تمثیل‌ها و برخی مضامین مشترک *مثنوی* و *حدیقه*

علیرضا حاجیان‌نژاد[1]
دانشیار زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه تهران
سرور رباط‌جزی
مدرس دانشگاه فنی و حرفه‌ای
طاهره خیری
دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرکز
(از ص ۶۱ تا ۸۰)
تاریخ دریافت: ۹۳/۰۷/۰۳، تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۲۰

چکیده

قرن شش و هفت هجری، از دوره‌های بسیار درخشان زبان و ادبیّات فارسی، به‌ویژه در حوزهٔ شعر عرفانی است که ظهور و تکامل و اوج آن به دست سه تن از شاعران بزرگ عارف ایرانی ـ اسلامی (سنایی، عطّار، مولوی) رقم می‌خورد. درک و احساس نزدیک به هم در این سه تن دربارهٔ خدا و جهان و... منظومهٔ فکری واحدی را تشکیل می‌دهد تا جایی که درک و فهم آثار هر یک از این سه فرد، منوط به فهم آثار دیگری است با رنگ و تشخّص ویژهٔ هر یک از این سه تن. در مقالهٔ حاضر، با تکیه بر *مثنوی* مولانا و *حدیقه‌ی* سنایی، در حدّ گنجایش مقاله، به نمونه‌هایی از پیوستگی‌ها و اقتباس‌های مولانا از اندیشه و آثار و تمثیل‌های سنایی در *حدیقه* اشاره شده است. مولوی نه‌تنها در اندیشه، بلکه در شیوهٔ بیان مطلب نیز در بسیاری موارد از سنایی الهام گرفته است. در این باره هم تقدّم فضل از سنایی و تعالی از مولوی است. مولوی، دقایق و غوامض و رموز سلوک عرفانی را با زبان مردم‌پسند و بسیار اقناعی بیان می‌کند و زبان سنایی در *حدیقه* فارغ از فخامت ادبی، ویژگی‌های خاصّ خود را دارد.

واژه‌های کلیدی: مولوی، سنایی، *مثنوی*، *حدیقه*، تمثیل‌های *حدیقه* در *مثنوی*.

---

[1]. رایانامهٔ نویسندهٔ مسئول: hajiannejd@ut.ac.ir

۱. مقدّمه

سدهٔ ششم و هفتم در تاریخ ادبیّات فارسی به دلیل ظهور و بروز سه شخصیّت نامدار شعر عرفانی فارسی، از درخشان‌ترین دوره‌های خلق آثار ادبی است. این سه شخصیّت شاخص ـ یعنی سنایی و عطّار و مولوی ـ با وجود برخی تفاوت‌ها در حوزهٔ ذوق و اندیشه و احساس، گویی یک حقیقت واحدند. همسانی و همدلی و همسویی و عشق به تعالی و کمال و تعالی روحی و شیوهٔ معنی‌پردازی در بین این سه شاعر، شباهت‌هایی است که محقّقان مکرّر از آن سخن رانده‌اند.

مولوی در ششم ربیع‌الاوّل سال ۶۰۴ ق (سپهسالار، ۱۳۲۰: ۲۲) به دنیا آمد. پدرش، بهاءالدّین‌محمّد معروف به بهاءولد (۵۴۳–۶۲۸ ق)، از دانشمندان و خطیبان متنفّذ و از بزرگان مشایخ صوفیّه بود که احتمالاً به سبب اختلافاتی بین او و سلطان محمّد خوارزمشاه (زرّین‌کوب، ۱۳۷۷: ۲۷۹–۲۸۰) با خانواده و تعدادی از مریدان، از بلخ به غرب ایران مهاجرت کرد. کاروان مذکور به زعم برخی، از راه دریا به حجّ رفتند (سروش، ۱۳۷۹: ۲۲۸) و پس از مناسک حجّ با استقبال پادشاه سلجوقی علاءالدّین‌کیقباد (۶۱۷–۶۳۴ ق) به آناتولی روی آوردند. مولوی پس از ورود به قونیّه که تحت ارشاد معنوی شاگرد پدرش برهان‌الدّین محقّق ترمذی (۵۶۱–۶۳۷ ق) سلوک می‌کرد، هم به فرمان او مدّتی را برای تحصیل علم به حلب و دمشق رفت؛ جایی که گفته می‌شود با محیی‌الدّین ابن‌عربی (۵۶۰–۶۳۸ ق) ملاقات کرد. وی پس از بازگشت به قونیّه، در آنجا رحلِ اقامت افکند و تا پایان عمر (۶۲۷ ق) در همان جا ماند (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۵ و ۱۱۰).

سنایی غزنوی، شاعر و حکیم و عارف، به سال ۴۶۷ ق در غزنه به دنیا آمد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۴). دوران کودکی و جوانی خود را در همین شهر گذراند و پس از آن به بلخ و سرخس و نیشابور و هرات سفر کرد، ولی بیشترین اقامتش در سرخس بود. پس از بازگشت به غزنین، به دلیل محبّت یکی از دوستانش، احمد مسعود تیشه (سنایی، ۱۳۸۲: ده)، *حدیقه* را تدوین کرد و سرانجام در شب یکشنبه یازدهم شعبان سال ۵۲۹ ق در خانهٔ عایشه نیکو در محلّهٔ نوآباد غزنین، زندگی را بدورد گفت (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۱۷).

حدیقة الحقیقه اثر طبع سنایی غزنوی و *مثنوی معنوی* زادهٔ قریحهٔ تابناک عارف بزرگ ایرانی ـ اسلامی، مولوی، است. دو گنجینهٔ گران‌بهای حکمت و عرفان و ادب و ذوق و حال و وجد، که شاید در تمام ادبیّات ملل بی‌نظیر باشند. در این رهگذر، مولانا بر قلّهٔ بلند و پررمزوراز عرفان اسلامی برآمده و عطّار و سنایی بر دامنهٔ این قلّهٔ سربه‌فلک‌کشیده

ایستاده‌اند تا ظهور و بروز او را فراهم آورند. راهی که سنایی گشود، عطّار بخش عظیمی از دشواری‌های آن را تسهیل کرد؛ مولوی مکرّر به این نکته اشاره کرده است (مولوی، ۱۳۸۳: ۴۴/۱ و ۲۰). در این دو منظومهٔ بی‌نظیر و برجسته، آن‌قدر اندیشه‌های نازک و تابناک و نکات باریک و معانی حکمت‌آمیز و توحیدی و ذوق و حال و وجد و مطالب تربیتی و اجتماعی و سیاسی و معارف الهی موج می‌زند که غوّاص معانی در هر بار غور، دُرر معانی جدیدی به دست می‌آورد، ولی همچنان از رسیدن به کرانه، اظهار عجز می‌کند.

مولوی، مکرّر از سنایی و عطّار به بزرگی یاد کرده و آنها را ستوده و لازمهٔ درک کلام خود را منوط و مشروط به درک کلام سنایی و عطّار کرده است. شمس‌الدّین افلاکی (۱۹۵۱: ۴۵۸/۱) از او نقل می‌کند: «هم چنان فرمود که هر که سخنان عطّار را به جدّ خواند، اسرار سنایی را فهم کند و هر که سخنان سنایی را به اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را درک کند و از آن برخوردار شود».

حرمت سنایی و کتابش در نزد پیروان و حلقهٔ مریدان مولوی تا بدانجا بود که سوگند به کتاب *حدیقه* در بینشان رایج و متداول بود و این گواه صادقی در تقدّس سنایی و افکارش در نزد مولوی و مولویّه بوده است (افلاکی، ۱۹۵۹: ۴۵۸/۱ و ۲۲۰ و ۴۳۴؛ بروین، ۱۳۷۸: ۴۳). حکایت مربوط به آغاز سرایش *مثنوی* هم این نکته را تأیید می‌کند (همان: ۷۳۹/۲-۷۴۰). توجّه و تأثیرپذیری و اقتباس مولوی از *حدیقه* به مراتب بیش از *دیوان سنایی* است، و این شیفتگی و ارادت در سراسر *مثنوی* به وضوح آشکار است.

عنوان حکیم غزنوی و حکیم کامیار و... نشان اوج قرب و منزلت سنایی در نزد مولوی است (مولوی همان: ۱/۱[۱]۳۴۲۶). در یک جا سنایی را حکیم برده‌ای یا حکیم پرده‌ای نیز خوانده است. عبدالحسین زرّین‌کوب (۱۳۶۸: ۲۵۱/۱-۲۵۲) این تعبیر را اشاره به اینکه وی بُرده و مجذوب و ربودهٔ حقّ یا آنکه در پردهٔ سخن یا در قباب غیرت حقّ مستور است و محجوب، دانسته است. مولوی (۱۳۸۳: ۱۵۴) علاوه بر اخذ بعضی قصّه‌ها و شرح بعضی از اشعار سنایی در *مثنوی* ـ که در عنوان مطالب بدان اشاره کرده است ـ مقدار فراوانی از مضامین کلام سنایی را هم در سخنش بروز داده و همهٔ اینها از انس و الفت مستمرّ وی با *دیوان* و *مثنوی*‌های حکیم سنایی است.

قصّه، مدخل دنیای *حدیقه* و *مثنوی* است و شناخت قصص و تمثیلات، مقدّمهٔ فهم این آثار است. اگرچه قصّه‌گویی در هیچ‌یک از این دو اثر، غایت نیست و بیشتر وسیله‌ای

---

[۱]. شمارهٔ سمت راست شمارهٔ دفتر و شمارهٔ سمت چپ شمارهٔ بیت است.

برای تسهیل فهم مطالب عرفانی بوده است؛ بنابراین تعجّب ندارد که مطلع و بخشی از قصّه‌های *مثنوی*، از سنایی گرفته شده باشد. فروزانفر (۱۳۶۲)، مولوی‌پژوه برجستهٔ ایرانی، در کتاب *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی* به پنج مورد از این قصّه‌ها اشاره کرده است.

توجّه به *حدیقه‌ی* سنایی در میان شارحان *مثنوی* نیز همواره مورد توجّه بوده است و آنان در شروح خود نمونه‌های بسیاری از تأثیر سنایی را بر مولانا بازنموده‌اند. عبداللّطیف عبّاسی در سال ۱۰۳۲–۱۰۳۵ شرحی بر *مثنوی* با عنوان *لطایف المعنوی من حقایق المثنوی* نوشت و پس از آن در فاصلهٔ ۱۰۳۸–۱۰۴۰ کتاب *لطایف الحدایق من نفایس الدقایق* را در شرح *حدیقه* نوشت. در نظر عبّاسی (۱۳۸۷: ۱۱/۱) میانهٔ این دو کتاب، عموم و خصوص مطلق توان قرار داد که *مثنوی* اعمّ مطلق باشد و *حدیقه* اخصّ. چه، آنچه در *حدیقه* هست در *مثنوی* به شرح و بسط تمام، یافته می‌شود؛ و آنچه در *مثنوی* هست در *حدیقه* جز به طریق اجمال ولی مجاز، نتوان یافت. پس *حدیقه* را به منزلهٔ متن و *مثنوی* را به مثابهٔ شرح گوییم هم می‌سزد.

وی چون نخست شرح *مثنوی* (عباسی، ۱۲۹۸) را نوشته بود، همه جا در شرح *حدیقه* از *مثنوی* سخن رانده، ولی در شرح *مثنوی*، از *حدیقه* هیچ سخنی به میان نیاورده است.

۲. شیوه‌های بهره‌مندی مولانا از سنایی

دربارهٔ شیوه‌های بهره‌مندی مولانا از سنایی ـ فارغ از برتری روحی و نبوغ ذاتی خاصّ که ناشی از تفاوت‌های فردی این دو نفر است ـ هر جا مولوی از آثار سنایی، به‌ویژه *حدیقه*، بهره جسته، فضای یک‌سان و یا نزدیک به هم بوده است، که ذهن مولوی خودآگاه یا ناخودآگاه به *حدیقه* توجّه کرده و آن مطالب و قصّه و یا تمثیل برای او تداعی شده است. این موارد را در سه بخش می‌شود نشان داد: الف) در ابیات آغازین داستان که شاعر خود به آن توجّه داده است؛ ب) آوردن مصراعی یا بیتی از سنایی و گاهی با اندک تغییر؛ پ) مضمون از سنایی است و مولوی در جای‌جای آثار خود (اعمّ از *مثنوی* و *غزلّیات شمس*) آن را آورده است.

مرثیّه‌ای که مولوی در قالب غزل در سوگ سنایی سروده، گواه عظمتی است که مولوی نه فقط در حوزهٔ مفاهیم عارفانه، بلکه در لحظه‌های شور و وجد و حال ـ که محصول ضمیر ناخودآگاه اوست ـ نیز به سنایی توجّه دارد (مولوی، ۱۳۳۷: ۲۵۸/۲؛ شفیعی کدکنی ۱۳۷۷: ۱۸۳، ۱۹۰، ۲۴۰، ۲۴۱).

گفت کسی «خواجه سنایی بمرد» مرگ چنین خواجه نه کاری‌ست خُرد

در *غزلّیات شمس*، نمونه‌هایی وجود دارد که عیناً ابیاتی از غزل‌های سنایی است. این، احتمالاً ناشی از آن می‌شود که مولوی در حال جذبه، ابیاتی از شعر سنایی را خوانده و ادامهٔ آن ابیات را خود سروده است. سه بیت از غزل زیر (مولوی، ۱۳۳۶: ۲۱۶/۱) چنین سرنوشتی دارد:

تا نقش خیال دوست با ماست　　ما را همه عمر خود تماشاست
آنجا که وصال دوستان است　　واللّه که میان خانه صحراست

ابیات آغازین غزل مزبور، در صفحهٔ ۸۰۵ *دیوان سنایی* آمده است. غزل زیر هم در *دیوان سنایی* (۱۳۳۶: ۸۲۷) با کمی تفاوت در *غزلّیات شمس* (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۸۳) آمده است:

هر که را درد بی‌نهایت نیست　　عشق را پس برو عنایت نیست

استقبال‌های مولوی در غزلیّات از سنایی، خود پژوهش جداگانه و گسترده‌ای است. ما در این مقاله به برخی از مضامین و تمثیل‌هایی که مولوی در *مثنوی* از *حدیقه* اقتباس کرده، بدون هیچ تحلیل و توضیح اضافی اشاره خواهیم کرد. بنابراین، *غزلّیات شمس* و دیگر آثار مولوی مورد توجّه نبوده است. این موارد ـ اعمّ از تمثیل و داستان و حکایت و مَثل ـ از صد افزون است. ۳۹ قصّه در *مثنوی* وجود دارد که عیناً یا در *حدیقه* یا در دیگر *مثنوی*‌های سنایی آمده و مولوی بدان توجّه کرده است. در این قصّه‌ها، گاه بیتی یا مصراعی در ضمن ابیات آمده است که می‌توان آن را در *حدیقه* یا غزلیّات و یا دیگر آثار سنایی نشان داد. علاوه بر مضامینی که مولوی از سنایی اقتباس کرده (که در ادامه به برخی از آنها پرداخته خواهد شد) سرایندهٔ *مثنوی* در پایان بردن سخن، به‌ویژه آن‌گاه که مخاطب را مستعدّ و محرم ندانسته و خواسته سخنی را قطع کند، به شیوهٔ سنایی اقتدا کرده است. آنچه مولوی در هجده‌بیت آغازین گفته و در جای‌جای *مثنوی* تکرار کرده، بی‌شباهت به *حدیقه* (سنایی، ۱۳۶۸: ۳۲۷) نیست.

ای دریغا که با تو این معنی　　نتوان گفت زانکه هست عری

مولوی در ابیات ۳۰۸۷ و بعد در دفتر اوّل و مکرّر در جاهای دیگر، از بی‌توجّهی شنوندگان و قدرت درک نازل آنان گله کرده است. این بیت را سنایی در پایان بند اوّل «فصل فی ذکر العشق» آورده است. سنایی (همان: ۳۹۴) در جای دیگر نیز از همراهان سست‌عناصر نامستعدّ گله کرده است.

با که گویم که غافل‌اند از کار　　این شیاطین به فعل و مردم‌سار
چند گویم که نیست یاری نیک　　در تو مسموع نیست قول ولیک،

ـ داستان عیادت رفتن کر نزد همسایهٔ رنجور خویش در دفتر اوّل *مثنوی* که از ابیات ۳۳۶۰ شروع می‌شود، ملهم از حکایتِ رفتنِ نادان به عیادت بیمارِ دچارِ دردِ دندان در *حدیقه* است (سنایی، ۱۳۶۸: ۷۳۴). کیمیاگری مولوی در تغییر شخصیّت و دیگر عناصر قصّه، حکایت را از جنبه‌های گوناگون، بسیار تعالی داده است.

ـ دیدگاه مولوی و سنایی دربارهٔ عشق و تصوّف یک‌سان است. مولوی در آغاز دفتر اوّل *مثنوی*، در داستان شاه و کنیزک، هنگامی که پادشاه طبیب الهی را بر سر کنیزک بیمار می‌برد تا او را درمان کند، طبیب درمی‌یابد که بیماری کنیزکْ بیماری جسمی نیست و او گرفتار عشق شده است. مولوی در این بخش از داستان، بخشی از دیدگاه خود را دربارهٔ عشق گفته است:

علّت عاشق ز علّت‌ها جداست　　عشق اسطرلاب اسرار خداست

و در ادامه از دو نوع عشق که شارحان آن را متفاوت تفسیر کرده‌اند (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۲۹/۱) سخن می‌گوید و پس از آن عشق را توصیف‌نشدنی و امری وجدانی و ذومراتب و تشکیکی شمرده که تا انسان بدان متحقّق نشود، آن مفهوم را درنمی‌یابد (رک. مولوی، همان: ۲۹۴۳/۳). سنایی (۱۳۶۸: ۶/[۱]۳۳۴ و ۳۳۱/۴) این مفاهیم را در ذیل «ذکر معنی و برهان عشق» آورده است:

دعوی عشق و عقل گفتار است　　معنی عقل و عشق کردار است
عشق را بی‌خودی صفت باشد　　عشق را خون دل صفت باشد

مولوی در داستان مذکور، عشق را از مقولهٔ علوم متعارفی چون نور و سایه نمی‌داند که بشود آن را به ضدّش شناخت. لفظ نور، ذهن مولوی را متوجّه شمس می‌کند و او زیرکانه در بیت ۱۲۰/۱ به بعد *مثنوی*، وحدت حقّهٔ حقیقیّه را تبیین می‌کند. سنایی این مفهوم را ذیل عنوان «فصل اندر وحدت و شرح عظمت» در صفحهٔ ۶۴ *حدیقه* آورده است. پیر بلخ در ادامه از فواید یادکرد اولیا سخن می‌راند و می‌گوید وقتی معشوق بی نظیر و گوینده مستغرق باشد، امکان گفتن نیست. این ابیات در *مثنوی* شبیه توصیف سنایی از صوفی و یادآور این نکته است که در مکتب عرفانی این دو شاعر، محوری‌ترین سخن، عشق و عاشق و معشوق است که وصف حال آنان در بیان نمی‌گنجد. در نظر مولوی (همان: ۱۲۹/۱):

کلّ شیء قاله غیرالمفیق　　إن تکلّف أو تصلّف لایلیق

و در نظر سنایی (۱۳۶۸: ۴۹۴/۶):

مرد صوفی تصلّفی نبود　　خود تصوف تکلّفی نبود

---

[۱]. عدد سمت راست در حدیقه شمارهٔ بیت و عدد سمت چپ شمارهٔ صفحه است.

ـ وصف پیر، از دیگر مضامین بسیار نزدیک در *حدیقه* (سنایی، ۱۳۶۸: ۱۶۶ و ۳۴۵-۳۴۶) و *مثنوی* است (مولوی، ۱۳۸۳: ۳۵۱) و این ناشی از تجربه و شهود عرفانیِ تقریباً یک‌سان آن دو حکایت دارد. ابیات ۸ و بعد در صفحه ۱۶۶ و ابیات آغازین صفحه ۳۴۵ و ۳۴۶ و بیت شانزده در صفحه۳۵۱ حدیقه شبیه ابیات ۱۶۸ و بعد در دفتر دوم مثنوی و ابیات ۶۸ و بعد در دفتر اول است. مولوی در موارد زیر مشخّصاً به *حدیقه* توجه داشته است:

الف) نمونه‌ای از مضامین تمثیلی *حدیقه* که منشأ خلق داستان در *مثنوی* شده‌اند.

ـ مواردی در *حدیقه* اعمّ از یک قصّه یا نکته‌ای لطیف است که منشأ و منبع الهام یک مضمون یا اشارتی لطیف در *مثنوی* با شرح و بسط بیشتر شده است. شاید بشود گمان کرد که آمدن فرستادهٔ روم نزد خلیفه ـ که از ابیات ۱۳۹۰ در دفتر نخست آمده است، از بیت زیر در *حدیقه‌ی* سنایی (۱۳۶۸: ۲۳۶) اقتباس شده باشد:

گشت قیصر نگون ز تخت رفیع　　دِرّه در دست او و او به بقیع

ـ داستان«پادشاه و کنیزک» در دفتر نخست *مثنوی* و قتل زرگر، احتمالاً متأثّر از حکایتی در *حدیقه* است که در آن حکایت نیز پادشاهْ کنیزک زیبایی را غرق می‌کند تا جمالش موجب فتنه نشود و از سیر در راه کمال بازنماند و ذهن قصّه‌پرداز مولانا آن را پروبال داده و با جزئیّات فراوان و نتیجه‌گیری‌های شگفت عرفانی در هر بخش از آن، قصّه را با طول و تفصیل بیان کرده است. ابیات آغازین آن حکایت در *حدیقه‌ی* سنایی (همان: ۵۸۴) چنین است:

یافت شاهی کنیزکی دلکش　　شاه را آن کنیزک آمد خوش
هم در آن لحظه‌اش به آب افکند　　گفت شه خوب باید اندر بند

فروزانفر (۱۳۶۲: ۳) برای این داستان، مآخذ دیگری هم ذکر کرده است.

ـ در دفتر ششم *مثنوی*، حکایت آن صیّاد که خویشتن در گیاه پیچیده بود و دسته‌ای گل و لاله را کُله‌وار به سر فروکشیده تا مرغان او را گیاه پندارند، این‌گونه شروع می‌شود:

رفت مرغی در میان مرغزار　　بود آنجا دام از بهر شکار
دانهٔ چندی نهاده بر زمین　　وان صیاد آنجا نشسته در کمین
خویشتن پیچیده در برگ و گیاه　　تا درافتد صید بیچاره ز راه
مرغک آمد سویِ او از ناشناخت　　پس طوافی کرد پیش مرد تاخت
گفت او را کیستی تو سبزپوش　　در بیابان در میان این وحوش
گفت مرد زاهدم من منقطع　　با گیاهی گشتم اینجا مقتنع

مولوی در سرودن این حکایت به سنایی توجّه داشته، و پس از چند بیت، چنانکه شیوهٔ اوست، خود قصّه را پرداخته و نتیجه‌ای که می‌گیرد، متناسب با حکایت شخصی است که دزدانْ نخست قوچ او و جامه‌هایش را دزیده‌اند. حکایت *مثنوی* بی‌شباهت نیست به حکایتی که در *حدیقه‌ی* سنایی (۱۳۶۸: ۷۴۰) با مطلع زیر آمده است:

آن شنیدی که مرغکی در شخ — دید در زیر ریگ پنهان فخ
گفت تو کیستی چنین بدحال — گفت هستم ستودهٔ ابدال
چیست این زه که بر میان داری — به چه معنی همی نهان داری
گفت این زه نگاهدار من است — در بد و نیک یار من است
من میان بسته بهر طاعت را — گوشه بگزیده‌ام قناعت را

ـ در داستان جوحی (مولوی، ۱۳۸۳: ج ۳، دفتر ۶، ابیات ۴۴۸۱)، وقتی جوحی بر سبیل اعتراض به زن می‌گوید

بر لب خشکم گشادستی زبان — گاه مفلس خوانی‌ام گه قلتبان
این دو علّت گر بود ای جان مرا — آن یکی از توست و دیگر از خدا

شکّ نیست که قهرمان قصّه، این جواب زیرکانه را از پنبه‌زن *حدیقه* اقتباس کرده است؛ یعنی همان دو صفتی که در *مثنوی*، منظور مولانا بوده است. در *حدیقه* (سنایی، ۱۳۶۸: ۷۳۱) وقتی زن پنبه‌زن او را مفلس و قلتبان خواند، پنبه‌زن ظریفانه پاسخ داد:

گفتش ای زن مرا به نادانی — مفلس و قلتبان چرا خوانی؟
چه بود جرم من چو باشم من — مفلس از چرخ و قلتبان از زن

ـ توبهٔ نصوح نیز از موارد مشترکی است که مولوی (۱۳۸۳: دفتر پنجم، ابیات ۲۲۲۸) در *مثنوی* حکایت *حدیقه‌ی* سنایی (۱۳۶۸: ۴۳۰) را تفصیل داده است.

تو ازین زهد توبه جوی نصوح — ورنه بی دل روی به عالم روح

ب) نمونه‌هایی از مضامین مشترک تمثیلی و رمزی میان *مثنوی* و *حدیقه*.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و جملهٔ عیبی پاک شد

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۱/۱)

بندهٔ عشق باش تا برهی — از بلاها و زشتی و تبهی
بندهٔ عشق جان حُر باشد — مرد کشتی چه مرد درّ باشد

(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۲۵-۳۲۶)

هرچه گویم عشق را شرح و بیان　　چون به عشق آیم خجل باشم ازآن

(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۱۲/۱)

عشق را کس وجود نشناسد　　هر دلی را وطن نپرماسد....

کس نداده نشان ز جوهر عشق　　هیچ‌کس نانشسته همبر عشق

(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۲۸)

بس شنکجه کرد عشقش بر زمین　　خود چرا دارد ز اوّل عشق کین

عشق از اوّل چرا خونی بود　　تا گریزد آنکه بیرونی بود

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۲۹/۱؛ نیز همان: ۴۷۵۱/۶)

عاشقی را یکی فسرده بدید　　که همی مرد و خوش همی خندید

گفت کآخر به وقت جان دادن　　خنده‌ت از چیست و این خوش‌استادن

گفت خوبان چو پرده برگیرند　　عاشقان پیششان چنین میرند

(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۳۳ و ۳۳۴ و ۳۲۷)

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۱۹۷۴/۱) در تأویل حدیث «کلّمینی یا حمیرا» در بیان اینکه چرا حضرت ختمی‌مرتبت از عایشه همدمی خواسته، می‌گوید: لفظ حمیرا و جان (:نفس) در نزد تازیان مؤنّث است، امّا مؤنّث بودن لفظ، ارج و ارزش چندانی ندارد. آن گوهر نفیس وجود آدمی که ممیّز انسان از جزء اوست، در زن و مرد یکی است. آن جان، لطیفهٔ ربّانی است که حیاتش چون نفس حیوانی وابسته به غذای مادّی نیست. سنایی (۱۳۶۸: ۴۰۳) هم در تمثیلی، عظمت و قدر انسان را در رتق و فتق امور دانسته و مرد و زن را یک‌سان شمرده است:

مرد را چون هنر نباشد کم　　چه ز اهل عرب چه ز اهل عجم...

بهر معنی‌ست قدر تازی را　　نه بدان تا تو خواجگی سازی

هر که شد جان مصطفی را اهل　　چه کند ریش و سبلت بوجهل

بهر معنی‌ست صورت تازی　　نز پی صورت مجازی را

روح با عقل و علم داند زیست　　روح را پارسی و تازی چیست...

ـ مولوی (۱۳۸۳: دفتر ۱/۳-۳۹) مراحل تعالی نفسانی را از فروترین تا عالی‌ترین مراتب روحانی در ابیات زیر بیان کرده است:

از جمادی مردم و نامی شدم　　وز نما مُردم به حیوان برزدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم　　پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

سنایی (۱۳۶۸: ۷۲۴) همین مضمون را چنین پرداخته است:

جان نپرد به سوی معدن خویش　　تا نگردی پیاده از تن خویش

تـــا نیایـــد ز حـــس بـــرون حیـــوان　　ره نیابـــد بـــه مرتبـــهٔ انســـان
پس چو انسـان ز نفـس ناطقـه رسـت　　روح قدســـی بجـــای آن بنشســـت
چـــون بـــرون شـــد زجـــان گوینـــده　　شـــد بـــه جـــان فرشـــتگان زنـــده

ـ در نظر مولوی (۱۳۸۳: دفتر ۱۱۰۶/۱) پیامبران همگی علّـت اعـدادی و مقـدّماتی ظهـور حضرت رسول اکرم(ص) هستند که غایت قصوای آفرینش اوست:

نـــام احمـــد نـــام جملـــه انبیاســـت　　چون که صد آمد نود هم پیش ماسـت

سنایی (۱۳۶۸: ۲۰۶) نیز همین مطلب را در قالب ثنای پیغمبر اکرم(ص) که ثنای او ثنای همـهٔ انبیاست، سروده است:

تـــا بـــه حشـــر ای دل ار ثنـــا گفتـــی　　همـــه گفتـــی چـــو مصـــطفی گفتـــی

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۳۴۶۲/۶) در ضمنِ داستان مواخذهٔ یوسف به سبب یاری خواستن از غیر حقّ، می‌گوید:

چـون غـرض دلّالـه گشـت و واصـفی　　از ســه گــز کربــاس یــابی یوســفی
چـون کـه هنگـام فـراغ جـان شـود　　دیـــو دلّـــال دُرِ ایمـــان شـــود

همین تمثیل را سنایی (۱۳۶۸: ۷۱۲) در همین بافت معنایی یعنی داوری مغرضانه می‌گوید:

سوی حاسد چه این چـه بانـگ سـتور　　گرگ و یوسف یکـی بـود سـوی کـور
چـــون زبـــان حســـد بـــود نخـــاس　　یوســـفی یـــابی از دو گـــز کربـــاس

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۱۵۴۵/۲) در داستان آزمودن خواجه لقمـان زیرکـی لقمـان را و ظـاهر شدن فضل و زیرکی لقمان پیش امتحان‌کنندگان، محبّت را نتیجهٔ دانش کامل، و نقصان عقل را مایهٔ رنجوری به حساب آورده، و از تمثیل زیر استفاده کرده است:

بـــر کـــف دریـــا فـــرس را رانـــدن　　نامـــه‌ای در نـــورِ برقـــی خوانـــدن...
از حریصـــی عاقبـــت نادیـــدن اســـت　　بر دل و بر عقل خود خندیدن اسـت...

دقیقاً این تعبیر و تمثیل در *حدیقه‌ی* سنایی (۱۳۶۸: ۵۷۹) این‌گونه آمده است:

کـس بـه تـدبیر سـفله ملـک نرانـد　　نامـــه در نـــور بـــرق نتـــوان خوانـــد
رای کـــم‌عقـــل نـــور بـــرق بـــود　　خاصـــه جـــایی کـــه بـــیم غـــرق بـــود

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۴/ ۱۲۵۵ و ...) همواره از لئام و بـدرایی آنـان گلـه کـرده اسـت. در قصّهٔ شاعر و صله دادن شاه و مضـاعف کـردن آن بـه دسـت وزیـر و بازگشـت شاعر به امید صله و مواجهه شدن با وزیر جدید لئیم، از زبان شاعر آورده است:

مـــن ندیـــدم جـــز شـــقاوت در لئـــام　　گر تو دیده‌ستی رسـان از مـن سـلام

سنایی (۱۳۶۸: ۴۵۵ و ۷۴۰) دقیقاً همین مفهوم را با الفاظی مشابه در بی‌وفایی سروده است:

مـــن وفـــایی ندیـــده‌ام ز خســـان　　گـــر تـــو دیـــدی ســـلام مـــن برســـان

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۲۳۴۳/۱) در داسـتان اعرابـی و زنـش در دفتـر اوّل، در تمثیـل مرشـد دروغین آورده است:

مـال و زرّ سـر را بـود همچـون کـلاه　　کَـل بـود او کـز کُلـه سـازد پنـاه

آنکـه زلـف جعـد و رعنـا باشـدش　　چون کلاهـش رفـت، خوشـتر آیـدش

سنایی (۱۳۶۸: ۱۲۶) همین تمثیل را برای انسانِ بی‌کمال به کار برده است؛ در نظر او هم

ســـرِ کَـــل را کُلـــه پنـــاه بُـــود　　بـــا چنـــین ســـر کُلـــه گنـــاه بـــود

تـــو بـــه زیـــر کـــلاه غـــش داری　　لاجـــرم جســـر نـــار نگـــذاری

ـ تبدّل حواسّ که از آموزه‌های صوفیان است، از همان آغاز در متون اوّلیّهٔ صوفیّه مورد توجّه بوده است. در نظر مولوی (۱۳۸۳: ۳۷۴۷/۳) هم

ایـن دهـان بسـتی دهـانی بـاز شـد　　کـو خورنـده‌ی لقمـه‌هـای راز شـد

گـــر ز شـــیرِ دیـــو تـــن را وابـــری　　در فطـــام او بســـی نعمـــت خـــوری

ترک جوشـش شـرح کـردم نـیم خـام　　از حکـــیم غزنـــوی بشـــنو تمـــام

و سنایی (۱۳۶۸: ۷۵) راست:

آن نبینـــی کـــه پـــیش‌تـــر ز وجـــود　　چـــون تـــو را کـــرد در رحـــم موجـــود

روزی‌ات داد نُـــه مـــه از خـــونی　　کردگـــاری حکـــیم بـــی‌چـــونی...

آن درِ رزق بـــر تـــو چُســـت ببســـت　　دو در بهتـــرت بـــداد بـــه دســـت

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۲۱۰۹/۳) در قصّهٔ متعرضان پیل‌بچگان از بند حسّ، می‌گوید:

فهـم آب اسـت و وجـود تـن سـبو　　چـون سـبو بشکسـت ریـزد آب ازو

ایـن سـبو را پـنج سـوراخ اسـت ژرف　　انـدرو نـی آب مانـد خـود نـه بـرف

امـــر غضـــوا غضّـــة أبصـــارکم　　هـم شـنیدی راسـت ننهـادی تـو سُـم

از دهانـــت نطـــق فهمـــت را بـــرد　　گوش چون ریگ است فهمت را خـورد

همچنـــین ســـوراخ‌هـــای دیگـــرت　　مـــی‌کشـــاند آب فهـــم مضـــمرت

و در همین دفتر در ابیات ۱۱۱۵ و ۱۲۹۱ نیز از تبدّل حواسّ سخن به میـان آورده اسـت. این معنی را سنایی (۱۳۶۸: ۱۳۱) چنین سروده است:

بنـد بـر خـود نهـی گزیـده شـوی　　پـای بـر سـر نهـی رسـیده شـوی

ـ تفاوت سیر عارف و زاهد در نظر مولوی (۱۳۸۳: ۲۱۸۰/۵) چنین است:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه　　سیر زاهد هر مَهی یک روزه راه

سنایی هم (۱۳۶۸: ۷۳) هم عاشق صادق را با عاشق دروغین مقایسه کرده و گفته است:

دو دو عالم یکی کند صادق　　سه سه منزل یکی کند عاشق

ـ در نظر مولوی (۱۳۸۳: ۶۵/۴ و ...)، شرور نسبی هستند. به نظر او:

پس بد مطلق نباشد در جهان　　بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست　　که یکی را پا دگر را بند نیست

در نظر سنایی (۱۳۶۸: ۸۶ و ۸۷ و ۹۰ و ۱۶۲) هم

خیر و شرّ نیست در جهان سخن　　لقب خیر و شرّ به توست و به من
آن زمان کایزد آفرید آفاق　　هیچ بد نآفرید بر اطلاق
مرگ این را هلاک و آن را برگ　　زهر آن را غذا و این را مرگ

ـ در ماجرای عبور انسان‌ها از دوزخ، مولوی (۱۳۸۳: ۲۷۰۹/۴) گوید:

زآن که دوزخ گوید ای مؤمن تو زود　　برگذر که نورت آتش را ربود
بگذر ای مؤمن که نورت می‌کشد　　آتشم را چون که دامن می‌کشد

سنایی (۱۳۶۸: ۱۰۲) همین مفهوم را این‌گونه سروده است:

آه عارف چو راه برگیرد　　دوزخ از بیم او سپر گردد

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۲۱۵/۱) در بیان اینکه اعمال ما در عالم بی‌تأثیر نیست، در *مثنوی* چندین تمثیل آورده است؛ از جمله:

این جهان کوه است و فعل ما ندا　　سوی ما آید نداها را صدا

این تمثیل را سنایی (۱۳۶۸: ۱۴۵) در *حدیقه* چنین آورده است:

لحن خوش دار چون به کوه آیی　　کوه را بانگ خر چه فرمایی
کرده ای در ره دعا بر پای　　صد هزاران عوان صوت‌سرای
لاجرم حرف آن ز کوه مجاز　　چون صدا هم به دَمت آید باز

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۴۲۵/۱) در تأویل آیهٔ ۴۵ و ۴۶ سورهٔ فرقان، واژهٔ ظلّ را به ولیّ تأویل کرده و گفته است:

کیف مدّ الظّلّ نقش اولیاست　　کاو دلیل نور خورشید خداست

سنایی (۱۳۶۸: ۱۶۵) هم در وصف ولیّ از همین تعبیر استفاده کرده است:

مرد باید که چون خلیل بود　　تا ز حقّ ظلّ او ظلیل بود...

لطـف حـقّ سـایه‌ش افکنَـد بـر دل　　پـس بگویـد کـه کیـف مـدّ الظّـل
چـون ز ظـلّ جـان او بیابـد لمـس　　روی بنمایـــدش جعلنـــا الشّـــمس

ـ در تجزیه و تحلیل ساختار فیزیکی گوش، دیدگاه مولوی (۱۳۸۳: ۱۰۲۲/۶) جالب است:

آن چه باد است اندر آن خرد اسـتخوان　　کاو پذیرد حرف و صـوت قصّـه‌خـوان
استخوان و بـاد درپـوش اسـت و بـس　　در دو عالم غیـر یـزدان نیسـت کـس
مســتمع او قائــل او بــی‌احتجــاب　　زآنکـه الأُذنـان مـن رأس ای مُثـاب

این مثل را سنایی (۱۳۶۸: ۲۱۲) به زبان فارسی این چنین سروده است:

مغـز پـر جـان همـی کنـد مویـت　　کـوی پـر گـل همـی کنـد رویـت
از تـــو و آن توســـت گـــوش بشـــر　　چه عجب زآنکه هسـت گـوش از سـر

ـ موضوع فنای فعل که مکرّر در *مثنوی* مولوی (۱۳۸۳: ۶۱۶/۱) بـدان توجّـه شـده، بـا تمثیل قرآنی به شکل زیر آمده است:

گـر بپـرّانیم تیـر آن نـی ز ماسـت　　مـا کمـان و تیرانـدازش خداسـت

برداشت سنایی (۱۳۶۸: ۲۴۵) از همین آیه چنین است:

هـر عـدو را کـه درفکنـد از پـای　　در زمـان مـالکش ببـرد از جـای
وآن‌کـه را زد بـه ضـرب دیـن‌آرای　　نـام بـر دسـتش و زننـده خـدای

ـ در قصّهٔ عطّاری که سنگ ترازوی او گِل سرشوی بود و دزدیدن مشتری گِل‌خوار از آن گِل، قصّه تماماً از سنایی است (فروزانفر ۱۳۶۲: ۱۳۳). تمثیل زیر در *مثنوی* مولوی (۱۳۸۳: ۶۴۵/۴) جالب است:

گـر ز نـای چشـم حظّـی مـی‌بـری　　نه کبـاب از پهلـوی خـود مـی‌خـوری
این نظر از دور چون تیـر اسـت و سـم　　عشق افـزون مـی‌شـود صـبر تـو کـم

سنایی (۱۳۶۸: ۳۵۴) نیز مفهوم حدیث را چنین بیان کرده است:

هـر کـه او ننگـرد بـه ناشایسـت　　نکشـد رنـج و غـم بـه نابایسـت
سـهمی اسـت از سـهام دیـو لعـین　　هـر نظـر کـآن نشـاید انـدر دیـن

ـ مفهوم تجدّد امثال را که از مفاهیم فلسفی و عرفانی صـوفیّه اسـت، مولـوی (۱۳۸۳: ۱۱۴۴/۱) چنین بیان کرده است:

هـر نفـس نـو مـی‌شـود دنیـا و مـا　　بـی خبـر از نـو شـدن انـدر بقـا
عمـر همچـون جـوی نونـو مـی‌رسـد　　مســتمرّی مــی‌نمایــد در جســد

سنایی (۱۳۶۸: ۳۶۹) نیز از این معنی غافل نبوده است:

صـــوفیان در دمـــی دو عیـــد کننـــد　　عنکبوتـــان مگـــس قدیـــد کننـــد

ـ در نظر عارفان، گاهی نفس عمل چندان مهمّ نیست، بلکه جهت و نسبت آن مهمّ‌تر است. در نظر مولوی (۱۳۸۳: ۱۵۶۵/۱) هم

ای بدی که تو کنی در خشم و جنـگ　　بـا طـرب‌تـر از سـماع و بانـگ چنـگ
ای جفـای تـــو ز دولـــت خـــوب‌تـــر　　و انتقـــام تـــو ز جـــان محبـــوب‌تـــر

سنایی (۱۳۶۸: ۳۷۱) نیز تمثیل زیر را در بیان این معنی آورده است:

چون تو را گشت نـوش وحـدت بـیش　　بـــده آن نـــوش را بـــه حـــدّت نـــیش

ـ پیوند تن و جان، پرسشی که فرستادهٔ پادشـاه روم از خلیفـهٔ دوم پرسـید، در *مثنـوی* مولوی (۱۳۸۳: ۱۵۱۵/۱) با تمثیل زیر بیان شده است:

گفت یا عمـر چـه حکمـت بـود و سـرّ　　حـبس آن صـافی دریـن جـای کـدر
آب صـــافی در گِلـــی پنهـــان شـــده　　جـــان صـــافی بســـتهٔ ایمـــان شـــده

همین مفهوم را سنایی (۱۳۶۸: ۱۰/۳۷۳) چنین به نظم کشیده است:

آدمـــی را مـــدار خـــوار کـــه غیـــب　　جـــوهری شـــد میـــان رســـتهٔ عیـــب

مولوی (۱۳۸۳: ۵۰۰/۱ و ۵۰۱) در داستان آن پادشاه که نصرانیان را می‌کُشت، برای تبین اختلاف در صورت و روش، نه در حقیقت راه، از تمثیل «مزاج خم عیسی» استفاده می‌کند:

او ز یکرنگـــی عیســـی بـــو نداشـــت　　وز مـــزاج خـــم عیســـی خـــو نداشـــت
جامـــهٔ صـــد رنـــگ ازآن خـــم صـــفا　　ساده و یک رنـگ گشـتی چـون ضـیا

سنایی (۱۳۶۸: ۱۳۲) نیز از یکرنگی جامهٔ عیسی در *حدیقه* استفاده کرده است:

از ســرْ ایــن دلــق هفــت‌رنــگ بــرآر　　جامـــه یـــک‌رنـــگ دار عیســـی‌وار

برای تفصیل موضوع یکرنگی جامه عیسی، رجوع شود به میبدی، ۳۸۲/۱–۳۸۷ و ۱۳۳/۲.

ـ «سوزن در نان بودن» کنایه یا تمثیلی است که شارحان *مثنوی*، متفاوت معنی کرده‌اند؛ از جمله «سخنی مؤثّر و کارگر چنانکه سوزن در نان فرومی‌رود» (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۶۹/۱):

گفت:گفت تو چو در نان سوزن است　　از دل مـن تـا دل تـو روزن اسـت

معنی این ترکیب، در شعر سنایی (۱۳۶۸: ۳۷۱) بسیار روشن‌تر است:

چـو ز بانـگ سـگان شـوی دلتنـگ　　سـنگ برگیـر و دِه سـگان را سـنگ
وآن سـگی را کـه کـرد پـای افکـار　　نـــان بـــی‌ســـوزنش مـــده زنهـــار

ـ کتمان سرّ و امانت بودن آن، از اصول اوّلیّهٔ تصوّف ایرانی ـ اسلامی بوده است. مولوی (۱۳۸۳: ۱۷۷/۱) برای بیان این معنی، از تمثیل دانه و خاک بهره جسته است. در نظر او و دیگر عارفان، جهان و پدیده‌هایش، وجود و ماهیّتشان را مدیون عنایت و لطف حضرت باری هستند. مولوی (همان: ۵۰۸) خاک را از آن جهت امانت‌دار می‌داند که محلّ تجلّی و ظهور صفت امانت‌داری خداست:

پرتو ذاتش زده بر خاک و طین — تا شده دانه پذیرنده‌ی زمین
خاک امین و هر چه در وی کاشتی — بی‌خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زآن امانت یافته‌ست — کآفتاب عدل بر وی تافته‌ست

در مصراع نخست ابیات بالا، به‌جای «ذاتش»، «دانش» هم در برخی نسخه‌های مصحّحان آمده است که در این شکل هم علم پرورش بذر، پرتوی از دانش الهی است که در خاک به ودیعت نهاده شده است. سنایی (۱۳۶۸: ۴۸۲ و ۴۸۴) در *حدیقه* در حفظ سرّ و مشورت کردن توصیه می‌کند که خاک «گِل» در بهاران راز را در دل پنهان نمی‌دارد. وی در ادامه گفته است: با بهان رای زدن باعث می‌شود انسان از عقیله رهایی یابد؛ پس تأکید می‌کند در سرای مجاز ممکن است از تن دوست جان برون آید، ولی راز هرگز بیرون نمی‌آید:

آن نبینی که تخم‌ها در گِل — ننماید به هیچ ظالم دل
کم ز خاکی و خاک نعمت‌ساز — از زمستان نهفته دارد راز
چون هوا دست عدل بگشاید — راز و دل جمله خاک بنماید

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۳۸۷/۱) برای تحلیل حال عارف در حالت بیداری، از تمثیل خواب استفاده می‌کند تا به کمک آن، حامل و محمول و دیگر احوال عارف را توصیف کند:

هر شبی از دام تن ارواح را — می‌رهانی می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفص — فارغان از حکم و گفتار و قصص...
حال عارف این بود بی‌خواب هم — گفت ایزد هُم رقود زین مرم
خفته از احوال دنیا روز و شب — چون قلم در پنجهٔ تقلیب ربّ

سنایی (۱۳۶۸: ۳۱۲-۳۱۳) نیز تمثیل خواب را برای توضیح قوای نفس آورده است. با توجّه به ابیات *حدیقه*، کیمیاگری مولوی را در تعالی تمثیل درمی‌یابیم.

آن نبینی که چون به خواب شوی — فارغ از زحمت و عذاب شوی
از برای فراغت و خوابت — وز برای صلاح و اسبابت

اندرین خاکدان ز آتش و باد　　زآب روی تو برد خاک نژاد
تا تو را بر سریر سرّ خرد　　بنشاند ز بهر راحت خود
تو برآسوده و خرد بر کار　　تو بخفته درونت او بیدار

ـ درد و بیماری در عرفان و تصوّف اسلامی، کلید درمان و باعث انتباه بوده است. این مفهوم در سه شاعر بزرگ عرفانی، یعنی سنایی ـ و بیش از سنایی ـ عطّار و مولوی (۱۳۸۳: ۶۲۷/۱)، مورد توجّه قرار گرفته است:

پس یقین گشت اینکه بیماری تو را　　می‌ببخشد هوش و بیداری تو را
پس بدان این اصل را ای اصل‌جو　　هر که را درد است او بُرده‌ست بو

همین مفهوم در بیت‌های ۲۲۵۸ و ۲۵۱۷ دفتر دوم و بیت ۲۰۳ دفتر سوم *مثنوی* تکرار شده است. عطّار این معنی را در ابیات ۲۳۰ به بعد *منطق‌الطّیر* آورده است. در جایی دیگر، عشق را بی درد ناتمام، و قدّسیان را برخوردار از عشقْ ولی بی‌درد شمرده و درد طلب را مختصّ انسان انگاشته است (همان: ۸۰-۸۱). سنایی (۱۳۶۸: ۳۲۰) نیز از درد چنین سخن گفته است:

هر که را درد راهبر نبود　　مرد را زآن جهان خبر نبود
مرد را درد عشقْ راهبر است　　آتش عشق مونس جگر است

ـ توجّه به معنا، نکته‌ای است که در تقابل صورت و معنا همواره مورد توجّه مولوی و دیگر عارفان بوده است. مولوی (۱۳۸۳: ۱۰۹۶/۱) تمثیل گردو و مغزش و شکسته شدن پوست برای گردوی بامغز را آورده تا نشان دهد انسان کمال‌یافته از مرگ نمی‌ترسد و انسان ناقص با مرگ رسوا می‌شود. مولوی (همان: ۷۰۵ و ۲۳۴۴) در داستان پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت نیز آورده است:

جوزها بشکست و آن کآن مغز داشت　　بعد کشتن روح پاک نغز داشت...
آنچه با معنی‌ست خود پیدا شود　　وآنچه پوسیده‌ست آن رسوا شود

سنایی (۱۳۶۸: ۱۲۱ و ۴۰۳) این معنی را این‌گونه سروده است.

دل زیرک ز دهر خسته به است　　پوستِ پرمغز خود شکسته به است
مغز تا نازک است پوست نکوست　　چون قوی شد حجاب گردد پوست

ـ در نظر مولوی (۱۳۸۳: ۲۴۷۶/۱)، گنج معرفت را باید در خرابی قفس تن جُست:

چون عمارت دان تو وهم و رای‌ها　　گنج نبود در عمارت جای‌ها
در عمارت هستی و جنگی بود　　نیست را از هست‌ها ننگی بود

همین مفهوم را سنایی (۱۳۶۸: ۳۴۷) چنین بیان کرده است:

که عمارت سرای رنج بود　　در خرابی مقام گنج بود
جای گنج است موضع ویران　　سگ بود سگ به‌جای آبادان...
تیرگی با عمارت است انباز　　نور گِرد خراب گردد باز
نبود زین سرای رنج و تعب　　ماه و خورشید جز خراب طلب
که به خانه‌ی درست درنآیند　　رخنه یابند و روی بنمایند

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۳۴۳/۲) در داستانِ بازِ پادشاه که در خانه کمپیر گرفتار می‌شود، به این نکته تأکید می‌کند که انسانی که اجازهٔ هم‌سخنی با خدا یافته، نباید مغرور شود و باید جایگاه خود را بشناسد. پاسخ باز در پشیمانی از رفتار خود و توبه کردنش چنین تمثیل شده است:

آن‌که تو مستش کنی و شیرگیر　　گر ز مستی کژ رود عذرش پذیر
گرچه ناخن رفت، چون باشی مرا　　برکنم من پرچم خورشید را
ورچه پرّم رفت چو بنوازی‌ام　　چرخ بازی کم کند در بازی‌ام
گر کمر بخشیم کُه را برکنم　　گر دهی کلکی علم‌ها بشکنم
آخر از پشه نه کم باشد تنم　　ملک نمرودی به پر برهم زنم

سنایی (۱۳۶۸: ۱۵۳) نیز در *حدیقه* ذیل «فی الإخلاص» و تأویل و تفسیر حدیث «و المخلصون فی خطرٍ عظیم» همین معنی را این‌گونه آورده است:

با تو جاه و عقل و زر چه کنم　　دین و دنیا تویی دگر چه کنم
تو مرا دل ده و دلیری بین　　روبه خویش خوان و شیری بین
گر ز تیر تو پر کنم ترکش　　کمر کوه قاف گیرم کش

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۴۴۲/۶ و ۳۱۱۴/۱) در داستان گرگ و شیر و روباه آورده است:

عاقل آن باشد که گیرد عبرت از　　مرگ یاران در بلای محتَرز
مرگ همسایه مرا واعظ شده　　کسب و دکّان مرا بر هم زده

در نظر سنایی (۱۳۶۸: ۴۲۰) نیز انسان باید از مرگ همسایه عبرت گیرد:

مجلس وعظ رفتنت هوس است　　مرگ همسایه واعظ تو بس است

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۷۲۴/۶) دربارهٔ مرگ ارادی و اهمّیّت آن می‌گوید:

جان بسی کندی و اندر پرده‌ای　　زآن که مردن اصل بد نآورده‌ای

تـا نمیـری نیسـت جـان کنـدن تمـام　　بـی کمـال نردبـان نـآیی بـه بـام

سنایی (۱۳۶۸: ۴۹۶) هم سفارش پدر را در تربیت پسر جاهل چنین نقل می‌کند:

بـاش همچـون چـراغ در مـاتم　　مرگ با دلق و سوگ هر سه به هم
پـیش مـردن بمیـر تـا برهـی　　ور نمـردی ازو بـه جـان نجهـی

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۴۹۲/۲) مقام محقّق و مقلّد را با تمثیل زیر بیان کرده است:

نوحـه گـر گویـد حـدیث سـوزناک　　لیـک کـو سـوزِ دل و دامـان چـاک
از محقّـق تـا مقلّـد فـرق‌هاسـت　　کاین چو داوود است و آن دیگر صداست

سنایی (۱۳۶۸: ۶۸۷) دقیقاً در همین معنی، تمثیل زیر را آورده است؛ اگرچه عنوان مطلب هجو کسی است:

نوحـه گـر کـز پـی تسـو گریـد　　آن نـه از چشـم، کـز گلـو گریـد
هـر کجـا گربـه گشـت خـوالیگر　　غـذی خواجـه گشـت خاکسـتر

ـ ابیات زیر در *مثنوی* مولوی (۱۳۸۳: ۲۳۳۷/۱) تمثیل مرشد دروغین است که سالک ساده‌لوح را می‌فریبد:

تـو بـه نـام حـقّ فریبـی مـر مـرا　　تـا کنـی رسـوای شـور و شـر مـرا
نـام حقّـم بسـت نـی آن رای تـو　　نـام حـقّ را دام کـردی وای تـو

دقیقاً در بیان همین معنی، سنایی (۱۳۶۸: ۷۴۰) در *حدیقه* سروده است:

هـیچ فاسـق مـرا ز راه نبـرد　　زاهـدی کـرد گـردنم را خـرد
بـه خـدایم فریفـت مکّـاری　　ایـن چنـین نابکـار غـدّاری

ـ مولوی (۱۳۸۳: ۳۱/۵) چهار مرغ خلیل را در آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره، به چهار طبع تفسیر کرده است:

تـو خلیـلِ وقتـی ای خورشـیدهش　　ایـن چهـار اَطیـارِ رهـزن را بکـش
زآن کـه هـر مرغـی ز پنهـان زاغوش　　هسـت عقـل عـاقلان را دیـده‌کـش
چهـار وصـف تـن چـو مرغـان خلیـل　　بسـملِ ایشـان دهـد جـان را سـبیل
ای خلیـل انـدر خـلاص نیـک و بـد　　سـر ببرشـان تـا رهـد پاهـا ز سـد

سنایی (۱۳۶۸: ۷۲۴) نیز چهار مرغ خلیل را چهار طبع تفسیر کرده است:

چهـار مـرغ‌انـد چهـار طبـع بـدن　　بهـر دیـن جملـه را بـزن گـردن
بـرهم آمیـز پـر و بـال همـه　　پس نگه کـن بـه کـار و حـال همـه

بـــر ســـر چهـــار کـــوه دیـــن برنـــه　　بـــازخوان جملـــه را بـــه جـــدّ برجـــه
پس به ایمان و عقل و صـدق و دلیـل　　زنـده کـن هـر چهـار را چـو خلیـل

۳. نتیجه

تأثیرپذیری مولوی از اندیشه و آثار سنایی، سخن تازه‌ای نیست. مولانا چنانکه شیوهٔ اوست، در اخذ و اقتباس از قصص و امثال و افکار و اندیشه‌های دیگران هیچ ابایی ندارد. او با زیرکی و تردستی و نبوغ ذاتی خویش، از تمام امکانات موجود برای بیان احساسات و افکار خود استفاده کرده و همهٔ آنها را در مسیری قرار داده که خود اراده کرده است. پیوستگی و دلدادگی مولانا به سنایی، فراتر از اخذ و اقتباس‌های معمولی و عادی است. اِشراف و علاقهٔ وافر وی به آثار و افکار سنایی باعث شده ضمیر ناخودآگاهش نیز تحت تأثیر این علاقه باشد. از این روست که هنگام سرودن غزلیّات شورانگیز در *دیوان کبیر* هم گاهی ابیات سنایی را به تکرار می‌آورد. اندیشه‌ها و مضامین و تمثیل‌های آثار سنایی در *مثنوی*، به کمال ممکن خود دست می‌یابند. فارغ از اینکه سنایی و مولوی دو قلّهٔ تسخیرناپذیر شعر عرفانی و بخش شکوهمند عرفان و تصوّف ایرانی ـ اسلامی را بازمی‌نمایند، مقایسهٔ مضامین آنها در فهم بهتر آرا و عقاید هر یک مؤثّر است، که در این مقاله به بیش از سی مورد از آنها توجّه داده شده است.

منابع

قرآن کریم.

افلاکی، شمس‌الدّین احمد (۱۹۵۱)، *مناقب العارفین*، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازیچی، جلد اوّل، آنقره، انجمن تاریخ ترک.

اکبرآبادی، ولی‌محمّد (۱۳۸۳)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، به اهتمام ن.مایل هروی، جلد اوّل، چاپ اوّل، تهران، قطره.

بروین، ی.د (۱۳۷۸)، *حکیم اقلیم عشق، تأثیر متقابل دین و ادبیّات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی*، ترجمهٔ مهیار علوی‌مقدّم و محمّدجواد مهدوی، چاپ اوّل، مشهد، آستان قدس رضوی.

زرّین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *سرّ نی*، چاپ سوم، تهران، علمی.

ـــــــــ (۱۳۷۷)، *پله پله تا ملاقات خدا، دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدّین رومی*، تهران، علمی.

سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۰)، *زندگی‌نامهٔ مولانا جلال‌الدّین مولوی*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، *قمار عاشقانهٔ شمس و مولانا*، تهران، مؤسّسهٔ فرهنگی صراط.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن‌آدم (۱۳۳۶)، *دیوان حکیم سنایی*، به کوشش مظاهر مصفّا، تهران، امیرکبیر.

ـــــــــــ (۱۳۶۸)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطّریقة*، تصحیح و تحشیهٔ محمّدتقی مدرّس رضوی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
ـــــــــــ (۱۳۸۲)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطّریقة (فخری نامه)*، به تصحیح و با مقدّمهٔ مریم حسینی، چاپ اوّل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
شفیعی کدکنی، محمّدرضا (۱۳۷۲)، *تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)*، چاپ اوّل، تهران، آگاه.
ـــــــــــ (۱۳۷۷)، *در اقلیم روشنایی (تفسیر چند غزل از حکیم سنایی غزنوی)*، چاپ دوم، تهران، آگاه.
عبّاسی، عبداللّطیف (۱۲۹۸ ق)، *لطایف المعنوی من حقایق المثنوی*، کانپور، مطبع نول کشور.
ـــــــ (۱۳۸۷)، *شرح عبداللّطیف عبّاسی بر حدیقهٔ سنایی مسمّی به لطایف الحدائق*، چاپ اوّل، قم، آیین احمد.
عطار، فریدالدّین‌محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۹)، *منطق الطّیر*، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، انتشارات سخن.
فروزانفر، بدیع‌الزّمان (۱۳۶۲)، *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
ـــــــ (۱۳۸۲)، *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی مشهور به مولوی*، چاپ ششم، تهران، زوّار.
ـــــــ (۱۳۸۴)، *شرح مثنوی شریف*، جلد اوّل، چاپ یازدهم، تهران، زوّار.
مولوی، جلال‌الدّین محمّد بلخی (۱۳۳۶)، *کلّیّات شمس یا دیوان کبیر*، جلد اوّل، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ اوّل، تهران، دانشگاه تهران.
ـــــــ (۱۳۳۷)، *کلّیّات شمس یا دیوان کبیر*، جلد دوم، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، چاپ اوّل، تهران، دانشگاه تهران.
ـــــــ (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون و ترجمهٔ حسن لاهوتی، چاپ اوّل، تهران، قطره.
ـــــــ (۱۳۸۷)، *غزلّیات شمس* تبریزی، مقدّمه، گزینش و تفسیر محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، سخن.