

مآخذشناسی تحلیلی حکایاتی از مثنوی

محمد پارسانسب*

◀ چکیده:

مطالعه رابطه چندسویه متون ادبی، از ارتباطات عمیق فرهنگی، داد و ستدهای محتوایی و تعاملات ادبی آن‌ها در طی قرون متمادی، پرده برمی‌گیرد و به کشف راز زیبایی، کمال هنری و جاودانگی شاهکارهای ادبی می‌انجامد. مثنوی مولوی، از آن گونه شاهکارهایی است که نه تنها با متون ادبی پیشین رابطه دارد و با آن‌ها گفت‌وگو می‌کند، بلکه سخت با فرهنگ مردم گذشته و اهالی دین و تصوف و عرفان، پیوند می‌خورد. بررسی و تحقیق در آثاری که بتوان رد پای مفاهیم، ایده‌ها و ساخت‌های مثنوی را در آن‌ها یافت و نیز، تبیین نوع تعامل مثنوی با این متون، از اهداف پژوهش حاضر است؛ پژوهشی که لاجرم، به کشف منابع و مآخذی نویافته از حکایت‌هایی منجر شده که در کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی نیامده‌اند و سرچشمه‌های تازه‌ای از آبشخور فکری مولانا را نمایان می‌سازد و جنبه‌های هنرمندی مولانا را تبیین می‌کند.

◀ کلیدواژه‌ها:

مثنوی معنوی، مآخذشناسی، سرچشمه حکایات مثنوی، قصه‌پردازی مولانا، مآخذ نویافته حکایات مثنوی.

* دانشیار دانشگاه خوارزمی (تربیت معلم تهران) / parsanasab63@yahoo.com

زیبایی، عمق و جذّابیت متون ادبی، غالباً محصول پیچیدگی‌های بیانی و درهم‌تندگی‌های ساختاری آثار، و در عین حال، نتیجه ارتباطات معنایی آنها با متون دیگر است؛ امری که از یک سو، زایش معانی تازه در اثر ادبی را به دنبال دارد و از سوی دیگر، به تولید صورت ادبی نو می‌انجامد. به همین سبب، فهم چنین آثاری، نه تنها به فهم شبکه‌ای از عناصر و رمزهای آنها مربوط است، بلکه تصوّر وجود اثری قائم به ذات، با معنا و مفهوم مستقل، تصوّر بیهوده‌ای بیش نخواهد بود. درست بر پایه همین اصل، برخی نظریه‌پردازان معتقدند: «آثار ادبی بر اساس نظام‌ها، رمزگان‌ها و سنت‌های ایجادشده توسط آثار ادبی پیشین بنا می‌شوند...» و دقیقاً به همین دلیل «فاقد هرگونه معنی مستقلی هستند». (بینامتنیت، ص ۱۱) این نیز واضح است که خوانش، فهم، درک و تفسیر ما از آثار ادبی تا چه مایه به آشنایی و شناختمان از متون پیشین، و حتی متون متأخر، وابسته خواهد بود؛ کاری که از سویی، به کشف خاستگاه شکل و درون‌مایه هر اثر خواهد انجامید و سهم پیشینیان را در آثار امروز بشری نشان خواهد داد و از سوی دیگر، راه کشف و فهم دنیای متکثر و چندآوای متون ادبی را بر ما هموارتر خواهد کرد.

از این منظر، مطالعه در سبک بیانی، ساختار روایی و دنیای معنایی مثنوی مولوی، حکایت از آن دارد که این متن عظیم، از جهتی با متون دینی ارتباط برقرار می‌کند و از سویی با متون تاریخی؛ از منظری با متون اخلاقی و تعلیمی مرتبط است و از منظری دیگر با متون داستانی-اسطوره‌ای؛ از یک سو با متون کلامی-فلسفی ارتباط می‌یابد و از سویی دیگر با متون صوفیانه-عرفانی؛ از یک طرف با آثار مکتوب روایی و غیرروایی نسبت دارد و از سویی دیگر با روایت‌های شفاهی و فرهنگ عامه.^۱ اینکه مولانا چگونه و با چه ابزاری توانسته است این مقولات متکثر و بعضاً متفاوت را با هم تلفیق دهد و از رهگذر ترکیب آنها، متنی منسجم و در عین حال چندآوا (polyphonic) بیافریند، موضوعی است بسیار مهم، و البته، مستلزم پژوهشی دیگر.^۲ در اینجا هدف ما، جست‌وجوی ردّ پای متون پیشین در مثنوی و به تعبیری، شناخت و بررسی سرچشمه‌های روایی این اثر بزرگ است که خود شاخه‌ای است از مطالعات بینامتنی (intertextuality study)، و نیز تبیین نوع تعامل مولانا با حکایاتی که از دیگر متون اخذ کرده است. نیز، می‌خواهیم دریابیم مطالعاتی که تاکنون در این زمینه صورت پذیرفته، تا چه حد وافی به مقصود بوده، و از کم و کیف ارتباط جهان ساختاری و معنایی مثنوی با دنیای آثار پیشین، پرده برمی‌دارند.

ردیابی و شناخت سرچشمه‌های این اثر بزرگ، کاری است ارزنده که البته پژوهندگان تیزبین هرگز از آن فارغ نبوده‌اند و در این راه، فضل تقدم با اثر گرانسنگ و راه‌گشای بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۲۷۶-۱۳۴۹ش)، یعنی کتاب *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*^۳ است که نخستین بار در سال ۱۳۳۳ ش، در انتشارات مجلس شورای ملی به چاپ رسیده بود. ارزندگی‌های این اثر، بر کسی پوشیده نیست و چون تقدم تألیف آن را در نظر آوریم، هر پژوهش دیگری را باید کاری در مسیر تکمیل و یا تهذیب آن قلمداد کنیم. به علاوه اینکه، به یاد داریم زمانی این اثر پدید آمده که از نرم‌افزارهای جستجوگر و علمی در حوزه ادبیات، و حتی از چاپ‌های منقح و علمی متون، چندان خبری نبوده و بخش اعظم اطلاعات عرضه شده در کتاب *قصص و تمثیلات*، به قوت حافظه مؤلف و تلاش همکاران وی مربوط بوده است. فروزانفر همچنین، در ضمن شرح مثنوی شریف، به برخی مآخذ نویافته خود اشاراتی دارد. علاوه بر این آثار، استاد عبدالحسین زرین‌کوب نیز در دو کتاب *سرنی و بحر در کوزه*، *طرداً للباب*، و در *مطابری تحلیل حکایات*، به وجود برخی سنخیت‌ها و شباهت‌ها میان حکایات مثنوی و آثار فارسی و غیرفارسی اشاراتی کرده‌اند. نیز در برخی شروح مثنوی، از جمله در شرح مثنوی نیکلسون و شرح سید جعفر شهیدی بر مثنوی، می‌توان به مآخذی از حکایات مثنوی دست یافت. کرم‌رضا پیریایی نیز در کتاب *سروستان هو*، به بررسی تطبیقی حکایات مثنوی معنوی با حکایات عطار و سنایی پرداخته است. در سال‌های اخیر، مقالات تخصصی متعددی درباره شگردها و شیوه‌های قصه‌پردازی مولانا و احیاناً در باب ریشه‌شناسی برخی حکایت‌های وی، نوشته شده است. از جمله این مقالات، می‌توان از مقالات «یک حکایت، چند روایت»: نقد و نظری تطبیقی بر داستان نگریستن عزرائیل بر مردی... در مثنوی و *الهی‌نامه*، «تحلیل روایت‌شناختی بر دوازده روایت از سلیمان و مرد گریزان از عزرائیل»، و «داستان سغدی میمون و روباه» [= حکایت روباه و گرگ در مثنوی]، و نظایر این‌ها یاد کرد. اینها معدود مقالاتی هستند که به طور اختصاصی به بررسی ریشه‌ها و شباهت‌های برخی حکایات مثنوی پرداخته و هر یک، چند مآخذ، به مآخذ فروزانفر افزوده‌اند.

با این مقدمات، در این مقاله قصد داریم:

الف. خوانندگان را به منابع دیگری از سرچشمه‌های روایی مولانا در مثنوی ارجاع دهیم. بدیهی است در این باره، تأکید ما بیشتر بر منابع روایی فارسی خواهد بود.

ب. در مواردی که فروزانفر به مأخذ حکایت یا تمثیلی تصریح نکرده، تا سرحد امکان مأخذ آن را مشخص کنیم.

ج. آنجا که مأخذ مصرح فروزانفر، نادقیق و احياناً نادرست است، سرچشمه و مأخذ صحیح روایات را بیابیم و مشخص سازیم.

د. علاوه بر منابع مربوط به مأخذ قصه‌های مثنوی، رد پای مشابهاً این قصه‌ها را در متون متأخر نیز پیگیری کنیم. این مقوله، از تداوم حضور مثنوی در فرهنگ و ادبیات فارسی و نیز از میزان تأثیرگذاری آن بر فرهنگ ایرانی در سده‌های اخیر پرده برمی‌دارد.

ه. ضمن تحلیل روایی حکایات، دلایل مشابهت و اختلاف روایات را نشان دهیم و کم و کیف تصرفات مولانا را در قصه‌ها، ردیابی و آشکار سازیم.

و. در نهایت، گامی در کشف سرچشمه ایده‌ها و اندیشه‌های عرفانی- صوفیانه مولانا برداریم.

بدون شک، نشان دادن تمامی آیشخورهای فکری این اثر روحانی، نه ممکن و نه منظور ماست. حکایت‌های مثنوی به دلیل ساختار پیچیده، ترکیبی، ساختار شکنانه و به ظاهر ناهمگن خود، هرگز این اجازه و امکان را به کسی نمی‌دهد. نیز، وسعت دانش و آگاهی آفریدگار مثنوی، تا حدی است که هر قصه، تصویر، جمله، مضمون، و هر نماد و نشانه‌ای از آن، نسبتی با متنی دارد و سنخیتی با فکری؛ و بسیاری از این ایده‌ها محصول ضمیر زایا و ذهن پویای خالق آن است. تقریباً هیچ روایتی در مثنوی یافت نمی‌شود که مولانا در آن دست‌کاری نکرده باشد و ما بتوانیم عین آن را در منابع پیشین بیابیم. از این رو، یافتن سرچشمه‌های این حکایات، بسیار دشوار و در مواردی ناممکن می‌نماید. با این همه، این مقاله تلاشی است برای جست‌وجو، کشف و ارائه منابع و مأخذ دیگری از قصه‌های مثنوی و تحلیل برخی از تعاملات میان روایات با آثار پیشین و احياناً آثار پسین. طبعاً، با توجه به محدودیت‌های حاکم بر دنیای مقالات علمی، سعی خواهیم کرد مباحث خود را به بیست و اندی حکایت که از منظر مطالعات ریشه‌شناختی و بینامتنی اهمیت بیشتری دارند، اختصاص دهیم و طرح مابقی مطالب را به فرصتی دیگر واگذاریم.

۱. از مأخذ حکایت «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت» (۳۲۴/۱ به بعد)، فروزانفر پنج مأخذ تفسیر ابوالفتح، طبع تهران، ۱۳۲۳ هجری (۵۷۸/۲-۵۷۹)؛ تفسیر امام فخر،

مصر (۶۲۱/۴)؛ *حیاء الحیوان*، چاپ مصر، ۱۳۳۰ (۳۷۰/۲)؛ تفسیر نیشابوری ذیل آیه ۳۰ سوره توبه؛ و تاریخ طبری (۸۳/۲)؛ چاپ روشن، ۷۰۳/۲-۷۰۴) را بر می‌شمارد و عین روایت تفسیر ابوالفتوح را درج می‌کند. همچنین تأکید می‌کند که بن‌مایه «بریدن دست و گوش وزیر» را می‌توان در داستان رزم پیروز با هیاطله نیز، در کتاب تاریخ طبری، طبع مصر (۸۳/۲) دید. (مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۶-۷)

این روایت، علاوه بر منابع یادشده، در تفسیر سورآبادی (۴۷۷/۲)؛ تفسیر کشف الاسرار و *عده الابرار* (۱۱۷/۴ و ۴۳۹/۱۰-۴۴۲)؛ *روض الجنان و روح الجنان* (۲۲۱/۹-۲۲۲)؛ *قصص الانبیاء* (۳۹۱-۳۹۲ و ۳۹۸) و تفسیر *جلاء الازهان و جلاء الاحزان* (۵۶/۴-۵۸) نیز آمده است. اما روایت مولانا، دقیقاً با هیچ‌یک از روایات یادشده تطبیق کامل ندارد و از این منظر، داستانی ساختگی به نظر می‌رسد. شاید بزرگ‌ترین تصرفات مولانا در این قصه، به جهات محتوایی آن باز گردد. از این منظر، مولانا مطابق سنت روایی خویش، با تغییر مداوم زاویه دید، سخن را به وادی معرفت می‌کشاند و به اقتضای مقام، آموزه‌های خود را که نظیری در روایات پیشین ندارد، بیان می‌کند. چنان‌که گفته شد، مولانا حکایت پادشاه جهود و کشتن نصرانیان را از بیت ۳۲۴ به بعد، با زاویه دید دانای کل آغاز می‌کند و بعد از دو بیت، با نسبت دادن صفت «احول» به وزیر، دوبینی او را در فهم دین عیسی و موسی (ع) بیان می‌دارد. با همین اشاره، کل داستان «استاد و شاگرد احول» برای خواننده تداعی می‌شود. آنگاه با همان شیوه پیشین که گه‌گاهی با شیوه خطابی و گفت‌وگو نیز همراه است، به بیان این حکایت کوتاه می‌پردازد و پس از آن نیز به شیوه تمثیل، چند بیتی را در بیان دلایل احولی می‌سراید. باز از بیت ۳۳۶ به بعد، به قصه اصلی باز می‌گردد و از بیت ۳۳۹ تا ۳۶۶، در میانه داستان به راه‌های مقابله با نفس اماره و پی بردن به حیل‌های پنهان آن می‌پردازد. بار دیگر، با همان شیوه و زاویه دید سوم شخص، از بیت ۳۷۱ به بعد، به ادامه داستان می‌پردازد و پس از سرودن سه بیت، دوباره تداعی صورت می‌گیرد و چند بیت را در مورد دام‌هایی که بر سر راه سالک وجود دارد و او را از خدا دور می‌کنند، به شیوه تمثیلی می‌سراید. در ادامه داستان، به شیوه قصه در قصه، «قصه دیدن خلیفه، لیلی را» می‌آورد و دوباره در باب لزوم هوشیاری در برابر فتنه‌های شیطان و مدد خواستن از خدا و لزوم داشتن پیر و مرشد، ابیاتی را می‌آورد. اینها و مواردی دیگر، مفاهیمی هستند که مولانا در تکمیل گفتمان عرفانی قصه بدان افزوده است و در روایات پیشین دیده نمی‌شود.

اما از حیث ساختاری، اگر در روایات سورآبادی، میدی و ابوالفتوح، از مردی به نام «بولس» و سه نقیب او (نسطور، یعقوب، ملکا) یاد می‌شود، در روایت مولانا، از این اشخاص اثری نمی‌یابیم؛ در عوض، از دو شخصیت تیسک (شاه و وزیر) و دوازده امیر یاد می‌شود که احتمالاً با اسباط دوازده‌گانه یهود، ارتباط دارد و از روایت‌های دیگر به وام گرفته شده‌است. مولانا، اساساً هیچ اسم خاصی در داستان خود به کار نمی‌برد و از اشخاص اصلی داستان نیز، با عناوین «شاه ظلم‌ساز» و «وزیر عشوه‌ده» یاد می‌کند. این مسئله، دو نکته را به ذهن متبادر می‌سازد: نخست اینکه مأخذ مولانا روایت دیگری بوده است سوی آنچه عتیق نیشابوری، میدی، ابوالفتوح و نیشابوری در اختیار داشته‌اند؛ و دیگر اینکه، این شیوه را همان شگردی بدانیم که مولانا به مدد آن، روایتی تاریخی و مصداقی را به روایتی داستانی و عام بدل می‌سازد. به علاوه، حضور بن‌مایه‌هایی چون «مشورت کردن»، «توطئه چیدن»، «خودکشی کردن وزیر»، «رد و بدل کردن پیغام» و...، از عناصری است که احتمالاً ارتباط و مشابهتی با داستان‌های دیگر دارد. با این شواهد، به نظر می‌رسد مولانا، اصل روایات مربوط به بولس را از تفاسیر قرآنی اخذ کرده، آن را با روایات دیگر درآمیخته، رنگی از تخیل خود بدان زده، اثری داستانی‌تر آفریده است.

از سوی دیگر، روایت مولانا از منظر داستانی، شباهتی به حکایت بومان و زاغان کلیله و دمنه (ص ۱۹۱-۲۲۷) می‌برد. از دلایل این امر آنکه، مولانا پیش از آغاز داستان، در بیان لزوم اجتناب از درافتادن در دام بدسیرتان خوش‌صورت، به چند تمثیل کوتاه اشاره می‌کند و از صیادی که صفیری زیبا می‌زند تا پرندگان را بفریبد؛ و از مرد دونی که سخن اولیا را می‌دزدد و به کار می‌برد تا ساده‌دلان را فریب دهد؛ و از مسیلمه کذاب که خود را پیامبر معرفی می‌کند و قصد گمراهی مردم دارد، یاد می‌کند. (مثنوی، ۳۱۵/۱-۳۲۳) تأکید بر همین مضمون را در کلیله و دمنه، پیش از شروع داستان بومان و زاغان، چنین می‌خوانیم: «اکنون اگر دست دهد بازگوید مثل دشمنی که بدو فریفته نشاید گشت اگرچه کمال ملاطفت و تضرع و فرط مجاملت و تواضع در میان آرد و ظاهر را هرچه آراسته‌تر به خلاف باطن بنماید و دقایق تمویه و لطایف تعمیه اندر آن به کار بندد.» (کلیله و دمنه، ص ۱۹۱) پیداست که در هر دو داستان، قصه‌پردازان، خواننده را از درافتادن در دام مکاران و گندم‌نمایان جوفروش بر حذر می‌دارند؛ با این تفاوت که درون‌مایه داستان بومان و زاغان، سوبه اجتماعی-سیاسی دارد و درون‌مایه داستان مثنوی، وجهی دینی-عرفانی. به

علاوه در هر دو داستان، عناصر و نشانه‌هایی هست که بر شباهت ساختاری آن دو دلالت دارند و اگر، دست‌کاری‌های محتوایی و روایی مولانا را در نظر داشته باشیم، در شباهت این دو روایت و رجوع مولانا به داستان کلیله و دمنه، تردید نخواهیم کرد. از آن جمله‌اند حوادث و بن‌مایه‌های مشابه زیر در هر دو داستان:

- تأکید بر دشمنی‌گی میان زاغان و بومان در کلیله و دشمنی‌گی میان یهود و نصارا در مثنوی؛

- ضعف زاغان و قوت بومان در کلیله و ضعف یهود و قوت نصارا در مثنوی؛

- دسیسه زاغان برای از بین بردن بومان در کلیله و دسیسه یهود برای نابود کردن نصارا در مثنوی؛

- مشورت کردن ملک زاغان با وزیر سیاس در کلیله و مشورت کردن پادشاه یهود با وزیر مکار خود در مثنوی؛

- حضور وزیر سیاس و حیل‌ساز در هر دو داستان؛

- توطئه وزیر زاغان برای تفرقه افکندن میان بزرگان بومان و پیش رفتن دسیسه او در

کلیله، و توطئه وزیر جهود برای تفرقه‌انگیختن میان نصارا و توفیق یافتن او در مثنوی؛

- پیشنهاد وزیر مبنی بر ضرب و شتم او در جمع و طرد کردنش در هر دو اثر؛

- جای دادن وزیر، خود را در جمع دشمنان در هر دو متن؛

- منزلت یافتن وزیر دسیسه‌گر در میان دشمنان، در هر دو اثر؛

- اقامت طولانی وزیر در میان دشمنان، در هر دو اثر؛

- خودسوزی وزیر در کلیله و دمنه (به تناسب فضای تمثیل) و خودکشی وزیر در

مثنوی (به تناسب فضای داستان‌های دینی) و....

نیز، برخی بن‌مایه‌های «داستان پادشاه جهود و کشتن نصرانیان» را در حکایت مربوط به هاشم بن حکیم (ابن مقنن و ماه نخشب) و ادعای نبوت او که در *جوامع الحکایات* (۱۳۵۲)، ۲۲۹/۱-۲۳۱ آمده است، باز می‌یابیم. بر اساس این حکایت، ابن مقنن مردمان را می‌فریبید و چون در محاصره می‌افتد، خودکشی می‌کند. پیداست که مردم‌فریبی‌های ابن مقنن و تفرقه‌انگیزی‌های او و نیز خودکشی او در پایان واقعه، چه مایه شباهت با داستان حاضر دارد. بر پایه این مقدمات، می‌توان از هنر مولانا در تلفیق سه روایت متفاوت سخن گفت: روایات دینی- تاریخی مندرج در تفاسیر قرآنی و عهد جدید (داستان بولس رسول)، روایت

سیاسی- اجتماعی کلیله و دمنه (داستان بومان و زاغان)، و روایت تاریخی ابن مقفع و ماه نخشب، که در نهایت به عرضه اثری زیباتر و ماندگارتر با مایه‌های عرفانی انجامیده است.

۲. حکایت «سلیمان(ع) و هدهد» (همان، ۱/ ۱۲۰۵ به بعد) در منابع بسیاری آمده است و فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، از شش کتاب قصص الانبیای ثعلبی (ص ۲۶۲)؛ نثر اللّٰه آبی [ص؟]؛ تفسیر امام فخر (۱/ ۲۷۴)؛ سندبادنامه (چاپ استانبول، ص ۳۳۴-۳۳۶)؛ جوامع الحکایات، باب سیزدهم، از قسم چهارم [ص؟]؛ کلیله و دمنه قانعی طوسی [ص؟] و بوستان سعدی (چاپ فروغی، ص ۱۶۰) یاد می‌کند و می‌نویسد: «مأخذ این قصه، روایتی است که در قصص الانبیای ثعلبی (ص ۲۶۲) به اختصار و در کتاب نثر اللّٰه از آبی، مفصل‌تر نقل شده است.» (مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴) آنگاه عین روایت نثر اللّٰه را نمونه می‌آورد. روایتی که فروزانفر از نثر اللّٰه نقل می‌کند، صرفاً بخش پایانی حکایت مولانا را با خود دارد و آن، مضمون بحث نافع بن ازرق است با ابن عباس درباره قضا و قدر که با مجادله زاغ با هدهد در روایت مولانا، تناسبی تام دارد. (مثنوی، ۱/ ۱۲۲۶-۱۲۲۷)

بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات دیگری از این حکایت، در منابعی چون تفسیر سورآبادی (۳/ ۱۷۸۵-۱۷۹۰)؛ تاریخ بلعمی (ص ۵۶۵-۵۷۸)؛ تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار (۷/ ۲۰۳)؛ تفسیر روض الجنان و روح الجنان (۱۵/ ۲۷-۵۲)؛ مرزبان‌نامه (ص ۲۰۶-۲۰۸)؛ عجایب‌نامه (ص ۲۹۸)؛ عجایب المخلوقات (ص ۵۳۹-۵۴۰)؛ قصص الانبیاء (ص ۲۹۱-۳۰۴)؛ ترجمه تفسیر طبری (۵/ ۱۲۴۴-۱۲۵۵) و تفسیر جلاء الاذهان و جلاء الاحزان (۷/ ۱۱۹-۱۳۲) نیز آمده است. در ثانی، مجموعه روایت‌های موجود از این قصه در منابع مختلف، از نظر ساختار و درون‌مایه، سه گونه‌اند و با هم، تفاوت‌های اساسی به شرح زیر دارند:

در برخی از متون تفسیری قدیم، ذیل حکایت سلیمان(ع) با هدهد آمده است که چون سلیمان در مسیر عزیمت به یمن، به سرزمین سبا می‌رسد، در بیابان لشکرگاه می‌زند و چون لشکر او نیازمند آب است، هدهد را می‌جوید تا از محل آب برای او خبر آورد. چون هدهد را نمی‌یابد، او را به عذاب تهدید می‌کند. چون هدهد باز می‌گردد، در توجیه غیبت خود، اخبار سرزمین سبا و بلقیس را برای سلیمان نقل می‌کند. دنباله این روایات، به مکاتبات و دیدار سلیمان با بلقیس اختصاص می‌یابد. نظیر آنچه در تفسیر سورآبادی (۳/ ۱۷۷۰-۱۷۶۷) و ترجمه تفسیر طبری (۵/ ۱۲۵۵-۱۲۴۴) می‌بینیم.

در برخی دیگر از متون دینی-داستانی، در مطاویِ روایت پیشین و در وصف مهارت هدهد در نشان دادن آب به سلیمان(ع)، حکایت نافع بن ازرق قدری درج می‌شود که در مقام احتجاج با ابن عباس می‌پرسد: «چگونه است که هدهد در زیر زمین آب را می‌بیند، اما از دیدن دام در زیر پای خود عاجز است؟» ابن عباس می‌گوید: «آیا نمی‌دانی که چون فضا فرود آید، چشم از دیدن باز می‌ماند؟» این گفت‌وگوی روایی را در *قصص الانبیاء* (ص ۲۹۱-۳۰۴)؛ *الحيوان* جاحظ (جزء ثالث، ص ۵۱۲-۵۱۳)؛ *تفسیر کشف الاسرار* (۷/ ۲۰۴) و *عجایب المخلوقات* (ص ۵۳۹-۵۴۰) می‌بینیم.

در دسته سوم از متون، که غالباً وجه ادبی و تعلیمی عام دارند، حکایت هدهدی روایت می‌شود که با همه هوشیاری و به رغم هشدار دوستان، در دام کودکی یا صیادی گرفتار شده است و در نهایت، به مدد نیکمردی یا به شفاعت سلیمان نبی از دام رهایی می‌یابد. روایت‌هایی که در *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* (باب سیزدهم از قسم چهارم)؛ *مرزبان‌نامه* (۱/ ۲۰۶-۲۰۷)؛ *کلیله و دمنه* منظوم قانعی [ص ؟] و *جامع التمثیل* حبله‌رودی (ص ۷۱۲-۷۱۴) آمده، از این سنخ‌اند.

پیداست که تمامی این روایت‌ها، ریشه در داستان قرآنی «هدهد در محضر سلیمان و قدرت او بر دیدن آب در زیر زمین» دارد، آن‌چنان‌که در متون تفسیری اولیه نیز آمده است. اما به تدریج، مضمون دیگری (غلبه تقدیر و عجز انسان در رویارویی با آن) بر گرد این داستان روییده و ساختمان قصه را دگرگون کرده است. در این داستان‌ها که در متون نوع دوم (قصص الانبیاء، الحيوان، تفسیر کشف الاسرار و عجایب المخلوقات) درج‌اند، بخشی از داستان قرآنی سلیمان و هدهد (غایب شدن هدهد از محضر سلیمان و قصد سلیمان برای تنبیه او)، با روایتی درباره احتجاج نافع بن ازرق با ابن عباس در آمیخته، صورت روایی تازه‌ای پدید آورده است که مأخذ روایت مولانا تواند بود. چنین به نظر می‌رسد که مولانا نیز در حکایت خویش، ابتدا بخشی دست‌کاری شده از روایت پرنندگان و هدهد در محضر سلیمان را می‌آورد، و در ادامه، به جای نافع بن ازرق قدری احتجاج‌گر، شخصیت زاغ را می‌نشانند که با درونمایه داستان مولوی و صورت تمثیلی آن، مناسبت بهتر و بیشتری دارد. البته این نیز ممکن است که شخصیت زاغ در داستان مولوی، تحت تأثیر داستان رمزی-تمثیلی *رسالة الطیور* نجم رازی (ص ۹۳-۱۰۷) و یا حکایت بلبل و زاغ سنایی مندرج در *حدیقه الحقیقه* (ص ۴۱۰) وارد روایت او شده باشد. چنان‌که مشاهده می‌شود، این روایت

مولانا نیز همچون سایر روایات او، از چند داستان مختلف اساطیری، دینی، تاریخی، و تعلیمی فراهم آمده و صورتی تازه و منحصر به فرد یافته است.

اما تمایز اساسی این روایت با روایات پیشین، این بار نیز به جهات محتوایی آن باز می‌گردد. این حکایت را مولانا، در میانه حکایت نخجیران، آنگاه که شیر به مکر خرگوشی حقیر فریفته شده، به سوی چاه مرگ در حرکت است، گنجانده و رنگی از گفتمان تعلیمی عرفانی خویش بر آن زده است. با این هدف، حتی پیش از شروع قصه، در طی ابیاتی از خداوند می‌خواهد تا ما را هم چون شیر، مورد آزمون قرار ندهد و سرمست خودبینی‌ها نگرداند. (مثنوی، ابیات ۱۱۹۰-۱۲۰۱) سپس در میانه حکایت و به تناسب مقال، پنج بیت در ضرورت «هم‌زبانی و هم‌دلی» می‌سراید (همان، ابیات ۱۲۰۵-۱۲۰۹)؛ چون به گزارش خودنمایی مرغان در برابر سلیمان می‌رسد، به تحسین نوعی از خودنمایی می‌پردازد که با نیت عرضه هنر در نزد معشوق (حق) صورت می‌گیرد و از نظر او موجّه و مطلوب است. (همان، ابیات ۱۲۱۱-۱۲۱۳) در مرتبه بعد، در میانه پاسخ هدهد به حسادت و بدخواهی زاغ، به مذمت عقل حسابگر می‌پردازد و می‌گوید:

در تو تا کافی بود از کافران
جای گند و شهوتی، چون کاف ران
(همان، بیت ۱۲۳۰)

و بالاخره، در انتهای قصه سلیمان و هدهد، ما را به قصه رانده شدن آدم (ع) از بهشت رجوع می‌دهد که به رغم علم الاسما بگ بودنش، به سبب گرفتاری در چنبره قضا، به سوی گندم می‌شتابد و از بهشت الهی رانده می‌شود. (همان، ابیات ۱۲۳۴-۱۲۶۲) این توسعه معنایی، شگردی است که مولانا به مدد آن، قصه‌ای صرفاً دینی و فلسفی را به حکایتی عرفانی اخلاقی تبدیل کرده است.

۳. فروزانفر، مأخذ حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر» (۱/۱۳۹۳ به بعد) را، کتاب اسرار التوحید محمد بن منور (چاپ صفا، ص ۳۷۲ [چاپ شفیع کدکنی، ص ۲۵۹]) تعیین کرده و خواننده را به منابع دیگری چون محاضرات الادبای راغب اصفهانی (چاپ مصر، ۱/۱۶۴؛ تلبیس ابلیس، ص ۵۹، قصه حاتم اصم) ارجاع می‌دهد.

به رغم این نظر، این حکایت را نخستین بار در کتاب نصیحة الملوك غزالی (ص ۲۵-۲۶) می‌بینیم و چون به دقت می‌نگریم روایت اسرار التوحید را که فروزانفر مأخذ حکایت مولانا نامیده، اقتباسی کامل از روایت غزالی می‌یابیم که مؤلف اسرار التوحید، آن را از زبان

ابوسعید نقل کرده است. به نظر می‌رسد مأخذ روایت مولانا، روایت غزالی باشد با دخل و تصرف‌های ساختاری و معنایی در آن، تا از خلیفه دوم، چهره‌ای روحانی عرضه نماید. روایت قدیم دیگری از این حکایت، در تفسیر سورآبادی (۴/ ۲۳۸۱-۲۳۸۲) به چشم می‌خورد که از حیث قدمت، بر روایت غزالی نیز تقدم دارد، اما شکل روایت (جنگ مسلمانان با ایرانیان؛ اعزام سپاه ایران به مدینه و...) نشان می‌دهد که این روایت نمی‌تواند مأخذ روایت مولانا بوده باشد. نیز روایت دیگری از این حکایت در کتاب شرح التعرف لمذهب اهل التصوف (۳/ ۹۶۸) هست که بخش نخست آن، تکرار روایت‌های غزالی و ابوسعید است و بخش دوم (سوء قصد فرستاده قیصر روم به جان عمر و ظاهر شدن دو شیر درنده برای محافظت از وی)، ظاهراً افزوده شارح کتاب.

مقایسه گفتمان‌شناختی این روایات، نشان می‌دهد که روایت غزالی، بعدی کاملاً دینی دارد و با هدف اثبات حقایق دین اسلام و عدالت ورزیدن خلفای صدر اسلام ساخته شده است. نقل عبارت: «گواهی دهم که دین حق، دین شماس است...» (نصیحة الملوک، ص ۲۶) از زبان رسول قیصر روم، بر این نکته دلالت دارد. اما روایت اسرار التوحید، صرفاً در جهت اثبات عدالت عمر بن خطاب روایت شده است، چنان‌که در انتهای حکایت، رسول قیصر خطاب به عمر می‌گوید: «حکم کردی و داد کردی، لاجرم ایمن بخفتی و ملک ما حکم کرد و داد نکرد و پاسبانان بر بام کرد و ایمن نخفت.» (اسرار التوحید، ص ۲۵۶) و روایت شرح التعرف، که در منظومه فکری صوفیانه قابل تفسیر است، به قصد اثبات نوعی از کرامات صوفیه برای عمر بن خطاب ساخته شده، و تأکید بر «مرقع پوشیدن» عمر (شرح التعرف، ص ۹۶۸)، گواه همین نکته است. اما مولانا روایت خویش را در انتهای حکایت نخجیران و بازگشت توفیق‌آمیز خرگوش نقل می‌کند و آن را به تفسیر کلام «قد رجعنا من جهاد الاصرغر الی جهاد الاکبر» پیوند می‌دهد:

ای شهان کشتیم ما خصم برون مانند خصمی زو بتسر در اندرون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخره خرگوش نیست...

(مثنوی، ۱/ ۱۳۷۳-۱۳۸۹)

آنگاه در تفهیم این سخن، ماجرای عمر و فرستاده قیصر روم را به طرزی مفصل، در نود بیت عرضه می‌کند و عمر بن خطاب را مصداقی برای این حدیث می‌خواند. تصویری که مولانا از چهره عمر عرضه می‌کند، کاملاً وجه عرفانی دارد. مولانا، از وی نه چهره یک

دیندار، نه تصویر یک حاکم عادل، و نه سیمای یک زاهد را رسم می‌کند، بلکه تصویر عمر در تابلوی قصه مولانا، صاحب «جان روشن» (همان، بیت ۱۳۹۲)، «سایه خدا» (همان، بیت ۱۴۱۴) و «شیخ کامل» (همان، بیت ۱۴۴۴) است. تمام این تصاویر اختصاصی از عمر را مولانا، یا از زبان اشخاص داستان (همان، ابیات ۱۳۹۲-۱۳۹۵)، یا در مطاوی توصیفات خود از او (همان، ابیات ۱۴۲۹-۱۴۳۱)، یا در میانه حدیث‌نفس‌های فرستاده قیصر (همان، ابیات ۱۴۱۸-۱۴۲۵) و یا در لابه‌لای کنش‌های عمر و پاسخ‌های وی به سؤالات فرستاده قیصر روم (همان، ابیات ۱۴۳۳-۱۴۷۹) عرضه می‌دارد. در حقیقت، نیت مولانا از گزارش این روایت، نمایش دادن تصویری است از یک انسان کامل که جهاد اکبر را نیز پشت سر گذاشته، به مرتبه‌ای رسیده که از مقامات صوفیان، احوال ایشان، منازل جان، و مقام قدس سخن می‌گوید و پیچیده‌ترین پرسش‌های مربوط به نحوه نزول روح در بدن را پاسخ می‌دهد.

۴. بدیع‌الزمان فروزانفر درباره‌ی مأخذ حکایت «پیر چنگی و عمر» (۱/ ۱۹۱۶ به بعد)، مؤکداً تصریح می‌کند که «مأخذ آن حکایتی است که در اسرار التوحید، چاپ طهران، به اهتمام بهمینار، ص ۷۶-۸۷ نقل شده» (مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۰)؛ آنگاه عین روایت یادشده را درج می‌کند و پس از آن توضیح می‌دهد که «همین حکایت را شیخ عطار در مصیبت‌نامه به نظم درآورده است» و سپس روایت عطار را نیز می‌آورد.

درباره‌ی این حکایت، چند نکته قابل تأمل وجود دارد: نخست آنکه طرح ابتدایی و صورت فشرده این حکایت را در کتاب گزیده (اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم)، اثر ابونصر طاهر بن محمد خانقاهی (ص ۲۱۸) نیز می‌یابیم که چون خط اصلی همه روایت‌های واپسین را در خود دارد و پیش از سه مأخذ یادشده نگارش یافته، می‌تواند مأخذ اصلی روایت‌های اسرار التوحید، مصیبت‌نامه و مثنوی باشد. روایت خانقاهی چنین است: «روایت کردند که مردی را سیصد درم وام افتاد، هرچند در مخلوقان گفت، فرج نیافت. به در خدای کریم آمد و دعا کرد. عبدالله مبارک در خواب دید که او را گویندی خیز، سیصد درم بردار و بدان مرد ده. عبدالله کیسه زر بدو داد و او را گفت: چون دیگر حاجت افتد به نزد من آیی. گفت: چه عیب بدید آمده است مرا. از در خدای عزّ و جل چه گله تا به در تو آیم؟ امید به حضرت الله تعالی دارم.»

چنان‌که پیداست این روایت، بن‌مایه‌های اصلی هر سه روایت بعدی (حضور شخص وامدار و درمانده؛ ناامید شدن از درگاه خلاق و رجوع کردن به درگاه حق؛ دعا و نیایش و

طلب گشایش کردن؛ خواب دیدن ولی؛ الهام یافتن در خواب؛ امر به اجابت دعای سایل در خواب؛ رفع حاجت و امدار (بخشش گزاف)؛ تحوّل روحی و امدار و... را در خود دارد و چنین می‌نماید که محمد بن منور، شاکله این روایت را به دست گرفته، آن را به نام جدّ خود ابوسعید ابی‌الخیر ثبت کرده و عطار نیز بر اساس روایت اسرار التوحید، روایت مصیبت‌نامه را شکل داده باشد.

نکته دیگر اینکه، با عنایت به شباهت‌های دو روایت مولانا و عطار، می‌توان گفت: اساساً مأخذ مولانا در این روایت، نه کتاب اسرار التوحید، که بخشی از روایت عطار در مصیبت‌نامه بوده است. از جمله این شباهت‌ها، یکی، شیوه آغاز دو روایت است که در هر دو، «پیری مفلس و محروم از خلق، چون در معاش خود در می‌ماند، به خدا روی می‌آورد؛ برای خدا می‌نوازد و از او مدد می‌طلبد. آنگاه، خواب او را در می‌یابد.» بخش دوم حکایت، در مصیبت‌نامه و مثنوی، به صورتی دیگر و البته با شباهت‌های کلی پیش می‌رود. شباهت دوم این دو روایت، وجود بن‌مایه «خواب و رؤیا» است که حتی در روایت گزیده هم دیده می‌شود، ولی در روایت محمد بن منور اثری از آن نیست. این بن‌مایه در روایت‌های صوفیانه، مکرر به کار رفته، عاملی است که سالک را به عوالم بالا متصل می‌کند و اموری روحانی را بر وی مکشوف می‌سازد که در عالم واقع، امکان تحقق ندارد. مولانا این عنصر معنایی- ساختاری را در روایت خویش، سه بار به کار بسته است: نخست، رؤیایی که بر پیر چنگی در گورستان عارض می‌شود؛ دیگر، رؤیایی که در خواب بر عمر مکشوف می‌گردد و سوم، ...

شباهت سوم را باید در بخش پایانی این دو روایت سراغ گرفت که پیر مطرب، شخصیت محوری داستان می‌شود و ابوسعید و عمر، در سایه قرار می‌گیرند. نکته پایانی اینکه در کتاب هزار حکایت صوفیان (ص ۱۵۸-۱۵۹) (از مصنفات اواخر قرن ششم) روایتی هست که شباهتی اندک به حکایت مورد نظر ما و برخی بن‌مایه‌های مشترک با آن دارد.^۴ خواجه‌ای کرمانی نیز در روضه الانوار (ص ۵۲-۵۴) گزارشی دیگر از این داستان را آورده است.

۵. بدیع‌الزمان فروزانفر در کتاب خویش، از حکایت «پیامبر (ص) و سخن گفتن سنگ‌ریزه در کف ابوجهل» (۱/ ۲۱۵۸ به بعد) یادی نکرده است. عین همین روایت را مولانا در کتاب مجالس سبعة (ص ۳۴-۳۵) با تفصیلی در خور روایت‌های مثنوی آورده؛ اما پیش از

آثار مولانا، شبیه این روایت را در دو کتاب شرح التّعرف لمذهب اهل التصوف (۵۵۴/۲) و شرف النبی (ص ۱۶۹) می‌یابیم که اگرچه از حیث روایت متفاوت‌اند، بن‌مایه سخن گفتن سنگریزه در دست رسول (ص) و در دست چهار صحابی ایشان، در آنها نیز آمده است. شاید روایت مولانا، صورت تغییر و بسط یافته همین دو روایت باشد. در دقایق الحقایق شیخ احمد رومی (ص ۳۵۵-۳۵۷) نیز که از منابع صوفیه در قرن هشتم است، روایتی از این داستان وجود دارد.

۶. فروزانفر، مأخذ داستان «احمد خضرویه و طلبکاران او» (۲/۳۷۶ به بعد) را، دو کتاب رساله قشیریه (ص ۱۶-۱۷) و تذکرة الاولیا (۱/۲۹۴) می‌داند و سپس به درج روایت تذکرة الاولیا می‌پردازد، در حالی که علی‌القاعده، مأخذ روایت تذکرة نیز رساله قشیریه باید باشد و درج روایت رساله قشیریه مناسب‌تر می‌نماید. ایشان در ادامه گفتار خویش، تأکید می‌کند که مولانا، روایت تذکرة را با روایت اسرار التوحید (ص ۷۸)، در هم آمیخته است و در پایان، ضمن اشاره به مأخذ دیگری از این قصه (جوامع الحکایات، باب سوم از قسم اول، ص ۲۹۲) این روایت را نیز می‌آورد. (مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۴۶) بدین ترتیب، مؤلف دقیقاً تصریح نمی‌کند که مأخذ مولانا در این روایت، کدام اثر یادشده بوده است. بررسی شیوه روایت (آغاز و انجام داستان؛ در آستانه مرگ بودن شیخ؛ دعا و مناجات شیخ؛ رسیدن فتوح؛ و پرداخت وام و خواهان)، حکایت از آن دارد که سه روایت رساله قشیریه، تذکرة الاولیا و جوامع الحکایات، با هم شبیه‌اند و روایت مولانا، چیزی و امدار این روایات نیست. برعکس، ساختار روایی داستان (وامدار بودن شیخ؛ گردآمدن وام‌خواهان؛ خریدن حلواي کودک؛ مطالبه وجه کردن کودک؛ گریه کودک؛ رسیدن فتوح، دقیقاً به قدر نیاز شیخ؛ پرداخت وامها؛ تأکید شیخ بر تأثیر گریه در گشودن گره این کار) و فحوای کلام و مضمون پرورده مولانا، سنخیت و همانندی بسیاری با داستان اسرار التوحید دارد. همچنین، در این دو روایت، سخنی از مردن شیخ به میان نمی‌آید. به احتمال زیاد، مأخذ مولانا همین اثر اسرار التوحید بوده است. از حکایت «شیخ احمد خضرویه و طلبکاران او»، پنج روایت دیگر در دست داریم: شبیه روایت مثنوی و اسرار التوحید را در کتاب فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (ص ۱۶۰) نیز می‌بینیم. همچنین، از این حکایت، روایتی در کتاب بستان العارفین و تحفة المریدین (ص ۴۰۵) منسوب به بایزید بسطامی و تا حدودی متفاوت با تمام روایات یادشده به چشم می‌خورد. در این روایت، بایزید می‌میرد در حالی که بدهکار است

و وام‌خواهان اجازه نمی‌دهند جنازه شیخ دفن شود. در این هنگام، شخصی از راه می‌رسد که فرستاده زنی از مریدان شیخ است و تمام وام شیخ را می‌پردازد. در دنباله داستان، کسی شیخ را پس از مرگ وی، به خواب می‌بیند و از وی در این باره پرسش می‌کند. شیخ می‌گوید: خداوند با من عتاب کرد که چرا بیش از این وام نخواستی و به نیازمندان ندادی تا من تمامی آن را پرداخت نمایم. روایت دیگر، مندرج در کتاب *پند پیران* (ص ۱۶۱-۱۶۲) به بایزید بسطامی منسوب است. باخرزی در *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* (ص ۲۶۴) نیز این داستان را می‌آورد و به احمد خضرویه نسبت می‌دهد. وی احتمالاً روایت خود را از روی آثار عطار گزارش کرده است. همچنین، روایتی دیگر از این داستان، و متفاوت با روایات پیشین، در مجموعه هزار حکایت صوفیان (ص ۳۷۵-۳۷۶) دیده می‌شود که به حبیب عجمی منسوب است.

۷. فروزانفر، مآخذ حکایت «مست و محتسب» (۲/ ۲۳۸۷ به بعد) را کلیات عبید/ رساله دلگشا (ص ۹۷ [چاپ محجوب: ۲۹۰-۲۹۱]) و کتاب *نثر الدر* [ص؟]، ذکر می‌کند. (مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۲) پیداست که روایت عبید زاکانی (قرن هشتم)، از منظر زمانی نمی‌توانسته مآخذ کار مولانا باشد؛ اما روایت *نثر الدر* نیز که عین آن در مآخذ قصص درج شده، جز شباهتی ناچیز، نسبتی با ساختار مناظره‌وار و انتقادی روایت مولانا ندارد. به نظر می‌رسد مولانا اساس این روایت را از کتاب *حالات و سخنان ابوسعید* و یا از سه حکایت بعدی که در آثار عطار آمده، اخذ کرده باشد.

در کتاب *حالات و سخنان ابوسعید* (ص ۱۰۵)، حکایتی درباره جنید بغدادی و حاضر جوابی‌های مستی لایعقل نقل می‌شود که ممکن است محل رجوع مولانا بوده باشد. در *منطق الطیر* عطار، حکایتی هست چهار بیتی با دو شخصیت «محتسب» و «مست» به صورت زیر:

محتسب آن مرد را می‌زد به زور	مست گفت: ای محتسب بس کن تو شور
زان که گران حرام این جایگاه	مستی آوردی و افکنیدی ز راه
بودی‌ای تو مست‌تر از من بسی	لیک آن مستی نمی‌بیند کسی
در جفای من مرو زین بیش نیز	داد بستان اندکی از خویش نیز

(۳۰۶۳-۳۰۶۶)

در تذکرة الاولیای عطار نیز روایتی کوتاه هست که مضمون آن گفت‌وگوی حسن بصری

با مستی حاضر جواب است، بدین صورت: «حسن گوید: مستی دیدم که در میانِ وحل می‌رفت، افتان و خیزان؛ فقلتُ له ثبت قدمک یا مسکین حتی لاتزل. قدم ثابت دار ای مسکین تا نیفتی. گفت: تو قدم ثابت کرده‌ای با این همه دعوی. من اگر بیفتم مستی باشم به گل آلوده؛ برخیزم و بشویم، این سهل است. اما از افتادن خود بترس.» (ص ۴۲)

همین حکایت با تفاوتی ناچیز، در *منطق الطیر* (ص ۴۴۴) و *تذکرة الاولیا* (ص ۸۱۳) به شیخ ابوسعید ابی‌الخیر منسوب است.

در *مصیبت‌نامه عطار* (ص ۲۸۲-۲۸۴) نیز حکایت مناظره‌وار بسیار زیبایی دربارهٔ نصر بن احمد (متوفی ۳۳۱ ق) و محتسبی به نام الیاس بن حامد کاغذی سمرقندی (متوفی ۳۱۹ ق) روایت می‌شود که اگرچه درون‌مایه و مضمون آن با حکایت مولانا و حتی با دو حکایت عطار متفاوت و حتی معکوس است، به احتمال زیاد ساختار کلی مناظرهٔ مست و محتسب را در ذهن مولانا شکل داده است.

از حکایت مست و محتسب در منابع متأخر، نظیر *انیس الناس* (ص ۱۲۸-۱۲۹ [مشابه])؛ *پرشان* (ص ۲۴)؛ *دیوان پروین* (ص ۳۷۴)؛ *لطایف فارسی* (۱۳) و *زینت المجالس* (ص ۳۸۴) هم روایاتی مشابه به چشم می‌خورد.

۸ حکایت «فیل مست و مجازات قاتلان فیل‌بچه» (۳/ ۶۹ به بعد)، به تصریح فروزانفر در کتاب‌های *حلیة الاولیا* (۱۰/ ۱۶۰-۱۶۱)؛ *نشوار المحاضرة تنوخی* (طبع دمشق، ۲/ ۱۰۷-۱۰۹ دربارهٔ جعفر خلدی)؛ *جوامع الحکایات* (باب نهم از قسم چهارم، [ص ۹] دربارهٔ ابراهیم خواص) و *رحله ابن بطوطه* (۱/ ۱۳۴) دربارهٔ ابوعبدالله خواص آمده است. فروزانفر در پایان، روایت *حلیة الاولیا* را نمونه می‌آورد.

از این حکایت، در منابع قدیم، در *عجایب المخلوقات* (ص ۵۴۸-۵۴۹)؛ *هزار حکایت صوفیان* (ص ۱۱۷-۱۱۸) و *عجایب‌نامه محمود همدانی* (ص ۲۶۲) نیز روایاتی دیده می‌شود.

چنانچه روایات یادشده را با آنچه مولانا پرداخته، مقایسه کنیم، حکایت مولانا را در توالی روایی، آغاز و انتهای داستان و ایجاز حاکم بر اصل روایت، با روایت‌های کوتاه و فشردهٔ *عجایب المخلوقات* و *عجایب‌نامه*، مشابه می‌یابیم. همچنین تأکید خاص مولانا بر عنصر «بو»، نشانهٔ خاصی است که در روایات یادشده نیز هست و مولانا توجه خاصی بدان داشته است. بر عکس، در روایت *حلیة الاولیا*، از گرفتار شدن جماعت خورندگان بچه‌فیل در طوفان و دریا، و از نذر ایشان و از پایان‌بندی خاص آن که فیل، مرد زنده مانده را بر

پشت می‌گیرد و به آبادی می‌رساند، سخن در میان است و از هیچ‌یک از این عناصر، در روایت مولانا اثری یافت نمی‌شود.

۹. فروزانفر برای حکایت «موسی(ع) و جوانی که می‌خواست زبان جانوران را بفهمد» (۳/۳۲۶۶ به بعد)، هیچ مأخذی ذکر نمی‌کند. مطالعات نشان می‌دهد که این حکایت در *عجایب‌نامه* (ص ۲۱۲-۲۱۳ [مشابه]); *طوطی‌نامه* نخشی (ص ۳۵۳-۳۵۷) و در منابع متأخر، در *دقایق الطریق* (ص ۱۰۹) روایاتی دارد.

۱۰. در باب حکایت «فقیر بغدادی و جست‌وجوی گنج در مصر» (۶/۴۲۰۶-۴۳۸۵) چند نکته درخور توضیح وجود دارد: در *عجایب‌نامه*، سه روایت مشابه از این داستان وجود دارد. روایت نخست، مربوط است به درویشی که دو بار خواب می‌بیند که روزی او در مناره اسکندریه است. عازم آنجا می‌شود. در قرب مناره، مرغی ظاهر می‌شود و کاغذی بر او می‌افکند که بر آن نوشته «هر کس ریش خود را از زیر زنج بخاراند از غم رهایی می‌یابد.» مرد شانه‌ای برمی‌گیرد و ریش خود را می‌خاراند. ناگاه در برابر خود دیگی مسین، حاوی چهارصد نعل زرین می‌یابد. آن را برمی‌گیرد و از تنگدستی رها می‌شود. (*عجایب‌نامه*، ص ۸) در روایت دوم از این کتاب، حکیم فردوسی، پس از ترک توس، رستم را به خواب می‌بیند و از فقر و فاقه خود شکایت می‌کند. رستم او را از وجود گنجی در توس آگاه می‌سازد. فردوسی به توس باز می‌گردد و به گنجی دست می‌یابد. (همان، ص ۱۴۷) اما روایت سوم، که شباهت بیشتری با روایت مثنوی دارد، داستان زهمن‌نامی از اهالی ری است که بر اثر دیدن خوابی، در جست‌وجوی گنج به دمشق می‌رود. در آنجا متحیر و سرگردان می‌شود. مردی چون از احوال او خبر می‌یابد، او را تمسخر کرده، می‌گوید که او نیز سال‌ها پیش خوابی دیده که در ری، در خانه‌ای هاوونی زرین هست و در آن، گنجی فراوان نهفته است، اما وی به آن خواب التفاتی ننموده است. زهمن، با دریافت نشانی آنجا که نشانی خانه اوست، به ری باز می‌گردد و به گنج دست می‌یابد. (همان، ص ۱۹۷)

فروزانفر، مأخذ حکایت مرد میراثی را، همین روایت *عجایب‌نامه* می‌داند. (ر.ک: مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۲۰) مقایسه روایت مثنوی با سه روایت *عجایب‌نامه*، از شباهت کلی این روایات خبر می‌دهد، ولی جزئیات حکایت مثنوی، هرگز با حکایات *عجایب‌نامه* همخوان نیست. برعکس، روایت مولانا را در اشخاص داستان، چند و چون حوادث و جزئیات آن، با روایت فرج بعد از شلّت همانند می‌یابیم. در روایت ترجمه فرج

بعد از شدت (۱/۵۰۳-۵۰۶)، مطابق روایت مثنوی، مردی میراث‌دار، اموال میراثی خود را به باد می‌دهد و به فاقه دچار می‌شود. از قضا در خواب به وی القا می‌شود که توانگری او در مصر است. عازم مصر می‌شود و متحیر و سرگردان به جست‌وجو می‌پردازد. مأموران او را دستگیر می‌کنند و مرد فقیر، ناچار واقعیت احوال خود را با ایشان در میان می‌نهد. سرهنگی او را ملامت کرده، می‌گوید که وی نیز سال‌ها پیش چنین خوابی دیده، نشانی گنجی را در بغداد- که نشانی خانهٔ مرد فقیر نیز هست- به وی داده‌اند. مرد فقیر با شنیدن این خبر، به بغداد باز می‌گردد و گنجی سی‌هزار دیناری می‌یابد.

میرچا الیاده، فیلسوف، رمان‌نویس، شاعر و مورخ مذهبی رومانیایی‌الاصل، در دو صفحهٔ پایانی از کتاب خود (اسطوره، رؤیا، راز) داستان خاخام آی‌زیک اهل کراکو را برای ما گزارش می‌کند که شباهت عجیبی به قصهٔ ما دارد. بر اساس این روایت، خاخام آی‌زیک زاهد، رؤیایی داشت که در آن به او گفته شد به پراگ برود و آنجا در زیر پلی بزرگ که به قصر شاه می‌انجامد، گنجی پنهان را بیابد. رؤیا سه بار تکرار شد و خاخام آهنگ سفر کرد. هنگامی که به پراگ رسید، پل را یافت، اما چون شب و روز تحت محافظت نگهبانان بود، جرأت نمی‌کرد زمین را بکند. با پرسه زدن در اطراف پل، توجه سرنگهبان را به خود جلب کرد، که با مهربانی از او پرسید که آیا چیزی گم کرده است. خاخام معصومانه رؤیایش را باز گفت، و سرنگهبان زیر خنده زد و گفت: ای مرد بیچاره! تو به خاطر یک رؤیا، واقعاً کفش‌هایت را پاره کرده‌ای؟ سرنگهبان که خود نیز صداهایی را در رؤیا شنیده، دربارهٔ کراکو با او سخن می‌گوید. در رؤیا به وی فرمان داده شده که به کراکو برود و گنجی را در کنج اتاقی در خانه خاخامی به نام آی‌زیک، جست‌وجو کند. اما سرنگهبان به صداهایی که در رؤیاهایش شنیده، اعتماد نمی‌کرد؛ او مردی عاقل بود! خاخام تعظیمی کرد، او را سپاس گفت و با شتاب به سوی کلبه‌اش بازگشت. آنجا، آن گوشهٔ فراموش شدهٔ خانه‌اش را گشت و گنج را یافت و به تنگدستی‌اش پایان بخشید. (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۲۵۱-۲۵۲)

نتیجه‌گیری

بررسی تحلیلی حکایات مثنوی و تطبیق آن با نمونه‌های پیشین، ما را به چند نکته رهنمون می‌سازد:

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، محدود به متون عربی و متون مکتوب نیست. بدون شک، برخی از حکایات این کتاب را علاوه بر منابعی که فروزانفر از آنها یاد کرده باید در متونی چون تفسیر سورآبادی، تفسیر کشف الاسرار میبدی، شرح التعرف مستملی بخاری، تاریخ بلعمی، عجایب المخلوقات قزوینی، عجایب نامه محمد بن محمود همدانی، و نصیحة الملوک غزالی یافت که در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، کمتر بدانها توجه شده است.
۲. غالب حکایاتی که فاقد مأخذ معین هستند، به احتمال بسیار، متأثر از فرهنگ شفاهی و روایت‌های عامیانه‌اند.
۳. مولانا غالباً حکایات خود را از منابع کتبی یا شفاهی پیشین اقتباس می‌کند، اما هرگز عین آنها را در مثنوی به کار نمی‌گیرد. تصرفات مولانا در حکایات، غالباً با ابداع و خلاقیت همراه است تا جایی که روایات او را می‌توان صورت بازآفرینی شده روایات گذشته خواند و آنها را در ردیف کارهای خلاقانه مولانا قرار داد.
۴. تعیین مأخذ معین برای حکایات مثنوی، امری ناصواب و تلاشی نافرجام است، زیرا اغلب حکایات این کتاب، حالت ترکیبی دارند و از تلفیق چندین روایت، با گفتمان‌های مختلف پدید آمده‌اند. مطالعه در ساختار و بافتار این قصه‌ها، تنها می‌تواند از شباهت‌های تقریبی روایات مثنوی با آثار پیشین پرده برگیرد.
۵. مولانا در اغلب موارد، روایات را از صورت مصداقی و محدود خویش خارج کرده، آنها را به روایات عام با بار مفهومی کلی بدل می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اولریش مارزلف در طی مقاله‌ای ارزشمند، تلویحاً حدود ده درصد از مجموع سیصد قصه مثنوی را برگرفته از فرهنگ عامیانه دانسته، و به بررسی و تطبیق آنها با نمونه‌های خارجی پرداخته است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه، ر.ک: مقاله «قصه‌های عامیانه در مثنوی مولوی»، ص ۶۱-۷۲. با این همه، به یقین شمار قصه‌هایی که ریشه در فرهنگ شفاهی مردم دارند، بسیار بیشتر از این است.
۲. برای مطالعه در باب تحلیل‌های گوناگون و از جمله، تحلیل گفتمانی مثنوی، ر.ک: سراسر از اشارت‌های دریا.

۳. کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، نخستین بار از سوی نشر امیرکبیر در سال ۱۳۳۳ شمسی انتشار یافت و هم‌اکنون چاپ بیست و دوم آن در بازار است. به علاوه، از این کتاب چاپ‌های دیگری از سوی نشر هرمس (۱۳۸۱) و دنیای کتاب (۱۳۸۴) منتشر شده است. بر اساس این اثر ارزشمند و با

تبعیت از همان الگو، چندین پژوهش دیگر، در هیأت کتاب و مقاله و پایان‌نامه، صورت پذیرفته است. از آن جمله‌اند: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار، از فاطمه صنعتی‌نیا، و نیز داستان پیامبران در حدیقه سنایی و... (نیز ر.ک: درگاه کتابخانه ملی، ذیل عنوان مآخذ قصص)

۴. برای آگاهی از کیفیت روایت مولانا از قصه پیر چنگی و مقایسه آن با روایت‌های پیشین، نگاه کنید به مقاله «کیفیت تعلیق در قصه‌پردازی مولانا»، ص ۷۱-۹۶.

۵. کد این حکایت در طبقه‌بندی بین‌المللی آر‌ن و تامپسون، Aath 1654 است. برای آگاهی از پژوهش‌های مرتبط با این قصه، ر.ک: مقاله «مطالعه تطبیقی داستان مرد و گنج از مثنوی با کتاب کیمیاگر پائولو کوئیلو»، ص ۱۷۹-۲۰۶؛ نیز مقاله «رمان کیمیاگر در آینه ادب پارسی»، ص ۱۲۲ و مقاله «کیمیاگر یا داستان مولوی»، آریا، ۷۸/۱/۱۹.

منابع

- از اشارت‌های دریا؛ حمیدرضا توکلی، سخن، تهران ۱۳۸۹.
- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید؛ محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۸
- _____؛ _____، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۳، آگاه، تهران ۱۳۷۱.
- اسطوره، رؤیا، راز؛ میرجا الیاده، ترجمه رؤیا منجم، ج ۲، فکر روز، تهران ۱۳۷۵.
- الحیوان؛ ابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۸/ق ۱۹۵۸م.
- العقد القریب؛ احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م.
- اوراد الاحباب و فصوص الآداب؛ یحیی بن احمد باخرزی، به کوشش ایرج افشار، بی‌نا، تهران ۱۳۴۵.
- الهی‌نامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح فؤاد روحانی، ج ۴، کتابفروشی زواری، تهران ۱۳۶۴.
- انوار سهیلی؛ کمال‌الدین حسین بن علی واعظ کاشفی بیهقی، چاپخانه سپهر، تهران ۱۳۶۲.
- انیس الناس؛ شجاع، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۰.
- بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)؛ عبدالحسین زرین‌کوب، ج ۸، بی‌نا، تهران ۱۳۷۸.
- «بن‌مایه: تعریف، گونه‌ها، کارکردها و...»؛ محمد پارسانسب، مجله نقد ادبی، شماره پنجم، ۱۳۸۸.
- بوستان سعدی؛ مصلح بن عبدالله، مقدمه و تصحیح محمدعلی فروغی، آسمان علم، قم ۱۳۹۰.
- بینامتنیت؛ گراهام آلن، ترجمه پیام یزدانجو، ج ۱، ویراست دوم، مرکز، تهران ۱۳۸۵.
- پریشان؛ حبیب‌الله بن محمد علی حکیم قآنی، تصحیح اسماعیل اشرف، کتابفروشی محمدی، شیراز ۱۳۳۸.
- پند پیران؛ ناشناس، تصحیح جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، مشهد ۱۳۵۷.

- تاریخ بلعمی؛ ابوعلی محمد بلعمی، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، بی‌نا، تهران ۱۳۴۱.
- تاریخنامه طبری؛ گردانیده منسوب به بلعمی، تصحیح و تحشیه محمد روشن، ج ۴، سروش، تهران، ۱۳۸۹.
- تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام؛ داعی الاسلام سید مرتضی، تصحیح شادروان عباس اقبال آشتیانی، ج ۲، اساطیر، تهران ۱۳۶۴.
- «تحلیل روایت‌شناختی بر دوازده روایت از سلیمان و مرد گریزان از عزرائیل»؛ محمد پارسانسب و نرجس نیکانفر، مجله ادب‌پژوهی، سال پنجم، شماره ۱۸.
- «تحلیلی از هفت روایت استن حنانه»؛ محمد پارسانسب، گوهر گویا، سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۶)، تابستان ۱۳۸۷.
- تذکرة الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، ج ۵، زوار، تهران، ۱۳۶۴.
- ترجمه تفسیر طبری؛ محمد بن جریر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، دانشگاه تهران، (؟).
- ترجمه رساله قشیریه؛ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۶، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۹.
- تفسیر ابوالفتح رازی؛ حسین بن علی رازی، تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، ج ۲، بی‌نا، تهران ۱۳۲۱.
- تفسیر سوراآبادی؛ ابوبکر عتیق نیشابوری؛ تصحیح سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو، تهران ۱۳۸۱.
- تفسیر کشف الاسرار و علاة الابرار؛ رشیدالدین ابوالفضل میبدی، ج ۷، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- تلبیس ابلیس؛ ابوالفرج ابن جوزی، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱.
- جامع التمثیل؛ محمدعلی حبله‌رودی، تصحیح حسن ذوالفقاری، انتشارات معین و مرکز تحقیقات زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۰.
- جلاء الازهار و جلاء الاحزان؛ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی، تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، بی‌نا، تهران ۱۳۳۸.
- جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ سدیدالدین عوفی، تصحیح بانو مصفا، ج ۱، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.
- جوامع الحکایات و لوامع الروایات؛ سدیدالدین عوفی، تصحیح بانو مصفا، ج ۱، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۹.
- حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر؛ جمال‌الدین ابوروح، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران ۱۳۶۷.

- حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه؛ ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا؛ حافظ ابی نعیم بن عبدالله الاصفهانی، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م.
- حیاة الحیوان الکبری؛ کمال‌الدین محمد بن موسی‌الدمیری، شرکة مکتبة و مطبعة البابی الجلسی و اولاده، مصر ۱۳۵۷ ق.
- داستان پیامبران در حدیقه سنایی؛ نصرت‌الله فروهر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد جنوب، ۱۳۸۱.
- «داستان سغدی میمون و روباه» [= حکایت روباه و گرگ در مثنوی]؛ زهره زرشناس، فصلنامه فرهنگ، ویژه‌نامه زبان‌شناسی، شماره ۱۷.
- دقایق الحقایق؛ شیخ احمد رومی، به اهتمام سید محمدرضا جلالی نائینی و محمد شیروانی، شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۴.
- دیوان پروین اعتصامی؛ به کوشش منوچهر مظفریان، ج ۲، علمی، تهران ۱۳۶۲.
- رتبة الحیات به انضمام رساله الطیور؛ ابویعقوب یوسف بوزنجردهی همدانی و نجم‌الدین رازی، تصحیح و با مقدمه محمد امین ریاحی، توس، تهران ۱۳۶۲.
- «رمان کیمیاگر در آینه ادب پارسی»؛ بلقیس سلیمانی، نشریه ادبیات داستانی، شماره ۴۵.
- روض الجنان و روح الجنان؛ حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی نیشابوری، به کوشش محمدجعفر یاحقی و...، ج ۳، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، تهران ۱۳۸۱.
- زینت المجالس؛ مجدالدین محمد حسینی، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۲.
- سندبادنامه؛ محمد بن علی بن محمد ظهیری سمرقندی، با گفتاری از مجتبی مینوی، به اهتمام، تصحیح و حواشی احمد آتش، نشر کتاب فرزانه، بی‌جا، ۱۳۶۲.
- سندبادنامه؛ محمد بن علی بن محمد ظهیری سمرقندی، به اهتمام تصحیح و حواشی احمد آتش، استانبول ۱۹۴۸.
- شرح التعرف لمذهب التصوف؛ اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، ج ۱، اساطیر، تهران ۱۳۶۴.
- شرف النبی؛ ابوسعید واعظ خرگوشی، ترجمه نجم‌الدین محمود راوندی، تصحیح محمد روشن، بابک، تهران ۱۳۶۱.
- طوطی‌نامه؛ ضیاء نخشی، تصحیح و تعلیقات فتح‌الله مجتبابی و غلام‌علی آریا، ج ۱، منوچهری، تهران ۱۳۷۲.
- عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات؛ محمد بن محمود طوسی، به اهتمام منوچهر ستوده، ج ۲، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۲.

- عجایب‌نامه (عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات)؛ محمد بن محمود همدانی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چ ۱، مرکز، تهران ۱۳۷۵.
- فرج بعد از شدت؛ حسین بن اسعد دهستانی، مقابله و تصحیح اسماعیل حاکمی، چ ۲، اطلاعات، تهران ۱۳۶۳.
- فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی)؛ محمود بن عثمان، به کوشش ایرج افشار، طهوری، تهران ۱۳۳۳.
- قصص الانبیاء؛ ابواسحاق ابراهیم بن منصور خلف نیشابوری، به اهتمام حبیب یغمایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۰.
- «قصه‌های عامیانه در مثنوی مولوی»؛ اولریش مارزلف، ترجمه مسعود صادقی، فرهنگ مردم، سال اول، شماره ۳ و ۴، ۱۳۸۱.
- کرم‌رضا پیریایی، سروستان هو (بررسی تطبیقی حکایات مثنوی معنوی با حکایات عطار و سنایی)؛ سایه نیما، تهران ۱۳۹۰.
- کلیات عبید زاکانی؛ عبید زاکانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، بی‌نا، نیویورک ۱۹۹۹.
- کلیله و دمنه؛ ابوالعالی نصرالله منشی، تصحیح مجتبی مینوی، چ ۶، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- کلیله و دمنه منظوم؛ احمد بن محمود قانع طوسی، تصحیح ماگالی تودوا، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۸.
- «کیفیت تعلیق در قصه‌پردازی مولانا»؛ محمد غلام، مجله علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۲.
- «کیمیای داستان مولوی»؛ محمدرضا عدل، نشریه آریا، ۷۸/۱/۱۹.
- گزیده در اخلاق و تصوف؛ ابونصر طاهر بن محمد خانقاهی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- مآخذ قصه‌ها و تمثیلات مثنوی‌های عطار نیشابوری؛ فاطمه صنعتی‌نیا، چ ۲، زوار، تهران ۱۳۸۱.
- مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین مولوی بلخی، تصحیح نیکلسون، چ ۱، توس، تهران ۱۳۷۵.
- مجالس سبعة؛ جلال‌الدین مولوی بلخی، با تصحیح و توضیحات توفیق. ه. سبحانی، کیهان، تهران ۱۳۷۹.
- مصیبت‌نامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح شفیعی کدکنی، چ ۱، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- «مطالعه تطبیقی داستان مرد و گنج از مثنوی با کتاب کیمیای پائولو کوئیلو»، فرشته محجوب، مجله گوهر گویا، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۸۹.
- مقالات شمس؛ شمس‌الدین محمد تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چ ۱، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.

- منتخب رونق المجالس و بستان العارفين و تحفة المریدین؛ ناشناس، تصحیح احمدعلی رجایی، ج ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- منطق الطیر؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- نثر الدر؛ ابی سعد منصور بن الحسین أبی، تحقیق محمدعلی قرنی، مراجعه علی محمد البجاوی، الهيئة المصریة العامّة للكتاب، القاهرة ۱۳۶۰ق / ۱۹۸۱م.
- نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة؛ قاضی ابی علی المحسن بن علی التنوخی، تحقیق عبود الشالچی، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م.
- نصیحة الملوك؛ محمد غزالی، با تصحیح و حواشی و تعلیقات جلال‌الدین همایی، بابک، تهران ۱۳۶۴.
- نوادر ترجمه محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء؛ ابوالقاسم حسین بن محمد راعب اصفهانی، ترجمه و تألیف محمد صالح بن محمدباقر قزوینی، به اهتمام احمد مجاهد، سروش، تهران ۱۳۷۱.
- هزار حکایت صوفیان؛ ناشناس، تصحیح حامد حاتمی‌پور، ج ۱، بی‌نا، تهران ۱۳۸۹.
- «یک حکایت، چند روایت»: نقد و نظری تطبیقی بر داستان نگریستن عزرائیل بر مردی... در مثنوی و الهی‌نامه، عبدالکریم سجادی، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، پاییز ۱۳۸۷.

Archive