

بررسی و تحلیل داستان نخست دفتر اول مثنوی بر اساس گزاره‌های معرفت‌نفسی یا روان‌کاوی

علی محمدی

فرشید محمدی

دانشگاه بوعلی سینا همدان

دانشگاه علوم پزشکی همدان

چکیده

یکی از داستان‌های برجسته‌ی مثنوی، «داستان شاه و کنیزک و زرگر» است که در آغاز دفتر یکم، به بهانه‌ی شرح حال مولانا، سروده شده‌است. داستانی که به گونه‌های دیگری، پیش از مولانا بر سر زبان‌ها رواج داشته؛ اما در مثنوی، به رنگ روایت‌های خاص این کتاب درآمده و به مولانا اختصاص یافته‌است. این داستان تاکنون در چندین گفتار از دیدگاه‌های گوناگون، تحلیل و بررسی شده؛ با این حال، آنچه در این مقاله آمده، با توجه به دانش روان‌کاوی و گزاره‌های معرفت‌نفسی، متفاوت از گزارش‌های پیشین است. نویسندگان این مقاله با توجه به نظریات جدید روان‌کاوی به ویژه برخی از آرای فروید، همراه با تبیین زمینه‌های عرفانی، به داستان نگرسته و با در نظر گرفتن این فرضیه که داستان یادشده از دو منظر روان‌شناختی و عرفانی، به یک‌دیگر نزدیک هستند، خوانشی آمیخته از این دو چشم‌انداز، به دست داده‌اند.

واژه‌های کلیدی: داستان شاه و کنیزک، مولوی، حکیم الهی، روان‌کاوی، فروید.

۱. مقدمه

اهمیت داستان نخست مثنوی، به ویژه که مولانا آن را «نقد حال» خویش خوانده، بر پژوهندگان ادبیات عرفانی، پوشیده‌نیست. کتاب مثنوی سرشار از داستان‌هایی دل‌انگیز است که با داستان‌های دیگری که ما از آن‌ها آگاهی داریم، سه گونه رابطه دارند: برخی مطابقند با اندکی اختلاف؛ برخی از نظر پیام، به تقریب، یک‌سانند؛ اما از نظر فرم و تعبیر، تغییر کرده‌اند و دسته‌ی سوم آن داستان‌هایی هستند که از نظر فرم و محتوا، دست‌کاری شده‌اند. به این سه دسته، دسته‌ی دیگری را نیز می‌توان افزود و آن داستان‌هایی هستند

استاد زبان و ادبیات فارسی khoshandam.ali2@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

دانشجوی پزشکی mohammadi2@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۶/۱۳

تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۹/۲۳

که از قلم مولانا تراوش کرده‌اند. این داستان‌ها چون به روشنی قابل شناسایی نیستند، به گونه‌ی علمی نیز نمی‌توان درباره‌ی اسنادشان سخن گفت.

داستان «شاه و کنیزک» در شمار گروه سوم است. به هم‌ریختگی داستان تا آن‌جاست که برخی آن را «طرح» و «تمثیل»، خوانده، ساخته و پرداخته‌ی خود مولانا دانسته‌اند. (بنگرید به تدین، ۱۳۸۴: ۸)

استاد فروزان فر (۱۳۷۰: ۳) و دیگران (رنجبر، ۱۳۸۶: ۱۴۳ و پارسانسب، ۱۳۹۳: ۳۹) کم و بیش به سرچشمه یا سرچشمه‌های این داستان اشاره کرده‌اند. برخی آن را برگرفته از یک داستان، برخی آمیزه‌ای از چند داستان و برخی هم سرچشمه‌ی آن را ادبیات مردمی و شفاهی دانسته‌اند. هرچه هست، این داستان یکی از مهم‌ترین داستان‌های مثنوی است که در مهم‌ترین بخش کتاب جای داده شده‌است.

۱.۱. پیشینه‌ی پژوهش

بسیاری از شارحان مثنوی، به معنای رازآمیز یا نمادین کنشگران و شخصیت‌های این داستان اشاره کرده‌اند. برخی هم از رویه‌ی دیگری بدان پرداخته‌اند؛ از جمله با دانش ساختارشناسی و زبان‌شناسی، سویه‌های روایتی و داستانی، جنبه‌های ادبی و معنایی. عنوان‌هایی چون «کنیزک، داستان دفتر اول مثنوی، یک تفسیر طبیبانه» (عطایی، ۱۳۸۶: ۲۴)؛ «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه‌ی تداعی آزاد و گفت‌وگوی سقراطی یا (Free Association) (قبادی و کرجی، ۱۳۸۶: ۱۷۷)؛ «روان‌درمانی در ادب فارسی با تکیه بر داستان شاه و کنیزک» (برخوردار، ۱۳۹۰: ۲۶)؛ «شخصیت کنیزک در مثنوی مولوی» (خادمی و قوام، ۱۳۹۰: ۶۹) در کارنامه‌ی برخی از نویسندگان وجود دارد و ممکن است مقاله‌های دیگر و به احتمال، رساله‌های دانشجویی هم وجود داشته‌باشد که دور از دست‌رس ما است. از میان چند نمونه‌ی یادشده، در مقاله‌ی آخر، واژه‌ی «شخصیت» در عنوان مقاله، ربطی به شخصیت‌های روانی ندارد. نویسندگان، داستان را از نظر «گرماس» و نظریه‌ی «الگوی کنشگر او» بررسی کرده‌اند. مقاله‌های دیگر هم که با عنوانی نزدیک به عنوان مقاله‌ی ما نوشته شده، به زبان داستان، چنان‌که در این گزارش آمده و به سویه‌ی روان‌شناسانه‌ی کاربردهای زبانی، توجهی نشان نداده‌اند؛ از این رو، لازم است یک بار دیگر، این داستان، از چشم‌انداز یادشده، نگرینده شود. جز مقاله‌های یادشده، این داستان از زوایه‌های دیگری هم بررسی شده‌است؛ مقالاتی همچون: «عقل جزوی و عقل کلی، تأویل داستان اول مثنوی» (صدیق یزدچی، ۱۳۶۹: ۲۳)؛ «تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب درباره‌ی داستان شاه و

کنیزک» (حسنی جلیلیان، ۱۳۹۳: ۸۹)؛ «نگرشی تازه بر مآخذشناسی قصه‌ی شاه و کنیزک» (پارسانسب، ۱۳۹۳: ۳۹) و ده‌ها مقاله‌ی دیگر که با جست‌وجو در پایگاه مقاله‌ها می‌توان بدان‌ها دسترسی پیدا کرد.

۱.۲. فرضیه، روش پژوهش و هدف‌های آن

شخصیت‌ها و دستور زبان داستان یادشده را که در زمره‌ی «داستان‌های معرفت نفسی» یا «داستان‌های روانی» است، می‌توان با الگوها و گزاره‌های روان‌شناختی، به ویژه نظریه‌ی فروید، بازخوانی کرد؛ کاری که تاکنون به درستی روی این داستان، صورت نگرفته‌است. روش تحقیق، مطالعه‌ی داستان شاه و کنیزک، بنا بر الگوها و فهم امروزی ما از دانش روان‌شناسی و تطبیق آن با الگوهای عرفانی، با پشتوانه‌ی کتاب‌ها و مقاله‌های مربوط (روش مطالعه در کتابخانه) و کسب نتیجه از دو زمینه‌ی مورد نظر بوده‌است. روش در نظر گرفته شده، تنها به اثبات فرضیه‌ی یادشده که هدف نگارندگان مقاله است، منحصر نمی‌گردد؛ روشن شدن معنای بسیاری از بیت‌ها و پیدا کردن ساختار و شاکله‌ای دیگر، از دیگر نتایج این مقاله است.

۲. متن مقاله

۲.۱. وضعیت داستان

چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد، «داستان شاه و کنیزک»، پس از هجده بیت «نی‌نامه»، آن هم با بهانه‌ی «خود حقیقت نقد حال ماست آن» آمده‌است. همان‌گونه که «نی‌نامه» با «بشنو ..» آغاز می‌شود، «داستان شاه و کنیزک» هم با «بشنوید...» آغاز می‌گردد. فعل امر «بشنو» و «بشنوید» در هر دو جای این آغازها، اهمیت بسیار دارد.

عبارت «نقد حال»، نشانه‌ای است که ما بدانیم این‌جا با یک داستان «روان‌شناختی» روبه‌رو هستیم. زرین‌کوب می‌گوید: «معالجه‌ی طبیب غیبی، هم از حیث طراز تشخیص بیماری و با طرز کار طبیبان عادی، تفاوت دارد و هم از لحاظ نوع درمان؛ چرا که طرز تشخیص او نوعی روان‌کاوی است که قرن‌ها قبل از زیگموند فروید، نظیر آن را در شرق، از بوعلی‌سینا و اطبای بغداد نقل کرده‌اند.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۱۸) بدین روی، شاید او نخستین کسی باشد که به طور گذرا، نام فروید را در کاوش «معرفت نفسی» داستان آورده‌است. معرفت حال، معرفت نفس است و شناخت حال، با آگاهی‌های علمی و اکتسابی به سادگی معرفت قال، میسر نیست؛ از همین روست که مولانا، مانند آغاز مثنوی، روی

نشانه‌ی «شنیدن» که یک معنای پنهانش، تأمل و تأنی نیز هست، تأکید دارد. عبارت «نقد حال ما»، ما را با یک داستان روان‌شناختی یا *psychological story* روبه‌رو می‌کند.

موقعیت شاه، از نظر زمانی و مکانی در داستان معلوم نیست و این خود نوعی پنهان‌کاری روایت است. اگر ما دو حکایت از عطار و مثنوی را با هم مقایسه کنیم، سیر گریز از پرداختن به ظاهر زبان و پرهیز از پیچیدن به مساله‌ی روایتگری را، دست کم در تظاهرات زبانی، بیش‌تر متوجه می‌شویم. عطار وقتی داستان مردی را روایت می‌کند که مرغی را به قول مولانا «از مکر و دام گرفت»، سند روایت را بیان می‌کند: «چنین گفته‌ست شعبی مرد درگاه/ که شخصی صعوه‌ای بگرفت در راه» (عطار، ۱۳۸۷: ۲۷۸)؛ در حالی که مولانا، فقط می‌گوید: «آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام» (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۱۰) داستان عطار در *الاهی‌نامه*، پیش چشم مولانا بوده؛ اما بدان اشاره‌ای نشده‌است. این مخفی کردن اصل روایت، هر سببی که داشته باشد، یکی از مهم‌ترین سبب‌هایش، گریز از انگ روایتگری بوده‌است. چنان که عطار در پایان *الاهی‌نامه* (عطار، ۱۳۸۷: ۴۰۰)، مولانا در *فیه مافیه* (مولوی، ۱۳۵۸: ۷۴)، سنایی در *حدیقه* (سنایی، ۱۳۷۴: ۷۴۳) و *طریق‌التحقیق* (سنایی، ۱۳۴۸: ۱۰۸)، ابوسعید در *اسرارالتوحید* (محمد منور، ۱۳۶۷: ۱۸۷) و ناصر خسرو در *دیوان* (۱۳۷۰: ۴۶۱) اشاره‌هایی دارند که همه حاکی از مذمت شعر و روایتگری است. فرار از روایتگری، داستان را لاجرم، به رنگ روایت شاعر درمی‌آورد؛ از این رو، خوانش روان‌کاوانه‌ی داستان، وجهی منطقی‌تر به خود می‌گیرد.

شاه در مسیر شکار خود، کنیزکی را می‌بیند: «شد غلام آن کنیزک جان شاه!» چیزی که مبتلا می‌شود، «جان» است؛ جانی که گرفتار عشق گردیده و عشق، واکنشی ست درونی که در دانش روان‌کاوی، باید در پی سبب‌هایش بود. به گفته‌ی ابن سینا، عشق یک پدیده‌ی روانی ست (ابن سینا، ۱۳۶۸، کتاب ۳: ۱۳۶) این نگاه، تا اندازه‌ای مطابق با روایت زاهدان و عارفان اولیه است؛ چنان‌که برای مثال، ابوالحسن دیلمی، از انکار شیوخ در باره‌ی جواز رواج واژه‌ی عشق سخن گفته‌است. (دیلمی، ۱۹۶۲: ۶) پورنامداریان نیز بنا بر گفتار دیلمی، یادآوری می‌کند که «تصوف‌گرایان متعهد به حدود شریعت، همواره کلمه‌ی محبت را بر عشق ترجیح داده‌اند» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۴)؛ اما در روزگار مولانا، عشق در بیش‌تر کاربردها، مقامی شامخ دارد. عشقی که در کفه‌ی دیگرش، زیرکی‌ها و حسابگری‌ها قرار داشت. از همین رو بود که وقتی در زبان شاعران، واژه‌ی عشق جاری می‌شد، عقل بی‌کار و ناکارآمد نمودار می‌گشت: «عقل در شرحش چو خر در گل بخت.» (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۹) کسی که با عقلش گرفتار می‌گشت، رهایی از آن گرفتاری چندان دشوار نبود. اگر

همان عقل و دانش را به کار می‌گرفت، راه برون‌شو آن را می‌یافت. در مثنوی و دیگر آثار عرفانی، به داستان‌های زیادی برمی‌خوریم که کسی از روی هوس یا همان عقل مصلحت‌بین، اظهار گرفتاری و عاشقی می‌کند و وقتی در معرض آزمایش واقع می‌گردد، از آن رو که گرفتاری‌اش جانی نبوده، ادعای دروغین او هویدا می‌گردد؛ در نتیجه، این سخن مولانا که می‌گوید: «شد غلام آن کنیزک، جان شاه»، از این رو اهمیت دارد.

۲.۲. بیماری روانی کنیزک

شاه از کنیزک برخوردار؛ اما زمان زیادی نمی‌گذرد که «آن کنیزک از قضا بیمار» می‌شود! چنان‌که در پاره‌های یادشده، کلیدواژه‌ی «بشنو» و «جان» در راه خوانش روان‌کاوانه، برای ما اهمیت داشت، این‌جا عبارت «از قضا» اهمیت دارد. شاعر یا راویان پیشین، دانسته یا ندانسته، برای بیمار شدن کنیزک، این قید مهم را آورده‌اند. بیماری‌ها به طور کلی از دو حال بیرون نیستند. یا بیماری‌های جسمی‌اند یا روحی و روانی. بیماری جسمی، از آن‌جا که یک‌باره رخ نمی‌دهد، قید «از قضا» را برنمی‌تابد. ممکن است بیمار بر اثر ندانستن یا پزشک بر اثر درست‌تشخیص‌ندادن، نتوانند به موقع از بیماری آگاه گردند؛ اما این بدان معنا نیست که بپنداریم، بیماری مثل یک حادثه‌ی آنی رخ داده باشد. بیماری‌های سرطانی همه عامل‌های قدیمی دارند. دانش پزشکی، می‌تواند نطفه و آغاز ابتلا به سرطان را تشخیص دهد. بیماری روحی نیز در اصل همین روند را طی می‌کند؛ منتها از چشم پزشکان معمولی پنهان است. نیرومندترین ابزارهای پزشکی، نمی‌توانند حرف روان خاموش را دریابند. این‌که بر اثر یک سرکوبی، بر اثر یک عقده، بر اثر اختلالات روانی چه بلایی بر سر فرد می‌آید، تشخیصش، سخت دشوارست؛ اما آن چیزی که می‌توان بدون نگرانی، برای آن قید «از قضا» را آورد، بیماری روانی است. بیماری‌ای که یک‌باره خودش را با از پانداختن بیمار، نشان می‌دهد. این‌جاست که پزشک‌های جسمی، در مقابل چنین اختلالی، دچار حیرت می‌شوند. روان‌کاو از بیمار همان چیزهایی را می‌شنود که دیگر پزشکان می‌شنوند؛ اما چنان‌که می‌دانیم، برداشت‌ها یک‌سان نیست. کسی که سخن می‌گوید با هوش و استعداد برونی‌اش حرف می‌زند، هم خودش از گفتارش آگاهی دارد هم دیگران؛ برای این‌که او از لفظ‌های مشترک‌المعنی استفاده می‌کند. نشانه‌های زبانی او دال‌های روشنی هستند که مدلولشان برای مردم آشکارست؛ در حالی که دال‌های زبان درون، نه تنها برای شنونده که برای خود بیمار نیز گنگ است.

۲.۳. ناآگاهی بیمار روانی از عامل بیماری

شاه از موجودی به نام زرگر بی‌خبرست و کنیزک از دل‌بستگی خود به زرگر؛ اما شارحان چنین وانمود کرده‌اند که کنیزک از عشق خویش به زرگر آگاه است. یکی از سبب‌هایی که باعث شده شارحان مثنوی، کنیز را از حال زرگر آگاه بدانند، مسأله‌ی پنهان‌کردن رازهای عشق و عاشقی‌ست. تجربه‌ی بیماری عشق و بیماری‌های روانی، در همه‌جا وجود داشته‌است؛ اما میان بیماری عشق با عامل آشنا و بیماری عشق با عامل پنهان، تفاوت است. در جهان شرق و کشور بزرگ ایران، به ویژه از زمانی که عشق‌ورزی، گناهی نابخشودنی به شمار آمد، پیامد طبیعی‌اش این بود که راز عشق باید پنهان می‌ماند. این پنهانی، چنان‌که برخی پنداشته‌اند، به دوره‌ی اسلامی محدود نمی‌شود. گزارش‌های منظومه‌های ما از داستان‌های عاشقانه و این‌که افلاطون در سمپوزیوم، حاکمان ایران را از زمره‌ی مخالفان پیوندهای عشقی دانسته (افلاطون، ۱۳۵۱: ۲۵۵)، معلوم می‌دارد که از کهن‌باز، «یجوز» و «لایجوز»ها، وجود داشته و ابراز عشق در این سرزمین، به ویژه، عشق‌هایی که مجوز شرعی نداشته، گناه به شمار می‌رفته‌است. پنهان‌ماندن راز عشق، چنان‌که گفتیم، چیزی نبود که روان عشق را درگیر و روح او را بیمار و ناکارآمد کند. از قضا چیزی که برای بیمار اهمیت داشت، نفس بیماری نبود؛ بلکه مسأله‌ی ترس او از افشای راز خویش بود؛ با این حال، آمیزه‌ی ترس و هراس از افشای راز و دل‌تنگی به خاطر دوری معشوق، او را در وضعیتی قرار می‌داد که بشود نام بیمار بر او گذاشت؛ در نتیجه، پزشکان در سنت دیرینه‌ی پزشکی خویش، با دو نوع بیمار، روبه‌رو بودند. یکی بیماری روانی که از درد او آگاهی نداشتند؛ دیگر، بیماری‌ای که عامل دردش را عشق و عاشقی می‌دانستند. بیماری نخست، بدون علاج و از دست‌رس پزشکان طبیعی، بیرون بود؛ اما بیماری دوم، علاج داشت و همان پزشکان طبیعی می‌توانستند به درمان آن بکوشند. ابن‌سینا، یکی از این پزشکان طبیعی و معمولی بود که به درمان چنین دردهایی دست می‌زد. به همین سبب، در تجویزهای خویش، بنا را بر پنهان‌کردن عاشق گذاشته بود. او در کتاب *قانون* می‌گوید: «دانستن نام معشوق و شناختن آن یکی از معالجات اساسی بیمار است. پس در صورتی که عاشق راز خود را فاش نسازد، باید نیرنگی به کار برد. نبض بیمار را گرفت و شروع به ذکر نام مردمان بسیار کرد و دقت کرد که کی و در هنگام بردن نام چه کسی، نبضش بسیار تفاوت کرد و همانند نبض منقطع شد.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، کتاب ۳: ۱۳۶) ابن‌سینا تا آن‌جا که تجربه‌های پزشکی و آگاهی‌های او اجازه می‌داد، درباره‌ی بیماری روانی و غیرروانی سخن گفته‌است. او به روشنی دیده بود که «مزاج انسان، گوش به فرمان و مطیع پندارهای روانی‌ست» (همان: ۱۳۷)؛ اما این‌که

پندارهای روانی چه حجمی دارند، چه ماهیتی دارند، چگونه شکل می‌گیرند و راه درست درمانشان چیست، چیزهایی بود که بر او پوشیده بود. او در ادامه، برای درمان چنین بیماری، سخنانی ارزشمند به زبان می‌آورد که اگرچه همه جزو تجربه‌های گوناگون پزشکی او بوده، هیچ‌کدام در حیطه‌ی درمان راه‌های روان‌کاری دردهای ناشناخته، نمی‌گنجند. اگر در «داستان شاه و کنیزک»، بسیاری از نشانی‌ها با سخنان ابن سینا هماهنگ باشد، بدان روی است که مولانا از فرایند درمان چنین بیماری‌هایی آگاهی داشته‌است؛ اما برعکس، نشانی‌هایی هم وجود دارد که به ما می‌گوید اصل داستان، بر اساس نوع بیماری نخست، یعنی همان بیماری روانی شکل گرفته باشد که بیمار از عامل درد خویش آگاهی ندارد و همین نداشتن آگاهی است که روان و پس از آن جسم بیمار را رنجور می‌کند. بیماری عشق، عاملی پیچیده و پنهان دارد؛ چون خود، پدیده‌ای پوشیده و درونی‌ست: «عشق پوشیده است و هرگز کس ندیدستش عیان» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۱)؛ اما تظاهراتش قابل رؤیت است: «آن یکی خر داشت، پالانش نبود/ یافت پالان، گرگ خر را درر بود». چنین تصور شده‌است که این بیت، وصف حال شاه داستان باشد؛ در حالی که وصف حال شاه و کنیزک، هر دو است. در این داستان، ما با دو شخصیت روبه‌رو هستیم که دردهای یکسانی دارند: شاه و کنیزک. شاه وقتی مرغ جانش احساس خفگی کرد، یا بهتر بگوییم هوای آزادی، نیروی تازه‌ای در پرهایش نهاد، عزم شکار کرد. این عزم، اسرارآمیز و رازآلودست؛ مانند عزم رستم برای شکار که در مرز توران رخس را از دست می‌دهد و در نهایت، شکار ته‌مینه و شاه سمنگان می‌شود. مانند سفر قهرمان؛ وقتی کنشگر یا شخصیت داستان، گام در راه می‌گذارد و با این‌که اراده‌ی حرکت دست او نیست، سفر او از ضروری‌ترین کنش‌های شخصیت در ایجاد حادثه‌های ماجراست (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۶۱: ۱۶۴؛ مسلمی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و پراپ، ۱۳۶۸: ۵۲).

۲.۴. تقابل روانی بیماری شاه و کنیزک

شاه، عزم شکار می‌کند. سر راهش، کنیزکی را می‌بیند. با صد دل، خریدارش می‌گردد! کنیزکی که زیبا و دل‌خواه‌ست! شاه به کنیزک دل می‌بندد؛ اما کنیز، روانش در گرو کس دیگری است. کنیزک، بیمار و زرد و نزار می‌شود. شاه از بیماری کنیزک پریشان است؛ چون عامل و رباینده‌ی زیبایی‌های اوست؛ اما کنیزک از فرد شدن از یاری که تنها فشار ذهنی و خیالی‌اش را احساس می‌کند، پریشان است. بهتر است بگوییم کنیزک برعکس شاه، از یار شدن با شاه، بیمار شده‌است. این هر دو همان کسانی هستند که خر داشته‌اند؛ اما پالان نه و به محض یافتن پالان، گرگ، خرشان را ربوده است. شاه و کنیزکی که پس

از یافتن پالان (کدام پالان؟)، گرگ (کدام گرگ؟) خرشان (کدام خر؟) را ربوده (چرا ربوده و ندریده؟) است. اگر شاه کسی است که خر داشته و با یافتن کنیزک، پالان هم پیدا شده و بیماری، همان گرگی است که پالان صحت کنیزک را ربوده، کنیزک چه؟ او که یک کنیز فروختنی بیش نبوده‌است! اگر شاه او را نمی‌خرد، هر کس دیگری امکان داشت او را بخرد. این تمثیل گرگ و خر و پالان برای او چه معنایی دارد؟ روشن شدن این پرسش، پاره‌ای از رمز و راز روانی داستان را برملا می‌کند. منتها پیش از تفسیر آن، همین را بگوییم که ازدواج شاه با کنیزک از قضا همان مرتبه‌ی «پالان یافتن» کنیزک است. ازدواجی که با هرکس دیگری اگر صورت می‌گرفت، برای کنیزک به مثابه‌ی پالان‌یابی بود؛ اما پالانی که از ازدواج با شاه یافت، پرشکوه‌ترین پالانی می‌توانست باشد که نصیب یک کنیز می‌شد. هر کنیزی آرزو دارد با شاه، همسر و همبالین گردد. پس کنیزک که در ظاهر به وصال رسیده‌است (پالان یافته) و همسر شاهی بزرگ به قرینه‌ی دارا بودن «ملک دنیا» و «ملک دین» شده، چرا خرش را باید از دست داده باشد؟ پاسخ این پرسش روشن است. خر گم‌شده‌ی کنیزک، دست‌پخت روح و روان اوست؛ او در عالم ناآگاه، خر خویش را از دست داده‌است. تفاوت روشن درد کنیزک با درد شاه این است که شاه اگرچه از درد کنیزک آگاهی ندارد، از درد خویش آگاهی دارد. کنیزش بیمار شده و باید برای درمانش بکوشد؛ اما کنیزک برعکس، سبب درد شاه را می‌داند؛ اما از عامل درد خویش، آگاهی ندارد. در این تقابل، یکی به ظاهر به مقصود رسیده؛ اما باطنش نمی‌گذارد آرام باشد؛ دیگری در باطن به مقصود رسیده؛ اما ظاهر نمی‌گذارد تا بهره‌مندی حاصل آمده، تداوم یابد. آن‌که در باطن به مقصود رسیده‌است، شاه است. ظاهر، یعنی شادابی جسمانی کنیزک، برای او بسیار مهم است. وقتی این نباشد، بدان معناست که باطن هم خراب و ویران می‌شود. شاه می‌گوید:

هر که درمان کرد مر جان مرا برد گنج و در و مر جان مرا

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۵)

این‌که گفتیم باطن شاه خراب گشته، همین است که «جان» شاه (کنیزک) در معرض بیماری واقع شده‌است. شاه می‌گوید باطن را درست کنید، مال و ثروت (ظاهر)، مال شما! بدین روی، یک معادله‌ی دومجهولی پیش روی ماست. آن‌جا هم که شاه به طبیبان دنیایی می‌گوید: «جان هر دو در دست شماست» (همان)، منظورش از هر دو، جان خودش و جان کنیزک است؛ اگر یکی درمان شود، دیگری درمان می‌شود؛ به همین سبب است که شاه درمان خویش را در گرو درمان کنیزک می‌داند: «دردمند و خسته‌ام درمان اوست»

(همان)، این سخنان، نشان می‌دهد که مولانا تا حد زیادی با رازهای حکایت از نظر معرفت نفسی، پیوند جانی داشته‌است. پزشکان دنیایی از کار درمی‌مانند. درمان آن‌ها نتیجه‌ای معکوس دارد: «از قضا سرکانگین صفرا فزود» (همان)؛ چون بیماری روح و روان را با داروهای جسمی نمی‌توان درمان کرد. فریاد بیمار و روایتگر هر دو بلند است: «روغن بادام خشکی می‌فزود» (همان).

۲.۵. فشارهای روانی و عامل‌های ناشناخته‌ی بیماری

بیماری کنیزک، از کجا ناشی شد؟ به سببی که ما آن را «ازدواج شاه با کنیزک» دانستیم؛ همان فضایی که میان نیروهای هشیار و ناهشیار، آوردگاهی پدید آمد تا میل‌های سرکوب‌شده از عالم ناهشیار، سیل‌وار از تاریک‌خانه‌ی وجودش، به سوی جان و روانش سرازیر شوند و او را زیر فشاری خردکننده بگذارند. کسانی که گمان کرده‌اند کنیزک از درد خویش یا از عشق خود به زرگر آگاهی داشت و از ترس نمی‌یارست راز عشقش را آشکار کند، باید به این پرسش پاسخ دهند که «چرا کنیزک پیش از ازدواج با شاه، بیمار نشده بود»؟ اگر کنیزک در هنگام دیدار شاه، رنجور بود، شاه به او دل نمی‌بست؛ وانگهی ما در روند نگرش روان‌کاوانه به داستان، ناآگاهی کنیزک را تا اندازه‌ای اثبات کرده‌ایم.

۲.۶. نقش خواب و صداقت در درمانگری‌های روانی

شاه با پای پیاده به سوی محراب می‌دود. در محراب از خدا می‌خواهد که پزشک دردشناسی را به یاریش بفرستد. پاسخ شاه در بیداری داده نمی‌شود؛ در خواب داده می‌شود. خواب شاه در داستان، اهمیتی خاص دارد. همان‌گونه که دریچه‌های ناآگاهی در هنگام روان‌پریشی باز می‌شود، در هنگام خواب نیز همین اتفاق می‌افتد. (ر.ک: فروید، ۱۳۹۴: ۲۷) حضور نیروهای عالم ناهشیار، در جایی انسان را به پریشانی روان دچار می‌کند؛ اما در جایی دیگر، می‌تواند کلید رهایی را به دست او بدهد. در پاسخ درخواست شاه، مژده‌ی آمدن کسی داده می‌شود که یکی از برجستگی‌های رفتاری‌اش، «صداقت» است. صداقت پزشک، برای بیمار روانی، اهمیتی فوق‌العاده دارد. پزشک اگر در چشم بیمار، معتمد باشد، القای سلامت، اثرگذاری دوچندان دارد؛ به ویژه که درد، روحانی باشد. این جا هاتف غیبی به شاه می‌گوید: «صادقش دان کو امین و صادق است» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۶). باید هم شاه به پزشک اعتماد کند (چون جان و محرم اسرارش را به او می‌سپارد)، هم کنیزک. خواب، از آن رو با «اعتماد» رابطه دارد که شخص، در آرامش و آسودگی، سر بر بالین می‌گذارد. در فضای

اعتماد خواب است که نیروهای ناشناخته‌ی روان به حرکت درمی‌آیند. در همین فضای آرام و سکون است که دریچه‌ی آگاهی با خیال راحت بسته می‌گردد. عزیزالدین نسفی درباره‌ی خواب و گشودگی دریچه‌های ناآگاهی، گفتاری دارد که فروید، حدود هفت صد سال پس‌تر، آن را با تعبیرهای علمی تکرار کرده‌است. نسفی می‌گوید: «... چون به واسطه‌ی خواب، حواس معزول می‌شود و اندرون، جمع و آینه‌ی دل، صافی، در آن ساعت، دل را با ملایکه‌ی سماوی، مناسبت پیدا می‌آید؛ هم‌چون دو آینه‌ی صافی در مقابل یک‌دیگر.» (نسفی، ۱۳۸۲: ۲۴۶). منظور نسفی از دو آینه، آینه‌ی حقیقت از یک سو و آینه‌ی دل عارف از سوی دیگرست؛ منتها از منظر روان‌کاوی، می‌توان به جای آینه‌ی حقیقت، همان عالم ناهشیار را جای‌گزین کرد.

۲.۷. برخی نشانی‌های زمانی، مکانی و زبانی در راه فهم روانی داستان

پزشک الاهی به احتمال بسیار، از دیار «شرق» می‌آید؛ آن‌جا که می‌گوید: «آفتاب از شرق انجم‌سوز شد» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۶). ما می‌توانیم از این سخن، برداشتی نمادین داشته باشیم. خورشید حکیم الاهی، موجب سوختن ستاره‌های پزشکان جسمانی گردید! مولانا، در توصیف دیدار شاه و حکیم، دو سه جمله آورده که ما برای فهم بیش‌تر داستان، آن‌ها را به مثابه‌ی براءت استهلال، تعبیر می‌کنیم؛ یکی این‌که وقتی شاه، حکیم الهی را می‌بیند، او را به «آفتاب در سایه» و مانند «هست و نیست خیال»، توصیف می‌کند. منظور از آفتاب چیست؟ آیا از آن حرارت پنهان که روح و روان آدمی را به جنبش وامی‌دارد، همان نیروهایی که در تاریک‌خانه‌ی وجود آدمی هستند، همان سواری که مرکب تن را به حرکت درمی‌آورد، سخن در میان نیست؟ توصیف شاعر، برای در آغوش کشیدن شاه، چنین است: «هم‌چو عشق اندر دل و جانش گرفت» (همان: ۷). برای فهم این سخن، بازگشت به سخنان احمد غزالی در آغاز رساله‌ی سوانح ضروری است. روح از دیار عدم به سوی سرزمین وجود، می‌آید؛ دیاری که می‌توان آن را به تعبیر سهروردی، سرزمین «نورالانوار» نامید؛ دیار خورشید؛ دیار غیب هویت؛ دیار شرق یا عدم. عشق در سرحد وجود، در مرز هست و نیست، در مرز خیال، منتظر سوار روح ایستاده‌است. وقتی این دو یک‌دیگر را می‌بینند، غزالی می‌گوید: «عشق منتظر مرکب روح بود، .. خانه خالی یافت، جای گرفت.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۷) وقتی مولانا می‌گوید: «هم‌چو عشق اندر دل و جانش گرفت» (همان)، به این رابطه، اشاره دارد. مولانا مانند غزالی، بر این باور بوده که «با عشق

روان شد از عدم مرکب ما» (غزالی، ۱۳۶۷: همان). عشق در لایه‌های پنهان شخصیت آدمی نهفته است و آماده‌ی به جولان درآوردن مرکب جان است.

۲. ۸. همذات‌پنداری روانی

بسیاری از شارحان مثنوی، شاه را عقل جزئی می‌دانند. اگر چنین باشد، شاید بتوان حکیم الهی را پاره‌ای از عقل الهی یا کلی دانست که در وجود شاه، تجلی پیدا کرده‌است. نشانه‌هایی هست که به ما می‌گوید شاه با حکیم الهی ذاتی یگانه دارد و اگر تفاوتی دیده شود، تفاوت تشکیک نور است. شاه است تا زمانی که گرفتار عقل زمینی باشد؛ اما حکیم است، آن‌جا که متجلی عقل کل شود. عقل کل چیست؟ عشق. عشق در وجود شاه، خودش را به مثابه‌ی حکیمی می‌نماید و این تفسیری است از آن سخن که گفت: «همچو عشق اندر دل و جانش گرفت» سخن از حرارت عشق است که مرکب روان را به تلاطم انداخته‌است. یعنی اصل و اساس داستان و سایق و سوار، همین عشق است؛ عشقی که در زیر صخره‌ی صمّای شخصیت آدمی، در کمین است. این «استرلاب اسرار»، منتظر یک اشارت، یک حرکت است تا رازهای پوشیده‌ای را پدیدار سازد. این‌که مولانا در همین داستان، فصلی را به عشق و پس از آن به شمس اختصاص می‌دهد، باعث شده که برخی از شارحان، شمس را در قالب همان پزشک الهی ببینند (رنجبر، ۱۳۸۶: ۱۳۴)؛ چنان‌که برخی دیگر، از نمادهایی چون «پیر طریقت»، برای پزشک غیبی (نوریان، ۱۳۷۰: ۱۶۲)، «انسان کامل» برای شاه (طغیانی، ۱۳۷۲: ۹۲)، «علمای ظاهر» و «فلاسفه»، برای پزشکان تن (تدین، ۱۳۸۴: ۹ و میرباقری، ۱۳۸۱: ۷۳)، یاد کرده‌اند. حضور شمس در این داستان، پس از آن‌که یادی از عشق می‌کند، ناشی از احساس عشق و دل‌بستگی مولانا به شمس و خود پدیده‌ی «عشق» است. مولانا در پهلوی ماجرا، می‌خواهد اشارتی به حضور و وجود عشق در وجود خودش هم داشته باشد. شاه به او می‌گوید: «ترجمانی هرچه ما را در دل است» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۸). این سخن شاه، از آن رو که حکیم الهی را ترجمان می‌خواند، کلید دیگری برای فهم روانی‌بودن داستان است. ترجمان دل، این‌جا به این معناست که حکیم می‌تواند به رازهای پنهان دل پی‌برد و نیت‌ها را بخواند؛ منتها باید به یاد داشته باشیم که ترجمان دل را غیب‌دانی نپنداریم. حکیم الهی غیب‌دان، بدان معنا که در تصور عام است، نیست؛ اگر بود، ضرورتی نداشت که اسباب و قاروره ببیند. او ترجمان روح و جان است؛ روان‌کاوی که باید از علت‌ها به معلول برسد؛ کاری که البته نوعی غیب‌دانی به شمار می‌آید. پزشکان دیگر، سخن کنیز و شاه را شنیده بودند؛ اما

از فهم روانی آن عاجز بودند. آن‌ها مترجم نمود بیرونی زبان بودند؛ در حالی که بند کنیزک، از سر زمین دل، بریده شده بود؛ بدین روی «ترجمان دل» را ما این‌جا به فهم روان‌کاوی نزدیک‌تر می‌بینیم.

۲.۹. تداعی آزاد فرویدی و روان‌کاوی زبانی حکیم الهی

در میان دانشمندان پرآوازه‌ی غرب، فروید نخستین کسی بود که به مساله‌ی روان‌کاوی، با دید علمی نگریست و در پی آن برآمد که بر تخت روان‌کاوی به درمان بیماران روانی به صورت تداعی آزاد، پردازد. (رک: شاله، ۱۳۳۱: ۱۵۱)؛ اما همان‌گونه که در این داستان و داستان درمانگری ابن سینا در چهار مقاله آمده که او بیماری مالی‌خولیایی یکی از بزرگ‌زادگان آل بویه را بهبود می‌بخشد (نظامی عروضی، ۱۳۶۹: ۱۲۲)، پیداست که در سنت درمانگری، روش درمان از طریق زبان، روان‌کاوی و واکاوی نیت از راه سخن‌گفتن با بیمار و گرفتن نبض او، رایج بوده‌است. نظامی در مقاله‌ی چهارم، وقتی از گرفتن نبض سخن می‌گوید، به انواع آن اشاره می‌کند؛ منتها همه‌جا مساله‌ی توفیق الهی را به مثابه‌ی قیدی متضمن به کار می‌گیرد. او می‌گوید: «... و از هر لونی بر حالتی دلیل گرفتن نه کاری خرد است. این همه دلایل به تأیید الهی و هدایت پادشاهی مفتقرند و این معنی‌ست که ما او را به عبارت حدس یاد کرده‌ایم.» (همان: ۱۰۷) منظور نویسنده از «حدس»، چنان‌که گفته: «حرکتی باشد که نفس را بود در آرای صابیه؛ اعنی که سرعت انتقالی بود از معلوم به مجهول.» (همان: ۱۰۷) استاد معین، حدس را به سخن‌گفتن و دانستن امور به تخمین و توهم معنا کرده (همان)؛ اما اینک می‌توان این واژه را به «روان‌کاوی زبانی» تعبیر کرد. آن‌جا که بوعلی به درمان «یکی از اقربای قابوس» می‌پردازد، چون دست بر نبض او می‌گذارد، از او می‌خواهد تا سخن بگوید؛ تا بدان بهانه، مکان‌یابی کند؛ اما تأکید، بر نفس سخن‌گفتن بیمار است. وقتی ابن سینا درمان را به سامان می‌برد، خود در تشریح این درد، می‌گوید: «مرا یقین گشت که علت، عشق است و از کتمان سر، حال بدین‌جا رسیده است.» (همان: ۱۲۳) تا این‌جا سخن، درمان و تشخیص ابن سینا، با مکانیزم‌های نه‌گانه‌ی فروید، مطابق می‌آید؛ منتها راه ابن سینا و فروید آن‌جا جدا می‌گردد که ابن سینا، کتمان راز را امری ارادی و فروید آن را امری غیرارادی می‌داند.

۲. ۱۰. سرکوبی فرویدی، مالیخولیا و کتمان سرّ حکیمان معرفت‌نفسی

از جمله مکانیزم‌های دفاعی که فروید در لابه‌لای سخنانش یاد و پس‌تر، دخترش «آنا»، آن‌ها را گردآوری کرد، یکی سرکوبی و واپس‌زنی است. این مکانیزم دفاعی، از اساسی‌ترین شگردهای «خود» است که آن‌چه را نمی‌خواهد بپذیرد، از جهان هشیاری کنار می‌زند و آن را به جهان ناهشیار، می‌راند. (نای، ۱۳۸۱: ۴۴) با این‌که فرایند سرکوبی، در باور فروید، سرچشمه‌ی اصلی ناهنجاری‌های ناشناخته‌ی روانی است، چه بسا این مکانیزم با «انکار» یا واپس‌زنی که بیمار از مواجهه با واقعیت، خود را عاجز می‌بیند، در یک عقده بیامیزد و در وجود او با هم گره بخورد. حال اگر به مکانیزم انکار و سرکوبی، علت ماخولیا و ماتم را بیفزاییم، شاید بهتر بتوانیم داستان کنیزک را از منظر روانی بازخوانی کنیم. فروید ماخولیا را مترادف ماتم می‌داند. (فروید، ۱۳۸۲ الف: ۱: ۸۳) ماتم همان حس عمیق و دردناک اندوه و قطع علاقه به سبب از دست‌دادن قابلیت مهرورزی‌ست. ماخولیای فرویدی، شباهت‌های بسیاری به مالی‌خولیا، در نظر ابن سینا دارد. او در تشریح بیماری مالی‌خولیا می‌گوید: «بیماری‌ای که فکر و پندار در آن از مجرای طبیعی بیرون می‌رود و سر به تباهی و ترس می‌کشد.» (ابن سینا، ۱۳۶۸، کتاب ۳: ۱۲۴) واپس‌زنی و انکار، همان چیزی‌ست که ابن سینا، از آن با عبارت «کتمان سرّ» یاد می‌کند و می‌گوید: «اگر از وی سؤال کنم، راست نگوید.» (نظامی عروضی، ۱۳۶۹: ۱۲۳)؛ در حالی که فروید از نیروهای ناشناخته‌ای سخن می‌گوید که رازشان بر کسی آشکار نیست و هنگامی که بیمار زیر فشار نیروهای روانی باشد، نه از کتمان سرّ چیزی در یادش مانده که بخواهد دروغ بگوید یا بترسد، نه از مکانیزم انکار، آگاهی دارد.

۲. ۱۱. فهم عامل روانی نزد فروید و حکیم الاهی

فروید در سخنانی که برای تشریح مسأله‌ی روان‌کاوی ایراد کرد، جمله‌ای دارد که یادآور حال و کار پزشکان دنیایی در داستان مولانا است. او می‌گوید: «پزشکان متخصص اعصاب در قدیم، نمی‌دانستند که چگونه به ماهیت عامل روانی پی‌برند و آن را نمی‌فهمیدند؛ از این رو آن بیمار را به فیلسوفان و عارفان و پزشکان قلبی محول می‌کردند و پرداختن به موضوع روانی را کاری غیرعلمی و عبث می‌پنداشتند؛ در نتیجه نتوانستند رمز و راز پنهان روان‌رنجوران را کشف کنند.» (فروید، ۱۳۸۲ ب: ۱)؛ اما شاه در آغاز، کار را به پزشکان متخصص سپرد؛ آن‌ها اظهار عجز کردند تا شاه مجبور شد بیمار را به کسان دیگری بسپارد که به تعبیر فروید، همان عارفان قلبی باشند؛ اما چنان‌که می‌دانیم، این پزشک حکیم/

عارف است که می‌تواند درد بیمار را کشف کند؛ منتها او، بیماری را پیش‌بینی نمی‌کند؛ برای بیمار سرکتاب برنمی‌دارد؛ دعا و ندبه به گوشش فرو نمی‌خواند؛ به بازویش، بازویند خرافه نمی‌بندد تا ما به سادگی او را دروغ‌زن بشماریم؛ او همان کاری را می‌کند که فروید خود در جایگاه یک پزشک متخصص، بر تخت روان‌کاوی و به صورت تداعی آزاد، انجام می‌داد؛ یعنی با بیمار «سخن می‌گوید».

۱۲.۲. عامل و سابق بیماری روانی، نزد فروید و حکیم الاهی

مولانا در خصوص ناتوانی پزشکان جسمانی، سبب نفهمیدن عامل درد را «گر خدا خواهد نگفتند» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۵)، دانسته‌است. مخاطب این سخن، می‌تواند چنین بیندازد که مولانا در معرفی پزشکان جسمانی، دم فروخورده‌است؛ آن‌ها که در آغاز گفتند: «هر یکی از ما مسیح عالمی‌ست» (همان) و «مسیح» جز معنای لازم آن که پیام‌آوری معجزه‌گر باشد، به معنای «پزشک حاذق» نیز بوده‌است (ر.ک: حاجیانی، ۱۳۸۷: ۴۶) به همین سبب، بسیاری از پزشکان حاذق، نام مسیح داشته‌اند و عبارت «مسیح‌دم و مسیح‌نفس» برای درمانگری، در زبان ادب ما رایج بوده‌است. مولانا هم از عبارت «مسیح‌عالم» به جای پزشک متخصص استفاده کرده‌است. مسیحان عالم یا کسانی که می‌گفتند: «هر الم را در کف ما مرهمی‌ست» (همان)، چرا از علاج درماندند؟ آیا به راستی به سبب «ترک استثنا» بود؛ چنان‌که مولانا در داستان آورده؟ «ترک استثنا» که مولانا آن را به «قسوت» به معنای «تاریکی» و «کدورت» و «سنگ‌شدگی»، تعبیر می‌کند، با حال و عالم پزشکان عارف و فیلسوفان قلبی که فروید معرفی می‌کند، بیش‌تر سازگار است تا پزشکانی که در محضر دانش و تجربه، درس خوانده‌اند؛ پس چرا مولانا برای مخاطبش از آن‌ها سخن نگفته‌است؟ این پرسش، بی‌تردید در سراسر مثنوی، در ذهن خود مولانا هم خلجان داشته‌است. ثمره‌ی این نگرانی، در «دفتر ششم» به بار می‌نشیند. در «دفتر ششم»، به داستان کنیزک بازمی‌گردد و در این بازگشت، سبب ناتوانی پزشکان را برای مخاطب خود- به هر دلیل- بیش‌تر توضیح می‌دهد؛ آن‌جا می‌گوید که آن پزشکان، همچو اسب بی‌عذار، غافل از سوار بودند: «ناشده واقف که نک بر پشت ما/ رایض چستی‌ست استادی‌نما» (همان، ج ۶: ۴۸۳) او می‌گوید طبیبان، بسته‌ی سبب بودند و از مکر یزدان، غافل. «داستان شاه و کنیزک و زرگر»، برخلاف مشهور، حدود ۲۷۰ بیت است؛ یعنی ۲۵ بیت در دفتر ششم آمده که باید به اصل داستان، افزوده گردد. مولوی می‌گوید اگر کسی گاوی در طویله ببندد و روز دیگر بباید ببیند که خر شده، ساده از کنارش نمی‌گذرد؛

می‌گوید که سبب این رخداد شگفت، چه بوده است؟ همین تمثیل، وضعیت بیمار را روشن می‌کند. حال کنیزک، رخدادی غریب است؛ مثل بدل شدن گاوی در آخر به خر. در «داستان شاه و کنیزک»، وقتی راه سبب‌ها بسته شده، وقتی پزشکان جسمانی دستشان از کار افتاده، چرا نباید کسی بپرسد که چه حادثه‌ای رخ داده است؟ راه حل چیست؟ این جاست که مولانا ما را با عالم ناهشیار، با ناخودآگاه فردی، آشنا می‌کند؛ عالمی که تنها یک روان‌کاو یا پزشک الهی می‌تواند از آن سر درآورد. مولانا در بیت‌های اشاره‌شده، از «سوار» سخن می‌گوید. کدام سوار؟ سواری که بر دوش و گرده‌ی آدمی نشسته، او را به این سوی و آن سو، می‌راند و هرکسی قادر به دیدن آن نیست. سواری که عنان اسب بدن و شخصیت آدمی در دست اوست؛ انسان را به هر سو که بخواهد، می‌برد. اگر کسی می‌خواهد انسان را بشناسد، باید آن سوار را بشناسد. شناخت آن سوار، ممکن نیست؛ مگر کسی که دانش «معرفت نفس» داشته باشد تا بتواند زبان آن سوار را برای همگان ترجمه کند.

پزشک الهی یا به تعبیر ما «روان‌کاو»، با یک معاینه‌ی «رنگ روی و نبض و قاروره» و شنیدن سخنان کنیزک، از زمان بیماری و نشانه‌هایش، دانست که رنج کنیزک «از صفرا و از سودا» نیست؛ یعنی هیچ ربطی به خلط‌های جسمی او ندارد. «دید از زاریش کو زار دل است» (همان: ۹). زاری دل، عاشقی است و عاشقی یک عامل بیش‌تر ندارد، عامل روانی! این عامل روانی از کجا عارض و ناشی می‌شود؟ همه از سوی خود بیمار. منتها کنش و واکنش نیروهایی که انسان را به مرتبه‌ی بیماری می‌رساند، از چشم او پنهان است. همه جنگ خیال و روان اوست در عالم ناهشیاری. پزشک با یک واکنش، دریافت: «دید رنج و کشف شد بر وی نهفت» (همان). نهفت در این پاره، اهمیت بسیار دارد؛ به خاطر آن‌که می‌خواهد به ما بگوید حادثه‌ی رخ داده، برای کنیزک، از چشم همه تا خود کنیزک، نهفته بوده است. کشف پزشک الهی، اگر دانستن کنیز مقدم بر آن باشد، ارزشی ندارد. کنیزک اگر از عامل بیماری خود آگاهی داشت، بیمار نمی‌شد. انسانی که گرفتار بیماری روانی از جنس بیماری‌های عشقی می‌شود، اگر بیماری‌اش دروغین نباشد، خود از آن آگاهی ندارد. بیماری که از بیماری‌اش آگاه باشد، نمی‌توان او را بیمار روانی خواند. او مانند عاشق دروغین است که عاشق باشد؛ چندان‌که خواهر زیبای معشوق را ندیده باشد. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: ۳۳۵) بدین رو، حکیم الهی از یک «نهفت» آگاهی پیدا کرد که آن نهفت، رنگ و بوی عشق داشت؛ چیزی که شاید اساس این داستان بر آن نهاده شده باشد.

۱۳.۲. عالم آگاه و ناآگاه نزد فروید و حکیم الاهی

دریچه‌های ناآگاهی وقتی باز شوند، نیروهای متراکم گشته در کانون روان انسان یا تاریک‌جای نهاد او، می‌خواهند خودشان را آزاد کنند. کسانی که رابطه‌ی آگاه و ناآگاه را به عقل جزئی و کلی تعبیر می‌کنند، بدون این‌که مدعی دانش معرفت‌نفسی باشند، حضور عقل کلی را به غیبت عقل جزئی منوط می‌کنند: «در حالی که عقل جزئی از هم گسیخته است و رشته‌ی کار را از دست داده، عقل کلی حضور خود را نشان می‌دهد.» (یزدچی، ۱۳۶۹: ۴۱) اما در دانش روان‌شناسی، تحلیل این سخن، روشن‌تر و محسوس‌تر است. عالم آگاه چون از فهم و تجزیه و تحلیل نیروهای ناآگاه، عاجز و ناتوان است، نمی‌تواند فشار آن‌ها را درک و در مقابل آن فشارها مقاومت کند؛ بدین سبب، شخص ناتوان و در نتیجه بیمار می‌شود؛ البته همیشه این فشارها، به بیماری منجر نمی‌گردند؛ گاهی به خواب و دیدن رؤیا تقلیل می‌یابند و گاهی ممکن است به بروز نبوغ در شعر و موسیقی، بینجامند. «محتوای ناخودآگاه، محدود به آرزوهایی است که خواهان تحقق هستند. این آرزوها انگیزه‌ی رؤیا و پیدایش نشانه‌های روان‌نژندی است.» (سادوک، ۲۰۱۵: ۲۸۲) روان‌نژندی و روان‌پریشی، بیماری‌ای است که از روح و جان به بدن سرایت می‌کند. فشار نیروهای کور درون، جسم و جان را خرد می‌کند. روان که پریشان شد، جسم هم پریشان می‌شود. تنها راه درمان چنین بیمارانی، فهم آن‌ها از عالم رازآلود حقیقت است. فهم حقیقت برای آن‌ها گاهی با کتمان روبه‌رو می‌شود و اگر پزشک، کم‌تجربه و ناکارآمد بوده باشد، چه بسا بیمار تا آخر عمرش درمان نگردد. باید به گونه‌ای بیمار را از زیر فشار خردکننده‌ی نیروهای تازشگر که از جهان ناآگاهی به جهان آگاه تاخته‌اند، سبک کرد. از این روست که «تداعی آزاد» یا سخن‌گفتن آزاد بیمار، یکی از بهترین راه‌های شناخته شده در مسیر روان‌کاوی فرویدی است. این‌جا نیز طبیب، فرمان می‌دهد تا شاه‌خانه را خلوت کند: «کس ندارد گوش در دهلیزها» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۱۱) چرا؟ این کارهای احتیاطی همه به تجربه‌ی فوق‌العاده‌ی پزشک مربوط است. پزشک می‌داند که کوچک‌ترین بازدارنده‌ی بیرونی، مانند عامل‌های بن‌بست اجتماعی، اخلاقی، شرم، حیا، عقلانیت، خردورزی، دوران‌دیشی یا هر عبارتی که با هوش و زیرکی‌های اجتماعی و خودآگاهی انسان مربوط باشد، می‌تواند کار را یک‌سره به بن‌بست بکشاند. فروید هم گفته است که اتاق بیمار و تخت روان‌کاو باید آرامش و سکوتی تضمین‌شده داشته باشد. او می‌گوید: «در تداعی آزاد، پزشک از بیمار می‌خواهد از هرگونه نقل آگاهانه، خوداری کند و با تمرکز حواس و سکوت، اندیشه‌هایی را که خود به خود (غیر ارادی) به ذهنش متبادر می‌شود، بی‌اختیار

دنبال کند و لایه‌های فوقانی ضمیر آگاهش را کنار بزند.» (فروید، ۱۳۸۲: ۳) بیمار در این فرایند، باید به پزشک خود اعتمادی صددرصد داشته باشد. کوچک‌ترین تردیدی، بیمار را به در عالم هوشیاری و سماجت خود در پریشانی، نگه می‌دارد. در روان بیمار باید ثبات و ضبط شود که پزشک، یک بازدارنده‌ی اخلاقی و اجتماعی نیست. باید چنین القا شود که او به مثابه‌ی یک دانای کل که ستارالعیوب است، عمل می‌کند. باید بیمار اختیار جان و جسمش را به دست پزشک بسپارد؛ از این رو پزشک برای جلب اعتماد بیمار، همه کاری می‌کند؛ تا آن‌جا که می‌گوید در پس دیوارها گوشی نباشد. پزشک:

نرم‌نرمک گفت شهر تو کجاست؟ که علاج اهل هر شهری جداست

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۱۱)

مولانا بنا بر فن پزشکی آن روز، گفته علاج هر شهر جداست. امروز نیز برخی از پزشکان، به بیماری‌های منطقه‌ای و جغرافیایی آگاه‌اند؛ اما ما چنین می‌پنداریم که این سخن پزشک، هم برای ایجاد اعتماد بوده‌است. کنیزک باید از شهر و دیار خویش، از محل گذر خویش، از گذشته، سخن بگوید و خود را برای گفتن، مجبور بداند. پزشک گفته علاج هر شهری جداست؛ پس کنیز باید با پزشک همکاری کند تا عامل درد و راه درمان یافته شود. برخی از استدلال‌های به ظاهر علمی که از سوی پزشک به بیمار عرضه می‌شود، از نظر روانی، به بهبودی بیمار یاری می‌رساند و میزان اعتماد او را بالا می‌برد. پزشک به دنبال نمادهای مورد نظر خود می‌گردد؛ اما باید این‌ها را در خلال سخنان بیمار بشنود. نشانه‌هایی که روان‌کاو در پی آن‌هاست، همان‌هایی هستند که دانشمند دیگری به نام لاکان از آن‌ها سخن گفته‌است؛ او می‌گوید: روان‌کاوان باید بدانند که کارکرد بالینی آن‌ها یک درمان مبتنی بر گفتار است و اثرات سودمند آن از گفتار منتج می‌شود... در روان‌کاو باید به دنبال نمادها در متن گفتار تداعی آزاد بیمار بود (ر.ک: اسدزاده و میرلو، ۱۳۹۱: ۳۰)؛ نمادهایی که در ساختار زبان ناآگاه بیمار، قابل ترجمه و فهم است. (ضیمران، ۱۳۷۸: ۸۶) به کلیدواژه‌ی «ترجمه» در زبان لاکان توجه کنید. ما پیش‌تر گفتیم که ترجمان در عبارت «ترجمانی آن‌چه ما را در دل است»، یک مقوله‌ی روان‌کاو است. در روش درمانگری لاکان، جز زبان هیچ‌چیز دیگر حضور ندارد. تنها گفتار است و گفتار که پزشک را به شناخت عامل پریشانی راه می‌برد؛ اما در کار درمانگری فروید، جز گفتار رفتارهای فیزیکی و سنجش نبض و احساس بیمار نیز وجود داشته‌است: «هرچند روان‌پزشکان معاینه‌ی جسمی معمول را انجام نمی‌دهند، اما شناخت و درک علایم و نشانه‌های جسمی، بخشی از آموزش آن‌هاست.» (سادوک، ۲۰۱۵: ۵۲۲) پزشک ما نیز در این داستان، هم از

طریق گفتار عمل می‌کند هم از راه درک حس بساوایی؛ یعنی گرفتن نبض بیمار. درست است که زبان گفتار و زبان بدن، باید به یاری هم بشتابند تا پزشک الهی بتواند سرچشمه‌ی درد را بیابد؛ اما سبب دیگری هم هست که پزشک دست بر نبض کنیزک می‌گذارد و آن سبب، باز به جلب اعتماد بازمی‌گردد. جز حس همدلی که میان دست‌های پزشک و بیمار برقرار می‌شود، این آزمایش کوچک، به بیمار اعتماد می‌بخشد که باید صادقانه، اختیار جسم و جانش را به دست پزشک بسپارد؛ اما پزشک ما در این داستان تجربه‌ای دیگر هم دارد که ما آن را در تجویزهای روان‌شناسان بزرگ معاصر، کم‌تر می‌بینیم. او از «طریق داستان» از کنیزک، سخن می‌طلبد. داستان تنها به ابعاد لذت‌جویی و لذت‌خواهی خمارآور آدمی پاسخ مثبت نمی‌دهد؛ داستان تنها دریچه‌ی خیال‌های گسترده و بی‌انتها را به روی انسان باز نمی‌کند؛ چیزهایی دیگری هم دارد: داستان، آدمی را کرخت می‌کند؛ او را همچون شرابی کهنه، مست و مدهوش می‌سازد تا درک روشنی از گذر تلخ زمان نداشته باشد. در یک کلام، داستان زهر زمان را خنثی می‌کند. مستی که یک‌باره از همه‌چیز، حتا خودش غافل می‌شود و این غفلت از خود، بزرگ‌ترین دست‌آورد داستان در درمان روان‌پزشکان است.

۱۴.۲. فهم بیماری و آغاز درمان روانی

کنیزک با طبیب «قصه‌ها می‌گفت فاش»، یعنی چه؟ یعنی رهاشده از بندهای استوار آگاهی! یعنی مست چریدن در سبزه‌زار بی‌خودی؛ یعنی مدهوش و خالی از عقل و عقا؛ یعنی بدون ترس و واهمه، مانند دو یار محرم و همدل. حکیم گوشش با کنیزک بود و هوشش به دست و نبض او. هوش و گوش دو عنصری هستند که هریک به حریمی جداگانه راه دارند. گوش به حریم زبان و نطق تعلق دارد. لرزش‌های صدا را احساس می‌کند و هوش، آن نیروی مرموزی است که زندگی انسان به دست اوست؛ همان‌که در تن آدمی حرارت و گرمی ایجاد می‌کند و ترجمان جسم آدمی است. پزشک در آن لحظه، صاحب اختیار جسم و جان کنیزک بود. داستان‌های کنیزک و پزشک الهی آن‌قدر ادامه می‌یابد تا پزشک بفهمد خانه‌ی معشوق کجاست.

پزشک از طریق زبان و نبض، عمل می‌کند تا به یاری بیمار آید و به او کمک کند تا از درد خویش باخبر شود. بیمار، پریشان درد گنگ و نیروهای تازشگر است و پزشک کوشش می‌کند به او یادآوری کند که معشوقش در «سمرقند چو قند» است. مولانا به ما نمی‌گوید که حکیم به بیمار گفت که توانسته است رازش یا عامل بیماری‌اش را بفهمد؛ اما چیزی می‌گوید که ما یقین پیدا می‌کنیم کشف عامل بیماری، به یاری هر دو و در

نهایت با هشیاری کنیزک صورت گرفته است. این سخن را از این جمله می توان فهمید: «هان و هان این راز را با کس مگو» (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۱۳) حال که کنیزک دانسته است معشوقی در «کوی غاتفر» دارد، حال که «زرگر» را شناخته، حال که حبیب او به وسیله ی طبیب او بازشناسی شده، چرا باید سکوت کند؟ چرا فریاد برنیورد که من یارم را می خواهی؟ چون کسی که چنین فریادی می زند، یعنی صددرصد به هوش آمده است. هوشیاری کنیزک همان و بازگشت سلامت همان. کنیزک نباید از دنیای بیماری به این زودی فراغت یابد. اگر داستانش را برای درباریان و زنان حرم و شاه بازگوید، باز به همان دوران سلامت بازمی گردد. پس کنیز باید خاموشی گزیند و در خمار بیماری بماند. در خاموشی او نیروهای سرکوبگر روانش، همچنان فعال هستند. دریچه ها باز هستند و آگاهی به عقب رانده شده است. اگر نیروهایی که ما به طور کلی آن ها را نیروهای عقل و عقلا نامیدیم، بازگردند، درمان کنیزک، ناقص و ناتمام می ماند. طبیب راه چاره را تزویج کنیزک و زرگر می داند. چیزی که لابد ناخوشایند شاه است؛ اما مولانا از این نکته هم ما را بی خبر می گذارد. این روش مولانا است که همیشه بخش هایی از داستان را رها می کند. شاید بدان سبب که مخاطبانش از نفس و ماده ی اولیه ی داستان آگاهند. آن ها دنبال روایت مولانا هستند. داستان را همه می دانند؛ بدین روی، پیداست که حکیم الهی، شاه را به آوردن زرگر خشنود ساخته است. شاه صحت و تن درستی می خواهد و مسیر تن درستی همان است که حکمت حکیم حکم کند.

ازدواج زرگر با کنیز، به سرعت سامان می پذیرد. کنیز به همان سرعتی که بیمار شد، به همان سرعت درمان می شود و روان و جسمش به حالت نخست بازمی گردد. «بیماری و درمان به سرعت رخ می دهد: عاشق را دیده ام که به حد پژمردگی رسیده... ولی همین که به معشوق خود رسیده، بعد از مدتی کوتاه که به دیدنش رفته ام، شگفتی ها دیده ام. فربه گشته و نیروی از دست رفته را باز یافته.» (ابن سینا، ۱۳۶۸، کتاب ۳: ۱۳۷) حال نوبت خوراندن شربت مرگ به زرگر است. چرا باید زرگر آهسته آهسته بمیرد؟ از نظر روان شناسی بدان سبب که کشتن زرگر باز بیماری کنیزک را برمی گرداند. زرگر باید در چشم کنیز، خوار و خفیف شود. باید بوی گند بدنش همه ی کاخ را بردارد تا کنیزک جنگ دیگری در روانش آغاز شود. جنگی که این بار باید از او معشوقی برای شاه بسازد. شاه در روان کنیزک، به سبب عامل های بیرونی، جای زرگر را به زودی اشغال می کند. کنیز دیگر دلش نمی خواهد در اتاق زرگر قدم بگذارد. او با همان چشمانی که یک روز به طور آنی، زرگر را در کوی غاتفر دید و او را به مثابه ی معشوقی، به جهان روان ناهشیار

خویش، سپرد، باید با همین چشمان، شاهد خواری و زاری زرگر باشد. شاه در آغاز از دریچه‌ی چشم‌هایش دل‌بسته‌ی کنیزک شد. به گفته‌ی شاعر:

اصل همه عاشقی ز دیدار افتد چون دیده بدید، آن‌گهی کار افتد

(غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۲)

وقتی سرمصدر عاشقی از دیدار آغاز می‌شود؛ آیا نه این است که خالی کردن عاشق از عشق هم باید از همین دریچه صورت ببندد؟ دیده و دیدار، آوردگاه جنگ عشق و تهی شدن از عشق است. زرگر بی‌چاره، در رنجورترین و نزارترین حالت انسانی، جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند و شاه دوباره، اما برای همیشه، کام‌یاب می‌گردد. کسانی که دل به حال نحیفی و بدبختی زرگر می‌سوزانند، یادشان به روش درمان حکیم نیست. آن‌ها شاید نمی‌دانند که سلامت جسم، حواس آدمی را به خود سرگرم می‌دارد؛ به قول مولانا:

عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر یکم: ۱۵)

ممکن است کسی بپرسد رابطه‌ی عشق و عاشقی کنیزک و زرگر از کجا آغاز شد؟ داستان مولانا در این خصوص هیچ نمی‌گوید؛ اما نشانه‌های آن باز از همین منظر روان‌شناختی آشکار است. در روند درمانگری حکیم، این نکته به صورتی پوشیده حضور دارد. کنیز را از شهرهای گوناگون گذرانده‌اند. یکی از شهرها هم سمرقند بوده‌است. وقتی او را به کوی غاتفر آوردند، جوان زیبا و رعنائی در دکان زرگری به چشم کنیز آمد. روح و روان کنیز درگیر چهره‌ی جوان زرگر شد و چهره‌ی زیبای او در کنار کار و بار پررونقش، بدون این‌که خود روح و روانش از حکایت کنیزک آگاه باشد، نقش‌هایی را در ذهن کنیزک نشانند. روان کنیزک درگیر یک خواست آنی شد؛ اما او به سبب حرمان، به سبب کنیزبودن، به سبب اسیربودن در دست فروشنده، این میل درونی و روانی را لابد سرکوب کرد. شاید هم در اصل، این میل هیچ‌گاه در عالم آگاه کنیز بروز و ظهور نداشت. همه‌ی این اتفاقات در عالم روان کنیزک افتاد؛ اما چرا با ازدواج با شاه، کنیزک بیمار شد؟ بدان سبب که ازدواج، نیروهای عالم ناآگاه او را بیش از پیش، بارور و فعال کرد. وقتی دختری به همسری باشکوه بیندیشید، اندیشه‌ی همسری باشکوه‌تر همیشه در کنار آن وجود دارد؛ اما وقتی آن دختر به همسری شاهی درآید که دارایی‌اش «ملک دنیا و دین» است، نه آن سرمایه‌های شادابی و جوانی، جایی برای درنگ نیروهای سرکوبگر روان نمی‌گذارد. این جاست که خود را در برابر آن نیروها، خلع سلاح می‌بیند. هیچ خیال دیگری نیست که بتواند بر خیل خیال‌های روانی بچربد یا آن‌ها را باز در فتر بسته‌شده‌ی روان، متراکم نگه دارد.

۳. نتیجه گیری

«داستان شاه و کنیزک و زرگر» که یکی از برجسته‌ترین داستان‌های شش دفتر مثنوی است، به سبب درجه‌ی اهمیت بالای آن، تا کنون از دیدگاه‌های گوناگونی مورد ارزیابی و تحلیل و نقد قرار گرفته است. در این مقاله، همان‌گونه که در متن نوشتار مندرج است، داستان مورد نظر از دیدگاه روان‌کاوی و نظرگاه روان‌شناختی، ارزیابی گردید. نتیجه این که داستان یادشده از چند منظر، با نقدهای روان‌کاوی به ویژه نقد و نظر فروید، لاکان و آگاهی‌های معرفت‌نفسی عارفان، سازگاری دارد. یکی از این دیدگاه‌ها، چگونگی آغاز و پایان‌بندی داستان است که با سرنمون داستان‌های روانی و معرفت‌شناختی مطابق است؛ دیگری به چگونگی حضور و نقش شخصیت‌های داستان مربوط است. شخصیت طیب الهی، بیماری روانی و روحی کنیزک و عاجز آمدن پزشکان از درمان‌های غیرروان‌کاوانه و مهم‌تر از همه، سهم گفتاری است که در گفت‌وگوی شخصیت‌ها و گفتار شاعر در میان حادثه‌ها، نقش بازی کرده است. همه‌ی این نشانه‌ها، با خوانش داستان از منظر روان‌کاوی یا همان چیزی که حکیمان قدیم می‌گفتند: سویی «معرفت‌شناسی»، سازگار است؛ در نتیجه، چنان‌که در گفتار مثنوی پژوهان دیگر نیز کم و بیش آمده، این خوانش از منظر روان‌کاوی، رویه‌ی «معرفت‌نفسی» سراینده‌ی مثنوی و متن گفتار را در شناخت مثنوی برجسته‌تر کرده و به ما می‌گوید که مولانا تا چه اندازه در شناخت روح و روان انسان - چنان‌که آن را در چهره‌ی شخصیت‌های داستانی، پررنگ کرده - اهمیت قایل بوده و مثنوی تا چه اندازه به پردازش شناخت و معرفت روح و روان انسان اعتبار می‌بخشد. ما در این گفتار، با توجه به گزاره‌های دانش روان‌شناسی، گزاره‌های داستان مولانا را تشریح کردیم و یک نوع تفسیر روان‌کاوانه که نه تنها تقابلی با تفسیرهای عرفانی و روحانی ندارد؛ بلکه برعکس تأییدکننده‌ی آن تفسیرهاست، ارائه دادیم.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۸). *قانون در طب*. ۷ جلد، ترجمه‌ی عبدالرحمان شرفکندی، تهران: سروش.
- اسدزاده، سمیه و میرلو، محمدمهدی. (۱۳۹۱). «روان‌کاوی و زبان از دیدگاه ژاک لاکان». *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال ۷، شماره ۹، صص ۲۸-۳۰.
- افلاطون. (۱۳۵۱). *پنج رساله*. ترجمه‌ی محمود صناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- ۱۷۲ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۰، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۹۷ (پیاپی ۳۵)
- برخوردار، جواد. (۱۳۹۰). «روان‌درمانی در ادب فارسی». رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۱۰۰، صص ۲۶-۲۸.
- پارسانسب، محمد. (۱۳۹۳). «نگرشی تازه بر مآخذشناسی قصه‌ی شاه و کنیزک». کاوش‌نامه، شماره ۲۸، صص ۳۹-۶۶.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۶۸). ریخت‌شناسی قصه. ترجمه‌ی م. کاشیگر، تهران: روز. پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). دیدار با سیمرخ. تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی. تدین، مهدی. (۱۳۸۴). «تفسیر و تأویل نخستین داستان مثنوی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۱، صص ۱-۴۳.
- حاجیان، فرخ. (۱۳۸۷). «شخصیت عیسا مسیح در متون مانوی». مطالعات ایرانی، شماره ۱۳، صص ۴۱-۵۶.
- خادمی، نرگس؛ قوام، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). «شخصیت کنیزک در مثنوی مولوی». نقد ادبی، شماره ۱۳، صص ۶۹-۹۰.
- حسینی جلیلیان، محمدرضا. (۱۳۹۳). «تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب درباره داستان شاه و کنیزک». متن‌شناسی ادبیات فارسی، شماره ۲۱، صص ۸۹-۱۱۰.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۱). «یکی داستان است پر آب چشم». ایران‌نامه، شماره ۲، صص ۱۶۴-۲۰۵.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۹۶۲). عطف الالف المألوف علی الکلام المعطوف. تصحیح ج. ک. قادیه، قاهره.
- رنجبر، ابراهیم. (۱۳۸۶). «تحلیل داستان شاه و کنیزک در مثنوی». پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۳، صص ۱۴۳-۱۶۶. بحر در کوزه. تهران: علمی.
- _____ (۱۳۸۳). سرّنی. تهران: علمی.
- سادوک، بنجامین جیمز. (۲۰۱۵). خلاصه‌ی روان‌پزشکی. ج ۱، ترجمه‌ی فرزین رضاعی، تهران: کتاب ارجمند.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). حدیقت الحقیقت و شریعت الطریقت. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۴۸). مثنوی‌های حکیم سنایی. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شاله، فلیسین. (۱۳۳۱). فروید و فرویدیسم. ترجمه‌ی اسحاق و کیلی، تهران: چاپ رنگین.

۱۷۳ _____ بررسی و تحلیل داستان نخست دفتر اول مثنوی ...

صدیق یزدچی، محمدحسین. (۱۳۶۹). «عقل جزوی و عقل کلی، تأویل داستان اول مثنوی». *ایران‌نامه*، شماره ۳۳، صص ۲۳-۴۴.

طبری، علی ابن ربین. (۱۹۲۸). *فردوس‌الحکمه*. تصحیح محمد زبیر صدیقی، برلن. طغیانی، اسحاق. (۱۳۷۲). «سبمولیسم در کلام مولوی». *کیهان فرهنگی*، شماره ۱۰۰، صص ۹۱-۹۵.

ضیمران، محمد. (۱۳۷۸). «سیری در اندیشه‌های ژاک لاکان». مصاحبه‌کننده: محمدرضا ارشاد، *بایا*، شماره ۶، صص ۸۳-۸۸.

عطار نیشابوری. (۱۳۸۷). *الاهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

عطایی، جمال. (۱۳۸۶). «کنیزک، داستان دفتر اول مثنوی: یک تفسیر طبیبانه». *حافظ*، شماره ۴۷، صص ۲۴-۲۵.

غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی (سوانح)*. به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.

فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰). *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*. تهران: امیرکبیر. فروید، زیگموند. (۱۳۸۲ الف). «ماتم و ماخولیا». *فلسفه، کلام و عرفان*، شماره ۲۱، صص ۸۳-۱۰۲.

_____ (۱۳۸۲ ب). «شرح کوتاهی درباره‌ی روان‌کاوی». ترجمه‌ی حسین پاینده.

_____ (۱۳۹۴). «رئوس نظریه‌ی روان‌کاوی». ترجمه‌ی حسین پاینده، *ارغنون*، شماره‌ی ۲۲، صص ۱-۷۴.

قبادی، حسین‌علی؛ کرجی، مصطفی. (۱۳۸۶). «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه تداوی آزاد و گفت‌وگوی سقراطی یا Free Association». *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۸۳، صص ۱۷۷-۱۹۲.

کمبل، جوزف. (۱۳۸۶). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه‌ی شادی خسروپناه، مشهد: گل‌آفتاب. محمد بن منور. (۱۳۶۷). *اسرارالتوحید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

مسلمی‌زاده، محبوبه. (۱۳۸۴). «معرفی و تحلیل رساله‌ی سهراب و رستم، اثر مورایی، آنتونی پاتر». *نامه‌ی فرهنگستان*، شماره ۱۳۱، صص ۱۱۳-۱۳۱.

- ۱۷۴ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۰، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۹۷ (پیاپی ۳۵)
معدن‌کن، معصومه. (۱۳۸۲). «مسیح و مریم در دیوان خاقانی». *نامه‌ی انجمن*، شماره ۹،
صص ۴۹-۶۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*. ۴ جلد، تصحیح رینولد. انیکلسون، به
اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۸). *فیه مافیہ*. تهران: امیرکبیر.
- میرباقری، علی اصغر. (۱۳۸۱). «طریق کمال در مثنوی مولوی». *نامه‌ی انجمن*، شماره ۵،
صص ۷۳-۸۸.
- ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۷۰). *دیوان*. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق،
تهران: دانشگاه تهران.
- نای، رابرت دی. (۱۳۸۱). *سه مکتب روان‌شناسی*. ترجمه‌ی سیداحمد جلالی، تهران: پادرا.
نسفی، عبدالعزیز بن محمد. (۱۳۸۲). *انسان کامل*. با مقدمه‌ی هانری کوربن و
سیدضیاءالدین دهشیری، تصحیح ماژیران موله، تهران: طهوری.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد ابن عمر ابن علی. (۱۳۸۸). *چهارمقاله یا مجمع‌النوادر*.
تصحیح علامه قزوینی و محمد معین، بازبینی مه‌دخت معین، تهران: صدای معاصر.
- _____ (۱۳۶۹). *چهارمقاله*. به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- نوریان، مهدی. (۱۳۷۰). «بازگو رمزی...». *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی*
دانشگاه تهران، سال ۲۹، شماره ۱، صص ۱۵۳-۱۶۵.