

Research Paper

Leap in Masnavi: a way to get out of the discursive impasse

Maryam Raminnia^{1*}¹ Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gonbad Kavous University

10.22080/LPR.2024.26797.1035

Received:

February 24, 2024

Accepted:

March 02, 2024

Available online:

March 09, 2024

Keywords:

Leap, Metaphysical Matter, Symbolism, Completeness, Masnavi

Abstract

In Masnavi, Theological, religious and mystical ideas and topics are mainly presented through anecdotes and stories. oppositions such as jahd and tavakkol, faghr and ghina, reason and love, which are also controversial in theology discussions, become the subject of storytelling, the ending and conclusion of the story contradicts the discourse of the story. In such a situation, by introducing the metaphysical aspect of the discourse, Molavi directs the story to another discourse paradigm. Albert Camus calls this departure and appeal to the supernatural "leap". This research, in a descriptive-analytical method, based on the opinion of Camus and the philosophical views of Kierkegaard are analyzed the stories "The King and the Maid", "The Lion and the Animals" and "The one who prayed for a in the livelihood without effort". The result of the study shows that in all three stories, Maulvi takes the story out of the discursive impasse by introducing a metaphysical matter such as inspiration and revelation and other divine elements.

***Corresponding Author:** Maryam Raminnia**Address:** Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gonbad Kavous University**Email:** maryam.raminnia@gmail.com

علمی

«جهش» در مثنوی: شیوه‌ای در برون‌رفت از بن‌بست گفتمانی

مریم رامین‌نیا^{*۱}

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گنبدکاووس



10.22080/LPR.2024.26797.1035

چکیده

ایده‌ها و مباحث کلامی، دینی و عرفانی در مثنوی به‌طور عمده از طریق حکایت‌ها و داستان‌ها ارائه شده است. آنجا که مفاهیم متقابلی چون جهد و توکل، فقر و غنا، جبر و اختیار، عقل و عشق که در مباحثات کلامی نیز مناقشه‌آمیز هستند، موضوع داستان‌پردازی شده، گاه پایان‌بندی و نتیجه‌گیری داستان در تضاد با منطق گفتمانی داستان قرار می‌گیرد و آن زمانی است که منطق گفتمانی یکی از گفتگوگران که از قضا شخصیت مخالف قهرمان داستان است، به لحاظ عقلی، عرفی، اجتماعی و حتی دینی درست یا درست‌تر می‌نماید و داستان با بن‌بست گفتگویی مواجه می‌شود. در چنین وضعی، مولوی با وارد کردن امر متافیزیکی مسیر گفتگو را بر خلاف روند معقول و منطقی به‌جانب پارادایم گفتمانی دیگری هدایت می‌کند. آلبر کامو این برون‌رفت و توسل به امر فراطبیعی را «جهش» می‌نامد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی با استناد به نظر کامو و آرای فلسفی کیرکگارد، داستان‌های «پادشاه و کنیزک»، «شیر و نخچیران» و «آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده» را مبنای بررسی قرار داده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد که مولوی در هر سه داستان با وارد کردن امر متافیزیکی مانند عمل مبتنی بر الهام و مکاشفه در خلوت و محراب و آمدن عنصری الهی، داستان را از بن‌بست گفتمانی خارج می‌کند. این جهش به میانجی‌نمادپردازی به‌مثابه‌ی امری تمامیت‌بخش، رمزگشایی و تفسیرهای دینی و عرفانی خود را توجیه‌پذیر و رأی قطعی صادر می‌کند...

تاریخ دریافت:

۲ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۲ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ انتشار:

۱۹ اسفند ۱۴۰۲

کلیدواژه‌ها:

جهش، امر متافیزیکی، نمادپردازی، تمامیت‌بخشی، مثنوی

* نویسنده مسئول: مریم رامین‌نیا

آدرس: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گنبدکاووس ایمیل: maryam.raminia@gmail.com

۱ مقدمه

از آنجا که داستان‌پردازی، شیوه‌ای در ارائه‌ی گفتمان دینی و عرفانی مولوی است، بسامد گفتگو در آن بسیار بالاست. آنجا که مفاهیم متقابلی چون جهد و توکل، جبر و اختیار، فقر و غنا، رضا و دعا، عقل و عشق که در تاریخ مباحثات کلامی نیز مناقشه‌آمیز بوده‌اند، موضوع داستان‌پردازی می‌شوند، روش مولوی در بیشتر موارد چنان است که هر یک از این مفاهیم متقابل در قالب یک شخصیت اصلی در داستان طراحی می‌شوند. به سخن دیگر، شخصیت‌های این داستان‌ها صرفاً کالبدی هستند برای ارائه‌ی مفاهیم و ایده‌ها نه آنکه شخصیتی باشند با ایده‌ی خاص. از این رو «عقیده، به زندگی مستقل در آگاهی قهرمان دست می‌یابد. دیگر او، اوی سابق نیست بلکه عقیده است که می‌زید و داستان‌نویس زندگی قهرمان را توصیف نمی‌کند، بلکه زندگی عقیده را در وی شرح می‌دهد» (باختین، ۱۹۸۴: ۲۲). مولوی این ایده-شخصیت‌ها را برای گفتمان خاصی پردازش می‌کند و از این رو عنصر گفت‌وگو ابزار بنیادین تبادل ایده‌ها و نظرگاه‌هاست. به این صورت که هر ایده-شخصیت به‌طور متناوب و با رعایت نوبت‌گیری گفتمانی به تبیین و دفاع از ایده‌ی خود می‌پردازد. پردازش گفت‌وگوها در روساخت داستان کاملاً بی‌طرفانه است و هر کدام از گفتگوگران برای موجه ساختن ایده‌های خود به کتاب الهی و سنت پیامبر دست می‌یازند؛ با وجود این، یکی از ایده‌ها به‌لحاظ سنجه‌های عقلی و منطقی و حتی عرفی معقول و درست‌تر می‌نماید. هرچه گفت‌وگوها پیش‌تر می‌رود، منطبق درست آن ایده بیش از پیش نمایان می‌شود؛ به‌ویژه که در برخی داستان‌ها چون داستان «آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده» از سوی شخصیتی دینی در مقام داور و مخاطبان درون داستانی پشتیبانی می‌شود و تأیید ضمنی می‌یابد. در لحظه‌ی اوج کشمکش داستان که به‌لحاظ منطق گفتمانی و نیز همسو بودن با معیارهای منطقی می‌بایست به سود يك طرف از ایده‌های متقابل

پایان گیرد، اصرار و اتکای شخصیت دیگر به حقیقت‌مندی ایده‌اش و نیز درنگ داور درون‌داستانی و مولوی در جایگاه راوی، داستان را در تعلیق و گاه بن‌بست گفتمانی نگاه می‌دارد. پس از تداوم تعلیق، ناگهان با جهش و توسل به همان امر متافیزیکی که به‌مثابه‌ی عنصر برون‌داستانی است، منطق گفتمانی که اکنون با وجود امر متافیزیکی دگرمنطق شده است، به سود سویی کمتر منطقی و عقلانی می‌چرخد و جایی برای بحث و گفت‌وگو نمی‌گذارد. داستان‌های «پادشاه و کنیزک»، «شیر و نخچیران» و «آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده» نمونه‌های آشکاری از این دست هستند. در دو داستان اخیر، گفتمان جهد و توکل به‌عنوان دو مفهوم متقابل در مناقشات کلامی و عرفانی مطرح می‌شوند. این مفاهیم از طریق گفتگوهای پی‌درپی با استناد به سنجه‌های عقلی، دینی، سنت پیامبر و قرآن به مخاطب عرضه می‌شوند. در داستان «پادشاه و کنیزک»، تقابل عشق مادی و الهی زمینه‌ی پردازش مفاهیم دیگری چون تعلقات مادی، هوای نفس و تعالی روح را فراهم می‌آورد. بر خلاف دو داستان پیشین، داستان پادشاه و کنیزک دیالوگیک نیست و صرفاً مفاهیم مورد نظر راوی/ مولوی در آن مجال طرح و تبیین می‌یابند. در هر سه‌ی این داستان‌ها به‌دلیل وجود تعارضات منطقی که سویی اخلاقی داستان را به پرسش می‌کشد، مولوی از ابزار برون‌داستانی سود می‌جوید. از این رو این داستان‌ها با عنصر جهش و ورود امر متافیزیکی صورت‌بندی می‌شوند.

۱/۱ پرسش پژوهش

مسئله‌ی این پژوهش پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱- چرا مولوی با جهش متافیزیکی، مسیر منطقی گفتمان مطرح شده را تغییر می‌دهد؟
- ۲- جهش متافیزیکی در داستان با چه شیوه یا شگردهایی توجیه‌پذیر می‌شود؟

۱٫۲ پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی داستان‌پردازی مثنوی تحقیقات فراوانی انجام شده است. کتاب‌های بحر در کوزه و سر نی از عبدالحسین زرین‌کوب، در سایه‌ی آفتاب از تقی پورنامداریان و از اشارت‌های دریا از حمیدرضا توکلی چند نمونه از شاخص‌ترین پژوهش‌های انجام شده در این زمینه هستند. مقالات بی‌شماری نیز به شگردهای داستان‌پردازی مولوی از منظرهای گوناگون پرداخته‌اند. در این پژوهش، رفتن به خلوت و مسجد، خواب دیدن، آمدن حکیم الهی، عمل مبتنی بر الهام و ندا در داستان‌های مورد بحث به‌مثابه‌ی جهش برون‌داستانی تلقی شده و نسبت آن با نمادپردازی به‌عنوان امر کلیت‌بخش و تمامیت‌گرا کاویده شده است.

۲ بحث

۲٫۱ بن‌بست گفتمانی در سه داستان «پادشاه و کنیزک»، «شیر و نخچیران» و «آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده»

بن‌مایه‌ی بنیادین داستان پادشاه و کنیزک، عشق و انواع مجازی و حقیقی آن است. ماجرا از این قرار است که پادشاهی عاشق کنیزکی می‌شود که خود عاشق زرگری در سمرقند است. پادشاه، کنیزک را به دربار می‌برد تا از او برخوردار شود. اما کنیزک به‌واسطه‌ی دوری از معشوق خویش و مجبور بودن به تحمل عشق یک‌جانبه‌ی پادشاه، روزبه‌روز رنجورتر می‌شود تا بدان جا که طبیبان از مداوایش در می‌مانند. پادشاه که مستأصل شده به مسجد می‌رود و از خدا یاری می‌طلبد. در میان گریه و زاری به خواب می‌رود و در خواب، پیری بر او نمایان می‌گردد و به او وعده می‌دهد که طبیبی الهی به‌سوی او خواهد آمد و مشکل او را برطرف خواهد کرد. در روستا ساخت داستان حق طبیعی کنیزک آن است که از معشوق خویش برخوردار باشد اما

پادشاه او را به تصرف در می‌آورد. این به تصرف درآوردن یا از آن خود کردن البته به زور و جبروت پادشاهی امکان‌پذیر است اما تصرف قلب و به دست آوردن عشق کنیزک؛ نه. کنیزک به میل خود از زرگر رو بر نمی‌گرداند و تسلیم پادشاه نمی‌شود. طبیبان و چاره‌گری‌های معمول نیز نمی‌توانند راه برون‌رفتی بر ماجرا بیابند. بن‌بست گفتمانی داستان در همین جاست که رقم می‌خورد. از بین بردن رقیب و تصاحب کنیزک نه در یک روند عادی و طبیعی بلکه با ترفندهای طبیب الهی امکان‌پذیر می‌شود. امری که بیرون از سازوکارهای منطقی درونه‌ی ماجرا بر داستان تحمیل می‌شود.

داستان شیر و نخچیران برخلاف داستان پیشین، گفتگو محور است. برتری و اولویت‌بخشی به جهد یا توکل، گفتمان بنیادین داستان است. نخچیران در وادی خرمی زندگی می‌کردند، اما شیری گاه و بیگاه به آنان یورش می‌برد. روزی نخچیران نزد شیر می‌روند و از او می‌خواهند که به وادی آن‌ها حمله نکند و به جای آن، نخچیران متعهد می‌شوند که هر روز، طبق قرعه‌جانوری را برای جیره‌ی روزانه‌ی او بفرستند. شیر پیشنهاد نخچیران را نمی‌پذیرد و آن را منافی تلاش و جهد فردی می‌بیند. شیر بر سر برتری جهد، گفت‌وگو می‌کند و نخچیران در باب توکل، طرفین گفتگو در چندین نوبت می‌کوشند با ارائه‌ی دلایل متقن و براهین روشن، درستی ادعای خود را ثابت کنند. مولوی در مقام راوی سخن سراسستی در پشتیبانی هیچ‌کدام نمی‌گوید و «خواننده به‌وضوح در نمی‌یابد که راوی داستان خود چه عقیده‌ای دارد. حتی در پایان این گفتگوها هم نظر و عقیده‌ی خود را در جانب‌داری از نظر یکی از دو طرف گفتگو به‌صراحت اعلام نمی‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۲۷۶). با وجود این و به‌رغم پافشاری شیر بر لزوم تلاش و کوشش؛ و ناتوانی نخچیران در اقناع شیر بر لزوم توکل و نفی هرگونه تلاش، ماجرا دگرگون می‌شود و شیر می‌پذیرد که یک‌جا بشیند تا نخچیران هر روز شکاری از میان خود بیاورند.

روزی، در گرو تلاش به دست می‌آید با آن مرد بحث می‌کند. سرانجام نزد داوود پیامبر می‌روند تا میان آن‌ها داوری کند. تا به اینجا بر مبنای منطق گفتمانی، داستان؛ یعنی برآیند صداهای متن که صدای راوی، شخصیت و مخاطب درون متنی را در برمی‌گیرد، می‌بایست سمت‌وسوی مشخصی به خود بگیرد. در همان ابتدای داستان که مولوی صدای مرد دعاگو برای روزی بی‌رنج را در قالب خواسته اش از خداوند می‌آورد، مردم به‌عنوان مخاطب درون‌متنی، دعای مرد را به تمسخر می‌گیرند. گفتمان مخالف مردم با صدای حضرت داوود به‌عنوان «رسول حق» که خود برای روزی اش تلاش می‌کرد، شدت بیشتری می‌گیرد.

خلق می‌خندید بر گفتار او
بر طمع خامی و بر پیکار او
که چه می‌گوید عجب این سست‌ریش
یا کسی دادست بنگ بی‌هشیش
راه روزی کسب و رنجست و تعب
هر کسی را پیشه‌ای داد و طلب
أطلبوا الأرزاق فی اسبابها
أدخلوا الأوطان فی ابوابها
شاه و سلطان و رسول حق کنون
هست داوود نبی ذو فنون
با همه تمکین خدا روزی او
کرده باشد بسته اندر جست‌وجو

(همان، ۴۰۱-۴۰۲)

تدارک گفتگوهای درازدامن و نوبت‌گیری‌های دقیق گفت‌وگویی میان مرد دعاگو/ کشنده‌ی گاو با صاحب گاو، مبنی بر لزوم جهد یا توکل صرف که هر کدام با استدلال‌های منطقی و دینی، درصدد موجه کردن استدلال خویش هستند، گفتمان آن دو را در سطحی از تعلیق نگاه می‌دارد. با این وجود، با توجه به نوع گفتمان جماعت، به‌ویژه در مصرع «بر

زین نمط بسیار برهان گفت شیر
کز جواب، آن جبریان گشتند سیر

روبه و آهو و خرگوش و شغال
جبر را بگذاشتند و قیل و قال (مولوی، ۱۳۸۶: ۴۸)

این دو بیت مسئله‌آمیزند. اگر حق به‌جانب شیر است و نخچیران جبر و قیل و قال را فروگذاشتند، پس چرا این شیر است که دست از تلاش می‌کشد و توکل پیشه می‌کند؟ مسئله‌ی دوم هنگامی بروز می‌کند که قرعه به نام خرگوش می‌افتد. این جاست که خرگوش، که همچون دیگر نخچیران، جبرگرا و مدافع توکل بدون جهد بود، حال که پای جان در میان است به یک‌باره نقش عوض می‌کند و به فردی تلاش‌گر و کنش‌ورز بدل می‌شود. مسئله به این پایان نمی‌گیرد. پای عهد و پیمان نیز در میان است.

عهدها کردند با شیر ژبان
کاندرین بیعت نیفتد در زیان
قسم هر روزش بیاید بی‌جگر
حاجتش نبود تقاضای دگر

(همان)

بن‌بست گفتمانی با این چند مسئله کامل می‌شود. مولوی برای برون‌رفت از این مخمصه، می‌بایست عنصری بر ماجرا بیفزاید که عمل خرگوش توجیه پذیرد.

داستان سوم نیز در تبیین مسئله‌ی مناقشه‌آمیز جهد و توکل روایت شده است. در زمان داوود نبی، شخصی شب و روز و سال‌های متمادی دعا می‌کرد که خداوند! مرا روزی بی رنج و زحمت ده تا اینکه روزی گاوی به درون خانه‌اش می‌جهد. مرد بی‌درنگ دست و پای گاو را می‌بندد و گلویش را می‌بُرد. صاحب گاو که در پی گاو به خانه‌ی آن مرد می‌رسد، گاو خود را کشته می‌بیند و با کشنده‌ی گاو به مجادله برمی‌خیزد. کشنده‌ی گاو، کار خود را چنین توجیه می‌کند که همه می‌دانند من شب و روز به درگاه خدا دعا می‌کردم که روزی بی‌رنج، نصیبم کند و این گاو پاسخ دعاهای من بود. صاحب گاو نیز در مورد اینکه

تا بدین‌جا پردازش گفتگوها در روندی منطقی، به‌جانب‌گفتمان صاحب‌گاو پیش‌می‌رود اما پافشاری و گریه‌های کشنده‌ی گاو حضرت داوود را به تردید وا می‌دارد. بن‌بست‌گفتمان در عدم ارائه‌ی داوری حضرت داوود و در درنگ او نمود می‌یابد.

داوود برای برون‌رفت از این فروبستگی به خلوت و راز و نیاز پناه می‌برد. هر چه از خلوت داوود برون آید دیگر دنباله‌ی منطقی‌گفتمان از پیش‌گفته نیست بلکه در تناقض با آن است. «تناقض‌ها را باید همان‌گونه که در رد مبحثی انجام می‌شود، مورد بررسی قرار داد و دید که آیا هر دو گزاره به همان چیز از همان بحث و به همان معنا باز می‌گردند تا بتوانیم مطمئن شویم که این شاعر است که در آنچه خود گفته به تناقض‌گویی دچار شده است، یا اینکه سخن او مغایر است با آنچه یک فرد هوشمند از گفته‌ها در می‌یافت» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۱۴). درنگ داوود از تناقض‌گزاره‌های داستان پرده برمی‌دارد؛ چرا که هم‌صدایی مردم، او و حتی همدلی مخاطب با امر معقول تلاش برای روزی، به‌واسطه‌ی همین درنگ و توسل به چیزی فراداستانی مخدوش می‌شود. رفتن به خلوت و راز و نیاز؛ یعنی گریز از بن‌بست‌گفتمانی و توسل به امری به فراطبیعی.

۲،۲ جهش به امر متافیزیکی: شگردی در برون‌رفت از بن‌بست‌گفتمانی

جهان اسطوره‌ای، آکنده از نیروهای فراطبیعی است که بشر و زندگی‌اش را هدایت می‌کرده است. فراخواندن خدایان، استمداد از موجودات فراطبیعی، باور به تأثیر آسمان‌ها و ستارگان در سرنوشت بشر همواره پناهگاه امنی به‌هنگام بروز فروبستگی‌های جهان مادی و انسانی بوده است. پس از نزول ادیان آسمانی و گذار از مرحله‌ی اسطوره‌ای، گروه نیروهای فراطبیعی جهان اسطوره‌ای به خدای یکتا، پیامبران و فرشتگان پیام‌آور با همان کارکرد دگردیسی می‌یابند که ارتباط با آن‌ها بسته به جایگاه ارتباط گیرنده، از وحی تا ندا و الهام و خواب و رؤیا را در

طمع‌خامی و بر پیکار او» که سخنان خود شاعر است، همچنین تبیین کنش‌ورزی داوود برای روزی‌اش و توصیف‌هایی که برای مرد دعاگو آورده می‌شود، مولوی به‌طور ضمنی از گفتمان تلاش برای روزی پشتیبانی می‌کند و صدای مقابل را نادرست می‌انگارد:

او از این تشنیه مردم، وین فسوس کم نمی‌کرد از دعا و چاپلوس تا که شد در شهر معروف و شهیر کوز انبان تهی جوید پنیر شد مثل در خام‌طبعی آن گدا او از این خواهش نمی‌آمد جدا

(همان، ۴۰۲)

حتی زمانی که مرد دعاگو/ کشنده‌ی گاو و صاحب‌گاو برای داوری نزد حضرت داوود می‌روند، سخنان داوود که ادعای مرد دعاگو را باطل و بدون حجیت شرعی می‌انگارد، در عدم تأیید گفتمان مبتنی بر توکل بدون جهد است و جایی برای حقانیت او باقی نمی‌گذارد:

گفت داوود این سخن‌ها را بشو حجت شرعی در این دعوی بگو تو روا داری که من بی‌حجتی بنهم اندر شهر، باطل سنتی کسب را همچون زراعت دان عمو تا نکاری دخل نبود ز آن تو کآنچه کاری بدروی آن، آن‌توست ورنه این بیداد بر تو شد درست رو بده مال مسلمان کژ مگو رو بگو وام و بده، باطل مگو

(همان، ۴۴۲)

زمینی نیست و در منطق داستان نیز در زمره‌ی پیرنگ به شمار نمی‌آید. طیب الهی، فرد خاصی با نام و مرتبه‌ی مشخص نیست بلکه انتزاعی، الاهی و لاهوتی است که نام کلی و عمومی به خود گرفته است. از این حیث، ندا، الهام و هر پیام و سروشی که از غیب، چه در خواب و چه در بیداری، بر فرد عارض می‌شود، وجه دایمونیک دارند؛ «دایمون صدایی است که می‌توان آن را شنید. به نظر افلاطون، دایمون صدایی است که هشدار می‌دهد، منع می‌کند، باز می‌دارد و بر حذر می‌دارد. و نه تنها آدمی را به انجام کاری امر می‌کند بلکه او را بدان تحریض و مجبور هم می‌کند. دایمونیون به منزله‌ی پیش‌آگاهی یا اشارت الاهی هشدار می‌داده است» (کیرکه‌گور، ۱۴۰۰: ۱۶۹). به اعتبار اشارت الاهی است که کشتن زرگر به دست طیب الهی مشروعیت می‌یابد.

او نکشتش از برای طبع شاه
تا نیامد امر و الهام اله

(همان، ۱۴)

تا آنجا که به سازوکار منطق داستان مربوط می‌شود، اگرچه عشق زرگر به زر و کنیزک کاملاً زمینی است اما توجیهی برای قتل زرگر پدید نمی‌آورد. این ماجرا صرفاً به دستاویز امر متافیزیکی و الهی تعبیر می‌شود. «حیات دینی و حیات ناسوتی نمی‌توانند با هم در یک فضا جمع شوند. پس برای آنکه حیات دینی جایی داشته باشد باید فضای ویژه‌ای برایش ایجاد کرد» (دورکیم، ۱۳۹۳: ۴۲۳). این فضای ویژه در رواداری امر الهی و ساحت ایمانی تأمین می‌شود؛ چرا که ساحت الهی، ساحت چون‌وچرا نیست، ساحت پذیرش صرف و ایمان است. برای طیب همین بس که از غیب آمده و پسوند «الهی» دارد، همین‌ها کافی است که هر آنچه را انجام می‌دهد، توجیه‌پذیر سازد.

خرگوش داستان شیر و نخچیران نیز به جواز وجه دایمونی‌اش از پیمانی که با شیر بسته شده تخطی می‌کند. مولوی چاره‌ای ندارد که به خرگوش وجه

برمی‌گیرد. داستان‌های حماسی و اسطوره‌ای، توسل به نیروهای فراطبیعی در گونه‌های اسطوره‌ای خدایان و ایزدان را نمودار می‌کنند و داستان‌های دینی و عرفانی، بدیل‌های الهی را. در همه‌ی این‌ها ورود امر متافیزیکی و تعیین سرنوشت که صدور حکم کلی و قطعیت‌بخش را در پی دارد، با استدلال و توجیهات فرازمینی مشروعیت می‌یابد. این کنش، نوعی گریز و فراروی از آنچه هست؛ و دست یازیدن به آنچه نیست، قلمداد می‌شود. آلبر کامو این فراروی را «جهش» می‌نامد. به نظر کامو استدلال‌هایی که «بر هیچ منطقی استوار نیست، می‌توان یک جهش نامید. اندیشه‌ی عارفانه ما را با چنین فرایندهایی آشنا کرده است. تنها برای به دست آوردن آنچه ناممکن است به خدا روی می‌آوریم» (کامو، ۱۴۰۲: ۲۸-۲۹). فارغ از رواداری توسل به امر متافیزیکی در ساحت زندگی انسانی، در منطق گفتمانی یک داستان، چه اسطوره‌ای چه دینی، این جهش، گریز از پیرنگ منطقی داستان را به نمایش می‌گذارد. در چنین وضعی گره داستان و بن‌بست گفتمانی‌اش از طریق منطق درون گفتمانی صورت‌بندی نمی‌شود بلکه گشودگی‌اش را برون از پیرنگ داستان می‌جوید. در نگاه ارسطو «راه حل پیرنگ باید از خود داستان برآید؛ این راه حل نباید مستلزم استفاده از عناصر ماوراءالطبیعی باشد. عناصر ماوراءالطبیعی باید فقط در پیوند با وقایعی به کار روند که خارج از خود نمایش‌نامه قرار دارند. چیزهایی که مدت‌ها پیش و فراتر از دانش انسانی رخ داده‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۷۹-۸۰). در این سه داستان از مثنوی، راه حل نهایی در گرو فراخواندن امری فراطبیعی است. در هر سه، پیرنگ از گشودن مسئله درمانده است و چاره را در چیزی برون از خود می‌جوید؛ عنصری آگروتیک که با درونه‌ی داستان خویشاوند و همانند نیست. در داستان اول، پادشاه در مداوای کنیزک و دریافت عشق او درمی‌ماند و به مسجد می‌رود و در میان گریه و خواب ندا می‌آید که باید منتظر طیب الهی بنشیند. طیب می‌آید و کار را تمام می‌کند. طیب الهی وجه زمینی ندارد. ندای غیبی نیز همچون طیب الهی از جنس سازوکارهای

متافیزیکی؛ با نیروی الهام از حق. بدین‌سان کنش خرگوش از طریق تمثیل وجهی پیامبرگونه می‌یابد تا فرایند گریز از منطق گفتمانی داستان کامل شود.

هر پیمبر در میان امتان
همچنین تا مخلصی می‌خواندشان

(همان، ۴۸)

مولوی از اینکه خرگوش را فردی با رسالتی کاملاً پیامبرگونه بداند آگاهانه خودداری می‌کند و تنها از طریق تمثیل کار او را شبیه‌سازی می‌کند که همچنان فاصله‌اش با ویژگی‌های یک پیامبر حفظ شود؛ چرا که تناقضات خرگوش را در نظر دارد. گفتگوهای خرگوش در زمره‌ی نخچیران با شیر بر سر توکل صرف؛ و بیعت و سکوت خرگوش در هنگام قربانی شدن هر روز جانوری برای شیر نیز از جمله رفتارهای خرگوش محسوب می‌شوند؛ از این روست که مولوی در برساخت چهره‌ی خرگوش تا بدانجا پیش نمی‌رود که از او چهره‌ای کاملاً لاهوتی و فرازمینی بسازد. مولوی چندین بار تدبیر و کنش خرگوش را به «مکر» و «روبه‌بازی» تعبیر می‌کند.

گفت ای یاران مرا مهلت دهید
تا به مکر از بلا بیرون جهید
تا امان یابد ز مکر جانانتان
ماند این میراث فرزندانانتان
در شدن خرگوش بس تأخیر کرد
مکرها با خویشتن تقریر کرد
رو تو روبه‌بازی خرگوش بین
شیرگیری‌سازی خرگوش بین

(همان، ۴۸-۵۳)

در این ابیات اگر واژه‌ی «مکر» را نوعی تدبیر و چاره‌گری بدانیم باز صفت «روبه‌بازی» صفتی نیست که بتوان به یک پیامبر نسبت داد. این صفات در کنار ادعای ملهم شدن خرگوش نوعی وجه آبرونیک به او می‌دهند. بنابراین درست آن است که

دایمونی بدهد تا تناقض گفتمانی‌اش را با صدور مجوز الهی برطرف سازد.

گفت ای یاران حقم الهام داد
من، ضعیفی را قوی‌رایی فتاد
گفت تأیید خدا بود ای مهان
ورنه خرگوشی چه باشد در جهان

(همان، ۴۹ و ۶۴)

خرگوش در زمره‌ی نخچیران است و نخچیران ایده‌ی توکل را بازنمایی می‌کنند. گو اینکه پذیرفتن گفتمان جهد از سوی آنان به اندازه‌ی کافی تناقض‌آمیز است و گفتمان آن‌ها را مخدوش می‌کند؛ به هر روی این شیر است که می‌پذیرد تلاش را کنار بگذارد و با توکل به انتظار قسمت هر روزه‌اش بنشیند. خرگوش نیز به اعتبار نخچیر بودنش، ایده‌ی توکل را بازنمایی می‌کند البته تا بدانجا که نام او در قرعه نباشد. پس از آن به یک‌باره در عرصه‌ی عمل ظاهر می‌شود و بر سرنوشت می‌شورد. این شورش به هیچ‌روی رنگ توکل و پذیرش تقدیر ندارد. از جنس کنش است. اکنون او نه تنها منادی تلاش است بلکه پیمان می‌شکند و بیعت با شیر را به چیزی نمی‌گیرد. به یک معنا، شیر و نخچیران در مقام بازنمود ایده‌ی جهد و توکل، دارای ابعاد دوگانه‌اند و در بخش‌های متفاوت داستان، جنبه‌های مختلف به خود می‌گیرند. تغییر شخصیت‌ها متناسب با روند آوایی داستان شکل می‌گیرد و در فرایند این دگرگونی است که شخصیت‌ها آوای دیگر به خود می‌گیرند. دوگانگی چهره‌ی شیر و نخچیران در خرگوش تجسم می‌یابد تا مخاطب را در سیری پایان‌ناپذیر از دریافت آواهای بازنمایی شده، قرار دهد. نقطه‌ی خوانش روایت برای درک اصطلاح دوگانه‌اش، دیدن بازی تفاوت‌هاست (ام بژه، ۱۳۸۸: ۶۶). دیدن بازی تفاوت‌ها به معنای پذیرش سیالیت گفتمان جهد و توکل در این داستان است و این سیالیت، پذیرش یک ایده و حکم قطعی را در گفتمان دوقطبی دشوار می‌سازد. رهایی از این تناقضات ممکن نیست مگر با جهش به سوی امری

راستین اعمال می‌کند تا آنچه را که مطلوب اوست از آنان بخواهد» (دورکیم، ۱۳۹۳: ۵۰). پافشاری او بر این امر به این راه نمی‌برد که او به قوت ایمان روی در توکل دارد بلکه از فرط کاهلی و خودخواهی تلاش می‌کند سازوکار معمول رسیدن به روزی را بر هم زند. مباحثات پیرامون توکل در مناقشات کلامی و عرفانی فراز و نشیب‌هایی داشته است. گرچه برخی صوفیان با تدروی‌هایی تلاش برای روزی را منافی اعتماد به صفت رزاقی خداوند دانسته و در این باب حکایت‌ها ساخته‌اند اما بسیاری از صوفیان در مواجهه با توکل به سنت پیامبر تکیه کرده و برای کسب رزق الهی کوشیده‌اند. آنان عبارت «الرزق علی الله» را «پیشنهادی در باب نشستن و به انتظار رزق خدایی نشستن ندانسته، کار «یدی» را همان رزق الهی دانسته‌اند (ابراهیمی، ۱۳۷۷: ۴۷). چنان‌چه سهل بن عبدالله گوید: «هرکه طعن زند اندر کسب، اندر سنت طعن زده باشد و هر که طعن در توکل کرده باشد، طعن در ایمان کرده باشد» (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۵۱). بنابراین، گفتمان مرد دعاگو به اندازه‌ی کافی توجیه‌ناپذیر است تا اینکه با کشتن گاوی که به خانه‌ی او آمده بی‌اعتباری‌اش دوچندان می‌شود. در این بخش از داستان، گفت‌وگوی مرد دعاگو/ کشنده‌ی گاو در مقام بازنمود ایده‌ی توکل بدون تلاش با صاحب گاو، در مقام بازنمود ایده‌ی تلاش برای روزی، پی افکنده می‌شود و در چندین نوبت تداوم می‌یابد. جریان گفتگوها بر سر برتری جهد یا توکل به‌مانند هم‌تای گفتمانی‌اش در شیر و نخچیران فرجامی نمی‌یابد. کشتن گاو فرد دیگر و محاجات کردن بر سر محق بودن به کشتن گاو به پاداش دعا و توکل؛ و درنگ حضرت داوود از مصادیق بارز گره گفتمان داستان است. به اقتضای روبنا و سازوکار گفتمانی‌اش، هیچ توجیهی بر حقانیت مرد دعاگو بر توکل بدون زحمت، در کشتن گاو وجود ندارد. همچنین هیچ دلیلی بر درنگ حضرت داوود وجود ندارد جز آنکه با جهش به امر متافیزیکی، ژرف‌ساختی بر داستان برافزوده شود. داوود می‌داند که مردم و مخاطبان ماجرا چشم‌انتظار داوری او نشسته‌اند. او باید حکم کند و با اینکه هیچ

خرگوش را قهرمان بدانیم نه پیامبر. یک پیامبر در همه‌حال مدافع منافع امتش و از همان چاره‌ساز است و در میدان عمل قرار دارد. باری، عمل خرگوش در هر حال برای دیگر جانوران سودمند است اما زمانی رخ می‌دهد که پای منفعت فردی در میان است؛ آن‌گاه است که خرگوش با مشکل رویارو می‌شود و همانند «قهرمان تراژیک به میدان می‌آید. او در راه امر نو می‌رزمند و می‌کوشد آنچه را در نظرش فعلیتی رو به زوال است ویران کند، لیکن رسالت او بیش از ویران کردن، پیش بردن امر نو و بدین ترتیب ویران کردن گذشته به نحوی غیرمستقیم است. اما امر کهن را باید که از دور خارج کرد؛ امر کهن را باید با همه نقص‌ها و ناکاملی‌هایش درک کرد. در این‌جاست که به فاعل آبرونی می‌رسیم. او می‌داند که فعلیت حاضر (کنونی) با مقتضیات ایده نمی‌خواند. او کسی است که باید قضاوت کند. به یک معنی، فاعل آبرونی بی‌گمان به پیامبران می‌ماند؛ زیرا پیوسته به چیزی قریب‌الوقوع اشاره می‌کند. او حالتی پیامبرگونه دارد، اما وضعیتش عکس وضعیت پیامبر است. پیامبر دست در دست عصر خویش پیش می‌رود. فاعل آبرونی با عصر خویش هم‌گام نیست. روی برگردانده و با آن رویاروی شده» (کیرکه‌گور، ۱۴۰۰: ۲۷۳).

مرد دعاگوی داستان «آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده» نیز به دلیل امر شخصی متوکل است و وجهی آبرونیک دارد. او «کاهل و سایه‌خسب» است و چه بهتر که به دستاویز توکل، روزی‌اش را بطلبد. گرچه او آوای توکل دارد و به نظر منفعل و یک‌جانشین است اما دعاهای مکرر او طی سال‌ها، گواه فاعلیت‌ش در تغییر سازوکاری‌ست که خداوند بر او مقدر کرده است. به تعبیر امیل دورکیم، همواره این‌طور نبوده که رابطه‌ی بشر با خدا و خدایان انفعالی و پذیرا بوده باشد. به سخن دیگر، دورکیم اصرار بشر و خواست مکرر از خدایان را، نوعی دخالت و تأثیر در سازوکار خویش‌کاری خدا/ خدایان می‌داند. «بارها اتفاق می‌افتد که بشر روی خدایان نوعی اجبار فیزیکی

شادی انسانی ژرفی بر ما غلبه می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۸: ۷۰). پیرمرد داستان مولوی هم از این گونه است. با ورود امر متافیزیکی است که پیرمرد چهره‌ای موجه می‌یابد و معلوم می‌شود که در روزگار گذشته، صاحب گاو، پدر او را کشته و اموال او را تصاحب کرده است. اکنون پیرمرد، کسی است که به او ظلم شده و از منظر امر اخلاقی و گفتمان دینی داستان، کشتن «گاو» کمترین پاداش بر ظلم از پیش رفته است.

۲،۲،۱ نمادپردازی به مثابه‌ی امری کلیت‌بخش و تمامیت‌گرا در خدمت جهش

همان‌گونه که آمد در فرایند جهش به امر متافیزیکی، گفتمان روساخت داستان به گفتمانی در ساحت اخلاقی و دینی تغییر می‌یابد. عنصر دیگری که به گفتمان پس از جهش مشروعیت می‌بخشد، نمادپردازی و رمزگشایی از آن است. پس از تغییر مسیر داستان، نماد به‌مثابه‌ی امر کلیت‌بخش در خدمت تام جهش قرار می‌گیرد تا تردیدهای به جا مانده را برطرف سازد. درست است که امر متافیزیکی آنقدر صلابت دارد که پیش بتازد و حکم دهد اما حربه‌ای دیگر لازم است که پیش‌روی‌های آن را موجه سازد و آن، ورود به ساحت اخلاق از طریق نماد است. در داستان پادشاه و کنیزک، پادشاه به اشارت طیب، معشوق کنیزک را به دربار فرامی‌خواند. طیب الهی با خوراندن شربت، زرگر را می‌کشد. مولوی می‌داند که آزمندی زرگر به زر و عشق زمینی‌اش به کنیزک، نمی‌تواند دستاویزی بر کشتن او حتی به دست طیب الهی به دست دهد. کشتن زرگر، پرسش از رواداری قتل را به جا می‌گذارد.

گفت من آهوم کز ناف من
ریخت آن صیاد خون صاف من
آن که کشتستم پی مادون من
می‌داند که نخسپد خون من

تردیدی در درستی اندیشه‌ی تلاش برای روزی ندارد، حکم نمی‌کند و به خلوت راز و نیاز می‌رود؛ داوود به امر الهی پناه می‌برد امری که تعیین‌بخش است؛ چرا که گفتمان جهد یا توکل صرف، گفتمان دولبه‌ای است که دو سوی بَرنده دارد. داوود نمی‌خواهد در معرض چنین سیالیتی قرار گیرد. او مأمنی می‌جوید که گرچه متعین، کلیت‌بخش و تمامیت‌گرا است و آواهای فردی را در خود هضم می‌کند اما در سایه‌ی تعینش، در حریم امن خانه‌اش، از خلجان دوسویگی پیش‌آمده که همچون سفر همواره در جریان است، از اضطراب چرخه‌ی پایان‌ناپذیر آواها و ایده‌ها می‌رهد؛ اینجا ساحتی دیگر است. منطبق داستان با رفتن به ساحت امر الهی دگر منطبق می‌شود. به تعبیر کیرکگارد، داوود، شهسوار ایمان است. «شهسوار ایمان می‌داند تسلیم خود به کلی چه اندازه الهام‌بخش، و برای آن چه جرأتی لازم است؛ اما این را نیز می‌داند که در این راه امنیتی است که با عمل به‌خاطر کلی به آن دست می‌یابد» (کیرکگور، الف، ۱۴۰۱: ۱۰۴). آنچه از خلوت بیرون می‌آید دیگر رنگ پیش از خود را ندارد. پیش از خلوت، مرد دعاگو در فلاکت و افلاس غوطه‌ور است، او با زور راندن که «مرا روزی بی‌رنج ده» و با کشتن گاو به‌هیچ‌وجه همدلی مخاطب را بر نمی‌انگیزد مگر با توسل به فراواقع و امری فرازمینی. سرگذشت او به همتیانش در ماجراهای اسطوره‌ای می‌ماند. نیچه درباره‌ی نمایش‌نامه‌ی ادیپ در کولونوس می‌نویسد: «پیرمرد که در معرض فلاکتی اسفبار قرار گرفته، و یگه و تنها رها شده تا از هر آنچه بر او نازل می‌شود، رنج برد، با شادمانی فوق‌زمینی روبه‌رو می‌شود که از قلمرو الهی فرود می‌آید و چنین به ما القا می‌کند که قهرمان به عالی‌ترین فعالیت خویش دست می‌یابد که به‌دلیل نگرش سراسر منفعلش بسیار فراتر از زندگی‌اش گسترش می‌یابد، در حالی که صرفاً کردارها و خواست‌های آگاهانه‌اش در اوایل زندگی، او را به این انفعال رهنمون ساخته است. به این ترتیب گره قانونی پیچیده‌ی افسانه‌ی ادیپ که هیچ چشم‌میرنده‌ای نمی‌توانست آن را باز کند، به‌تدریج گشوده می‌شود، و با این مترادف الهی دیالکتیک،

بر منست امروز و فردا بر ویست
خون چو من کس چنین صایع کیست

(همان، ۱۳-۱۴)

رواداری کشتن زرگر صرفاً با ورود به جهان تمامیت بخش نماد است که ممکن می‌شود. در داستان پادشاه و کنیزک، شاه، کنیزک، زرگر و طبیب الهی، هر کدام نماد چیزی هستند. «پادشاه، روح یا عقل جزئی را نمایش می‌دهد. کنیزک، نفس جسمی یا نفس حیوانی‌ست که عشق شدید او به زرگر (لذایذ دنیوی) را طبیب الهی، یعنی عقل کل تجسم یافته به صورت مرشد کامل، کشف و معالجه می‌کند تا آنکه او بار دیگر به سوی پادشاه روحانی بازمی‌گردد و با مقصود حقیقی عشق خود وحدت می‌یابد» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۸). بسیاری از تفسیرهای دیگر پادشاه را نماینده‌ی روح یا عقل جزئی، طبیب الهی را عقل کلی، زرگر و کنیزک را نماد دنیا و نفس دانسته‌اند. در ساحت نماد است که زرگر، به دنیا و کنیزک به نفس بدل می‌شوند. در گفتمان عرفانی جایی برای لذایذ دنیوی و نفس نیست و می‌بایست هر کدام توسط روح/ پادشاه و عقل/ طبیب الهی از میان بروند. ساحت نمادین داستان، دیگر چندان دغدغه‌ی عشق مجازی و معنوی را ندارد که به نظر می‌رسد بخش مهمی از گفتمان روساخت بوده باشد، بلکه پیکار با نفس مذموم و لذایذ دنیوی مطرح است. این جاست که دگردیسی گفتمانی داستان در چهارچوب نماد درک می‌شود. نماد همچون امری برنده و تمامیت‌بخش، هرگونه تفسیر فردی را کنار می‌زند و بدان خصلتی عام و کلی می‌بخشد. نماد «با حالت نیمه شفاف از جهان شمولی و عمومیت مشخص شده است؛ همهی آنها با ویژگی نیمه‌شفافی از «ابدی در دنیوی» مشخص می‌شوند. نماد، همیشه با واقعیتی که قابل فهم است، سهیم می‌شود؛ و در حالی که کل را بیان می‌کند، خود را به‌عنوان بخشی زنده از وحدت بازنمود شده، پایدار می‌کند» (کولریج، ۱۹۷۲: ۳۰). فرقی نمی‌کند که زرگر از سمرقند باشد یا جایی دیگر؛ تفاوتی ندارد که پادشاه چه نامی داشته باشد

و قلمروش در کجا باشد. همهی این‌ها به‌واسطه‌ی نماد به امر کلی بدل شده‌اند. «کل در یک فرد خاص بازنمایی می‌شود، اما به نحوی که فقط یک جنبه‌ی خاص به‌مثابه‌ی کل تعریف می‌شود. گاه در کنار این فرد، فرد دیگری قرار می‌گیرد که او هم نماینده‌ی تام و تمام جنبه‌ی دیگری از محتوای حیات است؛ فی‌المثل روحانی و عامی، پادشاه و دلک» (کیرکگور، ج ۱، ۱۴۰۱: ۸۰). محتوای کل‌گرا و خصلت تمامیت‌بخش نماد است که چون‌وچرایی در کشتن زرگر باقی نمی‌گذارد و آن را به‌تمامی توجیه‌پذیر می‌کند. در داستان شیر و نخچیران تا پیش از ورود به عرصه‌ی نماد، گفتمان جهد و توکل مبنای پیرنگ داستان و گفتگوهای آن است. حتی ورود خرگوش ملهم شده از حق، پرسش‌هایی را به جا می‌گذارد که سرانجام جهد بهتر است یا توکل؟ اگر شیر توکل پیشه نمی‌کرد و یک‌جا نمی‌نشست آیا توسط خرگوش در چاه می‌افتاد؟ اگر خرگوش همچنان توکل نمی‌کرد تا مانند دیگر جانوران طبق قرعه طعمه‌ی شیر شود، آیا زنده می‌ماند تا خود و دیگر جانوران را نجات دهد؟ این پرسش‌ها در پیرنگ داستان بی‌پاسخ می‌مانند؛ چرا که داستان با جهش به امر متافیزیکی پا به عرصه‌ی نماد گذاشته و جهان دیگری از معناها را وارد گفتمان خویش کرده است. «نماد، در واقع نیازمند دو وضع کلی، دو جهان اندیشه و احساس است. آگاهی یافتن از دو جهانی که در برابرمان قرار دارد، به معنی پا گذاشتن به راهی است که به درک روابط پنهانی آنها می‌انجامد» (کامو، ۱۴۰۲: ۱۶۰). در نماد است که می‌بایست فرایند جهت‌دهی به ماجرای شیر و خرگوش کامل شود. از آنجا که رمزگشایی از شیر و خرگوش به‌مانند داستان پیشین، وضوح خود را نمی‌یابد، و از آنجا که خرگوش با توصیف‌های دوگانه و آبرونیک، پیامبرگونه و مکرپیشه و روبه‌صفت قلمداد شده، خرگوش و شیر، چهره‌ی ژانوسی می‌یابند و به نمادهای نیمه شفاف و دوگانه‌ای از روح و نفس بدل می‌شوند.

بار گناه عامی که تقبل کرده است تقریباً از پای درمی‌آید» (کیرکگور، ج ۱، ۱۴۰۱: ۱۳۵). بریستن گناه به صاحب گاو به تنهایی کافی است تا گفتمان او را مخدوش سازد اما پایان نمادین، واپسین ضربه را بر پیکره‌ی گفتمانی داستان وارد می‌کند. در این بُعد از داستان، گاو، نفس/تن مادی؛ مدعی گاو، نفس؛ کشنده‌ی گاو، عقل؛ روزی بی‌رنج، قوت ارواح و ارزاق نبی معنا می‌شوند:

مدعی گاو، نفس تست هین
خویشتن را خواجه کردست و مهین
آن کشنده گاو، عقل تست رو
بر کشنده گاو تن، منکر مشو
عقل اسیرست و همی خواهد ز حق
روزی بی‌رنج و نعمت بر طبق
روزی بی‌رنج او موقوف چیست
آنک بکشد گاو را کاصل بدیست
روزی بی‌رنج می‌دانی که چیست
قوت ارواحست و ارزاق نبیست

(همان، ۴۴۷-۴۴۸).

مولوی با این رمزگشایی، گفتمان برتری جهد یا توکل را با به دست دادن تعبیرهای نمادین از صاحب گاو، کشنده‌ی گاو، گاو و روزی بی‌رنج، وامی‌نهد. در تحلیل روایی، کنش فوق یک دگردیسی منطبق با دگردیسی نمود است. «دگردیسی نمود، کنشی از داستان است که موجب خیر اولیه نیستند، بلکه باعث ضمیمه شدن یک کنش مشتق به کنش نخست می‌شوند: ناظر بر جایگزینی یک خبر توسط خبر دیگرند و این خبر جایگزین شده می‌تواند خبر نخست تلقی شود؛ بی‌آنکه واقعاً خود آن باشد» (تودوروف، ۱۳۸۸: ۱۶۵). این دگردیسی، گزاره‌ی امری «مرا روزی بی‌رنج ده» را به گزاره‌ی امری «قوت رحمانی و رزق الهی را نصیب روحم کن» بدل می‌کند و بدین ترتیب نهاد این گزاره‌ها از شخص (مرد دعاگو و صاحب گاو) به مفاهیم انتزاعی عقل و نفس

داستان «آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده» به‌مانند دو داستان پیشین در نمادپردازی است که به واسطه‌ی نماد، دگردیسی گفتمانی‌اش را تکمیل می‌کند؛ چرا که پیش از رمزگشایی داستان، تناقض‌های گزاره‌های گفتمانی پرسش‌هایی را به جا گذاشته است. آیا دعا برای روزی بدون تلاش و زحمت به بهانه‌ی کاهلی، مطابق با آموزه‌های دینی و اخلاقی است؟ آیا بدون اطلاع از پیشینه‌ی جرم، کشتن گاوی متعلق به دیگری، رواست؟ این پرسش‌ها در پیرنگ داستان پاسخ درخور نمی‌یابند و پس از ورود به ساحت اخلاقی و نمادین داستان است که وجه دیگری بر داستان مترتب می‌شود تا ضرورت کشتن گاو توجیه شود. اما پیش از آنکه داستان وارد مرحله‌ی نمادپردازی و رمز گشایی شود، جهش متافیزیکی با نسبت دادن گناه و شرارت و مفاهیم هم‌بسته با آن‌ها به صاحب گاو، مشروعیت خود را تأمین کرده است. صاحب گاو با انتساب قتل و غارت، هر چه در باب تلاش برای روزی بگوید راه به جایی نخواهد برد. اکنون این خود اوست که داوری می‌شود نه ایده‌ی مبتنی بر تلاش برای روزی. اینجا کردار به جای ایده‌ای می‌نشیند که از منظر گفتمانی و پیرنگ، هم‌بسته با آن نیست. اکنون او به موجب امر اخلاقی گناهکار است و شخص گناهکار صرفاً باید بار گناهِش را بر دوش کشد و پاسخ گوید و نه بار گفتمان و ایده را. با گناه اوست که گفتمان جهد یا توکل در محاق قرار می‌گیرد. با ورود امر متافیزیکی و نسبت گناه است که مدعیان «جهد و توکل» به شخص گناهکار و بی‌گناه بدل می‌شوند. امر اخلاقی حیطة‌ی شایست و ناشایست است؛ هیچ مسامحت و سیالیتی در آن راه ندارد. «امر اخلاقی صلب و سخت است. شخص گناهکار نمی‌تواند به معبد زیباشناختی پناه برد و توسل جوید؛ چرا که مسیری که او می‌پیماید او را به ساحت دین می‌برد نه به زیباشناسی. هرچند امر زیباشناختی این آرامش را قبل از ظاهر شدن شکاف عمیق گناه به فرد می‌بخشد، امر دینی تا وقتی این شکاف با تمام هراس‌انگیزی‌اش دیده نشود، آرامش نمی‌بخشد. در همان لحظه که شخص گناهکار زیر

- ورود عنصر الهی (طیب الهی در داستان پادشاه و کنیزک)

- دریافت ندا، الهام، تأیید حق (هر سه داستان)

در هر سه‌ی این داستان‌ها، تکمله رمزگشایانه‌ی داستان که افزونه‌ای بر پیرنگ است با قدرت تمامیت‌بخش نماد، مشروعیت عنصر متافیزیکی را دوچندان کرده، پرسش و شبهه‌های احتمالی را برطرف می‌سازد. در واقع میان پاره‌ی نخست گفتمانی و بخش پایانی نسبتی برقرار نیست مگر با حکم عنصر متافیزیکی که از چشم‌انداز دینی و اخلاقی بی‌چون‌وچرا می‌نماید. به سخن دیگر، عنصر متافیزیکی به‌میانجی خواب و مکاشفه و عنصر الهی و نمادپردازی پس از آن، ردای اخلاقی بر پیکره‌ی داستان می‌کشد تا هرچه فروبستگی یا کشمکش گفتمانی است، در زیر چتر آن به ایده‌ی متعینی بدل شود.

دگردیسی می‌یابد. با این دگردیسی‌ها داستان راه خود را به گفتمانی دیگر باز می‌کند.

۳ نتیجه

در داستان‌های مورد بحث به هنگام قرار گرفتن در چرخه‌ی پایان‌ناپذیر گفتگویی که به بن‌بست گفتمانی می‌انجامد، پیرنگ از مدار اصلی خارج شده و با توسل به امر متافیزیکی به گشودگی می‌رسد. بن‌بست گفتمانی در این سه داستان در حالت‌های زیر به وجود می‌آید:

بن‌بست گفتمانی بیش از آنکه برآیند کشمکش و چرخه‌ی گفتگویی باشد، ایده و کنشی را به اجرا گذاشته که پیرنگ را دچار تعلیق کرده و گشودن گره با شیوه‌های منطقی مناسب با پیرنگ داستان نیز امکان‌پذیر نیست (داستان پادشاه و کنیزک).

آنجا که گفت‌وگوها و کشمکش ایده‌ها راه به جایی نمی‌برد و به مخرج مشترکی منجر نمی‌شود یا اگر نتیجه به سود یک شخصیت / ایده است، جهت آوایی پیرنگ معکوس می‌شود (شیر و نخچیران).

کشمکش‌های گفتگوها در روساخت پیرنگ به‌جانب ایده / شخصیتی است که مورد نظر راوی نیست و از این رو پیرنگ را دچار تعلیق می‌کند (داستان آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده).

این داستان‌ها در اوج چالش آوایی گفتمان، از راه تغییر پارادایم گفتمانی به سمت گشودگی می‌روند. به سخن دیگر، به هنگام وضعیت گفتمانی پیچیده و فروبسته، مولوی با توسل به امر متافیزیکی، بن‌بست به وجود آمده را برطرف می‌کند. این راه حل متناسب با سازوکار منطقی پیرنگ نیست و از این رو «جهش» نام می‌گیرد. جهش به امر متافیزیکی در این سه داستان با شگردهای گوناگون انجام می‌شود.

- رفتن به خلوت و راز و نیاز در محراب (داستان پادشاه و کنیزک و داستان آن که در روزگار داوود دعا می‌کرد که مرا روزی بی‌رنج ده)

۴ پی‌نوشت

۱- بسیاری از مفسران مشابه این رمزگشایی را داشته‌اند. اکبرآبادی معتقد است که «مراد از شاه، روح است و مراد از کنیزک، نفس و از زرگر، دنیا و از اطبا، شیخان مزدور که بر مسند ارشاد می‌نشینند و قابلیت و مرتبه‌ی آن را ندارند و از طبیب الهی، شیخ کامل مکمل که صاحب ارشاد و تکمیل است. وی در شرح خود به سخنان شیخ عبداللطیف اشاره می‌کند که وی پادشاه را عقل جزئی و حکیم را عقل کلی تلقی کرده‌است» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۲۰). حاج ملا هادی سبزواری نیز در این داستان، پادشاه را نماد عقل جزئی و حکیم غیبی را عقل کلی، کنیزک را نفس جزئی و زرگر را دنیا، می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۴: ۲۹).

۲- برخی مفسران شیر را در وجه مثبت دیده‌اند و آن را نماد از روح دانسته‌اند که فریب نفس (نخچیران و خرگوش) را خورده و در چاه فلاکت افتاده است و برخی خرگوش را رمزی از عقل و رسول. به عقیده‌ی استاد فروزان فر «خرگوش در این داستان نمونه‌ی خردمندی و هوشیاری است» (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۳۴۲). مفسر دیگری شیر را کنایه از وجود شخصی دانسته که از هنرهای فلسفه و حکمت یا صنعت، خود را شیر گمان کرده، خودبین شده است که بدین ترتیب از مکر شیطان داخلی یا خارجی بسان خرگوش به چاه هلاکت فرو می‌رود (عماد اردبیلی، ۱۳۲۷: ۳۹). شارح دیگر، شیر را هم کنایه از روح پنداشته است و هم کنایه از نفس که یکی در عالم علوی سیر می‌کند و دیگری به حالات سفلی و مادی توجه و تمایل دارد و از این استعاره

دو معنی افاده می‌کند: یکی آنکه شیر، روح است و نخچیران هواها و امیال نفسانی. و اگر گذار روح به وادی هواها و امیال نفسانی بیفتد، در چاه مادیات فرو خواهد رفت. دیگر آنکه شیر عاملی است که نفس اماره بر او حاکم است و نفس اماره، محرک اعمال و افعال اوست. و نخچیران بسان روحند که در راه مجاهده می‌کوشند (نیکلسون به نقل از ژوزف، ۱۳۳۶: ۱). دکتر زرین‌کوب این حکایت را بیان حال مخاطب مغروری می‌یابد که خرگوش نفس، جان او را که قدر و مرتبه‌ی شیران دارد، به زیرکی و گریزی خویش در چاه جاه نگونسار می‌کند و آن کس که جان وی مثل این شیر به ننگ اغفال خرگوش نفس دچار است، از فرط غفلت و غرور خویش این فریب‌خوردگی و گمراهی را نمی‌بیند. با آنکه خرگوش در قسمتی از داستان مظهر نفس و فریب‌کاری‌های اوست در کل داستان رمز عقل وحیی و مظهر رسول الهی به شمار می‌رود (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۶۸-۹).

۳- نویسنده‌ی جواهر الاسرار بر مبنای رمزگشایی مولوی، طالب روزی را عقل و روزی بی‌رنج را قوت رحمانی تبیین می‌کند. «طالب روزی حلال بی‌رنج کسب و اشتغال، عقل است که همیشه از حضرت ذوالجلال استغاثه‌ی انواع کمال می‌کند و قوت روحانی از تجلیات سبجانی مسئلت می‌نماید. چون در دعای آن طالب، صدق و اخلاص بود، عاقبت تیر دعا بر هدف اجابت آمد» (کمال خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱۵۴۷).

منابع

- ۱) ابراهیمی، نادر. ۱۳۷۷. صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها، تهران: حوزه هنری.
- ۲) ارسطو، ۱۳۸۶. بوطیقا، ترجمه‌ی هلن اولیایی نیا، اصفهان: نشر فردا.
- ۳) اکبرآبادی، ولی‌محمد. ۱۳۸۳. شرح مثنوی مولوی، به اهتمام ن.مایل هروی، تهران: نشر قطره.
- ۴) ام. بژه، دیوید. ۱۳۸۸. تحلیل روایت و پیش‌روایت، ترجمه‌ی حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- ۵) پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۰. در سایه آفتاب، تهران: انتشارات سخن.
- ۶) تودوروف، تزوتان. ۱۳۸۸. بوطیقای نثر، ترجمه‌ی انوشیروان گنجی‌پور، تهران: نشر نی.
- ۷) دورکیم، امیل. ۱۳۹۳. صور بنیانی حیات دینی، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- ۸) ژوزف، ادوارد. ۱۳۳۶. نخچیران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۹) زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۲. بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۰) سبزواری، هادی بن محمد (ملاهادی). ۱۳۸۴. شرح مثنوی، ج اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۱) عماد اردبیلی، میرزا محسن. ۱۳۲۷. شرح مثنوی (اشارات ولوی)، تهران: چاپ تابان.
- ۱۲) فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۷۹. شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار.
- ۱۳) قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۸۱. رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴) کامو، آلبر. ۱۴۰۲. اسطوره سیزیف، ترجمه‌ی مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر.
- ۱۵) کمال خوارزمی، حسین بن حسن. ۱۳۸۴. جواهرالاسرار و زواهرالانوار، مقدمه و تصحیح محمد جواد شریعت، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۶) کیرکه‌گور، سورن. (الف). ۱۴۰۱. ترس و لرز، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ۱۷) کیرکه‌گور، سورن. ۱۴۰۱. یا این یا آن، ج ۱، ترجمه‌ی صالح نجفی، تهران: مرکز.
- ۱۸) کیرکه‌گور، سورن. ۱۴۰۰. مفهوم آیرونی با ارجاع مدام به سقراط، ترجمه‌ی صالح نجفی، تهران: مرکز.
- ۱۹) مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. ۱۳۸۶. مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: هرمس.
- ۲۰) نیچه، فردریش. ۱۳۸۸. زایش تراژدی از روح موسیقی، ترجمه‌ی رویا منجم، آبادان: نشر پرسش.
- ۲۱) نیکلسون، رینولد. ۱۳۷۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 22) Bakhtin, Mikhail. (۱۹۸۴). Problems of Dostoevsky's poetics, Translated by Caryl Emerson, Manchester University.
- 23) Coleridge, S.T., ۱۹۷۲. Lay Sermons. Ed. Ernest Hartley Coleridge. Oxford: Oxford University Press.