

نشریه علمی پژوهشی
پژوهشنامه ادبیات تعلیمی
سال دهم، شماره سی و نهم، پاییز ۱۳۹۷، ص ۱۲۸-۱۵۶

گذر از رمز به تعلیم خوانش انتقادی دو بیت رمزی در اولین داستان مثنوی

دکتر ساسان زندمقدم* - دکتر سید مهدی نوریان**

چکیده

سال‌هاست که وجود و چگونگی ساختار مثنوی معنوی محل بحث است. اگر مثنوی از نوع ادب تعلیمی باشد، ساختار آن همان طرح درسی مثنوی است. نیز بر اساس ماهیت رمزی متون عرفانی می‌بایست بازخوانی آن در گرو بازگشایی رمزهای زبان عرفانی مولوی از طریق تتبع آن‌ها در آثاری از باشد که تقدم زمانی بر مثنوی داشته‌اند؛ زیرا در تعلیم، معلم ناگزیر از رعایت عهدهای ذهنی و روش‌های بیانی است که از ابتدا برگزیده است. در این پژوهش برای آزمودن صحت این فرضیه، دو بیت متوالی تمثیلی نخستین حکایت مثنوی، داستان معروف «شاه و کنیزک»، و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و با کل داستان، نمونه قرار گرفت. با تکیه بر ابیات و جملاتی از آثار منظوم و مثنوی مولوی که پیش از مثنوی تصنیف شده‌اند و نیز تکیه بر ابیات خود مثنوی، خوانش دو بیت مورد

* استادیار و پژوهشگر پسا دکترای صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور در دانشگاه اصفهان
parsigooy@gmail.com
** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان mehnourian@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۷/۶/۲۶

تاریخ وصول ۹۷/۳/۸

بررسی قرار گرفت و با شروح دیگر مقابله شد و این نتایج حاصل شد: نخست اینکه دو بیت مورد پژوهش، موقوف‌المعانی و مصداق صنعت ادبی براعت استهلال و لذا مبین مضمون نخستین داستان مثنوی هستند. دیگر اینکه مضمون دو بیت شناخت امر اولی از امر ثانوی است. دو دیگر اینکه چون هدف غایی سلوک مولوی بر اساس نی‌نامه، بازگشت به اصل است، مضمون داستان نخست آشکار می‌کند که راه بازگشت به اصل در سلوک روحانی مولوی مبتنی بر شناخت است. بر اساس این یافته‌ها می‌توان گفت که برای یافتن ساختار مثنوی به‌عنوان اثری از ادب تعلیمی صوفیانه، خوانش روشمند آثار متقدم مولوی مبتنی بر رمز‌گشایی و کشف زبان عرفانی او شرط اساسی است.

واژه‌های کلیدی

مثنوی معنوی، رمز و ادبیات تعلیمی، براعت استهلال، مضمون حکایت نخستین مثنوی، ساختار مثنوی.

۱. مقدمه

استفاده از رمز و تمثیل از شگردهای صوفیان و خاصه مولوی برای ارائه تعالیم عرفانی است. لیکن رمز و تعلیم به‌نوعی با هم در تضاد قرار دارند؛ چون گوینده هم سرگفتن دارد و هم قصد نهفتن. آنچه به‌طور مشخص باید بیان کنیم این است که ادبیات فارسی با حجم گسترده متون عرفانی‌اش، قسم خاصی از طبقه‌بندی را در نوع ادب تعلیمی می‌طلبد. کتبی که صوفیان تصنیف کردند، با انگیزه تعلیم عرفان به مریدان بود. اما در این میان، فرقی که بین این گروه خاص با دیگر کتب این نوع ادبی باید در نظر گرفت، این است که مصنف نمی‌خواهد که آنچه می‌نویسد در اختیار همگان قرار گیرد و چون بعد از نوشته شدن، قادر به حفظ آن از دیده عام نیست، به‌ضرورت رمز‌گویی را برمی‌گزیند.

از این رو خواننده امروزی چنین متونی، اگر متن را حسب قراری که پیش تر بین نویسنده و مخاطب رفته بوده نخواند، مفهوم را در نخواهد یافت. ادبیات تعلیمی صوفیان ناچار از به کارگیری رمز بود چون به قول مولوی، فقیر به معنای معنوی آن یعنی صوفی راستین لزوماً دروغ گوست: «از فقیر آن به که سؤال نکنند زیرا که آنچنان است که او را تحریض می کنی و بر آن می داری که اختراع دروغی کند. چرا؟ زیرا که چو او را جسمانی ای سؤال کرد او را لازم است جواب گفتن و جواب او آنچنانک حق است به وی نتواند گفتن چون او قابل و لایق آن چنان جواب نیست و لایق لب و دهان او آنچنان لقمه نیست. پس او را لایق حوصله او و طالع او جوابی دروغ اختراع باید کردن تا او دفع گردد. و اگر چه هر چه فقیر گوید، آن حق باشد و دروغ نباشد، ولیکن نسبت با آنچه پیش او آن جواب است و سخن آن است و حق آن است آن دروغ باشد. اما شنونده را به نسبت راست باشد و افزون از راست» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

ادبیات تعلیمی صوفیان، روش های مختلف رمزگویی را برمیگزیند تا حصه به قدر جثه روحانی به سالکان رساند و این مولد شاخه ای خاص در نوع ادب تعلیمی است؛ از این رو تکیه بر یافتن رموز متون ادب عرفانی و شرح مشکلات آنها زمانی که با هدف دریافتن نسبت قسمتی از یک متن عرفانی را با دیگر اجزای آن متن باشد و جایگاه آموزه ای خاص را از نظر ترتیب ارائه شدن تعالیم در آن اثر مشخص کند، از آنجا که طرحی را که یک استاد روحانی برای تدریس برگزیده آشکار می کند، حائز اهمیتی خاص در حوزه ادب تعلیمی است؛ وقتی یک سر نخ از رابطه بین اجزای یک متن به دست آمد، می توان با تکیه بر آن، رابطه دیگر اجزای متن را با یکدیگر جست و طرح کلی متن را به دست آورد. این نگرشی دقیق با در نظر گرفتن ماهیت متون تعلیمی است که هم ظرایف روش تدریس عرفان را به عنوان جزئی جدایی ناپذیر از ادب تعلیمی بازمی نماید و هم می توان از آن در دیگر شاخه های علوم ادبی سود جست. از

آنجا که هر استاد عرفان خود استادانی داشته و پنهان و آشکار به آن‌ها ارجاع داده است، با یافتن طرح درس او و مقایسه آن با کتب استادان او حتی این امکان هست که روش و طرح درس‌هایی از او را در کتب استادانش بازجست. به همین ترتیب مشکلات دیگر متون و حتی افتراقاتی را دریافت که در نحوه ارائه تعالیم عرفانی ذیل یک نظام استاد و شاگردی از آمیخته شدن مکاشفات شخصی یک استاد روحانی با آمیزه‌ای از آموزه‌های استادانش به وجود آمده است.

روش مولوی در رمز گفتن که پیچیدگی‌هایی را سبب شده است، ظرایف خاص خود را دارد. این ظرایف نتیجه عواملی مختلف است:

الف. گاهی گفتن رمزها در پوشش سخن‌های عوامانه است؛ به نحوی که اغیار را ظنی به اینکه این کلام حاوی معنایی نهفته است نرود:

وگر از عام بترسی که سخن فاش کنی سخن خاص نهنان در سخن عام بگو
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ب ۲۳۵۰۵)

ب. گاهی مقصود رمز گفتن نیست، اما برای رسانیدن مقصودشان مثل یا عبارتی مناسب واقع می‌شود و اینکه معنای محمول این مثل قبل از آنچه بوده برایشان کمتر اهمیت دارد یا مصراعی از شاعری قبل از خود را می‌گیرند و برای بیان معنی‌ای استفاده می‌کنند که هیچ‌گاه سراینده اصلی را با آن معنی الفتی نبوده است؛ نظیر استفاده سنایی از مصرع معروف فرخی «چو رای عاشقان گردان چو طبع بیدلان شیدا». البته بسیاری بعد از سنایی این مصرع را تضمین کرده‌اند، ولی تغییر اساسی مضمون توسط سنایی نشانگر این روش صوفیه در انتخاب آزادانه سخن برای انتقال معنی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۷۱-۷۲).

ج. گاهی هم به هر دلیل، ابیات در چشم خواننده ساده و بی‌اشکال به نظر می‌رسند و خواننده نیازی به مذاقه درباره آن‌ها احساس نمی‌کند. چون با قالب ذهنی خودش، معنای

آن سخن را دانسته فرض می‌کند.

در مجموع، تمام عواملی که در شرح رمزی بودن کلام مولوی به آن اشاره کردیم، باعث می‌شود که مخاطب در بسیاری موارد، سررشته سخن را در مثنوی گم کند و با ابهام روبه‌رو شود و این باعث بادید نیامدن طرح مثنوی به‌عنوان اثری از نوع ادبی ادبیات تعلیمی تاکنون بوده است. در این میان، بعد از قرن‌ها برای کسانی که بسیار دور از زمان و مکان مولوی هستند، باری پیچیدگی سخن رمزآمیز صدچندان می‌شود؛ یکی از نتایج آن پیچیدگی این است که چندین و چند سال است که پژوهشگران با اینکه مطمئن از قرار گرفتن مثنوی در نوع ادبی ادبیات تعلیمی هستند، یافتن طرح تعلیمی آن یعنی ساختار آن را متعذر می‌دانند.

۲. پیشینه پژوهش

تا ده سال پیش که سید قهرمان صفوی کتاب *ساختار معنایی مثنوی* را تألیف کرد و در آن، مدعی یافتن ساختار برای مثنوی شد (Safavi & Weightman, 2009)، پاسخ جملگی محققان مثنوی‌پژوه به این مسئله که آیا برای این اثر می‌توان ساختار متصور شد، منفی بود؛ به این معنا که محققان باور داشتند که مثنوی از کنار هم قرار گرفتن داستان‌هایی شکل گرفته که ارتباطی بین آن‌ها از نظر تقدم و تأخر یا پیوستگی معنایی وجود ندارد. قهرمان صفوی که نظر همگی مثنوی‌پژوهان در خصوص وجود ساختار در مثنوی را در کتاب خود گرد آورده است می‌نویسد که [ادوارد براون مثنوی را مجموعه‌ای از حکایات و تمثیلات نامربوط و مطالب نامربوط عرفانی و کلامی دانسته است. ویلیام چیتیک آن را مجموعه نامربوطی از حکایت‌ها و روایت‌های تاریخی غیرمشهور و داستان‌های برگرفته از مراجع گوناگون می‌شمارد. آبربی از قول نیکلسن آن را اقیانوسی بدون نشانه و حتی پس از قرائت‌های مکرر، سروده‌ای پراکنده و آشفته خوانده است. محقق فرانسوی، بارون

برنارد کارا دو وکس، بر آن است که خلاقیت و الهام هرج و مرج آور است و این سبب سرایش بسیار گسسته مثنوی است. او با اشاره به اینکه اغلب حکایت‌ها در مثنوی از موضوع اصلی خود منحرف می‌شوند، آن را نتیجه الهام شورانگیز رسیده به شاعر می‌داند؛ از این رو از نظر او تسلیم شدن خواننده به موجی که شاعر را از موضوعی به موضوع دیگر منحرف کرده، منفی نیست. ژان ریپکا این نامربوط بودن حکایت‌ها را فقدان تعادلی می‌نامد، از شگفتی ایجادشده در خواننده روبه‌رو شده با قدرت تخیل عظیم مولوی می‌کاهد و تلویحاً این نامربوط بودن را نکته منفی اثر به حساب می‌آورد. شیمیل به‌صراحت می‌گوید که مثنوی ساختاری ندارد و نوشته که در این کتاب اندیشه‌های ناهمگون با واژه‌های رابط که به‌مثابه ریسمان‌هایی ناپایدارند به هم مرتبط‌اند. نیکلسن در جایی دیگر و برخلاف آنچه آربری از او گزارش کرده، ساختار مثنوی را تصادفی نمی‌داند و برهان سخن خود را به مقالات ریتر ارجاع می‌دهد. لیکن قهرمان صفوی مقالات ریتر را هرچند ارزشمند می‌داند، بیشتر تحلیل سبکی مولوی در مثنوی برمی‌شمرد تا بررسی ساختاری. فرانکلین لوئیس آن را دارای یک طرح پیچیده مثل قالی ایرانی دانسته است و با ارجاع به فروزانفر آن را فاقد نظم خاص دانسته است. زرین‌کوب نیز مثنوی را دارای طرح و تبویب پیش‌پرداخته نمی‌داند و تابع جریان سیال ذهن و سؤالات مریدان در مجالس می‌داند [Ibid: 41-42].

سید قهرمان صفوی با آوردن تمامی این نظریه‌ها در کتاب خود، آن را دلیل ورود به کشف ساختار مثنوی خوانده است و برای این کار با فرض اینکه اگر مثنوی ساختاری متوالی داشت بسیار ساده و آسان شناسایی شده بود و همه محققان آن را دریافته بودند، راه دریافت ساختار مثنوی را جست‌وجوی ساختارهای غیرمستقیم و غیرخطی‌ای مانند پاراللیسم^۱ و انعکاس متقاطع^۲ می‌داند که با کل‌نگری^۳ قابل دریافتند (Ibid: 46-50). تحقیق او هرچند تقارن‌ها و دقت‌هایی را در سرودن مثنوی آشکار کرد، نتوانست آن گونه

که خود در مقدمه نیز در معرفی کتاب خود مدعی شده بود، کمبودهای جدی‌ای را که با کشف ساختار یک متن مرتفع می‌شوند، برطرف کند. نیز شواهد او به همین دو دفتر محدود ماند و به نظر می‌رسید آنچه او یافته، نه ساختار معنایی بلکه تقارنی است حاصل از تشابه ادبیاتی که مولوی برای بیان مفاهیمی از یک جوهر ولی در سطوح متفاوت به کار گرفته است؛ چیزی که نه‌چندان بعد، استاد او سایمون ویتمن در مقاله اخیر خود در شماره هفتم مجله *Mawlānā Rūmī Review* تأیید کرد. قهرمان صفوی ادامه‌دهنده راه ویتمن که استادی او در دانشگاه لندن را بر عهده داشت بود. ویتمن سال‌ها پیش طرحی برای مثنوی پیشنهاد کرده بود. او به تازگی مدعی خود در وجود ساختار پیشنهادی را پس گرفت (Weightman, 2016: 131) ولی مدعی شد که ساختار مثنوی همانند قرآن است. البته این دور از ذهن نیست که مولوی ملهم از قرآن باشد لیکن مشکل اینجاست که ساختار پژوهان قرآن هنوز ساختاری برای قرآن پیشنهاد نکرده‌اند و این پیشنهاد جدید ویتمن در واقع، ارجاع مجهولی به مجهول دیگر است.

این پژوهش با رمزگشایی ابیاتی نشان داد که می‌توان بر رمزخوانی زبان عرفانی مولوی برای آشکار کردن ساختار مثنوی تکیه کرد. باید گفت روش‌شناسی نقد ادبیات تعلیمی صوفیانه و شناخت ساختار و طرح تعلیمی متون این نوع ادبی مستلزم یافتن رمزها و زبان عرفانی است تا آزمودن قباهای ساختارهای مختلف بر قامت مثنوی.

۳. ابیات مصداق پژوهش و پیشینه خوانش آن‌ها در شروح مثنوی

در این پژوهش، دو بیت متوالی نخستین داستان مثنوی برای آزمودن فرضیه این پژوهش بررسی شد. در خصوص این ابیات، آخرین نکته از نکاتی که در دلایل پیچیدگی زبان مولوی ذکر شد، صدق می‌کند. دو بیت ظاهری ساده و غلط‌انداز دارند به نحوی که شخص به وجود معنی خاصی در آن‌ها ظنن نمی‌شود. به عبارت دیگر، چون خواننده در

غالب ذهنی خود یک سری پیش فرض دارد که بیت با آن پیش فرض‌ها قابل خوانش به نظر می‌رسد و خواننده زحمت تتبع بیشتری در این خصوص به خود نمی‌دهد.

آن یکی خرد داشت پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را در ربود
کوزه بودش آب می‌نامد به دست آب را چون یافت خود کوزه شکست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۱/۱ و ۴۲)

اما آنچه بسیار مهم است و باید پیش از شروع بیان پیشینه پژوهش و تحلیل شواهد، بر آن تکیه شود، چگونگی پیدایش مثنوی است. فروزانفر به‌عنوان برجسته‌ترین مولوی‌شناسان در این خصوص می‌نویسد: «به اتفاق روایات چون چلبی دید که یاران مولوی بیشتر به قرائت آثار شیخ عطار و سنایی مشغول‌اند و غزلیات مولوی اگرچه بسیار است ولی هنوز اثری که مشتمل بر حقایق تصوف و دقائق آداب سلوک باشد از طبع مولوی سر نزده است، بدین جهت منتظر فرصت بود تا شیبی مولوی را در خلوت یافت و از بسیاری غزلیات سخن راند و درخواست نمود تا کتابی به طرز الهی‌نامه سنایی یا منطق الطیر به نظم آرد» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۶۶). پس به داوری فروزانفر، دلیل اصلی و سرمنشأ درخواست سرایش مثنوی، توجه حسام‌الدین بوده است به نیاز مریدان به تعلیم اصول تصوف که از بسیاری غزل‌ها متشتت شده بوده‌اند و محتاج به یک تصنیف مدون از تعالیم عرفانی شیخ خود بوده‌اند. حال می‌توان دانست از آنجا که مریدان به‌احتمال، مدام با مولوی و حسام‌الدین محشور بوده‌اند، مثنوی کتابی نبود که مریدان برای اولین بار مفاهیم آن را بشنوند و عهد ذهنی‌ای با آنچه قرار بود در مثنوی مطرح شود، نداشته باشند. پس آنان منتظر یک جزوه منسجم از پاسخ سؤالاتی عرفانی بودند که بارها شنیده بودند و حتی به گفته فروزانفر در انبوهی از غزل و کتب مشایخ کبار تصوف به‌دنبال نکاتی که آموخته بودند ولی فراموش کرده بودند یا به توضیح مجدد نیاز داشتند، می‌گشته‌اند. پس مثنوی کتاب آداب الشیوخ و المریدین طریقت مولویه بود. اما این نکته برای پژوهش ما اهمیت دیگری دارد نخست اینکه به ما می‌گوید مثنوی متعلق به نوع ادبی ادبیات تعلیمی

است و حتماً طرح درس دارد. دیگر اینکه پژوهشگر امروزی در خواندن مثنوی برای دریافت شگردهای تعلیمی رمزها و تمثیلات باید به‌عنوان پیش‌نیاز غزلیات و آثار متقدم بر مثنوی را بخواند و بعد سراغ خواندن مثنوی برود. نه اینکه مطالب مثنوی از نظر مفهوم از جایگاه برتری نسبت به سایر آثار مولوی برخوردار باشد، بلکه به این علت که یک آموزگار وقتی تعلیمی را با یک سری اصطلاحات و مثال بیان کرد و در ذهن مخاطب خود عهدی ذهنی ساخت، در واگوبه کردن آن در یک جزوه منسجم، برای جلوگیری از تشتت ذهن متعلم، همان اصطلاحات و تمثیلات و عهود را رعایت خواهد کرد. درباره دو بیت مورد نظر این مقاله، که مصداقی از فرضیه ما در این خصوص هستند، مولوی از تمثیلاتی بهره جسته که آن‌ها را پیش‌تر در غزلیات به کار برده بوده است. لیکن طبیعی است ذهن خواننده را با مقصودی که او پیش‌تر لحاظ کرده الفتی نباشد. پس اگر بخواهیم طرح درس مثنوی را متوجه شویم و اساس و بنیان روش تعلیمی آن را دریابیم، ناگزیر از کنار گذاشتن برداشت‌های ساده ذهنی از متن و یاد گرفتن و به خاطر سپردن الفاظ و تمثیلات و عباراتی هستیم که در مثنوی و آثار پیش از آن تکرار شده‌اند.

کریم زمانی، از شارحان مثنوی، دو بیت مورد نظر را دو تمثیل مجزا و دارای یک مضمون واحد در نظر گرفته و نوشته است: «کسی خری داشت اما پالان نداشت همین که پالان تهیه کرد گرگ آمد و خرش را صید کرد و با خود برد. کسی کوزه‌ای داشت ولی هرچه می‌گشت آب نمی‌یافت و همین که آب را یافت کوزه‌اش شکسته شد.»

دو تمثیل مذکور بیان این مطلب است که انسان هیچ‌وقت در این دنیا به‌طور کامل مقصودش حاصل نیاید و از همه جهتی کامیاب نگردد؛ زیرا انسان همیشه آرزوهایی حاصل‌نشده دارد و هر کام و لذتی قرین ناکامی و رنجی دگر است» (زمانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۷۲-۷۳).

حاج ملاهادی سبزواری در شرح خود به این ابیات اشاره‌ای نداشته است (۱۳۹۲، ج ۱: ۲۸).

اکبرآبادی دو بیت را به دو شخص متفاوت ارجاع داده و نوشته است: «تمثیل حال

شاه است به حال آن هر دو شخص، لیکن تمثیل تام نیست، تشبیه در همین قدر است که چنانچه آن هر دو شخص از مقصود خود بی بهره ماندند، شاه نیز از مقصود خود برنخورد و بی قراری اش برطرف نشد هر چند که از خریداریش برخوردار گردید لیکن از وصال او بهره کامل نیندوخت» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۲۱).

نیکلسن در تعلیقاتش بر تصحیح مثنوی نوشته است: «بر اساس کتاب فاتح الایات (شرح اسماعیل انقروی به ترکی) خر جسم است، پالان بخت دنیاوی است و گرگ بیماری یا مرگ و اینکه بسیاری از خوانندگان دوست دارند این بیت و بیت بعدی را تمثیلی از زندگی روزمره در نظر گیرند» (RÚMÍ, 1937: 15).

توفیق سبحانی در تعلیقاتش بر تصحیح مثنوی در خصوص این دو بیت نوشته است: «دو تمثیل در بیان اینکه کامروایی انسان در این دنیا نسبی است» (مولوی، ۱۳۷۳: ۴۲/۱ و ۴۳).

کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی در *جوهر الاسرار* نوشته است: «اسباب بی غمی و منشور مسلمی نصیبه گوهر آدم نیست؛ و گوهر نیل جمیع مرادات در خزینه عالم نی» (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

بدیع الزمان فروزانفر در جلد اول شرح مثنوی شریف نوشته است: «و این دو بیت اشارت است به اینکه خوشی تمام و وصول به مراد به نحو کامل هرگز میسر نمی شود و هر لذتی قرین رنجی است و یافتن چیزی مستلزم آن است که خواهنده چیز دیگری را از دست بدهد» (فروزانفر، ۱۳۴۶: ۵۴).

۴. تحلیل ایات به قصد آشکار کردن محمول رمزی آن‌ها برای دریافت مضمون تعلیمی داستان

«کسی خری داشت و پالان نداشت و وقتی پالان پیدا کرد خر از دست رفت.» در این مثل پیداست که شخص متضرر شده است و از پالان بدون خر فایده‌ای حاصل نیست. «کسی

کوزه‌ای داشت و آب به دستش نمی‌آمد و وقتی آب پیدا کرد کوزه‌اش شکست.» معنایی که از این بیت برمی‌آید چیست؟ بالاخره آیا او از آب برخوردار شد یا نه؟ آیا بدون کوزه نمی‌شود مثلاً با اغتراف آب نوشید؟ یا آب را باید برای کسی می‌برد که حالا بی‌کوزه نمی‌تواند ببرد؟ شاید هم می‌خواست برای خانواده خودش ببرد. مفهوم روشن نیست. بعضی از شارحان همان گونه که در پیشینه پژوهش آمد، دو بیت را در گُل این‌گونه خوانده بودند که "تا وقتی خر بود پالان نبود حالا که پالان هست خر نیست. تا وقتی کوزه بود آب نبود حالا که آب هست کوزه نیست"، یعنی که در هر دو حالت نقصی موجود است. و این را دلیل بر اشاره مولوی به ناتمام بودن و نقص‌های مترتب بر این دنیا فرض کرده بودند. نخست باید گفت که این نوع برداشت از گُل این دو تمثیل، به شرطی منطقی بود که هریک از دو جزء موجود در این تمثیلات یعنی خر و پالان و کوزه و آب شرط لازم برای حصول فایده از جزء دیگر باشد؛ یعنی بی‌پالان نشود خر سوار شد و بی‌کوزه نشود آب نوشید، درحالی‌که وجود پالان و کوزه شرط لازم برای کسب فایده از خر و آب نیست. پس این خوانش از نظر منطوق رد است. در اینجا کلیشه‌های ذهنی‌ای که تکیه بر نقص دنیا دارند، دو بیت را چنان در نظر گرفته‌اند که مقصود مولوی صرفاً بیان نقص دنیا به‌عنوان یک پند خوب است. لیکن ادبیات تعلیمی به ما می‌گوید که با توجه به آنچه از فروزانفر در خصوص نیت حسام‌الدین از استدعای سرایش مثنوی خواندیم (فروزانفر، ۱۳۸۵، ۱۶۵-۱۶۶) نباید مثنوی را مانند یک کتاب امثال و حکم که قصدش فقط تجمیع امثال است در نظر گرفت. اینجا باید پرسید که ربط این پند با بقیه داستان چیست؟ اگر بیت اول برای بیان مقصود کافی نبوده است و آن‌گونه که شارحان آورده بودند مقصود از ارائه تمثیل دوم معادل تمثیل اول به‌قصد تأکید بر موضوع است، پس باید با جایگزین کردن معادل‌های لغوی دو بیت، صحت تعمیم معنای بیت اول به بیت دوم تأیید شود. در بیت دوم، شخص کوزه دارد و وقتی آب را می‌یابد

کوزه از دست می‌رود. اگر خر و پالان تمثیل اول را در تمثیل دوم جایگزین آب و کوزه کنیم، خوانش به این صورت خواهد بود: شخص پالان دارد و وقتی خر را می‌یابد پالان از دست می‌رود. می‌بینیم که با جایگزینی، نتیجه کاملاً معکوس تمثیل اول است؛ زیرا در بیت اول، شخص خر دارد و وقتی پالان را می‌یابد خر از دست می‌رود. در بیت اول، طبیعی است که شخص باید به دلیل از دست رفتن خر احساس غبن کند چون پالان بی خر ارزشی ندارد. ولی کسی که پالان از دست می‌دهد و خری می‌یابد سود برده است و آن که کوزه از دست می‌دهد و آب را می‌یابد مغبون تلقی نمی‌شود. شاید مرارت‌هایی که در جستن آب کشیده با شکستن کوزه دیرتر ثمر خیر دهند لیکن با دانستن محل آب امید برخوردار از آن به هر نوعی هست. پس جایگزین کردن اجزای دو تمثیل نشان داد که به نظر نمی‌رسد نظریه شارحان یعنی هم مضمون بودن دو بیت تمثیلی درست باشد. در ادامه می‌بینیم که مولوی به دفعات مکرر در آثارش آورده است که خر اهم از پالان است و آب اهم از کوزه. یکی اولی است و دیگری ثانوی؛ و این دو تمثیل را به نحوی به هم متصل کرده است که در آن قصدی دارد که خواهیم دید.

۵. تعلیم نهفته در بیت تمثیلی اول

شارحان چه آنان که دو بیت را در کُل به معنای نقص در همه امور دنیا و چه آنان که بیت دوم را معادل بیت اول فرض کرده بودند، محمول تمثیل بیت اول را تأکید بر ناتمامی و نقص امور دنیاوی دانسته بودند و دلیل عمده این برداشت مشترک، بیت قبل از این دو بیت است:

چون خرید او را و برخوردار شد آن کنیزک از قضا بیمار شد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۰/۱)

این نقص موجود است لیکن آن گونه که خواهیم دید، مولوی از سرودن این بیت،

تأکیدی دیگر داشته است که در نگاه نخست و بدون پیگیری زبان مورد استفاده او آشکار نیست. در بین شارحان فقط انقروی (۱۳۴۸: ۵۶، ۱۰۱ و ۱۰۲) و نیکلسُن (RÚMÍ, 1937: 15) به نقل از او به کاربرد لغات موجود در نخستین تمثیل نزد مولوی دقت کرده‌اند. انقروی سعی کرده معنای استعاری پالان را در یابد ولی موفق نبوده و خر را استعاره از جسم گرفته و پالان را بخت دنیاوی. او در این قضاوت به احتمال، متأثر از تمثیل خر جسم و عیسی روح است. مستعارمنه بودن «خر» برای جسم در ادبیات عرفانی مشهور است و در این میان گاهی روح در تقابل با آن مستعارله عیسی^(ع) می‌شود. این تمثیل مشهور مطلقاً در بحث کنونی ما مطرح نیست. چون آنجا عیسی روح سوار بر خر جسم تلقی می‌شود و آن تمثیل برتری روح بر جسم است و خر جسم نسبت به سوار روح، ثانوی است:

همی میردت عیسی از لاغری تو در بند آنی که خر پروری
(سعدی، ۱۳۶۳: ۱۴۶)

مورد پالان و خر این رابطه معکوس است. پس در این تمثیل، خر اولی بر پالان است و خلاف تمثیل مشهور عیسی و خر، پالان نسبت به خر، امری ثانوی است. مولوی برای اینکه به سالک بگوید که چه چیز مهم و اولی است و چه چیز بی‌اهمیت و ثانوی است، بارها از تمثیل خر و پالان استفاده کرده است. تمثیل خر و پالان در مثنوی بسط بیشتری می‌یابد.

حرف قرآن را ضریران معدنند	خر نبینند و به پالان برزنند
چون تو بینایی پی خر رو که جست	چند پالان دوزی ای پالان پرست
خر چو هست آید یقین پالان تو را	کم نگرده نان چو باشد جان تو را
پشت خر دکان و مال و مکسب است	دُر قلبت مایه صد قالب است
خر برهنه بر نشین ای بوالفضول	خر برهنه نی که راکب شد رسول
النبی قد رکب معروفیا	والنبی قیل سافر ماشیا

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۲۳-۷۲۳/۲)

این چند بیت مثنوی مخلص کلام در بررسی مضمون تمثیل خر و پالان است. مولوی خود به حدی واضح، مسئله را شکافته که احتیاجی به توضیح نیست. اینجا او به صراحت می‌گوید وقتی خر داری غم پالان نخور چون پالان خودش به سراغ تو می‌آید. در این داستان نیز مولوی قصد بیان امر اولی و ثانوی را دارد. او لفظ قرآن در برابر معنی قرآن را به پالان روی خر تشبیه کرده است. دقت کنیم که مولوی کلمات را چگونه انتخاب کرده است. پالان در مقابل خر امر ثانوی محسوب می‌شود. کسانی که چشم معنوی‌شان کور است، فقط به پالان لفظ می‌چسبند و خر معنی را نمی‌بینند. بلافاصله موازی با همین مضمون، مولوی ادامه می‌دهد که به همین نسبت کسی که جان دارد ولی خوف نان دارد، نادان است چون در برابر خر جان، نان به تمثیل، اهمیتی چون پالان دارد و ثانوی است. در واقع می‌خواهد بگوید اهمیت دادن به لفظ در برابر معنی، در مرتبتی دیگر به شکل اهمیت دادن به نان در برابر جان صورت می‌یابد؛ یعنی شخص لفظ‌پرستی که از فقدان خرد لفظ قرآن را بر معنی قرآن رجحان می‌دهد، لاجرم نان را هم بر جان رجحان خواهد داد و در این صورت جانش بنده نان خواهد شد. پس با اشاره به سیره رسول (ص) توصیه می‌کند که خر را برهنه سوار شو یا پیاده برو. ولی چطور ممکن است مولوی جان یا معنی قرآن را با خر تمثیل کند؟ و لفظ قرآن و نان را با پالان؟ این روش اوست و در خواندن آثار او نباید به بار منفی یا مثبت کلمه در اذهان امروز توجه کرد. نتیجه بررسی معنای بیت تمثیلی اول خلاف آنچه تاکنون تصور می‌شد، تأکیدی بر نقص عیش دنیاوی پادشاه ندارد. در واقع مولوی در نخستین بیت تمثیلی مورد بررسی می‌گوید: کسی بود که یک امر اولی در اختیار داشت و به دنبال امری ثانوی برای آن می‌گشت و گرچه آن امر ثانوی را یافت، بلیه‌ای آمد و امر اولی از دست رفت.

۱-۵. تفکیک‌های تمثیل تعلیمی خر و پالان

در دو بیت زیر به این نکته اشاره می‌کند که کسی که علاقه‌های جسمانی برایش مهم

باشد، به مرتبتی پایین‌تر از احتیاجات خود افول می‌کند. چون به‌واقع فرض بر این است که انسان باید طالب فراتر از خود باشد. پس وقتی چیزی را طالب می‌شود، خواه‌ناخواه آن چیز را بر خود برتری می‌دهد. در این تمثیل معنایی که «خرِ پالان» یا به‌اصطلاح «پالانی» در تقابل با خر و اسب سواری دارد هم تناسب بیشتری به بحث می‌دهد. جانی که لایق حمل روح است یا جانی که لایق حمل بار جسم؟!

و آنک در اندیشه یک جو زر است او خرِ پالان بود و پالهنگ
یار منی زود فروجه ز خر خر بفروش و برهان بی‌درنگ

(همو، ۱۳۶۳، ج ۳: ب ۱۴۰۹۶-۱۴۰۹۷)

اینکه رسول^(ص) خر را عریان و بی‌پالان سوار می‌شدند (النبی قد ركب معروریا)، منظور همان بی‌توجهی به امر ثانوی است. ولی اینکه رسول^(ص) پیاده می‌رفتند (والنبی قیل سافر ماشیا) هم در مثنوی آمده بود؛ چنان‌که در بیت بالا هم دیدیم چه منظوری دارد؟ یعنی اگر خر ممثل جان باشد چطور شخص می‌تواند از آن پیاده شود و آن را بفروشد یا رها کند؟ اینجا باید نکته‌ای پنهان باشد. در ابیاتی که در ادامه خواهیم آورد، می‌بینیم که در غزلی در دیوان شمس مولوی، جان را به دو جزء تقسیم می‌کند؛ به جزء وضع آن صفات نادیده، خسیس و سنگین اطلاق می‌کند و جزء شریف آن را صفات دیده، عزیز و زرین منسوب می‌کند (همان، ج ۵: ب ۲۵۵۱۸-۲۵۵۱۲). پس اگر قرار مولوی بر تمثیل جان با خر باشد، جان دیده، عزیز و زرین خر سواری ارزشمندی است که حمل‌کننده بار روح است و جان نادیده، خسیس و سنگین خرِ پالانی بی‌ارزشی است که حمّال بار جسم است. پس هر جا ببینیم که او می‌گوید من وابسته خر نیستم که وابسته پالان باشم جان خسیس را به خر پالانی تمثیل کرده است که در قید پالان تن، نان یا هر چیز دنیایی دیگر است و هر جا که خر جان را اهمیت می‌دهد و مهم می‌داند صحبت از جان دیده، عزیز و زرین است که حمّال سوار روح است.

در جملات زیر از فیه مافیه، اولی بودن «دل» و بی‌نیاز بودنش در برابر احتیاجات جسمانی مطرح است و یعنی اصل وجودی انسان که دل است برای رسیدن به غایت وجودی او کفایت می‌کند و دل وابستگی به دنیا ندارد. پالان تن، مقید این‌هاست و جان وابسته به تن، یعنی جان نادیده خسیس خوف رهن و پالان استر دارد.

«پس معلوم شد که دل من جمیع الاحوال ملازم دلدار است و او را حاجت قطع منازل و خوف رهن و پالان استر نیست. تن مسکین است که مقید این‌هاست» (همو، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

آنچه در دیوان شمس هم به نظم درآورده است:

مردان سفر کنند در آفاق، همچو دل نی بسته منازل و پالان استرند
(همو، ۱۳۶۳، ج ۷: ۳۵۱۵۸)

در ابیات زیر هم، از خود مجازاً با لفظ دل یاد کرده و می‌گوید خر ندارم و خربنده نیستم. و مسلماً باز منظورش خر جان خسیس است که نیاز توجه به پالان و کودبان دارد و روح در این حالت که جان خسیس حاکم باشد در حد خربنده تنزل مقام می‌یابد.

چرا به عالم اصلی خویش وانروم دل از کجا و تماشای خاکدان ز کجا
چو خر ندارم و خربنده نیستم ای جان من از کجا غم پالان و کودبان ز کجا
(همان، ج ۱: ۲۴۱۰ و ۲۴۱۲)

باز در بیت زیر، خر جان خسیس حاکم است عشق وجود ندارد. لزوماً قوت وجود انسان به قوت تن منحصر است و توجه کامل او به دنیاست. حال کسی که با مستی، خر جان خسیس را ترک گوید غم پالان و افسار نخواهد داشت. در ضمن می‌گوید که نتیجه پیاده شدن از خر چیست.

چه بی‌ذوق است آن کش عشق نبود چه مرده‌ست آن‌که او یاری ندارد
به غیر قوت تن قوتی ننوشد به جز دنیا سمن‌زاری ندارد

هر آنک ترک خمر گوید ز مستی غم پالان و افساری ندارد
 ز خمر رست و روان شد پابره‌نه به گلزاری که آن خاری ندارد
 چه غم دارد که خمر رفت و رسن برد بر او خمر چو مقداری ندارد
 (همان، ج ۲: ۶۹۵۴ و ۶۹۵۸)

۶. مضمون تعلیمی بیت تمثیلی دوم

برای یافتن معنای بیت دوم، نحوه کاربرد لفظ کوزه و معادل‌هایش توسط مولوی را در آثارش پیگیر شدیم و متوجه شدیم که مولوی در بسیاری از موارد کاربرد کوزه و آب، قصدش تصریح این مطلب است که وجود کوزه در جایی که اتصال به معدن اصلی آب هست لزومی ندارد و وجودش تا زمانی ضروری است که این اتصال وجود ندارد:

ای کوزه‌گر صورت مفروش مرا کوزه کوزه چه کند آن کس کو جوی روان دارد
 (همان، ج ۲: ۶۳۵۴)

دل آب و قالب کوزه‌ست و خوف بر کوزه چو آب رفت به اصلش شکسته گیر سفال
 (همان، ج ۵: ۱۴۳۱۵)

یعنی حیات و علاقه جسمانی ارزشش برای حفظ شرایط رسیدن آب به اصلش است و در مقابل آن ثانوی است. مولوی جای دیگر قالب را به کشتی تشبیه کرده که با آمدن موج الست به هم پیوسته و بعد از شکستش نوبت وصل و لقاست (همان، ج ۱: ۴۹۲۱). یا در مثنوی گفته بود: «دُر قلبت مایه صد قالب است» یا «قالب از ما هست شد نی ما از او» (همو، ۱۳۷۳: ۷۲۶/۲ و ۱۸۱۲/۱). شکل گرفتن قالب در عهد الست بوده است نیز دُر قلب همان سویداست که تنها جزو نامخلوق وجود انسانی است و جز آن شامل جسم و جان و... است. پس قالب برای او معنای صرف جسم ندارد.

در بیت زیر، آشکارتر از قبل گفته است وقتی من به جانب بحر می‌روم کوزه را بشکنید و مشک را پاره کنید؛ یعنی چون امر اولی برای من بحر است کوزه و مشک که

برای نگهداری آب دور از بحر است نزد من ثانوی است و وزنی ندارد و وجودش مزاحم راه من است پس باید شکسته و پاره شود. به شهادت چند بیت گذشته بر بی‌اهمیتی کوزه پس از یافتن آب و حتی مزاحم بودن آن بعد از رسیدن به آب، باید گفت شکسته شدن کوزه دال بر رسیدن به امر اولی و عدم نیاز به امر ثانوی است.

در شکنید کوزه را پاره کنید مشک را جانب بحر می‌روم پاک کنید راه من
(همو، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۹۱۳۵)

در بیت زیر، تصویرگری دیگری کرده و می‌گوید سبو (کوزه) تا وقتی از درونش چشمه دائمی نجوشیده، از سنگ می‌ترسد ولی وقتی این اتفاق افتاد، خودش از سنگ خاره التماس دارد که او را بشکند. باز می‌بینیم که می‌گوید وقتی امر اولی حاصل شد، جایی برای باقی ماندن امر ثانوی باقی نمی‌ماند.

از سنگ سبو ترسد اما چو شود چشمه هر لحظه سبو آید تازان به سوی خاره
گوید که اگر زین پس او بشکندم شادم جان داد مرا آبش یک‌باره و صدباره
گر در ره او مردم هم زنده بدو گردم خود پاره دهم او را تا او کندم پاره
(همان، ج ۵: ۲۴۴۷۷-۲۴۴۷۹)

مولوی می‌گوید غرقه دریا شدن رهیدن از آب کشیدن از جو و اغتراف و سقایی است و راهش این است که به محض دیدن دیدار دریا سبو و کوزه را شکست.

هین بزنی ای فتنه جو بر سر سنگ آن سبو تا نکشم آب جو تا نکنم اغتراف
ترک سقایی کنم غرقه دریا شوم دور ز جنگ و خلاف بی‌خبر از اغتراف
(همان، ج ۳: ۱۳۷۹۷-۱۳۷۹۸)

اکنون می‌توان دریافت که تمام این نمادپردازی برای این بوده است که بگوید هدف غرقه شدن است و ترک هر واسطه‌ای. واسطه‌ها همان امور ثانوی هستند و غرقه شدن امر اولی است. پس این بیت را باید به این طریق معنی کرد: شخصی امری ثانوی در اختیار

داشت، وقتی امر اولی را جُست امر ثانوی از میان رفت.

۷. دو مضمون مکمل تعلیمی در دو تمثیل

با جایگزینی امر اولی به جای «خر» و «آب» و امر ثانوی به جای «کوزه» و «پالان» در دو بیت مورد پژوهش، می‌توان دید که آنچه در بیت دوم رخ می‌دهد، نتیجه اشراق^۴ به‌دست‌آمده از بیت نخست است؛ یعنی شخصی که از یک تجربه، اهمیت تقدم امر اولی بر ثانوی را درک کرده و متوجه شده است که امر ثانوی به‌خودی‌خود اهمیتی ندارد. وقتی دوباره در چنین وضعیتی قرار گرفت، امر ثانوی را نادیده می‌گیرد یا در واقع هیچ توجهی به آن نشان نمی‌دهد تا از امر اولی منعطف نشود. پس خوانش جدید به ما می‌گوید از لحاظ ادبی این دو بیت موقوف‌المعانی‌اند.

می‌بینیم که شاه حتی کنیزک را آزاد می‌گذارد تا با زرگر کامرانی کند و البته در عالم واقع، اگر حکیمی معالجه‌ای این چنین به پادشاهی پیشنهاد می‌کرد، شاید سزایش مرگ بود. به زبان داستان، شاه با دیدن مریضی کنیزک ثانوی بودن حیات دنیا را دریافت. به‌دنبال این امر وقتی از طریق پیر غیبی حیات عقبی را یافت، جان خود یعنی کنیزک و علائقش را که در برابر حیات عقبی ثانوی بود، به او سپرد:

گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان
(همو، ۱۳۷۳: ۷۶/۱)

سؤالی که باقی می‌ماند این است که در تمثیل، شکننده کوزه کسی است یا کوزه خودبه‌خود می‌شکند؟ جوابی که برای این سؤال از میان ابیات مولوی می‌توان یافت، این است که شخص سالک باید کوزه را به‌عنوان امر ثانوی نادیده بگیرد، ولی شکسته شدن آن عنایتی است که به اشاره و توسط راهنمای معنوی است و سالک التماس آن را دارد: «خود پاره دهم او را تا او کندم پاره» (همو، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۴۴۷۷).

مولوی جایی که خود به عنوان راهنمای غیب سخن می گوید، خود را فاعل شکستن قرار می دهد:

زین باده می خواهی برو اول تُنک چون شیشه شو

چون شیشه گشتی برشکن بر سنگ ما بر سنگ ما

(همان، ج ۱: ۷۱)

بیت فوق بر سِریِ اینکه شاهد ماست بر هویت کسی که کوزه را می شکنند، با متناقض‌نمایی که در خود دارد به بحث ما روشنی مضاعفی می بخشد. از این بابت که کسی که باده می خواسته دستور می یابد که تُنک چون شیشه باده شود و سپس بشکند. باز روبه روییم با سؤال ابتدایی پژوهش ما در خصوص کوزه. پس حالا که شیشه شکست چه خواهد شد؟ هیچ؛ لزومی به وجود شیشه باده نیست گاهی که کسی خم اصلی را یافته باشد، نیز غبنی بر شکسته شدن کوزه نیست اگر آب را یافته باشند. حال فقط باید غرقه خم و دریا شد.

مولوی وقتی دیگر در مورد خود، شمس را فاعل شکستن قرار می دهد:

خمره را بر زمین زن و بشکن دیدم نبود چنانک بشنیده

شمس تبریز بشکند خم را که ز نامش فلک بلرزیده

(همان، ج ۵: ۲۵۵۱۷-۲۵۵۱۸)

مولوی در این غزل، خود را خمره عسل سربسته ای خوانده است که به شکستن خود تشویق می شود؛ هرچند ادامه می دهد که در نهایت عنایت شمس تبریزی آن را می شکنند.

در دو بیت دیگر همین غزل نکته ای هست که با بحث پژوهش ما مربوط است:

جان نادیده خسیس شده جان دیده رسیده در دیده

جان زرین و جان سنگین را چون کلوخ از برنج بگزیده

(همان، ج ۵: ۲۵۵۱۳-۲۵۵۱۴)

جان برای پرواز به غیب قسم خسیسی را که قدرت دیدن حقیقت ندارد، از بین برده و قسم ارزشمند آن که قدرت دیدن حقیقت دارد، باصره را در اختیار گرفته تا بتواند در کلیت خود جان زرین ارزشمند را از جان سنگین بی ارزش جدا سازد. این ابیات مجال این سخن را به ما می دهد که بگوییم مولوی وقتی کلمه ای را انتخاب می کند، ظرایفی را در نظر دارد. بسامد کاربرد لغت جان نزد مولوی بسیار زیاد است. «جان در مثنوی هم، مانند غزلیات، پربسامدترین واژه در زبان مولوی است. در دفتر اول با ظهور بیشتر و آرام آرام در دفاتر نهایی پنجم و ششم اندکی کمتر شده است.»^۵ لیکن تقسیم جان به جان خسیس و عزیز، جان نادیده و دیده، جان زرین و سنگین بسامد زیادی ندارد و منحصر به یک یا دو غزل است. حال کسی که این غزل را خوانده باشد، در جایی که مولوی جان را حقیر حساب می کند، متوجه این منظور می شود که در بیتی خاص با جان خسیس یا جان نادیده روبه روست. نیز در جایی که جان را ارجمند می دارد باز متوجه خواهد شد که دقیقاً منظور او جان عزیز یا جان دیده است و دچار تناقض نمی شود. نیز بیشترین موارد جسم یا تن را عامل گمراهی و نقطه ضعف انسان می شمرد، ولی در ابیاتی نیز توضیح داده است که منظورش خود جسم و تن نیست بلکه علاقه جان خسیس و نادیده و سنگین به تن است. این ظرایف سخن پیش از ملاحظه ابیات دیگر او مشخص نیست. توجه کنیم که مقصود مولوی رمزی گفتن مانند پیچیده گویی های بعضی متون عرفانی نیست. فقط او از خواننده انتظار دارد که کاربرد لغات و در واقع درس های او را به خاطر سپرده باشد که کمینه تلاش برای آموختن است.

۸. خوائش جدید دو بیت و ارتباط آن با داستان دیگری از مثنوی

نکته مورد پژوهش ما در داستان دیگری از مثنوی هم وجود دارد. در داستان مردی که زبان سگ و خروس را به اذن موسی^(ع) درمی یابد (همو، ۱۳۷۳: ۳/۳۲۶۶). به این نحو که آن چیزی که در داستان شاه و کنیزک، شاه را متنبه کرد، بلیه ای بود که به او رسید و از

طریق آن تفاوت امر اولی و ثانوی را درک کرد و از طریق آن در برخورد با حیات روحانی درست عمل کرد. اما در داستان آموختن زبان سگ و خروس مرد نادان با علمی که یافته بود، مانع تجربه بلایایی می شد که برای رسیدن به این فهم ضروری بود. مولوی از زبان خروس می گوید هر بلایی قضاگردان مرد نادان بود. متنها او از قضاها گریخت و با تجربه نکردن بلاها ثانوی بودن حیات دنیا در برابر حیات عقبی را دریافت و بدین ترتیب خود را هلاک کرد یا به گفته خروس «خون خویش ریخت». کلمه قضاگردان در دو سطح تأویل پذیر است. در باور عام مؤمنین تحمل بلایا باعث طول عمر است. لیکن مولوی باز از همین استفاده می کند تا بگوید که خواص و اهل سلوک از تجربه ثانوی بودن حیات دنیا برای به کف آوردن حیات روحانی سود می جویند؛ به این نحو که تن را به ریاضت می سپرند تا علاقه جان به تن به کلی از بین برود و با عنایتی از جانب غیب شکسته شود تا جان به امر اولی در برابر جان برسد. از دست دادن این فرصت و نرسیدن به این کمال هلاک کردن جان است. چون به چیزی پایین تر از خود راضی شدن است و به عبارت خروس «خون خود ریختن» است. در واقع داستان آموختن زبان سگ و خروس، همان بحث دو بیت تمثیلی ابتدای مثنوی است که مولوی دوباره به آن رجعت کرده است. مولوی در داستان دانستن زبان سگ و خروس به موازات داستان شاه و کنیزک، خیل کسانی را که از برای رسانیدن خیری به انسان عوض می خواهند، هم وزن طبییان مدعی قرار می دهد که کاری هم از آن ها ساخته نیست و می گوید از این ها سلامی بی طمع نمی شنوی و اگر پاسخ گفتمی آخر روزی آن سلام آستینت را می گیرد و ادامه می دهد که فقط خداست که سلام بی طمع دارد و سلام او را فقط از دهان ولی خدا که در داستان شاه و کنیزک همان حکیم غیبی است می توان شنید.

۱-۸. داستان دیگر کلید دریافت مضمون تعلیمی اولین داستان مثنوی یا سررشته

سخن مثنوی

مولوی در ابیات آخر داستانِ آموختن زبان سگ و خروس، زندگی یافتن را موقوف مردن تن در ریاضت می‌شمرد. اشاره به نکتهٔ مردن تن در ریاضت در داستان آموختن زبان سگ و خروس به ما نشان می‌دهد که کوزه شکستن بیت دوم تمثیلی در داستان شاه و کنیزک، باید اشاره به کشتن زرگر باشد. کوزه علاقهٔ جان به تن است که باید با سم ریاضت شکسته شود که به دستور و ارادهٔ غیب است تا توجه جان از تن به سوی حیات روحانی از طریق استاد روحانی منصرف شود. اهمیت بسزای این نکته از لحاظ ادبی این است که با دریافت معنی آن، متوجه می‌شویم که این دو بیت «براعت استهلال» داستان هستند؛ زیرا بیت دوم تمثیلی یعنی «کوزه بودش آب می‌نامد به دست...» شرح ماقوع پایان داستان یعنی کشتن زرگر است. این نکته از این لحاظ حائز اهمیت است که مضمون داستان را از دیدگاه مولوی مشخص می‌کند و به‌علت قرار گرفتن بعد از نی‌نامه می‌توان گفت که اگر مولوی به دنبال مطرح کردن بحث بازگشت به اصل در نی‌نامه، مثنوی را برای نشان دادن چگونگی این بازگشت سروده است، آنگاه نقطهٔ شروع راه بازگشت به اصل از نظر او مضمون این دو بیت است؛ یعنی شناخت امر اولی از امر ثانوی. برای ما نیز بسیار مهم است که مشخص شد که اگر مثنوی به‌عنوان یک اثر از نوع ادبی ادبیات تعلیمی ساختار داشته باشد یعنی تعالیم آن ترتیب منطقی داشته باشند، چیزی که پژوهشگران بسیاری منکر آن هستند و بعضی نیز آن را محتمل قوی می‌دانند، آنگاه راه دریافت آن گذشتن از رمز رمز به تعلیم است یعنی آشنا شدن با قراردادهای زبان عرفانی که او با مریدان خود گذاشته است.

بیت زیر از زبان زرگر بیان این است که تحمل این ریاضت در جهت حصول چیز بی‌ارزش اشتباه است. در وجود دنیایی انسان زیبایی‌ها و استعدادها بسیار وجود داد لیکن آن‌ها باید صرف پرورش جان شوند، حتی اگر لازم شد در راه آن قربانی شوند و نه اینکه جان صرف پرورش آن‌ها شود. به زبان رمز، یعنی ریاضت دادن تن و قربانی کردن

آن، باید در راه پرورش جان باشد نه هر نوع هوسی که ممکن است مبتلی به انسان باشد. در غیر این صورت آن تن در روز بازخواست، از صاحب خود انتقام خواهد کشید پس باید صرفاً به امر راهنمای معنوی باشد تا از شائبه آلودگی به هر نوع انانیت دور باشد؛ چنان که در مثنوی آمده است:

«بیان آنک کشتن و زهر دادن مرد زرگر به اشارت الهی بود نه به هوای نفس و تأمل

فاسد»

آن که کشتم از پی مادون من می نداند که نخسبد خون من

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۱۲/۱)

نتیجه گیری

در این پژوهش، با فرض تعلق مثنوی به نوع ادبی ادبیات تعلیمی سعی بر این داشتیم که مضمون حکایت نخستین مثنوی را بیابیم تا از این طریق سررشته سخن مولوی را در مثنوی دریابیم. روش ما در این پژوهش، تشخیص انواع رمز نزد مولوی از طریق تمرکز بر آثار ابیات مثنوی و نیز دیگر آثار متقدمش بر مثنوی چون دیوان شمس و فیه مافیه بود. از رمزگشایی ابیاتی تمثیلی نخستین داستان مثنوی این نتایج به دست آمد. با آوردن شواهد بسیار نشان دادیم که دو بیت تمثیلی که «خر» و «پالان» و «آب» و «کوزه» اجزای اصلی آن‌ها هستند، بیان می‌کنند که اشراقی که ناشی از تجربه تلخ از دست دادن امر اولی به واسطه توجه به امر ثانوی است، باعث می‌شود که سالک بصیرتی بیابد که در برخورد با امر اولی امر ثانوی را نادیده بگیرد. به زبان تمثیل، کسی که «خر» را در جست‌وجوی «پالان» از دست می‌دهد، اشراقی می‌یابد که با دیدن «آب»، گم «کوزه» بگوید. داستان «صحبت کردن سگ و خروس» به عنوان مکمل بحث به ما نشان داد که کسی که از این تجربه تلخ مفید می‌گریزد، خیلی دیر و به ناموقع به سراغ هدایت موسی^(ع) می‌رود و در واقع خود را هلاک کرده است و خلاف او هر که این تجربه را داشته باشد مانند پادشاه

جویای حکیم غیبی می‌شود و از خود و خواسته خود که در مقابل حکیم غیبی ثانوی است، می‌گذرد. این گذشتن همان کشتن زرگر یا به زبان تمثیل، شکسته شدن کوزه است. رمز در ادبیات تعلیمی صوفیانه مانع دیده شدن طرح درسی یا ساختار این متون است و به‌جای جست‌وجوی طرح پیچیده باید به دنبال دریافت زبان عرفانی مختص هر مصنف از طریق آثار خودش یا آثار کسانی بود که بیشترین تأثیر را بر او داشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ارتباط غیرخطی میان دو قسمت از متن در یک ژانر خاص را پاراللیسم گویند (Safavi and Weightman, 2009: 46-47).

۲. اگر در یک ساختار پارالل، زنجیره تکرارها از نقطه یا نقاطی در جهتی مخالف روند اولیه تکرار شوند، آن ساختار دارای انعکاس متقاطع است (Ibid: 47).

۳. وقتی ساختار معنایی دارای رویکرد متوالی است که پیوستگی معنایی در متن با دنبال کردن اجزای متوالی نوشته مثل بندها و فصول و ابواب دیده شود. وقتی بر آن باشیم که رویکرد متوالی در یک اثر وجود ندارد، آنگاه می‌توانیم به جست‌وجوی ساختاری غیرخطی باشیم. ساختاری که متوالی نیست و از انواع ارتباطات غیرمستقیم استفاده می‌کند. این روش ساختارجویانه را رویکرد کل‌نگر گویند (Ibid: 50).

۴. مولوی خود لفظ «اشراق» را برای این‌گونه دریافت‌ها به کار می‌برد:

گر عمر نامی تو اندر شهر کاش	کس بنفروشد به صد دانگت لواش
چون به یک دکان بگفتی عمرم	این عمر را نان فروشید از کرم
او بگوید رو بدان دیگر دکان	زان یکی نان به کازین پنجاه نان
گر نبودی احوال او اندر نظر	او بگفتی نیست دکانی دگر
پس زدی اشراق آن نااحولی	بر دل کاشی شدی عمر علی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/۳۲۲۰)

۵. وبلاگ مجید سلیمانی، استاد دانشگاه و محقق مرکز زبان فارسی دانشگاه مطالعات خارجی پکن، محقق الفاظ مثنوی

<http://www.fehrest.blogfa.com/post/208>

در این وبسایت، بسامد کلمه «جان» که پر بسامدترین کلمه در دیوان شمس و مثنوی است، قابل دسترس است.

۶. به همین دلیل، مولوی این نوع ریاضت غلط را مانند کشتن پیل برای دندان‌ش، کشتن روباه برای پوستش و آهو برای مشک تصویر می‌کند؛ یعنی اتلاف امری در جهت امری دون آن. چه درباره حیوان و به نحو اخص انسان، این مسئله بسیار نکوهیده است؛ حتی در خصوص حیوان هم که انسان حق دارد از حیوانات بهره‌برداری کند برخلاف تصور عام صرف هیئت انسانی داشتن برای آن کافی نیست، بلکه دیدگاه قرآنی نظری دیگر دارد که می‌توان در تفسیر آیه ۴۲ سوره نور دید (نک: طبری، ۲۰۰۱: ۳۳۳). یعنی فقط انسانی که در مرتبت صلوة است حق دارد از حیوان در مرتبت تسبیح بهره‌مند شود تا بدین وسیله حیوان هم به مرتبت صلوة ارتقا یابد. نیز آن را سنایی به شعر در آورده است: بره و مرغ را بدان ره گش / که به انسان رسند در مقدار // جز بدین ظلم باشد ار بگش / بی‌نمازی مسبحی را زار (سنایی، ۱۳۸۰: ۲۰۲). در شرح این بیت، آیه ۴۴ سوره اسراء مورد ارجاع قرار گرفته است؛ هر چند در آن آیه، کلمه «صلوة» دیده نمی‌شود (نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۳۸۱-۳۸۲).

منابع

۱. اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳)، شرح مثنوی مولوی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: قطره.
۲. انقروی، اسماعیل (۱۳۴۸)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی مولوی، ترجمه و تحشیة اکبر بهروز، تبریز: کتابخانه حکمت.
۳. خوارزمی، کمال‌الدین حسین (۱۳۸۴)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، تصحیح محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

۴. زمانی، کریم (۱۳۹۰)، شرح جامع مثنوی، چ ۱۸، تهران: اطلاعات.
۵. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۹۲)، شرح مثنوی، تهران: طبع و نشر.
۶. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۶۳)، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، چ ۲، تهران: خوارزمی.
۷. سلیمانی، مجید (۱۳۹۱)، تارنمای ختای‌نامه یادداشت‌های دو صد چین و ماچین. «تحقیق در الفاظ مثنوی»
<http://www.fehrest.blogfa.com/post/208>
۸. سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۸۰)، دیوان سنایی، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴)، تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی، تهران: آگه.
۱۰. طبری، محمد بن جریر (۲۰۰۱)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، الدكتور عبدالسند حسن یمامة، جزء السابع العشر، قاهره: مركز البحوث و الدراسات العربية الاسلامیة بدار الهجر.
۱۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۶)، شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. _____ (۱۳۸۵)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۶)، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
۱۴. _____ (۱۳۶۳)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۱۵. _____ (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی.

16. Weightman, Simon (2016), Literary Forms in the Mathnawī of Rūmī, *Mawlānā Rūmī Review*, Vol. 7, London: Archetype.
16. RÚMÍ, JAIÁI U'DDÍN (1937), *THE MATHNAWÍ OF JAIÁI U'DDÍN RÚMÍ*. ed. REYNOLD A. NICHOLSON, 8 vols , LONDON: LUZAC & CO.
17. Safavi, Seyed Ghahreman & Weightman, Simon (2009), *Rumi's Mystical Design*, Albany: SUNY.