

## رمز‌گشایی قصه دوقی

فاطمه حیدری

\*

### چکیده

قصه دوقی در مثنوی معنوی از جمله قصه‌هایی است که حیرت خوانندگان و شارحان آن را برانگیخته است، اما حیرتی که شاعر بارها و بارها به آن اشاره می‌کند حیرت عارفانه است.

تجربه شاعر و درون‌مایه داستان بنظر خواننده آشنا نمی‌آید و رازهایی ناگشوده دارد. فهم و دریافت آن با یافته‌های حواس ظاهری ممکن نیست و امری ناهمگون و متفاوت با تجربیات روزمره و عادی است. ابهام درونی اغلب حوادث، آن را نیازمند توضیح و تفسیر می‌کند، به گونه‌ای که در گشودن قفل رازهای آن به عقل و منطق نمی‌توان تکیه کرد. این داستان تجربه‌ای ازلی است که از راه ناخودآگاهی منتقل شده، کلید کشف ضمیر ناخودآگاه و بررسی رمزها و نمادهای آن است. در این مقاله برآنیم تا با طرح چکیده‌ای از قصه به حل برخی از پیچیدگی‌های آن بپردازیم.

### کلید واژه

رمز - عالم خیال - تضاد - کثرت - وحدت.

## خیال

آدمی به داشتن خرد از سایر موجودات متمایز است، اما جز این خصیصه، قدرت تخیل نیز در او سبب شده که نسبت به همسایگان زمینی خود بر پله‌ای بالاتر قرار گیرد.

میل به زیستن و جاودانگی و ترس از فانی شدن، توانایی شگرفی در وجود انسان نهاده به همین دلیل از خرد و خیال استفاده می‌کند و قدرت زیستن و بقا را در عرصه جهان واقعی و پهنه بی‌کران تخیل بتصویر می‌کشد. قصه‌ها و اسطوره‌ها نمودی از این خواهش و طلب هستند.

در باورهای صوفیانه، عارف به عالمی راه می‌یابد که فراتر و فراخ‌تر از عالم محسوس است و چون حایلی، عالم اجسام را از عالم ارواح جدا می‌سازد، این عالم اولین مرحله گذر از قلمرو دنیای حس است و عالم ملک را از ملکوت جدا می‌سازد و عالم خیال نامیده می‌شود که «مرتبه اطلاق آن عالم مثال نام دارد و آن را حکما، اشباح مثالی و هم‌چنین عالم اجسام مجرد نیز می‌خوانند، اما مرتبه تقید آن مطلقاً عالم خیال خوانده می‌شود. . . و کائنات آن با وجود تجربه از ماده، از بعد و شکل مجرد نگشته‌اند.»<sup>۱</sup> خیال ارتباط دائم با نفس و ذهن دارد و قوه‌ای است که صور محسوس را در غیاب آن‌ها در حس مشترک یا «بنطاسیا» (phantasia) منعکس می‌دارد؛ به عبارت دیگر: «آن چه را که حس مشترک از حواس ظاهر پذیرفته و ادراک کرده باشد، قوه خیال در خود نگاه می‌دارد، چنان که بعد از غیبت محسوسات نیز، صور آن‌ها در ذهن باقی می‌ماند.»<sup>۲</sup>

## رمز

رمز یا نماد (Symbol) نشانه‌ای عینی است که چیزی غایب را مجسم می‌کند و سرچشمه مفاهیم و اندیشه‌هاست. قلمرو رمز، ناخودآگاهی و ماوراءالطبیعه است. رمز یا نماد از دو جزء صورت و معنی یا دال و مدلول گسترده تشکیل شده است؛ صورت آن که تنها پاره عینی و شناخته شده و نیز معنای آن (یعنی آن چه رمز مظهر آن است) باز و گسترده است و محل تصاویر و معانی گوناگون است.

رموز برآیند زمان‌های ویژه و برخاسته از ناخودآگاه و بازتاب آن دسته از تجارب روانی است که در عوالم روحانی (رویا و الهام) نمود می‌یابد. به اعتقاد «سراج طوسی» همگان قابلیت دریافت رمز و ورود به قلمرو آن را ندارند: «خداوند بر دل‌های اولیای

خود، درهایی گشوده و آن‌ها را به مرتبه‌های بلند برکشیده است و چیزهای بسیار را فقط به آنان نمایانده است. هر یک از این اولیا از یافته‌های درون خویش، به اندازه‌ی توان سخن می‌گویند و حال خویش را آفتابی می‌سازد.<sup>۳</sup>

در شطحیات نیز ادراک لایه‌های درونی کلام خاص اهل آن است: «رمز باطن است و مخزون تحت کلام ظاهر که بدان ظفر نیابند الا اهل او. حقیقت رمز، حقایق غیبی در دقایق علم به تلفظ لسان سر در حروف معکوس است.»<sup>۴</sup>

مولانا با واژه‌ی مثال، معنی درونی گفتار را تذکار می‌دهد. «چون آن سخن را مثال گویند معقول نماید و چون معقول گردد، محسوس شود... پس معلوم شد که جمله نامعقولات به مثال، معقول و محسوس گردد...»<sup>۵</sup>

رمز، زبان قدسی و رویایی صوفی است و ارتباط با امور ناشناخته و مجهول از مشخصات آن بشمار می‌رود.

به عقیده‌ی روان‌شناسان، رمز در ناخودآگاه جمعی وجود دارد و حوادث قصه‌ها و اساطیر، پدیده‌های کهن و سرنمون‌ها را بنمایش می‌گذارد و با زبان نمادین آن چه را در ناخودآگاه جمعی گرد آمده، بیان می‌کند. به اعتقاد «یونگ»، «ناخودآگاه جمعی، مخزن صور مثالی یعنی مبانی مذاهب، اساطیر، قصه‌ها و سلوک ما در طول حیات است.»<sup>۶</sup> رموزی که «مولانا» در قصه‌ی دقوقی بیان می‌کند از نوع تجارب وجدانی و فردی است که از عمق وجود او برخاسته و مناظر عالم خیال را به زبان رمز بیان می‌کند.

### قصه‌ی دقوقی

این قصه حاصل رخداد روحی و مکاشفه‌ی عارفانه است. مولانا مفاهیم و معانی عوامل نفسانی را در پوشش صور محسوس بیان می‌کند. حوادث قصه‌ی او با منطق و روی‌دادهای عادی این جهانی متفاوت است و تنها نمادهایی از حقیقتی دشواریاب‌تر بشمار می‌رود. استعاراتی که در سراسر این مکاشفه بکار رفته بطور یقین روشن نیست.<sup>۷</sup> آن چه مولانا یا دقوقی می‌بینند، در عین تجربه، دارای شکل و بعد و مقدار است.

شخصیت داستان در جست و جوی اولیای خاص خدا پس از سال‌ها رنج و مرارت به ساحلی می‌رسد، هنگام شام از دور هفت شمع می‌بیند که نور هر یک تا عنان آسمان بر شده است و مردم آن را نمی‌بینند. ناگهان هفت شمع به یک شمع تبدیل می‌شود و نور آن شمع، جیب فلک را می‌شکافد و باز یک شمع به هفت شمع و هفت شمع به هفت مرد نورانی تبدیل می‌شود که نورشان سقف لاژورد را روشن می‌سازد؛ طوری که روز در مقابل آن نور تیره و کدر می‌نماید. سپس هفت مرد به هفت درخت تبدیل

می‌شوند که سایه دارند و خلق - که لحظه‌ای پیش در نور شمع‌ها و مردها در ظلمت شب به سر می‌برند - در این وقت از گرمای آفتاب آرزوی سایه می‌نمایند، ولی سایه درختان را نمی‌بینند. سپس هفت درخت به یک درخت مبدل شده، صف کشیده، یکی‌شان جلوتر از همه ایستاده، گویی می‌خواهند نماز جماعت برپا دارند. درختان به هفت مرد بدل می‌شوند و از دقوقی تقاضای امامت نماز می‌کنند.

در اثنای نماز، چشم دقوقی به کشتی گرفتار در ورطه امواج دریا می‌افتد و برای نجات آنان به دعا می‌پردازد و ساکنان کشتی نجات می‌یابند در این حال هفت نفر آهسته به نجوا پرداخته، از یکدیگر می‌پرسند چه کسی در کار خدا دخالت کرد؟ سرانجام یکی از آن میان می‌گوید دعا کار دقوقی است، دقوقی همین که به عقب برمی‌گردد تا سخن آن‌ها را بشنود هیچ کس را نمی‌بیند.

بیان آن چه دقوقی در عالم ماورای حس دیده به طریق رمز صورت می‌گیرد. ورود به عالم ماورای حس، مستلزم گذر از مألوفات است. این امر با تعبیری نظیر: خواب دیدن، خیرگی، خیال، حیرت، حیرانی، مستی، مدهوشی، ناباوری و چشم مالیدن تأیید می‌گردد.<sup>۸</sup> عالم خیال که برزخ میان ماده و معقولات است عرصه‌ای گسترده‌تر از عرصه هستی محسوس دارد:

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال، اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال	زان شود در وی قمرها چون هلال <sup>۹</sup>

دیوانگی و خواب دیدن ویژگی کسی است که عقل و منطق قلمرو حس را ترک کرده، از عالم خیال که پهنه رویا و تخیل است عبور می‌کند. «به حقایق چیزها اهل کشف رسیدند و چیزها را کماهی اهل کشف دیدند و دانستند باقی جمله در خوابند.»<sup>۱۰</sup>

## دقوقی

درباره این که دقوقی کیست و به کدام شهر منسوب است، نیکلسون می‌نویسد: «نسبت دقوقی که ممکن است به دقوقا بازگردد، شهری میان اربل و بغداد، یا به معنی فروشنده دقوقی باشد (گردی دارویی که برای مرهم چشم بکار می‌رفته است) ظاهراً در جایی دیگر نیامده است.»<sup>۱۱</sup>

به نظر «علامه قزوینی» احتمالاً دقوقی، عبدالمنعم بن محمد است که در سنه ۶۴۰ زنده و مقیم در حماه، نزدیک قونیه بوده است و شاید مولانا این وقایع و مکاشفات را با شاخ و برگ دادن به وی نسبت داده است<sup>۱۲</sup> به عقیده «زمانی» دقوقی کسی نیست

جز خود مولانا و هم اوست که مکاشفات و واقعات روحانی خود را از زبان دقوقی بیان کرده است.<sup>۱۳</sup>

به هر حال چنانچه مولانا خود کاشف وقایع عالم خیال نیز بوده باشد، می‌توان گفت که «انسانی که قصه می‌گوید خود مظه‌ری است مشخص از کل وجود انسانی و ما از راه قصه‌ای که باز می‌گوید، می‌توانیم نگاهی به کنه ضمیر وی بیفکنیم.»<sup>۱۴</sup> به بیان دیگر گوینده با بیان نمادها، نگره‌های درونی خود را واگویه می‌کند.

دقوقی تصویر ابر انسانی است در برترین تصور و تجسم برای انسان در حال سیروورت. اگر در افسانه، نویسنده آرمان‌های خود را در قالب قهرمان می‌نهد و او را به گونه‌ای خلق می‌کند که امور غیرمتعارف یا فوق‌عادت از او سربرزند، در داستان‌های عرفانی نیز، عارف، ابر مردی است که برترین حد کمال و توان‌مندی متصور شاعر یا نویسنده را رقم می‌زند. ساخت و پرورش شخصیت کاملی چون دقوقی یا نسبت دادن وقایع عرفانی و مکاشفات روحانی به او و به نظاره او نشستن و به نظاره نشانیدن دیگران، آرزو و آرمان‌والایی است که اسباب شبیه شدن به او را فراهم می‌سازد.

دقوقی از اولیای مستور است و حقیقت حال او از انظار خلق مخفی است. مولانا در بیان آن که رسول علیه السلام فرمود: «ان لله تعالی اولیاء اخفیه» می‌گوید:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند	شهره خلقان ظاهر کی شوند
این همه دارند و چشم هیچ کس	بر نیفتد بر گیاشان یک نفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم	نامشان را نشنوند ابدال هم <sup>۱۵</sup>

دقوقی و هفت مرد یا رجال غیب را کس نمی‌یابد. «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم گیری»<sup>۱۶</sup> اما به حکم آن که ولی را جز ولی نشناسد دقوقی و رجال غیب، هم دیگر را می‌یابند، گرچه «بعضی اولیا باشند که هیچ کس از اولیا و غیرهم را بر حال ایشان اطلاع نباشد و باشد که حال ایشان بر خود ایشان نیز مخفی باشد.»<sup>۱۷</sup>

دقوقی طریق‌رهایی از بعد را در قرب می‌جوید؛ زیرا قرب، زوال حس و ترک نفسانیت است.

قرب نه بالا نه پستی رفتن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالا است و زیر	نیست را نه زود و نه دور است و دیر <sup>۱۸</sup>

وی در جست و جوی انسان کامل و خداوند است، اما روش عرف به پای و پاتابه و جسم نیست، رفتار و روشی از نوع سلوک جان و روح است:

سیر جان بی چون بود در دور و دیر	جسم ما از جان بیاموزید سیر
سیر جسمانه رها کرد او کنون	می رود بی چون نهان در شکل چون <sup>۱۹</sup>

«این سیر به پای جان و دل توان کرد نه به قدم آب و گل، هر که آن قدم در راه نهد، به دو گام به منزل رسد که خطوتین قد وصلت.»<sup>۲۰</sup> از حلاج «پرسیدند که طریق به خدای چه گونه است؟ گفت: دو قدم است و رسیدی، یک قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقبی، اینک رسیدی به مولی»<sup>۲۱</sup>

خطوتینی بود این ره تا وصال مانده‌ام در ره ز شستت شصت سال<sup>۲۲</sup>

میزان معرفت، میزان قرب و بعد را تعیین می‌نماید. آن که از عالم عین جدا شده و در عالم غیب به کاوش می‌پردازد، عالم‌تر و مقرب‌تر است و گرنه: «جمله موجودات در قرب او را برابرند اعلیٰ علیین و اسفل السافلین در قرب او یکسان است. قرب و بعد، نسبت به علم و جهل ما گفته‌اند، یعنی هر که عالم‌تر است، نزدیک‌تر است.»<sup>۲۳</sup> و دقوقی عالم خیال را که مرحله‌ای فراتر از عالم محسوس است به معرفت دریافته است.

وی پس از رها کردن سیر جسمانه به ساحل می‌رسد. «مراد از ساحل، ارض حقیقت است که عالم مثال گویندش یعنی ساحل بحر عالم ارواح است»<sup>۲۴</sup> فاتح شارح مثنوی نیز ساحل را عالم مثال می‌گوید.<sup>۲۵</sup>

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام بود بی‌گه گشته روز و وقت شام  
هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان<sup>۲۶</sup>

واقعه دقوقی، تجربه صعود انسان کامل به آسمان و دیدار او با خداست، به بیان دیگر، بازیابی موقعیت انسان آغازین و نیای اساطیری است که در روز الست می‌توانست با خدا از نزدیک گفت‌وگو کند. وی در این مکاشفه، موقعیت انسان را پیش از هبوط از بهشت تجربه و شهود می‌نماید و به دگر سوی جهان ماده و مدت سفر می‌کند. لازمه این امر، خروج از ورطه زمان است:

هم در آن ساعت ز ساعت رست جان زان که ساعت پیر گرداند جوان  
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است رست از تلوین که از ساعت برست  
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند محرم بی چون شوی<sup>۲۷</sup>

وی از خود غایب و بی‌خویشتن می‌شود و حال لطیف و غریبی را در اندرون احساس می‌کند و جانش از نور حضرت گرمی و حیات می‌یابد:

ای دلا منظور حق آن‌گه شوی که چو جزوی سوی کل خود روی<sup>۲۸</sup>

عارف، طالب کمال است و خواهان ایجاد تناسب و تعادل و توازن عالم برون و عالم درون، خودآگاه و ناخودآگاه، من و من برتر. وی توان آن را دارد که در خاطره و

حافظه گم شده خود به کند و کاو بپردازد و آن را فرایاد آورد که «الحکمة ضالة المؤمن».<sup>۲۹</sup>

### تضاد

رموز دریافت شده عالم خیال و مثال، معرف و مبین بیم و امیدهای جان عارف است. وی هبوط و عروج را در سرّ و ضمیر بارها تجربه می‌کند، روحی است که در افلاک پرواز می‌کند و از خاک فاصله می‌گیرد و با بینش درون، سوویه دیگر وجود متکثر را می‌بیند که در خاک گرفتار است و از عرش به فرش فرود آمده، بهشت و دوزخ نفس را مشاهده می‌کند، تضاد را می‌نگرد و این امری است که با معیار و میزان عقل تناسب ندارد و پذیرش آن دشوار و شاید ناممکن است.

«ژیلبردوران» در پژوهش‌های خود به این نتیجه رسیده است که «اندیشه بشر دو قطب متضاد دارد و آن دو قطب، محور همه تصاویر و مفاهیم و اساطیر و تخیلات مردمان است، اما این ثنویت، دوگانگی است هماهنگ و منسجم».<sup>۳۰</sup>

در نگاه انسان بدوی نیز، تضاد و دوگانگی، امری قطعی بوده است، بنظر او جهان در جفت‌های در تضاد و تخالف بسر می‌برد و هدف زندگی، به وحدت رساندن آنهاست، وحدتی که پیش از آفرینش وجود داشته است.

در این داستان هم، تمام اندیشه شاعر دور دو محور عمده و مطرح در عرفان می‌چرخد: ۱- وحدت ۲- کثرت که در شکل دوگانگی و تضاد در تصاویر ذهنی آشکار می‌شود. دوگانگی در عین یگانگی در بینش عرفانی فراگیر است.

ذکر موسی بهر روپوش است لیک نور موسی نقد توست ای مرد نیک  
موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جست<sup>۳۱</sup>

دوام فیض الاهی، مرهون وجود اضداد است، تضاد موجب افاضه خبر و تعاقب وجود بر ماده می‌شود. «طالب خود است و مطلوب خود است، اول خود است و آخر خود است، سلطان خود است و رعیت خود است»<sup>۳۲</sup> آدمی عادت کرده که امور را به صورت تجریدی از یکدیگر جدا کند و گرنه روز و شب، سلامتی و بیداری دو وجه یک چیز است.

دریافت تضاد و باور داشت آن، حاصل و نتیجه زندگی روانی اجداد ماست که در حافظه عارف که جامع حافظه عالم است گرد می‌آید و بیان می‌گردد. بنابه قول «یونگ» زندگی روانی، حاصل ذهن اجداد گذشته ما، نحوه فکر و احساس آنها، نحوه برداشت

آن‌ها از زندگی، جهان، خدا و انسان است.<sup>۳۳</sup> عارف از راه ناخودآگاهی جمعی، تجربه‌های ازلی را به سایرین انتقال می‌دهد:

«پیش از این آدم و حوایی بوده است و قصه ایشان معروف است و حالیا به نقد در ما آدمی و حوایی هست و بعد از این بهشتی و دوزخی خواهد بود و قصه آن هم مشهور است حالیا در ما به نقد، بهشتی و دوزخی هست.»<sup>۳۴</sup> دقوقی عارف، انسان کاملی است که هم در بینش و هم در عمل وحدت و کثرت را جمع دارد. وی در عین انقطاع از خلق و عالم خلق، آن‌ها را بیگانه و غیر نمی‌بیند:

منقطع از خلق نی از بدخوی منفرد از مرد و زن نی از دوی<sup>۳۵</sup>

«نیکلسون» در شرح بیت می‌نویسد: «انسان کامل از آن رو که در حق بقا دارد و جز وحدانیت الهی هیچ نمی‌بیند، از نوع بشر منفرد و جداست، اما از سوی دیگر صورت خلقی روح کل است و کلی است که آنان اجزای (تعینات) اویند.»<sup>۳۶</sup>

«دکتر زرین کوب» رفع تناقض و تضاد را در دنیای کشف و شهود ناممکن نمی‌داند، چه که واقعه دقوقی در عالم واقع نیست. تضادی که میان نور شمع‌ها و سایه درختان در آن واحد وجود دارد. «ناشی از ویژگی دنیای کشف و شهود است که در آن امور متناقض جمع و رفعشان ظاهراً اشکالی ندارد.»<sup>۳۷</sup> ظلمت شب و گرمای آفتاب، وجود سایه و ندیدن آن، وجود میوه و نچیدن آن و تفاوت و تضاد در انسان‌های کامل از جمله تناقضات است. دقوقی که رمزی از مولاناست اهل دعاست و هفت مرد، مخالف دعا<sup>۳۸</sup>. او مشغول نماز است ولی ظاهراً نماز وی از «حضور» که مستلزم نفی و طرد ما سواست عاری است، چون در طی آن اهل کشتی را در حال غرق می‌بیند و با همت و دعا آن‌ها را نجات می‌دهد هفت مرد یا رجال غیب نیز ظاهراً «حضور» در نماز ندارند، چون کشتی و فغان و زاری اهل کشتی و دعای دقوقی را در می‌یابند.

حضور قلب مستلزم نفی و طرد ما سوی ا... است. ورود به عالم مثال خود الزام به طرد آن دارد. رجال غیب پشت سرکسی نماز می‌خوانند که به سبب استغراق در حق همه کاینات را در «او» می‌بیند و جز «او» نمی‌بیند و چون نماز عارف با نماز سایرین متفاوت است، علی‌الظاهر نماز ایشان خالی از حضور قلب می‌نماید.

کار از این ویران شده است ای مرد خام که بشر دیدی مر این‌ها را چو عام<sup>۳۹</sup>

در این مقام جنبه بشری و مادی مردان الهی از میان برخاسته و جان محسوب می‌گردند:

خر از این می‌خسبد این جا ای فلان که بشر دیدی تو ایشان را نه جان<sup>۴۰</sup>



این عالم، عالمی است که در آن روح، جسمانی و جسم روحانی می‌گردد، ظاهراً مکانی در «لامکان است و در آن سرگذشت‌های رمزی با واقعیت راستین آشکار می‌شود.»<sup>۴۱</sup> و آن چه به ادراک در می‌آید با حواسی جز حواس ظاهری و محسوس صورت می‌گیرد.

رجال غیب یا اولیا، دو دسته‌اند: ۱- اهل دعا که در اطاعت از امر حق به سوال و تقاضا زبان می‌گشایند و این سوال، سوال امتثال امر معشوق است نه حصول و وصول به مراد ۲- اولیایی که تسلیم امر خدا و در مقام رضا هستند. مولانا در این باره می‌گوید:

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند      که همی‌دوزند و گاهی می‌درند  
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا      که دهانشان بسته باشد از دعا<sup>۴۲</sup>

دعا از دو منظر قابل توجه است: ۱- دعا در صحو و با خویشی، چنان که می‌گوید:

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست      کاین دلیل هستی و هستی خطاست<sup>۴۳</sup>

۲- دعا در محو و بی‌خویشی، دقوقی در مقام بی‌خودی است:

آن دعای بی خودان خود دیگرست      آن دعا زو نیست گفت داورست  
آن دعا حق می‌کند چون او فناست      آن دعا و آن اجابت از خداست<sup>۴۴</sup>

دقوقی در این مقام، عارفی است که در عالم مثال حجب نورانی و ظلمانی را دریافته از آن‌ها عبور می‌نماید و مصداق «فاذا احببته كنت سمعه‌الذی یسمع به و بصره‌الذی یبصر به. . . و ان سالنی لا عطینه»<sup>۴۵</sup> می‌گردد و از کثرت به وحدت دست می‌یابد:

رو که بی یسمع و بی ببصر توی      سر تویی چه جای صاحب سر توی<sup>۴۶</sup>

بنابراین صاحب اصلی دعا یگانۀ مطلق است. دقوقی که از مرحله‌ تعیین که نمود کثرت را به حاصل می‌آورد بیرون آمده، با رجال غیب که صور نوعیه هستند، از سوئی و وجود حقیقی از سوی دیگر یکی می‌شود:

مرد و زن چون یک شود آن یک توی      چون که یک‌ها محو شد آنک توی<sup>۴۷</sup>

نماز دقوقی و مردان غیب «مکالمۀ بین الاثنین بین خداوند بنده»<sup>۴۸</sup> است و در این حال اشارت «انا جلیس من ذکرنی» در مرتبۀ «لم اعبد ربا لم اره» تحقق یافته است.<sup>۴۹</sup>

هفت شمع، هفت درخت، هفت مرد سوئیۀ متکثر وجود دقوقی هستند. دقوقی یک نفس واحد در برابر هفت شمع و . . . بیان‌گر ستیز و آویز وحدت با کثرت است.

باز می‌دیدم که می‌شد هفت، یک می‌شکافد نور او جیب فلک  
باز آن یک بار دیگر هفت شد مستی و حیرانی من زفت شد<sup>۵۰</sup>

«اولیای حق در هر عصر، چراغ هدایت محسوبند و نور وجود آنها هم از شمع  
مشکات نبوت می‌تابد. . . و حال آنها به چراغ‌های واپسین و تازه می‌ماند که از شمعدان  
نخست برافروخته باشند و پیداست که بین نور آنها تفاوت نیست.»<sup>۵۱</sup>  
به عقیده «مولانا» جسم و روح انبیا و اولیا از نور جلال الاهی خلق شده است:  
جسمشان را هم ز نور، اسرشته‌اند تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند<sup>۵۲</sup>

### رمز درخت

دقوقی در مکاشفه خوداستحاله هفت مرد را به صورت هفت درخت می‌بیند  
درختانی که از فرط انبوهی برگ، شاخه‌هایشان و از فراوانی میوه برگ‌هایشان ناپیدا  
است.

توصیف کیفیت این درختان کار عقل نیست. اشکال شگفت‌انگیزشان عقل را  
سرگشته می‌کند، میوه‌هایشان هم چون آب پرتو نور می‌پراکند و عجب‌تر که خلق در  
گرمای دشت و هامون آنها را نمی‌بینند و در آرزوی یافتن سایه‌ای جان می‌بازند.  
میوه‌های رسیده بر زمین می‌ریزند و مردم سیب‌های پوسیده می‌چینند و با حلق  
خشک، یافته‌های یک‌دیگر را به تاراج می‌برند. از هر درختی بانگ بر می‌خیزد که به  
سوی ما آید، اما غیرت حق، چشمان آنها را بسته است، حتی خردمندان آنها را  
نمی‌بینند. سیری دیگر دقوقی را به مشاهده دگردیسی هفت درخت به یک درخت و  
یک درخت به هفت درخت نمازگزار و دگرگونی آنها به هفت مرد مشغول عبادت  
می‌رساند.<sup>۵۳</sup> نمونه این درختان در گزارش دیگری از مولانا بچشم می‌خورد که می‌تواند  
بیان‌گر وحدت آفاقی باشد:

گرچه بی دست و دهانند درختان چمن  
صد هزارند ولیکن همه یک نور شوند  
نورهایشان به هم اندر شده بی حد و قیاس  
چشم‌هایشان همه وامانده در بحر محیط  
لیک سرسبز و فزاینده و دردی خوارند  
شمع‌ها یک صفتند ار به عدد بسیارند  
چون برآید مه تو جمله به تو بسیارند  
لب فرو بسته از آن موج که در سر دارند<sup>۵۴</sup>

در این واقعه نیز دگردیسی شمع و درخت و وحدت انوار آنها با نور حق آشکار  
است.

درختان قصهٔ دوقوی، زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهند. این درختان، گواه فراق و حسرت دور افتادن از روزگارانی هستند که زمین و آسمان، سخت به هم نزدیک بود و آدمی می‌توانست با بالا رفتن از درخت به آسمان دست یابد. بدین ترتیب درختان رکن و ستون عالم بوده‌اند، ریشه‌ها از ژرفای زمین ژرف‌تر، حتی از گاو و ماهی پایین‌تر و شاخه‌ها از سدره‌المنتهی گذشته، حتی از خلا پیرامون هستی بالاتر مشاهده می‌شود.<sup>۵۵</sup> ویژگی‌های این درختان، همسانی بسیار با درخت کیهانی دارد:

«درخت در کهن‌ترین تصویرش، بنابه توصیفی که از آن در اساطیر اولیه شده درخت کیهانی غول پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است. نوک این درخت تمام سقف آسمان را پوشانده است، ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده است، شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنهٔ جهان گسترده است. . . خورشید و ماه و ستارگان در میان شاخ و برگ‌های این درخت هم چون میوه‌های تابناک می‌درخشند. . . درخت کیهان که ستون و رکن کیهان است. . . وسیلهٔ دست یافتن به طاق آسمان و دیدار خدایان و گفت‌وگو با آنان است.»<sup>۵۶</sup> هنوز این نماد در مناره‌های مساجد و معابد برج مانند زنده است و میل ترک عالم عین و عروج به فضای بی‌کران و نامتناهی را تداعی می‌کند.

«نسفی» درخت کیهان را رمزی از آفرینش می‌شمارد. «تمام موجودات، یک درخت است. . . و فلک دوم که فلک ثابت است، بیخ این درخت است»<sup>۵۷</sup> وی فلک اول را زمین این درخت و هفت آسمان را که هر یک کوبی سیاره دارند ساق آن، عناصر و طبایع چهارگانه را شاخه‌های آن و معدن و نبات و حیوان را برگ و گل و میوهٔ آن درخت می‌داند.<sup>۵۸</sup> غرض از آفرینش، انسان و به صورت اخص انسان کامل است؛ عناصر، طبایع، معادن، نباتات و حیوانات زمینهٔ ظهور او را فراهم می‌کنند و آنچه در عالم کبیر موجود است، در عالم صغیر نهاده شده و اصلاً در حقیقت، عالم اکبر اوست:

پس به صورت عالم اصغر تویی      پس به معنی عالم اکبر تویی  
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است      باطناً بهر ثمر شد شاخ هست<sup>۵۹</sup>

درخت مذکور اساس هستی‌شناسی او را تصویر می‌کند. این درخت درختی واژگون است، یعنی آنچه در بالاست به پایین نزول می‌کند، حیات از ریشه تا میوه در جریان است و آنچه در پایین است به بالا صعود می‌کند و مبین این باور است که زندگانی از آسمان به زمین نفوذ کرده است. چنین درختی «انعکاس عوالم لاهوتی و ناسوتی در یک‌دیگر، ضمناً مظهر معرفتی است که به اصل خود رجوع می‌کند.»<sup>۶۰</sup>

درخت در اساطیر زرتشتی درمان‌گر همه دردها، زداینده رنج‌ها و زهدان همه رستنی‌هاست. برگ و شکوفه و میوه و سایه درختان قصه دقوقی نیز سعادت بخش و آسایش رسان آدمیان است، ولی آنان در غفلتند.<sup>۶۱</sup>

آشیانه سیمرغ بالای درختی در میان دریای فراخکرت است. در «یشت‌ها» این درخت دارای داروهای نیک و موثر است و آن را ویسپویش (همه را درمان بخش) خوانند و در آن تخم‌های کلیه گیاهان نهاده شده است.<sup>۶۲</sup>

تخم همه گیاهان در درخت هرویسپ تخمک است و از آن جاودانگی را می‌آریند، نزدیک این درخت هوم سفید که دشمن پیری و زنده کننده مردگان و بی‌مرگ کننده زندگان است رسته است.<sup>۶۳</sup>

پروردگار پس از آن که آدم و حوا میوه درخت معرفت نیک و بد را خوردند مجازاتشان کرد و از باغ عدن راند و گفت: «همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده. اینک مبادا دست دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند.»<sup>۶۴</sup>

آدم از خوردن میوه درخت زندگی بازماند و از بهشت عدن بیرون شد، اما میل به جاودانه زیستن در او هم چنان باقی ماند. «نسفی» درخت معرفت نیک و بد را به «درخت عقل» موسوم کرده است: «از هر کجا که می‌خواهی می‌خور و به درخت عقل نزدیک مشو که... از این بهشت سوم بیرون آیی، ظالم گردی.»<sup>۶۵</sup>

دقوقی میوه‌های درخت را می‌دید و جاودانگی را در می‌یافت ولی سایرین نمی‌دیدند و در بی‌خبری دچار وحشت مرگ بودند، خود در ساحل یعنی عالم خیال بود و برای مردمی که راه ساحل را نمی‌شناختند، دعا می‌کرد؛ در واقع دقوقی برای بی‌مرگی آنان دعا می‌کرد زیرا آنان دیگری نبودند، خود او بودند. بنظر عارف هدف آفرینش دست یافتن به وحدت است که کمال و بی‌مرگی است، اگر دیگران به کمال دست نیابند هدف وحدت تام، حاصل نمی‌شود.<sup>۶۶</sup> معرفت به خیر و شر در نهاد همگان وجود دارد ولی حجاب ماده و جسم، مجال فعالیت را از آنان گرفته است. به همین دلیل، ابر انسان، رسالت هدف خلقت را نه برای دیگران بلکه برای خود نیز به عهده دارد. این موضوع شباهت دارد با خواب «نبوکد نصر» که «دانیال» آن را پس از شنیدن تعبیر کرد:

«خوابی دیدم که مرا ترسانید... درختی در وسط زمین که ارتفاعش عظیم بود. این درخت بزرگ و قوی گردید و بلندیش تا به آسمان رسید و منظرش تا اقصای تمامی زمین بود. برگ‌هایش جمیل و میوه‌اش بسیار و آذوقه برای همه در آن بود. حیوانات

صحرا در زیر آن سایه گرفتند و مرغان هوا بر شاخه‌هایش مأوا گزیدند و تمامی بشر از آن پرورش یافتند. «<sup>۶۷</sup>دانیال» درخت را تعبیری از «نبوکد» دانست.

تعبیر رویا به واقعیت و تعبیر رویای درخت به انسان در داستان مذکور و رویای دقوقی در هر دو داستان مشترک است. تصویر انسان در هیأت درخت منعکس شده است. آغاز هستی انسان در «بندھش» از گیاه «ریباس» است: «هرمزد به مشی و مشیانه گفت که مردمید، پدر و مادر جهانیا نید.»<sup>۶۸</sup> بنابر اساطیر کهن، مشی و مشیانه که به منزله آدم و حوا در روایات ایرانی هستند از گیاه ریواس پدید آمدند و در این اسطوره کهن در آسیای میانه و در بین ایرانیان عمومیت یافته و اصلی کلی شده است.<sup>۶۹</sup>

عالم بطور مستمر در شرف تجدید و نوشدگی است: استمرار رشد نباتات، نشانه تجدید حیات ادواری و پاینده عالم و یادآور اسطوره‌ای «بازگشت جاودانه به اصلی واحد» است.<sup>۷۰</sup>

«نسفی» در هستی‌شناسی خود، هشت درخت بهشتی را معرفی می‌کند که یافت حق با ترک آن‌ها ممکن می‌شود و در نتیجه آن هیچ چیز در ملک و ملکوت و جبروت بر او پوشیده نمی‌ماند.<sup>۷۱</sup>

## راز سیب

سیب رمز معرفت، خرد، الوهیت و شکل مدور آن مظهر تمامیت، وحدانیت و رمز نعمت قدسی و سرمدی است.

در داستان دقوقی، کاروان‌ها بی‌نوا از کنار درختان می‌گذشتند و میوه‌های رسیده آن‌ها بر زمین می‌ریختند و مردم چون نابینایان نمی‌دیدند و بر سر میوه‌های پوسیده با هم درگیر می‌شدند.

کاروان‌ها بی‌نوا وین میوه‌ها      پخته می‌ریزد چه سحرست ای خدا  
سیب پوسیده همی‌چیدند خلق      در هم افتاده به یغما خشک حلق<sup>۷۲</sup>

سیب پوسیده به متاع دنیوی و علم ظاهری تعبیر می‌شود.<sup>۷۳</sup> لذا یزدانیوی، سایه‌های نمونه‌های اصلی و ازلی و بیدارکننده ذهن هستند تا نعمت‌های مجرد از ماده را یادآوری کنند. در داستان «رنجانیدن امیری خفته را که مار در دهانش رفته بود» نیز امیر فرزانه، برای دفع مار (نفس اماره) سیب پوسیده به خورد مرد خفته می‌دهد:

سیب پوسیده بسی بُد ریخته      گفت: ازین خور ای به درد آمیخته  
سیب چندان مرد را در خورد داد      کز دهانش باز بیرون می‌فتاد<sup>۷۴</sup>

سیب پوسیده، هم چهر و رونوشتی از نعمت آن جهانی است و رهنمونی به سوی اصل و انسان کامل که پس از شناخت سایه و فرع به اصل متصل می‌گردد، چنان که دقوقی میوه‌های پرآب را می‌دید.

میوه‌ای که بر شکافیدی ز زور همچو آب از میوه جستی برق نور<sup>۷۵</sup>

اما سایرین از دیدن آن‌ها ناتوان بودند و سیب پوسیده می‌چیدند.

### مقصود سفر

دقوقی مشاهدات خود را در مکاشفه روحانی در عالم مثال بتصویر می‌کشد. سفر او جسمانی نیست، سیری درونی است، از نطفه تا عقل سفرهای گوناگونی انجام می‌دهد:

تو مبین این پای‌ها را بر زمین	زان که بر دل می‌رود عاشق یقین
از ره و منزل ز کوتاه و دراز	دل چه داند کوست مست دلنواز
آن دراز و کوتاه اوصاف تن است	رفتن ارواح، دیگر رفتن است
تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل	نی به گامی بود نی منزل نه نقل
سیر جان بی چون بود در دور و دیر	جسم ما از آن بیاموزید سیر
سیر جسمانه رها کرد او کنون	می رود بی چون نهان در شکل چون <sup>۷۶</sup>

وی در این سفر به سه مقصود دست می‌یابد:

۱- یافتن انسان‌های کامل و برتر:

با چنین تقوی و اوراد و قیام	طالب خاصان حق بودی مدام
در سفر معظم مرادش آن بدی	که دمی بر بنده خاصی زدی
این همی گفتی چو می‌رفتی به راه	کن قرین خاصگانم ای اله <sup>۷۷</sup>

حاصل سفر او دیدن انوار یار در وجود انسان است:

گفت: روزی می‌شدم مشتاق‌وار تا ببینم در بشر انوار یار<sup>۷۸</sup>

۲- دیدار و تجلی حق در عوالم ناشناخته روح:

رؤیت جمال حقیقت از ره‌آوردهای معرفت شهودی و دریافتهای باطنی است:	
آن که یک دیدن کند ادراک آن	سال‌ها نتوان نمودن از زبان
آن که یک دم بیندش ادراک هوش	سال‌ها نتوان شنودن آن به گوش <sup>۷۹</sup>

عین‌القضات در مکاشفه اشراقی خود، من روحانی خویش و نوری را که از شاهد قدسی بر آمده بود در حال وصل دید و بدین ترتیب جمال زیبای حقیقت را مشاهده کرد:

«من که عین القضا تم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد، هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد، چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم، آن فی الجنه سوقاً بیاع فیها الصور این باشد.»<sup>۸۰</sup>

نوری که دقوقی در شمع‌ها می‌بیند و مردان در مکاشفه خود مشاهده می‌کنند، تا جیب فلک و عنان آسمان و سقف لاژورد را می‌شکافد.<sup>۸۱</sup> شمع‌ها که مثالی از کبریا<sup>۸۲</sup> ست، جسم نبودن و جان بودن مردان<sup>۸۳</sup>، و حیرت دقوقی<sup>۸۴</sup> قرائنی بر شهود حق هستند. وی در پایان به مرحله رویت و شهود حق در خویش می‌رسد.

جمال حقیقت هزاران روی دارد، «عطار نیشابوری» می‌گوید:

چون جمالت صد هزاران روی داشت      بود در هر ذره دیداری دگر  
لاجرم هر ذره را بنموده‌ای      از جمال خویش رخساری دگر<sup>۸۵</sup>

۳- فرا زمانی: دقوقی با تسخیر زمان، فرا زمان می‌شود و مثل انسان اساطیری در زمان بی‌زمانی می‌زید؛ چون زمان موجب از دست دادن و از دست رفتن می‌گردد، پیری و نابودی و مرگ را به ارمغان می‌آورد. بنابراین عارف با غلبه بر وقت، غم گذر عمر را نمی‌خورد و شادتری از انسان خردگرا و امیر احوال است نه موقوف حال:

میر احوال است نه موقوف حال      بنده آن ماه باشد ماه و سال<sup>۸۶</sup>

او با یگانه شدن با لحظه آفرینش به زمان اساطیری دست می‌یابد. تأمل و مراقبه پیوند او را به گذر از مرحله خود آگاهی به ناخودآگاهی فردی و جمعی ممکن می‌سازد و به مرتبه شناسایی و معرفت می‌رساند. او با هفت مرد که وجه متکثر اویند به مراقبه می‌پردازد و از ریسمان زمان جدا می‌شود، که رهایی از کمند زمان، برابر با انفصال از احوال ناپایدار و محرم شدن با بی‌چون است.<sup>۸۷</sup>

دقوقی با ترک خویش و فراموشی زمان و انجام مراقبه و سپس تغییر و ترقی یا تنزل در مرتبه خیال، فرایندهای عالم شهود را در می‌یابد. تبدیل شمع به درخت و درخت به مرد و یک به هفت و بالعکس و ناپیدایی آن‌ها، تکرار فرایندهای عالم جان است. وی با گسست از زمان زنجیری و خطی، به زمان جهان‌خدایی راه می‌یابد. تفکر عرفانی که شکل دیگری از حیات دینی و آیینی است «به انسان کمک می‌کند تا از دغدغه زمان جاری و متحرک به آرامش یک زمان راکد و متوقف پناه ببرد و در عبور از این ورطه به کمک اسطوره به گذشته الهی راه پیدا کند.»<sup>۸۸</sup>

## استحاله

این پیر فرزانه، معرفت حافظه عالم یا ضمیر ناخودآگاه جمعی است، وی تصور روح را در عالم جمادی و نباتی و حیوانی به صورتی نمادین بنمایش می‌گذارد و شرحی از سلسله مراتب استکمال نفس را بدست می‌دهد که دست‌خوش دگردیسی شده و استحاله باطنی یافته است. شمع‌ها، درختان و مردان مفقود می‌شوند، می‌میرند و هر بار در مرتبه‌ای دیگر زاده می‌شوند. این تجدید حیات و بعث، معنایی است که تجدید و تکرار و با نمادهای مختلف بیان می‌شود و از ره‌گذر تکرار، معنی را دقیق‌تر بنمایش می‌گذارد؛ چنان که این معنا در صورت و معنی یا دال و مدلول آشکار می‌شود. تبدیل نور شمع به مرد و سپس به درخت، شرح استحاله‌های باطنی نفس و جان است، تبدیل از عالی به دانی یا بالعکس و ادراک وحدت در هر شکل و حالت، و تغییر وحدت به کثرت و بالعکس، رمزی از درون عارف است: «آدمی را حق تعالی هر لحظه از نو می‌آفریند و در باطن او چیزی دیگر، تازه تازه می‌فرستد که اول به دوم نمی‌ماند و دوم به سوم، الا او از خویشتن غافل است و خود را نمی‌شناسد. . . .»<sup>۸۹</sup> پویایی و دگردیسی لحظه به لحظه در آدمی و خلع و لبس، امری دائمی است که عارف قادر به درک آن است.

تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل نی به گامی بودی منزل نه عقل<sup>۹۰</sup>

## نتیجه‌گیری

بدین ترتیب تخیل چیزی را می‌آفریند که برای بازسازی تمامیت روانی لازم است، آفریده‌های آن به صورت رمزهای آرام بخش و جان آفرین متجلی شده، آدمی را از حسیض ذلت بر می‌کشند و به اوج می‌رسانند، اما نحوه اعتلا متغیر و گوناگون است. بدین صورت بیم مرگ را جبران یا زایل می‌کند. تخیل، مضامینی متفاوت خلق می‌کند که با اصل جاودانگی و بقا ارتباط دارد. همه وقایع داستان مذکور، وقایع نفسانی است که در مرتبه تخیل رمزی رؤیت شده و نمی‌توان آن‌ها را به مرتبه زیستی تنزل داد. در اصل ارزش رمزشناسی در این است که چون وقایع رمزی از آن‌چه می‌نماید پیچیده‌تر و نهان‌تر است، پس به ظاهر نباید تکیه کرد.

رمزپردازی «مولانا» در این قصه، شگرد و ترفند ادبی نیست و او از سر تصنع و تفنن اشعار خود را نسروده است، بلکه شعرش زایشی درونی و نقد حال و نتیجه تلاقی و شهود او با عالم جان است.



رؤیاهای مصور شده دقوقی بخشی از دنیای لایتناهی است که از جهان غیب به عالم عین آمده، ظهور عینی یافته است. در نظر عارف، هر چیزی نمونه‌ای در جهان سرمدی دارد و نهایت سیر، اتصال بدان اصل الاهی و وحدت با آن است و این هماهنگی و انسجام و هم‌دلی در هفت شمع و هفت درخت و هفت مرد (جماد، نبات و حیوان) با شهود دل دریافت می‌شود. بنابراین غایت جان، ادراک این فهم است که جماد اوست، نبات اوست، حیوان و تمامی کائنات اوست و سرچشمه آغازین هستی او، و حال و انجام و بازگشت و رستاخیز وی به اقیانوس هستی مطلق خواهد بود. بدین ترتیب، عارف با استحاله واقعیت و ارتقای آن تا مرتبه روحانیت، از قید زمان و مکان «دنیوی» رهایی می‌یابد و آن جهان را به حضور می‌آورد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۶۲-۵۶۱.
  ۲. همایی، ۱۳۶۶: ۳۱۱-۳۱۰.
  ۳. سراج طوسی، ۱۳۸۵: ۴۰۴.
  ۴. روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۵۶۱.
  ۵. مولوی، ۱۳۶۹: ۱۶۶.
  ۶. لوفر دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۴.
  ۷. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۶۲.
  ۸. سال و مه رفتم سفر از عشق ماه خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت باز آن یک، بار دیگر هفت شد می شدم بی خویش و مدهوش و خراب ساعتی بی هوش و بی عقل اندرین یا منم دیوانه و خیره شده چشم می‌مالم به هر لحظه که من باز می‌گویم عجب من بی‌خودم چشم می‌مالیم این‌جا باغ نیست بر دلی کو را تحیر با خداست
  ۹. مولوی؛ ۱۳۶۳: ۳۰۹۴-۳۰۹۶/۱.
  ۱۰. نسفی، ۱۳۷۱: ۲۷۰.
- بی خبر از راه حیران در اله ۱۹۷۴/۳  
 موج حیرت عقل را از سر گذشت ۱۹۸۷/۳  
 مستی و حیرانی من زفت شد ۱۹۹۲/۳  
 تا بیفتادم ز تعجیل و شتاب ۱۹۹۸/۳  
 اوفتادم بر سر خاک زمین ۱۹۹۹/۳  
 دیو چیزی مرا بر سر زده ۲۰۲۵/۳  
 خواب می‌بینم خیال اندر زمن ۲۰۲۶/۳  
 دست در شاخ خیالی در زدم ۲۰۳۲/۳  
 یا بیابانی است یا مشکل رهی است ۲۰۴۰/۳  
 کی شود پوشیده راز چپ و راست ۲۰۶۱/۳

۱۱. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۵۶.
۱۲. فروزان‌فر، مأخذ قصص و تمثیلات ۱۳۷۰: ۱۰۹-۱۰۸.
۱۳. زمانی، ۱۳۸۳: ۵۰۰.
۱۴. مارزلف، ۱۳۷۱: ۱۰.
۱۵. مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۰۶/۳-۳۱۰۴.
۱۶. فروزان‌فر، ۱۳۷۰: ۵۲.
۱۷. کاشفی، ۱۳۴۴: ۱۶۵.
۱۸. همان: ۳/۴۵۱۵-۴۵۱۴.
۱۹. همان، ابیات ۱۹۸۱-۱۹۸۰.
۲۰. کاشفی، ۱۳۴۴: ۱۹۵.
۲۱. عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱۳۹.
۲۲. همان: بیت ۱۵۴۹.
۲۳. ریجون، ۱۳۷۸: ۱۳۷.
۲۴. انقری، ۱۳۷۴: ۷۴۰.
۲۵. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۶۲.
۲۶. مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۹۸۵-۱۹۸۴.
۲۷. همان، ابیات ۲۰۷۵/۳-۲۰۷۳.
۲۸. همان، ابیات ۳/۲۲۴۳.
۲۹. فروزان‌فر، ۱۳۷۰: ۵۷.
۳۰. لوفر - دلشو، ۱۳۶۴: ۳۷.
۳۱. مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۲۵۲-۱۲۵۳.
۳۲. غزالی، ۱۳۶۸: ۲۴.
۳۳. پروین، ۱۳۷۲: ۱۷۳.
۳۴. نسفی، ۱۳۷۱: ۲۹۴.
۳۵. مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۹۳۱.
۳۶. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۵۷.
۳۷. زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۲۳۸.
۳۸. ز اولیا اهل دعا خود دیگرند  
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا  
گفت یارب منگر اندر فعلشان  
هم‌چنین می‌رفت بر لفظش دعا  
گفت هر یک، من نکر دستم کنون
- گه همی‌دوزند و گاهی می‌درند ۳/۱۸۷۹  
که دهانشان بسته باشد از دعا ۳/۱۸۸۰  
دستشان گیر ای شه نیکونشان ۳/۲۲۰۹  
آن زمان چون مادران با وفا ۳/۲۲۱۷  
این دعا نی از برون نی از درون ۳/۲۲۸۴

۳۹. مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۹۸/۳.
۴۰. همان: ۲۲۹۷.
۴۱. کرین ۱۳۸۴: ۴۳.
۴۲. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۹/۱۸۸۰/۳.
۴۳. همان، ۱۳۶۵: ۵۱۷/۱.
۴۴. همان، ۱۳۶۳: ۲۲۱۹-۲۲۲۰/۳.
۴۵. فروزان‌فر، ۱۳۷۰: ۱۹.
۴۶. مولوی، ۱۳۶۵: ۱۹۳۸/۱.
۴۷. همان: ۱۷۸۶/۱.
۴۸. زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۷۴.
۴۹. همان.
۵۰. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۱-۱۹۹۲/۳.
۵۱. زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۲۰.
۵۲. مولوی، ۱۳۶۳: ۸/۳.
۵۳. باز هر یک مرد شد شکل درخت  
گفت راندم پیشتر من نیک‌بخت  
هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی  
بعد از آن دیدم درختان در نماز  
بعد دیری گشت آن‌ها هفت مرد
۵۴. همان، ۱۳۶۲: ج ۲، ۱۳۴.
۵۵. زانبهی برگ پیدا نیست شاخ  
هر درختی شاخ بر سدره زده  
بیخ هر یک رفته در قعر زمین
۵۶. بوکور، ۱۳۷۶: ۹.
۵۷. نسفی، ۱۳۷۱: ۲۲۶.
۵۸. همان: ۲۶۶-۲۶۷.
۵۹. مولوی، ۱۳۶۳: ۵۲۱-۵۲۲/۴.
۶۰. کوپر، ۱۳۸۰: ۱۴۶-۱۴۵.
۶۱. بانگ می‌آمد ز سوی هر درخت  
بانگ می‌آمد ز غیرت بر شجر
- چشم از سبزی ایشان نیک‌بخت ۲۰۰۳/۳  
باز شد آن هفت جمله یک درخت ۲۰۴۶/۳  
من چه سان می‌گشتم از حیرت همی ۲۰۴۷/۳  
صف کشیده چون جماعت کرده ساز ۲۰۴۸/۳  
جمله در قعده پی یزدان فرد ۲۰۵۴/۳
- برگ هم گم گشته از میوه فراخ ۲۰۰۴/۳  
سدره چه بود از خلا بیرون شده ۲۰۰۵/۳  
زیرتر از گاو و ماهی بر یقین ۲۰۰۶/۳
- سوی ما آید خلق شور بخت ۲۰۱۷/۳  
چشمشمان بستیم کلا لا وزر ۲۰۱۸/۳

- گر کسی می‌گفتشان کاین سو روید  
جمله می‌گفتند کاین مسکین مست  
۶۲. یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۵۵۷.  
۶۳. دادگی، ۱۳۸۰: ۸۷.  
۶۴. کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۳-۵.  
۶۵. نسفی، ۱۳۷۱: ۳۰۰.  
۶۶. خوش سلامتشان به ساحل باز بر  
زان سبب که جمله اجزای منید  
تا نپوندد به کل بار دگر  
۶۷. کتاب مقدس، ۱۱۸۳: ۱۲۹۱-۱۲۹۲.  
۶۸. دادگی، ۱۳۸۰: ۸۱.  
۶۹. یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۰۸.  
۷۰. بوکور، ۱۳۷۶: ۲۱.  
۷۱. نسفی، ۱۳۷۱: ۳۰۴.  
۷۲. مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۱۴-۲۰۱۵/۳.  
۷۳. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۶۶.  
۷۴. مولوی، ۱۳۶۵: ۱۸۸۲-۱۸۸۳/۲.  
۷۵. همان: ۲۰۰۸/۳.  
۷۶. همان، ۱۳۶۳: ۱۹۸۱/۳-۱۹۷۶.  
۷۷. همان، ۱۹۴۷/۳-۱۹۴۵.  
۷۸. همان، ۱۹۸۲/۳.  
۷۹. همان، ۱۹۹۵/۳-۱۹۹۴.  
۸۰. عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳۰۳.  
۸۱. نور شعله هر یکی شمعی از آن  
باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک  
هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد  
۸۲. پیشتر رفتم دوان کان شمع‌ها  
۸۳. خر از این می‌خسپد این جا ای فلان  
۸۴. پیش اصل خویش چون بی خویش شد  
۸۵. عطار، ۱۳۷۱: ۳۲۴.  
۸۶. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۲۰/۳.
- تا از این اشجار مستسعد شوید ۲۰۱۹/۳  
از قضاء الله دیوانه شدست ۲۰۲۰/۳
- ای رسیده دست تو در بحر و بر ۲۲۱۰/۳  
جزو را از کل چرا بر می‌کنید ۱۹۳۵/۳  
مرده باشد نبودش از جان خبر ۱۹۳۷/۳
- بر شده خوش تا عنان آسمان ۱۹۸۶/۳  
می شکافد نور او جیب فلک ۱۹۹۱/۳  
نورشان می‌شد به سقف لاژورد ۲۰۰۱/۳  
تا چه چیز است از نشان کبریا ۱۹۹۷/۳  
که بشر دیدی تو ایشان را نه جان ۲۲۹۷/۳  
رفت صورت جلوه معنیش شد ۲۰۷۰/۳

۸۷. هم در آن ساعت ز ساعت رست جان  
جمله تلوینها ز ساعت خاسته ست  
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی  
ساعت از بی ساعتی آگاه نیست
۸۸. زرین کوب، ۱۳۶۹: ۴۰۴.
۸۹. مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹۱.
۹۰. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۷۹/۳.

### کتاب‌نامه

۱. کتاب مقدس. انجمن کتاب مقدس ایران: ۱۱۸۳.
۲. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل. ۱۳۷۴، شرح کبیر انقروی، جلد هشتم، ترجمه عصمت ستار زاده، تهران انتشارات زرین، چاپ دوم.
۳. بقلی، روز بهان. ۱۳۴۴، شرح شطحیات، به تصحیح هنری کرین.
۴. بوکور، مونیک. ۱۳۷۶، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
۵. پروین، لارنس ای. ۱۳۷۲، روان شناسی شخصیت، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول.
۶. دادگی، فرنیغ. ۱۳۷۸، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
۷. ریجون، لوید. ۱۳۷۸، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: انتشارات مرکز، چاپ اول.
۸. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۹، در قلمرو وجدان، تهران: انتشارات علمی، چاپ اوئل.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۸، سرنی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی، چاپ سوم.
۱۰. زمانی، کریم. ۱۳۸۳، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ هشتم.
۱۱. سراج طوسی، ابونصر. ۱۳۸۲، اللمع فی التصوف، با تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۱۲. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. ۱۳۷۱، دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
۱۳. عین القضاة همدانی. ۱۳۷۰، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری.
۱۴. غزالی، احمد. ۱۳۶۸، سوانح، به تصحیح هلموت ریتز، زیر نظر نصرالله پور جوادی تهران: مرکز نشر دانش‌گاهی، چاپ دوم.

۱۵. فروزان فر، بدیع الزمان. ۱۳۷۰، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
۱۶. فروزان فر، بدیع الزمان. ۱۳۷۰، احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۱۷. کاشفی، ملا حسین. ۱۳۴۴، لب لباب مثنوی، با مقدمه سید نفیسی، قم: بنگاه مطبوعاتی افشاری، چاپ حکمت.
۱۸. کربن، هانری. ۱۳۸۴، تفکر خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
۱۹. کوپر، جی، سی. ۱۳۸۰، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: نشر فرشاد، چاپ اول.
۲۰. لوفر دلاشو، مارگریت. ۱۳۸۶، زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.
۲۱. مارزلف، اولریش. ۱۳۷۱، طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۲، غزلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ سوم.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۹، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۵، مثنوی معنوی، دفتر اول و دوم، به همت نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، چاپ چهارم.
۲۵. مولوی جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۳، مثنوی معنوی، دفتر سوم و چهارم، به همت نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۶. نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۱، کتاب الانسان الکامل، به تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران: کتاب‌خانه طهوری، چاپ سوم.
۲۷. نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۷۴، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر سوم، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
۲۸. همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۶، مولوی نامه، جلد اول، نشر هما، چاپ ششم.
۲۹. یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۸۶، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ اول.
۳۰. پشت‌ها. ۱۳۷۷، تفسیر و تألیف ابراهیم‌پور داود، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.