



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

An investigation and analysis of Molavi semiotic possessions in the story of "King and Maid" (in the ideological layer of stylistics)

M. Qaisari, M. Tashakkori\*, P. Golizadeh

Department of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 30 December 2020

Reviewed: 09 February 2021

Revised: 22 February 2021

Accepted: 28 March 2021

KEYWORDS

Ferdows al-Hekmat,  
Chehar Maghaleh, King,  
Goldsmith, Hakim (wise).

\*Corresponding Author

✉ [tashakori\\_m@yahoo.com](mailto:tashakori_m@yahoo.com)

☎ (+98 61) 33330011

ABSTRACT




**BACKGROUND AND OBJECTIVES:** The anecdotes of Masnavi are not fabricated and paid for by Rumi, but Rumi has received them directly or indirectly from other sources. Some of these anecdotes, including the anecdote of "Shah and Kenizak", have been taken from non-mystical sources, but have been seized and then narrated in a very different way from their own sources in Masnavi. The most important possessions of Rumi in the sources of the story of the king and the maid are the possession of signs and the purpose of the present study is to investigate the why and how of these acquisitions.

**METHODOLOGY:** This research is a theoretical study that has been done in a descriptive-analytical manner and the method of data collection is library. In this research, based on discourse semiotics and using critical discourse analysis tools, the ideological layer of Masnavi narrative style has been studied.

**FINDINGS:** Rumi, as the narrator of Masnavi, has adapted the story of the king and the maid from four articles and Ferdows al-Hikma and other sources, and by capturing and changing its signs and using special symbols of mystical discourse, a new and different narration. It has provided. As a result of this change in discourse and style, the narrative has found an ideological and different function from its sources.

**CONCLUSION:** By removing this anecdote from the main context and by deconstructing and redefining the signs of the semantic system of the discourse governing the sources of the anecdote, Rumi employs it in mystical discourse and establishes his own mystical semantic system. Has transferred himself from the above story to the audience. Since Rumi's mystical discourse is organized in opposition to the discourses of the world, theologians, cortical scholars, theologians and philosophers, in the Masnavi narration of this anecdote, a bipolar opposition is seen between the mystical discourse and the mentioned discourses; In such a way that the signs of rival discourses have been marginalized and rejected, and the signs of mystical discourse have become prominent.

DOI: [10.22034/bahareadab.2022.14.6225](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2022.14.6225)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 20	 2	 0

## نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)

### مقاله پژوهشی

#### بررسی و تحلیل تصرفات نشانه‌شناسی مولوی در حکایت «شاه و کنیزک» (لایه ایدئولوژیک سبک‌شناسی)

مجتبی قیصری، منوچهر تشکری، پروین گلی‌زاده

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

#### چکیده:

**زمینه و هدف:** حکایات مثنوی، ساخته‌وپرداخته ذهن مولانا نیستند، بلکه مولانا مستقیم یا غیرمستقیم آنها را از مآخذی دیگر دریافت کرده است. برخی از این حکایات از جمله حکایت «شاه و کنیزک»، از مآخذی غیرعرفانی برداشت شده‌اند، ولی مورد دخل و تصرف واقع شده و سپس در مثنوی بگونه‌ای بسیار متفاوت از مآخذ خود روایت شده‌اند. مهم‌ترین تصرفات مولانا در مآخذ حکایت شاه و کنیزک، تصرف در نشانه‌ها می‌باشد و هدف پژوهش حاضر نیز بررسی چرایی و چگونگی همین تصرفات است.

**روش مطالعه:** این پژوهش، مطالعه‌ای نظری است که به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است و روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای می‌باشد. در این پژوهش بر اساس نشانه‌شناسی گفتمانی و با استفاده از ابزارهای تحلیل انتقادی گفتمان، به بررسی لایه ایدئولوژیک سبک روایتگری مثنوی پرداخته شده است.

**یافته‌ها:** مولانا بعنوان راوی مثنوی، حکایت شاه و کنیزک را از چهارمقاله فردوس‌الحکمه و مآخذی دیگر اقتباس نموده و با تصرف و تغییر در نشانه‌های آن و بهره‌مندی از نمادهای خاص گفتمان عرفانی، روایتی تازه و دیگرگون را از آن ارائه کرده است. در نتیجه این دگرگونی گفتمانی و سبکی، حکایت مذکور، کارکردی ایدئولوژیک و متفاوت از مآخذ خود یافته است.

**نتیجه‌گیری:** مولانا با خارج کردن حکایت مزبور از بافت اصلی و با ساختار شکنی و بازتعریف نشانه‌های نظام معنایی گفتمان حاکم بر مآخذ حکایت، آن را به استخدام گفتمان عرفانی درآورده و نظام معنایی عرفانی مورد نظر خویش را تثبیت و برداشت خاص خود را از حکایت مذکور به مخاطب، منتقل نموده است. از آنجاکه گفتمان عرفانی مولانا در تقابل با گفتمانهای اهل دنیا، متشرعه، علمای قشری، متکلمان و فلاسفه سامان یافته است، در روایت مثنوی از این حکایت نیز تقابل دوقطبی میان گفتمان عرفانی با گفتمانهای یادشده دیده میشود؛ بگونه‌ای که دالهای گفتمانهای رقیب به حاشیه رانده و طرد شده و دالهای گفتمان عرفانی برجسته - گشته‌اند.

تاریخ دریافت: ۱۰ دی ۱۳۹۹

تاریخ داوری: ۲۱ بهمن ۱۳۹۹

تاریخ اصلاح: ۰۴ اسفند ۱۳۹۹

تاریخ پذیرش: ۰۸ فروردین ۱۴۰۰

#### کلمات کلیدی:

فردوس‌الحکمه، چهارمقاله، شاه، زرگر، حکیم.

\* نویسنده مسئول:

tashakori\_m@yahoo.com

۰۱۱۳۳۳۳۰۰۱ (+۹۸ ۶۱)

## مقدمه

گفتمان عرفان و تصوف اسلامی، نگرشی است که در اواخر سده دوم هجری در بستر دین، شکل گرفته است (بررسی شیوه تکوین گفتمان تصوف، میرهاشمی و آقایی: ص ۲۱۱). در واقع گفتمان عرفان و تصوف در تقابل با گفتمان‌هایی همچون دستگاه خلافت اموی، اهل دنیا، متشرع، علمای قشری، متکلمان و فلاسفه سامان یافته است (ارزش میراث صوفیه، زرین کوب: ص ۳۲ و کلان‌ساختار مقامات صوفیان، پورمظفری: ص ۴۲). از سویی، مثنوی معنوی، یکی از ارجمندترین و مشهورترین آثار منظوم زبان فارسی در گفتمان عرفان و تصوف است و کارکرد حکایات مثنوی از منظر نشانه‌شناسی گفتمانی، بیان و تثبیت دالهای نظام معنایی عرفان و تصوف و طرد دالهای نظام معنایی گفتمان‌های رقیب، از جمله فلاسفه و منطقیان، علما و فقها، اهل دنیا و... است (رک. مثنوی، مولوی، ۱/ ۳۲۷۸-۳۲۹۷؛ ۲/ ۲۰۳-۲۰۶؛ ۲/ ۱۶۳۳-۱۶۴۵؛ ۳/ ۱۵۳۹-۱۵۵۴؛ ۳/ ۲۵۰۴-۲۵۳۴؛ ۴/ ۲۳۸-۳۰۵؛ ۴/ ۱۵۷۸-۱۵۹۱؛ ۶/ ۲۳۵۶-۲۳۷۵؛ ۶/ ۳۸۱۸-۳۸۴۲). در حقیقت نظام معنایی گفتمان عرفانی مولوی، از مفصل‌بندی دالهای فنا، بقا، توکل، رضا، صبر، کرامت، ترک دنیا، نفی اسباب و... حول دال مرکزی عشق شکل گرفته است. از سوی دیگر بنا بر مفهوم غیریت‌سازی، هر گفتمانی برای ایجاد هویت و برجسته کردن نظام معنایی خود، نیاز به وجود یک گفتمان رقیب دارد (قدرت، گفتمان و زبان، سلطانی: ص ۱۱۱). از اینرو میتوان گفت برخی از حکایات در گفتمان مثنوی، بیانگر غیریت‌سازی، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و غیریت، شامل علوم عقلی و نقلی و شارحان آنها (فلسفه، منطق و فلاسفه، کلام و متکلمان، فقه و فقیهان)، علوم طبیعی و دانشمندان (منجمان، طبیبان و حکیمان)، اهل دنیا، نفس (تن و خواهشهای آن) و... میشود.

از آنجاکه حکایات مثنوی، ساخته و پرداخته ذهن مولانا نیستند، وی بسیاری از این حکایات را بطور مستقیم یا غیرمستقیم از مآخذی دیگر دریافت نموده و کم‌وبیش در آن حکایات دخل و تصرف کرده است تا آنها را در چهارچوب تفکر خویش و قالب گفتمان عرفان و تصوف، سامان دهد و بدین طریق، برداشتی خاص و پیامی ویژه را از این حکایات به مخاطبان ارائه کند. گفتمان برخی از مآخذ حکایات، عرفانی و صوفیانه است، اما گفتمان برخی دیگر، با مثنوی بسیار تفاوت دارد؛ لذا حکایات برگرفته از این آثار، مورد تصرف بیشتر و بنیادینتری قرار گرفته‌اند تا در خدمت گفتمان عرفان و تصوف درآیند. حکایت شاه و کنیزک، یکی از مشهورترین حکایات مثنوی است که در مآخذ گوناگون به شیوه‌های مختلفی روایت شده و مآخذ اصلی آن، چهارمقاله نظامی عروضی است (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۳). این حکایت، مورد بررسی و تحلیل بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته و از دیدگاه‌های عرفانی، اخلاقی، روانشناسی و... تحلیل، توجیه و نقد شده است؛ چنانکه برخی براساس ظاهر حکایت و برخی بر مبنای پیامها و محتوای عرفانی بدان نگریسته‌اند، اما هنوز در تحلیل این حکایت، ابهاماتی دیده میشود که پرداختن به آنها مستلزم بررسی دقیقتری است و از نظر این پژوهش، راه‌حل رفع این ابهامات، در پیوند دادن صورت این حکایت با محتوای عرفانی آن میباشد. بر پایه نشانه‌شناسی گفتمانی و لایه ایدئولوژیک سبک‌شناسی لایه‌ای میتوان صورت و محتوای این حکایت را به یکدیگر مربوط نمود و از تحلیل ظاهر و باطن به نتیجه و نگرشی واحد، دست یافت؛ البته برخی پژوهشگران از دید انتقادی به این حکایت نگریسته‌اند؛ از جمله مقدادی، ریشه‌های حوادث بحث‌انگیز موجود در این حکایت را مانند قتل زرگر، در اندیشه پدرسالارانه راوی میبیند و میپرسد که اگر راوی این حکایت مولانا باشد، آیا نمیتوان او را به داشتن اندیشه‌های متحجرانه پدرسالاری متهم کرد؟ (کنیز و پدرسالار، مقدادی: ص ۱۸). پژوهندگانی دیگر نیز براساس علم روایت‌شناسی، مداخلات راوی مثنوی در این حکایت را بررسی و نقد نموده و نتیجه گرفته‌اند که راوی این داستان، مداخله‌گر و

متعصب است (راوی غیرقابل‌اعتماد، حسن‌پور، حسن زاده‌نیری و اسلامی: ص ۳۹). حال اگر از دید نشانه‌شناسی گفتمانی به حوادث این حکایت بنگریم، درمی‌یابیم که راوی آن در چهارچوب گفتمان تصوّف، حکایت‌پردازی نموده و از اینرو، حوادث و شخصیت‌های آن را می‌توانیم از زاویه دیگری، درک و تفسیر نماییم؛ لذا در این مقاله، پژوهش نگارندگان در راستای پرسشهای زیر انجام می‌گیرد:

تصرفات مولوی در مآخذ حکایت شاه و کنیزک، به چه شیوه و در کدام جهت انجام گرفته و چگونه میتوان این تصرفات را بررسی کرد؟

از نظر نشانه‌شناسی، تأثیر و نتیجه تصرفات مولوی در مآخذ این حکایت چیست؟  
حکایت شاه و کنیزک که حاصل تصرف و تغییر در عناصر و نشانه‌های چند حکایت است، چه کارکردی در مثنوی دارد؟

### روش مطالعه

این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و گردآوری مطالب از منابع موجود انجام گرفته و منبع اصلی برای شناسایی مآخذ حکایت، کتاب احادیث و قصص مثنوی است. برای بررسی تصرفات نشانه‌شناسی در لایه ایدئولوژیک سبک‌شناسی در حکایت شاه و کنیزک، ابتدا بخشهایی از این حکایت، انتخاب میشوند و سپس در مقام مقایسه با مآخذ حکایت قرار می‌گیرند. پس از آن با استفاده از ابزارهای تحلیل گفتمان انتقادی، مهمترین دالهای مطرح در این حکایت و مآخذ آن بررسی و تحلیل میشوند تا چپستی، چگونگی و چرایی تصرفات مولانا در نشانه‌های آن، تفسیر و تبیین گردد.

### ضرورت و سابقه پژوهش

از آنجاکه پژوهش حاضر، با نگرشی تازه و براساس روش نوین سبک‌شناسی به حکایت شاه و کنیزک می‌پردازد تا چرایی و چگونگی تصرفات در مآخذ این حکایت را نمایان سازد، اهمیت این پژوهش در آن است که با مقایسه نشانه‌شناسی روایت مثنوی و مآخذ حکایت مذکور، لایه‌های نهفته زبانی مثنوی روشنتر میگردد؛ لذا براساس آن میتوان به شیوه‌های برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی مولانا از طریق تصرف در حکایات دیگر مآخذ، دست یافت و به شناخت دقیقتری از گفتمان عرفانی مثنوی و دالهای مفصل‌بندی‌شده در آن رسید.

حکایت شاه و کنیزک از بسیاری جهات، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته که از مهمترین آنها میتوان به آثار عبدالحسین زرین‌کوب مانند بحر در کوزه (۴۲۴-۴۱۹) و سرّ نی (۵۲۵-۴۹۳) اشاره کرد که در این آثار، حکایت مزبور از منظر عرفانی، تفسیر و تحلیل شده است. مهدی تدین نیز در مقاله «تفسیر و تحلیل نخستین داستان مثنوی» نمادهای این حکایت را بطور دقیق، تجزیه و تحلیل عرفانی کرده است. ابراهیم رنجبر در مقاله «تحلیل داستان شاه و کنیزک در مثنوی» وجود سطح تمثیلی آن را اثبات نموده است. قبادی و گرجی (۱۹۲-۱۷۷) در مقاله «تحلیل داستان شاه و کنیزک»، حکایت را بر مبنای شیوه تداعی آزاد و گفتگوی سقراطی بررسی کرده‌اند. پارسانسب نیز مآخذشناسی این حکایت را بررسی نموده است. علی و فرشید محمدی بر مبنای گزاره‌های روانکاوی به حکایت نگریسته‌اند. حسنی جلیلیان در مقاله «تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب درباره داستان شاه و کنیزک» این حکایت را از نظر نمادشناسی بررسی و نظر بیست تن از محققانی را که نمادهای حکایت را بررسی نموده‌اند، با نظر زرین‌کوب مقایسه کرده است. نیکوبخت و دیگران در مقاله «تصرفات مولانا در حکایات

صوفیه» اهداف مولانا از تصرف در حکایات صوفیه را ترغیب مریدان و تعلیم و تسهیل مباحث دانسته‌اند. مقدادی نیز در مقاله «کنیز و پدرسالار» با نگاهی انتقادی، ریشه حوادث بحث‌انگیز موجود در آن را در اندیشه‌های پدرسالارانه راوی میدانند. حسن‌پور، حسن‌زاده نیری و اسلامی در مقاله «راوی غیرقابل اعتماد در داستان شاه و کنیزک» براساس علم روایت‌شناسی، مداخلات راوی مثنوی در حکایت را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. از آنجاکه هرکدام از این آثار، جنبه یا جنبه‌هایی از حکایت مذکور را مورد مطالعه قرار داده‌اند و تاکنون پژوهشی که بطور ویژه و مشخص، تصرفات نشانه‌شناسی مولوی در مآخذ آن را بررسی و تحلیل نماید، انجام نشده، ضروری است که برای شناخت بیشتر زوایای این حکایت و دیگر حکایات مثنوی، موضوع، بررسی و تحلیل گردد.

#### بحث و بررسی

سبک‌شناسی لایه‌ای از شیوه‌های نوین در بررسی سبک آثار است که در پنج لایه صورت می‌گیرد. در لایه ایدئولوژیک سبک‌شناسی لایه‌ای که با رویکرد نشانه‌شناسی و کاربرد ابزارهای تحلیل گفتمان انتقادی انجام می‌گیرد، ایدئولوژی موجود در متون بعنوان یکی از لایه‌های سبکی مورد بررسی واقع می‌شود: «اینکه ایدئولوژی چگونه در سبک سخن، نمود پیدا میکند و چگونه باید مواضع ایدئولوژیک را در متن رهگیری کرد، از پرسشهای اصلی سبک‌شناس و تحلیلگر گفتمان است» (سبک‌شناسی، فتوحی: ص ۳۴۶). از نظر فرکلاف، سبک‌شناس یا مفسر ادبی بر مبنای سرنخها و اشارات موجود در متن و با استفاده از متون دیگر که در حکم ساختارهای ایدئولوژیک هستند، به تعبیرهای منسجم از متن دست می‌یابد (نقل از همان: ص ۳۵۴)؛ از سوی دیگر برای بررسی لایه ایدئولوژیک از نظر واژگانی و بلاغی می‌باید از دانش نشانه‌شناسی بویژه نشانه‌شناسی گفتمانی بهره گرفت. مقصود از نشانه‌شناسی گفتمانی، تحلیلی نشانه‌شناسانه است که از توصیف ساختاری و دستوری نشانه‌ها فراتر می‌رود و به کارکردهای گفتمانی متون در بستر روابط بینامتنی می‌پردازد؛ چنانکه به کاربرد نشانه‌ها در شکل‌گیری متون، بمثابة اعمال گفتمانی و در سطح کلانتر، اعمال اجتماعی توجه می‌شود و در نتیجه روابط قدرت، مناسبات اجتماعی و شیوه‌های تولید و توزیع متون و نهادهای درگیر در تحلیل نشانه‌شناسی گفتمانی، مورد بررسی قرار می‌گیرد (بازنمایی پوشاک زنان، سجودی: ص ۷۷). بر این اساس، نشانه‌شناسی گفتمانی با تحلیل انتقادی گفتمان همپوشانی دارد. «فرکلاف تحلیل گفتمان انتقادی را تحلیل رابطه متن و سطوح مختلف بافت اجتماعی تلقی می‌کند و هدف تحلیلگر را تبیین رابطه بین متن زبانی، فرآیند تولید و تفسیر و بافت در نظر می‌گیرد» (تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف: پیشگفتار مترجم). همچنین تحلیل انتقادی گفتمان در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین انجام می‌شود.

حکایت شاه و کنیزک، نخستین و از مشهورترین حکایات مثنوی است که فروزانفر آن را برگرفته از آثاری مانند فردوس الحکمه، چهارمقاله، ذخیره خوارزمشاهی، مصیبت‌نامه و اسکندرنامه (اقبال‌نامه) نظامی می‌داند و از مقایسه این حکایت در مثنوی با مجموع روایات مآخذ ذکر شده، نتیجه می‌گیرد مآخذ اصلی مولانا، چهارمقاله نظامی عروضی است (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۳). این حکایت، در مآخذ گوناگون به شیوه‌های مختلفی روایت شده است.

خلاصه روایت چهارمقاله بدین گونه است که یکی از نزدیکان قابوس وشمگیر، عاشق دختری می‌شود و از این عشق، بیمار می‌گردد. سپس ابن‌سینا با گرفتن نبض وی، به عشق او پی می‌برد و به توصیه ابن‌سینا، قابوس، آن دختر را به عقد جوان عاشق درمی‌آورد و در نتیجه جوان عاشق سلامتی خود را بازمی‌یابد (رک. چهارمقاله،

نظامی عروضی: صص ۸۰-۷۸). همین حکایت در فردوس‌الحکمه با کمی تغییر و تفاوت آمده است و در آنجا شاهزاده‌ای عاشق یکی از همسران پدر می‌گردد و بر اثر این عشق بیمار میشود تا آنکه به توصیه‌ی طبیعی برجسته، پدرش همسر خود را به ازدواج وی درمی‌آورد و شاهزاده نیز بهبود مییابد (رک. احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵). در اسکندرنامه‌ی نظامی، حکایت بگونه‌ای بسیار متفاوت و با سرانجامی غم‌انگیز، روایت شده است؛ چنانکه ارشمیدس، شاگرد صاحب‌کمال ارسطو، عاشق دختری میشود و بسبب همین عشق، از درس و بحث بازماند. 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 رابطه‌ی جسمانی در نظر ارشمیدس، حقیر جلوه میکند و از این عشق، دوری میجوید. هنگامی که ارشمیدس، بار دیگر به کنیزک رجوع میکند، آن کنیز بیمار میشود و در برابر چشمانش جان میدهد (رک. اسکندرنامه، نظامی: صص ۱۲۲۳-۱۲۲۰). روایت مصیبت‌نامه‌ی عطار، مشابه روایت اسکندرنامه است و هر دو اثر، این حکایت را برای نفی عشق ظاهری و ترک صورت، بیان کرده‌اند (رک. مصیبت‌نامه، عطار: صص ۲۳۹-۲۳۷). این حکایت در چهارمقاله و فردوس‌الحکمه، بیماری از عشق و هنرمندی طبیب را در کشف بیماری و شفا یافتن با وصال معشوق، بیان میکنند (رک. تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب، حسنی‌جلیلیان: ص ۹۵) اما در اسکندر-نامه و مصیبت‌نامه برای بیان پی بردن به خطا در انتخاب معشوق و چگونگی رهایی از این عشق، بکار رفته است (همانجا). در مثنوی نیز بیانگر رهایی از عشق صورت و تعلقات حسی و رسیدن به عالم علوی میباشد (بحر در کوزه، زرین‌کوب: ص ۴۲۱). البته روایت مولانا از قصه‌ی شاه و کنیزک، همچون بسیاری از حکایات وی، روایتی ترکیبی و منحصر بفرد و برآمده از دل چندین روایت، با گفتمانها و ساختارهای مختلف است (نگرشی تازه بر مأخذشناسی شاه و کنیزک، پارسانسب: ص ۶۰). برای بررسی سبک‌شناسانه‌ی لایه‌ی ایدئولوژیک روایت مثنوی از این حکایت، بر مبنای نشانه‌شناسی، ابزارهای تحلیل انتقادی گفتمان را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بکار میگیریم و بیشتر، توجه این پژوهش بر بررسی تصرفات مولوی در روایت دو مأخذ چهارمقاله و فردوس-الحکمه میباشد.

### سطح توصیف

در سطح توصیف، ساختهای زبانی و ویژگیهای صوری متون، بررسی میشوند (تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف: ص ۱۱). این ویژگیهای صوری بعنوان انتخابهایی خاص از میان گزینه‌های مربوط به واژه‌ها، دستور و ساختهای متنی موجود هستند که متن از آنها استفاده میکند (همان: صص ۱۵۴-۱۴۹). این مشخصه‌ها و مولفه‌های زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی که ساختارهای گفتمان‌مدار نامیده میشوند همواره ایدئولوژی خاصی را منعکس مینمایند. در واقع همه‌ی اجزای صوتی، واژگانی، نحوی و ویژگیهای زبان‌شناسی جامعه‌شناسی گفته و گفتار، خواه ناخواه به نوعی با دیدگاه ویژه‌ای مرتبط هستند (درآمدی به گفتمان‌شناسی، یارمحمدی: ص ۱۶۱-۱۶۰). از جمله این ساختارهای گفتمان‌مدار میتوان به گزینش لغات و تعبیرات خاص (نامدهی)، کاربرد صنایع بلاغی مانند استعاره، تشبیه، کنایه، حسن تعبیر، بکارگیری مجهول در برابر معلوم و برعکس، و نیز بهره‌گیری از الگوی متفاوت جمله اشاره کرد که بکارگیری این ساختارهای گفتمان‌مدار موجب برجسته‌سازی گفتمان خودی و به حاشیه‌رانی رقیب میشود. در این پژوهش، ساختارهای گفتمان‌مدار گزینش واژگان و تعبیرات خاص و نیز کاربرد صنایع بلاغی موردنظر است. در مورد گزینش واژگان و تعبیرات خاص باید گفت که در مباحث گفتمان‌شناسی، واژگان

نشاندار، حامل دیدگاه و نگرش ارزش‌گذار و تلقی‌های ایدئولوژیک هستند و بدین‌جهت شاخص اجتماعی دارند و میزان استفاده از آنها می‌تواند معیار روشنگری برای میزان آغشتگی متن به ارزشهای ایدئولوژیک باشد (سبک-شناسی، فتوحی: ص ۳۵۵)؛ همچنین «بلاغت بیش از آنکه به بازنمایی "چه چیز" بپردازد، به این توجه دارد که امور چگونه بازنمایی میشوند. اگر ایدئولوژی را محتوا بدانیم، صناعات بلاغی غالباً تابعی از محتوای متن هستند؛ اما همین صناعات با آنکه تابعند، عمیقاً در شکل دادن به واقعیات دخالت دارند» (همان: ص ۳۶۰). بنابراین مقدمات، ابتدا در سطح توصیف، برای بررسی لایه ایدئولوژیک حکایت شاه و کنیزک، از نظر واژگان و بلاغت، به تحلیل و بررسی برجسته‌سازی یا حاشیه‌رانی دالها یا تصاویر نمادین طبیب، حکیم الهی، عشق، جوان زرگر (معشوق مجازی)، عشق مجازی ناموجه، عشق مجازی موجه، عشق حقیقی و دال شاه می‌پردازیم.

### دال یا تصویر نمادین طبیب

دال طبیب در روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه، بر درمانگری ماهر دلالت دارد که عشق را گونه‌ای بیماری میداند و وصال با معشوق را برای درمان عاشق توصیه میکند. این طبیب در مآخذ یادشده بگونه‌ای مثبت توصیف شده است «عظیم طبیب و به غایت مبارک‌دست و چند کس بر دست او شفا یافت» (چهارمقاله: ص ۷۹) و در فردوس‌الحکمه نیز آمده است: «سرانجام طبیب برجسته‌ای حاضر شد.» (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵)؛ اما این طبیب که در گفتمان عرفانی و در مثنوی، طبیب (ظاهری) خوانده میشود در مثنوی، همواره با بار منفی همراه است (رک. مثنوی، مولوی ۱/ ۳۰۴؛ ۳/ ۲۷۰۱-۲۷۰۹؛ ۳/ ۲۹۶۵-۲۹۶۶؛ ۴/ ۱۵۱۵-۱۵۲۰؛ ۶/ ۲۵۰۶-۲۵۰۹؛ ۶/ ۳۶۷۲-۳۶۸۱). از آنجاکه طبیب از سبب (نشانه و دلیل) به بیماری پی میبرد، گاهی در مثنوی، بنده سبب خوانده میشود که از خریّت، مکر خدا را نمی‌بیند و چنان احمق است که اگر گاوش تبدیل به خر شود، آن را درنمی‌یابد (سرّ نی، زرین‌کوب: ص ۵۸۵). این بازنمایی منفی از آن روست که به اتفاق نظر عموم پژوهندگان مثنوی، طبیب در مثنوی و حکایت شاه و کنیزک، نماد فلاسفه و علمای ظاهری است (تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب، حسنی‌جلیلیان: ص ۹۲)؛ زیرا فلاسفه و دانشمندان همچون طبیبان، همانگونه که در علوم و امور دنیوی، از معلول به علت و از سبب به مسبب پی می‌برند، برای اثبات وجود خدا نیز از همین روش بهره می‌برند؛ از اینرو مورد نکوهش عرفا قرار می‌گیرند و در آثار عرفانی بگونه منفی توصیف میشوند (رک. حذف واسطه‌ها از رابطه‌ها، شیری: صص ۶۵-۷۹)؛ درحالی‌که در عرفان و تصوّف برخلاف فلاسفه، بر کشف و شهود و الهامات قلبی و ارتباط و شناخت بیواسطه خداوند تکیه میشود و مولانا نیز بنا بر سلوک عرفانی خود، کشف و شهود قلبی را بر عقل و استدلال ترجیح میدهد؛ از اینرو بر مبنای گفتمان عرفانی، در حکایت شاه و کنیزک مثنوی، ابتدا راوی با توصیف و بازنمایی منفی دال طبیب، بعنوان نماد فلاسفه و دانشمندان، آن را ساختارشکنی میکند؛ سپس در قطب منفی قرار میدهد و به حاشیه میراند. پس از آن، با توصیف و بازنمایی مثبت حکیم الهی در برابر حکیم جسمانی، قطب مثبت را شکل میدهد و برجسته می‌سازد؛ چنانکه توصیف راوی از طبیبان چنین - است: طبیبان که به امید دریافت زر و سیم، اقدام به درمان کنیزک میکنند، افرادی مغرور و خودپرستند و دل‌هایشان سخت و جان‌هایشان دور از خداست؛ از اینرو بعمد، نام خدا را بر زبان نمی‌آورند. خدا نیز در برابر این طبیبان قرار می‌گیرد تا ناتوانی آنان را نشان دهد؛ لذا دارویشان نه تنها موجب بهبود نمیشود، بلکه سبب شدت بیماری می‌گردد؛ چون طبیبان از حال درون بیخبرند، بطور ضمنی به کفّار و سپس به خاروخس تشبیه میشوند که درمان خواستن از آنان، گم کردن راه است:

<p>حسّ دنیا نردبان این جهان صحت این حس بجوید از طبیب صحت این حس ز معموری تن (مثنوی دفتر اول، بیت ۳۰۸-۳۰۳)</p> <p>یافت گنج و دّر و مرجان مرا فهم گرد آریم و انبازی کنیم هر الم را در کف ما مرهمی است پس خدا بنمودشان عجز بشر نی همین گفتن که عارض حالتی است جان او با جان استثناست جفت گشت رنج افزون و حاجت، ناروا چشم شه از اشک خون چون جوی شد روغن بادام، خشکی مینمود آب، آتش را مدد شد همچو نفت (همان، بیت ۵۴-۴۵)</p> <p>استعیذ الله مّما یفترون (همان، بیت ۱۰۵)</p> <p>دست، کی بودی غمان را بر کسی (همان، بیت ۱۵۳)</p>	<p>هر که درمان کرد مر جان مرا جمله گفتندش که جانبازی کنیم هر یکی از ما مسیح عالمی است «گر خدا خواهد» نگفتند از بطّر ترک استثنا مرادم قسوتی است ای بسا ناورده استثنا به گفت هر چه کردند از علاج و از دوا آن کنیزک از مرض چون موی شد از قضا سرکنگبین، صفرا فزود از هلیله، قبض شد اطلاق رفت بیخبر بودند از حال درون خار دل را گر بدیدی هر خسی</p>
---	--

در نتیجه، دال طبیب که بطور ضمنی، نماد عالمان ظاهری است، بر گمراهی و گمراه‌کنندگی فلاسفه و دانشمندان دلالت میکند؛ لذا انسجام این بخش از متن که با ساختارهای گفتمان‌مدارِ گزینشِ واژگان و نامدهی و تعمیم و تشبیه با کاربرد «زر و سیم، مسیح عالم، ترک استثناء، قسوت، خس و بیخبر» (رک: همانجا) شکل گرفته، نگرش مولانا را در چهارچوب گفتمان عرفانی نشان میدهد.

### دال یا تصویر نمادین حکیم الهی

حکیم الهی در مثنوی، همان استاد روایت مصیبت‌نامه و اسکندرنامه است که در این دو مأخذ نیز مانند مثنوی، نماد پیر و مراد است (رک. اسکندرنامه، نظامی: صص ۱۲۲۳-۱۲۲۰ و مصیبت‌نامه، عطار: صص ۲۳۹-۲۳۷) و در برابر طبیب روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه قرار دارد. در این دو مأخذ طبیب از طریق نبض بیمار به عشق او پی میبرد: «ابوعلی دست بر نبض بیمار نهاد و گفت بر گوی...» (چهارمقاله: ص ۷۹). در فردوس‌الحکمه نیز «سرانجام طبیب برجسته‌ای حاضر شد، تلاش تازه‌ای را آغاز کند. وی نبض بیمار را در دست گرفت...» (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵). با این حال راوی مثنوی این روش درمان را نیز به حکیم الهی نسبت میدهد تا در نتیجه، در روایت مثنوی و بر مبنای گفتمان عرفانی، دال حکیم الهی بگونه‌ای مثبت، بازنمایی و تعریف گردد و معنای مثبت موردنظر راوی که نماد پیر و مراد است، در این دال نهاده شود تا در برابر دال طبیب و حکیم ظاهری قرار گیرد. ساختارهای گفتمان‌مدار این بخش، گزینش واژگان خاص، حُسن تعبیر، قدسی‌سازی و الگوهای اقناعی -



چون تشبیه، استعاره و مترادفات هستند. در روایت مثنوی، آمدن حکیم الهی در مسجد و در خواب، به شاه وعده داده میشود؛ حکیم الهی، فردی حاذق، صادق و امین است و در درمانگری او، سحر مطلق و در مزاجش، قدرت حق را میتوان دید. وی فاضلی پرمایه و آفتابی در میان سایه، توصیف میشود که مانند هلال ماه است و معشوق اصلی شاه هم اوست و به پیامبر (ص) نیز تشبیه میگردد. بعلاوه حکیم الهی، گنج، هدیهء حق، پاسخ هر سوال، آشکارکننده رازهای دل، دستگیر درماندگان و... خوانده میشود و نسبت حکیم الهی با بیمارش، مانند نسبت باران با چمن است؛ غمخوار بیمار و مشفقتر از پدر میباشد و چنانکه گفته شد حتی راوی، اعتبار تشخیص بیماری عشق از روی نبض بیمار را که در فردوس الحکمه و چهارمقاله به طبیبان اختصاص دارد، به حکیم الهی میدهد.

پارهنه جانب مسجد دوید...  
دید در خواب او که پیری رو نمود  
گر غریبی آیدت فردا، ز ماست  
صادقش دان کو امین و صادق است  
در مزاجش قدرت حق را ببین  
آفتاب از شرق، اخترسوز شد  
تا ببینند آنچه بنمودند سیر  
آفتابی در میان سایه‌ای  
نیست بود و هست بر شکل خیال...  
هر دو جان بی دوختن بردوخته  
لیک کار از کار خیزد در جهان  
از برای خدمت بندم کمر...  
همچو عشق اندر دل و جانش گرفت...  
گفت آخر یافتم گنجی به صبر  
معنی الصبر مفتاح الفرج  
مشکل از تو حل شود بی قیل و قال  
دستگیری هر که پایش در گل است  
باز میپرسید از جور فلک...  
آن کنم با تو که باران با چمن  
بر تو من مشفقترم از صد پدر  
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳-۵۵ با تلخیص)

شاه چو عجز آن حکیمان را بدید  
در میان گریه، خوابش درر بود  
گفت ای شاه مژده حاجاتت رواست  
چون که آید او حکیم حاذق است  
در علاجش سحر مطلق را ببین  
چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد  
بود اندر منظره شاه منتظر  
دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای  
میرسید از دور مانند هلال  
هر دو بحری، آشنا آموخته  
گفت معشوقم تو بودستی، نه آن  
ای مرا تو مصطفی من چون عمر  
دست بگشاد و کنارانش گرفت  
پرس پرسان میکشیدش تا به صدر  
گفت ای هدیهء حق و دفع حرج  
ای لقای تو جواب هر سؤال  
ترجمانی هر چه ما را در دل است  
دست بر نبضش نهاد و یک‌به‌یک  
شاد باش و فارغ و ایمن که من  
من غم تو میخورم تو غم مخور

طبیب در چهارمقاله و فردوس الحکمه سبب وصال عاشق و معشوق میشود: «ابوعلی گفت داروی او وصال آن دختر است و معالجت او دیدار او باشد... ابوعلی اختیاری پسندیده بکرد و آن عقد بکردند و عاشق و معشوق را به هم پیوستند» (چهارمقاله: صص ۷۹-۸۰). در فردوس الحکمه نیز «طبیب پس از گرفتن تأمین جانی برای جوان و خویش گفت: تنها راه درمان آن است که فلان همسرت را به ازدواج وی درآوری. شاه با خوشحالی به توصیه طبیب عمل کرد» (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵) اما حکیم الهی یا پیر عرفانی، برخلاف طبیب در روایت چهارمقاله و فردوس الحکمه، توصیه به قتل زرگر (معشوق) و از بین رفتن عشق میان او و کنیزک (عاشق)

میکند. با این حال، راوی در چهارچوب گفتمان عرفانی، کار وی را چنین توجیه مینماید: حکیم الهی برخلاف طبیبان و به امید زر و سیم، اقدام به درمان کنیزک نکرد و قتل زرگر نیز به امر خدا بوده است، نه برای خوشایند شاه؛ لذا کار حکیم الهی، مانند کار حضرت خضر (ع) بوده که مردم عادی، سیر آن را درنمیابند؛ حکیم الهی با خدا سخن میگوید و هر کاری میکند، عین صواب است؛ وی، جانشین خداست و میتواند بکشد یا جان ببخشد؛ مانند حضرت ابراهیم (ع) است و مردن به دستش موجب شادی ابدی است:

کشتن این مرد بر دست حکیم	نی پی امید بود و نی ز بیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کیش خضر بُرید حلق	سر آن را درنیابد عام خلق
آن که از حق یابد او وحی و جواب	هرچه فرماید بوَد عین صواب
آن که جان بخشد اگر بکشد رواست	نایب است و دست او دست خداست
همچو اسماعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۷-۲۲۲)

به اتفاق دیدگاه همه پژوهندگان مثنوی، حکیم الهی در این حکایت، نماد پیامبر یا مرشد و پیر طریقت است (تبیین و تأیید نظر استاد زرین کوب، حسنی جلیلیان: ص ۹۲) ولی با توجه به گفتمان تصوّف میتوان گفت که حکیم الهی، بیشتر نماد مراد و پیر است که در گفتمان عرفانی حکایات مثنوی، همواره با بار مثبت، همراه میگردد و مریدان به تسلیم و پیروی محض از او توصیه میشوند (رک. مثنوی، ۲/ ۳۷۶-۴۴۴؛ ۲/ ۳۳۰۳-۳۴۲۳؛ ۴/ ۵۳۸-۵۶۲؛ ۵/ ۲۲۴۲-۲۲۴۴؛ ۶/ ۲۰۴۴-۲۱۵۲) در نتیجه دال حکیم الهی بطور ضمنی، بر قدسی بودن و هدایت‌کنندگی پیران طریقت و مشایخ صوفیه دلالت دارد.

### دال یا تصویر نمادین عشق

دال عشق در روایت فردوس‌الحکمه و چهارمقاله، بر رابطه‌ای انسانی دلالت میکند و گونه‌ای بیماری دانسته میشود که راه درمان آن، وصال به معشوق است «این جوان در فلان محلّت و در فلان کوی و در فلان سرای بر دختری فلان و فلان نام عاشق است و داروی او وصال آن دختر است و معالجت او دیدار او باشد» (چهارمقاله: ص ۷۹). در فردوس‌الحکمه نیز آمده است که طبیب: «گفت تنها راه درمان آن است که فلان همسرت را به ازدواج وی درآوری» (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵)؛ اما در گفتمان عرفان و تصوّف، عشق انسانی را عشق مجازی مینامند؛ عشق مجازی در میان عرفا و متصوّفه، موافقان و مخالفانی دارد و هریک با توجه به فواید و مضراتش در سلوک عشق حقیقی، آن را موجه یا ناموجه میدانند (رک. سرّ نی، زرین کوب: ص ۴۹۴-۵۴۴؛ عشق صوفیانه، ستاری: ۱۸۴-۱۶۸؛ عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی، نصیری: ص ۸۸-۵۷ و عشق مجازی منهای عشق ربّانی، منیری: ص ۱۸۷-۱۶۹). از نظر مولانا اگر عشق مجازی، وسیله و پلی برای رسیدن به عشق حقیقی باشد، موجه است، اما عشق مجازی با عشق الهی تفاوت دارد: «در تجربه حبّ الهی که اختصاص به کاملان طریقت دارد، عارف سالک، خالی شدن از خودی را فرصتی مییابد تا وجود خویش را از جوهر این عشق - که عنصری الهی و ورای پیوند جسمانی و عنصری است- پُر کند؛ آغاز این تجربه هم فنا در شیخ است» (سرّ نی، زرین کوب: ص ۵۰۶). فنا در شیخ و مراد، حاصل عشق آمیخته به تسلیم مرید در حقّ پیر خویش است و مرید را در طی سلوک از حکم و اراده خویش، خارج و به اراده شیخ، ملحق میسازد؛ لذا مولانا رواج عشق مجازی

را در نزد صوفیه، نشان انحراف و دستاویز ملامت میدانند (همانجا) و عشق به پیر و شیخ را جایگزین عشق صورت میسازد: «شمس تبریزی و مولانا، صورت پرستی را بدینگونه که در طریقهٔ حلیمانان است، نمی‌پسندیده‌اند و عشق به کمال و مرد کامل را که عین عشق به خداست، اصل و پایهٔ طریقت خود قرار داده‌اند» (شرح مثنوی شریف، فروزانفر: ص ۳۱). از اینرو در حکایت شاه و کنیزک، شاه با دیدن حکیم الهی میگوید: «معشوقم تو بودستی نه آن» و تسلیم ارادهٔ حکیم الهی میشود.

از اینرو عشق در روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه، از نظر گفتمان عرفانی، عشق مجازی است؛ زیرا به وصال عاشق و معشوق، منتهی میشود و وسیله‌ای برای رسیدن به عشق عرفانی نیست. در واقع، زرگر و کنیزک در مثنوی، جایگزین عاشق و معشوق در روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه هستند و رابطهٔ آنان، نمونهٔ عشق مجازی ناموجه است؛ در نتیجه مولانا بعنوان راوی مثنوی، برای حاشیه‌رانی عشق مجازی، در درونمایه و شکل ظاهر روایات مأخذ این حکایت، تصرفاتی کرده و بجای وصال یافتن عاشق و معشوق، جدایی آنان را با خوراندن شربت زهر آگین به جوان زرگر و مرگ وی، روایت نموده است. در واقع مولانا روایت زهر دادن به جوان زرگر را از اسکندرنامهٔ نظامی (رک. احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۳) و به احتمال قویتر، از مصیبت‌نامهٔ عطار (رک. نگرشی تازه بر مأخذ شناسی قصهٔ شاه و کنیزک، پارسانسب: ص ۴۱) اخذ کرده است؛ لذا برای بیان بازنمایی دال یا تصویر نمادین عشق مجازی در این روایت، ابتدا به دال زرگر میپردازیم.

#### دال یا تصویر نمادین جوان زرگر (معشوق مجازی)

دال جوان زرگر در مثنوی، جایگزین معشوق در روایت فردوس‌الحکمه و چهارمقاله است که در این دو مأخذ بگونه‌ای مثبت توصیف شده است و نقش خاصی ندارد؛ جز آنکه وصال او موجب درمان عاشق میگردد و تنها، معشوق شاهزاده و موجب درمان وی است: «عاشق و معشوق را بهم پیوستند و آن جوان پادشاهزادهٔ خوب صورت از چنان رنجی که به مرگ نزدیک بود، برست» (چهارمقاله: ص ۸۰). در فردوس‌الحکمه نیز پس از درخواست طبیب برای وصال عاشق به معشوق، «شاه با خوشحالی به توصیهٔ طبیب عمل کرد و جوان این چنین سلامتی خود را بازیافت» (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵) اما در مثنوی «به اتفاق عموم پژوهندگان مثنوی، زرگر در این حکایت، رمز دنیا یا علایق دنیایی یا عالم ماده است» (تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب، حسنی-جلیلیان: ص ۹۲). عشق طبیعی (انسان به انسان) نیز یکی از مهمترین علایق دنیایی است؛ از اینرو در این حکایت، معشوق مجازی بعنوان نمونه‌ای از علائق دنیایی مطرح گردیده و به حاشیه رانده شده است. مولانا روایتگر مثنوی از آغاز سخن، جوان زرگر را «شنگ فضول» مینامد که با وعده زر و سیم و خلعت، فریفته میشود و برای دستیابی به زر و سیم، زن و فرزندان و شهر خود را رها میکند. بعلاوه مولانا زیبایی جوان زرگر را موجب کشته شدنش میدانند و این زیبایی را به پرهای طاووس مانند میکند که انسانها برای بدست آوردنش، پرنده را میکشند؛ در واقع با توجه به گفتمان عرفانی، زیبایی جوان زرگر، دشمن جان اوست نه شاه و حکیم الهی:

تا سمرقند آمدند آن دو رسول	از برای زرگر شنگ فضول...
اینک این خلعت بگیر و زر و سیم	چون بیایی، خاص باشی و ندیم
مرد، مال و خلعت بسیار دید	غره شد از شهر و فرزندان برید...
اسب تازی برنشست و شاد تاخت	خونبهای خویش را خلعت شناخت
ای شده اندر سفر با صد رضا	خود به پای خویش تا سوءالقضا

در خیالش مُلک و عزّ و مهتری      گفت عزراییل رو آری، بری...  
دشمن طاووس آمد پرّ او      ای بسا شه را بکشته فرّ او  
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۸-۱۸۶ با تلخیص)

در دفتر پنجم مثنوی نیز هنرها و زیرکیهای بشر (دانشها و تواناییها) به پره‌های طاووس تشبیه و بعنوان دشمن جان انسان، معرفی میشوند؛ چراکه موجب غرور آدمی و دوری از خدا میگردند (همان، بیت ۶۷۱-۵۳۶). بنابراین جوان زرگر که در این حکایت، معشوق مجازی است، نمودی از دنیا و تعلّقات مادی و نیز اهل دنیاست و با کشتن او: «عشقی پست و ناروا، فدا میشود تا کنیزک به عشقی والاتر راه یابد» (سرّنی، زرین‌کوب: ص ۴۲۱). این معشوق مجازی، مانند دانش فلاسفه و علمای ظاهری و مال دنیا، موجب تعلّق به دنیای مادی و در نتیجه، هلاک انسان میشود؛ لذا جوان زرگر، مانند آنکه به دست حضرت خضر (ص) کشته شد، باید فنا شود تا از فتنه‌اش پیشگیری گردد.

#### دال یا تصویر نمادین عشق مجازی ناموجه

با توجه به روایت مثنوی از این حکایت، دو نوع عشق مجازی وجود دارد: عشق مجازی ناموجه میان جوان زرگر و کنیزک که صورتی دیگر از عشق روایت چهارمقاله و فردوس‌الحکمه است (و چنانکه گفته شد در این دو مأخذ، گونه‌ای بیماری دانسته شده که درمان آن وصال با معشوق است) و گونه دیگر، عشق مجازی موجه است که میان کنیزک و شاه دیده میشود. مولانا، راوی مثنوی، عشق کنیزک و جوان زرگر را عشق بصورت و ظاهر توصیف میکند که این عشق، با ازمیان رفتن زیبایی، سست و سرد میگردد؛ زیرا عشق ظاهری و رنگ و بوست و عاقبت، مایه ننگ است. این عشق ناپایدار و نامعتبر، گاهی نیز عاقبتی جز ننگ همراه با مرگ ندارد و تنها مایه رنج عاشق خواهد بود. پس مولانا بطور ضمنی، آن را عشق به مردگان میداند (مجاز به علاقه مایکون) و در برابر عشق به زنده نامیرا، قرارش میدهد:

چون ز رنجوری، جمال او نماند      چونکه زشت و ناخوش و رخ زرد شد  
عشقهایی کز پی رنگی بود      کاش کان هم ننگ بودی یکسری  
این بگفت و رفت در دم زیر خاک      زانکه عشق مردگان پاینده نیست  
عشق زنده در روان و در بصر      عشق آن زنده گزین کوباقی است  
جان دختر در وبال او نماند      اندک‌اندک در دل او سرد شد  
عشق نبود عاقبت ننگی بود      تا نرفتی بر وی آن بد داوری...  
آن کنیزک شد ز رنج و عشق، پاک      زانکه مرده سوی ما آینده نیست  
هردمی باشد ز غنچه، تازه‌تر      کز شراب جانفزایت ساقی است  
(مثنوی، دفتر اول، ۲۱۹-۲۰۳ با تلخیص)

بنابراین در مثنوی، به پیروی از گفتمان عرفانی، عشق انسان و عشق خدا، قابل جمع نیستند و عشق انسان، پرتوی عاریتی از عشق حقیقی خوانده میشود؛ لذا باید عاریه را رها کرد و بسوی اصل عشق رفت (رک. سرّنی، زرین‌کوب: ص ۲۳۴-۲۳۳ و ۴۱۰).

#### دال یا تصویر نمادین عشق مجازی موجه

گونه دیگری از عشق مجازی در این حکایت، عشق شاه و کنیزک یا عشق مجازی موجه و پلی برای رسیدن به

معشوق حقیقی است و اینگونه از عشق، در برابر عشق زرگر و کنیز قرار دارد؛ بنابراین بسیاری از محققان مثنوی، شاه را رمز انسان و روح و کنیزک را رمز نفس و من سالک میدانند (رک. تفسیر و تأویل نخستین داستان مثنوی، تدین: ص ۱۴-۱۲ و تبیین و تأیید نظر استاد زرین‌کوب، حسنی جلیلیان: ص ۹۲-۹۱). کنیزک در این حکایت، همان شاهزاده‌عاشق در روایت فردوس‌الحکمه و چهارمقاله است که در مثنوی، عشق او به جوان زرگر، عشقی ناموجه توصیف شده و بطور ضمنی، نماد عشق نفس سالک (کنیزک) به دنیا (جوان زرگر) میباشد. از طرفی، عشق موجه شاه به کنیزک، عشق سالک (شاه) نسبت به نفس و خودی خویش (کنیزک) است که باید از آن گذر کند و خودی و نفس خویش (کنیزک) را در عشق پیر و مراد (حکیم الهی) فانی نماید؛ بر این اساس، شاه با دیدن حکیم الهی، عاشق او میشود و از عشق مجازی موجه به کنیزک نیز میگذرد:

گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۷)

در دفتر چهارم مثنوی (همان، بیت ۳۲۴۱-۳۰۸۵) نیز در داستانی مشابه، شاهزاده با دیدن حقیقت، از عشق مجازی موجه دست میکشد و همسر خود را ترک میکند. در این حکایت، عشق مجازی موجه به ظلمت تشبیه میشود که رهایی از آن سبب رفتن بسوی نور حق خواهد شد:

گفت رو من یافتم دار السرور وارهیدم از چاه دار الغرور

همچنان باشد چو مؤمن راه یافت سوی نور حق ز ظلمت روی تافت

(همان، بیت ۳۱۸۷)

لذا براساس گفتمان عرفانی، در حکایت شاه و کنیزک، هر گونه عشق مجازی بعنوان تعلق به دنیا و سد راه سالک، تلقی میشود که باید از آن گذر کرد و بجای آن، با عشق مراد (حکیم الهی) و فنای در وی، به حقیقت رسید.

#### دال یا تصویر نمادین عشق حقیقی

عشق، دال مرکزی عرفان عاشقانه است و در آن، خداپرستی به سائقه عشق و محبت صورت میگیرد و عارفان رابطه خالق را با مخلوق همچون پیوند عشق میان عاشق و معشوق میبینند (عشق صوفیانه، ستاری: ص ۳۴). لازمه این عشق هم، ترک هرگونه تعلق دنیایی از جمله عشق انسانی (مجازی) است؛ چون از نظر عرفا، هرگونه تعلق به ماسوی الله، موجب تیرگی دل و دوری از خدا میگردد و به قولی «تمام عرفان، دیدن این زنگارها و عشق مجازی و ستردن آن است» (داستانها و پیامهای مثنوی، ریاضی: ص ۲۹). بر این اساس، عشق حقیقی (عارفانه) در این حکایت، در برابر هرگونه عشق مجازی قرار دارد و مولانا بگونه‌ای مثبت، آن را بازنمایی و توصیف مینماید و با معنایی متفاوت از عشق توصیف شده در مآخذ حکایت، آن را تثبیت و برجسته میکند. مولانا عشق حقیقی را عشق به زنده و همیشه تازه توصیف مینماید؛ عشق به زنده جاودان که به عاشق، شراب جانفزا میدهد. این عشق، عشق همه انبیا و موجب کمال است؛ قابل شرح و بیان نیست و عقل، قادر به شرح آن نمیشد و مانند آفتاب، دلیلی برای وجود خویش است:

عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

عشق آن زنده گزین کوی باقی است کز شراب جانفزایت ساقی است

عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا

(مثنوی، دفتر اول، ۲۲۰-۲۱۸)

<p>چون به عشق آیم خجل باشم از آن چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت گر دلالت باید، از وی رو متاب (همان، بیت ۱۱۶-۱۱۲)</p>	<p>هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون قلم اندر نوشتن میشتافت عقل در شرحش چو خر در گل‌بخفت آفتاب آمد دلیل آفتاب</p>
--	---

در نتیجه دال عشق مجازی بعنوان نمونه تعلق دنیایی معرفی و بحاشیه رانده میشود و در برابر عشق حقیقی برکشیده و برجسته میگردد. بنا بر این توصیفات، برای رسیدن بدین عشق، باید از جوان زرگر (دنیا و تعلق) و کنیز (نفس و خودی سالک) گذر کرد.

### دال یا تصویر نمادین شاه

شاه در روایت چهارمقاله و فردوس الحکمه بواسطه وصال عاشق و معشوق دلالت دارد. «پس گفت: یا اخل اکمل افضل عاشق و معشوق هر دو خواهرزادگان منند و خاله‌زادگان یکدیگر؛ اختیاری بکن تا عقد ایشان بکنیم» (چهارمقاله: ص ۸۰). و در فردوس الحکمه نیز «شاه با خوشحالی به توصیه طیب عمل کرد و جوان این چنین سلامتی خود را بازیافت» (احادیث و قصص مثنوی، فروزانفر: ص ۵). ولی در حکایت مثنوی بطور ضمنی، نماد انسان و عارف سالک است که موجب جدایی و دوری از معشوق (مجازی) میگردد؛ بنابراین بگونه‌ای مثبت، بازنمایی و برجسته میگردد و هنگامی که با همکاری حکیم الهی، موجب قتل جوان زرگر میشود، مولانا به توجیه این کار میپردازد؛ زیرا براساس گفتمان عرفانی، کشتن جوان زرگر در مثنوی، نشانه اطاعت، تسلیم و عشق مرید (شاه) نسبت به پیر و مراد (حکیم الهی) برای کشتن نفس و بیانگر قطع تعلقات دنیایی است. از اینرو مولانا، شاه را بدینگونه توصیف میکند: شاه، صاحب ملک دنیا و دین است؛ برای بدست آوردن کنیزک از مال خود میگردد؛ برخلاف جوان زرگر، عاشق واقعی کنیزک است؛ درمان خواستن از طیبیان ظاهری را کاری خطا میدانند؛ برای درمان کنیزک بسوی خدا و مسجد میرود و مورد لطف خداوند قرار میگیرد؛ در خواب، مورد خطاب پیر الهی واقع میشود؛ به ولی خدا تشبیه میگردد؛ غواص شنا‌موخته در دریای حق خوانده میشود و به غم شیهه میگردد؛ شاه بعنوان مریدی که عاشق و تسلیم محض پیر (حکیم الهی) است، به امر حکیم، زر و سیم بسیاری به جوان زرگر میدهد؛ حتی کنیزک را به وی تسلیم میکند و سرانجام با همکاری حکیم، جوان زرگر را میکشد و هیچگونه پرسش یا اعتراضی به حکیم نمیکند:

<p>ملک دنیا بودش و هم ملک دین دردمند و خسته‌ام درمانم اوست سجده‌گاه از اشک او پُرآب شد... بار دیگر ما غلط کردیم راه... اندر آمد بحر بخشایش به جوش دید در خواب او که پیری رو نمود... عکس مه‌رویان بستان خداست در رخ مهمان همی آمد پدید (مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۴-۳۶ با تلخیص)</p>	<p>بود شاهی در زمانی پیش از این جان من سهل است جان جانم اوست رفت در مسجد، سوی محراب شد ای همیشه حاجت ما را پناه چون برآورد از میان جان خروش در میان گریه خوابش درربود آن خیالاتی که دام اولیاست آن خیالاتی که شه در خواب دید</p>
---	--

از سوی دیگر، هنگامی که شاه با همدستی حکیم الهی، جوان زرگر را میکشد، مولانا بر مبنای نگرش عرفانی، به توجیه این امر میپردازد؛ لذا شاه را پاک از شهوت و حرص و هوا میخواند؛ کار او را الهام الهی می‌شمارد؛ وی را به حضرت خضر (ع) تشبیه میکند و آگاه و خاصه الله و... مینامد:

گر نبودی کارش الهام اله	او سگی بودی دراننده نه شاه
پاک بود از شهوت و حرص و هوا	نیک کرد او لیک نیک بدنما
گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی در شکست خضر هست...
شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاص بود و خاصه الله بود

(همان، بیت ۲۴۱-۲۳۵)

چنانکه میبینیم، دالها و عناصر گفتمانی در این حکایت، بگونه‌ای مطلق مثبت یا مطلق منفی، بازنمایی شده‌اند؛ لذا دالهای گفتمان رقیب، همواره جنبه کاملاً منفی دارند و دالهای گفتمان خودی کاملاً مثبت ارزیابی میشوند. میتوان گفت در مثنوی «بیشتر شخصیتها از لحاظ ویژگیها و صفات، در حد مطلق و آرمانی قرار دارند؛ عبارتی حد میانه و متوسط برای آنها کمتر وجود دارد؛ پس اگر شخصیتی زشت یا زیبا، دیندار یا بیدین، عالم یا جاهل و... باشد، در حد اعلائی خود، از آن صفت خوب یا بد برخوردار خواهد بود» (داستانپردازی و شخصیت‌پردازی مولوی، شوهانی: ص ۱۰۰). در نتیجه تصرف در دالهای مآخذ این حکایت بویژه فردوس الحکمه و چهارمقاله، فلاسفه و دانشمندان در قالب دال طبیب مورد بازنمایی منفی قرار گرفته و به حاشیه رانده شده‌اند. در قالب دال جوان زرگر، معشوق انسانی و عشق طبیعی بعنوان تعلقات دنیوی و مادی بگونه‌ای منفی بازنمایی شده‌اند. از آن سو، پیران عرفانی و شیوخ صوفیه در پوشش حکیم الهی و بطور مثبت، بازنمایی و برجسته گشته و با لقب راهبر و معشوق سالک، معرفی شده‌اند؛ همچنین عشق عرفانی، جایگزین عشق انسانی، معرفی شده و راه رسیدن به این عشق، گذر از هرگونه تعلقات دنیایی دانسته شده است. تصویر نمادین شاه نیز بعنوان نمونه یک عارف سالک، توصیف شده که با اطاعت محض از پیر خود، عشق انسانی و دنیا و تعلقات مادی را ترک نموده است. بدینگونه روایتی ایدئولوژیک در گفتمان عرفانی سامان یافته که در تقابل با روایت مآخذ خود قرار دارد و بررسی گزینش خاص و چگونگی کاربرد عناصر بلاغی در لایه ایدئولوژیک این حکایت، جنبه مهمی از سبک مثنوی را روشن میسازد.

### سطح تفسیر حکایت

در این سطح، روابط موجود در میان فرآیندهایی که موجب تولید و درک گفتمان میگردند، بررسی میشوند (تحلیل انتقادی گفتمان، فرکلاف: ص ۱۱). لذا همه رویکردهای تحلیل گفتمان برآنند که در هر عمل گفتمانی برای فهماندن منظور خود، باید از تولیدات معنایی پیشین کمک گرفت، اما درعینحال میتوان برخی از عناصر را بشکلی در کنار یکدیگر قرار داد تا در ساختار گفتمانی، تغییری بوجود آید (تحلیل انتقادی گفتمان مشایخ صوفیه، سجودی و اکبری: ص ۷۸). این امر موجب ایجاد روابط بینامتنی و در نتیجه، روابط بیناگفتمانی میگردد که در بررسی نشانه‌شناسی تصرفات مولوی در مآخذ حکایت شاه و کنیزک نیز دیده میشود. از آنجاکه گفتمان روایت فردوس الحکمه و چهارمقاله با گفتمان مثنوی، متفاوت است، مولانا برای وارد کردن روایت این آثار در گفتمان عرفانی مثنوی، ابتدا به کمک ساختارهای گفتمان‌مدار زبانی، دالهای آنها را ساختار شکنی میکند و پس از ساختار شکنی دالهای روایات، آنها را بازتعریف مینماید و با روایتی تازه در برابر تعریف پیشینشان قرار میدهد.

در واقع مهم‌ترین عامل دگرگونی روایات مآخذ این حکایت و تبدیل آنها به روایت مثنوی، این است که راوی مثنوی، حکایت مذکور را از بافت اصلیش خارج ساخته و در بافت دیگری به بازتعریف نشانه‌های حکایت پرداخته است تا آن را در راستای گفتمان عرفانی مورد نظر خود بازسازی کند، به استخدام گفتمان عرفانی درآورد و برداشت خاص خویش را از آن به مخاطب، منتقل نماید.

### سطح تبیین حکایت

تبیین، به بنیان اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و البته بازتولید آن در جریان عمل گفتمانی، توجه دارد؛ بنابراین هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان بمنزله بخشی از فرآیند اجتماعی است (تحلیل انتقادی گفتمان، فرکلاف: ص ۱۱). از آنجاکه گفتمان عرفانی در تقابل با گفتمان اهل دنیا، فلاسفه، دانشمندان، علمای قشری و... شکل گرفته است، شاعران و نویسندگان عارف نیز در آثار خود، این تقابل را به مخاطبان و مریدان خویش منتقل میکنند. از سویی، عرفا که با ادب و هنر، بیش از استدلال و عقل، پیوند و نزدیکی دارند، همواره با کمک داستان‌پردازی و تمثیل به اقناع ذهن مخاطب اقدام میکنند و آموزه‌های عرفانی را به آنان انتقال میدهند؛ چنانکه در ضمن حکایت‌گویی و داستان‌پردازی، نمادهای گفتمان عرفانی را دربرابر سایر گفتمانها قرار میدهند و برمیکشند و عناصر گفتمانهای رقیب را بحاشیه میرانند. در واقع شعر و ادبیات که با احساسات، عواطف و تخیلات انسان در ارتباط است، ابزار اندیشگی مهمی در دست عرفا است که با آن، عواطف مخاطب را برمی‌انگیزانند و بسوی هدف خاصی هدایت میکنند. بر این اساس، کارکرد حکایت شاه و کنیزک نیز در گفتمان عرفانی، شکل دادن به ذهنیت سوژه‌ها (مخاطبان و سالکان) در جهت پذیرش آموزه‌های عرفانی و رد و نفی گفتمانهای فلاسفه، دانشمندان و اهل دنیا است و ذهنیت سالک و مخاطب را بسوی ترک تعلقات دنیایی، دوری از علوم ظاهری و پیروی محض از پیر و مراد، شکل میدهند.

جدول ۱- نشانه‌شناسی حکایت شاه و کنیزک با توجه به گفتمان تصوّف

دال/تصویر نمادین	جوان زرگر	طیب	کنیزک	شاه	حکیم الهی
دلالت نمادین	معشوق انسانی - ناموجه، ابزار تعلق به دنیا	علم‌ای گفتمانهای رقیب	معشوق مجازی موجّه، نفس و خود	سالکِ طریقت	پیر و شیخ طریقت
دلالت ضمنی و معنایی	دوری از خدا	گمراه‌کنندگی	گذر به عشق پیر طریقت	نمونه تسلیم و عشق به پیر	هدایت‌کننده، پل گذر به عشق خدا

جدول ۲- بسامد واژگان (اسم و صفت) در لایه ایدئولوژیک سبک‌شناسی

اسم و صفت	ایدئولوژیک (نشاندار)	درصد	توضیح
در کل متن	۵۹ واژه	٪۱۷	۳۳۱ واژه غیرتکراری در کل متن



در توصیف گفتمان عرفانی	۳۷ واژه	۱۱٪	حبیب، حاذق، پرمایه، بحری، معشوق، الهام، خضر، ثواب، مؤمن، جان و...
در توصیف گفتمان رقیب	۲۲ واژه	۶٪	بطر، قسوتی، بیخبر، خس، شنگ، غره، وبال، ننگ، ظلمت و...

از مجموع ۳۳۱ واژه غیر تکراری، (اسم و صفت) در ابیات ذکر شده، ۵۹ واژه دارای بار ایدئولوژیک هستند، ۳۷ واژه مربوط به توصیف گفتمان عرفانی و ۲۲ واژه مربوط به گفتمان رقیب است.

### نتیجه‌گیری

از بررسی و تحلیل لایه ایدئولوژیک تصرفات نشانه‌شناختی مولانا در مآخذ حکایت شاه و کنیزک که با کمک ابزارهای تحلیل انتقادی گفتمان انجام یافته، درمی‌یابیم که در قالب این حکایت، تقابل دوقطبی میان اهل عرفان و فلاسفه و دانشمندان شکل گرفته است؛ لذا فلاسفه و دانشمندان در قالب دال طیب مورد بازنمایی منفی قرار گرفته و بعنوان اهل دنیا و موجب گمراهی، بحاشیه رانده و طرد شده‌اند. در قالب دال جوان زرگر، معشوق انسانی و عشق طبیعی بعنوان تعلقات دنیوی و مادی بگونه‌ای منفی بازنمایی شده‌اند. از آن سو، پیران عرفانی و شیوخ صوفیه در پوشش حکیم الهی و بطور مثبت، بازنمایی و برجسته گشته و با لقب راهبر و معشوق سالک، معرفی شده‌اند؛ سپس عشق عرفانی جایگزین عشق انسانی معرفی شده و راه رسیدن به این عشق، گذر از هرگونه تعلقات دنیایی دانسته شده است. تصویر نمادین شاه نیز بعنوان نمونه یک عارف سالک، توصیف شده که با اطاعت محض از پیر خود، عشق انسانی و دنیا و تعلقات مادی را ترک نموده است. از سوی دیگر تأثیر و نتیجه تصرفات نشانه‌شناختی مولانا در مآخذ حکایت، این است که حکایات چهارمقاله و فردوس‌الحکمه که نشانگر مهارت طبیبان و دانشمندان و بیانگر فواید علم و دانش ظاهری هستند و عشق انسانی را امری طبیعی میدانند، پس از وارد شدن به بافت مثنوی، تأثیری وارونه یافته‌اند؛ چنانکه دانشمندان، فلاسفه، علوم ظاهری، عشق و تعلقات دنیایی بگونه‌ای منفی، بازنمایی شده‌اند؛ و بدینگونه روایتی ایدئولوژیک در گفتمان عرفانی سامان یافته است که در تقابل با روایت مآخذ خود قرار دارد. در نتیجه کارکرد این حکایت در گفتمان عرفانی، شکل‌دادن به ذهنیت سوژه‌ها (مخاطبان و سالکان) و هدایت آنان در جهت ترک تعلقات دنیایی و دوری از علوم ظاهری و پیروی محض از پیر و مراد عرفانی است و این موضوع یکی از جنبه‌های مهم سبک مثنوی می‌باشد.

### مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران اهواز استخراج شده است. آقای دکتر منوچهر تشکری راهنمایی این رساله را بر عهده داشته و در تصحیح مقاله و کمک در نگارش نقش داشته‌اند. آقای مجتبی قیصری به عنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی و دستیابی به نتیجه تحقیق ایفای نقش کردند. سرکار خانم پروین گلی‌زاده نیز با کمک در

نگارش آن، نقش مشاور این پژوهش را برعهده داشتند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر بوده است.

### تشکر و قدردانی

از معاونت محترم پژوهشی و تحصیلات تکمیلی، مدیریت ارجمند کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی و همکاران گرامی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز که در بثمر رساندن این مقاله، نگارندگان را یاری نموده‌اند، قدردانی می‌گردد.

### تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده می‌گیرند.

### REFERENCES

- Attar Neishabouri, F. (2006). Letter of sorrow. Correction of (written by) Nourani vesal. Seventh edition. Tehran: Zavvar.
- Fairclough, N. (2019). Critical Discourse Analysis. Translated by Ruhollah Ghasemi. Tehran: Andisheh Ehsan, p.11.
- Forouzanfar, B. (1998). Description of Noble Masnavi. Vol. 1. Tehran: Zavar
- Forouzanfar, B. (2014). Ahadiths and Tales of Masnavi. Translated and edited by Davoodi, H. Tehran: Amirkabir.
- Fotuhi, M. (2012). Stylistics: Theories, approaches and methods. Tehran: Sokhan, p.346, 355.
- Hasani, Jalilian, M. R. (2014). Explaining and confirming the viewpoint of Master Zarrinkoob's about the story of king and maid. Textbook of Persian literature. 6 (21), pp. 110-89.
- Mirhashemi, Seyed M and Aghaei, A. (2017). An investigation into the procedure of the evolution of Islamic Sufism discourse based on the approach of Laclau and Moff. Research Journal of Mysticism. 10 (20), pp. 234-211.
- Molavi, J.M. (1987). Masnavi Manavi. Corrected by Nicholson. The tenth edition. Tehran: Amirkabir.
- Nezami Arooz, A. (1909). Chehar Maghaleh. Corrected by Abdol Wahab Qazvini. Tehran: Marvi.
- Nezami Ganjei, Elias Bin Yusuf. (2001). Khamse Nezami. Under the supervision of Bertels. Tehran: Ghoghous.
- Parsanasab, M. (2014). A new attitude on bibliography of the story of king and maid. Kavosh nameh. 15 (28), pp. 66-39.

- Riazi, H. (2006). Masnavi stories and messages. Second edition. Tehran: Haqiqat, p.29.
- Shohani, A. (2003). Molana's storytelling and characterization in Masnavi. Literary researches. No. 2, pp.91-106.
- Sojudi, F. (2014). Representation of women's clothing in TV serials. Tehran: Broadcast (Radio and Television) Research Center, p.77.
- Soltani, Seyed A.A. (2018). The power of discourse and language. Tehran: Ney Publications, p.111.
- Yarmohammadi, L. (2013). An Introduction to discourse analysis. Second edition. Tehran: Hermes, pp.160-161.
- Zarrinkoob, A.H. (1985). Straw Secret. Two volumes. Tehran: Elmi Publications.
- Zarrinkoob, A.H. (2014). Sea in the pot. Fifteenth edition. Tehran: Elmi Publications, p.419-424.
- Zarrinkoob, A.H. (2010). The value of Sofia Heritage. Fourteenth edition. Tehran: Amirkabir.

#### فهرست منابع فارسی

- احادیث و قصص مثنوی. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۳). ترجمه و تنظیم حسین داودی. تهران: امیرکبیر.
- ارزش میراث صوفیه. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). چاپ چهاردهم. تهران: امیرکبیر.
- از تحلیل بینامتنی تا تحلیل بیناگفتمانی. نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۸). پژوهشنامه فرهنگستان هنر. شماره ۱۲. بهار ۱۳۸۸. صص ۷۴-۹۴.
- بازنمایی پوشاک زنان در مجموعه‌های تلویزیونی. سجودی، فرزانه (۱۳۹۳). تهران: مرکز پژوهش‌ها و سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی. چاپ پانزدهم. تهران: علمی.
- بررسی شیوه تکوین گفتمان تصوف اسلامی براساس رویکرد لاکلا و موف. میرهاشمی، سیدمرتضی و آقائی، عبدالله (۱۳۹۶). پژوهشنامه عرفان. (۲۰) ۱۰، صص ۲۳۴-۲۱۱.
- تبیین و تأیید نظر استاد زرین کوب درباره داستان شاه و کنیزک، حسنی جلیلیان، محمدرضا (۱۳۹۳). متن‌شناسی ادب فارسی. (۲۱) ۶، صص ۸۹-۱۱۰.
- تحلیل گفتمان انتقادی. فرکلاف، نورمن (۱۳۹۸). ترجمه روح‌الله قاسمی. تهران: اندیشه احسان.
- چهارمقاله. نظامی عروضی، احمد (۱۳۲۷ ه.ق.). تصحیح عبدالوهاب قزوینی. تهران: مروی.
- خمس نظامی. نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف (۱۳۸۰). زیر نظر برتلس. تهران: ققنوس.
- داستانپردازی و شخصیت‌پردازی مولوی در مثنوی. شوهانی، علیرضا (۱۳۸۲). پژوهش‌های ادبی. ش ۲. صص ۹۱-۱۰۶.
- داستانها و پیامهای مثنوی. ریاضی، حشمت‌الله (۱۳۸۵). چاپ دوم. تهران: حقیقت.
- درآمدی به گفتمان‌شناسی. یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۹۳). چاپ دوم. تهران: هرمس.
- سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روشها. فتوحی، محمود (۱۳۹۱). تهران: سخن.
- سرّ نی. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). دو جلد. تهران: علمی.
- شرح مثنوی شریف. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷). ج ۱. تهران: زوّار.

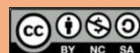
قدرت گفتمان و زبان. سلطانی، سید علی‌اصغر. (۱۳۹۷). تهران. نشر نی.  
مثنوی معنوی. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۶). تصحیح نیکلسون. چاپ دهم. تهران: امیرکبیر.  
مصیبت‌نامه. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۵). تصحیح نورانی وصال. چاپ هفتم. تهران: زوآر.  
نگرشی تازه بر مأخذشناسی قصه شاه و کنیزک. پارسانسب، محمد (۱۳۹۳). کاوش‌نامه. (۲۸) ۱۵، صص ۳۹-۶۶.

#### معرفی نویسندگان

**مجتبی قیصری:** دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.  
(Email: [gheysari.mojtaba@yahoo.com](mailto:gheysari.mojtaba@yahoo.com))  
**منوچهر تشکری:** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.  
(Email: [tashakori\\_m@yahoo.com](mailto:tashakori_m@yahoo.com) : نویسنده مسئول)  
**پروین گلی‌زاده:** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.  
(Email: [golizadeh@yahoo.com](mailto:golizadeh@yahoo.com))

#### COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. no permission is required from the authors or the publishers.



#### Introducing the authors

**Mojtaba Qaisari:** PhD student, Department of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University, Ahvaz, Ahvaz, Iran.  
(Email: [gheysari.mojtaba@yahoo.com](mailto:gheysari.mojtaba@yahoo.com))  
**Manouchehr Tashkari:** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.  
(Email: [tashakori\\_m@yahoo.com](mailto:tashakori_m@yahoo.com) : Responsible author )  
**Parvin Golizadeh:** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University, Ahvaz, Ahvaz, Iran.  
(Email: [golizadeh@yahoo.com](mailto:golizadeh@yahoo.com))