Archive of SID

تأثیرپذیری مولوی از قصه های قرآن در داستان روستایی و شهری در مثنوی

اختیار بخشی*

چکیده

در این مقاله، چگونگی تأثیرپذیری مولوی از قصه‌های قرآن در داستان روستایی و شهری در دفتر سوم مثنوی بررسی و تحلیل شده و در آن دیدگاه «الگو مدار» (pattern base) مولوی در اخذ الگوها و ساختارهای بنیادین ذهنی از قصه‌های قرآن کریم و بهره‌گیری از این «الگوهای مثالی» و «سرمشقهای عالی» برای پروراندن قصه و رمزگشایی عناصر سازنده آن و ارائه گزاره‌های اخلاقی، اجتماعی و معرفتی به عنوان دیدگاهی ویژه در پژوهشهای مولوی شناسی مطرح شده است.

نتیجه نشان می‌دهد که مولوی با دیدگاه الگومدار خود از قصه‌های قرآن به صورت سرمشقهای عالی(paradigms) برای پروراندن و به بار نشاندن قصه‌ها و تمثیلهای خود و رسیدن به هدف اصلی‌خود، که تعلیم وانذار مخاطبان است، عمیقاً بهره برده و این‌تاثیرپذیری و بهره‌گیری عمیقتر و اساسی‌تر از آن است که آن را به عناصر «تداعی معانی» یا «نظام تلمیحی» فرو بکاهیم.

کلید واژه : مولوی، مثنوی، داستان ، قرآن .

تاریخ دریافت : ۸۶/ ۵/۱۶ تاریخ پذیرش :۷/۱ / ۸۶

* دانشجوی دکتری زبان ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

www.SID.ir

Archive of SID

۱. مقدمه

مهمترین مفهومی که در ساختار گرایی مطرح است«ساختار» و پس از آن مفهوم «الگـو» اسـت (احمدی،۱۳۸۱: ۳۵). از دید روش شناسی پژوهش در این جستار قصد ما این نیست که تأثیرات قرآن را بر مثنوی معنوی و به طور کل بر نظام اندیشگی مولوی در حوزهٔ نقد و تحلیـل ادبـی یا زیبا شناختی از دیدگاه الگوهای تداعی (عنصر تداعی معنـا، شـبکه‌هـای تـداعی، تناسـبات، مراعات‌نظیر وتلمیحات و اشارات)بررسی‌کنیم. محققان، تأثیرات قرآن برمثنوی‌را از دیدگاه‌های ساختاری، سبکی و محتوایی‌تبیین‌کرده‌اند(برای نمونه ر.ک. راستگو،۱۳۸۳:۷۲-۷۰ و ۲۵۰-۲۳۱) بلکه برآن بوده‌ایم که با الهام از بیتی‌از جامی(م. ۸۹۸ هـق)[1] که مثنوی را «قرآن پهلـوی» مـی‌خوانـد، عمق سیطرهٔ «الگوهای بنیادین مثالی و ازلی قرآنی» را بر جهان ذهنی مولـوی برکـاویم. تحلیـل داستان روستایی و شهری از دفتر سوم مثنوی به عنوان نمونـه و مثـالی بـرای نـشان دادن ایـن تاثیرپذیری عمیق انجام می‌پذیرد.

قصد ما پیدا کردن عناصر و نشانه‌های ساختاری و صور مثالی و کهن الگوهـای قرآنـی در ذهنیت خلّاق مولوی و در مثنوی است. در این گونـه برخـورد و ایـن نـوع نگـاهِ الگـو مـدار، پژوهش و تحلیل ما گرایش به نظریه‌ها و فرضیات ویژه‌ای پیدا می‌کند. از آنجا که قصد محدود کردن پژوهش به حوزهٔ خاص روانشناسی، جامعه شناسی، مردم شناسـی، زبانـشناسی، دیـن و ادبیات در کار نیست، بدون اینکه صبغهٔ ویژهٔ عرفانی و اسلامی مورد پژوهش، یعنی اندیشه‌های مولوی نادیده گرفته شود از نظریه‌های فرضیات کارل گوستاویونگ[2] نظریه پرداز و روانـشناس مشهور سویسی (۱۹۶۱.م) در حوزهٔ روانشناسی اعماق به همان اندازه بهره گرفته خواهـد شـد که از یا فته‌های انسانشناس، پدیدار شناسِ بزرگ و محقق تاریخ ادیان میرچا الیـاده[3](۱۹۸۶.م). البته چون به هر حال ما به قصه و الگوی روایی سر و کار داریم از دید ساختار گرایـی عناصـر داستان را به صورت تطبیق با داستانهای قرآن برمی‌کاویم.

با بررسی ساختاری بسیاری از داستانهای مثنوی بویژه آنهایی که زمینـهٔ اجتمـاعی قـویتری دارند، همانند داستان روستایی و شهری در دفتر سوم به عناصر و نشانه‌هایی برمی‌خـوریم کـه به طور برجسته‌ای در ساختارهای مشابه، الگوی واحدی را می‌نمایانند و این فرض را در ذهن ایجاد می‌کنند که همگی این داستانها نـشاندهندهٔ وجـود «سـاختار معنـایی واحـدی» در ذهـن مولوی هستند. نبوغ مولوی در این است که ذهن خلاق او این توانایی را دارد کـه «داسـتانهای

www.SID.ir

Archive of SID

هم الگو» را که ساختارهای مشابهی دارند براساس «الگوی مثالی مرکزی واحد» ،که در ذهن دارد، بیاورد و از آنها در جهت ارشاد و تعلیم مخاطبان خود بهره گیرد. نکته اینجاست که مولوی «الگوهای مثالی بنیادین» خود را اساساً از قرآن گرفته است و قصه‌های قرآن و در نگاهی کلی، تمام آیات قرآن به صورت الگوهایی نمادین و فعال در نظام اندیشگی او نقش مؤثری به عهده دارند و بر دیدگاه‌های عرفانی، روانشناختی و جامعه شناختی او سلطه و سیطرهٔ عمیقی دارند.

محققان، تشابه تلقی مولانا از مفهوم مثل (تمثیل) را با آنچه در قرآن کریم مذکور است، مورد توجه قرار داده‌اند (برای نمونه ر.ک. زرین کوب، ۱۳۴۷ : ۲۸۵) اما به نظر می‌رسد همان گونه که خداوند متعال در قرآن کریم بر مفهوم «مثالی» و رمزی و الگویی قصه‌ها در «هشدار دادن» به مردم و «هدایت» آنها و افزودن بر ایمان آنها پا می‌فشارد (برای مثال .ن . ک. سوره‌ی هود، آیات ۱۰۰ تا ۱۲۰ و سوره‌ی انبیا، آیه ۱۱ و سوره‌ی نحل، آیات ۱۱۱ تا ۱۱۳)، مولوی نیز با الگوگیری از قرآن از تمثیلهای خود برای چنین کاربردی استفاده می‌کند.

اینکه ما نام قصه‌های نمونه وار قرآنی را بر طبق روانشناسی یونگ، «سر نمون» یا «کهن الگو»[۴] بگذاریم یا بر طبق گفتمان انسانشناسانه و دینی الیاده «سرمشق عالی» یا «نمونهٔ عالی» یا «الگوی نمونه وار»[۵] یا اینکه طبق نظریه فلسفی افلاطون، آنها را «مثال[۶]» بخوانیم یا اینکه به آنها اسطوره[۷]، رمز[۸]، الگو[۹] یا نمونه[۱۰] بگوییم، ارزش کاربردی آنها تفاوتی نمی‌کند. مهم کارکردی است که خداوند در قرآن برای این قصه‌ها و تمثیلها قائل است.کارکردی که نشان می‌دهد این قصه‌ها، که بارها در قرآن و در آیات متعدد به صورتهای گوناگون تکرار شده، چیزی بیش از داستان، روایت و تصاویر خیالی و خیالبافی است و از قدرت و توانایی و «عملکرد خلاق» برخورد دار است. مولوی با تیز هوشی و نبوغ ذاتی به قدرت و کارایی این قصه‌ها در زندگی واقعی انسانها و هدایت آنها در «موقعیتهای نوعی و نمونه‌وار» پی برده است و از آنها برای تعلیم و هدایت مخاطبان خود (مریدان و مردم) بهره می‌گیرد.

بر اساس روانشناسی کارل یونگ، سرنمونها گرایشهای ذهنی هستند که از تأثیرات عینی، بسی نیرومندترند و هنگام پدید آمدن در خوابها یا زندگی روزه مره، علاوه بر تأثیرات «نومنی و قدسی[۱۱]» موجب «عمل» نیز می‌گردند و قادرند در موقعیتهای نمونه وار زندگی و واقعیاتی

www.SID.ir

Archive of SID

همانند زن، شوهر، فرزند، قهرمان، خطر، وسوسه، مرگ و... به کار برده شـوند (مورنـو، ۱۳۸۴ : ۲۹ و ۳۱). ما قصد داریم داستان روستایی و شهری را بر مبنای الگوی قرآنی بنیادین آن (الگوی ازلی و کهن[۱۲]) یعنی قصهٔ تمثیلی «آدم- حوا- شیطان» که در قرآن بارها و در سوره‌های متعـدد تکرار، و در هر بار، جنبه‌هایی از آن برجسته و بر آن تاکید شده است[۱۳]، تحلیل کنیم. پیداسـت که رویکرد ما به این قصه ناظر به ماهیت واقعی آن به صورت سرگذشت یکی از پیامبران الهی یعنی آدم (ع) نیست، بلکه ما به ارزش «الگویی و نمونه وار» آن توجه خواهیم کرد. همان گونه که عزیز اسماعیل عقیده دارد، داستان آدم و حوا داستان بشریت اسـت. آدم و حـوا همـه کـس هستند و داستان، خصلتی اسـطوره‌ای دارد (اسـماعیل، ۱۳۷۸ : ۲۷). ایـن داسـتان مطـابق تعـابیر خاص روانشناسی یونگ «سرنمون» در مفهوم روانشناختی آن است و از دیدگاه دیگـر «نمونـه عالی»، «الگوی نمونه» و «سرمشق عالی» به مفهوم پدیدار شناختی میرچا الیاده است. از آنجا که قصد نداریم که پژوهش را صرفاً در هزارتوی پیچیدهٔ مفاهیم روانشناسی اعمـاق یونـگ غـرق کنیم برای این مورد خاص نظر الیاده را ترجیح می‌دهیم و آن را «پدیده‌ای دینی» می‌گیـریم کـه کیفیت خاص آن «قداست» است.؛ به عبارت دیگر «اسطوره» و به تعبیر فورتراپ فـرای «اصـل ساختاری و سازماندهنده شکل ادبی است» (گرین و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۶۷). پدیده‌ای عـالمگیر یـا کلی که بانی ساختاری واقعی یا نوعی ساختار واقعیت و روشنگر وجود و فعالیـت موجـودات فوق طبیعی و «الگویی دستوری برای سلوک آدمی» است؛ به عبارت دیگر، «صورت مثـالی» یـا «کاری اصلی و آغازین» است که موضع و مأخذ فعالیت انسان می‌تواند باشد. با این ملاحظات این پدیدهٔ دینی با خصلت قدسی به حوزه‌های روانشناسی، جامعه شناسـی، زبانـشناسی، مـردم شناسی و مانند اینها تحویل پذیر نیست و نباید آن را به فرایندی صرفاً «ناخودآگـاه» تقلیـل داد (الیاده ۱۳۸۱ : ۸۲ و ۱۰۷ و ۱۱۸- ۱۱۷).

برای اینکه اهمیت الگوهای نمونه دار قرآنی را در نظام اندیشگی مولانا و در مثنـوی بهتـر نشان دهیم و تحلیل کنیم به جای اینکه گزاره‌های مثنوی را از بافت و زمینهٔ خود جدا، و آن را جداگانه و به عنوان شاهد و مثالی برای درک و استنباط خود از همین گزاره‌ها ذکر کنـیم، آنهـا را در بافت خود و با دو نوع نگاه توأمان، نگاه کل نگر[۱۴] (نگاه به کل ساختار و الگـو) و نگـاه جزء نگر(نگاه به اجزای ساختار و ارتباط آنها با همدیگر و با کـل سـاختار) بررسـی و تحلیـل می‌کنیم.

www.SID.ir

Archive of SID

پیشینهٔ پژوهش

زنده یاد دکتر عبدالحسین زرین کوب در کتابهای «سرنی»و«بحر در کوزه»در صفحات متعدد به بررسی وتحلیل عناصر اصلی داستان روستایی وشهری از دیدگاه عرفانی و جامعه شناختی پرداخته است (ر.ک.زرین کوب،۱۳۶۴:صص۵۴و۲۶۷وهمان،۱۳۶۶،صص۴۳۷و۵۰۱). برای نمونه او به نیکویی، روستایی راکنایه از «شیطان» وروستا را رمزی از «عالم حسی جسمانی محدود» و شهر را رمزی از «عالم روحانی»گرفته است (همان،۱۳۶۴،ص۵۴). سید محمد راستگو هم جنبه های مختلف اثرپذیری مولوی از قرآن کریم را بررسی وتبیین کرده است (ر. ک. راستگو،۱۳۸۳،صص۳۸-۳۴و۷۲-۷۰و۲۵۰-۲۳۱).

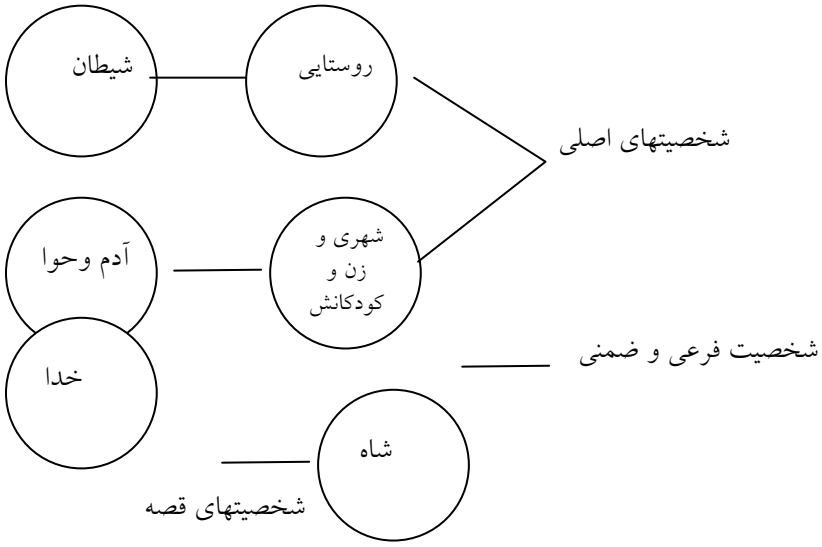
۲- عناصر داستان

۲-۱. شخصیتها

اصولاً دین و اسطوره، منبع بسیاری از قصه‌های تمثیلی ماست (میر صادقی، ۱۳۶۴ : ۲۰۷). قصه روستایی و شهری قصه‌ای تمثیلی است و شخصیتهای آن نمادین و رمزی هستند. نمادها و رمزها فقط وقتی دارای زندگی و معنا می‌شوند که جنبهٔ معنوی آنها- یعنی ارتباطشان با فرد زنده- در نظر گرفته شود (یونگ و دیگران، ۱۳۵۲ : ۱۴۷). مولانا دقیقاً به همین نقش تعلیمی، اخلاقی و اجتماعی قصه نظر دارد. در اصل، شهری و خانواده‌اش رمزی برای تمام انسانها هستند و روستایی، نقش الگویی شیطان را به عهده دارد. آنچه باعث می‌شود که مولوی این طرح را به زیبایی و به دقت در مفهوم مثالی و تمثیلی خود برای تغییر نگرش مخاطبانش به کار ببرد، اسطورهٔ قرآنی شیطان است که به عنوان «الگوی اصلی»[۱۵] (سلیمانی، ۱۳۷۲ : ۲۵) در ذهن او حضور فعال دارد. با تطبیق شخصیتهای اصلی قصهٔ روستایی و شهری با قصهٔ قرآنی «آدم- حوا- شیطان» شخصیتهای دو قصه را به صورت قرینه و موازی به شکل زیر می‌توان نشان داد:

www.SID.ir

Archive of SID



نمودار ۱

۲-۲. موضوع و درونمایه (theme) داستان

فهم داستان از ادراک کلی‌ترین جنبه‌های آن، که موضوع و تم باشد، آغاز می‌شود (یونسی، ۲۵۳۵ : ۲۱). موضوع این داستان الگویی و نمادین می‌تواند «فریب» باشد. روستایی بارها با چرب زبانی و اصرار از شهری می‌خواهد که به روستا بیاید و مهمان او شود اما این اصرار او فریبی بیش نیست. همان گونه که شیطان در قصهٔ قرآنی، آدم و حوا را «وسوسه» می‌کند که به «درخت ممنوع » نزدیک شوند و از میوهٔ آن بچشند (بقره، آیه ۳۶). روستایی، ده را هنگام بهار و تابستان توصیف می‌کند تا شهری و خانواده‌اش را بفریبد:

که بهاران خطهٔ ده خوش بود کشت زار و لالهٔ دلکش بود

(مثنوی، دفتر ۳، ب۲۴۴)

شیطان نیز در قرآن در وسوسه‌های خود برای خوردن آدم و حوا از میوه ممنوع از نقطهٔ ضعف بزرگ بشر، یعنی «میل به جاودانگی و رهایی از تن و رسیدن به فرشتگی» بهره می‌برد (اعراف، آیهٔ ۲۰).

اجزا یا عناصر بنا به «الگوهایی» که خود زادهٔ ساختار هستند با هم رابطه می‌یابند(احمدی،۱۳۸۱:

www.SID.ir

Archive of SID

ص۳۸). در ذهن مولوی بین «الگوی بنیادین قرآنی» یعنی داستان شیطان و قصه «روستایی و شهری» (لایه انسانشناسی و روانشناسی) و کارکرد همه انسانهای شیاد، فریبکار و ظاهر ساز (آدمیخواران به تعبیر مولوی) به طور اعم و مدعیان دروغین عرفان و تصوف به طور اخص (لایه اجتماعی و روابط انسانی) دیالکتیک وجود دارد. ساز و کار ذهن او بیشتر از اینکه به عنصر تداعی معانی بستگی داشته باشد به «الگوهای هم ساختار» بستگی دارد. این کارکرد «انتقال از الگو به الگو» است. ذهن او از مجموعه‌ای که دارای عضوها و عناصری هستند که با هم طبق قاعده «شمول معنایی[۱۶]» در ویژگیهایی با اجزای دیگر مجموعه‌ها هماهنگند به مجموعه‌های مشابه منتقل می‌شود. نکته مهم این است که همه این مجموعه‌ها طبق «الگوی محوری و بنیادین» که خود حاصلِ «ساختار معنایی واحدی هستند»، یک درونمایه و یک مفهوم را تقویت می‌کنند که در این قصه همان «فریب» است. عنصر فریب عمدتاً در کارکرد کهن الگوی شیطان، که مربوط به ناخودآگاهی جمعی و به تمام انسانها و تمامی فرهنگها و ادیان متعلق است، دیده می‌شود. سه عنصر بنیادین در ساختار و کارکرد این کهن الگو دیده می‌شود:

الف- عنصر حیله گر، گول زننده و فاعل (شخصیت کهن الگویی ابلیس)

ب- عنصر فریب، محتوای فریب، فرایند گول زدن و گول خوردن، وسوسه‌ها و «خطوات»

ج- عنصر ساده، گول خورنده و قابل (شخصیت کهن الگویی آدم و حوا= نوع انسان)

۳-۲. پیرنگ

داستان حرکت است. قصه قصه است؛ چون از فرایند «تغییر» می‌گوید. وضعیت انسانها تغییر می‌کند. اینها حرکتهای اساسی داستان‌اند (اسکولز، ۱۳۸۲ :ص۱۷). کنش «فریب» و مفهوم «هبوط» که موضوع و درونمایه اصلی قصه روستایی و شهری را تشکیل می‌دهد به دلیل عملکرد شخصیتهای نمادین داستان شکل می‌گیرد. شهری و خانواده اش تغییرمی‌یابند و از موقعیتی خوب به موقعیت بد گرفتار می‌شوند و آگاهی جدیدی کسب می‌کنند، اما این تغییر، یکباره و دفعی نیست بلکه به صورت روند، جریان و فرایند (process) است. فرایند فریب که سبب ایجاد حرکت و تغییر در شخصیتها می‌شود، مطابق پیرنگ داستان شکل می‌گیرد.

www.SID.ir

Archive of SID

کوتاهترین تعریفی که برای پیرنگ آورده‌اند واژه الگو (pattern) است که فاصله شده «الگوی حوادث» است. پیرنگ، خط ارتباط (منطقی) میان حوادث را ایجادمی‌کند (میر صادقی،۱۳۶۴: ص ۱۵۲). دراین قسمت به توصیف و تحلیل حوادث و عناصری می‌پردازیم که پیرنگ را می‌سازد و تقویت می‌کند با نگاهی به الگوی حوادث (طرح، پیرنگ داستان) و گزاره‌ها و رمزهای نشانه شناختی (code) که مولانا در طی نقل قصه به ما می‌دهد، «ساختار معنایی واحد و مرکزی» اندیشه مولانا نمایان می‌شود.

۱-۳-۲. سوگند

روستایی در ضمن فریب شهری و دعوت او به روستا دست شهری را سه بار می‌گیرد و او را سه بار به نشانه عهد و پیمان می‌گیرد و برای برانگیختن و اغرای او سوگند می‌خورد:

دست‌او بگرفت‌سه کرت‌به عهد کـ‌الله الله زو بیا بنمای جهد

(مثنوی، دفتر ۳، ب۲۵۶)

در قرآن نیز شیطان برای فریفتن آدم و حوا سوگند می‌خورد که «من از خیرخواهان شما هستم» (اعراف، آیه ۲۱).

۲-۳-۲. خطوات (فرایند فریب تدریجی)

روستایی ده سال تمام با «وعده های شکرین»، شهری را می‌فریبد. این اصرار مداوم روستایی در فریفتن شهری همان «خطوات الشیطان» است که حق تعالی بارها در قرآن انسانها را از آن بر حذر می‌دارد (ن. ک سوره بقره، آیات ۱۶۸ و ۲۰۸ و سوره انعام، آیه ۱۴۲ و سوره نور، آیه ۲۱). خطوات یا قدمهای شیطان ساز و کار فریفته شدن قدم به قدم و دم به دم انسان به دمدمه شیطان را باز می‌نمایاند و از دیدگاه فلسفه زبان، دلیلی بر اهمیت «سخن» و «کلام» و «اندیشه» است. چون وسوسه چیزی جز «سخنان» یا «اندیشه‌های فریب دهنده» نیست.

۳-۳-۲. کودکان

کودکان شهری او را به رفتن به ده تحریض می‌کنند:

کودکان خواجه گفتند ای پدر ماه و ابر و سایه هم دارد سفر

www.SID.ir

Archive of SID

حقها بر وی تو ثابت کرده‌ای — رنجها در کار او بس برده‌ای
او همی خواهد که بعضی حق آن — واگزارد چون شوی تو میهمان
(مثنوی، دفتر ۳ / ۲۶۱- ۲۵۹)

در واقع،کودکان شهری، نقش کهن الگویی و اسطوره‌ای «حوّا» را در فریفتن «آدم» به عهده دارند. مولوی در جاهای دیگر مثنوی به این کهن الگو اشاره می‌کند (ن.ک. مثنوی، ۶/ ۲۸۰۷- ۲۸۰۶). در اینجا نکته‌ای وجود دارد. مولوی قاعدتاً طبق الگوی بنیادین باید از «زن شهری» صحبت می‌کرد اما چرا به جای زن شهری از «کودکانش» سخن‌می‌گوید؟ دلیل این امر را در «فرایند عبور از یک الگو به الگوی دیگر» باید بررسی کرد. «کودکان» کدهای نشانه شناختی هستند که نشان می‌دهند ذهن مولوی از الگوی «آدم- حوا- شیطان» به سرمشقِ قرآنی دیگری که همان «قصه یوسف (ع)» باشد، متمایل می‌شود. جالب اینکه همان طور که در ادامه تحلیل خواهیم آورد، مولوی بیشتر با «کودکی» یوسف (ع) سرو کار دارد.

چون مبنای این قصه حکایت مقدس و نمونه عالی (پارادایم) «آدم و حوا و شیطان» است، این حکایت نوعی و نمونه عالی در پوششها و شکلهای گوناگون عیان می‌شود (ر.ک. مورنو، ۱۳۸۴ : ص۱۳). با تعمق در عناصر ساختاری این نمونه عالی می‌توان تشابه ساختاری و بنیادین آن را درک کرد. عنصر «غفلت و بی خبری کودکان، حاصل از نداشتن تجربه اجتماعی» که در «آدم و حوا» دیده می‌شود در ذهن مولوی الگوی یوسف (ع) را تداعی می‌کند و به صورت غیر مستقیم به آیه ۱۲ سوره یوسف اشاره می‌کند:

هم‌ازاینجاکودکانش در پسند — «نرتع»و «نلعب» به شادی می‌زدند
همچون‌یوسف‌کش زتقدیر عجب — نرتع‌ونلعب‌ببردازظل‌اب
(مثنوی، دفتر ۳/ ۴۱۷-۴۱۶)

همان گونه که قرآن به ارزش الگویی و نشانه شناختی قصه یوسف و برادرانش اشاره می‌کند (سوره یوسف،آیه ۷) مولوی نیز به روشنی دریافته است که بین الگوی بنیادین «آدم- حوا- شیطان» و «یوسف (ع) و برادرانش» مشاهبت ساختاری وجود دارد. «برادران یوسف»، نقش کهن الگویی «حسود حیله گر» (شیطان) را دارند و پدرشان و یوسف را می‌فریبند. با تطبیق ساختاری سه الگو، الگوی روستایی و شهری، الگوی آدم- حوا- شیطان و الگوی یوسف (ع) و برادرانش به عناصر همانندی می‌رسیم که ذهنیت الگو محور مولوی را بخوبی می‌نمایانند:

www.SID.ir

Archive of SID

الگوی اول: تمثیل مولوی	الگوی دوم: قصه یوسف	الگوی سوم (بنیادین): قصه آدم
روستایی	برادران یوسف	شیطان (الگوی حیله گر و حسود)
شهری و کودکانش	یعقوب و یوسف	آدم و حوا
شو رو شوق کودکان شهری برای رفتن به روستا و گول خوردن آنها و شهری از روستایی	«نرتع و نلعب» زدن یوسف به همراه برادرانش و گول خوردن او (و یعقوب) با وعده برادرانش	گول خوردن آدم و حوا به فریب ابلیس در مورد نزدیک شدن به درخت ممنوع
وعده های شکرین روستایی	فریبهای برادران یوسف	وسوسه‌های شیطان
حرکت شهری و خانواده اش به روستا	رفتن یوسف به همراه برادرانش به صحرا	نزدیک شدن آدم و حوا به درخت ممنوع و چشیدن میوه آن
رفتن شهری و خانواده اش به روستا	«سقوط» یوسف در چاه	«هبوط» آدم و حوا به زمین

جدول ۱- الگوهای هم ساختار

عنصر «ساده دل و گول»- همان طور که گفتیم- یکی از سه عنصر بنیادین کهن الگوی فریبکار است. این عنصر در ذهن الگو مدار مولوی، همواره «کودک» را تداعی می‌کند.

در یک دید کلی او تمام انسانها را که به گونه های مختلف در خطر فریب شیطان هستند، «کودک» می‌داند. این نگاه مولوی به خلق، مأخوذ از نگاه استعلایی حق تعالی به مردم است که در قرآن، مردم را کودک و روابط اجتماعی و اقتصادی آنها را «لهو و لعب» و بازی کودکانه می‌بیند. (سوره حدید، آیه ۲۰). ساده دلی و بی تجربگی کودک و زود فریب خوردن او سبب می‌شود که در این قصه، بارها ذهن مولوی به سوی عنصر کودک کشیده شود:

کودکان چون نام بازی بشنوند جمله‌باخرگور هم تک می‌دوند

www.SID.ir

Archive of SID

ای خـران کـور ایـن سـو دامهاسـت در کمین این سوی خون آشامهاست

(مثنوی، دفتر ۳ / ۵۱۲ و ۵۱۱)

می‌بینیم که در مثنوی نیز، همان گونه که دکتر زرین کوب بـه نیکـویی دریافتـه اسـت، هماننـد قرآن، تمثل به قـصص و امثـال هـدف عملـی دارد (زریـن کـوب، ۱۳۶۴ : ص۴۸۴). از دیـدگاه اجتماعی، مولانا می‌خواهد بر این امر تاکید کند که انسان به دلیـل اجتمـاعی بـودن و در میـان خانواده بودن در معرض فریفته شدن به «شیطان نفس» و خارج شدن از «صراط مستقیم الهـی» است و زن و فرزندان، انسانهایی هستند که عنصر «نفس» در آنها قویتر از عنصر «عقل» اسـت. از این رو راحت‌تر فریب شیطان نفس را می‌خورند و مرد به دلیل التزام به فراهم آوردن لـذت و شادی برای آنها ممکن است مرتکب اشتباهات جبران ناپذیر شود. در قرآن کریم نیـز برخـی از زن و فرزندان «دشمن و مایه فتنه و ابتلای مردان» معرفی می‌شوند (تغابن، آیه ۸۸).

۴-۳-۲. عذرآوردن شهری برای روستایی

عنصر دیگری که همانندی ساختار الگوی ذهنی مولانـا را بـا الگـوی قرآنـی نـشان مـی‌دهـد، «عذرهایی است که شهری برای روستایی می‌آورد. نکته جالب اینکه در این قسمت، «شـیطان» (دیومرید) در محور جانشینی دقیقاً به جای «روستایی» مـی نـشیند و نـشان مـی‌دهـد مولـوی، آگاهانه «الگو» را در ذهن دارد:

خواجـه حـازم بـسی عـذر آوریـد بـس بهانـه کـرد بـا «دیومریـد»
گفـت ایـن دم کارهـا دارم مهـم گـر بیـایم آن نگـردد منـتظم
شـاه» کـار نـازکم فرمـوده اسـت زانتظـام شـاه شـب نغنـوده اسـت
مـن نیـارم تـرک امـر شـاه کـرد مـن نتـانم شـد بـر شـه روی زرد
تـو روا داری کـه آیـم سـوی ده تـا در ابـرو افکنـد سـلطان گـره
بعداز آن درمان خشمش چون کنم؟ زنده خود را زین مگر مدفون کنم

(مثنوی، دفتر ۳/ ۴۴۵ – ۴۳۹)

عذرهایی که شهری برای روستایی می‌آورد، «شاه و کـار نـازکش» معـادل «خداونـد متعـال» و «توصیه اکیدی» است که به «آدم و حوا» می‌کنند که «لاتقربا هذه الشجره» (سوره اعراف، آیه ۱۹). این امر از دیدگاه روانشناسی دین بیانگر دغدغه‌های درونی انسان و تردید اوسـت کـه گرفتـار

www.SID.ir

Archive of SID

وسوسه‌ها و سفسطه‌های شیطانِ نفس شده است و«عقل» یا «وجدان» او پیوسته به او نهیب می‌زند که «مبادا تسلیم هوای نفس و وسوسه‌ی شیطان شوی؛ چون این کار «گناه» است و سبب خشم خدا می‌شود». دغدغه‌های انسان، هنگامی که گناه می‌کند، یعنی طنین آیه ۱۹ سوره اعراف در ناخود آگاهی انسان با تعبیر خود قرآن کریم قابل تحلیل است. خداوند متعال در قرآن بارها می‌گوید که «ای بنی آدم مگر با شما عهد نکردم که شیطان را نپرستید که همانا او برای شما «دشمنی آشکار» است»(ن.ک. یس، آیه ۶۰ و بنی اسرائیل(اسرا)، آیه ۵۳ و قصص،آیه ۱۵). هیچ کدام از ما چنین عهد و پیمانی را «هشیارانه» به یاد نداریم. از دید روانشناسی اعماق یونگ می‌توان به ماهیت فطری، کهن الگویی و مثالی آیات قرآن پی برد. بر طبق آیه ۱۷۲ سوره اعراف این عهد و پیمان از یک سو ازلی و مربوط به عهد «الست» است و از سوی دیگر با توجه به ماهیت مثالی قصه «آدم- حوا- شیطان» مربوط به تمام انسانها صرف نظر از نژاد و زبان و دین و فرهنگ می‌شود؛ همان گونه که خداوند با آدم در بهشت (ازل) عهدمی بندد که «ای آدم این (شیطان) با توو همسرت دشمن است (دشمن آشکار، قس . یس ، آیه ۶۰) مبادا شما را از بهشت بیرون آرد که به بدبختی خواهید افتاد » (سوره طه ، آیه۱۱۷)؛ اما آدم را در عهد خود استوار نمی یابد (سوره طه،آیه۱۱۵). «تفسیر نمونه» این عهدو پیمان را به نقل از بعضی روایات و تفاسیر «فرمان خدا مبنی بر نزدیک نشدن به درخت ممنوع»(اعراف،۱۹) و به نقل از برخی دیگر «اخطار خدا در مورد دشمنی ابلیس با او وهمسرش»(طه،۱۱۷)گرفته است (ر.ک. مکارم شیرازی و دیگران،۱۳۷۳،ج۱۳،ص۳۱۸)اما علامه طباطبایی هرچند در تفسیر آیه۱۱۵سوره طه «عهد»را عبارت از «نهی آدم از نزدیک شدن به درخت ممنوع»(اعراف،آیه۱۹)گرفته است(ر.ک.طباطبایی،۱۳۷۵:ج۱۴،ص۳۰۷) در تفسیر آیات سوره بقره به صورت مبسوطی به موضوع عهد پرداخته و در این مورد سه احتمال را مطرح کرده است:

الف) نزدیک نشدن به درخت ممنوع(اعراف، آیه ۱۹)

ب) اعلام دشمنی ابلیس با آدم و حوا(طه، آیه ۱۱۷)

ج) عهد به معنای میثاق عمومی از همهٔ انسانها بر ربوبیت خدا(عهد الست:اعراف،۱۷۲)که با ذکر دلایلی احتمال سوم را صحیحتر دانسته است (ر.ک.طباطبایی،۱۳۷۵:ج۱،ص۱۹۷)ودر جای دیگر با اشاره به آیاتی چون (سوره اسری(بنی اسرائیل)آیه۴۴)به« فطری بودن»و ذاتی بودن عهد الست

www.SID.ir

Archive of SID

اشاره می کند (همان،ج ۸ ،ص۴۱۹)؛ به عبارت دقیقتر تمام این آیات، کهن الگوهایی است که در ناخودآگاهی جمعی و در عمیقترین سطوح روان انسانها جای دارد. نه برای فرد شناخته شده است و نه فرد، خود آنها را کسب می‌کند بلکه «فطری» و همگانی است و زمینه مشترکی را تشکیل می‌دهد که دارای ماهیتی فوق فردی است و در هر یک از ما [بیش و کم] وجود دارد (یونگ، ۱۳۶۸ : ص ۴).

نکته اینجاست که عناصر و الگوهای قرآنی در ذهن مولوی به صورت فعّال و قدرتمندی پدیدار، و سبب شده‌اند که به «شیوه‌ای خاص به پدیده ها» نگاه کند و این گرایشهای ذهنی او از تأثیرات عینی جهان خارج (واقعیات اجتماعی) بسیار نیرومندتر است. این تأثیرات نومنی و قدسی به «عمل» منجر شده و بر تمامی گزاره های مثنوی (کم و بیش) تاثیر گذاشته است. بنابراین در تحلیلهای روانشناختی، جامعه شناختی، زبانشناختی و ادبی مثنوی و به طور کل در هر تحلیلی نباید از این ویژگی ذهنیت مولوی و از ساخت الگویی و مثالی ذهن او که ماهیتی فرا زبانی[۱۷]، فرا روانشناختی و فرا جامعه شناختی دارد، غافل شد و مثنوی را که اساساً ماهیتی دینی و عرفانی دارد به پدیده‌ای صرفاً زبانشناختی، جامعه شناختی و مردم شناسی و مانند اینها فرو کاست.

۵-۳-۲. گندم

گفتیم که مولوی از دید نشانه شناسی، کدهایی در گزاره‌هایش می‌آورد که نشان می‌دهد آیات قرآن در پس زمینه ذهن او حضور عمیق و فعال دارد. هر چند این دیدگاه درباره ماهیت گسترش معانی و مطالب در مثنوی وجود دارد که آنچه موجب بسط معانی و ظهور نشانه‌ها در مثنوی می‌شود، عنصر «تداعی» و شبکه‌های تداعی (تناسبات، مراعات نظیر، تلمیحات) است به نظر می‌رسد که حداقل در عناصر و گزاره‌هایی که سابقه ندارد و ابتدائاً و ارتجالاً در شعر ظهور پیدا می‌کند، دیدگاه دیگری را نیز می‌توان امتحان کرد. چنین نیست که بسط معانی و مطالب در مثنوی صرفاً براساس تداعی، تناسبها و مراعات نظیر باشد، بلکه عنصر تداعی نیز تابع الگوهای مثالی است که در ذهن مولوی وجود دارد. کارکرد ذهن مولوی را با تمثیلی از الگوی روانشناسی یونگ می توان چنین تشریح کرد که سر نمونها و نمونه‌های مثالی (آیات و نشانه‌های قرآنی) در «دریای ناخودآگاه» او به عنوان یک عارف مسلمان، عمیقاً حضور و تلاطم

www.SID.ir

Archive of SID

دارد؛ موج می‌زند و خود را به «زورق خودآگاهی» او می‌زند؛ چون اساساً مثنوی در حالت نیمه خودآگاهی و جذبه سروده می‌شود. آنچه در این مثنوی بیست و شش هزار بیتی دیده می‌شود، مقدار «آبی» است که با نشانه‌ها و الگوهای قرآنی منوّر شده و بر درون زورق خودآگاهی او ریخته است.

تمامی آیات قرآن و تمامی قصه های قرآن را با همه عناصرشان می‌توان سرمشقهای عالی و الگوهای نمونه وار خواند که بر ذهن و فکر تمام اندیشمندان مسلمان از جمله مولوی سیطره دارد. درک این نکته با درک ماهیت ناخودآگاه جمعی یونگ امکانپذیر است. عقیده بر این است که مثنوی، حاصل تمام معارف تجارب صوفیه اسلامی و چکیده و زبده عرفان و تصوف اسلامی در تمام قرون و اعصار است (زرین کوب، ۱۳۶۹ : ص۲۷۳ و دانشنامه ادب فارسی،۱۳۸۱ : ص۸۶۰)؛ اما از دیدگاه تکوینی به آسانی می‌توان دریافت که تجربیات یک فرد در طول زندگیش- هر چند نابغه ای مثل مولوی باشد- به تنهایی بسیار مختصرتر و محدودتر از آن است که بتواند چنین ساختار معنادار عظیمی را بیافریند، بلکه این ساختار، آفریده آگاهی گروه اجتماعی (خیل صوفیان و عارفان، متکلمان، فیلسوفان، واعظان و ... از نخستین سده‌های اسلامی تا زمان سرایش مثنوی) از یک سو و کارکرد «الگوهای ناخودآگاه جمعی» از سوی دیگر است[۱۸]. برای درک تأثیر عمیق الگوهای قرآنی بر ذهن اندیشمندان مسلمان، اشاره به تأثیر این الگوها و سرمشقها در «خوابگزاری اسلامی» می‌تواند مؤثر باشد. الگوهای قرآنی چنان بر ناخودآگاه جمعی مسلمانان سلطه دارد که حتی در «تعبیر خواب ابن سیرین» نمادها، نشانه‌ها و کدها و رمزهای‌خوابها براساس‌الگوها و کهن‌الگوهای قرآن(آیات قرآنی)تعبیروتفسیرمی‌شود[۱۹].

این نکته در آثار عرفانی که بیشتر صبغه تمثیلی و رمزی دارد(همانند مثنوی، منطق الطیر عطار، الهی نامه سنایی و امثالهم) نیز صادق است. نگرش الگو مدار در کشف و تبیین و تحلیل ساختارهای حاکم بر ذهن عرفانی مثل مولوی، که بر الگوهای ساده و فطری، ازلی، آرمانی و مثالی استوار هستند، مؤثراست.

سیطره دید الگو محور مولوی درگزاره های مثنوی چنان عمیق است که مولوی گاه «نشانه» هایی در ضمن قصه می‌آورد که ظاهراً بر پیش زمینه‌ای مشخص و معین در بافت قصه استوار نیست اما هنگامی که «الگوی بنیادین و محوری ذهنی» مولوی (الگوی قرآنی) را در نظر داشته باشیم، حضور این نشانه‌ها در بافت داستان، حتی در «شکل و قالب مبدّل» توجیه می‌شود؛ برای

www.SID.ir

Archive of SID

نمونه، مولوی عنصر «گندم» را در ضمن داستان روستایی و شهری با اشاره‌ای به قرآن (آیه ۱۱، سوره جمعه) می‌آورد:

بهر گندم تخم باطل کاشتید و آن رسول حقّ را بگذاشتید

(مثنوی، دفتر ۳، ب ۴۲۷)

که ظاهراً به پیامبر اسلام (ص) و اصحاب ایشان مربوط است، امّا با دیدگاه الگونگر می‌توان پی برد که بروز و ظهور این عنصر نشانه شناختی در این بافت خاص به دلیل سیطره الگویی بنیادین «آدم- حوا- شیطان» بر ناخودآگاهی مولوی است. در ناخودآگاهی او «درخت ممنوع» و میوه آن، یعنی عنصری که باعث «هبوط آدم و حوا» از بهشت می‌شود، تلاطم دارد (اما در هنگام بروز در خودآگاه و در زبان و سخن مولوی به این شکل مبدل ظاهر شده است ولی کارکرد آن همان است که در الگوی بنیادین دیده می‌شود (کارکرد هبوط و سقوط).

پیداست که «الگو» به صورت «بود»ی در ذهن مولوی هست و در «نمود»، لباس مبدّل پوشیده است اما جالب اینکه این لباس مبدل هم «آیه‌ای از قرآن» است؛ یعنی ذهن «قرآنمدار» مولوی از آیه (شجره ممنوع: اعراف، آیه ۱۹) به آیه دیگر (جمعه، آیه ۱۱) می‌لغزد و در این مسیر، ساختار و الگوی معنای واحد و روابط معنادار دو آیه را توامان‌می‌نمایاند:

از پی گندم جدا گشتی از آن که فرستادست گندم ز آسمان

(مثنوی، دفتر ۳، ب ۴۳۱)

درک این نوع کارکرد ذهن الگونگر مولوی در روش شناسی و نشانه شناسی مثنوی نیز اهمیت دارد. وقتی مولانا در این قصه به عناصری از قصه قرآنی اشاره می‌کند، هر چند اگر تمامی قصه قرآنی را ذکر نکند و در حد یکی دو بیت اشاره وار از آن گذشته باشد، همین کدها نشانه‌های ارزشمند به تحلیلگر می‌دهد که به قرآن مراجعه کند و گزاره‌های قرآنی را که با درونمایه[۲۰] این قصه هماهنگ هستند در تحلیل به کار برد. بیهوده نیست که امثال دکتر زرین کوب، فهم درست مثنوی را با قرآن و تفسیر عرفانی قرآن را با مثنوی ممکن می‌دانند(دیالکتیک مثنوی و قرآن) (زرین کوب، ۱۳۶۶ : ص۴۰).

۶-۳-۲. «هبوط» موضوع و بنمایه بنیادین قصه

عنصر «هبوط» که بنمایه اصلی این قصه است در مبنا و بنیان همه سه الگوی اصلی، که در این

www.SID.ir

Archive of SID

جستار بررسی کردیم، دیده می‌شود. در همه الگوها عنصر حیله گر و حسود، عناصر ساده دل را می‌فریبد و «از جای بهتر و مقام والاتر به جای بدتر و مقام فروتر پایین می‌آورد»:

– شیطان سبب «هبوط» آدم و حوا از بهشت می‌شود.

– برادران یوسف او را در چاه می‌اندازند؛ «بنمایه سقوط».

– روستایی، شهری و زن کودکانش را از شهر به روستا می‌برد (بردن از جای بهتر به بدتر/ هبوط).

همان گونه که در بخشهای بعدی مقاله خواهیم آورد در لایه اجتماعی و انسانی، که هدف اصلی و رمز قصه مولاناست، مولانا به کار ویژه[۲۱] بنیادین و اصیل شیطان در دنیا نسبت به انسانها که «اضلال» است، تأکید می‌کند (ن . ک . قرآن ، سوره حج ، آیه ۴). این اضلال در ساحت نشانه شناسی و سمبولیسم قرآنی و ساحت تمثیل به صورت مفهوم ساده و اساسی «هبوط و سقوط» نمادین می‌شود:

– شیطان انسانها را می‌فریبد و سبب «سقوط» آنها از «پل صراط» در جهنم می‌شود.

از آنجا که مفهوم شیطان هم در جهان بینی اسلامی (قرآن و آموزه‌های اسلامی) و هم نزد مولوی و عارفان، فراتر از «شیطان جنی» (وجودی ماورایی) است، این نقش را انسانهای شیطان صفت نسبت به انسانهای دیگر انجام می‌دهند:

– انسانهای شیطان صفت سبب سقوط انسانهای دیگر به جهنم می‌شوند.

توجه ویژه به مفهوم «شیاطین انسی» سبب بروز گزاره های اجتماعی فراوان در مثنوی و نگرش جامعه شناختی، آموزشی و اخلاقی قوی مولوی می شود.

در مفهوم هبوط، «سقوط» جایگاه محوری دارد. سقوط از جای بلند و رفیع و بهتر به جای پست و بد یک الگو و کهن الگوست. هبوط از «آسمان» به «زمین» (الگوی آدم و حوا) در ساحتی دیگر، معادل سقوط بنی آدم از «زمین» به «جهنّم» (جای پست و بد) است. صحنه‌هایی که مولوی در قسمت رفتن شهری و خانواده‌اش به ده توصیف می‌کند، اشاره‌ای به تصویر نمادینِ هبوط آدم و حوا از جنت نعیم به دنیای پر محنت است:

اندر آن ره رنجها دیدند و تاب چون‌عذاب مرغ خاکی در عذاب

(مثنوی، ۳/ ۵۹۶)

www.SID.ir

Archive of SID

۷-۳-۲. آشنایی ندادن روستایی به شهری

هنگامی که پس از یک ماه سفر پر مشقت به روستا می‌رسند، روستایی از بیم اینکه به باغ او نروند و از میوه‌هایش نچشند از آنها روی پنهان می‌کند:

بعد ماهی چون رسیدند آن طرف — بینوا ایشان ستوران بی‌علف
روستایی بین که از بد نیتی — می‌کند بعد اللّتا و اُلّتی
روی پنهان می‌کند زایشان به روز — تا سوی باغش بنگشایند پوز

(مثنوی، دفتر ۳ / ۶۰۰- ۵۵۸)

این آشنایی ندادن و روی پنهان کردن روستایی از شهری و خانواده اش پس از اینکه «فریب» او را خورده‌اند به طور روشنی، آیات قرآن مربوط به «برائت شیطان را از انسانهایی که از او فریب خورده و کافر شده‌اند» در ذهن تداعی می‌کند (قرآن، سوره حشر، آیه ۱۶).

۳. ساحت اجتماعی، اخلاقی و آموزشی گرانیگاه رمز و تأویل

هدف مولانا از نقل قصه روستایی و شهری بنا به روش و رویکرد راهبردی ویژه اش، که «ظاهر قصه» را به عنوان «پیمانه» و قالبی برای آموزش «دانه» معنا و رمز مورد نظر خود در می-آورد[۲۲]، هشدار و آگاهی دادن به مریدان و مردم (مخاطبانش) برای «احتیاط» در روابط اجتماعی و انسانی با مردم دیگر و «مدعیان دروغین عرفان و تصوف» است. گزاره‌هایی که مولوی قبل از این قصه می‌آورد و براساس این گزاره‌ها و برای دل نشان کردن و خاطر نشان کردن آنها از این تمثیل بهره می‌برد، نشاندهنده اهمیت بنیادین حزم و احتیاط در دیدگاه تعلیمی و اجتماعی اوست (دفتر ۲۱۴/۳، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹ و ۲۲۲) و در ابتدای قصه از زبان شهری بر لزوم احتیاط بر ای دوری از آسیب و خطر تأکید می‌کند (همان، ب ۲۶۷).

باید توجه داشت که این نگاه «احتیاط محور» و «همراه با سوءظن» (ن.ک. مثنوی، دفتر۳، ب ۲۶۸) که مولانا به انسانها و آشنایان و نزدیکان داردازدیدگاه تکوینی تا اندازه زیادی نتیجه تأمل ژرف و دراز مدت او در آیات قرآن است. او در ابتدای قصه روستایی و شهری به قصه قرآنی «قوم سبا» به همراه «قصه یوسف» اشاره می‌کند. الگوی بنیادین حاکم بر کل داستان یعنی قصه «آدم- حوا- ابلیس» و «عنصر فریب خوردن و عدم توجه به هشدار» در ساختار قصه اهل سبا نیز دیده می‌شود. مولانا به فریفته شدن اهل سبا به «نفس» اشاره می‌کند(ن.ک. مثنوی،دفتر۳،ب

www.SID.ir

Archive of SID

۳۷۴) که در قرآن به صورت فریفته شدن آنها به شیطان آمده است (سوره سباء، آیه ۲۰) و از آنجا که نفس در نظر مولانا همواره به صورت «گرگ» تداعی می‌شود (دفتر ۶، ب ۴۸۶۸ و دفتر ۲، ب ۲۳۱) می‌گوید که اهل سبا گرفتار «گرگ خشم خدا» شدند؛ چون به هی هی چوپانشان (پیامبرشان) گوش نکردند (دفتر ۳، ب۳۹۳).

می‌دانیم که عنصر گرگ به قصه یوسف مربوط است و در ذهن مولوی، همان گونه که پیشتر گفتیم، این الگو نیز همانند الگوی آدم بر تمام داستان حاکم است .ذهن مولوی به طور فعال و خلاقی از الگویی به الگوی دیگر می لغزد. همین امر سبب می‌شود که اوناخودآگاه، عنصر «چاه»(مربوط به الگوی یوسف) را که در قرآن ظاهراً منسوب به «اصحاب رس» است (ر.ک. طباطبایی،۱۳۷۵:ص۳۰۰وقرآن،سوره ق ،آیه۱۲و سوره فرقان، آیه۳۸) به اهل سبا نسبت دهد و به دنبال آن باز اشاره‌ای به قصه یوسف بکند (دفتر ۳، بب۳۹۷- ۳۹۶).

درونمایه داستان یوسف، پیکار یوسف با «نفس» است و از این دید با الگوی بنیادین «آدم- حوا- شیطان» تناظر دارد. ستیز یوسف با نفس در دو ساحت متمایز اما همسان انجام می‌گیرد:
الف- ساحت بیرونی، عینی و اجتماعی: ستیز یوسف با [نفس] برادرانش که الگوی حیله گر حسود (شیطان) را می نمایانند (و ستیز با [نفس] زلیخا که بر الگوی حیله گر هوسران و اغواگر مبتنی است).

ب- ساحت درونی، ذهنی و روانی: در درونی ترین لایه‌های تفسیر به صورت ستیز یوسف با عنصر حیله گر درونی و دشمن خانگی یعنی «نفس امر کننده به بدی» جلوه می‌کند (ن.ک. قرآن، یوسف، آیه ۵۳).

عامل اصلی حسادت و مکر برادران یوسف، نفس آنهاست. هر چند پلیدی خود را به «گرگ» فرافکنی می‌کنند، گرگ اصلی خودشان هستند. چه نفس آنها همانند گرگ عمل می‌کند و یوسف بی‌گناه را در «چاه» می‌افکند. اما ذهن مولوی که به طور لغزان و سیال بین عین و ذهن و درون و بیرون در رفت و برگشت و گذر است از «یوسف بیرونی و عینی» به «یوسف درونی» می‌رسد و یوسف را «روح الهی انسان» می‌داند که به حکم «نفخت فیه من روحی» (قرآن، حجر، ۲۹) همانند شعاع نوری از «الله» که نور آسمانها و زمین است (قرآن، نور، ۳۵) جدا و در کالبد ما اسیر شده است و تن و نفس ما (گرگ کهن به تعبیر مولوی/ شیطان) او را به خوردن «گوشت و کاه و لوت و پوت» مجبور می‌کند در حالی که قوت او جز «لقاءالله»

www.SID.ir

Archive of SID

نیست (دفتر ۳، بب۴۰۴-۳۹۸) (قس. ناله نی در فراق نیستان/ الگوی بنیادین کل مثنوی). مولـوی در این قسمت، نوعی همدردی عمیق عاطفی[۲۳] با روح ابراز می‌کند. دلیـل نالـه‌هـای روح ایـن است که جزئی از خدا و متعلق به خداست و برای همین میل به« آن سو» دارد (همان، ب۴۰۹).

ابوالحسن هجویری فرایند اضلال و فریفته شدن به شیطان را در کشف المحجوب به صـورت فرمول وار می‌آورد:

الف) ابتدا «هوا»یِ معصیتی در دل و باطن بنده پدید می‌آید.

ب) چون مایه ای از هوا پدیدار آمد، آن گاه شیطان همان را می‌گیـرد و مـی‌آرایـد و بـر دل او جلوه می‌کند و این معنا را «وسواس» خوانند.

او تاکید می‌کند که ابتدای گناه و اصل آن «هـوا» اسـت (هجـویری، ۱۳۸۱ : ۲۶۲). در همـه الگوهایی که بحث کردیم، «میل و هوای نفس» دیده می‌شود:

- میل کودکان شهری به بازی و گردش در روستا
- میل آدم و حوا به چشیدن از [میوه] درخت ممنوع
- میل یوسف کوچک به بازی و گردش در صحرا
- میل و هوای انسانها به دنیا و داشتنی‌های آن
- میل و هوای «نفس» نوع انسان که سبب می‌شود «روح» در تـن «دمیـده» و زنـدانی شـود (وجود و به دنیا آمدن/ بزرگترین گناه در دید آرمانی عارفان).

مولوی در پایان قصه روستایی و شهری، تمام این ساحتها(لایه ها)ی مثالی ،نمادین ،روایـی و الگویی را به ساحتها(لایه ها)ی فردی ،روانشناختی ،اجتماعی و آموزشی پیوند مـی‌زنـد کـه «هدف و سخن اصلی» و «گرانیگاه رمزگشایی» اوست. او روستایی (و روستا) را رمز «مـشایخ دروغین» و به قول هجویری «مستصوف» (همـان، ۴۰) می‌گیرد که در پی فریفتن مریدان و مردم و به سقوط و تباهی کشاندن آنها هستند (ن.ک. مثنوی، دفتـر ۳ /۶۰۴-۶۰۲ و ۷۲۰-۶۶۷) . هـدف اصلی مولانا از ذکر این قصه نیز همین هشدار دادن درباره مدعیان دروغـین صـلاح و اصـلاح یعنی واعظان ریاکار و پیران دروغین مستصوف است.

www.SID.ir

Archive of SID

۴. نتیجه

در پس زمینه و بنیان گزاره‌های اجتماعی مولوی و در فرایند رمز شکنی و معنایابی قصه‌ها و تمثیلهای مثنوی الگوها و سرمشقهای کهن و ازلی قرآنی همانند الگوی بنیادین شیطان وجود دارد و مولانا در ارائه گزاره‌های خود این الگوها و ساختارهای بنیادین را در ذهن خود دارد و دیدگاه های روانشناختی و جامعه شناختی مولوی قویّاً تحت الشعاع و تح تاثیر این الگوهای آرمانی و ازلی است.

نکاتی که از دیالکتیک بین گزاره‌های مثنوی و آیات قرآن (به عنوان مثالهای عالی) به دست می‌آید، محور دید ما در این مقاله است که می‌تواند به عنوان رویکردی ویژه در فهم نظریه‌های مولوی و قصه‌های مثنوی تلقّی‌شود.بر اساس این‌فرض، مولوی« روابط معنادار» و «همانندیهای ساختاری»بین الگوها وساختارهای روایی قرآنی وقصه هاو تمثیلهای خود را کشف می کند و آنها را همواره در نظر دارد.

از دیدگاه روش شناختی، جنبه ارزشمند این رویکرد، آن است که با این نوع نگاه می‌توان به گزاره‌های قرآنی رسید که در اقیانوس ناخودآگاه مولوی هستند و دائماً خود را بر زورق خودآگاه او می‌زنند اما «نمی‌توانند» «به صورت مستقیم» از زورق خودآگاهی او بالا بیایند اما به صورت مبدّل در مثنوی ظاهر می شوند؛ یعنی آن گزاره‌هایی را که به صورت عینی نیامده‌اند اما در ژرفای ناخودآگاه مولوی تلاطم دارند و «تأثیر غیرمستقیم» خود را بر گزاره‌های مثنوی می‌گذارند، نیز می توان کشف کرد و ذهنیت مولوی و گفتمان حاکم بر مثنوی را به طور عمیق شناخت و تحلیل کرد.

دیدگاه «الگونگر» و «الگومحور» در «نشانه شناسی» مثنوی نیز اهمیت اساسی دارد. با این رویکرد ما درمی‌یابیم چه گزاره‌هایی به صورت «بالقوه» در ذهن و ناخودآگاه مولانا هست که سبب می‌شود نشانه‌ها و کدهای نشانه شناسی ویژه‌ای در بافتهای خاص ظاهر شود. اگرچه حضور این کدها در گزاره‌های مثنوی اشاره ای، تلمیحی و تلویحی باشد، «چرایی» حضور این نشانه‌ها مشخص می‌شود.

با این رویکرد معلوم می‌شود که فقط «کلمه ها» نیست که در مثنوی سبب «تداعی معانی» و «بسط مطالب» می‌شود بلکه این امر بیشتر بر عهده «الگوهای هم ساختار» است که عموماً

www.SID.ir

Archive of SID

تحت الشعاع «الگویی واحد و بنیادین» قرار دارد و کلمات و نشانه‌ها به عنوان «حلقه‌های واسطی» آنها را به دنبال هم می‌آورد.

مولوی با دیدگاه الگو مدار خود از نشانه‌ها و ساختارهای قرآنی در پروردن و به بار نشاندن تمثیلها و قصه های خود و رسیدن به هدف اصلی او – که انذار و آموزش مخاطبانش است– عمیقاً بهره برده و این بهره گیری، عمیقتر و اساسی‌تر و فراتر از عناصر «تداعی معانی» یا «نظام تلمیحی» و بر پایه «سرمشقها و الگوهای بنیادین» است به طوری که داستانهای مثنوی را می‌توان با تقسیم بندی کلی محتوایی و موضوعی با تعداد محدودی از این گونه الگوها تفسیر و تحلیل کرد.

پی نوشت

۱. مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی (ر.ک. راستگو، ۱۳۸۳ : ۷۱)

2 .Carl Gustav Jung

3 .. Mircea Eliade

4 .. Archeytype

.5 .Paradigm

.6 . Idea

.7 . Myth

.8 . Symbol

9 .. pattern

10 .. Type

11. . numinous

12 .. Archetypal pattern(سلیمانی، ۱۳۷۲ : ۲۵)

۱۳. (ن.ک. قرآن کریم، سوره بقره، آیات ۲۹ تا ۳۹ و سوره اعراف، آیات ۱۰ تا ۲۵ و سوره طه، آیات ۱۱۵ تا ۱۲۳ و سوره حجر، آیات ۲۷ تا ۴۳ و سوره اسرا (بنی اسرائیل)، آیات ۶۱ تا ۶۵.

.14 . holistic

15. basic pattern

16. Hyponmy

17 . metalanguage

www.SID.ir

Archive of SID

۱۸. برای دیدگاه‌های لوسین گلدمن و همفکران او در زمینه جامعه شناسی ساخت گرای تکوینی رجوع کنید به: جامعه، فرهنگ، ادبیات، لوسین گلدمن و دیگران، ترجمه مجمدجعفر پوینده، نشر چشمه، تهران:۱۳۸۱، صص۳۴۴-۳۴۲.

۱۹. ر. ک. متن کامل تعبیر خواب محمدبن سیربن و دانیال پیغمبر، نمونه خوان بابک جعفری نیکو، تهران، انتشارات ساحل، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ (قطع جیبی) صص۳۶، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۸۷ و ... برای مثال در تعبیر خواب «کسی که پاره های آتش را می‌خورد» آن را بر مبنای آیه قرآن (سوره نساء، آیه ۱۰) به «خوردن مال یتیم» تعبیر می‌کند (ص ۳۶) در حالی که در فرهنگهای دیگر خوابگزاران ممکن است تعبیرهای متعدد و متفاوتی از آن داشته باشند.

20. theme

21. function

..۲۲

ای‌برادر قصه‌چون پیمانه ایست — معنی اندر وی بسان دانه ایست

دانه معنی بگیرد مرد عقـــــــل — ننگرد پیمانه را گرگشت نقل

(مثنوی، دفتر ۲ /۳۶۳۵- ۳۶۳۴)

23 . sympathy

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. احمدی، بابک؛ **ساختار و هرمنوتیک**؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۲، چاپ دوم.

۳. اسماعیل، عزیز؛ **زمینه اسلامی شاعرانگی تجربهٔ دینی**؛ تهران: نشر فرزان، ۱۳۷۸.

۴. اسکولز، رابرت؛ **عناصر داستان**؛ ترجمهٔ فرزانه طاهری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳، چاپ دوم.

۵. الیاده، میرچا و دیگران؛ **اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده**؛ [گردآوری و] ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.

۶. **دانشنامه ادب فارسی** (۵ جلد)، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، چاپ دوم.

www.SID.ir

Archive of SID

۷. راستگو، سید محمد؛ **تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی**؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳، چاپ سوم

۸. زرین کوب، عبدالحسین؛ **با کاروان حله**؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۴۷

۹. ---------- ؛ **بحر در کوزه**؛ تهران: انتشارات محمدعلی علمی، ۱۳۶۶.

۱۰. ---------- ؛ **جست و جو در تصوف ایران**؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۹، چاپ چهارم.

۱۱. ---------- ؛ **سرنی**؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴.

۱۲. سلیمانی، محسن؛ **واژگان ادبیات داستانی**؛ تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

۱۳. طباطبایی،علامه محمد حسین،**تفسیر المیزان**،ترجمه سید محمد باقر همدانی (۲۰جلد)،تهران:دفتر انتشارت اسلامی،۱۳۷۵،چاپ هشتم

۱۴. گرین، ویلفرد و دیگران؛ **مبانی نقد ادبی**؛ ترجمه فرزانه طاهری، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۳، چاپ سوم.

۱۵. مکارم شیرازی،ناصرودیگران،**تفسیرنمونه**(۲۷جلد)،تهران،دارالکتب الاسلامیه،۱۳۷۳،چاپ یازدهم

۱۶. مورنو، آنتونیو؛ یونگ، **خدایان و انسان مدرن**، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، چاپ سوم.

۱۷. مولوی ، جلال الدین محمد ؛ **مثنوی** ؛ به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۲، چاپ پنجم.

۱۸. میرصادقی، جمال، **عناصر داستان**، تهران: انتشارات شفا، ۱۳۶۴.

۱۹. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان؛ **کشف المحجوب**؛ تصحیح والنتین ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۱، چاپ هشتم.

۲۰. یونسی، ابراهیم؛ **هنر داستان نویسی**؛ تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۵، چاپ سوم.

۲۱. یونگ، کارل گوستاو و دیگران؛ **انسان و سمبولهایش**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲.

۲۲. یونگ، کارل گوستاو، چهار صورت مثالی؛ ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس، ۱۳۶۸.

www.SID.ir