

## واژه هوش در نی‌نامه \*

دکتر پارسا یعقوبی<sup>۱</sup>  
استادیار دانشگاه کردستان

### چکیده

با توجه به تفاسیر و شرح‌هایی که دربارهٔ مثنوی - بویژه نی‌نامه - نوشته شده است، تا به حال هیچ‌یک از شارحان و مفسران به معانی چند گانه واژه هوش در «نی‌نامه» توجه نکرده است یا آنکه غیر از معنی رایج و آشنای آن واژه، معنای دیگر آن را محتمل ندانسته است. با این وصف، معنای غیر مشهور آن یعنی مرگ و نیستی، در سایهٔ معنای مشهورش - زیرکی و آگاهی - پوشیده مانده است. نگارنده بر این باور است که با توجه به بافت کلامی نی‌نامه، از میان معانی دوگانه و متباین واژه مذکور، معنی اخیر محتمل‌تر می‌نماید. زیرا واژه هوش در معنای مرگ، مفهوم اصطلاح عرفان «فنا» را بیان می‌کند و این امر کاملاً با دلالت‌های بافت کلامی نی‌نامه، منطبق است. برای اثبات این ادعا، نشانه‌های بافت کلامی در چند سطح بررسی شده است.

واژگان کلیدی: مولوی، مثنوی معنوی، نی‌نامه، هوش، فنا.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۱/۱۴ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۰۴/۲۴  
۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: P.yaghoobi@uok.ac.ir

### مقدمه

یکی از اصول شرح، تفسیر و ترجمه هر نشانهٔ زبانی، توجه به معانی چندگانهٔ قاموسی، به‌ویژه معناهای متباین آن نشانه، و نیز انطباق آن معانی با بافت کلامی نشانه است. کم توجهی به این اصل، معمولاً به تفسیری نادرست از متن می‌انجامد. البته در مواردی نادر، ممکن است که شارح یا مفسر با وجود بی‌توجهی به اصل فوق در مورد یک نشانه، به کمک سایر نشانه‌ها و پیش فرض‌ها به تفسیری مناسب از متن دست یابد، اما نمی‌تواند همهٔ جوانب دلالتگری نشانه را بر خواننده آشکار کند. یکی از مصادیق رویکرد اخیر، مواجههٔ شارحان و مفسران مثنوی معنوی با واژهٔ «هوش» در بیت:

«محرّم این هوش، جز بیهوش نیست / مر زبان را مشتری جز گوش نیست»

است. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد،<sup>۱</sup> شارحان و مفسران مثنوی را در مواجههٔ با بیت مذکور به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

**الف:** برخی از مفسران بیت و یا شارحان واژهٔ هوش، هیچ اشاره‌ای به معانی واژهٔ مذکور نکرده است (سبزواری، ۱۳۷۴، ص ۲۶؛ همایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳؛ صفوی، ۱۳۸۸، ص ۶۹ و سید عرب، ۱۳۷۴، ص ۳). محور شرح و تفسیر اینان ترکیب «بیهوش» است. **ب:** عدّه‌ای، فقط به معانی آشنای واژه، مانند قوهٔ مدرکه، خرد، آگاهی و مواردی از این قبیل - خواه به صورت جداگانه، خواه در ضمن بیت - پرداخته‌اند (کفافی، ۱۹۶۶، ص ۷۴؛ فروزانفر، ۱۳۷۱، ص ۱۹؛ صاحب الجواهر، ۱۳۲۲، ص ۵؛ گولپینارلی، ۱۳۷۱، ص ۶۴؛ گوهرین، ۱۳۶۲، ص ۳۲۷؛ نوری، ۱۳۸۴، ص ۵۴۷؛ حلبی، ۱۳۷۵، ص ۷۷ و ریاضی، ۱۳۸۸، ص ۵۳).

**ج:** گروهی متوجهٔ عدم اشتراک معنا و کیفیت میان هوش مذکور با هوش مصطلح شده‌اند. اما به دیگر معنای قاموسی واژه - که قابلیت طرح مفهوم مورد نظر آنان را دارد - پرداخته‌اند. این گروه چهار دسته‌اند:

- دستهٔ اول با استناد به صفت اشارهٔ «این» به این نکته رسیده‌اند که معنای هوش با توجه به ابیات ما قبل بیت قابل درک است (انقروی، ۱۳۴۸، ص ۲۹؛ جعفری، ۱۳۶۶،

ص ۲۲؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۳ و ثروتیان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶). در تفسیر این دسته، تجربیات به مفهوم در آمده در ابیات ما قبل- مانند «راه پر خون»- به معنای هوش تلقی گردیده است.

- دسته دوم سعی کرده‌اند مفهوم متمایز واژه هوش را با افزودن یک صفت یا مضاف الیه به آن، نشان دهند. مانند: «هوش معنوی» (شاه داعی، ۱۹۸۵، ص ۵)، «هوش اصلی» (ملتانى لاهوری، ۱۳۷۷، ص ۶)، «هوش حقیقی» (خواججه ایوب، ۱۳۷۷، ص ۲۱)، «هوش عشق» (اکبر آبادی، ۱۳۸۳، ص ۱۳ و رضایی نژاد، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹)، و «هوش عالم وحدت» (عماد اردبیلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵).

- دسته سوم با نگاهی تفسیری، برای واژه، معنایی منطبق با معرفت شناسی عرفانی مطرح کرده‌اند. مانند: «باده روحانی» (خوارزمی، ۱۳۶۶، ص ۳۲)، «اسرار حقیقت» (چرخى، ۱۵۳، ص ۱۵۳ و زمانی، ۱۳۷۷، ص ۶۱)، «راه پر خون» (بحر العلوم، ۱۳۸۴، ص ۸)، «عقل معاد» (نیکلسون<sup>۲</sup>، ۱۳۸۴، ص ۲۱ و ربیعی، ۱۳۸۳، ص ۲۰) (۲)، «رازهای نهانی» (نثری، ۱۳۶۳، ص ۲)، «ادراک و توانایی روحی» (استعلامی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۶)، «ادراک روحانی» (زرین کوب، ۱۳۸۴، ص ۴۴)، «معارف بلند الهی» (زند، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰) و «حدیث عاشقی» (رسولی بایرامی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

- دسته چهارم که یک مصداق دارد، هوش را به دو دسته تقسیم می‌کند: ظاهری و باطنی. در نظر این شارح، هوش مورد نظر از نوع باطنی و معادل با بیهوشی است (الماسیان، ۱۳۷۸، ص ۴۳). مؤلف این توضیح با وجود درک مناسب از واژه، به دیگر معنای قاموسی آن اشاره‌ای نمی‌کند.

شارحان و مفسران فوق، در اغلب موارد با توجه به محور همنشینی و به یاری ترکیب «بیهوش» معنایی متناسب با متن ارائه کرده‌اند. اما دلایلی همچون بی‌اعتنایی به معانی چندگانه واژه هوش، کم توجهی به بافت کلامی حاکم بر گفتگوی متن نی نامه و یا فراموش کردن این اصل که «کار برد زبان، معنای آن را تعیین می‌کند»<sup>۳</sup>، مانع از آن

شده است که این واژه بتواند با معنای دیگر و همسو با بافت خود - مرگ- در نقش یک اصطلاح عرفانی- فنا- نمود پیدا کند.

در این نوشتار ابتدا سعی شده است با بررسی معانی لغوی و اصطلاحی واژگان فنا و هوش، رابطه آن دو با هم مشخص شود؛ سپس با تکیه بر بافت کلامی نی نامه، تفسیری متمایز از شروح دیگر، برای واژه هوش در بیت:

«محرم این هوش جز بیهوش نیست      مر زبان را مشتری جز گوش نیست»  
ارائه شده است.

### فنا به مثابه ترک خودآگاهی

فنا، در لغت، به معنای «نیستی» است. اما در اصطلاح عرفا، جنبه سلبی این مفهوم عمدتاً «خود آگاهی» انسان را در بر می گیرد. به عبارتی دیگر فنا بر رهایی از خود آگاهی استوار است. صاحب «اللمع» در این باره می گوید: «... فنا نابودی خویشتن بینی بنده با دیدن قیومی خداست» (سراج توسی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۲). در کتاب «تعرف» آمده است که: «فنا یعنی آنکه حظهای آدمی فانی شود و برای آدمی چیزی از این لذت باقی نماند و تمیز وی ساقط گردد» (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳). هجویری نیز در باب فنا چنین اظهار نظر می کند که: «...اندر فنا، محبت و عداوت نیست» (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۳). اگر در تعاریف فوق دقت کنیم خواهیم دید که فنا همان «ترک خود آگاهی» است. این مساله به خوبی در ترکیبات «نابودی خویشتن بینی»، «ساقط شدن تمیز» و تفاوت قائل نشدن میان «محبت و عداوت» قابل درک است. مولوی نیز درباره تقابل فنا با آگاهی چنین می گوید:

راه فانی گشته راهی دیگر است      زآنکه هشیاری گناهی دیگر است  
(مولوی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰)

از خود آگاهی در تعابیر صوفیه با عناوینی همچون «عقل معاش»، «عقل جزئی» و «عقل اکتسابی» در مقابل عقل معاد یا عقل کلی نیز یاد می شود. از عمده ترین دلایل

توجه صوفیان و عرفا به ترک خود آگاهی و گرایش به فنا علاوه بر محدودیت عقل جزئی در شناخت خدا، می‌توان به این نکات اشاره کرد: اولاً عرفان بر خلاف فلسفه و علم که با ابزار آگاهی در پی شناخت است، با تجربه شخصی در جستجوی وصال است. تجربه شخصی نیز چونان احساسی گنگ بر ترک خود آگاهی استوار است. ثانیاً دلبستگی‌هایی که اساس اسارت انسان‌هاست، از خود آگاهی نشات می‌گیرد.

اگر در عرفان، «فنا» به معنای «ترک هستی» آمده است بدان دلیل است که هستی هر کس زمانی برای شخص او معنا می‌یابد که آگاهی فرد شامل آن شده باشد. سخن معروف «رنه دکارت» نیز دال بر این همین معنی است: «می‌اندیشم پس هستم» (هرش، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷). وقتی شخص بر هستی خود وقوف نداشته باشد نمی‌تواند وجودی برای خود متصور شود. به عبارتی دیگر، برای خود وجود ندارد. بنابراین ترک هستی همان ترک خود آگاهی است. از همین جاست که فنا را «مرگ اختیاری» نامیده‌اند. زیرا شخص با ترک خود آگاهی یا فراموش کردن خود به هستی خود - نه هستی زیستی بل هستی معرفتی - پایان می‌دهد. در سخنان عرفا نیز عباراتی همچون، حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» (نجم رازی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۹) شاهد این ادعاست. با این وصف فنا، ترک «خود آگاهی» برای «خدا آگاهی» است.

فنا یا ترک خود آگاهی آن قدر در عرفان اسلامی مهم است که بسیاری از مفاهیم عرفانی از همین مفهوم متأثر می‌شود. عمده‌ترین این مفاهیم از این قرار است:

**الف:** تجارب مندرج در اصطلاحاتی همچون سکر، حال، وقت، سماع، شطح و مواردی از این قبیل همگی مبتنی بر ترک خود آگاهی است.

**ب:** یکی از دلایل بیان ناپذیری تجارب عرفانی آن است که صاحب تجربه از خود آگاهی خارج می‌شود.

**پ:** ارجمند شدن صفاتی همچون «مجنون» و «دیوانه» در نزد عرفا و نیز «ابله» خواندن اکثر اهل بهشت،<sup>۴</sup> حکایت از ترک عقل جزئی و خود آگاهی از جانب آنهاست.

ت: عقل ستیزی و علم‌گریزی گسترده صوفیه و عرفا دالّ بر خود آگاهی‌گریزی یا به عبارتی دیگر، نشانه توسل آنان به حالت فناست .

ج: توجه بیش از حد به «می و مستی» در ادبیات عرفانی ما دلیل مضاعف برای ترک خود آگاهی است.

ح: حال اتحاد که غایت تمنای هر سالکی است جز با تجربه فنا میسر نیست.

### معنای واژه هوش و رابطه آن با مفهوم اصطلاح فنا

واژه هوش در فرهنگهای فارسی، هم به معنای دانایی، عقل و خرد و هم به معنای مرگ و نیستی است. صاحب فرهنگ «سرمه سلیمانی» می‌نویسد: «هوش؛ هلاک بود و جان و عقل و خرد» (اوحدی بلیانی، ذیل واژه هوش). و یا در «برهان قاطع» آمده است: «هوش یعنی زیرکی، آگاهی، عقل، جان و در لغت پهلوی به معنی مرگ و هلاکت است» (تبریزی، ذیل واژه هوش).<sup>۶</sup>

در زبان اوستانی نیز کلمه هوش به دو صورت «اوشه» - Aosha - در معنای مرگ و نیستی و «اوش» - Osh - به معنی فرزاندگی و زیرکی آمده است. استاد پور داوود بر این باور است که کلمه هوش با واو مجهول به معنی مرگ و نیستی و با واو معروف به معنای بخردی و زیرکی است. این واژه در ترکیبات «دور ئوش» - Duraosha: دور کننده مرگ و صفتی برای گیاه مقدس هوم - «ان ئوش» - An-aosha: انوشه و انوشیروان به معنای جاودان - آمده است (پورداوود، ۱۳۵۳، ص ۵۸). شکل پهلوی آن نیز در ترکیب «اوش خواستار» - Oshxvatar: خواستار مرگ - قابل مشاهده است (فره وشی، ۱۳۵۸، ص ۵۳۶). کاربرد مشهور این واژه آنجاست که فردوسی آن را درباره مرگ اسفندیار بر زبان جاماسب جاری می‌سازد:

ورا هوش در زاولستان بود      به دست تهم پور دستان بود

(فردوسی، ۱۹۶۷، ص ۲۲۰)

بنابراین یکی از معانی واژه «هوش» مرگ است و واژه فنا نیز همین مفهوم را می‌رساند، اگر این واژه در بافت کلامی‌ای به کار رود که مهبیای ابلاغ مفهوم اصطلاح «فنا» باشد، به احتمال زیاد جانشین واژه فنا شده است، همان طور که در متن نی نامه اتفاق افتاده است.

#### معنای اصطلاحی «هوش» در نی نامه

پس از معرفی معانی قاموسی واژه هوش و انطباق یکی از آن معانی با اصطلاح فنا، دومین قدم برای اثبات ادعای این مقاله، رجوع به نشانه‌های مندرج در بافت کلامی آن واژه است. این نشانه‌ها به شرح زیر است:

#### دلالت‌های محور عمودی ما قبل بیت

به دلیل جنبه روایی-داستانی نی نامه، برای تفسیر هر نشانه، از جمله واژه هوش، توجه به محور عمودی آن ضروری است. در بیت مورد بحث، ضرورت این توجه با وجود صفت اشاره «این» که قبل از واژه هوش به کار رفته است، مضاعف می‌شود. بدین صورت که صفات اشاره، ضمن بیان جنس موصوف خود، سبب معرفه شدن آن نیز می‌شود. البته این صفات، زمانی همراه موصوفی می‌آید که به آن موصوف پیشتر از موقعیت کنونی‌اش اشاره‌ای شده باشد. صفت اشاره «این» در ترکیب «این هوش»- همان طور که انقروی، علامه جعفری و دو شارح دیگر به درستی بر آن تأکید کرده‌اند - به مفاهیم مندرج در ابیات ما قبل آن ارجاع می‌دهد. با نگاهی به نشانه‌های مندرج در ابیات ما قبل این بیت خواهیم دید که واژه هوش بر ترک خود آگاهی و فنا تأکید دارد. مهمترین این نشانه‌ها از این قرار است:

اول آنکه درد جدایی ای که مولوی به زبان نی از آن سخن می‌گوید، محصول سری به نام عشق است که در مقوله مفاهیم و آگاهی نمی‌گنجد بلکه فقط در قالب تجربه

شخصی اتفاق می‌افتد. به همین دلیل به صورت دقیق با زبان قابل انتقال نیست. راوی نیز با توجه به همین باور، در بیت سوم نی نامه: سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق صاحب تجربه‌ای را می‌خواهد تا به اقتضای شباهت‌های کلی در تجارب گوناگون افراد، در او انگیزه‌ای برای درک تجربه عشق خود ایجاد کند. وقتی راوی کلمه «سینه» را به کار می‌برد غرضش معرفت شهودی است. زیرا سینه منزل دل است و دل، جایگاه معرفت شهودی نه دانش عقلی و نقلی. واژه «بگویم» نیز در مصرع دوم نه برای انتقال مفاهیم بلکه جهت ایجاد حس همدردی آمده است.

**دوم آنکه در بیت:**

هرکسی از ظنّ خود شد یار من از درون من نجست اسرار من  
اسرار نی یا ماجرای عشق، بدان دلیل برای دیگران قابل درک نبوده است که دیگران از روی ظنّ - نوعی خود آگاهی<sup>۶</sup> - به دنبال آن بوده‌اند در حالی که عشق متکی بر ترک خود آگاهی است.

**سوم آنکه در بیت:**

سر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست  
راوی نی نامه بر این باور است که سر نی یا راز عشق با چشم و گوش که نشانه آگاهی ظاهری و عقل جزئی است قابل درک نیست.

**چهارم آنکه در بیت:**

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست  
که تمثیلی برای بیت قبلی است، راوی بر این نکته تأکید می‌ورزد که همان طور که روح قابل رؤیت و یا قابل درک با حواس ظاهری نیست، عشق نیز با ابزار حصول آگاهی انسان قابل درک نیست.

**پنجم آنکه در بیت:**

آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد



ترکیب «نیست باد» در مصرع دوم گرچه در معنای ظاهری نوعی نفرین است اما در معنای عرفانی تداعی گر مفهوم فناست و می تواند نوعی دعا باشد. بدین صورت که امید است آتش عشق شامل حال شخص غیر عاشق شود و او را به مقام نیستی و فنا ترک خود آگاهی - برساند. همان طور که نی به آن حال رسیده است.

ششم آنکه در بیت:

نی حدیث راه پر خون می کند قصه های عشق مجنون می کند  
ترکیب «پرخون» و صفت «مجنون» هر دو یادآور مفهوم فنا و ترک خود آگاهی است. راه پرخون، راه خون ریختن - راه کشتن یا مردن - است، پس نی از راهی سخن می گوید که بر فنا و نیستی استوار است. صفت مجنون هم حکایت از ترک عقل و آگاهی دارد.

هفتم آنکه انتخاب نی به مثابه شخصیت اصلی قصه بر محوری بودن بحث فنا در نی نامه صحه می گذارد زیرا نی علاوه بر تو خالی بودن، که تداعی گر نوعی نیستی است، هیچ اطلاعی یا اشرافی بر صدای خود ندارد و این همان ترک خود آگاهی است.

#### دلالت های مندرج در محور افقی بیت

در بیت: «محرم این هوش جز بیهوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست» دو صنعت ادبی از سایر عناصر زیبایی شناسانه چشمگیرتر است: اولی نوعی پارادوکس یا متناقض نماست که در مصرع اول جای دارد و دومی تمثیل یا ارسال المثلی است که شامل کل بیت شده است. حال مساله این است که این دو صنعت ادبی در این بیت و این موقعیت کلامی حتی با منطق هنر هم با یکدیگر قابل جمع نیست. اثبات اصالت هر کدام می تواند معنای واژه هوش را به نفع آن صنعت ادبی سوق دهد و در واقع معنای ارجح آن را در بیت نمایان سازد.

با توجه به قراین، در جنبه تمثیلی بیت شکی نیست. راوی می گوید: همان طور که بجز گوش کسی یا چیزی نمی تواند طالب زبان باشد، کسی جز بیهوش نمی تواند همراز و مونس «هوش» باشد. زمانی می توان صنعت متناقض نما را به بیت فوق نسبت داد که واژه هوش را به معنای آگاهی و شعور فرض شود. اما این تلقی با منطق تمثیل سازگار نیست. زیرا از یک سو هر تمثیلی نوعی تشبیه است، از سویی دیگر «مدار تشبیه مقتضی نوعی همبستگی و اشتراک [در میان اجزای سازنده آن] است خواه در صفت خواه در مقتضی صفت» (جرجانی، ۱۳۷۴، ص ۵۶). به سخن دیگر همان رابطه هم سنخ و موافق که میان زبان و گوش وجود دارد باید میان هوش و بیهوش نیز برقرار باشد. این رابطه زمانی به وجود می آید که واژه هوش را به معنای مرگ - فنا یا ترک خود آگاهی - در نظر بگیریم. آن وقت با ترکیب بیهوش که به معنای فراغت از آگاهی است - سنخیت خواهد داشت و در کل، رابطه متناسب این دو با رابطه ای که میان گوش و زبان در مصراع دوم وجود دارد، تمثیل را شکل می دهد.

#### دلالت های محور عمودی ما بعد از بیت

در محور عمودی، بعد از بیت مذکور، دو موضوع را نیز راوی مطرح می کند که ارتباط تنگاتنگی با بحث ترک خود آگاهی دارد.

به عبارتی دیگر تداوم مفهوم هوش در معنای مورد نظر ماست. یکی از این موارد زمان گریزی یا بی توجهی به آن است:

روزها با سوزها همراه شد  
روزها با بیگانه شدن  
روزها گرفتار باک نیست  
تو همان ای آن که چون تو پاک نیست  
هستی، در زمان معنا می یابد. همان طور که «هایدگر» در شاهکارش «هستی و زمان» بر این باور است که «دازاین» و هستی، معنای خود را فقط در افق زمان می تواند تمام کند (هایدگر، ۱۳۸۷، ص ۵۲۶). بنابراین بی ارجی زمان به مثابه مهم نبودن هستی، در معنای معرفتی آن یعنی ترک خود آگاهی است. مورد دیگر بیت پایانی نی نامه است:

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام سخن گفتن نشانه هستی و خودآگاهی است. راوی در مصرع دوم بیت مذکور، ابتدا به مخاطب توصیه می‌کند که سخن را کوتاه باید کرد. سپس خود، با عمل به آن توصیه با «کنش کلامی یا گفتاری»<sup>۷</sup>ی «والسلام» به صورت عملی مقدمات تسلیم شدن به تجربه ترک خودآگاهی را به نمایش می‌گذارد. این امر در پایان بسیاری از غزلیات شمس نیز با دعوت به «دم فرو بستن» و «خاموشی» تکرار می‌شود تا نشان داده شود که لازمه عشق ترک خود آگاهی حال فناست:

چه قبله کرده‌ای این گفت و گو را طلب کن درس خاموشان کدام است  
(مولوی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸)

خمش خمش که اشارت عشق معکوس است

نهان شوند معانی ز گفتن بسیار  
(همان، ص ۶۱۸)

#### دلالت‌های فراتر از گستره نی نامه

بهترین روش برای تفسیر متون هنری، توجه به بافت کلامی آن متن است. بافت کلامی در اشعار، گاهی فقط منحصر به یک مصرع، بیت یا محدوده یک شعر است. در مواردی هم توسعه می‌تواند شامل کل گستره اثر ادبی‌ای مانند یک دیوان یا دفتر شعر باشد که موضوع مورد بحث در آن درج است. مولوی به کرات واژه هوش و ترکیبات آن را در مثنوی به کار می‌برد. گرچه در اغلب موارد معنای متعارف آن واژه مورد نظر وی است، اما برعکس این نیز صادق است. برای نمونه به دو مورد اشاره می‌شود:

باده در جوشش، گدای جوش ما چرخ در گردش، گدای هوش ما  
(مولوی، ۱۳۸۲، ص ۸۳)

نز طریق گوش، بل از وحی هوش رازها بُد پیش او بسی روی پوش  
(همان، ۱۰۷۲)

در هر دو مورد فوق، واژه هوش، در معنایی به کار رفته است که با آگاهی و شعور متعارف فرق می‌کند. در بیت اول، فلک با آن همه چرخش و حیرانی، در حسرت هوش یعنی مستی و ترک خودآگاهی راوی است. در بیت دوم نیز آن رازهایی که از طریق گوش درک نمی‌شود اما «وحی هوش» قابلیت ادراک آنها را دارد، حاکی از آن است که نه رازهای مذکور نه هوش درک کننده آن، از مقوله آگاهی نیست. این نظر با تخصیص کلمه «وحی» به واژه هوش قوت می‌گیرد زیرا وحی نیز با آگاهی‌های اکتسابی نسبتی ندارد.

### نتیجه گیری

واژه هوش در هر دو معنای خود یعنی مرگ و آگاهی در مثنوی به کار رفته است. اولین و مهمترین جایی که راوی مثنوی از آن استفاده می‌کند، نی نامه است. اهمیت واژه هوش در نی نامه به دلیل دلالت آن بر مفهوم کلیدی ای است که مولوی راه حل جدایی انسان از اصل خویش یا نوستالژی فراتر از بهشت<sup>۸</sup> نوع بشر را بر آن استوار دانسته است. این مقاله نشان داد که با توجه به بافت کلامی نی نامه از میان معنای هوش، معنای قاموسی مرگ و در غایت، معادل اصطلاحی فنا برای آن واژه، محتمل‌تر است. زیرا گرچه شارحان نی نامه با اطلاع از جنبه تمثیلی بیت و به کمک ترکیب «بیهوش» و نیز پیش فرض‌های عرفانی، در برخی از موارد معنای کلی بیت را در محور افقی تقریباً درست حدس زده‌اند، اما به چند نکته توجه نکرده‌اند: اولاً معنا را در قالب فرم شعر که مبتنی بر پیوستگی واژگانی و نحوی تمامی نشانه‌های زبانی در محور عمودی آن است، جستجو نکرده‌اند. در حالی که واژه هوش در بیت چهاردهم نی نامه، به کمک صفت اشاره «این» ضمن اشاره به نشانه‌های زبانی همسو با مفهوم خود، در ابیات ما قبل، تمامی آنها را بر سبیل ایضاح در همان بیت، جمع‌بندی می‌کند، سپس همه موارد مذکور را به مفاهیم مرتبط با خود و مندرج در چهار بیت باقیمانده نی نامه گره می‌زند. در این صورت، فرم شعر نی نامه بیانگر این درونمایه می‌شود که: «راه بازگشت

به اصل خود، مبتنی بر ترک خود آگاهی است». ثانیاً شارحان نی نامه علی رغم اذعان به جنبه تمثیلی بیت به اجزای سازنده آن تمثیل توجّهی نکرده‌اند. اگر واژه هوش در بیت مذکور به معنای آگاهی و قوه مدرکه فرض شود، نه تنها به زیبایی شناسی شعر لطمه وارد می‌شود، تمامی ارجاعات صفت اشاره «این» که در ابیات پیشین آمده است، از مقوله آگاهی و عقل تلقی می‌شود: یعنی عشق و ملزومات آن! در حالی که عشق در قالب مفاهیم و عقلانیت نمی‌گنجد. بنابراین با تکیه بر نشانه شناسی واژگان و ترکیبات نی نامه و نیز با توجّه به فرم و بافت آن شعر می‌توان به محوریت مفهوم فنا در آن متن رسید و با توجّه به این محوریت به کشف بازی زبانی که راوی مثنوی با معانی دو گانه واژه هوش به راه انداخته است، دست یافت. بدین صورت که واژه هوش را در ترکیب «این هوش» به معنای مرگ و در مفهوم «فنا»، و همین واژه را در ترکیب «بیهوش» به معنای زیرکی، خرد و آگاهی به کار برده است. در نتیجه این دو کلمه با دو ساختار به ظاهر متضاد ایجابی و سلبی در خدمت یک مفهوم یا اصطلاح عرفانی یعنی «فنا» قرار گرفته است.

#### یادداشت‌ها

- ۱- یادآوری می‌شود برای معرفی پیشینه این تحقیق به کتابهای مراجعه شده است که به شرح بیت مورد نظر و یا به معنای واژه هوش در آن بیت پرداخته باشد. نگارنده تا حد امکان به اغلب شروح بیت مذکور یا فرهنگ‌های واژگان مثنوی با استناد به کتاب شناسی‌های مولوی (صدیق بهزادی، ۱۳۸۰ و شجری، ۱۳۸۶) رجوع کرده است. افزون بر اینها به شروح دیگری نیز- که در کتاب شناسی‌های فوق، نیامده است- مراجعه شده است.
- ۲- نیکلسون در ترجمه خود از مثنوی واژه sense - فهم، حس و هوش- را معادل آن قرار داده است (نیکلسون، ۱۳۸۱، ص ۸).
- ۳- جمله «معنای واژه را کاربرد آن تعیین می‌کند» از «لودویگ ویتگنشتاین»- مشهورترین فیلسوف زبان قرن بیستم - است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، صص ۲۳۴، ۲۰۲، ۵۹).
- ۴- اشاره دارد به: اکثر اهل الجنه البله.

۵- دهخدا نیز بر دو معنای مندرج در فرهنگ برهان قاطع اشاره می‌کند: لغت نامه، ذیل واژه هوش.

۶- ظن نوعی از آگاهی است منتهی آگاهی که صدق آن اثبات نشده است. برتراند راسل آن را در ردیف علم قرار می‌دهد، البته براین نکته تأکید می‌ورزد که ظن، امری محتمل بوده، درجه صدق و بدهت علم را ندارد: (راسل، ۱۳۷۷، صص ۱۷۵، ۱۶۴).

۷- «کنش کلامی یا گفتاری» (speech act) از اصطلاحات «جان آستین»- فیلسوف زبان - با رویکرد زبان روزمره - است. وی در کتاب «با کلمات چگونه می‌توان کاری انجام داد»، این نظریه را مطرح کرد که: کلمات خود می‌توانند کنش باشند. سپس گزاره‌های زبانی را به دو دسته «اظهاری» و «کرداری» تقسیم می‌کند. از نظر وی گزاره اظهاری به سخنی اشاره دارد که موقعیتی را توصیف می‌کند یا چیزی درباره واقعیت می‌گوید که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. [مانند: هوا گرم است] اما گزاره کرداری چیزی درباره واقعیات [اعم از صادق یا کاذب] نمی‌گوید بلکه کنش‌های قراردادی را انجام می‌دهند. مانند: «من تو را مری جین می‌نامم» یا «با این حلقه تو را به نامزدی خود درمی‌آورم». (مگنسون، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶) در بیت آخر نی نامه نیز، شبه جمله «والسلام» نوعی کنش کلامی بوده؛ و معنای ضمنی آن در بیت، گزاره «به پایان می‌رسانم» است. مولوی با گفتن آن، نی نامه را عملاً به پایان می‌برد یعنی گفتار او به مثابه یک کنش یا عمل نمودار شده است.

۸- «میرچا الیاده» - اسطوره شناس و مورخ شهیر تاریخ ادیان - با توجه به روایت‌های آفرینش بر این باور است که تمامی «آدم و حوا»های ملل پس از هبوط دچار نوعی احساس غربت نسبت به بهشت از دست رفته شدند. وی اصطلاح «نوستالژی بهشت» را در این باب مطرح کرد. (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۵۷) در قیاس با این اصطلاح، می‌توان اصطلاح «نوستالژی فراتر از بهشت» را برای عرفا به کار برد. زیرا عرفای ایرانی - اسلامی در تمامی موارد با بی‌توجهی به بهشت و دوزخ، صاحبخانه را بر خانه ترجیح داده‌اند. برای مثال در تذکرة الاولیاء از زبان ابوالحسن خرقانی آمده است: «...مرا به بهشت امید مده و به دوزخ بیم مکن که از این هر دو سرای مرا تویی»: (عطار، ۱۳۷۴، ص ۶۱۱) یا سنایی می‌گوید:

بیم و امید را بجای بمان چه کنی ننگ مالک و رضوان (سنایی، ۱۳۷۴، ص ۶۷)

### منابع و مآخذ

- ۱- استعلامی، محمد، (۱۳۶۹)، شرح مثنوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار.
- ۲- اکبر آبادی، ولی محمد، (۱۳۸۳)، مخزن الاسرار، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، قطره.
- ۳- الماسیان، حسین، (۱۳۷۸)، جوشش عشق در نی نامه، تهران، نشر هوتن.
- ۴- الیاده، میر چا، (۱۳۷۵)، اسطوره، رویا، راز، ترجمه رؤیا منجم، چاپ دوم، تهران، انتشارات فکر روز.
- ۵- انقروی، (۱۳۴۸)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی ترجمه عصمت ستارزاده، جزو اول، دفتر اول، تهران، چاپخانه ارژنگ.
- ۶- اوحدی بلیانی، تقی الدین، (۱۳۶۴)، سرمه سلیمانی، به تصحیح و حواشی محمود مدبری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- بحر العلوم، محمد بن محمد، (۱۳۸۴)، تفسیر عرفانی مثنوی معنوی، با مقدمه فرشید اقبال، ج ۱، تهران، ایران یاران.
- ۸- پور داوود، ابراهیم، (۱۳۵۳)، یادداشتهای گائها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- ثروتیان، بهروز، (۱۳۸۸)، بشنو از نی، تهران، مهتاب.
- ۱۰- جرجانی، عبدالقاهر، (۱۳۷۴)، اسرارالبلاغه، ترجمه جلیل تجلیل، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات اسلامی.
- ۱۲- چرخ، مولانا یعقوب، (۱۳۷۵)، نی نامه، تصحیح، تحشیه و تعلیق خلیل الله خلیلی، تهران، دنیای کتاب.
- ۱۳- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۵)، شرح مثنوی، تهران، زوار.

- ۱۴- خلف تبریزی، محمد حسین، (۱۳۵۷)، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، ج ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۵- خواجه ایوب، (۱۳۷۷)، اسرارالغیوب، تصحیح و تحشیه محمد جواد شریعت، ج ۱، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۶- خوارزمی، کمال الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۶)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، مقدمه، تصحیح، و تحشیه و فهرست‌ها از محمد جواد شریعت، ج ۲، اصفهان، مشعل.
- ۱۷- داعی شیرازی، نظام الدین محمود، (۱۳۶۳)، شرح مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، ج ۱، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- ۱۸- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، ویرایش جدید، تهران، دانشگاه تهران و مؤسسه دهخدا، ج ۴۹.
- ۱۹- راسل، برتراند، (۱۳۷۷)، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ چهارم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۰- ربیعی، شمس الدین، (۱۳۸۳)، شرح مسبوط بر مثنوی مولانا، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران محمود.
- ۲۱- رسولی بایرامی، ناصر، (۱۳۸۷)، بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی، تهران، بهجت.
- ۲۲- رضایی‌نژاد، علی، (۱۳۸۸)، دریچه‌ای بر تفسیر مثنوی و عشق حافظ، تهران، کارنگ.
- ۲۳- ریاضی، حشمت الله، (۱۳۸۸)، مثنوی آینه جمال مولانا، قم، انتشارات قم.
- ۲۴- زرین کوب، (۱۳۸۴)، نردبان شکسته: شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی، چاپ سوم، تهران، نشر سخن.
- ۲۵- زمانی، کریم، (۱۳۷۷)، شرح جامع مثنوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اطلاعات.



- ۲۶- زند، علی، (۱۳۸۴)، سوز نی: شرحی بر نی نامه مولای رومی، تصحیح احمد مسگری، قم، انتشارات پرتو خورشید.
- ۲۷- سبزواری، حاج ملا هادی، (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۸- سراج توسی، ابونصر، (۱۳۸۰)، اللع، تصحیح و تحشیه نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۹- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه، تصحیح تحشیه مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۰- سید عرب، حسن، (۱۳۷۴)، برگزیده و شرح مثنوی، تهران، فرزانه.
- ۳۱- شجری، رضا، (۱۳۸۶)، معرفی و نقد و تحلیل شروح مثنوی، تهران، امیر کبیر.
- ۳۲- صاحب الجواهر، عبدالعزیز، (۱۳۲۲)، جواهر الآثار فی ترجمه مثنوی مولانا محمد جلال الدین بلخی رومی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۳- صدیق بهزادی، ماندانا، (۱۳۸۰)، کتابشناسی مولوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۴- صفوی، سیدسلیمان، (۱۳۸۸)، ساختار معنایی مثنوی معنوی، دفتر اول، ترجمه مهوش السادات علوی، با مقدمه سید حسین نصر، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ۳۵- عماد اردبیلی، حاج میرزا محسن، (۱۳۶۴)، ره آورد معنوی: شرح ابیات مشکله مثنوی، چاپ دوم، تهران، باستان.
- ۳۶- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۴)، تذکره الاولیاء، به کوشش رینولد. آ. نیکلسون، چاپ دوم، تهران، انتشارات صفی علیشاه.
- ۳۷- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۹۶۷)، شاهنامه، تصحیح متن به اهتمام م. ن. عثمانوف، زیر نظر ع. نوشین، ج ۶، مسکو.
- ۳۸- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۱)، شرح مثنوی شریف، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوار.

- ۳۹- فره‌وشی، بهرام، (۱۳۵۸)، فرهنگ فارسی به پهلوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۰- کفافی، محمد عبدالسلام، (۱۹۶۶)، ترجمه و شرح و دراسه مثنوی جلال‌الدین رومی، بیروت، صیدا.
- ۴۱- کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۷۱)، تعرف، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۴۲- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۱)، نثر و شرح مثنوی شریف، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۴۳- گوهرین، سید صادق، (۱۳۸۱)، فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، چاپ سوم، تهران، زوار.
- ۴۴- محمدی، علی، (۱۳۸۷)، چکیده و تحلیل مثنوی، تهران، علمی.
- ۴۵- ملتانی لاهوری، مولوی محمدرضا، (۱۳۷۷)، مکاشفات رضوی، به تصحیح و اهتمام کورش منصور، تهران، روزنه.
- ۴۶- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات سخن.
- ۴۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، مثنوی معنوی، با حواشی، تعلیقات و توضیحات جلال‌الدین همایی، مقدمه فارسی و انگلیسی مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۴۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، انتشارات هرمس.
- ۴۹- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، سعاد.
- ۵۰- مگنسون، ای. لین، (۱۳۸۵)، «کنش کلامی»، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ایرنا ریما مکاریک، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگه.
- ۵۱- نثری، موسی، (۱۳۲۷)، نثر و شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی رومی، تهران، کلاله خاور.

- ۵۲- نوری، نظام الدین، (۱۳۸۴) آیات، احادیث و لغات مثنوی معنوی، چاپ دوم، ساری، انتشارات زهره.
- ۵۳- نیکلسون، رینولد آ.، (۱۳۸۴)، شرح مثنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵۴- ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۸۱)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۵۵- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۷)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۵۶- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۵۷- هرش، ژان، (۱۳۸۴)، شگفتی فلسفه، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.