

## حکایات زاهدان و صوفیان در هزار و یک شب

### چکیده

هزارویک شب مجموعه ای از داستانهاست که از زمانی نامعلوم مخاطبان فراوانی به خود جلب کرده است. تصور عمومی بر این است که آنچه در این مجموعه آمده جملگی هزل و مایه سرگرمی برای عده‌ای عاقل و باطل است. اما در هزارویک شب می توان داستانهایی یافت که مخاطب رابه پرهیزگاری و شریعتمداری فرامی خواند. همچنین حدود سی داستان رامی توان نشان کرد که علاوه بر دعوت به زهد و پرهیزگاری متشرعانه، حال و هوایی صوفیانه دارند. مقاله حاضر به بررسی بخشی از این حکایات صوفیانه و جستن مآخذ آنها و تا حد امکان سیر تحول و تطورشان پرداخته است. جستجو در این مراحل تغییر و تحول علاوه بر اینکه پژوهنده را در پیدا کردن زمان مطمئن تری برای تاریخ الحاق برخی از حکایات هزارویک شب یاری می رساند، روانشناسی عوام را که احتمالاً مخاطبان اصلی این گونه داستانها بوده اند و در پیدایش آنها نقش و تأثیر بسزایی داشته اند، بهتر بر آفتاب می افکند.

**کلیدواژه‌ها:** تصوف، هزارویک شب، ابو جعفر مجنوم، احمد سبّتی، شیخ صنعان، جمال الدین ساوجی.

### درآمد

الف لیله ولیله یا هزارویک شب مجموعه ای از داستانهاست که زمان پیدایش یا الحاق برخی از آنها رابه درستی نمی دانیم. این قدر هست که در مآخذ متعلق به سده چهارم ه. ق. از وجود و خصوصیات چنین مجموعه ای سخن به میان آمده است (مسعودی، ۱۳۶۷: ۲/۲۶۰؛ ابن ندیم، ۱۳۹۳: ۳۹۴). از این گواهیها می توان دریافت که این کتاب بی گمان در پیش از آن قرن هم رواج زیادی داشته است. اینکه گاه از بدشگونی و کراهت مطالعه آن سخن رفته و حتی عقیده بر آن بوده است که عمر کسی که این کتاب راتا آخربخواند کوتاه می شود (ستاری، ۱۳۶۸: ۲۵۶-۲۵۷؛ ایروین، ۱۳۸۳: ۲)، نشان از رواج کتاب و اقبال عمومی به آن دارد و احتمالاً کسانی مانند وعاظ، چون این قبیل داستانها را صرفاً سرگرم کننده و از این رو، مانع

اشتغال خلق به امور جدی و شرعی می دیدند با اظهار با اشاعه چنین سخنانی سعی می کردند از میزان این اقبال واستقبال بکاهند.

باید گفت که همه داستانهای این مجموعه متضمن هزل و هجو و وصف عیش و شباب و رندی نیست. در لابه لای این داستانها به حکایاتی برمی خوریم که آنها را فقط می توان در کتابهای زهاد و صوفیان دید. از این میان مخصوصاً باید به هیجده داستان اشاره کرد که پی در پی آمده و همگی حال و هوایی صوفیانه دارند (شب ۴۶۲ تا ۴۷۹، صص ۶۳۵-۶۵۲ متن عربی/ ۴۵۹ تا ۴۷۹، صص ۱۱۳۱-۱۶۹ متن فارسی).<sup>۱</sup> ناگفته نماند که پیش از این هیجده داستان، در دو حکایت کوتاه «عجوز پرهیزگار» و «حجاج بن یوسف» (شب ۴۳۴ تا ۴۳۶، صص ۶۱۲-۶۱۴/ ۴۳۱ تا ۴۳۳، صص ۱۰۸۸-۱۰۹۰) و در یک حکایت بلند «کنیزی نظیر» (شب ۴۳۷ تا ۴۶۲، صص ۶۱۴-۶۳۵/ ۴۳۳ تا ۴۵۹، صص ۱۰۹۰-۱۱۲۹) هم از زهد و ریاضت و شریعت فراوان سخن رفته است که شایدهی در پی قراردادن اینها به هنگام تدوین از سر عمد بوده و برای تغییر و تعدیل رأی منفی جامعه و جلب نظر موافق مردم، با استفاده از کتابهایی که در آنها حکایات صالحان و نیکان آمده (ایروین، ۱۳۸۳: ۹۴) داستانهایی از نوع قصص پارسایی و تصوف به مجموعه هزرویک شَب افزوده شده است. البته این الحاقات و اضافات معلوم نیست در چه زمانی و به دست چه کس یا کسانی انجام گرفته است، ولی هر چه هست، در مقایسه با داستانهای دیگر در ادوار متأخرتری در این مجموعه جای گرفته اند و یکی از اهداف نگارش این نوشتار هم بررسی همین موضوع است.

البته داستانهای زاهدانه و صوفیانه هزرویک شَب محدود به سلسله داستانهای مذکور نمی شود. در جاهای دیگر این کتاب به داستانهایی برمی خوریم که صراحتاً صوفیانه اند (مانند داستان «خلیفه زاده پرهیزگار»؛ رک: ادامه همین مقاله) و با احتساب چنین حکایاتی می توان شماره داستانهای عرفانی کل کتاب را به حدود ۳۰ رساند. همچنین می توان با توسل به تأویل، مفاهیمی رمزی و باطنی از برخی داستانها برداشت کرد (در مورد تعدادی از آنها، رک. ستاری، ۱۳۶۸: ۲۰۱-۲۹۰). نگارنده این سطور سر آن ندارد که در اینجا به کارگیری تأویل به بررسی داستانها بپردازد. آنچه مطمئن نظر است آنکه حدود ۳۰ داستان مذکور را که صوفیانه اند، برگزینیم و بکشیم به بحث درباره آنها بپردازیم. از آنجاکه اگر می خواستیم همه آنها را در این نوشتار طرح کنیم حجم مقاله حاضر از حد متعارف بسیار فراتر می رفت آنها را به دودسته کرده ایم: ۱. داستانهایی که در کتب و تذکره های صوفیه و احیاناً منابع تاریخی توانسته ایم آنها را با شبیه به آنها را بیابیم. در این حکایات یک شخصیت پر آوازه محور داستان قرار می گیرند؛ ۲. حکایاتی که از بزرگان و افراد پر آوازه تصوف در آنها سخنی نیست و اگر هم هست چندان نقش محوری در داستان ایفای نمی کنند. این قسم داستانها بیشتر در پی بیان مفاهیم عرفانی مانند موت اختیاری، توکل، توجه به باطن و دوری

از ظاهر گرایی... برآمده اند. در مقاله حاضر، به طرح و بررسی قسم نخست از این حکایات پرداخته ایم و قسم دوم را در قالب گفتاری دیگر ارائه خواهیم کرد. ناگفته نپساید که در قسم اول هم با مفاهیم و مقاصد عرفانی سروکار داریم اما شهرت قهرمانان این داستانها در منابع صوفیه به گونه ای است که می توان آن را مبنایی برای تمایز دو قسم و پنهان ای برای کاستن از حجم نوشتار قرار داد.

تا آنجا که نگارنده جسته و دیده تاکنون مقاله ی کتابی درباره هیچ یک از دو قسم مذکور به نگارش در نیامده است. ناگفته نگذارم که مقاله ای به زبان اسپانیولی نگاشته شده که نویسنده در آن فقط به یکی از این حکایات یعنی «حکایت ابو جعفر مجذوم»، توجه و آن را بررسی کرده است. متأسفانه به این مقاله دسترس نداشتیم و از این رو، نتوانستیم از آن بهره ای ببریم.<sup>۲</sup> در نوشتار حاضر می خواهیم مآخذ قصه های متعلق به قسم اول را تا حد امکان پیدا کنیم و نشان دهیم، به نظر نگارنده شناخت مآخذ این بخش از قصص هزارویک شب می تواند در تحقیقات ادبی به معنی عام و در پژوهشهای مربوط به هزار و یک شب، به نحو خاص یاری برساند. روشن است که برای مطالعات مربوط به تصوف هم می توان به این کار چشم امید دوخت، زیرا بخش عظیمی از تذکره ها و منابع صوفیان مشحون است از چنین حکایاتی. با بررسی دقیق تر حکایاتی از این دست می توان تا حدودی به زوایایی پنهان از روانشناسی عامه که مهم ترین عامل در آفرینش، شاخ و برگ یافتن و ماندگاری قصص زهاد و صوفیه است، راه یافت.

بیشتر معروض افتاد که این کتاب از قدیم الایام اثری شناخته شده بوده است. بزرگان علم و فرهنگ در جهان اسلام، آنجا که ذکری از این کتاب به میان می آورند، در مورد اینکه اصل و ریشه این داستانها به کدام سرزمین تعلق دارد، سخن گفته اند (مسعودی، همانجا؛ ابن ندیم، همانجا). این بحث، با اظهار نظر آنان فیصله نیافت، سهل است با گذشت اعصار بر آن دامن هم زده شد. زیرا از طرفی، با مرور زمان بر شمار داستانهای این مجموعه افزوده شد یا دست کم شاید داستانهایی جایگزین داستانهای دیگر شدند، و از طرفی، به ویژه در این سه قرن اخیر بحث اصل و منشأ یا مناشی این داستانها سخت مورد بررسی و مناقشه قرار گرفته است و این از زمانی بود که این مجموعه به اروپا و کلا جهان غرب راه پیدا کرد. نخستین ترجمه هزارویک شب به یک زبان اروپایی، به فرانسه، در سال ۱۷۰۴ و به قلم آنتونی گالان (Antonie Galand) انجام گرفت. از همان زمان این کتاب از جوانب گوناگون معرکه آراء خاور شناسان شد. شاید مهم ترین بحث همان اصل و منشأ پیدایش این داستانها بود (پلا، ۲۰۰۱: ۱/ 832-831). تفصیل این مباحث را می توان در کتاب آقای جلال ستاری دید (صص ۵-۱۰۱).

در این مختصر نمی خواهیم با کند و کاو در حکایتهای صوفیانه هزارویک شب به اصل و ریشه این داستانها در ایران، باستان، هند، یونان یا مصر برسیم. وانگهی، ماهیت برخی از داستانها که متعلق به فرهنگ

اسلامی اند، چنین مجال و اجازه ای هم به مانمی دهد هدفی که در نظر است آنکه مأخذ منابع کهنی را که داستانهای مذکور در آنها آمده است، بازبیناسیم. این بازشناسی امکان دنبال کردن خط تحولات احتمالی را که در داستانها رخ داده است در اختیار محقق قرار می دهد و در این صورت می تواند در مورد زمان ورود برخی از داستانهای هزارویک شب اظهار نظر کند و در نهایت، حتی بابه کارگیری این روش، یعنی بازیابی و پی گیری صورت و سیرت داستانها در منابع دیگری به نتیجه ای مطمئن تر برسد. به هر حال، آنچه در پی می آید حاصل برداشتن گام اول در این زمینه است. امیدنگارنده آن است که گامهای بعدی را خود او یا دیگران استوار تر بر دارند.

یادآوری یک نکته در مورد ترجمه فارسی *الف لیله* و لیله به ویژه در زمینه حکایات صوفیانه آن، لازم می نماید. مترجم فارسی کتاب، عبداللطیف طسوجی (د. پیش از ۱۳۰۶ ق.) به حال و هوای داستانها توجه خوبی داشته و به فراخور موضوع هر داستانی از الفاظ و عباراتی متناسب آن داستان استفاده کرده است. همین سخن را در مورد اشعار فارسی داستانها هم می توان گفت. می دانیم که به هنگام صدور فرمان برای ترجمه کتاب، محمدعلی خان شمس الشعرا سرورش اصفهانی (۱۲۲۸-۱۲۸۵ ق.) مأموریت یافت اشعار آن را به فارسی برگرداند (منیب الرحمان، ۱۹۶۰: ۸۹۷/۴) و او یا اشعاری به تناسب مضمون سروده یا از دو این شعر ابر گزیده و در متن جای داده است. در تحسین کار او همین بس که دانشمند دقیق النظری چون علامه قزوینی بر کار او صحنه نهاده است (آرین پور، ۱۳۵۰: ۹۰/۱). در زمینه حکایات مربوط به تصوف هم سرورش اصفهانی خوش درخشیده و در آنها یا از مثنوی مولانا استفاده کرده یا خود در قالب مثنوی اشعاری با حال و هوای عرفانی سروده است.

### حکایت ابو جعفر مجذوم

در آغازه بررسی واپسین داستان از سلسله داستانهای هیجده گانه عرفانی، یعنی حکایت ابوالحسین دراج (د. ۳۱۷ یا ۳۲۰) و ابو جعفر مجذوم (د. ۳۲۱) (شب ۴۸۱-۴۸۲، صص ۶۵۵-۶۵۷/۶۷۸-۴۷۹-۴۷۹-۱۱۶۷-۱۱۶۹) می پردازیم. ابوالحسین<sup>۲</sup> دراج که راههای مکه رانیک می شناسد و از این روم معمولاً حجاج به همراهی و راهنمایی اش علاقه نشان می دادند، در یک سال از صحبت خلق ملول شده است و لذامی خواهد خودش به تهایی حج بگزارد. هنگامی که به قادسیه می رسد و وارد مسجد این شهر می شود در مجذومی رامی بیند که در محراب نشسته است. مجذوم از دراج درمی خواهد و راهمراهی کند که طبعاً پاسخ منفی می شنود. دراج با مدادان راهی می شود و به عقبه و به مسجد آن می رسد که باز مجذوم را در محراب می بیند. تعجب می کند. مجذوم سرش را بلند می گوید: «برای ضعیف چیزی درست

می شود که قوی از آن شگفت زده می شود. «دراج سحرگاهان به تنهایی به راه می افتد و چون به عرفات می رسد باز او رانشسته در محراب می بیند. به دست و پایش می افتد و از او تقاضای صحبت می کند. مجنون نمی پذیرد و هفت بیت شعر را این مضمون که همراهی بیچاره ای چون من رانپذیرفتی و اکنون از دوری من می گریی، راه خود در پیش گیر که من غریب خدایی بی مانند دارم، بر اومی خواند. در ترجمه فارسی سه بیت رابه جای این ابیات آورده است. بیت اول را گویا خود سر و ش در قالب مثنوی سروده، ولی دو بیت بعدی از مثنوی (مولانا، ۱۳۷۵: دفتر اول/ب ۱۴۰۳ و ۱۴۱۰) البته با تغییریکی از مصراعها انتخاب شده است. به هر حال، از آن پس به هر منزلی که ابوالحسین وارد می شود مردم مجنون را در آن می بیند. هنگامی که به مدینه<sup>۴</sup> می رسد دیگر اثری از مردم مجنون نمی بیند. در مدینه، ابایزید بسطامی و ابوبکر شبلی<sup>۵</sup> و دیگر مشایخ رامی بیند و موقع راضح می دهد. آنان به اومی گویند که او ابوجعفر مجنون و کسی است که شکوفه هابه حرمت او از خداوند باران می خواهند و به برکت اوست که دعا مستجاب می شود. با این سخن مشایخ شوق ابوالحسین فزونی می گیرند و از خدا درمی خواهند که او را با این ابوجعفر جمع آورد. در عرفات متوجه می شود که کسی از پشت او رامی کشد و چون چشمش به او می افتد صیحه ای بزرگ می کشد و بی خودی می افتد و وقتی به خود می آید او را نمی بیند و دل تنگ می شود. چند روزی نمی گذرد که باز هم او را از پشت می کشند و اومی گویند اگر حاجتی دارد در خواهد. ابوالحسین سه حاجت از او می خواهد: ۱. خدا، دوستی فقر را در دلش بیفکند؛ ۲. با رزق معلوم شب رابه روز نرساند؛ ۳. خداوند در روز قیامت نظرسوی وجه کریمش را روزی او گرداند. مجنون این سه دعا را می کند و از او غایب می شود. ابوالحسین می گوید که دو دعا اول مستجاب شده و چشم انتظار استجاب دعای سوم است. در پایان داستان هم ۱۶ بیت در بیان ویژگیهای فقر الهی آمده که سر و ش اصفهانی به آوردن بی بی در قالب مثنوی که احتمالاً سروده خود اوست اکتفا کرده است.

در کهن ترین مأخذ، این داستان در اصل به دو طریق از قول دو نفر که با ابوالحسین دراج نشست و برخاست داشته اند روایت شده است. یکی روایت ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی (زیسته در ۲۶۹-۳۷۲) است که آن را دیلمی (د. او اواخر قرن چهارم) در سیرت ابن خفیف آورده است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۶۸-۷۲). اصل عربی سیرت امروزه در دست نیست اما ترجمه فارسی آن را که در قرن هشتم و به قلم رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی انجام گرفته است، در دست داریم. روایت دیگر را ابونعیم اصفهانی (د. ۴۳۰) نقل کرده است (۱۳۵۱-۱۳۵۷: ۱۰/۳۳۳-۳۳۵). او با وجود اینکه شخصاً ابن خفیف رامی شناخته است (دیلمی، ۱۳۶۳: مقدمه شیمیل طاری، ۹) این حکایت را از ابوالفضل احمد بن عمران هروی و او هم از منصور بن عبدالله نقل کرده است.

می توان گفت که همه کتب صوفیه و منابع تاریخی و تذکره ای که این حکایت را نقل کرده اند اصل روایتشان به این دو منبع می رسد. روایت ابن خفیف را خواجه عبدالله انصاری (د. ۴۸۱) (۱۳۶۲: ص ۴۲۳-۴۲۴)، میلادی (قرن ششم) (۱۳۶۱: ۳۵۳/۱-۳۵۴) و جامی (د. ۸۹۷) (۱۳۸۲: ص ۱۷۴-۱۷۵) و همچنین در کتب تاریخی، خطیب بغدادی (د. ۴۶۳) (۴۱۵/۱۴-۴۱۶) و ابن جوزی (د. ۵۹۷) (المنتظم، ۳۲۲/۱۳-۳۲۳) نقل کرده اند. روایت ابونعیم رابن جوزی (د. ۱۴۰۵: ۴۶۳/۲-۴۶۴) و منلوی (د. ۱۰۳۱) در طبقات المنلوی الصغری (نیمه‌ای، ۱۳۸۱: ۴۴۷/۱-۴۴۸) نقل کرده اند. روایت ابن خفیف آن چنان که در این سیرت چاپی آمده است با روایت ابونعیم تفاوت چندانی ندارد، فقط ابونعیم جزئیاتی مانند نامتند اسامی منازل و افراد را دقیقاً ذکر می کند، حال آنکه در حکایت سیرت در این موارد سکوت شده است. نکته قابل توجه آنکه حکایت طرح شده در منابعی که روایت را از قول ابن خفیف نقل کرده اند تفاوت‌هایی با داستان سیرت دارد. در این زمینه احتمالاتی می توان داد: ۱. این منابع برای تکمیل گزارش ابن خفیف هر دو روایت را با هم بر آمیخته اند؛ ۲. متن عربی و اصل سیرت با ترجمه فارسی تفاوت‌هایی داشته است؛ ۳. گزارش دیگری از ابن خفیف در منبعی غیر از سیرت هم آمده بوده است. برای جلوگیری از اطاله کلام از نقل روایت ابن خفیف خودداری می کنیم اما علاقمندان برای مقایسه این دو روایت می توانند به سیرت ابن خفیف مراجعه کنند. روایت ابن خفیف برخلاف هزار و یک شب که ۲۳ بیت دارد و ۷۰ بیتش را خود مجنون بر می خواند، هیچ شعری ندارد، روند داستان در سیرت با درخلیه معقول تروپد برفتنی تراز هزار و یک شب است، مثلاً با خواندن روایت هزار و یک شب این پرسش پیش می آید که چرا مجنون در مکه فقط به تراج رخ می نماید و دیگران را از جمله مشایخ او را محروم می دارد؟ در سیرت و خلیه ابن کاراوری می توان توجیه کرد، چه در قبال درخواست مصاحبت دراج قول دینار به او می دهد و به این قول عمل می کند از طرف دیگر، در هزار و یک شب معلوم نمی شود چرا مجنون در ملاقات نوبت اول از او غایب شده است، حال آنکه در این دو روایت پی می بریم که مجنون از بیم گرد آمدن خلق براونهمان شده است، همچنین در هزار و یک شب می بینیم که در نهایت داستان مجنون پایش می گذارد و به دراج پیشنهاد می دهد که برایش دعا کند به نظرمی رسد که باز چنین صحنه ای برای خوش آمدن مخاطبان عوام که چندان به تلاش فردی برای رسیدن به مقاصد معنوی و آلاتوجهی ندارند فقط چشم به کرم یا وساطت کسی دوخته اند به داستان اضافه شده باشد. در داستان سیرت یا خلیه و همه منابع مذکور، خود دراج است که از آن ولی خدا درخواست دعای کند و مجنون پیش قدم نمی شود چون تا طلب نباشد معمولاً چیزی به کسی ندهد نمی شود.

گفتیم که ابونعیم گزارشی باذکر جزئیات به دست داده است. اونام مشایخ را که به نکوهش و سپس ترغیب درآج می پردازند آورده است. این دوتن (ابوبکر کسانى (د. ۳۲۰ تا ۳۲۲) و ابوالحسن مزین (د. ۳۲۸ تا نام دارن این دوتن و همچنین خود درآج از مشایخ ابن خفیف درمکه بوده اند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۵۱-۶۰، ۶۴-۶۶) از این رو وجود آن دو موافقت درآج با آنان هیچ مشکل تاریخی ندارد. اما در هزار و یک شب اینان بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی و جمعی از مشایخ عرفی می شوند. بایزید بسطامی در سال ۲۳۴ یا ۲۶۱ م. ق. زدنارفته است (شفعی کذکی دفتر، ۲۷) حتی اگر سال وفاتش ۲۶۱ بدانیم باز فاصله سنی او با درآج جنودا ۶۰ سال می شود که از نظر زمانی وقوع دیدار بعید به نظر می رسد. البته در مورد رفتن بایزید به مکه هم گزارشی در دست نداریم (همانجا). این مشکل زمانی در مورد شبلی (د. ۳۳۴) وجود ندارد. اما دیدیم که در منابع کهن از وجود او در این داستان سخنی نیست. اما به نظر می آید که قصه پرتازان هزار و یک شب از ذکر نام کتانی و مزین خودداری کرده اند. این دوتن دیگر را که آوازه بیشتری داشته اند در داستان گنجانده اند. احتمال هم می رود که قصه گوی هزار و یک شب باتکیه بر حافظه تقالی خود این دوتن را نام برده باشد. همچنین آوردن «جمعی از مشایخ» به صحنه هم برای اغراق است که لازمه قصه پرتازیه‌های هزار و یک شبی است.

### پسر بارسای هارون الرشید

هارون الرشید (۱۴۹-۱۹۳ م. ق.) قهرمان یا دست کم فرد حاضر در شمار زیادی از داستانهای هزار و یک شب است. زینده، همسرش، برمکیان و کنیزان و شاعر در بارش، ابونواس هم دوشادوش او به ایفای نقش می پردازند. در این میان در داستانی (شب ۴۰۱، صص ۵۸۱-۳۹۸/۵۸۳، صص ۱۰۳۴-۱۰۳۷) یکی از اعضای خانواده او پسری است که در مسیری دیگر، راه سیروس لوک عرفانی گام می زند.

خلاصه ای از داستان را در اینجای آوریم. هارون را پسری ۱۶ ساله است که از قریه زهد منام به مقابر می رود. بامردگان درباره سرانجام کار سخن می گوید. روزی در حضور بزرگان دولت بایدر به محاجه می پردازد. دودر برابر این ادعا که او موجب رسوایی پدر شده است. برای اثبات آبرومندی خویش و بی آبرویی خلیفه زیننده ای می خواهد. پدر دستش بنشیند که این امر عجیب رخ می دهد. اما هنگامی که از پرنده می خواهد پدر دست خلیفه بنشیند، پرنده خودداری می کند. از این رو، پدر را عامل رسوایی خویش می داند. او از او جدا می شود. بصره به بصره می رود. بامردیک درم و دانگی به کار گیل یا عملگی مشغول می شود. در بصره با دو عاصم بصری که برای تمیز خننه اش به راسته کارگران رفته است. بی آنکه بلند آن پسر چه کسی است او را برای کار انتخاب می کند. خلیفه زاده به دوش شرط، یکی اینکه مزدش یک درم و یک

دنگته بیش و نه کم است و دیگر آنکه به هنگام اذان کار را رها کند و نماز رایه جماعت بگذارد. قبول می کند که کار را انجام دهد. صاحب کار که حسن کار و تعهد کارگر را پسندیده است، روزی دیگری به سراغش می رود اما از دیگران می شنود که او در ایام هفته فقط روزهای شنبه را کار می کند. شنبه هفته دیگر او را می یابد و بر سر کارش می آورد. چون شنبه هفته سوم سراغش را می گیرم می گویند که بیمار شده و درخیمه پیرزنی اهل صلاح و تقوی استری است. درخیمه می بیند که جوان برخاک آرمیده و سر را بر خستی و آناهاده و چهره اش سخت درخشان است. جوان به اومی گوید که فرامی میرد و از اومی خواهد غسلش دهند و بی آنکه دیگران را خبر کند با جله ای که معلوم می دارد تکفین کند و به خاکش بسپارد اما بیشتر باید جابه را بگذرد و آنچه را در آن می بایند نزد خود نگاه دارد. بعد از خاکسپاری به بغداد و نزد خلیفه رود و آنچه را یافته است به خلیفه هدیه او سلام برساند.

ابو عامر فرداروومی آید و چنان می کند و از جامه کفن یا قوتی گرانبه به کف می آورد و روزی بر سر راه موکب خلیفه می ایستد و مأموریت را انجام می دهد. خلیفه از دیدن یا قوت سخت متأثر و از خود بی خود می شود سپس در قصر ابو عامر را به حضور می پذیرد و پس از شنیدن مایه واقع زنی را فرامی خواند که معلوم می شود مادر آن پسر بوده است. مادر هم از شنیدن خبر مدهوش می افتد و چون به خود می آید به سوگواری می پردازد و در مرثیه اش اشعاری می خواند. خلیفه برای ابو عامر توضیح می دهد که چون دیده بوده است پسر به ترک دنیا گفته یا قوت را از طریق ملایه لوداده بوده است تا در روز مبادا از پول آن هزینه زندگی اش کند آن گاه ابو عامر به درخواست خلیفه قبری را به اومی نمایاند و خلیفه بر گور فرزند آن قدمی گزید که بی خودی اقتضا ابو عامر که از این واقعه پند گرفته است درخواست خلیفه را برای همصحبیتی اش رد می کند.

چنانکه ملاحظه می شود در این داستان نامی از پسر خلیفه به میان نمی آید. در منابع دیگر که ذیلام معرفی می کنیم نام این پسر «احمد» معروف به «سبئی» قید شده است. عبد الجبار جومر که کتاب مستقل و مفصلی درباره هارون الرشید پرداخته است می گوید که او ۱۳ پسر و ۱۵ دختر داشته است. یکی از این پسران را نام احمد بن عرابه بوده است. زبیر ابن ابی قولی مادرش کنیزی به نام عرابه بوده است. اخبار مربوط به او مختلف و شگفت است. ولی آنچه را بیان بر آن اتفاق نظر دارند این است که او پرهیزگار بود و نمی خواست از پدر مالی بگیرد و ترس اینکه مبادا او را به حال خود نگذارد از این روستا دسترنج خود زندگی می گذراند (جومر، ۱۹۵۶: ۵۶۸/۲-۵۷۲).

در میان منابع متقدم شاید نوشته های ابن جوزی کهن ترین آناری باشند که لودر آنها از احمد سبئی نام می برد. حتی ابن خلکان (د. ۶۸۱ ه.م) در تقریر احوال پسر هارون از چند کتاب ابن جوزی: *تسلوذا المقود صفة الصفوة*، کتاب *التوابین و المنتظم* نام می برد و خواننده را به آنها احواله می دهد. ابن خلکان سال وفات

احمد را ۱۸۴ ه.ق. و اخبار احمد را مشهور دانسته و گفته است که به سبب همین شهرت نیاز به تطویل نیست و خواننده می تواند به آثار این جوزی مراجعه کند (ابن خلکان، ۱۹۶۸: ۱۶۸۱).

ابن جوزی داستان را از قول ابو عامر بصری نقل نمی کند بلکه راوی داستان او شخص دیگری است به عبدالله بن فرج / فتوح که ابن جوزی هم در متن داستان او را از عابدان دانسته است (۱۴۰۵: ۳۱۳/۲؛ المستطعم، ۹۲/۹-۹۶/۹) و هم قسمتی را برای شرح حال او در میان برگزیدگان (مصطفین) بغداد اختصاص داده است (۱۴۰۵: ۳۱۸/۲). لذا در نهایت نمی دانیم چه کسی با ابو عامر یا عبدالله فرج / فتوح فرزند خلیفه را به کار گرفته و به خاک سپرده است. چنانکه از قول جوهر گفتیم روایات مربوط به ابن پسر هارون سخت متفاوت و متناقض است حتی خود ابن جوزی از همین عبدالله بن فرج به دو طریق داستان را نقل می کند که در جزئیات تفاوتها و تناقضهایی دارند (همان، روایت اول ۳۰۹/۲-۳۱۳: روایت دوم ۳۱۳/۲-۳۱۶/۲) و در پایان گوید: «این طریق حسن است و طریقی که پیش از آن گفتیم صحیح تر است زیرا متصل است و روایتش نقلند. قصه گویان بر حدیث سبئی افزوده و چیزها درست کرده و تکرار کرده اند و گفته اند که این مرد از زبیده بود برای صید بیرون رفت صالح مری پندش داد از اسب به زیر افتاد و مسوری که همگی محالند از این رو بر آنچه صحیح بود بسته کردیم» (همان، ۳۱۷/۲).

اگر در زمان ابن جوزی، یعنی قرن ششم شایعات و اقوال عجیب و غریب در مورد پسر هارون آفت زد یا نبوده که این مورخ از آن میان دور روایتی را که صحیح دانسته برگزیده است، وقوع و وجود اضافات به داستانی در هزارویک شب کاملاً طبیعی جلوه می نماید. داستان هزارویک شب را می توانیم به پنج قسمت اصلی کنیم: ۱. اشاره به آمدن و شد خلیفه زاده به گورستان؛ ۲. محاجه یا پدر در حضور اعیان و بزرگان؛ ۳. کارگری و مرگ او؛ ۴. وجود مادرش در سرای هارون؛ ۵. شرفتن هارون بر سر قبر پسر.

در داستان ابن جوزی فقط فقرات سوم و پنجم، البته با تفصیل بیشتری از داستان هزارویک شب، آمده است. از این رو، داستان هزارویک شب اقوال دیگری را که ابن جوزی و ابن خلکان از آوردنش خودداری کرده اند در خود دارد و از این رو، در بازتاب برداشتها و نظرات مردم از این قصه منبع قابل توجهی است. بناگفته نماند که حدود دو قرن بعد از ابن جوزی، عبدالله بن سعدیانی (۶۷۸-۷۶۸ ه.ق.) هم داستان را به گونه ای آورده که همین شاخ و برگهای هزارویک شب هم در آن هست و از پنج قسمت مذکور فقط قسمت چهارم را نیاورده است، یعنی به سان ابن جوزی مادر را نه در قصر هارون بلکه به همراه پسر و دور از هارون توصیف کرده است. نکته جالب توجه آنکه باقی هم داستان اصلی، یعنی از قسمت سوم به بعد را از قول ابو عامر بصری نقل می کند. نکته مهم دیگر آنکه در هزارویک شب مرگ احمد نسبتی از عقول مرگهایی است که می توان آنها را صوت اختیاری نامید و موثق ترین نمونه اش را در گزارش ابوریحان

بیرونی (۱۳۷۷: ص ۶۲-۶۳) می بینیم. در این موارد در دقیقا از زمان مرگ خویش خبر دارد. احمدسبیتی با وجود جوان بودنش می ناند که دقیقا چه زمانی می میرد. از این دست مردن‌ها در کتب صوفیه فراوان نقل شده است (یاقعی، ۱۳۷۴: ۲۰۴-۲۰۵). اما باید دانست که در هیچ یک از روایات این جوزی یا این خلکان یا یاقعی این موت اختیاری واقع نمی شوند بلکه جوان به نحو کلی و سرپیسته به صاحب کار خویش می گوید که هرگاه چشم از جهان فرو بست چنین و چنان کند. با آنکه واقعه مرگ اختیاری در متون عرفانی یک مسئله معروف و جا افتاده ای است و مایه هیچ وجه نمی خواهدیم در آن تردید کنیم؛ اما در اینجا می بینیم که افزودن ذکر زمان دقیق مرگ موجب عجیب تر شدن داستان و جذب بیشتر مخاطب عامی می شود. مطلب دیگر که برای بررسی تحول داستان‌ها به نظر می رسد آنکه در روایت این جوزی، داستان فاقد هرگونه اشعاری است. اما در *روض الراحین* و *هزار و یک شب* اشعار متعددی در داستان گنجانده شده است.

بعضی از محققان میان احوال احمدسبیتی با حکایت الکسیوس (Alexius) مشابهتهایی دیده اند (ایتمان، ۱۹۶۰: ۱/۲۵۸). الکسیوس از قدیسان مسیحی است و فرزند یکی از بزرگان رومی بوده است. در شب عروسی اش خانه پدرش ترک می کند و به ادسا می رود. ۱۷ سال در آنجا می ماند. چون شهرت می یابد به روم برمی گردد. ۱۷ سال زیر پله قصر پدرش به در یوزه می پردازد. پدر و همسرش او را نمی شناسند. گفته شده در سال ۴۱۷ م. لاندنیارفته است. روی چاره اش سندی می یابند که نشانه هویتش بوده است. اصل داستان به سریانی بوده اما متن داستان لویه زبان یونانی برجای مانده است (کتاب قدیسان، ۱۹۴۷: ۳۱). بی آنکه بتوانیم یا نخواهیم در این زمینه به نتیجه ای قطعی برسیم اما توجه به اینکه ظاهر ادراک منابع تاریخی نزدیک به زمان هارون از وجود پسری سخن نرفته، مؤثر طرفی، هارون الرشید قهرمان بسیاری از داستانهای عامیانه است؛ احتمال تأثیر نهان داستان الکسیوس یا داستان‌هایی از این دست رانمی توان از نظر دور داشت.

ابن عربی (۶۲۸د) در گزارشی آورده که احمد در واقعه ای در مکه درباره خودش و علت کار کردنش در روز شنبه برای توضیحاتی داده است (ابن عربی، ۱۴۰۷: ۱۱ / ۳۳۶-۳۳۷؛ جلدی، ۱۳۸۲: ۵۴۹ که از فتوحات نقل و ترجمه کرده است).

#### مملوکی سیاه مقربتر از مالک دینار و صوفیان پر آوازه

هشتمین داستان از سلسله داستان‌های هیجده گانه از زبان صوفی نامور مالک بن دینار (د. ۱۳۱) نقل می شود (شب ۴۶۷-۴۶۹، صص ۶۴۰-۶۴۲ / شب ۴۶۴-۴۶۶، صص ۱۱۴۲-۱۱۴۵). مالک به اتفاق هفت تن از صوفیان مشهور برای رفع خشکسالی و طلب باران به مصلاهی بصره می روند و مردم حتی کودکان را هم از مکتب‌هاشان بیرون می آورند و همراه می کنند. اما دعایشان اجابت نمی شود. مالک و یکی از آن هفت تن

در نمازگاه شهرمی مانند شب که می شود سیاه پوستی که نرعین خوش چهرگی بدقواره است به مصلی می آید و جامه ای از صوف در برداشته است و اگر قیمت کل آنچه در برداشت بر آوردمی شد دودرهم نمی شده است و صومی گیر دودرهم کت کوتاه نماز می گزارد به گونه ای که قیام و رکوع و سجودش به یک اندازه بوده است چشمش ربه آسمان بلندی کنومی گوید «خدایا و سرورم و مولای من تا کی بر سینه بندگانت در آنچه از ملکیت چیزی نمی کاهد دست رد می گذاری؟ مگر از آنچه داری چیزی کم می شود؟ یا خزائن ملک توبه پایان می رسد؟ نورسو گنمی دهم به آن محبتی که توبه من داری که همین الان بر ما باران بیاری.» هنوز سخن غلام به پایان نرسیده بود که آسمان را بر گرفت و چونان آبی که از دهانه مشکه‌های آید باران بارید و آب تازانوه‌های رسید مالک سراغ سیاه می رود و به اعتراض از لوباز خواست می کند که آیا چیزی کرده از اینکه از محبت خدایه خودش سخن گفته است؟ پاسخ غلام جالب توجه است: «ز سر راهم کنار رومای کسی که به نفس خودت مشغولی. تو کجا بودی وقتی که خدای تو مرا به توحید تأیید کرد و معرفت به خودش را خصوصاً به من داد. نظر توبه جز اینکه به سبب محبتش به من مرا مؤید ساخت؟ سمحبت اوبه من به اندازه محبتی است که من به او دارم.» غلام مالک دینار و تقاضایش برای اذامه گفتگور ایشست سر می گذارد تا بتواند به «مالک صغیر» خود، یعنی مخدوم دنیوی اش برسد. پادشاهان مالک برده رامی خرد و چون برده درمی یابد که مالک همان مرد شب گذشته است و قصد دارد مملوک خود را خدمت کند به مسجدی می رود و با نماز و نیایش از خانداری خواهد دانگون که رازش فاش شده است جانش را ایستاند که بی درنگ دعایش اجابت می شود.

داستان عینا در طحیه / لا و لیا / ابونعیم، ۱۲۵۱-۱۲۵۷: ۱۰/۱۲۲-۱۲۵) آمده است. هفت تن از مشایخ که در بلستان هزار و یک شب ذکرشان آمده است، عبارتند از: حییب عجمی یا پارسی (د. ۱۳۰)، محمود اسع (د. ۱۲۲)، عتبه بن ابان بن صعصعه (از زهاد قرن دوم)، صالح مرّی (د. ۱۷۲)، ثابت بنانی (د. ۱۲۳)، ایوب سختیانی<sup>۲</sup> (د. ۱۳۱) و نجی بگه<sup>۳</sup> (د. ؟). چنانکه ملاحظه می شود گرد آمدن این جمع از صوفیان یا توجه به تاریخ وفاتشان مشکلی در بر ندارد. البته ابونعیم از عطای سلیمی هم در این واقعه نام می برد که حضور او هم در این جمع است. عبادی ندر، در زیر اثر تباط اوباصالح مرّی و مالک دینار گزارشهایی در دست است (ابونعیم، همان، ۶/ ۲۱۵-۲۱۶).

به نظر نگارنده، برگزیدن و گنجاندن این داستان در مجموعه هزار و یک شب، از سر بصیرت و دقت بوده است. داستان، صرف نظر از وقوع یا عدم وقوع آن، پیامها و لایه های متعددی در بردارد که ذیلاً آنها را بیان می کنیم: ۱. برخی اسامی و القاب به گونه ای ترتیب داده شده تا با صفات و ویژگیهای عرفانی قهرمان داستان یعنی غلام سیه چهره تناسب داشته باشند و خود را «مملوک»<sup>۴</sup> می خوانند و مالکان دنیوی

اش از جمله «مالک» بن دینار را مالک صغیر یا مولای صغیر می نامند. از این رو، توجه به این تقابل میان مالک و مملوک نکته دل انگیزی در بردارد. از طرفی، یکی از صوفیان حاضر نجی «بکاء» (= گریان) است اما غلام هم می گرید و از کل داستان برمی آید که بی آنکه به آن لقب خوانده شود، جایگاهی بس بالاتر از نجی دارد. نام «حیب» پارسی و عجمی در تقابل با صفت محب و محبوب بودن برده قرار می گیرد. عتبه «غلام» هم ذکر شده که نشان می دهد غلام و مملوک واقعی همین برده‌بی نام و نشان است و نه آن صوفی پرآوازه؛ ۲. در داستان، تظاهر و شهرت زیر سؤال می رود و این اصل صوفیانه که چه بسا در دل افرادی حب الهی به گونه ای باشد که حتی عرفای بزرگ هم نتوانند آن را تشخیص دهند، طرح می شود؛ ۳. ترحم و شفقت اولیای الهی بر مردم مورد تأکید قرار می گیرد؛ زیرا او برای خود باران رانمی طلبد، چه، اوحیات و ممات برایش یکسان است؛ ۴. اصل صوفیانه حب که مبتنی بر آیه شریفه «یحیهم و یحبونهم» (مانده، ۵۴) است به بهترین وجهی بیان شده است؛ شزه دورزی حزن و اندوه زهاد را غلام به نحو کامل وجود دارد؛ ۵. وجود سر یا راز مطرح در این داستان مسئله ای است که در اکثر نخله های عرفانی اسلامی و غیر اسلامی محل توجه قرار می گیرد. پرده این راز حتی برای عرفای بزرگی چون مالک دینار هم بردیدنی نیست؛ ۷. در این داستان نیز، همان مفهوم موت اختیاری که در حکایت «خلیفه زاده پرهیزگار» دیدیم، مشاهده می کنیم. جالب توجه آنکه یکی از شخصیت های این داستان یعنی عتبه غلام هم به نوعی موت اختیاری از دنیایم رود (عطار، ۱۳۷۷: ۷۰-۷۱)؛ ۸. به نظر می رسد این داستان که هم در کتب صوفیه آمده است و هم در هزارویک شب، متضمن نقدی بر صوفیه باشد. چنانکه پیشتر گذشت این هشت تن افرادی اند که ذکرشان در اکثر تذکره هاست. آیا از این حکایت بر نمی آید که صوفیان واقعی کسانی اند که نمی خواستند ذکرشان و نامشان شهرتی بیابد؟ در متن فارسی، این دوبیت زیبای حضرت حافظ (البته با تغییراتی) به جای سه بیت عربی آمده است:

بر در میکده رندان قلندر باشند      که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی  
خست زیر سرو بر تارک گردون پای      دست همت نگر و منصب صاحب جاهی

### حکایتی شبیه به سرگذشت جمال الدین ساوجی

جمال الدین محمد ساوجی «برجسته ترین چهره تاریخی قلندریه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۳۲) و «اصلاحگر یا سازمان دهنده» طریقه قلندریه (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۶۵-۳۶۶؛ در مورد قلندریه، همچنین رش. رضوی، ۱۳۸۰: ۳۶۸-۳۸۱) است. افسانه های فراوانی درباره نقش او نقل شده اما با توجه به ذکر نام او در برخی کتب تاریخی مانند تاریخ الاسلام ذهبی (۹۴۹/۱۳) می توان او را شخصیتی تاریخی و متعلق به

نیمهٔ دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم دانست. این بطوطه که در حدود سال ۵۷۲۵ ق. در دمیاط مصر بوده است، از خانقاه جمال الدین ساوه ای و پیروانش در آن سامان سخن می گوید. جهانگرد مغربی دربارهٔ تراشیدن ریش و ابروی این قلندریان<sup>۱</sup> داستانی تعریف می کند که خلاصه اش به این قرار است: جمال الدین مردی زیباروی بود. زنی به عشق او گرفتاری آید چون هر چیتی در کار می کند به وصال نمی رسد، پیرزنی نامه به دست رادر سرراه مرد قرار می دهد. پیرزن از جمال الدین درمی خواهد تا نامهٔ پسرش را در داخل منزل برایش بخواند، تا عروسش هم از محتوای نامه باخبر شود. جمال الدین بی خیر از همه جابه خانه گام می گذارد. کنیزکان در را بر او می بندند وزن دل داده، خود را بر او عرضه می دارد. جمال الدین برای آنکه به گناه نیفتد تنبیری در کار می کند و به طهارت جای می رود و باتیغ تیزی موی رخسار و ابرو را تراشد و چون زن او را بر این هیئت می بیند از او بیزار می شود و از خود می راند (ابن بطوطه، ۱۳۵۸: ۲۲-۲۳). استاد شفیع کدکنی «کهن ترین صورت نوعی این داستان» را به نقل از منبعی بس کهن تر و متعلق به قرن پنجم تحت عنوان *المجالس آورده اند* (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۳۴-۲۳۵).

یاقعی هم داستانی را آورده که به نظرمی رسد حاصل تلفیق داستان معروف جمال الدین با داستان *المجالس* باشد. یاقعی در حکایت ۴۱۷ از یکی از مشایخ نقل می کند که در بصره به مردی بر خورده است که همهٔ لومسکی می گفتند چون بوی شدید مشک از او می آمد تا جایی که هر گاه به مسجد جامع گام می نهادند شدت بو می دانستند که او آمده است، و هر گاه در بازار هاراه می رفت به همین سان. «مسکی برای رلوی تعریف می کند که بوی مشک او به آن سبب است که در سنین جوانی دعوت دختری زیبا و توانگر به گناه را رد کرده و برای رهایی از چنگ او به بیت الخلافته و خود را آلوده کرده است. هنگامی که از مخمصه رهایی می یابد خداوند آن بوی خوش را به او ارزانی داشته است (یاقعی، ۱۳۷۴: ۳۹۵-۳۹۶).

اینک به سراغ *هزار و یک شب* برویم. در نهمین حکایت از حکایات هیجده گانهٔ صوفیانهٔ مذکور، یعنی «حکایت مرد پاکدامن» (شب ۴۶۸، ص ۶۴۲-۴۶۶/۴۴۴، صص ۱۱۴۵-۱۱۴۸) حکایتی شبیه به این گونه داستانها آمده است. مرد وزنی پارسا از بنی اسرائیل بادیوزن و سفره می یافتند و مرد آنها را به کوچه و بازار می آورد و فروخت. روزی این مرد که روی زیاد داشت از در خانهٔ ثروتمندی گذشت. زن صاحب خانه با دیدنش دل از کف بداد زن که شویش در خانه نبود خادمه اش را فرستاد تا مرد را به حیلت به خانه آورد. خدمتکار، مرد را با این ادعا که زن خانه قصد خریدار به خانه آورد. مرد چون خود را در تله دید، از زن خواست که به او اجازه و آب دهد تا به بلندترین جای قصر برود و چرکی که امکان نمودنش به زن نبوده است بشوید. زن می گوید که خانه وسیع است و گوشه و کنارش فراوان و طهارت جای هم دارد. چرا در آنجانی شوید. مرد اصرار می کند. کنیزکان بنابه اشارت زن او را به بلندترین نقطهٔ قصر می

برند. مرد بر آن فرازین نقطه دور کعت نماز می گزارد و برای گریختن از گناه، خود را از آن بالا به پایین می افکند. فرشته ای به فرمان خداوند اورا سوار بر بالهایش به سلامت به زمین می رساند. مرد دست خالی نزد همسرش می رود. زن و مرد از سر مناعت طبیعی که دارند تنور را روشن می کنند تا همسایگان از اینکه آنان نان برای آن شب ندارند، باخبر نشوند. قصه هم می کنند که روزه آن روز رابه روزه روز بعد پیوند دهند. چون دست نماز می گیرند می خواهند به نماز بایستند، زن هم سایه که برای برگرفتن آتش از تنور آنان آمده است، به زن می گوید که مواظب باشد نانشان در تنور نیافتد و بسوزد. زن و مرد نان حاصل کرامت الهی را می خورند و سپاس حق را به جای می آوردند. زن از مرد می خواهد که به درگاه خداداد آکنند از آن پس خداوند آنان را از مال دنیا غنی سازد تا دیگر فقط به پرستش حق سرگرم شوند. در این هنگام یاقوتی در خشان از سقف فرومی افتد و آن دوشاد می شوند. اما چون شب می شود می خوابند. زن در خواب می بیند که در بهشت تختها و کرسیهای انبیاء و صالحان و صدیقین و از جمله کرسی شویش را قرار داده اند. اما در این کرسی سوراخی می بیند و درمی یابد آن سوراخ، جای همان یاقوت بوده است. چون بیدار می شود همراه باشویش دعای کنند و با دعا ایشان یاقوت به جای خود بر می گردد و آنان با همان فقر و فاقه به زندگی ادامه می دهند تا اینکه به لقای خداوند می رسند.

این داستان در *روضه الریاحین* (یافعی، ۱۳۷۴: ۲۹۷-۲۹۸) نیز آمده است. اما تفاوتهایی در دو حکایت وجود دارد. یک تفاوت کلی در این است که داستان تنور و نان در حکایت یافعی نیامده است. مکرمت الهی و نقصان یافتن سهم مرد در آخرت در روایت یافعی هم، بافتان یاقوت از سقف که در *هزارویک شب* آمده است، تفاوت دارد. در پایان داستان یافعی، شیطان در برابر پرسشی که آیا او بوده که می خواسته است مرد را به ارتکاب فاحشه ای وادارد، می گوید: «چگونه می توانم کسی را که جانش را برای خلتی عزوجل می بخشد، اغوا کنم؟» همچنین در لابلای حکایت *هزارویک شب* از اشعار فراوانی استفاده شده است، حال آنکه یافعی فقط دو بیت را آن هم در پایان داستان می آورد. نکته دیگر آنکه در *هزارویک شب*، مرد بنا بر پنهان ای توجیه ناپذیر از زن می خواهد به بالای قصر رود. به همین سبب حالت نقاله و شفاهی *هزارویک شب* بیشتر رخ می نماید، گویی نقل می خواهد به هر طور که شده است قضیه را رفع و رجوع کند. اما در *روضه الریاحین* صورت داستان مقبول و معقول تر است، چنانکه فرستاده شدن مرد به بلندترین نقطه قصر بنا بر اراده زن و برای آن است که مرد نتواند بگریزد. در هر دو داستان قهرمان، مردی از بنی اسرائیل است. بحث در باب اینکه آیا واقعاً این قسم داستانها که در *هزارویک شب* و سایر کتابهای زاهدانه اسلامی از مردی از بنی اسرائیلی سخن می گویند، عیناً یا مشابه آنها در حکایتهای یهودی وجود دارد یا خیر؟ مجال و مقال دیگری می طلبد.

به هر حال، مشابهت های احوال جمال الدین ساوجی با آنچه از این بنی اسرائیلی می بینیم، در بن مایه صوفیانه و قلندرانه ای که دارند، فراوان است. تفاوت عمده ای که در آنها قابل مشاهده است، آنکه جمال الدین از نام می گذرد، این یکی از جان.

#### دور وایت دیگر از حکایت «شیخ صنعان»

در هزار و یک شب، چهار حکایت پی در پی درباره عشاق آمده است (شب ۴۰۹-۴۱۵، صص ۵۹۰-۵۹۴/شب ۴۰۶-۴۱۲، صص ۱۰۵۳-۱۰۶۲). سه حکایت نخست از این حکایات را چون واجد مفاهیم عرفانی اند، در مقاله ای دیگر خواهیم آورد. چهارمین داستان که در ترجمه فارسی «حکایت عاشق معصوم» نام گرفته، از قول راوی آورده است که در سفرش به عموره از بلاد روم شب را در دیرانوار فرود می آید. رئیس دیر، عبدالمسیح راهب و چهل تن راهب اهل ریاضت و سختگیری بر خود بودند. راوی سال بعد در مکه همان رئیس راهبان به همراه پنج تن از راهبان را در حال طواف می بیند. برای اطمینان از اومی پرسد که آیا او همان عبدالمسیح است؟ پاسخ می شنود که عبدالله راغب نام دارد و نه عبدالله راهب. راوی درمی یابد که او مسلمان شده و از این رو، چگونگی اسلام آوردنش را جویا می شود. راهب مسلمان شده کیفیت را بازمی گویند: جمعی از زاهدان مسلمان به روستای آنان آمده بودند. از آن میان جوانی برای خرید به روستا رفت. چشمش به دختری نصرانی افتاد که نان می فروخته است. جوان دلدادگی خود شد و چون به خود آمد «سوی یاران خود باز گشت و ایشان را از آنچه به او روی داده بود بیگانه اندوبه ایشان گفت: «شما ز بی کار خود بپروید که من باشم تا خواهم آمد». یاران او را ملامت کردند و نپند گفتند. او به سخن ایشان التفات نکرد و از نزد ایشان برخاسته داخل دهکده شد و بر در خانه آن دختر بنشست. دختر از حاجت او جویان گشت. جوان گفت: «عاشق تو هستم». دختر که از او اعراض کرد. آن جوان سه روز در همان مکان بماند و خوردنی نخورد. و چشم بر جمال آن نصرانی دوخته بود. چون نصرانیه دید که این جوان از او باز نمی گردد پیوندان خود را از واقعه آگاه کرد. ایشان کودکان بر او بگماشتند و کودکان سنگ به او همی زدند تا اینکه پهلوهایش شکسته شد و سراو بشکافت و آن جوان با همه اینها باز نمی گشت. اهل دهکده قصد کشتن او کردند. راهب از واقعه با خبر می شود و جوان را به دیر می آورد تا چهار روز از او تیمارداری می کند. چون جوان سر حال می آید به دردگان دختر می رود. دختر را دل بر او رحم می آید و می گوید که اگر به دین او در آید خوشترن راهب او تزویج می کند. جوان نمی پذیرد که از دین توحید دست بکشد و به دین شرک در آید. بالاخره دختر ترسنا گفت: «پس بر خیز و به سرای من در آید و خواستهات را از من بر آورده ساز و راه خود در پیش گیر و برو». جوان گفت: «من عبادت دوازده ساله را با لحظه ای شهوترانی از بین نمی برم». <sup>۱</sup> دختر ترساروی از او برمی گرداند و باز جوان مسلمان در معرض سنگ پرانی

کودکان قراری گیرد. راهب اورا بار دیگر به دیر می آورد اما پیش از آنکه به دیر برسد جان به جان آفرین تسلیم می کند. راهب می گوید که قبل از مرگ این جمله را از زبان زاهد دلداده شنیده است: «اللهم اجمع بینی و بینها فی الجنة».

اما در آن طرف، اهالی روستا نیمه شبان از فریاد دختر از خواب بیدار می شوند. دختر بازمی گوید که در خواب دیده جوان اورا به بهشت رسانده اما خازن بهشت فقط مسلمانان را به آنجا راه می داده است. لذا، بردست جوان اسلام می آورد و در آن مکان پرشکوه می شود. جوان قصری را به دختر تازه مسلمان نشان می دهد و می گوید پس از پنج روز با هم در آن قصر خواهند بود. دوسیب بهشتی را هم به دختر می دهد که یکی را می خورد و دیگری را به دیگران فرامی نماید. راهبان و اهالی حاضر در بالین دختر هر یک تکه ای از آن سیب می خورند و از طعم بی مانند آن تعجب می کنند. شب پنجم دختر خود را به گور آن جوان می رساند و در آنجای میرده هیچ یک از خویشان او از این امر خبر نداشته است. اما چهار پشمینه پوش مسلمان، دوشیخ و دوزن، به روستای آیند. آنان به روستاییان می گویند که ولّیه ای از اولیای خدا وفات یافته و خدا آنان را مطلع کرده تا بیایند و او را بر آیین مسلمانی تجهیز و تکفین و تدفین کنند. ترسایان که دختر را بیرو کیش خود می دانستند، تن به این کار نمی دهند و مشاجره بالامی گیرد. مسلمانان آنان را تحدی می کنند و می گویند اگر چهل تن راهب توانستند یک دختر را بردارند دختر بر کیش نصرانی مرده است، و الا مسلمان است. چهل راهب بایاری اهالی روستا و حتی بابستن ریسمان به کمر دختر توانستند او را تکان دهند. چون مسیحیان نتوانستند کاری از پیش ببرند، یکی از دوشیخ ردایی آورد و دختر را در آن پیچید و با خود برد. آن گاه دوزن مسلمان به غسل و کفن او پرداختند و در نهایت دوشیخ بر او نماز گزارند و به خاکش سپردند. راهبان و روستاییان چون چنین دیدند همگی اسلام آوردند.

به رغم وجود تفاوت‌هایی که میان این حکایت با قصه «شیخ صنعان» هست، عناصری در داستان تداعی کننده آن داستان معروف یا داستانهای مشابه آن هست. شهرت داستان شیخ صنعان مازا از تکرار و توضیح بیشتری نیازی کذب و ویژه آنکه حاصل تتبع استاد شیعی کدکنی هم در مورد شیخ صنعان انتشار یافته است (منطق الطیر، ۱۳۸۳: ۱۸۱-۲۰۸). با توجه به حکایاتی که استاد شیعی به عنوان پیشینه های حکایت شیخ صنعان آورده است می توان گفت که در صورت‌های کهن این داستان مسلمان زاهد یا شیخ بزرگ در برابر دعوت به کیش ترسایان تن می دهد و زنار می بندد و قدح شراب را سر می کشد. اما در این داستان می بینیم که زاهد مسلمان فقط به دختر دل سپرده است و هم در مورد دین خود هم در ارتکاب فحشادست از پا خطانمی کند. به نظر نگارنده این سطور، داستان هزارویک شب شکل تغییر یافته یک یا چند داستان از داستان‌هایی است که آنها را می توان سابقه یا سابقه های برای قصه شیخ صنعان دانست. شاید یکی

از تقالان شفاهی یا کتبی داستانهای *هزار و یک شب* در اینجاهم باز برای ترضیه خاطر مخاطبان عوامش و برای اعلام و اظهار اینکه دین و ملتشان در برابر مسیحیت جایگاهی بس والا تر دارد و از طرفی، چون خود مخاطبانش تاب و تحمل آن را ندارند که شیخی یا زاهدی مسلمان تا مرحله تغییر دین وزی خود پیش بروند مفهوم ژرف چنین داستانهای رمزی را در نمی یافته اند، در داستان دستکاری کرده اند. مؤید این سخن، داستان دیگری از *هزار و یک شب* از همان سلسله داستانهای هجده گانه مذکور است. نام این داستان در ترجمه فارسی «شجاع پرهیزگار» (شعب ۲۷۴-۴۷۵، صص ۶۴۸-۶۴۹/شعب ۶۷۱-۶۷۴، صص ۱۱۵۵-۱۱۵۸) است. پیش از آنکه حکایت شجاع پرهیزگار را باز گویم بهتر است اشاره کنیم که داستان «راقد اللیل» و دو داستان دیگر که استاد شفیی آن دورا از کتاب *رونق المجالس*، تألیف شده در قرن پنجم هجری نقل کرده است، پیشینه های احتمالی داستان شیخ صنعان عطار دانسته شده اند (شفیی کدکئی، همان، ۱۹۹-۲۰۰).

اینک خلاصه ای از حکایت «شجاع پرهیزگار» را که مشابه با داستان «راقد اللیل» است، می آوریم: عمر خطاب سپاهی را برای نبرد با نصرانیان راهی شام می کند. مسیحیان یکی از لشکریان دلیر و مهم سپاه اسلام را سیرمی کنند و حیلای می اندیشند تا بلکه بتوانند او را به کیش نصرانی در آورند. دختری صاحب جمال را در خلوت همراه جوان مسلمان می کنند تا او را شیفته جمال خود کند و از این راه جوان مسیحی شود. اما وقتی دختر زهد و تقوای مسلمان را می بیند به او فتنه می شود و بر دست او مسلمان می شود. پسر با همدستی دختر از نزد نصرانیان می گریزند و با یاری فرشتگان طی الارض می کنند. به هنگام نماز صبح به مدینه می رسند. عمر برخلاف همیشه نماز را مختصر می گزارد و بنا بر خبری غیبی به همراه اصحاب به ملاقات عروس و دامادی رونو مراسم عروسی برگزار می شود.

به رغم مشابهت فراوان میان داستان *هزار و یک شب* و راقد اللیل، جزء قبول مسیحیت در آن حذف شده است. در واقع، و بنا بر تقسیم بندی استاد شفیی می توانیم داستانهای شیخ صنعان را متشکل از سه مؤلفه اصلی بدانیم. دلدادگی مسلمان به دخت ترسای؛ گردن نهادن به دین معشوقه و موافقت در عشق، به این معنی که نخست مسلمان با معشوق موافقت می کند ولی بعد معشوق با عاشق موافق می شود (همان، ۲۰۵-۲۰۶). در دو داستانی که از *هزار و یک شب* نقل کردیم، مؤلفه اول وجود دارد و مؤلفه سوم هم وجود دارد اما چون به نظر من دستکاری شده و عنصر دوم حذف شده است، مؤلفه سوم صورتی ناقص یافته و همراهی دو طرفه نیست. البته در داستان راقد اللیل هم موافقت معشوقه با عاشق انجام نمی گیرد یا هنوز انجام نگرفته است.

## نتیجه

حکایات هزارویک شب محدود و محصور به حکایاتی صرفا سرگرم کننده و عجایب و غرایب جن و پری و جادو نیستند. علاوه بر انواع (genres) و گونه های داستانی که در این مجموعه می توان نشان داد، یکی، نوع حکایات عرفانی و صوفیانه است. در مجموع، حدوداً ۳۰ حکایت در هزارویک شب را می توان در زمره این نوع قرار داد. با جستجو در منابع متقدم و متأخر تر صوفیه می توان مأخذیاً ماخذ بسیاری از این حکایات رایافت و آن گاه به بررسی سیر تحول و تغییرات آنها پرداخت. با این مطالعات شاید بتوان گفت که زمان گنجانده شدن داستانهایی که هم اکنون در هزارویک شب در اختیار داریم و مادر مقاله حاضر به آنها توجه کردیم به اوایل دوره پیدایش آنها بر نمی گردد بلکه احتمالاً مربوط به ادواری متأخر و قرن یا قرون بعد از نگارش کتابهایی مانند *روض الریاحین* یا *نفحات الانس* می شوند.

برخی از این حکایتها، یابه سبب اهمیت و از سر بصیرت و برخی هم به سبب شهرتی که در کتب صوفیه داشته اند برگزیده و در کنار داستانهای دیگر جای داده شده اند. مع الوصف، در عناصری از داستانهای مطرح در کتب صوفیه دخل و تصرفهایی انجام گرفته است. حالت نقالی و شفاهی و عدم تکیه بر منابع، موجب بی دقتی در نقل برخی اسامی شده است. در این زمینه مخصوصاً پسند مخاطب عامل مهمی است. مخاطب عامی با شنیدن بازی و شوخی بیشتر تحت تأثیر قرار می گیرد تا شنیدن نام مزین و کتانی که احتمالاً هیچ گاه اسمی از آنان به گوشش نرسیده است. بی نبردن به ظرائف و نمادها و رمزهای داستانهای عرفانی ای مانند «شیخ صنعان»، هم عامل دیگر دخل و تصرف در داستانهاست. شنونده یا خواننده عامی طاقت آن را ندارد که مسلمانی پرهیزگاردین و ایمان وزی و لباس خویش را در راه ترسایچه ای از کف بدهد. او از بیوندمیان مجاز و حقیقت که عرفا همواره بر آن تأکید ورزیده اند خبر ندارد، اگر هم داشته باشد آن را قبول نمی تواند بکند. منظور از این داستانها آن است که عارف واقعی برای رسیدن به جمال محبوب الهی و دور شدن از خود بینی و تصلب عقیدتی که معمولاً بانوعی غرور همراه است، باید از همه چیز دست بشوید. به هر روی، نقال یا قصه گو مخاطبی دارد که دغدغه اش حقیقت نیست و نمی خواهد بدانداصل داستان در منابع چگونه بوده است. او همان مخاطبی است که از دلاوریهای حسین کرد شبستری در صورتی می تواند لذت ببرد و گوش و دل رابه گوینده بسپارد که قهرمانش در کنار شاهکارهای پهلوانی بتواند به ترویج و اشاعه دین و مذهب شنونده مبادرت کند. این مطلب یعنی توجه به رضایت خاطر شنونده در جاهای دیگر هم خود را نشان می دهد. شنونده ای که با مشکلات گوناگون سروکار دارد، مدام منتظر است «دستی از غیب برون آید و کاری بکند» و این دست، منت را تمام می کند و حتی خود را و طلب دعا برای فرد در مانده می

شود از این رو، ابو جعفر مجذوم که دستی غیبی است، در آج راهین منت خویش می سازد و پیشقدم می شود تا برایش دعا هم بخواند، حال آنکه دیدیم چنین چیزی در اصل داستان مشاهده نمی شود گنجاندن یا افزودن اشعاری در متن داستان هم از خصوصیات حکایات عامیانه است. دیدیم که در منابع اصلی کمتر شعرواورد شده است. اما در هزار و یک شب و حتی در کتابهایی مانند *روض الریاحین* که فقط به نقل حکایات صوفیه اختصاص یافته اند، اشعاری در لابه لای داستان گنجانده می شود. همچنین در مقایسه دستهای هزار و یک شب با مآخذ اصلی متوجه می شویم که در حکایات این مجموعه روند منطقی و عقل پسند داستان کمتر رعایت می شود.

شاید با در نظر داشتن این چنین معیارهایی بتوان کیفیت خلق و شاخ و برگ یافتن داستانها را پژوهشگری گمان حتی نباید از به کارگیری معیارهایی از این دست برای بررسی حکایات طرح شده در منبع متقدم هم خودداری کرد. البته تردیدی نیست که عده ای از بزرگان عرفا که حکایاتی غریب تعریف کرده اند، مفهومی والا و رمزی در نظر داشته اند اما ناگفته نباید گذاشت که آنان هم چون می دانسته اند نقل چنین حکایاتی بهتری می تواند مخاطب پیدا کنند از پرداختن یا بازگویی چنین داستانهایی نمی توانست چشم ببوشند. البته منظور نگارنده نفی کرامت اولیای خدانیست، بلکه مراد، آن اضافات و دخل و تصرفهایی است که گویندگان برای ترضیه خاطر مخاطب عوام در متن داستان اصلی اعمال می کنند. بابه کارگیری ملاکهایی از این دست شاید بتوانیم به بازشناسی بسیاری از داستانهای خرافی رایج در نزد معاصران بپردازیم و صورت پیام را از اصل پیام تمییز دهیم.

### یادداشتها

۱. از این پس، همه جا عدد سمت راست شماره شب و صفحه متن عربی، و شماره سمت چپ شماره شب و صفحه ترجمه فارسی است. از آنجاکه برگردان فارسی در موارد لغزشهایی دارد، مبنای کار را متن عربی قرار دادیم. مشخصات کتابشناختی هر دو منبع در پایان مقاله آمده است. ضمناً متن فارسی در دو جلد چاپ شده است، اما چون شماره صفحات هر دو جلد به صورت پی در پی آمده است، از ذکر شماره جلد خودداری می کنیم.
۲. عنوان و مشخصات این مقاله را از اینترنت به قرار زیر به دست آورده ام:

Marin Guzman, Roberto, "Un cuento sufi en les mil una noches: la historia de Abu l-Hasan con Abu Ya'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del islam medieval", *Mescelánea de estudios árabes y hebraicos*, 2002, vol. 51, pp. 91-111.

- بنابر توصیف کلی ای که از مقاله شده، مؤلف گویا بیشتر به فضای اجتماعی و دینی جهان اسلام در قرون پیشین و نحوه برخوردی که مردم در زندگی اجتماعی با مجامیان داشته اند، پرداخته است.
۳. در هزارویک شب نام او «ابوالحسن» آمده است. صاحبان تراجم و کتب صوفیه غالباً نام او را «ابوالحسن» آورده اند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۶۸-۷۲؛ جامی، ۱۳۸۲: ۱۷۴). البته، در منابع صوفیه هم گاه ابوالحسن آمده، چنانکه در برخی نسخ *نفحات* (جامی، همانجا، پاورقی) نیز ابوالحسن وارد شده است.
۴. در متن فارسی «مدینه» رابه معنی عام «شهر» گرفته، حال آنکه در اینجامرادشهر «مدینه» است.
۵. در ترجمه فارسی این نام به صورت «شعبی» آمده که نادرست است.
۶. در ترجمه فارسی به اشتباه، «سجستانی» آمده است.
۷. در ترجمه فارسی به خطا، «بکار» آمده است.
۸. در متن فارسی به جای مملوک، «محکوم» آمده است. امامتن عربی «مملوک» دارد. خواننده آگاه می داند که همین اشتباه چقدر از ظرافتهای داستان می کاهد.
۹. در موردواژه «قلندر» و «قلندری» رک: شفعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۷-۵۰.
۱۰. در متن فارسی این دو جمله ای که به صورت نقل قول آوردهیم به غلط ترجمه شده است. ما آنها را از متن عربی برگرداندیم.

### کتابنامه

۱. آرزین پور، یحیی؛ *از صبا تا نیما*؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۰.
۲. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله؛ *سفرنامه*؛ ترجمه محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸.
۳. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج؛ *صفه الصوفه*؛ تحقیق محمود فاخوری، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۵ ه.ق.
۴. \_\_\_\_\_؛ *المتنظم فی تاریخ الملوک والامم*؛ تحقیق محمود مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۵. ابن خلکان؛ *وفیات الاعیان*؛ تصحیح احسان عباس، بیروت: دارالتقافه، ۱۹۶۸ م.
۶. ابن عربی، محیی الدین؛ *الفتوحات المکیه*؛ تحقیق عثمان یحیی و ابراهیم مذکور، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۴۰۷ ه.ق.
۷. ابن ندیم؛ *الفهرست*؛ تصحیح رضاتجدد، تهران: تاریخ مقدمه ۱۳۹۳ ه.ق.
۸. ابونعیم، احمد بن عبدالله؛ *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*؛ مکتبه الخانجی، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ ه.ق.
۹. *الف لیله و لیله*؛ مقابله و تصحیح محمد قطفه العدوی، چاپ افست بغداد از طبع بولاق ۱۲۵۲ ه.ق.
۱۰. انصاری هروی، خواجه عبدالله؛ *طبقات الصوفیه*؛ تصحیح محمد سرور مولائی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۲.
۱۱. ایروین، رابرت؛ *تحلیلی از هزارویک شب*؛ ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه، ۱۳۸۳.

۱۲. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد؛ تحقیق مالهه نند؛ حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ه. ق.
۱۳. جامی، عبدالرحمن؛ *نفحات الانس*؛ تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۲.
۱۴. جومر، عبدالجبار؛ *هارون الرشید، درسه تاریخیه، اجتماعیه، سیاسه*؛ بیروت: مکتبه العمومیه، ۱۹۵۶ م.
۱۵. خلیف بغدادی؛ *تاریخ بغداد*؛ بیروت: بی تا.
۱۶. دیلمی، ابوالحسن؛ *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی*؛ ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح اشیمیل طاری، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، ۱۳۶۳.
۱۷. رضوی، سید اطهر عباس؛ *تاریخ تصوف در هند*؛ ترجمه منصور معتمدی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسن؛ *جستجو در تصوف ایران*؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۹.
۱۹. سناری، جلال؛ *افسون شهرزاد*؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۸.
۲۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ *نقد و روش‌نمایی*؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۳.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ *قلندریه در تاریخ*؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ *مقدمه بر منطق الطیر*؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۳.
۲۳. عطار، فریدالدین؛ *تذکره الاولیاء*؛ تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۷.
۲۴. سعودی، علی بن حسین؛ *سراج الذهب*؛ تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۷ ه. ق.
۲۵. مولانا، جلال الدین محمد بلخی؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۶. عبیدی، احمد بن محمد؛ *کشف الاسرار و عده الابرار*؛ تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱.
۲۷. نبهانی، یوسف بن اسماعیل؛ *جامع کرامات الاولیاء*؛ تحقیق ابراهیم عطوه عوض، قاهره: مطبعه مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۸۱ ه. ق.
۲۸. هزارویک شب؛ ترجمه عبداللطیف تسوجی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۳.
۲۹. یافعی، عبدالله بن اسعد؛ *روض الرباحین فی حکایات الصالحین*؛ قاهره، کتبه مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۷۴ ه. ق.

30. *The Book of Saints*, compiled by the Benedictine Monks of St. Augustine's ABBey, London, Adam and Charles Black, 1947.
31. Litmann, E., "Alf Laylah wa Lalah", *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Leiden, Brill, vol. i, 1960.
32. Munibur Rahman, "Surūsh", *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, vol. ix, 1997.
33. Pellat, Charl, "Alf Laylah wa Laylah", *Encyclopedia of Iranica*, Bibliotheca Persiana Press, vol. I, 2001.