

## تفسیر و تأویل نخستین داستان مثنوی

دکتر مهدی تدین \*

### چکیده

داستان «شاه و کنیزک»: در آغاز مثنوی داستانی است رمزی که مولانا خود آن را به قصد بیان مسائل مربوط به تکامل روحی و معنوی انسان، از طریق سیر و سلوک بر وفق تعالیم اولیا بر ساخته و به نظم در آورده است. اصل داستان به اختصار چنین است:

پادشاهی دین‌دار به عزم شکار سوار می‌شود در راه کنیزکی زیبا نظر او را جلب می‌کند شاه او را از خواجهاش می‌خرد و از ازدواج او بر خوردار می‌گردد. لیکن آن دختر بزودی بیمار می‌شود، شاه که سخت دل‌باخته کنیزک است، برای درمان او طبیبان را احضار می‌کند، اما کوشش ایشان در معالجه کنیزک به جایی نمی‌رسد و بیماری هر ساعت سخت‌تر می‌شود، سرانجام شاه که جان خود و کنیزک را در خطر می‌بیند، خالصانه روی به درگاه خدا می‌برد و با گریه و استغاثه از او یاری می‌جوید، در میان گریه به خواب می‌رود و در خواب پیری را می‌بیند که او را به برآورده شدن حاجات مژده می‌دهد و می‌گوید: فردا اگر غریبی نزد تو آمد او را گرامی‌دار که فرستاده ما و حکیمی حاذق و امین است و کار او در درمان بیماریها معجزه آساست. این خواب در عالم بیداری به حقیقت می‌پیوندد و روز هنگام آن پیر نزد پادشاه می‌آید و پس

---

\* - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

از معاینه کنیزک، شاه را آگاه می‌کند که بیماری او به تن مربوط نیست و جنبه روانی دارد و منشأ آن نیز عشق است و از طریق روانکاوی هویت معشوق او را هم بر ملا می‌کند و فرمان می‌دهد تا شاه آن معشوق را که جوانی زرگر است با فریب و وعده‌های دروغ از سمرقند احضار کند و کنیزک را بدو بخشد تا کنیزک در وصال او بهبود یابد. بدین ترتیب عاشق را به معشوق می‌رساند و به فرمان پیر آنها مدت شش ماه کامرانی می‌کنند، بعد از آن پیر برای جوان زرگر شربتی می‌سازد و به او می‌خوراند، جوان زرگر با خوردن آن شربت بتدریج زرد روی و پژمرده می‌شود و شادابی و زیبایی خود را از دست می‌دهد و همراه با آن، عشق کنیزک نیز روز بروز سردی می‌گراید، تا با مرگ زرگر، عشق کنیزک نیز فراموش می‌شود.

در این مقاله کوشش شده است نخست رمزی بودن داستان توجیه گردد، پس از آن به تفسیر و تأویل آن به وجهی پرداخته شود که آنچه شارحان پیشین از آن یاد نکرده یا به اجمال از آن گذشته‌اند، با تفصیل بیشتر در اختیار خوانندگان قرار گیرد و از آنجا که توجه به مثنوی و مطالعه آن تنها به آشنایان ادب و عرفان اختصاص ندارد، پیش از ورود به اصل موضوع و نیز در ضمن مباحث اصلی هر جا ضرورتی اقتضا داشت، نکاتی از مسائل بنیادی عرفان باستناد برخی ماخذ ذکر شد تا فایده آن عام‌تر باشد.

رموز این داستان تنها به اشخاص و برخی اشیاء منحصر نمی‌شود، بلکه بسیاری از مفاهیم و اعمال و حوادث را نیز در بر می‌گیرد. آنچه در مقاله حاضر بدان توجه شده، وحدت موضوع و ارتباط منطقی بین مقاصد رمزی کلیه اجزاء و عناصر در بطن داستان است.

#### واژه‌های کلیدی

شاه، کنیزک، طیبیان، حکیم، جوان زرگر، خلافت، شاهراه، نفخه الاهی، روح، جسم، نفس (من)، عالم صورت، عالم معنی، عشق حقیقی، عشق مجازی.

بشنوید ای دوستان این داستان

خود حقیقت نقد حال ماست آن

( ۳۵ / ۱۵ / ص ۳۵ )

#### مقدمه

موضوع این مقاله تفسیر و تأویل داستان شاه و کنیزک است، بر اساس آنچه عرفا و صوفیه در طی سیر و سلوک عرفانی خود تجربه کرده‌اند و چون اغلب در این گونه تجارب به نتایج یکسانی رسیده‌اند، حکم قواعد کلی و ثابت را یافته است.

دریافتهای عرفانی به طور کلی جنبه شخصی دارد و از طریق تجربه و عمل حاصل می‌شود. بنابراین هر چند نتایج حاصل از آن صورت قانون به خود گرفته باشد، باز هم درک کامل آن برای دیگران از طریق نقل و شرح و توضیح امکان‌پذیر نیست، زیرا آنچه از راه تجربه عملی بدست می‌آید درک و دریافت آن نیز به تجربه نیاز دارد.

بنابراین کوششی که بسیاری از پژوهشگران در راه درک و فهم آثار اهل عرفان به خرج داده‌اند، حتی کسانی که خود دستی در آن داشته‌اند و غرض ایشان بساز کردن رموز معارف اهل معرفت بوده است، سرانجام نتوانسته‌اند مخاطبان خود را به دریافت کامل این گونه آثار نایل سازند و گره‌های اصلی را باز کنند.

عرفا خود از پیش نام اینگونه شناخت و معرفت را علوم کشفی و ذوقی نهاده و بر این باورند که «من لم یذوق لم یدر» ذوق چشیدن است و آنچه از راه ذائقه و شامه باطن قابل دریافت باشد طبیعی است که از راه گفتار و نوشتار درک نخواهد شد، همچنان که شیرینی و تلخی را نمی‌توان به کسی که فاقد حس ذائقه است تفهیم کرد.

#### طور و راه عقل

عارفانی که با حکمت و علوم عقلی نیز آشنایی داشته‌اند مساله «طور و راه عقل» را محمل این گونه معارف ساخته‌اند و رسیدن بدان طور نیز که نوعی عقل برتر است، بر اثر تجربه و سیر و سلوک امکان‌پذیر خواهد بود و بدون مجاهده و عمل حاصل نخواهد شد. پس دست‌یابی به اینگونه معارف از طریق عقل و استدلال میسر نیست و نیازمند عقل و بصیرتی است برتر از عقل و ادراک عادی، از اینجاست که عارفان پای استدلالیان را چوبین و آن را بی‌تمکین می‌دانند، امام محمد غزالی چنین بصیرت باطنی را نوری می‌داند که پس از تزکیه و تصفیه نفس از جانب حق تعالی بر دل سالک می‌تابد (۱۹/ص ۲۴). (۱) عین القضاء همدانی گوید:

«مدرکات "طور وراء عقل" برای علم نظری و عقل انسانی از جمله اسرار است. چنانکه مدرکات بینایی برای حاسه بویایی اسرار به شمار می رود و مدرکات وهم نیز بر قوه حافظه و خیال و مدرکات لامسه بر قوه شنوایی و چشایی جزء اسرار و غیر قابل درک است» (۱۶/صص ۹۳ و ۹۴). (۲)

بدین ترتیب بدیهی می نماید که حقایق مربوط به «طور وراء عقل» یا بصیرت باطنی که عرفا آن را وسیله مشاهده و مکاشفه درونی می نامند و نیز آنچه از آن طریق ادراک شود، بر عقل و حواس ظاهر از جمله اسرار است و طبعاً تعبیر از آن با الفاظ و اصوات متداول در زبان عادی، امکان‌پذیر نخواهد بود. دلیل این امر را عین القضاة چنین تقریر می کند:

«زیرا این الفاظ برای معانی دیگری جز آنچه مقصود ماست وضع شده است. از این رو هر کس آن را بشنود لزوماً معانی و مفاهیم وضعی و اولیه آنها در ذهنش حاضر می شود. رایحه معانی آن را تنها عده معدودی از عالمان علوم حقیقی دریافت می کنند و عذر من در این امر واضح است، زیرا هر که بخواهد به کور مادر زاد چگونگی رنگها را بیاموزد چاره ای ندارد جز اینکه بگوید: "انسان دارای معنای دیگری است که بوسیله آن چیزهایی را مانند سایر حواس ادراک می کند و آن چیزها با چشیدنی‌ها و بویدنی‌ها و شنیدنی‌ها و پساویدنی‌ها هیچ مناسبتی ندارد" و همان گونه که برای کور مادر زاد تصدیق رنگها دشوار است و حتی اگر به زبان اعتراف کند و بگوید: من بدان اعتقاد یافته‌ام و از روی یقین بدان باور دارم باز هم می دانیم که اعتقاد او از نوع ایمان به غیب است و آنچه بدان معتقد شده ترکیبی است از مثنی خیالات واهی که در مغز او جای گرفته است» (۱۶/صص ۸۸).

### زبان طور وراء عقل رمز و اشاره است

پس تنها راهی که می ماند استفاده از الفاظ مشترک الدلاله و عبارات متشابه و زبان رمز و اشاره است. (۳)

زبان اشاره و کلام متشابه تنها زبانی است که پیامبران و اولیای الهی برای ابلاغ دریافت های خویش از معارف طور وراء عقل و حس بکار گرفته اند و کتب آسمانی هم به همین زبان نازل شده است، چنانکه آیات قرآن کریم نیز بخشی محکّمات و

بخشی متشابهات است. «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هن ام الکتاب و آخر متشابهات.....» (آیه ۷ / سوره ۳).

عین القضاة گوید: سخنهای واصلان لابد مشترک الدلاله بود و جز چنین نتواند بود. و این بدان بدانی که الفاظ موضوع جز محصور نیست، و معانی نامحصور است. و چون معانی صد چند الفاظ بود، لابد اشتراک در الفاظ ضرورت بود. و نیز هر لفظ که موضوع است معانی ظاهر را بوده است. آن مسمیات که عموم نینند و ندانند آن را هیچ لفظی موضوع نیست. اکنون در عالم ملک چون مسمیات مدرک است، عموم را به دیده ظاهر، لابد آن را الفاظی موضوع بود، چون سماء و ارض و جبل و بر و بحر و انسان الی سایرها. و مدرکات عالم ملکوت چون ظاهر نبود همگان را، لابد آن را الفاظی موضوع نبود، و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد، لابد او را از آن الفاظ موضوع لفظی به طریق استعاره بیاید گفت، اگر چه این الفاظ مستعار مطابق این معانی نیست، در فهم ما لابد، استعارت این الفاظ اولی تر بود از الفاظی که هیچ مناسبتی ندارد با آن معانی (۱۷ / ج ۲ / ص ۲۸۶).

تعبیر از معانی مربوط به «طور وراء عقل» بسیاری از اوقات در قالب داستانهایی رمزی و تمثیلات رمزی توسط عارفان صورت می‌گیرد.

بنابراین درک و فهم این گونه آثار نیاز به رمز گشایی دارد و تأویل در مورد آنها امری است اجتناب ناپذیر که سطحی نگری در این امر موجب انحراف از مقاصد اصلی اهل عرفان خواهد شد.

#### عشق حقیقی از مقوله طور وراء عقل است

یکی از مهم‌ترین مصادیق «طور وراء عقل» که بخش بزرگی از ادبیات فارسی را به خود اختصاص داده «عشق عرفانی» است. که آن را عشق حقیقی و عشق الاهی نیز گویند. این عشق از مقوله «طور وراء عقل» است. در مکتب مولانا جلال الدین عالم عشق چنان با پهنا و فراگیر است که گویی همه قلمرو عقل برتر و بصیرت باطنی و «طور وراء عقل» را در بر دارد؛ چنانکه هر گاه با عقل برابر نهاده شود آن را از ارزش و اعتبار ساقط می‌کند و مقایسه آن با عقل خود دلالت بر آن دارد که عشق نوعی عقل برتر است، و گرنه قیاس آن با عقل از مقوله قیاس مع الفارق خواهد بود. زیرا مقایسه دو چیز که از حیث ماهیت با هم تفاوت کلی دارند معقول نیست. (۴)

مولانا آنجا که می گوید:

عقل در شرحش جو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت  
(۱۱۵/ص ۱۵/۲۵)

از عشق چیزی اراده کرده که قادر است در دل و جان آدمی بر جای عقل بنشیند و او را در راه کمال و سیر بسوی حق بهتر و بیشتر از عقل یاری دهد.

علت عاشق ز علتها جداست عشق اضطراب اسرار خداست  
(۱۱۰/ص ۱۵/۲۵)

از آنجا که می‌دانیم مولانا بارها گوهر گرانه‌های عقل را ستوده و مخاطبان خود را به تعقل و تفکر دعوت کرده است، هنگامی که عشق را اضطراب اسرار خدا معرفی می‌کند، چیزی را اراده کرده که با آن می‌توان بر معارفی دست یافت که به مراتب عالی‌تر و دیرپای‌تر از دست آورده‌های عقل است.

عقل جزئی عشق را منکر بود گر چه بنماید که صاحب سر بود  
او بقول و فعل یار ما بود چون به حکم حال آئی لا بود  
زیرک و داناست امانیست نیست چون فرشته لا نشد اهریمنی است

(۱۹۸۲-۸۴/صص ۱۵/۲۵)

عقل جزئی منکر مطلق عشق نیست بلکه منکر آن عشقی است که وراء عقل است، زیرا عقل جزئی به ماوراء طبیعت راه ندارد. عشق مرتبه‌ای از مراتب کمال روحانی است و چنان عشقی اضطراب اسرار خداست، عقل عقل یا عقل برتر است، بصیرت و نوری باطنی است و بی‌هوشی و دیوانگی و مستی و سودا زدگی نیز تعبیری دیگر از همین است، این گونه تعبیرات بدان سبب در مورد آن به کار می‌رود که چنین مرحله‌ای از مراتب تکامل روحی و معنوی با بی‌خویشی و جذب به و سکر همراه است. (۵)

محرم این هوش حزبی هوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست

(۱۴/ص ۱۵/۲۵)

عین القضاء گوید:

«آنکه احوال عشق را مشاهده کرده تردید ندارد که عقل از درک آن احوال به کلی معزول است؛ چنانکه عاشق نمی‌تواند از هیچ راهی معنی عشق را که خود با آن دست به گریبان است به عاقلی که آن را نپسیده است، چنان تفهیم کند که او نیز همچون

عاشق، ذوق آن را دریابد. شأن عقل در مورد همه احوال روانی از خشم و شادی و ترس و شرم و غیره چنین است. عقل علوم را درک می کند و راهی به ادراک احوال ندارد. البته وجود آنها را ادراک و درباره هر یک احکام بسیاری وضع می کند، اما ماهیت عشق و سایر احوال روحی را از طریق مقدمات چنان که هست، همانند مدرکات معقول از راه تفکر و استدلال ادراک نمی تواند کرد» (۱۶/ص ۳۴).

گر چه تفسیر زبان روشنگر است      لیک عشق بی زبان روشن تر است  
(۱۱۳/ص ۲۵/۱۵)

شناخت عشق از طریق مقدمات عقلی مانند شناخت آفتاب از راه سایه است.

سایه خواب آرد تو را همچون سمر      چون بر آید شمس انشق القمر  
(۱۱۸/ص ۲۵/۱۵)

در این باره عین القضاة گوید:

«...اکنون اگر معشوق را ماه خوانند و ماه سما را پرستنده او خوانند و اگر عاشق خود را آفتاب پرست و ماه پرست و ستاره پرست خواند راست بود، و تو ندانی و او را بواعث بسیار بود که این گوید، چون به عالم عشق رسی دانی. باقی از شنودن هیچ مکشوف نشود. تا تو عقل رعنا را به راهزن با خودداری از تو هیچ نیاید» (۱۷ج ۲/ص ۳۰۵).

سخن در قالب رمز و استعاره گرچه در محدوده علم و عقل نیز به سبب ایجاد ابهام و تحریک اندیشه، کلام را با شکوه تر می کند، اما در قلمرو عرفان یک امر ضروری است، زیرا همه ادراکات ذوقی و مکاشفه‌ای از مقوله علم حضوری است؛ یعنی: ادراک کننده با عین معلوم سر و کار دارد نه با مفهوم انتزاعی آن و هر گونه تکاملی که از طریق علم و معرفت برای انسان حاصل آید، از راه اتحاد نفس با ذات معلوم تحقق می یابد. و چون از دیدگاه عرفان و دین عالم حقیقت همان عالم معانی است و همه حقایق و معانی از ذات متعال که منشأ اصلی وجود است سرچشمه می گیرد و مراتب وجود بترتیب متصاعد بر یکدیگر مترتب است، انسان از طریق معرفت معانی که در وراء صور ظاهر قرار دارد، به معرفت حق - تعالی - که دریای معانی و حقایق و نقطه اوج کمال آدمی است، نائل می شود.

گفت المعنی هو الله شیخ دین      بحر معنی های رب العالمین  
(۳۳۳۸/ص ۲۵/۱۵)

### داستان شاه و کنیزک رمزی است

با توجه به آنچه گذشت، بسیاری از داستانهای مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی جنبه رمزی دارد، از جمله: کاملترین آنها یکی اولین داستان (حکایت عاشق شدن پادشاهی بر کنیزکی) است در آغاز دفتر اول، و دیگری آخرین داستان مثنوی (حکایت قلعه ذات‌الصور) در پایان دفتر ششم.

چار چوبه داستان شاه و کنیزک و عناصر اصلی آن در خلاصه مقاله ذکر شد، اما اجزاء و عناصر فرعی بسیاری نیز در داستان وجود دارد که هر یک در توجیه مقاصد مولانا نقشی مؤثر ایفا می‌کند، که در حد توان و حوصله این مقاله بدان اشاره خواهد شد:

نخست اینکه داستان شاه و کنیزک داستانی به تمام معنی رمزی است و اگر بتوان بین داستان رمزی و تمثیل رمزی تفاوتی قائل شد، بهتر آنست که آن را تمثیل رمزی بدانیم، تمثیلی که ساخته و پرداخته شخص مولاناست. هر چند برخی از اجزاء آن را از اینجا و آنجا گرفته باشد.

رمزی بودن داستان امری است که همه شارحان مثنوی، به استثنای استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، بر آن اتفاق نظر دارند. ایشان در شرحی که بر بخشی از دفتر اول مثنوی نوشته‌اند، داستان را از نوع حکایات و قصه‌های عادی دانسته که مولانا در مثنوی از آنها برای تفهیم مقاصد خود استفاده کرده است. عین عبارات ایشان در این باره چنین است:

«شارحان مثنوی این حکایت را به صور مختلف تأویل کرده‌اند بدین گونه: "عقل شاه است و کنیزک نفس معشوقه آن، و باز تن معشوق نفس است و معالجه نفس که معلول به علتهاست بر دست طبیب حقیقی که مرشد کامل است، جاری می‌شود. و یا آنکه شاه عقل جزئی است و کنیزک نفس جزئی و زرگر، دنیا و حکیم عقل کلی، از آنرو که عقل جزئی تعلق بنفس دارد و نفس تعلق بدنیا، و پادشاه عقل نظری، و حکیم غیبی روح القدس، و کنیزک عقل عملی، و زرگر نفس، و معالجات اطبا ادله جدلیه و خطاییه" باختصار از شرح سبزواری. "ولیکن این تأویل‌ها غالباً مناسبتی با مذاق مولانا ندارد، از آن جهت که به طور کلی مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان مطلب می‌آید و مولانا نمی‌خواهد آن را سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد، و بدین جهت می‌بینیم که حکایاتی در مثنوی ذکر شده که ظاهر آنها زنده و نامطلوب است ولی چون مقصود



را روشن می‌سازد، مولانا از آوردن آنها خود داری نکرده است، زیرا نظری به صورت قصه و اجزاء آن ندارد و تنها آن را پیمانه معنی قرار داده، و در این حکایت نیز ظاهراً صورت آن منظور نبوده و نتایج آن مطلوب است». اما چنین نظریه‌ای در این مورد پذیرفته نیست، زیرا اولاً:

داستان رمزی صرفاً به منظور سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دادن، ساخته نمی‌شود؛ بلکه موضوع داستانهای رمزی به طور عام حقایق فلسفی و عرفانی و سیاسی است که نویسنده از بیان صریح و رو باز آن به دلالتی امتناع دارد، بویژه در عرفان و تصوف که سخن به رمز و اشاره گفتن - چنانکه شرح آن گذشت - یک ضرورت است، زیرا انتقال دریافتهای عرفانی تنها به کمک الفاظ و تعبیرات متشابه و تمثیل و رمز تا حدی امکان‌پذیر است. گذشته از این فلاسفه و عرفا همواره از افشای عقاید و اندیشه‌های خود در برابر جهال و قشری گرایان احتراز داشته‌اند، از این رو با بیان آن به شیوه رمز، حدود تقریبی میدان استنباط و دریافت را در اختیار مخاطبان خود قرار داده‌اند تا هر کس به فراخور استعداد و گرایش فکری خود از آن بهره‌مند شود.

#### طراح داستان مولاناست

دیگر اینکه داستان شاه و کنیزک ساخته و پرداخته شخص مولاناست و از نوع داستانهای متداول در بین مردم نیست که مولانا آن را زمینه و دستمایه مقاصد خود ساخته باشد و اگر داستان ساخته مولانا باشد - که بی تردید چنین است - چگونه می‌توان تصور کرد که مولانا مقصود خاصی را با حفظ وحدت و نظم منطقی در سراسر آن دنبال کرده باشد.

دیگر اینکه اگر به طریق رمز نتوان سیر حیات معنوی مولانا به طور خاص، و انسان را به طور عام، از این داستان استخراج کرد، چگونه می‌تواند «نقد حال ما» باشد، در حالیکه مولانا پیش از ورود به داستان، مخاطبان را به شنیدن و تأمل در آن دعوت می‌کند، تا نقد حال او را بالفعل و نوع انسان را بالقوه از آن دریابند.

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن

با توجه به اینکه بیان نقد حال و سرگذشت در داستانی قابل طرح است که از ابتدا تا انتها یک جریان واحد را که اجزاء و حوادث آن با یکدیگر پیوند منطقی دارد، تعقیب کند.

دیگر اینکه در حکایات و قصص دیگر که مولانا به عنوان مثال و برای روشن ساختن مقاصد خود بکار می‌گیرد، در همه موارد بدون استثنا پیش از نقل حکایت به صراحت منظور خود را از آوردن آن بیان می‌کند و خواننده قصه به روشنی در می‌یابد که آن قصه و حکایت مثالی است برای روشن کردن موضوع مورد بحث، اما داستان شاه و کنیزک برای هیچیک از نکاتی که در ابیات قبل - 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.

دیگر اینکه مولانا در ابیات آخر این داستان از کار شاه و حکیم در کشتن جوان زرگر و در حقیقت از خود دفاع می‌کند و اعتراض مخاطبان را که ناشی از ناآگاهی ایشان از جنبه رمزی داستان است، بی‌مورد می‌داند، این امر خود دلیل بر آنست که اولاً: مولانا خود را در وجه نشان دادن حوادث داستان مسوول می‌شناسد و این احساس مسوولیت خود حاکی از آن است که داستان ساخته خود اوست و از نوع قصه‌های دیگر نیست و ثانیاً اینکه اعمالی همچون دروغ و فریب و قتل و امثال آن که در داستان به شاه دیندار و حکیم غیبی و ولی خدا نسبت داده شده است معانی دیگری دارد، و اگر داستان شاه و کنیزک از نوع قصه‌ها و افسانه‌های دیگر بود، دفاع مولانا از اشخاص و حوادث داستان چه معنایی داشت؟

مولانا از آن رو که نمی‌خواهد رموز داستان را افشا کند، اعتراض مخاطبان را از راهی دیگر دفع می‌کند و در ابیات آخر، ضمن دفاع از حکیم که تلویحاً او را یکی از اولیا می‌داند، اعمال او را از نوع حوادثی می‌شمارد که در ماجرای موسی و خضر(ع) اتفاق افتاده است.

دیگر اینکه مولانا بی‌تردید طرز معالجه و کشف بیماری کنیزک را از چهار مقاله عروضی اقتباس کرده و این مطلب جزء ناچیزی از داستان شاه و کنیزک است، لیکن نویسنده شرح مثنوی شریف آن را اصل و منشأ داستان شاه و کنیزک می‌داند و شرح داستان را از همان جمله اول چنین آغاز می‌کند: «منشأ اصلی این داستان چنانکه در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی نقل کرده‌ام حکایتی است که...» و در پی آن روش درمان شیخ الرئیس ابو علی سینا را به عنوان اصل و منشأ داستان معرفی می‌کند.

## تمثیل رمزی

یکی از ویژگیهای داستانهای رمزی تمثیلی وجود رگه‌هایی از عدم واقعیت در آنهاست (۴/صص ۱۳۲-۱۸۲). این گونه نشانه‌ها در آن دسته از تمثیل‌های رمزی که همه ایفا کنندگان نقش‌ها در آن انسان‌اند بیشتر به صورت تناقض در رفتار و گفتار بروز می‌کند، لیکن در داستانهایی که حیوانات و اشیاء ایفای نقش می‌کنند، نشانه‌های عدم واقعیت بسادگی در افعال و صفاتی بروز می‌کند که نسبت آن به حیوان و جماد و نبات واقعیت ندارد؛ مانند: سخن گفتن حیوان و درخت و امثال آن که داستانهای کلیله و دمنه بهترین نمونه آنست.

یکی از دلایل بارز رمزی بودن داستان شاه و کنیزک وجود همین گونه تناقضهای آشکار در صفات و رفتار اشخاص در صورت ظاهر داستان است.

از جمله این ناهمخوانیها در صورت ظاهر داستان، یکی این‌که؛ شاه که: «ملک دنیا و ملک دین را با هم دارد» و در دیانت و ایمان چنانست که از اشک دیدگانش محراب نماز پر آب می‌شود، چگونه در عین حال با آن طریقه ناجوانمردانه با فریب و نیرنگ جوان بی‌گناهی را که از معشوق بودن خویش هم بی‌خبر است، برای ارضای هوا و هوس خود احضار می‌کند و او را بدان وضع رقت بار به قتل می‌رساند، حال اگر این‌گونه حوادث در داستان جنبه رمزی نداشته باشد چگونه قابل توجیه خواهد بود؟ همچنین آن حکیم‌الاهی که از جانب خدا و بر اثر دعا و استغاثه شاه از عالم غیب آمده است و مولانا او را نایب حق و دست او را دست خدا می‌داند، آیا برای ارضای نفس هوس آلود شاه به چنان گناه هول‌انگیز دست می‌زند و مولانا نیز از او دفاع می‌کند؟

این گونه تناقضها تنها در یک داستان رمزی قابل گذشت است، زیرا در داستان رمزی توجه اصلی بر ماجرای زیرین داستان متمرکز است و مقصود اصلی نویسنده نیز ابلاغ پیام درونی داستان است و طبیعی است که حفظ ارتباط منطقی حوادث در صورت ظاهر داستان و در عین حال رعایت انطباق جزء جزء آن با ماجرای درونی که خود داستانی دیگر است، امریست بسیار دشوار و اختلاف نظر تأویل‌کنندگان داستانهای رمزی نیز ناشی از همین امر است.

استاد عبدالحسین زرین کوب درباره وجود رمز نه تنها در این داستان بلکه در همه حکایات مثنوی در فهرست موضوعی «سرنی» به مواردی که درباره رموز مثنوی سخن گفته است، چنین اشاره می‌کند: «وجود حکایات رمزی در مثنوی و این که بدون

توجه به نقش رمزی، ارزشیابی شعر مولانا ممکن نیست، و این که در قصه‌های مثنوی سر قصه و معنی رمزی آن اهمیت دارد، و این که در بسیاری از حکایات، رمزی که در آنها وجود دارد بیش از واقعیت تاریخی آنها اهمیت دارد، و این که قصه‌های طولانی و حتی قصه‌های کوتاه مثنوی متضمن رمز تواند بود» (۲۲/۹) و ۱۷۹ الف و ۱۴۸ الف. ت و ۱۴۸ اب پ و ۱۵۰ الف و ۱۵۱ الف و ۱۷۹ الف. ج و ۱۶۹ ب و ۱۸۰ الف. ث و).

داستان شاه و کنیزک سرگذشت بالقوه همه آدمیان و نقد حال بالفعل مولانا جلال‌الدین است، یعنی: همه افراد انسان چه بدانند و چه ندانند در مسیر حیات و مجرای هستی خویش، از جهت تکوین دارای چنین سرگذشتی هستند و شخص مولانا سیر در مراتب این مسیر را عملاً تجربه کرده است؛ بنابراین: لفظ «ما» در بیت:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال «ما» ست آن

در درجه اول شامل مولانا و عارفان صاحب دل و صوفیان هم تراز اوست و در مرحله بعد همه اشخاص را در بر می‌گیرد.

#### شاه = انسان (مولانا)

شاه در این داستان رمز انسان و روح او نفخه الهی و حاصل «نفخت فیہ من روحی» است... و چون در آفرینش و فطرت اولیه، وجود او مشتمل بر همه اسماء الاهی است «و علم آدم الاسماء كلها»، و همه فرشتگان که کارگزاران خداوند در آفرینش و تدبیر امور عالم اند، مأمور به سجده در برابر او شده اند: «و اذقلنا للملائکه اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس» و بسبب این شایستگی و استعداد به مقام خلافت خداوند منصوب شده است: «انی جاعل فی الارض خلیفه»، پس او به تمام معنی کلمه، پادشاه است؛ و از آنجا که خلیفه باید دارای همه صفات و تواناییهای مستخلف خود باشد تا بتواند در ملک او خلافت کند، خداوند او را به علم همه اسماء خویش مفتخر کرد (آیات ۳۰ الی ۳۸/س ۲).

این پادشاه به حکم: «انی جاعل فی الارض خلیفه»، پایتخت پادشاهی زمین است؛ پس می‌بایست به زمین هبوط کند، گرچه از ابتدا او را در زمین و از آب و خاک زمین آفریدند، اما روح اضافی که اصل حقیقت اوست از روح الاهی و برترین مرتبه وجود است، آدم نخستین فرد از این نوع است که مقام خلافت دارد و همه خلیفه‌زادگان دارای مقام خلافت و وارثان بلافصل او هستند.

مرکب = تن

این پادشاه بر مرکب تن سوار می‌شود تا به عالم طبیعت و جهان مادی که مرکز پادشاهی اوست در آید. اما اگر چه پایتخت خلافت او زمین است، هم ملک دنیا دارد که عالم مادی است و هم ملک دین، که مربوط به روح و معنی است، زیرا او از جسم و روح هر دو برخوردار است.

بود شاهی در زمانی پیش از این      ملک دنیا بودش وهم ملک دین

شکار = تحصیل عشق و معرفت

این پادشاه حامل بار امانت الاهی است و آن امانت عشق و معرفت است؛ یعنی: فعلیت بخشیدن به همه آن استعدادهایی که در وجود او تعبیه شده است. پس شکار او در عالم وجود، صید عشق و معرفت است و عشق و معرفت که لازم و ملزوم یکدیگرند، فقط از راه ایمان به مبادی درست و عمل توأم با اخلاص فراهم خواهد شد: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (آیه ۱۰/س ۳۵). کلمات پاک که بسوی حق صعود می‌کند چیزی جز معارف مکتسب از طریق مجاهده و عمل نیک نیست و عالیترین مرتبه کمال پادشاه آن است که از طریق تکامل و فعلیت بخشیدن با استعداد های ذاتی خویش، خود را شایسته حضور در پیشگاه پادشاه جهان سازد. اکنون شاه به قصد شکار معرفت و صید کمال که تحقق استعدادهای نهفته اوست بر مرکب تن سوار شده و به زمین آمده است:

«ای عزیز اگر بدانی که جان را با قالب چه نسبت است، درون است یا بیرون، بدانی که خدا را با عالم چه نسبت است، درون عالم است یا بیرون که: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و بدانی که: "ما خلق الله شیا اشبه به من آدم"، و "خلق الله آدم علی صورته" چه معنی دارد» (۱۷ ج ۲/ص ۵۶).

اشتر آمد این وجود خار خوار      مصطفی زادی بر این اشتر سوار  
اشترا تنگ گلی بر پشت تست      کر نسیمش در تو صد گلزار رست

(۱۹۶۶-۷/صص ۱۵/۲۵)

«اهل خصوص قالب را ذات انسان ندانند به هیچ حال، بلکه قالب را مرکب دانند و آدمی را که جان است راکب. مرکب از ذات راکب نیست البته. اگر کسی بر اسبی نشیند او دیگر بود و اسب دیگر، از اینجا بود که صفات بشری را چون اکل و شرب و وقاع از

خود نفی کنند و نگویند: خوردم و خفتیم، ولیکن گویند: بخورد و بخفت و گرسنه است و تشنه است، و هرگز از این قوم نشنوی که: گرسنه‌ام و تشنه‌ام، و این قوم که این کلمات گویند، بعضی از ارباب بصائرند که به طریق مشاهده بدیده‌اند که جان آدمی راکب است و قالب مرکوب اوست».

اتفاقا شاه شد روزی سوار با خواص خویش از بهر شکار

(۲۵/۱۵/ص ۳۷)

**خواص شاه = عقل و قوای جسمی و روحی انسان**

واضح است که خواص شاه نیز عقل و حواس و قوای جسمی و روانی اوست که به واسطه آنها به انجام وظائف خلافت و کسب معرفت و کمال می‌پردازد و به یاری و همراهی آنها بسوی کمال می‌رود.

**کنیزک = من (نفس)**

شاه در همان آغاز حرکت در شاهراه با کنیزکی مواجه می‌شود که در اولین مرتبه همه وجود او را به خود جلب می‌کند و تمامی صفات و خصوصیات جسمی و روحی او را بنخویش اختصاص می‌دهد و کل هستی او را در خود محصور می‌کند.

**«من» چگونه پیدا شد**

این کنیزک «من» انسان است. انسان در مقام روحانیت خویش «من» نداشت و در پیوند با روح الاهی از وحدت و صرافت وجود برخوردار بود. آنجا من نبود همه «او» بود، اما به مجرد پیوستن به تن، دارای من شد، زیرا وجود نامحدود نفخه الاهی، یعنی روح اضافی که نشأت گرفته از «نفخت فیه من روحی» است، در کالبدی محدود محصورگشت و در عین حفظ هویت الاهی خویش به اعتبار تعلق به جسم، هویت دیگری نیز یافت که آن را نفس گویند و آن در هر کس «من» اوست.

در فضای لامکان و بیرون ازعالم طبیعت همه چیز به صفت وحدت است. کثرت از لوازم وجود مادی است، و وجود پس از نزول و هبوط به مرتبه ماده، کثرت و تعدد می‌یابد، حدود و مقادیر و اعداد، صفاتی است که پس از خروج ازعالم وحدت بر وجود طاری می‌گردد.

در معانی قسمت و اعداد نیست  
 اتحاد یار با یاران خوش است  
 در معانی تجزیه و افراد نیست  
 پای معنی گیر صورت سرکش است  
 (۶۸۱-۲/صص ۱۵/۲۵)

همه چیز از ذات واحد وجود هستی بخش نزول و تقدیر می یابد: «وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (آیه ۲۱/س ۱۵). «هیچ چیزی نیست مگر آنکه گنجینه های آن نزد ماست و ما آن را فرو نمی فرستیم مگر به اندازه معین». پس آنچه هستی می یابد پرتوی از هستی اوست و همه چیز در او به صفت وحدت است.

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورسره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تارود فرق از میان این فریق

( ۶۸۹/ص ۱۵/۲۵ )

در مکتب مولانا عالم طبیعت و جهان مادی عالم صورت نامیده می شود که نازل ترین مراتب وجود است، صورت موجب کثرت است و کثرت مایه اختلاف و تزاحم و دوری از حق. عالم معنی عالم وحدت است، صورت ندارد. دریای حقایق و معانی، وجود واحد حق است و جزو وجود او که ازلی و ابدی است و بنا به گفته مولانا: وجود قدیم و ناگزیر است، وجود دیگر موجودات به طور دائم از ناحیه او بر آنها می تابد.

شکایت و حکایت نی از درد هجران و فراق، بیان جدائی از اصل وجود و عالم وحدت و نیستان آغازین هستی است که بی حد و بی صورت است و میل به بازگشت به سوی اصل و مقام وحدت همان عشقی است که مولانا از آن دم می زند.

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(۶/صص ۱۵/۲۵)

داستان شاه و کنیزک شرح ماجرای در حجاب افتادن انسان و بیان راه نجات او از زندان خویشتن خویش است، مولانا در این داستان از دیده ها سخن می گوید نه از شنیده ها و خوانده ها، زیرا علم محصول قلم است و عرفان محصول قدم، آنچه وی می گوید محصول مشاهده و مکاشفه اوست که با حاصل تجارب دیگر عارفان از یک سو و با کلام استوار خداوند و انبیا از سوی دیگر، انطباق دارد.

اکنون حقیقت وجود و گوهر آدمی به سبب هبوط در صورت و ماده در هزاران حجاب و محدودیت گرفتار آمده و «من» او قوی‌ترین این حجابهاست که منشأ همه حجابهای دیگر است، نخستین گام برای رهایی از حجاب «من»، قطع تعلق از عالم صورت است تا «من حقیقی» از زندان «من مجازی» آزاد شود و به اصل خود که روح الاهی است بپیوندد و دوگانگی عالم کثرت را به یگانگی عالم وحدت تبدیل کند.

صورت سرکش گدازان کن به رنج      تا ببینی زیر آن وحدت چو گنج  
ور تو نگدازی عنایتهای او      می‌گذارد ای دلم مولای او

(۲۵/۱۵ /صص ۴-۶۸۳)

### شاهراه = مسیر آفرینش انسان از عالم وحدت به عالم صورت

از آنچه گفته شد به آسانی می‌توان دانست که آن «شاهراه» که کنیزک در آن بر راه شاه در آمد چیست و کجا است، شاهراه، مسیر اصلی و مجرای طبیعی حرکت و ورود انسان به عالم صورت و خروج از عالم وحدت است. راهی که شاه در آن با کنیزک بر خورد می‌کند و بی‌درنگ بر او عاشق می‌شود، همان مجرای خلقت اوست؛ یعنی: با پیوستن روح اضافی به تن، «من» در انسان ظهور می‌کند و شاهراه همان مسیری است که «من» در آن پدید می‌آید.

خود دوستی و حب نفس بر دوستی هر چیز دیگر در انسان غیر عارف غلبه دارد و انسان هیچ چیز را بیش از خود دوست ندارد، این است عاشق شدن شاه بر کنیزک و پدیدار شدن کنیزک در راه اصلی تکوین آدمی؛ پس واژه شاهراه از روی آگاهی و عمد انتخاب شده است، نه بر حسب اتفاق و رعایت وزن و قافیه، جان شاه روح علوی است که آن را روح اضافی نیز گویند.

### روح اضافی

روح اضافی از آن جهت به روح انسان اطلاق می‌شود که خداوند آن را به روح خویش اضافه کرده و گفته است: «نفخت فیہ من روحی»، نه آنچه استاد زرین کوب آن را روح حیوانی دانسته و درباره آن نوشته است: «روح اضافی تعبیر مأخوذ از گلشن راز شبستری که روح حیوانی و منشأ قوه نامیه است» (۹/۱۳۰۵ الف و ۹۳۹) (۶). روح اضافی نه منشأ قوه نامیه است و نه از تعبیرات شبستری است، بلکه همان نفخه‌ای



است که خداوند از روح خویش در آدمیان دمید و مرتبه آن بسیار فراتر از روح حیوانی و قوه نامیه است و همانست که شناخت ماهیت آن باستناد آیه: «قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الاقلیلا» (آیه ۸۵/س ۱۷)، برای آدمیان مقدور نیست. تن در شکارگاه عالم مادی وسیله شکار است و صید او از هر جنسی که باشد، چیزی جز معرفت نخواهد بود. صدرالمتاللهین گوید:

ماده در عین حال که منبع همه شرور و اعدام و معدن نقائص و آلام است، دامی است که مرغان آسمانی نفوس ناطقه انسانی که در قفسهای عنصری در آمده اند، به وسیله آن به شکار می پردازند (۲۴/ص ۳۴۲)، اکنون «من» در وجود شاه جای معشوق حقیقی را، که اصل هستی و اول و آخر و ظاهر و باطن وجود است، اشغال کرده است. عشق و دلدادگی در سرشت اوست زیرا او در جستجوی اصل خویش و معشوق حقیقی است. منشأ عشق و محبت او نسبت به معشوق حقیقی سنخیت و پیوندیست که از ناحیه روح اضافی با او دارد، زیرا پرتوی از آن وجود بی همتاست که در این دامگه حادثه از او در حجاب افتاده است و در محدوده جسم و طبیعت مادی، جلوه های جمال محبوب اصلی را در مظاهر طبیعت و بر در و دیوار وجود می بیند و به هر یک به نوعی دل می بندد و تصویر در آینه را موجود حقیقی می پندارد. (۷)

مرغ بر بالا پران و سایه اش می رود بر خاک پران مرغ و ش  
ابلهی صیاد آن سایه شود می دود چندان که بی مایه شود

(۲۵/د/ص ۴۱۸)

کنیزک به سبب نیازمندی های جسمانی و وابستگی به طبیعت مادی بتدریج از محبوب اصلی در حجاب افتاده است، عشق مجازی را بر جایگاه عشق حقیقی می نشاند.

اکنون «من»؛ یعنی: کنیزک، معشوق انسان است و آدمی به هر سو روی می آورد از دام آن رها نمی شود، زیرا بیرون جستن از خود برای انسان عادی بیشتر به افسانه شباهت دارد، اما حقیقت است و جز آن راهی به وصال معشوق حقیقی نیست. میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز آزادی از چنگال خویشتن یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه مرحله ای از مسیر تکامل جبری و مقدر در سرنوشت اصلی انسان و ولادت جدید اوست و اگر در زهدان خویشتن خود بماند و برای خروج و رهایی دست و پای نزند، از کمال باز خواهد

ماند. عیسی (ع) گفت: «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین» یعنی: هر که دو بار تولد نیابد هرگز به ملکوت آسمانها نخواهد رسید، لیکن به گفته مولانا: «با کریمان کارها دشوار نیست».

کوی نومیدی مرو امید هاست سوی تاریکی مرو خورشید هاست

(۷۲۴/۱۵/۲۵ ص)

کنیزک در یک عشق غیر حقیقی گرفتار شده، زیرا معشوق او فناپذیر است و هر چه جز معشوق اصلی باشد، به دلیل فنای ذاتی، شایسته معشوقیت نیست.

**بیماری کنیزک = تعلق به طبیعت مادی**

بیماری کنیزک چیزی جز تعلق به مظاهر مادی نیست و درمان دشوار او تنها در قطع تعلق است و قطع تعلق کاری نیست که طبیبان ظاهر از عهده آن برآیند، کنیزک اگر موفق شود عشق خویش را نگاه دارد و معشوق را به معشوق حقیقی بدل کند به هدف غائی وجود خویش رسیده است.

**طبیبان = عالمان ظاهر و فلاسفه**

شاه طبیبان جمع کرد از چپ و راست گفت جان هر دو در دست شماست

(۴۳/۱۵/۲۵ ص)

طبیبان جسم و طبیبان دارو و خوراک و نبض و قازوره چه می دانند که بیماری کنیزک چیست، ازین رو:

هر چه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا

(۵۱/۱۵/۲۵ ص)

شاه که هنوز حجاب تعلق، چشم دل او را کور نکرده بود، عجز و درماندگی طبیبان را دریافت و به درگاه حق پناه برد، طبیبان در درمان بیماری های جسمانی هر یک مسیح عالمی بودند، لیکن بیماری کنیزک از این نوع نبود، روح در دام تن و دنیا افتاده را تنها طبیب آسمانی درمان تواند کرد و بس، و طبیبان کنیزک، زمینی بودند و بی خبر از عالم درون.

بی خبر بودند از حال درون استعید الله مما یفترون

(۱۰۴/۱۵/۲۵ ص)

طیبیان در حقیقت رمز فیلسوفان و دانشمندان و نظریه پردازان این جهانند که از حقیقت وجود، روح و روان انسان هیچ نمی دانند. دانش ایشان متعلق به ظاهر جهان و امور مادی است و هر چه را جز مادی و جسمانی است انکار می کنند. هیچ دریچه ای به عالم بیرون از طبیعت بر رویشان باز نشده است و کله وجود را منحصر در ماده می بینند، برای اینان ماده یعنی وجود و وجود یعنی ماده و دلهاشان به سبب تورط در ماده، همچون سنگ سخت شده است. فاعل و عاملی برتر از خود نمی بینند، پس چگونه می توانند درماندگی و بیماری روح و روان انسان را درمان کنند. طیبیان در درمان کنیزک، خدا را در حساب نگرفتند و از او یاد نکردند. این ترک استثنا نه امری اتفاقی و در آن مورد خاص بود، بلکه غفلت و قسوت و انکار روح و عالم ماوراء جسم، صفت دائمی و ثابت ایشان بود.

ترک استثنا مرادم قسوتیست      نی همین گفتن که عارض حالتیست  
(۴۹/۱۵/۲۵)

شاه با مشاهده عجز طیبیان در درمان کنیزک که در حقیقت کسی جز شخص او نیست، روی به درگاه خدا می برد و از او ملتمسانه می خواهد که او را درمان کند و به طریق نیاز و شکستگی در کمال خشوع و افتادگی، درد خویش را که در حقیقت گرفتار آمدن در دام جسم و زندان تن است، بر او عرضه می کند و در میان گریه و لابه در واقعه ای خواب گونه پیری نزد او می آید و او را مژده می دهد که: حکیمی حاذق از جانب حق به سراغ تو خواهد آمد.

در علاجش سحر مطلق را بین      در مزاجش قدرت حق را بین  
(۶۵/۱۵/۲۵)

### حکیم = ولی خدا و انسان کامل

شاه که در این داستان، بالفعل شخص مولانا و بالقوه هر سالک مستعدی تواند بود؛ در انتظار آن حکیم غیبی می ماند و سرانجام آن رویای راستین به حقیقت می پیوندد و پیری که آثار کمال در سیمای او آشکار است، ابتدا در صورت خیال که نیست وش است از دور پدیدار می گردد و با نزدیکتر آمدن او، در کمال ناباوری، صورتی را که در خواب دیده است، با صورت پیر منطبق می یابد.

آن خیالی که شه اندر خواب دید      درخ مهمان همی آمد پدید

(۷۳/۱۵/۲۵)

شاه با حرمت تمام به پیشباز حکیم می رود و آن مهمان غیبی را در آغوش می‌کشد. آن پیر به ظاهر انسانی است همانند دیگر مردمان، لیکن در حقیقت روح پاک الهی است که از قفس طبیعت آزاد شده و از خویشن خویش برون جسته و چشم و گوش و دست و زبانش در تصرف حق است.

شاه در می‌یابد که او یکی از اولیاء الهی و همان کسی است که روزها و شبها دیدارش را از خدا طلب می‌کرد. آن انسان کاملی که نظرش کیمیای وجود است.

در تجربه شخصی مولانا، پیر و ولی خدا همان شمس تبریزی است که مرغ روح او را از قفس تعلقات جسمانی آزاد کرده است.

شاه پس از شناخت پیر طریقت بی‌درنگ اعتراف می‌کند که معشوق او کنیزک - من او-، در مقایسه با حکیم، انسان کامل، بسیار حقیر و ناتمام است و محبوبی که با تمام وجود به او دل بسته است، چندان هم شایستگی معشوقیت ندارد، هر چند که همان کنیزک بود که وسیله دست‌یابی او به ولی خدا شد، از این رو با اشتیاق و هیجان پیر را در آغوش گرفت و:

گفت معشوقم تو بودستی نه آن      لیک کار از کار خیزد در جهان

(۷۶/۱۵/۲۵)

و از همان لحظه خود را به طور کامل در اختیار پیر قرار داد. پیر انسانی است که همه مراحل و منازل تکامل را تا آزادی مطلق از تعلقات و نیل به مرحله فناء فی الله طی کرده است، از «من» عاریه‌ای بیرون جسته و به وحدت حقیقی و رهایی از دو بینی و دوگانگی رسیده است. و اکنون تائب حق و ولی اوست و به امر او کار می‌کند. رحمت الهی است و برای هدایت و ارشاد روح‌های مستعد آمده است، کار اصلی او درمان بیماریهای ناشی از تعلق و نجات از «من» کاذب است. (۸)

در حضور چنین شخصی که در معنی عام ولی یا نبی است، باید در کمال ادب به خدمت و اطاعت ایستاد. ترک ادب موجب محرومیت از هدایت و ارشاد او و مانع درمان امراض درونی است. این قبیل افراد عزیزان در گاه حق و سایه او بر روی زمین‌اند. زحمت فضولی و بی ادبی را بر نمی‌تابند و آن را نشانه خنثی و نامستعد بودن مرید می‌دانند.

سایه یزدان بود بنده خدا      مرده این عالم و زنده خدا  
دامن او گیر زوتر بی گمان      تارهی در دامن آخر زمان

(۴۲۴/۱۵/۲۵ ص)

مولانا شمس الدین گوید:

«امری که شیخ کند چون جوز شمرده باشد، البته ثمره دهد و خطا نکند. بعضی از آن بگردند، ثمره ندهد. عیب بر شیخ نهند، از خود تصرفی کنند در آنچه او را فرموده اند، پندارند که نزدیکتر می آرد کار را، کار نزدیک آمده را صد فرسنگ دور می کنند. یک سبکی و تخفیف جستن در اول کار موجب فوات صد تخفیف است. اگر کودک داند که کودکی می کند هرگز نکردی. شیخ را خود فراغت است از وعظ، به اشارت حق و شفاعت اهل حق گوید آنچه گوید، از وعظ شیخ سنگ در کار آید...» (۱۳/ص ۱۶۰).

شمس تبریزی درباره استعداد و آمادگی طالب برای پذیرش ارشاد و هدایت پیر گوید: «اگر طبیبی را گویند: که علاج این رنجور می کنی، چرا علاج پلدرت نکردی که بمرده؟ و علاج فرزندت نکردی؟ و مصطفی (ص) را گویند: چرا عمت را که بولهب است، از تاریکی برون نیاوردی؟ جواب گوید که: رنجهایی است که قابل علاج نیست، مشغول شدن طبیب بدان جهل باشد. و رنجهایی است که ضایع گذاشتن آن بی رحمی باشد» (۱۳/ص ۱۶۱).

او مولانا را که در این داستان به کنیزک بیمار «خویشتن» خویش دچار است، مستعد درمان می داند و به معالجه او می پردازد، اما بی ادبی بعضی از آدمیان موجب شده است که بسیاری از جوامع بشری از نعمت وجود انبیا و اولیا محروم شوند.

جمله عالم زین سبب گمراه شد      کم کسی زابدال حق آگاه شد  
همسری با انبیا برداشتند      اولیا را همچو خود پنداشتند  
گفته اینک ما بشر ایشان بشر      ما و ایشان بسته خواییم و خور  
این ندانستند ایشان از عمی      هست فرقی در میان بی منتها

(۲۶۷-۲۶۴/۱۵/ص)

عین القضاة گوید: «ای دوست، بدان که هر کاری که پیر مرید را فرماید خلعتی باشد الهی که بدو دهند، و هر جا که مرید باشد در حمایت آن خلعت باشد. که فرمان پیرفرمان خداست: «من یطع الرسول فقد اطاع الله» همین باشد "وجعلنا منهم ائمه" یهدون بامرنا» بیان این همه شده است (۱۷/ص ۳۵).

مولانا ویژگیهای پیر را که در تجربه شخصی او کسی جز شمس الدین تبریزی نیست، از زبان شاه که بالفعل کسی جز خود او نیست، چنین وصف می‌کند:

ای لقای تو جواب هر سؤال  
مشکل از تو حل شود بی قیل و قال  
ترجمانی هر چه ما را در دل است  
دست گیری هر که پایش در گل است  
(۹۸/ص ۱۵/۲۵)

این ویژگی هر یک از اولیاء الاهی است، هدیه حق است و مایه دفع تنگناها و بیماریهای روحی و نفسانی که خود بهنگام نیاز، به یاری انسان مستعد می‌آید و دیدار او پاسخ همه سوآلهاست و نیازی به گفتار ندارد و زمین هیچگاه از اولیای خدا که راهنمایان اهل سلوکتند خالی نیست. (۹) عین القضاة باز گوید:

«نشان پیر راه رفته آن باشد. که جمله افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و معلوم وی باشد، زیرا پیر، که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد او نیز خود مرید و طالب است، پیری را نشاید. مریدی جان پیر دیدن باشد، چه پیر آینه مرید است که در وی خدا را بیند. و مرید آینه پیر است که در جان وی خود را بیند»  
(۱۸/ص ۳۰).

درباره طبیبان که از درمان کنیزک به سبب ترک استننا عاجز ماندند. و گفتیم مقصود مولانا از آنها فلاسفه و دانشمندان علوم ظاهرند، او خود در دفتر ششم توضیح می‌دهد:

لیک استننا و تسبیح خدا  
زاعتماد خود بد از ایشان جدا  
ذکر استننا و حزم ملتوی  
گفته شد در ابتدای مثنوی

صد کتاب ارهست جزیک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست

(۳۶۶۵-۷/صص ۶۵/۲۵)

یعنی اگر چه مثنوی دارای شش دفتر است، همه در یک باب و یک مطلب است و یک حقیقت را جستجو می‌کند و در ضمن از طبیبان داستان کنیزک چنین یاد می‌کند:

گفته بودیم ازسقام آن کنیز  
وز طبیبان و قصور فهم نیز

(۳۶۷۲-۳/صص ۶۵/۲۵)

کان طبیبان همچو اسب بی عذار  
آن طبیبان آن چنان بسته سبب  
غافل و بی بهره بودند از سوار  
گشته اند از مکر یزدان محتجب

(۳۶۷۹/ص ۶۵/۲۵)

مولانا فرق طیبیان الاهی یعنی اولیا را، با آن طیبیان در دفتر سوم مثنوی چنین بیان می‌کند و خود را که در آن هنگام از زمره کاملان و پیران صاحب‌دل شده است، از جمله آن حکیمان الاهی بر می‌شمرد.

بحر قلم دید ما را فانلق	ما طیبیانیم شاگردان حق
که به دل از راه نبضی بنگرند	آن طیبیان طبیعت دیگرند
کز فراست خود به عالی منظریم	ما به دل بیواسطه خوش بنگریم
جان حیوانی بدیشان استوار	آن طیبیان غذا اند و ثمار
ملهم ما پرتو نور جمال	ما طیبیان فعالیم و مقال
وان چنان فعلی زره قاطع بود	کاین چنین فعلی تو را نافع بود
وانچنان قولی تو رانیش آورد	این چنین قولی تو را پیش آورد
وین دلیل ما بود وحی جلیل	آن طیبیان را بود بولی دلیل
دستمزد ما رسد از مقدسی	دستمزدی می‌نخواهیم از کسی

(۲۵ / ۳د / صص ۹-۲۷۰۰)

عشق کنیزک شاه را به عشق انسان کامل که آینه حق نماست کشاند و چون در این جهان کار از کار خیزد، این عشق‌ها و معشوق‌های مرحله‌ای و مجازی به معشوق حقیقی منتهی خواهد شد.

### حرم = درون دل و جان

اکنون شاه حکیم الاهی را به درون حرم می‌برد؛ یعنی: به آنجا که جز خود او راه ندارد و تنها کسی که می‌تواند بدانجا قدم گذارد، نایب حق بر روی زمین است. ارشاد پیر به طریق تصرف در دل و جان مرید است نه وعظ و گفتار.

چون گذشت آن مجلس و خوان کرم دست او بگرفت و برد اندر حرم  
قصه رنجور و رنجوری بخواند بعد از آن در پیش رنجورش نشاند

(۲۵ / ۱د / صص ۲-۱۰۱)

خلوت کردن حکیم با کنیزک رویداد است که عینا در سرگذشت مولانا می‌خوانیم: احمد افلاکی گوید: ...منقولست که سه ماه تمام در حجره خلوت لیلا و نهارا به صوم وصال چنان نشستند که اصلا بیرون نیامدند و کسی را زهره و طاقت نبود

که در خلوت ایشان در آید و بکلی حضرت مولانا از تدریس و تعلیم و تذکیر فارغ گشته به تقدیس قدیس اعظم مشغول شد ( ۳ / ج ۲ / ص ۶۲۰). (۱۰)

مولانا برای این که نشان دهد، طرز معاینه و معالجه کنیزک که بیماری او درونی است و از نوع بیماریهای عادی نیست، شبیه ترین طرز درمان را به کار پیران طریقت در شناخت مریدان انتخاب کرده است، که اطبا در آن از طریق علائم جسمانی بیماری روانی را تشخیص می دهند. این انتخاب، صرفاً برای انطباق ساختار بیرونی با ساختار درونی داستان صورت گرفته است، طرز درمانی که در چهار مقاله نظامی عروضی به ابن سینا نسبت داده شده و در کتب دیگر نیز آمده است (۲۷/ص ۱۱۸). این طرز درمان اگر در این داستان وجود نمی داشت، لطمه ای به اصل آن وارد نمی آمد و چنانکه پیش ازین گفته شد، آن را نمی توان اصل داستان شاه و کنیزک دانست.

حکیم بیماری کنیزک را تشخیص می دهد و شاه را که در حقیقت خود بیمار و در درجه اول شخص مولاناست، از چگونگی امر آگاه می سازد و او را از معالجات بی مورد و نابجای اطبای ظاهر که از احوال درون بی خبر بودند آگاه می کند.

گفت هر دارو که ایشان کرده اند      آن عمارت نیست ویران کرده اند

بی خبر بودند از حال درون      استعیدالله مما یفترون

(۱۰۴-۵/صص ۱۵/۲۵)

بیماری کنیزک از عشق بود و البته عشق هنگامی بیماری است که معشوق، حقیقی نباشد و معشوق هنگامی غیر حقیقی است که فناپذیر باشد و هنگامی فناپذیر است که مادی و از خواص و عوارض ماده باشد. چنین عشقی از آن جهت کم ارزش است که انسان را از معشوق اصلی که اصل همه عشقها و زیبایی هاست، محروم می سازد. ماهیت عشق در حقیقی و مجازی یکی است؛ تفاوت در ارزش معشوق است.

علت عاشق زعلتها جداست      عشق استرلاب اسرار خداست

(۱۱۰/ص ۱۵/۲۵)

همچنان که منجمان اسرار کیهان را از استرلاب استخراج می کنند، از عشق نیز می توان اسرار درون هستی را بیرون کشید، زیرا حجاب همه اسرار «من» آدمی است و عشق تنها وسیله بیرون شدن از خویش است.



چنانکه گذشت عشق حقیقی از «طور وراء عقل» است. مولانا خود درباره عشق حقیقی در برابر کسانی که آن را حالتی عادی تصور می کنند؛ گوید:

از غم و شادی نباشد جوش ما      وز خیال و وهم نبود هوش ما  
حالتی دیگر بود کان نادرست      تو مشو منکر که حق بس قادرست

(۱۸۰۴ / ۱۵/۲۵ / صص ۵-۱۸۰۴)

عقل از ادراک حقیقت عشق محجوب است. عقل را قوت دید نور عشق نباشد، زیرا که عشق در مرتبه ماوراء عقل است و خود در طوری دیگر. عقل را قوت دیدار او نتواند بود. عشق دری است در صدف جان نهران و جان در دریای قضا غوص کرده، عقل بر ساحل دریای قضا متوقف می شود، و از خوف نهنگان بلاقدم پیش نتواند نهاد. عقل استاد مکتب معاش و معاد است اگر قدم در این مکتب نهد، اطفال این مکتب به آموختن ابجد عشق در کارش کشند (۱۷/ج ۲/ص ۱۸۲).

پرس و جوی حکیم از کنیزک درباره حوادث زندگی و ماجراهای او در حقیقت کشف اسرار درون و بازشناسی گرایشهای کنیزک است؛ همان کاری که پیران کامل درباره مریدان انجام می دهند و در این داستان، شمس تبریزی درمورد شخص مولانا انجام داده است. گرچه حکیم، بدون آنکه مرید یک به یک آنها را بر زبان آورد، از کم و کیف آن آگاه است، لیکن بیمار نیز باید از آنچه موجب بیماری و انحراف طبیعت اصلی او شده است، آگاهی یابد و یکی از آیینهای مسلم و تخطی ناپذیر صوفیان راستین آنست که: مرید همه وقایع و رویاها و گرایشهای نفسانی خود را با پیر در میان گذارد: «جوانمردا: پیران را خدای تعالی قوت آن داده است که بدانند که تو سعیدی یا شقی، دریغا که نظاره هم ندانی کردن و پائی نداری که تو را به عالم ایشان برد تا چندین هزار کس را بینی که گرد آمده در آن عالم که او امر آنجا همه تکوینی بود و هر کسی می گوید، نه به زبان گوشت و پوست، آنجا ینابیع مختلف بینی، چندین هزار چشمه، همه از قدرت پدید آمده، آنجا که این عجایب است جای نیست، آنجا نه زمان را راه بود نه مکان را» (۱۷/ج ۲/ص ۱۸۲). مولانا گوید:

صد چو عالم در نظر پیدا کند      چونکه چشمت را بخود بینا کند  
گر جهان پیشت بزرگ و بی نیست      پیش قدرت ذره ای می دان که نیست  
این جهان خود حبس جانهای شماس      هین روید آنسوه صحرای شماس

این جهان محدود و آن خود بی‌حدست نقش و صورت پیش آن معنی سلدست  
( ۱۵/۲۵/صص ۶-۵۲۳)

«چرا به درگاه مردی نروی تا دست بر نبض تو نهد؟ هیچ دانی که صفت مردان چیست؟ از من بشنو: هر آدمی که تبدیل مزاج و تغییر احوال نتواند کرد، او پیری را نشاید و هر که اهل سعادت و اهل شقاوت را نداند، او را از مردان نهند»  
(ج ۱۷/ص ۱۸۳).

نظر مردان کامل و اولیا، کیمیای وجود است. شمس تیریزی بی‌پرده می‌گوید:  
وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست، پیش مس برابر افتد همه زر شود. کمال کیمیا چنین باید ( ۱۳/ص ۱۵۹).

«اول وصیت که پیر مرید را کند آنست که گوید: واقعه خود را به کسی مگو و آن چه به مرید تعلق دارد آن باشد که جز پیر به کس راز نگوید و زیادت و نقصان نکند» (۱۸/ص ۳۲). هجویری گوید:

از آداب مرید یکی آنست که احوال خود جمله با پیر بگوید که او را روز به روز و ساعت به ساعت تربیت می‌کند. پیر از بهر راه است به خدا و آنچه بدین پیر تعلق دارد آن باشد که راه نماید (۱۸/ص ۳۲).

حکیم نیز در این داستان کنیزک را از افشای اسرار بر حذر می‌دارد:

هان وهان این راز را با کس مگو      گرچه از توشه کند بس جستجو  
گورخانه راز تو چون دل شود      آن مرادت زود تر حاصل شود

( ۱۵/۲۵/صص ۵-۱۷۴)

سوال و جواب حکیم با کنیزک = واقعه گفتن مرید با پیر

بر این اساس حکیم از کنیزک چیزها می‌پرسد و بر اساس آن در نفس او تصرف می‌کند تا آنچه را قابل تغییر است تغییر دهد، زیرا ارشاد و هدایت پیران از طریق تصرف روحی در وجود مرید و ایجاد احوال جدید در مرید است؛ نه تعلیم و تدریس و وعظ و خطابه، اگرچه بنا به ضرورت از راه کلام نیز هدایت صورت می‌گیرد، «و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا» (آیه ۲۴/س ۳۲). هدایت اولیا امری است نه خلقی از آن گونه که «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (آیه ۸۲/س ۳۶). (۱۱)

گرچه در این داستان نمونه واقعی پیرو مرید شمس و مولانا است، اما نه پیر منحصر در شمس است و نه مرید منحصر به مولانا، بلکه قانون هدایت الهی برای همه بندگان در تکامل و سیر و سلوک همین است.

شاهی که حکیم را در خواب دید، عملاً کسی جز خود مولانا نبود و حکیم نیز کسی جز شمس نیست. از دیدگاه مولانا برای هرکس که مستعد باشد چنین واقعه ای رخ خواهد داد؛ شمس گوید: «آخر تو واقعه دیدی در خوابت گفتم که چون سینه ما به سینه او رسید او را این مقام شد، او را بسیار واقعه ها در پیش است» (۱۳/ص ۷۹). «دیدن شیخ نتوان بی اختیار شیخ نه در خواب نه در بیداری» (۱۳/ص ۱۵۲).

«مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست، برای ایشان نیامده ام. این کسانی که رهنمای عالم اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می نهم» (۱۳/ص ۸۴).

بنابراین مولانا از تجربه شخصی سخن می گوید، و در این قصه «نقد حال» خویش را به نظم می کشد، لیکن سرگذشت خود را نمونه ای از سرگذشت بالقوه همه سالکان می داند و بطور کلی مولانا در هیچ مورد بیرون از تجربه و معرفت تجربی خود سخن نمی گوید و سخن گفتن هر کس را بیرون از مرتبه خود زیانبار می داند؛ چنانکه در داستان اعرابی، درویش به استناد آیه شریفه ای از کلام خدا؛ در ضمن نصیحت زن به شوهر گوید: سخن افزون از قدم و از مقام خود مگو «لم تقولون مالا تفعلون» که این سخنها اگر چه راست است، این مقام توکل ترا نیست و این سخن گفتن فوق مقام و معامله خود زیان دارد و «کبر مقتا عند الله» باشد (۲۵/۱۵/ص ۱۴۳). مولانا در برابر درخواست افشای اسرار و آنچه میان او و شمس گذشته است، برای خودداری از گشودن رمز داستان، خواننده را به تأمل در متن حکایت و کشف اسرار از درون آن حواله می دهد.

گفتمش پوشیده خوش تر سر یار  
خود تو در ضمن حکایت گوش دار  
خوشتر آن باشد که سر دلبران  
گفته آید در حدیث دیگران

(۲۵/۱۵/صص ۶-۱۳۵)

آنگاه در برابر اصرار بر درخواست افشای اسرار، دلیل اصلی خودداری از شرح و بیان را بدین نحو بیان می کند.

گفتم ار عریان شود او در عیان  
نی تو مانی نی کنارت نی میان  
آرزو میخواد لیک اندازه خواه  
برتابد کوه را یک برگ کاه

آفتابی کز وی این عالم فروخت اندکی گر پیش آید جمله سوخت

(۱۴۱/ص ۱۵/۲۵)

چیزی که از مولانا درخواست می شد، بیان اسرار و احوالی بود که میان او و شمس به وقوع پیوسته بود و به هیچ وجه جز به زبان رمز و اشاره قابل اظهار نیست. اما درخواست کننده آن را بی پرده طلب می کرد و طرح این درخواست و رد آن از جانب مولانا صرفاً به منظور بیان عدم امکان افشای آن است، زیرا حقایق تکوینی از طریق گفتار قابل انتقال نیست. سر یار از مقوله شدن و بودن است نه گفتن و شنیدن. پس این که بعضی از شارحان مثنوی تصور کرده اند که مولانا از بیم فتنه و آشوب مخالفان شمس که مریدان خود او بوده اند، از بیان احوال و شرح اسرار شمس طفره رفته و بدان سبب گفته است:

فته و آشوب و خون ریزی مجو بیش ازین از شمس تیریزی مگو

(۱۴۲/ص ۱۵/۲۵)

محملی ندارد، زیرا مولانا از سخن گفتن درباره شمس و کرامات او و عشق و محبت خویش نسبت به او، چه در هنگام حضور و چه پس از غیبت شمس، هیچگاه لحظه ای خودداری نکرده و از کسی یا چیزی باک نداشته است؛ بویژه اینکه در هنگام شروع مثنوی و سرودن این ابیات، حدود چهارده سال از غیبت شمس گذشته بود و اگر به فرض کسانی در سالهای اول حضور او در قونیه (۶۴۲-۶۴۵) با او مخالفتی داشته اند، طبق شواهد موجود در همان ایام نیز از آن بی ادبی توبه کرده اند و مولانا نه تنها در مثنوی بلکه در سر تا سر دیوان غزلیات خود از او سخن گفته و به نام او تخلص کرده است؛ بنابراین در آغاز مثنوی چه جای ترس از بردن نام شمس و فتنه و آشوب مخالفان باقی می ماند.

فته و آشوبی که در اینجا از آن یاد می کند، توضیح همان معانی است که در ابیات پیش ذکر کرد و آن چیزی جز عواقب افشای اسرار و زیانهای آن نیست که اگر فاش گردد، همه قوانین جهان ظاهر را در هم می ریزد و همچون خورشید است که اگر پیش تر آید همه چیز را خواهد سوخت و اگر به تو نزدیک شود و تو هنوز از خویشتن خود بیرون نیامده باشی، در آن صورت - نی تو مانی نی کنارت نی میان - . آن حقایق بدان سان که هست، در زبان و عقل و نقل نمی گنجد، زیرا از مقوله کلام نیست؛ بلکه

از نوع تجلیات حق و حقایق غیبی است و ظهور آن فقط با تغییر ماهیت امکان پذیر است که در آن صورت چیزی که تو در پی آنی نخواهد بود.

گوش را نزدیک کن کان دور نیست      لیک نقل آن به تو دستور نیست  
(۱۹۲۹ ص ۱۵/۲۵)

نقل آن حقایق از آن رو امکان پذیر نیست که از حیث وجود، تعلق به مرتبه ای برتر دارد، تنها از وجود آن خبر می توان داد، لیکن آن را از آن مرتبه شریفتر به درجه مادون آن، بدون تغییر ماهیت تنزل نمی توان داد؛ زیرا هر چه در مراتب برتر وجود است اگر به عالم ظاهر و صورت فرود آید، به موجودات مادی و این جهانی تبدیل خواهد شد؛ پس: خود را باید بدان نزدیک کرد و پای را بر پله برتر نهاد و به گفته مولانا:

کرده ای تأویل قول بکر را      خویش را تأویل کن نی ذکر را

(۱۰۸۰ ص ۱۵/۲۵)

این همه به جهت آنست که این جهان صورت و ماده نسبت به مراتب برتر وجود در حکم سایه و عکس است و نقل هر چیز از مرتبه برتر به عالم ظاهر، درست به معنی تبدیل شیئی حقیقی است به عکس و سایه اش؛ به همین دلیل است که مولانا و دیگر آزادگان و عارفان، طالبان دنیا را صیادان سایه می دانند.

مرغ بر بالا پران و سایه اش      می رود بر خاک پران مرغ و ش  
ابلهی صیاد آن سایه شود      می دود چندان که بی مایه شود  
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست      بی خبر که اصل آن سایه کجاست

(۲۵ / ۱۵ صص ۱۹-۴۱۷)

پاسخ خداوند کریم نیز در برابر سوال و انکار کسانی که می گفتند: اگر خدا می خواست ما را هدایت کند، چرا فرشته ای را از آسمان بر ما فرو نفرستاد، چنین بود: اگر ما فرشته ای را برای شما می فرستادیم ناگزیر او را به صورت مردی در می آوردیم تا شما بتوانید او را ببینید و با او سخن بگویید و سخن او را بشنوید و در آن حالت باز هم امر بر شما مشتبه می شد و بر همین اعتراض باقی می ماندید و هرگاه ما فرشته ای بفرستیم کار از کار گذشته است و دیگر نیازی به فرستادن رسول و ایمان شما نخواهد بود (آیات ۹ و ۱۰ س ۶). و در آن حالت است که «نی تو مانی نی کنارت نی میان».

### جوان زرگر = عالم صورت

معاینه و روان کاوی حکیم که در حقیقت عبارت بود از تصرفات روحی پیر در مرید و کشف اسرار و افکار و گرایشهای او، معلوم کرد که کنیزک عاشق جوان زرگر سمرقندی است.

نبض جست و روی سرخ و زرد شد کسز سمرقندی زرگر فرد شد  
انتخاب این نام و عنوان برای معشوق کاملاً از روی عمد و با دقت از ناحیه مولانا صورت گرفته است تا رمزی باشد از زرق و برق دنیا، زیرا «زر» بارزترین مظهر ارزشهای مادی است، به همین دلیل نخستین تعلیم مولانا برای رهائی انسان از تعلقات این جهان در آغاز مثنوی این است:

بند بگسل باش آزاد ای پسر      چند باشی بند سیم و بند زر

### سمرقند = طبیعت زیبا

نام «سمرقند» از دو جزء سمر و قند ترکیب یافته است، «سمر» به معنی افسانه که کودکان و ناز پروردگان را با آن سر گرم کنند و «قند» که شیرینی است رمز هر چیزی است که در کام نفس خوش و گوارا است و بر روی هم کنایه از طبیعت و جلوه های فریبنده آن است.

### سرپل = گذر گاه دنیا

گفت کوی او کدام اندر گذر      او سرپل گفت و کوی غاتفر

کوی و گذر معشوق کنیزک «سرپل و کوی غاتفر» است، «سرپل» پیداست که محل گذشتن و گذاشتن است و جای اقامت نیست. جایگاهی است که عبور از آن امری ناگزیر است و همه عالم مادی را شامل می‌شود.

معشوق درگذر یا محله «سرپل» در کوی غاتفر سکونت دارد، غاتفر رمز زیباییهای عالم صورت است، زیرا نام شهری حسن خیز از بلاد ماوراء النهر است و جوان زرگر که به سبب زیبایی و آب و رنگ ظاهر خود، جان و دل کنیزک را در دام عشق خویش کشیده، از محله ایست که در سمرقند به نام آن شهر منسوب است.

### کوی غانفر = شهر زیباییهای صوری

عالم طبیعت جلوه گاه مظاهر جمال حق است و زیباییهای آن انعکاس زیبایی اوست که در جای خود و در حد لزوم محبوب و مطلوب است، لیکن نباید عکس را با اصل یکسان گرفت.

همه این نام ها رمزی از دنیا و جلوه های جمال و فریبندگی و در عین حال فناپذیری آن است که نفس انسانی را به سوی خود جلب می کند و او را از اصل خویش که معشوق حقیقی اوست غافل می سازد و چون زود گذر و فناپذیر است، برای انسان که موجودی جاودانی است، شایستگی معشوقیت ندارد.

اینک حکیم برای درمان بیماری کنیزک که به معشوقی فناپذیر دل سپرده و او را به جای معشوق ذاتی خود برگزیده است، شاه را مأمور می کند تا جوان زرگر را با فریب و وعده های دروغ، از سمرقند احضار کند «تا کنیزک در وصالش خوش شود».

مرد زرگر را بخوان زان شهر دور با زر و خلعت بده او را غرور

(۱۸۴/۱۵/۲۵ ص)

جوان زرگر نیز به سبب فریفتگی به مال و وعده های دل فریب ریاست و تقرب نزد شاهان و بهره مندی از زر و زیور دنیا، راهی سفر می شود.

فریفتگی به جاه و ریاست و تقرب به صاحبان قدرت و مکتب و محبوب دیگران واقع شدن و در پی شهرت و ناموس رفتن نیز یکی دیگر از عوامل فریبنده دنیاست و در مجموع به «ناز معشوقی» دچار شدن، زیانش از دیدگاه مولانا بیش از عشقهای مجازی است و مولانا همواره بر آن تأکید دارد و در داستان طوطی و بازرگان بطور مستقل بدان پرداخته است.

هر که داد او حسن خود را در مزاد صد قضای بد سوی او رو نهاد

(۱۸۳۵/۱۵/۲۵ ص)

پس از حضور زرگر به فرمان حکیم، کنیزک را در اختیار او قرار می دهند.

شاه بدو بخشید آن مه روی را جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را

مدت شش ماه می راندند کام تا به صحت آمد آن دختر تمام

(۲۰۱/۱۵/۲۵ ص)

کنیزک در وصال معشوق از بیماری بهبود می یابد و حکیم برای زرگر شربت زهرآگین می سازد و به او می خوراند، در اینجا چند نکته مهم مورد توجه مولانا بوده است:

نخست اینکه عشق و دلدادگی انسان به عالم طبیعت چیزی نیست که کسی بتواند از آغاز زندگی بکلی آن را نادیده بگیرد، زیرا نیازهای جسمی و وابستگی به این عالم در آفرینش، با سرشت او همراه است و بهره مندی از طبیعت و نعمتهای آن برای حفظ تعادل تن و روان انسان امری ضروری است و تا آن حد که جای معشوق اصلی را نگیرد و تنها به عنوان کالا و ابزار در راه تکامل و نیل به سعادت جاودانی به کار رود، امری ناگزیر است. بنابراین مولانا کنیزک را همان اندازه در اختیار معشوق قرار می دهد که در وصال او صحت یابد و تا حدی که نیاز طبیعی اوست از آن بهره مند گردد، زیرا چنانکه گفتیم معشوق کنیزک در حقیقت، دنیای مادی و عالم صورت است و زرگر در این داستان رمز آن است.

#### مدت شش ماه = سن کمال

مدت بهره مندی کنیزک از معشوق، شش ماه تعیین شده که مدت کافی و لازم برای رفع نیازهای اساسی انسان از این عالم است، زیرا عدد شش در اصطلاح ریاضی «عدد تام» نامیده می شود (۲۳/ج ۲/ص ۱۶۹۴).

گذشته از این «شش ماه» زمان لازم و کافی برای آشکارشدن چهره واقعی معشوق کاذب و آگاهی انسان از ماهیت آن است و کار برد عدد شش برای روز و ماه و سال کنایه از زمان کافی است.

دیگر اینکه حکیم شربتی می سازد تا جوان زرگر با خوردن آن به تدریج زیبایی و طراوت خود را از دست دهد و در برابر عاشق، رفته رفته زشت و بی آب و رنگ گردد، نه آنکه یکباره در دم جان دهد. این مطلب اشاره به آنست که: قطع رابطه انسان با طبیعت مادی بطور دفعی و ناگهانی موجب هلاکت است و غرض از کشتن معشوق کاذب، قطع تعلق است، زیرا آن معشوق، موقت و فناپذیر است و زیان آن تنها بدین سبب نیست، بلکه از آن روست که انسان را از محبوب اصلی محروم می کند، و گر نه عشق مجازی در ذات خود نامطلوب نیست و ماهیت عشق در حقیقی و مجازی یکی



است، تفاوت آن دو در نوع معشوق است که در عشق حقیقی کامل و نامتناهی و زنده و سرچشمه همه زیبایی‌هاست و در دیگری ناقص و محدود و فناپذیر.

شربت زهراگین = ریاضت و جهاد با نفس

حکیم شربتی را برای زرگر تجویز می‌کند که پس از شش ماه کسامرانی، زیبایی او بتدریج به زشتی و ناهنجاری تبدیل شود و به همان نسبت عشق در دل کنیزک به سردی گراید، زیرا کشتن زرگر در درون کنیزک تحقق می‌یابد و با آزادی کنیزک از بند تعلق، شاه به شاهی حقیقی می‌رسد.

حکیم در واقع همان کاری را می‌کند که پیر طریقت - شمس تبریزی - عملاً در مورد شخص مولانا انجام داد و روح او را برای همیشه از تعلق آزاد ساخت.

کشتن زرگر = قطع تعلق

کنیزک با مشاهده چهره کریه معشوق و مرگ تدریجی او، از رنج عشقی کاذب که تنها به رنگ و آبی تعلق داشت آزاد شد و معشوق مجازی در درون او کشته شد تا معشوق اصلی جانشین آن شود، در اینجا است که مولانا به بیان تفاوت عشق مجازی و عشق حقیقی می‌پردازد.

عشق‌هایی کس‌پی رنگی بود      عشق نبود عاقبت ننگی بود

کاش کان هم ننگ بودی یکسری      تا نرفتی بروی آن بد داوری

(۲۵/۱۵/صص ۶-۲۰۵)

مقصود از بد داوری، محرومیت از معشوق حقیقی و خسران ابدی و عدم کمال است. علت آن را هم مولانا خود گفته است:

زآنکه عشق مردگان پاینده نیست      زآنکه مرده سوی ما آینده نیست

و بر عکس در عشق حقیقی معشوق زنده جاودانی و در نهایت کمال و زیبایی است و همه زیبایی‌های عالم، پرتو کم رنگی از جمال نامحدود اوست.

عشق زنده در روان و در بصر      هر دمی باشد ز غنچه تازه تر

عشق آن زنده گزین کو باقیست      وز شراب جان فزایت ساقیست

عشق آن بگزین که جمله انبیا      یافتند از عشق او کار و کیا

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوا نیست

(۲۵/۱د/صص ۲۱-۲۱۷)

اقوال عرفا درباره عشق حکایت از آن دارد که عقل جزئی از درک ماهیت آن عاجز است، لیکن از سخنان ایشان - که نمونه هایی از آن در ابتدای این مقاله ذکر شد - چنین بر می آید که مقصود ایشان تعبیر ناپذیری احوالی است که در عشق و بویژه عشق حقیقی و مراتب عالی عشق عرفانی در عشاق ظهور می کند و غالباً محصول تجلیات جمال است، و گرنه شناخت مفهوم عشق و ماهیت آن با اندکی تأمل امکان پذیر است.

### ماهیت عشق

بدیهی است که عشق از احوال است و درک احوال امری وجدانی و از مقوله علم حضوری است و عین آن از کسی به دیگری قابل انتقال نیست، لیکن ادراک مفهوم و خواص و آثار آن مانند امور دیگر دشوار نیست.

هنگامی که انسان چیزی را برای رفع نقایض و کمبودهای خود لازم بداند، بدان دل می بندد و به هر چیز که دل ببندد، معشوق و محبوب او به شمار می آید.

عشق حقیقی هنگامی ظهور می کند که انسان به مرتبه ای از کمال دست یابد که بتواند تجلیات جمال حق را از طریق مکاشفه دریافت کند و این امر تنها در مقام توحید تحقق خواهد یافت که عارف، کل جلوه های هستی را در یک حقیقت واحد مشاهده کند.

از آنجا که انسان هر چه را برای خود موجب رفع نقصان و جبران کمبود بداند، بدان روی می آورد و آن را محبوب و معشوق خود قرار می دهد، می توان دانست که: دوست داشتن و دل بستن به اشیاء و اشخاص و برتر از همه عشق و دلدادگی به معشوق ازلی همگی حاکی از احساس نیاز است و احساس نیاز یعنی: ادراک کمبود و نقصان در خود، پس اشتیاق و عشق میل ذاتی انسان به تکامل است.

بدین ترتیب احساس نیاز به چیزی هر قدر شدیدتر باشد میل و اشتیاق بدان نیز شدیدتر خواهد بود و این امر تا آنجا امتداد می یابد که عاشق مشتاق، هستی و حیات خود را در گرو وجود معشوق و محبوب خود می یابد.

تکامل یعنی حرکت به سوی کمال و کمال یعنی دارا بودن همه چیز و نداشتن کمبود و نقصان. این صفت تنها در یک موجود متحقق است و آن اصل وجود و منشأ هستی است؛ یعنی: ذات متعال حق و برای انسان رسیدن به او کمال حقیقی است و چون در وجود انسان استعداد و توان تکامل تا نقطه‌اعلای سلسله مراتب هستی، نهاده شده است، تکامل او تابی نهایت می‌تواند امتداد یابد. «الی ربک متها» (آیه ۴۴/س ۷۹). موجودی که در خود نسبت به چیزی احساس نیاز می‌کند و می‌تواند نیاز خود را بر طرف سازد، از کمالات بالقوه ای برخوردار است و وجود استعداد و قوه در موجوداتی تواند بود که به عالم مادی تعلق دارند، زیرا ماده خود وجود بالقوه است، اگر چه می‌تواند به فعلیتهای گوناگون در آید.

انسان که در آفرینش و در مرحله هبوط و نزول به همه محدودیت‌ها و نقصان‌ها نسبت به ذات کامل متعالی حق دچار شده است، وجود او سراسر نیاز است و خواستن و دوست داشتن و کوشش و تلاش برای رفع نیازهای بی حد و حصر، در او امری فطری است و رفع نیاز از طریق اتحاد میان طالب و مطلوب تحقق می‌یابد؛ یعنی: آنچه را انسان دوست دارد، هنگامی از او رفع نیاز می‌کند و کمبود او را مرتفع می‌سازد که با آن متحد شود.

#### حقیقت عشق میل به اتحاد است

هر گونه عشق و محبت و دوست داشتن و تمایل و امثال آن در حقیقت عبارت است از: میل به اتحاد و هدف نهایی هرگونه اشتیاقی، بر داشتن دوگانگی از میان عاشق و معشوق و طالب و مطلوب است.

این یگانگی در امور مادی تنها به صورت تماس و ترکیب و آمیزش ظهور می‌کند و از آنجا که در ذات ماده اتحاد وجود ندارد و ماده محل تفرقه و تراحم است، یگانگی و اتحاد حقیقی در مراتب برتر وجود تحقق می‌یابد.

روح که حقیقت ذات آدمی است و به عالی‌ترین مراتب هستی تعلق دارد، صعود آن از طریق اتحاد با معانی و حقایق غیرمادی است.

### اتحاد از طریق معرفت تحقق پذیراست

اتحاد در امور معنوی از راه معرفت حاصل می‌آید، زیرا حقیقت علم و معرفت بر قرار کردن اتحاد بین عالم و معلوم و عارف و معروف است، و تکامل انسان هم از این طریق جامه عمل می‌پوشد.

معرفت از لوازم عشق است؛ یعنی: تاجیزی به عنوان بر طرف سازنده نیاز و رفع نقصان برای انسان شناخته نشود، بدان دل نمی‌بندد و در پی آن نمی‌رود.

اکنون به آن دلیل که تکامل از طریق اتحاد با مطلوب و معشوق‌های مختلف در سیر صعودی انسان صورت می‌گیرد، هر قدر خواسته‌های آدمی حقیقی‌تر و متعالی‌تر باشد، نیل به کمال سریع‌تر و بهتر محقق خواهد شد و چون انسان به حکم «علم آدم الاسماء کلها» و به اعتبار اینکه دارای جسم است، دارای همه صفات و خصوصیات و کمالات بالقوه است، تنها موجودیست که عشق را می‌شناسد و با آن سر و کار دارد و در او شوق اتصال و اتحاد با کمال و جمال مطلق موج می‌زند و در عشق نسبت به معشوق خویش چنان آشفته و سرگشته می‌شود که هستی خود را هم فراموش می‌کند و برای رسیدن به معشوق، همه موانع و حجابها را از سر راه خود بر می‌دارد و چون قوی‌ترین حجاب، بلکه منشأ همه حجابهای دیگر «من» اوست، تا آن را نیز از سر راه بر ندارد، به معشوق اصلی خویش نمی‌رسد و از آن رو که در موجودات دیگر چنین استعدادی نیست، حتی در فرشتگان هم کمال بالقوه‌ای وجود ندارد که برای فعلیت بخشیدن بدان کوشش کنند، از عالم عشق بی‌خبرند؛ چنان که حافظ گوید:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلایی به خاک آدم ریز

(غزل/۲۶۶)

و عطار عشق درد مندانه را مخصوص انسان می‌داند و همه عارفان عاشق، گل

آدمی را سرشته از می‌عشق می‌دانند:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست

(۱۴/ب/۱۱۷۷)

زیرا عشق و درد طلب از نیاز خیزد و در فرشتگان درد و نیاز نیست و این بدان معنی است که در آنان کمالی بالقوه و بالاستعداد وجود ندارد تا از طریق عشق و شوق در صدد رفع آن برآیند، آدمی امانت دار عشق و معرفت است و از اسفل السافلین تا به اعلیٰ علیین میدان کار و مسیر تکامل اوست.

این نکته نیز در مورد انسان از دیدگاه عرفان قابل ذکر است که آدمی به جهت اختصاص به روح اضافی و نفخه الاهی و احاطه بر اسماء خداوندی و حمل امانتی که همه موجودات عالی و دانی از آن سر باز زدند، در میان سلسله مراتب موجودات دارای شأن و مقام خاص است که او را شایسته تاج کرامت الاهی ساخته است. اصل همه عشقها عشق حق است، عشق اوست که شاه را بر کنیزک و کنیزک را بر زرگر و زرگر را بر مال و جاه و انسان کامل را بر شاه عاشق می کند و سرانجام همه عشقها به عشق او ختم می شود، اما عشق او از لطف و رحمت است و عشق آدمی از روی نیاز:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد مابه او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود  
(۶/غزل ۲۰۶)

مولانا در مورد عشق معشوقان به عاشقان گوید:

هر که عاشق دیدیش معشوق دان کو به نسبت هست هم این و هم آن  
(۲۵/۱۵/ص ۱۷۳۹)

مطالبی که مولانا در پایان داستان در توجیه قتل جوان زرگر آورده، برای پاسخ به کسانی است که رمز داستان را در نیافته اند و کشتن جوانی بی گناه برای هوس پادشاهی که هر لحظه ممکن است هوای معشوقه‌ای دیگر در سرش افتد، آن هم با دلالی یکی از اولیا و مردان خدا در نظرشان غیر معقول و ناپسند آمده است. مولانا در عین حال که از راه دیگری به اقناع ایشان پرداخته و نیابت اولیا را نسبت به حق مطرح کرده، توانسته است از افشای رمز داستان که هزار نکته باریکتر از موی دیگر، علاوه بر آنچه در این مقاله آمد و در بطن آن نهفته است، خودداری کند و در ضمن آن توضیح دهد که مقصود از کشتن زرگر کشتن عشق و دلدادگی به مظاهر مادی و قطع تعلق و دل بستگی به غیر خداست نه هلاک کردن و از بین بردن کسی یا چیزی و قطع تعلق یا کشتن نیز از راه ریاضت و خدمت و تزکیه و تصفیه و انجام اعمال صالح که همگی بر خلاف تمایلات نفسانی است، جامه عمل می پوشد. از جمله گوید:

شاه آن خون از پی شهوت نکرد	تورها کن بد گمانی و نبرد
تو گمان بردی که کرد آلودگی	درصفا غش کی هلد پالودگی
بهر آنست این ریاضت وین جفا	تا بر آرد کوره از نقره جفا

بهر آنست امتحان نیک و بد تابجوشد بر سر آرد زر زبید

(۲۳۰-۳/صص ۱۵/۲۵)

مولانا در پایان داستان پس از بیان مقام و منزلت اولیا و ابدال و تعلیل گمراهی خلق به سبب ناآگاهی ایشان از نقش اولیا در هدایت و علو مرتبه ایشان نزد خداوند، از این نکته نیز غافل نمی ماند که بسیاری از شیخان عارف نما ابلیسان آدم روی هستند که زیر پوشش ارشاد و رهبری به صید ساده دلان و کسب مال و جاه و ناموس و شهرت مشغولند و از افتادن در دام ایشان برحذر باید بود.

چون بسی ابلیس آدم روی هست      پس بهر دستی نباید داد دست  
زانکه صیاد آورد بانگ صغیر      تا فریب مرغ را آن مرغ گیر

(۳۱۶-۱۷/صص ۱۵/۲۵)

از میان شارحانی که به تأویل این داستان پرداخته اند، سخن کمال الدین حسین خوارزمی (شهید به سال ۸۴۰)، در عین ایجاز از تأویل های دیگران زیاتر و استوارتر است. او پس از ذکر اصل داستان چنین گوید:

اما اگر ملاحظه این معنی کنی که انسان از روی صورت عالم صغیر و از روی معنی عالم کبیر است و هرچه در آفاق مشهود است نظیر آن در نفس موجود؛ که: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» می شاید که پادشاه، عبارت از روح انسانی باشد و کنیزک عبارت از نفس که در عروج روح به اعلی معارج ارتقاء و اقصی مدارج اعتلاء، مددکاری بی نظیر و محبوبی دلپذیر است. اگر تزکیه یابد که «قد افلح من زکیها» و مانعی عظیم است از نیل سعادت هدایت، اگر مبتلا باشد به ضلالت و غوایت که: «و قد خاب من دسیها» بلکه به حکم حدیث نبوی بدترین همه دشمنان است که «اعدی عدوک نفسک الذی بین جنییک» و سرمایه ضلالت و اصل جهالت نفس و مرض دشوار علاج او و سبب انحراف مزاج او، محبت دنیای دون و عشق جهان بوقلمون است.

پس زرگر عبارت از دنیا باشد و آن حکیم الاهی عبارت بود از روح القدس که انسان استفاضه از وی کند.

لاجرم بر مقتضای آن که در ابتدای قصه فرمود که: «خود حقیقت نقد حال ماست آن»، معنی آن است که: روح انسانی پادشاه و متصرف مملکت جسمانی است و در طریق کمال معرفت ایزد متعال به مدد کاری و یاری نفس که مظهر صفات جلال

است، احتیاج دارد؛ بلکه عاشق زار و مبتلای بی قرار اوست و نفس از آنجا که مقتضای اصل جبلت اوست عاشق آرایش دنیای دون و محب نمایش جهان بوقلمون است که به منزله زرگر است و قوای عقلانی و تدبیرات نفسانی که به منزله اطبانند، از این داء معضل غافل و در طریق معالجت او جاهل‌اند، بل معالجه به فیض فضایض نامتناهی روح قدسی است (۷/ج ۲/ص ۷۷).

در شرح اسماعیل آنقروی، شاه، روح است و شاهراه، دنیا و کنیزک، روح حیوانی و طبیب غیبی، پیر و مرشد یا ولی از اولیا و سمرقند شهر، طبیعت و زرگر هوا و هوس بشریت.

حکیم سبزواری نیز داستان را به چند احتمال تأویل کرده است که خلاصه‌ای از چند تأویل او به نقل از استاد فروزانفر در ابتدای این مقاله ذکر شد.

ساده‌ترین تأویل به عبارت حکیم این است: نقد حال ماست آن؛ یعنی: این داستان تمثیل حال ماست که در عالم غربت و نشأه طبیعت واقعیم که: عقل شاهست و نفس، کنیزک معشوقه آن و باز تن، معشوق نفس است و معلوم است که نفس در عالم طبیعت به علتها معلوله است و صحت او جاری می‌شود بر دست طبیب حقیقی نفوس که حضرت مرشد کامل مکمل است و به ریاضت دادن تن را که معشوق نفس است نزار می‌کند و قوای تن را ضعیف می‌سازد و بر این قیاس کن باقی تمثیل را بر حقیقت (۱۰/ص ۱۴).

چنان که ملاحظه می‌شود هر یک از تأویل‌های شارحان مثنوی گرچه کامل نیست، اما بخشی از حقیقت را در بر دارد، تفسیر و تأویل حاضر نیز نمی‌تواند از این حکم مستثنا باشد، لیکن هیچ یک را نمی‌توان سعی بیهوده دانست بلکه می‌توان گفت که: این تأویل‌ها غالباً با مذاق مولانا مناسبتی تمام دارد.

#### پی‌نوشت

۱- ابریکر محمد کلابادی درباره ادراکات بصیرت باطنی و تجلیات سری گوید: لایشهد السرما يتسلط علیه التعبير ويحويه الفهم، فمن عبروا فهم فهو خاطر استدلال لاناظر اجلال (۲۲/ص ۱۳۹).

۲- آنچه از آن به «طور وراء عقل» و «طور ولایت» تعبیر می‌کنند، بدان معنی نیست که مدرکات آن با عقل منافات دارد، بلکه بدان معنی است که عقل از درک آن عاجز است، در

این باره عبدالرحمن جامی از امام محمد غزالی چنین نقل می‌کند: وفی کلام حجه الاسلام: واعلم انه لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضى العقل باستحاله، نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله فهو احس من ان يخاطب (۵/ص ۶۷).

۳- عین القضاة درباره فرق میان علم و عرفان گوید: هر معنایی که تصور رود که می‌توان از آن به عبارتی تعبیر کرد که با آن مطابقت داشته باشد، چنان که وقتی معلم آن را برای شاگرد خود شرح داد، او نیز مانند معلم پس از یکی دو بار شنیدن آن را به درستی دریابد. چنان که در دانستن آن با او برابر شود، آن معنی را از جمله علوم باید شمرد و هر معنایی که تعبیر از آن قابل تصور نباشد مگر به کمک الفاظ متشابه آن را باید از معارف شمرد (۱۶/ص ۶۷).

۴- مولانا در فیه مافیه درباره حدود کارائی عقل گوید: عقل چندان خوب است و مطلوب است که تورا برد پادشاه آورد، چون بر در او رسیدی خود را به وی تسلیم کن، تو را با چون و چرا چه کار (۲۶/ص ۱۱۲).

۵- محمد غزالی در تعریف علم مکاشفه گوید:...فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره و تزكيتة من صفاته المذمومة و ينكشف من ذلك النور امور كثيرة كان يسمع من قبل و اسمائها فيتوهم لها معاني مجمله غير متضح فيتضح اذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه و بصفاته الباقيات الثامات و بافعاله و حكمته في خلق الدنيا و الآخره (۱۹/ص ۲۴).

۶- استاد زرین کوب روح اضافی را همان روح حیوانی و از تعبیرات شیخ محمود شبستری دانسته است، درحالیکه روح اضافی همان نفخه الهی و روح مجرد انسانی است نه روح حیوانی است و نه از تعبیرات شبستری. نجم الدین رازی این ترکیب را در چند مورد از مرصاد العباد به کار برده است؛ از جمله گوید:...روح انسانی به شرف اضافت «من روحی» مخصوص است و از اینجا یافت کرامت «ولقد کرما بنی آدم»، و در جایی دیگر گوید:...مرا به عنایت بی علت از کنج ادبار و خمول بیرون آورد، بی اختیار ما، و خلعت اضافت «من روحی» بر سر وجود ما انداخت (۸/صص ۵۵-۵۶).

۷- شیخ احمد جام (ژنده پیل) از قول امام جعفر صادق (ع) گوید: العشق جنون الاهی لیس بمذموم ولا ممدوح. این سخن را جامع ترین تعریفی می‌داند که در باره عشق اظهار شده است (۲/ص ۱۱۴).



۸- علی بن عثمان جلایی هجویری درباره پیر گوید:.. و باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که اندر نهایت به کجا خواهد رسید...ومشایخ این طریقت طیبیان دلها اند. و چون طیب به علت بیمار جاهل بود، بیمار را به طب خود هلاک کند؛ از آنچه پرورش وی نداند وخطر گاههای وی نشناسد (۲۸/ص ۶۲).

۹- ابو نصر سراج در باره اولیا و ابدال که حجج خداوند بر روی زمین اند، به روایت از کمیل بن زیاد، از امیرالمومنین علی علیه السلام گوید: لا تخلوا الارض من قائم لله بحججه / لئلا تبطل آیاته و تدحض حجته اولئک الاقلون عدداً الاعظمون عند الله قدرأ (۱۱/ص ۳۸۷).

۱۰- شمس الدین احمد افلاکی در باره منزلت شمس الدین تبریزی از دیدگاه مولانا گوید:همچنان از یاران عزیزمقول است که: روزی حضرت مولانا بر در حجره شمس سر نهاده به مرکب سرخ به دستخط مبارک ثبت فرمود که: این خانه معشوق خضر علیه السلام است (۳/ص ۷۰۰).

۱۱- استاد علامه محمد حسین طباطبائی در تفسیر آیه ۱۲۴ از سوره بقره و آیه ۷۳ از سوره انبیاء هدایت اولیا و امامان را از نوع امور تکوینی و ایصال به مطلوب دانسته و هدایت انبیا را هدایت تشریعی و ارائه طریق، که نوع اول امری ملکوتی و نوع دوم خلقی است. هدایت و ارشاد اولیا از طریق تصرفات باطنی و تکوینی است و تنها به ارائه طریق ختم نمی شود (۱۴/ج ۱۴/ص ۳۰۴).

#### منابع

- ۱- آقروی، رسوخ الدین اسمعیل: شرح کبیر مثنوی، جزء اول از دفتر اول، ترجمه عصمت ستار زاده، انتشارات زرین، ۱۳۷۴.
- ۲- احمد جام (زنده پیل): انس الثائین، به کوشش علی فاضل، چاپخانه حیدری، تهران، ۱۳۶۸.
- ۳- افلاکی، شمس الدین احمد: مناقب العارفين، تحسین یازجی، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران، چاپ اول، انکارا، ۱۹۶۱.
- ۴- پور نامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- ۵- جامی، عبد الرحمن: نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.

- ۶- حافظ، شمس الدین محمد: دیوان غزلیات، همراه با شرح خطیب رهبر، انتشارات فرهنگی صفی علی شاه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴.
- ۷- خوارزمی، کمال الدین: جواهر الاسرار، شرح مثنوی، بکوشش محمد جواد شریعت، جلد دوم، انتشارات مشعل اصفهان، ۱۳۶۶.
- ۸- رازی، نجم الدین: مرصاد العباد، گزیده و تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۲.
- ۹- زرین کوب، عبد الحسین: سر نی، انتشارات علمی، چاپ اول، تهران پائیز ۱۳۶۴.
- ۱۰- سبزواری، حاج ملا هادی: شرح اسرار بر مثنوی مولوی، انتشارات سنائی، تهران، ۱۲۸۵ ق.
- ۱۱- سراج، ابونصر: اللمع، رینولد نیکلسن، چاپ لیدن، انتشارات جهان، ۱۹۶۴ م.
- ۱۲- شبستری، شیخ محمود: گلشن راز با شرح محمد لاهیجی، به کوشش کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۳- شمس تبریزی: مقالات شمس تصحیح محمد علی موحد، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۵۶.
- ۱۴- طباطبائی، علامه محمد حسین: المیزان فی تفسیر القرآن، جلد اول و جلد چهاردهم، موسسه الاعلمی، بیروت، لبنان، ۱۳۹۲ هـ.ق.
- ۱۵- عطار، شیخ فریدالدین محمد: منطق الطیر، صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۶- عین القضاة همدانی: زیده الحقایق، متن همراه با ترجمه، مهدی تدین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹.
- ۱۷- عین القضاة همدانی: نامه ها، بکوشش عقیف عسیران و علینقی منزوی، چاپ دوم بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۲.
- ۱۸- عین القضاة همدانی: تمهیدات بکوشش عقیف عسیران، چاپ دوم، کتابخانه منوچهری، تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۹- غزالی، محمد: احیاء علوم الدین، مجلد اول از ۵ مجلد، چاپ دار المعرفه بیروت، لبنان، بی تا.
- ۲۰- غزالی، محمد: کیمیای سعادت، باهتمام احمد آرام، چاپ سوم، کتابخانه مرکزی، تهران، ۱۳۴۵.

- ۲۱- فروزانفر، بدیع الزمان: شرح مثنوی شریف، جزء نخستین از دفتر اول، کتاب فروشی زوار، تهران، ۱۳۶۱.
- ۲۲- کلابادی، ابوبکر محمد: التعرف لمذهب التصوف، متن همراه با ترجمه، به کوشش محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱.
- ۲۳- مصاحب، غلامحسین و همکاران: دائره المعارف فارسی، جلد دوم، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۶.
- ۲۴- ملا صدراى شیرازی: الاسفار الاربعه، جلد دوم از چاپ ۹ جلدی، دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.
- ۲۵- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، بکوشش نصر الله پور جوادی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۸.
- ۲۶- مولوی، جلال الدین محمد: فیه ما فیه، بکوشش بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- ۲۷- نظامی عروضی: چهار مقاله، باهتمام محمد معین، نشر آثار جاویدان، چاپ ششم، تهران، ۱۳۴۱.
- ۲۸- هجویری، علی بن عثمان: کشف المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی، به کوشش محمد عباسی، موسسه مطبوعاتی امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی