

تأملی در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک

احمد شوقی نوبر
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی

الهام باقریان بستان آباد
مدرس دانشگاه پیام نور واحد زنوز و دانشگاه آزاد واحد بستان آباد

چکیده:

عاشق شدن پادشاه بر کنیزک، نخستین داستانی است که مولانا آن را حسب حال ما خوانده و بعد از عشق نامهٔ مثنوی (سی و پنج بیت نخست) سروده است؛ طرح داستان به گونه ای است که مولوی توانسته پاره ای از اصول عرفانی و عقاید خود را، به مناسبت‌هایی در ضمن آن بیان کند جز آن که در فرجام آن، در دفاع از کار پادشاه و حکیم در کشتن زرگری بی‌گناه، گرهی در کارش افتاده، و ناگزیر برای تأویل آن به استفاده از تمثیل و استناد بر آیات و روایات چنگ زده و با شدت و حدت از آن دفاع کرده است؛ با این همه، حالت بهت و حیرت خواننده را از کار حکیم الهی ترک نمی‌کند؛ به همین مناسبت نگارنده بر آن شد که مستندات مولوی را در آن مورد، از دیدگاه‌های مختلف بررسی کند تا شاید توفیقات حق - تعالی - دستگیرش شود و راه به جایی ببرد، و یا حداقل طرح مسئله خود انگیزه ای گردد بر مثنوی پژوهان، برای تحقیقات بیشتر در این زمینه.

کلید واژه‌ها:

شاه، کنیزک، زرگر، حکیم الهی، وحی و الهام، خضر.

ماجرای عاشق شدن شاه بر کنیزک - صرف نظر از افزوده های نغز و زیبای عرفانی، اخلاقی فلسفی و روانکاوی - بدین تقریب است:

در روزگاران پیش از این پادشاهی بود که مُلک دین و دنیا را با هم جمع داشت. روزی این پادشاه با ندیمان خویش به شکار می رود در شارع شهر کنیزکی می بیند و دل در گرو عشق او می نهد و بی آرام می شود و مالی می بازد و او را به دست می آورد و از وصالش برخوردار می گردد؛ ولی از قضای بد روزگار، آن کنیزک بیمار می شود، و شاه طبیبان را از همه جا گرد می آورد و وعده گنج و مال بدیشان می دهد، و آنان چون تکیه بر قدرت طبابت و دانش خود می کنند، استثناء و حول و قوه الهی را از یاد می برند، از این رو خدای - تعالی - عجز و بیچارگی بشر را بدیشان نشان می دهد و در نتیجه هر دارویی که برای مداوا می دهند بر عکس تأثیر می کند. شاه، مثل هر انسان، وقتی از اسباب ظاهری ناامید می گردد روی به مسبب الاسباب می آورد، و پا برهنه و سراسیمه سوی مسجد می دود، و از سوز دل به قدری اشک می ریزد که سجده گاه پر آب می گردد، و چون از صمیم دل پناه به خدا می برد دریای رحمت الهی به جوش می آید، وقتی در میان گریه خوابش می برد حق - تعالی - او را در خواب به پیری حکیم - که گره از کار فرو بسته او بگشاید - رهنمون می شود و او فردای آن روز در ایوان، برای تحقق یافتن خواب خود به انتظار می نشیند، و به ناگاه از دور، « فاضلی پر مایه »، گویی « آفتابی میان سایه » می بیند، و به جای حاجبان، خود به استقبال او می شتابد، و با همان ملاقات نخست، چنان علاقه خاطر به او می یابد که احساس می کند می بایست دل به او می بست نه به کنیزک؛ بدین گونه دست او را می گیرد و او را در حرم، پیش کنیزک می برد و قصه رنجوری معشوق خویش با او در میان می نهد. آن حکیم از نبض بیمار و علائم بیماری پی می برد که رنج او از ناحیه دلش است نه از جسمش، ولی این راز را از همه پنهان می دارد، و از شاه می خواهد که خانه را از همه خلوت کند تا از کنیزک چیزها بپرسد؛ وقتی خانه جز از طبیب و بیمار، از همه خالی می گردد از بیمار - بدین مناسبت که علاج اهل هر شهری جدا از دیگر شهرهاست - درباره شهر و خویشاوندانش سؤالها می پرسد، و آنگاه که بیمار از جایگاه و از کسان خویش سخنها می گوید.

حکیم به دقت با گوش، به سخنانش گوش می سپارد و با دست، نبضش را می آزماید، و متوجه می شود که چون سخن از شهر سمرقند به میان می آید نبض بیمار بر می جهد و رنگش سرخ و زرد می گردد، و بعد از پرس و جوها در می یابد که او عاشق زرگری است که در سر پل سمرقند، در کوی غاتفر سکونت دارد؛ آنگاه حکیم به او وعده بهبود می دهد بدان شرط که رازش را بر کسی فاش نکند. حکیم از آنجا برمی خیزد و پیش شاه می رود و او را با شمه ای از آنچه بود آگاه می کند و از او می خواهد که برای مداوای بیمار، کسانی را به سوی زرگر بفرستد و با زر و خلعت و وعده او را فریفته به دربار بیاورد. فرستادگان شاه، زرگر را بدین بهانه که چون مهارتش در زرگری همه جا فاش شده و شاه می خواهد او را زرگر خاص دربار خویش کند، به دربار می آورند؛ سپس حکیم از شاه می خواهد که آن کنیزک را به عقد او در آورد تا آب وصل، مایه دفع آتش عشق کنیزک شود، بعد از این که آن دو، شش ماه کامرانی می کنند حکیم شربت می سازد و به خورد زرگر می دهد، و زرگر از تأثیر آن مریض شده، همچو شمع می سوزد و پیش کنیزک می گدازد و به خاموشی می گراید، و با مرگ او، کنیزک از رنج بیماری و از عشق او خلاص می یابد.

منشأ داستان

استاد فروزانفر درباره منشأ اصلی این داستان، حاصل تحقیقات خود را هم در شرح مثنوی شریف (۱۳۸۶، ج ۱: ۴۱)، و هم در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (۱۳۴۷: ۳) نقل کرده است.

از تأمل در این منابع چنین بر می آید که مولانا در سرودن این حکایت متأثر از یک منبع نبوده است بلکه احتمالاً در قسمت مربوط به تشخیص بیماری عشق، تحت تأثیر چهار مقاله عروضی (حکایت پنجم از مقالت چهارم)، و در نحوه معالجه، متأثر از حکایتی از مصیبت نامه عطار بوده است:

در چهار مقاله، بیمار، یکی از اقربای قابوس و شمشگیر، پادشاه گرگان، و طبیب او بوعلی سیناست که مثل حکیم مثنوی دست بر نبض وی می نهد و از کسی که بر کوی ها و سرای های شهر آشنایی داشته می خواهد که نام آنها را بر شمارد، و بدین گونه از شدت یافتن

نبض جوان به هنگام شنیدن نام معشوقه‌اش در می‌یابد که او از عشق چه کسی بیمار شده، و آن را به قابوس و شمشگیر اطلاع می‌دهد و قابوس از کیفیت معالجه او سخت شگفت زده می‌شود، و عاشق و معشوق را که هر دو خواهر زادگانش بودند به عقد هم در می‌آورد و جوان عاشق از چنان رنجی که او را به مرگ نزدیک کرده بود خلاص می‌یابد. ر ک: (نظامی عروضی، ۱۳۳۳: ۱۲۱).

در مصیبت نامه حکایتی هست که می‌توان آن را مأخذ قسمت دوم داستان مورد بحث از مثنوی (شربت خوراندن حکیم به معشوق، به منظور بیمار و زرد و زشت روی کردن او) دانست، که این حکایت خود شباهت بسیار با داستانی دارد که نظامی گنجوی در اسکندرنامه (اقبالنامه) آورده است؛ جز آن که در اسکندرنامه از آن جوان عاشق و نیز از حکیم اسم برده شده: جوان، ارشمیدس نامی از ندیمان پادشاه است که عاشق کنیزک چینی شده بوده، و آن دانای روم - که با خوراندن شربت بر پری روی، او را زشت روی کرده و از نظر ارشمیدس انداخته بود- ارسطو نام داشته است؛ (نظامی گنجوی، ۱۳۶۳: ۵۵). ولی در مصیبت نامه، هیچ نامی از آن دو به میان نیامده است؛ با این حال در مقایسه مثنوی با مصیبت نامه در داستان مورد نظر، غیر از تشابه موضوعی متوجه قرائنی می‌شویم که دلالت دارد بر آن که مولانا در نظم این داستان به مشابه آن در مصیبت نامه نظر داشته است که از آن جمله است دو بیت زیر از هر کدام، در خلاص یافتن عاشق از وبال عشق معشوق به سبب زشت روی شدن معشوق از شربت حکیم:

«چون بدید آن مرد دانا، روی او
نیز دیگر ننگرست از سوی او»
«آن همه بیماری او باد گشت
از کنیزک تا ابد آزاد گشت»
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۳۷)

«چون ز رنجوری جمال او نماند
جان دختر در وبال او نماند»
«چونک زشت و ناخوش و رخ زرد شد
اندک اندک در دل او سرد شد»
(مولوی، ۲۵۳۶: ۱۱)

در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، گذشته از حکایت ذکر شده از چهار مقاله، یکی از حکایات فردوس الحکمة (چاپ برلین، ص ۵۳۸) به عنوان منشأ اصلی داستان مورد نظر از

مثنوی نقل شده است که چون شباهت آن با داستان مثنوی کمتر از شباهت چهار مقاله است از ذکرش صرف نظر می کنیم ر ک : (فروزانفر ، ۱۳۴۷ : ۳).

بحث و بررسی

داستان شاه و کنیزک و زرگر یکی از شیواترین و پربارترین داستانهای مثنوی است، مولوی در پرداختن این داستان، طبعی پر شور و بیانی موثر دارد؛ و آن چنان که شیوه او در داستان پردازی است یک خط مستقیم را در روایت داستان تعقیب نمی کند بلکه غالباً به کمترین مناسبت از متن و تنه اصلی داستان بیرون می زند و خواننده را با خود به گشت و گذار در عالم عرفان و اخلاق و روانکاوی بیماران روحی، و شرح و بیان آلام بی زنهاریشان می برد و پس از نتیجه گیری از موضوعات فرعی، با مهارت، دوباره به اصل داستان بر می گردد؛ موضوع محوری این داستان بیان فرق میان عشق مجازی و عشق حقیقی است و این نتیجه که عشق مجازی از آنجا که خاستگاهش جمال ناپایدار زیبا رویان است ناپایدار، و مایه رنج و بیماری و ننگ است؛ پس:

عشق آن زنده گزین کو باقیست کز شراب جانفزایست ساقیست

(مولوی ، ۱۳۵۳ : ۱۱)

هر چند مولوی در جابه جای داستان، نتایج استوار و روشن از سخنان آتشین و بحثهای فلسفی و عرفانی خویش می گیرد- که نمونه هایی از آن را در کتاب بر لب دریای مثنوی (زمانی ، ۱۳۸۲ : ۱۸) می توان یافت- ولی وقتی به توجیه کشته شدن زرگر بی گناه به دست حکیم می رسد گویی خود احساس می کند که به بیان نکته ای رسیده که هم تأویلش مشکل است و هم فهمش از مقدور ذهن و درک خلق، بسیار دور است؛ از این رو متوسل می شود به اشاره و استناد بر آیات و روایات، و نقل حکایات و تمثیلات که از بیت:

کشتن این مرد بر دست حکیم نی پی امید بود و نی ز بیم

(همان : ۱۲)

شروع می شود و صد و دو بیت را شامل می گردد. این دفاعیات مولانا را بر اساس دو محوریت موضوعی، و یک نتیجه گیری می توان بررسی کرد: یکی، آن که کشتن حکیم، زرگر را بر پایه الهام و وحی الهی بوده نه بر پایه هوی و شهوت، لذا « بدگمانی و نبرد » را

باید رها کرد، و دیگر این که آن حکیم، مثل حضرت خضر- که حلق آن پسر را برید- صاحب علم لدنی و فرستاده حقّ تعالی- و پاک از حرص و هوی بود لذا بمانند او « نیک بدنما » کرده است؛ و سرانجام نتیجه همه مباحث این است که « کار پاکان را قیاس از خود » نباید گرفت که همین بیان نتیجه، خود شامل حکایت « مرد بقال و طوطی » می شود که الحاق و الانصاف مولانا به خوبی و زیبایی هر چه تمامتر با این حکایت از عهده بیان نتیجه مباحث برآمده است؛ و گرنه اگر جای تردید هست در صحت دو موضوع ذکر شده قبلی است.

بعضی از صاحب نظران - از جمله علامه محمد تقی جعفری (۱۳۷۲، ج ۱ : ۱۴۰)، و محمد علی اسلامی ندوشن (۱۳۷۷: ۱۳۵)، و رینولد نیکلسون (۱۳۸۴، دفتر اول: ۲۸) - این حکایت را تمثیلی می دانند، و معتقدند که مولانا از افراد و اتفاقات آن، بیان اصول اخلاقی و عرفانی را به طریق رمز و تمثیل قصد کرده است.

استاد فروزانفر با آن که چنین تأویلها را مناسب مذاق مولانا نمی داند، از قول حکیم سبزواری، شارح مثنوی، صور مختلف تأویل آن را ذکر می کند، این که: عقل، شاه است؛ و نفس، کنیزک، که معشوقه اوست؛ و تن، معشوقه کنیزک است؛ و معالجات حقیقی، مرشد کامل است؛ و زرگر، دنیا است... رک (۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰). و نیز اکبر آبادی ولی محمد (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰) همین نظر را دارد جز آن که افزوده است مراد از اطباء، شیخان مزورند که بر مسند ارشاد می نشینند ولی قابلیت آن مرتبه ندارند. نیکلسون از قول یک شارح ایرانی - که نام او را نبرده - شاه را روح متجسد در آدمی ذکر کرده که به نفس (= کنیزک) عشق می ورزد و نفس با همه پیوند مسلمی که با او دارد مستعد و مایل نیست که دنیای خود را با دنیای بهتر او معاوضه کند، و این عدم استعداد به صورت بیماری در او ظاهر می شود و طبیبان مدعی کنایه از عقل است که بر مرض بیمار می افزایند و چون روح (= شاه) عدم کارایی عقل را می بیند به درگاه الهی متوسل می شود و حق- تعالی- جمال خود (= دل) را مأمور درمان نفس (کنیزک) می کند، و او با مخالفت با زرگر (= هوی و هوس) و از میان برداشتنش، نفس اماره را به صلاح و سلامت می آورد و تبدیل به نفس مطمئنه می کند. رک (نیکلسون، ۱۳۸۴، دفتر اول: ۲۸).

بر خلاف این نظر، ظاهراً خود مولوی قصد تمثیل از آن نداشته است؛ زیرا گفته‌اند: « در مثل مناقشه نیست »؛ یعنی اگر برای تمثیل بود مولوی احساس نیاز نمی کرد که در اثبات بی گناهی شاه و حکیم در کشتن زرگر؛ گرد این همه استدلال بگردد. حال برگردیم بر سر نقل و نقد دفاعیات مولوی از حکیم و شاه، که گفتیم بر پایه دو موضوع محوری و یک نتیجه گیری است:

۱- آیا حکیم در کشتن زرگر بر پایه وحی و الهام عمل کرده است؟

مولانا در ابیاتی چند کار حکیم را در ارتباط با وحی و الهام الهی دانسته که از آن جمله است ابیات زیر:

« او نکشش از برای طبع شاه
تا نیامد وحی و الهام اله
آنک از حق یابد او وحی و جواب
هر چه فرماید بود عین صواب
گر نبودی کارش الهام اله
او سگی بودی دراننده نه شاه »
(مولوی، ۲۵۳۶ : ۱۲)

در این ابیات کار حکیم و شاه در کشتن زرگر، بر پایه وحی و الهام تلقی شده است، از این رو توضیحی اجمالی درباره این دو اصطلاح، برای قضاوت در کار آن دو، و نیز در گفتار مولانا جلال الدین رومی، ضروری می نماید.

وحی در المفردات فی غریب القرآن، در لغت به معنی اشاره سریع آمده، چنان که بر کاری که توأم با سرعت باشد می گویند: « امرٌ وَحِيٌّ ». وحی گاهی با کلامی است به طریق رمز و تعریض؛ و گاه با صوتی است مجرد از ترکیب [و عبارت]، و یا با اشاره به وسیله بعضی از جوارح، و یا به وسیله نوشتن. چنان که « اوحی » را در آیه کریمه « فَخَرَجَ عَلَي قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا » را - که درباره زکریا (ع) می باشد - حمل بر آن معانی کرده اند... معنی وحی در آیه شریفه « وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُ الرُّسُلِ الْقَوْلَ غُرُورًا » و نیز در آیه کریمه « وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ » بر همان وجوه است که ذکر شد... به سخن الهی نیز که بر انبیاء و اولیاء القاء شود نیز وحی گفته می شود و آن به مدلول آیه « وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا، أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ » دارای انواعی است: یا به

وسیله فرستاده‌ای [از ملائک] است که ذاتش دیده می‌شود و صدایش نیز شنیده می‌گردد مثل تبلیغ جبرئیل - علیه السلام - بر نبی به صورت معین. و یا با شنیدن کلام است بدون دیدن به چشم، همچون شنیدن موسی (ع) کلام خدای را، عَزَّوَجَلَّ. و یا با افکندن معنی بر سویدای دل است، چنان که پیامبر - علیه الصلوٰة و السلام - فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رَوْعِي». و یا به وسیله الهام (فهماندن معنی به سرعت) می‌باشد؛ مانند «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ اَرْضَعِيهِ». و یا با مسخر گردانیدن؛ مثل «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...». و یا به وسیله خواب است، چنان که پیامبر - علیه الصلوٰة و السلام - فرمود: «إِنْقَطَعَ الْوَحْيُ وَ بَقِيَتِ الْمُبَشِّرَاتُ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ. فَالْهَامُ وَ التَّسْخِيرُ وَ الْمَنَامُ...» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۱۵، نقل به ترجمه).

از تأمل در آنچه نقل شد چنین بر می‌آید که وحی معانی گسترده‌ای دارد و در کل عبارت است از معنایی که به طریق رمز و تعریض بر کسی یا بر موجودی ذی شعور به سرعت افکنده می‌شود اعم از این که القاء کننده معنی، حق - تعالی - باشد یا کسی دیگر؛ و می‌توان وحی را از لحاظ آن که از جانب خدا یا غیر خدا باشد بر دو نوع تقسیم کرد:

۱- **وحی الهی** مانند وحیی که بر انبیاء و اولیاء و مخلوقات چون زبور عسل، و هر مخلوق ذی شعور دیگر القا می‌شود.

۲- **وحی غیر الهی**، مانند وحیی که شیاطین بر همدیگر یا بر پیروان و اولیاء خود می‌کنند؛ و **وحی الهی** را می‌توان بر دو قسم دانست: **وحی تکوینی**، و **وحی تشریحی**.

وحی تکوینی را حق - تعالی - در سرشت هر کس و هر جاننداری به ودیعه نهاده تا منفعت خویش از مضرت باز شناسد و به کاری هدایت شود که از برای آن آفریده شده است، چنان که حق - تعالی - فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه، ۵۰). «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» (النحل، ۶۸). از آنجا که سرشت انسانها به علت انواع آرایشها از پاکی نخستین فطرت بدور افتاده است، بهره بردن از وحی تکوینی بر کسانی مقدور است که دلشان را با تهذیب نفس به نهایت صفا و پاکی برسانند. در مثنوی کار چنین کسان به کار رومیان در مری کردن با چینیان در تصویرگری مثل زده شده است که به جای بهره بردن از صد رنگ، به بی رنگی و زدودن زنگها از آئینه زنگار گرفته دیوارها می‌گیرند و در نتیجه بر اهل رنگ یعنی چینیان، در بازتاب دادن تصویرها سبقت می‌گیرند:

« آن صفای آینه لاشک دل است
تا ابد هر نقش نو کاید برو
اهل صیقل رسته انداز بوورنگ
نقش و قشرو علم را بگذاشتند
کو نقوش بی عدد را قابل است...
می‌نماید بی قصوری اندرو
هر دمی بیند خوبی بی درنگ
رایت علم یقین افراشتند...»
(مولوی، ۲۵۳۶ : ۱۷۲)

ولی دیگر جانداران، به سبب باقی بودنشان بر فطرت پاک نخستین، بطور مستمر از افاضات وحی تکوینی برخوردارند.

وحی تشریحی، که مخصوص انبیاست، بر اساس حدیث نقل شده از پیامبر اکرم (ص) (انْقَطَعُ الْوَحْيُ وَ...) با خاتمیت آن حضرت، خاتمه یافته است لذا آنچه از وحی الهی در معنی اعم باقی مانده تسخیر (=وحی تکوینی) و رویای صادقانه است. با این حال، اهل وحدت از صوفیه، بخصوص ابن عربی و مولانا جلال الدین رومی نظری متفاوت با آنچه که گفته شد، دارند.

وحی از دیدگاه ابن عربی انبعاث و القائی است از ذات نفس انسانی، و کشفی از اعماق آن؛ و یا به عبارت دیگر فیضی است از روح کلی (=عقل کلی) که دائماً در نفوس جزئیّه متحد با آن در سریان است، زیرا به نظر او وجود یکی است، و فرقی میان حق و خلق، و رب و عبد نیست، و در نتیجه در وحی نه نزولی در کار است و نه واسطه‌ای؛ بطوری که در تعلیق بیت زیر از فصوص الحکم:

« وَ لَا يُلْقَى عَلَيْكَ الْوَحْيُ فِي غَيْرٍ وَلَا تَلْقَى »

(ابن عربی، ۱۳۶۵ : ۹۳)

آمده است:

« إِذَا كَانَ الْوُجُودُ وَاحِدًا لَا فَرْقَ بَيْنَ حَقِّهِ وَ خَلْقِهِ وَ لَا بَيْنَ رَبِّهِ وَ عَبْدِهِ فَمَا مَعْنَى التَّنْوِيَّةِ فِي الْوَحْيِ؟ أَى مَا مَعْنَى قَوْلِنَا أَنَّ الْوَحْيَ يَنْزِلُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ أَوْ مِنَ الرَّبِّ إِلَى الْعَبْدِ؟! لَا نُزُولٌ وَلَا وَسَاطَةٌ فِي النُّزُولِ فِي مَذْهَبِ ابْنِ عَرَبِيٍّ، فَمَا يُلْقَى الْوَحْيُ فِي غَيْرِ ذَاتِ الْحَقِّ أَوْ كَمَا يَقُولُونَ، لَا يُلْقَى الْوَحْيُ إِلَّا مِنْ مَقَامِ الْجَمْعِ إِلَى مَقَامِ التَّفْصِيلِ. الْوَحْيُ إِذَنْ انْبِعَاثٌ مِنْ ذَاتِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَ كَشْفٌ عَنْ أَعْمَاقِهَا، أَوْ هُوَ فَيْضٌ مِنَ الرُّوحِ الْكُلِّيِّ السَّارِيٍّ فِي جَمِيعِ النَّفُوسِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُتَّحِدِ بِهَا عَلَى الدَّوَامِ ». (عفيفی، ۱۳۶۵ : ۹۱).

به نظر مولوی، عقل کل (= روح کل)، حسّ نهانی است که منشأ وحی است، و آن نوری است که اختصاص به خاصگان الهی دارد و آیه کریمه « ما زَاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغَى » (النجم، ۱۷). وصف صائب آن حسّ است. این نور از عقل کلّ به عقل جزء اعطاء می شود و آن افاضه، وحی خوانده می شود؛ و با این قیاس طبیعی است که افاضه وحی همیشه برقرار باشد و منقطع نگردد:

« پس محلّ وحی گردد گوش جان گوش جان و چشم جان جز این حس است	وحی چه بود گفتی از حسّ نهان گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است
عقل کل را گفت ما زَاغَ الْبَصَر عقل ما زَاغ است نور خاصگان	عقل جزوی می کند هر سو نظر عقل زَاغ اوستاد گور مردگان
(مولوی، ۲۵۳۶ : ۷۲)	(همان : ۶۹۰)

بنابراین صوفیه افاضه عقل کلّ را بر عقل جزء وحی می خوانند و آن را - برای پنهان داشتن حقیقت اش از عوام، و مصون ماندن از تکفیر ایشان - وحی دل می خوانند:

« نه نجومست و نه رملست و نه خواب از پی روپوش عامّه در بیان	وحی حق و الله اعلم بالصواب وحی دل خوانند آن را صوفیان
(مولوی: ۷۱۷)	

در شرح مثنوی شریف آمده است که « حقیقت وحی پیوستگی دل است به عالم غیب و ظهور حقیقت بی واسطه تعلّم وحی: بدین معنی مخصوص انبیاء نیست و در قرآن کریم برای اولیا نیز استعمال شده است: وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي. (المائدة، آیه ۱۱۱). و صوفیه وحی را منقطع نمی شمارند و ظاهراً مراد ایشان معنی اخیر است ». (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

بنابراین از نظر مولوی وحی یکی بیش نیست، و آن، نوری است از حسّ نهانی که از عقل کلّ، به عقل جزء دائماً افاضه می شود و اختصاص به اولیاء الهی دارد که آینه دلشان پاک از زنگار آرایشهاست.

الهام مصدر باب افعال، از لَهَمَ است؛ لَهَمَ و إِلْتَهَمَ، و تَلَهَّمَ یعنی بلعید، و از روی حرص خورد.

« الهام در اصطلاح به معنی در دل افکندن ، و در دل انداختن ، و در دل افکندگی خدای کاری نیک و مطلبی را می باشد. »؛ (معین). این اصطلاح در قرآن مجید فقط یک بار ، در سوره الشمس، آیه ۸ آمده است.

صاحب مجمع البیان در آیه کریمه « فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوِيهَا »؛ (الشمس، ۸) گوید: **أَيَّ عَرَفَهَا طَرِيقَ الْفُجُورِ وَالتَّقْوَى، وَزَهَدَهَا فِي الْفُجُورِ وَرَغْبَتَهَا فِي التَّقْوَى؛** (طبرسی، ۱۳۷۹ هـ، ج: ۱: ۴۹۸): راه گناه و تقوی را، و پرهیزش را از گناه و میلش را به تقوی به او (نفس) معرفی کرد.

منظور آن که مراد از الهام معرفی حق - تعالی - است بر نفس، گناه و تقوی را که نفس تا؛ گناه و تقوی را شناسد در پرهیز از گناه و تمایل به تقوی بر او بسته می ماند. در تفسیر المیزان، الهام، افکندن [حقیقت] در سویدای دل تلقی شده که عبارتست از افاضه حق - تعالی - صور علمی را - از تصوّر و تصدیق بر نفس. (طباطبائی، ۱۴۰۳، ج: ۲: ۲۹۷، نقل به ترجمه).

الهام از دیدگاه صاحب اللمع فی التصوّف، فیضی اعمّ میان انبیاء و اولیاست جز آن که این فیض نسبت به انبیاء امری بر دوام و مستمرّ است ولی در حقّ اولیاء استمرار ندارد: « انبیاء الهام را به صورت مدام از خدای می گیرند، و این، حال آنهاست بر دوام، و فیض حقّ یعنی الهام و مناجات بدون واسطه بر قلبشان همیشه می ریزد، در حالی که اولیاء گاه به گاه چنین هستند؛ (سراج، ۱۳۸۲: ۴۴۱).

در **کشف الاسرار الهام** یک امر عمومی تلقی شده که حقّ - تعالی - در دل هر جاننداری می افکند تا در پی منافع خود برود و از مضرتّ خویش پرهیز کند، و آفرینش بر پایه الهام است. رک (میبیدی، ۱۳۵۷، ج: ۵: ۴۱۰).

مؤلف مصباح الهدایه الهام را علمی درست و ثابت و مختصّ اولیاء می شمارد که خدای - تعالی - آن را در دل اولیاء خود می افکند. وی در قول خود استناد می کند به آیه کریمه « قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ » (سبا، ۴۸)؛ و علاوه می کند که متصوّفه الهام را خاطر ربّانی می خوانند. رک (کاشانی، ۱۳۸۲: ۵۳).

در کتاب انسان کامل، منشأ و نحوه الهام بیان شده است؛ بر اساس این نظر، کسی که دل خود را پاک کند او را با ملائکه مناسبت حاصل می شود و چون پاک تر و صافی تر کند از ملائکه نیز بگذرد و او را با عقل اوّل مناسبت پدید می آید و از عقل اوّل قبول فیض می کند، و بعضی می گویند از عقل اوّل هم بگذرد و با خدا، بی واسطه ملّک بگوید و بشنود و این نهایت مقامات آدمی است، و علامت این آن است که هیچ چیز از ملک و ملکوت و جبروت و مبدأ اوّل بر وی پوشیده نماند، و معنی کشف و وحی و الهام همین است و چنین کس را انسان کامل گویند و آن چنان که عقول و نفوس عالم علوی در امور عالم سفلی مؤثراند وی نیز مؤثر باشد، و اگر بعد از وفات وی بر سر تربت اش به زیارت بروند و مدد خواهند هم مدد یابند... (رک: نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۵۷، نقل به تلخیص).

با توجّه بدانچه نقل شد می توان گفت: الهام فیضی اعمّ است که بر انبیاء و اولیاء از جانب ملائک (عقول)، و یا عقل اوّل (جبرئیل) و یا از ناحیه حقّ - تعالی - افاضه می شود و سبب کشف حقایق پنهان و وقوف بر اوضاع ملک، ملکوت و جبروت می گردد و این فیض در حقّ انبیاء مستمرّ است ولی در حقّ اولیاء گاه هست و گاه نیست.

محمود بن علی کاشانی الهام را از ناحیه حقّ - تعالی - و مخصوص اولیاء می داند، و آن را خاطر ربّانی می نامد، و عزیز الدّین نسفی کشف، و وحی و الهام را یکی و عبارت از حصول ارتباط میان انسان کامل و ملائک، و یا میان انسان کامل و خدای - تعالی - می شمارد. **فرق عمده الهام با وحی** در آن است که وحی - چنان که پیش تر ذکر شد - ممکن است از جانب شیاطین انس و جنّ بوده، در نتیجه باعث گمراهی و ناهنجاری گردد حال آن که الهام پیوسته بر پایه هدایت و هموار کردن راه کمال است؛ و فرق دیگر آن که تبلیغ و دعوت به خدا در وحی شرط است ولی در الهام شرط نیست.

از نظر ابن عربی و مولوی فرقی میان وحی و الهام نیست و هر دو عبارتست از فیضی که دائماً از عقل اوّل در عقول و نفوس جزئیّه در سریان است، و در نتیجه نه نزولی هست و نه واسطه ای؛ بلکه بر اثر تهذیب نفس، حقایق عوالم ملک، ملکوت و جبروت در آینه دل اولیاء خدا بازتاب می یابد.

قضاوت یگم در کار حکیم:

از آنجا که بر طبق سروده مولوی، نه گناهی از او سر زده بود و نه محقق بود که تباهی بسیار از او در آینده به بار آید، می‌توان گفت که کار حکیم در کشتن زرگر بر خلاف ادعای مولوی بر پایه وحی و الهام نبوده زیرا وحی و الهام بر اساس تثبیت حق و از میان برداشتن باطل است. حال آن که حکیم او را از برای آن کشته بود که زیبا بود و تا زنده بود کنیزک دل از مهر او بر نمی‌گرفت و خیال عشق جانکاه او را از سر بدر نمی‌کرد، و تن به عشق یک طرفه تحمیلی نمی‌داد. در واقع آنچه مولانا از قول زرگر در شکایت از عاملین قتل خود بر روی کاغذ جاری می‌کند موفق‌تر است از تقریراتش در دفاع از شاه و حکیم:

ریخت آن صیاد خون صاف من	گفت من آن آهوم کز ناف من
سر بریدندش برای پوستین	ای من آن روباه صحرا کز کمین
ریخت خونم از برای استخوان	ایمن آن پیلی که زخم پیل بان
می‌ندانند که نخسبد خون من	آنک کشتستم پی مادون من
خون چون من کس چنین ضایع کی است»	برمنست امروز و فردا بروی است

(مولوی، ۲۵۳۶: ۱۱)

و با به استناد بیت زیر از همین حکایت:

کار مردان روشنی و گرمی است	کار دونان حيله و بی شرمی است
----------------------------	------------------------------

(همان: ۱۶)

آنچه از آن حکیم در فریفتن زرگر و به قتل رساندش سرزده به حيله گری و سردی نزدیک است تا روشنگری و گرمی.

۲- سنجش و تطبیق کار حکیم با کار حضرت خضر (ع):

از آنجا که مولانا کار آن حکیم را به کار خضر مثل زده و فرموده است:

سر آن را در نیابد عام خلق	آن پسر را کش خضر بیرید خلق
هر چه فرماید بود عین صواب	آنک از حق یابد او وحی و جواب
نایب است و دست او دست خداست...	آنک جان بخشد اگر بکشد رواست
او سگی بودی دراننده نه شاه	گر نبودی کارش الهام اله
نیک کرد او لیک نیک بد نما»...	پاک بود از شهوت و حرص و هوی

(همان: ۱۲)

بجاست که تأملی درباره خضر(ع)، و علت بریدن حلق آن پسر کرده، سپس درباره کار حکیم، در قیاس با کار او، قضاوتی بکنیم.

درباره نام حضرت خضر، و این که آیا پیامبر بود یا نه اختلاف کرده‌اند. گروهی بر طبق روایات اسلامی نام او را خضر، و کنیه‌اش را ابوالعبّاس دانسته‌اند، و گروهی دیگر نام او را ایلیا (=ایلیاس)، و بعضی دیگر الیسع (شاگرد ایلیا) گفته، و شهرتش را خضر دانسته‌اند. درباره شهرتش گفته‌اند بدان مناسبت او را خضر می‌نامند که هر جا پا نهد یا نمازگزارد سبزه زیر پایش برمی‌دمد. مطابق این روایات او زنده جاوید است چون آب زندگی نوشیده است، و موکل درباهاست و کشتی شکستگان و غرق شدگان را نجات می‌دهد چنان که الیاس موکل بر خشکی‌هاست و گم شدگان بر راهایی می‌دهد. (فروزانفر، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۸، و نیز مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۹۹؛ و نیز هاکس، ۱۳۸۳: ۱۴۴ ذیل ایلیا).

در قرآن مجید، نامی از خضر برده نشده است ولی همه مفسرین اسلامی، خضر را همان بنده صالح دانسته‌اند که موسی(ع) با جوان همراهش، در مجمع البحرین با او آشنا شده بودند، و ماجرای ایشان در سوره الکهف، آیه ۶۰-۸۲ نقل شده است.

در کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) داستان موسی و خضر نیامده است، ولی در پاره ای از کتب دانشمندان یهود، که در قرن یازدهم میلادی تدوین گردیده، داستانی نقل شده که شباهت نسبتاً زیادی به سرگذشت موسی علیه السلام و عالم زمانش دارد، هر چند قهرمان آن داستان «ایلیاس» (=ایلیا) و «یوشع بن لاوی» از مفسران «تلمود» در قرن سوم میلادی می‌باشند. (تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص: ۵۵۵).

موارد اشتراک این داستان با قرآن مجید بدین قرار است: ۱- یوشع از خدا می‌خواهد که با عالم روزگار خود ملاقات کند و چون دعایش مستجاب می‌گردد به ملاقات «ایلیاس» مفتخر می‌گردد و از وی می‌خواهد که به برخی از اسرار اطلاع بیاید، و او به وی می‌گوید که ترا طاقت تحمل آن اسرار نیست، و چون یوشع اصرار می‌کند ایلیاس بدین شرط درخواست او را می‌پذیرد که به وی اعتراض نکند. ۲- ساختن دیواری که مشرف به ویرانی بود، برای محفوظ ماندن گنج موجود در زیر آن به کودکی یتیم که مالکش بود.

در بقیه رخدادهای با قرآن مجید اختلاف دارد؛ یعنی به « زنده شدن ماهی از آب حیات » ، و «سوراخ کردن کشتی برای ایمن داشتن آن از تملک غضب آمیز پادشاه » و « کشتن نوجوانی که اگر زنده می ماند تباهی بسیار از او به بار می آمد » که در قرآن مجید آمده، در آن اشاره ای بدانها نرفته است. رک: (همان).

دایره المعارف اسلامی سه مأخذ برای این داستان ذکر می کند: ۱ - حماسه گیلگامیش که در رسیدن به آب حیات در مصب رودخانه، مشابهت دارد با جاودانه شدن خضر از آب حیات. ۲- داستان اسکندر، و رفتنش با آشپز خود در جستجوی آب حیات به ظلمات، و زنده شدن ماهی نمک سود از آب حیات. ۳- داستان یهودی مسافرت یوشع بن لاوی با ایلیا؛ که پیش تر بدان اشاره شد. رک: (دایره المعارف الاسلامیه، المجلد الثامن : ۳۴۷).

از آنچه گذشت معلوم می شود که در هیچ یک از منابعی که به عنوان مأخذ بر داستان موسی (ع) و خضر ذکر کرده اند نشانی از « کشتن خضر آن نوجوان » را که پیش تر اشاره شد نیست.

سید حسین حسینی در حواشی قصه های قرآن، کار خضر را در کشتن آن نوجوان تأویل به مأموریت وی بر اجرای امری از امور « نظام تکوینی » از جانب خدا دانسته است؛ یعنی همان طوری که انبیاء مأمور بر اجرای امور تشریحی این جهان هستند گروهی از فرشتگان و نیز کسانی مثل خضر مأمور به پیاده نظام تکوینی هستند، و « از نظر نظام تکوینی هیچ مانعی ندارد که خداوند حتی کودک نابالغی را گرفتار حادثه ای کند و [او] در آن حادثه جان بسپارد؛ چرا که وجودش در آینده ممکن است خطرات بزرگی را به بار آورد...به تعبیر دیگر گروهی از مأموران خدا در این عالم مأمور به باطن اند و گروهی مأمور به ظاهر ، و هر کدام ضوابط و اصول برنامه ای مخصوص به خود دارند... و این که می بینیم موسی تاب تحمل کارهای خضر را نداشت به خاطر همین بود که خط مأموریت او از خط مأموریت خضر جدا بود؛ لذا هر بار مشاهده می کرد که گام خضر بر خلاف ظواهر قانون شرع است فریاد اعتراض بلند می شد، ولی خضر با خونسردی به راه خود ادامه می داد، و چون این دو رهبر بزرگ الهی به خاطر مأموریت های متفاوت نمی توانستند برای همیشه با هم زندگی کنند [خضر]، « اینک وقت جدایی من و توست » را گفت . (مکارم شیرازی ، ۱۳۸۶ : ۳۲۶ حاشیه کتاب).

قضاوت دوّم در کار حکیم :

بر اساس این تأویل، خضر مأمور حقّ - تعالی - در اجرای امور تکوینی، و آراسته به علم لدنی بود و بنا به مصلحت عامّ، آن خون را ریخته بود؛ چون اگر آن پسر زنده می ماند هم پدر و مادر با ایمانش از او گرفتار گناه می شدند و هم فساد بسیار از او متوجّه جامعه انسانی می گشت، ولی ظاهراً - اگر هم آن حکیم را مثل خضر مرد خدا بدانیم - باز هم گره ابهامی در کشتن زرگر به جا می ماند، و آن این که زرگر نه گناهی مرتکب شده بود و نه اگر به طور معمول با کنیزک ازدواج و زندگی می کرد تباهی فراگیر از او ظاهر می شد؛ بنابراین از حکیم الهی مطلوب آن بود که شاه را با خواندن دو بیت معروف بابا طاهر:

«چه خوش بی مهربانی هردوسری
که یک سر مهربانی درد سرب بی
اگر مجنون دل شوریده ای داشت
دل لیلی ازو شوریده تر بی»
(بابا طاهر، ۱۳۷۱، ۱۷۱)

تشویق به ترک تکلف و توطئه در مهر کنیزک می کرد، و مقدمات ازدواج آن دو را - بی آن که قصد بدی داشته باشد - فراهم می آورد، و اگر نصیحت را در شاه بی تأثیر می دید بهتر بود بطور پنهان، شربت مرگ را بر او می خوراند و آن دو را از شرّ مزاحمت وی خلاص می داد.

مولوی در دفاعیات خود، از حکیم، در بیت یاد شده

آنک جان بکشد اگر بکشد رواست
نایب است و دست او دست خداست
(مولوی، ۲۵۳۶ : ۱۱)

اشاره کرده به آیه کریمه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰): «بی گمان آنان که با تویعت می کنند در حقیقت با خدا بیعت می کنند دست خدا بالای دست ایشان است»؛ و نیز به حدیث قدسی «... وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ وَ إِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَ إِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ...» (المناولی، ج ۲: ۲۴۰): «و بنده من پیوسته با نوافل تقرّب به من جوید تا دوستش می دارم، پس هرگاه دوستش بدارم گوش او شوم که بدان بشنود و چشم او گردم که بدان ببیند و دست او باشم که بدان [چیزها را] بگیرد

و پای او که بدان راه برود و اگر از من چیزی تقاضا کند البتّه او را عطا می کنم...»؛ و نیز ر ک (رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۰). و این از دیدگاه دین اسلام و نیز عرفان نظری درست است جز آن- بنا بر آنچه گذشت- ولیّ بودن او مورد تردید است.

بیتی از صائب - در مذمت خسرو پرویز، به خاطر حيله ای که در کشتن رقیب عشقی خود، فرهاد به کار بست- گویی به سبب تشابه عمل- در نکوهش شاه مثنوی نیز است که با نیرنگ زرگر را فریفت و به دربار خود آورد و آن چنان که شرحش گذشت ناجوانمردانه اقدام به کشتنش کرد:

«شیوه عاجزکشی از خسروان زیننده نیست بی تکلف، حیلۀ پرویز نامردانه بود»
(صائب، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۸۷)

در خاتمه بحث، ذکر این نکته خالی از فایده نیست که از دیدگاه فقه اسلامی حکیم مثنوی، به خاطر تعمّدی که در قتل زرگر با خوراندن شربت کشنده داشته، محکوم به قصاص است؛ چنان که در «المباحث الفقهیه»- در شرح لمعه شهید اول، شمس الدین محمد- آمده است: «اگر کسی نزد شخصی طعامی زهر آگین گذارد که مانند آن غذا کشنده باشد و به آن شخص اعلام نکند، یا غذای مسموم را در منزل دیگری بنهد و وی را اطلاع ندهد در تمام این صور اگر مرگی اتفاق بیافتد جانی را باید قصاص نمود». (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۶: ۳۲).

نتیجه گیری

با توجه بدانچه که گذشت می توان گفت مولوی در سرودن داستان عاشق شدن شاه بر کنیزک متأثر از چند منبع بوده و احتمالاً در تشخیص بیماری کنیزک، از « حکایت پنجم از مقالات چهارم چهار مقاله عروضی » متأثر شده؛ و در « شربت خوراندن حکیم به زرگر به قصد مریض و زشت رو و هلاک کردن او»، تحت تأثیر حکایتی از مصیبت نامه عطار بوده است. از آنجا که زرگر، نه مرتکب جرمی شده بود، و نه محقق بود که از زنده ماندنش فساد فراگیر به بار آید، او را نمی توان مثل کودکی که خضر گلویش را بریده بود، مستحق اعدام دانست؛ و نیز بدان مناسبت که وحی و الهام در همه حال برای هموار کردن راه کمال، و استقرار حق و از میان برداشتن باطل است کار حکیم را، مغایر با وحی و الهام، و خاطری از قبل شیطان، و موجب محکوم شدن به قصاص باید شمرد.

Archive of SID

فهرست منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین، (۱۳۶۵)، فصوص الحکم، باتعلیقات ابوالعلاء عفیسی، اسکندریه.
- ۳- اسلامی ندوشن، محمد علی، (۱۳۷۷)، باغ سبز مثنوی، تهران، نشر یزدان.
- ۴- اکبر آبادی، ولی محمد، (۱۳۸۶)، شرح مثنوی مولوی، تهران، نشر قطره.
- ۵- المناوی، عبدالرئوف، (۱۳۵۷)، فیض الغدیر، شرح جامع الصغیر، نشر دارالفکر.
- ۶- بابا طاهر، (۱۳۷۱)، چلیپای شکسته، دوبیتی های باباطاهر، به کوشش خسرو زعیمی، تهران، چاپ طوفان.
- ۷- جعفری، علامه محمد تقی، (۱۳۷۲)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۸- دائرة المعارف الاسلامیه، (۱۳۵۲ هـ ق، ۱۹۳۳ م)، مصر، قاهره.
- ۹- ذهنی تهرانی سید محمد جواد، ۱۳۷۶، المباحث الفقهیه فی شرح الروضه البهیة، یا راهنمای فارسی شرح لمعه، قم، نشر کتابفروشی وجدانی.
- ۱۰- رازی، نجم الدین، (۱۳۷۱)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۱- راغب اصفهانی، (۱۴۰۴)، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب.
- ۱۲- زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، بر لب دریای مثنوی، تهران، نشر قطره.
- ۱۳- سراج، ابونصر، (۱۳۸۲)، المَع فی التّصوف، به تصحیح آلن، نیکلسون، ترجمه دکتر مهدی مجتبی، تهران، نشر اساطیر.
- ۱۴- صائب تبریزی، (۱۳۷۱)، به کوشش محمد قهرمان، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ۱۵- طباطبائی، علامه سید محمد حسین، (۱۴۰۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت / لبنان، نشر مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- ۱۶- طبرسی، شیخ ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت/ لبنان، نشر احیاء التراث العربی.
- ۱۷- عطار نیشابوری، (۱۳۸۳)، مصیبت نامه، به تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران، نشر زوآر.
- ۱۸- عقیفی ابوالعلاء، (۱۳۶۵)، تعلیقات فصوص الحکم ابن عربی، اسکندریه.
- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۶)، شرح مثنوی شریف، تهران، نشر زوآر.
- ۲۰- _____، (۱۳۴۷)، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، نشر امیر کبیر.
- ۲۱- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۲)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح عفت کرباسی/برزگر خالقی، تهران، نشر زوآر.
- ۲۲- مصاحب، (۱۳۸۰)، دائرة المعارف فارسی، تهران، نشر شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۲۳- مکارم شیرازی، آیت ... ناصر، (۱۳۸۶)، قصه های قرآن، تدوین سید حسین حسینی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۴- مولوی، جلال الدین، (۱۳۵۳)، مثنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران، نشر امیر کبیر.
- ۲۵- میبدی، ابوالفضل رشید الدین، (۲۵۳۷)، تهران، نشر امیر کبیر.
- ۲۶- نسفی، عزیز الدین، (۱۳۸۱)، الانسان الکامل، تهران، نشر طهوری.
- ۲۷- نظامی، عروضی احمد بن عمر، (۱۳۳۳)، چهار مقاله، به تصحیح علامه محمد قزوینی، تهران، نشر زوآر.
- ۲۸- نظامی، گنجوی، (۱۳۶۳)، سبعة حکیم نظامی، به تصحیح وحید دستگردی، ج ۳ اقبالنامه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۴)، شرح مثنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۰- هاکس، (۱۳۸۳)، قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر.