

عشق در «رسالة القیان» جاحظ *

نوشته فردریک سیکار
ترجمه نصرالله بورجوادی-ع. روح بخشان

رسالة القیان جاحظ (متوفی ۲۵۵ هـ.ق) در آثار اسلامی که به عربی و درباره عشق نوشته شده جایگاه خاصی دارد؛ اولاً به دلیل اینکه این رساله مسأله عشق را در خصوص کنیزان آوازخوان، که به آنان قیان (مفرد: قینه) می گفتند، مطرح کرده است. و سپس به دلیل اینکه این اولین اثر منتوری است که مسأله مزبور را به صورت یک رساله مورد بحث قرار داده است: احتمالاً پیش از این رساله، اثر مشابه دیگری بوده است به قلم حمدان بن ابان؛ ولیکن اگر حمدان قبلاً شعری سروده است که در آن به موضوع عشق پرداخته است، کتابی که موضوع آن عشق بوده و وی آن را ذکر کرده است احتمالاً فقط طرحی بوده است که وی در نظر داشته (و موفق به نوشتن آن نشده است). وانگهی، پدر حمدان، ابان اللاحقی (متوفی ۲۰۰ هـ.ق) نیز خود با یکی از کسانی که صاحب کنیزان آوازخوان بودند و آنان را اجاره می دادند، و به ایشان مُقین می گفتند، دوست بوده و این شخص که ابوالنضیر نام داشته در زمان جاحظ معروف بوده است. ابان با وجود اینکه با ابوالنضیر دوست بود او را به دلیل کاری که می کرد ملامت می کرد. و بالأخره، رسالة القیان جاحظ جایگاه خاصی دارد، به دلیل اینکه جاحظ، به خلاف حمدان که منظور اصلیش صرفاً کمک کردن به کسانی بود که گرفتار عشق بودند، قصدش این بود که این مسأله را به صورت نظری مورد بحث قرار دهد و آداب صحیح مردمان با صداقت را در عشق بیان کند. البته این برخورد اخلاقی فقط در رسالة القیان دیده نمی شود، چه جاحظ معتقد است که در رسائل خود به طور کلی همین جنبه اخلاقی را رعایت کرده است. [او معمولاً مطالب خلاف اخلاق و عرف را از قول دیگران نقل می کند].

بدین وصف، جاحظ، نویسنده بزرگ عرب، آغازگریک نوع (زائر) ادبی است، و این قبیل آثار که می توان آنها را «ادبیات» یا «آثار عشقی» نامید پس از جاحظ بسیار متداول شده است. اما این نکته را هم باید تذکر داد که جاحظ نخستین کسی نبود که قدم در این راه گذاشته باشد، چه آرمان عشق که ما در رسالة القیان^۱ ملاحظه می کنیم نتیجه یک سنت درازمدت است و سابقه آن به پیش از اسلام می رسد. این موضوع که بیشتر به دست شعرای جاهلی پرورده

شده است، پیش از اسلام کاملاً به صورت يك موضوع ادبی درآمده بوده است. سخنانی که دربارهٔ عشق گفته شده است يك سلسله مفاهیمی را پدید آورده و رفتارها و آدابی را ساخته است که يك عاشقِ کامل می‌بایست دارا باشد.

باری، جاحظ این رساله را با شرح مبسوطی دربارهٔ عشق آغاز می‌کند، و تعریفی از عشق به‌دست می‌دهد که در همهٔ آثار دیگری که در این باره نوشته شده است می‌توان یافت. می‌نویسد:

فالعشق یتربک من الحبّ واهوی و المشاکلة و الالف... و الحبّ اسم واقع علی المعنی الذی رسم به... لانه قد یقال المرء یحبّ الله و ان الله عزوجل یحبّ المؤمن، و إن الرجل یحبّ ولده، و الولد یحبّ صدیقه و بلده و قومه و یحب علی آی جهة یرید و لا یسمى ذلك عشقاً. فنعلم حیثذ أن اسم الحبّ لا یکتفی به فی معنی العشق حتی تضاف الیه العلل الاخری. (عشق مرکب است از حبّ و هوی و مشاکلة و الفت... و حبّ اسمی است که بر معنایی که برای آن در نظر می‌گیرند اطلاق شده است... زیرا می‌گویند که انسان خدا را دوست دارد و خدای عزوجل نیز مرد مؤمن را دوست دارد و پدر فرزند خویش را و فرزند [پدر خود را دوست دارد. و یا می‌گویند فلان مرد] ^۲ رفیق خود را و شهر خود را و قوم خود را دوست دارد؛ و به هر جهت که بخواهد می‌تواند دوست بدارد، ولی این دوست داشتن (حبّ) عشق خوانده نمی‌شود. پس از اینجا دانستیم که اسم حبّ برای رساندن معنی عشق کافی نیست، مگر اینکه علت‌های دیگری به آن افزوده شود.)

پس می‌بینیم که حبّ و عشق با هم فرق دارند. زیرا آنچه عشق خوانده می‌شود باید علاوه بر حبّ شامل هوی هم باشد. و حال برای اینکه نیروی هوی را بشناسیم، باید گفت که لفظ هوی که در قرآن به کار رفته است چیزی است که انسان را از خدای تعالی روگردان می‌سازد؛ آیا «گمراهان در ادیان احواء خود را چون پروردگاران خود» نمی‌گیرند؟ (یتخذون ادیانهم أرباباً لاهوائهم) ^۳.

و بالأخره،

[حبّ] را نمی‌توان عشق نامید مگر به سبب شهوت که اساس عشق را تشکیل می‌دهد و بدون آن نمی‌توان از عشق سخن گفت (فلیس الامشقتاً من هذه الشهوة و الام یسم عشقا اذا فارقت الشهوة). ^۴

این شهوت، از نظر جاحظ، تبعیت می‌کند از:

مشاکلت طبیعی... که در نر و ماده همه حیوانات موجود است (...مشاکلة الطبیعه... فی جمیع الفحول و الاناث من الحيوان).^۵

همین مفهوم را ما در میان نویسندگان بعدی نیز ملاحظه می‌کنیم. مثلاً ابن حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶ هـ.ق) در کتاب طوق الحمامة از مناسبت قوای ارواح سخن می‌گوید.^۶ پس مشاکلت طبیعی صرفاً جسمانی و بدنی نیست، بلکه از هماهنگی بی‌ریب و ریای ارواح نیز پیروی می‌کند.

وقتی که می‌بینیم مرد نیکورویی عاشق زنی زشت می‌شود، یا به عکس، یا وقتی که می‌بینیم کسی زشتی را بر زیبایی ترجیح می‌دهد و بر آن است که هیچ انتخاب دیگری برایش ممکن نیست، ما چنین می‌پنداریم که او در اشتباه است، ولی حقیقت این است که محرك او در این انتخاب آشنایی متقابل روحها و موافقت دلها با یکدیگر است. (ولذلك ترى الحسن يعشق القبيح والقبيح يعشق الحسن، ويختار المختار الأقيح على الأحسن، و ليس يرى الاختيار في غير ذلك فيتوهم الغلط عليه لكنه لتعارف الارواح و ازدواج القلوب).^۷

ابن حزم نیز در این مورد می‌نویسد: «و اگر علت محبت زیبایی صورت جسمانی بود در آن صورت واجب می‌آمد که آنچه در صورت ناقصتر بود مورد پسند واقع نشود، ولی ما بسیاری از مردم را می‌بینیم که صورت بدتر را ترجیح می‌دهند، در عین حال که می‌دانند که صورت بهتر هست، ولی در قلب خود راه گریزی از آن نمی‌یابند».^۸ زیرا عشق به زیبایی باطنی تعلق می‌گیرد، یعنی روح، همان طور که نویسنده مشهور حنبلی ابن قیّم جوزیه (متوفی ۷۴۹) گفته است.^۹

در واقع، حسن در کتابهایی که درباره عشق و محبت نوشته شده است جای عمده‌ای را به خود اختصاص داده است؛ تعریف ارسطویی که جاحظ از حسن می‌کند، تعریفی که مبتنی بر تناسب است، نمونه‌ای از ادبیات عاشقانه است، هم از نظر صورت و هم از نظر محتوا. همان معیاری که برای حسن ظاهری به کار می‌رود، در مورد حسن باطنی هم در نظر گرفته می‌شود:

و أناميين لك الحسن. هو التمام والاعتدال، و لست أعني بالتمام تجاوز مقدار الاعتدال كالزيادة في طول القامة... فان هذه الزيادة متى كانت فهي نقصان من الحسن و ان عدت زيادة في الجسم...

و أما الاعتدال فهو وزن الشيء لا الكمية.^{۱۱}

(حسن عبارت است از کمال و اعتدال. و منظور از کمال تجاوز از حدّ اعتدال، مانند درازی زیاد قامت و... نیست چه این نوع زیادی خود نقصان حُسن است، هر چند که در جسم و بدن افزونی به حساب بیاید... و منظور از اعتدال هم متوازن بودن يك چیز است نه کمیت آن.)

در جای دیگر، جاحظ در صدد برمی آید که نشان دهد عشق چگونه پدید می آید و چه مراحل طی را طی می کند.

وله ابتداء في المصاعده ووقوف على غاية، وهبوط في التواليد الى غاية الانحلال^{۱۱}
(و عشق را بدایتی است و در این مرحله عشق روز به روز بالا می گیرد، و بعد در منتهی درجهٔ خود متوقف می شود و سپس فروکش می کند تا به انحلال کامل می رسد.)

ابن حزم دربارهٔ سبب عشق سؤالی را مطرح می کند. آیا عشق از «يك نظر» (نظرة واحدة) پدید می آید، یا به عکس، در يك مدّت طولانی (ادمان النظر)^{۱۳}. جاحظ می گوید:

لم يره ليكون مستحكماً عند اول لقاء حتى يعقد الالف، و تغرسه المواظبة في القلب.^{۱۴}
(عشق در دیدار اول مستحکم نمی شود، باید الفت آن را استوار کند و مواظبت نهال آن را در دل بنشانند.)

و اما،

صارت قلة العيان تزيد فيه و توقد ناره.^{۱۵}
(هر چه دیدار کمتر باشد، عشق زیادت شود و آتش آن افزونی یابد.)

ابن حزم در این مورد می گوید: اینکه بعضی می گویند اگر ایام وصل به درازا کشد، عشق از بین می رود، اصلاً درست نیست و این سخن حقیری است. و بالأخره جاحظ تأکید می کند که

الظفر بالمعشوق يسرع في حل عشقه.^{۱۶}

(پیروزی بر معشوق باعث می شود که عشق به سرعت تحلیل رود. [یا سرایت یابد].)

اما، ابن حزم، به عکس بر آن است که این پیروزی بر معشوق می تواند عشق را زیادت کند. برای ابن قیّم الجوزیه، مقاربت جنسی مشروع باعث تشدید عشق می شود و عمل

نامشروع باعث نقصان آن.

تا اینجا ملاحظه کردیم و دیدیم که چگونه مفاهیم و آراء اخلاقی و جمال شناسی (استتیک) در بحث عشق با هم در آمیخته اند و چگونه عقیده مذهبی (ایدئولوژیک) یک نویسنده رأی او را مشخص می کند، و این تا جایی پیش می رود که به مسأله بزرگ یعنی امور جنسی می رسد. تا جایی که به آرمانهای ادبی مربوط می شود، مسأله عفت است که فائق می آید و این احتمالاً برای آن است که به عاشق اجازه دهد که سودای عشق خود را بدون وقفه تجدید کند. جاحظ در اینجا گفتگوی میان جمیل و بُئینه را نقل می کند. جمیل از بُئینه سؤال می کند:

هل لك فيما يكون بين الرجال والنساء فيما يشفي غليل العشق و يطفىء نائرة الشوق؟
قالت: لا.

قال: ولم؟

قالت: ان الحب اذا نكح فسد.

فاخرج (جمیل) سيفاً قد كان اخفاه تحت ثوبه،

فقال: أما والله، لو أنعمت لي لملاّته منك^{۱۷}

(آیا حاضری آنچه را مردان و زنان برای فرو نشاندن آتش عشق و خاموش کردن شراره شهوت انجام می دهند [با من] انجام دهی؟
بُئینه گفت: نه

جمیل گفت: چرا؟

بُئینه گفت: عشق وقتی که به نکاح انجامید، تباه می شود [و پایان می گیرد]

در این هنگام جمیل شمشیری را که در زیر لباس پنهان داشت برکشید و فریاد برآورد که: به خدا سوگند اگر می پذیرفتی این شمشیر را با خونت رنگین می کردم.)

همین حکایت را الوشاء (متوفی ۳۲۵) نیز نقل کرده و جاحظ اقوالی از عاشق و معشوقهای دیگر نیز نقل می کند، کسانی که صفت مشترك ایشان عشقی است ناممکن که در آن آرمان اخلاقی یعنی عفت رعایت شده است. این عاشق و معشوقها همه شاعر بوده اند و بسیاری از ابیات ایشان در آثار ادبی نقل شده است، از جمله اشعار مجنون:

وأهوى من الأسماء ماوافق اسمها وَ أَشْبَهَهُ أَوْ كَانَ مِنْهُ مُدَانِيًا^{۱۸}

(در میان نامها، نامی را بیشتر دوست دارم که موافق نام اوست، نامی که شبیه به اوست، یا

نامی که به او نزدیک است.)

در رساله‌القیان از زوجهای مشهور دیگری یاد شده است که به چنین سرنوشت‌های ناگواری گرفتار شده‌اند، مانند ابن عجلان و هند، أسماء و مرقش، عروة و عفراء، و این زوجها متعلق به پیش از اسلام‌اند، زوجهایی که متعلق به دورهٔ اسلامی‌اند: کثیر و عزه، و قیس و لبنی‌اند؛ قیس و لبنی شاید همان مجنون و لیلی باشند.^{۱۹} عشاق زمان جاحظ از این گونه دلدادگان سرمشق می‌گیرند: شاعر می‌شوند و با معشوق به زبان شعر سخن می‌گویند:

نظر المحبِّ الى الحبيبِ نعيمٌ و صدوْدهُ خطرٌ عليه عظيمٌ^{۲۰}
 (نظر محب به محبوب نعمتی است، و جدایی او خطری است عظیم)

غالباً این اشعار موضوع نامه‌نگاریهایی میان دلدادگان را تشکیل می‌دهد:

... ثم کاتبته تشکوا الیه هواها، و تقسم له أنها مدت الدواة بدمعها و بلبت السحاء بریقها، و أنه سبحها و شجوها فی فکرتها و ضمیرها فی لیلها و نهارها و انها لاترید سواه، و لاتؤثر احداً علی هواه و لاتنوی انحرافاً عنه و لاتریده لماله، بل لنفسه. ثم جعلت الکتاب فی سدس طومار و ختمته بزعفران و شدته بقطعة زبر... فان أُجيبَت عنه ادعت أنها قد صیرت الجواب سلوتها، و أقامت الکتاب مقام رؤیته^{۲۱}... ثم تغت حینئذ [بـ]

ان کتاب الحبيب ندمانی محذی تارة و ریحانی
 اضحکتی فی الکتاب أوله و طال ثم تمادی به فأبکانی^{۲۲}

(در پیامهایی که [قینه] برای [دلدادۀ خود] می‌فرستد... سوگند می‌خورد که دوات را از اشک خود لبریز کرده و گلِ مُهر را به آب دهان آغشته است... پس از آن، قینه پیام خود را در طوماری شش تا خورده می‌گذارد، با زعفران مُهر می‌کند و با یک قطعه کتان می‌بندد... اگر [دلدادۀ اش] پاسخی به او عنایت کند، این پاسخ مایهٔ تسلی خاطر اوست و نزد او جای خالی دلدادۀ را پر می‌کند: مقام رؤیته.)

آن گاه نغمه سر می‌دهد:

نامهٔ دلدار ندیم من است، گاهی همسخن من است و گاهی گل ریحان من، ابتدای نامه‌اش لبم را خندان کرد، اما پایان آن اشکم را روان ساخت.)

بدینسان می‌بینیم که دلدادگان غالباً اشک می‌ریزند؛ دوات که سهل است، حتی «قینه» (=

صراحی) ها را هم از اشک پر می کنند. به سوء تفاهمها دامن می زنند، یکدیگر را سرزنش می کنند، به یکدیگر «خطا»هایی نسبت می دهند؛ آن گاه دیگر نه خواب دارند و نه خوراک؛ بیمار می افتند؛

والعشق داءٌ لا یملك دفعه... هو داء، یصیب الرّوح و یشتمل علی الجسم بالمجاوره.^{۲۳}
(عشق بیماری است که دفع آن ممکن نیست... بیماری است که عارض روح می گردد و سپس بر اثر مجاورت روح با بدن به سراسر بدن سرایت می کند.)

عشق، مخصوصاً از آن جهت که دل در بدن «جایگاه ممتازی» دارد، تبدیل به بیماری واقعی و رنجورکننده ای می شود، قربانی خود را ذره ذره می خورد و نابود می کند: دلدادۀ نحیف می گردد و گوشتش آب می شود:

وَ قد رأینا و بلغنا عن کثیرٍ منّ قد تَلَفَ و طال جهده و ضناه بداء العشق.^{۲۴}
(وما بسیار کسان را دیده ایم که پس از تحمل رنج بسیار و تحلیل قوایشان بر اثر درد عشق، جان سپردند.)

و اگر دلدادۀ به درد عشق نگیرد، در تیرگی دیوانگی نابود خواهد شد، و این امر کاملاً مختصّ عشق است:

فَلَم یَرَأِ أَحَدٌ مِنْهُمْ یَسْقُمُ بَدَنَهُ وَ لَا یَتَلَفُ رُوحَهُ مِنْ حُبِّ وَ لَدَهُ وَ لَا یَلِدُهُ.^{۲۵}
(هرگز کسی دیده نشده است که به سبب علاقه به فرزندی یا سرزمین خود بیمار شود و جانش را از دست بدهد.)

بنابراین، می بینیم که جاحظ از عشق تعریفی منفی به دست می دهد؛ آیا باید از این تعریف چنین نتیجه گرفت که عشق امری کاملاً منفی است؟ اگر چنین باشد، پس حدیث معروف عشق را که می گوید «مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ فَكُنْتُمْ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِیدٌ» (کسی که عاشق شود و عقیف بماند و راز خود را پنهان دارد و بمیرد، شهید مرده است) چگونه می توان توجیه کرد؟ زیرا بر اساس همین «حدیث عشق» است که آراء اخلاقی عشق رفته رفته بسط می یابد و روبرو به کمال می رود. این قضیه «حدیث عشق» با ابن داود (قرن سوم هجری) حیات می یابد و جان می گیرد. ابن داود که راه پدر خود را دنبال کرد، نظریه ظاهریه را در باب عشق در کتاب الزهره خویش تدوین کرد: عشق، همچون یک پدیده حتمی، پیش بینی ناشدنی و ناشی از مشیت الهی

به عاشق امکان می‌دهد تا به صورت شهید در آید؛ او باید عشق را بپذیرد، آن را به گردن بگیرد، عقیف بماند و راز خود را حفظ کند. کتم و کتمان: یعنی بروز ندادن راز- و همچون دقیقاً بدان سبب دیوانه شد که این اصل را نقض کرد و راز خویش آشکار ساخت. اما راز دقیقاً چیست؟ این سؤال، پس از مرگ ابن داود (که می‌گویند از درد عشق مُرد) وسیعاً مورد بحث قرار گرفته است: آیا آنچنانکه در ادبیات عاشقانه رسم است باید نام معشوق را کتمان کرد و یا حتی نباید عشق خود را به معشوق نیز اظهار کرد؟ حقیقت هر چه باشد، مفهومی که ظاهر به از عشق به دست می‌دهند، از رهگذر اصل کتمان، يك آرمان اخلاقی ایجاد می‌کند که در عین حال يك آرمان جمال‌شناسی نیز هست. ابن حزم، مخصوصاً در کتاب طوق الحمامه، این وجه جمال‌شناسی را به تفصیل و عمیقاً مطرح و بررسی می‌کند، و لذا می‌توان پرسید که آیا سیمایی که او از مرد ادب کامل یا انسان وارسته- که در فرانسوی به او انسان کامل، نجیب و همه چیزدان می‌گویند- تصویر می‌کند، چیزی جز يك نمونه و سرمشق زیبایی و ادبی و انتزاعی است؟ وانگهی ابن حزم که از دید آرمان‌ظاهر به فردی «تسلی‌ناپذیر» است، پس از هر ماجرا با ماجراهای تازه روبه‌رو می‌شود و چنین می‌نماید که به سبب زندگی لایبالی خود، خیلی دورتر از آن است که بتوان او را شهید عشق نامید.

کسانی که در جهت ایجاد هماهنگی میان آرمان ستودهٔ عشق و واقعیت زندگی کوشیدند نویسندگان حنبلی بودند. پس از ابن جوزی (متوفی ۵۸۷) و ابن تیمیه (متوفی ۷۲۷)، ابن قیم که شاگرد ابن تیمیه بود، آرمان دست‌نیافتنی و انتزاعی ظاهر به را رد کرد، و در کتاب روضة کوشید تا تعریفی از عشقی که در عین حال حلال و دست‌یافتنی باشد، به دست بدهد: عفت هیچ موردی ندارد، اما دوست داشتن در خارج از چارچوب ازدواج (عقد دائم یا مُتعه) برخلاف قاعده است و فقط همین دو نوع رابطهٔ جنسی مشروع است. به این ترتیب دیگر جایی برای شهید عشق باقی نمی‌ماند، زیرا که هر گونه عشق غیر ممکن باید سرکوب گردد.

اما آیا می‌توان از عشق حلال سخن گفت؟ به نظر می‌رسد که در این زمینه نمی‌توان از آراء حنبلی دفاع کرد. اینکه همگی مؤلفان لازم دانسته‌اند که حلیت عشق را ثابت کنند دقیقاً به این سبب است که «هوی» تنها هنگامی پیدا می‌شود که قلمرو آن به حرمت نزدیک باشد. هوی هیچ ربطی به عشق زناشویی ندارد، این دو نوع عشق حتی مانعة الجمع به نظر می‌آیند. سبب اینکه هوی خطرناک است این است که میان هوی و علاقهٔ ملایم و معمولی حاکم بر روابط زناشویی روزمره هیچ نسبتی وجود ندارد: مرد عاشق همواره در خطر آن قرار دارد که مرتکب زنا شود و لذا آنچه از او خواسته می‌شود این است که همواره تا آنجا که می‌تواند

خویشترنداری کند، میل خود را مهار نماید و هرگز به اطفاء و اقناع آن نپردازد. بدینسان عشق نمی تواند يك علقه خوشبخت باشد؛ احساسی چندان شدید است که مانع از آن می شود که دلدادۀ سرنوشتی ساده داشته باشد؛ عشق از رهگذر رنج و درد وجود انسانی را تعالی می بخشد، و در نتیجه شاعر دلدادۀ به صورت قهرمان در می آید. در این صورت، عشق را «يك آفت، یا مصیبت واقعی»^{۲۶} توصیف کردن به هیچ رو به معنای محکوم کردن آن نیست. همه مؤلفان، صرف نظر از هر عقیده و رأیی که داشته باشند، همین توصیف صریح را از عشق به دست می دهند. لذا در اینجا با نوعی توصیف نمرنه از عشق سروکار داریم، توصیفی که در آن توجه به مقیدات به مقدار زیاد اثر ظاهراً منفی دیدگاه نویسنده را کاهش می دهد. و بالأخره اینکه «آفت واقعی» بودن يك معیار کمال در عشق است.

با وجود این، اگر دلدادگانی را که در اثر جاحظ از آنها سخن گفته شده است با دقت بیشتر واریسی کنیم، در می یابیم که هیچ خصلتی از قهرمان بودن در ایشان نیست: هشام بن المغیره و ضباعه پیشرمانه شوهر پیر ضباعه را می فریبند تا همسرش را طلاق دهد، و خود بعداً باهم ازدواج نمایند.^{۲۷} عاتکه بنت زید، نه تنها با ازدواج مجدد پس از مرگ شوهر اولش، او را فراموش می کند، بلکه سوگندی را که خورده بود که همیشه به او وفادار بماند می شکند.^{۲۸} لذا چنین می نماید که عشق آرمانی و عذری به گونه ای قابل ملاحظه از واقعیت زندگی دور می شود؛ وانگهی این نیز ممکن است که در ادبیات پیش از اسلام هم وضع بر همین منوال بوده باشد. اما شکل رساله، به لحاظ توصیف و تأمل، وجه متناقض عشق را کاملاً آشکار می سازد، وجهی که در شکل شاعرانه می تواند پنهان بماند.

در هر صورت آنچه در قیام اندك اندك آشکار می گردد این است که عشق، وقتی که خصلتهای اصلی خود را رها کرد، بیش از پیش خصوصیتهای جزئی خود را نمودار می کند و می پروراند: در نتیجه از این پس آنچه مهم است دوات پراز اشك چشم است نه صداقت و صمیمیت. و هنگامی که قیته

سقته انصاف اقداحها، و جمشته بعضوض تفاحها و منحته من ریحانها و زودته عند انصرافها خصلة شعرها... و اهدت الیه... تکه و سکرأ... و خاتماً و تفاحا، و نقشت علی خاتمها اسمه، و اهدت عندالعرثه اسمه (کذا).^{۲۹}

(نیمی از پباله خود را برای دلدادۀ اش می ریزد، با سببی که خود گاززده است نوازشش می کند، شاخه ای ریحان به او هدیه می کند، و به هنگام رفتنش دسته ای از موهای خود را

به یادگار به او می‌دهد... و نیز کمر بندی و شیرینی، و... سیبی و انگشتری. خود که نام دل‌داده را بر آن حک کرده است و... چون دل‌داده دور شود و او به دیگری ببردازد، حتی نام دل‌داده را فراموش می‌کند.)

کاملاً آشکار است که مهم فقط و انمود کردن است. حتی مهمتر از آن، و انمود کردن جای حقیقت را می‌گیرد. و این امر در کتاب موشی کاملاً آشکار است: حال و هوای ایرانیان نازک طبعی که در قیام حضور دارند در این کتاب به خوبی پرداخته و ارائه شده است؛ و شاء به تفصیل قواعد و ملاکهای حاکم بر منش و رفتار این ظرف را توضیح داده است: از چگونگی استعمال خلال دندان و پوشیدن لباسهای قلابدوزی شده گرفته تا ایاتی که با حنا بر روی گونه‌ها و دستها نقش می‌کنند. یعنی با جامعه‌ای سر و کار داریم که متشکل از ثروتمندان بیکاره است، جامعه‌ای که در آن عشق به صورت يك عنصر متمایز کننده فرهنگی در می‌آید؛ جامعه‌ای که در آن ظرافت عشق حفظ می‌گردد و افراط کاریهای آن به کناری گذاشته می‌شود. و به همین دلیل است که مثلاً کسی چون و شاء مرتباً از تکفیر و سرزنش عشق به ستایش آن می‌رسد: در واقع او می‌کوشد تا دو وجه عشق را با هم سازش دهد: وجه بلهوسانهٔ عشق - که او در مقام مدافع اعتدال و میانه‌روی طرد می‌کند - و وجه تلطیف شدهٔ آن یعنی «هوای» رام شدنی، که خود او در مقام فرد ظریف آن را تشویق و توجیه می‌کند.

به همین ترتیب عقیف بودن گویا به معنای داشتن روابط عاشقانهٔ توأم با عفت بوده است، و این خصلت می‌توانسته است به يك رابطهٔ جنسی که پیش از آن در چارچوبی حلال وجود داشته، افزوده شود. به نظر می‌رسد که این نوع روابط عقیفانه بسیار رواج داشته و احساسات همراه با آن کاملاً الحاقی بوده است. همین نوع روابط است که سبب شده است عاتکه و عایشه بنت طلحه، نوهٔ دختری ابو بکر به صفت عقیفه ملقب و شناخته گردند. اما این امر مانع از آن نشد که آنها چند بار شوهر کنند. وانگهی، این نکته ما را در مورد آن دسته از زنان که دل به عشق می‌بندند روشن می‌کند: از آنجا که روابط زناشویی و عشق در يك جانمی گنجد، پس زنی که همسر و مادر است نمی‌تواند با زنی که معشوقه و ملهم هوی است یکی باشد. و طبعاً زن دوم است که صاحب تیول عشق است. وانگهی قینه‌ای که به ام ولد - مُتْعَةُ يَكِ صاحب‌مقام و مادر فرزند او - تبدیل می‌شود، دیگر مورد توجه و بحث جاحظ قرار ندارد: او از دایرهٔ عشق بیرون شده است.

پس از آنجا که زنی که همسر است از قلمرو عشق خارج است، تنها دو نوع زن می‌توانند

به این قلمرو دست یابند، و صرف نظر از موقعیت اجتماعی خود، در آن جا بگیرند: خاتون و کنیز، و همین زنان هستند که می توانند با مردان مرادده داشته باشند.

فلم یزل الرجال يتحدّثون مع النساء في الجاهلية [كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم الى بعض عاراً في الجاهلية ولاحراماً في الاسلام] و تلك المحادثة كانت سبب الوصله بين جميل و بُشینه، عفراء و عروه، كَثِير و عَزّه.^{۳۰}

(پیش از اسلام و بعد از آن، مردان با زنان صحبت می کردند [... نجیب ترین زنان، مردان را در خانه خود می پذیرفتند و با آنها بحث می کردند و نظری که به یکدیگر می افکندند در جاهلیت عار نبود و در (صدر) اسلام هم حرام به شمار نمی آمد] و همین گفتگوها سبب نزدیکی و وصلت جمیل و بُشینه، عفراء و عروه، کَثیر و عَزّه و بسیاری دیگر از زوجهای مشهور شد.)

زنان و مردانی هم بودند که، به قول جاحظ:

ان یجتمعوا علی الحدیث و المسامره... و کل ذلك باعین الاولیاء و حضور الأزواج:
لاینکرون مالیس بمنکر اذا أمنوا المنکر.^{۳۱}

(برای صحبت کردن و شب نشینی در یک جا گرد می آمدند و این همه در برابر چشمان اولیاء و شوهرانشان انجام می شد و ایشان نیز این رفتارهای غیر منکر را محکوم نمی کردند، زیرا نیک می دانستند که هیچ چیز قابل سرزنشی وجود ندارد.)

معشوقه های معروفی چون ضباعه، عاتکه، عایشه، حفصه بنت عبدالرحمن نوّه ابوبکر و بسیاری دیگر که نامشان در رساله قیام آمده است دقیقاً از همین شایسته زنان یا شرائف النساء هستند.

هر چند که کنیزان و مخصوصاً قینه ها، به سبب منزلت اجتماعی خود در قطب دیگر این خط جای دارند، اما در عین حال وجوه مشترک بسیاری با این شایسته زنان و خاتونها دارند. یعنی درس خوانده و تعلیم دیده اند، با فرهنگ اند و محجبه نیستند، با مردان نشست و برخاست دارند و به همین دلایل در حرمسراها نقش نمونه و سرمشق را ایفا می کنند: شاهزاده خانمهای و الاتبار رفتار، پوشاک و زیور و آرایش خود را عیناً از آنان تقلید می کردند.

و تَرَوِي الحاذقة مِنْهُنَّ اربعة آلاف صوت فصاعدا، يكون الصوت فِياً بَيْنَ الْبَيْتَيْنِ إِلَى اربعة أبيات عددٌ ما يدخل في ذلك من الشعر اذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت.^{۳۲}
 (وچیره دست‌ترین [قینه‌ها] را می‌بینی که چهار هزار ترانه از حفظ دارند که هر ترانه از دو تا چهار بیت تشکیل شده است که اگر این اعداد را در هم ضرب کنیم رقمی بیش از ده هزار بیت به دست می‌آید.)

و بالأخره اینکه قینه‌ها زیبا بودند.

به این ترتیب ممکن است میان يك خاتون نجیب‌زاده و يك قینه ابهام و اختلاطی وجود داشته باشد، و چنین می‌نماید که این ابهام حتی در شعر عرب جاهلیت هم وجود داشته است چنانکه در شعر طَرفه^{۳۳} و لَبید^{۳۴}. همچنین خاتونِ عباس بن احنف (متوفی ۱۹۳) زنی و الاتبار است، امّا با میخواران نشست و برخاست می‌کند. لذا وقتی که شعری در وصف بانویی سروده می‌شد در حقیقت شاعر از يك قینه الهام گرفته بوده است، به همان ترتیب که مثلاً در وصف يك هوس منحصر به فرد و دست نیافتنی ترانه می‌سرودند، در حالی که در عمل سرگرم عشقهای بلهوسانه‌ای بودند که هیچ رنگی از عشق افلاطونی در آنها نبود.

در واقع تصویر زن «ایدئال»، با وجود تفاوتی، بر اساس تصویر قینه و بانو (خاتون) شکل گرفت و در طی قرن‌ها به تدریج واضح‌تر شد. همگی دلبری يك بانو - خواه و الاتبار و خواه کنیز باشد - ریشه در دوگانگی او دارد: دلبر و عفیف، بی‌وفا و پرتوقع، فروتن و پرخاشجو، خسیس و گشاده دست. او که در همه جا حضور دارد، زود خشم و سنگدل است. شعلهٔ ضعیف امید را همواره در دل عاشق خود روشن نگاه می‌دارد. و بی‌آنکه آن را برآورد دائماً او را از خود می‌راند و باز به او محبت نشان می‌دهد و این درست همان تصویری است که جاحظ از قینه ارائه می‌دهد: بانو در مقام الهام بخش عشق حالت آرمانی (ناممکن) پیدا می‌کند، و در نتیجه چه کسی بهتر از قینه می‌تواند القای عشق کند، وقتی که او «صناعت» و حرفه‌اش این باشد.^{۳۵} حرفه (صناعت) اوست؟

و لأنهنَّ يجمعن للانسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الارض... فإذ اجاء باب القيان إشتراك فيه ثلاث من الحواس و صار القلب لها رابعاً؛ فللعين النظر الى القينة الحسنة و المشهية اذ كان الحذق و الجمال لا يكاد أن يجتمعان... و للسمع منها حظ الذي لا مؤنة عليه و لا تطرب آتته الاله، و للمس فيها الشهوة و الحنين الى الباه، و الحواس كلها رواد للقلب... و القلب... اليها الملك، فاستبق السمع و البصر، أيها يؤدي للقلب ما أفادتها قبل صاحبه،

فیتوافیا عند حبة القلب فیفرغان مأوعیاه ۳۶

(در حقیقت قینه مجموعه‌ای از لذات را برای انسان فراهم می‌آورد که در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود... همینکه به مبحث کنیزان آوازخوان می‌رسیم، می‌بینیم که سه حس با یکدیگر در آمیخته‌اند - البته دل را به حساب نمی‌آوریم و گرنه چهار عضو می‌شوند- برای چشم، نگرستن به يك كنیز زیبا روی دل انگیز، زیرا کار آمدی یا حدق و زیبایی به ندرت در يك دلبر جمع می‌شوند؛ برای گوش... لذت ناشی از آوای موسیقی؛ و برای دست (لامسه)، میل جنسی و اشتیاق به باه... و از آنجا که [اندامهای حسی در خدمت] دل قرار دارند - که شاه مملکت تن است - آنچه دل از خواننده دریافت می‌کند نخست از راه شنوایی و بینایی است و این دودر ژرفای دل رخنه می‌کنند و آنچه را گرفته‌اند در آن می‌ریزند.)

قینه که در هنر نظم یافته عشق و دلبری چیره دست است، زن آرمانی را که در اشعار شاعران به صورت بانو جلوه می‌کند، باز می‌نمایاند:

ان القینه لاتکاد تخالص فی عشقها، ولاتناصح فی ودھا. لِأَنَّهَا مُکْتَسِبَةٌ وَمَجْبُولَةٌ عَلٰی نَصْبِ الْحَبَالَةِ وَالشَّرْكَ لِلْمُتَرْبِّطِينَ لِيَقْعُوا فِي انْشَوَاطِهَا. فَاِذَا شَاهَدَهَا الْمُشَاهِدَ رَامَتْهُ بِاللَّحْظِ، وَ دَاعَبَتْهُ بِالتَّبَسُّمِ... وَهَجَّتْ بِاقْتِرَاحَاتِهِ، وَنَشَطَتْ لِلشَّرْبِ... وَالصَّبَابِ لَسُرْعَةِ عَوْدَتِهِ، وَ الْحَزَنِ لِفِرَاقِهِ... وَرَبَّمَا اجْتَمَعَ عِنْدَهَا مِنْ مَرْبُوطِيهَا ثَلَاثَةٌ أَوْ أَرْبَعَةٌ... فَتَبْكِي لِوَاحِدٍ بَعِيْنٍ، وَ تَضْحَكُ لِآخَرَ بِالْآخِرِيِّ، وَتَعْمَرُ هَذَا بِذَلِكَ، وَتَعْطِي وَاحِدًا سِرَّهَا وَالْآخَرَ عِلَانِيَتَهَا... وَ تَكْتُبُ لَهُمْ عِنْدَ الْانْصِرَافِ كِتَابًا عَلٰی نُسْخَةٍ وَاحِدَةٍ، تَذَكَّرُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَبْرِمَهَا [؟ تَبْرِيْمًا] بِالْبَاقِيْنَ، وَ حَرَصَهَا عَلٰی الْخَلْوَةِ بِهٖ دُونَهُمْ، فَلَوْلَمْ يَكُنْ بِبَابِلَيْسِ شَرِكٌ يَقْتُلُ بِهٖ، وَ لَا عَلِمَ يَدْعُو اِلَيْهِ وَ لَا فِتْنَةٌ يَسْتَهْوِي بِهَا الْاَلْقِيَانُ لَكَفَّاهُ. وَكَيْسَ هَذَا بِدَمِّ هُنَّ وَ لَكِنَّهُ مِنْ فِرْطِ الْمَدْحِ ۳۷

(قینه نمی‌تواند صمیمی، درست‌کردار و راستگو باشد، زیرا او به سبب آموزش اکتسابی و متش‌جیلی خود چنان پرورش یافته است که بی‌وسه در سر راه دلدادگان خویش دام می‌گسترند تا آنها را در آن گرفتار کند.)

هنگامی که کسی به چشم تحسین به قینه‌ای می‌نگرد، او گوشه‌چشمی به او می‌افکند، لبخندکی می‌زند، به او روی خوش نشان می‌دهد... علاقه‌مندانه می‌کوشد تا هوسهای او را بر آورد... مشتاقانه آرزو می‌کند که او هر چه زودتر باز گردد و نشان می‌دهد که دوری

اورا غمگین می‌کند...

گاه اتفاق می‌افتد که سه یا چهار دل‌داده در خانهٔ او گرد می‌آیند... در این حالت، او بایک چشم برای یکی گریه می‌کند، با چشم دیگر به روی دیگری لبخند می‌زند، غمزه‌ای به سوی می‌زند و با اشاره چهارمی را نشان می‌دهد. با یکی آهسته راز دل می‌گوید، و با دیگری به صدای بلند سخن می‌گوید... پس از آنکه رفتند، نامه‌هایی بایک مضمون برای آنها می‌نویسد و به هر يك از ایشان می‌گوید که دیگران برایش ملال آورند، و سخت علاقه‌مند است که او را تنها و دور از چشم اغیار ببیند. اگر ابلیس هیچ ابزار و وسیله‌ای برای کشتار مردم نمی‌داشت و اگر هیچ رمز و راز و نیرنگ و دلبری برای گمراه کردن مردم در اختیارش نمی‌بود، یقیناً وجود همین قینه‌ها او را کفایت می‌کرد. آنچه من می‌گویم نکوهش ایشان نیست، بلکه به عکس، نهایت مدح آنان است.)

به این ترتیب ابهام عشق را در وجود قینه‌باز می‌یابیم. وانگهی، اگر زن اهریمنی همان زن آرمانی باشد، پس طبیعتاً جای او در دوزخ خواهد بود، زیرا بر مبنای حدیثی که بخاری (متوفی ۲۵۶) نقل کرده است پیغمبر (ص) فرموده است: «انبوهی از کسانی که وارد [دوزخ] می‌شوند زنان اند».

افزون بر این، موقعیت کاملاً استثنایی قینه بی‌گمان پرده از ابهام و تناقض کلام جاحظ برمی‌دارد: قینه که زن هیچ مردی نیست یا در واقع زن همهٔ مردان است، تقریباً يك روسپی است، يك «زن خارج از شرع»، يك «ضد زن - همسر»، و «غاصب به تمام معنی». او خصلتی کاملاً بازیگرانه دارد. و همین فرق عمدهٔ میان قینه و بانوست. و شاید به همین سبب است که به تساهل بر روابط میان قینه‌ها و دل‌داده‌ها نگرسته شده است:

لَا يَهْدِيكَ زَانٌ تَبَاعُ الْجَارِيَةِ مِنَ الْمَلِيٍّ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَهُوَ فِي ذَلِكَ نَفَقَةٌ، ثُمَّ يَرْجِعُهَا صَاحِبِهَا بِأَقْلٍ
مِمَّا بَاعَهَا بِهِ فَيَحْصُلُ لَهُ الرَّبْحُ، أَوْ يُزَوِّجُ مَنْ يَتَّقُ بِهِ، وَيَكُونُ قَصْدُهُ لِلْمُتَعَةِ.^{۳۸}
(يك قینه را می‌توان قانوناً به يك مرد تر و تمند فروخت که به دلخواه از آن بهره بگیرد و در این امر ایرادی بر او وارد نیست. پس از آن مالک (نخستین) می‌تواند قینه را به بهای کمتری بخرد و از این راه سودی به دست بیاورد، یا او را برای مدت معینی به زوجیت مردی مورد اعتماد خود در آورد.)

پس درست به عکس بانوان و خاتونان، قینه‌ها هیچ شوهری نداشتند که بترسند از اینکه

کاری که مستوجب تو بیخ است مرتکب شوند.

بدینسان چنین می نماید که خود عشق، خود را ساخته و پرداخته است؛ و از آنجا که باید به شکل آن وفادار ماند پس می تواند انتزاعی و تخیلی بشود: قینه با hetaïre (روسی یونانی که می توانست به مقامات عمده برسد) یا با «گیشا»ی ژاپنی همسان می شود و می تواند نقش بانو، نقش ظریف، نقش شاعر عاشق را ایفا کند، و می توان گفت که، از نظر جاحظ، خطر واقعی و گناه اصلی زنا نیست بلکه فریبندگی و اغفال قینه، و به جد گرفتن نقشی است که بازی می کند.

لذا قینه ای که جاحظ به ما می شناساند اسطوره ای را در هم می ریزد. او می گوید: این بازی عشق و دلبری «تجارتی»^{۳۹} بیش نیست؛ نوعی زرنگی در رسیدن به مقصود است. در رفتار و کردار قینه، همه چیز به حد کمال با برداشت آرمانی عشق تطبیق می کند، و در عین حال همه چیز به حد کمال خیالی است، زیرا به حد کمال نظم و نسق یافته و مدون شده است. با این همه، قینه، ضمن آنکه این اسطوره را در هم می شکند، می تواند آن را حفظ کند: به این معنی که جایگاه زن آرمانی، جایگاه بانو - خاتون را غصب می کند و می تواند تصویری را که از زن آرمانی در ادبیات نقش بسته است، ابدی کند، زیرا که قینه بر اساس هنری که آموخته است، رفتار می کند، و تنها همین هنر است که می تواند مفهوم عشق را تحقق بخشد و حال آنکه این مفهوم بیش از آن آرمانی است که بتواند، جز در خارج از عالم واقع و به صورت اسطوره شده، وجود داشته باشد.

انسان که میان فرشته و اهریمن قرار گرفته بود، سرانجام عشق را بر مثال خویش خلق کرد، عشقی که دو چهره دارد، و در آن واحد هم در جان نابترین قهرمان ادبیات و هم در وجود غیر ظریفترین دلداده خانه می کند. ولذا جای هیچ شگفتی نیست اگر هوی و عاشق پیشگی، شاهزاده خانم و روسی را در هم می آمیزد و به گونه ای در هم آمیخته و نامشخص فاسق و فاجر و قواد (= کشاخنه)^{۴۰}، خلیفه و دلال محبت (= مُقین)^{۴۱} را گرد هم می آورد. و اینکه سخن جاحظ گاه مبهم و حتی متناقض می نماید، تا اندازه ای به سبب موضوع رساله اش است. وانگهی سخنان شاعرانه هم خیلی صریح نیستند. مثلاً و شاء که وسیعاً از قیان بهره گرفته و حتی در مواردی آن را موبه مو رونویس کرده است، کوشیده است تا در این موارد واضح تر سخن بگوید، اما غالباً به ضد و نقیض گویی می پردازد و میان تقبیح و تمجید عشق در می ماند. از سوی دیگر اگر جاحظ قینه را به صورت یک موضوع ادبی مرتبط با عشق در نیآورده بود، آیا و شاء از قینه سخن می گفت؟ و اگر جاحظ کار گردآوری نکات مربوط به این امر را آغاز

نکرده بود - نکاتی که پس از آن تذکره‌های ادبیات عاشقانه را آکنده کردند - آیا ابن حزم کتاب استوار و منسجم خویش را در این باره می‌پرداخت؟

یادداشتها

* ترجمه‌ای است از:

Frédérique Sicard. «L'amour dans la *Risalat al-Qiyân* —essai sur les esclaves-chanteuses — De Gâhiz», in *Arabica*, t. XXXIV, fasc. 3, 1987.

۱. در این ترجمه، از متن «رسالة القیان» در ثلاث رسائل جاحظ، به اهتمام یوشع فنکل (قاهره، ۱۳۴۴ ق) استفاده شده است. نویسنده از متن این رساله در مجموعهٔ رسائل جاحظ به اهتمام هارون، ج ۱ (قاهره ۷۹-۱۹۶۴)، ص ۱۴۱ تا ۱۸۲، استفاده کرده است. در ارجاعات ما رقم اول شمارهٔ صفحه در متن فنکل است و رقم دوم شمارهٔ صفحه در متن هارون.
۲. این فقره که در داخل دو قلاب است در متن عربی فنکل (چاپ قاهره، ۱۳۴۴) نیست، ولی در متن عربی هارون که مورد استفادهٔ سیکار بوده است هست و در ترجمهٔ فرانسوی نیز آمده است. - م.
۳. قیان، ص ۱۶۸/۶۷، اشاره است به آیهٔ ۲۳ از سورهٔ الجاثیه (۴۵): «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَشَاةٌ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاةٌ...» - م.
۴. قیان، ص ۱۶۸/۶۸.
۵. همان، ص ۱۶۸/۶۷-۸.
۶. «...على سبيل مناسبة قواها (الارواح)»، طوق الحمامة، قاهره، ۱۹۷۵، ص ۲۱.
۷. قیان، ص ۶۸-۹.
۸. «و لو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب الأیستحسن الأنقص من الصورة، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الادنى و يعلم فضل غيره، و لا یجد محید القلبیه عنه.» (طوق الحمامة، ص ۲۱).
۹. روضة المحبین، ابن قیم الجوزیه، به تصحیح احمد عبید، مصر، ۱۹۵۶/۱۳۷۵، فصول ۵ و ۱۷ و ۱۹. (مثلاً در فصل ۵، ص ۶۹، می‌نویسد: «فعضو صفات الكمال من انفع العشق و أعلاه، و انما یكون بالمناسبة بین الرّوح و تلك الصفات و لهذا كان اعلى الارواح و اشرفها [أعلاها و اشرفها] معشوقاً.»)
۱۰. قیان، ص ۶۴.
۱۱. قیان، ص ۱۶۷/۶۷.
۱۲. طوق، ص ۶۲/۴۰.
۱۳. طوق، ص ۵۶/۲۷.
۱۴. قیان، ص ۱۶۸/۶۸.
۱۵. قیان، ص ۱۶۹/۶۸.
۱۶. همانجا.
۱۷. قیان، ص ۱۴۹/۵۶.
۱۸. قیان، ص ۱۷۴/۷۱.

۱۹. قیان، ص ۱۴۹/۵۷.
۲۰. ابن حزم نیز دقیقاً همین تعبیر را به کار برده است.
۲۱. قیان، ص ۱۷۳/۷۱.
۲۲. قیان، ص ۱۷۲-۳/۷۰.
۲۳. قیان، ص ۱۶۶/۶۶.
۲۴. قیان، ص ۱۶۸/۶۷.
۲۵. همان جا.
۲۶. قیان، ص ۱۷۰/۶۹.
۲۷. قیان، ص ۱۴۹-۱۵۰/۵۷.
۲۸. قیان، ص ۵۸.
۲۹. قیان، ص ۷۱-۷۰/۷۰-۱۵۱-۱۵۲.
۳۰. قیان، ص ۵۶-۵۷.
۳۱. قیان، ص ۵۶.
۳۲. قیان، ص ۱۷۶/۷۲.
۳۳. معلقه، ابیات ۴۹ تا ۵۲.
۳۴. معلقه، بیت ۶۱.
۳۵. قیان، ص ۱۷۶/۷۲.
۳۶. قیان، ص ۱۷۰-۱۷۱/۶۹.
۳۷. قیان، ص ۱۷۱-۱۷۵/۶۹-۷۲.
۳۸. قیان، ص ۱۸۰/۷۵.
۳۹. قیان، ص ۱۶۱/۶۴.
۴۰. قیان، ص ۱۷۵/۷۲.
۴۱. قیان، ص ۱۷۷-۱۷۸/۷۴.

