

نگرشی تازه بر مآخذشناسی قصه شاه و کنیزک*

دکتر محمد پارسانسب^۱

دانشیار دانشگاه خوارزمی

چکیده

مآخذیابی و ریشه‌شناسی حکایات مثنوی، به طور رسمی، سابقه‌ای به قدمت تألیف کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی دارد و بدون شک، این پژوهش کم‌نظیر، بسیاری از ابهامات موجود در این زمینه را مرتفع کرده‌است. با این همه، مطالعات انجام‌یافته در این باره، حکایت از آن دارد که در ریشه‌یابی قصه‌های مثنوی، نمی‌توان به مآخذی واحد ارجاع داد. مثنوی مولوی، حاصل ارتباط و تعامل فکری مولانا با خیل کثیری از منابع و متون دینی، تفسیری، صوفیانه، تاریخی، و بویژه فرهنگ عامه است. ردیابی این سرچشمه‌های غنی، هرگز از مطالعات تک‌بعدی و یکسونگرانه ساخته نیست. از اینرو، در این نوشتار برآنیم تا به مدد مطالعات ساختاری، روایت‌شناختی، گفتمان‌شناختی و برخی تحلیل‌های معنایی، ردیابی دقیق‌تری از سرچشمه این حکایت به دست دهیم. برای این منظور، نخستین و بنیادی‌ترین قصه مثنوی، یعنی قصه شاه و کنیزک را واکاوی و تحلیل کرده‌ایم. مطالعات ما نشان می‌دهد که این قصه، مستقیم یا غیرمستقیم، با خیل کثیری از قصه‌ها و بن‌مایه‌های عاشقانه، عارفانه و تعلیمی فارسی نسبت دارد و در این میان، شباهت آن با روایتی در کتاب آداب‌الحرب و الشجاعة، آشکارتر می‌نماید.

واژگان کلیدی: مثنوی مولوی؛ شاه و کنیزک؛ بهرامشاه و کنیزک؛ مآخذیابی؛ روایت‌شناسی؛ بینا

متنیت.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۱/۱۵ تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۷/۲۶

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Parsanasab63@yahoo.com

مقدمه

روایت مولانا از قصه شاه و کنیزک^۱، مشتمل است بر ۲۴۵ بیت، با احتساب یکی دو حکایت و تمثیل کوتاه که مولانا به طریق قصه در قصه، در میانه این داستان گنجانده است. طرفه آنکه، قصه پرداز، در این نخستین حکایت مثنوی، چندان پایبند تکنیک قصه در قصه نمی شود و یک راست قصه را آغاز می کند و به پایان می رساند. با این همه، چنانکه در پی خواهد آمد، این قصه، متنی است حاوی ارجاعات بینامتنی^۲ بسیار و مرتبط با روایت های مکتوب و شفاهی پیشین، که از سویی با متون دینی و تفاسیر قرآنی گفت و گو می کند و از سویی دیگر با متون صوفیانه و عرفانی؛ از جهتی، با حکایت های تاریخی رابطه دارد و از منظری، با روایت های عامیانه؛ از یک سو با اسطوره و قصه های اسطوره ای داد و ستد می کند و از سویی دیگر با فرهنگ مردم، آن هم از رهگذر ضرب المثل های فراوان. به همین دلیل، جست و جوی مأخذی واحد برای این قصه، کاری است دشوار و در عین حال عبث؛ زیرا مفاهیم، مضامین، تصاویر، پاره های روایی^۳، حکایت های میان پیوندی^۴ و بن مایه های^۵ موجود در این داستان، ریشه در روایت های مختلف دارد و تنها بخشی که ممکن است برگرفته از متنی معین باشد و بتوان مأخذی برای آن تعیین کرد، قسمت دوم داستان، یعنی نحوه مداوای بیماری عاشق است. در این نوشتار، قصد داریم سویه ها و روابط بینامتنی این قصه را از منظر موارد یادشده واکاوی کنیم و نشان دهیم که چگونه مولانا، با هنرمندی خویش، از تلفیق روایت ها و شگردهای قصه پردازی موجود در سنت روایی شرقی، قصه ای ویژه با گفتمانی چندساحتی، آفریده است و نیز، برآنیم تا به جست و جو و تحلیل شباهت ها و ارتباط های ساختاری این قصه با روایتی نویافته که در آداب الحرب و الشجاعة (فخر مدبر، ۱۳۴۶، صص ۴۲-۴۵) آمده، بپردازیم. پیش از ورود به بحث، مروری خواهیم کرد بر پیشینه این حکایت، بر پایه یافته های پژوهشی موجود.

بدیع الزمان فروزانفر (۱۲۷۶-۱۳۴۹. ش) در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی (تألیف: ۱۳۳۳. ش)، در گام نخست از ردیابی این حکایت، خواننده را به روایتی از

فردوس‌الحکمه علی بن سهل ربّن طبری (نیمه نخست قرن سوم)، ارجاع می‌دهد و با تصریح بر عبارت «مأخذ آن حکایت ذیل است»، عین روایت عربی آن را نقل می‌کند. (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۳) در گام دوم، به نقل از چهارمقاله نظامی عروضی (قرن ششم)، این نوع معالجه را به ابوعلی سینا نسبت می‌دهد و فحوای کلام نظامی عروضی و نیز، برخی مندرجات کتاب ذخیره خوارزمشاهی (تألیف: ۵۰۴ ق) را شاهد می‌آورد. (همان: صص ۴-۳) و چون روایت مثنوی را با منقولات ذخیره خوارزمشاهی مطابقت می‌دهد، در فرضیه نخست خود تشکیک کرده، می‌نویسد: «از مطابقت این داستان در مثنوی با مجموع این روایات، تصوّر می‌رود که مأخذ مولانا همان حکایت چهارمقاله عروضی است؛ زیرا عناصر حکایت و طرز وقوع حادثه، طوری است که با روایت چهارمقاله مشابهت تام دارد. هرچند مسلم است که ذکر قابوس و شمگیر در این حکایت، مطابق روایت چهارمقاله، اصلی ندارد...» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۴) چنانکه ملاحظه می‌شود، فروزانفر، هم در نخستین رأی خود (ارجاع روایت مثنوی به روایت فردوس‌الحکمه) تردید می‌کند و هم، در بخش دوم کلام خود، اساس وقوع چنین ماجرای را برای ابن سینا در دربار و شمگیر، دور از واقعیت تاریخی می‌داند. وی در نهایت، بر این نکته تصریح دارد که مضمون «شربت ساختن برای عاشق تا در برابر چشمان معشوق بسوزد»، مقتبس است از مضمون حکایتی که نظامی از عشق ارشمیدس به کنیزکی چینی، در اسکندرنامه، (چاپ تهران، ص ۵۸۲) آورده است. (نک. همان: صص ۴-۶) از آنجا که روایتی شبیه این، احیاناً تحت تأثیر روایت نظامی، در مصیبت‌نامه آمده (نک. عطار، ۱۳۸۶، صص ۳۳۰-۳۳۲) و عطار، همین مضمون (خوراندن معجون به کنیزک یا دختر) را در روایت خویش درج کرده، احتمال قوی‌تر آن است که مولانا آن را از مصیبت‌نامه عطار اخذ و نقل کرده باشد، نه از اقبال‌نامه نظامی. بویژه آنکه مولانا نیز همچون عطار، در آغاز روایت، سخن از «عشق» به میان آورده نه از «بیماری»؛ عشق پادشاه به کنیزک در مثنوی و عشق شاگرد استاد به دختری در مصیبت‌نامه.

با تأمل در روایت چهارمقاله که فروزانفر آن را مأخذ این قصه شمرده، روشن می‌شود که این داستان، صرفاً می‌تواند مأخذ بخش دوم قصه مولانا باشد؛ وگرنه، کل حکایت مولانا، ترکیبی دارد متفاوت، و دربردارنده پاره‌های روایی و معنایی مختلف است.

مقصود اصلی نوشتار حاضر آن است تا نشان دهد که اولاً جست‌وجوی مأخذی معین برای این قصه، و اثبات اینکه مولانا فلان متن را عیناً مبنای کار خود قرار داده، کاری است نه چندان روا و تا حدی، بی‌فرجام؛ زیرا مولانا در پی‌ریزی این قصه، آگاهانه یا ناخودآگاه، نه به یک روایت، که به روایت‌های متعدّد و بن‌مایه‌های متنوع برگرفته از روایات فارسی و عربی نظر داشته‌است. در ثانی، چنانچه اصرار داشته باشیم مأخذ یا مأخذ بیشتر مرتبط با این قصه را نشان دهیم، شایسته‌تر آن است که در کنار روایات فردوس‌الحکمه، چهارمقاله و امثال اینها، روایت آداب‌الحرب و الشجاعه را عرضه کنیم و آن را به سبب شباهت‌های ساختاری و روابط بینامتنی و بن‌مایه‌ای، بر سایر مأخذ، مقدم شماریم.

بررسی‌های نگارنده حکایت از آن دارد که روایاتی مشابه این قصه و گاه نزدیک به آن، و بعضاً قریب‌المضمون، در دیگر متون فارسی نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله روایاتی در جوامع‌الحکایات (عوفی، ۱۳۵۳، ب، ۱، ق ۲، صص ۳۲۳-۳۲۷) که مطابقت دارد با روایت عطار در مصیبت‌نامه؛ هزارویک‌شب (طسوجی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۸)؛ کشف‌الاسرار (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۵۳۷-۵۳۹)؛ و کلیات سعدی (سعدی، ۱۳۶۳، صص ۹۱۲-۹۱۳)؛ این روایات، هیچ‌یک با روایت مولانا هم‌خوانی کامل و یا مطابقت دقیق ندارند. برخی، از حیث آغاز، بعضی از حیث پایان، عده‌ای از منظر مضمون، و تعدادی دیگر، از نظرگاه کلی، دارای وجوه مشترکی با روایت مثنوی هستند. در حقیقت اینها روایاتی هستند مستقل، دارای قرابت‌های ساختاری-معنایی با قصه مورد بحث ما، که هر یک می‌توانند پرتوی بر بخشی از داستان ما بیفکنند. اما نزدیک‌ترین حکایت به روایت مولوی، همان است که در آداب‌الحرب و الشجاعه آمده‌است و ما به تفصیل در

این باره، سخن خواهیم گفت. برای اثبات فرضیه خود در بینامتنی بودن این قصه، و عدم ارجاع آن به قصه‌ای معین، ناگزیریم روایات یادشده را مقایسه و واکاوی کنیم و میزان ارتباط روایت مثنوی با آنها را جست‌وجو و تبیین نماییم. در منابع متأخر نظیر روضه الانوار (محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۶۸۸)؛ خردنامه اسکندری (جامی، ۱۳۶۸، صص ۹۵۲-۹۵۴)، مطابق روایت فردوس‌الحکمه؛ آیین اسکندری (امیرخسرو دهلوی، ۱۳۵۴، صص ۶۷-۶۸) و سلسله الذهب (جامی، ۱۳۶۸، صص ۲۴۱-۲۴۹) نیز داستانهایی شبیه روایات میبدی و سعدی دیده می‌شود.

تحلیلی بر مآخذ روایات موجود

حکایت فردوس‌الحکمه، در باب پنجم، با عنوان «فی نوادر الاطباء و حیل من حیل الاطباء» آمده است. بر اساس این روایت، شاهزاده‌ای عاشق یکی از زنان حرم پدر خود می‌شود و بر اثر آن بیمار می‌گردد. اطبا از مداوای وی درمی‌مانند. تا این‌که شیخی از علما (!) از راه می‌رسد و با گرفتن نبض شاهزاده و سخن گفتن با وی، درست در هنگامی که زنی از برابر شاهزاده گذر می‌کند، علت بیماری او را کشف کرده، درمی‌یابد که وی به عشق آن زن گرفتار آمده است؛ پس، پادشاه را از این واقعه آگاه می‌سازد. پادشاه آن دو را به عقد هم در می‌آورد و حال شاهزاده بهبود می‌یابد. (رین طبری، ۱۹۲۸، ص ۵۳۸)

شباهت و سنخیت این روایت با روایت مثنوی، نخست به بیماری شاهزاده و نحوه کشف و درمان آن (درماندگی اطبا از مداوای بیمار، گرفتن نبض بیمار و سخن گفتن با وی، برشمردن اسامی کسان و پی بردن به راز عشق وی، و نحوه معالجه بیماری او با فراهم کردن زمینه وصال) مربوط است، و دیگر، به حضور «شیخی از علما» که از گروه طبیبان ظاهربین نیست و از ظرایف و دقایق امور درونی و عاطفی، آگاهی تام دارد؛ و گرنه تفاوت‌های این دو حکایت بسیار است. بخش پایانی این روایت (صدور اجازه ازدواج شاهزاده با زن شاه)، قابل انطباق است با برخوردارگی کنیزک از وجود زرگر در مثنوی؛ و بسیار شباهت دارد با آنچه در صفحه ۴۵ کتاب آداب‌الحرب و

الشّجاعه (تألیف: اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم)، در باره ازدواج ابوسعید موصلی با کنیز بهرام‌شاه آمده‌است.

قرباب و شباهت روایت چهارمقاله نظامی عروضی (صص ۱۵۴-۱۵۷)، از تألیفات اواسط قرن ششم، با داستان مثنوی، مانند شباهت روایت مثنوی است با روایت فردوس‌الحکمه؛ و تنها بر نحوه کشف عشق جوان و شیوه مداوای بیماری او (عقد ازدواج بستن میان عاشق و معشوق) تأکید می‌کند و هدف داستان، با عنایت به بافت متن، نشان دادن تسلط این‌سینا در شناخت علت بیماری‌ها و مداوای آنهاست؛ از این‌رو، پرداخت بعد عاشقانه این داستان‌ها، ضعیف و کم‌رنگ است.

اما دو روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه، اشتراکات و اختلافاتی دارند. بر خلاف روایت فردوس‌الحکمه که از آغاز بر عاشق بودن شاهزاده تصریح می‌کند، در روایت چهارمقاله، از بیمار بودن یکی از بستگان قابوس و شمشگیر سخن به میان می‌آید. در این نکته (تصریح بر بیماری شخص و نه بر عاشق بودن وی) روایت مثنوی با روایت چهارمقاله تطابق دارد. بن‌مایه «درماندگی طبیبان در مداوای بیمار»، در هر دو روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه مشترک است. در مرحله بعد، در فردوس‌الحکمه، «شیخی از علما» که ناشناخته می‌نماید، از راه می‌رسد و در روایت چهارمقاله، بوعلی را برای مداوا معرفی و احضار می‌کنند. در هر دو روایت، شیوه کشف بیماری شباهت‌هایی دارد و پایان داستان نیز تا حدودی یکسان است و به موافقت شاه با ازدواج عاشق و معشوق ختم می‌شود. البته پایان‌بندی قصه مولانا با این دو روایت، متفاوت است.

روایت آداب‌الحرب و الشّجاعه (فخر مدبّر، ۱۳۴۶، صص ۴۲-۴۵)، از تألیفات اواخر قرن ششم، داستانی است با محوریت عشق، و با پرداختی زیبا از روابط عاشقانه. چنانکه ملاحظه خواهد شد، این روایت، شبیه‌ترین آنهاست به روایت مثنوی، از حیث نحوه آغاز و تکوین داستان؛ از جمله: خریداری کنیزک از سوی پادشاه؛ عاشق شدن شاه بر کنیزک خویش و آمیزش با وی؛ بیمار شدن کنیزک^۶ به سبب دل بستگی به معشوقی دیگر؛ پریشان‌حالی شاه و تلاش برای درمان کنیزک؛ عجز طبیبان ظاهری در

تشخیص و مداوای بیماری وی؛ ظهور طبیب یا حکیمی حاذق، آن هم به طرز ناگهانی؛ برخورداری طبیب از علمی وافر و اشراف او بر احوال درونی بیمار؛ دیدن قاروره و نبض بیمار و پی بردن به علت بیماری وی و نظایر اینها، همگی بر این سنخیت دلالت دارند. وجود اشخاص و عناصری چون شاه و کنیز و طبیب در هر دو روایت، گواهی دیگر بر این شباهت تواند بود؛ حتی شباهت احوال طبیب ترسای این داستان با زرگر قصه مولانا هم نکته‌ای است آشکار و قابل تأمل. فحواي روایت آداب-الحرب، حکایت از آن دارد که میان کنیزک و طبیب ترسا، روابطی مخفی، هم‌چون عشق میان زرگر و کنیزک قصه مولانا، وجود داشته‌است و طبعاً طبیب قصه آداب-الحرب نیز می‌بایست به فرمان بهرام‌شاه به قتل برسد، لیکن از آنجا که گفتمان حاکم بر این داستان، گفتمانی مبتنی بر شرایع دینی است، طبیب ترسا، به سبب اسلام آوردن، از قتل نجات می‌یابد، وگرنه به عاقبت زرگر گرفتار می‌آمد.^۷ اما، ادامه داستان آداب‌الحرب (عاشق شدن طبیب بر کنیز شاه و ازدواجش با وی) با روایت مثنوی قدری متفاوت است و شباهت‌هایی به روایات فردوس‌الحکمه و چهارمقاله دارد. تنها مضمون غریب این داستان، ازدواج طبیب معالج با بیمار بهبودیافته است که با توجه به بن‌مایه «اسلام آوردن طبیب ترسا»، این تغییر نیز طبیعی می‌نماید. این مضمون، در روایات فارسی نظایری هم دارد؛ از جمله در افسانه خیر و شر، گزارش شده در هفت پیکر نظامی نیز، «خیر» به محض مداوای بیماری دختر شاه و دختر وزیر، با آن دو ازدواج می‌کند. (نظامی گنجوی، ۱۳۳۴، ص ۲۸۸) شبیه همین مضمون را در روایت‌های یادشده از هزار و یک شب، کشف‌الاسرار و کلیات سعدی نیز می‌یابیم. در این سه روایت، ابراهیم خواص پس از مداوای دختر شاه، چندی با وی آمیزش می‌کند که خود، به نوعی تداعی کننده همین مضمون است.

این‌که بهرام‌شاه در روایت آداب‌الحرب، کنیزک را آزاد کرده، به عقد طبیب ترسای نومسلمان در می‌آورد، یعنی انتقال عشق نیز، در شاه و کنیزک مثنوی شواهدی دارد: نخست، آن‌جا که شاه چون نخستین بار با حکیم غیبی دیدار می‌کند، به صراحت می-

گوید: «گفت: معشوقم تو بودستی نه آن / لیک کار از کار خیزد در جهان» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ص ۷) و بدین شکل، از انتقال عشق خود، از کنیزک به حکیم غیبی پرده برمی‌دارد. و دیگر، سرد شدن عشق کنیزک نسبت به زرگر است که هرچند تصریحی در دل‌بستن وی به پادشاه در متن وجود ندارد، اما، به مدد نشانه‌ها و قراین می‌توان بدان پی برد؛ آنجا که مولانا از عشق کنیزک به زرگر، به «عشق مرده = عشق ورزیدن به مرده» تعبیر می‌کند و از عشق او به پادشاه (حق)، به «عشق زنده = عشق ورزیدن به زنده»:

زنانک عشق مردگان پاینده نیست	زنانک مرده سویی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر	هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر ...

(همان ص ۲۱۸ به بعد)

اما روایت اقبال‌نامه نظامی (نک. نظامی گنجوی، ۱۳۳۴، صص ۵۵-۶۱)، به دو دلیل و یا به سبب حضور دو بن‌مایه مهم زیر، با روایت مثنوی همگون است: نخست، چنانکه فروزانفر نیز بدان تصریح کرده، از حیث خوراندن شربت به معشوق و گداختن تدریجی جسم او؛ و دیگر، به سبب مردن معشوق (مرگ معشوق ارشمیدس در اقبال-نامه، و مردن زرگر، معشوق کنیزک در مثنوی) در برابر چشمان عاشق و فروکش کردن عشق در وجود عاشق (عشق ارشمیدس در اقبال‌نامه و عشق کنیزک در مثنوی)؛ وگرنه، این داستان، از حیث ساختار کلی (حوادث، تعداد و نوع ترکیب آنها) شباهتی با قصه مثنوی ندارد. در اقبال‌نامه، شاگرد صاحب‌کمالی (ارشمیدس) عاشق دختری می‌شود و به سبب همین عشق، از درس و بحث باز می‌ماند. استاد حکیم (ارسطو) با خوراندن شربتی خاص به معشوق ارشمیدس، اخلاط او را از سینه بیرون می‌کشد و به شاگرد نشان می‌دهد تا وی به حقارت وجود مادی انسان (معشوق) پی ببرد؛ و چون جسم معشوق، زار و نحیف می‌گردد، این رابطه جسمانی در نظر ارشمیدس حقیر جلوه می‌کند و از این عشق، دوری می‌جوید؛ و چون ارشمیدس، بار دیگر به کنیزک رجوع می‌

کند، معشوق، بیمار می‌شود و در برابر چشمان او جان می‌دهد^۱. مرگ کنیزک در داستان اقبال‌نامه نیز، با هدف نظامی در پردازش این قصه، تناسب دارد.

نظیر داستان اقبال‌نامه نظامی را در مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۶، صص ۳۳۰-۳۳۲) می‌یابیم، آنگاه که در باب نفی صورت‌پرستی و لزوم ترک آن برای دست یافتن به معرفت، سخن می‌گوید. روایت عطار تقریباً همان روایت نظامی است، با این تفاوت که اولاً عطار، با هدف تقویت جنبه‌های داستانی و تعمیم مفاهیم متن، به ذکر اسامی اشخاص داستان (ارشمیدس و ارسطو) علاقه‌ای نشان نمی‌دهد؛ در ثانی، کنیزک داستان او، از آن شخص استاد است نه اهدایی خاقان چین؛ و بالاخره این‌که، کنیزک در داستان عطار نمی‌میرد و صرفاً با تدبیر استاد، و البته مطابق آموزه‌های عطار، شاگرد عاشق از عشق او صرف‌نظر می‌کند (نک. عطار، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱) و حال آنکه در داستان نظامی، شاگرد، بار نخست از عشق کنیزک بیزار می‌شود و چون دوباره بدان رجوع می‌کند، کنیزک در برابر چشمان او جان می‌دهد. (نک. نظامی، ۱۳۳۴، ص ۶۰)

چنانکه گفته شد، مؤلف مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی بر این عقیده است که حادثه عجیب کشته شدن زرگر به فرمان حکیم، «ظاهراً مأخوذ است از مضمون حکایتی که نظامی از عشق ارشمیدس به کنیزک چینی در اسکندرنامه آورده است.» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۴) حال آنکه اگر در نظر آوریم که مولانا بیش از آنکه با آثار نظامی مربوط باشد، دلبسته آثار عطار بوده، و فحوای عرفانی داستان او بر جنبه‌های اخلاقی آن غلبه دارد، می‌توان حکم کرد که این فقره از داستان خویش را بر پایه روایت عطار در مصیبت‌نامه پرداخته‌است؛ مطابق آنچه که عطار در ابیات زیر در باب کنیزک داستان خویش نقل می‌کند:

از سر دانش، به حیلت، قصد کرد	از دو دست آن کنیزک فصد کرد
مسهلی دادش که در کار آمدش	بعد از آن حیضی پدیدار آمدش
آن کنیزک شد چو شاخ خیزران	گشت گلنارش چو برگ زعفران
نه نکویی ماند در دیدار او	نه طراوت ماند در رخسار او

از جمالش ذره‌ای باقی نماند آن قدح بشکست و آن ساقی نماند
(عطار، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱)

و نیز، ماجرای سرد شدن عشق کنیزک نسبت به زرگر در مثنوی، دقیقاً مطابقت دارد با گزارشی که عطار از انصراف عاشق از عشق معشوقه می‌آورد و می‌گوید:

خواجه آن شاگرد زیرک را بخواند	وز پس پرده کنیزک را بخواند
اوّل آن شاگرد را چون جای کرد	آن کنیزک پیش او برپای کرد
چون بدید آن مرد برنا روی او	نیز دیگر ننگرست از سوی او
در تعجب ماند کان زیبا نگار	چون چنین بی‌بهره شد از روزگار؟
سردیی از وی پدیدار آمدش	گرمی تحصیل در کار آمدش
آن همه بیماری وی باد گشت	از کنیزک تا ابد آزاد گشت

(عطار، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱)

فقره آغازین روایت جوامع‌الحکایات (عوفی، ۱۳۵۳، صص ۳۲۳-۳۲۷) نیز، شباهتی تام دارد با عاشق شدن ارشمیدس به کنیزک چینی در داستان اقبال‌نامه نظامی و عشق آن شاگرد به کنیز استاد خویش در داستان مصیبت‌نامه عطار؛ اما آمدن معشوق بر بالین عاشق و برخورداری از وجود او؛ و مرگ عاشق (جوان) در این داستان و مرگ زرگر در داستان مثنوی را می‌توان از شباهت‌های این روایت با داستان مثنوی دانست؛ ضمن این‌که قرار دادن مکان داستان در بلخ نیز، تأکیدی است بر این نکته.

سخنی دیگر از حکایات همگون، در متون دینی و صوفیانه دیده می‌شود که با بخش نخست قصه شاه و کنیزک، سنخیت آشکاری دارند. قدیم‌ترین گزارش از این حکایات را در کتاب ترجمه السواد الاعظم، ترجمه‌شده در حدود سال ۳۷۰ هجری می‌یابیم. (نک. حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۲)، این حکایت چون وارد متون صوفیانه و عرفانی می‌شود، تغییر درون‌مایه می‌دهد و صورت حکایت‌های عرفانی را به خود می‌گیرد. از این حیث، می‌توان گفت با دو روایت کشف‌الاسرار و کلیات سعدی، مشابهت بیشتری دارد. قصه منقول در این کتاب، داستان دختر امیری کافر است که در

خفا به خدا ایمان می آورد و بر اثر عشق، دیوانه جلوه می کند. و چون اطبا از مداوای او درمی مانند، یکی از اولیای خدا او را درمان می کند. در پایان داستان می بینیم که کعبه بر گرد سر دختر واصل، به گردش درمی آید.

در روایت هزار و یک شب، که ظاهراً قدیم ترین روایت از این نوع، پس از روایت ترجمه السواد الاعظم است، شیخی (ابراهیم خواص)، ناخواسته و بی اراده به روم یا بلاد کفر می رود؛ بر در شهری، غلامانی با سلاح می بیند. ایشان از ابراهیم می پرسند: آیا او طیب است. ابراهیم می گوید: آری. او را نزد پادشاه می برند. پادشاه اشاره می کند تا ابراهیم را نزد دختر ببرند و شرط لازم کار را به او گوشزد کنند. غلامان به ابراهیم خواص می گویند مدتی است دختر پادشاه به مرض سختی دچار شده و هر طیبی که او را ببیند و نتواند درمانش کند، شاه او را می کشد. ابراهیم شرط را می پذیرد. او را نزد دختر می برند. از پشت پرده، ناله ای ضعیف می شنود. می خواهد سلام کند، ناگاه دختر او را به نام می خواند. ابراهیم متعجب می شود و حال او را می پرسد. دختر می گوید: شب قبل، از خداوند خواسته است یکی از اولیای خود را نزد او بفرستد تا وی را خلاص دهد. از گوشه های خانه ندایی شنیده که به او مژده آمدن ابراهیم خواص را داده است. سپس دختر می گوید که چهار سال است به عشق خداوند دچار شده و پادشاه می پندارد او دیوانه شده است. ابراهیم با او مشغول گفت و گوست که شخص یدر می آید و از دختر می پرسد که چه شده است. دختر می گوید: طیب درد او را شناخته و درمان کرده است. شاه خیردار و خوشحال می شود و یک هفته جشن می گیرد. ابراهیم مدت هفت شبانه روز با دختر مصاحبت می کند. روز هفتم دختر به او می گوید: کی به دیار اسلام خواهند رفت. ابراهیم حیرت زده می پرسد چگونه می توانند از شهر بیرون روند حال آن که نگهبانان، سخت مراقب احوال ایشان اند. دختر پاسخ می دهد همان کسی که تو را نزد من آورده است ما را خواهد برد. پس، از دروازه شهر بیرون می روند. دختر هفت سال مجاور خانه خدا می شود و پس از آن می میرد.

این روایت، عین گزارش هزار و یک شب است (نک. طسوجی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۸) و دو روایت کشف الاسرار (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۵۳۷-۵۳۹) و کلیات سعدی (سعدی، ۱۳۶۲، صص ۹۱۲-۹۱۳) نیز با این روایت شباهت دارد، با این تفاوت که در روایات اخیرالذکر، بازگشت به بلاد اسلام، از طرف خواص پیشنهاد می‌شود، ولی شاهزاده از پذیرش آن امتناع می‌ورزد و می‌گوید: «هر که به دل به کعبه رود، کعبه او را طواف کند.» (همان، ص ۹۱۳) لحظه‌ای بعد، ابراهیم در می‌یابد که کعبه گرد سر آن دختر به طواف درآمده است.

شباهت و نسبت سه روایت اخیرالذکر با قصهٔ مثنوی، در حضور بن‌مایه‌هایی چون «دیوانه شدن کسی بر اثر عشق»، «ناتوانی طبیبان ظاهری در مداوای وی»، «ظهور ناگهانی پیری غیبی» و «توفیق یافتن آن پیر در درمان عاشق» است؛ گویی که به جای ابن‌سینای حکیم در روایت چهارمقالهٔ عروضی، به جای سعید موصلی طبیب در روایت آداب‌الحرب، به جای حکیم الهی در مثنوی مولوی، و به جای بقراط حکیم در روایت خردنامهٔ جامی، ابراهیم خواص عارف نشسته و کنیز بیمار داستان مولانا، جای خود را به شاهزاده‌خانمی عاشق و واصل داده است. اما چنان‌که پیداست، عشق این دختر در این روایات، عشقی آسمانی و طبیب وی، طبیبی روحانی است و ساختار حکایت، بیش‌تر، از ساخت داستان‌های صوفیانه تبعیت می‌کند تا داستان‌های عاشقانه. این مایه شباهت، اگرچه بسیار نیست، اما در واکاوی عناصر اصلی و سازندهٔ قصه‌های عاشقانهٔ کلاسیک، خصوصاً در نشان دادن سرچشمه‌های روایت مثنوی، اهمیت اساسی دارد؛ بویژه آن‌که احتمال دارد مولانا در گزینش حکیم غیبی داستان خویش به شخصیت و نقش ابراهیم خواص در روایت هزار و یک شب، یا کشف‌الاسرار، نظر داشته باشد.

جدول زیر که حاوی حوادث اصلی یا محوری‌ترین پاره‌های روایی این حکایت در منابع مختلف است و بر پایهٔ سیر تاریخی تنظیم شده، می‌تواند تصویری جامع‌تر و گویاتر از روایت‌ها را برای مقایسه در اختیار ما بگذارد.^۹

معشوق و قتل تدریجی وی و رهایی احضار معشوق (زرگر) به بازگام شناسایی معشوق کنیزک	—	بازگشت مخفیانه خواص به دار - الاسلام به کرامت دختر گردیدن کعبه بر سر دختر رد پیشنهاد از سوی دختر پیشنهاد خواص به دختر برای رفتن به دارالاسلام	—	—	پاره ۹
گرفتن نبض بیمار ظهور حکیم الهی مناجات پادشاه و استمداد از حق درماندگی طبیبان	—	بهبود حال دختر دیدار و گفتگوی خواص با دختر شاه پذیرش شرط پادشاه و حضور بر بالین بیمار درماندگی طبیبان	—	—	پاره ۴
بیمار شدن کنیزک عاشق شدن شاه بر کنیزک	—	آگاهی از دیوانگی دختر شاه رفتن ابراهیم خواص به بلاد کفر رفتن ابراهیم خواص به روم	—	—	پاره ۱
منوی مولوی	کلیات سعدی	کشف الاسرار	هزار و یک شب	جموع الحکایات	عنوان اثر
مقدمه	مقدمه	عاشق شدن شاگرد استادی بر دختری	عاشق شدن شاگرد و مداوی وی	تلاش طبیبان برای عاشق شدن شاگرد و مداوی وی	پاره ۸
پاره ۷	پاره ۷	مجاور شدن دختر در کعبه و مرگ او	—	—	پاره ۷
پاره ۶	پاره ۶	بازگشت خواص به همراه دختر به دارالاسلام	—	—	پاره ۶
پاره ۵	پاره ۵	بهبود حال دختر	—	دیدار شاگرد با دختر و مردن شاگرد	پاره ۵
پاره ۴	پاره ۴	دیدار و گفتگوی خواص با دختر شاه	—	فراخواندن استاد، دختر را بر بالین شاگرد	پاره ۴
پاره ۲	پاره ۲	پذیرش شرط پادشاه و حضور بر بالین بیمار	—	بیماری گفت و گوی طبیبان با عاشق	پاره ۲

شیوه دیگر کشف مشابهت‌های روایات، که خود شاخه‌ای از مطالعات بینامتنی است، جست‌وجو در بن‌مایه‌ها^{۱۰} و مضامین آنهاست، بی‌آنکه بخواهیم خود را به مطالعه در سیر تکوین حوادث و رخداد‌های داستان محدود سازیم. از این منظر، قصه شاه و کنیزک، با متون دینی، بویژه با قرآن کریم، قصص قرآنی و متون تفسیری، و نیز، با فرهنگ عامه، از رهگذر درج حکمت‌ها، باورها و ضرب‌المثل‌های عامیانه، رابطه محکمی دارد^{۱۱}. هم‌چنین به وضوح ردّ پای بن‌مایه‌های روایت مثنوی را در متون و منابع متعدّد می‌توان یافت. در روایت مولانا از این قصه، چندین بن‌مایه اصلی و فرعی به اشاره و تصریح، به چشم می‌خورد؛ از جمله:

۱. انتخاب سه تیپ پربسامد «پادشاهی صاحب دین و دنیا»؛ «کنیزکی زیبارو» و «حکیمی الهی»

۲. به شکار رفتن پادشاه با خدم و حشم

۳. دست یافتن به شکار [در این‌جا: کنیزک]

۴. به دام افتادن یا گرفتار شدن صیّاد در دام صید خود [عاشق شدن پادشاه بر

کنیزک]

۵. برخورداری عاشق از معشوق [کامیابی شاه از کنیزک]

۶. رابطه یک‌سویه در عشق [عاشق نبودن کنیزک بر پادشاه] و دل در گرو دیگری

داشتن

۷. بیمار شدن یکی از طرفین عشق [در اینجا: کنیزک] و پریشانی آن دیگری

۸. تعیین جایزه برای شفای بیمار

۹. عجز و درماندگی طیبیان در مداوای بیماری کنیزک

۱۰. تشدید بیماری معشوق [کنیزک]

۱۱. پریشانی عاشق و گریه و زاری وی

۱۲. مناجات و راز و نیاز عاشق (پادشاه) و مدد خواستن از حق

۱۳. از خود بی‌خود شدن عاشق (شاه) بر اثر گریه و زاری، و به خواب رفتن او

۱۴. دیدن پیری نورانی و دانا در خواب
۱۵. بشارت آمدن پیر یا حکیم حاذق بر بالین بیمار
۱۶. تعبیر شدن رؤیای عاشق [در این جا: پادشاه]
۱۷. پیدا شدن پیر مثالی و نورانی
۱۸. استقبال کردن از پیر یا مهمان غیبی
۱۹. رفتن پیر بر بالین بیمار
۲۰. تشخیص بیماری روحی و عاطفی بیمار [عاشق بودن کنیزک]
۲۱. وصال عاشق با معشوق [در این جا: کنیزک با زرگر]
۲۲. ساختن شربت برای مرگ تدریجی و خوراندن آن به معشوق [در این جا: زرگر]
۲۳. مردن تدریجی معشوق (زرگر) در برابر چشمان کنیزک
۲۴. سرد شدن عشق عاشق به معشوق (عشق کنیزک به زرگر)، با دیدن مرگ وی^{۱۲}
- و اینک، تفصیل مطلب:
۱. جمع کردن سه شخصیت شاه، کنیزک و حکیم در داستان، شبیه است به داستان بهرام شاه و کنیزک چینی و سرهنگ یا وزیر حکیم او در قصه هفت پیکر (نظامی، ۱۳۳۴، ص ۱۰۷ به بعد)
۲. به شکار رفتن شاه، همراه با خواص و نزدیکان خویش. این پاره روایی که مولانا در این قصه گزارش می کند، بن مایه ای است تکراری و پربسامد در قصه های تاریخی، عاشقانه و صوفیانه، نظیر: داستان بهرام گور و خره نما در مرزبان نامه (وراوینی، ۱۳۶۷، صص ۳۷-۴۳)؛ به شکار رفتن بهرام و جدا افتادن او از لشکر (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۰۴)، جدا ماندن کسری از همراهان، در میدان شکار (همان، ج ۸، صص ۲۶۶-۲۹۲، به شکار رفتن شاهی (عوفی، ۱۳۵۳، جزء دوم از قسم سوم، ص ۵۹۹)، و قصه رفتن ابراهیم ادهم به شکار (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸) و نظایر اینها. در این سنخ از

قصه‌ها، شاهی به شکار می‌رود؛ راه را گم می‌کند و شکارِ صیدِ خود می‌شود؛ یعنی شکار کنیزکی دلخواه یا آهوپی زیبا. در این پاره‌روایی، «به شکار رفتن»، «گم شدن در شکارگاه» و «گرفتار صید خود گردیدن»، از بن‌مایه‌های مکرر و پرکاربرد در قصه‌های سنتی فارسی است.

۳. بن‌مایه «عاشق شدن شاه بر کنیزک و پیداشدن رقیبی برای شاه»، نظایری در داستان‌های فارسی دارد. از آن جمله در داستانی از حدیقه‌الحقیقه با مطلع «یافت شاهی کنیزکی دلکش / شاه را آن کنیزک آمد خوش» (سنایی غزنوی، ۱۳۵۹، ص ۵۸۴)؛ عشق حجاج به کنیزک و رقابت جوانی با او در این عشق، در کتاب آداب‌الحرب و الشجاعه (فخر مدبر، ۱۳۴۶، صص ۳۱-۳۷)؛ عاشق شدن شاه ترمذ بر کنیزک خود در سلسله-الذهب (جامی، ۱۳۶۸، ۲۷۹-۲۸۰)؛ و....

۴. بن‌مایه «بیمار شدن عاشق» نیز که بخش دوم قصه مولانا را شکل داده، مصادیق فراوانی در داستان‌های عاشقانه دارد. از جمله بیمار شدن مجنون در عشق لیلی، در قصه لیلی و مجنون (نظامی گنجوی، ۱۳۳۴، صص ۷۳-۷۴)، بیماری کعب در عشق رابعه، در حکایت رابعه و کعب (عطار، ۱۳۶۴، ۲۶۳)، بیمار شدن کمال از عشق جمال، در گل و نوروز (خواجو، ۱۳۷۰، ۵۵۷) و بسیاری مصادیق دیگر. در این موارد، عاشق به سبب دوری از دلدادۀ خود بیمار می‌شود؛ این بن‌مایه را در سه روایت یادشده در آداب‌الحرب و الشجاعه، کلیات سعدی، و کشف‌الاسرار نیز می‌توان دید.

۵. «عجز طبیبان در مداوای بیمار» نیز بن‌مایه پربسامدی است در داستان‌های فارسی، از جمله درماندگی طبیبان از معالجه بیماری امیر منصور سامانی، و تدبیر زکریای رازی در مداوای وی در چهارمقاله (نظامی عروضی، ۱۳۳۴، صص ۱۱۸-۱۲۱)؛ عجز طبیبان از معالجه بیماری دختران شاه و وزیر در افسانه خیر و شر (نظامی گنجوی، ۱۳۳۴، ص ۲۸۵ به بعد)؛ درماندن طبیبان از مداوای بیماری کنیزک بهرام‌شاه غزنوی و طبابت ابوسعید موصلی در آداب‌الحرب و الشجاعه (فخر مدبر، ۱۳۴۶، صص ۴۲-۴۵)؛ درماندگی طبیبان از درمان دردِ گردن پادشاه و مبادرت حکیمی به این کار

(سعدی، ۱۳۶۲، ص ۸۵۳)؛ بیمار شدن یعقوب لیث و درماندن طبیبان از مداوای او و شفا یافتنش به دعای سهل تستری در بستان‌العارفین و تحفه‌المریدین (ناشناس، ۱۳۵۴، صص ۲۵۲-۲۵۳)؛ بیمار بودن ملک روم و عجز طبیبان از درمان وی، و بهبود یافتنش با به کار بستن حکمت علی (ع) (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۲)؛ بیماری فخرالدین سیواسی و درماندن طبیبان، و شفای او به دست مولانا در مناقب‌العارفین (افلاکی، ۱۳۶۲، صص ۳۲۹-۳۳۰)؛ بیمار شدن شاهزاده جوان و درماندن طبیبان از مداوای او، و پی بردن بقراط به راز عشق او در خردنامه اسکندری (جامی، ۱۳۶۸، صص ۹۵۲-۹۵۴).

۶. مناجات کردن درمانده یا عاشق آرزومند شفای معشوق و وصال او نیز، نظایری در متون داستانی، بویژه در قصه‌های عاشقانه و عارفانه دارد؛ فی‌المثل مناجات کردن مجنون در قصه لیلی و مجنون (نظامی گنجوی، ۱۳۳۴، صص ۱۷۲ و ۱۷۹) نیز. مولوی، ۱۳۷۱، ۲۳۳)؛ مناجات مرد مطرب در حکایت پیر چنگی (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، صص ۱۱۶-۱۳۶)؛ و....

۷. «خواب دیدن و الهام یافتن در خواب و حل شدن مشکل بیننده خواب بر اثر آن»، در داستان‌های عرفانی بخصوص در قصه شیخ صنعان (عطار، ۱۳۸۳، صص ۲۹۸ و ۳۰۰)، پیر چنگی (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، صص ۱۱۶-۱۳۵)، لیلی و مجنون، و بسیاری دیگر از داستان‌ها نظایری دارد.

۸. «پیر غیبی و ظهور ناگهانی او و حل شدن مشکل به دست وی» نیز در قصه‌های عرفانی، مکرراً نمود می‌یابد. از جمله در قصه گم شدن ابراهیم خوآص و راه یافتن او به مدد پیر غیبی در تذکره‌الاولیا (عطار، ۱۳۸۰، ص ۶۰۳)؛ قصه محمدبن علی ترمذی و علم آموزی وی از پیر غیبی (همان، ص ۵۲۵)؛ حکایت ابوبکر کتانی و دیدار او با خضر (ع) (همان، صص ۵۶۶-۵۶۷)؛ واقعه تنبه یافتن عیسی (ع) از سخن پیر غیبی در کشف‌الاسرار (میبدی، ۱۳۸۲، ج ۶، ۴۴)؛ ماجرای ظاهر شدن پیری غیبی بر شمس‌الدین ماردینی در مناقب‌العارفین (افلاکی، ۱۳۶۲، صص ۳۸۶-۳۸۷)؛ قصه ظاهر شدن پیری غیبی بر هارون‌الرشید در راه حج، در هزار حکایت صوفیان (ناشناس، ۱۳۸۹، صص

۲۹۷-۲۹۸)، و بسیاری از قصه‌های رمزی، نظیر آواز پر جبرئیل (سهروردی، ۱۳۸۰، صص ۲۰۹-۲۲۳)، فی حاله الطفولیّه (همان، صص ۲۵۲-۲۶۶)؛ سیرالعباد الی‌المعاد (سنایی غزنوی، ۱۳۴۸، ص ۱۸۷ به بعد) مصباح‌الارواح (بردسیری، ۱۳۴۹، صص ۱-۶۲)، و نظایر اینها.

بر پایهٔ این مقدمات، می‌توان چنین استنباط کرد که بخش نخست داستان پادشاه و کنیزک، ترکیبی است از پاره‌های روایی و بن‌مایه‌های داستانی موجود در سنت روایی فارسی و عربی، که مولانا آن‌ها را یک‌جا در قصهٔ خویش گرد آورده و جامه‌ای نو بدان پوشیده‌است. از این گروه‌اند: انتخاب سه شخصیت (تیپ) پربسامد «پادشاه»، «کنیزک» و «حکیم الهی»؛ به شکار رفتن پادشاه با خدم و حشم؛ دست یافتن به شکار [دست یافتن به کنیزک]؛ به دام افتادن یا گرفتار شدن صیاد در دام صید خود [عاشق شدن پادشاه بر کنیزک]؛ برخورداری عاشق از معشوق [کامیابی شاه از کنیزک]؛ رابطهٔ یک‌سویه در عشق [عاشق نبودن کنیزک بر پادشاه] و دل در گرو دیگری داشتن؛ بیمار شدن یکی از طرفین عشق [در این‌جا: کنیزک] و پریشانی آن دیگری؛ تعیین جایزه برای شفای بیمار^{۱۳}؛ عجز و درماندگی طبیبان در مداوای بیماری کنیزک؛ تشدید بیماری معشوق [کنیزک]؛ پریشانی عاشق و گریه و زاری وی. این مضامین و بن‌مایه‌های داستانی، مأخذ مشخصی ندارند و مجموعهٔ سنت‌های روایی و مواریث داستانی فارسی را می‌توان مأخذ آن‌ها دانست.

بخش میانی داستان، از جمله، مناجات و راز و نیاز عاشق (پادشاه) با خدا و مدد خواستن از وی؛ از خود بی‌خود شدن عاشق (شاه) بر اثر گریه و زاری و به خواب رفتن او؛ دیدن پیری نورانی در خواب؛ بشارت آمدن پیر یا حکیم حاذق بر بالین بیمار؛ تعبیر شدن رؤیای عاشق (پادشاه)؛ پیدا شدن پیری مثالی و نورانی در بیداری؛ و استقبال کردن شاه از پیر (مهمان غیبی)، احتمالاً از افزوده‌های مولانا به داستان خویش است و احیاناً ردّپایی در برخی حکایات عرفانی، بخصوص در آثار عطار و خود مثنوی نیز

دارد. نظیر مناجات مطرب، به خواب رفتن او، خواب دیدنش، و تعبیر یافتن خوابش در داستان پیرچنگی؛ و یا همانند اینها در داستان شیخ صنعان منطق الطیر.

اما قسمت سوم یا بند پایانی داستان شاه و کنیزک، گویا متأثر از روایاتی است که در متون طبّی قدیم آمده است. این منابع، همان‌هایی هستند که بدیع‌الزمان فروزانفر، به تعدادی از آنها اشاره کرده، ما نیز برخی دیگر را یافته و معرفی کرده‌ایم.

به استثنای این موارد، مولانا در مطاوی قصه خویش، آن‌جا که به طریق تداعی معانی از داستان خارج می‌شود و یا به شیوه میان‌متنی، به توضیح و تفصیل دیدگاه‌های خویش می‌پردازد، به تلویح یا تصریح، به قصه‌هایی اشاره می‌کند که هرچند در متون پیشین بی‌سابقه نیست، اما مولانا صراحتاً ما را به مأخذ معینی ارجاع نمی‌دهد. از این قبیل موارد موارد زیر:

« آن یکی خر داشت پالانش نبود / یافت پالان، گرگ خر را در ربود» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ص ۵)، ظاهراً به قصه ساده‌مردی اشاره دارد که رندان، بز و الاغ و جامه او را یکی پس از دیگری می‌ربایند. (عوفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ۱۲۵-۱۲۷) خود مولانا نیز قصه‌ای مشابه این را روایت کرده است. (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم، ص ۲۹۸) در ادامه همین بیت، مولانا با درج سخن طیبیان عاجز که مدعی‌اند: «هر یکی از ما مسیح عالمی است / هر الم را در کف ما مرهمی است» (همان، دفتر اول، ص ۵)، به طرز تلمیح، قصه اعجاز عیسی (ع) را در شفابخشیدن به درد و زخم بیماران، یادآور می‌شود.

نیز، طی ابیات ۸۰ تا ۸۶، مولانا به قصه قرآنی فرود آمدن مائده برای قوم موسی و عیسی (ع) و کفران نعمت آنها و قطع شدن مائده، تصریح دارد.

هم‌چنین، در مطاوی ابیات ۱۱۶ تا ۱۴۲، به اجمال، داستان دلدادگی خود به شمس تبریزی را مرور می‌کند.

اشاره مولانا به قصه زرگر سمرقندی و عشق کنیزک به وی در ابیات ۱۶۸ و پس از آن، شاید برگرفته از داستان عاشقانه زرگر و کنیزک در کتاب هزار و یک شب باشد.

(طسوجی، ۱۳۸۹، ص ۸۵) که به احتمال قوی از منابع مورد رجوع مولانا بوده است. البته، زیبایی و دلبری معشوقان سمرقندی نیز، ظاهراً در عصر مولانا، به قدر کافی بر سر زبانها بوده و این که سعدی قصه زیبارویی سمرقندی را روایت کرده (سعدی، ۱۳۵۹، ۱۰۴) و نیز، آنجا که هلالی جغتایی (وفات: ۹۳۶)، شبیه آن را آورده (جغتایی، ۱۳۳۷، صص ۳۱۳-۳۱۶)، خود گواهی بر این مدعا تواند بود.

نیز، مولانا در بخش‌های پایانی داستان خویش، چند بیتی در وصف حال زرگر می‌آورد و از شتاب کردن او در رسیدن به مرگ سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد وی در این ابیات، با درج نشانه‌هایی چون «سفر»، «سوء القضا»، «عزرائیل» و «مرد غریب» در ابیات زیر، احوال زرگر را با سرگذشت ندیم سلیمان(ع) و فرار نابخردانه او از چنگ عزرائیل و رفتن به هندوستان و وقوع مرگ وی در آنجا، مقایسه کرده است:

اسپ تازی بر نشست و شاد تاخت	خون بهای خویش را خلعت شناخت
ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوء القضا
در خیالش ملک و عز و مهتری	گفت عزرائیل رو، آری به ری
چون رسید از راه آن مرد غریب	اندر آوردش به پیش شه طیب

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ص ۱۴)

به علاوه، چنانکه می‌دانیم، مولانا حکایت «ندیم سلیمان(ع) و فرار از چنگ عزرائیل» را در همین دفتر، طی ابیات ۹۵۷ تا ۹۷۰ آورده است.^{۱۴}

بیت «ای من آن روباه صحرا کز کمین / سر بریدندش برای پوستین» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ص ۱۴) نیز که از زبان زرگر مقتول بیان می‌شود، ظاهراً به داستان آن دو روباهی اشاره دارد که بر طبق روایت منطق الطیر در حین عشرت، مأموران شاه آن دو را شکار می‌کنند تا از پوستشان جامه بسازند. (عطّار، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲؛ نیز، نک. سجاسی، ۱۳۶۸، صص ۱۲۹-۱۳۶؛ سمعانی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۸)

نتیجه گیری

حاصل سخن آنکه روایت مولانا از قصه شاه و کنیزک، همچون بسیاری از حکایات او، روایتی است ترکیبی و منحصر به فرد، برآمده از دل چندین روایت با گفتمان‌ها و ساختارهای مختلف؛ و نباید در پی تعیین مأخذی واحد و معین برای آن بود. با این همه، این روایت، بخصوص در بخش‌های آغازین، بیشترین شباهت را با داستان بهرام‌شاه و عشق او به کنیزک در آداب‌الحرب و الشجاعه دارد. نیز، روایت مثنوی، دربردارنده بسیاری بن‌مایه‌های داستانی، روایات و اشارات دینی، عرفانی، اساطیری و داستانی است که مولانا آنها را به طریق اشاره و اجمال، در روایت خویش آورده است و آگاهی مخاطب از این روایات و اشارات، فهم و لذت او را از متن، دوچندان خواهد کرد. با این تحلیل نمونه‌وار از یک قصه مثنوی، می‌توان به عمق نگاه و دانش وسیع مولانا در خلق جهان داستانی مثنوی پی برد و نیز، دریافت که برای درک بهتر مفاهیم گفته شده، اما نانوشته داستان‌های او، به چه مایه اطلاع، مفاهیم و هم‌دلی نیاز است.

یادداشت‌ها:

۱. در باب وجوه داستانی قصه شاه و کنیزک، مطالعات تازه‌ای بر پایه نظریه‌های نوین صورت گرفته است. از آن جمله، می‌توان به مقالات زیر رجوع کرد: بررسی رابطه زمان و تعلیق در روایت پادشاه و کنیزک: زهرا رجیبی و ...؛ پژوهش‌های ادبی، شماره دوازدهم، بهار ۸۸، صص ۷۵-۹۸؛ «مهارت‌های ویژه و سبک خاص مولوی در «زاویه دید» در حکایت عاشق شدن پادشاهی بر کنیزک بنابر نظریه ژرار ژنت»؛ حسین حسن‌پور آلاشتی و ...، فصلنامه سبک-شناسی نظم و نثر فارسی؛ سال چهارم، ش ۱، بهار ۱۳۹۰؛ «شخصیت کنیزک در مثنوی معنوی»: نرگس خادمی و ...، نقد ادبی، بهار ۱۳۹۰، ۴(۱۳)، ۶۹-۹۰؛
۲. برای کسب اطلاع از فنون و شیوه‌های گوناگون ارجاعات درون‌متنی، بینامتنی و ترامتنی در مثنوی، رک. مقاله «مطالعه ارجاعات درون‌متنی در مثنوی با رویکرد بینامتنی»، بهمن نامور مطلق، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۳، تابستان ۱۳۸۶، ۳۲۹-۳۴۲

3-Episode

۴. حکایت میان‌پیوندی، و به تعبیر تزوتان تودورف، داستان درونه‌ای، قصه‌ای فرعی است که در درون قصه‌ی مادر یا داستان درونه‌گیر، گنجانده می‌شود. تودورف، چنین قصه‌هایی را *histoire enchâssée* و قصه‌ی مادر را *histoire enchâssante* می‌نامد. (نک. تودورف، ۱۳۸۸، ۲۵۷)

5-Motive

۶. هم در مثنوی و هم در آداب‌الحرب، علت بیماری کنیزک «عشق» بیان شده‌است، لیکن در آغاز هیچ‌یک از این دو روایت، بدان تصریح نمی‌شود و خواننده تنها در پایان داستان بدان وقوف می‌یابد. از اینرو، مفهوم دو تعبیر «آن کنیزک از قضا بیمار شد» در مثنوی و «آن کنیزک رنجور شد» در آداب‌الحرب، یکی است.

۷. چنانکه به اشاره گفتیم، گفتمان حاکم بر روایت آداب‌الحرب، گفتمانی مبتنی بر دینداری و شریعت‌ورزی است و از نشانه‌های این نوع گفتمان در متن، آن است که بهرامشاه به سبب تعصبات دینی، از حضور طبیب بر بالین کنیزک بیمار ممانعت می‌کند و چون با استدلال و اصرار اطرافیان، بدین امر رضایت می‌دهد، مشرفی می‌گمارد تا ناظر رفتار و سخنان ایشان باشد. حال آن‌که حکیم مثنوی، به سهولت و به تنهایی بر بالین کنیز حاضر می‌شود و نبض او را در دست می‌گیرد و به مداوای وی مشغول می‌گردد.

۸. فریدالدین عطار در منطق‌الطیر، ص ۳۳۲، در میانه پاسخ ملامت‌آمیز هدهد به مرغی که به معشوقی ظاهری دل بسته، بار دیگر به این مضمون و همین حکایت اشاره دارد؛ آنجا که می‌گوید:

گفت ای در بند صورت مانده	پای تا سر در کدورت مانده
عشق صورت نیست عشق معرفت	هست شهوت، بازی‌ای حیوان‌صفت
هر جمالی را که نقصانی بود	مرد را در عشق تاوانی بود...
صورتی از خلط و خون آراسته	کرده نام او مه ناک‌آسته
گر شود آن خلط و آن خون کم ازو	زشت‌تر نبود درین عالم ازو
آنکه حسن او ز خلط و خون بود	دانی آخر آن نکویی چون بود؟...

۹. در این جدول، خطوط تیره ممتد، نشان از فقدان آن پاره در روایت مورد نظر و پاره‌خط‌ها، حکایت از یکسان بودن آن فقره با موارد پیشین دارند.

۱۰. بن‌مایه از منظر ما، عنصری است ساختاری، از نوع اشخاص، حوادث، زمان، مکان، مفاهیم، مضامین و ... در داستان، که در قصه‌های مختلف، اما هم‌سنخ، تکرار و به همین دلیل، برجسته می‌شوند. بن‌مایه‌ها در کنار نقش‌مایه‌های اصلی قصه‌ها، نه تنها موجب تقویت پیرنگ قصه می‌شوند، که از عوامل معنی‌ساز و زیبایی‌آفرین آنها نیز به شمار می‌آیند. (برای آگاهی بیشتر، نک. «بن‌مایه: تعاریف، گونه‌ها، کارکردها و ...»، محمد پارسانسب، نقد ادبی، سال دوم، شماره پنجم، ۱۳۸۸؛ «موتیف و گونه‌ها و کارکردهای آن در داستان‌های صادق هدایت»، الهام دهقان و محمد تقوی، نقد ادبی، س ۴، ش ۱۳، ۱۳۹۰، صص ۹۱-۱۱۵؛ و «مضمون، مایه غالب و نماد»، احمد سمیعی گیلانی، فصلنامه نامه فرهنگستان، دوره نهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۶
۱۱. با مروری اجمالی بر قصه شاه و کنیزک، بیش از بیست فقره آیه، مثل، حکمت، باور، کنایه-های منثلی و نظایر اینها را می‌توان در این قصه سراغ گرفت.
۱۲. این بخش، شبیه است به مرگ ابدال و انتقال عشق سلمان به ناهید در داستان سلمان و ابدال. در این باره، نک. «مقایسه تحلیل سلمان و ابدال جامی و شاه و کنیزک مثنوی مولوی»، مریم روضاتیان و علی اصغر میرباقری فرد، مجله بوستان ادب شیراز، دوره اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۸، پیاپی ۵۵/۱؛
۱۳. این بن‌مایه، در برخی حکایات، صورت تهدید دارد. فی‌المثل پادشاه، طیبیان را تهدید می‌کند که اگر نتوانند بیمار او را مداوا کنند، سرشان بر باد خواهد رفت. نظیر روایات هزارویکشب، ج ۴، ص ۲۸؛ کشف‌الاسرار میبیدی، ج ۱، صص ۵۳۷-۵۳۹، و کلیات سعدی، صص ۹۱۲-۹۱۳.
۱۴. با عنایت به این قصه تلویحی، شاید بتوان از ماجرای پرگفت‌وگویی کشته شدن زرگر به دست شاه نیز تأویلی مناسب داستان و اندیشه مولانا به دست داد. بر این اساس، ممکن است بتوان سه نشانه «شاه»، «زرگر» و «طیب» داستان شاه و کنیزک را به ترتیب، با سه شخصیت «عزرائیل»، «ندیم سلیمان» و «سلیمان(ع)» تطبیق داد و این پاره از داستان را تمثیلی برای بیان گرفتاری انسان در چنگال مرگ دانست.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری (۱۳۸۱)،
روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر قرآن، (۲۰ جلد)، تصحیح محمد جعفر یاحقی و
محمد مهدی ناصح، چاپ سوم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۲- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۳)، مناقب‌العارفین (۲ جلد)، چاپ دوم، تهران،
دنیای کتاب.
- ۳- بردسیری کرمانی، شمس‌الدین (۱۳۴۹)، مصباح‌الارواح، به کوشش بدیع‌الزمان
فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- تودورف، تزوتان (۱۳۸۸)، بوطیقای نثر (پژوهش‌هایی نو در باره حکایت)، ترجمه
انوشیروان گنجی‌پور، تهران، نشر نی.
- ۵- جامی، عبدالرحمان (۱۳۶۸)، هفت‌اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چاپ
پنجم، تهران، انتشارات سعدی.
- ۶- حکیم سمرقندی، ابوالقاسم اسحاق بن محمد (۱۳۴۸)، ترجمه السواد الاعظم، از مترجمی
ناشناخته، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۷- خواجه‌جوی کرمانی، کمال‌الدین محمود بن علی (۱۳۷۰)، گل و نوروز، تصحیح نیاز
کرمانی، کرمان، انتشارات دانشگاه کرمان.
- ۸- دهستانی، حسین بن اسعد (۱۳۶۳)، فرج بعد از شدت (دو جلد)، با مقابله و تصحیح
اسماعیل حاکمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۹- دهلوی، امیر خسرو، (۱۹۷۷/۱۳۵۴)، آیینه اسکندری، با مقدمه و تصحیح جمال میر
سیدوف، آکادمی علوم اتحاجماهیر شوروی، دانشگاه علوم سمرقند، اداره انتشارات
دانش.
- ۱۰- ربّین طبری، علی بن سهل (۱۹۲۸): فردوس‌الحکمه فی الطبّ، قد اعتنی بنسخه و
تصحیح‌ه‌الدکتور محمد زبیر الصدیقی، برلین، مطبعه آفتاب.

- ۱۱- سجاسی، اسحاق بن ابراهیم شمس (۱۳۶۸)، فرایدالسلوک، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال و غلامرضا افراسیابی، تهران.
- ۱۲- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۶۲)، کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۳- _____ (۱۳۶۳)، بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۴- سمعانی، ابوالقاسم احمد بن منصور (۱۳۶۸)، روح‌الارواح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۴۸)، مثنوی‌های حکیم سنایی، تصحیح و مقدمه محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- _____ (۱۳۵۹)، حدیقه‌الحقیقه، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه از سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۸- طسوجی، عبداللطیف (۱۳۸۹)، هزار و یک شب، تهران، انتشارات بدرقه جاویدان.
- ۱۹- طوسی، محمد بن محمود بن احمد (۱۳۸۲)، عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات، به اهتمام منوچهر ستوده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰- عطّار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۳)، منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۱- _____ (۱۳۸۰)، تذکره‌الاولیا، بررسی و تصحیح محمد استعلامی، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات زوآر.
- ۲۲- _____ (۱۳۸۳)، الهی‌نامه، تصحیح فؤاد روحانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات زوآر.

- ۲۳- _____ (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۴- عوفی، سدیدالدین (۱۳۵۳)، جوامع‌الحکایات و لوامع‌الرؤایات، تصحیح امیربانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۵- فخر مدبر، محمد بن منصور (۱۳۴۶)، آداب‌الحرب و الشجاعه، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، انتشارات اقبال.
- ۲۶- فردوسی، حکیم ابوالقاسم (۱۳۷۴)، شاهنامه فردوسی (از روی چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر داد.
- ۲۷- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰)، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۸- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱)، روضه‌الانوار عباسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۹- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۱)، مکتوبات، تصحیح توفیق ه. سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۰- _____ (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات توس.
- ۳۱- میبدی، رشیدالدین (۱۳۸۲)، کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۲- ناشناس (۱۳۵۴)، منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفه‌المیریدین، تصحیح احمدعلی رجایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۳- ناشناس (۱۳۸۹)، هزار حکایت صوفیان، تصحیح و تعلیق حامد خاتمی‌پور، تهران، انتشارات سخن.
- ۳۴- نظامی عروضی، احمد بن عمر بن علی (۱۳۳۴)، چهارمقاله، تصحیح محمد قزوینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۳۵- نظامی گنجوی، حکیم (۱۳۳۴)، اقبال نامه، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی ابن سینا.
- ۳۶- _____ (۱۳۳۴): هفت پیکر، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی ابن سینا.
- ۳۷- _____ (۱۳۳۴)، لیلی و مجنون، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی ابن سینا.
- ۳۸- وراوینی، سعدالدین (۱۳۶۷)، مرزبان نامه، مقابله، تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ دوم، تهران، نشر نو.
- ۳۹- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش.
- ۴۰- هلالی جغتایی (۱۳۳۷)، دیوان هلالی جغتایی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، سنایی.