ۱- درد اشتیاق شرح ناپذیری که در پیچ و خم هر قصه به رمزی دیگر تعبیر می‌شود؛ ۲- بیان حقایقی که صورت عریان آنها

برخی تشویشها را در پی دارد و باید در حجاب قصه تجلی کند و حقایق شناسان بصیر که قابلیت ادراک آن را دارند، مغز را از پوسته قصه بردارند (البته غرض از حقایق شناسان، متهمیان معارف نیستند، یعنی برای فهم این اشارات، نه فلسفه‌دانی ضرورت دارد و نه تبحر در کلام، بل همدلی و همدردی با گوینده لازم است)؛ ۳- هر قصه‌ای رمزی دارد «که لبّ معنی و سرّ باطن آن محسوب است و بدون تعمق در این رمزها تمام آنچه را که در این قصه‌ها هست، در نمی‌توان یافت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۶).

یکی از این گونه قصه‌های پر رمز و راز و تمثیلی داستان شاه و کنیزک است. این، نخستین قصه‌ای است که در مثنوی به کتابت در آمده است. پیش از ورود به تحلیل این داستان، ذکر نکته‌ای ضرور می‌نماید و آن، این که تخیلی از نفس که موجب استحصال قابلیت حصول عنایت غیبی است، جز به وساطت و اشارت واصلی که مظهر نور الهی برای گم‌گشتگان عالم امکان است، میسر نیست و همین نکته مضمون اصلی نامه نی است. این پیام شرح ناپذیر را مولوی در این داستان که متصف به «نقد حال ماست»، در قالب الفاظی تمثیلی بیان کرده است.

مثل نی‌نامه و مثنوی مثل بذر و ثبات برخاسته از آن است و داستان شاه و کنیزک شرحی تمثیلی و نمونه‌ای نمادین برای مقاصد نی‌نامه است. در این داستان نی که تجسم روح آدمی است، در قالب شاه تجسم پیدا می‌کند. پس می‌توان ادعا کرد که این داستان تفسیری است بر نی‌نامه^۴ و به تبع آن، چکیده‌ای دیگر از مباحث مفصل شش دفتر مثنوی؛ یعنی عمده تجارب و مبانی فکری و جهان بینی مولوی در آن انعکاس یافته است.

پیشینه تحقیق

شارحان مثنوی در مورد اعتقاد به وجود سطح رمزی در این داستان، به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی در شرح رموز آن برخی دلالات را با مقالات منطبق ساخته و برخی آن را انکار کرده‌اند. اکبر آبادی گفته که مراد از شاه و کنیزک و زرگر و اطبا، به ترتیب روح و نفس و دنیا و شیخان مزور است (۱۳۸۳: ۲۰/۱). به نظر زرین کوب، شاه، کنیزک، سمرقند و زرگر به ترتیب رموزی‌اند از حق، روح، عالم طبع و جلوه‌های عالم ماده (۱۳۸۴: ۲۶۴ و ۱۳۷۲: ۴۹/۱). نیکلسون (Nicholson) از قول تولوک (Tholuck) سخنی را از یک نسخه خطی برلین که

اثر قلم یک شارح ایرانی است، چنین نقل کرده و بر آن صحنه نهاده است: شاه، روح؛ عقل، طبیبان مدعی؛ کنیزک، نفس؛ طبیب الهی، جمال حق (۱۳۷۴: ۲۸/۱).

در مقابل اینها، شارح بزرگ مثنوی، فروزانفر، با ذکر این عبارت که «این تأویلها مناسبتی با مذاق مولانا ندارد» و همچنین با چشم‌پوشی از گزارش سطح تمثیلی داستان در شرح ارجمند خود، بدین‌گونه تأویلها روی خوش نشان نمی‌دهد و چنین استدلال می‌کند که «مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان مطلب می‌آید و مولانا نمی‌خواهد که آن را سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد»^۵ (۱۳۶۷: ۵۰/۱). خوارزمی، شارح مثنوی در قرن نهم، از سطح تمثیلی این داستان به کلی چشم‌پوشیده است که این امر می‌تواند به معنی انکار تمثیل در این داستان تلقی شود (۱۳۶۶: ۶۱/۱-۷۸). زمانی، یکی از شارحان اخیر مثنوی، تفسیری اخلاقی از این داستان ارائه کرده است؛ چنان‌که گویا اعتقادی به سطح تمثیلی داستان ندارد (۱۳۸۵: ۱۷۱/۱).

علاوه بر شارحان مثنوی، دیگر محققان نیز در طی کتب و مقالاتی در تحلیل این داستان سخن گفته‌اند؛ حتی بعید به نظر نمی‌رسد که نظر فروزانفر برخی را به نقد و تحلیل مجدد تشویق کرده باشد. تدین در مورد رمزی بودن این داستان، روی سخن خود را متوجه نقد نظریه فروزانفر کرده و بر دو نکته پای افشوده است: ۱- این داستان «ساخته و پرداخته شخص مولاناست» و مولانا بخش ناچیزی از آن را از چهار مقاله نظامی گرفته است؛ ۲- این داستان رمزی است. این محقق برای اثبات همین نکته هفت دلیل اقامه کرده و بر مبنای آن وارد اصل بحث شده است (۱۳۸۴: ۹-۱۱). به نظر وی، شاه، طبیب غیبی، طبیبان مدعی، کنیزک و زرگر به ترتیب رموزی‌اند از انسان، ولی‌خدا، علمای ظاهر و فلاسفه، نفس و عالم صورت. نوریان طبیب غیبی و زرگر و کنیزک و شاه را به ترتیب رموزی از پیر طریقت و علایق دنیوی و تن و جان خوانده و از دیگر شخصیت‌های داستان چشم‌پوشیده است (۱۳۷۰: ۱۶۲). طغیانی بدین ترتیب رمزگشایی کرده است: شاه، انسان کامل؛ طبیب غیبی، انسان کامل و مرشد عالی مقام؛ کنیزک، نفس؛ زرگر، دنیا. سلماسی زاده شاه و طبیب غیبی را تجسم عقل و کنیزک و زرگر را تجسم نفس و لذات حسی خوانده است (۲۵۳۶: ۷۸).

این محققان نامدار که ذکرشان گذشت، در شیوه تحقیق از راه واحدی وارد نشده‌اند و

در مورد رمزگشایی داستان اتفاق نظر کامل ندارند؛ مثلاً تدین با عنایتی خاص به متون عرفانی و آیات قرآنی، به تحلیل عناصر داستان همت گماشته و مفاهیم عرفانی و قرآنی را اصول لازم برای تحلیل آنها قلمداد کرده است. نوریان و طغیانی، با اندکی تفاوت در شیوه، با توجه به قواعد سمبولیسم، بیشتر به رمزگرایی مولوی عنایت کرده و این داستان را مصداق بحث خود قرار داده‌اند. این گونه اختلاف آرا در مورد رمزگشایی و تفاوت در روش بررسی، رخصت بحثهای دیگر را به علاقه‌مندان می‌دهد. می‌توان فارغ از مفاهیم موجود در عالم خارج از این داستان و تنها با دقت در جزئیات آن، باز آن را بررسی کرد.

تحلیل داستان

«منشأ اصلی این داستان حکایتی است که علی بن وین طبیب که در نیمه اول قرن سوم شهرت یافته، در کتاب فردوس الحکمه نقل کرده است» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۴۱). از منابعی که صور مختلفی از این حکایت در آنها نقل شده، برمی‌آید که هر کس برای بیان شیوه‌ای حادثانه در طبابت، حکایتی مشابه آن آورده است.^۶ مولوی بر خلاف مقاصد راویان این حکایت که همانا انتساب آن به طبیبی حاذق به منظور ارتقای درجات طب او از بابت به کار گرفتن شیوه‌ای روان شناسانه است، قصد تعلیم افکار عارفانه و جهان بینی خویش دارد و از حکایت، به تأویل هستی شناسانه ناظر بر غلبه اراده الهی بر اراده انسان و تفوق راه مستقیم اشراق بر راه پر واسطه حکمت دست می‌زند.

این داستان مثنوی مبتنی است بر عوامل داستان؛ یعنی ساختار (structure)، طرح (plot)، شخصیت (character)، موضوع (subject)، مضمون (theme)، روایت (narration)، جدال (debate)، لحن (tone) و فضای داستانی (atmosphere).

غرض از ساختار این است که در میان اجزای این داستان رابطه‌ای ارگانیک حاکم است؛ چنان که هریک از اجزا و شخصیت‌های داستان کار خود را به پیش می‌برد و همه به شکل ساختاری واحد کمک می‌کنند. از آنجا که رابطه علیت به رفتارهای داستانی حکم می‌راند و کاری بی‌دلیل اتفاق نمی‌افتد، طرح داستان شرایط لازم را دارد. این داستان پنج شخصیت اصلی دارد که هر کس مطابق منش و منطق ذهنی خود رفتار می‌کند؛ جز پادشاه که

کار او با آنچه در مورد شاهان مورد باور عموم است، تفاوت دارد؛ یعنی دین و معرفت بی‌آلایش دارد که بی‌واسطه او را به عنایت الهی متصل می‌کند و این در مورد شاهان از غرایب محسوب است. چهار شخصیت دیگر عبارتند از: کنیزک، زرگر، حکیم الهی و طبیبان مدعی. این طبیبان همه مثل هم و در حکم یک شخصیت مطرح می‌شوند.

موضوع این داستان این است که شاهی عاشق کنیزکی می‌شود و کنیزک، کام به شاه نداده، بیمار می‌شود. به فرمان شاه تمام طبیبان جمع می‌شوند، اما مداوای آنان بر درد بیمار می‌افزاید و شاه ناگزیر روی به درگاه الهی می‌آورد و از این که به حکیمان مدعی توسل جسته، پوزشها می‌طلبد و سرشکها می‌ریزد تا این که از گریه‌اش، طبیبی غیبی می‌آید و جان بیمار کنیزک را درمان می‌کند.

در مضمون این داستان می‌توان گفت هر کس به وسیله‌ای اتکا کند و بدان توسل جوید و اختیار آن را خارج از اراده الهی بداند، بی آن که همه اسباب را «شیران غلم» و باد مشیت الهی را جهاننده آن تلقی کند، به راه خطا می‌رود و هرگز به مقصد خود نمی‌رسد. حکیمان سبب جو خلقت را جدا از خالق و جز آن می‌دانند و از این اثنبیت خلق را گمراه می‌کنند.

این داستان روایت ماجرای است تا حدودی واقعی که پذیرفتن آن دور از تعذر می‌نماید. جدال این داستان در دو مقطع به اوج می‌رسد: یکی در بیمار شدن اتفاقی کنیزک و دیگری در قتل زرگر به دست طبیب غیبی که فارغ از تأویلات و توجیهات مولوی، خشم خواننده را برمی‌انگیزد و در برخورداری شاه و طبیب غیبی از اشارت غیبی، تردید به دل راه می‌دهد. لحن این داستان بسیار جدی و قاطع است چنان که مولوی دم به دم در مطایروایت از پندها، حکمتها و اشارتهای عرفانی باز نمی‌ایستد.

داستان در فضایی عاشقانه و عارفانه می‌گذرد: در بخش نخست داستان، داد سخن عشق و ایثار و در بخش دیگر داد سخن عرفان و اشراق و برکات استحصال اشارتهای غیبی داده می‌شود.

مسلم است که این داستان، روایتی دو سطحی است. مقالات یا سطح ظاهری آن همان است که شرح آن در بیان موضوع و مضمون گذشت و دلالات یا سطح رمزی یا تمثیلی آن نیازمند بحث و استدلال و استناد است.

وجوه تمثیلی بودن این داستان

یکی از دلایل مشوق خواننده برای جستن لایه‌های تمثیلی در وری الفاظ ظاهری، بی‌تی است در آغاز داستان که بیان آن را به منزله بیان «حال ما» گفته است: بشنوید ای دوستان این داستان / خود حقیقت نقد حال ماست آن. حدود مفاهیم تمثیلی این داستان از ظواهر شخصیت‌های آن تجاوز کرده، از احوال نوع انسان تفحص می‌کند و بدین اعتبار «ما» ناظر بر کل افراد آدمی است، اما تسری معنا به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه میان ماجرای اشخاص این داستان با روابط عاشقانه شمس و مولانا و تحولات غریب این شاعر-چنان که در تراجم احوالش ثبت کرده اند- شباهت انکار ناپذیری هست. در نتیجه، می‌توانیم این داستان را هم ناظر بر احوال شمس و مولانا تلقی کنیم، هم تمثیلی از ماجرای روح آدمی در سیرحیات و کیفیت ارتباط عالم خلق با عالم امر؛ یعنی روح چگونه در تن تکون و پس از رهایی از خواهشهای حسی چه حالی می‌یابد. در تطابق سطح تمثیلی این داستان با حقیقت مکتوم در حیات اجتماعی قوم، می‌توان گفت که مولوی با بیش‌رماندیش خویش، به یک داستان مسبوق نگریسته و آن را با ماجرای خضر که بی‌سبب آشکار، آن نوجوان را کشت و شرح آن در سوره کهف قرآن آمده است، درهم آمیخته و داستانی تمثیلی و پر رمز و راز ساخته است و این ادعا از تصریح مولانا استنباط می‌شود:

کشتن ایسن مرد بر دست حکیم	نی پی امید بسود و نی ز بیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تسا نیامد امر و الهام الاله
آن پسر را کش خضر ببرید خلق	سر آن را در نیابد عام خلق

به عبارت دیگر، می‌توان چنین استنباط کرد که مولوی برای بیان رموز ذهنی خویش و جهت توجیه ذکر این قصه، داستان بلامنازع قرآن را مؤید سخن خود می‌کند و در حقیقت، قصد القای این نکته را دارد که لطف الهی و کمال و حقیقت، خلاف جهت راهی است که عامه گام در آن نهاده‌اند و حکیم راه‌شناسی که مؤید به اشارت غیبی باشد، می‌تواند خلق را از این کژروی برهاند؛ حتی اگر حیات حقیقی را در مرگ صوری بازنماید. در کنار این، باید افزود که علاوه بر کلیت داستان، اشارات تمثیلی را می‌توان درباره هر یک از اشخاص داستان یافت.

شاه که در این داستان یکی از چهار شخصیت اصلی است، خصیصه‌هایی دارد که جرأت جست‌وجوی اشارات تمثیلی را در احوال او، به خواننده می‌بخشد تا بتواند او را تمثیل

و تجسمی از روح آدمی بدانند.

نخستین خصیصه وی این است که «در زمانی پیش از این» (مولوی، ۱۳۷۳: ۳۶/۱)^۷ زندگی می‌کرد. بعید به نظر نمی‌رسد که بتوانیم آن زمان را تأویل و تعبیر به عالم ذر کنیم که روح در عالم مجردات در آن به سر می‌برد و برای طی مدارج تکامل بدین جهان آمد. خصایص بعدی نه تنها مخالف این طرز تلقی نیستند، بلکه القا کننده آن نیز هستند.

دوم این که این شاه بر خلاف داوری عموم در حق شاهان، «ملک دنیا بودش و هم ملک دین» (همان جا). از قید «هم» می‌توان تفاوت این شاه را با تمام شاهان استنتاج کرد، زیرا ملک دین او، افزون بر ملک صوری تمام شاهان است.

سوم این که او سوار سوی شکار می‌رود. می‌توان سوار بودن او را به تنزل و تکیون روح در جسم آدمی تعبیر کرد، زیرا در کتب حکمی مسبوق بر مولوی آن قدر روح را به سوار تشبیه کرده‌اند که این تشبیه تبدیل به یک تمثیل شده است؛ خصوصاً غزالی که یکی از مراجع فکری مولوی است، در کیمیای سعادت روح را به سوار و تن را به مرکب و قوای شهوت و خشم را به یاران این راکب تشبیه کرده است که این راکب به یاری این مرکب و یاران به سوی مقصد خویش می‌تازد (۱۳۸۰: ۱۸/۱ نیز رک. تدین، ۱۳۸۴: ۱۳). بنابراین، تأویل شاه سوار به روح ساکن در نفس و جسم آدمی، یادآوری یک خاطره شهره است، نه یک تشبیه غریب. موبکیان شاه را در این داستان می‌توان تجسم صفوف فرشتگان تلقی کرد که حرکت شاه روح را بدین عالم مشایعت می‌کنند.

چهارم این که این شاه از آغاز حرکت به سوی شکار که گرفتاری‌اش در عشق در آن اتفاق می‌افتد، بی‌اختیار و مقهور اراده‌ای ماورایی و مجهول است که او را به سوی قلمی که در ازل در حقش رفته است، می‌کشاند و بر اراده او چنان غلبه می‌کند که اراده شاه از آغاز تا پایان داستان هیچ نمودی ندارد؛ حال آن که خصلت اصلی شاهان دنیوی، استبداد به رأی و کامگاری و کامرانی است.

پنجم این که این شاه بی سبب عاشق کنیزک می‌شود و در این داستان سخنی دال بر جمال فوق العاده کنیزک نیست که در ربودن دل شاه از دیگر کنیزکان سبقت گیرد و آن سبب عشق سوزان شاه باشد؛ هرچند ممکن است ادعا شود که عشق تابع سبب نتواند بود. پی‌جویی

سبب این امر بر دوش خواننده آشنا با افکار مولوی سنگینی می‌کند؛ یا باید آن را در تقدیر و غلبه قضا بر اختیار آدمی جست یا در اعتقاد به آشنایی ازلی روح و نفس در عالم ذر. دلیلی نیست که شاه که صدها کنیزک در حرمسرای خود دارد، کنیزکی بی‌نام و نشان را «جانِ جان» خویش بخواند و آفت بیماری او بر جانش زند.

ششم این که شاه در این داستان بصراحت در عداد اولیا درآمده است. آنجا که دیگر شاهان «بر خیالی صلحشان و جنگشان» و «بر خیالی فخرشان و ننگشان» است، این شاه پای بسته دام اولیا، «عکس مه رویان بستان خدا» است (مولوی، ۱۳۷۳: ۷۲/۱). درباره هیچ یک از شاهان تاریخی که به نحوی احوالشان در مثنوی انعکاس یافته است، انتساب چنین فخری یافته نمی‌شود.

هفتم این که وقتی از عجز حکیمان مدعی در درمان کنیزک (نفس) به تنگ می‌آید، فوراً به مسجد (نماد طاعت و رهایی از خویشتن و وصول به مقام وحدت) می‌رود. همین می‌تواند به دلالت عقلی-مفهومی از این نکته باشد که شاه (نماد روح) آشنایی سابق با نماد مذکور دارد و هرگاه که در مقدرات خویش به تنگنا می‌رسد، فوراً به گشایش ازلی که مسبوق و مطبوع وجدان وی است، باز می‌گردد؛ شه جو عجز آن حکیمان را بدید / پابرنه جانب مسجد دوید (همان: ۱/۵۵). آیا با برهنگی در اینجا نمی‌تواند تعبیر از بی‌خویشتنی و از خود رهایی باشد؟^۸

هشتم این که مولوی در پایان داستان برای توجه دادن خوانندگان به راز موجود و رحمت وارونمای مندرج در پیام داستان، تصریح می‌کند که:

شاه آن خون از پی شهوت نکرد	تو رها کن بدگمانی و نبرد
گر نبود کارش الهام الاله	او سگی بودی دراننده نه شاه
پاک بود از شهوت و حرص و هوا	نیک کرد او لیک نیک بد نما
گر بُدی خون مسلمان کام او	کافر مگر بردمی من نام او
شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاص بسود و خاصه الله بسود
گر ندیدی سود او در قهر او	کی شدی آن لطف مطلق قهرجو؟

(همان: ۲۳۰/۱-۲۴۵)

شاهی صاحب چنین اوصاف، بعید است که در عداد شاهان دنیوی باشد. پس او را تجسم روح دانستن به غرض مولوی بسی نزدیکتر است از برشمردن او در زمره شاهان دنیوی و نادیده انگاشتن سطح تمثیلی داستان.

نهم این که مسیر عشق شاه، به محض رؤیت طیب که تجسم رحمت و عنایات غیبی و اراده ازل است، عوض می شود و آشنایی با کنیزک را بکلی از یاد می برد و جذب طیب الهی شده، با او احساس یگانگی کرده، خاطره آشنایی گم گشته سابق را در یاد خود زنده می کند و چون دورافتاده ای از اصل خود، به اصل خود باز می گردد و این یادآور تعبیر افلاطون در عشق و سیر روح است که «در عالم مجردات حقیقت زیبایی و حسن مطلق را بی حجاب دیده، پس در این دنیا چون حسن نسبی و مجازی را می بیند، از آن زیبایی مطلق یاد می کند و هوای عشق او را برمی دارد تا آنجا که اتحاد عاقل و معقول حاصل گردد» (فروغی، ۱۳۶۷: ۳۲).

هر دو بحری آشنا آموخته
هر دو جان بی دوختن بر دوخته
دست بگشاد و کنارانش گرفت
همچو عشق اندر دل و جانش گرفت

آنگاه شیفته صفت می گوید: «مешوقم تو بودستی نه آن» (مولوی، ۱۳۷۳ و ۷۵/۱: ۹۲).

در بیت فوق کلمه بحری را که یادآور بحر است، نباید سرسری گرفت، زیرا گاهی غرض مولانا از بحر (آب، جو، ...) حد عالم گم گشته ازل است؛ از جمله در این بیت: وز ملک هم بایدم جستن ز جو/ کل شیء مالک الا وجهه، (همان: ۳/ ۳۹۰۱) که مربوط به سیر روح در مراحل آفرینش و رسیدن از حدود جسمانی به مراحل معنوی است، ظاهراً غرض از جو حد عالم امر است که درک آن ورای قوه ادراک آدمی، اما اعتقاد به وجود آن عاری از هر گونه تردیدی است.^{۱۰} همچنین تعلق طیب الهی به عالم قدس قطعی و مورد تصریح داستان است. پس اگر آن طیب ملکوتی است، قهراً باید شاه را ملکوتی و از زمره جواهر معنوی دانست و روح از همین جوهر است. شاه در عین حال که چون فنا شدن قطره در دریا، جذب طیب الهی و در وجود او غرق می شود، کنیزک را بکلی از یاد می برد و چون دو همسفر متعارض، از او روی برمی گرداند و مانند دو جوهر متضاد، او را رها می کند. سبب این امر احساس آشنایی و یگانگی کهن با طیب و احساس بیگانگی با کنیزک است که گویا اضطرار تنهایی در عالم حس او را نسبت به کنیزک تعلق خاطری داده بوده است:

پرس پرسان می کشیدش تا به صدر
گفت ای هدیه ی حق و دفع حرج
گفت گنجی یافتم آخر به صبر
معنی الصبر مفتاح الفرج
ای لقای تو جواب هر سؤال
مشکل از تو حل شود بی قیل و قال

(همان: ۹۵/۱-۱۰۰)

این نکته اخیر در حقیقت یادی از فلسفه غربت روح در عالم حس است که تا خبر طوطی همجنس خویش را می شنود، در قفس خاک یاد افلاک می کند.

دهم این که اگر این مصراع را «نیست و ش باشد خیال اندر روان» چنین تأویل کنیم که غرض از روان، شاه و غرض از خیال، عنایت غیبی در تجسم طیب الهی است، از واقعیت دور نشده ایم، بویژه که سخن از کیفیت تجلی عنایت الهی بر شاه است (همان: ۶۸/۱-۷۳).

یازدهم این که بسیاری از صاحب نظران این رمز را پذیرفته اند. این نکته که معنی می تواند در مظهر یک انسان تجسم و تحقق یابد، در مثنوی نمونه ها دارد و به کرات و در تعبیر و الفاظ گوناگون نمود یافته است.^{۱۱} از جمله در همین داستان، «عکس مه رویان بستان خدا» در صورت شاه تجسم و تحقق می یابد. پس بدون تردید می توان مدعی بود که روح در جامه شاه در این داستان تجسم یافته است و هم این که مولوی با آرایش و پیرایش یک حکایت کهن، گزینش و گزارشی مطلوب و مطابق مراد خویش کرده است که بتواند تعلیمات و اندیشه های وی را در باب نفس و جان، تلقین کند و تجسمی عینی دهد. بدین جهت، داستان را دقیق و کامل به عناصر لازم آراسته است.

دلیل آخر این که در داستان، آنجا که از طیب غیبی و کنیزک و نشانه های بیماری عشق سخن می راند، داستان را چنان به پیش می برد که می توانیم به جای طیب غیبی و شاه و کنیزک، شمس تبریزی و مولوی و جاه دنیوی او قبل از آشنایی با شمس را ملاحظه کنیم و از این انطباق، تحقق عنایت غیبی را در وجود شمس تبریزی مجسم ببینیم که شامل احوال مولوی شده است.^{۱۲} این ابیات زیر مؤید این معنی است:

شمس جان کو بخارج آمد از ائیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر
از برای حق صحبت سالها بازگو حالی از آن خوش حالها
(همان: ۱۲۱/۱ و ۱۲۶)

گویی آشنایی و در پی آن جدایی مقدر شمس با مولوی و اشتیاق سوزان مولانا، القا کننده این داستان است بدین کیفیت به ذهن مولانا که آن آشنای ازلی چون طیبی آمد و مولانا را از بند جاه نجات داد و او را در عشقی سوزان رها کرد و ناگهان ناپدید شد. همچنین می توان این بیت را نیز به گواه گرفت:

خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران
(همان: ۱۳۵/۱)

در این جا باید افزود که به نظر تدین شاه رمزی از انسان است که به سبب مسجود ملایک و خلیفه الله بودن، شاه عالم محسوب می شود (۱۲: ۱۳۸۴) اما می توان گفت که انسان آمیزه ای از جان و تن و نفس و عقل است و با همین ترکیب بدان مقام رسید و همچنین تمام انسانها بدین مقام منسوبند. پس آیا می توان همه را شایسته این مقام دانست. بدیهی است که چنین تصویری متفی است. پس با توجه به دیگر شخصیت های داستان بهتر است که او را رمزی از روح انسان بدانیم.

کنیزک رمز نفس آدمی است (تدین، ۱۴: ۱۳۸۴ و طغیانی، ۶۶: ۱۳۷۱) که به منزله رابط روح به جسم است. سیر تکاملی روح بدون نفس محقق نمی شود و نفس به منزله مرکبی است که باید تا حدی که قادر به رساندن روح به سر منزل مقصد باشد، تقویت شود. تقویت و تأیید نفس بی معاونت جسم ممکن نمی شود. نفس را نمی توان بکلی از لذایذ جسمانی برید. جان بی کمال نفس قادر به وصول به مقصد نیست. این نکته را طبیب غیبی به شاه تلقین می کند و از او می خواهد که کنیزک را شش ماه تمام از لذایذ حسی مطلوب وی بهره مند گرداند تا او بتواند به قوت و صحت مفطور خود برسد و به تبع آن سیر جان به مدارج ترقی و رضای خود میسر شود و آنگاه، گاه آن می رسد که باید نفس را از لذایذ حسی برید:

مست شش ماه می رانند کام تا به صحت آمد آن دختر تمام
بعد از آن از بهر او شربت بساخت تا بخورد و پیش دختر می گذاخت
(همان: ۲۰۱-۲۰۲)

از آنجا که به اقتضای حرمت رهبانیت در اسلام، نفس را نمی توان بکلی مطرود و محروم کرد، به موجب معاونت جسم با نفس، عالم جسم بکلی از نور موهبت و رحمت عنایت حق بی بهره نیست، بلکه چون محل جریان و تظاهر مشیت الهی و موجب تحقق کمال روح در پیوند با جسم است، حرمت و تقدس نفحه الهی، شامل جسم نیز شده است.

وجوب رعایت این حرمت، تجاوز به حیات جسم انسانی را به هر بهانه که باشد، محکوم می کند و از این نکته حکایت می کند که هیچ کس حق تجاوز به حریم نهالی را که باغبان آن ذات حق است، ندارد و تجاوز و تعدی به حیات انسانی، به منزله نفی حرمت حق

الاهی و عناد با قدرت و مشیت اوست. حق کشتن چراغ حیات آدمی از آن کسی است که جسم کثیف را به نور جان، لطیف و محل تجلی اراده خویش کرده است (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۴). با عنایت بدین معنی طبیب الاهی علاج کنیزک را لازم و مقدمه علاج جان شاه می‌شمارد و وجه آمدنش به دربار شاه و جاری کردن عنایت غیبی در عالم امکان، همین است. در چنین مقالی اگر کنیزک را تمثیلی از نفس انسانی ندانیم، کنیزکی که مجرای شهوت سلطانی است، چگونه می‌تواند محط اشارت غیبی باشد؟!

علاوه بر این، چند دلیل دیگر نیز برای صدق این تمثیل می‌توان در داستان جست: از جمله این که کنیزک با این که دخترکی بی نام و نشان معرفی شده، از اصل و نسب او سخنی نیست. و دلیل نگارنده بر این امر تقید کلمه کنیزک به کاف تصغیر است. شاه کامگاری که ملک دنیا و دین دارد، عاشق او می‌شود و در عشق او چنان گام فرا پیش می‌نهد که جان خود را وابسته جان او می‌بیند.^{۱۳} این تعلق شدید و حیاتی عالی به دانی جز با بستگی قهری جان به نفس، توجیه‌پذیر نیست. معمولاً در قبال شرف جان آدمی، نفس اغلب منسوب به پستی و خیانت و فساد است، اما با وجود این، جان از همدمی او ناگزیر است و حکما بر این وجوب همدمی صحه نهاده‌اند. شاه بدون کنیزک، برخوردار از چیزی نیست و پس از همدمی او برخوردار می‌شود و کنیزک بسیار زودتر از این که شاه به کمال برخوردار می‌رسد، بیمار می‌شود و شاه مشتاقانه می‌خواهد تمام خزانه‌اش را ببخشد تا صحت آن کنیزک را به دست آورد. بنابراین، می‌توان تصور کرد که روح بی‌همدمی نفس، از برخوردار می‌محروم است و گر نه تنزل روح به عالم حس معنی نداشت. نفس نیز از طرف دیگر خود را در گرو لذات حسی می‌بیند و این گرفتاری، با علم بحثی؛ از جمله حکمت استدلالی قابل درمان نیست و تا عنایت غیبی نرسد، انقطاع نفس از دنیا محال می‌نماید.^{۱۴}

در ذیل همین تمثیل بلافاصله باید افزود که اگر مولوی از میان تمام شهرهای نام‌آشنای خود، سمرقند را برگزیده است، ظاهراً بلامرّح نیست؛ به لحاظ این که بخشی از آن، یعنی قند هم یادآور حلاوت و هم القاکننده لفظ ترکی کند به معنی آبادی است و از طرف دیگر سمرقند یکی از دو شهر بزرگ ایالت سغد بود و این ایالت و بویژه این شهر، از قرن سوم به بعد، از آبادترین ایالتها به شمار می‌رفت (لسترنج، ۱۳۷۳: ۴۸۹-۵۰۳). پس سمرقند می‌تواند مجاز از دنیا و لذایذ آن باشد که کنیزک (نفس) در آن در بستگیهای لذت‌بار گرفتار می‌شود.

زورگر نیز که در سمرقند زیست دارد، از طرفی تمثیل سابق الذکر را تأیید می‌کند و از طرف دیگر، به دلیل اشتغال به کار زر، جوهری که گرانبهاترین جواهر محسوب می‌شود، تمثیل دیگری از «عالم صورت» (تدین، ۱۳۸۴: ۳۰) یا دنیا (طغیانی، ۱۳۷۱: ۷۰) و یا حداقل در مقیاسی دقیقتر، نمادی از جاذبه‌های حسی است. به عبارت دیگر، می‌توان او را مظهر و تجسم دو قوه شهوت (به سبب جمالی که دارد) و خشم (به سبب قوتی که در سایه ثروت خود دارد) تلقی کرد؛ گرچه مولوی خود زرگر را فریفته دو قوه شهوت و خشم که نماد هر دو زر و خلعت است، باز می‌نماید:

مرد زرگر را بخوان از شهر دور بسا زر و خلعت بده او را غرور^{۱۵}
(۱۸۴/۱:۱۳۷۳)

پذیرش این معنی که زرگر نماد خشم و شهوت فریبده کنیزک (نفس) است، بعید به نظر نمی‌رسد.

این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که خلوت کردن طیب غیبی با کنیزک که موجب برانت نفس کنیزک از بیماری دل و از فریب شهوت و خشم شد، شباهت عین به عین دارد به خلوت شمس با مولانا که از ذوق و لطافت و اثر پرنشسته و لذت غریب و رؤیایی آن جان آزاد مولانا خبر دارد و بس. این خلوت در تراجم احوال مولوی جزو مسلمات است.

این معنی که طیب غیبی تجسم عنایت غیبی برای درمان نفس و نجات جان است، نیازی به بحث و استدلال ندارد و این که طیبی از آسمان فرود آید و به دربار سلطانی مقتدر برود و معشوق او را درمان کند، در واقع و صورت امر از محالات محسوب می‌شود و جز به زبان رمز و اشارت به هیچ حال تأویل نپذیرد. این طیب که: «از حق یابد او وحی و جواب و هر چه فرماید بود عین صواب»، برای جان بخشیدن آمده است، حتی اگر به ظاهر جان بستاند^{۱۶}:

آن که جان بخشد اگر بکشد رواست نایب است و دست او دست خداست
(همان: ۲۲۶/۱)

هر کس متخلق به اخلاق چنین طیبی باشد، طیب الهی است و در بیانات مولوی، شمس تبریزی متخلق به اخلاق چنین طیبی است. پس اگر با توجه به زندگی مولوی، طیب غیبی را رمزی از «ولی خدا و انسان کامل» (تدین، ۱۳۸۴: ۱۸ و طغیانی، ۱۳۷۱: ۶۹) یا «پیر

طریقت» (نوریان، ۱۳۷۰: ۱۶۲) بدانیم، با این برداشت منافات ندارد.

طیبیان مدعی که هر یکی خود را «مسیح عالمی» می‌خوانند، تمثیلی از حکیمان استدلالی و اصحاب دانشهای بحثی‌اند (تدین، ۱۳۸۴: ۱۸) که اسباب آن دانشها، عقل و قیاس است. اگر ایشان را تمثیلی از عقل جزئی هم بتوان خواند، این استنباط از انتساب حکمای استدلالی به طرفداری از اصالت عقل در دانشهای بحثی حاصل می‌شود. ایشان هرکه باشند، خواه برخی از حکمای ایرانی و یونانی را نمایندگی کنند یا حتی مصداق تعریضهایی به اصحاب کلام باشند و خواه جز این باشند، نه به جهت نام و ماهیت دانشی که دارند، بلکه به سبب راه خطایی که برای درمان دردهای کهنه سینه‌های «شرح شرحه از فراق»، با تبختر و ادعا باز می‌نمایند، مورد طرد و طعن مولوی قرار می‌گیرند، چون «به نظر مولانا روح را نه با بحث و جدل، بلکه با تجربه درونی و با رسیدن به مرتبه تجرید می‌توان شناخت (زمانی، ۱۳۸۳: ۲۳۹): *جان شو و از راه جان، جان را شناس / یار بیش شونه فرزند قیاس؛ حال آن که ایشان در ماده و امکان مستغرق و از عالم معنا و اعماق دل آدمی که جوهری از عالم امر است، کاملاً غافلند. از استغراق در اسباب مادی، هر چند کمال دانش و تحقیق حاصل شده باشد، نمی‌توان به دردی که از جنس ماده نیست، درمان جست؛ همچنان که مولوی «مسیح عالمی» بودن آنان را در علوم بحثی و دردهای حسی عرضه تردید نمی‌کند، بلکه طرد و طعن مولوی در حق ایشان، متوجه بی‌خبری آنان از عالم جان است.*

مقصود داستان

مولوی این داستان تمثیلی را بهانه قرار می‌دهد تا شمه‌ای از تجارب روحانی و رموز احوال دل خویش و برخی حقایق عرفانی و فلسفی را تبیین کند و احتمالاً برخی از ارباب دانش و بحث و جدل را مجاب کند، از جمله:

۱- در ذکر خدا مهم حالت دل است، نه ذکر الفاظ: *ترک استنا مرادم قسوتی است / نی همین گفتن که عارض حالتی است؛ و حتی استجاب دعا هم در گرو حالت و صفای دل است چون دل شاه عالم امکان است و تا آن بیمار نشود، عنایت غیبی به عالم حس نازل نمی‌شود. تنها کسانی از احوال و اطوار آن خبر دارند که محرم عنایت حق باشند و اهل جلد از آن غافل‌اند. شاهد این معنی این بیت است که طیب غیبی به شاه خبر می‌دهد که آن حکیمان که بر بالین کنیزک بیمار دل آمده‌اند «بی‌خبر بودند از حال درون»، در نتیجه «هر دارو که ایشان*

کرده‌اند، آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند» (همان: ۱۰۴/۱) پس درمان درد دل را باید مستقیم از عنایت الاهی جست که گاهی به صورت پیری تجسم می‌یابد.

۲- بدون پیر واصل و به راهبری مدعیان به مقصد نتوان رسید. پیر واصل ممکن است محل تجلی اراده الاهی باشد، چون اراده الاهی حاکم بر اراده عالیشان است و هر گاه که تعلق گیرد، یکی را از آدیان، برمی‌گزیند و دست و زبان و اراده او، به منزله دست و زبان و اراده الاهی می‌شود.^{۱۷} او در حقیقت زنده می‌کند؛ اگر چه در ظاهر امر کار او خلاف میل باشد؛ که طبیب غیبی به کنیزک وعده می‌دهد که: شاد باش و فارغ و ایمن که من/آن کنم با تو که باران با چمن (همان: ۷۲/۱). چنین کسی نسبت به انسان از تمام عزیزان مشفقتر است:

من غم تو می‌خورم، تو غم مخور بر تو من مشفقترم از صد پدر
(همان: ۷۳/۱)

پس در کار انبیا و اولیا باید تسلیم محض و مطیع سرافکننده بود، نه مدعی جدلی، چون غرایب کار انبیا و اولیا خارج از حدودی است که عده‌ای با اسباب جدلی و قیاسی در پی آن می‌گردند:

همچو اسماعیل پیشش سرنیسه شاد و خندان پیش تیغش جان بده
تا بماند جانت خندان تا ابد همچو جان پاک احمد با احد
(همان: ۲۲۷-۲۲۸/۱)

اگر انسان با فراموش کردن این نکته، در صدد حل معضلات اعتقادی بر آید، به گستاخی و بی‌ادبی منسوب و از رحمت الاهی دور می‌شود (مولوی، ۱۳۷۳: ۷۸/۱-۹۲). در این داستان شاه از راه بی‌ادبی و گستاخی سریع باز می‌گردد و به سجده و دعا و تذلل روی می‌آورد و رهایی از خویشستن و آفت‌های علوم جدلی را می‌طلبد، چون عجز حکیمان در معالجت کنیزک او را سخت متنبه کرده است (همان: ۵۹/۱) و آنگاه توسط مظهر لطف غیبی به مقصود می‌رسد، چون پیر در یک لمحّه می‌تواند سالک صافی را به معجزه عشق به حق متصل کند.

۳- وصول روح به مقصد ازلی به مدد عنایت غیبی و از راه دل یقینی است، اما به مدد دانش جدلی و مقرون به کبر و ادعا محال^{۱۸} و این راه در تصوف عاشقانه^{۱۹} روشتر است، نه در دانشهای جدلی و قیاسی.

۴- اگر عنایت غیبی از نفعات رحمت الاهی به عالم ماده نرسد، جمله جانها بیمار

می‌شوند و درمان نمی‌پذیرند مگر به مدد عنایت غیبی؛ چنان که کنیزک به الهام و اشارت مدد رسان غیبی، درمان می‌شود:

گفت ای شه مزده حاجات رواست گر غریبی آیدت فردا ز ماست
چون که او آید حکیم حاذق است صادقش دان کو امین و صادق است
در علاجش سحر مطلق را بین در مزاجش قدرت حق را بین
(همان: ۶۳/۱-۶۵)

۵- مدد غیبی پیوسته بر جان پیر واصل می‌رسد و آن را از خطا باز می‌دارد و هر لحظه که بنده ظرفیت ادراک آن را از دست بدهد، به راه خطا می‌رود و این ظرفیت با خویشتن‌بینی بنده زایل می‌شود و با اسغراق در دریای فنا افزایش می‌یابد:

چون به خویش آمد ز غرقاب فنا خوش زبان بگشود در مدح و ثنا...
گفت ای شه مزده حاجات رواست گر غریبی آیدت فردا ز ماست
(همان: ۵۷/۱ و ۶۳)

قید «بار دیگر» در بیت ۵۹ مؤید این معنی است که خطای شاه (روح انسانی) مکرر است و ابیات پس از آن راه وصول مجدد را نشان می‌دهد (همان: ۵۵/۱ و ۵۹-۶۵):

گویا مولوی در این موارد به معاندان شمس تبریزی و طاعنان اشتیاق خود نسبت به او پاسخ می‌دهد، چون او را طیب دل و پیر واصل و محل تجلی رحمت و عنایت و اراده حق می‌داند.

۶- اراده الهی همه جا در صدد است که غلبه خود را بر اراده و افعال آدمی ابراز کرده، آدمی را متوجه بستگی‌اش به مشیت الهی کند؛ چنان که حکیمان معالج کنیزک تعین و استقلالی بر اراده خویش قابل شدند و از غیرت صاحب مطلق اراده، مقهور قضا گشتند:

از قضا سر کنگبین صفرا نمود روغن بادام خشکی می‌فسرود
(همان: ۵۳/۱)

البته، حاکمیت مطلق و قهرجوی قضا در این داستان سه بار تصریح شده است: اتفاقاً (از قضا) شاه روزی شد سوار... آن کنیزک از قضا بیمار شد... از قضا سر کنگبین صفرا نمود (همان: ۳۷/۱، ۴۰، ۵۳).

۷- جهان دره اشک و آه بی‌پایان و ورطه گناه و کفاره نیست، نه تنها کفاره گناه، بیم ابدی نیست، بلکه گناه اگر همراه توبه با خلوص نیت و خضوع و تذلل مخلصانه باشد، آدمی

را به سطح تقرب ارتقا می‌دهد و بحر بخشایش را به جوش می‌آورد و جز این هیچ سببی در بارگاه کبرایی مقبول نمی‌افتد، اما به دنبال تضرع، وصال سرمستانه و شادی ابدی نصیب بنده می‌شود؛ چنان که وی در پیشگاه جلال و جمال سرمدی مشتاقانه سر می‌نهد تا عشق آن معشوق ازلی را به سر برد و با همین سر نهادن، از خود می‌میرد و در او زنده می‌شود.

اینجاست که وسایط عقلانی حکما^{۲۰} و اسباب عبادی غرورانگیز زاهدان در منظر اشراقی مولوی، در بارگاه کبرایی مردود می‌شود و تنها نیاز بندگان پذیرفته می‌شود؛ چنان که شاه در این داستان از جلال سلطانی فروود نیامده و تا از اسباب فیلسوفانه حکیمان مدعی خود را بی‌نیاز نکرده و روی نیاز به درگاه معشوق قهار ازلی ننهاد، در غم و درد به سر می‌برد و ملک دنیا و دین، او را از آن درد نجات نمی‌دهد.

نتیجه‌گیری

داستان شاه و کنیزک در مثنوی داستانی فلسفی است ناظر بر تحول احوال مولوی از تأثیر انقباس شمس تبریزی، از دیدگاهی و ناظر بر ماجرای مهاجرت روح انسانی از عالم امر به عالم خلق و تگون آن در جسم و همدمی اضطرابی با نفس و گرفتاری در جاذبه‌های حسی و نهایتاً رهایی از بند حس و رجعت به عالم قدس، از دیدگاهی دیگر. مولوی در این داستان راه مستقیم رهایی از بند دنیا و رجعت به عالم قدس را در تزکیه نفس و جذب عنایت غیبی نشان می‌دهد که جز به اشارت واصلی فانی میسر نمی‌گردد. در تلاش مولوی برای اثبات تأثیر جزمی این راه مستقیم در تخلی انسان از حس و خویشتن و در اثبات رجحان آن بر دیگر روشهای رایج، قهراً روشهای جدلی و استدلالی حکما و متکلمان عرضه طعن و در نتیجه تأثیر سوء دانش آنان در گمراهی و حیرت بشر اثبات می‌شود. مولوی برای بیان این گونه آرای خود، در ورای الفاظ، طرحی تمثیلی گسترده و از رموز مسبوق فایده جسته است.

پی‌نوشتها

۱- زرین کوب (۱۷:۱۳۷۲) معتقد است که کل مفاهیم مثنوی در نی‌نامه مندرج است.

۲- بی‌سبب نیست که مثنوی را «بزرگترین اثر عرفانی عالم در تمام اعصار» (زرین کوب، ۱۲:۱۳۷۲ و همایی، ۳۱۳:۱۳۶۹) خوانده و گفته اند: «هیچ شاعر ایرانی از لحاظ وسعت دامنه تأثیر در خارج از

ایران به پای مولوی نمی‌رسد»، (رادفر، ۱۳۸۴: ۲۰۸) و «اشعار مولانا به زبان انگلیسی بیش از هر شاعر دیگر این زبان...»، (نصر، ۱۳۸۴: ۳۷۴) دست به دست می‌گردد.

۳- خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران (۱۳۶/۱).

۴- نظر محققان در مورد ارتباط این داستان با نی‌نامه متفاوت است: به نظر تدین «این داستان برای هیچ یک از نکاتی که در نی‌نامه آمده است، نمی‌تواند مثال و تمثیل به حساب آید و در نی‌نامه هیچ نکته مشخصی وجود ندارد که مناسبت ذکر داستان را توجیه کند» (ص ۱۰) و به نظر نوریان «هدف از این داستان ایضاح و تقریر و استكمال مباحث نی‌نامه است و بیش از سایر حکایات با آن مباحث پیوند معنوی دارد» (ص ۱۵۶).

۵- یکی از اعتراضات تدین به این نظریه فروزانفر این است که داستان رمزی برای سرمشق اخلاقی بودن ساخته نمی‌شود، بلکه هدف عمده آنها بیان ناگفتنیهای فلسفی و عرفانی و سیاسی در جامه‌ای دیگر است (ص ۹).

۶- به احتمال قوی، مأخذ مولانا در این داستان باید روایتی از چهار مقاله باشد که طبق آن ابن‌سینا یکی از خویشان شمس المعالی قابوس بن وشمگیر را بدین روش درمان کرده است، اما مولانا تغییراتی در فرع داستان داده است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۴۱/۱).

۷- در اشاره به مثنوی، عدد طرف چپ معین، شماره بیت و عدد طرف راست، شماره دفتر است.

۸- پا برهنه دویدن شاه که حاصل انفعال و نشان از خود بی‌خود شدن اوست، در چهار مقاله سابقه دارد: «چون رودکی بدین بیت رسید، امیر چنان منغل گشت که از تخت فرود آمد و بی‌موزه پای در رکاب خنگ نوبتی آورد و روی به بخارا نهاد» (نظامی، ۱۳۷۶: ۴۸).

۹- مدتها پیش از تحول مولوی یک نوع عشق عارفانه افلاطونی مورد قبول صوفیان بود (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۸۷).

۱۰- این نماد پردازی مولوی که آب را تمثیل حد دو عالم خلق و امر می‌داند، شبیه این اندیشه رومیان است که بر این باور بودند که روح از تن مرده خارج شده، سوار کشتی می‌شود و از دریایی می‌گذرد و به عالم معنا می‌رسد؛ بدین جهت در کام مردگان خویش مسکوکی موسوم به اُبُلُس می‌گذاشتند تا روح با پرداختن آن به کشتیان دریای کذایی به مقصد خود برسد. همین واژه به دو صورت پول (سیاه) و پل وارد زبان فارسی شده است (این فقه اللغة را در یکی از مقالات ماهیار نوایی خوانده‌ام، اما مع الاسف هنگام تنظیم این یادداشتها، مجموعه‌ای را که مقاله ایشان در آن چاپ شده است، نیافتم). شاید به همین دلیل بوده که در آثار قدما پل اغلب به صورت پول کتابت یافته است: آمد باران غم پول سلامت ببرد / بر سر یک مشت خاک تا کی باران او (خاقانی).

۱۱- در مورد تجلی معنی در مظهر یک انسان در آثار مولانا ر.ک. مقاله ممتنع راشد محصل در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش. ۱۲۲-۱۲۳ پاییز و زمستان ۱۳۷۷.

۱۲- سلطان ولد در ذکر روابط شمس با پدرش، در ابتدای نامه، در کنار اولیای کامل، از طبقه عاشقان واصل یاد کرده است.

۱۳- یک کنیزک دید شه بر شاهراه
شد غلام آن کنیزک جان شاه
چون خرید او را و بر خوردار شد
آن کنیزک از قضا بیمار شد
هر که درمان کرد مر جان مرا
برد گنج در و مرجان مرا
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۸/۱ و ۴۰ و ۴۵)

۱۴- در اینجا ذکر این نکته لازم به نظر می رسد که غزالی جان و دل و روح و نفس را اسامی متفاوتی بر یک جوهر که حقیقت وجود آدمی است، اطلاق می کند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱).

۱۵- مولوی مانند اکثر حکمای سابق تمام تعلقات مادی و تمایلات حسی که موجبات بستگیهای آدمی را به ماسوی و عاندها و تعصبات قومی و مذهبی و جنگهای باطل فراهم می آورند، منظوی در دو قوه خشم و شهوت قلمداد می کند و در این مورد، صریحتر از تمام مقالات مثنوی، در شعر معروف: «از علی آموز اخلاص عمل»، داد سخن می دهد از جمله:

باد خشم و باد شهوت، باد آزار
ببرد او را کینه نبود اهل نماز
خشم بر شاهان شه و ما را غلام
خشم را من بسته ام زیر لگام
بنده شهوت ندارد خود خلاص
جز به فضل ایزد و انعام خاص
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۷۹۶/۱ و ۳۷۹۹ و ۳۸۱۶)

در مورد سابقه تعابیر نمادین خشم و شهوت (ر.ک. رنجبر، ۱۳۸۴: ۶۵-۹۲).

۱۶- مولوی در همان شعر سابق الذکر دست علی (ع) را دست خدا و کشتن صوری او را به حقیقت زنده گردانیدن قلمداد می کند: من چو تیغ پر گهرهای وصال / زنده گردانم نه کشته در قتال (۱/۳۷۹۲)، چون او نیز از بند خشم و شهوت رسته است.

۱۷- اشاره به حدیثی است که مضمون بخشی از آن، این است که هرگاه بندهام با فرایض و نوافل به من نزدیک شود، من به منزله چشم و گوش و دست و پای او می شوم که با اتکا به قدرت من می بیند و می شنود و کار و اقدام می کند (در این مورد ر.ک. شرح مثنوی شریف، ذیل بیت ۱۹۳۸ دفتر اول).

۱۸- مسأله عرفانی- وجدانی غربت و رجعت روح که از ایام باستان در میان اصحاب علوم عرضه بحثها بود، بحث از خالق و حقیقت مطلق را ایجاب می کرد. در میان مسلمانان بحث از آن حقیقت مطلق و ذات و صفات و مشیت و اراده و... او، پس از انتشار اسلام در اقلیم خارج از حدود شبه جزیره عربستان، وسعت و شدت

یافت. «دانشمندان و مبلغان مسلمان نخست می‌خواستند با آیه‌های قرآن و اخبار پیامبر بدانها پاسخ دهند و متکران نمی‌پذیرفتند. ناچار منطق یونانی در حوزه‌ها راه یافت و بحثها رنگ استدلال عقلی گرفت و قیاس برهانی وسیله الزام خصم گردید». فلسفه ارسطو و ابن سینا نتوانست شبیه را از ذهن این مخالفان بزداید. با ظهور غزالی «روشی دیگر برای شناخت حقیقت به میان آمد؛ راهی که از نخست، قرآن باز کرده بود: درون‌نگری و بازگشت به فطرت از راههای تصفیة باطن و مجاهدت با استعانت از خدا. مولانا که تحت تأثیر مکتب فکری غزالی بود، از نو پاره‌ای از آن پرسشها را به میان آورد و به پاسخ آن همت گماشت» (شهیدی، ۱۱۶/۲:۱۳۷۷).

۱۹- تصوف عاشقانه در مقابل «موشکافی‌های فیلسوفانه معتزلیان در صفات و افعال باری» به وجود آمد (سروش، ۱۶:۱۳۸۶).

۲۰- به نظر همایی متکلمین معتزله و شیعه با حربه منطق و فلسفه بر ضد اشاعره و اهل حدیث کار می‌کردند و همین امر یکی از علل عمده‌ای بود که: «در میان عوام مسلمانان، فلسفه مرادف بددینی و فیلسوف به کفر و زندق معروف گشت» (همایی، ۸۰:۱۳۶۸). چه بسا بدگویی پدر مولوی، بر سر منبر، در حق حکما و فلاسفه که موجب رنجش خاطر سلطان محمد خوارزمشاه و سبب مهاجرت بهاء ولد از خراسان شد، از این گونه مسائل نشأت می‌گرفته است (فروزانفر، ۲۴:۱۳۸۴).

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منابع

- ۱- اردبیلی، عماد. (۱۳۷۷). اشارات ولوی، به اهتمام احمد خوشنویس، تهران: انتشارات روزنه، چاپ اول.
- ۲- اکبرآبادی، ولی محمد. (۱۳۸۳). شرح مثنوی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران: نشر قطره، چاپ اول.
- ۳- تدین، مهدی. (۱۳۸۴). «تفسیر و تأویل نخستین داستان مثنوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش. ۴۱ - ۱۲۳، تابستان، صص ۱ - ۴۳.
- ۴- خوارزمی، کمال الدین حسین. (۱۳۶۶). جواهر الاسرار و زواهر الانوار، تصحیح محمد جواد شریعت (ج ۲)، تهران: انتشارات مشعل، چاپ اول.
- ۵- رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). «ترجمه‌های آثار مولوی»، به کوشش علی دهباشی، تحفه‌های آن جهانی، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم، صص ۲۰۸-۲۳۳.

- ۶- راشد محصل، محمد رضا. (۱۳۷۷). «مظاهر انسانی انگیزه بخش مولوی در بیان لطایف عشق عرفانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش. ۱۲۲ - ۱۲۳، پاییز و زمستان ۷۷، صص. ۴۱۵ - ۴۲۶.
- ۷- رنجبر، ابراهیم. (۱۳۸۴). «دمی با افلاطون و حکیمان ایرانی...»، فصلنامه علمی- تخصصی مؤسسه تحقیقاتی سه علامه تبریزی، ش. ۶، سال دوم، تابستان ۸۴، صص ۶۵ - ۹۲.
- ۸- ریتز، هلموت. (۱۳۸۴). «زندگنامه جلال الدین روم»، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، به کوشش علی‌دهباشی، تحفه‌های...
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). سرنی، تهران: انتشارات علمی، چاپ چهارم.
- ۱۰- _____ (۱۳۷۲ ب). با کاروان حله، تهران: انتشارات علمی، چاپ هفتم.
- ۱۱- _____ (۱۳۸۰). بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی، چاپ نهم.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۴). نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران: امیر کبیر، چاپ پنجم.
- ۱۳- زمانی، کریم. (۱۳۸۵). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ نوزدهم.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۳). میناگر عشق، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- ۱۵- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). «اندر باب عقل»، (مجله) مدرسه، سال ۲، ش. ۶، تیر ۱۳۸۶، صص ۱۲-۱۸.
- ۱۶- سلماسی زاده، جواد. (۲۵۳۶). شرح چهار تمثیل مثنوی مولوی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، چاپ اول.
- ۱۷- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۷). «مثنوی روشی آسان برای فهم برخی مشکلات قرآن»، به کوشش محسن باقرزاده، ارج نامه ایرج، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
- ۱۸- طقیانی، اسحاق. (۱۳۷۱). «سمبولیسم در کلام مولوی و تحلیل داستان شاه و کنیزک»، فصلنامه دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، دوره اول، ش. ۸، تابستان، صص ۵۱-۷۵.
- ۱۹- غزالی، محمد. (۱۳۸۰). کیمیای سعادت، به کوشش خدیوجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۲۰- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف، ج ۱، تهران: زوار، چاپ دوم، (جلد اول).

- ۲۱- _____ (۱۳۸۴). «زندگی مولانا جلال الدین»، به کوشش علی دهباشی، تحفه‌های...
۲۲- فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۷). سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.
۲۳- لسترنج. (بی‌تا). جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۲۴- مصفا، محمدجعفر. (۱۳۸۳). با پیر بلخ، تهران: نشر پریشان، چاپ نهم.
۲۵- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، ج ۱، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
۲۶- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). «چرا مولانا، چرا اکنون»، به کوشش علی دهباشی، تحفه‌های...
۲۷- نظامی عروضی. (۱۳۷۶). چهار مقاله، شرح سعید قره بگلو و رضا انزابی نژاد، تهران: انتشارات جامی، چاپ اول.
۲۸- نوریان، مهدی. (۱۳۷۰). «باز گو رمزی...»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۲۹، ش ۱، صص ۱۵۳-۱۶۵.
۲۹- نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۷۴). شرح مثنوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۳۰- _____ (۱۳۶۶). مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۳۱- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۸). غزالی نامه، تهران: موسسه نشر هما، چاپ سوم.
۳۲- _____ (۱۳۶۹). مقالات ادبی، ج ۱، تهران: موسسه نشر هما، چاپ اول.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی