



نشانه‌شناسی واقعۀ دقوقی

دکتر حمیدرضا توکلی
استادیار دانشگاه سمنان



چکیده:

جان‌مایۀ قصۀ پیچیده دقوقی واقعۀ مفصل دقوقی است که سرشار از جنبه‌های رمزی و عناصر تأمل‌برانگیز است. در این نوشتار، نخست به معرفی نمادها و صحنه‌های مکاشفۀ دقوقی می‌پردازیم؛ آن‌گاه قصه را در پیوند با قصۀ موسی و خضر، مورد مذاقه قرار می‌دهیم. به گمان ما، قصۀ مثنوی بر انگارۀ قصۀ قرآنی شکل گرفته است. رمز و رازهای واقعۀ دقوقی با توجه به گفتگوی قصه با داستان خضر و موسی نمایان‌تر می‌شود. هر دو روایت می‌کوشند تمایز منطق عالم غیب و شهادت را پدیدار سازند.

کلیدواژه‌ها:

مثنوی، نشانه‌شناسی، نماد، واقعۀ، قصۀ موسی و خضر، قصۀ دقوقی.

◀ اشاره

قصهٔ دقوقی که در میانهٔ سومین دفتر مثنوی پدیدار می‌شود، روایتی غریب و شگفتی‌آفرین است که چه بسا بتوان آن را داستان داستان‌های مولانا نام کرد. روایتی است پیچیده و رازناک که شاید هرگز نتوان آن را از هالهٔ ابهام بیرون آورد. مولانا در این قصه می‌کوشد از مقامی سخت حیرت‌آفرین سخن گوید جایی که به تعبیر دقوقی:

خیره گشتم، خیرگی هم خیره گشت موج حیرت عقل را از سر، گذشت

^۱(۳/۱۹۸۷)

او ما را در مرکز ژرف‌ترین تناقضات الاهیاتی جای می‌دهد. افقی که در آن عالم شهادت لحظه‌ای به عالم غیب می‌رسد. قصهٔ دقوقی شاید شورانگیزترین قصهٔ مولانا باشد در گزارش کاروبار غیب و بی‌تابی آدم و عالم خاکی هنگام تجربهٔ مکاشفهٔ ذره‌ای و شهود لحظه‌ای از آن «عالم بس آشکار ناپدید». این تجربهٔ آشوبناک و آتشین البته به صورت گفتار مولانا نیز راه می‌برد و روایتی می‌آفریند بس پریشیده و نامتعارف.

قصهٔ دقوقی از نمایان‌ترین بخش‌های مثنوی است که در آن روایت چند آوا می‌شود و مخاطب را میانهٔ آواهای گوناگون سرگردان می‌سازد. از این معنی در جای دیگر سخن گفته‌ایم. (ر.ک: مثنوی، «قصه دقوقی و روایت چند صدا»)

در این جا از چشم‌اندازی دیگر با ساختار روایی این قصه رویاروی می‌شویم و می‌کوشیم رمزها و نشانه‌های واقعۀ دقوقی را بازشناسیم. این جستار را در دو مرحله انجام می‌دهیم: نخست عناصر سازندهٔ واقعۀ دقوقی را که بخش اعظم حجم کمی و کیفی قصه را شامل می‌شوند؛ به دقت شناسایی و تحلیل می‌کنیم. در مرحلهٔ بعدی واقعۀ و عناصرش را در پیوند با قصه‌ای دیگر بررسی می‌کنیم: قصهٔ خضر و موسی که به گمان ما، ماجرای دقوقی دقیقاً بر انگارهٔ آن طراحی شده است اساساً روایت مولانا را باید گفت وگویی - به تعبیر باختینی - با این قصهٔ اسرارآمیز قرآن قلمداد کرد. در متن این گفت‌وگوی میان دو قصه است که رمزها و عناصر نمایان‌تر می‌شوند.

■ واقعه

بیش از هر چیز باید به «واقعه» توجه کنیم. واقعه در زبان صوفی، تجربه مکاشفه غیب است کشف و شهودی است از جنسی «دیگر» که از چشم‌انداز مادی و بشری به رؤیا می‌ماند. صوفیان خود، هنگام که از واقعه سخن گفته‌اند آن را با خواب سنجیده‌اند و واقعه را گونه‌ای خواب در بیداری، به شمار آورده‌اند. (ر.ک: مرصادالعباد، ص ۲۹۰ - ۲۸۹، مقالات، ص ۱/۱۷۵ و جلوه‌های خواب از تجربه تا تمثیل در مثنوی، ص ۶۶ - ۶۴) به کارگیری تمثیل خواب در این جا، پیش از آن که به دیدن مکاشفاتی رؤیایوار اشاره کند؛ بر رهایی از دنیای مادی و حواس جسمانی تکیه دارد - خوابیدن از دنیا:

خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب رب
(۱/۳۹۳)

این تمثیل خویشاوندی نزدیکی با تمثیل کلیدی دیگری دارد: تمثیل مرگ - که برادر خواب خوانده شده است. به همان معنا و شیوه، مردن از دنیا و اوصاف بشری - و به تعبیری مرگ پیش از مرگ - زمینه و شرط مکاشفه عالم اسرار - غیب - شمرده می‌شود:

چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر
(۱/۲۸۴۳)^۲

بدین سان صوفی در تجربه واقعه به «وقت» ویژه‌ای می‌رسد که در آن لحظه‌ای از عالم شهادت به عالم غیب گذر می‌کند. «وقت»ی که هرگز زمان مند نیست به تعبیر مولانا در همین قصه:

چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نماند محرم بی چون شوی
(۳/۲۰۷۵)

مولانا در نامه‌ای به علاءالدین چلبی اشاره‌ای به درک این تجربه غریب دارد به ویژه بر پیوند واقعه با جهان غیب تکیه می‌کند: «واقعات دیده بودم و از غیب اشارت» (مکتوبات، ص ۹۳). این شاید گواهی باشد برای پروردن این گمان که قصه دقوی گزارشی است - شاید تصرف آمیز - از تجربه‌های شخصی مولانا.

به هر روی در این قصه، واقعۀ غیبی نمود نمایانی دارد شاید پدیدارتر از هر کجای مثنوی. اساساً بخش عمده‌ای از تشخیص و غرابت روایت ملهم از همین واقعات و اشارات غیبی است. در خود این قصه به تعبیر «واقعۀ غیب» اشاره می‌شود. (۳/۳۲۰۰)

مکاشفۀ دقوقی مفصل است و مشتمل بر بخش‌ها و عناصری تأمل برانگیز: دقوقی بی‌گاهان به ساحل دریا می‌رسد. هفت شمع بر دریاکنار می‌بیند که به یکباره یگانه می‌گردند و دیگر بار از وحدت به در می‌آیند و هفت شعله می‌شوند. لحظه‌ای دیگر به هفت مرد نورانی مبدل می‌شوند و سپس مردان در هیأت درختان هفت گانه چهره دیگر می‌کنند.

این جلوه‌های جادویی فرا واقع‌گرا - سوررئال - که از قلمرو تصویرگری شاعرانه در ساختمان داستان رخنه کرده است در مثنوی و شاید در مجموعه میراث روایی ما همتایی ندارد. در حقیقت، تجربه رؤیت رؤیا که در غزل‌های شمس پیایی پدیدار می‌شود (ر.ک: در سایۀ آفتاب، ص ۲۲۱) این بار در ساختار روایی مثنوی راه می‌یابد. در غزل‌ها تصویرهای غریبی که با مجموعه سنت تخیل شعری ما کمترین نسبت و شباهتی ندارد، بسیار چشمگیر است که آشکارا نشان از تجربه جادویی شاعر دارند مانند:

منم آن مست‌دهل‌زن که شدم مست به میدان دهل خویش چو پرچم به سرنیزه بیستم
(کلیات شمس، ج ۳ بیت ۱۶۸۱۴)

گاه این تصویرگری رؤیایی، پیوستاری می‌یابد و به اسلوب روایی نزدیک می‌شود. مثلاً در غزلی که تصویر کلی آن با صحنۀ مکاشفۀ دقوقی بی‌شباهت نیست روایتی رؤیایی از دریایی غیبی و غریب می‌یابیم:

چه دانستم که سیلابی مرا ناگاه بر باید چو کشتی‌ام در اندازد میان قلزم پر خون؟

زند موجی بر آن کشتی که تخته تخته بشکافد
که هر تخته فرو ریزد ز گردش‌های گوناگون؟

نهنگی هم برآرد سر، خورد آن آب دریا را
چنان دریای بی‌پایان، شود بی‌آب چون هامون؟...
که یادآور صحنه کشتی شکسته در این قصه است. گزارش پایان
رؤیا نیز هم‌رنگ حیرت دقوقی در فرجام قصه است. همچنین «تبدیل»
نامتظر صحنه‌های مکاشفه در دو روایت سنجیدنی است:
چو این تبدیل‌ها آمد نه هامون ماند و نه دریا
چه دانم من دگر چون شد؟ که چون غرق است در بی‌چون
(کلیات شمس، ج ۴، غزل ۱۸۵۵)
کلیدی‌ترین تعبیر این غزل همین «غرقگی چون در بی‌چون» است
که بیانی دیگر از سخرگی جهان حس در دست غیب است.
در صحنه بعدی واقعه، دقوقی بیابانی را در پیش چشم می‌بیند. این
ناگهانگی دیگرگون شدن چشم‌اندازها در واقعه اهمیتی بنیادین دارد و
ساختار واقعه و رؤیا را همسان‌تر می‌سازد. این گذر شتابان و نابیوسان
از ساحل دریا به بیابان، البته با اسلوب عمومی مثنوی نیز در پیوند
است. در مثنوی مخاطب هر لحظه آماده ورود به فضایی ناشناخته و
نامتظر است. اساساً مثنوی با متون منظوم و منشور مدرسی که دارای
طرحی پیش‌اندیشیده، چارچوبی کلیشه‌وار و تبویبی آشنایند، فاصله
بسیار دارد.

اما در این موضع خاص، درهم‌ریزی قواعد مکان و البته زمان، در
مکاشفه عارف بیشتر باید مورد توجه قرار گیرد. همچنین تقابل دریا و
بیابان فوق‌العاده معنادار است و از تمایز عالم غیب و شهادت خبر
می‌دهد. نکته ظریفی در این میانه نهفته است: درختان - که به تصریح
راوی صورتی از ابدالند - هنگام که سخن از خلاق غفلت‌زده می‌شود
از زمینه ساحل و دریا به زمینه‌ای رویاروی - بیابان - منتقل می‌شوند.
در حقیقت، این چشم‌انداز مهجوران از دریای غیب و بی‌بهرگان از

مکاشفۀ واقعۀ است که بیابان را می‌بینند و به دیدار درختان نائل نمی‌شوند. به هر روی، دقوقی در این بخش بیابانی را می‌بیند با مردمانی سرگردان و تشنه‌کام و البته درختانی که فریاد برمی‌آورند که به سوی ما آید اما کسی نه درختان را می‌بیند و نه آوایی می‌شنود. در میانه‌آدمیان چند تن که می‌توانند درخت‌ها را ببینند - بسنجید با واقعۀ و مکاشفۀ - از سوی دیگران مجنون خوانده می‌شوند - قیاس کنید با مجنون خواندن پیامبران.

در مرحله‌ بعد به صحنۀ نخستین باز می‌گردیم و تبدیل‌ها امتداد می‌یابد. هفت درخت پی در پی یگانه و هفت‌گانه می‌گردند. درختان به نماز می‌ایستند و در میانه‌ نماز به ابدال هفت‌گانه مبدل می‌شوند. در این جا دقوقی به آنان می‌رسد و با آنان گفت و شنود می‌کند. در روایت مولانا نشانی از این گفت و گوها نیست اما اشاره‌ مهمی به بی‌ساعتی تجربه‌ دقوقی هست و این که پرسش‌های دقوقی به تعبیر مولانا «از دور زمن» بوده است. (۳/۲۰۶۵) در این جا تقابل معناداری میان زمان و بی‌زمانی و به تعبیر دقیق‌تر عالم زمان مند خاک و جهان فرا زمان غیب، یافتنی است. از آن پس دقوقی، به خواهش ابدال پیشنهاد می‌شود و هفت مردان بر او اقتدا می‌کنند. بخش فرجامین و عمق واقعۀ در میانه‌ نماز نمایان می‌شود. دقوقی در نماز است که دریا در خروش می‌آید دقوقی کشتی‌ای را بازیچۀ امواج خشمگین می‌بیند بر حال اهل کشتی رحم می‌آورد و در حین نماز در نیایشی جان سوز، پایمردانه از خدا رهایی شان را می‌خواهد. دریا آرام می‌شود، نماز به پایان می‌رسد. ابدال خرده‌گیرانه در نیایش دقوقی می‌نگرند و آن را دخالت در ارادۀ حق می‌انگارند. دقوقی تا چهره برمی‌گرداند از آنان نشانی نمی‌یابد. واقعۀ به پایان می‌آید و قصۀ دقوقی با حسرت تجربه‌ای از دست رفته و حس غربت (نوستالژی) به واقعۀ با حیرت و ناباوری

مخاطب به آخر می‌رسد.

حالا بازمی‌گردیم و اجزای مکاشفه و نیز موقعیتی را که واقعه در آن صورت گرفته است، باز می‌کاویم:

عناصر زمانی

به تصریح دقوی در روایت واقعه، هنگام که او به ساحل مکاشفه می‌رسد: «بود بیگه گشته روز و وقت شام.» (۳/۱۹۸۴) پایان گرفتن روز و چهره نمودن شب، موقعیت زمانی ویژه‌ای است و می‌تواند نشانی از عبور دقوی از روز و روزمرگی‌هایش به ساحت تأمل و خلوت‌گزینی شبانه باشد. شب غالباً در نگاه عرفانی، رمز عالم معنی شمرده می‌شود. مولانا در غزل‌ها می‌فرماید:

درون پرده شب‌ها لطیف دزدانند که ره برند به حیلت به بام خانه راز
(کلیات شمس، ج ۳، بیت ۱۲۷۸۱ و نیز ر.ک: شرح مثنوی ص ۳/۱۱۶۲)

از این گذشته، چنان‌که پیشتر گفتیم شب به واسطه پیوند با خواب و با توجه به تلقی عارفان از جلوه‌های غیبی خواب، گونه‌ای گذر است از عالم ماده که عالم رنگ‌ها و حواس گونه‌گون است به عالم وحدت‌مدار و یکرنگ غیب. (درباره خواب ر.ک: «جلوه‌های خواب از تجربه تا تمثیل در مثنوی») همچنین به یادآوریم که از کلیدی‌ترین تمثیل‌های مولانا همانند کردن تعارض عالم شهادت و غیب با تقابل خشکی و دریاست. (برای نمونه ر.ک: مثنوی ۴ - ۱/۵۰۲) بدین سان شب و دریا نیز خویشاوندی ویژه‌ای دارند.

اما مهم‌ترین نکته در زمینه زمان واقعه کیفیت بی‌زمان آن است. دقوی می‌گوید: هنگام که با ابدال همنشین شدم:

هم در آن ساعت ز ساعت رست جان زان که ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاستست رست از تلوین که از ساعت برست
(۴ - ۳/۲۰۷۳)

اشاره مولانا - دقوی به دائم‌التغیری احوال عالم ماده و این پندار که این دگرگونی زاییده زمان‌مندی این جهان است دقیقاً بر تقابل عالم شهادت با عالم

غیب تکیه و تأکید دارد. عالمی که از نظر مولانا اصالت با اوست، عالم غیب است: عالمی وحدت‌مدار که از رنگ به رنگی نشانی نیست، جهانی که بیرون از زمان ایستاده است.

مولانا در اینجا با توجه به مفهوم زمان، روایتی از درون‌مایه اصلی قصه می‌دهد که همانا تعارض کلی و قطعی عالم شهادت و غیب است و این که کسی که محاط در جهان خاک است، به هیچ روی از عالم غیب و کاروبارش فهمی نمی‌تواند کرد. او این معنی را بدین شیوه تعبیر می‌کند که موجود زمانمند و آن که از چشم‌اندازی زمانی می‌نگرد، رمزی از عالم و رای زمان در نمی‌یابد. این دقیقاً دغدغه دقوقی است که می‌خواهد از دل لحظه‌ها راهی به جهان بیرون از زمان بجوید و با نگاه این سری، رفتار ابدال آن سری را تبیین کند، اما...:

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست زان کش آن سو جز تحیر راه نیست
(۳/۲۰۷۶)

■ عناصر مکانی

پیش از هر چیز به «سفر» باید توجه کرد که از آغاز قصه بر آن تأکید می‌شود. یکی از نمایان‌ترین ویژگی‌های شخصیت دقوقی، شیفتگی او به سیر و سلوک است. او مدام در سفر است و شیخی است به معنای دقیق کلمه: پیران. درباره او می‌شنویم: «بر زمین می‌شد چو مه بر آسمان» (۳/۱۹۲۵). «در مقامی مسکنی کم ساختی» (۳/۱۹۲۶). «آن که اندر سیر مه را مات کرد» (۳/۱۹۴۴). اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد اینکه سفر دقوقی سفری است انفسی و نه آفاقی، سلوکی جانی و نه مکانی. سفر او نه جنبه زمینی دارد و البته نه زمانی. از این معنی مولانا به تصریح سخن می‌گوید:

تو مبین این پای‌ها را بر زمین زان که بر دل می‌رود عاشق یقین
آن دراز و کوتاه اوصاف تن است رفتن ارواح دیگر رفتن است
(۳/۱۹۷۵ - ۶)

تأکید می‌شود در چنین سفری «سیر جسمانه» یک‌سر به سویی نهاده شده

است (۳/۱۹۸۱) حتی برای تبیین این معنی، تمثیلی می‌آورد که:

تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل نی به گامی بود، نی منزل، نه نقل

(۳/۱۹۷۹)

بدین سان سفر دوقوی گونه‌ای تحول و تکامل انفسی و شخصیتی است و در مسافت و مساحت نمی‌گنجد. مکان مکاشفه ساحل دریاست. دریا از محوری‌ترین تمثیل‌های مولاناست و آن را غالباً به عنوان نماد عالم وحدت مدار غیب به کار می‌گیرد. البته این برخورد تمثیلی با دریا سوابقی در ادب عرفانی دارد. مهم‌تر از همه در آثار عطار. در گفته‌های خرقانی می‌خوانیم: «در غیب دریایی است که ایمان همه خلق چون کاهی است همی‌آید و موج همی‌زند [از] این کنار با آن کنار. گاه از کنار با این کنار آرد گاه بر سر دریا.» (نوشته بر دریا، ص ۲۱۷ - ۲۱۶) ساحل دریا موقعیت مکانی مخصوصی - البته مکان نه در معنای مادی آن - را می‌نماید جایی که گامی بیش با عالم غیب فاصله نداریم و نکته دقیق این جاست که دوقوی تا کناره دریا می‌رسد اما هرگز نمی‌تواند از عالم خاک یکسره رها شود و به دریا برسد. اگر بخواهیم تعابیر عالم ریاضیات را به کار بندیم باید به سراغ مفهوم حد برویم: دوقوی به دریای غیب میل می‌کند اما هرگز بدان نمی‌رسد.

درباره بیابان اندکی پیش‌تر سخن گفتیم. می‌توان گفت تقابل مطلق میان بیابان - عالم ماده - و دریا - عالم غیب - وجود دارد. اما ساحل با آنکه رویاروی دریا است اما به هیچ روی با بیابان هم مرتبه نیست. در حقیقت دریا، ساحل و بیابان، به ترتیب مکان‌های در پیوند با ابدال، دوقوی و گمراهانند.

■ مشاهدات دوقوی

بخش نخستین واقعه او تصویری است پویان و در حال دگردیسی. دیگرگون شدن و تغییر شکل دادن شخصیت‌ها از مکررترین بن‌مایه‌های قصص و افسانه‌هاست و حال و هوایی جادویی و افسانه آمیز به این قصه داده است. (برای نمونه ر. ک: طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ص ۲۷۳) این دیگرگونی در قصه ما، دو

جنبه دارد یکی تبدیل کیفی: از درخت به شمع و آنگاه ابدال و دیگر تبدیل کمی: از هفت به یک و از یک به هفت بدل شدن درختان و شمع‌ها و ابدال. هر دو دگرگونی، ابدال را تداعی می‌کنند و این که ابدال مظاهر متفاوت یک حقیقتند. به تعبیر دیگر، یک حقیقت است که جامه و مظهر و صورت «بدل» می‌کند. البته بیان دیگری نیز از ابدال می‌توان به دست داد که با ذهن و زبان مولانا هماهنگی دارد: «مبدل شدگان»؛ آدمیانی که از خویشتن فانی و به وجودی دیگر – وجودی خدایی و غیبی – بدل شده‌اند:

کیست ابدال آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خل شود
(۳ / ۴۰۰)

در مورد ابدال نکته چشمگیر، همانا بی‌نام و نشانی مطلق آنان است. در سراپای قصه به هیچ گونه تمایزی میان آنها اشاره نمی‌شود پنداری به راستی یک نفرند. این بی‌نشانی دقیقاً با مقام فنا پیوند دارد که آرمان عارف و غایت قوای سلوک است. وحدت و یکسانی ابدال نیز با ذهنیت صوفیانه مولانا کاملاً تبیین‌پذیر است. از نظرگاه مولانا تضادها و کشمکش‌ها و ستیزه‌ها همه مربوط به دنیای رنگ‌هاست و:

چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارد آشتی
(۱ / ۲۴۶۸)

در عالم غیب و وحدت هیچ گونه دوگانگی و تمایز و ستیزه‌ای یافتنی نیست و ابدال و اولیا همه هم‌نهاد و یگانه‌اند:

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست
(۴ / ۴۱۴)

اشاره به عدد هفت و به‌ویژه اهمیت آن در آیین‌ها و روایت‌های مقدس حاجت تکرار ندارد. به هر روی هفت، عددی است که درباره ابدال ذکر شده است از این گذشته شمار جوانمردان غار را هفت دانسته‌اند و یا از هفت طبقه مردان حق یا هفت عارف (منتخب رونق المجالس، ص ۱۳۷) سخن گفته‌اند. اصولاً در تصوف «هفت» حضور تأمل برانگیزی دارد. (تحلیل هفت پیکر، مقدمه،

ص ۳۷ - ۳۳) خاقانی در قصیده ترسائیه آن جا که به هفت مردان اشاره می‌کند، گویا مرادش همین ابدال باشد. (دیوان، ص ۲۵)

اما دو چهره مبدل ابدال: درخت و شمع. با توجه به تصویر بیابان در بخش دوم واقعه، صورت تمثیلی درخت را شاید بتوان به جنبه راهنمایی و پناه‌واری مردان فانی در حق به شمار آورد. در حقیقت ابدال مثل اعلای پیرانند. با این قراین احیاناً شمع را نیز با روشنگری می‌توان پیوند داد. هم‌چنین شمع فنا و سوز و التهاب شوقمندانۀ عارف را فرایاد می‌آورد که در نصوص صوفیانه فراوان از آن سخن رفته است. در تصویرآفرینی‌های مولانا، درخت و مفاهیم وابسته به آن، جایگاه ارجمندی دارد. در جایی از مثنوی، چندان انسان‌انگارانه به درختان می‌نگرد که صحنه اشارت‌گری درختان - ابدال سوی گمگشتگان بادیه را در قصه دقوقی فرایاد می‌آورد:

این درختانند هم‌چون خاکیان دست‌ها برکرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند و آن که گوشستش عبارت می‌کنند
با زبان سبز و با دست دراز از ضمیر خاک می‌گویند راز
(۲۰۱۶ - ۱/۲۰۱۴)

در فیه مافیه هم در لحظه‌ای عجیب، درخت را در هیأت صوفی و درویش می‌بینند:

«و در دختان نگر که چون اندک‌اندک پیش می‌آیند، اول تبسمی آن گه اندک‌اندک رخت‌ها را از برگ و میوه پیدا می‌کند و درویشانه و صوفیانه همه را در میان می‌نهد و هرچه دارد جمله درمی‌بازد.» (فیه مافیه، ص ۹۴)^۳

■ نماز

دقوقی ابدال را در حال نماز می‌بیند و مهم‌ترین بخش ماجرا هم هنگامی رخ می‌دهد که دقوقی خود به نماز ایستاده و ابدال بر او اقتدا کرده‌اند. پیش از آنکه دقوقی به نماز ایستد، مولانا قصه را رها می‌کند و در ابیات درازدامنی درباره نماز سخن می‌گوید (۲۱۷۵ - ۲۰۸۴ / ۳) این گریز در نگاه نخست شاید گونه‌ای

بی‌اعتنایی و لأبالی‌واری نسبت به پیرنگ قصه و استحکام ساختار روایی به نظر آید. اما اگر دقیق‌تر شویم درمی‌یابیم تبیین نماز آن‌سان که مولانا بدان می‌پردازد هرگز گونه‌ای بیرون شدن از قلمرو قصه نیست. مولانا در این بیت‌ها تأویل و تأمل ویژه‌ای درباره‌ی نماز مطرح می‌کند که اتفاقاً در القای دقیق موقعیت دقوقی و واقعۀ اش بسی کارآمد است. او نهایتاً نماز را فنای مطلق می‌خواند بدان‌سان که تکبیر آغازین نماز را به یادکرد نام خدا هنگام ذبح قربانی مانند می‌کند. معنی تکبیر به تصریح او آن است «کای خدا پیش تو ما قربان شدیم.» (۳/۲۱۴۴) بدین سان در نماز با «ذبح نفس کشتنی» ما باید در دورترین نقطه از عالم خاک جای گیریم و به سمت آستانۀ جهان اسرارآمیز غیب می‌شتابیم. آیا این همان موقعیتی نیست که دقوقی ساعتی در آن به سر برد؟

■ کشتی طوفان‌زده

واپسین بخش مکاشفه حول محور کشتی است. گفتیم دریا رمز غیب است. کشتی اسیر امواج پیش از هر چیز حکایت از سیطرۀ مطلق عالم غیب دارد. می‌دانیم که بنیانی‌ترین آموزۀ مولانا اصالت عالم غیب است. از چشم او سراپای عالم خاک با همه‌ی رنگ به رنگی؛ سایه‌ای وابسته به آن عالم اصیل است و به هیچ روی از خود استقلال و اراده‌ای ندارد. عالم ماده به پندار مولانا هرگز ساختاری خودبسنده ندارد بلکه یکسره بازیچۀ اراده‌ی غیبی است:

این جهان چون خس به دست باد غیب عجزی پیشه گرفت و داد غیب

(۲/۱۳۰۰)

چنان‌که کشتی گناهکاران کاملاً سخرۀ امواج توفانی است. از این گذشته، موقعیت حساس روحی اهالی کشتی در حال غرق، بن‌مایه و فضایی آشنا و مکرر در روایت‌های مذهبی و عرفانی است. این وضعیتی است که بنده از همه‌ی دست‌آویزها و گریزگاه‌ها یکسره گسسته است و بی‌محابا روی به خداوند آورده است. از این معنی و حتی همین تمثیل کشتی و نیایش خالصانۀ اهل غرق در قرآن کریم به اشارتی سخن رفته است. [عنکبوت (۲۹)، ۶۵]

حالت اهل کشتی یادآور ایمان آوردن فرعون در حال غرق است و مخصوصاً وضعیت گناه‌کارانی که پس از مرگ - ورود به عالم غیب - به تعبیر قرآنی چشمه‌اشان تیز شده است اما چه دیر! [ق (۵۰)، ۲۲] به هر روی کشتی در دریای غیب و اهل کشتی پشیمان و خدای خوان یادآور از پرده برون افتادن رازهای غیب در تجربه مرگ و قیامت است. این نکته مهمی است که در فهم قصه شأنیت ویژه‌ای دارد. زیرا پایمردی دقوقی و انکار شفاعت او از سوی ابدال الزاماً باید با توجه به این مسئله تحلیل شود که دقوقی بر کشتی شکستگانی رحم آورد و قضاشان را نپسندید و تغییر داد که در عالم شهادت نبودند. در گریز مربوط به تفسیر نماز، مولانا دقیقاً موقعیت نماز را با قیامت می‌سنجد. (۳ / ۲۱۴۷) مخصوصاً در تفسیر سلام نماز، هوشمندانه به شفاعت‌خواهی گمراهان در قیامت اشاره می‌کند و این‌که انبیا - بسنجید با ابدال - گناه‌کاران را مرغ بی‌هنگام می‌خوانند.

■ داستان خضر و موسی

قصه خضر و موسی از اسرارآمیزترین قصص قرآنی است که عارفان شاید بیش از هر قصه دیگر کتاب کریم به کشف رازهای آن دلبستگی نشان داده‌اند. قصه دقوقی و مخصوصاً واقعه او هنگامی نشانه‌ها و اشارات پیچیده خود را می‌نماید که در پیوند نیرومند آن با قصه قرآنی کندوکاو کنیم.

یادکرد این نکته پیش از هر چیز ضرورت دارد که در اوایل قصه دقوقی گریز مهمی است که مولانا در آن سخن از موسی می‌کند هنگامی که قوم خویش را به سودای جست و جوی خضر وامی‌نهد. (۱۹۶۹-۱۹۵۸ / ۳) بدین‌سان به تلویح موقعیت موسی و دقوقی هم ارز شمرده می‌شود. از این گذشته قصه دقوقی در میانه مادر قصه بسیار بلندی جای گرفته است: قصه دراز دامن موسی که از اوایل دفتر سوم

یعنی بیت ۳/۷۷۷ آغاز می‌شود و تا اواخر دفتر بعدی بیت ۴/۳۶۳۶ ادامه می‌یابد.

دیگر باره قصه و واقعۀ دقوقی را می‌نگریم و همانندی‌های دو قصه را جست‌وجو می‌کنیم. می‌کوشیم نشانه‌شناسی واقعۀ را در زمینه گفت و گوی دو قصه وارد افق تازه‌ای سازیم.

■ موسی و دقوقی

دقوقی از چشم‌اندازهای گوناگون شخصیتی هم‌ارز و همتای موسی است. دقوقی با آنکه چون موسی، اهل راه است و از تجربه‌های معنوی فراوان بهره برده، باز خواهان پیرانی راه‌دان و خاص است که «رحمت»ی و «دانش»ی از نزدیک خداوند بدانان رسیده است.^۴ در سرگذشت موسی هم مانند دقوقی «سفر» حضور پیوسته‌ای دارد. میبیدی در تأویل عارفانۀ داستان خضر و موسی از سفرهای چهارگانۀ موسی یاد می‌کند: سفرهای هرب [= گریز]، طلب و طرب و تعب. دیدار با خضر واپسین آنها - تعب - است که مرحله‌ای است حتی پس از سفر طرب - میقات با خداوند. (کشف الاسرار، ص ۷ - ۵/۷۲۶)

دقوقی مانند موسی - به روایت مولانا در همین قصه - میان راهنمایی خلق و رها کردن آنان به تمنای مردان حق سرگردان است. از این گذشته در روایت مولانا، پیش از سفر دقوقی سخن از تعارض دیگری به میان می‌آید که بسی حیرت‌آفرین‌تر است. خداوند به دقوقی می‌گوید:

مهر من داری چه می‌جویی دگر؟

چون خدا با توست، چون جویی بشر؟

(۳ / ۱۹۵۱)

و به گونه‌ای، حتی همین طلب دیدار ابدال، فاصله قلمداد می‌شود. در مقامات پیر خرقان می‌خوانیم: «روزی شیخ از صوفیی پرسید که:

دوست داری که با خضر علیه السلام دوستی داری؟ گفت: دارم. گفت: سال تو چند است؟ گفت: نود و هفت. گفت: نان خدای که نود و هفت سال خورده‌ای بازده. نیکو نبود که نان خدای خوری و صحبت با خضر داری!» (نوشته بر دریا، ص ۳۳۹)

دقوقی چون موسی در کناره دریا به مقصود می‌رسد. به روایت قرآنی در برخوردگاه دو دریا - مجمع البحرين. دریا در قصه خضر نیز دریایی غریب و غیبی است و سرشار از جنبه‌های رمزی.

از همه این‌ها مهمتر آن که موسی و دقوقی هر دو می‌خواهند در همین محدوده زمان مدار دنیای خاکی راهی به جهان غیب بگشایند، جهانی فرازمان که ورای مرگ و تغیر است. مقامی که در یکی از غزل‌های شمس «سرچشمه زمانه» خوانده می‌شود که گویی تعبیر دیگری است از چشمه آب حیوان:

زمانه روشن و تاریک و گرم و سرد شود مقام جز به سرچشمه زمانه مکن
(کلیات شمس، ج ۲، بیت ۲۱۶۹۶)

دغدغه دقوقی چونان موسی، یافتن ترجمه‌ای این جهانی از آینه صبح است و این که آب حیات - همان عشق -^۵ در رگ‌های همین آدم خاکی جریان یابد: آب حیوان که نهفته است و در آن تاریکی است

پر شود شهر و کهستان و بیابان چه شود؟

(کلیات شمس، ج ۲، بیت ۸۳۶۶)^۶

در پایان قصه، موسی نیز مانند دقوقی با حسرت و حیرت از سفر بازمی‌گردد و مخاطب میانه آواهای انسان و خدا و به عبارتی منطق عالم شهادت و عالم غیب سرگردان می‌شود. هر چند در آخر قصه خضر تأویل غیبی کردارهای غریبش را با موسی در میان می‌نهد. اما به هر روی او نیز چون ابدال، موسی را برای همیشه اسیر فراق می‌کند. لحن حسرت‌بار تفسیرهای سوره یوسف که از جای جای آن نسیم عرفان کرامی ملایمی وزان است؛ احوال موسی را این چنین بر ما عرضه می‌دارد:

«موسی کلیم با خدا گوید هزار جرعه زهر بی‌اختیاری در راه طلب حق نوش

کردم هیچ درد به مذاق سرّ من تلخ‌تر از آن نیامد که خضر مرا گفت: هذا فراق بینی و بینک.» (تفسیر سوره یوسف، ص ۳۹)

■ خضر و ابدال

خضر نیز چون ابدال بی‌نام و نشان است، حتی در قرآن تصریحی به نام او نرفته است و به عنوان بنده‌ای از بندگان حق معرفی شده است، این شاید اشارتی به موقعیت خضر و ابدال باشد به «فنا» رسیدگانی که چندان از جامه‌خاکی و جامعه بشری فاصله گرفته‌اند که حتی از نام نیز بی‌بهره‌اند.

خضر نیز چونان ابدال با دریا در پیوند است. خضر را گماشته خداوند بر دریاها به شمار آورده‌اند که گمشدگان دریا را راه می‌نماید.^۷ به روایت ثعلبی، موسی خضر را در حالی بر نهالی (یا سجاده‌ای؟) سبزی افکنده بر روی آب، به نماز ایستاده می‌یابد. (قصص الانبیاء، ثعلبی، ص ۱۲۳ و تاریخ بلعمی، ص ۳۲۸) گاه از حضور خضر در جزیره‌ای سخن رفته است. بلوقیا یکی از دیدارکنندگان خضر او را در جزیره‌ای باز می‌یابد (سراج القلوب، ص ۱۴۰) دقوقی نیز هم‌رنگ موسی ابدال را در میانه نماز در ساحل می‌بیند. موسی هم در شب به دیدار نائل می‌آید. (قصص الانبیاء، ثعلبی، ص ۱۲۳) شب بی‌درنگ، «ظلمات» را فریاد می‌آورد که آب حیوان در آن نهفته است و تنها پیرانی چون خضر می‌توانند بی‌سرگردانی در آن گذر کنند.

نکته جذاب این جاست که خضر هم چون موسی — و البته ابدال نیز چون دقوقی — اهل سفرند و در حقیقت در ساحل لحظه‌ای دو سالک به یکدیگر می‌رسند. به پیوستگی خضر و سفر اشاره‌ها رفته است از جمله فرخی سیستانی می‌گوید:

سال و مه اندر سفری خضروار خوابگه و جای تو مهد صباست

(دیوان، ص ۱۸)

اساساً قصه موسی و خضر به یک معنا سفرنامه‌ای تمثیلی است. پل نويا درباره آن می‌گوید: «داستانی که منشأ همه داستان‌هایی است که بعداً درباره سفرهای

عرفانی همراه با راهنمایی روحانی نوشته شده است.» (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۷۲) در حکایتی صوفیانه خضر خود را مدام در حال سفر معرفی می‌کند: هر روز بامداد در مکه نماز می‌کند و آن گاه به بیابان‌ها و سپس به مدینه و باز به بیابانها می‌رود. نماز دیگر را در بیت المقدس می‌گذارد و نماز شام را به کوه طور سینا و نماز خفتن را به سدّ یاجوج و مأجوج و سپیده باز به مکه بازمی‌گردد. (منتخب رونق المجالس، ص ۱۳۹)

تصویر خضر بیشتر در دو چهره سبز یا نورانی - و گاه آمیزه‌ای از این دو - نمایان می‌شود. جامه و سجاده او را سبز دانسته‌اند. آورده‌اند که پیرامون قدم‌گاه یا محل نمازش سرسبز و خرم می‌شود (قصص الانبیا ثعلبی، ص ۱۲۷، قصص الانبیا نیشابوری، ص ۳۳۸ و آفرینش و تاریخ، ص ۴۵۷ / ۱) بنابراین خضر که خود به معنی سبزی است با درخت و گیاه پیوند می‌گیرد. درباره او می‌خوانیم: «و خضر را از بهر آن خضر خواندند که روزی بر سنگی خشک بنشست چون برخاست آن سنگ از زیر او بیرون گیاه سبز رسته.» (تاریخ بلعمی، ص ۳۲۳) روایتی نبوی هم نقل شده که: از بهر آن خضر خواندند که بر فرش نشسته بود موی سفید، نجیبیده و سبز گشت در زیر وی.» (تاج التراجم، ص ۳/۱۳۲۴) در جایی دیگر آمده: «خضر از آن خواندند که هر کجا دو رکعت نمازی کردی، گردبرگرد وی سبز گشتی.» (سراج القلوب، ص ۱۱۲) مگر نه ابدال در میانه نماز به درخت بدل می‌شدند؟

درباره لحظه دیدار موسی با خضر نیز، دقیقاً بر این نکته انگشت نهاده شده: «و آن وقت که موسی به دیدن خضر رفت دید ورا اندر روی خفته و گردبرگرد او سبز گشته بود.» (همان، ص ۱۱۶) حبیب عجمی هم خضر را هنگام دعای باران می‌بیند. (منتخب رونق المجالس، ص ۳۹۲) به هر روی او پیری مبارک پی است که پیوسته با رویش و سبزی همراه است.

از این گذشته رنگ سبز در تصویر غیب از جمله در مثنوی حضور ویژه‌ای دارد. مثلاً در داستان حلیمه و گم شدن پیامبر در کودکی:

گاه طفلم را ربوده غیبیان غیبیان سبز پر آسمان

(۴/۹۷۱)

در قصه شیخ صنعان هم در وصف فرشتگان^۱ می‌خوانیم:

سبزپوشان در فراز و در فرود جمله پوشیدند از آن ماتم کبود

(منطق الطیر، ص ۲۹۸)

این اوصاف خضر - سبزی و روشنی - با تصویرهای ابدال که به صورت شمع و درخت بر دقوقی نمایان می‌شود هماهنگی دارد. گفتیم در غزل‌های شمس گزارش شهود غیبی به صورت روایت رؤیاوار حضوری چشمگیر دارد که در آن گاه از خضر یا تجربه‌ای همسان با دیدار خضر نشان می‌یابیم:

ای سبزپوشان چون خضر، ای غیب‌ها گویان به سر

تا حلقه گوش از شما پر در و پر مرجان کنم

(کلیات شمس، ج ۳، بیت ۱۴۶۷۳)

در جایی از مثنوی سخن از بوستانی نهانی می‌رود که پنداری همان اوصاف درختان - ابدال در بیابان قصه دقوقی است. در این بیت‌ها اشاره‌ای به آب حیوان هم آمده که چهره خضر و ابدال را با هم درمی‌آمیزد:

بوستان با او روان هر جا رود لیک آن از خلق پنهان می‌شود

میوه‌ها لابه‌کنان کز من بچسب آب حیوان آمده کز من بخور

(۴ / ۱۱۰۱)

درخت و شمع، هم چنین مکاشفه‌ای دیگر از موسی را در خاطر می‌آورد: هنگامی که در بیابانی تاریک در وادی «طوی» آوای خداوند را از درختی شعله‌ور - بسنجید با ابدال در هیئت سبز و آتشین - شنید.

■ پیر نورانی

غالباً از نور در وصف خضر نشان‌هاست. در گزارش دیداری از او خضر، پیری نورانی خوانده می‌شود. (سراج القلوب، ص ۱۴۰) مطالعه شمایل این پیر بی‌نشان در میراث نگارگری ما چه بسا بتواند در این میانه، راهگشا باشد. در یکی از مجلس‌های شاهنامه در دست‌نویسی به تاریخ کتابت ۹۲۹ ه. ق. متعلق به مکتب

تبریز صفوی تصویر خضر را در کنار آب حیوان می‌بینیم.^۹ (نامور نامه، ص ۴۵) در این نگاره خضر محاط در سیاهی است اما در حاشیه ظلمات بر رنگ سبز درختان و سبزه‌ها تأکید شده است که با خضر مناسبت تمام دارد. اما چشم‌گیرترین بخش مجلس، شعله درخشانی است که گرداگرد سر خضر سر به آسمان کشیده است و در تضاد مطلق با رنگ سیاه پیرامون اوست. در تصویر دیگری متعلق به دست‌نویسی مصور از خاوران نامه هم شمایل مشتعل خضر را بازمی‌یابیم. این شعله بالای خضر ما را به تصویر ابدال به صورت شمع در واقعه دقوقی بسیار نزدیک می‌کند. در نگارگری‌های ایران و اسلام هم چنین بارها به شعله پیرامون سر قدسیان برمی‌خوریم. (از جمله ر.ک: شاهکارهای نگارگری ایران، ص ۸۲-۷۸، ۱۷۸-۱۸۳)

از هاله مقدس در تصویرگری‌های مسیحی نیز نشان هست. بیشتر آن را به شکل دایره‌ای بر گرد سر قدسیان و فرشتگان می‌یابیم. اما در بسیاری شمایل‌های کهن، هاله دقیقاً نقشی از شعاع‌های خورشید است. مثلاً در تصویرهایی که جوتو نقاش ایتالیایی (۱۳۳۷-؟ ۱۲۶۶ م) از قدیس فرانسیس آسیزی (۱۱۸۱-۱۲۲۶ م) کشیده است. (۲۹-۲۱ p. *L'opera completa Giotto*) هم‌چنین در بسیاری تصویرهای دیگری که جوتو و دیگران از مسیح و مریم و فرشتگان و قدسیان کشیده‌اند تأکید بر نقش خورشید در هاله‌ها نمایان است. در میان این هاله‌ها حتی گاه می‌توان نمونه‌هایی شعله‌وار یافتنی است. در نگاره‌ای نادر مربوط به مکاشفه قدیس بریژیت سوئدی (۱۳۷۳-۱۳۰۳ م) متعلق به ربع پایانی سده چهاردهم، محفوظ در کتابخانه پیرپونت مورگانت نیویورک هاله شعله‌وار که پیرامون سر و حتی پیکر مریم و مسیح را فرا گرفته، چشمگیر است. از آن مهم‌تر تصویر خود قدیس بریژیت است که در گوشه تابلو کشیده شده است. از هاله شعله‌سان سر و دستان مسیح و مریم در بالای تابلو، شعاع‌هایی بلند به شکل رشته‌هایی سفید کشیده شده است. (۴۳۹ p. *The Art of Gothic*)

مسئله این جاست که آیا می‌توان از اثرپذیری یک فرهنگ از فرهنگ دیگر

سخن گفت؟ حقیقت آن است که باید از شتاب زدگی در این باره پرهیز کرد و در افق‌های کهن‌تر چشم گردانید.

در آیین باستانی میترا یا پرستش مهر چنان که می‌دانیم خورشید و نور جایگاه ارجمندی دارد. در نگاره‌های به یادگار مانده از این آیین، نشانه‌های مهمی یافتنی است که چه بسا گره از کار فروبسته ما بگشاید.

آیین میترا اساساً آیینی آریایی به شمار می‌آید که خاستگاه آن به فرهنگ باستانی هند و ایرانی بازمی‌گردد. فرهنگ مهری در این هر دو سامان - هند و ایران - به اشکال گوناگون تداوم یافت و با عناصر فرهنگی و مذهبی دیگر درآمیخت یا خویشتن را به صورت‌های دیگر آراست. (ر.ک: «مفهوم میتره در معتقدات آریایی»، ص ۵۵ - ۲۵) این البته تمام ماجرا نبود. کیش دیرینه در سرزمین‌های همسایه و تا دوردستان رسوخ کرد. به ویژه تمدن رومی به شدت و شتابی باورنکردنی با این آیین آریایی درآمیخت.

گسترش جدی میترائیسم در امپراتوری روم در اواخر سده نخستین میلادی است هرچند پیشتر نیز سوابقی از نفوذ آن می‌توان سراغ کرد. (ادیان شرقی در کافر کیشی رومی، ص ۱۴۷) در شمایل‌هایی که از مهر - میترا - به یادگار مانده است نخستین چیزی که دیده بیننده را می‌رباید قرص خورشید یا هاله نوری است که پشت سر او پیرامون کلاهش می‌درخشد. این شعاع نور به سه شیوه در این تصویرها که عمدتاً دیوارنگاره یا نقش برجسته‌اند پدیدار می‌شوند:

«گاهی گرداگرد مهر هاله نور یا پرتو خورشیدی دیده می‌شود در جاهای دیگر مهر تاجی، تنها با پرتو خورشید بر سر دارد و در برخی صحنه‌ها کسی با کلاه مهری همراه دیگری که هاله نور گرد سر او را فرا گرفته یا تاجی از خورشید بر سر دارد دیده می‌شود.» (جستار درباره مهر و ناهید، ص ۸۱) از جمله می‌توان به تصویر مهر با پرتو خورشید بر لوحه‌ای در مهربه سانتاپریسکا اشاره کرد. (همان، ص ۱۳۹) یکی از نام آورترین نقش برجسته‌های میترا در پرستش گاه نمرود داغ است که باز اشعه‌های خورشیدی گرداگرد کلاه او چشم‌گیرترین عنصر تصویر

است در این جا مهر در کنار آنتیوخوس یکم دیده می‌شود. (همان، ص ۱۴۲) نمونه مهم دیگر پیکره‌ای است کم مانند از میترا در پرستشگاه آرسامیا در نیمفایوس که به فرمان پادشاه کوماژن ساخته شده است. (دین مهر در جهان باستان، ص ۶۲۷) چنان که فردریش کارل دورنر نشان می‌دهد جامه میترا در این مجسمه کاملاً پارسی است. (همان، ص ۱۵۶) هم چنین باید از تصویرهای میترا در نقش برجسته‌های طاق بستان و نقش رستم یاد کرد که در آن هم هاله نمایان است. مخصوصاً در تصویر طاق بستان مهر در کنار اورمزد ایستاده است و اردشیر دوم (۳۷۹ - ۳۸۳ م) در حال گرفتن تاج از دست اورمزد است. سه چیز در مهر تأمل برانگیز است: تاجی دارای اشعه خورشید بر سر، شاخه‌های برسم^۱ در دست و نیلوفری در زیر پا. (شناخت اساطیر ایرانی، ص ۱۵۲) یک نقش بودایی در بامیان توجه‌گرنه را به خویش جلب کرده است. از دیدگاه این مستشرق دایره درخشان دور بودا بازتابی از نمادهای مهری است. (فره ایزدی، ص ۴۷)

همچنین برخی پژوهندگان پرتو مهری را از نمادهای فر به شمار می‌آورند و یادآوری می‌کنند: «از میان تمثیلات و تشبیهات که برای تجسم فر بیشتر به کار رفتند هیچ یک به میزان تشبیه فر به خورشید مؤثر نیفتاد.» (همان، ص ۱۴۱ - ۱۴۰)

اما یکی از جاهایی که دوباره هاله نوری را در این آیین رازآمیز بازمی‌یابیم در پیک خورشید است یا به تعبیر یونانی‌ای که رومیان به کار بستند *Heliodromus* برخی برای آن برابر مهر پویا را پیشنهاد کرده‌اند. (بغ مهر، ص ۱۲)

پیک خورشید در حقیقت مقام ششم از هفت خوان آیین تشریف سرفی آیین مهر بود که در نمادهایی مصور در موزاییک‌های مهرابه استیا (اوسیتیه) در نزدیکی رم یافتنی است. (پژوهشی نو در میترا پرستی، ص ۵۰ و آیین میترا، ص ۱۸۲) نمادهای این مراحل هفت گانه با تصویرهایی ساده و گویا به صورت ستونی عمودی و از بالا به پایین نقش شده‌اند. (جستار درباره مهر و ناهید، ص ۱۹۷) این نکته نیز سزای یادآوری است که مرحله پیش از پیک خورشید یعنی مقام پنجم پارسی *Perses* نام دارد که آشکارا گواه تبار آیینی است که رومیان زیر نفوذ

آن بوده‌اند. به هر روی تصدی پیک خورشید شامل سه عنصر بود: تازیانه و هاله و مشعل.

هاله مهر با توجه به سیطره و نفوذ دامن گستر میترائیسم به عنوان منشأ هاله در نگارگری ایرانی - اسلامی و حتی مسیحی می‌تواند مطرح باشد. در این‌جا البته قید احتیاطی ضرورت دارد در برخی نگاره‌های هندی که البته چنان‌که گفتیم، هند از دیرینه‌ترین روزگاران در اقلیم مهر جای می‌گیرد و نیز تصویرهایی از مدیترانه کهن، از هاله نشان‌هایی هست.^{۱۱}

آیین مهر البته در خاستگاهش ایران هم هرگز از بین نرفت و با جای جای فرهنگ این مرز و بوم درآویخت و درآمیخت. در آیین‌های زورخانه و کاروبار جوانمردان و عیاران رسوم این کیش از یاد رفته را می‌توان جست و جو کرد. (جستاری چند در فرهنگ ایران، ص ۱۷۵ - ۱۵۵ و از اسطوره تا تاریخ، ص ۴۱ - ۲۷) احمد حامی در تلاشی چهل ساله همراه‌هایی را این‌جا و آن‌جا یافته که گاه به صورت مکانی دیگر درآمده‌اند. (بغ مهر، ص ۶۷ - ۶۳) از جمله نشانهای مهری را می‌توان در فرهنگ عرفانی اهل حق بازیافت که به واسطه نزدیکی‌هایی که با قصه دقوقی در آن هست بدان توجه می‌کنیم.

غلامحسین ساعدی نویسنده نامدار معاصر کتابی فراهم کرده در باره یک روستای اهل حق نشین در جنوب تبریز با نام ایلخچی. سرآمد اقطاب و مرشدان آن سامان نبی آقا است که روایت‌های زندگی نامه‌اش یکسر به افسانه درآمیخته است. ساعدی یک مشاهده به روایت زنی از اهالی روستا و روایتی مربوط به ظهور نبی آقا را آورده که در آن نبی آقا - چون خضر و ابدال - شعله و نور محض در زمینه ظلمت مطلق معرفی شده است:

«... زینب خاتون مدت‌ها نصفه‌های شب رفته و در پیرها دعا کرده که خدا نبی آقا را به او نشان بدهد و توانسته نبی آقا را در یک نصفه شب تاریک ببیند. می‌گفت: «نبی آقا را دیدم. مثل شعله شمع است. نبی آقا شعله است. نبی آقا شعله خالص است.»

می‌گویند کنار رود ارس ده کوچکی است به اسم مرگان. سال‌ها پیش در آن

جا زن خوب و مهربانی می‌زیسته به اسم ننه خانم. ننه خانم شبی از شب‌ها که خوابیده بود بیدار شد و دید هوا عجب روشن و زیباست، با عجله از خانه اش بیرون رفت و دید شیئی نورانی روی رودخانه ارس حرکت می‌کند. وقتی نزدیک شد دید بچه شیرخواره زیبایی است و این نور از جمال بی‌مثال او ساطع است. بچه را برداشت و برد و در خانه اش بزرگ کرد این بچه که جز نبی آقا کس دیگری نبود... (ایلخچی، ص ۱۰۱)

■ خضر و صوفیان

خضر در پروردن مفهوم پیر همواره در مرکز توجه آموزش‌های صوفیانه بوده است. پیران یا ابدال در حقیقت خاطره این پیر رازدان و اسرارآمیز قرآنی را بیدار می‌کنند. مثلاً در سفرنامه انفسی و تمثیلی مصباح الارواح، مؤلف - شمس الدین محمد بن طغان کرمانی - پیر راهنمایش - معین الدین صفار - را خضر می‌خواند. (مصباح الارواح، ص ۴)

خود مولانا چند بار تعبیر «خضر وقت» یا «خضر دوران» را به کار گرفته، کسانی که سالکانی چونان دقوقی در جست و جوی اویند:

بایزید^{۱۲} اندر سفر جستی بسی تا بیابد خضر وقت خود کسی

(۲ / ۲۲۳۱)

ابدال و خضر در خواب صوفی نیز پدیدار می‌شوند و به راهنمایی سالک می‌پردازند. درباره تلقی غیبی عارف از خواب بیشتر اشاره‌ای آوردیم:

آن یکی درویش گفت اندر سَمَر خضریان را من بدیدم خواب در

(۴ / ۶۷۸)

او شکسته دل شده بنهاد سر دید در خواب او خضر را در خضر

(۳ / ۱۹۲)

در غزلی که به گمان دکتر پورنامداریان، روایتی از تجربه رویارویی مولانا با خضر است به دو چهره نورانی و سرسبز او اشاره می‌شود:

هر سو از او خروشی، او ساکن و خموشی

سر سبز و سبز پوشی، جانم بماند حیران

گفتم که در چه شوری کز وهم خلق دوری

تو نور نور نوری یا آفتاب تابان

(کلیات شمس، ج ۷، بیت ۳۴۶۷۸)

در نصوص صوفیه گاه از دیدار خضر سخن آمده است، در یکی از دیرسال‌ترین آن‌ها حکایات تأمل برانگیزی به چشم می‌خورد. در جایی سخن از دیدار محمدبن احمد عابد با خضر و الیاس، در بیت المقدس آمده است. زمان دیدار نماز دیگر است و روز آدینه. - بسنجید با غروب و آغاز شام در مورد موسی و دقوقی. جالب است که محمد بن احمد از خضر دقیقاً درباره ابدال می‌پرسد. هم‌چنین در آغاز حکایت به این که محمد بن احمد و نیز عبدالله بن مانک که راوی حکایت است از ابدالند تصریح می‌شود. (منتخب رونق المجالس، ص ۱۳۶) میدی هم حکایتی مشابه می‌آورد که در آن جا نیز در مسجد اقصی، روز آدینه و نماز دیگر، دیدار خضر و الیاس دست می‌دهد. (کشف الاسرار، ص ۸/۳۰۱)

در منتخب رونق المجالس حکایت دیگری هم هست که یادآور هر دو قصه خضر و دقوقی است: قصه عبدالله بن مالک طرسوسی که «مردی بود از جمله ابدالان» او به کوه لبنان می‌رود. به وادی می‌رسد که در آن «دو دریا» ست - بسنجید با «مجمع البحرین» بر کناره دریا، «مسجدی سپید کرده» می‌بیند که «از زیر مسجد، آب خوش بیرون همی‌آید». یادآور هم نشینی ساحل دریا و نماز (منتخب رونق المجالس، ص ۱۱۶)

یکی از راویان زندگی مولانا - فریدون سپهسالار - از دیدارهای پیاپی مولانا با خضر سخن می‌گوید. (رساله فریدون سپهسالار، ص ۲۴ - ۲۳) سلطان ولد - فرزند مولانا - پیوند مولانا و شمس را با موسی و خضر می‌سنجد. (ولدنامه، ص ۴۲ - ۴۱) این نکته‌ها احتمال هم سانی شخصیت دقوقی و مولانا را افزون‌تر می‌کند.

صوفیان از ماجرای موسی و خضر در تبیین این نکته بهره می‌گیرند که چه بسا تجربه‌های دو سالک که در مقام‌های گوناگون سیر می‌کنند یکسر متمایز باشد

و فهم‌ناپذیر برای دیگری. به ویژه در مورد دوگانگی جهان منطقی سالک و پیر، این تعارض به نهایت می‌رسد:

«آری موسی متصرف بود و خضر مصرف. مشرب این دیگر است و مشرب آن دیگر. مقام این دیگر و مقام آم دیگر. آن را تورات مزین به اوامر و نواهی فرستاد و این را لوح المحفوظ احکام غیبی در پیش نهاد. موسی صاحب شریعت بود و خضر صاحب حقیقت. موسی از حکم نشان می‌داد. میان ایشان صحبت درست نیامد، زیرا که خداوندان رسوم با خداوندان کشف طاقست صحبت ندارند...» (روح الارواح، ص ۷۰)

برخی مفسران مجمع البحرین را به موسی و خضر تأویل کرده‌اند «که ایشان هر یکی دریایی بودند از دریاها علم». (تاج التراجم، ص ۳/۱۳۲۳) آیا این تعبیری از برخورد دو دریای غیب و شهادت نیست؟ دریاهایی که هر یک از جهانی دیگر است.

خضر - وابدال - با علمی دیگر نسبت دارند. دانشی از نزد [= لدن] خداوند. درباره خضر آمده: هنگام که خداوند به پیامبران دانش‌های گوناگون را می‌آموخت «خضر را علم غیب داد». (تفسیر سوره یوسف، ص ۶۸۸)

واژه تأویل نیز که در روایت قرآنی نمایان می‌شود بسی تأمل برانگیز است. خضر در فرجام کار تأویل کردارهای خویش را با موسی در میان می‌نهد. در این بافت، تأویل در معنای سرانجام کار است. در حقیقت خضر می‌تواند فرجام کار را از آغاز بنگرد. بصیرت او فراتر از تنگنای زمان است. اما موسی زبون زمان است. جالب است که در برگردان‌های کهن پارسی قرآن، تأویل با این مذاقه ترجمه شده است. در ترجمه سخن خضر می‌خوانیم: «این است «عاقبت» آن کارها که من کردم». (تفسیری بر عسری از قرآن، ص ۷) در شماری از برگردان‌های دل‌آویز دیرینه این برابرها برای تأویل آمده و در خور تأملند: بسیار به سرانجام، پایان کار، انجام، پیدایی، پیدا کردن. (فرهنگ‌نامه قرآنی، ص ۲/۳۸۶) در حقیقت در بینش غیبی، پرده زمان که صورت اصلی حقایق را نهان می‌دارد،

ممانعتی ایجاد نمی‌کند. نوپا با دقت در تفسیرهای مربوط به واژه تأویل در ماجرای یوسف می‌گوید: در این سوره، یوسف می‌گوید «این تأویل رؤیایی بود که از قبل دیدم.» از این رهگذر نوپا به دریافت دقیقی دست می‌یابد: «تأویل نه به معنای تفسیر واقعۀ آینده بلکه به معنی خود واقعۀ آینده به عنوان عاقبت یا نتیجۀ فعل کنونی یا گذشته است.» (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۳۲۸) تمایز نگاه منتسب به جهان غیب و شهادت تا بدان جا پیش می‌رود که در چشم‌انداز غیبی، زمان حتی پرده‌پوش قیامت نیز نمی‌تواند شد. در حقیقت، قیامت از نگاه زمان‌مندان غایب است، اما به تعبیر مولانا «چون تو را آن چشم غیبی باز شد»، فرجام هر کس و هر کردار را در قیامت می‌توانی ببینی. بدین سان خضر و ابدال به چشمی، رخدادی را می‌بینند و موسی و دقوقی همان رخداد را با دیده‌ای دیگر.



پی‌نوشت‌ها:

۱. در این نوشتار، استثنائاً دربارهٔ ابیات منقول مثنوی تنها به ذکر شمارهٔ دفتر در سمت چپ و شمارهٔ بیت در سمت راست بسنده می‌کنیم.
۲. قیاس کنید با:
از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به انسان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک پر و سر (۳ - ۳۹۰۱/۳)
۳. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تصویر درخت و بهار ر.ک: من بادم و تو آتش، ص ۷۰ - ۶۹.
۴. گویا نکره بودن واژه‌های رحمت و علم که در قرآن با تنوین نموده شده است، بر ویژه بودن این مهربانی تکیه دارد. جدا از خضر(ع) و اصحاب کهف، در مواضعی دیگر از قرآن از جمله در مورد یحیی این کاربرد خاص رحمت نمونه دارد: کهف، (۱۸) آیه‌های ۱۰ و ۶۵، در مورد یحیی «حناناً» آمده: مریم (۱۹) آیه ۱۳. نیز بنگرید به آل عمران(۳) آیه ۸، اعراف (۷) آیه ۷۲، توبه (۹) آیه ۲۱، هود (۱۱) آیه ۶۶ و ۹۴، اسراء(۱۷) آیه ۸۲.
۵. مولانا بارها عشق را آب حیات خوانده است. (ر.ک: داستان پیامبران در کلیات شمس، ص ۳۱۳ - ۱/۳۱۱)
۶. این بیت با اندکی اختلاف در دو جای دیگر دیوان کبیر هم آمده است: ج ۲، بیت‌های ۸۷۳۳ و ۸۷۶۴.
۷. خضر و الیاس به ترتب راهنمایان گمشدگان دریا و بیابان شمرده شده اند (قصص قرآن مجید، ص ۳۶۰) در برخی متون کاملاً برعکس، خضر(ع) گماشتهٔ بیابان و الیاس راهنمای گمشدگان دریاست (قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۳۳۸) گاه در مورد خضر تعبیر «گماشته دریاها» به چشم می‌آید (ترجمهٔ تفسیر طبری، ص ۶/۱۵۴۳) مقدسی و نیز بوشنجی به نقل از حسن بصری او را «موکل دریاها» می‌خوانند. (آفرینش و تاریخ، ص ۱/۴۵۷) و قصص الانبیاء بوشنجی، ص ۲۸۱) و این تعبیر ممکن است با «وکیل دریا» که در کلیله مذکور است و تموج دریا در سیطرهٔ اوست بی‌نسبتی نباشد. وکیل دریا در قصه‌ای نمایان می‌شود که به نسبت قصه‌های دیگر کلیله از نظر جنبه‌های رمزی و اساطیری ممتاز است. در این قصه هم چنین از گردهم آیی پرندگان در پیشگاه سیمرغ نشان می‌یابیم. (ترجمه کلیله و دمنه، ص ۱۱۳ - ۱۱۰) البته در اصل هندی کلیله خود اقیانوس تشخیص یافته و تخم مرغ باران را از روی کنجکاو می‌بومی دارد (پنچانتترا، ص ۷۷) در ترجمهٔ تازی نیز «وکیل البحر» آمده است. (رای و برهن، ص ۳۱۴) در یک روایت دیگر که در دورهٔ متأخر از سانسکریت در هند به پارسی درآمد است از این معنی سخن می‌رود که «دریای محیط به اعتماد لطف بشن مغرور» می‌شود و تخم‌ها را می‌رباید. بشن همان ویشنو یکی از خدایان سه گانهٔ هندوست

- در کنار برهما و شیوا است. او مظهر ابقا و خدای پرورش دهنده است. (پنچاکیان، ص ۱۳۳) در روایت بخاری در کنار وکیل دریا، به خود دریا نیز توجه شده است. دریا تشخیص یافته شده است و وکیل دریا دارای شخصیت انسانی آشکاری است: «تو آدمی را تهدد می دهی که وکیل دریاست.» (داستان های بید پای، ص ۱۱۵) در زمینه پیوند خضر و دریا نیز بنگرید به: عجایب المخلوقات، ص ۱۰۳ و ۱۶۴.
۸. در برخی تصویرهای مسیحی نیز حضور رنگ سبز در مورد فرشتگان چشمگیر است از جمله در شمایل سه فرشته نگاریده ۱۴۹۱ میلادی محفوظ در کونست موزیوم می توان سه فرشته با بال‌ها و جامه‌های سراپا سبز سراغ کرد. (Angels, p. ۴۴-۴۵)
۹. مجلس شصت و هفتم از نسخه کاملی از شاهنامه، محفوظ در کاخ موزه گلستان. این شاهنامه ۱۰۸ مجلس دارد و به خط نستعلیق عباد الله الغنی نظام القیری نگاشته شده است.
۱۰. برسم: دسته‌ای از شاخه‌های گیاه که موبدان در مناسک دینی آن را در دست می گرفتند.
۱۱. این نکته از افادات شفاهی استاد اولگ گرابار پژوهشگر بی همتای هنر اسلامی است. از دوست فرهیخته، دکتر مسعود جعفری که هم اینک در پرینستون به سر می برد و پرسش من را با استاد در میان نهاد سپاس‌ها دارم.
۱۲. از همراهی بایزید و خضر سخن گفته‌اند. (دفتر روشنایی، ص ۲۴۳)



منابع:

- آفرینش و تاریخ؛ مطهر بن طاهر مقدسی، ج ۲، مقدمه، ترجمه و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران ۱۳۷۴.
- آیین میترا؛ مارتین ورمازرن، ترجمه بزرگ نادر زاده، چ ۵ چشمه، تهران ۱۳۸۳.
- ادیان شرقی در کافرکشی رومی؛ فرانس کومون، ترجمه تیمور قادری، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳.
- از اسطوره تا تاریخ؛ دکتر مهرداد بهار، چشمه، تهران ۱۳۷۶.
- ایلخچی؛ غلامحسین ساعدی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷.
- بغ مهر؛ احمد جامی، بی نا، ۱۳۵۵.
- پژوهشی نو در میترا پرستی؛ دیوید اولانسی، ترجمه و تحقیق مریم امینی، چ ۲، چشمه، تهران ۱۳۸۵.
- پنچانتترا؛ ترجمه از سانسکریت: دکتر ایندوشیکهر، چ ۲، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۸.
- پنچاکیان (پنج داستان یا کلیله و دمنه)؛ ترجمه از سانسکریت: مصطفی خالقداد هاشمی عباسی، تصحیح و توضیح: دکتر جلالی نائینی، دکتر عابدی و دکتر تاراچند، اقبال، تهران ۱۳۶۳.
- تاج التراجم؛ ج ۳، ابوالمظفر شاهفور اسفراینی، تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، علمی فرهنگی و میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۴.
- تاریخ بلعمی؛ تکمله و ترجمه تاریخ طبری، به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، چ ۲، زوار، تهران ۱۳۸۳.
- تحلیل هفت پیکر نظامی؛ دکتر محمد معین، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۸.
- ترجمه تفسیر طبری؛ به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، ج ۶، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۴.
- ترجمه کلیله و دمنه؛ ابوالمعالی نصرالله منشی، به تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چ ۱۶، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۷.
- تفسیر سوره یوسف (الستین الجامع للطائف البساتین)؛ احمد بن محمد بن زید طوسی، به اهتمام محمد روشن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵.
- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ پل نويا، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.
- تفسیری بر عשרی از قرآن مجید؛ نسخه محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا، به تصحیح دکتر جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲.
- جستاری درباره مهر و ناهید؛ محمد مقدم، چ ۲، هیرمند، تهران ۱۳۸۵.
- جستاری چند در فرهنگ ایران؛ مهرداد بهار، فکر روز، ۱۳۷۳، تهران.
- جلوه های خواب از تجربه تا تمثیل در مثنوی؛ حمیدرضا توکلی، در فصلنامه هنر، زمستان ۱۳۸۱، ش ۵۴.
- داستان پیامبران در کلیات شمس؛ ج ۱، دکتر تقی پورنامداریان، چ ۲، پژوهشگاه، تهران ۱۳۶۹.

- *داستان‌های بید پای*؛ محمد بن عبدالله بخاری، تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، خوارزمی، تهران ۱۳۶۳.
- *در سایه آفتاب*؛ دکتر تقی پورنامداریان، سخن، تهران، ۱۳۸۰.
- *دفتر روشنائی*؛ از میراث عرفانی بایزید [ترجمه کتاب النورسهلگی]، محمد رضا شفیع‌ی کدکنی، چ ۲، سخن، تهران ۱۳۸۴.
- *دین مهر در جهان باستان*؛ مجموعه گزارش‌های دویین کنگره مهر شناسی، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، توس، تهران ۱۳۸۵.
- *دیوان خاقانی*؛ تصحیح ضیاء الدین سجادی، چ ۲، زوار، تهران ۱۳۵۷.
- *دیوان فرخی سیستانی*؛ به کوشش دکتر محمود دبیرسیاقی، چ ۵، زوار، تهران ۱۳۷۸.
- *رای و برهمن (گزیده کلیده)*؛ دکتر فتح الله مجتبابی، سخن، تهران ۱۳۷۴.
- *رساله فریدون سپهسالار*؛ با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، اقبال، تهران ۱۳۲۵.
- *روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح*؛ شهاب الدین ابوالقاسم سمعانی، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- *سراج القلوب*؛ [منسوب به] *ابومنصور سعید بن محمد قطان غزنوی*؛ با مقدمه و به تصحیح نامیرکارا خلیلوویچ، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۴.
- *شاهکارهای نگارگری ایران*؛ موزه هنرهای معاصر ایران، تهران ۱۳۸۴.
- *شرح مثنوی معنوی*؛ رینولد الین نیکلسون، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چ ۳، چ ۲، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۸.
- *شناخت اساطیر ایران*؛ جان هیلنز، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ ۱۰، چشمه، تهران ۱۳۸۵.
- *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*؛ اولریش مارزلف، ترجمه کیکاووس جهانداری، چ ۲، سروش، تهران ۱۳۷۶.
- *عجائب المخلوقات*؛ محمد بن محمود بن احمد طوسی، به اهتمام منوچهر ستوده، چ ۲، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۲.
- *فرهنگنامه قرآنی*؛ با نظارت دکتر محمد جعفر یاحقی، چ ۲، آستان قدس، مشهد ۱۳۷۲.
- *فیه مافیه*؛ مولانا جلال الدین محمد، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چ ۱۰، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۴.
- *قصص الانبیاء*؛ ابوالحسن بن الهیصم بوشنجی، ترجمه محمد بن اسعد تستری، تصحیح و تحقیق دکتر سید عباس محمودزاده، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۸۴.
- *قصص الانبیاء*؛ ابو اسحاق نیشابوری، تصحیح حبیب یغمایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.
- *قصص الانبیاء المسمى بالعرائس*؛ ابن اسحاق الثعلبی، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره، بی تا.

- کشف الاسرار و علاءه الابرار؛ ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، ج ۸ و ۵، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چ ۴، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- کلیات شمس؛ مولانا جلال‌الدین محمد، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۰ ج، چ ۲، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵.
- مثنوی، قصه دقوفی و روایت چندآوا؛ (مقاله) حمیدرضا توکلی، فصل‌نامه هنر، ش ۶۳، بهار ۱۳۸۴.
- مثنوی معنوی؛ به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد الن نیکلسون، ۶ ج، مطبعه بریل، لیدن، ۱۹۲۵، افست ایران، توس، تهران ۱۳۷۵.
- مصباح الارواح؛ شمس‌الدین محمد بردسیری کرمانی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد؛ نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، چ ۶، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- مفهوم میتره در معتقدات آریایی؛ پل تیمه، ترجمه احمدرضا قائم مقامی، در مهر در ایران و هند باستان، ققنوس، تهران ۱۳۸۴.
- مقالات شمس تبریزی؛ تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.
- مکتوبات؛ مولانا جلال‌الدین محمد، به کوشش توفیق سجانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.
- من بادم و تو آتش؛ آن ماری شیمل، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، توس، تهران ۱۳۷۷.
- منتخب روتق المجالس و بستان العارفين و تحفه المریدین؛ به تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۴.
- منطق الطیر؛ فریدالدین عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- نامورنامه؛ پژوهش و نگارش دکتر عبدالحمید شریف‌زاده، سازمان میراث فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۴.

- *Angels, Gills, Koln, Néret, Taschen*, ۲۰۰۴.

- *The Art of Gothic*, ed. Rolf Toman, Konneman, ۲۰۰۴.

- *L'opera Completa di Giotto*, Milano, Rizzoli Editor, ۱۹۷۱.

