

مولانا و باز تولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیلی عرفانی

دکتر جلیل مشیدی

دانشیار - عضو هیأت علمی دانشگاه اراک

حجت‌الله گرمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه اراک

چکیده

قصه‌های مثنوی مدلهایی برساخته از رویدادها یا موقعیت‌های اجتماعی هستند، که راوی یا نویسنده در بیان آن‌ها دست به گزینشگری‌ها و بیان آگاهانه یا ناآگاهانه عناصری از بافت اجتماعی زده است. در داستان «به شکار رفتن شیر و گرگ و روباه»، به طور تلویحی الگوی ذهنی شاعر از روابط قدرت و نظام سلسله مراتبی مترتب بر آن قابل تشخیص است. مولانا در این داستان با کاربست انواع شگردهای بیانی و روایی سعی کرده است درستی و اعتبار موضع ایدئولوژیک خود را مبنی بر ضرورت تسلیم در برابر پیر و انسان کامل با بیانی تمثیلی در قالب استعاره مفهومی سلطنت و حوزه نگاشت-های متناظر با آن، القا کند. شگردهایی از قبیل گزینش لغات و تعابیر خاص (نام‌دهی)، مثبت‌نمایی و منفی‌نمایی، کاربرد صفات و عناصر شدت‌بخش، ادب تعامل، بهره‌گیری از الگوهای متفاوت جمله و... همه و همه بافت‌های خردی هستند، که در خدمت کلان‌گفتمان تسلیم در برابر قدرت غالب و بافت کلی داستان قرار گرفته‌اند. در این پژوهش بر اساس رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان، الگوی سیاسی رایج در عصر مولانا و بازتاب آن در شعر او تبیین شده است. واژگان کلیدی: مثنوی معنوی، شکار شیر و گرگ و روباه، تحلیل انتقادی گفتمان، قدرت و ایدئولوژی، استعاره شیر

مقدمه
مشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی
این نوشتار مبتنی بر توصیف انتزاعی ساختارهای متن در سطوح زبانی و بلاغی و همچنین تحلیل مکالمه و بررسی‌شگردهای تعامل و ساختار روایت در پیوند با بافت برون‌متنی و در نتیجه نحوه تعامل گفتمان با مقوله قدرت و منزلت است. به این معنی که متن از یک سو محصول ایدئولوژی و قدرت مرتبط با آن است و از سوی دیگر سازنده قدرت و دانش بازیپوسته بدان. دید واقع‌گرایانه‌تر به متن آنگونه که راجر فالر بیان کرده، این است که، متن را به عنوان «گفتمان» در نظر بگیریم؛ «یعنی به منزله کلتی یکپارچه متشکل از متن و زمینه آن» (فالر، ۱۳۶۹: ۳۲) این رویکرد زبان-شناسانه به متن، ادبیات را نه فقط به عنوان میانجی روابط گفتاری بین استفاده‌کنندگان زبان، بلکه عامل انتقال آگاهی و ایدئولوژی، نقش و طبقه اجتماعی می‌داند که متن را به یک کنش (practice) و فرایند اجتماعی تبدیل می‌کند. (همان: ۸۸)
آنچه مولانا در حکایت «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار» بیان کرده است، در سطح ارجاع درون‌متنی، به موضوعاتی از قبیل ضرورت نگاهداشت خاطر در حضور شیخ، ترک طمع، پرهیز از سوءظن در حق شیخ، حفظ ادب صحبت و ... می‌پردازد. اما در سطح گفتمانی همین متن می‌تواند ارجاعات برون‌متنی واجتماعی دیگری نیز داشته باشد

که هم برساخته روابط قدرت اند و هم در سطحی دیگر همان روابط را بازتولید کرده به صورت دانش به کاربران متن ارائه می‌کنند.

مسئله ما در این تحقیق بررسی این موضوع است که، چگونه حکایتی که ظاهراً به عنوان ظرف بیان اندیشه‌ای صرفاً عرفانی و اخلاقی در نظر گرفته شده، می‌تواند محصول روابط قدرت و بازنماینده ایدئولوژی حاکمیت سیاسی باشد؟ و آیا پیوندی میان مشرب عرفانی صلح طلب مولانا با اندیشه سیاسی‌جباریت حاکم در عصر او، می‌توان برقرار کرد؟ اینکه نسبت مولانا با این نوع حاکمیت چیست؟

۱- قصه و روایت

قصه و روایت در مثنوی مهم ترین ساختار گفتمان مداری است که از طریق تحلیل آن می‌توان به نظام پیچیده سیاسی یا فرهنگی گفتار پی برد. این نظام‌ها شامل مجموعه ای از امکانات متنی از قبیل واژگان، ساختارهای نحوی و بلاغی و همچنین حامل عناصر فرامتنی از قبیل هنجارهای مشترک اجتماعی، ارزش‌ها، ایدئولوژی و صورت بندی های اجتماعی است. قصه‌ها مدل هایی از گفتارند که گوینده یا نویسنده بر اساس آنها یک رویداد یا کنش اجتماعی را بازنمایی می‌کند. (ون‌دایک، ۱۳۸۹/۱۹۹۳: ۳۹۵) بر این اساس تحلیل این مدل‌ها در جهت فهم گفتمان متن، بسیار مهم است. تعبیر و تفسیر گوینده یا نویسنده از یک رویداد- ذهنی یا عینی - و همچنین عقاید شخصی او اغلب در خلال همین مدل‌های روایی قابل تحلیل است. این مدل‌ها حاصل ترکیب تجربیات شخصی گویندگان و نویسندگان با ویژگی‌های عمومی سیاسی و فرهنگی جامعه است. درست به همین دلیل است که این مدل‌ها شدیداً تحت تأثیر و کنترل جامعه قرار دارند. «این بدان معنا است که مدل‌ها نحوه صحبت کردن، نوشتن، عمل کردن مردم و نیز نحوه درک آن‌ها از فعالیت‌های

اجتماعی دیگران را تحت کنترل خود دارند» (همان: ۴۳۳)

درست است که قصه‌گویی برای مولانا تعلیم و بیان لطایف عرفانی و حقایق ایمانی بود و مخاطبان او نیز عموماً طیفی از مریدان و صوفیانی که به مولانا به دیده خادوندگار و آموزگار شیوه عرفان و طریقت عشق می‌نگریستند. اما از منظر گفتمان شناسی انتقادی، قصه‌ها از این جهت که نقش مهمی در بازتولید دانش، باورها، نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها و هنجارهای اجتماعی دارند به عنوان یکی از ژانرهای اصلی گفتمان در بازتولید فرهنگ و جامعه تلقی می‌شوند. (ون‌دایک، ۱۳۸۹/۱۹۹۳: ۳۹۶) ایدئولوژی‌ها از آنجا که معمولاً نقش واسط بین ساختارهای اجتماعی و ساختارهای معرفتی افراد را به عهده دارند، اغلب به طور پنهانی و نامحسوس برگفتار یا نوشتار تأثیر می‌گذارند. ایدئولوژی هر گاه آنچنان درونی شود که جزوی از اعتقادات و باورهای افراد گردد، و به امری طبیعی و خودکار تبدیل شود، در اصطلاح گرامشی به عقل سلیم یا هژمونی (hegemony) تعبیر می‌شود. این طبیعی‌شدگی «بازنمودهای ایدئولوژیک خاص را به صورت عقل سلیم درمی‌آورد و بدین وسیله آن‌ها را غیرشفاف می‌کند، یعنی دیگر به عنوان ایدئولوژی به آنها نگاه نمی‌شود. (فرکلاف، ۱۳۸۹: ۵۰) ایدئولوژی به عنوان عاملی جهت دهنده آن چه در تحلیل این قصه اهمیت دارد، تبیین و تفسیر آن دسته از عناصر زبانی و بلاغی است که تحت تأثیر غیر مستقیم ایدئولوژی، روابط قدرت را بازنمایی می‌کنند.

تمثیل و روایت

در اغلب قصه های مولانا، تمثیل پایه پای روایت و درکنار آن، برای القای منظور واقناع مخاطب، حضور دارد. «تمثیل با تجسم بخشیدن و تصویر کردن مفاهیم انتزاعی و عقاید دینی و اخلاقی، امر آموزش به عوام و ذهن های مبتدی را ساده می کند. ... تمثیل با حسی کردن امور انتزاعی، به آگاهی ذهنی شکل می دهد و آن را تثبیت می کند» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۷۳) قصه شیر و گرگ و روبه .. نیز از جمله انواع قصه های تمثیلی است که در ادبیات اروپایی آن را فابل (fable) می نامند. اشخاص و شخصیت ها در این داستان ها حیوانات هستند و اغلب کوتاه و ساده اند. در این داستان ها حیوانات به جای انسان نشسته اند و اعمال و رفتار و گفتار آنها به منزله کنش های انسانی در نظر گرفته می شود. تمثیل به این دلیل که به چیزی فراتر از خود دلالت دارد دارای لایه های معنایی دو گانه ای است. همان که خود مولانا از آن به صورت و معنی یاد می کند؛ و در نهایت لایه معنایی را مهم تر و مغز قصه معرفی می کند. ای برادر قصه چون پیمانان است / معنیاندر وی به سان دانه است / دانه معنی بگیرد مرد عقل / ننگرد پیمانان را گر گشت نقل (مثنوی، دفتر دوم، ۳۶۲۲-۲۳)

استعاره شیر و تلقی مولانا از سلطان

استعاره در ادبیات همواره یکی از ارکان خلاقیت ادبی و ابزاری برای شناخت تلقی شده است. به یاری استعاره می توان دو قلمرو متفاوت از اشیاء یا مفاهیم را در پیوندی خیالی به همدیگر مربوط ساخت. داستان شیر و گرگ و ... بر اساس یک ساختار استعاری شکل گرفته است. به این معنا که شخصیت بخشیدن به حیوانات و نشان دادن آنها به جای انسان، یک فرایند استعاری است و از مقوله استعاره مکنیه که با نام «تشخیص» شناخته شده است. بر اساس آراء زبان شناسان شناختی، استعاره امری است متعلق به قلمرو مفاهیم که در عبارت های زبانی نمود پیدا می کند. به نظر آنان استعاره مفهومی تنها در چارچوب یک متن ادبی منحصر نمی شود بلکه سراسر قلمرو زندگی ما را دربرمی گیرد و اندیشه انسان عمدتاً بر اساس استعاره شکل گرفته است. لیکاف و جانسون در کتاب استعاره هایی که با آنها زندگی می کنیم (۱۹۸۰) نشان داده اند که الف- ساختار ذهنی ما اساساً ماهیتی استعاری دارد، ب) استعاره ها می توانند به عمل ما ساختار خاص ببخشند، ج) استعاره ها هم خود نظام مند هستند و هم زبانی را که درباره آنها سخن می گوید نظام مند می کنند، د) استعاره ها همانطور که جنبه ای از تجربه ما را آشکار می کنند همزمان جنبه های دیگر را پنهان می کنند. (Lakoff & Johnson, 2003: 4-11) بنابراین «اگر بپذیریم که نظام های مفهومی ما عمدتاً استعاری اند، پذیرفته ایم که کردار و رفتار روزانه، نحوه اندیشیدن و تجربه های ما همگی بنیادی استعاری دارند.» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۲۵)

طرح واره مفهومی ای که مولانا از مفهوم «ولی / شیخ / انسان کامل / پیامبر» در ذهن دارد، دقیقاً مبتنی بر قلمرو مفهوم سلطنت مطلقه و پادشاهی مقدس است که در اینجا با استعاره شیر بازنمایی شده است. شیر در معتقدات و باورهای اغلب ملل باستانی و خصوصاً آریائیان از دیرباز مظهر شکوه و قدرت و شجاعت تصور شده است و این نکته از نقوش و حجاری های بازمانده از ایرانیان باستان آشکار است (قائم مقامی، ۱۳۴۵: ۹۲) در کلام مولانا نیز شیر تجسم عینی سلطان حقیقت، شیخ و ولی کامل و عقل و عشق است. اینکه مفهوم سلطنت و قدرت (چه قدرت معنوی و چه قدرت دنیوی)

در زبان مولانا با استعاره شیر بیان می‌شود؛ که خود مظهري از سلطه و جباریت است نمی‌تواند موضوعی اتفاقی باشد. بلکه موضوعی است که از یک «طرحواره تصویری» در ناخودآگاه شاعر و تجربه زیستی او برآمده است. در تجربه مستقیم مولانا و در سابقه تاریخی زیست بوم سیاسی او، سلطنت و پادشاهی چیزی جز اقتدار مبتنی بر سلطه و غلبه نبود؛ در نتیجه مولانا برای نشان دادن و ملموس کردن قدرت مطلق خداوند و ولی خدا (شیر) که از نظر او قدرت قاهر و سلطان مطلق است، ناچار از الزامات قلمرو مبدأ (قلمرو سلطنت) بهره می‌گیرد تا به مدل سازی و تبیین (modeling and explanation) دست بزند و باورها و ایده‌های خود را صورت‌بندی کند. براساس نظریه معاصر استعاره، هر استعاره مفهومی از سه بخش تشکیل شده است: ۱- قلمرو مقصد: مجموعه‌ای که دارای مفاهیم ذهنی و انتزاعی است ۲- قلمرو مبدأ: مجموعه‌ای که دارای مفاهیم عینی تر و ملموس است، ۳- نگاشت که ارتباط میان دو قلمرو مقصد و مبدأ را به صورت جمله‌های متناظر شکل می‌دهد. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۵) در نگاشت استعاری «حقیقت سلطان (شیر) است» هستی ذهنی و انتزاعی حقیقت به گونه‌ای نظام مند و سازمان یافته با مفهوم عینی تر و ملموس سلطان متناظر است. یعنی برای توصیف حقیقت مطلق که مربوط به قلمرو هدف و مقصد است و مفهومی انتزاعی به حساب می‌آید از قلمرو سلطنت و الزامات مربوط به آن یعنی قدرت، سلطه، قهر و غلبه استفاده شده است. در زندگی مولانا «سلطان مظهر جلال، شکوه و عظمت است.

جدول تناظرهای دو قلمرو مبدأ و مقصد در استعاره «حقیقت، سلطان (شیر) است»

مبدأ (سلطنت / شیر) نگاشت مقصد (حقیقت انسان کامل)
سلطان (شیر) ----- ولی / پیر / انسان کامل
لشکر و یاران بندگان ----- / مریدان / تابعان
همراه شدن با لشکر ----- لطف به زیر دستان
شکار ----- کسب روزی
نادیده گرفتن طمع همراهان ----- امهال و استدراج
تقسیم شکارها ----- امتحان الهی
کشتن گرگ ----- عذاب و قهر الهی
بخشیدن شکار به روبه ----- لطف و انعام حق

پیوند استعاره و ایدئولوژی

اگر ایدئولوژی را «چارچوب‌هایی بنیادی برای سازمان‌دهی آن دسته از شناخت‌های اجتماعی که میان اعضای گروه‌ها، سازمان‌ها یا نهادهای اجتماعی مشترک‌اند» (ون دایک، ۱۳۸۹/۱۹۹۵: ۴۲۸) بدانیم، ناچار باید پذیرفت که ایدئولوژی‌ها نگرش افراد را به جهان و مفاهیم سازمان‌دهی می‌کنند. به همین اعتبار، استعاره‌ها نیز در درون همین نظام اندیشگی شکل می‌گیرند و همان مفاهیم را در مدل‌های تازه بازسازی می‌کنند. نگرش سیاسی مولانا بر اساس استعاره «حقیقت / ولی سلطان

است» و «سلطان شیر است» «برآیندی از ایناصلاستکهحکومت چیزی جز غلبه و سلطه به مدد قوه قهریه نیست. همان که سالها پیش از او در کلام دقیقی توسی اینگونه بیان شده است:

ز دو چیز گیرند مر مملکت را	یکی پرنیانی، یکی زعفرانی
یکی زرّ نام ملک بر نوشته	دگر آهن آب داده یمانی
کرا پویه وصلت ملک خیزد	یکی همتی بایش آسمانی

(دقیقی. به نقل از دبیرسیاقی. ۱۳۷۰: ۱۱۵)

آنچه در این ابیات لازمه به دست گرفتن قدرت سیاسی، دانسته شده است؛ یکی شمشیر است و دیگری زر. اما برای بقای چنین حکومتی قطعاً نیاز به مشروعیت است. و این مشروعیت را همان «همت آسمانی» یا تأیید الهی می دانستند. همه این شیوه‌های مشروعیت بخشی به قدرت برای آن بودند که مردم و زیر دستان را قانع کنند که تبعیت و تسلیم آن‌ها نسبت به صاحبان قدرت، امر گزارفی نیست بلکه مبنایی دارد. (سروش. ۱۳۸۶: ۱۴۸)

علاوه بر این سنت دیرینه حکمرانی ایرانی، سلطنت در نگاه دین‌سالار مولانا متکی به نص قرآنی «اطاعت از اولی‌الأمر» (النساء / ۵۹) هم بود، این جمله بدین معنی است که حاکم جامعه اسلامی واجبات اطاعت است «باور به واجبات اطاعت بودنسلطان که خودآگاه اجتماعی و ناخودآگاه هنری مولانا را زیر سیطره دارد، برآمده از الگویی ایدئولوژیک در فقه سیاسی اهل سنت و اشاعره است.» (فتوحی. ۱۳۹۲: ۶۲) مطابق نظریه سیاسی اشاعره هر حاکمی در هر گوشه‌ای از ممالک اسلامی مصادق «اولی‌الأمر» بوده و اطاعت از او واجب و در حکم اطاعت از خدا و رسول او تلقی شده است و سرکشی و عصیان در برابر او را گمراهی دانسته‌اند. (همان: ۶۲) و خروج نبینند بر سلطانان هر چند ظالم باشند، از بهر آنکه خدای عز و جلّ گفت: یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ، قیل السلطان و قیل العلماء. و قال النبی صلی الله علیه و سلم: السلطان ظل الله فی الارض و باز نزدیک اهل سنت و جماعت سلطان جائز همچنان سلطان باشد که سلطان عادل، و بر وی خروج نشاید کردن و مر او را طاعت باید داشتن...» (مستملی بخاری. ۱۳۶۳. ج ۲: ۵۶۳)

۱- تعامل مولانا با رجال سیاسی عصر

بر همین اساس مبنای عمل سیاسی مولانا و نوع تعامل او با حاکمان و رجال سیاسی عصر، «رابطه مبتنی بر تأییدسلطان به شرط نصیحت بود.» او بر خلاف اغلب مشایخ صوفیه پیش از خود، نگاه زاهدانه و سخت‌گیرانه به «ابنای دنیا» و صاحبان قدرت نداشت. و لذا قول کسانی را که به استناد حدیث معروف منقول از نبی اسلام (ص) «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْزَرُ الْأَمْرَاءِ وَخَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْزَرُ الْعُلَمَاءِ، نِعْمَ الْأَمِيرُ عَلِيٌّ بِالْفَقِيرِ وَبِئْسَ الْفَقِيرُ عَلِيٌّ بِالْأَمِيرِ» معتقد به پرهیز از امرا و حاکمان بوده‌اند، صحیح نمی‌دانست و معتقد بود آنها معنی حدیث را درست درک نکرده‌اند، چرا که بدترین عالمان آنهایی نیستند که به دیدار امرا می‌روند، بلکه انهایی هستند که سداد و صلاح آنها از امرا است و به طمع صلت آنها در

پی کسب علم و دانش می‌روند. از نظر او چنین علمایی در هر صورت «زایر» اند، چه امرا به دیدارشان بروند چه آنها به دیدار امرا. ولی در عوض علمایی که علم از برای رضای خدا کسب می‌کنند و بر سبیل هدایت الله می‌روند، وبه خوشامد امرا از طریق صواب منحرف نمی‌شوند، «این چنین عالم اگر به نزد امیر رود بصورت مزور باشد و امیر زایر، زیرا در کل احوال امیر از او می‌ستاند و مدد می‌گیرد و آن عالم از او مستغنی است.» (مولانا، ۱۳۸۶: ۱۵)

بر اساس چنین پیش فرضی است که مولانا ابایی ندارد از این که صاحبان قدرت را به مبالغه آمیزترین وجهی ستایش کند و با آنان حشر و نشر داشته باشد و گاه و بیگاه از آنان تقاضایی - گرچه بیشتر برای یاران و مریدان- داشته باشد. و در مقابل، امرا و رجال نیز جانب حرمت مولانا را همواره عزیز داشته در فراهم کردن اسباب رضایت او سعی بلیغ نمایند. افلاکی (م ۷۶۱ ه.ق) از زندگی نامه نویسان مولانا، در مناقب العارفین خود، حکایتی آورده که نشان‌دهنده نوع رابطه عاطفی میان مولانا و معین الدین پروانه -حاکم و صاحب مقتدر روم- می‌تواند باشد: «...حضرت مولانا دعاها کرده فرمود که در پیشانی معین الدین پروانه نوری هست سلیمانی که اگر آهنگ کند ملک مغرب و مشرق را فروگیرد؛ پرسیدند که عجب آن نور چه نورست؟ فرمود که نور عشق ماست؛ دوستان این خبر را بگوش پروانه رسانیده سر نهاد و شکرها کرده نه چندان شکرانه‌ها فرستاد که در شرح آید.» (افلاکی ۱۹۵۹/ق ۷۵: ۲۱۸)

مولانا در مکاتباتش با اربان قدرت و سلاطین و رجال مقتدر عصر، گاه القاب مبالغه‌آمیزی در خطاب آنها به کار برده- است. القابی که عمدتاً در جهت تأیید این امرا و صاحب منصبان و مرتبط کردن آنان با اوصاف ویژه مذهبی و دینی است که نشان از پیوند مذهب و قدرت در نگاه او دارد. مکتوبات مولانا از این حیث حاوی اطلاعات جالبی از نحوه سلوک و مراودات او با سلاجقه روم و رجال متنفذ درباری است. از جمله یکصد و بیست و دو نامه مولانا به درباریان و رجال سیاسی عصر، که در این کتاب درج شده است، ۲۵ نامه خطاب به معین الدین پروانه نوشته شده است، و در آغاز همه این نامه‌ها القابی مانند «نماینده خدا، عامر ارکان اسلام، امیر اجل و سلطان حق.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۵۴) برای این سیاست-مدار چند چهره و زیرک آمده است. همچنین سیاستمداران دیگری که به همان شیوه مرسوم عصر، از جهت مولانا به صفاتی چون «ملک الامرا و النواب ولی الایادی و الاحسان ناشر الخیرات مغیث الخلق باسط العدل فخر الصدور طالب نور ذو الهمم العالیة المجذوب توفیف شده اند.» (مولوی، ۱۳۷۹: ۷۵) www.anio

این که مبنای تعامل صمیمانه و مشفقانه مولانا با امرای ظالم و خونریز آناتولی چه بود؟ پرسشی است که ذهن برخی پژوهش‌گران را به خود مشغول ساخته است. (فتوحی، ۱۳۹۲: ۴۹-۶۲)

تقریباً اغلب رجال سیاسی و حاکمان قونیه با مولانا و خاندان او رفتاری توأم با احترام و حرمت فوق‌العاده داشتند. آنچه بهاء‌ولد- سلطان العلمای بلخ و پدر مولانا- را برای مهاجرت به قونیه و ترک شهر و دیار در کنار انگیزه‌های دیگر، بیش از پیش ترغیب کرد دعوت و اصرار سلطان علاءالدین کیقباد اول سلجوقی، از او برای اقامت در قونیه و استقبال گرمی بود که دستگاه سلطنت سلجوقی و کلیه رجال متنفذ شهر قونیه از خاندان مولانا به عمل آوردند و این احترام تا سالها بعد از وفات مولانا نیز برقرار بود.

ایدئولوژی و تاکتیک های روایی قدرت

روایت در مثنوی نقش های متعددی را ایفا می کند؛ نقش هایی از قبیل ارشاد و هدایت گری، تبیین، تأویل و تفسیر، اقناع و تلقین و... همه این قصه ها به نوعی مدل هایی بر ساخته از رویدادها یا موقعیت های اجتماعی هستند که راوی یا نویسنده در بیان آنها دست به گزینش گری های آگاهانه یا ناآگاهانه زده است. در داستان شکار کردن شیر و دیگر حیوانات همراه، مولانا الگوی ذهنی خود را از روابط قدرت و نظام سلسله مراتبی مترتب بر آن بازنمایی کرده است. او در این داستان با کاربست انواع شگردهای بیانی و روایی سعی کرده است درستی و اعتبار موضع ایدئولوژیک خود را به وجهی هرچه مقبول تر نشان بدهد. شگردهایی از قبیل: گزینش لغات و تعابیر خاص (نام دهی)، مثبت نمایی و منفی نمایی، کاربرد صفت، کنترل تعداد نوبت های مکالمه، بهره گیری از الگوهای متفاوت جمله و...

۲- گزینش لغات و تعابیر خاص (نام دهی)

انتخاب واژگان خاص برای نام گذاری افراد یا اشیاء، می تواند دارای بار معنایی مثبت یا منفی باشد. معمولاً افراد برای نام بردن از اشخاص یا اشیائی که نسبت به آنها نزدیکی و قرابت بیشتری حس می کنند از واژگان مثبت استفاده می کنند. واژه - پردازی معمولاً بنا بر گفتمان، بافت شخصی، بافت اجتماعی، و بافت اجتماعی - فرهنگی که اغلب منشاء ایدئولوژیک دارند صورت می گیرد. (ون دایک، ۱۳۸۹: ۴۴۲)

جهت گیری های زبانی مولانا در این قصه، و نوع گزینش واژگان عمدتاً باز ایدئولوژیک دارند. سه شخصیت اصلی داستان یعنی شیر، گرگ و روباه هر کدام به شکلی معرفی می شوند که نظام مفهومی و فکری مولانا ایجاب می کند. شیر در این قصه بنا بر نظر برخی شارحان (از جمله رمز انسان کامل و ولی مطلق است و گرگ و روباه هر کدام نقش قوای نفسانی یا غرائز حیوانی را نمایندگی می کنند. (شهیدی، ۱۳۷۳: ج ۱: ۲) در بیت اول قصه هر سه شخصیت داستان با نام معمولی خود و بدون هیچ صفت یا اضافه ای به کار رفته اند؛ «شیر و گرگ و روبهی...» که پیش آوری نام شیر در همان ابتدا منجر به برجسته سازی این شخصیت می شود. در دوسطر بعدی از «با هم بودن» و «پشتیبانی» هر سه شخصیت سخن رفته است و شاعر هیچکدام را تشخیص نبخشیده است. اما از بیت چهارم به بعد، زبان از حالت بی طرفی بیرون می آید و واژگان، وصف ها و افعال بار ارزشی به خود می گیرند که تا پایان داستان تقابلی از واژگان مثبت و منفی را به وجود می آورد. از آنجا که شیر این قصه در جایگاه شاهی قرار دارد لاجرم با صفت هایی از قبیل «شیر نر» و «شیر حراب» توصیف شده است. در این صفت ها بر دو عنصر «نرینگی» و «خشونت و دلیری» به عنوان صفات قهری پادشاه، تأکید شده است. در عوض انتظار و توقع گرگ و روباه برای بهره مندی از شکاری که آن را حق طبیعی خود می دانند با واژه «طمع» که در زمینه دینی و فرهنگی ما به کلی بار معنایی منفی و ناپسند دارد، نام دهی شده است. اگر چه در آغاز داستان از یاری و پشتیبانی هر سه در شکار سخن رفته بود اما وقتی نوبت به برخورداری از نتیجه کار و عمل مشترک فرا می رسد، گرگ و روباه به عوان دو موجود آزمند و طماع معرفی می شوند که بیشتر طفیلی شیر بوده اند تا یار و همراه او. مولانا با این گزینش حساب گرانه و آگاهانه عملاً گرگ و روباه را - که تا پیش از این در نقش یار و لشکر شیر بوده اند - به

موجوداتی طفیلی و پخته خوار تبدیل می‌کند که تنها نقششان «متابعت از شیر حراب» و فنای خود در ذات کامل او پنداشته می‌شود. صفاتی از قبیل «شیر اسرار» و «امیر» ناظر به وجه دیگر این شاه، یعنی ولی بودن و خداگونگی اوست. درست به همین دلیل است که چنین شخصی شیر اسرار و امیر است و «هرچه را که ضمیر دیگران بیندیشد، در می‌یابد». اشراف بر ضمائر در نظر عرفا نتیجه «فراست» است. و «فراست علمی بود که به سبب تفرّس آثار صورت، از غیب مکشوف شود». (عزالدین محمود بن علی کاشانی. ۱۳۸۸: ۷۹) قشیری فراست را از جانب خدا می‌داند و از قول ابوسعید خراّز می‌گوید که «هر که به نور فراست نگرَد، به نور حق [جلّ جلاله] نگریسته باشد و ماده علم او از حق بود و او را سهو و غفلت نباشد، بلکه حکم حق بود که بر زبان بنده برود و آنچه گفت به نور حق نگرَد؛ یعنی کهنوری که حق تعالی او را بدان تخصیص کرده باشد». (قشیری. ۱۳۶۷: ۴۳۸ه.ق: ۳۶۷) توجه به این جنبه از شخصیت شیر در فهم جایگاه ولی و انسان کامل در منظومه فکری مولانا و اعطای نقش خدا / شاهی به او بسیار مهم است. چرا که از نظر مولانا چنین شاهی قدرت تصرف در عالم هستی را دارد و اراده او اراده خداست.

در قسمت دوم که به «امتحان کردن شیر گرگ را ...» اختصاص یافته شیر در خطاب به گرگ از صفت «کهن» استفاده می‌کند که به نظر می‌رسد با توجه به اشراف شیر بر عاقبت کار و نحوه تقسیم گرگ، به کاربرد این صفت بیشتر به قصد نوعی تهکم و ریشخند باشد چرا که در ادامه شیر از واژگان تحقیرآمیز دیگری چون «سگ» و «خر» برای نام دهی به گرگ استفاده می‌کند.

گرگ خود چه سگ بود کو خویش دید پیش چون من شیر بی مثل و ندید

گفت پیش آ ای خوری کو خود بدید پیش آمد پنجه زد او را درید

(مثنوی، دفتر اول: ۴۷، ۴۸: ۳۰۴۷)

قسمت پایانی داستان که به قسمت گری روباه پرداخته است از حیث توزیع صفت‌ها از طرف شیر و روباه قابل توجه است. روباه وقتی عاقبت گستاخی گرگ را می‌بیند عبرت می‌گیرد و بلافاصله خود را در موقعیتی کاملاً فرودست نشان می‌دهد. لحن کلام روباه بر خلاف گرگ کاملاً مبین موضع فرودستانه اوست. وقتی شیر از او می‌خواهد تا به تقسیم شکارها بپردازد، همه را یکجا به شیر تقدیم می‌کند و خود را به کلی نادیده می‌گیرد. او هیچ گاه نام شیر را بر زبان نمی‌آورد، بلکه از صفات جانشین اسم استفاده می‌کند، صفاتی که برگرفته از بافت زبانی نظام سلطنت و مبین ساختار سلسله مراتبی قدرت در ایران است. نکته ای که صاحب التاج فی اخلاق الملوک در اشاره به آداب دربارها در ایران پیش و پس از اسلام به آن اشاره کرده است و بردن نام پادشاهان را امری غیر متعارف و خلاف ادب حضور دانسته است و در تأیید سخن خود، به این نکته تصریح کرده است که هیچ شاعری در حین مدح و شعر نام پادشاه را مستقیم بر زبان نرانده است. بلکه در ایران عصر ساسانی مطلقاً چنین گستاخی ای تحمل نمی‌شد، و این یکی از حقوق سلطان بر رعیت تلقی می‌شد. (الجاحظ. ۱۹۹۴: ۸۱)

گفت بخشش کن برای چاشت خورد

چاشت خوردت باشد ای شاه گزین

بعد از آن رو شیر با روباه کرد

سجده کرد و گفت این گاو سمین

وین بز از بهر میان روز را
و ان دگر خرگوش بهر شام هم
یخنی‌ای باشد شه پیروز را
شب‌چره این شاه با لطف و کرم
(همان: ۳۱۰۷-۳۱۰۴)

این نوع تعامل از سوی روباه نشان از زیرکی او در درک موقعیت و تلقی او از منزلت خود دارد. «آن نظام اخلاقی که فرادستان پنداشتی را نسبت به فرودستان پنداشتی متعهد می‌کند منبعث از اخلاق و الزامات بزرگ منشی است، در حالیکه فرودستان مقید به نظامی اخلاقی هستند که ریشه در تسلیم، اطاعت، حق شناسی و احترام دارد. (بیمن. ۱۳۸۱: ۸۴) شیر که این تملق و چرب زبانی را از روباه می‌شنود، خشنود شده با لحنی دوستانه و تاحدی پدرانه روباه را مخاطب قرار می‌دهد و برای اولین بار در این داستان کسی غیر از خود را با صفت مثبت مخاطب قرار می‌دهد.

۳- کانونی سازی

مولانا به عنوان راوی این داستان جهت‌گیری ایدئولوژیک خود را از طریق کانونی کردن (focalization) اعمال می‌کند. کانونی سازی یعنی «ارتباط‌های میان مؤلفه‌های ارائه‌شده و بینشی (vision) که از طریق آن مؤلفه‌ها بیان می‌شوند.» (بامشکی. ۱۳۹۱: ۲۸۳) راوی با کانونی سازی به مخاطب می‌گوید که چه چیز را ببیند و چگونه ببیند. در این داستان عامل کانونی ساز که مخاطب اعمال شخصیت‌ها را از نگاه او درمی‌یابد، بیرونی است. مولانا خود به عنوان راوی - عامل کانونی ساز تمام رویدادها را کانونی سازی می‌کند. جهت‌گیری راوی در این داستان از خلال مواجهه و برخورد شخصیت‌ها

گفت ای روبه تو عدلا فروختی اینچنین قسمت ز که آموختی

گفت: «ای شاه جهان از حال گرگ»

(همان: ۳۱۰۸-۳۱۰۹)

آشکار می‌شود. موضع همدلانه مولانا با شخصیت شیر در این داستان از طریق سرکوب شخصیت‌های معارض و منفی نمایی اعمال آنان و نحوه شکل دهی تعامل و نوبت‌های مکالمه و همچنین داستان درونه‌ای «آن یاری که در یاری بکوفت...» آشکار می‌شود.

مولانا در این داستان «این معنی را نشان می‌دهد که ترک ادب و تجاوز از حدی که بین مرید با شیخ، یا عبد با حق، درکارست، غالباً سنخ الهی را موجب می‌شود» (زرین کوب. ۱۳۸۳: ۷۰۵) در نتیجه شیر که نمودی از سلطان حقیقت و ولی کامل است در مرکز حوادث این داستان قرار دارد. از همان ابتدای داستان عمل شیر در همراهی با گرگ و روباه، نه یک همراهی همدلانه و برابر، که همراهی از موضع برتر معرفی می‌شود:

گرچه زیشان شیر نر را ننگ بود لیک کرد اکرام و همراهی نمود

این چنین شه را زلشکر زحمت است لیک همره شد جماعت رحمت است.

(همان: ۳۰۱۶-۳۰۱۷)

بدین ترتیب راوی، همقدمی شیر با گرگ و روباه را از مقوله رحمت و شفقت شیر بر حال آنان معرفی می‌کند. این متمایز سازی و برکشیدن منزلت در ساختار تعامل به این سبب طرح شده است که راوی در ادامه بتواند عمل شخصیت‌ها را در قالب یک فراگفتمان یا گفتمان غالب، توجیه کند. شیر به این سبب با صفات شاه و امیر و داننده اسرار ضمیر معرفی می‌شود که قبح عمل او در کشتن گرگ، در پرتو موقعیت الهی او و این‌همانی شاه و ولی حق توجیه پذیر باشد. به همین دلیل در این داستان هیچ‌گونه اظهار نظر مخالف یا موضع متناظر با عمل شیر اساساً مجال بروز نمی‌یابد. گرگ بلافاصله پس از انجام دستور شیر در تقسیم شکارها، توسط او کشته می‌شود و روباه هم که پس از این حادثه به خوبی متنبه شده است، دقیقاً همان کاری را می‌کند که مطابق بافت داستان از او انتظار می‌رود.

۴- کنترل نوبت مکالمه

یکی از راه‌های ابراز همدلی راوی با شخصیت‌های کانونی‌کننده‌اش «توزیع بیشتر کانونی سازی برای یکی از طرفین است» (بامشکی، ۱۳۹۱: ۳۰۷) این امر از طریق اختصاص تعداد نوبت‌های مکالمه (turn-taking) و نقش شخصیت اصلی در کنترل مکالمه مشخص می‌شود. در این داستان مطلقاً شیر است که تعیین می‌کند چه کسی چه زمانی سخن بگوید و به طور غیر مستقیم به شخصیت دیگر می‌فهماند که چگونه سخن بگوید تا مقبول نظر سلطان واقع شود. تا قبل از شروع مکالمه راوی با نقب به درون ذهن شیر، محتوای اندیشه او را برای مخاطب بیان می‌کند و به نوعی جهت‌گیری ایدئولوژیک خود را از طریق مونولوگ شیر ابراز می‌کند. «ایدئولوژی‌ها به تعیین روابط قدرت می‌پردازند، که این به نوبه خود ممکن است تعامل را کنترل کند. یعنی اینکه چه کسی دسترسی بیشتر یا کم‌تری به استفاده از ویژگی‌های خاص گفتگو دارد؟» (ون‌دایک: ۱۳۸۹/۱۹۹۵: ۴۵۳) این قسمت داستان در غیاب شخصیت‌های دیگر به تمامه اختصاص به تک‌گویی شیر با خود دارد (هشت بیت):

www.anjomanfarsi.ir

وانگفت و داشت آن‌دم پاسشان
مر شما را ای خسیسان گدا
ظنتان این است در اعطای من؟
از عطا‌های جهان آرای من
چون سگالش اوش بخشید و خبر
مر شما را بود ننگان زمن

(همان: ۳۰۳۶-۳۰۳۱)

شیر چون دانست آن وسواسشان
لیک با خود گفت بنمایم سزا
مر شما را بس نیامد رای من؟
ای خرد و رایتان از رای من
نقش با نقاش چه اسگالد دگر
این چنین ظن خسیسانه به من

تکرار ضمیر «من» در کنار «لحن قاطع» شیر خود نشان‌دهنده نقش حمایت‌گراانه راوی در بالا بردن منزلت شیر است. در آغاز اولین مکالمه هم لحن آمرانه شیر در خطاب به گرگ مبین نقش او در کنترل نوبت مکالمه است. به عبارت دقیق‌تر این شیر است که برای زیر دستان خود نوبت مکالمه تعیین می‌کند:

گفت شیر، ای گرگ! این را بخش کن
معدلت را نو کن ای گرگ کهن
نایب من باش در قسمت گری
تا پدید آید که تو چه گوهری
(همان: ۳۰۴۳-۳۰۴۲)

مقابل

در

کل دیالوگ گرگ در این قسمت در دو بیت خلاصه می‌شود و بعد از آن شیر با عصبانیت کلام گرگ را قطع می‌کند و او را با ناسزا مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد. نام‌گذاری تحقیر آمیز گرگ و تخفیف قدر و منزلت او از سوی شیر، شگرد دیگری است که طی آن شخصیت معارض با ایدئولوژی غالب، مورد تحقیر و سرکوب قرار می‌گیرد و موضع او به اصطلاح منفی‌نمایی می‌شود.

شیر گفت ای گرگ! چون گفتمی؟ بگو
چون که من باشم تو گویی ما و تو؟!
گرگ خود چه سگ بود که خویش دید
پیش چون من شیر بی مثل و ندید
گفت پیش‌آی خری کو خود بدید
پیشش آمد پنجه زد او را درید
(همان: ۳۰۴۸-۳۰۴۶)

بعد از این حادثه راوی خود مداخله‌گراانه وارد داستان شده و با قطع موقت روند داستان و آوردن قصه‌ای درونه‌ای (قصه آن یاری که در یاری بگوفت و ...) کنش شخصیت خود را مورد حمایت و تأیید کامل قرار می‌دهد و از طریق تمثیلی تازه‌تر، گشتن گرگ را از سوی شیر عملی مشروع در جهت نفی غیر، و تنزیه و توحید معرفی می‌کند.

مکالمه دوم نیز همچون گفتگوی اول از سوی شیر آغاز می‌شود و اینبار از روباه می‌خواهد تا به نیابت از او غنایم شکار را تقسیم کند. نوبت مکالمه روباه هم پس از سه بیت به پایان می‌رسد. با این تفاوت که اینبار شیر مداخله نمی‌کند و پایان زمان مکالمه را به خود او واگذار می‌کند. روباه نیز از سر زیرکی و تشخیص صحیح موقعیت، و درک فرودستی خود، در کمال تملق و چرب‌زبانی همه شکار را به شیر تقدیم می‌کند. در نتیجه شیر هم از سر بزرگ‌منشی، این نزاکت و ادب روباه را با لطف و عنایت خود جبران می‌کند و شکارها را به او می‌بخشد. پایان بخش مکالمه نیز سخنان شیر است که طی آن عمل روباه را نشانه خردمندی و نفی منیت او و عبرت از سرنوشت شوم گرگ تعبیر می‌کند:

روبها چون جملگی ما را شدی
چونت آزاریم چون تو ما شدی
ما تو را و جمله اشکاران تو را
پای بر گردون هفتم نه بر آ
(همان: ۳۱۱۲-۳۱۱۰)

۵- بیان استدلال و نقل قول

توجه به رابطه گفتمان و شناخت - به عنوان ابزار مهم میانجی در سلطه، ما را به شناخت شیوه‌های تولید و دریافت گفتمان رهنمون می‌شود. اگر قصه و تمثیل به عنوان محمل معنا - آن‌طور که مولانا خود ادعا می‌کند - می‌تواند به انتقال و اعمال قدرت منجر شود، پس این کار مستلزم بازسازی فرایندهای شناختی و اجتماعی تولید متن است. قدرت در قالب گفتمان خود را اعمال می‌کند و گفتمان هم در نظام معرفتی خاصی صورتبندی و تولید می‌شود که به هیچ وجه خارج از محدوده نفوذ قدرت نیست. «توجیه نابرابری مستلزم دو راهبرد مکمل هم است، یعنی مثبت نشان دادن گروه خود و منفی نشان دادن گروه رقیب» (ون‌دایک، ۱۹۹۳/۱۳۸۹: ۲۰۴) ولی این کار هم بدون استفاده از اقدامات قانع‌کننده دیگر به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. یکی از این شگردهای اقناعی شیوه بیان استدلال و نقل قول است. خواننده باید قانع شود که ارزیابی منفی قصه از گروه رقیب یا ایدئولوژی معارض، برخاسته از واقعیات و استدلال‌های منطقی و معقول است نه صرفاً ادعایی از سر تعصب.

مهم‌ترین چالش مولانا در این داستان توجیه تناقض رفتاری شیر به عنوان ولی و سلطان حقیقت با مفهوم شناخته‌شده عدالت است. مولانا نیاز دارد که مخاطب خود را نسبت به سلامت نفس شیر و درستی عمل او قانع کند. برای این کار او سلسله استدلال‌هایی را ترتیب می‌دهد که در نهایت به موازات قدرت اقناعی تمثیل‌های فرعی، عمل شیر را نه ناشی از ظلم و تعدی و درنده‌خویی یک سلطان قدر قدرت، که منبعث از الهامی الهی و تقدیری آسمانی، جلوه دهد. اولین استدلال او این است که گرگ و روباه طمع ورزیدند و شیر با نیروی فراست از طمع آنان با خبر شد. در مرحله دوم گرگ و روباه در حق شیر / سلطان و ولی خدا ظن سوء داشته‌اند و نفس سوء ظن به شیخ و ولی کامل خود مستوجب عقوبت است. و در تکمیل این استدلال به آیه «وَ يُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» (فتح، ۶) متوسل می‌شود و سعی می‌کند برای بیان ادعای خود، مستند شرعی از کلام خداوند بیابد و با همسان انگاشتن موقعیت شیر با ولی یا پیامبر و گرگ و روباه با منافقانی که در آیه بالا از آنان سخن رفته است، وضعیت آنان را یکسان قلمداد کند و در نتیجه آنها را نیز مشمول همان نوع انذار و تحویف بداند.

از نظر شاعر طمع گرگ و روباه در شکارها نشان‌دهنده بی‌اعتمادی و سوء ظن آنان به سلطان بود و چون سلطان، لطف و خیر مطلق است و وصل به منشأ غیب، این حق را دارد که هرطور اراده کرد این خسیسان گدا را تنبیه کند. بدین ترتیب شاعر با قرار دادن استدلال خود در بافت متنی مقدس، به تقویت موضع خود - منفی نشان دادن عمل گرگ و روباه و مشروع جلوه دادن عمل آتی شیر - می‌پردازد.

الف-۴- مفهوم پیر و سلسله مراتب منزلت در نظام فکری صوفیه

استدلال دوم این داستان بیان دلیل خشم شیر پس از تقسیم گرگ است. این استدلال چنان که در اپیستمه و نظام شناختی عرفان فهم شود، استدلالی پذیرفتنی می‌نماید. در نظام معرفت شناختی صوفیه نیز مانند نظام درباری سلسله مراتب منزلت

وجود دارد، و در رأس هرم منزلتی آنان شیخ یا پیر یا ولی قرار دارد که دارای ولایت ظاهری و باطنی بر مریدان خود است. با این تفاوت که در اینجا منزلت نه امتیازی دنیاوی و مادی بلکه امتیازی روحانی و معنوی است و قدرت شیخ نیز نه چیرگی و سلطه قهرآمیز که تصرف در نفوس و دلهاست. در اغلب کتب صوفیه اشاراتی به اجمال یا تفصیل در باب آداب مرید با شیخ وجود دارد که نشانه اهتمام بلیغ مؤلفان این کتب برای تثبیت ساختار سلسله مراتبی در میان صوفیان است. عزیزالدین نسفی (متوفی ۶۸۶ ه.ق) در کتاب *انسان کامل*، ضمن بر شمردن اسامی متعددی که همگی دال های همان مدلول واحد یعنی انسان کامل یا ولی و شیخ محسوب می شوند، او را اینگونه معرفی می کند: «...آدمیان زبده و خلاصه کاینات اند و میوه درخت موجودات اند و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است. موجودات جمله به یکبار در تحت نظر انسان کامل اند، هم به صورت و هم به معنی، از جهت آنکه معراج ازین طرف است هم به صورت و هم به معنی (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۵) عزالدین محمود کاشانی صوفی نامدار قرن هشتم نیز در *مصباح الهمدایه* خود پانزده مرتبه در ادب مرید با شیخ ذکر کرده است و نسبت شیخ با مرید را «أبوت معنوی» دانسته است و او را «ربّ الأدنی» خوانده است که رسیدن به «ربّ الأعلی» از رهگذر رعایت حقوق او می گذرد. از جمله این آداب یکی تسلیم محض تصرفات شیخ بودن است به نفس و به مال و دیگری سلب اختیار از خود است به طوری که بی اجازت شیخ هیچ کاری نکند. سوم ترک اعتراض است حتی در اموری که وجه صحّت آن بر وی مشکل باشد، همچون مواجهه خضر و موسی. ادب دیگر محافظت حدّ مرتبه خود است تا از ضرورات احوال خود بیش نپرسد (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۸۸: ۲۱۸-۲۲۵). نظیر چنین منزلتی را صوفیان برای هیچکس جز آن که مستعد جلب توفیق الهی و مستحق منزلت شیخی باشد قائل نبودند. به همین دلیل است که از نظر مولانا هیچ تناقضی میان این تلقی از قدرت شیخ و کنش شیر در قتل گرگ نمی توان یافت.

شیر به این دلیل که گرگ در حضور او ترک ادب کرده و با وجود سلطانی چون او دم از «ما» و «تو» زده است و خود را محو وجود شیر نکرده است، به خود حق می دهد که گرگ را تنبیه کند. در این طرز تقدیر مولانا به نحو بارزی از شیوه انذار و تخویف قرآن متأثر به نظر می رسد، چرا که در آیات الهی هم غالباً با اشاره به عقوبت های وارد بر اهل عصیان لزوم تسلیم به دعوت حق و ضرورت پیروی از قول انبیاء به بیان می آید و با اشارت به احوال آنها مخاطب الزام به قبول دعوت حق می شود.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۷۰۵)

اینکه شیر در این داستان گرگ را به سبب ترک ادب و تجاوز از حد، بدون هیچ بازخواست و حق اعتراضی می کشد و این عمل او نیز با پشتوانه «فانتقمنا منهم» و «الظّالّینَ باللّهِ» مشروع دانسته می شود، ناشی از این پیش فرض است که «ولی حق» «نائب حق» است و نائب حق واجب الأطاعه. نظیر همان استدلالی که مولانا در داستان کنیزک و پادشاه برای توجیه عمل آن حکیم غیبی ارائه کرده بود:

کشتن آن مرد بر دست حکیم	نه پی او مید بود و نه ز بیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کش خضر ببرد حلق	سّر آن را در نیابد عام خلق
آنک از حق یابد او وحی و جواب	هرچه فرماید بود عین صواب
آنک جان بخشد اگر بکشد رواست	نایبست و دست او دست خداست
همچو اسمعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده
تا بماند جانم خندان تا ابد	همچو جان پاک احمد با احد

(همان: ۲۲۸-۲۲۲)

این باور که نایب خدا مانند خدا، دارای قدرت مطلق است و قول و فعل او از جانب پروردگار است، نه از سر میل وهوس، همان پشتوانهٔ ایدئولوژیکی است که مطابق آن، عمل طیب (ولی حق / سلطان) در کشتن یک بی‌گناه، مشروع جلوه داده می‌شود. به عبارتی قدرت تنبیه و مجازات تکیه گاهش نوعی نظام معرفت شناختی است که به تعبیر فوکو مبتنی بر قدرت روحانی معطوف به رستگاری است. (فوکو) مولانا سرسپردگی سالک به ولی و عدم اعتراض بر او را شرط رستگاری و طی طریق معرفت می‌داند. و در این باره به داستان همنشین موسی (ع) و خضر در قرآن اشاره می‌کند:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی‌نفاق	تا نگوید خضر رو هَذَا فراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزن	گرچه طفلی را کشد تو مو مکن
دست او را حق چو دست خویش خواند	تا ید الله فوق ایدیهم براند
دست حق میراندش زنده‌ش کند	زنده چه بود، جان پاینده‌ش کند

(همان: ۲۹۷۳-۲۹۶۹)

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

این تلقی از مقام و منزلت «ولی حق» در گفتمان عرفان کاملاً طبیعی و مطابق عقل سلیم فرض می‌شود اما کارکرد این شیوه استدلال و بیان موضوع در بازتولید ایدئولوژی قدرت مطلق و تعمیم آن به حوزهٔ سلطنت ظاهری و به طور کلی چرخهٔ تأثیر و تأثر، نیز امری انکار ناشدنی است. به طوری که سلوک عملی مولانا با حکام عصر و سلاطین سلجوقی نیز، از تابعی از همین تلقی سلسله مراتبی از قدرت و پیوند آن با امر مقدس ناشی می‌شود.

نتیجه‌گیری

بر خلاف آنچه تصور می‌شود، مثنوی معنوی مولانا، صرفاً بیان آگاهانه برخی مفاهیم و معارف عرفانی و قرآنی نیست که تک معنا و بسته به نظر برسد؛ بلکه در پشت این متن و بافت‌های خرد آن، یک سری کلان‌گفتمانها هست که تنها به مولانا تعلق ندارد و او نیز تولید کننده آنها نبوده است. بلکه متونی که مولانا تولید کرده‌است خود در تعامل و تخطایی بینامتنی باگفتمان‌های غالب عصر قرار دارند. در این مقاله تلاش کرده‌ایم نشان دهیم که این متن چگونه از یکسو در

درون گفتمان غالب عصرشکل می‌گیرد و از سویی دیگر آن گفتمان را بازسازی و تکثیر می‌کند. به همین سبب با استفاده از رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان بافت های خرد کلامی را در داستان «رفتن شیر و گرگ و روباه به شکار» در تعامل با بافت های کلان برون متنی تحلیل کرده، الگوی ذهنی مولانا را از سلطنت و قدرت سیاسی تبیین کرده ایم. بر این اساس می‌توان گفت که مولانا مانند دیگر مردمان آن عصر، گفتمان غالب را در خصوص قدرت و سیاست پذیرفته و به آن نوع حاکمیت سیاسی، مستقیم و غیر مستقیم مشروعیت بخشیده است؛ به طوری که الگوی ذهنی منزلت و سلسله مراتب سلطنت و سیاست ظاهری را به روابط میان ولی / انسان کامل تعمیم داده برای چنین قدرتی منشأ الهی نیز قائل شده است.

منابع و مأخذ

- افلاکی، شمس الدین احمد بن اخی ناطور. (۱۹۵۹). *مناقب العارفين*. آنکارا: بی نا.
- بامشکی، سمیرا. (۱۳۹۱). *روایت شناسی داستان های مثنوی*. تهران: هرمس.
- بی من، جان. (۱۳۸۱). *زبان، منزلت و قدرت در ایران*، ترجمه رضا ذوقدار مقدم. تهران: نی.
- الجاحظ. (۱۹۱۴). *کتاب التاجفی اخلاق الملوک*. بتحقیق الاستاذ احمد زکی پاشا. قاهره: بی نا.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *سرنی*. ج ۲. تهران: انتشارات علمی.
- فالر، راجر وهمکاران. (۱۳۶۹). *زبان شناسی و نقد ادبی*. ترجمه مریم خوزان وحسین پاینده، تهران: نی.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۲). *تعامل مولانا جلال الدین محمد بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه*. فصلنامه *زبان و ادبیات فارسی*. سال ۲۱، شماره ۷۴.
- _____ (۱۳۹۰). *سیک شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*، گروه مترجمان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- قائم مقامی، جهانگیر. (۱۳۴۵). *شیر و نقش آن در معتقدات آریائی‌ها*، مجله *بررسیهای تاریخی*، سال ۱، شماره ۳.
- القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم / ابوعلی عثمانی، (۱۳۷۴). *رساله قشیریه*. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عز الدین محمود بن علی. (۱۳۸۸). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی، تهران: هما.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۹)، *فیه ما فیه*. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون. دفتر اول. تهران: توس.

_____ (۱۳۷۹)، *مکتوبات*. تصحیح جواد سلماسی زاده. تهران: اقبال

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶)، *الإنسان الكامل*. تصحیح ماژیران موله. تهران: طهوری

ون دایک، تیون آدریانوس. (۱۳۸۲). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*. گروه مترجمان. ویراسته‌ی مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

هاشمی، زهره. (۱۳۸۹)، نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون. *ادب پژوهی*. شماره دوازدهم. تابستان.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago and London: University of Chicago Press.

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir