

## نقد حال مولانا

### جُستاری در نقد و تحلیل داستان پادشاه وکنیزک

داوود اسپرهم\*

چکیده

«نقد حال مولانا» جُستاری است تحلیلی دربارهٔ نخستین حکایت مشوی خداوندگار، مولانا جلال‌الدین محمد. مولانا این حکایت را نقدِ حالِ خود ما معرفی کرده است. این تأکید نشان می‌دهد که ورود به جزیرهٔ معنوی مشوی و سیر در آن، از مقامات «تبتّل» تا «فنا»، جز با شناخت عمیق از عالم انسانی، میسر نخواهد بود.

نی تمام شکایاتِ خود را در قالب حکایات بیان می‌کند. حکایت یا محاکات راه به تمثیل می‌برد، و تمثیل، قوی‌ترین حجت در زبانِ رازانک صوفیه است. از این رو، قصه، از منظر خداوندگار، پیمانه و ظرف بیش نیست. برای دست‌یابی به محتوای پیمانه - که شرابِ جان‌افزاست - راهی جز تأویل نیست.

تأویل، هنرِ راه‌جستن از صورت به معنی و از قالب به محتواست؛ از این رو، چشم‌پوشی از معنی یا معانی باطنی صورتِ حکایاتِ نی، کارِ ادراک و فهمِ مطمئن را عقیم می‌گذارد.

در این داستان، مولانا به تأویل و تفسیر صورتِ حکایت توجهی نشان نمی‌دهد، اما، به رمز و اشاره مطالبی را مطرح می‌کند که زمینه را برای اندیشه

در معانی باطنی آنها فراهم می‌سازد. از نخستین شرح‌های مثنوی تا شروع روزگار ما، برای یافتن معانی باطنی این داستان، تلاش بسیاری شده است. در بین این شروح، با وجود مشابهت‌ها، اختلاف نظرهایی دیده می‌شود.

در این مجال، ضمن نقد و بررسی تأویل و تفاسیر شارحان، به تأویل دیگری توجه داده شده و تلاش می‌شود که رمزیابی دیگری ارائه شود. البته، در این میان، نباید فراموش کرد که تمثیل، از جنس «مثل» نیست؛ بلکه از جنس «مثال» است و الزاماً نباید تمام جزئیات، منطبق با معنای مقصود - ممتثل به - باشد. خداوندگار می‌گوید:

این نباشد مثل این باشد مثیل (مثال) تا کند عقل مجمّد را گسیل  
واژه‌های کلیدی: تأویل، عقل، جسم، روح، تمثیل، مثنوی.

### مقدمه

**الف: این داستان، رمزی و کنایی است و بانی‌نامه ارتباط معنوی دارد**

بیشتر شارحان مثنوی چون خوارزمی، سبزواری، انقروی، گلپینارلی، نیکلسون، بحرالعلوم، همایی، زمانی، زرین کوب و تدین، این داستان را تمثیلی، رمزی، کنایی و استعاره‌ی دانسته و به شرح معانی و رموز باطنی آن پرداخته‌اند. البته هر شارحی بنا بر آبخور فکری خود (عرفانی، کلامی، فلسفی...) صورت‌بندی و رمزگشایی خاصی به دست داده است. در این میان، تنها «فروزانفر» است که پس از ذکر پاره‌ای از تأویلات پیشینیان، این نوع فهم و تفسیر از حکایات مثنوی را ناموجه قلمداد کرده و با مذاق مولانا مناسب ندانسته است (فروزانفر، ۱۳۷۱، ج ۱، ۵۰).

اما زرین کوب تأکید می‌کند: این داستان و برخی دیگر از داستان‌های مثنوی، تمثیلی و رمزی است. وی با تعریض به نظر فروزانفر چنین می‌گوید: «چون مولانا، غالباً، در قصه به چشم پیمانه می‌نگرد که ظاهر آن اهمیت ندارد، باید در قصه‌های او همواره به آنچه ماورای ظاهر واقع است، نیز نظر داشت (زرین کوب، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۳).

مؤلف تفسیر مثنوی معنوی نیز معتقد است: «این داستان در قالب کنایه و استعاره

است» (نیکلسون، ۱۳۷۸، ۷۸).

در تحلیل این داستان توجه به جایگاه آن به عنوان نخستین حکایت نی، اهمیت

ویژه‌ای دارد. این توجّه خاص، ذهن خواننده را از پاره‌ای جزئیات، به روح حاکم بر آن معطوف خواهد ساخت. حکایت پادشاه و کنیزک نمی‌تواند از نی‌نامه منفصل باشد. این داستان، اولین حکایت و شکایت نی است؛ «اولین حکایت که نقد حال خود مولانا است... تکمله و تفسیر نی‌نامه محسوب می‌شود» (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ۱۸).

### ارتباط این داستان با حکایات پس از آن

پس از این حکایت، داستان «بقال و طوطی» و بعد از آن، داستان «پادشاه جهودی که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» و سپس، داستان «پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می‌نمود» و به دنبال این قصّه‌ها، داستان «شیر و نخجیران» مطرح می‌شود. به جز داستان «بقال و طوطی» - که پیوستگی آن به مطالب پیشین، واضح و آشکار است - داستان‌های بعدی، به ظاهر، چندان مرتبط به نظر نمی‌رسند. امّا، باید دانست که هر کدام از این داستان‌ها، حتی تا پایان دفتر اول، ارتباط معنوی تنگاتنگی با نی‌نامه و داستان پادشاه و کنیزک دارند. به نظر می‌رسد طرحی که مولانا در نقد حال ما پی می‌ریزد، اندیشه‌ای پایه‌ای و بنیادین است، اندیشه‌ای که معنای اجمالی آن در نی‌نامه و داستان پادشاه و کنیزک و صورت تفصیلی آن در طول همه داستان‌ها تا پایان دفتر اول گسترده شده است. مولانا با بیان این نکته در مقدمه دفتر اول: «واجتهدت فی تطویل المنظوم المثنوی»، خود، به این امر تصریح نموده است.

آنچه در نی‌نامه به اجمال مطرح گردیده، آموزه مهم «فنا» است. در این داستان نیز، سوای نتایج کلی حاصل از آن، یک جا به صراحت از فنا سخن می‌رود: زمانی که پادشاه در اثر ناامید شدن از طبیبان مدّعی، برای تضرع به مسجد می‌رود و به دعا و طلب مشغول می‌گردد.<sup>۱</sup> لازمه سلوک از مقامات تبّتل تا فنا<sup>۲</sup>، گذر از موانع بسیاری است؛ از جمله موانع آغازین این راه، فضولی عقل با بهره‌گیری از قیاس است. از این رو، به دنبال داستان پادشاه و کنیزک، داستان «بقال و طوطی» مطرح می‌شود تا ضعف و سستی‌های عقل قیاس‌اندیش، دوران‌دیش نموده شود.<sup>۳</sup>

داستان پادشاه جهود نصرانی‌کش نیز در راستای تداوم معنوی داستان نخست آمده است: «... امّا رهایی از آنچه فانی - در اینجا زرگر، رمز آن است - حاجت به رهایی

از تمام آنچه روح را به ماده مقید کرده است، دارد و در بین این‌گونه چیزها، وراى تعلقات مادّی که مایه هلاکِ روح است، نفاق افکنی‌ها و خشونت‌های ناشی از تعصبات دینی هم در قضیهٔ "وزیر و پادشاه جهودی" و در داستان "پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی نمود"، انعکاس دارد، نیز هست» (همان، ۱۳۶۸، ۴۹-۵۰).

به این ترتیب، نفس آدمی (کنیزک) پس از رهایی از عالم پر زرق و برق «دنیا و حسّ» (زرگر)، عقبه‌های دیگری در پیش دارد که لازم است از آن عقبه‌ها نیز گذر کند. یکی از آن‌گرددنه‌ها - پس از عالم حسّ و ماده - «عالم عقل» است. عقل با ابزار قیاس، ضمن سامان دادن به آگاهی و شعورِ آدمی، درک شهودی آن را مختل می‌سازد؛ زیرا قیاس همیشه سابق به صواب نیست، و الاطوطی، قلندری را که از روی معنا و با توجه به باطن، موی سر و روی سترده، چون خود، خاطی قلمداد نمی‌کرد. از طوطی (عقل و قیاس) که بگذریم، «ایمان و تعصّب»، عقبه‌ای دیگر است. در طی دو حکایت مذکور (پادشاه و وزیر جهود) کنیزک از این موانع آگاه می‌شود و می‌آموزد که چگونه از این دام رهایی یابد. ایمان - در هر مرحله و کیفیتی که باشد - هر لحظه الزاماً باید تجدید شود. این تجدید ایمان، همان «کفر» است که «عین القضاة» تأکید بسیار بر آن کرده است؛ یعنی کفر به ایمان هر روز برای دست‌یابی به ایمان نو.<sup>۴</sup> لازمهٔ ورود به چنین ایمانی، توکل مطلق به حق است که در داستان بعدی (شیر و نخجیران) تشریح می‌شود. این جریان زیرین و باطنی پیوند معنوی حکایات، در سرتاسر مثنوی تداوم می‌یابد و بدین ترتیب، کثرت حکایات و شکایات نی، با همهٔ افتنان موجود در ظاهر، به وحدت معنوی می‌رسد.

بخش اول: تأویل و تفسیرهای مثنوی پژوهان از داستان پادشاه و کنیزک

۱- حسین خوارزمی (به نقل از تدین)

خوارزمی معتقد است انسان از روی صورت، عالم صغیر و از روی معنی، عالم کبیر است. هرچه در آفاق مشهود است، نظیر آن در نفس موجود است؛ «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم». از این رو:

پادشاه: روح انسانی / کنیزک: نفس / زرگر: دنیا / حکیم الهی: روح القدس /

طبییان مدعی: قوای عقلانی و تدبیرات نفسانی.

۲- یعقوب چرخ‌چی (به نقل از زرّین کوب)

پادشاه: (۱) حق متعال (۲) پادشاه وجود / حکیم الهی: ولیّ حق / کنیزک: بندگان الهی / زرگر سمرقندی: غیر و ماسوی الله.

۳- سبزواری (نقل از فروزانفر)

سه نوع تفسیر از داستان ارایه کرده است:

تأویل اوّل: پادشاه: عقل / کنیزک: نفس / زرگر: تن.

تأویل دوم: پادشاه: عقل جزئی / کنیزک: نفس جزئی / زرگر: دنیا / حکیم: عقل

کلی.

تأویل سوم: پادشاه: عقل نظری / حکیم: روح القدس / کنیزک: عقل عملی /

زرگر: نفس / معالجه اطّبا: ادلّه جدلیّه و خطایبّه.

۴- اسماعیل انقروی (به نقل از تدیّن)

پادشاه: روح / کنیزک: روح حیوانی / حکیم: پیر و مرشد و ولیّی از اولیاء /

زرگر: هوا و هوس بشریّت / شاه راه: دنیا / سمرقند: طبیعت.

۵- فروزانفر

وی خود بر این باور است که نیازی به تأویل نیست. با این حال سه تأویل از

سبزواری (شرح اسرار بر مثنوی) نقل می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۱، ج ۱، ۴۱).

۶- نیکلسون (شرح مثنوی معنوی)

پادشاه: (۱) عقل (۲) روح / کنیزک: نفس امّاره / حکیم الهی: ؟ / میل کنیزک به

زرگر: لذّات دنیوی.

۷- زرّین کوب

«اشکالی ندارد که آنچه مولانا در اینجا "نقد حال ما" می‌خواند، در عین حال، هم

کنایه‌ای از احوال خود او و داستان ارتباط و برخوردش با شمس تبریزی باشد و هم

رمزی از شور و اشتیاق روح عارف و تمثیل رهایی آن از تعلق به عالم حسّ و زرق و برقی که وجود زرگر، رمز و کنایه‌ای از آن است، باشد» (زرین کوب، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۳).  
 به این ترتیب دو تأویل، یکی عام و دیگری خاص، ارایه می‌دهد.  
 الف: تأویل عام: در تأویل عام، مطلق انسان (= ما) مورد نظر است.  
 از نظری در این تأویل:

کنیزک: نماد (۱) روح انسان (۲) نفس (همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۲ و ۴۹ و ۵۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۸ و ۲۷۳).

پادشاه: نماد (۱) عالم ماوراء حسّ (۲) عشق برتر (۳) عالم عقل و ایمان (۴) رمز حق و کمال است (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ۱۸ و ۲۷۶؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۷ و ۵۱).

زرگر سمرقندی: نماد (۱) دنیای حسّ و زیبایی و زرق و برق آن (۲) عشق فانی (۳) دنیای فقیهان و علم رسمی است (همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۲ و ۵۰ و ۵۸).

حکیم الهی: نماد مرشد روحانی صوفیّه است (همان، ۴۹).

علاوه بر این؛ دو عنصر فرعی دیگر را تأویل می‌کند:

جمال زرگر: نماد عالم جسمانی و تعلقات حسّی است (همان‌جا).

معالجه کنیزک: نماد رهایی از عشق حقیر است (همان، ۵۰).

ب: تأویل خاص؛ خود مولانا مورد نظر است.

کنیزک: نماد روح مولانا / حکیم الهی: شمس تبریزی.

زرین کوب به دو تأویل دیگر — بدون ذکر نام شارح — اشاره می‌کند (همان، ۴۷)

این دو را شرح A و B می‌نامیم: نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 شرح A: حکیم الهی: عقل کل که وجود مرشد کامل رمز آن است. / پادشاه: روح / کنیزک: نفس.<sup>۵</sup>

شرح B: حکیم الهی: جمال حق / پادشاه: روح انسانی / کنیزک: نفس / زرگر: هوا و هوس / شربت زهر آگین: معرفت.

۸- مهدی تدیّن در مقاله «تفسیر و تأویل نخستین داستان مثنوی»

پادشاه: (۱) انسان (۲) روح اضافی / کنیزک: (۱) من (۲) نفس / حکیم الهی: (۱) ولی خدا (۲) انسان کامل (۳) پیر (۴) شمس تبریزی (۵) روح / زرگر سمرقندی: (۱) عالم

صورت ۲) دنیای پرزرق و برق.

سایر نمادها به قرار زیر است:

طبیعیان مدعی: قوای عقلانی و تدبیرات نفسانی (خوارزمی) / شاه راه: دنیا (انقروی)، تعلق به طبیعت مادی (تدین) / سمرقند: طبیعت زیبا (انقروی و تدین) / عشق کنیزک به زرگر: لذات دنیوی (نیکلسون) / جمال ظاهر زرگر: عالم جسمانی و تعلقات حسی (زرین کوب) / عجز طبیعیان: غرور بی جای انسانی (زرین کوب) / تعلق به طبیعت مادی (تدین) / معالجه کنیزک: رهایی از عشق حقیر دنیای حسی (زرین کوب) / شربت زهرآگین: ریاضت، مجاهده، جهاد با نفس (تدین) / معرفت (شرح B).

### بخش دوم: نقد و تحلیل تأویل‌ها و تفسیرها

۱- نقد شرح و تفسیر خوارزمی

پادشاه = روح انسانی / کنیزک = نفس / حکیم الهی = روح القدس / زرگر = دنیا.

خوارزمی از مشرب ابن عربی متأثر است. وی در شرح فصوص الحکم خود به آیات هشوی استناد می‌کند. معلوم می‌شود که به زعم او بین مولانا و شیخ اکبر ارتباط وجود دارد. وی حکیم الهی را روح القدس می‌داند. نکته‌ای که هیچ‌کدام از شارحان بدان توجه ننموده‌اند. روح القدس یکی از سه اقنوم در کلام و عرفان و ایمان مسیحی است. «فردائیة الثلاثة» یا «تثلیث الواحد»، که ابن عربی واضح آن است، از ابتکارات تفکر دینی در بین عرفا و متفکران مسلمان است. و روح القدس یکی از پایه‌های اصلی این طرح است.<sup>۶</sup>

- کنیزک عاشق زرگر است = نفس عاشق دنیا است.

- پادشاه عاشق کنیزک می‌شود = روح انسان عاشق نفس وی می‌شود.

- پادشاه برای نجات کنیزک از زرگر به حکیم الهی متوسل می‌شود = روح

انسانی برای رهایی نفس از دنیا به روح القدس متوسل می‌شود.

- پادشاه به ارشاد حکیم، زرگر را می‌کشد = روح انسانی به ارشاد روح القدس

دنیای پر زرق و برق نفس را از او می‌گیرد.

- کنیزک به وصال پادشاه می‌رسد = نفس به روح انسانی واصل می‌گردد.

دو نکته درباره شرح خوارزمی:

۱- این تفسیر با اندکی دست‌کاری در نمادها و ضوح بیشتری در چارچوب آموزه‌های عرفان اسلامی می‌توانست بیابد. اما، آنچه طرح خوارزمی را ناکارآمد می‌کند عدم توجه او به عالم حواس (جسم)، و مهم‌تر از آن، عالم عقل است. عقل و جسم نمی‌تواند در تقد حال آدمی به کناری نهاده شود. یا نقش فرعی همچون طبیبان مدعی ایفا کند. روح القدس، اگر همان دم یا نفخه‌الاهی یا روح اعظم یا روح کلی باشد، که روح انسانی (جزیی) از آن استفاضه می‌کند، برای عنصر متعالی عقل جایگاهی در آدمی نخواهد بود. عرفان گرچه نوعی عقل‌ستیزی در آموزه‌های خود دارد، اما، هیچ‌گاه به نفی کلی عقل کمر همّت نمی‌بندد، بلکه به ارتقای آن به مرتبه روح می‌اندیشد.<sup>۷</sup> جسم، و حواس تعبیه شده در آن نیز آشکارترین و مؤثرترین نهاد در آدمی است که بدون آن امکان ادراک برای آدمی وجود ندارد و تصور نفس بی‌وجود آن ناممکن است.

۲- نفس آدمی بدون هیچ‌گونه سیر کمالی هم، اکنون در قرب روح انسانی به سر می‌برد. نفس و روح انسانی قرب حضور دارند و فارغ از هم نیستند تا نیاز به مجاهدت و سلوک معنوی باشد. آنچه غایت راه نفس است ارتقا و وصال به روح ازلی الاهی است؛ یعنی همان نفعه ربّانی که نی در مثنوی زبان‌گویای آن است.<sup>۸</sup>

۲- نقد شرح یعقوب چرخ‌چی گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پادشاه = حقّ متعال (شاه وجود) / کنیزک = بندگان الاهی / حکیم الاهی = ولیّ / زرگر = ماسوی الله.

وجود ترکیب "پادشاه وجود"، در مثنوی و در آثار اهل معرفت، نمی‌تواند دستاویز کافی برای این برداشت باشد. اگر پادشاه، حقّ متعال باشد، چگونه است که این پادشاه گرفتار کنیزک می‌شود، کنیزکی که از نظر وی نماد بندگان الاهی‌اند. مهم‌تر و عجیب‌تر آنکه این پادشاه چگونه می‌تواند به حکیم الاهی، یعنی ولیّ خدا و مرشد کامل، متوسّل شود. چرخ‌چی توجهی به ساختار داستان نداشته و تنها به بار معنایی



مرسوم دو اصطلاح پادشاه و حکیم توجه نموده و به همین جهت، تأویل او از داستان به کلی آشفته شده است.

### ۳- نقد شروح سه گانه سبزواری

او سه روایت از داستان دارد:

پادشاه (= ۱ عقل ۲) عقل جزیی (۳) عقل نظری / کنیزک (= ۱) نفس (۲) نفس جزیی (۳) عقل عملی / حکیم الاهی (= ۱) عقل کلی (۲) روح القدس / زرگر (= ۱) تن یا جسم (۲) دنیا (۳) نفس.

در هر سه طرح سبزواری جایی برای روح انسانی نیست. در نفس خواندن کنیزک تحت تأثیر خوارزمی است. استفاده از اصطلاحاتی چون: عقل نظری، نفس جزیی، عقل عملی، عقل کل... از جانب سبزواری حکایت از رویکرد کلامی وی دارد. این موضع گیری متکلمانه از روانی در فهم داستان کاسته است، خاصه آنجا که زرگر را گاهی تن، گاهی نفس و گاهی دنیا می خواند. در دو تفسیر از سه تفسیر وی، پادشاه، روح و حکیم الاهی، عقل دانسته شده است. به این ترتیب، قاعده داستان یکسره به هم خورده است. آیا مولانا معتقد است که این روح الاهی است که گرفتار است و از عقل استمداد می جوید یا این عقل است که گرفتار نفس شده و لازم است با توکل به نفعه و روح الاهی و حکمت ساری در دم آن، خود را از نفس رهایی دهد.

خلاصه طرح سبزواری چنین است؛

کنیزک، عاشق زرگر می شود = نفس آدمی عاشق جسم و تن او می شود.

پادشاه، عاشق کنیزک می شود = عقل آدمی عاشق نفس او می شود.

پادشاه برای رهایی کنیزک از زرگر به حکیم الاهی متوسل می شود = عقل آدمی

برای رهایی نفس از جسم و تن یا دنیا به عقل کلی متوسل می گردد.

کنیزک پس از مرگ زرگر به پادشاه می رسد = نفس آدمی پس از مرگ جسم به

عقل واصل می گردد.

ملاحظه می شود که طرح سبزواری جز در مورد رابطه عقل و روح، در درون

خود قابل توجیه است. این تفسیری متکلمانه از داستان است. عقل در کلام اسلامی

مدیر و مدبر وجود آدمی است و آخرین ملجأ و قوه متعالی ادراک است. از این رو، بر روح، که از این منظر صرفاً منشأ حیات است (و نه ادراک)، توفیق دارد. در حالی که، داستان کنیزک نقد حال نی است. نی ای که از نیستان الهی جدا باز افتاده و شکایت و حکایت این نی بازگشت به عالم برتر خود است. مولانا بارها به صراحت و یکنایت، نی را رمز روح قلمداد کرده است.

چرا روح منفصل از نیستان خدا و سرگردان در این عالم انسانی جایگاهی در تفسیر سبزواری ندارد؟ آیا در نقد حال آدمی، روح، آن ارج را ندارد که به حساب آید. کافی است مثنوی را یکبار، تنها به منظور شناخت اوصاف روح آدمی و نحوه تصرف آن در تمام عوالم و اطوار انسانی، مورد مذاقه قرار دهیم تا جایگاه روح در نزد مولانا و نقد حال او معلوم گردد. برداشت سبزواری با محوریت عقل (پادشاه) کاستی ندارد و قابل فهم است. اما باید توجه نمود که محور داستان، کنیزک نفس است.

#### ۴- نقد تفسیر انقروی

پادشاه = روح / کنیزک = روح حیوانی / حکیم الهی = پیر و مرشد / زرگر = هوا و هوس بشریت.

تأویل روح به پادشاه، در شروح دیگر نیز آمده است؛ اما آنان که پادشاه را روح گرفته اند، کنیزک را روح حیوانی ندانسته اند. انقروی تنها شارحی است که در مقابل پادشاه روح، کنیزک را به مثابه روح حیوانی مطرح می کند. هم چنین، حکیم الهی را پیر و مرشد گرفته است، و معلوم است که شارحانی چون زرین کوب و تدین، در تفسیر خود، تحت تأثیر او هستند. زرگر نیز هوا و هوس آدمی است. بدین ترتیب، روح (لابد روح الهی محصور در تن آدمی) گرفتار و عاشق روح حیوانی آدمی است و روح حیوانی، خود، گرفتار هوا و هوس (زرگر) است. اگر روح حیوانی، هوا و هوس را در خود بگشود، مطلوب و محبوب روح الهی خواهد شد؛ اما روح الهی به تنهایی قادر نیست هوا و هوس را از روح حیوانی بزدايد؛ لذا، به یاری پیر مرشد و ولی خدا احتیاج دارد.

به نظر می رسد این تفسیر، تفسیری خانقاهی است و ناظر بر ارتباط مرید و مراد است، نه تفسیری انسان مدارانه و مبتنی بر عوالم تکوین و جوهر انسانی. فرض کنیم که

پیر و ولیّ خدا نیز بشری است با تمام ویژگی‌ها و قوای درونی و بیرونی و استعدادهای عامّ انسانی (با این تفاوت که در اثر سیر معنوی و روحانی، عوالم خاصّی را ادراک نموده و قابلیت هدایت و ارشاد یافته)، و چنان نیست که از بشریت خود به کلی انقطاع یافته باشد<sup>۱۰</sup>؛ در این صورت، از آنجا که او نیز گرفتار تمام لوازم و عوارض بشریت است، پس اوصافی که برای حکیم الهی ذکر می‌شود،<sup>۱۱</sup> نمی‌تواند قابل انطباق با پیر و مرشد خانقاه باشد.

نکته دیگر، بحث روح حیوانی است در مقابل روح الهی. اگر منظور انقروی، روح کلی و روح جزئی باشد، توجیه و تفسیر دیگری خواهد یافت؛ اما درباره روح حیوانی، توضیح مختصری می‌دهیم تا نسبت آن با روح الهی معلوم شود:

در بین حکما (یونانی و مسلمان)، اعتقاد به وجود سه روح در آدمی، رایج بوده است. «جالینوس» مدبران روح آدمی را سه روح طبیعی، حیاتی و حیوانی می‌داند.

در «کشاف اصطلاحات فنون» می‌خوانیم:

نزد حکمای پیشین، روح، سه باشد:

- ۱- روح طبیعی: که مشترک بین حیوان و انسان و نبات است. به آن، نفس نباتیه و نامیه و شهوائیه هم گویند. در حیوان و انسان، محلّ این روح، کبد است؛
  - ۲- روح حیوانی: در حیوان و انسان وجود دارد؛ آن را نفس غضبیه نیز می‌گویند و محلّ آن در دل است؛
  - ۳- روح نفسانی: که محلّ آن در دماغ (مغز) است.
- هم‌چنین، در «ذخیره خوارزمشاهی» نیز آمده است: «اصل قوّت‌های مردم، سه جنس است: طبیعی، حیوانی، نفسانی. این قوّت‌ها را ارواح خوانند».
- برخی متکلمان، این سه روح را دو روح گفته‌اند:
- ۱- روح انسانی: که آسمانی و از عالم امر است؛ محلّ این روح، علوی است؛ زیرا لطیف است؛
  - ۲- روح حیوانی: بشری و از عالم خلق است؛ محلّ این روح، سفلی (بدن) است؛ زیرا عنصری و کثیف است.
- روح و جسم و نفس را با چهار عنصر اصلی (چهار آخشیجان) نیز تطبیق

داده‌اند<sup>۱۲</sup>:

نار: روح؛ پس آتشِ اوّل، روح اوّل است؛

باد: عقل؛ پس باد اوّل، عقل اوّل است؛

آب: نفس؛ پس آب اوّل، نفس اوّل است؛

خاک: جسم؛ پس خاک اوّل، جسم اوّل است.

«نسفی» در «انسان کامل»، می‌گوید: «بدان که هر چیز را روح الهی است، که بدان قائم است و روح، نسبت به آن صورت، مانند معنی برای لفظ است. و هم‌چنین روح الهی را روحی مخلوق است که بدان قائم است. این روح الهی، همان روح القدس مسّی به روح الأرواح است و آن، غیر مخلوق است؛ زیرا وی وجه خاصی از وجوه حق است که وجود به آن قائم می‌باشد، و همان روح بود که در آدم نفخ شد؛ بنابراین روح آدم، مخلوق و روح خدا، غیر مخلوق است. این وجه، در همه چیزها، همان روح الله است و آن، روح القدس - یعنی مقدّس از نقایصِ کونیّه، است»<sup>۱۳</sup>.

به این ترتیب، روح انسانی - که از آن به روح نفسانی نیز تعبیر شد - می‌تواند نفس ناطقه باشد، و به قول نسفی، روح یا نفس ناطقه‌ای که متّصل به روح الأرواح یا روح القدس است. این روح است که غیر مخلوق است و وجهی از وجوه الهی محسوب می‌شود؛ در واقع، همان روحی است که در آدم دمیده شد. این روح غیر مخلوق الهی در بشر - که فطرتاً پاک و بی‌آلایش است - در کنار روح دیگری قرار می‌گیرد که مخلوق است و آن، روح حیوانی است که مشترک بین انسان و حیوان است؛ در حالی که، روح غیر مخلوق، تنها در انسان جای‌گیر می‌شود و حیوان، فاقد چنان روحی است. حال، موضوع این است که روح غیر مخلوق و روح مخلوق، عاشق یکدیگر می‌شوند؛ مانند عشق پادشاه به کنیزک؛ زیرا یکی از آنها به منزلهٔ زوج و دیگری به منزلهٔ زوجه است.

«ابی‌البقا» صاحب کتاب «کلیّات» می‌گوید:

«چون روح، غیر مادّی باشد، لطیف است و نورانی و حیّ بالذّات است؛ زیرا دانا و توانا به تحریک بدن است. خدای تعالی میان روح و نفس حیوانی تألیف داد. روح به منزلهٔ زوج و نفس به منزلهٔ زوجه است و میان آن دو تعاشقی برقرار است»<sup>۱۴</sup>.

روح حیّ بالذّات، همان روح الهی غیر مخلوق متّصل به روح الأرواح یا

روح القدس است. دانایی و توانایی آن با حکمت الهی در داستان، قابل تطبیق است؛ اما، اگر مقصود از روح حیوانی، همان روح حیوانی مورد نظر جالینوس باشد - که مدبر حرکات ارادی و عقلی است و جایگاه آن، مغز است - عشق بین روح الهی و عقل مطرح می شود، و اگر سخن متکلمان مدنظر باشد، این روح الهی حی بالذات، باید همان روح لطیف انسانی و از عالم امر باشد و نفس حیوانی هم روح حیوانی بشری کثیف از عالم خلق. از آنجا که ابن سینا در رساله «نبض»، روان را نفس خوانده است و روح را جان، می توان گفت که این تعاشق بین جان و روان است. در مورد اینکه آیا این روح انسانی یا نفس ناطقه - که الهی و متصل به روح الأرواح (روح القدس) است - مجرد است یا غیر مجرد، اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ اما، آنچه مسلم است، این است که بقای زندگی و حیات، باز بسته به وجود آن روح در نفس است.

نکته مهم در پایان این بحث، آن است که چنین تلقی ای از روح و نفس، مربوط به معتقدان مکتب و مذهب روحی می شود؛ یعنی حکما و عرفایی که برای روح الهی و یا روح نفسانی (غیر روح حیوانی) موجودیتی مستقل از بدن و کالبد انسان قائلند. حکمایی مانند بقراط، ارسطو، آگوستین و از متأخران، مثل مالبرانش و دکارت. در جهان اسلام، غالب متفکران، بنا بر آموزه های دینی خود دارای همین اعتقاد بودند؛ یعنی جزء معتقدان مذهب روحی بوده اند. تأکید قرآن کریم بر اینکه روح از امر الهی است،<sup>۱۵</sup> منشأ این تفکر در جهان اسلام بوده است.

در تفسیر انقروی عشق متقابل روح الهی (پادشاه داستان) و روح حیوانی (کنیزک) بنا بر آنچه گذشت، توجیه می شود؛ اما، در مورد اینکه این روح الهی - با وجود نفخه حق بودن و پاکی و بی آلاشی فطری - باز محتاج امری بیرونی و دنیوی است، جای تأمل و اشکال دیده می شود. انقروی، حکیم الهی را پیر و مرشد تلقی کرده است و، همان طور که اشاره شد، تفسیری خانقاهی و مبتنی بر واقعه گویی مریدان با مراد و مرشدان به دست داده و از نقد حال آدمی دور افتاده است.

##### ۵- نقد تفسیر نیکلسون

پادشاه = عقل، روح / کنیزک = نفس امّاره / حکیم الهی = ؟ / زرگر = لذات

دنیوی.

نیکلسون با ابن عربی آشنایی دارد. هم‌چنین با خوارزمی که یکی از شارحان «فصوص‌الحکم» است. از این رو تحت تأثیر خوارزمی است. البته، در تأویل پادشاه به عقل هم بعید نیست تحت تأثیر حکیم سبزواری باشد. اگر پادشاه، نماد عقل باشد، صورت‌بندی معنایی داستان چنین خواهد بود:

- عقل آدمی، عاشق نفس امّاره‌اش می‌شود و نفس امّاره، خود، گرفتار زرگر دنیا است. چاره‌ای جز یاری فرستاده‌ای غیبی - بیرون از نهاد آدمی - برای رهایی عقل انسان از نفس او وجود ندارد. این امر غیبی و بیرونی، لذات دنیوی را (زرگر) می‌کشد و نفس را از لذت آن باز می‌دارد تا این نفس، به عقل تعلق یابد. حال باید دید این امر بیرونی و غیبی چیست؟

نیکلسون اشاره صریحی ندارد. اگر شرح خوارزمی را در نظر بگیریم، وی حکیم الهی را «روح» دانسته است؛ امّا نیکلسون، پادشاه را علاوه بر عقل به روح نیز تأویل کرده است؛ بنابراین، حکیم الهی در این تفسیر، نمی‌تواند روح باشد. اینکه این پادشاه، عقل باشد یا روح، دو پرسش اساسی فراروی ما می‌نهد: تعلق یافتن نفس (کنیزک) پس از جدایی از لذات دنیوی (زرگر) به عقل یا به روح، چگونه خواهد بود؟ حکیم الهی چیست و کیست که عقل اندیشنده را - که قاصر از فهم ماجرای کنیزک است - یاری می‌کند؛ یا اینکه روح را که در فرهنگ دینی، فراتر از عقل است مدد می‌دهد؟

هم‌چنین، اگر پادشاه، عقل باشد، دست‌کم، نقش دو نهاد فعال در آدمی نادیده گرفته می‌شود: نهاد روح و نهاد جسم و تن. این دو نهاد نمی‌توانند، در چنین داستان پر رمز و رازی، غایب باشند. اگر پادشاه نماد روح باشد، در آن صورت، نهاد غیر قابل انکار عقل، نادیده گرفته خواهد شد.

نکته دیگر، تأویل کنیزک به نفس امّاره است. بین عقل و روح با نفس امّاره فاصله بسیاری است؛ چگونه است که این پادشاه، با اولین برخورد، عاشق چنین موجودی می‌شود؟ اگر این نفس، امّارگی دارد، نمی‌تواند به لطافت و صرافت عقل نزدیک شود. به نظر می‌رسد، بهتر است به جای نفس امّاره، همانا نفس (بدون صفت) نهاده شود؛ نفسی که وقتی متوجه زرگر (لذات دنیوی) است، امّاره است؛ وقتی به پادشاه

می‌رسد و زرگر نیز در قصر حضور می‌یابد، لَوّامه می‌شود؛ و وقتی زرگر می‌میرد و جان کنیزک از وبال او آزاد و یکسره از آن پادشاه می‌شود، به نفس مطمئنّه ارتقا می‌یابد.

#### ۶- نقد تفسیر زرّین کوب

پادشاه = ۱) عشق برتر (۲) عالم عقل (۳) عالم ایمان (۴) ماوراء حسّ / حکیم الهی  
 = ۱) مرشد روحانی (۲) شمس تبریزی / کنیزک = ۱) روح انسانی (۲) نفس (۳) روح  
 مولانا / زرگر = ۱) عشق فانی (۲) دنیای فقیهان ظاهری (۳) دنیای پرزرق و برق.

به این ترتیب، صورت‌بندی نهایی تفسیر وی چنین است:

کنیزک، گرفتار زرگر است. = روح مولانا گرفتارِ عوالم پرزرق و برقی فقیهان و دانشمندان دین است؛ آنان که به جای توجّه به روح دین و سلوک در طریقِ فنای فی‌الله، به دنبالِ قال، وعظ و تکلیف‌اند.

حکیم الهی کنیزک را از زرگر می‌رهاند = شمس تبریزی روح مولانا را از توجّه به عالم وعظ و فقیهان و نام و ناموس منصرف می‌سازد. / کنیزک به پادشاه می‌رسد = روح مولانا به ۱- عشقی برتر از مطلوبِ فقیهان ۲- عالم عقل ۳- عالم ایمان و ۴- حق، واصل می‌شود. / کنیزک با پادشاه می‌آرمد = ۱- روح مولانا دچارِ فضولی‌های عقل می‌گردد (اگر نمادِ پادشاه را صرفاً به عقل تأویل کنیم؛ نه موارد دیگر) و به عالم قیاس (داستان طوطی و بقال) گرفتار می‌شود؛ قیاسی که کاری ابلسی و فریبنده است. ۲- روح مولانا دچارِ تعصّبات ناشی از اعتقاد و ایمان می‌شود (اگر پادشاه را نمادِ ایمان در نظر بگیریم)؛ تعصّباتی که نتایج خسارت‌بار آن در داستان پادشاه و وزیر یهودی و پادشاه نصرانی‌کُش روشن می‌شود.

الف - زرّین کوب با اینکه مکرراً کنیزک را به روح انسانی یا روح مولانا در مقابلِ شمس تفسیر می‌کند، در برخی موارد، ناخودآگاه بر مشربِ غالب شارحان، یا به عبارت «کنیزک نفس» از او یاد می‌کند. نکته قابل توجّه در این دوگانگی آن است که، وقتی کنیزک را نهاد روح انسانی در نظر می‌گیرد، چهارچوب تفسیر نمادین حاصل از آن، برای تعمیم سایر اجزا و حوادث و اشخاص داستان، دچار مشکل و نارسایی می‌شود. جالب این است که هیچ‌کدام از شارحان، کنیزک را به روح تأویل نکرده‌اند و قریب به

اکثر آنها کنیزک را نماد و رمز نفس در نظر گرفته‌اند. از بین شارحان مثنوی، تنها انقروی است که کنیزک را روح حیوانی (و نه انسانی) محسوب کرده است. که بنا بر آنچه گفته شد، معادل نفس حیوانی است. در این مورد، نظر زرّین کوب، مقبولیتی بین متقدّمان و پذیرشی میان متأخران ندارد. در بخش چهارم مقاله، در مورد مزیت تأویل کنیزک به نفس و تأکید بر صحّت تفسیر غالب شارحان در این مورد خاص، توضیح خواهیم داد.

ب - بنا بر نظر زرّین کوب پس از کشته شدن زرگر - که نماد عالم حسّ است - کنیزک به پادشاه - که عالم ماورای حسّ، یعنی عقل و ایمان است - نایل می‌شود. در اینجا نیز تضادّی روی می‌نماید. اگر پادشاه، روح علوی و الهی باشد - آن چنان که زرّین کوب مکرراً تأکید می‌کند - چگونه است که این روح - که خود، مرتبه فوق عقل است - به عقل، ارتقا می‌یابد؟ البته، قیاسی که در داستان طوطی و بقال است، می‌تواند حکایت از مرحله‌ای دیگر برای کنیزک باشد - و آن مرحله عقل است که اساسش قیاس است. تداوم حکایت کنیزک، با عبور از قیاس، منتهی به ایمان می‌شود (مولانا قیاس را در داستان طوطی و بقال در هم می‌کوبد). تعصّب در دین و اعتقاد، از نتایج ایمانی است که حقیقت را نه به حال، بلکه به قال و تقلید تجربه می‌کند؛ از این رو، داستان بعد از طوطی و بقال، حکایت پادشاهی است جهودی که نصرانیان را می‌کشد و داستان مکمل آن، حکایت پادشاه جهود دیگری است که در هلاک دین عیسی می‌کوشد. مولانا در این دو داستان، کنیزک را از مرحله تعصّب دینی و اعتقادی، به مرحله‌ای که از آن تعبیر به «فنا فی الله» و «مرتبه جمع» می‌شود، عبور می‌دهد. در این تصویر موجّه، نمی‌توان کنیزک را روح دانست؛ روح، نیازی به گذر از این مراحل برای پالایش خود ندارد. این نفس است که باید عالم حسّ، عالم عقل و عالم ایمان متعصّبان را پس پشت بگذارد تا با فانی شدن در روح القدس (مقام فنا فی الله) به معرفتی حقیقی نایل شود.

پ - پیش‌تر به تفسیر خاصّ زرّین کوب از داستان اشاره کردیم. وی در تفسیر خاصّ، کنیزک را نماد روح مولانا معرفی کرده است. اشکالاتی که ذکر کردیم، در اینجا نیز وارد است. نه تنها روح الهی مولانا، بلکه روح الهی هیچ کسی نیاز به مرشدی چون شمس تبریزی ندارد. روح الهی (انسانی) متصل به وجه الله است و پاک از حرص



و هوا؛ این نفس حیوانی (یا روح حیوانی) است که نیاز به توجه و ارشاد و اصلاح دارد؛ پس لازم می‌آید کنیزک را دست‌کم، نفس مولانا بدانیم.

ت - اما پادشاه را یک بار رمز حق می‌داند و به چرخ، و برخی ابیات مثنوی که در آنها تعبیر «پادشاه وجود» یا «شاه وجود» آمده استناد می‌کند. البته خود، توجه می‌دهد که اگر پادشاه، رمز حق باشد، در ماندگی و تضرع وی و در نتیجه، آمدن حکیم الهی به سوی او بی‌معنا می‌ماند. وی می‌گوید: «مولانا یعقوب چرخ می‌داند که پادشاه، حق باشد. علت آن، تعبیراتی است که در مثنوی به صورت شاه وجود، تکرار شده است. چرخ در این باره محق است؛ چرا که تعبیر سلطان و پادشاه وجود، تعبیر رایجی است؛ هم در مثنوی و هم در سایر آثار صوفیه (...»؛ اما این تأویل با تضرع کردن پادشاه (...» به درگاه خداوند و آمدن طیب الهی از جانب وی، توافق امل ندارد. این عدم توجه به تضاد بین نقش شاه، به عنوان حق، و نقش وی، به عنوان مالک کنیزک هم ممکن است ناشی از همین بی‌تقیدی مولانا به رعایت اصل حقیقت‌نمایی در قصه باشد و اینکه مولانا یعقوب چرخ هم معترض اشکالی در این طرز تأویل در اصل قصه نشده است، وجود این عدم توجه را در نزد مولانا هم تا حدی توجیه و قابل قبول می‌کند. یعقوب چرخ خاطر نشان می‌سازد که پادشاه حقیقی، بندگان خود را به حکم "یحِبُّهُمْ و یَحَبُّونَهُ" دوست می‌دارد؛ هم چنین این پادشاه، بنده خود را - که کنیزک بود - دوست داشت؛ اما، دل کنیزک به غیر پادشاه - یعنی زرگر - مشغول بود؛ چنان‌که دل بندگان حق، به غیر وی مشغول است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۸-۴۹).

این تأیید نظر چرخ از جانب زرین‌کوب، با محکوم ساختن مولانا به عدم پای‌بندی به حقیقت‌نمایی، کار تأویل را بر مبنای جای‌گزین کردن حق به جای پادشاه دشوار می‌کند.

هم‌چنین پادشاه را به عقل و ایمان تأویل می‌کند. در تأویل به عقل، با حکیم سزواری هم‌نظر است؛ نیز با نیکلسون که احتمالاً او نیز تحت تأثیر سزواری است. تأویل پادشاه به عقل، مستند است و دلایل بسیاری دارد. اصولاً عقل را پادشاه و سلطان سرزمین وجود انسان گفته‌اند. پادشاه نیز در این داستان به خوبی می‌تواند نقش عقل را در آدمی ایفا کند؛ اما زرین‌کوب، این پادشاه را نماد ایمان نیز دانسته است، و از

این طریق خواسته است شیوهٔ پیوند این داستان را به دو داستان دیگر - پادشاه و وزیر یهودی نصرانی کُش - روشن سازد. این تفسیر موجّه، با توجّه به اینکه این پادشاه، هم ملک دنیا دارد، هم ملک دین، قابل دفاع است؛ امّا، باید به تضادّ و چالش تاریخی عقل و ایمان - آن گونه که در عرفان نظری بازتاب یافته - توجّه کرد. چالش بی پایان عقل و عشق، یا عقل و ایمان در مثنوی بازتاب گسترده‌ای دارد. به نظر می‌رسد در این مورد باید پادشاه را نماد یکی از آن دو دانست.

ث - زرّین کوب، حکیم الهی را، مرشد روحانی صوفیه گرفته، و با انقروی همراهی کرده است (پیش تر به دشواری‌های این تلقّی از نماد حکیم الهی اشاره شد)؛ هم‌چنین به شمس تبریزی تأویل نموده است. اگر کنیزک روح مولانا باشد، زرگر سمرقندی نماد چه چیزی خواهد بود که شمس، وی را از آن رهایی می‌بخشد؟ چاره آن است که زرگر را نماد دنیای فقیهان و عالمان دین بدانیم<sup>۱۸</sup>. دنیایی که مولانا پیش از رسیدن شمس در آن، سالیان سال به عزّت و وقار و شهرت و قدرت رسیده بود، چنین عالمی بی‌شک، عالم حسّی و طبیعی است؛ عالمی که از جهان پادشاه فاصله می‌گیرد. امّا، مگر این پادشاه، خود حاکم چنین عالمی نیست و مگر عقل، مقدمات ادراک خود را از حسّ نمی‌گیرد؟

ج - زرّین کوب، معتقد است که کنیزک باید از پادشاه نیز بگذرد. اگرچه، در صورت و ظاهر داستان پادشاه و کنیزک، چنین اتّفاق مشهود نیست، امّا، بنا بر معنایی که ایشان در نقد و تحلیل داستان پی‌ریزی نموده‌اند، عبور از پادشاه، اجتناب‌ناپذیر است. آنچه بعد از پادشاه، واقع می‌شود، حقّ است. می‌گوید:

«بر وفق اقوال صوفیه، وقتی بین انسان و حق، عشق و محبّت غلبه یابد، دیگر غیرت حق اجازه نمی‌دهد بین او و محبّت او چیزی دیگر فاصله گردد. کنیزک هم، که عشق زرگر را می‌بایست به خاطر عشق شاه پشت سر بگذارد، البتّه در این عشق بزرگ تر، امّا محدود، نیز توقّف نمی‌کند؛ آن را هم ناچار و باز البتّه به اشاره حق، بایست به خاطر عشق نامحدود - که عشق حقّ است - فدا کند و سرانجام در وجود حق، محو و فانی گردد...» (همان، ۴۰).

منظور از «اشارت حق»، حکیم الهی است و زرّین کوب، با پذیرش این تأویل از

یعقوب چرخ، در اینجا کمابیش بدان معترض شده است. با این توضیح، حکیم الهی، هم حق است و هم ولی و مرشدی چون شمس، که به حق ارشاد می‌کند؛ و منظور از عشق محدود، اما بزرگ‌تر، همان عالم عقل و ایمان و ماورای حس است که بعداً در داستان طوطی و بقال، عالم عقل، و در دو داستان پس از آن، عالم ایمان (پادشاه) پس پشت نهاده می‌شود.

این برداشت و فهم، البته جذاب و تا حدودی وافی به مقصود است؛ به ویژه آنکه وحدت معنوی قصص مثنوی نیز در آن لحاظ می‌شود؛ اما همین تلاش برای حفظ وحدت معنایی قصص، با چند وجهی کردن تأویل عناصر و شخصیت‌های داستان، کار زرین کوب را به بلا تکلیفی کشانده است.

#### ۷- نقد تأویل تدین

پادشاه (= ۱) انسان (۲) روح اضافی (۳) مولانا/کنیزک (= ۱) من (۲) نفس / حکیم الهی (= ۱) ولی خدا (۲) انسان کامل (۳) پیر (۴) شمس تبریزی / (۱) زرگر (۲) عالم صورت و دنیای پر زرق و برق.

با توجه به اینکه تدین تمام جزئیات را تأویل نموده، طرح نهایی وی چنین است:

پادشاه (انسان / روح اضافی) روزی با خواص خود (عقل و قوای جسمی و روحی) سوار بر مرکب (تن و جسم) به شکار (تحصیل عشق و معرفت) می‌رود. و در شاهراه (مسیر آفرینش انسان) به کنیزکی (من / نفس) برخورد می‌کند و دل به او بسته و وی را به قصر و حریم (درون دل و جاننش) خود می‌آورد. اما، کنیزک (من / نفس) بیمار (تعلق به طبیعت مادی) می‌شود. پادشاه (انسان / روح اضافی) متوسل به طبیبان مدعی (عالمان ظاهری / فلاسفه) می‌شود. آنان هر چه علاج و دوا می‌کنند حال کنیزک (من / نفس) وخیم‌تر می‌شود. پادشاه (انسان / روح اضافی) به مسجد و محراب پناهنده می‌شود و به ناله و تضرع می‌پردازد. در خواب پیری به او می‌گوید فردا حکیمی الهی (ولی خدا / انسان کامل / پیر / شمس تبریزی) به نزد وی خواهد آمد. باید او را گرامی بدارد. حکیم الهی (ولی خدا / ...) با کنیزک (من / نفس) سؤال و جواب (واقعه‌گویی

پیر با مرید) می‌کند و متوجّه می‌شود او در سر پل (گذرگاه دنیا) کوی غاتفر (زیبایی‌های صورت) سمرقند (طبیعت زیبا) عاشق زرگری (عالم صورت و دنیای پر زرق و برق) است. حکیم الاهی (ولّیّ خدا...) زرگر (عالم صورت) را با وعده و غرور از سمرقند احضار می‌کند و شش ماه (حدّ کمال) او را با کنیزک (من / نفس) پیوند می‌دهد. بعد از آن شربت زهرآگینی (ریاضت و مجاهدهٔ نفس) برای از بین بردن وی می‌سازد و در نهایت زرگر را می‌کشد (قطع تعلق از دنیا).

وقتی در تحلیل و بازگویی تمثیل، به جای توجّه به محورهای کلی، تلاش می‌شود تمام جزئیات به هر شکل ممکن تأویل شود مشکلات بسیاری به وجود می‌آورد. پیشتر از قول مولانا گفته شد که در تمثیل، مثلی و مانند نیست و نیازی به تطابق کامل اجزا و پاره‌ها ندارد، بلکه تمثیل، از جنس مثیل و مثال است؛ از این رو، گزارش تدیّن به نحوی که بیان شد آشفتگی چندی به وجود آورده است.

۱- اگر من یا نفس، در گذرگاه دنیای صورت و طبیعت، گرفتار جلوه‌های زیبای آن شده، چگونه است که در چنین حالی در مسیر آفرینش قرار می‌گیرد؟ اگر شاهراه را مسیر تکامل (و نه آفرینش) بخوانیم، ممکن است توجیّهی داشته باشد. این حکایتی، داستان و رمز قوس نزول نیست، بلکه شکایت قوس صعود است (باز جوید روزگار وصل خویش).

۲- انسان خواندن پادشاه نوعی سهل‌انگاری است. انسان عنوانی است که آن را بر مجموعهٔ قوای جسمی و روحی و عقلی و روانی، و خلاصه بر تمام شئون ظاهر و باطن اطلاق می‌کنند. امّا، اگر روح اضافی بخوانیم نیز پرسش‌های دیگری مطرح می‌شود.

۳- چگونه در مسیر آفرینش، روح، عاشق نفس شده در حالی که از تن و جسم هنوز خبری نیست؟ نفس را جامع قوای حسیّ و مدیر و مدبّر آن می‌دانند. بدیهی است که پس از سرشته شدن گل آدم و ظهور نفس در آن، در نشئه‌ای پس از آن، روح بدان تعلق می‌یابد. گذشته از آن چگونه ممکن است نفس، پیش از تعلق روح بدان، در گذرگاه دنیا گرفتار عالم صورت و طبیعت شود؟ نفس واسط بین روح مجرّد لطیف و جسم مرکّب کثیف در انسان است. در این باره در بخش آخر به تفصیل سخن خواهیم

گفت.

۴- در این داستان، شأن حکیم الاهی بالاتر از پادشاه است؛ (گفت معشوقم تو بودستی نه آن / ای مرا تو مصطفی من چون عمر)، پس چگونه است که روح اضافی (پادشاه) متوسل به ولی خدا (حکیم) می شود؟ این روح خود نزدیک ترین چیز به خداوند است، چرا که دم و نفخه اوست. ولی خدا یا پیر یا انسان کامل خود به مدد همین روح اضافی به تصرف در عالم جسم و نفس و عقل می پردازد و سپس، به یاری و تعلیم غیر اقدام می کند.

۵- چگونه ممکن است روح اضافی ظرف نفس و عالم صورت (اشاره به حضور کنیزک و زرگر در حرم پادشاه که حرم درون دل و جان روح دانسته شده است) باشد. علاوه بر این، چگونه ولی خدا به نفس و عالم صورت اجازه می دهد تا رسیدن به کمال، در جان و دل روح مشغول هم باشند؟ و عجیب تر آنکه چگونه با دادن ریاضت و مجاهدت با نفس صورت های عالم را از نفس (در درون روح اضافی) جدا می کند؟

۶- پرسش دیگر از پادشاه (روح اضافی) و کنیزک (من یا نفس) در طرح تدین این است که چگونه این پادشاه سوار بر مرکب تن و جسم و با خواص خود (عقل و قوای جسمی و روحی)، برای کسب و تحصیل عشق و معرفت، به شاهراه آفرینش می تازد و ناگهان در آنجا نفس را می یابد که گرفتار جلوه های طبیعت است؟ تصور نفس بدون تن و جسم یا روح سوار بر تن و جسم بدون نفس چگونه ممکن است؟

۷- قوای عقلی و جسمی و روحی (خواص شاه) در ادامه داستان چه نقشی دارند؟ آیا صرف یک اشاره در داستان (با خواص خویش از بهر شکار) باید حضور این قوای مسلم و مؤثر در نهاد آدمی را تا این حد ناکارآمد کند؟ مگر طبیبان مدعی، عقل و علم ظاهر دانسته نشده بودند؟ این خواص پادشاه که هیچ نقشی در داستان ندارند نمی تواند هم عقل، هم جسم، هم روح باشد.

۸- گفتیم در نقد حال آدمی نمی توان دو نهاد مهم و مؤثر، چون عقل و حواس و قوای جسمی را نادیده و یا کم اهمیت گرفت. در طرح تدین جایگاهی برای این دو نیست، حواس و جسم ظاهر تر از آن است که بتوان نادیده گرفت. عقل نیز فعال مایشاء در حال و روز آدمی است.

## بخش سوم: تأویل دیگر از داستان

حکیم الاهی (روح) / پادشاه (عقل) / کنیزک (نفس) / زرگر (حواس و جسم). حکما، متکلمان، عرفا، عالمان اخلاق، فلاسفه هر کدام به زبان و اصطلاحات خاص خود از این چهار نهاد بیرونی و درونی آدمی سخن گفته و برای هر کدام از آنها مراتب، انواع و تقسیماتی قایل شده‌اند.

دانستیم روح؛ مجرد لطیف و جسم؛ مرکب کثیف در نهاد آدمی است. اما نفس نهادی ما بین آن دو است. از آنجایی که روح نورانی عالی نامرئی لطیف با جسم خاکی تیره کثیف دانی هیچ وجه مشترکی ندارد لازم است عنصری واسط بین آن دو باشد. این عنصر واسط، نفس است که خود جهتی واحد و روحانی دارد و جهتی کثیر و ظلمانی (شبهه موقعیت کنیزک نسبت به زرگر؛ پادشاه و حکیم). ابن عربی معتقد است روح دارای حقیقتی واحد و جسم دارای اجزاء کثیر است، لذا تقویت بعد روحانی، تقویت روحانی نفس (یعنی جهت واحد آن)، به حرکت به سوی وحدت و جمعیت می‌انجامد. و بر عکس آن به سوی تفرقه و کثرت<sup>۱۹</sup>. وی برای تبیین این ارتباط (روح، نفس، جسم) اصطلاح مهم خیال را به کار می‌برد. این خیال قوه‌ای در نفس یا خود نفس است. به اعتقاد وی خیال که در نفس است می‌تواند از یک سو امور جسمانی را، که محسوس‌اند تجرید کرده در حافظه ذخیره کند و از سوی دیگر امور مجرد را، که با قلب ادراک می‌شوند، تجسد ببخشد و به آنها شکل و صورت عطا کند. خزانه خیال مملو از صوری است که هم از عالم برون نشأت گرفته و هم از عالم درون. هر کدام از این صور آمیزه‌ای است از لطایف و کتایف، نور و ظلمت، پس نفس تجلی‌ای است که در برزخ بین غیب و شهادت قرار دارد<sup>۲۰</sup>.

سوالک می‌کوشد تا بدن را با نفس و نفس را با روح یگانه کند. هدف آن است که چنان وحدت بر انسان غالب شود که خود تبدیل به آیینۀ کاملی شود تا وحدت را منعکس کند. از این رو، گفته‌اند که "من عرف نفسه فقد عرف ربه" یعنی باید از طریق شناخت نفس خود که حد واسط دو جهان غیب و شهادت یا روح و حواس است به معرفت خدا برسد. نفس او نمونه‌ای است کامل از انعکاس وحدت روح در کثرت حواس و بالعکس. شیخ در سه مرتبه اصلی در دل عالم، خواص و احکام خیال را

می‌یابد. یکی از آن سه، مرتبه انسانی است. در مرتبه انسانی، خیال تجربه درونی را قوام می‌بخشد که همان قلمرو نفس، روح و بدن قرار دارد. خیال محلی جز نفس ندارد.

۱- روح؛ روح از نفخه الهی است و واجد است همه صفات الهی از علم و قدرت و نور و... لذا بسیط است و غیر مرکب. روح تجلی بی واسطه خدا را می‌نماید.

۲- بدن یا جسم؛ از خمیرمایه گل سرشته شده و دارای اجزاء متفاوت است. ظلمت ماده بی جان، جهل و نادانی و فقدان اوصاف الهی در آن غالب است.

۳- نفس؛ آمیخته‌ای است از هر دو طرف: نه نور محض و نه ظلمت محض، بلکه بین نور و ظلمت است. جسم و بدن بدون ارتباط با روح، ظلمانی و کثیف و فاقد شعور و

مرده است. پس نفس یا خیال اشاره به حد فاصلی دارد که نه زنده است و نه مرده، نه ظلمانی است و نه نورانی. نه لطیف است نه کثیف، نه آگاه است نه ناآگاه. بلکه همواره در

جایی بین این دو نقطه متقابل قرار می‌گیرد. پس، هر نفسی می‌تواند به ظلمت (جسم و بدن) سقوط کند «فألهمها فجورها» و یا به نور (روح) صعود کند «و تقویها». از

این روست که قلمرو نفس و خیال به سه وضع تعلق دارد؛ تضاد، امتزاج، حیرت<sup>۲۱</sup>.

نفس در قرآن کریم نیز سه وجه دارد؛ اماره، لوامه و مطمئنه. وجه اماره‌گی، رویکرد یکسره آن به تن و حواس است. وجه لوامه‌گی، توجه همزمان آن به عالم روح

و عالم جسم است. از این رو، هم خطا کار و درعین حال، هم ملامت‌گر و پشیمان‌کننده است. مطمئنه‌گی، آن زمانی است که از حواس و تن ظلمانی کثیف یکسره فارغ است و

همچون روح، لطیف و مجرد و مستعد بازگشت و صعود است.

### نمادهای چهارگانه و تأویل آنها در داستان

۱- حکیم الهی (روح)؛ والاترین عنصر وجود آدمی و دانای کل در نقد حال او.

حکیم زمانی به پادشاه معرفی می‌شود که او از حالت فنا در محراب به خویش

آمده و در میان گریه به خواب (رؤیا)<sup>۲۲</sup> رفته است. وی توسط پیری وعده داده می‌شود (دید در خواب او که پیری رو نمود)<sup>۲۳</sup>. رؤیای صادقانه، تصرف روح در آدمی است.

برخلاف طبیبان مدعی که ارتباطی با عالم روح و خداوند ندارند [گر خدا خواهد نگفتند از بظر] و بیماری‌های آدمی را، چون جالینوس، صرفاً از صفراء و سوداء می‌دانند و از

سرّ درون ناآگاه‌اند [بی‌خبر بودند از سرّ درون]، این حکیم، همچون افلاطون<sup>۲۴</sup> از بیماری‌های درون آگاه است. او حاذق و کافی است. اوصافی که مولانا برای حکیم الاهی برمی‌شمارد جز با روح منطبق نمی‌شود؛

حاذق، صادق، امین، فاضل، دارای سحر مطلق (معجزه)، دارای مزاج حق، آفتابی در میان سایه... این وصف اخیر تردیدی نمی‌گذارد که حکیم الاهی، روح باشد. مولانا بارها از روح با تمثیل آفتاب یاد کرده است<sup>۲۵</sup>. اینکه حکیم را چون هلال و خیال خوانده [می‌رسید از دور مانند هلال - هست بود و نیست بر شکل خیال] نیز حکایت از دو وجه بود و نبود روح دارد. این حکیم در دو عالم سیر می‌کند؛ عالم مجرّد و عالم حسّ. روح نیز، اگرچه از نفخه الاهی و متعلّق به جهان لطیف است، اما به قالب جسم محدود گشته است.

مرتبه حکیم الاهی، که از عالم غیب است، بالاتر از پادشاه است. لذا وقتی به پادشاه می‌رسد [شه به جای حاجبان فاپیش رفت - بیش آن مهمان غیب خویش رفت]، او مطلوب و معشوق پادشاه است [گفت معشوقم تو بودستی نه آن]. پادشاه او را هدیه حق تلقی می‌کند، مولای همگان است و لقایش همه مشکلات را آسان می‌سازد.

انت مولی القوم من لایشتهی      قد ردی کلاً لئن لم ینتهی

حکیم، عشق و خاصیت آن را می‌شناسد. کدام عنصر جز روح در نهاد آدمی به احوال و اطوار عشق آگاه است. مولانا عقل را از ادراک عشق ناتوان دانسته است. در این داستان نیز، پادشاه (عقل) از عشق کنیزک به زرگر سر در نمی‌آورد [عقل در شرحش چو خر در گل بخت]. با این حال، در این جهان چقدر غریب و بیگانه می‌نماید [خود غریبی در جهان چون شمس نیست - شمس جان باقی است او را امس نیست]. علت اینکه حکیم، پادشاه را تنها شمه‌ای از حال کنیزک آگاه می‌سازد [شاه را زان شمه‌ای آگاه کرد] به خاطر ضعف ادراک عقل از عالم عشق است. نکته مهم در کشته شدن زرگر این است که کشتن او (حواس و تن) برای طبع پادشاه (عقل) نیست [او نکشتش از برای طبع شاه] گویا رمز این کار در آن است که حکیم (روح)، کنیزک (نفس) را برای خود می‌خواهد نه برای پادشاه. در اینجا تأکید می‌شود که حکیم به امر و الهام خداوند چنین کرده است [تا نیامد امر و الهام الاهی]. این از آن روست که روح متعلّق



به عالم امر است<sup>۲۶</sup>. در مورد کشته شدن زرگر، هر نوع اعتراضی، از جنس موسی به خضر<sup>۲۷</sup> و هر نوع قیاسی، از جنس قیاس ابلیس<sup>۲۸</sup> و قیاس طوطی<sup>۲۹</sup> خواهد بود، چراکه فعل حکیم (روح)، فعل نیک بدنا است، همچون مادر مشفق که در هنگام حجامت کودکان شادمان است<sup>۳۰</sup>. سخن آخر آنکه، این روح در آدمی ودیعهٔ الهی است و تنها در شرایط خاصی امکان درک حضور او وجود دارد.<sup>۳۱</sup>

۲- پادشاه (عقل)؛ اولین وصف پادشاه این است [ملک دنیا بودش و هم دین] که تعبیری است از این باور که عقل بر دو وجه است؛ الف: عقل معاش (ملک دنیا)، ب: عقل معاد (ملک دین). این عقل در ظلمات تن، هم جسم و حواس را تدبیر می‌کند و هم از این تاریکی و جهل و بی‌خبری پنجره‌ای به روشنایی و عالم معنی و روح می‌گشاید. نکته قابل تأمل در کار این پادشاه این است که حوادثی که برای او اتفاق می‌افتد بازبسته به قضای الهی است و نه مجرای طبیعی؛ مثلاً وقتی به شکار می‌رود، [اتفاقاً شاه روزی شد سوار]، و یا وقتی که با دیدن کنیزک دل به او می‌سپارد و او را نزد خود می‌آورد یا وقتی تلاش پادشاه در آوردن طبیبان ناکام می‌ماند [از قضا سرکنگبین صفرا فزود] یا وقتی زرگر به نزد پادشاه حرکت می‌کند [خود به پای خویش تا سوء القضا] این تأکید شاید حکایت از آن دارد که وجه طبیعی عقل وجه معاش اوست اما وجه معاد آن بازبسته به قضای الهی است. علت اینکه پادشاه برای بهبود حال کنیزک ابتدا به طبیبان متوسل می‌شود حکایت از آن دارد که عقل برای رفع و رجوع مسایل همیشه به دنبال علل و اسباب نزدیک است. اما وقتی از این علل قریب مأیوس شد به وجه متعالی خود توجه می‌کند<sup>۳۲</sup> [رفت در مسجد سوی محراب شد] این سخن از زبان پادشاه که [بار دیگر ما غلط کردیم راه] حکایت از نقد عقل از خود دارد که عقل پیوسته خود را تصحیح می‌کند. قیاس ابزار اصلی عقل است، اما در غالب موارد، این ابزار سابق به مقصود نیست. حکایت طوطی و بقال در ادامهٔ این داستان برای تبیین همین نکته است. قیاس راهی است که عقل معاش آن را می‌پیماید، در حالی که توسل به روح چاره‌نهایی است که عقل معاد بدان دست می‌یازد. از این جهت، این وجه عقل با روح سنخیت می‌یابد [هر دو بحری آشنا آموخته - هر دو جان بی دوختن بر دوخته].

۳- کنیزک (نفس)؛ کنیزک عاشق زرگر است و از او جدا مانده است [کنز

سمرقندی زرگر فرد شد]. همچنین، او با حکیم الاهی تمام جزئیات واقعه خود را بازمی‌گوید [با حکیم او قصه‌ها میگفت فاش] این حکایت از وجه دوگانه وحدت و کثرت نفس دارد که بیشتر از زبان ابن عربی گفته شد. هویت نفس نه صرف مادی است و نه مجرد، لذا، رنجش از صفراء و از سوداء نبود. نفس در بادی امر گزیری و گریزی از زرگر تن و حواس ندارد. از این رو، به توصیه حکیم الاهی، جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را. هم‌نشینی نفس با تن موجب صحت اوست [آن کنیزک در وصالش خوش شود]. اما وجه متعال نفس و گذر او از حال اماره‌گی ناشی از هم‌نشینی با تن و حواس به این است که پس از مدتی از او فارغ شود [چون زرنجوری جمال او نماند - جان دختر در وبال او نماند]. او باید به عشقی پایدار روی آورد، عشقی که با زایل شدن تن و جسم (کشته شدن زرگر) هم‌چنان باقی باشد.

۴- زرگر (تن و حواس): نام زرگر خود گویای تعلق این نماد به عالم طبیعت و حواس است. زر و سیم اشرف عالم ماده هستند. نفس از جسم و تن گریزی نیست و اساساً امکان تحقق نفس بدون جسم وجود ندارد، پس [گفت تدبیر آن بود کان مرد را - حاضر آریم از پی این درد را].

حواس آدمی، شنگ و فضول و زیرکسار است (زرگر شنگ فضول). فرستادگان پادشاه عقل او را "استاد لطیف کامل معرفت" می‌خوانند چرا که شناخت اولیّه آدمی مرهوم فعالیت حواس است. مشکل آن است که این حواس زیرکسار مُدرک طبیعت، گاهی گرفتار صورت ادراک خود می‌شود [مرد مال و خلعت بسیار دید - غره شد از شهر و فرزندان برید]. زرگر به دنبال عزّ و ناز و مهتری است و گمان می‌کند می‌تواند آن را با وصال کنیزک و پادشاه بیابد. او غافل است که وقتی نفس به عقل می‌پیوندد وجود او را جز برای قربانی نمی‌خواهد [در خیالش عزّ و ناز و مهتری - گفت عزرا یبیل رو آری بری]. کنیزک پس از ملاقات با حکیم الاهی، با وجود رسیدن به زرگر، نسبت به او دل‌سرد می‌شود. کشته شدن زرگر در چنین شرایطی که نفس به مرتبه عقل و روح ارتقا یافته، نه تنها آلودگی نیست که شرط لازم اطوار سیر کمالی نفس است. این ویرانی مقدمه آبادانی است، چرا که نفس در حال پیمودن راهی است که او را به کمال خود که همانا جان است نایل می‌سازد<sup>۳۳</sup>. از این رو، مولانا آن را با داستان ذبح اسماعیل و

ماجرای موسی و خضر مقایسه می‌کند.

### نتیجه

در هفده بیت پس از نی‌نامه، که به‌عنوان مقدمه داستان است، تمام حکایت نی مربوط به عروج نفس آدمی است که با گسستن بند حرص و آز [بند بگسل باش آزاد ای پسر] آغاز می‌شود. در این مقدمه بر عشق تأکید می‌شود. عشقی که دوای نخوت و ناموس است. عشقی که چون جالینوس، طبیب بیماری‌های جسم و چون افلاطون، حکیم بیماری‌های جان است. تمثیل عروج نفس از مرتبه حواس و جسم به مرتبه متعالی روح در اشاره به کوه طور درج شده است [عشق جان کوه آمد عاشقا - کوه مست و خرّ موسی صاعقا]. در این هفده بیت هم‌چنین به بقای معشوق و زوال عاشق اشاره می‌رود و این خود حکایت کنیزک نفس است پس از پیوستن به پادشاه عقل و حکیم روح. اما، در ابتدای داستان، به قضای الاهی و حکم استتار تأکید می‌شود؛ این مبین آن است که چنین عروجی جز از طریق توفیق و عنایت حق و به‌واسطه بیداری روح الاهی (نفخه حق) ممکن نخواهد بود.

نکته حائز اهمیت در ارتباط بین نهادهای مذکور، جهات دوگانه پله‌کانی هرکدام از آنان نسبت به مراتب مافوق و ماتحت است؛

روح (حکیم الاهی)

پادشاه (عقل)

کنیزک (نفس)

زرگر (حواس و تن)

حکیم الاهی از جانب حقّ تعالی و از عالم غیب به عالم صورت پا می‌گذارد. جهت متعالی این حکیم، خداوند است [بیش آن مهمان غیب خویش رفت] و جهت منتزّل او عقل (پادشاه) است. اما پادشاه عقل؛ جهت متعالی الاهی او روح است [گفت معشوقم تو بودستی نه آن، و جهت منتزّل او کنیزک نفس [شد غلام آن کنیزک جان شاه]. جهت متعالی کنیزک نفس، پادشاه عقل است [چون خرید او را و برخوردار شد] و جهت منتزّل او زرگر سمرقندی است که دل در گرو او دارد [کز سمرقندی زرگر فرد شد]. زرگر

حواص و تن نز جهتی دوگانه دارد؛ جهت متعالی او کنیزک نفس است و جهت منتزل او زن و فرزند و زر و سیم دنیا و جلوه‌های زیبا و فریبنده آن (غرّه شد از شهر و فرزندان برید).

در این میان کنیزک است که وضع ویژه‌ای دارد. او مدّتی گرفتار زرگر است (نفس اّماره) آنگاه پا به خانه پادشاه عقل می‌گذارد (نفس لوّامه). سپس در اثر فارغ شدن از زرگر، عشق او با پادشاه یک‌رویه می‌شود (نفس مطمئنّه).

حکایت کنیزک نفس همچنان در داستان‌های بعدی ادامه می‌یابد. داستان طوطی و بقال زمانی مطرح می‌شود که این کنیزک نفس با پادشاه عقل پیوند یافته است. در این جا مشکل تازه‌ای پیش روی است. نفس در پیوند با عقل، گرفتار قیاس و استدلال می‌شود.<sup>۳۴</sup> درست است که این نفس از زرگر حواص رهایی یافته، اما با گذر از این مقدمه، اکنون گرفتار نتایج ناقص و نامطمئن عقلی شده است. پس لازم است در نشئه‌ای و سیری دیگر از این مرحله نیز بگذرد. داستان طوطی و بقال که در آن عقل قیاس‌گر به شدت محکوم می‌شود [از قیاسش خنده آمد خلق را] حکایت از این سیر و نشئه دارد. دو داستان بعد از این، یعنی داستان "پادشاه جهود نصرانی‌کُش" و داستان "پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می‌نمود"، حکایت از مرحله و زینّه دیگری است که نفس آدمی باید از آن عبور کند. محور بحث در این دو داستان، تعصّب در ایمان ظاهری و باورهای سنتی و مقلدانه، آدمی است. باورهایی که خود بزرگترین مانع بر سر راه وصول به حقیقت است. از این رو مولانا هر دو پادشاه را یهودی معرفی می‌کند تا شدت تعصّب بی‌مورد را به خوبی بازگو کند. گویا کنیزک نفس در سیر دیگر باید از پادشاه عقل نیز عبور کند و به حکیم الاهی روح توجه کند. در اینجا است که به صفت مطمئنّه موصوف شده و شایسته خطاب و دعوت خداوند قرار می‌گیرد<sup>۳۵</sup> و در واقع، این روح یا نفحه به مرجع خود بازمی‌گردد و به این ترتیب، قوص صعودش به پایان می‌رسد.

۲ با این حال، بنده نیز چون آقای تدین معتقد و معترفم؛

«هر یک از تأویل‌های شارحان مثنوی گرچه کامل نیست، اما بخشی از حقیقت

را در بردارد. ...»<sup>۳۶</sup>

## پی‌نوشت‌ها

۱. چون به خویش آمد ز غرقاب فنا خوش زبان بگشود در مدح ثنا  
(دفتر اول، بیت ۵۷)
۲. از مقامات تبتل تا فنا پله پله تا ملاقات خدا  
(دفتر سوم، بیت ۴۲۳۵)
۳. از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب‌دلق را  
(دفتر اول، بیت ۲۶۲)
۴. «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله... ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورید» (سوره نساء، آیه ۱۳۶).  
تازه کن ایمان، نی از گفت زبان ای هوا را تازه کرده در نهان  
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست این هوا جز قفل آن دروازه نیست  
(دفتر اول، ابیات ۱۰۷۸-۱۰۷۹)

اگر صوفی‌ای می‌گوید:

- «کفرت بدین الله فالکفر واجب است لدی و عند المسلمین قبیح»  
(تمهیدات، ۲۱۵) ناظر بر همین تجدید ایمان است. (بیت مذکور گویا از حسین ابن منصور حلاج است).
۵. درباره شرح A می‌گوید: «از رساله تدبیرات الهیة ابن عربی هم قرائتی برای توجیه این تفسیر برمی‌آید. (زرّین کوب، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۸).
  ۶. ن. ک به: عوالم خیال، ویلیام چیتیک.
  ۷. خداوندگار در مثنوی درباره جایگاه عقل سخنان بسیاری دارد.
  ۸. تدبیر شرح خوارزمی را از بین سایر شروح ارجح دانسته است. وی معتقد است تأویل داستان در جواهر الاسرار خوارزمی در عین ایجاز از تأویل‌های دیگر زیباتر و استوارتر است.
  ۹. ملاحظه می‌گردد: «به عقل در مرتبه اجمال روح القدس می‌گویند» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۴، ۸۹).
  ۱۰. چنان که در قرآن کریم درباره پیامبر اسلام (ص) می‌خوانیم: «قل انما انا بشر مثلكم». (فصلت / ۶).
  ۱۱. در این مورد توضیح بیشتری خواهیم داد.
  ۱۲. مولانا در طول این داستان از آخشپجان بسیار یاد کرده است. مثل: آتش است این بانگ نای و نیست باد.
  ۱۳. انسان کامل، ۴۷.
  ۱۴. نقل از دهخدا، مدخل روح.
  ۱۵. «قل الروح من امر ربی». (اسراء / ۸۵).
  ۱۶. بود شاهی در زمانی پیش از این ملک دنیا بودش و هم ملک دین  
(دفتر اول، بیت ۳۶)

۱۷. در این مورد به مقاله ارزشمند «عقل ورزیدم و عشقم به ملامت برخاست» از دکتر شفیع کدکنی رجوع کنید.
۱۸. «... و وی (کنیزک) را از عشق به دنیای پر زرق و برق فقیهان و علم رسمی آنها به دنیای ماورای آن - که عشق سلطان، تعبیری از آن تلقی می‌شد - رهنمونی کرده بود» (زرّین کوب، ۱۳۸۴، ج ۱، ۵۰).
۱۹. یعنی وقتی نفس روی به سوی روح دارد متعالی می‌شود و بعد روحانی او بر بعد جسمانی و ظلمانی ناشی از تماس با جسم تقویت می‌شود، و اگر حواس و جسم بر نفس غالب شوند، بعد ظلمانی و کثرت آن بر بعد

روحانی و لطیفش چیره خواهد شد.

۲۰. در بین داستان کنیزک، وقتی حکیم الاهی به نزد پادشاه می‌آید از خیال سخن می‌رود. هیچ‌کدام از شارحان مثنوی به علت طرح این بحث و ارتباط آن با داستان اشاره‌ای نکرده‌اند. در توصیف حکیم الاهی می‌گوید:

می‌رسید از دور مانند هلال هست بود و نیست بر شکل خیال

(دفتر اول، بیت ۶۹)

سپس به بیان نقش خیال در ادراکات آدمی می‌پردازد. مولانا از دو نوع خیال سخن می‌گوید؛ خیال متعالی خواص و خیالات نازل عوام. عکس مه‌رویای بستان خدا همان ادراکات وحدتی است که نفس با قوه خیال آن را ادراک می‌کند.

آن خیالاتی که دام اولیاء است عکس مه‌رویای بستان خداست

(دفتر اول، بیت ۷۲)

نمونه خیال نازل، خیال زرگر است که وقتی زن و فرزند و شهر خود را به امید هم‌نشینی با پادشاه ترک می‌کند مولانا می‌گوید:

در خیالش عزّ و ناز و مهتری گفت عزرائیل رو آری بری

(دفتر اول، بیت ۱۹۴)

انقروی مه‌رویای بستان خدا را انبیا عظام دانسته که در نفس الامر به نور خدا منور گشته‌اند (انقروی، ۲۳۵۳، ج ۱، ص ۹۶).

نیکلسون تجلی جمال حق را به شکل رؤیا یا تصویری دانسته است که بر دل مردان حق یا اولیاء منعکس می‌شود. (نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۶)

۲۱. عوالم خیال، جیتیک، ۴۱ و ۴۲ (با تخلص).

۲۲. در آموزه‌های عرفا خواب و رؤیا ارتباط با عالم حقایق روحانی است. رؤیا را یکی از شرایط پیامبری دانسته‌اند.

۲۳. در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، که ادامه سنت فکری اندیشمندی چون افلاطون و کانت است روان آدمی لوحی سپید نیست بلکه حامل الگوها و انگاره‌های دیرینی است که به نام کهن‌الگو شناخته می‌شود. کهن‌الگوها ساختار ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهند. ناخودآگاه جمعی از بخش‌های دیگر روان آدمی پیرتر و روزگاردیده‌تر است؛ و زودتر از بخش‌های دیگر به هم خوردن نظم و سامان و هنجار را حس می‌کند و با پیام‌هایی که به ساخت خودآگاه روان بازمی‌تاباند — چه در رؤیا و چه در آفرینش‌های هنری — زنگ‌های خطر را به صدا درمی‌آورد تا نظم و سامان را آرزو کند. پیری که در خواب یا حالت‌های وحی و الهام و اشراق ظاهر می‌شود ... یا خضری که کارهای فروسته را می‌گشاید از همین کارکرد جهان ناخودآگاهی است (یاوری، ۱۳۸۶، ۷۵ و ۸۳ و ۱۰۴ و ۱۰۵). براین اساس پیری که در آغاز داستان، پادشاه را از بن‌بست بیرون می‌آورد تا به سامان و نظم و هنجار اولیه بازآید می‌تواند ناخودآگاه وی باشد که در خواب، آمدن حکیم الهی را وعده می‌دهد.

۲۴. مولانا پیش از شروع داستان از عشقی سخن می‌گوید که همچون جالینوس بیماری‌های برون و همچون افلاطون بیماری‌های درون را شفا می‌دهد.

- شاد باش ای عشق خوش سودای ما  
ای دوی نخوت و ناموس ما
- ای طیب جمله علت‌های ما  
ای تو افلاطون و جالینوس ما
- (دفتر اول، ابیات ۲۳-۲۴)
- آفتابی در یکی ذره نهران  
ذره ذره گردد افلاک و زمین  
ای تن گشته وثاق جان بس است
- ناگهان آن ذره بگشاید دهان  
پیش آن خورشید کو جست از کمین  
چند داند بحر در مشکی نشست
- (دفتر ششم، ابیات ۴۵۸۰-۴۵۸۱)
- ۲۵.
۲۶. «قل الروح من أمر ربی»، (اسراء / ۸۵).
۲۷. وهم موسی با همه نور و هنر  
شد از آن محبوب تو بی پر مهر
- (دفتر اول، بیت ۲۳۷)
۲۸. «اول من قاس ابلیس» گفت: «قال أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین» ( / ۷۶).
۲۹. در پایان داستان طوطی و بقال مولانا می‌گوید:  
از قیاسش خنده آمد خلق را  
کو چو خود پنداشت صاحب‌دلق را
- (دفتر اول، بیت ۲۶۲)
۳۰. بچه می‌لرزد از آن نیش حجام  
مادر مشفق در آن غم شادکام
۳۱. به پابره‌نه رفتن پادشاه به سوی عبادتگاه و گریه و زاری او توجه شود.
۳۲. در عرفان و کلام اسلامی درباره وجه دوگانه عقل چنین گفته‌اند: خداوند عقل اول را آفرید. عقل اول نظر به وجه خدا نمود عقل دوم پدید آمد. نظر به خود کرد نفس اول پدید آمد. و ... نظر به وجه خدا همان جنبه متعالی عقل است و نظر به خود جنبه متنزل آن. پادشاه این داستان نیز نظری به حکیم الهی روح و نظری به کنیزک نفس دارد.
۳۳. راه جان مر جسم را ویران کند  
بعد از این ویرانی آبادان کند
- (دفتر اول، بیت ۲۰۶)
۳۴. منطق عقل، منطق قیاس و استدلال است. در قیاس نیاز به صغری و کبری در مقدمه هر استدلالی است. این یعنی؛ فرایند عقل از راه حس است. مقدمات عقل متعلق به عالم حواس است.
۳۵. "یا أيتها النفس المطمئنة إرجعی إلی ربک راضیة مرضیة" (فجر / ۲۸).
۳۶. مقاله تفسیر و تأویل نخستین داستان مثنوی، ۳۹.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، شرح کبیر مثنوی، مترجم عصمت ستارزاده، بهمن، ج اول، ۲۵۳۵.
۳. بقلی شیرازی، روزبهان، عبه‌العاشقین، هنری کرین و معین، انتشارات منوچهری، چاپ سوم، ۱۳۶۶.

۴. تدبیر، مہدی، مقالہ تفسیر و تاویل نخستین داستان مثنوی، مجلہ علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان، دورہ دوم شماره ۴۱ تابستان ۱۳۸۴.
۵. تہانوی، محمدعلی بن علی، کشف اصطلاحات فون، تصحیح مولوی محمد وجیہ، کلکتہ، ۱۸۶۲ م.
۶. جرجانی، علی بن محمد، تعریفات، تصحیح ابراہیم الایباری، بیروت، ۱۹۸۵.
۷. چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، مترجم قاسم کاکایی، ہرمس، ج اول، ۱۳۸۴.
۸. خوارزمی، کمال الدین حسین، جواہر الاسرار و زواہر الانوار، محمد جواد شریعت، اصفہان، ۱۳۶۰.
۹. دہخدا، علی اکبر، لغت نامہ، مؤسسہ لغت نامہ دہخدا.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، سرّی، انتشارات علمی، ج سوم، ۱۳۶۸.
۱۱. ———، نردبان شکستہ، نشر سخن، ج اول، ۱۳۸۴.
۱۲. سبزواری، ہادی بن مہدی، شرح مثنوی (شرح اسرار)، مصطفیٰ بروجردی، چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.
۱۳. عین القضاة ہمدانی، تمہیدات، تصحیح عقیف عسیران، نشر منوچہری، ۱۳۴۱.
۱۴. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، انتشارات زوار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۱۵. ———، احادیث مثنوی، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
۱۶. ———، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۷. گولپینارلی، عبدالباقی اسماعیل، نشر و شرح مثنوی شریف، مترجم توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۱۸. ملاصدرای شیرازی، اسفار اربعہ، دائرۃ المعارف اسلامیہ، ۱۳۸۷.
۱۹. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، نشر ہرمس، ج اول، ۱۳۸۲.
۲۰. نجم الدین، ابوبکر بن محمد، مرصاد العباد، محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳.
۲۱. نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، تصحیح ماریژان مولہ، انسیتو ایران و فرانسه، ۱۳۶۲.
۲۲. نیکلسون، رینولد الین، تفسیر مثنوی معنوی مولوی، مترجم حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۲۳. یاور، حورا، روانکاوی و ادبیات، انتشارات سخن، ۱۳۸۶.