

دانلود کتاب

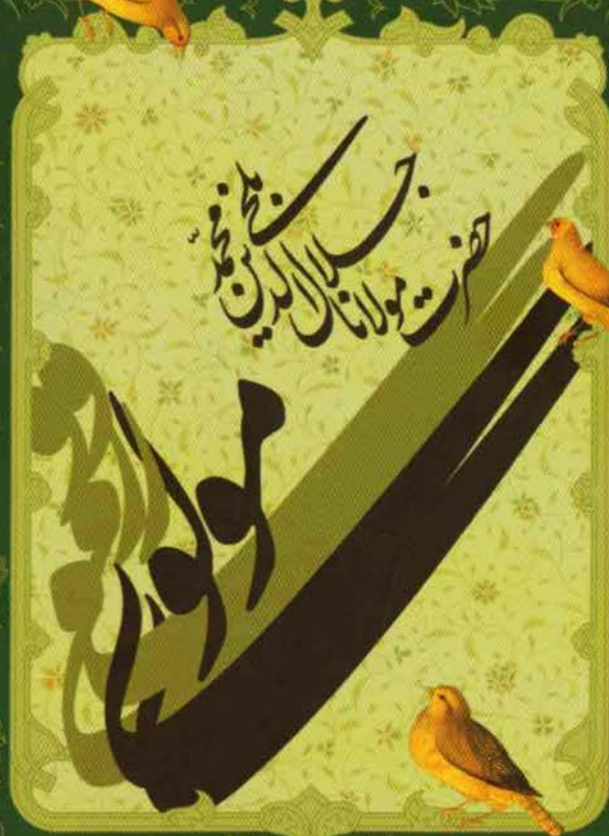


مثنوی معنوی

(جلد ۱)

نویسنده : مولانا جلال الدین محمد بلخی

شرح جامع
مشنوی معنوی
دفتر اول



کریم زمانی

شرح جامع

مشنوی معنوی

دفتر اول

شرح جامع

مشنوی معنوی

دفتر اول

تالیف

کریم زمانی

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول)
تألیف کریم زمانی

فهرست عناوین و حکایات و قصص

دفتر اول

۱۵	چند اظهار نظر
۱۹	ایضاح
۲۱	مقدمه مؤلف
۴۷	مقدمه مثنوی
۵۱	دیباچه
۶۹	حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و...
۱۲۳	حکایت مرد بقال و طوطی
۱۴۳	حکایت آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت
۲۷۱	حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می‌نمود
۲۸۵	کثر ماندن دهان آن مرد که نام محمد(ص) را به تسخر خواند
۲۸۹	ادامه حکایت پادشاه جهود دیگر
۲۹۷	قصه باد که در عهد هود(ع)، قوم عاد را هلاک کرد
۳۰۳	ادامه حکایت پادشاه جهود دیگر
۳۱۱	حکایت نخچیران و شیر

- ۳۳۱ نگرستن عزرائیل بر مردی و گریختن آن مرد در سرای سلیمان
- ۳۳۶ ادامه حکایت نخچیران و شیر
- ۳۶۸ تمثیل مگس
- ۳۷۰ ادامه حکایت نخچیران و شیر
- ۴۰۱ قصه آدم (ع) و بستن قضا، نظر او را
- ۴۱۶ ادامه حکایت نخچیران و شیر
- ۴۴۳ تفسیر رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَضْعَرِّ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ
- ۴۴۹ آمدن رسول روم تا امیر المؤمنین عمر (رض)
- ۴۷۴ اضافت کردن آدم (ع)، زلت را به خویشتن
- ۴۸۳ تفسیر وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ
- ۴۸۵ ادامه حکایت آمدن رسول روم تا...
- ۴۹۳ قصه بازرگان که طوطی، او را پیغام داد به طوطیان هندوستان
- ۵۰۱ صفت اجنحه طیور عقول الهی
- ۵۰۷ ادامه قصه بازرگان و طوطی
- ۵۱۲ تفسیر قول فریدالدین عطار
- ۵۱۶ تعظیم ساحران، مر موسی را علیه السلام که چه می فرمایی؟
- ۵۲۵ ادامه حکایت بازرگان و طوطی
- ۵۵۸ تفسیر قول حکیم (سنایی)
- ۵۷۰ ادامه حکایت بازرگان و طوطی
- ۵۷۷ مضرت تعظیم خلق و انگشت نمای شدن
- ۵۸۳ تفسیر مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ
- ۵۹۳ داستان پیر چنگی با عمر (رض)
- ۶۰۵ در بیان حدیثِ إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَاحَاتٍ
- ۶۲۳ قصه سؤال کردن عایشه از مصطفی (ص)
- ۶۲۹ تفسیر بیت حکیم (سنایی)
- ۶۳۲ در معنی این حدیث که إِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبِيعِ...
- ۶۳۵ ادامه قصه سؤال کردن عایشه از مصطفی (ص)
- ۶۳۷ ادامه داستان پیر چنگی

- ۶۴۶ نالیدن ستون حنّانه
- ۶۵۷ اظهار معجزه پیغامبر (ص) به سخن آمدن سنگریزه در دست ابوجهل
- ۶۷۳ تفسیر دعای آن دو فرشته
- ۶۷۹ قصه خلیفه که در کرم از حاتم طائی گذشته بود
- ۶۸۷ مغرور شدن مریدان محتاج، به مدعیان مزور
- ۶۹۱ بیان آنکه نادر افتد که مریدی در مدعی مزور اعتقاد به صدق بندد که...
- ۶۹۲ ادامه حکایت خلیفه که...
- ۷۱۲ در بیان آنکه جنبیدن هرکسی از آنجا که وی است هرکس را...
- ۷۱۷ ادامه قصه خلیفه که...
- ۷۳۰ در بیان آنکه موسی و فرعون هر دو مسخر مشیت اند...
- ۷۴۴ سبب حرمان اشقیا از دو جهان که خَیَر الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ
- ۷۵۱ حقیر و بی خصم دیدن دیده های حس...
- ۷۶۳ در معنی آن که مَرَجَ الْبُخْرَيْنِ یَلْتَقِیَانِ...
- ۷۷۲ در معنی آنکه آنچه ولی کند مرید را شاید گستاخی کردن
- ۷۷۶ ادامه حکایت خلیفه که...
- ۸۰۹ در بیان آنکه چنانکه گدا عاشق کرم است و...
- فرق میان آنکه درویش است به خدا و تشنه خدا و میان آنکه درویش است از خدا و تشنه غیر است
- ۸۱۰ ادامه حکایت خلیفه که...
- ۸۱۵ در بیان آنکه عاشق دنیا بر مثال عاشق دیواری است که...
- ۸۲۲ مَثَلِ عَرَبٍ: إِذَا زَنْتَتْ فَارْزَنْ بِالْحُرَّةِ وَ...
- ۸۲۳ ادامه حکایت خلیفه که...
- ۸۲۶ حکایت نحوی و کشتییان
- ۸۳۱ در صفت پیر و مطاوعت وی
- ۸۵۷ وصیت کردن رسول (ص) به علی (ع)...
- ۸۶۴ کبودی زدن قزوینی بر شانگاه...
- ۸۶۹ رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار
- ۸۷۷ قصه آنکه در یاری بکوفت...
- ۸۸۹

۸۹۵	صفت توحید
۹۰۱	ادامه حکایت رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار
۹۰۶	تهدید کردن نوح(ع)، مر قوم را که...
۹۱۱	نشان دادن پادشاهان، صوفیان عارف را پیش روی خویش...
۹۱۵	آمدن مهمان، پیش یوسف(ع) و تقاضا کردن یوسف(ع) از او، تحفه و ارمغان
۹۳۳	مرتد شدن کاتب وحی
۹۵۰	دعا کردن بلعم باعور که موسی و قومش را از این شهر
۹۵۶	اعتماد کردن هاروت و ماروت بر عصمت خویش
۹۶۵	به عیادت رفتن کر بر همسایه رنجور خویش
۹۷۴	اول کسی که در مقابله نصّ، قیاس آورد، ابلیس بود
۹۸۰	در بیان آنکه حال خود و مستی خود پنهان باید داشت از جاهلان
۹۹۳	قصه مرئی کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری
۱۰۰۵	پرسیدن پیغامبر(ص) مر زید را: امروز چونی؟
۱۰۲۵	متهم کردن غلامان و خواجه تاشان، مر لقمان را...
۱۰۳۰	ادامه حکایت پرسیدن پیغامبر(ص) مر زید را: امروز چونی؟
۱۰۵۴	آتش افتادن در شهر...
۱۰۵۹	خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی(ع)...
۱۰۸۷	گفتن پیغامبر(ص) به گوش رکابدار امیرالمؤمنین علی(ع)
۱۱۰۱	تعجب کردن آدم(ع) از ضلالت ابلیس و عجب آوردن
۱۱۰۹	ادامه حکایت گفتن پیغامبر(ص) به گوش رکابدار امیرالمؤمنین علی(ع)
۱۱۱۴	بیان آنکه فتح طلبیدن پیغامبر(ص) مکه را و غیر مکه را جهت دوستی ملک دنیا نبود...
۱۱۲۷	فهرست و اصطلاحات و کلید واژه ها
۱۱۳۳	فهرست منابع و مآخذ

پیش او دو آنا نمی‌گنجد، تو آنا می‌گویی و او آنا. یا
تو بمیر پیش او، یا او پیش تو بمیرد تا دویی نمائد. اما
اینکه او بمیرد امکان ندارد. نه در خارج نه در ذهن.
که وَ هُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ... اکنون چون مُردن او
ممکن نیست، تو بمیر تا او بر تو تجلّی کند و دویی
برخیزد.

فیه ما فیه



چند اظهار نظر

با عنایت حضرت حق سبحانه و تعالی و با نفس گرم مولانا و توجّه شیفتگان معارف انسان‌ساز مثنوی معنوی، چاپ دوم این شرح در کوتاه زمانی فراهم آمد. در چاپ اوّل این دفتر، جناب آقای دکتر حاکمی ضمن مقدّمه‌ای چنین مرقوم داشته‌اند: «خواننده با مطالعه این شرح از مراجعه به سایر شروح بی‌نیاز خواهد بود. نثر ساده و روان کتاب فهم معانی ابیات مثنوی را برای دوستداران شعر مولانا آسانتر ساخته است.» و پس از انتشار دفتر اوّل، تنی چند از صاحب‌نظران و استادان برجسته زبان و ادب فارسی بر مؤلف مَنّت نهاده، نظرات بزرگوارانه خود را به شرح ذیل اظهار فرموده‌اند:

استاد گرامی جناب کریم زمانی

مجلّد اوّل شرح جدید جناب عالی بر مثنوی معنوی عزّ و صول بخشید. اینکّه آن را «شرح جامع» خوانده‌اید، حاکی از آن است که در تدوین آن به شروح سابق توجّه داشته‌اید و این خود مایه مزید اطمینان به شیوه کار و تحقیق جناب عالی است. مراجع جناب عالی در آخر کتاب و همچنین مقدمه‌یی که در آن شمه‌یی از زندگی مولانا را تقریر کرده‌اید نیز از فسحت

میدان تحقیق سرکار نشان می‌دهد. با آنکه در این روزها شرح‌های متعدّد در باب مثنوی تألیف و تحریر شده است، کتاب سرکار عالی هم البتّه مغتنم و مفید است و لاجرم ارزش ویژه خود را دارد. آنچه به نام «کلیدواژه‌ها» تحت عنوان فهرست اصطلاحات در آخر کتاب افزوده‌اید راهنمای سودمندی برای لغات و اصطلاحاتی است که در این کتاب به شرح و بیان آنها پرداخته‌اید. کتاب بی‌تردید، فواید بسیاری عاید خوانندگان مثنوی خواهد کرد و برای طالب علمان جوان، مرجع ارزنده‌یی خواهد بود. مقدمه استاد دکتر اسماعیل حاکمی هم که بر این مجلد افزوده‌اید، بهترین معرف برای آن محسوبست و بنده حاجتی به مزید تقریر نمی‌بینیم. امید است فرصت پیدا کنید و مجلد دوم و سایر مجلدهای مثنوی را هم با همین شیوه، بلکه با تکمیل و اكمال این شیوه تألیف و منتشر فرمایید.

با تشکر و با عرض ارادت و دعا

تهران - عبدالحسین زرین‌کوب

آبان‌ماه ۱۳۷۳

به نام خدا

سرو ایستاده به چو تو رفتار می‌کنی طوطی خموش به چو تو گفتار می‌کنی
کس دل به اختیار به مهرت نمی‌دهد دامی نهاده‌یی و گرفتار می‌کنی

این ابیات از سعدی ادیب فصیح هم‌روزگار مولاناست و آن را باید در خطاب به مولانا خواند که اینک بیش از هفت قرن است که دل‌ها را به دام سخن خویش گرفتار کرده است. از روزی که ناطقه آن نایقه دریا آشام فلک‌نورد بسته شد، ناطقه‌های بسیار دیگر، به عشق او و به الهام و تلقین او گشوده شد، و همینکه او چشم‌های ماهیت شکاف و حقیقت‌شناس خود را برهم نهاد، چشم‌های دیگر باز شد، و این ناطقه‌های گشوده و دیده‌های باز، چه برکات و حسناتی که نصیب خاکیان محروم نکردند، و چه عطر و نور و جمالی که از عرش شعر آن نازنین روحانی برای فانیان جسمانی به ارمغان نیاوردند. او خود از «مه رویان بُستانِ خدا» بود و «پری‌وار در خیال خلق» می‌گشت و دریا صفت «دوران را مَطَر و نزدیکان را گهر» هدیت می‌کرد و جوی می‌کند «تا بقرنی بعد ما آبی رسد». این جوی اینک دیری است که روان شده است و «گمشدگان لب دریا»، گوهری را که «از صدف کون و مکان بیرون است» در آن می‌جویند و می‌یابند.

مثنوی از نمونه‌های آشکار جود «بی علت و بی رشوت» خدای وهاب است که از سر «محض مهر و دادوری و رحمت» بر زمینیان فرو ریخته است، و از همه بهره‌مندتر و مُنعم‌تر، پارسی‌زبانانند که این گنج شایگان را چنین رایگان به کف آورده‌اند و حیات معنوی‌شان را با آن طراوت و حلاوت بیشتر داده‌اند.

برادر فاضلم جناب آقای کریم زمانی که از عاکفانِ روضه جمال و طائفان کعبه جلال مولاناست، به سابقه ارادتی که بدان عنقای قاف معرفت دارد، و به برکت همتی که بدرقه راه او شده است، دست به شرح آن سفر مقدس الهامی گشوده است، تا هم ورود مبتدیان را بدان «وادی مقدس» آسان کند و هم منتهیان را به ذکر معشوق، سرخوش و شادمان گرداند.

می‌دانم که خوانندگان، جهد وی را ارج خواهند نهاد، و آشنایی با آن «رستاخیز ناگهان و آتش در بیشه اندیشه‌ها» یعنی حضرت خداوندگار مولانا جلال‌الدین را، نعمتی بی بدیل خواهند یافت و بر دلیل راه آفرین خواهند کرد که مقدمه آشنایی با آن روشنایی ابدی را فراهم کرده است. من خود بر آن دست و قلم، رشک می‌برم که همنشین عبارات آن عزیز عرش‌نشین شده است و بر آن عزم و همت آفرین می‌فرستم که گشاینده نقاب از چهره آن «رشک آفتاب» است و آرزو می‌کنم که این نسیم رحمت ایزدی هیچگاه از وزیدن باز نایستد، و محتاجان و مشتاقان را ناکام و ناشکفته نگذارد.

باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ما له کفواً احد
باز باش ای باب بر جویای باب	تا رسد از تو قشور اندر لباب

عبدالکریم سروش

نهم آبان ماه هزار و سیصد و هفتاد و سه

مثنوی معنوی جلال‌الدین مولوی، بزرگترین حماسه روحانی بشریت است که خداوند برای جاودانه کردن فرهنگ ایرانی، آن را به زبان پارسی هدیه کرده است. و هنوز بشریت در نخستین پله‌های شناخت این اثر ژرف و بی‌همتاست. اگر در هر سال شرحی جامع و کامل برین کتاب نوشته شود، باز هم میدان تحقیق، همچنان باز است، و تشنگان این وادی، جویای گزارش‌های بیشتر و بیشترند.

شرحی که دوست دانشمند ما آقای زمانی، آغاز کرده‌اند، در میان شروح مثنوی این امتیاز را دارد که تقریباً جامع همه شروح قبلی است و به تعبیر فرنگی‌ها شرحی است

Variorum که نخبه اطلاعات موجود در شروح دیگر را نیز در خود نهفته دارد. من برین سعادت‌ی که نصیب آقای زمانی شده است، رشک می‌برم و از خدای بزرگ برای ایشان توفیق تکمیل این کتاب ارجمند را خواهانم.

محمد رضا شفیعی کدکنی

۱۴ آبان ۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

مثنوی معنوی، اثر جاوید مولانا جلال‌الدین از جمله کتاب‌هاست که پیوسته مورد عنایت و استفاده خواص و عام مردم بوده است. و به خاطر برخی دشواری‌ها که در فهم اصطلاح‌ها و مضمون‌های آن دیده می‌شود، شرح‌های مختلف با سلیقه‌های متفاوت بر آن نوشته‌اند. هر شرح جایی دارد و گروهی را فایده می‌رساند. از جمله شارحان این عصر، فاضل ارجمند جناب آقای کریم زمانی است که شرح مختصر و سودمند بر دفتر نخست نوشت و منتشر ساخت و مجلد دوم را نیز به چاپ رسانیده است. شرحی که آقای زمانی نوشته‌اند در عین اختصار سودمند است و توضیح‌های آن، روشن سازنده برخی نکته‌ها.

از خداوند سلامت و مزید توفیقشان را درخواست می‌کنم.

سید جعفر شهیدی

۱۳۷۳/۸/۱

خانم پروفیسور آنه ماری شیمل در بخشی از نامه خود به مؤلف چنین مرقوم داشته‌اند:....شرح مثنوی شما نه تنها از حیث محتوا جالب است بلکه به طرز زیبایی نیز فراهم آمده است. من اطمینان دارم که بسیاری از عاشقان حضرت مولوی از آن الهام خواهند گرفت. من شرح شما را به دوستانم در قونیه و همه دانش‌پژوهان و عاشقان مثنوی در شرق و غرب معرفی خواهم کرد.

دعاگوی شما الْفَقِيرَةُ إِلَى رَحْمَةِ رَبُّنَا

آنه ماری شیمل

بن 1997/6/16

مدد از قادرِ ذوالجلال

ایضاح:

پس از به سرآمدن دفتر ششم شرح جامع مثنوی معنوی بایسته بود که به پژوهش دیگری می‌پرداختم و انتظار دوستانِ دیده و نادیده نیز براین سان و سیرت بود. و گاه نیز از سوی برخی از ناشران دانش‌گستر کارهایی به این بنده پیشنهاد می‌شد. اما خود لازم دیدم که هیچ کار تازه‌ای به دست نگیرم و هم‌خویش به تمامی صرف بازنگری، و بعضاً بازنویسی دفتر اول و دوم کنم و نکات لازم از دست شده و مطالب از قلم افتاده را در حد بضاعت ناچیز خود بدان بیفزایم و کزی و زَلَل خود را نیز به قدر توان جبران کنم. و این کار قرب یک سال به طول انجامید و از این بابت بسی خرسندم و خدای را سپاس می‌نهم که چنین توفیقی دست بداد، چرا که عظمت حیرت‌افزای مثنوی مولانا و ژرفایی شگرف آن از یک سوی، و تُنک‌مایگی این بنده از دگر سوی انجام چنین کاری را الزام می‌کرد. و اگر این بازنگری و نقّادی، شرح حاضر را فایده‌تی بخشیده، مزد و پاداش خود را سیراعاً ستده‌ام که هُوَ سَرِيعُ الْحِسَاب.

در آخر باید یادی از استاد فرهیخته، روانشاد بدیع‌الزمان فروزانفر (رَوَّحَ اللّٰهُ رُوحَه) کنم که شرحی فخیم بر دفتر اوّل مثنوی به نگارش آورد و این بنده چه به گاه تألیف شرح حاضر و چه به گاه بازنگری در آن، جهت حل مشکلات ابیات دفتر اوّل بدان رجوع‌ها داشته‌ام

و برستی که شرح ایشان، همچنان آیتی است کبری در شرح نویسی. و هم بدین روست که تاکنون صاحب قلمی نیارسته است که شرح ناتمام آن فرزانه را بر دفتر اول، بر سیاقی عالمانه و پرمایه ادامه دهد. عَفَرَ اللَّهُ لَهُ.

کریم زمانی

تهران - ۱۵ آبان ۱۳۷۸

مقدمه مؤلف

آنکه بود از جهان، همیشه جهان

شمه‌ای از زندگینامه مولانا

سرزمین ایران از دیرباز، مهد تفکرات عرفانی و تأملات اشراقی بوده است، از اینرو در طی قرون و اعصار، نام‌آورانی بیشمار در عرصه عرفان و تصوف در دامن خود پرورش داده است.

یکی از این بزرگان نام‌آور، حضرت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است که به ملای روم و مولوی رومی آوازه یافته است.^۱

او در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ ه‍.ق در بلخ زاده شد.^۲ پدر او مولانا محمد بن حسین خطیبی است که به بهاء‌الدین ولد معروف شده است. و نیز او را با لقب سلطان العلماء یاد کرده‌اند. بهاء ولد از اکابر صوفیه و اعظم عرفا بود و خرقة او به احمد غزالی می‌پیوست.^۳ و در علم عرفان و سلوک سابقه‌ای دیرین داشت.

۱. این عنوان از آن روست که وی سالیان دراز در مملکت روم، سکونت گزیده بود و از قرن هشتم نیز بدان

شهرت یافت. (ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، استاد جلال‌الدین همایی، ص پنجاه و نه).

۲. ر.ک. نفحات الانس، ص ۴۶۱.

۳. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۹۹۸.

او اهل کشف و ذوق بود و عالمی کامل که در همه علوم و فنون زمان خود به مقام استادی رسیده بود.

بود اندر همه فنون استاد حق به وی علم را تمامت داد^۱
از آنرو که میانه خوشی با قیل و قال و بحث و جدال نداشت و علم و معرفت حقیقی را در سلوک باطنی می دانست و نه در مباحثات و مناقشات کلامی و لفظی، پس پرچمداران کلام و جدال از آن جمله فخرالدین رازی، با او از سر ستیز در آمدند و همه جا بدو تاختند و وی را رنجاندند. فخرالدین که استاد سلطان محمد خوارزمشاه بود و روی او نفوذی بی چون و چرا داشت بیش از دیگران، شاه را بر ضد او برانگیخت به طوری که دیگر جای درنگ نبود.

چونکه از بلخیان بهاء ولد گشت دلخسته آن شه سرمد
ناگهش از خدا رسید خطاب کای یگانه شهنشہ اقطاب
چون تو را این گروه آزدند دل پاک تو را ز جا بُردند
بدرآ از میان این اعدا تا فرستیمشان عذاب و بلا^۲
سلطان العلماء رخت سفر بر بست و بلخ و بلخیان را ترک گفت و سوگند یاد کرد که تا محمد خوارزمشاه بر تخت جهانبانی نشسته، به شهر خویش بازنگردد، و این در زمانی بود که زمینه های هجوم مغول به ایران نیز فراهم می گشت.

کرد تاتار قصد آن اقوام منہزم گشت لشکر اسلام^۳
بدرستی معلوم نیست که سلطان العلماء در چه سالی از بلخ کوچید. به هر حال، جای درنگ نبود؛ پس شهر به شهر، دیار به دیار رفت تا به بغداد رسید و چندی در آن شهر اقامت کرد و سپس راه حج در پیش گرفت و بعد به ارزنجان آمد و زمستان را در آق شهر ارزنجان گذراند. چون خواست از آن شهر سفر کند، علاءالدین کیقباد، قاصدی فرستاد و او را به قونیه دعوت کرد.

او از همان بدو ورود به قونیه مورد توجه عام و خاص قرار گرفت و همگان از سخنان حکمت بار و عارفانه وی بهره ها گرفتند:

آمدند و زیارتش کردند قندِ پندِ ورا ز جان خوردند^۴

۱. ولدنامه، ص ۱۸۸.

۲. پیشین، ص ۱۹۰.

۳. پیشین، ص ۱۹۱.

۴. پیشین.

که تویی در جمال ماندش

وفات سلطان العلماء

سرانجام این شمع فروزان ارشاد و ایمان در حدود سال ۶۲۸ ه‍.ق خموش شد و مرغ جانش از خاک به عالم پاک پرگشود و در دیار قونیه به خاک سپرده شد. در این زمان، مولانا جلال‌الدین گام به بیست و پنجمین سال حیات خود می‌نهاد که مریدان برگرد او ازدحام کردند و از او خواستند که بر مسند پدر تکیه زند و بساط وعظ و ارشاد بگسترده^۱.

همه کردند رو به فرزندش که تویی در جمال ماندش
شاه ما زین سپس تو خواهی بود از تو خواهیم جمله مایه و سود^۲
او به ارشاد مریدان و دستگیری طالبان پرداخت و یک سال بدین منوال گذشت.

جان او بود معدن اسرار

سید برهان‌الدین محقق ترمذی

او مرید صدیق و پاکدل پدر مولانا بود و نخستین کسی است که مولانا را به وادی طریقت راهنمایی کرد. وی علاوه بر کمالات اخلاقی و مدارج روحانی، دانشمندی کامل و فاضلی تمام عیار بود.

جان او بود معدن اسرار همچو خورشید چشمه انوار^۳
ناگهان او بار سفر بربست تا به دیدار مراد و مرشد خود، سلطان العلماء در قونیه برسد. شهر به شهر، دیار به دیار ره می‌پیمود. هامونهای قفر و خشک را پشت سر می‌نهاد تا اینکه به قونیه رسید و یکسر سراغ سلطان العلماء را گرفت. غافل از آنکه او یک سال پیش از این، خرقة تهی کرده و کالبد جسمانی را در خاکستان دنیا نهاده و به ملکوت اعلیٰ پرگشوده است.

وقتی که سید، نتوانست به دیدار سلطان العلماء نائل شود رو به مولانا کرد و گفت: تو در عالم شریعت و فتویٰ جانشین پدر شدی، اما در باطن هم علومی است که از وی به من رسیده است. این معانی را از من بیاموز تا خلف صدق پدر شوی.

۱. نیز گفته‌اند که به سفارش پدر و یا به خواهش سلطان علاء‌الدین به کسوت دستگیری از مریدان درآمد.

۲. پیشین، ص ۱۹۳.

۳. پیشین، ص ۱۷۹.

به دستور سید، مولانا به ریاضت پرداخت و سه چله متوالی برآورد و پس از این ریاضت معلوم شد که نقد وجود این انسان، پاک و خالی از غلّ و غش است.^۱

مولانا مدت نه سال با سید همنشین و مصاحب بود و زان پس سید برهان‌الدین رحلت کرد.

بود در خدمتش به هم نه سال تا که شد مثل او به قال و به حال^۲

خضرش بود شمس تبریزی

طلوع شمس

مولانا در آستانه چهل سالگی مردی به تمام معنی، عارف و دانشمند و جامع علوم و فنون مختلف دوران خود بود و مریدان و عامه مردم، چون پروانه برگرد شمع وجود او می‌چرخیدند و حصه‌ها می‌جستند و بهره‌ها می‌بردند. تا آنکه قلندری گمنام و ژنده‌پوش به نام شمس‌الدین تبریزی به قونیه آمد و با مولانا برخورد کرد و آفتاب دیدارش، قلب و روح او را بگذاخت و یکسره سودایی و شیداییش کرد، و این سجاده‌نشین با وقار و مُفتی بزرگوار را سرگشته کوی و برزن کرد تا بدانجا که خود، حال خود را چنین وصف می‌کند:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی سر حلقه بزم و باده‌جویم کردی
سجاده‌نشین با وقاری بودم بازیه کودکان کویم کردی

پیوستن شمس به مولانا که در حدود سال ۶۴۲ ه‍.ق اتفاق افتاد، چنان او را واله و شیدا کرد که درس و بحث و وعظ را به یکسو نهاد و به شعر و ترانه و دف و سماع پرداخت. و از آن زمان، طبع ظریف و ذوق سلیم او در شعر و شاعری شکوفا شد و به سُرایش اشعار پرشور و حال عرفانی پرداخت.

خضرش بود شمس تبریزی آنکه با او اگر درآمیزی
هیچکس را به یک جوی نخری پرده‌های کلام را بدری^۳

شمس به مولانا چه گفت و چه آموخت و چه فسانه و فسونی ساخت که سراپا دگرگونش کرد معمایی است که «کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را».

۱. ر.ک. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، ص ۴۴.

۲. ولدنامه، ص ۱۹۶.

۳. پیشین، ص ۴۲.

مرغ مهرش ز لانه‌شان بپريد

غروب موقت شمس

رفته رفته آتش حسادت مريدان خام طبع، از زير خاکسترِ روى و ريا زبانه کشيد و خود نشان داد. آنها مى‌ديدند که مولانا، اين عارف کامل و مُفتيِ فاضل، خود مريدِ زنده‌پوشى گمنام گشته و به قدرى در وجود او مستغرق شده که هيچ التفاتى بدانان نمى‌کند. اين امر، آتش حسادت آنان را پُر لهيب کرد و فتنه‌جويى آغاز کردند و در عيان و نهان به شمس ناسزا مى‌گفتند و ساحر و جادوگرش مى‌خواندند و کوس خودبيني مى‌زدند و خود را از او بالاتر و برتر مى‌ديدند، از اينرو از التفات مولانا به شمس و بى‌اعتنايى او به ايشان گله مى‌کردند.

در شِناعت در آمدند همه آن مريدانِ بى‌خبر چو رمه
گفته باهم که شيخ ما ز چه رو پشت بر ما کند ز بهر چه او؟
ما همه نامدار ز اصل و نسب از صغر در صلاح و طالب رب^۱
شب و روز، انجمنِ «خَر مُريدان» بدین گفتگوها گرم بود و همگى به خون شمس‌الدين تشنه بودند.^۲

شمس از گفتار و رفتار گزنده مريدان قشرى و خودبين و تعصّب کور و آتشين قونويان رنجيده و بيتاب شد و چاره‌اى جز کوچ و رحيل نديد. از اينرو در روز پنجشنبه ۲۱ شوال سال ۶۴۳ هـ، قونيه و قونويان را ترک گفت. و بدينسان اين آفتاب معرفت و حقيقت، پرتو زرين خود را از سر اين شهر برداشت و از کرانه دمشق تايدن گرفت.

دوستى را از آن نفر ببريد مرغ مهرش ز لانه‌شان بپريد^۳
شمس در حجاب غيبت فرو شد و مولانا نيز در آتش هجران او بى‌قرار و ناآرام. زان پس ديگر به کسى التفات نمى‌کرد و پيوسته در خود بود. مريدان خام طبع ديدند که رفتن شمس نيز مولانا را متوجّه آنان نساخت بلکه بر انزوا و خلوت و بيخوشى او افزود. از اينرو لابه کنان نزد او آمدند و عذرها آوردند و پوزش‌ها خواستند و از کردار و رفتار زشت و پلشت خود اظهار توبه کردند.

پيش شيخ آمدند لابه کنان که ببخشا مکن دگر هجران

۱. پيشين، ص ۴۳.

۲. مقدمه استاد جلال‌الدين همایى بر ولدنامه، ص ۵۲.

۳. ولدنامه، ص ۴۶.

توبه ما بکن ز لطف، قبول گرچه کردیم جُرم‌ها ز فضول^۱
 مولانا فرزند شایسته و خلف خود، سلطان ولد، را همراه با جمعی از اصحاب به
 دمشق فرستاد تا آن دلبر جانان و محبوب گریزپا را به قونیه بازگردانند و پیغام‌هایی جانشوز و
 پرشور برای او فرستاد، از آن جمله: «ای آفتاب جهانتاب، پرتو عنایت از این سرمازدگانِ فراق
 باز مگیر و به نور خود دیار دلخستگان را روشنی بخشای.»^۲

سلطان ولد، بیدرنگ به فرمان پدر همراه با جمعی از یاران صدیق، سفر آغازیدند و
 بی‌امان دشت‌ها و هامونهای خشک و قفر را در سرما و گرما می‌پیمودند و شهرها و آبادی‌ها
 را پشت سر می‌نهادند و چنان مست و واله جمال شمس بودند که رنج و تعب این سفر پُرشتاب
 و دراز چون شهد و عسل، شیرین می‌آمد.

بی‌تعب می‌دوید در صحرا کم ز گه می‌شمرد هر گه را
 حارِ آن ره بر او چو گلشن بود بود از هر زبان هزاران سود
 نارِ گرما و سختی سرما می‌نمودش چو قند و چون خرما^۳
 سرانجام، پیک مولانا به مطلوب دست یافت و با شکوه و احترام پیغام جانشوز او را به
 شمس رساند و آن ولی مرشد و آفتاب جهانتاب حقیقت و ارشاد از سر مهر و حنان عزم
 بازگشت به قونیه نمود.

سلطان ولد به شکرانه این موهبت عظمی یک ماه، پیاده در رکاب شمس ره سپرد تا
 آنکه به قونیه در آمدند^۴ و پرتو این آفتاب بر قونویان تابیدن گرفت و سرمای آن دیار را با
 گرمای خود زدود و مولانا از گرداب غم و اندوه و آه فراق رها شد و دوباره بوستانِ دلش از
 نسیم جانبخش این باد صبا شکفتن آغازید و مریدانِ گستاخ و شوخ چشم نیز عذرهای آوردند و
 پوزش‌ها خواستند.

نی به کس بو رسید از او نه اثر

غروب دائم شمس

مدّتی کار بدین منوال سپری شد تا آنکه دوباره آتش حسادت مریدانِ خشک‌سر و

۱. پیشین، ص ۴۷.

۲. مقدّمه استاد جلال‌الدین همایی بر ولدنامه، ص ۵۲.

۳. ولدنامه، ص ۴۷.

۴. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۹۶.

خام طبع تیز شد و بر خرمن دل و دینشان شرر زد. پس توبه شکستند و پیمان گسستند و عذرهای پیشین بر طاقِ نسیان نهادند و سلسلهٔ خصومت و بدخواهی جنباندند و آزار و اذای شمس را از سر گرفتند و ره خیره سری پویدند.

شمس از رفتار و کردار نابخردانه این مریدان خودبین رنجه شد و از گزند ایشان، نَزندِ خاطر گشت تا بدانجا که به سلطان ولد شکایت آورد و گفت: دیدی که اینان باز عقل و خرد خود را به زنجیر نفس و هوئی در کشیده و غوغا آغازیده‌اند و از دغا و ریای آنان، مؤمنان نیز دست از ایمان شسته و گوشه‌ای نشسته‌اند. اینها چنین خواهند که میان من و مولانا جدایی افکنند و آنکه به سُور و حُبور پردازند، ولی این بار چنان خواهم رفتن که هیچکس نداند من کجایم و چه بر سرم آمد. و چون این سفر به درازا کشد همه گویند که او جان سپرده و یا مقتول گشته است.

خواهم این بار آنچنان رفتن	که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز	ن دهد کس نشان ز من هرگز
چون بمانم دراز گویند این:	که ورا دشمنی بکشت یقین ^۱

و او چند بار این سخنان را تکرار کرد و سرانجام، بی‌خبر از قونیه رفت و ناپدید شد و معلوم نشد که بر سر او چه آمد و چه شد.

هیچ از وی کسی نداد خبر	نی به کس بو رسید از او نه اثر ^۲

بدینسان، تاریخ رحلت و چگونگی آن بر کسی معلوم نگشت.^۳

روز و شب در سماع، رقصان شد

شیدایی مولانا

مولانا در فراق شمس، بی‌قرار و ناآرام شد و یکباره دل از دست بداد و شوریدگی آغازید و روز و شب به سماع و رقص و ترانه پرداخت.

۱. ولدنامه، ص ۵۲.

۲. پیشین، ص ۵۳.

۳. شمس‌الدین تبریزی مردی عالم و به تمام معنا فاضل و جهان دیده بود. و برخی به خطا گمان کرده‌اند که او از حیث دانش و فن، بی‌بهره و بی‌مایه بوده است. مقالات او بهترین گواه بر دانش و اطلاع وسیع او بر ادبیات و لغت و تفسیر قرآن و عرفان و... است. جز آن، افلاکی فصول دهگانه‌ای از خطابه و سخنان عارفانه را در مناقب‌العارفین به او نسبت داده است.

روز و شب در سماع، رقصان شد بر زمین همچو چرخ، گردان شد^۱
 حال زار و آشفته او در شهر بر سر زبانها افتاد، همه مردم با حیرت و شگفتی از خود
 می‌پرسیدند: شگفتا که چنین مفتی و قطبی که خود، مرجع سؤالات و نیازهای عامه است و
 امور آنان را به حکم و فتوی تعیین می‌کند چه سان عاشق و شیدای آن زولیده گمنام شده
 است؟!

غلبه اوفتاد اندر شهر شهر چه؟ بلکه در زمانه و دهر
 کاین چنین قطب و مفتی اسلام کوست اندر دو کون، شیخ و امام^۲
 حیف که شیخ ما به کمند این درویش بی‌نام و نشان فرو افتاده است!

کرد آهنگ و رفت جانب شام

آهنگ رحیل

این شیدایی و آشفته سری بدانجا رسید که تاب و قرار از او در ربود و دیگر قونیه را
 جای درنگ ندید. پس ناگهان سفر را ساز کرد و قونیه را به سوی شام و دمشق ترک گفت و
 جمع انبوهی از عام و خاص و مریدان رسیده و نارسیده در پی او روان شدند.
 کرد آهنگ و رفت جانب شام در پی‌اش شد روانه پخته و خام^۳
 وقتی که این آفتاب جهانتاب ارشاد از کرانه دمشق طالع شد، گرمای معنوی آن، دلهای
 سرد و فسرده آن دیار را گرما بخشید و شیفته خود کرد تا بدانجا که در شمعشاع پُر نور او
 مستغرق گشتند.

همه را کرد شیفته و مفتون همه رفتند از خودی بیرون^۴
 اما مردم آن دیار نیز شگفت‌زده شده بودند و با خود می‌گفتند: او کیست و چه بزرگی
 است که این خورشید عرفان و معنا، همچون ذره‌ای در پرتو انوار او چرخ می‌زند؟! از آن سوی
 نیز مردم قونیه در فراق مولانا بیتاب شده بودند. به حدی که به سلطان روم عریضه‌ها نوشتند
 که مولانا را بازگرداند.^۵

۱. ولدنامه، ص ۵۷.

۲. پیشین.

۳. پیشین.

۴. پیشین.

۵. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۹۹.

رفت چون کبک و همچو باز آمد

کمال کامل

مولانا در دمشق هرچه گشت و جست، شمس را نیافت و ناچار به قونیه باز آمد. در این سیر روحانی و سفر معنوی، هرچند که شمس را به صورت و جسم نیافت، ولی حقیقت شمس را در خود طالع دید و دریافت که آنچه به دنبال اوست در خود حاضر و متحقق است، و همان حال شمس بر او نیز ظاهر و عیان. این سیر روحانی، در او کمال مطلوب پدید آورد: کبک طریقت بود و باز بلندپرواز حقیقت شد. قطره بود و دریا شد. ذره بود و آفتاب شد و یکسر شمس شد.

شمس تبریز را به شام ندید	در خودش دید همچو ماه پدید
گفت اگرچه به تن از او دوریم	بی‌تن و روح هر دو یک نوریم

*

کرد رجعت به روم باز آمد	رفت چون کبک و همچو باز، آمد
قطره‌اش چون فزود و دریا شد	بود عالی از عشق اعلی شد
چون چنین شد مگو نیافت ورا	کانچه می‌جست شد بر او پیدا ^۱

افلاکی می‌نویسد: «اگرچه حضرت مولانا شمس‌الدین را به صورت در دمشق نیافت، اما به معنی عظمت او را و چیزی دیگر در خود یافت.»^۲

مولانا به قونیه باز آمد و رقص و سماع و ترانه را دوباره از سر گرفت. قوالان و خوانندگان را نزد خود می‌خواند تا بخوانند و بنوازند و او در سماع غرق می‌شد و پیر و جوان، خاص و عام، پخته و خام، همانند ذره‌ای در آفتاب پُر نور او می‌گشتند و چرخ می‌زدند.

پیر و برنا چو ذره‌ها رقصان پیش آن آفتاب عشق از جان^۳

رفت با جمع خلق، سوی دمشق

باز آهنگ رحیل

چندین سال بر این منوال سپری شد و باز حال و هوای آن شمس حقیقت در سرش افتاد و پیلش خواب هندوستان عشق دید و آهنگ رحیل کرد و جمعی نیز از پی او روان.

۱. ولدنامه، ص ۶۰ و ۶۱.

۲. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۹۹.

۳. ولدنامه، ص ۶۱.

چند سالی نشست و باز ز عشق رفت با جمع سوی دمشق^۱
 ماهها در دمشق ساکن شد. ببقار و بی تاب به جُستن شمس پرداخت، ولی هرچه
 کوشید و جوشید، شمس خود را طالع ندید. در همان ایام که در دیار دمشق سر می کرد
 دانشمندان شام و شامات و سایر خواص و عوام از سر صدق تام و عشق تمام مرید و غلام او
 گشتند^۲. ولی او اعتنایی به این امور نداشت. سرانجام چاره ای ندید جز بازگشت به دیار خود.

لقبش بود شه صلاح الدین

صلاح الدین زرکوب

مولانا بنابر عقیده عارفان و صوفیان بر این باور بود که جهان، هرگز از مظهر حق
 خالی نگردد. و حق در همه مظاهر، پیدا و ظاهر است؛ منتهی در میان مظاهر، این مظهر اتم
 است که لیاقت تامه برای مظهر اعلی شدن دارد. و اینک باید دید که آن آفتاب جهانتاب که در
 کالبد خاکی شمس تبریزی طلوع و آنکه غروب کرده از کدامین کرانه سر برون می آورد و از
 چه مشرقی طالع می گردد و از وجود چه کسی نمایان می شود؟

شیخ صلاح الدین زرکوب، توانست، این لیاقت و شایستگی را در خود حاصل کند و
 جای خالی شمس را تا حدودی پُر سازد.

صلاح الدین، مردی عامی و اُمّی و از مردم قونیه بود و پیشه زرکوبی داشت و از علم و
 سواد بی بهره. حتی کلمات را نیز صحیح بر زبان نمی آورد. به قُل، قُلَف می گفت و به مبتلا،
 مُفْتَلَا!

افلاکی در این باره می گوید: «همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود که
 آن قُلَف را بیاورند. و در وقت دیگر فرمود که فلانی مفتلا شده است. بوالفضولی گفته باشد که
 قُلَف بایستی گفتن و درست آنست که مبتلا گویند. فرمود که موضوع آن چنان است که گفتی و
 درست آنست که مبتلا گویند. اما جهت رعایت خاطر عزیزی چنان گفتم که روزی خدمت
 شیخ صلاح الدین مفتلا گفته بود و قلف فرمود و راست آن است که او گفت. چه اغلب اسماء و
 لغات، موضوعات مردم در هر زمانی است از مبدأ فطرت.»^۳

مولانا مدت هفت سال بر این حال بود که در اوج شوریدگی و آشفته سری و

۱. پیشین.

۲. ر.ک. مناقب العارفين، ج ۲، ص ۶۹۸.

۳. پیشین، ج ۲، ص ۷۱۹-۷۱۸.

بی‌قراری، مردی صاحب‌دل را که محضر شمس را نیز درک کرده بود، به عنوان مصاحب و «یار خلوتی» برگزید و دید که شمس از افق او تابیدن کرده است. و این یار غار تا حدی موجب آرامش درون و تسلی خاطر او گشت و خود گفت آن شمس که می‌گفتم و می‌جستم به صورت صلاح‌الدین باز آمد و مرا آرامش داد و او در واقع نرفته است، بلکه تنها جامه عوض کرده و به صورت صلاح‌الدین در آمده است.

گفت آن شمس دین که می‌گفتم باز آمد به ما چرا خفتم
او بدل کرد جامه را و آمد تا نماید جمال و بخرامد^۱

مولانا، زرکوب را خلیفه خود ساخت و به مریدان نیز گفت: من سر شیخی ندارم و هر کس راه حق خواهد به شیخ صلاح‌الدین دست ارادت دهد و حتی سلطان ولد را نیز با آن همه مقام علمی و باطنی سفارش اکید کرد که باید حلقه ارادت زرکوب را به گوش کند زیرا شاه راستین و مرشد متین هموست.

گفت بنگر رخ صلاح‌الدین که چه ذات است آن شه حق‌بین
مقتدای جهان جان است او مالک ملک لامکان است او^۲

هرچند سلطان ولد، تسلیم سفارش پدر خود (مولانا) بود، ولی در عین حال، مقام خود را بویژه در علوم و معارف برتر و بالاتر از زرکوب می‌دانست. ولی سرانجام به فراست دریافت که معلومات و معارف ظاهری و محفوظات صوری، نمی‌تواند چاره‌ساز مشکلات روحی و معضلات معنوی باشد، ای بسا گردش نگاهی، همه ذخیره‌های معنوی آدمی را بر باد فنا دهد و فقیر محض‌اش گرداند. او با این تأمل از ورطه خودبینی و انانیت گذشت و رام و آرام از سر صدق و صفا مرید زرکوب شد و سر بدو سپرد.

از غم و غصه شب نمی‌خفتند

حسادتِ نارسیدگان

اندک اندک، آتش حسد و خودبینی مریدان خام‌طبع و نارسیده زبانه کشید و دشمنی و ستیزگری آغاز کردند و انجمن‌ها برپا ساختند و به بدگویی و طعن زرکوب سرگرم شدند.
که چنان تَرهات می‌گفتند از غم و غصه شب نمی‌خفتند^۳

۱. ولدنامه، ص ۶۴.

۲. پیشین، ص ۶۵.

۳. پیشین، ص ۷۴.

دشنامگویی و ناسزا پراکنی هم نتوانست آتش پر لهیپِ حسد و رشک آنان را سرد و
خموش سازد، بلکه کار بدانجا رسید که کمر به قتل او بستند تا برای همیشه خیالشان راحت
شود و خود به جای او طرف توجّه مولانا شوند!

سر ببازیم و زنده‌اش نهلیم چون از آن جان فکار و خسته دلیم^۱
این خبر کم‌کم به گوش صلاح‌الدین رسید. ولی هیچ نهراسید و بیمی به دل راه نداد،
بلکه در کمال وقار و آرامش خنده‌ای کرد و گفت: این کوردلان مگر نمی‌دانند که در این جهان،
گاهی به جنبش نیاید مگر به اراده‌ی حق. اگر خدا مرا حافظ باشد کیست آنکه خونم ریزد و
جانم ستاند؟!

خوش بخندید و گفت آن کوران	که ز گمراهی‌اند بی‌ایمان
نیستند اینقدر ز حق آگاه	که به جز ز امر او نجنبند کاه؟
چون تواند کسی مرا کشتن	یا به خاک و بخونم آغشتن
چون خدا مرا نگهبان است	حارس و حافظ تن و جان است ^۲

جامی درباره صدق و صفای او نسبت به مولانا گوید: «وی در بدایت حال، مرید سیّد
برهان‌الدین محقق ترمذی بود. روزی خدمت مولانا از حوالی زرکوبان می‌گذشت. از آواز
ضرب ایشان، حالی در وی ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ صلاح‌الدین به الهام از دگّان
بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاد. خدمت مولانا وی را بر گرفت و نوازش بسیار کرد. از
وقت نماز پیشین تا نماز دیگر خدمت مولانا در سماع بود، و این غزل فرمود:

یکی گنجی پدید آمد در این دگّان زرکوبی زهی صورت، زهی معنی، زهی خوبی، زهی خوبی
شیخ صلاح‌الدین فرمود تا دگّان را یغما کردند و از دوکون آزاد شد و در صحبت
مولانا روانه شد. خدمت مولانا همان عشق‌بازی که با شیخ شمس‌الدین داشت، با وی پیش
گرفت و مدّت ده سال با وی مؤانست و مصاحبت داشت.»^۳

دُهل آرید و کوس با دفزن

وفات شیخ صلاح‌الدین

مولانا ده سال با زرکوب، هم‌صحبت بود و جای خالی شمس را با او پُر کرده بود.

۱. پیشین.

۲. پیشین، ص ۷۵.

۳. نفحات الانس، ص ۴۶۹.

تا اینکه زرکوب، رنجور و بیمار شد و سرانجام نیز خرقة تهی کرد. او وصیت کرده بود که چون بمیرد بر جنازه اش آیین عزا و سوگواری برپا ندارند، زیرا رفتن به سوی محبوب حقیقی و وصال به مطلوب و ترک کردن مصیبت خانه سرای سپنج موجب سُرور و حبور و کمال شادمانی است نه عزا و سوگ. از اینرو مردم، دف‌زنان و سماع‌کنان و هلهله‌زنان، او را به خاک سپردند.

شیخ فرمود در جنازه من دهل آرید و کوس با دف زن^۱
 شیخ صلاح‌الدین زرکوب در قونیه مدفون است و در جوار مولانا بهاء‌الدین.^۲

چون ستاره است شه حسام‌الحق

حسام‌الدین چلبی

حسام‌الدین چلبی، معروف به اخی ترک از اکابر عرفا و اعظم صوفیه و مرید صدیق مولانا بود. مولانا با او نیز ده سال مصاحبت و مجالست داشت و حتی نظم کتاب شریف مثنوی به درخواست او صورت گرفت که در جای خود به شرح گفته آید.

خوش به هم بوده مدت ده سال پاک و صافی مثال آب زلال^۳
 حسام‌الدین نزد مولانا مقامی والا و عزیز داشت و سخت بدو شیفته تا بدانجا که آورده‌اند: «روزی مولانا با جمع اصحاب به عبادت چلبی حسام‌الدین می‌رفت، در میان محله سگی برابر آمد، کسی خواست او را برنجانند فرمود که سگ کوی چلبی را شاید زدن.

ای که شیران مر سگانش را غلام گفت امکان نیست خامش والسلام
 آن سگی را که بود در کوی او من به شیران کی دهم یک موی او»^۴
 همچنین آورده‌اند که: «از حضرت خداوندگار (مولانا) سؤال کردند که از این سه خلیفه و نایب کدامین اختیار است؟ فرمود: مولانا شمس‌الدین به مثبت آفتاب است و شیخ صلاح‌الدین در مرتبه ماه است و چلبی حسام‌الدین میانشان ستاره‌ای است روشن و رهنماست. همانا بیشتر بَرّیان و بحرّیان راه را با ستاره می‌یابند و مستغنی می‌شوند.»^۵

۱. ولدنامه، ص ۱۱۲.

۲. نفحات الانس، ص ۴۷۰.

۳. ولدنامه، ص ۱۲۱.

۴. مناقب العارفین، ص ۳۳۵.

۵. پیشین، ج ۲، ص ۱۰۳۱.

همچنین در باب علاقه معنوی مولانا به حسام آورده‌اند که وقتی همسر حسام، خرقة تهی کرد و جان به جان آفرین تسلیم، او پریشان و افسرده دل گشت و این ملال او، مولانا را نیز آنچنان تحت تأثیر قرار داد که مدت دو سال نظم مثنوی متوقف شد و در سال ۶۶۲ ه‍.ق مجدداً آغاز گردید. البته بر این روایت، نقدی درآمده که در مطلع دفتر دوم مثنوی بدان خواهیم پرداخت.

همه اندر فغان و آه و نغیر

وفات مولانا

در پی تبی سوزان و آتشین در روز یکشنبه پنجم ماه جمادی الآخرة سال ۶۷۲ ه‍.ق وقتی که آفتاب جهانتاب، دامن زرنگار خود را از پهنه زمین برمی‌چید، آن آفتاب معرفت و حقیقت نیز پرتو خود را از این جهان خاکی برگرفت و رحلت فرمود.

مدتها بود که جسم نحیف و خسته مولانا در کمند بیماری گرفتار شده بود. و او در واپسین روزهای حیات خود حال خود را برای حسام الدین چنین وصف کرد: «آلا این مَزْکَب جسم پُر عِلّت، گاهی بیمار و گاهی پلنگ، و گاهی خر لنگ. هیچ بر مراد دل، هموار نمی‌رود. گاهی لُکُلُک، گاهی سُکُسُک، گاهی قبله، گاهی دبره. نه می‌میرد و نه صحت می‌پذیرد.»^۱

او مشتاقانه در انتظار وصال به محبوب حقیقی بود و هر آن در پی نهادن کالبد جسمانی و برگشودن به عالم روحانی. جامی در این باره گفته است: «خدمت شیخ صدرالدین - (قُدَسِ سِرُّه) به عیادت وی آمد فرمود که: شَفَاكَ اللهُ شِفَاءً عَاجِلاً. رفع درجات باشد، امید است که صحت باشد. خدمت مولانا جان عالمیان است. فرمود که: بعد از این شفاكَ اللهُ شما را باد. همانا که در میان عاشق و معشوق پیراهنی از شعر بیش نمانده است. نمی‌خواهید که نور به نور پیوندد؟

من شدم عریان ز تن او از خیال می‌خرامم در نهایت الوصال^۲
از آن سو همسر مولانا که دوست داشت این شمس معرفت پیوسته بر دل سرمازدگان هوئی بتابد و گرمی‌شان بخشد گفت: «ای کاش چهارصد سال عمر کردی تا عالم را از حقایق و معارف پُر ساختی. مولانا فرمود: مگر ما فرعونیم؟! مگر ما نمرودیم؟! ما به عالم خاک، پی اقامت نیامدیم. ما در زندان دنیا محبوسیم. امید که عنقریب به بزم حبیب رسیم. اگر برای

۱. مکتوبات، نامه ۱۲۸، ص ۱۳۳ به نقل از کتاب مولانا جلال الدین.

۲. نفحات الانس، ص ۴۶۴.

مصلحت و ارشاد بیچارگان نبودی یک دم در نشیمنِ خاک اقامت نگزیدی.^۱
 سرانجام این آفتاب معنا در روز یکشنبه پنجم جمادی الآخره سال ۶۷۲ ه‍.ق سر در
 نقاب غروب کشید و رحلت فرمود و عالمی را اندوهگین و ماتم زده کرد.

پنجم ماه در جماد آخر بود نqlان آن شه فاخر
 سال هفتاد و دو بده به عدد ششصد از عهد هجرت احمد^۲
 در آن روز پُرسوز، سرما و یخبندان در قونیه بیداد می کرد و دانه های نرم و حریرین
 برف مانند پروانگان سپید بال در فضا می رقصیدند و آرام و خموش بر زمین می نشستند و
 بیدرنگ چون آهن و پولاد، سفت و سخت می شدند.

سیل پُرخروش مردم، از پیر و جوان، زن و مرد، مسلمان و گبر، مسیحی و یهودی در
 این عزای عظیم و ماتم کبیر شرکت داشتند. و در آن سوز و سرما، بی پروا، برهنه پا، جامه دران
 راه می رفتند و بانگ ناله و حنین سر می دادند. همه و غوغا به عرش اعلی می رسید. براستی
 قیامتی برپا شده بود. افلاکی می گوید: «بسی مستکبران و منکران که آن روز، زُتار بریدند و
 ایمان آوردند. و آن روز، قلب زمهریر و زمستان صعب بود. و اهالی قونیه اغلب سر و پا و تن
 برهنه بودند.»^۳ تابوت مولانا چون زورقی بر امواج متلاطم جمعیت این سو و آن سو می رفت.
 گاه در گرداب جمعیت ناپدید می شد و گاه پیدا. هر کس بجان می کوشید تا لحظه ای دست بر
 تابوت او رساند.

مردم شهر از صغیر و کبیر همه اندر فغان و آه و نفیر^۴
 کلیساها و کنیسه ها و معابد دیگر نیز به عزانشتند. مسلمان و مسیحی و یهودی و گبر
 و... همه به یک سو و به یک مقصد در حرکت بودند. همه حال و مقال یگانه داشتند که
 «همدلی از هم زبانی خوشتر است». وحدت بود و تفرقه نبود. گویی روح صمیمی و
 وحدت گرای مولانا بر همه دلها حکم می راند. بی رنگی بر رنگ ها غالب شده بود که «هست
 بیرنگی، اصول رنگ ها». جدایی و منی رخت بر بسته بود و همه یک تن واحد بودند.
 خاخام ها و کشیش ها و روحانیان مذاهب دیگر، مولانا را بر سر نهاده و همراه و همدل با
 مسلمانان شیون می کردند و جامه می دریدند. در این گیرودار یکی از خام طبعان کج مدار و

۱. ر.ک. زندگانی؟ مولانا جلال الدین محمد، ص ۱۱۰.

۲. ولدنامه، ص ۱۲۱.

۳. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۹۷۲.

۴. ولدنامه، ص ۱۲۱.

شریعتمداران ناسازگار. که به مرض تفرقه و تعصب دچار بود خواست که آنها را از شرکت در این هنگامه عزا و ماتم باز دارد که بر او بانگ زدند: مولانا مسیح ما بود! او عیسای ما بود! ما راز موسی و عیسی را در او یافته‌ایم!

اهل هر مذهبی بر او صادق	قوم هر ملت‌ی بر او عاشق
کرده او را مسیحیان محمود	دیده او را جهود خوب چو هود
عیسوی گفته اوست عیسی ما	موسوی گفته اوست موسی ما ^۱

چهل شبانه روز این عزا و سوگ بر همین منوال برپا بود. و زان پس، روح و فکر مولانا حکومت حقیقی خود را بر اذهان و قلوب استوارتر کرد؛ و همه جا از او می‌گفتند و نقل می‌کردند و این روح و اندیشه هنوز نیز زنده و باقی است، چرا که ناشی از وحدت است نه تفرقه و تعصب.

بعد چل روز سوی خانه شدند	همه مشغول این فسانه شدند
روز و شب بود گفتشان همه این	که شد آن گنج زیر خاک دفین ^۲

وصیت نامه مولانا

جامی می‌گوید: مولانا در وصیت اصحاب فرموده است: أَصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي السَّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ وَبِقِلَّةِ الطَّعَامِ وَبِقِلَّةِ الْمَنَامِ وَبِقِلَّةِ الْكَلَامِ. وَهَجْرَانِ الْمَعَاصِي وَالْآثَامِ وَبِمُوَظَبَةِ الصِّيَامِ وَدَوَامِ الْقِيَامِ وَتَرْكِ الشَّهَوَاتِ عَلَى الدَّوَامِ وَاجْتِمَاعِ الْجَنَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْأَنَامِ وَتَرْكِ مُجَالَسَةِ السُّفَهَاءِ وَالْعَوَامِ؛ وَمُضَاحَبَةِ الصَّالِحِينَ وَالْكَرَامِ. وَإِنَّ خَيْرَ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ وَخَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَدَلَّ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ^۳. «شما را سفارش می‌کنم به ترس از خدا در نهان و عیان و اندک خوردن و اندک خفتن و اندک گفتن. و کناره گرفتن از جرم‌ها و جریرت‌ها، و روزه داشتن و نماز برپا داشتن و فرونهادن هواهای شیطانی و خواهش‌های نفسانی، و شکیبایی بر درشتی مردمان و دوری گزیدن از همنشینی با نابخردان و سفலگان. و پرداختن به همنشینی با نیکان و بزرگواران. همانا بهترین مردم کسی است که برای مردم مفید باشد و بهترین گفتار، کوتاه و گزیده است و ستایش از آن خداوند یگانه.»

۱. ولدنامه، ص ۱۲۱.

۲. پیشین، ص ۱۲۳.

۳. نفحات الانس، ص ۴۶۵.

آنکه اندر علوم، فایق بود

آثار مولانا

مولانا زندگانی خود را از آغاز تا به انجام در راه کسب معرفت و تهذیب و تکمیل نفس گذرانید. آنی از رشد و کمال جویی باز نایستاد و هر دم فضیلتی و کمالی نو پدید می‌آورد. این احتمال دارد که اقوال و گفتار او بیش از آثاری باشد که هم اینک به طور مکتوب در دسترس است. به هر تقدیر آثار مکتوب مولانا به دو بخش نظم و نثر تقسیم می‌شود.

۱. غزلیات

این بخش از آثار مولانا به کلیات یا دیوان شمس معروف گشته است. زیرا مولانا در پایان و مقطع بیشتر آنها به جای ذکر نام یا تخلص خود و برخلاف معمول شعرا به نام شمس تبریزی تخلص کرده است. این غزلیات بر اثر وجد و حال و تواجد و بیقراری سروده شده و یاران و مریدان، بیدرنگ به یادداشت آن می‌پرداختند.^۱

دیوان شمس، دیوان شعر نیست، غوغای یک دریای متلاطم طوفانی است. دیوان شمس، انعکاس یک روح غیرآرام و پُر از هیجان و لبریز از شور و جذبه است.^۲ بی‌گمان در ادب فارسی و فرهنگ اسلامی و فراتر از آن در فرهنگ بشری در هیچ مجموعه شعری به اندازه دیوان شمس، حرکت و حیات و عشق نمی‌جوشد.^۳

ای هوس‌های دلم، بیا بیا بیا بیا
ای مراد و حاصلم، بیا بیا بیا بیا
از ره و منزل مگو، دیگر مگو دیگر مگو
ای تو راه و منزل، بیا بیا بیا بیا

به احصای نیکلسون، مجموعه غزلیات صوفیانه مولانا در حدود «۲۵۰۰» غزل است.^۴

۲. رباعیات

مجموعه این رباعیات که دارای معانی و مضامین عرفانی و معنوی است در حدود «۱۶۰۰» رباعی است^۵ که پاره‌ای از آن نیز ممکن است از او نباشد.^۶

۱. اقتباس از زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، ص ۱۴۹-۱۴۸.

۲. سیری در دیوان شمس، ص ۲۹.

۳. گزیده غزلیات شمس، ص پانزده.

۴. مقدمه رومی تفسیر مثنوی معنوی، ص ۸۹.

۵. ر.ک. پیشین.

۶. ر.ک. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، ص ۱۶۵.

۳. فیه مافیه

این کتاب، مجموعهٔ تقریرات مولاناست که در مجالس خود بیان کرده و پسر او بهاءالدین معروف به سلطان ولد یا یکی دیگر از مریدان یادداشت کرده و بدین صورت در آورده است.

داستانها و مثل‌های فیه مافیه و وجوه بیان مقاصد در موارد کثیر با مثنوی مشابهت دارد. منتهی نسبت به مثنوی مفهوم‌تر و روشن‌تر است. زیرا این اثر به نثر ایراد شده و قید و بندها و کنایات شعری را ندارد.^۱

۴. مکاتیب

این کتاب که به نثر است، مشتمل بر نامه‌ها و مکتوبات مولانا به معاصرین خود است.^۲

۵. مثنوی

مثنوی در اصطلاح، عبارت از اشعاری است که در یک وزن، سروده شود و در هر بیت، دو مصراع با یک قافیه آید.

شاعران، اغلب، مطالب دامن‌دار و حکایات و افسانه‌ها و یا وقایع تاریخی و مسائل عرفانی را در این قالب بیان می‌کنند.

«مثنوی از قدیم‌ترین روزگاران در شعر فارسی وجود داشته و در نخستین نمونه‌های شعر فارسی که یکی از شعرهای شاهنامهٔ مسعودی مروزی است، این قالب را مشاهده می‌کنیم. مؤلف تذکرهٔ هفت آسمان گوید: و مثنوی همچون رباعی و غزل از مخترعات عجم است و پیشینیان عرب از ایشان فرا گرفته‌اند و مزدوجه نام کرده...»^۳

مثنوی از همان آغاز و اوان تألیف آن، در مجالس رقص و سماع خوانده می‌شد و حتی در دوران حیات مولانا و پس از آن، طبقه‌ای به نام مثنوی‌خوانان پدید آمدند که مثنوی را با صوتی دلکش می‌خواندند. افلاکی که خود، یکی از این مثنوی‌خوانان بود، به شماری از مثنوی‌خوانان معاصر مولانا و فرزندش سلطان ولد اشاراتی کرده است.^۴ از اینرو رفته رفته،

۱. ر.ک. پیشین، ص ۱۶۶.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۶۷.

۳. موسیقی شعر، ص ۱۷۴.

۴. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۷۲ و ج ۲، ص ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۵، ۷۶۱، ۷۷۳، ۷۷۷، ۷۹۰، ۷۹۸.

مثنوی در ردیف‌های موسیقی سنتی ایرانی، جایگاهی ویژه به خود اختصاص داد و بدین ترتیب مثنوی در کلیه آوازاها و دستگاه‌های موسیقی ایرانی، محلی از اجرا به دست آورد. ولی از آن میان، برخی از مثنوی‌ها شهرت بیشتری یافته است؛ نظیر مثنوی اصفهان، افشاری (پیچ)، بیات ترک، مخالف سه‌گاه و چهارگاه.

مثنوی، کتابی است تعلیمی و درسی در زمینه عرفان و اصول تصوف و اخلاق و معارف و... و مولانا بیشتر به خاطر همین کتاب شریف، معروف شده است. مثنوی، دریای ژرفی است که در آن می‌توان غواصی کرد و به انواع لآلی و اقسام گوهرهای معنوی دست یافت. با اینکه تا آن زمان کتابهای ارزشمند و گرانبه نظیر منطق الطیر عطار نیشابوری و حدیقه الحقیقه سنایی از مهم‌ترین و عمیق‌ترین کتب عرفانی و صوفیانه به شمار می‌رفتند، ولی با ظهور مثنوی مولانا و جامعیت و ظرافت و نکته‌های باریک و متنوع آن جلوه کمتری یافتند و در واقع تحت‌الشعاع آن قرار گرفتند.

بی‌گمان درخشان‌ترین کار حسام‌الدین ابن بود که با لیاقت و درایتی کم‌نظیر توانست مولانا را از عالم جذبه و استغراق محض بدر آورد و وی را متوجه عالم تمکین نماید تا معارف و تجارب باطنی او که به اوج پختگی و زبده‌گی رسیده بود، به ظهور رسد و چراغ راه عالم بشریت شود. زیرا به اصطلاح اهل نظر، مجذوب در حالت جذبه، حکم مجنون و دیوانه را دارد و نمی‌تواند دستگیری و ارشاد کند. هر که به این حالت، دچار شود او را سالک مجذوب گویند. مولانا در دوران شیدایی خود، حکم سالک مجذوب را داشت و به هیچ‌کس نمی‌پرداخت، بلکه بی‌خویش و مستغرق بود. از اینرو در آن دوران، کار دستگیری و ارشاد را به دیگران واگذاشته بود، که از حالت جذبه خارج شده بودند و به اصطلاح، مجذوب سالک بودند نه سالک مجذوب.

به اتفاق روایات، آنگاه که حسام‌الدین چلبی مشاهده کرد که برای یاران مولانا هیچ اثر منظومی که اصول عرفان و تصوف را در بر داشته باشد پدید نیامده است، لذا از خدمت مولانا درخواست کرد که به سبک و سیاق الهی‌نامه یا منطق الطیر، اثری درسی و آموزشی به نظم کشد، مولانا نیز بیدرنگ دست به دستار خود فرو برد و کاغذی برون آورد که مشتمل بر هیجده بیت اول مثنوی بود و آن را به حسام‌الدین داد.

عبدالرحمن جامی این واقعه را چنین نقل می‌کند: «چون شیخ صلاح‌الدین به جوار رحمت حق پیوست، عنایت مولانا و خلافت وی به چلبی حسام‌الدین منتقل شد و سبب نظم مثنوی آن بود که چون چلبی حسام‌الدین میل اصحاب را به الهی‌نامه حکیم سنایی و

منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار و مصیبت‌نامه وی دریافت، از خدمت مولانا درخواست کرد که اگر چنانچه به طرز الهی‌نامه سنایی یا منطق الطیر، کتابی منظوم گردد تا دوستان را یادگار بود، غایت عنایت باشد. مولانا فی الحال از سر و دستار خود کاغذی به دست چلبی حسام‌الدین داد و در آنجا هیجده بیت اوّل مثنوی نوشته بود.^۱

زان پس مولانا در همه حال مثنوی می‌گفت؛ در حالت سماع، حمام، نشسته، ایستاده و گاه از آغاز شب تا طلوع فجر، متوالیاً می‌سرود و حسام‌الدین تحریر می‌کرد و همه آنچه نوشته بود یکبار با آواز خوب و بلند برای مولانا می‌خواند.^۲

مولانا که نقش حسام‌الدین را در خلق این اثر، نیک دریافته بود و می‌دانست که طلب و عطش اوست که دقایق معنوی و ذخایر روحانی را از تاریکنای ضمیر او مکشوف ساخته، از اینرو در پاره‌ای از اشعار خود، نام این اثر بزرگ را حسامی‌نامه نهاده است:

گشت از جذب چو تو علامه‌ای	در جهان، گردان حسامی‌نامه‌ای
همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاء الحق حسام‌الدین تویی
قصدم از الفاظ او راز توست	قصدم از انشایش آواز توست

زبان مولانا در مثنوی از وضوح و روشنی خاصی برخوردار است. در واقع به زبان مردم حرف زده است. چنانکه شیوه انبیا چنین بوده است: مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ^۳. ولی با همه این وضوح، غالب ابیات آن از نظر فهم مقصود، دشوار است. تا بدانجا که در زمان او نیز یاران و مریدان، معنی پاره‌ای از ابیات مثنوی را از او سؤال می‌کردند و او برای آنان بازگو می‌نمود.^۴

مولانا در مثنوی بسان شناگری ماهر و شیرینکار است که با چالاکی، ناگهان در ژرفای آب فرو می‌رود و بینندگان با دقت و حیرت به اطراف و جوانب آب می‌نگرند و مواظب‌اند که او کی و کجا سر از آب برون می‌آورد؟ ولی ناگهان می‌بینند که او در فاصله‌ای فراتر از انتظار آنان سر از آب بدر آورد و همچنان با چابکی تمام به شناوری ادامه می‌دهد تا

۱. صفحات الانس، به تصحیح مهدی توحیدپور، ص ۴۶۹ - ۴۶۸، و نیز مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۴۰ - ۷۴۸.

۲. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۴۲.

۳. سوره ابراهیم، آیه ۳.

۴. ر.ک. فیه مافیه، ص ۱۹۶.

دریای پهناور معنا را در می‌نوردد و به ساحلِ دیگر می‌رسد.^۱

بدینسان خوانندهٔ مثنوی، همیشه در برابر نکته‌پردازی پیاپی مولانا مات و غافلگیر می‌شود. تا می‌خواهد ذهن خود را با نکته‌ای مأنوس کند، رگبار نکاتِ نغز، نو به نو بر او فرو می‌بارد و حیرت اندر حیرت می‌آورد. و این، اصلِ عارفانهٔ لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّي را تداعی می‌کند.

مثنوی، کتابی نیست که تابع فصل‌بندی‌های سنتی و قالبی مرسوم باشد. بلکه بیشتر، تابع اسلوب قرآنی است و بر پایهٔ تداعی، استوار شده است. «مولانا ضمن بحث در نکته‌ای به یاد واقعه‌ای مشهور می‌افتد و در آن باره بحث می‌کند. او حکایتی را برای خود باز می‌گوید. آن حکایت، بیان یک اصل صوفیانه را ایجاب می‌کند. ضمن نقل آن یک مثل، او را به گفتن حکایتی دیگر می‌کشانند. این حکایت هم واقعه‌ای معاصر را در ذهن او جان می‌بخشد. ناگهان حکایتی دیگر اصل فلسفی نهفته در خود را به یاد او می‌آورد. دفعه‌تاً به حکایت نخستین باز می‌گردد، ولی قبل از پایان دادن بدان حکایت به بحثی دیگر و از آن بحث به حکایتی دیگر می‌پردازد، و مدتها بعد، برای چندمین بار، باز به حکایت اول برمی‌گردد و آن را به پایان نمی‌رساند.»^۲

دیگر آنکه تکرار مطالب در مثنوی، بسیار به چشم می‌خورد، ولی این تکرارها، صورت تکرار دارد و در معنا تکرار نیست. هر کدام از مطالب مکرر در مثنوی، حاوی نکته‌ای تازه و نغز است و در این زمینه نیز تابع اسلوب قرآنی است. قرآن کریم نیز مطالبی را مکرر آورده. هرچند ممکن است به دید ظاهرینان، تکرار آید ولی زیرکانِ نکته‌سنج، در آن تازگی می‌بینند.

دیگر آنکه داستانها و حکایت‌های پیشین به صورت خشک و جامد در مثنوی نیامده. بلکه مواد تشکیل دهندهٔ آنها مانند موم در دستِ هنرمند مولانا نرم است و او بر اساس مقصود خود به آنها شکل می‌دهد. (تفصیل این مطلب ضمن شرح حکایات ذکر خواهد شد).

دیگر آنکه مثنوی، سه نوع مخاطب دارد: عام، خاص و اخص.

پاره‌ای از ابیات مثنوی، متوجهٔ عامهٔ مردم است. گویی که مولانا در مجلس وعظ و خطابه حاضر شده و سخنانی در سطح افهام عموم و اذهان مردم ایراد می‌کند. از قبیل نصایح و

۱. این تعبیر نغز از استاد جلال‌الدین همایی در کتاب تفسیر مثنوی مولوی، داستان قلعهٔ ذات‌الصُّور یا دزهوش ربا، صفحهٔ بیست و چهار آمده است.

۲. مولانا جلال‌الدین، ص ۲۱۹.

پندها. و همگان به قدر توان خود از آن سخنان بهره‌مند می‌شوند، مانند:
این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا



از خدا جویم توفیق ادب بی‌ادب محروم ماند از فیض رب
به‌طور کلی شکل ظاهری قصه‌ها و تمثیل‌ها و حکایت‌ها جزء این سنخ قرار دارد.
قسم دوم، مخاطبان خاص دارد. مطالبی است که مولانا با یاران دمساز و همدمان
همراز خود در خلوت گفته است. اما چنان است که از روزن در و پنجره کلماتی نیز به خارج
راه می‌یابد و کسانی که در بیرون نشسته‌اند جسته و گریخته آن کلمات را می‌شنوند و شنیده‌ها
را پیش خود مفتاح ناشنیده‌ها می‌کنند. و این گروه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی
صاحب‌دلان و پاک‌دلان که به حقیقت رازگویی‌های مولانا با همدانش پی می‌برند. و دیگر آن
گروهی که باطنی پاک و وارسته ندارند، بلکه از روی ظن و گمان، یار خلوتیان می‌شوند اما به
اسرار درون آنان راه نمی‌یابند. بلکه به قول مولانا، اینان حرف عارفان وارسته را می‌دزدند تا
ساده‌لوحان را به دام خود افکنند.

و بخش سوم، مخاطبان اخص دارد که نوعی حدیث نفس است که مولانا در حالت
جذبه و شور عشق و یا در مراقبه و استغراق داشته است.^۱

با توجه به اشتیاق مریدان در پی بُردن به معنا و مقصود مولانا در مثنوی، گاه بیتی از
ایات مورد سؤال قرار می‌گرفت و او به شرح و تفسیر آن می‌پرداخت. به همین لحاظ می‌توان
گفت که نخستین شارح مثنوی، خود مولانا بوده است. و علاوه بر آنکه ایات مثنوی، مفسر
خود است، دیگر آثار او بخصوص فیه مافیه تقارن بسیاری با معانی مثنوی دارد و می‌توان
پاره‌ای از ایات را با آن شرح داد و به وضوح بیشتر نزدیک کرد. چنانکه یکی از مریدان از او
می‌پرسد که معنی این بیت چیست که می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای^۲

مولانا در پاسخ او می‌گوید: «تو به این معنی نظر کن که همان اندیشه، اشارت به آن
اندیشه مخصوص است. و آن را با اندیشه، عبارت کردیم جهت توسع. اما فی الحقیقه، آن
اندیشه نیست و اگر هست این جنس اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند. ما را غرض این معنی

۱. این قسمت (تقسیم‌بندی مخاطبان مثنوی) برگرفته از افاضات استاد جلال‌الدین همایی است که در

کتاب تفسیر مثنوی مولوی، از صفحه بیست و هفت تا چهل و دو آمده است.

۲. دفتر دوم، بیت شماره (۲۷۷).

بود از لفظ اندیشه.^۱

استاد فروزانفر می‌نویسد: «از این دوره یعنی صدسال بعد از وفات مولانا که بگذریم، شروح مختلفی به زبانهای فارسی و عربی و ترکی و اخیراً نیز به زبانهای غربی نوشته شده است. ولی هیچیک از این شروح، درد طالب را دوا نمی‌کند بلکه برعکس، گمراه کننده است... من می‌خواهم بگویم که این شارحین به ظن خود، مولانا را نشناخته‌اند. و از طرف دیگر کسانی که خواسته‌اند مثنوی را از راه عرفان محی‌الدین یا از طریق فلسفه یونان بیان کنند نیز اشتباه کرده‌اند، زیرا بیان مولانا از هر دوی اینها برکنار و بالاتر است.»^۲



آخرین سخن

شرحی که در پیش روی شماست، به گونه‌ای فراهم آمده که بتواند دست طالبان معارف مثنوی را بگیرد و چند قدمی در این وادی، راه ببرد و آنها را از رجوع به منابع مختلف و آثار پراکنده و متنوع و بعضاً صعب‌الحصول بی‌نیاز گرداند.

در این شرح، سعی شده است که مطالب دشوار، ساده‌تر شود و از مشکل‌نویسی و پُرگویی پرهیز گردد. چه تاکنون شروحی بسیار بر مثنوی نگاشته شده، ولی متأسفانه غالب آنها فقط برای اهل تخصص فراهم آمده و سهم دیگران، کمتر مورد عنایت قرار گرفته است.

ای بسا خواننده‌ای بارها از سر عشق و اشتیاق، شرحی را برداشته که مثنوی را فهم کند، ولی از همان ابتدای راه، خود را در سنگلاخی از دشواریها یافته و ملول و خسته کتاب را بسته و دنبال کار خود رفته است.

درست است که بسیاری از ابیات مثنوی، واقعاً مشکل است و هنوز هم لاینحل مانده؛ ولی مشکل‌نویسی برخی از شارحین نیز بر این مشکل افزوده است. و گاه مطالب ساده را نیز از مسیر عادی و طریق سهل خود خارج کرده و بر قامت معانی ساده، جامه‌ای سنگین از الفاظ رنگین بردخته‌اند؛ و بیشتر به راه تأویل رفته‌اند تا شرح و تفسیر. البته، تعدادی نیز تنها اوراقی بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ است و از آن، بوی شرح شنیده نمی‌شود، بلکه مطالبی است کشکولی و خارج از موضوع.

در شرح موجود، سعی شده است، تک‌تک ابیات از حیث لغت، اشاره و کنایه به آیات

۱. فیه مافیه، ص ۱۹۶.

۲. مجموعه مقالات و اشعار، ص ۳۸۷.

و احادیث، ضرب‌المثل‌ها و اصطلاحات عرفانی، نجومی، طبی و... مورد بحث قرار گیرد و معنی هر بیت به‌طور روشن و پیراسته از ابهام و مشکل‌گویی بیان شود، و حتّی‌المقدور سعی شده است که از راهِ پُر آفت و مخافت تأویل پرهیز گردد.

چند نکته ذیل نیز قابل ذکر است:

- این شرح بر مبنای نسخه مُصَحَّح نیکلسون فراهم آمده، مگر در معدودی از ابیات که به روایت دیگر استناد شده است.

- در آغاز هر داستان و حکایت، ابتدا قالب ظاهری و شکل ساده داستان به صورت نثر بازگو شده تا ذهن خواننده نسبت به مطالبی که در مطاوی داستانها می‌آید زمینه لازم را پیدا کند. زیرا در مثنوی معمولاً حکایت‌ها به‌طور گسیخته و در لابلائی نکته‌پردازی‌های عرفانی و اخلاقی و اجتماعی و... دنبال شده است. از اینرو لازم دیده شد که هر داستان و حکایتی یکجا و به‌طور کامل نقل شود و سپس به مآخذ و منابع آن پرداخته گردد. و در پی آن مقصود حکایت به اختصار گفته آید.

- مقصود مولانا از ذکر داستانها و تمثیل‌ها، بنابر اسلوب قرآنی، داستان‌سرایی و حکایت‌پردازی نیست، بلکه داستان و حکایت، قالبی است که بدان وسیله، حقایق و معارفی بیان می‌گردد. از اینرو خواننده مثنوی، مقاصد معنوی مولانا را در مطاوی شرح ابیات درخواهد یافت.

- لازم است باختصار به این نکته نیز اشاره شود که صوفی راستین در تعبیر مولانا (آن‌گونه که بر این ضعیف روشن شده) کسی است که از بند هوی و کمند ریا و دغا رسته و از منزل خودبینی سفر کرده باشد. و این تعبیر، جنبه عام دارد و مولانا آن را بر هر کسی که به چنین آگاهی و کمالی رسیده باشد (قطع نظر از آیین و فرقه او) قابل تعمیم می‌داند، و هرگز آن را در معنای «فرقه‌ای» آن محدود نکرده است. بسا کسانی که خود را بدین نام و نشان موسوم کنند، در حالی که هنوز در مغاکِ خودبینی و هوی فرومانده و از سیر و سلوک، تنها صورتی حاصل کرده باشند و نه سیرتی. و به قول سعدی: «خرقه ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند.» و لباس تلبیس و ریا و جامه حیل و دغا پوشند و مفتونِ دیوِ رعنائِ دنیا باشند و عُقبی را وسیله نیل به دنیا سازند. صوفی در کلام مولانا، رنگ‌پذیر و فرقه‌پذیر نیست، بلکه این تعبیر شامل هر کسی است که از قیدِ تعلّقات دنیوی رسته و به وجود پاینده حقّ، پیوسته باشد. خواه مسلمان یا مسیحی، خواه بودایی یا موسوی، و...

- برای استفاده عام‌تر، علاوه بر لغات و اصطلاحات مشکل، واژه‌های ساده‌تر نیز معنی

شده است.

- اسلوب کار در شرح ابیات چنان است که ابتدا در ذیل هر بیتی، معنی ساده و خالی از شرح و تفسیر خاص آمده و به دنبال آن اگر شرح نکته‌ای یا بسط موضوعی، ضروری نموده در داخل گروه‌های جداگانه ایراد شده است تا با معنی ساده و دقیق آن بیت، در نیامیزد.

- در پانویس یا متن، هر جا که به منبع و یا مأخذی با علامت اختصاری «ر.ک.» اشارت شده، به این معنی است که یا نقلی به معنا شده و یا اندک تصرّفی در الفاظ آن به عمل آمده تا عبارات، مفهوم‌تر گردد، و در غیر این صورت عین متن مستند نقل شده است.

در آخر از آقای علی قرمزچشمه و خانم فرحناز نیکتاش به خاطر حروف‌نگاری و از آقای رحیم رضانی برای صفحه‌آرایی دفتر اول و دوم و نیز از همه کارکنان محترم انتشارات اطلاعات بخصوص از آقای محمود عباسی به خاطر تصحیح نمونه‌های حروفچینی شده و همچنین از آقای حسین تیموری به خاطر بازبینی اوزالیدها تشکر می‌کنم.

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...

کریم زمانی

مقدمة مثنوى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا كِتَابُ الْمَثْنَوِيِّ، وَهُوَ أَصُولُ أَصُولِ الدِّينِ، فِي كَشْفِ أَسْرَارِ الْوُصُولِ
وَالْيَقِينِ؛ وَهُوَ فِيهِ اللَّهُ الْأَكْبَرُ، وَشَرْعُ اللَّهِ الْأَزْهَرُ، وَبُرهَانُ اللَّهِ الْأَظْهَرُ؛ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا
مِصْبَاحٌ، يُشْرِقُ إِشْرَاقًا أَنُورَ مِنَ الْإِضْبَاحِ، وَهُوَ جَنَّاتُ الْجَنَانِ، ثَوَالِيغُ وَالْأَغْصَانِ مِنْهَا عَيْنٌ
تُسَمَّى عِنْدَ أَتْنَاءِ هَذَا السَّبِيلِ سَلْسَبِيلًا، وَعِنْدَ أَصْحَابِ الْمَقَامَاتِ وَالْكَرَامَاتِ خَيْرَ مَقَامًا وَ
أَحْسَنَ مَقِيلًا؛ الْأَبْرَارُ فِيهِ يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ؛ وَالْأَخْرَارُ مِنْهُ يَفْرَحُونَ وَيَطْرَبُونَ؛ وَهُوَ كَنْزٌ
مِصْرَ شَرَابٍ لِلصَّابِرِينَ، وَحَسْرَةٌ عَلَى آلِ فِرْعَوْنَ وَالْكَافِرِينَ، كَمَا قَالَ: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي
بِهِ كَثِيرًا؛ وَإِنَّهُ شِفَاءُ الصُّدُورِ وَجَلَاءُ الْأَحْزَانِ، وَكَشَافُ الْقُرْآنِ، وَسَعَةُ الْأَرْزَاقِ، وَتَطْيِيبُ الْأَخْلَاقِ،
بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ يَمْنَعُونَ أَنْ يَمَسَّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ،
وَاللَّهُ يَرْصُدُهُ وَيَرْقُبُهُ وَهُوَ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ؛ وَلَهُ الْقَابُ أَخْرُ لَقَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَاقْتَصَرْنَا
عَلَى هَذَا الْقَلِيلِ وَالْقَلِيلُ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ، وَالْجُرْعَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعَدِيرِ، وَالْحَفْنَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَيْدَرِ الْكَبِيرِ.
يَقُولُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ الْمُحْتَاجُ إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْبَلْخِي،
تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنْهُ: اجْتَهِدْتُ فِي تَطْوِيلِ الْمَظْمُونِ الْمَثْنَوِيِّ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الْغَرَائِبِ وَالنُّوَادِرِ وَ
غُرَرِ الْحَقَالَتِ، وَدُرَرِ الدَّلَالَتِ، وَطَرِيقَةِ الزُّهَادِ وَحَدِيقَةِ الْعِبَادِ، قَصِيرَةُ الْمَبَانِي، كَثِيرَةُ الْمَعَانِي،
لَا سَبِيلَ لِدَعَاءِ سَيِّدِي وَسَيِّدِي، وَمُعْتَمِدِي، وَمَكَانِ الرُّوحِ مِنْ جَسَدِي، وَذَخِيرَةِ
يَوْمِي وَغَدِي، وَهُوَ الشَّيْخُ قُدْوَةُ الْعَارِفِينَ، وَإِمَامُ أَهْلِ الْهُدَى وَالْيَقِينِ، مُغِيثُ الْوَرَى، لَمِينُ

الْقُلُوبِ وَالشَّهَى، وَدِيْعَةُ اللَّهِ بَيْنَ خَلْقَتِهِ، وَصَفْوَتُهُ فِي بَرِّيَّتِهِ، وَوَصَايَاهُ لِنَبِيِّهِ، وَخَبَايَاهُ عِنْدَ صَفِيِّهِ. مِفْتَاحُ خَزَائِنِ الْعَرْشِ، لَمِينُ كُنُوزِ الْفَرْشِ، أَبُو الْفَضَائِلِ حُسَامُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ حَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ أَخِي تُرْكٍ أَبُو يُرِيدٍ الْوَقْتُ جُنَيْدُ الزَّمَانِ صَدِيقُ ابْنِ صَدِيقِ بْنِ رَحِي اللَّهِ عَنْهُ وَ عَنْهُمْ الْأَزْمَوِيُّ الْأَضْلُ الْمُتَسَبِّبُ إِلَى الشَّيْخِ الْمُكْرَمِ بِمَا قَالَ: «أَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ أَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا». قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ أَزْوَاحَ أَخْلَافِهِ فَنِعْمَ السَّلَفُ وَ نِعْمَ الْخَلْفُ! لَهُ نَسَبُ أَلَقَتِ السَّمْسُ عَلَيْهِ رِداءَهَا؛ وَ حَسَبُ أَرْحَتِ النُّجُومُ لَدَيْهِ أَضْواءَهَا؛ لَمْ يَزَلْ فَيَا وَهُمْ قِبْلَةَ الْإِقْبَالِ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهَا بَنُو الْوَلَاةِ، وَ كَفَيْتُهُ الْأَمَالِ يَطُوفُ بِهَا وَفُودُ الْعَفَاةِ؛ وَلَا زَالَ كَذَلِكَ مَا طَلَعَ نَجْمٌ وَ دَرَّ شَارِقٌ لِيَكُونَ مُعْتَصِمًا لِأُولَى الْبَصَائِرِ الرَّبَّانِيَّتَيْنِ الرُّوحَانِيَّتَيْنِ السَّمَانِيَّتَيْنِ الْعَرْشِيَّتَيْنِ التَّوْرِيَّتَيْنِ السُّكُوتِ النَّظَّارِ، الْعَلِيِّ الْحُضَّارِ، الْمُلُوكِ تَحْتَ الْأَطْمَارِ، أَشْرَافِ الْقَبَائِلِ، أَصْحَابِ الْفَضَائِلِ، أَنْوَارِ الدَّلَائِلِ، آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

وَ هَذَا دُعَاءٌ لَا يَزِدُّ فَإِنَّهُ دُعَاءٌ لِأَصْنَافِ الْبَرِّيَّةِ شَامِلٌ؛ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.



به نام خداوند بخشاینده مهربان

این است کتاب مثنوی و آن، کتابی است در برگیرنده اصول اصل‌های دین در کشف اسرار وصول به حق و یقین؛ و این کتاب، فقه اکبر و آیین نکو و روشن و دلیل آشکار و متقن خداوند است. مثل نور آن، همچون چراغدانی است، در آن چراغی تابان؛ پرتو بیفشاند، درخشانتر از روشنی بامدادان؛ و این کتاب، باغ دلهاست، انبوه از درختان و آکنده از چشمه‌ساران حکمت و معرفت، و از جمله آنها، چشمه‌ای است که پیروان این راه و مرام، سلسیل‌اش نامیده‌اند؛ و در نزد اصحاب مرتبت و ارباب کرامت، بهترین جایگاه و نکوترین رامشگاهست^۱. نیکان از آن، خوردند و نوشند و ره‌اشدگان از بند هوی نیز از آن شادمان و پرنشاط. و این کتاب، بر سان رود پُر آب نیل در سرزمین مصر است؛ و شرابی است برای آنانکه بر حکم حق، گردن نهاده و صبر پیشه کنند؛ و حسرت و حرمان است بر فرعونیان و کافران. چنانکه حق تعالی فرمود: بدان، بسی را گمراه کند و بسی را بر راه راست آرد^۲. و این کتاب، شفای بیماری‌های روحی و زُداینده اندوه‌ها و گشاینده رازها و آشکار کننده اسرار

۱. مقتبس از آیه ۳۵ سوره نور.

۲. مقتبس از آیه ۳۵ سوره فرقان.

۳. بخشی از آیه ۲۶ سوره بقره.

و حقایق قرآنی و فراخی دهنده روزی و رزق معنوی و پیراینده اخلاق از هر زشتی و پلیدی است. این کتاب، به دست‌های فرشتگانِ نویسنده و گرامیانِ عالی‌مرتبه نوشته شده.^۱ و آنان، تبه‌کاران را از نزدیک شدن به اسرار و حقایق آن باز می‌دارند، مگر آنان که از زشتی و پلشتی پاک و پیراسته باشند.^۲ باطل‌کننده‌ای نیست و را، نه کتابی پیشین و نه کتابی پسین.^۳ و حق تعالی این کتاب را از هر آسیب و گزند نگه دارد که اوست بهترین نگهبان؛ و اوست مهربان‌ترین مهربانان.^۴ و جز آن القاب که بر شمردیم، حق تعالی لقب‌های دیگر نیز بدین کتاب داده است، لیکن ما به همین مقدار اندک، بسنده کردیم؛ زیرا که اندک، بر بسیار و جرعه‌ای، بر برکه‌ای و مُشتی بر خرمنی انبوه دلالت کند.

چنین گوید این بنده ناتوانِ نیازمند به رحمت حق تعالی، محمد پسر محمد، پسر حسین بلخی که حق تعالی، این کتابِ مثنوی را از او قبول کند: کوشیدم در تطویل و بسط مثنوی منظوم که در بر دارد مطالب نغز و نکته‌های شریف و پُر مغز و سخنان روشن و صدف‌های ناشفته گفتار؛ و این مثنوی، راه و روشِ پارسایان و مرغزار پرستشگران است. این کتاب، عباراتی کوتاه و پُر معنا دارد. آن را فراهم آوردم و به درخواستِ سرور و یارِ غارم که به منزله روح و جان و ذخیره امروز و فردای من است؛ و هموست آن شیخ کاملی که سرمشقِ عارفان و پیشوای هدایت شدگان و یقین‌کنندگان، و فریادرسِ مردمان، و امانتدار دلها و خُردها، و امانت خدا در میان آفریدگان و بنده گزیده او در میان دیگر آفریدگان است و از زمره سفارش‌های خداوند به پیامبرش و اولیای پنهانِ صفی اوست؛^۵ کلید گنجخانه عرش، امانتدار گنجینه فرش، دارنده فضیلت‌ها و مکارم، شمشیر حق و دین، حسن فرزند محمد فرزند حسن، معروف به زاده اخی ترک بایزیدِ زمان و جُنیدِ دوران. راستگو، زاده راستگو، خدا از او و از آنان خشنود باد. اصل و ریشه‌اش از شهر ارومیه و تبارش به شیخ بزرگواری رسد که گفت: «شب را در حالی به سر بردم که گردی ساده بودم و بامدادن که شد، عربی با فضل شدم.»^۶ خدا روح او و ارواح خلقای او را پاک دارد که پیشینیان و پسینیانی بس نکو دارد.

۱. آیه ۱۵ سوره عَبَسَ.

۲. آیه ۷۹ سوره واقعه.

۳. آیه ۴۲ سوره فَصَّلَتْ.

۴. آیه ۶۴ سوره یوسف.

۵. عبارت اخیر مبهم است، لذا انقروی در این باره توضیحاتی دارد. (رک شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۶۵)

۶. منظور، سید ابوالوفای کُرد است که دانشی نداشت، ولی بر اثر جذبه‌ای روحانی به دانش رسید. رک.

بیت شماره (۳۴۶۵) همین دفتر.

حُسام‌الدین را تباری بزرگ است که خورشید از فروغ و عظمت آن، شرمسار شده و ورا حَسَبی است که انوارِ تابانِ ستارگان در برابر درخشندگیِ آن، کم فروغ شده‌اند. درگاهِ این بزرگواران و محتشمان، پاینده بادا که هماره قبلهٔ مشتاقان و کعبهٔ آمالِ شیفتگان است و مَطافِ نیکان. و ایدون باد تا آن دم که ستاره فروزد و خورشید تابد؛ تا اینکه پناهگاهِ خردمندانی ربّانی و فرهیختگانی روحانی و عرشیانی آسمانی گردد. اینان خردمندانی هستند که هرچند آکنده از اسرار حق‌اند، ولی مَهْرِ خُموشی بر لب دارند؛ و با اینکه از نظر زمینیان غایب و مجهولند، ولی در نزد آسمانیان، حاضر و معروف. اینان، شاهانِ ژنده‌پوش‌اند و اشرافِ قبایل و اصحاب فضائل و انوار دلایل. اجابت فرما، پروردگار جهانیان.

این دعا در درگاه الهی، مردود نشود، زیرا فایده و منفعتِ آن، شاملِ همگان گردد. و حمد و ستایش از آنِ پروردگار جهانیان است و درودِ خدا بر بهترین آفریدگانِ او محمّد و خاندان پاک و پاکیزه‌اش.



دیباچه

- (۱) بشنو این نی چُون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
- از این نی بشنو که چگونه از فراق سخن می‌گوید و از جدایی‌ها و ایام هجران شکوه می‌کند. [نی، تمثیلی است از انسان کامل و ولیّ واصل. اینکه نی رمزی از وجود انسان تلقی شود پیش از مولانا هم در نزد صوفیان معمول بوده است. از آن جمله شیخ احمد غزالی در رساله بوارق یک جا به نی (= قَصَب) اشاره می‌کند و آنرا رمزی از ذات انسانی می‌شمرد. همچنین در حدیقه سنائی و در ذیل اوحدالدین رازی بر سیرالعباد سنائی هم اشارت‌هایی به درد و سوزِ نی و ارتباط آن با احوال انسانی هست.^۱
- شارحان مثنوی منظور از نی را انسان کامل دانسته‌اند. از آن جمله عبدالرحمن جامی^۲ و یعقوب چرخي^۳ و اسماعیل انقروی^۴. نیکلسون با الهام از شارحان پیشین می‌گوید: نمی‌توان

۱. ر.ک. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۰۴-۳۰۳.

۲. ر.ک. رساله نائیه، ص ۶-۳.

۳. ر.ک. رساله نائیه (چرخي)، ص ۴۵.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۴.

تردید کرد که نی بطور کلی روح ولیّ یا انسان کامل را می‌نمایاند که به سبب جدایی خود از «نیستان»، یعنی آن عالم روحانی که در مرتبه پیش از وجود مادی آنجا وطن داشت، نالان است و در دیگران نیز همین اشتیاق را به وطن حقیقی‌شان زنده می‌سازد. دیگر اینکه نی به خصوص در اینجا یا کنایه است از حسام‌الدین (که شاعر با او عارفانه یکی است) یا نشانی است از خود شاعر که وجودش از نفخه الهی پُر است و آن را در قالب نغمه و ترانه جاری می‌سازد. این استعاره هم در دیوان شمس و هم در مثنوی معنوی فراوان آمده است.^۱

در اینجا مناسب است که پیرامون اصطلاح انسان کامل توضیحی به اختصار آورده شود: بحث انسان کامل یکی از پر دامنه‌ترین مباحث عرفانی است که با عرفان و تصوّف ابن عربی قرین شده است. و زان پس این تعبیر در میان اهل عرفان و تصوّف رواج یافت تا بدانجا که رسالات مفرده‌ای در این باب نگاشته شد. ابن عربی در فصوص الحکم، فصّ آدمی به نحو مبسوطی در این زمینه، بحث کرده است. او انسان را کون جامع می‌داند.^۲ زیرا کون در اصطلاح عرفا عبارت از عالم هستی است. یعنی انسان، زُبد و سُلافه هستی است. و انسان در واقع روح عالم، و عالم، جسد اوست. یعنی جهان بدون در نظر گرفتن انسان، کالبدی است مُرده و جامد. از اینرو ابن عربی گوید: فَإِنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنْ مَوْجُوداً بِه كَانَ كَجَسَدٍ مُلْقًى لَارُوحَ فِيهِ.^۳ بدین سان انسان کامل را نسخه تامّه عالم دانسته‌اند. چنانکه عزیزالدین نَسَفی، گوید: بدان که هرچیز که در عالم کبیر اثبات می‌کنند باید که نمودار آن در عالم صغیر باشد تا آن سخن، راست بُوَد. از جهت آنکه عالم صغیر، نسخه و نمودار عالم کبیر است. و هرچیز که در عالم کبیر هست در عالم صغیر نمودار این است.^۴ شیخ محمود شبستری در بیان مقام انسان کامل گوید:

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو
شیخ محمّد لاهیجی (از عرفای قرن نهم) در توضیح بیت فوق گوید: بدانکه انسان، منتخب و نسخه جمیع عوالم روحانی و جسمانی است.^۵ باز ابن عربی گوید: وَهُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةٍ

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اوّل ص ۱۹ - ۱۸.

۲. ر. ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۵.

۳. نقد النصوص، ص ۹۱.

۴. الانسان الكامل، ص ۳۵۵.

۵. شرح گلشن راز، ص ۲۲۷.

إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ^۱. «نسبت انسان به حضرت حق تعالی، نسبت مردمک چشم است با چشم. و دیدن بدان حاصل آید.» اما نشانه‌ها و ویژگی‌های انسان کامل را اینگونه گفته‌اند: انسان کامل، آنست که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف^۲. تشبیه انسان کامل به نی از آنروست که درون او از تعلقات دنیوی و هواهای نفسانی تهی است. همانطور که نی تو پُر، دَم نایی را منعکس نمی‌کند، انسانی هم که درونش آکنده از هواجس نفسانی و تعلقات دنیایوی باشد نمی‌تواند دَم الهی را منعکس کند. مولانا در این بیت فراق انسان از اصل خود را با بیانی تمثیلی و مهیج بازگو کرده است. صورت مشهور بیت مورد بحث اینست:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند
ولی در نسخه‌های خطی سده هفتم بخصوص نسخه معتبر و عتیق قونیه (G) بدین صورت آمده است:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند
از جدایی‌ها حکایت می‌کند
مرحوم نیکلسون وقتی که به نسخه‌های سده هفتم (GHKN) دست یافت روایت قدیمی و غیر مشهور بیت اول مثنوی معنوی را نیز در شرح خود آورد^۳ با وجود آنکه اسناد معتبر صحت روایت غیر مشهور بیت یادشده را تأیید می‌کند روایت مشهور آن، مولوی وارتر است و به دل بیشتر می‌نشیند. [الله اعلم.]

(۲) کز نیستان تا مرا بُبریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

از همان روزی که مرا از اصل و خاستگاهم (نیستان) جدا کرده‌اند، مرد و زن در ناله‌های من ناله‌های جانگداز خود را سر داده‌اند. یعنی همراه من از درد فراق نالیده‌اند. [با آنکه معنی بیت ساده و روان است، ولی جمعی از شارحان آنرا به سنگلاخ تأویلات دشوار و خم اندر خم برده‌اند. از آن جمله گفته‌اند که مراد از نیستان، اعیان ثابته و ماهیات است. جامی^۴، انقروی^۵، اکبرآبادی^۶ و حکیم سبزواری^۷ بر این نهج رفته‌اند.

۱. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۶.

۲. مقصد اقصى، ص ۲۱۹.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۷. مرحوم فروزانفر نیز صورت غیر مشهور بیت یاد شده را نقل کرده است.

۴ و ۵ و ۶ و ۷. ر. ک. رساله نائیه، ص ۵. شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۸. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۵. شرح اسرار، ص ۵.

بعید است که مولانا چنین مقصود گنگ و مبهمی را اراده کرده باشد. منظور بیت: از وقتی که روح لطیف آدمی از مرتبه الهی به این جهان مادی هبوط کرده سخت غمگین است و اشتیاق دارد که به اصل خود رجوع کند. [

(۳) سینه خواهم شَرَحَه شَرَحَه از فِراق تا بگویم شرح دردِ اشتیاق
دلی می‌خواهم که از درد و سوز فراق پاره پاره شده باشد، تا برای چنین دلی از درد اشتیاقم به وصال سخن بگویم. [مسائل عرفانی و روحانی را فقط از طریق تجربه‌های درونی می‌توان دریافت، زیرا کَمِیت الفاظ و عبارات در انتقال این احوال لنگ است.]

(۴) هر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش بازجوید روزگارِ وصلِ خویش
هر کس که از اصل و مبدأ خود دور افتاده باشد، سرانجام به تکاپو می‌افتد و روزگار وصال خود را می‌جوید تا بدان نائل شود. [این بیت سیر کمالی موجودات بخصوص انسان را بیان داشته است. مولانا در یکی از آثار منتشر خود گوید: ... عجیب صعب و دشوار و غریب آن باشد که قطره تنها مانده در بیابان، کوهساری یا دهان غاری یا در بیابان بی‌زنهاری از آرزوی دریا که معدن آن قطره است. آن قطره بی‌دست و پا تنها مانده بی‌پا و پاافزار، بی‌دست و دست‌افزار از شوق دریا یار بی‌مدد سیل و یار غلطان شود و بیابان را می‌برد به قدم شوق سوی دریا می‌دواند بر مرکب ذوق^۱.]

رجوع به مبدأ دو نوع است: یکی رجوع اختیاری و دیگری رجوع اجباری. رجوع اختیاری آن است که سالک با ارشاد انسان کامل، طریق تصفیه را پیماید و به تهذیب نفس رسد. و حقیقت را شهود کند. ولی رجوع اجباری فقط با مرگ و فنا کالبد عنصری تحقق یابد. [

(۵) من به هر جمعیتی نالان شدم جفتِ بدحالان و خوش‌حالان شدم
من برای اینکه همدم و همرازی پیدا کنم و درد فراق را با او در میان بگذارم در میان هر جمعیتی حاضر شدم و ناله‌ها کردم. هم با آنان که حالی نازل دارند حشر و نشر کردم و هم با

آنان که حالی عالی دارند. [بَدْحال به معنی بیمار و تبه‌روز و غمگین است. و مجازاً به کسی اطلاق شود که حالات قلبی‌اش نازل باشد. اما خوش‌حال به معنی شادمان و نیک‌بخت است. و مجازاً به کسی گفته شود که حالات قلبی‌اش عالی و شکوهمند باشد.^۱ اکبرآبادی گوید: مراد از «جمعیت»، مجلس است. مستمعان دو قسم‌اند: خوش‌حال و بدحال.

«خوش‌حال» آن کسی است که با استماع نغمه، در معرفت و حضور به روی او گشوده گردد. و «بدحال» کسی است که فسق و فجور در باطنش پیدا شود و یا محبت مال و جاه در طبیعت او هویدا گردد.^۲ حکیم سبزواری معتقد است که چون انسان کامل مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است و صفت قهر و لطف را توأمان دارد، پس با همگان اعم از صالح و طالح معاشرت کند.^۳]

هر کسی از ظنّ خود شد یارِ من از درونِ من نجست اسرارِ من (۶)
هر کس از روی وهم و گمان خود با من یار و همراه شد، ولی هیچکس از اسرار درون من واقف نشد. [ظنّ و گمان، حرامیان طریق سالکان و اهریمنان سییل طالبان‌اند. اگر سالک نتواند از کمند این دزدان راه برهد به منزلگه حقیقت نرسد. از اینرو حضرت سبّحان در کتاب قرآن ظنّ و گمان را وافی به حق نمی‌داند. رجوع شود به آیه ۳۶ سوره یونس، و آیه ۲۸ سوره نجم.

یکی از عارفان گوید: از ظنّ، خیال زاید و یقین به جانب شهود گراید.^۴ استاد فروزانفر در شرح این بیت دو وجه را بیان می‌کند: اوّل اینکه نی را حمل بر ظاهر می‌کند و می‌گوید: ممکن است شکایت نی فرض شود از آن جهت که هر مستمعی آهنگ، و نوای موسیقی را طبعاً بر حال خود منطبق می‌کند و تا این انطباق، صورت نپذیرد لذّت نمی‌برد، در صورتی که هدف موسیقی ممکن است از آن عالی‌تر باشد. وجه دوم اینکه نی را در معنای استعاری مطرح می‌کند و می‌افزاید: و اگر شکایت مولانا را هم فرض کنیم درست است، زیرا مولانا را مردم روزگار وی بخوبی نمی‌شناختند. منکران کوردل بر روش او معترض بودند و محضرها در قدح او می‌پرداختند و نی و سماع را بدعت می‌شمردند و یاران او نیز در شناخت درجه و مقام

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۵.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۱.

۴. لب لباب مثنوی، ص ۳۵۶.

معنوی‌اش یکسان نبودند و هیچکس حقیقت او را چون شمس تبریز و صلاح‌الدین و حسام‌الدین که یاران گزین او بودند درنیافته بود.^۱ حکیم سبزواری در شرح بیت فوق، کلامی موجز و عمیق دارد. او معتقد است که هرکس به اندازه ظرفیت وجودی‌اش از معرفت حضرت حق تعالی بهره‌مند می‌شود. لیکن انسان کامل به جهت آنکه آینه تمام‌نمای حضرت سبحان است مجلای کامل اسماء و صفات حق می‌شود. و در روز محشر حق بر عموم بشر تجلی می‌کند. این تجلی برحسب درجه قرب بنده به حق، شدت و ضعف دارد.^۲ شاه داعی‌الله شیرازی نیز در توضیح بیت فوق گوید: اما هرکس پی به اسرار من که مشتمل است بر احوال وصال و فراق نمی‌برد و به ظن خود که نه مناسب اسرار من است خیالی می‌بندد و نمی‌داند که ظن، مفید حق علم نیست.^۳

(۷) سرّ من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست

هرچند رازهای درونی‌ام در ناله‌های من نهفته و از آن جدا نیست و به گوش هر کس می‌رسد، ولی چشم را آن بینایی و گوش را آن شنوایی نیست که به اسرار نهفته من پی برد. [این بیت شریف سؤال مقدّری را پاسخ داده است. گویی که در اینجا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا اگر به اسرار درون اولیاء و عارفان بالله نمی‌توان از طریق معمول راه یافت، پس طریق وصول به مخزن اسرار و معدن انوار آنان کدام است؟ جواب: سرّ درونی من از کلام من دور نیست، زیرا کلام همچون آینه‌ای اسرار دل را آشکار می‌کند، ولی چشم و گوش عامّگان آن نور معرفت را ندارد که از کلام اولیا به احوالشان پی برد.]

استاد فروزانفر گوید: هرکس را از گفتار و آهنگ سخن می‌توان شناخت، زیرا اعمال و حرکات خارجی از احوال نفسانی منبث می‌شود. و به عقیده مولانا گفتار و عمل انسان، شاهد و گواه کیفیات روحی اوست و از این راه می‌توان به ضمیر و درون هرکس پی برد... اگرچه راز و سرّ درون هرکس در عمل و قول، جلوه‌گر است، آن را به وسیله حواس بیرونی ادراک نتوان کرد و طریق شناسایی آن، دل پاک و ضمیری است که از آرایش‌ها مجرّد باشد.^۴

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۲.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۱.

۳. ر.ک. شرح مثنوی، ج ۱، ص ۵.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۲.

- (۸) تن ز جان و جان، ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست
- به عنوان مثال با اینکه جسم و جان به هم پیوسته‌اند و هیچکدام از دیگری پوشیده و نهفته نیست، ولی کسی اجازه ندارد که جان را ببیند. یعنی آنان که اسیر جسم و جسمانیات هستند نمی‌توانند روح لطیف را ادراک کنند. [انقروی عقیده دارد که انسان‌های کامل که مظهر حق‌اند گویند: اسرار درون ما از کلام ما دور نیست، درست مانند جسم و روح که از یکدیگر پوشیده نیستند، ولی هیچکس روح را نمی‌تواند ببیند. درست است که روح با این چشم دیده نشود اما از لحاظ تدبیر و تصرفی که دارد و از جهت خواص و کمالاتش پوشیده نیست.^۱ اکبرآبادی گوید: این بیت تمثیل بیت بالاست. پس ناله نی به مثابه تن باشد و سر ناله به منزله جان. و چنانچه جان به حواس ظاهر، مُدَرِّک نمی‌شود و سر ناله هم به حواس ظاهر محسوس نمی‌گردد.^۲ استاد فروزانفر نیز گوید: این بیت به منزله دلیل و مثالی است برای سابق که به موجب آن، سرّ و راز دل در ناله ظاهر می‌شود. از اینرو «ناله» به منزله تن و «راز» به مثابه روح است که هم محرّک ناله و هم در وی جلوه‌گری می‌کند، ولی هر چشم و گوش سرّ دل را در نمی‌یابد. همچنانکه جان، محرّک بدن است و بدن مظهر افعال اوست و با وجود این به چشم دیده نمی‌شود و این از آن جهت است که موجود اعمّ از محسوس است. و شاید که چیزی موجود باشد و نفس آن را ادراک کند ولی حس آن را در نیابد مانند کلیه معقولات که موجود است، ولی محسوس هم نیست.^۳
- نیکلسون «جان» را در اینجا معادل روح حیوانی دانسته است.^۴ منظور بیت: همانطور که روح از جسم مخفی است راز درون اولیاء الله نیز بر عامگان پوشیده است.]

- (۹) آتش است این بانگِ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
- این نغمه نی در واقع آتش است. یعنی کلام گرم و آتشین اولیاء الله است و معلول باها و هواهای نفسانی نیست. و هرکس که از این آتش بهره‌ای ندارد عدمش به ز وجود، [برخی از شارحان احتمال داده‌اند که بانگ نای، کنایه از سماع باشد.^۵ نیست باد در مصراع اول و دوم

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر اول، ص ۲۱ - ۲۰.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۶.

۳. شرح مثنوی شریف، دفتر اول، ص ۱۴.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۰.

۵. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۶. توضیح سماع در شرح بیت (۱۳۴۷) همین دفتر آمده است.

جناس (= تجنیس) تامّ است. زیرا در لفظ وحدت دارند و در معنا اختلاف. نیز برخی از شارحان از جمله انقروی و به تبع او نیکلسون برای نیست باد در مصراع دوم وجهی دیگر قائل شده‌اند و آن اینکه نیست باد در این مصراع، جنبه لعن و نفرین ندارد، بل مولانا دعا می‌کند که به لطف الهی، کسانی که به کلام او گوش دهند بتوانند به مقام فناء که مقصد اقصای طریق اولیاء الله است نائل شوند.^۱

(۱۰) آتش عشق است کاندر نئی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد

اگر نئی به ناله و حنین پُر سوز و گداز می‌افتد به خاطر آتش عشقی است که در آن افتاده و موجب نوای حزین آن شده است. و اگر باده می‌جوشد آن هم به خاطر جوشش عشق است. [بیت فوق بر این اصل اشراقی افلاطونی مبتنی است که عشق در جمیع کائنات جاری و ساری است.^۲ بدین معنی که هر موجودی به سوی مرتبه عالی‌تر خود اشتیاق دارد و اصولاً سبب حرکت و تکاپوی موجودات، شوق به کمال است. عَشْق از عَشَق (= چسبیدن و التصاق) گرفته شده است. بدین جهت به گیاه پیچک نیز عَشَقَه گویند چرا که بر تنه درخت می‌پیچد و می‌چسبد و بالا می‌رود. اما کلمه «عشق» در قرآن کریم و ادعیه مأثوره نیامده است، هرچند که در برخی از روایات آمده است. اما نیامدن لفظ عشق در مأثورات مذهبی دلیل بر مذمت آن نیست، چرا که این لفظ در متون جاهلی عرب نیز سابقه ندارد. حکما و عرفای پیشین برای عشق تعاریفی قائل شده‌اند. از آن جمله افلاطون معتقد است که عشق واسطه انسان و خدایان است و فاصله آنها را پر می‌کند. عشق خود زیبا نیست ولی شیفته زیبایی است.^۳ چون رساله ششم اخوان الصفا در باب عشق جامعیت دارد، خلاصه آنرا در اینجا ترجمه می‌کنیم: باید دید که حکما و فلاسفه در ماهیت عشق چه گفته‌اند. بعضی آنرا نکوهیده‌اند و آنرا پلید دانسته‌اند. بعضی از آنان نیز عشق را فضیلتی نفسانی شمرده‌اند و تحسین‌اش کرده‌اند و برخی آنرا جنون الهی دانسته‌اند و برخی آنرا بیماری نامیده‌اند. اما اینان هیچکدام به حقیقت امر واقف نشده‌اند. بعضی از حکما نیز پنداشته‌اند که عشق، افراط در محبت و شدت میل به کسی یا چیزی است. با این ملاحظه هیچکس از عشق خالی نیست، زیرا بالاخره هرکس به چیزی عشق می‌ورزد. و بسیاری دیگر عشق را مایه خولیا دانسته‌اند. و بعضی نیز عشق را شدت شوق

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر اول، ص ۲۲، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۰.

۲. ر. ک. رساله ضیافت، ص ۴۳۴.

۳. ر. ک. پیشین.

به اتحاد قلمداد کرده‌اند.^۱ روزبهان بقلی گوید: از جمله صفات حق، عشق است. عشق، کمال محبت است و محبت صفت حق است. در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است.^۲ عزیزالدین نسفی نیز در باب عشق گوید: عشق، بُراق سالکان و مرکبِ روندگان است. هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند و سالک به صدچله آن مقدار سیر نتواند کرد که عاشق در یک طرفه‌العین کند.^۳ اما مولانا معتقد است که عشق قابل بیان نیست. در این باره رجوع شود به بیت (۱۱۶-۱۱۲) همین دفتر. [

- (۱۱) نی حریفِ هر که از یاری بُرید پَرده‌هایش پرده‌هایِ ما دَرید
انسان کامل که همچون نی، نوای الهی می‌سراید یار و صاحب آن کسی است که از همه تعلقات و آویزش‌های دنیوی‌اش بُریده باشد. مقامات معنوی آن اولیاء حجاب‌های ظلمانی و نورانی سالکان را از هم بدرد. [اگر نی را همان ساز معروف بدانیم پرده‌های آن معنی دیگری می‌دهد. در علم موسیقی پرده به معانی مختلف بکار رفته است. و آن گونه که در موسیقی قدیم آمده با آنچه که امروزه از آن مراد می‌شود فرق دارد. در موسیقی قدیم پرده را بر دوازده آهنگ اطلاق می‌کردند:

نوا و راست، حسینی و راهوی و عراق حجاز و زنگله و بوسلیک با عشاق
دگر سپاهان، باقی بزرگ و زیرافکنند اسامی همه پرده‌هاست بر اطلاق
اما امروزه پرده به زه‌هایی اطلاق شود که برای تعیین نت‌ها بر روی دسته چنگ و رباب و تار و سه تار و جز آن بندند. پس با توجه به معنی پرده در موسیقی قدیم، مصراع دوم را می‌توان چنین معنی کرد: آهنگ‌ها و نغمه‌هایی که با نی نواخته می‌شود موجب تهذیب نفس و تلطیف روح آدمی می‌گردد و حجاب‌های نفسانی را برطرف می‌سازد.]

- (۱۲) همچو نی زهری و تریاقی^۴ که دید؟ همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟
آیا تاکنون کسی زهر و پادزهری مانند نی دیده است؟ معلوم است که ندیده است. و

۱. ر.ک. رسائل اخوان الصفا، ج ۳، رساله ششم، ص ۲۶۹ به بعد.

۲. عبهر العاشقین، ص ۱۳۸.

۳. الانسان الكامل، ص ۲۷۹.

۴. تریاق: دوايي است مرکب از اجزای مختلف که در معالجه زهرهای حیوانی و امراض سخت استعمال می‌کرده‌اند و یکی از اجزای آن، گوشت افعی است که به پاریسی تریاک گویند. (ر.ک. شرح مشرق شریف، ج ۱، ص ۱۷)

آیا تاکنون کسی همدم و مشتاقی مانند نی دیده است؟ مسلماً ندیده است. [همانطور که حضرت حق با صفت قهر و لطف موصوف شده، انسان کامل نیز به صفت قهر و لطف متصف است. انسان کامل، زهر است نسبت به اهل فسق و ارباب فجور، و پادزهر است نسبت به اهل صلاح و اصحاب معرفت. البته می‌تواند نسبت به شخص واحد هم زهر باشد و هم پادزهر، زیرا همینکه بیان فراق و هجران می‌کند، زهر می‌شود و چون مزدهٔ قرب و وصال می‌دهد پادزهر می‌گردد:

گاه شرح محنت هجران دهم بیدلان را داغ‌ها برجان نهم
گاهی آرم مزدهٔ قرب و وصال بخشم اهل ذوق را صد وجد و حال^۱
یعقوب چرخ‌ی نیز گوید: انفاس شریفهٔ ایشان که از سر حال و وجدان می‌بود تریاقی است مر مریدان را و زهری است مر منکران را همچون آب نیل که قبطی را خون بود و سبطی را آب^۲.]

(۱۳) نی حدیثِ راهِ پُر خون می‌کند قصّه‌هایِ عشقِ مجنون می‌کند
نی از راهِ پُر خون سخن می‌گوید. یعنی انسان کامل از راهِ پُر مشکل و خطرناک عشق ربّانی حرف می‌زند. و داستان‌هایی از عشاق پاکباز و مجنون‌صفت بازگو می‌کند. [«راهِ پُر خون» کنایه از مرگ اختیاری است. به شرح بیت (۴) همین دفتر رجوع شود.]

(۱۴) مَحْرَمِ این هوش جز بی‌هوش نیست مَر، زبان را مشتری جز گوش نیست
این هوش، محرمش تنها کسانی هستند که از عقل معاش بی‌هوش‌اند. یعنی اسرار حقیقت را تنها اهل فناء که از غیرحق بیهوش‌اند درک توانند کرد و نااهلان و منکران در مقابل این اسرار کر و گنگ هستند. چنانکه طالب زبان، تنها گوش است و هیچ عضو دیگری الفاظ را که به وسیلهٔ زبان گفته می‌شود نمی‌تواند بشنود. پس تا شخص لوح ضمیر را از اوهام و خیالات نپردازد راز حقیقت را درک نتواند کردن. مصراع دوم جنبهٔ تمثیلی دارد و شبه دلیلی است برای اثبات مفاد مصراع اول.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۸.

۲. رسالهٔ نائیه، ص ۱۲.

(۱۵) در غم ما روزها بیگانه شد^۱ روزها با سوزها همراه شد
در غم عشق ما روزها از پی هم آمد و عمر سپری شد. و ایام و اوقات توأم با سوز و
گداز گردید. یعنی درد طلب عشاق و میل به وصال در آنان دائمی است و لحظه‌ای منقطع
نمی‌شود.

(۱۶) روزها گر رفت، گو: رَو، باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
اگر این روزهای پُر سوز سپری شد و عمر گذشت بگو: ای عمر بگذر که از گذر تو
هیچ باکی ندارم. اما تو ای حضرت معشوق، عنایات و الطافت هماره متوجّه ما باشد که تویی
پاک و منزّه و همچون تو کسی منزّه نیست. [منظور دو بیت اخیر: ارزش و اعتبار حیات از دید
عاشق عارف، نیل به حضرت معشوق است. حیاتی که عاری از طلب حقیقت باشد در نظر او
هیچ ارزشی ندارد.]

(۱۷) هر که جز ماهی، ز آبش سیر شد هر که بی‌روزی^۲ است، روزش دیر شد^۳
بجز ماهی، هر کس از آب سیر می‌شود. زیرا حیات ماهی فقط در آب میسر است.
همینطور عاشق صادق نیز بدون عشق و طلب حضرت معشوق زندگی نتواند کرد، پس مایه
حیات عاشق، عشق است. و هر کس که از آب عشق و عرفان، بی‌نصیب باشد روحی پژمرده و
افسرده دارد. یعنی هرگاه کسی دچار دل‌سیری و ملال گردد معلوم می‌شود که از عشق و
معرفت بی‌بهره است. [مولانا به کُرّات عاشق صادق را به ماهی تشبیه کرده است که
مایه حیات و بقایش عشق است. یعقوب چرخ‌گویید: غیر ماهی از آب، سیراب شود. اما
ماهی را از آب، سیری نیست. عشاق را همچون ماهیان بدان که از آب حیات عرفان، ایشان را
سیری نیست.^۴]

(۱۸) در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید، وَالسَّلام
شخص خام نمی‌تواند احوال پختگان را دریابد. زیرا حال آنان را نمی‌توان با الفاظ و

۱. بیگانه شدن: شب شدن، روز به شب رسیدن.

۲. بی‌روزی: محروم، بی‌نصیب. مجازاً مفلس.

۳. دیر شدن روز: به کنایه یعنی دل‌سیری و ملالت.

۴. رساله نائیه، ص ۱۶.

عبارات درک کرد. حال که چنین است پس باید سخن را کوتاه نمود و دم فرو بست. [اشاره به اینست که شرط معرفت و درک حقیقت، مناسبت حال است، زیرا معرفت حقیقی وقتی حاصل شود که مُدَرِّک با مُدَرَّک اتحاد داشته باشد. یعقوب چرخ‌ی در این باره گوید: اهل الله که به مشاهده و معاینه به مقصود اصل، مشرف شده‌اند، احوال ایشان را کسی که مقید به تقلید است و اسیر نفس اماره، در نیابد. پس سخن را جز به طریق اشارت و کنایت نتوان گفت.^۱]

(۱۹) بند، بُگَسَل. باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر؟
این بیت در جواب سؤالی مقدر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا پختگان معرفت و یقین چه سان بدان مقام منیع رسیده‌اند؟ یا چگونه می‌توان حال پختگان را دریافت؟ جواب: ای پسر معنوی! قید و بند تعلقات دنیوی را پاره کن و از زنجیر دنیوی و نفسانی آزاد شو. آخر تا کی گرفتار سیم و زر خواهی بود؟ [«ای پسر» خطاب به سالکان است که در واقع فرزند معنوی مشایخ به شمار آیند. زیرا در طریقت نوعی اتصال میان مرید و مراد ایجاد می‌گردد. چنانکه مرید، جزئی از اجزای مراد محسوب شود. همانطور که فرزند، جزئی از پدر محسوب آید. اما اُبُوت و بُنُوت در طریقت نسبت معنوی دارد.^۲ آزادی و حریت در اینجا بدین معنی است که بنده، دل در گروی چیزی نسپارد الا به حق. پس شرط پختگی و کمال روحانی گسستن حُبّ عنان گسیخته به مال و مُکنت دنیوی است.]

(۲۰) گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای
به عنوان مثال، اگر آب دریا را درون کوزه‌ای بریزی، چقدر در آن جمع می‌شود؟ مسلماً به اندازه نصیب و بهره یک روز. [این استدلال در بیان حرص و آز بی‌عذار آزمندان پرداخته شده است. پس نباید گرفتار حرص و آز شد، زیرا آزمندی آدمی را به پریشانی و اضطراب در می‌کشد.]

(۲۱) کوزه چشم حریصان پُر نشد تا صدف قانع نشد پُر دُر نشد
چشم آزمندان با همه محدودیتی که دارد هرگز سیر نمی‌شود و هرچه زر و سیم

۱. ر.ک. پیشین، ص ۱۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۳.

ببندوزند پریشانی خاطرشان برطرف نمی‌شود، بلکه هر روز آتش حرص و آزشان تیزتر گردد. به عنوان مثال تا صدف، قانع نباشد و از قطرات فراوان باران به چند قطره اکتفا نکند هرگز درونش پُر از مروارید نگردد، [برخی از قدما می‌پنداشتند که مروارید از دانه‌های باران نیسان و یا نیسان^۱ حاصل می‌آید. خواجه نصیر گوید: و در افواه مشهور است که آن وقت که باران نیسان می‌آید صدف، دهان بازگشاده و قطرات باران را می‌گیرد. و چون این قطرات به باطن صدف می‌رسد به خاصیتی که در جوف صدف قدرت ازلی (نهاده است) تعبیه کرده مروارید متولد می‌شود^۲. مولانا در بیان ضرورت و فایده قناعت این باور عامیانه را بر سبیل مثال آورده است.]

- (۲۲) هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
- هرکس جامه خودخواهی و نفسانی‌اش از شدت عشق به حضرت معشوق، چاک شود، او از حرص و هر نوع عیبی پاک خواهد شد. [عشق خواه حقیقی یا مجازی، سبب تبدیل اخلاق است. ما می‌بینیم که شخص پیش از آنکه عاشق شود، ممسک و مال دوست و یا بددل و ترسو است، و همینکه عشق بر وجودش استیلاء یافت سر کیسه‌های بسته و مهر زده را باز می‌کند و همه را در راه معشوق در می‌بازد و یا به استقبال خطر می‌رود و خویش را در بلاهای صعب می‌افکند و از هیچ چیز نمی‌هراسد. از همین نمونه، سایر اخلاق و اوصاف را می‌توان قیاس گرفت.... آنچه گفتیم در عشق صورت بود که آن را عشق مجازی می‌نامند. و این تأثیر در عشق به حقیقت و شخصیت‌های معنوی هم قابل انکار نیست^۳.]

- (۲۳) شاد باش ای عشق خوش سودای^۴ ما ای طیبِ جمله علّت‌های ما
- ای عشق خوش سودای ما، یعنی ای عشقی که موجد هیجانات خوب و جذّاب روحی

۱. ماه هفتم سربانی مطابق فروردین و اردیبهشت، در قدیم وقتی در این ماه باران می‌بارید ظرفی در بیرون می‌نهادند و قطرات باران را جمع می‌کردند و ادعیه‌ای بر آن می‌خواندند و آنرا جهت استشفای بیماران و سلامتی مدام می‌نوشتند.

۲. ر.ک. تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۸۵-۸۴.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۹.

۴. سودا: یکی از اخلاط چهارگانه (صفرا، سودا، بلغم و خون) که مبنای طب قدیم بود. غلبه سودا موجب امراض عصبی و خیالات واهی گردد. از اینرو مالیخولیا را نیز سودا می‌گفتند.

می‌شوی. و ای طبیب همه دردها و امراض ما! همواره شادمان و با نشاط باش. [اما نیکلسون معتقد است که سودا تقریباً مرادف فکر است.^۱ احوال و هیجانات روحی اگر از عشق صوری ناشی شود ناپسند و بدسوداست. ولی اگر احوال و هیجانات روحی از عشق حقیقی منبعث شود پسندیده و خوش سوداست.]

(۲۴) ای دَوایِ نَخَوَت و ناموسِ ما ای تو افلاطون و جالینوسِ ما
ای عشق! تویی دَوایِ خودبینی و خودنمایی ما. و ای عشق! تویی طبیب روحانی و جسمانی ما. [«عشق» در اینجا و بسیاری از موارد مثنوی کنایه از معشوق است. افلاطون حکیم معروف یونان باستان به سال ۴۲۷ پیش از میلاد متولد شد، و نزدیک به هشتاد سال زیست.^۲ وی از مردم شهر آتن بود. او پزشک و عالم بود و به هیأت افلاک و علم خواص و طبایع اعداد دانا بود.^۳ وی را زعیم حکمای اشراقی دانسته‌اند، چرا که راه وصول به حقیقت را تهذیب نفس و مکاشفه می‌دانست. از اینرو در این بیت کنایه از طبیب روحانی است.]

اما جالینوس از مشهورترین اطبای یونان باستان پس از ابقراط محسوب شود.^۴ وی بس جهانگردی می‌کرد و بسیاری از شهرها را دید. او در سن هفده سالگی در طب و فلسفه و علوم ریاضی به درجه کمال رسید و در بیست و چهار سالگی در این علوم به مقام اجتهاد نائل شد.^۵ جالینوس هنگامی ظهور کرد که صنعت طب دستاویز سופسطانیان شده بود و محاسن آن از میان رفته بود. بدین جهت خود را مهیا کرد که از طب دفاع کند و آن را در محل مناسب خودگذارد. او عقاید و آراء ابقراط و پیروانش را تأیید و تحکیم کرد و کتبی بسیار در این باب نگاشت و حقایق طب را آشکار ساخت و عقاید طبّی را تأیید نمود.^۶ جالینوس در اینجا کنایه از طبیب جسمانی است.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۴.

۲. ر. ک. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۶.

۳. ر. ک. طبقات الاطباء والحکماء، ص ۸۱.

۴. ر. ک. دائرة المعارف (فرید وجدی)، ج ۳، ص ۳.

۵. ر. ک. طبقات الاطباء والحکماء، ص ۸۱.

۶. ر. ک. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ج ۱، ص ۱۸۰.

(۲۵) جسمِ خاک از عشق، بر افلاک شد کوه، در رقص آمد و چالاک شد
جسمی که از خاک است بر اثر عشق الهی بر اوج افلاک و آسمانها رفت و کوه به رقص و رفتار آمد. [مصراع اوّل به موضوع معراج به معنی عام اشارت دارد، هرچند که معراج پیامبر (ص) و عروج عیسی (ع) و ادریس (ع) را نیز شامل می‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۸۰) همین دفتر و شرح بیت (۵۵۲) دفتر چهارم. مصراع دوم نیز اشارت است به آیه ۱۴۲ سورة اعراف. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۴۵) دفتر ششم.]

(۲۶) عشق، جانِ طور آمد، عاشقا!^۱ طور، مست و خَرّ موسی ضاعقا
ای عاشق! آن روحی که به کوه طور جان و حیات بخشید عشق بود. به برکت عشق بود که کوه طور مست شد و موسی (ع) از عظمت و مهابت آن بیهوش بر زمین افتاد. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

(۲۷) با لبِ دمسازِ خود گر جُفتمی^۲ همچو نئی من گفتنی‌ها گفتمی
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا این عشق چیست که از عظمت آن، اجسامِ خاکی به معراج می‌روند و کوه طور به رقص می‌آید و موسای نبی بیهوش بر زمین می‌افتد؟ اگر ممکن است اسرار آن عشق را برای ما بازگو کن. جواب: اگر با لب یارم که با زبان حال من دمساز است، قرین می‌شدم مانند نی گفتنی‌های بسیاری می‌گفتم و اسرار عشق را به شرح باز می‌گفتم. [ولی دریغا که محرمی نمی‌یابم که راز عشق را بدو گویم. یا چنان در قبضه نانی معشوق و تصرفات او هستم که از خود اختیاری ندارم. بی‌عنایت او هیچ سرود و ندایی از من بر نمی‌آید.]

(۲۸) هر که او از همزبانی شد جدا بی‌زبان شد، گر چه دارد صد نوا
زیرا هرکس که از همزبانش جدا شود، اگر صد نوا و نغمه هم که داشته باشد باز هم لال و بی‌زبان خواهد بود. [یکی از آداب عارفان و اهل سلوک صفت (= خاموشی) است. صفت بر دو نوع است: یکی صمت عامگان و دیگری صمت خاصگان. مراد از صمت عامگان

۱. عاشقا: عاشق + الفِ نداء.

۲. گر جُفتمی: زمان حال شرطی است. از این قبیل افعال در مثنوی و دیوان بسیار آمده است.

اینست که سالک مبتدی باید زبان خود را مواظبت کند و آنرا کمتر بکار گیرد تا خطا و زلل کمتری مرتکب شود. چرا که زبان همچون مرکبی نافرمان است که اگر بسته‌اش ندارند، توسنی کند و موجب زیان شود. و اما مراد از صَمْتُ خاصّگان اینست که عارفان کامل و سالکان منتهی مجاز نیستند که اسرار طریقت و حقیقت را به هر گوش‌ی القاء کنند، مگر به قدر اهلیت اشخاص^۱. یعقوب چرخ‌ی گوید: اهل تصوّف را سخنانی است که به هر زبان بیان آن نتوان کرد و ایشان به آن زبان خاص بیان اسرار حقیقت می‌کنند در میان همدیگر، هرکه واقف نیست پیش او سخن تصوّف نتوان گفت^۲. ابن عربی در اسرار صَمْتُ گوید: صمت مطلق درست نیست، زیرا بنده مأمور است که ذکر خدا گوید، بلکه تنها این خاموشی در ظاهر اوست و نه در باطن وی^۳.

(۲۹) چونکه گل رفت و گلستان درگذشت نشنوی زان پس ز بلبل سرگذشت
همینکه فصل گل سپری شود و ایام گلستان بگذرد، دیگر از بلبل نغمه‌ای نخواهی شنید. [این بیت نیز مانند بیت پیشین، مضمون بیت (۲۷) را تأیید و تأکید می‌کند. یعقوب چرخ‌ی گوید: چون بلبل روی گل بیند، هزارستان را نوای خود سازد. و اما در خارستان زمستان، بی‌نوا ماند، یعنی حکم الهی را به اهل آن توان گفت. اما پیش جاهلان از آن بیان نتوان کرد. حضرت امیرمؤمنان به کمیل گفت: در دل من، علوم بسیار است و کسی را نمی‌یابم که به او بگویم. از اینجا گفته‌اند: کَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ^۴.]

(۳۰) جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مُرده‌ای
هرچه هست معشوق است، و عاشق پرده‌ای بیش نیست. و آنکه زنده حقیقی است فقط معشوق است، و عاشق بدون معشوق کالبد بی‌جانی بیش نیست. [«پرده» را اگر همان پرده معروف بگیریم که بر در می‌آویزند، مصراع اوّل جنبه تمثیلی خواهد یافت. بدین معنی که عاشق همچون پرده‌ای است که حرکت و جنبش آن از خود نیست بل از تصرّفات معشوق است. چنانکه جنبش پرده نیز از باد است نه از خود. و اگر «پرده» را کنایه از حجاب هستی

۱. در این باب رجوع شود به رساله فی السیر والسلوک، ص ۸۳ و رساله قشیریه، ص ۱۸۱.

۲. رساله نائیه، ص ۲۰.

۳. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۱۸۰.

۴. رساله نائیه، ص ۲۱.

بشری و ظاهری عاشق بگیریم منظور اینست که وجود موهوم بشری عاشق، حجابی است که او را از حضرت معشوق جدا می‌کند. این وجه مناسب‌تر است. و اگر «پرده» را به معنی موسیقایی آن بگیریم بعید می‌نماید، هرچند که خالی از وجه هم نیست. به هرحال غالب شارحان مثنوی این بیت را حمل بر وحدت وجود کرده‌اند. مصراع دوم مناسب است با مفاد آیه ۸۸ سوره قصص: *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*. «همه چیز به نیستی رود جز ذات خداوند». نیز مناسب است با آیه ۲۶ و ۲۷ سوره رحمن: *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ*. «همه چیز به فنا رود و تنها ذات پروردگارت که شکوهمند و بزرگوار است باقی است.» [

- (۳۱) چون نباشد عشق را پروای^۱ او او چو مرغی ماند بی‌پر، وای^۲ او!
- این بیت از لحاظ مضمون مکمل و مؤید بیت پیشین است. معنی بیت: اگر عشق به سوی عاشق توجّه نکند، عاشق مانند پرندۀ پرکنده‌ای است که وای به حالش! [بعضی از شارحان در معنی بیت فوق نوشته‌اند: «هرکس که پروای عشق نداشته باشد...» این معنی همانطور که استاد نیکلسون گفته سست و تردیدآمیز است. زیرا عشق حق از حق سرچشمه می‌گیرد و به لطف او الهام می‌شود. وقتی که خداوند به عاشقان خویش عنایتی نداشته باشد، لطف خود از آنان دریغ می‌دارد^۳. و در نتیجه نمی‌تواند در مدارج کمال به پرواز درآید. «پروای او» و «پر، وای او» جناس مرکب است.]

- (۳۲) من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نورِ یارم پیش و پس؟
- اگر نور باطن حضرت معشوق در پیش و پس من نباشد، من چگونه می‌توانم با این عقل جزئی و ادراک محدود راه خود را بیابم و در آن سلوک کنم؟ [بیت فوق مناسب است با آیه ۱۲ سوره حدید: *يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ*. «روزی که مردان و زنان مؤمن را بینی که نورشان در پیشاپیش و سمت راستشان می‌رود.» نیز اشارت است به آیه ۸ سوره تحریم. رجوع شود به شرح بیت (۶۱۱) دفتر چهارم. منظور بیت: سرچشمۀ جمیع معارف روحانی و ادراکات معنوی آدمی نور باطن حضرت حق است.]

۱. پَرَوَا: التفات، توجّه.

۲. وای: از اصواتی است که در حال اضافه معنی ترحم و شفقت را افاده کند.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۷ - ۲۶.

(۳۳) عشق، خواهد کین سخن بیرون بُود آینه، غَمّاز^۱ نبود چون بُود؟
عشق ایجاب می‌کند که معانی و اسرار به ظهور رسد، زیرا چگونه ممکن است که آینه صیقلی اشیا را در خود منعکس نکند؟! اگر عشق در جان آدمی شرر زند، آثار آن در افعال و احوال او نمایان گردد. پس توان گفت که عشق مانند آینه‌ای است که صُور اشیا را در خود نمایان می‌گرداند. همین‌طور در آینه عشق نیز، احوال عاشق آشکار شود. پس عشق، کَشّاف ضمیر است. [

(۳۴) آینه‌ات، دانی چرا غَمّاز نیست؟ زآنکه زنگار از رُخس ممتاز نیست
می‌دانی که چرا آینه دل و روح اسرار و حقایق معنوی را نشان نمی‌دهد؟ به خاطر اینکه زنگار هوی و هوس را از روی آن پاک نکرده‌ای. [منظور اینست که چون دل، صاف و روشن شود اسرار عرفانی و حقایق ربانی در آن منعکس گردد. مادام که شخص، دل از زنگار پردازد حقایق ربانی در آن نقش نیابد.]

۱. غَمّاز: سخن‌چین، اشاره‌کننده به چشم و طعنه‌زننده (آندراج، ج ۴، ص ۳۰۶۲). در اینجا منظور آشکارکننده و نشان‌دهنده است.

حکایت عاشق شدن پادشاهی بر کنیزکی و خریدن پادشاه، کنیزک را

خلاصه داستان

پادشاهی به قصد شکار همراه خدمتکارانش به بیرون شهر رفت. در میانه راه، کنیزکی زیبارو دید و دل بدو باخت و بر آن شد که او را به دست آورد و همراه خود ببرد. او با بذل مالی فراوان بر این مهم یارست. اما دیری نپایید که کنیزک، بیمار شد و شاه، طبیبان حاذق را از هر سوی نزد خود فراخواند تا کنیزک را درمان کنند. طبیبان هر کدام مدعی شدند که با دانش و فن خود، او را مداوا کنند. از اینرو مشیت قاهر الهی را که فوق الاسباب است نادیده انگاشتند. به همین رو هرچه تلاش کردند حال بیمار وخیم تر شد. وقتی که شاه از همه علل و اسباب طبیعی نومید شد به درگاه الهی روی آورد و از صمیم دل دست نیایش افراشت. در گرماگرم دعا و تضرع بود که خوابش بُرد و در اثنای خواب پیری روشن ضمیر بدو گفت: طبیب حاذق، فردا نزد تو می آید. فردای آن شب، شاه طبیب موعود را یافت و او را بر بالین کنیزک برد. او معاینه را آغاز کرد و به فراست دریافت که علت بیماری کنیزک، عوامل جسمانی نیست، بل او بیمار عشق است. بله آن کنیزک عاشق مردی زرگر بود که در سمرقند مأوا داشت. شاه طبق توصیه آن طبیب روحانی، عده ای را به سمرقند فرستاد تا او را به دربار شاه آورند. و چون زرگر را نزد شاه آوردند، شاه طبق دستور طبیب، وی را با کنیزک تزویج کرد و آن دو شش ماه در کنار هم به خوشی می زیستند. ولی پس از انقضای این مدت، طبیب به اشارت خدا، ند، زهری قتال

به زرگر داد که بر اثر آن زیبایی و جذابیت او رو به کاهش نهاد و رفته رفته از چشم کنیزک افتاد. البته این حکم مانند دستوری بود که به ابراهیم خلیل داده شد تا فرزندش را ذبح کند و نیز با کشته شدن آن پسر بچه به دست خضر مشابیهت دارد. پس این امور دارای رمز و رازی است که فهم آن از حوزه افهام و عقول عادی خارج است.

* * *

مأخذ حکایت فوق، فردوس الحکمة و چهار مقاله عروضی است. در کتاب اخیر با تفصیل بیشتری این نوع معالجه را به ابوعلی سینا نسبت داده‌اند. طبق این روایت او یکی از خویشان قابوس و شمگیر را که به مرض عشق گرفتار آمده بود درمان کرد.

سید اسماعیل جرجانی (متوفای سال ۵۲۱ یا ۵۲۵ هـ) نیز در کتاب خود ذخیره خوارزمشاهی در بیان معالجه عشق چنین گفته است: کسی که عشق و نام معشوق پنهانی دارد بدین طریق بتوان دانست که معشوق او کیست و این چنان باشد که طیب، انگشت بر نبض او دارد و بفرماید تا ناگاه نام کسانی که گمان برند که عشق او بر آن است یاد کنند و صفت هریک می‌کنند و احوال هریک می‌گویند چندبار بیازمایند تا از تغییر نبض او نزدیک به شنیدن نام و صفت آن کس معلوم گردد که معشوق او کیست و چه نام است...^۱

*

برخی از شارحان این حکایت را تأویلات مفصل عجیبی کرده‌اند که خلاصه آن به زبان ساده اینست: پادشاه، رمز روح است. و طیبیان مغرور، رمز عقل جزئی یا مشایخ ظاهری است. و کنیزک، رمز نفس حیوانی و غریزی یا سالک مبتدی است. و زرگر، رمز دنیاست. و آن طیب روحانی، رمز عقل کلی یا مرشد حقیقی است. روح (شاه) به نفس (کنیزک) عشق می‌ورزد تا او را صافی کند و به مرتبه نفس مطمئنه برساند، زیرا با صفای نفس، معرفت روحانی و مدارج کمالی حاصل آید. اما نفس (کنیزک) طبعاً عاشق دنیا (زرگر) است و میل ندارد که جهان ظاهر و محسوس را با جهان باطن و نامحسوس معاوضه کند. ابتدا عقل جزئی (طیبیان مغرور) می‌خواهد تعلقات شهوانی نفس (کنیزک) را معالجه کند، ولی حال او وخیم‌تر شود و تعلّقش به دنیا (زرگر) افزون‌تر گردد. روح (شاه) خاضعانه به درگاه الهی روی می‌آورد. خداوند عقل کلی (طیب روحانی) را مأموریت می‌دهد که با نشان دادن حقیقت فنا و زوال

دنیا. میل آن از نفس (کنیزک) برکنده گردد و نهایتاً نفس حیوانی به سوی روح (شاه) باز گردد و به مقام نفس مطمئنه دگر می‌شود. این بود خلاصه تأویل شارحان پیرامون این حکایت. همانطور که ملاحظه می‌شود اینگونه تأویلات بر اساسی نیست و با مشی و مشرب و طرز بیان مولانا در نمی‌سازد. بعضی نیز حکایت مذکور را با ماجرای شمس و مولانا انطباق داده‌اند که البته این تأویل از تأویل اول تکلف‌بارتر از آب درآمده است. الله اعلم.

اما آنچه که از مفاد ابیات حاصل می‌آید اینست که مولانا خواسته است بگوید که آدمی در شکارگاه دنیا در پی صید مطلوب‌ها و مرادهای خود است، غافل از اینکه هر نوش دنیا به نیشی و هر کام دنیا به حرمانی در آمیخته است. و چون آدمی به بلایی گرفتار می‌آید ابتدا چشم بر اسباب و ابواب طبیعی می‌دوزد و می‌پندارد که با فراهم آوردن آنها نجات و رهایی قطعی است، در حالی که چنین نیست بل عکس آن است.

همگان مدعی‌اند که حقیقت باطنی انسان را شناخته‌اند و می‌توانند دغدغه‌های روحی او را برطرف کنند. لیکن هر نسخه‌ای که برای نجات بشر می‌نویسند نه تنها حال او را بهبود نبخشد بل بر وخامت حالش بیافزاید.

چون آدمی از علل و اسباب و اشخاص نومید می‌شود رو به تضرع و نیایش می‌آورد و در این حال اگر قلبش صادقانه بشکند و انکسار قلب پیش آید دعایش به اجابت رسد و حاجتش روا گردد. مولانا ضمن این حکایت عشق را از حد تعریف خارج می‌داند و زبان را از بیان آن قاصر می‌شمرد و می‌گوید که عشق مجازی، عاقبت ما را به عشق حقیقی راهبری می‌کند. چون عشق صورت‌ساز است، آدمی یکچند با صورت نرد عشق می‌بازد، اما وقتی که آن صورت به زوال رفت عشق آدمی بدان صورت نیز به محاق می‌رود. زیرک کسی است که از معشوق صورتی و رنگین فارغ شود و به معشوق حی و پایدار عشق ورزد.



بشنوید ای دوستان این داستان خود، حقیقت نقدِ حال^۱ ماست آن (۳۵)
ای دوستان! این حکایت را گوش کنید که حقیقتاً، احوال درونی ما آدمیان در این
حکایت مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

۱. نقدِ حال: سخن یا قصه یا هر چیزی که مناسب حال گوینده یا شنونده باشد، هر سخن یا قصه‌ای که احوال آدمیان را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

(۳۶) بود شاهی در زمانی پیش ازین مُلک^۱ دنیا بودش و هم مُلکِ دین
در زمانهای پیشین. شاهی بود که هم در دنیا فرمانروایی داشت و هم در دین یعنی
نیکبختی دو سرای را دارا بود.

(۳۷) اَتِّفاقاً، شاه روزی شد سوار با خواص^۲ خویش از بهر^۳ شکار
اتفاقاً روزی آن شاه، همراه خادمان ویژه خود سوار بر مرکوب خودش و عزم شکار کرد.

(۳۸) یک کنیزک دید شه، بر شاه راه شد غلام آن کنیزک، جان شاه
شاه، کنیزکی را بر شاهراهی دید و بلافاصله، جان شاه، شیفته و شیدای آن کنیزک شد.

(۳۹) مرغِ جانِش در قفس چون می طپید داد مال و آن کنیزک را خرید
چون پرندۀ روح شاه در قفس تن، بال بال می زد، مالی داد و آن کنیزک را برای خود خرید.

(۴۰) چون خرید او را و برخوردار شد آن کنیزک، از قضا بیمار شد
پس از آنکه شاه، آن کنیزک را خرید و از وصال او برخوردار شد، اتفاقاً آن کنیزک
دچار بیماری شد.

(۴۱) آن یکی خر داشت و پالانش نبود یافت پالان، گرگ خر را در رُبود
به عنوان مثال، شخصی خری داشت، اما پالان نداشت، همینکه پالانی تهیه کرد، گرگ
آمد و خرش را صید کرد و با خود بُرد.

(۴۲) کوزه بودش، آب می نآمد به دست آب را چون یافت، خود کوزه شکست
مثال دیگر، شخصی کوزه ای داشت، ولی هرچه می گشت آب نمی یافت، و همینکه آب
را یافت کوزه اش شکسته شد. [دو تمثیل مذکور در بیان این مطلب است که انسان در هیچ

۱. مُلک: پادشاهی، سلطنت، فرمانروایی.

۲. خواص: جمع خاص به معنی خدمتکاران و پرستاران ممتاز. اما برخی از شارحان آنرا به قوای علمی و
عملی و روحی و نظری تأویل کرده اند.

۳. بهر شکار: برای شکار

لحظه‌ای در این دنیا بطور کامل مقصودش حاصل نیاید و از همه جهت مقضی المرام نگردد. چرا که انسان همیشه آرزوهایی حاصل نشده دارد، و هر کام، لذتی و قرین ناکامی و رنجی دگراست.]

(۴۳) شه، طبیبان جمع کرد از چپ و راست گفت: جانِ هر دو در دستِ شماست شاه، اطبا را از همه طرف به سوی خود فراخواند و گفت: بقای جان من و این کنیزک در دست شماست. [مراد از طبیبان، مدعیان ارشاد و نجات آدمیان است.^۱]

(۴۴) جانِ من سهل است، جانِ جانم اوست دردمند و خسته‌ام، درمانم اوست شاه به اطبا گفت: جان من در مقابل جان کنیزک ارزشی ندارد. بلکه در حقیقت، جانِ جانم هموست. و من فردی دردمند و خسته و زارم و تنها مایه درمانم اوست.

(۴۵) هر که درمان کرد مَر، جانِ مرا بُرد گنج و دُر^۲ و مَر جان^۳ مرا اگر هر یک از شما اطبا، جان مرا درمان کند، گنجینه و مروارید و مرجان مرا تصاحب خواهد کرد. [«مر، جان» و «مرجان» جناس مرکب است.]

(۴۶) جمله گفتندش که جان‌بازی کنیم فهم گرد آریم و انبازی^۴ کنیم آن اطبا همگی گفتند: شاه! برای درمان این کنیزک در حدّ جان می‌کوشیم و با یکدیگر همراهی و همفکری می‌کنیم تا او درمان شود.

(۴۷) هر یکی از ما مسیح عالمی است هر آلم را در کفِ ما مَر هَمی است آن طبیبان گفتند: هر یک از ما مسیح دانشمند (یا مسیح جهانیان) است. و برای هر درد، دوا و درمانی داریم. [مسیح عالم و عالم هر دو جایز است.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۹.

۲. دُر: مروارید، مروارید درشت.

۳. مَر جان: مروارید ریز، گوهر نباتی سرخ‌رنگ، مروارید خوب روشن، در تنسوخ نامه ایلخانی آمده: «واسطه است میان معادن و نبات.»

۴. انبازی: شرکت، رفاقت. در اینجا به معنی همراهی و همفکری است.

(۴۸) «گر خدا خواهد»^۱ نگفتند از بَطَر^۲ پس خدا بنمودشان عجزِ بشر چون آن حکیمان خودبین و مغرور به مهارت و حذاقت خود اعتماد داشتند مشیت قاهر الهی را که فوق الاسباب است نادیده گرفتند، پس خداوند نیز عجز و درماندگی آنان را به خودشان نشان داد.

(۴۹) ترکِ اِسْتِثْنَا مراد قَسْوَتی^۳ است نَبی همین گفتن که عارضِ حالتی^۴ است منظورم از بی اعتنا شدن به «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» آن حالت قساوت و غفلتی است که بر دل آدمی چیره می آید. نه گفتن زبانی این عبارت که امری عَرَضی است. [در حالی که در نزد عرفا، حال و نیت قلبی معتبر است نه ظواهر اعمال. اِسْتِثْنَاء اصطلاحاً به معنی «ان شاء الله گفتن» است. و این تعبیر مَتَّخَذ است از آیه ۱۸ سوره قلم که می فرماید: «وَلَا يَسْتَشْنُونَ». «و ان شاء الله نگفتند.» یا «چیزی برای مستمندان کنار نگذاشتند.» اگر «واو» را حالیه بگیریم معنی اول حاصل می آید، و اگر «واو» را عاطفه بگیریم معنی دوم افاده می شود. اما معنی اول مشهورتر است.^۵ به هر حال بیت فوق به معنی اول نظر دارد.]

(۵۰) ای بسی ناآورده اِسْتِثْنَا بگفت جانِ او با جانِ اِسْتِثْنَاست جفت چه بسیارند کسانی که کلمه اِنْ شَاءَ اللَّهُ را بی آنکه بر زبان آورند، جان و روحشان باحقیقت آن قرین است. بطوریکه حدوث هر امری را معلق به مشیت الهی می دانند. [پس عارف بالله مؤثر حقیقی را در عالم، فقط ذات احدیت داند و بس. و این اعتقاد را قلباً و قالباً دارد، نه فقط لساناً.]

(۵۱) هر چه کردند از عِلاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت، ناروا طبیبان هرچه در راه درمان و شفای کنیزک کوشیدند توفیقی نیافتند و رنج و درد او بیشتر شد و در نتیجه حاجت او شاه برآورده نگشت. [زیرا مشیت قاهر الهی را نادیده گرفته بودند و بر حذاقت خود مفتون شده بودند.]

۱. گر خدا خواهد: همان ان شاء الله گفتن است. که در آیه ۲۳ و ۲۴ سوره کهف از آن سخن رفته است.

۲. بَطَر: خودبینی، بزرگ منشی، خودپسندی.

۳. قَسْوَتی: قساوت، سخت دلی. قَسْوَت + یای مصدری. برگرفته از آیه ۷۴ سوره بقره.

۴. عارضِ حالت: حالتی سطحی و غیرذاتی، حالت بی دوام.

۵. رجوع شود به مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۶، ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

(۵۲) آن کنیزک از مرض، چون موی شد چشم شه از اشک خون، چون جوی شد
کنیزک بیمار از شدت بیماری چنان نحیف شد که گویی مویی بیش نیست. و چشمان
شاه از اشک خونین مانند جویبار شد.

(۵۳) از قضا سرکنگبین^۱، صفرا^۲ نمود روغن بادام^۳، خشکی^۴ می‌فزود
قضای الهی چنین اقتضا کرد که سرکنگبین با آنکه طبعاً دافع صفراست ولی در مورد
این کنیزک قضیه برعکس شد و موجب فزونی صفرایش شد، و نیز روغن بادام که طبعاً ملین و
روان کننده مزاج است، در این مورد خشکی و یبوست افزود.

(۵۴) از هلیله^۵ قبض^۶ شد، اطلاق^۷ رفت آب، آتش را مدد شد همچو نفت
چنانکه هلیله به جای آنکه لنت دهد و شکم را روان کند موجب خشکی و یبوست
شد. و آب به جای آنکه آتش را خاموش کند، مانند نفت شعله آن را تیزتر و پُر لهیب‌تر کرد.

ظاهر شدن عجز حکیمان از معالجه کنیزک بر پادشاه

و روی آوردن پادشاه به درگاه خدا و خواب دیدن شاه، ولی را

(۵۵) شه، چو عجز آن حکیمان را بدید پا برهنه جانب مسجد دوید
شاه همینکه پی برد که حکیمان در علاج بیماری کنیزک ناتوان و عاجز هستند،

۱. سِرْ کَنگَبین: شربتی است که معمولاً از شکر و سرکه می‌زنند و گاهی هم در قدیم به جای شکر، عسل بکار می‌بردند. اطباء قدیم آنرا دافع صفرا دانسته‌اند و معرّب آن سکنجبین است.

۲. صَفْرَا: ماده‌ای است سرخ روشن و گاه سبز رنگ که در کبد تولید شود و در کیسه صفرا جمع می‌شود و برای آسانی هضم غذا بکار می‌رود.

۳. روغن بادام: روغنی که از بادام شیرین می‌گیرند و برای رفع خشکی مزاج مصرف می‌شود.

۴. خُشْکی: یبوست، خشک شدن مزاج که اطبای قدیم، آنرا غالباً با روغن بادام مداوا می‌کرده‌اند. (شرح منثور شریف، ج ۱، ص ۵۸)

۵. هَلِیلَه: میوه درختی است بزرگ، دارای برگ‌های بلند و باریک که میوه آن به شکل خوشه است و انواع آن عبارتند از: کابلی، زرد، هندی و سیاه چینی. و هلیله از انواع داروهای لنت دهنده و روان کننده مزاج است.

۶. قَبْض: گرفتگی و خشکی روده، یبوست.

۷. اِطْلَاق: روانی شکم، رها کردن، از بند گشادن.

پای برهنه به سوی مسجد شتافت. [انقروی معتقد است که منظور از «پابرهنه» در اینجا گذشتن از دنیا و آخرت و رسیدن به مرتبه محو و فناست. اما استاد فروزانفر می‌گوید که پابرهنه دویدن، حاکی از شدت اضطراب و نگرانی‌ای است که شخص فرصت پوشیدن کفش هم نیافته باشد.]

(۵۶) رفت در مسجد سوی محراب شد سجده‌گاه از اشک شه، پُر آب شد
شاه به سوی مسجد رفت و سجده‌گاه از اشک چشم او پُر از آب شد.

(۵۷) چون به خویش آمد ز غرقاب فنا خوش زبان بگشود در مدح و ثنا
هنگامی که شاه از غرقاب فنا به در آمد و به خویش بازگشت، به مدح و ثنای حق زبان گشود. [«غرقاب فنا» اضافه تشبیهی است، بدان جهت که فنا مستلزم سلب هوشیاری یا نفی فعل است، چنانکه غریق از هوش می‌رود و یا از حرکت باز می‌ماند و دستخوش امواج می‌شود.

و آنکه در حق محو و فانی است به وجود خود واقف نیست و حرکت و عمل از وی سلب می‌شود و مولانا به همین مناسبت فرموده است که وقتی پادشاه به خویش آمد و به حال صخو بازگشت زبان به مدح و دعا گشود، زیرا زاری و دعا از آثار هوشیاری و نتیجه شعور بنده به وجود خود و مابینت با حق تعالی است.^۱

اما تعریف فنا در کتب صوفیه: نهایت سیر الی الله را فنا گویند.^۲ نیز گفته‌اند که فنا عبارت است از عدم شعور سالک به هستی موهوم خود بواسطه استیلاي ظهور هستی حقیقی.^۳ پس به عقیده صوفیه، عارف جز واحد چیزی نبیند «هرچه جز واحد بینی آن بُت است». با این ملاحظه همه موجودات با همه کثرت و تعدد خود به مثابه آینه‌هایی هستند که وجود حقیقی ذوالجلال را نشان می‌دهند. مولانا در بیان «غرقاب فنا» گوید: استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند. غرق آب باشد. اگر هنوز در آب، دست و پای می‌زند او را غریق نگویند. یا بانگی می‌زند که: آه غرق شدم! و این را نیز استغراق نگویند.^۴]

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۶۱.

۲. ر. ک. مصباح الهدایة، ص ۴۲۶.

۳. ر. ک. لب لباب مثنوی، ص ۴۴۴.

۴. فیه مافیة، ص ۴۴.

(۵۸) کایِ کمینه^۱ بخششت مُلکِ جهان من چه گویم؟ چون تو می‌دانی نِهان
ای خدایی که کمترین بخشش تو مُلکِ جهانِ هستی است. من چه بگویم در حالی که
تو خود سرّ نِهان را می‌دانی و به اسراری که در قلب من است از اوّل تا آخر دانایی؟ پس نیازی
به عرض حاجت نیست.

(۵۹) ای همیشه حاجتِ ما را پناه بارِ دیگر ما غلط کردیم راه
ای خدایی که همواره پناهگاه حاجات مایی. یک بار دیگر ما را غلط رفتیم. یعنی به
جای آنکه از تو تمنا کنم از حکیمان خودبین و عاجز شفای کنیزک را جُستم. [اکبرآبادی
معتقد است که غلط اول، عاشق شدن بر کنیزک بود و غلط دوم، رجوع به حکیمان جهت
استشفای کنیزک^۲.]

(۶۰) لیک گفتی: گر چه می‌دانم سِرت زود هم پیدا کُنش بر ظاهر
اما خداوندا به ما فرموده‌ای که ای بندگان! گرچه من به اسرار درون شما واقفم، ولی
شما نیز هرچه زودتر خواسته‌های ضمیر خود را بر زبان آورید. [رجوع شود به شرح
بیت (۹۹۲) به بعد در دفتر دوم.]

(۶۱) چون برآورد از میانِ جان، خروش اندر آمد بحرِ بخشایش به جوش
شاه همینکه از صمیم قلب، ناله و زاری کرد، پس دریای عطا و کرم خداوندی نیز
جوشیدن گرفت و دعای او به اجابت رسید.

(۶۲) در میانِ گریه، خوابش در رُبود دید در خواب او، که پیری رُو نمود
آن پادشاه در میانِ گریه و زاری بود که خواب بر او چیره آمد و در عالم رؤیا دید که
پیری کلانسال، بدو رخ بنمود. [عرفا و حکما هر دو برای تجسّم و تمثیلِ حالت انقطاع از
شواغل جسمانی و حصول قوّت روحانی، حالت خواب را ذکر می‌کنند که مرگ کوچک و
حشر اصغر است. چنانکه بیداری نمودار قیامت کبری و حشر اکبر است. روح انسانی در

۱. کمینه: کمترین.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۱۲.

خواب، موقتاً از علایق مادی آزاد می‌شود، خود به خود حالت صفا و نورانیت ذاتی او بروز می‌کند و جنبه ارتباط او با عالم مجردات یا فرشتگان آسمانی و ملائکه مقربین قوت می‌گیرد. بدین سبب ممکن است که به صورت رؤیای صادقه حقایق بر وی الهام شود که در بیداری از درک و دریافت آن عاجز بوده است. و یا حوادث قبل از وقوع بر وی مکشوف گردد. و واقعه‌ای را در خواب ببند که پس از چندی در بیداری خواهد دید.^۱ ابن عربی گوید: خواب، حالتی است که بنده را از مشاهده عالم حس به مشاهده عالم برزخ منتقل می‌کند.^۲ و در یکی از روایات آمده است که خواب، یکی از چهل و شش جزء نبوت به شمار رود. و در روایتی دیگر خواب، یکی از هفتاد جزء نبوت به شمار آمده است. لیکن در همه آن روایات مقصود اصلی، عددی خاص نیست، بل مراد، کاستی و فزونی در این مراتب است.^۳ رجوع شود به شرح بیت (۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

(۶۳) گفت: ای شه! مژده! حاجات رواست گر غریبی آیدت فردا، زماست
آن پیر ربّانی گفت: شاها! بر تو مژده بادا که حاجت و خواسته‌ات برآورده شد. و اگر فردا غریبی نزد تو آمد بدان که او از جانب ما آمده است.

(۶۴) چونکه آید او، حکیم حاذق است صادقش دان، کو امین و صادق است
هنگامی که آن غریب نزد تو آمد بدان که او حکیمی حاذق و ماهر است و وی را امین و درستکار و راستگو بدان.

(۶۵) در علاجش، سحرِ مُطْلَق^۲ را ببین در مزاجش^۵، قدرتِ حق را ببین
در علاج و درمان بخشی او، کاری غریب و فوق عادت معمول را ببین و در مزاجش، قدرت حق را آشکارا مشاهده کن.

۱. مولوی نامه، ج ۱، ص ۳۰۵.

۲. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۸۳.

۳. رجوع شود به مقدمه (ابن خلدون)، ج ۱، ص ۱۸۹.

۴. سحرِ مُطْلَق: سحری کارگر و مؤثر، بدون هیچ قید و شرطی، مجازاً کاری غریب و فوق عادت.

۵. مزاج: کیفیتی در بدن که از آمیزش عناصر و اجزای اصلی پیدا می‌شود، آمیزش و در اصطلاح اطباء کیفیتی که از آمیختن چیزها به هم رسد... آمیزش عناصر در بدن.

(۶۶) چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد آفتاب از شرق، اخترسوز شد
 چون وقت آن وعده فرا رسید و روز پُر فروز آشکار شد و خورشید از جانب خاور با
 پرتو خود، نور ستارگان را محو و ناپدید کرد. خلاصه کلام وقتی که خورشید دمید. این بیت
 شرط است و بیت (۶۸) جزای شرط. اخترسوز، صفت مرکب فاعلی است و لفظاً به معنی
 سوزنده ستاره است. اما در اینجا به معنی ناپدید کننده ستارگان است. زیرا این اسم مرکب،
 اصطلاحی در نجوم قدیم است که بدان مُحترق نیز گویند. بطور کلی إحتراق در نجوم قدیم
 عبارت است از اجتماع سیاره با آفتاب، به شرط آنکه فاصله سیاره تا خورشید، شانزده دقیقه
 یا کمتر باشد. در این حالت پرتو ستارگان به جهت شدت انوار خورشید از نظر بیننده زمینی
 محو شود. به هر حال «اختر سوز شدن» و یا «احتراق» مجازاً بر ظهور و طلوع آفتاب دلالت
 دارد.^۱ ابوریحان بیرونی در معنی احتراق گوید: سوختن ستاره آن بود که با آفتاب به هم آید و
 این نام بهر آن نهادند که آفتاب را به آتش تشبیه کردند و ناپدید شدن ستاره از دیدار و
 اندر آمدن او به شعاع آفتاب مانند سوختن و ناچیز شدن باشد.^۲

(۶۷) بود اندر منظره شه منتظر تا ببیند آنچه بنمودند سر
 شاه در کوشک کاخ منتظر بود تا آنچه را که در نهان دیده بود در عیان ببیند.

(۶۸) دید شخصی فاضلی، پُرمایه‌یی^۳ آفتابی در میان سایه‌یی
 شاه دید که شخصی دانا و گرانمایه‌ای مانند آفتابی که در میان سایه باشد ظاهر شد.
 [مراد از «آفتاب» شخصیت معنوی آن پیر ربّانی است و منظور از «سایه»، جسم و قالب
 ظاهری او.]

(۶۹) می‌رسید از دور مانند هلال^۴ نیست بود و هست، بر شکل خیال
 آن پیر ربّانی از دور مانند هلال بود. برحسب ظاهر نیست بود، زیرا مقام حقیقی او از
 چشم عامّگان مخفی بود، اما برحسب باطن، وجود داشت و خاصّگان به حقیقت او

۱. ر. ک. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۳۸، فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۱۹.

۲. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۸۲.

۳. پُرمایه: خردمند، فرزانه، دانشمند.

۴. هلال: ماه نو و ماه دو شبه تا شب سوم یا شب هفتم.

واقف بودند. [خَیال اگرچه برحسب ظاهر وجود خارجی ندارد، ولی در باطن آدمی وجود دارد و منشأ افعال و حرکات آدمیان گردد. پس وجه تشبیه آن پیر به «خیال» از آنروست که هرچیز از دور نمایان شود حقیقت آن معلوم نباشد. بعضی از شارحان نوشته‌اند که آن پیر ربّانی هم مانند هلال باریک بود و هم نورانی.]

(۷۰) نیست و ش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین، روان
 قوّه خیال گویی که در روح آدمی وجود ندارد، زیرا ظاهراً دیده نشود. لیکن تو بین که جهان آدمیان با همه پهنآوری بر محور خیال می‌گردد. یعنی قوّه خیال بر کل آدمیان حاکمیت دارد و در همگان تصرف می‌کند، زیرا محرّک آنان همانا امیدها و بیم‌های مخیّل است.

(۷۱) بر خیالی صلحشان و جنگشان و ز خیالی فخرشان و ننگشان
 صلح و جنگ مردم مبتنی بر خیال است. همچنین فخر و ننگشان نیز از خیال نشأت می‌گیرد. [خَیال به فتح «خ» به معنی وهم و گمان و صورتی که در خواب یا بیداری به نظر رسد. شَبَح و پیکری که از دور نمودار گردد و حقیقت آن معلوم نباشد. و در اصطلاح حکما قوّه‌ای که وظیفه‌اش نگهداری صوری است که بواسطه حسّ مشترک ادراک می‌شود.^۱ و در اصطلاح عرفا به مرتبه‌ای از وجود اطلاق شود. اما غالباً در مثنوی «خیال» بر ظنون و شکوک و اوهام سست و یاوه‌ای اطلاق شود که گاه بر لوح اذهان سایه افکند و زائل گردد. بی‌آنکه نفس‌الامری در خارج از ظرف ذهن داشته باشد.]

(۷۲) آن خیالاتی که دامِ اولیاست عکسِ مه‌رویانِ بُستانِ خداست
 این بیت از ابیات مشکل مثنوی است و ظاهراً جواب سؤالی بدین مضمون است: یا حضرت مولانا حال که قوّه خیال تا این درجه در مردم تأثیر و تصرف دارد و همه حرکات و سکنااتشان را موجب می‌شود، پس بگو ببینیم خیال در اولیاءالله چه نقشی دارد؟ آیا آنان نیز همچون عامّگان اسیر و بندی خیالات‌اند؟ جواب: نخیر. آن خیالاتی که اولیاءالله بدان دلبستگی دارند انعکاسی است از جمال زیبارویان بوستان الهی. [کلید فهم این بیت در روشن شدن مقصود از «مه‌رویان بستان خدا» است. اگر مراد از آن معانی غیبی از قبیل واردات و

احوال قلبی و مکاشفات یا کرامات باشد، البته موجب ارضا و رضایت خاطر اولیاست. و چه بسا دلبستگی بدین امور دام آنان گردد. بدین معنی که اگر ولی‌ای از اولیا بدین مرتبه قناعت کند و در این موقف متوقف شود قهراً امر مطلوبی نیست. چه در این صورت گرفتار حجاب نورانی شده است. با این معنی بیت فوق در نقد و قدح آن دسته از خدا مردانی است که در یکی از مواقف سلوک توقف می‌کنند و این البته نزد عارفان بلندمرتبه نوعی قهر و وبال است. وجه دیگر را اکبرآبادی گفته است. او می‌گوید: خیالات اولیاء پرتو معلومات ذات حق است و خیال این طایفه حقیقت دارد و آنچه در خیال ایشان نمودار شود در عالم محسوسات عین آن تحقق یابد.^۱ اما انقروی گفته است: مراد از مهرویان، انبیای عظام باشد که در نفس الامر به نور خدا منور گشته‌اند.^۲ نیکلسون نیز گفته است: مهرویان، یعنی صفات جمال حق که این صفات به صورت الهامی در دل ولی منعکس می‌شود.^۳ وجه اول مطابق این تفسیر گفته آمد.]

(۷۳) آن خیالی که شه اندر خواب دید در رخ مهمان همی آمد پدید
آن خیالی که شاه در خواب دیده بود، در چهره آن مهمان غیبی نمایان شد.

(۷۴) شه به جای حاجبان^۴ فاپیش^۵ رفت پیش آن مهمان غیب خویشت رفت
شاه از شدت خوشحالی و سرور جلوتر از دربانانش رفت و شخصاً به پیشواز آن مهمان غیبی رفت و از او استقبال کرد.

(۷۵) هر دو بحری^۶ آشنا^۷ آموخته هر دو جان، بی‌دوختن بر دوخته
هر دو به راههای دریایی، نیک آشنا بودند و شناگری می‌دانستند. یعنی هر دو تن سالک دریای حقیقت بودند. و این هر دو جان که برحسب ظاهر از هم جدا بودند در عالم معنا به هم دوخته شده بودند. یعنی باهم اتحاد داشتند. [مصراع دوم اشارت است به اتحاد باطنی اولیاءالله.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر اول، ص ۶۶.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۳.

۴. حاجب: نگهبان، دربان.

۵. فاپیش: معادل فراپیش است. فاپیشوندی است که قبل از فعل واقع می‌شود. گاهی آن را به جای «به» استعمال می‌کنند.

۶. بخری: کسی که راههای دریا را بشناسد، ملاح.

۷. آشنا کردن: شنا کردن.

(۷۶) گفت: معشوقم تو بودستی، نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان
 شاه با رعایت ادب به مهمان غیبی خود گفت: معشوق حقیقی من تویی نه آن کنیزک.
 لیکن در این دنیا از یک کار کاری دیگر حاصل آید. [کار از کار خیزد از ضرب المثل‌های
 رایج فارسی است.^۱ نیکلسون در شرح مصراع دوم گوید: حق تعالی معمولاً در این دنیا به
 وسیلت اسباب امکانیه کار می‌کند (رجوع شود به بیت ۱۵۴۳ دفتر پنجم). عشق شدید پادشاه
 به کنیزک سبب محنت رنج‌آور او بود که (همین محنت) به نوبه خود سبب استغاثه او برای
 طلب کمک از حق بود تا آنکه حکیم الهی (آلت فعل عقل کلی) بر او ظاهر شد.^۲ بنابراین
 عشق مجازی شاه به عشق حقیقی ارتقاء یافت.]

(۷۷) ای مرا تو مصطفی من چون عمر از برای خدمتت بستم کمر
 ای راهبر! تو برای من همانطور عزیز هستی که حضرت محمد مصطفی (ص) برای عمر،
 عزیز بود. من به خدمت تو کمر همت بسته‌ام. [عمر بن خطاب، خلیفه دوم از اشراف و
 سرشناسان قریش بود که با گروش او به اسلام، مسلمانان تقویت شدند. بیت فوق بدین نکته
 تاریخی اشارت دارد.]

از خداوند ولی التوفیق در خواستن توفیق، رعایت ادب در همه حال‌ها

و بیان کردن وخامت ضررهای بی ادبی

(۷۸) از خدا جوییم توفیق ادب بی ادب محروم گشت از لطف رب
 از خداوند، توفیق ادب را خواهیم، زیرا که بی ادب از لطف پروردگار محروم است.
 [ادب، در لغت به معنی فرهنگ، دانش، حسن معاشرت و آزر و غیره آمده است. اما در
 اصطلاح صوفیه تعاریف مختلفی از آن شده که چون هر کدام ناظر به جنبه‌ای از آن است. همه
 آن تعاریف باهم قابل جمع است. مثلاً عزالدین محمود کاشانی گفته است: لفظ ادب عبارت
 است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال.^۳ و ابونصر سراج از یکی از مشایخ نقل می‌کند
 که: الْأَدَبُ سَنَدٌ لِلْفُقَرَاءِ وَ زَيْنٌ لِلْغَنِيَاءِ.^۴ «ادب، تکیه‌گاه فقیران و آرایه توانگران

۱. ر. ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۱۷۱.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۳.

۳. مصباح الهدایه، ص ۴۰۳.

۴. اللمع فی التصوف، ص ۱۴۲.

است.» ابن عربی روی هم رفته ادب را مجموعهٔ خصلت‌های نیک می‌داند و آنرا در اصطلاح اهل‌الله به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. ادب شریعت ۲. ادب خدمت ۳. ادب حق ۴. ادب حقیقت.^۱ نیکلسون نیز با الهام از ابن عربی می‌گوید: ادب را می‌توان مجموعهٔ خصلت‌ها، احساسات و رفتاری دانست که ثمرهٔ فرهنگ روحانی است.^۲

مولانا در ابیات پیشین تصریح کرده که آن‌شاه نسبت به حکیم الهی نهایت ادب را رعایت کرد. درست مانند احترامی که عُمَر خلیفهٔ دوم نسبت به پیامبر (ص) قائل بود. به هر حال بیت فوق اشعار می‌دارد که سالک مبتدی باید نسبت به دلیل و پیر خود ادب را مراعات کند. |

بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق^۳ زد (۷۹)

شخص بی ادب نه تنها خود را دچار بلا می‌کند، بلکه سراسر جهان را در آتش فتنهٔ خود می‌سوزاند.

ماید^۴ از آسمان در می‌رسید بی صداع^۵ و بی فروخت و بی خرید^۶ (۸۰)

رزق و روزی الهی بی هیچ رنج و زحمت و دادوستدی از آسمان بر قوم موسی (ع) فرو می‌بارید. [در آیهٔ ۵۷ سورهٔ بقره آمده است: وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.] «و ابر را بر شما (بنی اسرائیل) سایه افکندیم و مَنْ و سَلْوَى را برای شما روزی کردیم. و گفتیم که از رزق پاکیزه‌ای که به شما بخشیده‌ایم بخورید. و آنان نه بر ما که بر خود ستم کردند.» در آیه فوق جملهٔ محذوفه‌ای است که آنرا به هنگام ترجمه منظور داشته‌ایم. جملهٔ محذوفه اینست: قُلْنَا لَهُمْ: از اینگونه حذف‌ها در آیات قرآنی فراوان یافته‌اید. مفسران در معنی مَنْ گفته‌اند: إِنَّهُ شَيْءٌ كَالصَّمْغِ كَانَ يَقَعُ عَلَى الْأَشْجَارِ وَ طَعْمُهُ كَالشَّهْدِ وَالْعَسَلِ^۷. «مَنْ ماده‌ای است صمغ‌مانند که بر درختان نشیند و مزه‌ای همچون انگبین و عسل دارد.» بعضی نیز گفته‌اند مَنْ

۱. ر. ک. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۴.

۳. آفاق: جمع اُفق به معنی کنارهٔ آسمان که در میدان صحرای وسیع که از دور با زمین پیوسته به نظر آید. کنایه از عالم.

۴. مایده: طعام، سفرهٔ پر از نعمت.

۵. صداع: دردسر، زحمت و مشقت.

۶. فروخت و خرید: مصدر مرخّم. به معنی فروختن و خریدن.

۷. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۱۶.

نان لطیف و نازک بوده است.^۱ و این قول مطابق با روایت تورات است.^۲ درباره سَلَوٰی نیز گفته‌اند: هُوَ طَائِرٌ أَبْيَضٌ يَشْبَهُ السُّمَانِيَّ.^۳ «آن پرنده‌ای است سپید مانند بلدرچین.» نیز گفته‌اند: مرغی است سرخ از گنجشک بزرگتر.^۴

(۸۱) در میان قوم موسی چند کس بی‌ادب گفتند: کو سیر و عدس؟!
در میان قوم موسی (ع) چند نفر آدم بی‌ادب گفتند: پس سیر و عدس کو؟! [در معنی مذکور «بی‌ادب» را صفت «چندکس» گرفته‌ایم که قید نیز تواند بود. یعنی بی‌ادبانه گفتند. البته وجه اول مناسب‌تر است. در سوره بقره آیه ۶۱ آمده است: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا... «و یاد آرید زمانی را که (شما بنی اسرائیل) گفتید: ای موسی! هرگز ما بر یک طعام نسازیم. پروردگار خویش را بخوان تا از آنچه زمین رویاند، سبزی و خیار و گندم و عدس، پیاز برای ما برون آرد...» بنی اسرائیل به دنبال نعمت‌هایی که یافتند به دل سیری و ناسپاسی افتادند. استاد فروزانفر گوید: در بیت فوق ذکر «سیر» بدان سبب است که «فومها» در آیه ۶۱ بقره به سیر مقابل پیاز تفسیر شده و یا آنکه بعضی از قراء، «ثومها» خوانده‌اند.^۵

(۸۲) منقطع شد نان و خوان^۶ از آسمان ماند رنج زرع و بیل و داسمان
آن نان و سفره آسمانی قطع شد و برای مازحمت زراعت و شخم‌زدن و درویدن باقی ماند.

(۸۳) باز عیسی چون شفاعت کرد حق خوان فرستاد و غنیمت بر طبق^۷
بار دیگر که حضرت عیسی نبی شفاعت کرد، حق تعالی طعام و ارزاقی برای آنان فرستاد. [توضیح این مطلب در شرح بیت (۲۵۹۱) دفتر پنجم آمده است.]

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. سفر خروج، باب ششم.

۳. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۱۶.

۴. ر.ک. تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۱، ص ۱۸۷.

۵. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۷۴.

۶. خوان: سفره، مائده.

۷. طَبَّق: هر ظرف پهن و گرد که بر آن غذا خورند. (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۲۲۲۹)

(۸۴) باز گستاخان، ادب بگذاشتند چون گدایان زَلّه‌ها برداشتند
 باز شوخ‌چشمان ادب را فرو نهادند و مانند گدایان برای ذخیره کردن، هر یک سهمی و
 قسمتی از سفره رزق الهی برداشتند. [این کار از حرص و طمع ناشی می‌شود. گویی که
 اعتمادی به مُنعم نیست که تکرار انعام کند. زَلّه باقیمانده غذایی است که مهمان با خود برد.
 صوفیه را نیز رسم چنین بوده که باقیمانده غذا را از خانه میزبان با خود برگیرند و ببرند. و
 جمع آن زَلّات است.]

(۸۵) لابه کرده^۱ عیسی ایشان را که این دائم است و کم نگردد از زمین
 حضرت عیسی (ع) به آنان التماس کرد که نزول این مائده از آسمان، دائمی است
 و هرگز کاستی نگیرد. بنابراین از نقصان و انقطاع آن بیمی نداشته باشید.

(۸۶) بدگمانی کردن و حرص آوری^۲ کفر باشد پیش خوانِ مهتری^۳
 بدگمان شدن و آزمندی نشان دادن در برابر سفره نعمت شخصی بزرگوار، کفر و
 ناسپاسی بشمار آید.

(۸۷) زان گدارویان^۴ نادیده^۵ ز آزار در رحمت بر ایشان شد فراز^۶
 بر اثر حرص و سماجت آن نرگدهای ندید بدید، دوباره در رحمت الهی بسته
 شد.

(۸۸) ابر برناید پی منع زکات و ز زنا، افتد و با اندر جهات
 وقتی که مردم زکات ندهند، ابر رحمت بر آسمان ظاهر نشود و بارانی نبارد و عمل
 زنا موجب شیوع وبا در سراسر جامعه شود. [اشارت است بدین حدیث: مَا حَبَسَ قَوْمٌ الزَّكَاةَ

۱. لابه کردن: زاری کردن و درخواست نمودن.

۲. حرص آوری: آزمندی کردن، حرص زدن.

۳. مهتر: رئیس و سردار قوم.

۴. گدارو: وقیح و سخت رو، آنکه در گدایی کردن اصرار می‌کند.

۵. نادیده: آزمند و حریص.

۶. فراز: بسته، باز. از لغات متضاد المعنی است. در اینجا به معنی بسته است.

إِلَّا حَبَسَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْقَطْرَ^۱. «هیچ قومی از زکات دست برمداشت مگر آنکه خداوند، باران رحمت را از ایشان بداشت.» [

(۸۹) هر چه بر تو آید از ظُّلُمات^۲ و غم آن ز بی‌باکی و گستاخی است هم
هر مصیبت و اندوهی که به تو روی آرد تماماً نتیجه بی‌پروایی و گستاخی است. [چنانکه در قسمتی از آیه ۷۹ سوره نساء آمده است: ... وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ... «... و هر آن بدی که به تو رسد از خود توست...» مولانا عقیده دارد که هر عمل و نیی نتیجه خاص خود را دارد. و اما نتیجه هر عمل الزاماً همجنس عمل نیست. رجوع شود به بیت (۱۵۴) - (۱۵۲) دفتر دوم، و بیت (۳۴۵۶ - ۳۴۴۵) و (۴۷۸۵) دفتر سوم.]

(۹۰) هر که بی‌باکی کند در راه دوست رَهْزَنِ مردان شد و نامرد، اوست
هرکس در راه دوست، گستاخی کند، راهزن مردان الهی است. یعنی هم گمراه است و هم گمراه کننده. و البته چنین کسی نامرد است.

(۹۱) از ادب پُر نور گشته است این فلک وز ادب معصوم و پاک آمد مَلَك
این فلکِ گردون به برکت ادب نورانی شده است و به برکت ادب، فرشتگان پاک و معصوم شده‌اند. [مراد از ادب افلاک و فرشتگان چیست؟ مراد اینست که افلاک و فرشتگان از ابتدای خلقت خود مطیع امر الهی بوده‌اند. چنانکه آیه ۱۱ سوره فصلت و آیه ۶ سوره تحریم بدان گواه است.]

(۹۲) بُد ز گستاخی، کُسوفِ^۳ آفتاب شد عَزَازِلی ز جُرأتِ^۴، رَدِّ باب^۵
کسوف آفتاب به سبب بی‌ادبی اوست. و شیطان (ابلیس) نیز به سبب گستاخی رانده درگاه حق شده است. [نیکلسون گوید: شاعر (مولانا) چنین می‌اندیشد که هرگاه خورشید

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱.

۲. ظُّلُمات: جمع ظُلْمَت به معنی تاریکی و مجازاً سیاهی دل و دوری از معرفت.

۳. کُسوف: ر. ک. شرح بیت (۳۵۵۷) همین دفتر.

۴. جُرأت: گستاخی.

۵. رَدِّ باب: رانده و مردود درگاه حق تعالی، ملعون.

جسارت ورزد به اینکه از مسیر معین خود انحراف یابد، کسوف وسیله تأدیبی است که خداوند بر او وارد می‌آورد تا او را منضبط سازد.^۱ انقروی نیز دو وجه در توضیح مصراع اول آورده است: وجه اول اینکه زشتی اعمال مردمان گستاخ حتی بر خورشید نیز اثر می‌گذارد و آنرا منکدر می‌سازد. وجه دوم اینکه چون خورشید در فلک چهارم، یک‌ه و منفرد است گاه به غرور دچار می‌آید. پس حق تعالی برای تنبیه خورشید، نور آن را لحظاتی زائل می‌کند.^۲

حکیم سبزواری گوید: گستاخی از قمر است که در قدام (پیش روی) خورشید می‌ایستد و کسوف واقع می‌شود.^۳

عزازیل، نام پیشین ابلیس بوده است. او پیش از آنکه به عصیان و گناه افتد بدین نام خوانده می‌شده است.^۴ پس مراد بیت اینست که بی‌ادبی موجب قهر و حرمان شود. |

ملاقات پادشاه با آن طبیب الهی که در خوابش بشارت داده بودند به ملاقات او

(۹۳) دست بگشاد و کنارانش^۵ گرفت همچو عشق، اندر دل و جانش گرفت
شاه از طبیب الهی استقبال کرد و در هنگام دیدار با او، دست‌های خود را گشود و با اشتیاق، وی را در آغوش کشید و او را مانند عشق در دل و جانش جای داد.

(۹۴) دست و پیشانیش بوسیدن گرفت از مقام و راه پرسیدن گرفت
شاه بر دست و پیشانی آن طبیب بوسه‌ها زد و از مقام و راه سفر او جويا شد.

(۹۵) پُرس پُرسان می‌کشیدش تا به صدر گفت: گنجی یافتم آخر به صبر
شاه ضمن آنکه از راه و مقام آن طبیب الهی جويا می‌شد، وی را به صدر مجلس کشید و گفت: بالاخره با صبر به گنجی چون تو دست یافتم.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۶.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر اول، ص ۷۶.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷.

۴. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۸۳.

۵. کناران: اطراف بدن. جمع کنار به معنی طرف و گوشه.

(۹۶) گفت: ای هدیه حق و دفع حَرَج^۱ مَعْنِي الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ
شاه خطاب بدان طیب گفت: ای ارمغان حق و ای رفع کننده سختی و تنگنا. و ای
مصدق حقیقی «صبر، کلید گشایش است». [مصرع دوم را در شمار احادیث نبوی آورده‌اند.]

(۹۷) ای لِقَائِ تو جوابِ هر سؤال مشکل از تو حل شود بی قیل و قال
ای طیب الهی! دیدار تو پاسخ هر سؤالی است. و بی چون و چرا مشکل من به دست
تو حل خواهد شد. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۹۸) ترجمانی^۲ هر چه ما را در دل است دست گیری هر که پایش در گِل است
ای دانای به اسرار نهان، هرچه در دل ما نهفته است تو بازگوکننده آنی. و پای جان
هرکس که در گِلِ مادیت گیر کند تویی دستگیر او. [استاد فروزانفر گوید: همچنانکه
دیدار معشوق برای عاشق پاسخگوی هر سؤال و گشاینده هر دشواری است. وصول به ولی
کامل و مرد خدا برای طالب همین حالت را دارد. زیرا پیر تمام مطلوب مرید است.
چنانکه معشوق تمام آرزوی عاشق است و پس از وصول به مطلوب و معشوق، مشکلی در
راه نمی‌ماند. علاوه بر آنکه پیر مُشْرِف است بر خواطر سالک. و از اینرو ترجمان و در
بازگو کننده اسرار و ضامناً او نیز تواند بود. و چون مرید را به مقام کشف می‌رساند و در
اشراق را به روی او می‌گشاید حاجت به بحث و مناظره ندارد و مشکلات راه را بی قیل و قال
از پیش پای سالک برمی‌گیرد. و از نظر دیگر سؤال و بحث تا وقتی است که وصول حاصل
نشده و طالب در راه است. ولی پس از رسیدن و یافتن دیگر محلی برای پرسش باقی
نمی‌ماند.^۳]

(۹۹) مَرْحَبًا يَا مُجْتَبَىٰ يَا مُرْتَضَىٰ إِنَّ تَغَبُّ جَاءَ الْقَضَا ضَاقَ الْقَضَا
ای یارِ گزین و پسندیده! خوش آمدی. اگر تو غایب شوی، قضا آید و فضا تنگ
شود. [مرحبا مرحبا گفتن از سنن طریقت است.]

۱. حَرَج: تنگی، تنگنا.

۲. تَرْجُمَان: مَرْبُوبِ ترزیان یا ترزقان است. به معنی کسی که زبان کسی را به دیگری بفهماند، مترجم. (ر.ک.)

مرآة المثنوی، ص ۱۰۳۲.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۷۹.

(۱۰۰) أَنْتَ مَوْلَى الْقَوْمِ مَنْ لَا يَشْتَهِي قَدْ رَدَى كَلًّا لَنْ لَمْ يَنْتَه
تویی سرور قوم سالکان. هرکس تو را نخواهد و از این اعراض دست برندارد برآستی
که تباه خواهد شد. [در مصراع دوم از آیه ۱۵ سوره علق اقتباس شده است.]

(۱۰۱) چون گذشت آن مجلس و خوانِ کَرَم دستِ او بگرفت و بُرد اندر حَرَم
وقتی که دیدار شاه با طبیب الهی در آن مجلس انجام یافت و سفره کرامت برچیده شد،
دست او را گرفت داخل حریم خانه خود کرد. [مولانا در بیت فوق بدین نکته اشارت دارد
که مرید باید راهبر حقیقی خود را محرم اسرار خود داند و او را به حریم دل خود راه
دهد و اسرار ضمیر خود را بدو بازگوید تا هرچه زودتر و مطمئن تر عقبه‌های سلوک را
درنوردد.]

بردن پادشاه آن طبیب را بر سر بیمار تا حال او را ببیند

(۱۰۲) قصّه رنجور و رنجوری بخواند بعد از آن در پیش رنجورش نشانَد
شاه ماجرای بیماری و رنجوری کنیزک را برای طبیب الهی شرح داد و سپس او را بر
بالین بیمار بُرد.

(۱۰۳) رنگ و رُو و نبض^۱ و قاروره^۲ بدید هم علاماتش^۳، هم اسبابش^۴ شنید
آن طبیب الهی طبق عادت اطبا، رنگ و رو و نبض و ادرار بیمار را معاینه کرد و نیز
علائم و اسباب کسالت او را از زبان وی و همراهش شنید.

(۱۰۴) گفت: هر دارو که ایشان کرده‌اند آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند
طبیب الهی گفت: هر دوا و درمانی که آن حکیمان مغرور کرده‌اند. نه تنها حال کنیزک
را بهبود نداده بلکه حالش را وخیم‌تر هم کرده است.

۱. نبض: رگی جنبنده در بالای میج دست از طرف انگشت نز که پزشکان بدان از حالت بیمار آگاه می‌شوند.

۲. قاروره: شیشه‌مدوری که به شکل مثانه می‌ساخته‌اند برای ادرار مریض، مجازاً به معنی ادرار بیمار است.

۳. علامات: حالاتی است که بر اثر حدوث مرض در بدن بیمار پدید آید. مانند سردرد و تنگی نفس که بر اثر تب و سرماخوردگی حاصل شود.

۴. اسباب مرض: موجبات مرض مانند عفونت اخلاط و رسیدن ضربت به بدن و گزیدن مار.

(۱۰۵) بی‌خبر بودند از حالِ درون اَسْتَعِیْذُاللهُ مِمَّا یَفْتَرُوْنَ

آن طبیبان مغرور از احوال درون کنیزک آگاهی نداشتند. پناه می‌برم به خدا از اکاذیبی که برهم می‌یافتند. یعنی آنان چیزی از شناخت و درمان دردها و بیماری‌های مردم سر در نمی‌آوردند. بلکه فقط ادعا می‌کنند که ما یم دانا به احوال بیماران!

(۱۰۶) دید رنج و، کشف شد بر وی نهفت لیک پنهان کرد و، با سلطان نگفت

طیب الهی رنج کنیزک را دریافت و به علت آن پی برد. ولی آن راز را پنهان داشت و از آن چیزی به شاه نگفت. [زیرا اولیاء الله اسرار باطن کسی را بی‌اذن حق بر کسی فاش نکنند و حتی پیش خودشان هم آنرا تکرار ننمایند.]

(۱۰۷) رنجش از سودا و از صفرا نبود بوی هر هیزم پدید آید ز دود

رنج و درد آن بیمار ناشی از غلبه صفرا و سودا نبود. زیرا بوی هر هیزم از دودش معلوم می‌شود. یعنی علائم و آثار هر چیز بر ذات آن چیز دلالت می‌کند. اگر چه وقتی انسان به عشق دچار می‌آید رنگ و رویش دگر می‌شود. ولی این حالات را نباید با بیماری جسمانی اشتباه گرفت. [سودا مخفف سَوْدَاء (= سیاه) یکی از اخلاط اربعه در طب قدیم که چون سیاه رنگ است بدان سوداگویند. و مرکز آنرا در طحال می‌پنداشتند. به معنی مالیخولیا و جنون نیز آمده است. صفرا مخفف صَفْرَاء (= زرد) یکی از اخلاط اربعه که مایعی زرد رنگ است و در کبد ترشح می‌شود. بدان تلخه و زرداب نیز گویند. منظور بیت: سبب بیماری آن کنیزک جنبه جسمانی نداشت. مصراع دوم در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: از کجا معلوم که رنجوری کنیزک از صفرا و سودا و عوامل جسمانی نشأت نمی‌گرفت؟ مصراع دوم تمثیل دلیل گونه‌ای است بر اثبات مضمون مصراع اول.]

(۱۰۸) دید از زاریش^۱، کو زار^۲ دل است تن، خوش است و، او گرفتار دل است

طیب الهی از رنجوری کنیزک پی‌برد که بیماری او علت جسمانی ندارد. او تنش سالم

۱. زاری: حالت کسی که مشرف به هلاکت باشد. مجازاً ناله‌ای اندوهبار که از فرط اندوه و سختی خیزد.

۲. زار: زارنده، نالنده، افسرده، غمگین، اندوه.

است ولیکن گرفتار بیماری دل است.

(۱۰۹) عاشقی پیدا است از زاری دل نیست بیماری، چو بیماری دل
از ناله‌های دل، عشق آشکار می‌شود. هیچ بیماری به اندازه بیماری دل اهمیت ندارد.

(۱۱۰) عَلَتْ^۱ عاشق ز علّت‌ها جداست عشق، اُسْطَرلابِ اسرارِ خداست
بیماری عشق از نوع بیماری‌های جسمانی نیست، بلکه عشق مانند اُسْطَرلاب، اسرار
شمس حقیقت را نشان می‌دهد. [اطبای قدیم «عشق» را از نوع بیماری روحی و دماغی
دانسته‌اند. جالینوس، ارسطو و ابن‌سینا چنین پنداشته‌اند. از اینرو اخوان‌الصفا درباره اینان
گفته‌اند: فَظَنُّوا أَنَّ الْعِشْقَ مَرَضٌ نَفْسَانِيٌّ^۲. «پنداشته‌اند که عشق نوعی از بیماری‌های روحی و
عصبی است.» حال آنکه مفهوم عشق در نظر مولانا و سایر عرفا آن چیزی نیست که اطبا از
آن بحث کرده‌اند، زیرا آن عشق در حوزه کار طبیعیان و حتی روانشناسان بالینی و
آزمایشگاهی نیست. در اینجا فقط اشتراک لفظ وجود دارد و لاغیر. «اشتراک لفظ دائم رهن
است.» مولانا عقیده دارد که عشق عرفانی روح را چنان لطیف و حسّاس می‌کند که می‌تواند
اسرار ربّانی را نشان دهد، چنانکه اُسْطَرلاب به کار ستاره‌شناسی می‌آید. پس همانطور که
اُسْطَرلاب، احوال شمس آسمان را نشان می‌دهد، اُسْطَرلاب عشق نیز اسرار شمس حقیقت را
عیان می‌سازد. اُسْطَرلاب آلتی بوده است مرکب از چند صفحه که اهل نجوم آنرا در طالع‌بینی
و ارتفاع کواکب و سنجش ستارگان و ستاره‌یابی بکار می‌گرفتند.^۳]

(۱۱۱) عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
عشق، خواه حقیقی و خواه مجازی باشد سرانجام ما آدمیان را به سوی عالم الهی
هدایت می‌کند.

(۱۱۲) هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم، خَجَلِ باشم از آن
هرچه از عشق سخن بگویم و آنرا بیان دارم، چون به ذات عشق می‌رسم شرمگین

۱. عَلَتْ: بیماری، مرض.

۲. رسائل اخوان‌الصفا، ج ۳، ص ۲۶۹.

۳. ر. ک. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم. ص ۲۸۵ به بعد. و مفاتیح العلوم، ص ۲۱۹.

می‌شوم. [مولانا عقیده دارد که عشق تعریف شدنی نیست. چنانکه در بیت (۲۷۳۱) دفتر پنجم فرماید:

در نگنجد عشق در گفت و شنید عشق دریایی است قعرش ناپدید
نیز در بیت (۲۱۸۹) دفتر پنجم فرماید:
شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
ابیات بعدی نیز در بیان وصف ناپذیر بودن عشق است.]

(۱۱۳) گر چه تفسیرِ زبان روشن‌گر است لیک، عشقِ بی‌زبان روشن‌تر است
اگرچه تفسیر و تبیین زبان، روشن‌کننده مسائل است، ولی عشق موضوعی نیست که به زبان درآید. پس عشقی که به زبان در نیاید از هر بیانی روشن‌تر است. [این عشق است که خود را بیان می‌کند نه زبان.]

(۱۱۴) چون قلم، اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
قلم کتابت و نویسندگی همه چیز را شتابان می‌نویسد، ولی همینکه به موضوع عشق می‌رسد و می‌خواهد آن را به رشته تحریر درآورد درمانده می‌شود و بیدرنگ بر خود می‌شکافد.

(۱۱۵) عقل، در شرحِ جو خَر در گِلِ بخت شرحِ عشق و عاشقی هم، عشق گفت
عقل و خرد در شرح و بیان عشق، همچون خری است که در گِل و لای گیر می‌کند، زیرا عشق است که می‌تواند پرده از اسرار عشق و عاشقی بردارد و رموز آن را برملا کند.

(۱۱۶) آفتاب آمد دلیلِ آفتاب گر دلیلت باید، از وی رُو مَتاب
دلیل بر وجود آفتاب، خودِ آفتاب است. حال اگر دلیلی بر وجود آن لازم آمد، خودِ آفتاب دلیل آفتاب است. پس، از آفتاب روی مگردان. [ابیات اخیر تماماً در بیان این مطلب بود که عشق از فرط ظهور و سریان در همه کائنات قابل بیان نیست، بلکه ظهور آن ما را از بیان آن مستغنی کرده است. ملاصدرا نیز در آثار خود به نحو مبسوطی از عشق سخن گفته و آنرا بر مشرب عرفای ربّانی جاری و ساری در همه موجودات می‌داند.^۱]

از وی ار، سایه نشانی می‌دهد شمس، هر دم نورِ جانی می‌دهد (۱۱۷)
 اگرچه سایه، بر وجود آفتاب دلالت می‌کند، ولی خود آفتاب هر لحظه نور
 حیات بخش خود را به همه جا عطا می‌کند. یعنی انوار جانفزای آفتاب دلیل بر هستی ذات
 آفتاب است. [در این بیت مقایسه‌ای است میان استدلال و کشف و شهود. استدلال به منزله
 سایه است و کشف و شهود به منزله آفتاب. دلایل و آثار تابع آفتاب حقیقت است و ما باید به
 سوی اصل حقیقت برویم و در سایه استدلال و قیل و قال گرفتار نیاییم، زیرا اصحاب قیل و
 قال آن قدر در اثر و نشان فرو رفته‌اند که حقیقت را فراموش کرده‌اند.^۱]

سایه، خواب آرد تو را همچون سَمَر^۲ چون برآید شمس، اِنْشَقَّ الْقَمَرُ (۱۱۸)
 همانطور که حکایت شبانه، تو را به خواب فرو می‌برد، سایه عقل و استدلال نیز تو را
 به غفلت و بی‌خبری اندر می‌سازد. و چون شمس حقیقت بتابد، قمر عقل و استدلال زائل شود
 و نور و جذابیّت خود را از دست بدهد. [در مصراع دوم قسمتی از آیه ۱ سوره قمر تضمین
 شده است: اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ اِنْشَقَّ الْقَمَرُ. «آن ساعت نزدیک شد و ماه بر خود شکافت.» در
 اینجا مراد از انشقاق قمر بیان معجزه معروف پیامبر (ص) نیست، بل مراد زائل شدن نور ماه به
 هنگام طلوع خورشید است. توضیح شق القمر در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است.]

خود، غریبی^۳ در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی است، او را اَمْسُ^۴ نیست (۱۱۹)
 در جهان چیزی غریب‌تر و شگفت‌انگیزتر از خورشید وجود ندارد. خورشیدِ جان،
 پایدار است و امروز و فردایی برایش نمی‌توان تصوّر کرد. [نیکلسون مراد از «شمس» را در
 مصراع اول خورشید آسمان می‌داند، و مراد از «شمس» را در مصراع دوم روح مجرد انسانی یا
 نفس ناطقه^۵. اما این وجه نیز مناسب می‌آید که هر دو شمس را بر روح مجرد یا نفس ناطقه
 اطلاق کنیم. بدین معنی که روح انسان در این جهان، غریب است، زیرا از وطن خود دور افتاده

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۹۰ - ۸۹.

۲. سَمَر: افسانه به مناسبت آنکه غالباً در شب گفته شود.

۳. غریب: دور از وطن، دور از فهم و ادراک، شگفت و کمیاب.

۴. شمسِ جان: آفتاب روح، روح الهی که در کالبد عنصری انسان‌های کامل و اولیاء الله قرار گرفته است.

۵. اَمْس: دیروز.

۶. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۰.

است. چنانکه ابن سینا در قصیده عینیه گوید:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَزُفَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنِّعٍ

«فروید بیامد به سوی تو از جایگاه رفیع خود، کبوتری نیرومند و خویشتن دار. یعنی روح تو که در حیطه عالم طبیعت نبود از عالم تجرّد به سوی تو بیامد.»

اگر «غریب» را به معنی دور از فهم و ادراک بشر نیز بگیریم منظور بیت درست می آید، بدین معنی که شناخت روح مجرد یا نفس ناطقه برای آدمی میسر نیست. باز ابن سینا در همان قصیده گوید:

مَخْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقَلَّةٍ غَارِبٍ وَ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرَّعْ

«روح مجرد از دیده هر شناسنده ای پوشیده است، با آنکه روی گشاده و بی نقاب دارد.» [

(۱۲۰) شمس، در خارج اگر چه هست فرد می توان هم، مثل او تصویر کرد
اگر چه شمس مادی و طبیعی در عالم خارج، تنها و بی نظیر است، ولی در عین حال می توان مانند آن را در ذهن تصوّر کرد.

(۱۲۱) شمس جان، کو خارج آمد از آثیر نبوّتش در ذهن و در خارج، نظیر خورشید جان که از حیطه افلاک و جهان محسوسات خارج است، نه در ذهن همتا و نظیر دارد و نه در خارج از ذهن. [آثیر به معنی عالی و بلند است، به همین مناسبت به کره آتش که بالای کره هواست «آثیر» گویند. یونانیان قدیم عقیده داشتند که «آثیر» جسمی سیال و رقیق است که قسمت فوقانی کره زمین را فرا گرفته است. مقصود بیت فوق اینست: شمس، مطابق تعریف منطقیان مفهومی است کلی که قابل اشتراک است. یعنی افراد زیادی را شامل می شود، ولی به حسب خارج یک فرد بیشتر ندارد به جهت آنکه دنیای حکمای یونان منحصر بوده است در افلاک نه گانه و عالم عنصری که یک منظومه شمسی است. و بر این فرض، آفتاب را منحصر در فرد شمرده اند. بنابراین مقدمه، مولانا آفتاب حسی را با شمس حقیقت مقایسه می کند از آنرو که نظیر اولین قابل فرض و تصوّر است، ولی دومین در تصوّر نمی گنجد و ذهن و ادراک بشری بر آن محیط نمی شود و معلوم است که تا چیزی در ذهن تعین و تشخّص نیابد، مثل و شبیهی نمی توان در تصوّر آورد.^۱]

در تصوّر، ذاتِ او را گنج^۱ کو؟ تا درآید در تصوّر مثلِ او (۱۲۲)
آن شمس حقیقت کجا در تصوّر آدمی می‌گنجد تا مانند او در تصوّرش آید؟ [به شرح
بیت پیشین رجوع شود.]

چون حدیثِ رویِ شمسُ الدّین رسید شمسِ چارُمُ آسمان^۲ سر درکشید (۱۲۳)
هرگاه از رویِ شمسِ الدین تبریزی سخن به میان آید، خورشید آسمان از پرتو و جمال
آن شرمگین می‌شود و رویِ خود را نهان می‌سازد. [در اینجا لفظ شمس (= آفتاب)، مولانا را
به یاد محبوبش شمسِ الدین تبریزی انداخته است. شمسِ الدین محمّد بن علی بن مَلِک دادِ
تبریزی از مردم تبریز بود که پیران طریقت بدو «کامل تبریزی» و مسافران صاحب‌دل بدو
«شمس پرنده» می‌گفتند به جهت سَیران دائمی او. ابتدا مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلّه باف بود.
و چون کمالات او از حدّ ادراک مردم درگذشت در طلب اکملی برآمد و به سفر پرداخت.^۳
رجوع شود به مقدمه مؤلف.]

واجب آید، چون که آمد نامِ او شرحِ رمزی گفتن از انعامِ او (۱۲۴)
چون که نام شمس تبریزی بر زبانم آمد، لازم است که شمه‌ای از انعام‌های معنوی او
بازگو شود.

این نفّس، جان دامنم برتافته‌ست^۱ بویِ پیراهانِ یوسف یافته‌ست (۱۲۵)
اکنون حسام‌الدین که به منزلهٔ جان من است، چنگ در دامنم زده و از من مصرّانه
می‌خواهد که شمه‌ای از اسرار رابطهٔ معنوی خود را با شمس تبریزی بیان کنم. حالِ او گویی
همچون حال یعقوب است که بوی پیراهن یوسف را شنیده است. [مصرّاع دوم اشارت است به
آیهٔ ۹۴ سورهٔ یوسف. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۰۵) دفتر دوم و شرح بیت (۳۲۲۱) دفتر
چهارم. غالب شارحان مراد از «جان» را حسام‌الدین دانند. چنانکه در مقدمه دفتر اول مثنوی
از قول مولانا در توصیف شأن حسام‌الدین آمده است: «مَکَانِ الرُّوحِ مِنْ جَسَدِي» یعنی

۱. گنج: اسم مصدر است از گنجیدن به معنی قرار گرفتن چیزی در چیز دیگری کمی و کاستی، گنجایش، ظرفیت.
۲. شمسِ چارُم: شمس چهارم، همین آفتاب است که کُرّهٔ خاکی ما جزئی از منظومهٔ آن محسوب شود. و
در تقسیمات هیأت قدیم، آنرا در آسمان چهارم قرار داده‌اند.
۳. ر. ک. مناقب العارفین. ج ۱، ص ۶۱۵.

حسام‌الدین به منزله روح کالبد من است. |

(۱۲۶) از برای حق صحبت، سال‌ها بازگو حالی از آن خوش‌حاله‌ها
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویی که کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا
حسام‌الدین از تو چه درخواست کرد؟ جواب: حسام‌الدین به من گفت که به حق سال‌های
همراهی و رفاقتی که با تو دارم، شمه‌ای از آن احوال خوب و خوشی که با شمس تبریزی
داشتمی برایم بازگو کن.

(۱۲۷) تا زمین و آسمان، خندان شود عقل و روح و دیده، صدچندان شود
تا از شرح احوال معنوی که تو با شمس تبریزی داشته‌ای زمین و آسمان شادمان گردد
و قوه عقل و جان و دیده دل، صدمرتبه افزایش یابد.

(۱۲۸) لَا تُكَلِّفْنِي فَنَائِي فِي الْفَنَاءِ كَلِّتْ أَفْهَامِي فَلَا أُحْصِي ثَنَاءَ
مولانا در جواب حسام‌الدین گفت: چون من در حال فنای عارفانه هستم، مرا به تکلف
و زحمت میفکن. یعنی فعلی از من توقع نداشته باش که متعلق به عالم صحو و هوشیاری است.
چرا که من اینک در حال محو و فنا هستم. به دلیل آنکه درک و شعورم از کار افتاده است و
نمی‌توانم مدح و ثنایی گویم. [ثنا گفتن، نشانه صحو و هوشیاری است و کسی که بی‌خویش و
مستغرق باشد رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل شود و بیانش منقطع گردد].
«لَا أُحْصِي ثَنَاءَ» مأخوذ است از این حدیث: اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَ بِمَغْفَاةِكَ
مِنْ عُقُوْبَتِكَ وَ اَعُوْذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَتْنَيْتَ عَلٰى نَفْسِكَ.^۱
«پروردگارا از خشم تو به خشنودی تو پناه برم. و از کفر تو به بخشایش تو. و از تو به تو پناه
برم. تو را ثنا گفتن نتوانم آن‌سان که تو خود را ثنا گفته‌ای.» [

(۱۲۹) كُلُّ شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرُ الْمُفْقِقِ^۲ اِنْ تَكَلَّفَ اَوْ تَصَلَّفَ^۳ لَا يَلِيْقُ
هر چیز را که انسان در حال محو و بی‌خویشی گوید، آن کلام را نتوان در حال صحو و

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۹۳.

۲. احادیث مثنوی، ص ۲.

۳. مُفْقِق: کسی که از حالت محو و بی‌خویشی به در آمده باشد، هوشیار.

۴. تَصَلَّفَ: مخفف تَصَلَّفَ، فعل ماضی باب تَفَعَّل است. و مصدر آن تَصَلَّفَ است به معنی خود ستایی و لاف‌زنی است.

با خویشی درک کرد. و اگر کسی به تکلف و لاف‌زنی بخواهد آن سخنان را دریابد چنین حالتی سزاوار مقام آدمی نیست.

(۱۳۰) من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
من چگونه می‌توانم احوال آن یار بی‌نظیر و بی‌یار را شرح دهم در حالی که حتی یک رگم هوشیار نیست؟ [هرچه اینک از معشوق گویم، چون در حالت محو و مستی هستم سخنانم را هوشیاران درک نتوانند کرد.]

(۱۳۱) شرح این هجران و این خونِ جگر این زمان بگذار تا وقتِ دگر
ای حسام‌الدین چلبی، فعلاً شرح این هجران و این خونِ جگر را موقوف کن به وقتی دیگر. یعنی اکنون از من توقع نداشته باش که چگونگی هجران و خونِ دلم را از آن معشوق بر زبان رانم، زیرا من در حالت استغراق و بی‌خویشی به سر برم.

(۱۳۲) قَالَ أَطْعِمْنِي فَإِنِّي جَائِعٌ وَاعْتَجِلْ فَإِلْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ
حسام‌الدین چلبی به مولانا گفت: به من طعام معنوی بده که گرسنه‌ام. و در این باره بشتاب که زمان همچون شمشیر تیز سریعاً می‌گذارد. [«وقت» در اینجا معنی عارفانه دارد. به شرح بیت بعدی دقت شود.]

(۱۳۳) صوفی ابْنُ الْوَقْتِ باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق^۱
حسام‌الدین ادامه داد: ای رفیق طریق، صوفی ابن‌الوقت است. یعنی زمان را تلف نمی‌کند، زیرا «فردا گفتن» شرط سلوک طریقت و طی منازل و مراتب معنوی نیست. [ابْنُ الْوَقْتِ در مثنوی معانی مختلف دارد. یکی به معنی کسی است که زمان را از دست نمی‌دهد و حال را غنیمت می‌شمرد و در هر لحظه به فکر کمال بخشیدن به خود است. و این تعبیر با معنی امروزی آن کاملاً متفاوت است. زیرا «ابن‌الوقت» در زمان ما جنبه منفی دارد و به معنی فرصت‌طلب و کسی است که به اصطلاح نان را به نرخ روز می‌خورد. معنی دیگر «ابن‌الوقت» سالکی است که هنوز از مرتبه حال گذر نکرده و به مقام نرسیده است. سالکی را

۱. طریق: راه سلوک، طریقت.

که به مقام رسیده باشد. ابوالوقت گویند. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۵۳) همین دفتر و شرح بیت (۱۴۲۶) دفتر سوم.]

(۱۳۴) تو مگر خود، مردِ صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی
تو ای مولانا! مگر مرد صوفی نیستی که می‌گویی: «این زمان بگذار تا وقت دگر»، زیرا
هر آن چیز که وجود داشته باشد و داده نشود و به زمان بعد موکول گردد دچار نیستی و تباهی
شود.

(۱۳۵) گفتمش: پوشیده خوشتر سرِّ یار خود، تو در ضمنِ حکایت گوش‌دار
من به حسام‌الدین گفتم: بهتر است که سرِّ یار پوشیده باشد تا که نامحرمان از آن آگاه
نشوند. تو خود گوشِ هوش را باز کن تا اسرارِ یار را در ضمن حکایات دریابی. [رازداری و
کتمان اسرار از شروط اولیهٔ سلوک است.]

(۱۳۶) خوشتر آن باشد که سرِّ دلبران گفته آید در حدیثِ دیگران
بهتر اینست که اسرار محبوبان حرم الهی در اثنای سخنان دیگران بیان شود.
[خانم پروفیسور آنه ماری شیمل بحق گفته است که دو بیت اخیر کلید فهم تمامی
سروده‌های مولاناست.^۱ سخنان بهاء‌الدین ولد در مثنوی ولدنامه، صفحه ۲ مؤید مطلب
اوست.]

(۱۳۷) گفت: مَکْشُوف^۲ و برهنه و بی‌غُلُول^۳ بازگو، دفعم مده^۴، ای بُوالْفُضُول^۵
حسام‌الدین گفت: ای صاحب فضیلت‌های بسیار، اسرار یار را آشکار و برهنه و بی‌کم
و کاست برایم بازگو کن و بهانه میاور.

۱. ر. ک. شکوه شمس، ص ۷۵.

۲. مَکْشُوف: بی‌پرده، آشکار.

۳. غُلُول: دزدی و خیانت، بی‌غُلُول مجازاً یعنی بی‌کم و کاست.

۴. دفع دادن: واپس زدن، از سر خود واکردن، بهانه آوردن.

۵. بُوالْفُضُول: کسی که دارای فضیلت‌ها باشد. مثل ابوالفضل و ابوالفضائل. بوالفضول معانی دیگری هم
دارد، ولی با این ابیات در نمی‌سازد.

پرده بردار و برهنه گو که من می‌نخسیم با صَنَم^۱ با پیرهن (۱۳۸)
از روی اسرار یار پرده بردار و برهنه و آشکارا از او سخن بگو که من با محبوب و
عروس حقیقت که پوشیده و محتجب باشد در یک جا نمی‌خوابم. یعنی من شاهد حقیقت را
برهنه و بی‌حجاب می‌خواهم.

گفتم: ار عریان شود او در عیان نئی تو مانی، نئی کنارت، نئی میان (۱۳۹)
به حسام‌الدین گفتم: اگر ذات آن محبوب حقیقی آشکارا نمایان شود و او با ذات خود
تجلی کند، نه تو می‌مانی و نه کنارت و نه میانت. یعنی در سطوت تجلی آن یار بی‌یار، بکلی
محو و فانی خواهی شد. [بدین جهت است که حضرت حق هماره در پس پرده‌ها و مظاهر
ظاهر شود تا خلقان تاب او آرند. مولانا این مطلب را به نثر بازگفته است: حق تعالی این
نقاب‌ها را برای مصلحت آفریده است که اگر جمال حق، بی‌نقاب روی نماید ما طاقت آن
نداریم و بهره‌مند نشویم. بواسطه این نقاب‌ها مدد و منفعت می‌گیریم. این آفتاب را می‌بینی که
در نور او می‌رویم و می‌بینیم و نیک را از بد تمیز می‌دهیم و در او گرم می‌شویم و درختان و
باغها مُثیر می‌شوند و میوه‌ها، خام و ترش و تلخ در حرارت او پخته و شیرین می‌گردند و
معادن زر و نقره و لعل و یاقوت از تأثیر او ظاهر می‌شوند. اگر این آفتاب که چندین منفعت
می‌دهد بوسایط، اگر نزدیکتر آید هیچ منفعت ندهد، بلکه جمله عالم و خلقان بسوزند و نمانند.
حق تعالی چون بر کوه به حجاب تجلی می‌کند او نیز پر درخت و پُر گل و سبز و آراسته گردد
و چون بی‌حجاب تجلی کند او را زیر و زَبَر و ذَرّه ذَرّه می‌گرداند.]^۲

آرزو می‌خواه، لیک اندازه خواه برنتابد^۲ کوه را یک برگ کاه (۱۴۰)
ای حسام‌الدین! آرزو و مطلوب داشته باش، ولی اندازه نگه‌دار که اندازه نکوست. یعنی
به اندازه استعدادت طلب درک حقیقت کن نه بیشتر. چنانکه مثلاً یک برگ کاه نمی‌تواند
سنگینی کوهی را تحمل کند.

آفتابی کز وی این عالم فروخت اندکی گر پیش آید، جمله سوخت (۱۴۱)
به عنوان مثال، همین آفتاب که همه جهان را روشن کرده، اگر اندکی بیش از حد خود

۱. صَنَم: بت، محبوب، معشوق.

۲. فیه مافیه، ص ۳۶-۳۵.

۳. برتابیدن: تحمل کردن، تاب آوردن، طاقت آوردن.

به سوی این جهان نزدیک شود، همه را می‌سوزاند. [همینطور اگر شمس حقیقت بیش از طاقت افهام و عقول بتابد همه را تباہ سازد.]

(۱۴۲) فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجو بیش از این از شمس تبریزی مگو
ای حسام‌الدین! بیش از این درباره شمس تبریزی سخن مگو و طالب فتنه و آشوب مشو.

(۱۴۳) این ندارد آخر، از آغاز گو رَو تمام این حکایت بازگو
شرح و بیان اسرار شمس پایانی ندارد. پس اینک برو از ابتدای حکایت آغاز کن و همه ماجرای کنیزک را بازگو کن.

خلوت طلبیدن آن ولی از پادشاه با کنیزک، جهت دریافتن رنج کنیزک
گفت: ای شه! خلوتی کن خانه را دور کن هم خویش و هم بیگانه را
طیب الهی گفت: شاه! خانه را کاملاً خلوت کن و هیچکس از محرم و نامحرم در آن نباشد. فقط من باشم و کنیزک.

(۱۴۵) کس ندارد گوش در دهلیزها^۱ تا بپرسم زین کنیزک چیزها
کسی حتی در سرسرای خانه هم نایستد و به سخنان ما گوش ندهد تا من در گفتگو با کنیزک سؤالاتی خصوصی و سرپوشیده از او بکنم.

(۱۴۶) خانه خالی ماند و یک دَیَّار^۲، نئی جُز طیب و جُز همان بیمار، نئی
خانه از مردم تخلیه شد و در آن سرا کسی جز آن طیب الهی و آن کنیزک بیمار نماند.

(۱۴۷) نرم‌ترمک گفت: شهر تو کجاست؟ که علاج اهل هر شهری، جُداست
آن طیب الهی با لحنی نرم و ملایم بدان کنیزک گفت: شهر تو کجاست؟ یعنی اهل کجایی؟ زیرا که اهل هر شهری درمانی جداگانه دارند. [اطبای قدیم برای هریک از شهرها به

۱. دهلیز: سرسرا، جلوخانه، جایی میان در و اندرون خانه.

۲. دَیَّار: صاحب سرا، صاحب خانه، ساکن خانه.

اعتبار نزدیکی و دوری از خطِ استوا و قطب شمال و پستی و بلندی و نزدیکی و دوری از کوهستان و دریا و نوع زمین و... مزاجی قائل بوده‌اند و شرط کرده‌اند که طبیب به هر شهری که می‌رود باید که از طبیعت هوا و آب و غذاهای متداول و امراض عمومی آن بپرسد و با رعایت این امور به معالجه پردازد.^۱

و اندر آن شهر از قرابت کیستت؟ خویشی و پیوستگی با چیستت؟ (۱۴۸)
طبیب الهی افزود: ای کنیزک! در آن شهر با چه کسی خویشاوندی و با چه کسی بیگانه‌ای؟ و کلاً روابط تو با دیگران چگونه است؟

دست بر نبضش نهاد و یک به یک باز می‌پرسید از جَوْرِ فَلَک (۱۴۹)
طبیب دست بر نبض کنیزک نهاد و از جفا‌های روزگار یکان یکان می‌پرسید.
[«نبض‌شناسی» از اصول طب قدیم بود. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۵) دفتر چهارم. مراد از «جور فلک» تأثیر کواکب در حال آدمی است.]

چون کسی را خار، در پایش جَهِد پای خود را بر سر زانو نهد (۱۵۰)
به عنوان مثال، کسی که خاری به پایش فرو رود، پایش را روی زانویش می‌گذارد تا خار را پیدا کند.

وز سر سوزن همی جوید سَرَش و ر نیابد، می‌کند با لب تَرَش (۱۵۱)
این شخص که خار در پایش خلیده با سر سوزن خار را جستجو می‌کند. و اگر خار را نیابد با لبش، محل فرو رفتن خار را تر می‌کند تا بتواند آسان‌تر خار را پیدا کند و بیرونش آورد.

خار، در پا شد چنین دشواریاب خار، در دل چون بُود، واده جواب (۱۵۲)
وقتی که خار خلیده در پا اینگونه دشوار پیدا شود، پس خاری که در دل فرو رود چگونه باید پیدا شود؟ پاسخ بده.

(۱۵۳) خَارِ دل را گر بدیدی هر خَسی^۱؟ دست، گئی بودی غمان را بر کسی؟

اگر قرار بر این بود که هر فرومایه^۱ بی‌مقداری بیماری‌های مربوط به روح و روان و قلب و جَنان را بشناسد، چگونه ممکن بود که غم و اندوه بر دل مردم چیره آید؟ [قطعه^۲ اخیر که بر سبیل تمثیلی استدلال گونه آمده از روانشناسانه‌ترین ابیات مثنوی است. الحق یافتن خارهای روحی کار هر کس نیست، گرچه مدعیان بسیارند.]

(۱۵۴) کس به زیر دُمّ خر خاری نهد خر نداند دفع آن، بر می‌جهد

مثالی دیگر، کسی به زیر دم خر، خاری می‌گذارد. خر چون نمی‌داند چگونه آن خار را از بدن خود دور کند، با پریشانی و اضطراب شروع به جستن می‌کند. [خار نهادن در زیر دم ستوران ظاهراً از شوخی‌های بی‌مزه مردم قدیم بوده است. در آداب العرب و الشجاعة این عمل زشت شمرده شده است؛ و هر که خار در زیر دم اسب مردمان نهد تا چون بر نشیند مردم را بر زمین زند.^۲]

(۱۵۵) بر جَهد و آن خار، محک‌تر زند عاقلی باید که خاری بر گنَد

خر می‌خواهد آن خار را از بدنش بیرون آورد و از آزار آن آسوده گردد، ولی از روی نادانی می‌جهد و بر اثر این جهیدن، خار بیشتر در بدنش فرو می‌رود. حال باید فردی عاقل بیاید و آن خار را از بدن خر جدا کند.

(۱۵۶) خر ز بهر دفع خار از سوز و درد جُفته می‌انداخت، صد جا زخم کرد

خر از شدّت درد و سوز برای دفع خار از بدنش، جفتک می‌اندازد و صد جای دیگر از بدنش را زخمی می‌کند. یا جفتک می‌اندازد و کسی را که می‌خواهد خار را از بدنش دفع کند زخمی می‌سازد. [این قطعه^۲ تمثیلی نیز صبغه^۳ روانشناسی دارد. منظور اینست که مردم به سبب عدم معرفت به مسائل روحی و روانی وقتی دچار رنج و علّتی می‌شوند به جای آنکه ریشه آن ناراحتی را بشناسند، با انجام کارهای نابخردانه و این در و آن در زدن‌های بی‌مورد روح خود را علیل‌تر می‌سازند.]

۱. خَس: فرومایه و زبون.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۰۲.

- (۱۵۷) آن حکیم خارچین اُستاد بود دست می زد جا به جا می آزمود
آن حکیم الهی که امراض روحی را خوب می شناخت بر بدن کنیزک دست می زد و
می آموزد تا ریشه بیماری او را بشناسد.
- (۱۵۸) ز آن کنیزک بر طریق داستان باز می پرسید حالِ دوستان
آن حکیم الهی به صورت حکایت از آن کنیزک، حال دوستانش را می پرسید.
- (۱۵۹) با حکیم او قصّه ها می گفت فاش^۱ از مُقام^۲ و خواجگان^۳ و شهرتاش^۴
آن کنیزک آشکارا از ماجرای زندگانش صحبت می کرد. مثلاً از خانه و خواجگان و
همشهریانش حرف می زد.
- (۱۶۰) سویی قصّه گفتنش می داشت گوش سویی نبض و جُستش می داشت هوش
آن حکیم الهی ضمن آنکه به صحبت های کنیزک گوش می داد نبض او را نیز با کمال
دقّت و فراست در دست داشت و متوجه حرکت نبض او بود تا از نوسانات نبض به اسرار
درویش پی ببرد.
- (۱۶۱) تا که نبض از نام کی^۵ گردد جهان او بُود مقصودِ جانش در جهان
تا حکیم الهی ببیند که نبض کنیزک از شنیدن نام چه کسی حرکتش تندتر می شود. آن
وقت معلوم می شود که مقصود و مطلوب جان کنیزک، همان شخص بوده است. [«جهان» در
مصراع اوّل به معنی جهنده است و در مصراع دوم به معنی گیتی، عالم شامل زمین
و کرات و آسمان.]

۱. فاش: آشکار و ظاهر.

۲. مُقام: جایگاه، ایستادن.

۳. خواجه: بزرگ، رئیس.

۴. شهزادش: همشهری، دو یا چند نفر که اهل یک شهر باشند. «تاش» ادات شرکت و مصاحبت است به

معنی «هم».

۵. کی: چه کسی؟ کدام کس؟ چه کس؟

(۱۶۲) دوستانِ شهرِ او را برشمرد بعد از آن، شهری دگر را نام بُرد
حکیم الهی یکی یکی دوستان شهر کنیزک را نام بُرد. و پس از آن نام یک شهر دیگر را
ذکر کرد.

(۱۶۳) گفت: چون بیرون شدی از شهرِ خویش؟ در کدامین شهر بودستی تو بیش؟
حکیم الهی باز به کنیزک گفت: ای کنیزک وقتی که از شهرِ خود بیرون رفتی در کدام
شهر بیشتر اقامت کردی؟

(۱۶۴) نام شهری گفت و زآن هم درگذشت رنگِ رُو و نبض او دیگر نگشت^۱
حکیم الهی نام یک شهر را نیز بر زبان آورد و از آن گذشت، ولی کنیزک از شنیدن آن،
رنگ صورت و نبض او هیچ تغییری نکرد.

(۱۶۵) خواجهگان و شهرها را یک به یک بازگفت از جای و از نان و نمک
آن حکیم الهی، نام خواجه‌ها و رؤسا و شهرهای مختلف را یک به یک یاد کرد و از جا
و نان و نمکی که با هم خورده بودند سخن گفت. [مراد از «نان و نمک» در اینجا پذیرایی و
همان‌نوازی است.]

(۱۶۶) شهر شهر و خانه خانه قصّه کرد نئی رَگش جُنُبید و نئی رخ گشت زرد
آن حکیم الهی دید که با اجمالِ گویی مرادش حاصل نمی‌آید. پس شروع کرد به‌طور
مفصل از هر شهر و خانه، جداگانه و علی‌حده پرسیدن. ولی باز نه رگ کنیزک جنبید و نه رنگ
رخساره‌اش زرد شد.

(۱۶۷) نبضِ او بر حالِ خود بُد بی‌گزند تا بپرسید از سمرقندِ چو قند
نبض کنیزک به حال عادی خود بود. تا اینکه حکیم از شهر سمرقند که برای آن
کنیزک یادآور خاطرات شیرین بود ذکری به میان آورد. [سمرقند را پیشینیان به سبب
سبزی و خرّمی و فراوانی نعمت و کثرت باغها و مزارع یکی از چهار بهشت روی زمین

۱. دیگر گشتن: دگرگون شدن.

انگاشته‌اند. این بهشت‌ها یا جنّات اربعه عبارت است از: غوطهٔ دمشق، شِغَبِ بَوّان در فارس، اُبَلّه در بصره و صغَدِ سمرقند. چون مولانا چندی در این شهر مقیم بوده گمان می‌رود که خاطرات ایام کودکی در تشبیه سمرقند به قند مؤثر بوده و تنها مناسبت لفظی موجب این تشبیه نشده است.^۱]

نَبَض، جَسْت و روی، سرخ و زرد شد کز سمرقندی زرگر فرد شد (۱۶۸)
همینکه حکیم الهی از سمرقند و اوصاف آن سخن گفت، نبض او جهید و رویش از عشق و دوستی به زرگر سمرقندی زرد و سرخ شد زیرا که آن کنیزک از زرگری ساکن در سمرقند جدا افتاده بود و به درد هجران و فراق دچار شده بود.

چون ز رنجور، آن حکیم این راز یافت اصلِ آن درد و بلا را باز یافت (۱۶۹)
همینکه آن حکیم الهی از راز بیماری آن کنیزک آگاه شد به اصل و حقیقت آن درد و بلا پی بُرد و دانست که کنیزک بیمار عشق است.

گفت: کوی او کدام اندر گذر؟ او سرپُل^۲ گفت و کوی غائقر^۳ (۱۷۰)
حکیم الهی از کنیزک پرسید: محلهٔ او (زرگر) در کدام طریق و گذر است؟ کنیزک گفت: بر سرپُل و محلهٔ غائقر.

گفت: دانستم که رنجت چیست، زود در خلاصت سحرها خواهم نمود (۱۷۱)
آن حکیم الهی گفت: فهمیدم که بیماری تو چیست. هرچه زودتر در رهانیدن تو از آن بیماری، معجزاتی خواهم کرد. [طیب روحانی و طیب جسمانی هر دو باید پس از تشخیص بیماری، مزدهٔ شفا و سلامتی به بیمار بدهند تا با این تلقین، بیمار تقویت روحی شود و بتواند با بیماری مقابله کند.]

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. سرپُل: بی‌گمان همان رأس‌الطاق است که به تصریح مقدّسی آبادترین محلهٔ سمرقند بوده است. (ر. ک.)

شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳. غائقر: نام محله‌ای از محلات سمرقند.

(۱۷۲) شادباش و فارغ^۱ و ایمن^۲ که من آن کنم با تو که باران، با چمن
حکیم الهی به کنیزک گفت: شادمان و آسوده خاطر باش که من با تو همان کاری کنم
که باران با چمن می‌کند. یعنی همانطور که باران، چمن و گیاه را حیات و طراوت می‌بخشد،
من نیز روح افسرده تو را تازگی و طراوت دهم.

(۱۷۳) من غم تو می‌خورم تو غم مخور بر تو من مشفق‌ترم از صد پدر
حکیم گفت: من غمخوار تو هستم و تو دیگر لازم نیست اندوهگین شوی، زیرا که من
از صد پدر مهربان نسبت به تو مهربان‌ترم.

(۱۷۴) هان و هان این راز را با کس مگو گرچه از تو، شه کند بس جستجو
حکیم گفت: بهوش باش که مبدا این راز را به کسی گویی. ولو اینکه شاه از تو بسیار
پُرس و جو کند.

(۱۷۵) گورخانه راز تو چون دل شود آن مرادت زودتر حاصل شود
اگر دل، مقبره اسرار باشد، یعنی اگر راز خود را در دلت پنهان داری و
به کس نگویی، مرادت زودتر حاصل خواهد شد. [«گورخانه راز» اشارت است به
ضرب‌المثل عربی: قُلُوبُ الْأَخْرَارِ قُبُورُ الْأَشْرَارِ^۳. «دل‌های آزادگان، گورخانه
رازه‌است.»]

(۱۷۶) گفت پیغمبر که هر که سر نهفت زود گردد با مراد خویش جفت
حضرت محمد(ص) فرموده است: هرکس رازش را نهان دارد، زود به مقصودش برسد.
[اشارت است بدین حدیث: اِسْتَعِينُوا عَلَىٰ اِنْجَاحِ الْحَوَائِجِ بِالْكِتْمَانِ. فَإِنَّ كُلَّ ذِي نِعْمَةٍ
مَخْشُودٌ^۴. «نیازهای خود را با پوشاندن آن‌ها برآورید که هر صاحب‌نعمتی مورد حسادت است.»]

۱. فارغ: راحت و آسوده.

۲. ایمن: رستگار، محفوظ و در امان، سالم.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۰۴.

۴. احادیث مثنوی، ص ۳.

(۱۷۷) دانه‌ها چون در زمین پنهان شود سرّ آن سرسبزی بُستان شود
به عنوان مثال، اگر دانه‌ها در دل خاک پنهان شود، سرّ آن سبب سرسبز شدن باغ و بوستان است. یعنی سبزی‌هایی که در باغها دیده می‌شود، در واقع اسرار آن دانه‌هایی است که در دل خاک مدفون شده است.

(۱۷۸) زرّ و نقره گر نبودندی نهان پرورش کی یافتندی زیرِ کان؟
مثال دیگر، اگر طلا و نقره در زیرزمین نهان نمی‌شد، چگونه ممکن بود که درون معدن پرورش یابند؟ [مولانا در اینجا به این عقیده کهن اشارت می‌کند که تمامی حیات و رشد و نمو در این دنیای خاکی تحت تأثیر ستارگان و سیارات است.^۱]

(۱۷۹) وعده‌ها و لطف‌های آن حکیم کرد آن رنجور را ایمن ز بیم
وعده‌های صادقانه آن حکیم الهی، کنیزک بیمار را از بیم و خوف ایمن کرد.

(۱۸۰) وعده‌ها باشد حقیقی، دلپذیر وعده‌ها باشد مجازی، تاسه گیر^۲
وعده‌های حقیقی و راستین، دلپذیر است. یعنی هر وعده‌ای که صادق باشد موجب آرامش دل شود. ولی وعده‌های دروغین، موجب پریشان خاطری و اندوه گردد.

(۱۸۱) وعده اهل کرم نقدِ روان^۳ وعده ناهل شد رنجِ روان
وعده مردم بزرگوار و کریم همچون گنج قارون است. اما وعده مردم نالایق رنجِ روان است. یعنی موجب کدورت قلب و تیرگی روح شود.

در یافتن آن ولی رنج را و عرض کردن رنج او را پیش پادشاه

(۱۸۲) بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد شاه را ز آن شمه‌ای^۴ آگاه کرد
حکیم الهی پس از آنکه بیماری کنیزک را تشخیص داد از کنار او برخاست و آهنگ

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۷.

۲. تاسه گیر: خفقان آور، مجازاً چیزی که پریشانی و بی‌قراری آورد.

۳. نقدِ روان: گنج روان، گنجی از مسکوک رایج، گنج قارون.

۴. شمه: این کلمه از عربی گرفته شده و در اصل به معنی یکبار پوئیدن است، ولی مجازاً در فارسی به معنی

چیز اندک و ناچیز است. (ر. ک. غیاث اللغات، ج ۱، ص ۶۲۲)

شاه کرد و اندکی از رنج کنیزک برای شاه گفت و او را در جریان گذاشت.

(۱۸۳) گفت: تدبیر آن بُود کانِ مرد را حاضر آریم از پیِ این درد را
این بیت در جواب سؤال مقدر شاه است. گویی که شاه به حکیم می‌گوید: چاره درد
کنیزک چیست؟ حکیم جواب می‌دهد: چاره اینست که آن مرد زرگر را برای علاج درد کنیزک
از سمرقند بدینجا آوریم.

(۱۸۴) مردِ زرگر را بخوان ز آن شهرِ دُور با زر و خَلَقَت^۱ بده او را غُرور
از آن شهر دور (سمرقند) مرد زرگر را بدینجا دعوت کن و با زر و جامه‌های فاخر
فریش ده تا از شهر خود برون آید.

فرستادن شاه، رسولان به سمرقند به آوردن زرگر
(۱۸۵) شه فرستاد آن طرف یک دو رسول حاذِقان و کافیانِ بس عدول
شاه بیدرنگ یکی دو مأمور به سوی سمرقند گسیل داشت. همگی ماهر و لایق و
باکفایت و بسیار عادل بودند. [«عدول» را اگر به ضم «ع» بخوانیم جمع عادل است. نیز جمع
«عَدْل» است به معنی مثل، مانند، لنگه و ارزش. همچنین «عُدول» مصدر ثلاثی مجرد است به
معنی بازگشت. از میان معانی یاد شده هیچ یک مناسب نمی‌آید، و بعلاوه ترکیب «بس» با
صیغه جمع نیز خلاف قاعده است. ولی اگر «عَدُول» بخوانیم معنی راست می‌آید، چرا که
«عَدُول» صیغه مبالغه است به معنی بسیار دادگر. الله اعلم.]

(۱۸۶) تا سمرقند آمدند آن دو رسول از برای زرگرِ شَنگ^۲ فَضُول^۳
آن دو مأمور شاه به سمرقند آمدند و نزد زرگر رعنا^۲ شیرین رفتارِ نکوکار رسیدند.

(۱۸۷) کای لطیفِ استادِ کاملِ معرفت فاش اندر شهرها از تو صفت
مأموران شاه به زرگر گفتند: ای استاد ماهر که شناخت و معرفت تو کامل است،

۱. خَلَقَت: جامه دوخته که شخص بزرگی به کسی بخشد، لباس فاخر.

۲. شَنگ: شیرین رفتار، ظریف و رعنا.

۳. فَضُول: صیغه مبالغه به معنی بسیار بخشنده و نکوکار (= کَثِيرُ الْإِفْضَال).

وصف تو در همه شهرها انتشار یافته و بر سر زبان‌ها افتاده است.

نک،^۱ فلان شه از برای زرگری اختیارت کرد، زیرا مهتری^۲ (۱۸۸)
اینک فلان شاه، تو را برای امور زرگری خود پذیرفته است. زیرا تو زرگری بزرگ هستی.

اینک این خلعت بگیر و زر و سیم چون بیایی، خاص باشی و ندیم^۳ (۱۸۹)
حال، این خلعت و این طلا و نقره را بگیر، اگر به حضور شاه بررسی مصاحب و
همنشین خاص او نیز خواهی شد.

مرد، مال و خلعت بسیار دید غره شد^۴، از شهر و فرزندان بُرید (۱۹۰)
مرد زرگر وقتی که آن همه مال و جامه‌های فاخر را دید فریفته شد و از شهر و اهل و
عیالش جدا شد.

اندر آمد شادمان در راه، مرد بی‌خبر، گان شاه، قصد جانش کرد (۱۹۱)
مرد زرگر شادمان شد و به راه افتاد در حالی که نمی‌دانست که شاه قصد جانش
کرده است.

اسب تازی برنشست و شاد تاخت خون‌بهای خویش را خلعت شناخت (۱۹۲)
مرد زرگر بر اسبی عربی و نژاده نشست و شادمان به سوی بارگاه شاه تاخت و
خونبهای خود را خلعت می‌پنداشت.

ای شده اندر سفر با صد رضا خود به پای خویش تا سؤالقضا (۱۹۳)
ای کسی که با کمال اختیار و رضا و رغبت آهنگ سفر کرده‌ای و با پای خود به سوی
سرنوشتی شوم گام پیش نهاده‌ای.

۱. نک: اینک، اکنون.

۲. مهتر: بزرگ، رئیس.

۳. ندیم: مصاحب، همنشین.

۴. غره شدن: مغرور شدن، فریب خوردن.

- (۱۹۴) در خیالش مُلک و عِزّ و مِهتری گفت عزرائیل: رَو، آری، بَری^۱
آن زرگر در خیالاتش، فرمانروایی و عزّت و سالاری می‌پروراند. در حالی که عزرائیل
به زبان حال و با تحقیر می‌گفت: بشتاب به سوی حرص و آز که به آرزوهای خیال‌انگیزت
خواهی رسید!
- (۱۹۵) چون رسید از راه آن مردِ غریب اندر آوردش به پیشِ شَه، طیب
همینکه آن مرد غریب (زرگر) به شهر شاه رسید آن حکیم الهی وی را به بارگاه شاه برد.
- (۱۹۶) سَویِ شاهنشاه بُردندش به ناز تا بسوزد بر سرِ شمعِ طِراز^۲
مرد زرگر را با عزّت و احترام نزد شاه بردند تا آن مرد، پروانه‌وار بر بالای
سر آن شمع بسوزد. [نیکلسون گوید که «شمع» به زنی بلندبالا، زیباروی و خندان اشارت
دارد.^۳]
- (۱۹۷) شاه دید او را، بسی تعظیم کرد مَخْزَنِ زر را بدو تسلیم کرد
شاه، زرگر را دید و خیلی تعظیمش کرد و گنجینه طلا را در اختیار او گذاشت.
- (۱۹۸) پس حکیمش گفت: کایِ سلطانِ مِه^۴ آن کنیزک را بدین خواجه بده
آن حکیم الهی به شاه گفت: ای سلطانِ بزرگ و عالیقدر، این کنیزک را به این
خواجه (زرگر) بده.
- (۱۹۹) تا کنیزک در وصالش خوش شود آبِ وصلش، دفعِ آن آتش شود
تا کنیزک به وصال او برسد و به برکت این وصال، بهبود یابد. و آب وصال زرگر، آتش
و حرارت عشق او را تسکین دهد.

۱. بَری: می‌بری.

۲. طِراز: یا کسره و فتحه «ط» هر دو صحیح است. شهری بوده است تقریباً در هشتاد میلی سیرام به سوی

شمال شرق که مردم آن از زن و مرد به خویرویی ضرب‌المثل بوده‌اند (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۰۸)

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۸.

۴. مِه: بزرگ، سردار قوم.

شه بدو بخشید آن مَهْزُوی^۱ را جفت کرد آن هر دو صحبتِ جُوی^۲ را (۲۰۰)
شاه، آن کنیزک زیباروی را به زرگر داد و آن دو نفر را که همنشینی و وصال یکدیگر
را طلب می‌کردند به وصال هم رسانید.

مدّت شش ماه می‌رانندد کام تا به صحت آمد آن دختر، تمام (۲۰۱)
آن دو نفر (کنیزک و زرگر) مدّت شش ماه با یکدیگر کامرانی می‌کردند تا آنکه کنیزک
کاملاً سلامتی خود را بازیافت.

بعد از آن از بهر او شربت بساخت تا بخورد و پیشِ دختر می‌گذاخت (۲۰۲)
پس از سپری شدن شش ماه، حکیم الهی شربتی ساخت و به زرگر داد. زرگر شربت
را خورد و در حضور کنیزک، حالش دگرگون شد و رو به رنجوری نهاد. [نیکلسون با تأویل
بیت فوق معتقد است که آن شربتی که طبیب الهی به زرگر داد در واقع مرحله تدریجی ریاضت
دادن به نفس اماره است. و بدین وسیله نفس از علایق شهوانی می‌رهد.^۳]

چون ز رنجوری، جمالِ او نماند جانِ دختر، در وَبَالِ^۴ او نماند (۲۰۳)
هنگامی که زیبایی و طراوت زرگر بر اثر بیماری از میان رفت، جان کنیزک از درد و
رنج فراق و جدایی او رها شد.

چونکه زشت و ناخوش و رخ‌زرد شد اندک اندک در دلِ او سرد شد (۲۰۴)
همینکه زرگر آن شربت را خورد، رنجور و زشت شد و رنگ رخساره‌اش زرد شد و
اندک اندک علاقه قلبی کنیزک نسبت بدو سرد و خموش گشت.

عشق‌هایی کز پی رنگی بُود عشق نَبُود، عاقبت ننگی بود (۲۰۵)
عشق‌هایی که تنها به خاطر آب و رنگ و جمال ظاهری باشد، در واقع عشق نیست.

۱. مَهْزُوی: زیبارو.

۲. صُحبتِ جُوی: همنشین، مصاحب، عاشق.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۸.

۴. وَبَال: درد و رنج، سختی و گرانی عذاب.

بلکه ننگ و عار پدید می‌آورد. [مولانا در جای جای مثنوی این حقیقت را بازگو می‌کند که ارزش و اصالت هر عشقی، بستگی تام و تمامی به ارزش و اصالت معشوق دارد. و اگر عشق و حب آدمی به موضوعی کاذب و ناپایدار تعلق گیرد نمی‌توان لفظ «عشق» را بر آن نهاد، بلکه آنرا «هوس» و «هوی» می‌زید.]

(۲۰۶) کاش کان هم ننگ بودی یکسری تا نرفتی بر وی آن بدداوری

این بیت را به سه وجه می‌توان معنی کرد: اگر ضمیر «آن» در مصراع اول به «زرگر» بازگردد، معنی بیت چنین است: کاشکی آن زرگر هم سر تا پا عیب و ننگ می‌بود و اصلاً ذره‌ای حُسن و جمال نداشت، تا این وضع و حال ناگوار و قضای بد گریانش نمی‌گرفت. اما وجه دوم در صورتی است که ضمیر «آن» در مصراع اول به «عشق‌های رنگی» بازگردد: ای کاش عشق‌های رنگی و هوسناکانه نزد مردم چنان مذموم و ننگین جلوه می‌کرد که کسی بدان تعلق خاطر نمی‌یافت. در نتیجه آن زرگر (و امثال او که معشوق واقع شده‌اند) دچار سرنوشت ناگوار نمی‌شد. وجه سوم را استاد فروزانفر چنین توضیح داده است: به موجب این حکایت، عشق کنیزک زوال پذیرفت و او نصیب دیگر کس شد و معشوق او به قتل رسید. و از اینرو عشق او با ننگ (یعنی ظهور هوس) و قضای بد توأم بود. ولی شارحان مثنوی این بیت را درباره زرگر فرض کرده و بناچار تفسیرهای ناموجه کرده‌اند.^۱

(۲۰۷) خون دَوید از چشم همچون جویِ او دشمنِ جانِ وی آمد رویِ او

از چشم آن زرگر خون مانند جوی روان شد و خون گریست و روی زیبای او دشمن جانش شد. خلاصه، حُسن و طراوات زرگر سبب هلاکتش شد.

(۲۰۸) دشمنِ طاوس آمد پَرِ او ای بسی شه را بکشته قَرِ او

پر طاوس، دشمن جان طاوس است. و چه بسیارند شاهانی که شکوه و شوکتشان آنان را هلاک کرده است. یعنی محسود حاسدان قرار گرفته‌اند و در نتیجه قربانی حسدورزی‌ها شده‌اند.

گفت: من آن آهوم کز نافِ من ریخت آن صیّاد، خونِ صافِ من (۲۰۹)
زرگر در آن هنگام که می‌مُرد با زبان قال یا حال می‌گفت: من همچون آن آهوئی
هستم که شکارچی به خاطر نافهٔ خوشبویم، خون صافم بریخت.

ای من آن روباهِ صحرا کز کمین سَر بُریدندش برای پوستین (۲۱۰)
و نیز من مانند آن روباهِ صحرایی هستم که به خاطر پوست مرغوبش بر سر راهش
کمین می‌کنند و سرش را می‌بُرند.

ای من آن پیلی که زخمِ پیلبان ریخت خونم از برای استخوان (۲۱۱)
همچنین من مانند آن فیلِ هستم که فیلبانان (شکارچیان)، او را زخمی می‌کنند و
خونش را می‌ریزند تا استخوان و عاج گرانهایش را به یغما برند. [چند بیت اخیر این مطلب را
بازگو کرد که فز و شوکت آدمیان آنان را محسود می‌سازد و در نتیجه در معرض هلاک واقع
می‌شوند. از اینرو ستر کمال و جلال لازم است.]

آنکه کُشتَسْتَم پیِ مادونِ من می‌نداند که نَخُسَبَد خونِ^۱ من؟ (۲۱۲)
آن کسی که مرا به خاطر زیبایی ظاهری یا مطامع بَست و حقیر خود می‌کشد، آیا نمی‌داند
که خون من نمی‌خواهد، یعنی تباه و ضایع نمی‌شود و بالاخره روزی دامنگیر قاتل می‌گردد؟

بَر من است امروز و، فردا بر وی است خونِ چون من کس، چنین ضایع کی است؟ (۲۱۳)
امروز به زیان من سپری شد و فردا به زیان او خواهد بود. یعنی هر کس چاهی برای
دیگری حفر کند روزی خود بدان چاه خواهد افتاد و تقاص فعل خود را خواهد دید. زیرا خون
مظلومی همچون من مگر ممکن است به هدر رود؟

گرچه دیوار افکند سایهٔ دراز باز گردد سویی او آن سایه باز (۲۱۴)
به عنوان مثال، اگرچه دیوار، سایهٔ بلند بر زمین پهن کند، ولی بالاخره آن سایه به سوی
دیوار باز می‌گردد. [جواب عمل نیز امری قطعی است.]

۱. خَسَبیدنِ خون: خفتن خون. به کنایه پایمال شدن و به هدر رفتن خون است.

(۲۱۵) این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا^۱

این جهان در مثل مانند کوه است و اعمال و نیات ما نیز مانند بانگ و فریادی است که در کوه طنین می‌افکند. بی‌گمان هر فریادی که در کوه بزنیم طنین آن دوباره به سوی ما باز می‌گردد. [در چند بیت اخیر مسأله مهم جواب عمل مطرح شده است. تمامی کتب آسمانی و امهات کتب اخلاقی بدین مطلب تصریح کرده‌اند که آدمی رهین اعمال خود است. هر عملی که انجام دهد نتیجه آن را می‌بیند. آیات قرآن کریم نیز به کرات بدین موضوع تأکید کرده است. این موضوع از مسائل محوری مثنوی و مکتب مولاناست. رجوع شود به بیت (۴۷۸۵) دفتر سوم، و (۱۵۴ - ۱۵۲) دفتر دوم، و (۳۶۶۱ - ۳۶۵۸) دفتر چهارم.]

(۲۱۶) این بگفت و رفت در دم زیر خاک آن کنیزک شد ز رنج و عشق، پاک

زرگر همینکه این سخنان را گفت، زیر خاک رفت، یعنی مُرد و آن کنیزک از عشق زرگر رها شد و دلش از حُب او پاک گردید. [از اینجا تا بیت (۲۲۱) این مطلب بازگو شده که عشق‌های رنگین و صورتی چون بر معشوق‌های آفل و محبوب‌های زائل تعلق می‌گیرد دوامی ندارد و از اینرو همراه با زوال آن معشوق‌ها به زوال می‌رود. پس بایسته است که آدمی عشق خود را ارتقا دهد و آنرا به معشوق حقیقی و حی و لایموت متعلق سازد.]

(۲۱۷) زآنکه عشقِ مُردگان، پاینده نیست زآنکه مُرده سوی ما آینده نیست

زیرا که عشق به مُردگان و معشوق‌های آفل دوامی ندارد، چرا که مُردگان هرگز به سوی ما باز نخواهند گشت.

(۲۱۸) عشقِ زنده در روان و در بَصَر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

عشق زنده، یعنی آن عشقی که بر معشوق حقیقی تعلق می‌گیرد پیوسته در روح و دیده باطنی حتّی از غنچه هم تازه‌تر است. [زیرا معشوق حقیقی همواره زنده و پاینده است. پس عشق بدو نیز هرگز نمیرد، بل تازه و باطراوت مآند.]

۱. صدا: طنین صوت، انعکاس صدا.

عشقِ آن زنده گزین کو باقی است کز شرابِ جانفزایت ساقی است (۲۱۹)
عشق آن کسی را انتخاب کن که زنده و جاودان است، و مدام تو را از شراب
جان افزای بقا و جاودانگی سیراب می کند.

عشقِ آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشقِ او کار و کیا^۱ (۲۲۰)
عشق آن کسی را بر گزین که جمیع انبیا از عشق او شکوه و شوکت و اقتدار
یافتند.

تو مگو ما را بدان شه، بار^۲ نیست با کریمان کارها دشوار نیست (۲۲۱)
در اینجا مولانا با بیتی دلنشین و اقناعی به آن دسته از متکلمان پاسخ داده که معتقدند
محبت بنده به خدا قابل تصوّر نیست، زیرا اولاً خداوند با مخلوقات مبیّنتی تامّ دارد. و چون
هیچگونه مناسبت و سنخیتی میان حق و خلق نیست، پس محبت بنده به او هم قابل تصوّر
نیست. ثانیاً محبت نوعی اراده و خواهش است. و اراده بنده به چیزی تعلّق تواند گرفت که از
امور ممکنه باشد تا تصرف در آن متصوّر شود و چون خدا ازلی است مشمول اراده بنده حادث
نگردد. زیرا تصرف حادث در قدیم محال است. بنابر این متکلمان هر جا در قرآن کریم لفظ
«حُبّ» و مشتقاتش را دیده اند آنرا به معنی تعظیم و یا اراده طاعت فرض کرده اند. ولی صوفیه
بر خلاف آنان معتقدند که جز خدا چیز دیگر شایسته عشق و محبت نیست و در جواب ادله
متکلمان گویند که ما برخلاف شما معتقدیم که ارتباط و مناسبت میان حق و خلق موجود است
به دلیل آیه تَفَخُّتُ فِيهِ مِنْ رُوحٍ و دیگر مأثورات. گذشته از این به نظر ما میان حق و خلق
مبیّنتی نیست. چرا که مذهب ما مذهب وحدت و یگانگی است نه کثرت و دوگانگی. امام
محمّد غزالی نیز در این باب بحثی مستوفی دارد و در نهایت می گوید که عشق متوجّه کمال
است از هر نوع که باشد. و چون کمال مطلق، خاص ذات حق است پس او از همه چیز به
معشوقیت سزاوارتر است.

مولانا این عقیده را که وصول به حق از جهت مبیّنت کلی حق و خلق ممکن نیست در
بیت اخیر مطرح ساخته است. اما دلیل مولانا در ردّ ادله متکلمان بدین قرار است: خداوند را

۱. کار و کیا: قدرت و سلطنت، توانایی و فرمانروایی.

۲. بار: رخصت و اجازه ورود و در آمدن پیش کسی.

کریم گویند بدین جهت که عطا و بخشش او معلّل به علّت و غرضی نیست.^۱ پس بدین ترتیب هیچ کاری بر او دشوار نیاید و همواره را بر عاشق خود آن گرداند و طریق وصول به خود را نشان دهد و به وصال رساند.^۲ و اما معنی بیت: تو این حرف را نزن که ما اجازه ورود به بارگاه الهی را نداریم و نمی‌توانیم به شاه جهان هستی واصل شویم، زیرا با بزرگواران بخشنده، کارها مشکل نیست.

بیان آنکه کشتن و زهر دادن مرد زرگر به اشارت الهی بود

نه به هوای نفس و تأمل فاسد

(۲۲۲) کُشتنِ این مَرَد بر دستِ حکیم نئی پی اُمید بود و، نئی ز بیم
این فصل جلیل که نخستین حکایت مثنوی به پایان می‌رسد، پاسخ تبیینی به اشکال یا سؤال مقدّری است که از قتل زرگر پدید می‌آید. اشکال اینست: چگونه جایز است که حکیمی الهی و عارفی صمدانی به هلاکت نفسی راضی شود؟ در اینجا مولانا بحثی در تفاوت عمل انسان کامل و انسان ناقص می‌کند. و می‌گوید زشتی و زیبایی هر عمل بسته به نیت و غرض فاعل آن است. و چون انسان کامل به الهام ربّانی عمل می‌کند و نه به شهوات نفسانی پس فعل او اشکالی ندارد. اما معنی بیت: کشته شدن مرد زرگر به دست آن حکیم الهی، نه بدین خاطر بود که حکیم امید و نظری به عطای شاه داشت و نه از اینرو بود که حکیم از عقاب شاه می‌ترسید.

(۲۲۳) او نَکُشتش از برای طبع^۳ شاه تا نیامد امر و إلهام^۴ اله
حکیم الهی، زرگر را برای خوشایند شاه نکشت، بلکه تا وقتی که فرمان و الهام خداوند بدان حکیم نرسیده بود او بدین کار اقدام نکرد.

۱. چنانکه میر سیّد شریف جرجانی در کتاب ارزنده التعریفات در تعریف کریم گفته است: کریم کسی است که بهره بدون عوض دهد. و عطای شایسته خود را بدون غرض صورت دهد. سپس می‌افزاید: اصحاب ما معتقدند که محال است خداوند فعلی را برای غرضی انجام دهد. چرا که در غیر این صورت از فعل او اولویت مستفاد شود. گویی که ذات ناقص او توسط غیر، کامل شده و این محال است.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۱۷.

۳. طَبْع: خوی و سرشت.

۴. إلهام: ر. ک. شرح بیت (۱۰۰۸) همین دفتر.

آن پسر را کِش خُضر ببرید حلق سِرِّ آنرا در نیابد عام خلق (۲۲۴)

به عنوان مثال، حضرت خضر که گلوی آن پسرک را بُرید، عوام الناس سِرِّ و حکمت آن کار را در نمی‌یابند. [حکایت حضرت خضر و حضرت موسی (ع) در سوره کهف از آیه ۶۵ تا آیه ۸۲ آمده است. در قرآن کریم نامی از خضر نیامده است، بلکه او را با عنوان کَلِّی «عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا» یاد می‌کند. لیکن در روایات و قصص و اقوال مفسران شخصیت او با نام خضر معرّفی شده است. ظاهراً نام اصلی او بلایین ملکان بوده و خضر، لقب عربی اوست. زیرا هرجا که گام می‌نهاد، زمین از برکت گام‌های او سرسبز می‌شد. طبق روایات سبب جاودانگی او اینست که آب حیات نوشیده است.^۱ برحسب روایت قرآن کریم، حضرت موسی (ع) از خضر می‌خواهد که او را به تعالیم معنوی رساند، لیکن خضر به او صراحتاً می‌گوید که تو توان آن نداری که در طریق تعلیم، رفتارهای مرا تحمل کنی. ولی موسی (ع) می‌گوید که بر کارهای تو صبر توأم آورد، تا اینکه بر کشتی سوار می‌شوند و خضر ناگاه به سوراخ کردن آن می‌پردازد و موسی آشفته می‌شود و بدین کار اعتراض می‌کند. این واقعه گذشت تا آنکه آن دو بر راهی رفتند. همینکه خضر نوجوانی دید او را کشت و موسی دوباره معترض شد. و سرانجام به دهکده‌ای رسیدند و از ساکنان آن روستا طعام خواستند ولی پاسخی منفی شنیدند. در آنجا دیواری یافتند که رو به ویرانی بود. خضر آن را تعمیر کرد و موسی به طریق سؤال بر کار او اعتراض آورد که چرا برای این کار مزد نده استی؟! پس از این سه واقعه که موسی بر آن صبر نیاورد، خضر بدو گفت: اینک دیگر وقت جدایی من و تو فرا رسیده است. هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ. اما هر سه کار من حکمتی داشت: کشتی را سوراخ کردم از آنرو که متعلق به جمعی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند و لقمه نانی به دست می‌آوردند و پادشاه ظالم آن دیار هر کشتی را غصب می‌کرد و بیم آن بود که کشتی آنان نیز غصب شود. و من با سوراخ کردن و معیوب ساختن آن باعث شدم که شاه بدان کشتی معیوب چشم طمع ندوزد و اما آن جوانک را کشتم از آنرو که او در آینده به راه کفر و عصیان می‌رفت و پدر و مادر مؤمنش را نیز به کفر و طغیان می‌کشانند. پس به امر حق، او را کشتم تا فرزندی دیگر که صالح باشد نصیب آنان شود. اما اینکه دیوار را بدون مزد تعمیر کردم بدان خاطر بود که گنجی از آن دو یتیم بود که در زیر آن دیوار قرار داشت که اگر فرو می‌ریخت جای گنج هویدا می‌شد. پس تقدیر الهی اقتضا می‌کرد که آن گنج به آن دو رسد نه دیگران. مولانا با استناد به کشته شدن

جوانک به دست خضر، مقتول شدن زرگر به دست حکیم الهی را مدلل می‌سازد.]

(۲۲۵) آنکه از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید، بُود عینِ صواب
آن پیر راهدانی که از بارگاه الهی بدو وحی رسد و از جانب خدا جواب سؤالاتش را
می‌گیرد، هرچه گوید و امر کند، عین صواب و سداد است و خطایی در کارش نیست.

(۲۲۶) آنکه جان بخشد اگر بکشد، رواست نایب است و، دستِ او دستِ خداست
آن کسی که به آدمیان جان می‌بخشد، اگر جان آنان را بستاند جایز و رواست، زیرا که
او ولی و نایب خداوند است و هرچه انجام دهد درست است. چرا که دست او دست خداست.
[رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم و آیه ۱۰ سورة فتح.]

(۲۲۷) همچو اسماعیل، پیشش سر بنه شاد و خندان پیش تیغش جان بده
همانگونه که حضرت اسماعیل (ع) در برابر حضرت ابراهیم (ع) سر بر زمین نهاد و
تسلیم او شد، تو نیز در برابر هادی و مرشد سر اطاعت و تسلیم فرود آور و در برابر تیغ امرش
شادان و خندان باش. یعنی راضی و خشنود باش. [مصراع اول اشارت است به داستان ذبح
اسماعیل (یا اسحاق) به فرمان خداوند به دست ابراهیم خلیل الله. توضیح این مطلب در شرح
بیت (۴۱۷۴) دفتر سوم آمده است. به هر حال مولانا با اشاره بدین واقعه درصدد بیان این
مطلب است که انسان ناقص باید در برابر حکم انسان کامل تسلیم و منقاد باشد. و نهایتاً
می‌گوید که کار آن حکیم الهی بر صواب بوده است.]

(۲۲۸) تا بماند جانت خندان تا ابد همچو جانِ پاکِ احمد با اَحَد
تا جانت هماره خندان و شادان بماند. چنانکه جان پاک حضرت احمد (ص) در
پیشگاه حضرت احدیت شادان بود.

(۲۲۹) عاشقان، جامِ فَرَحِ آنکه گَشَند که به دستِ خویش، خوبانشان گَشَند
عاشقان زمانی جام شادمانی سر می‌کشند که معشوقان آنان، ایشان را به دست خود
بکُشند. یعنی آنان را از خویشتن موهوم و هستی مجازی برهانند. [اگر «به دستِ خویش» را به
«عاشقان» اسناد دهیم نکته مرگ اختیاری و فنای عارفانه بیشتر روشن می‌شود.]

شاه، آن خون از پی شهوت نکرد تو رها کن بدگمانی و نَبَرَد (۲۳۰)
شاه آن خونی که ریخت از روی هواهای نفسانی نبود. پس تو نیز درباره وی گمان بد
به خود راه مده و دست از مجادله و مناقشه بدار.

تو گمان بُردی که کرد آلودگی در صفا، غِش^۱ کِی هِلْد^۲ پالودگی؟ (۲۳۱)
تو چنین گمان کرده‌ای که آن شاه با اغراض نفسانی، خود را آلوده کرد. حال آنکه آن نفسی
که از آلودگی‌های نفسانی پاک باشد چگونه ممکن است درکار خالص خود، ناخالصی بکار برد؟

بهر آن است این ریاضت^۳ وین جُفا^۴ تا بر آرد کوره از نقره، جُفا^۵ (۲۳۲)
این ریاضت و مشقّت برای تصفیه نفس است تا کوره گدازان ریاضت، خس و خاشاک
(زوائد) را از نقره جدا کند. [ریاضت اهل سلوک نیز بدین خاطر است که روح از تیرگی‌ها و
زنگار جسمانی پاک گردد.]

بهر آن است امتحان نیک و بد تا بجوشد، بر سر آرد زر، زَبَد^۶ (۲۳۳)
آزمایش سره و ناسره نیز برای آن است که طلا به جوش و غلیان آید و ناخالصی را بر
سرش جمع کند تا طلا عیارش کامل شود. [آدمیان نیز در کوره ریاضت خالص شوند. رجوع
شود به تمثیلی که از بیت (۴۱۵۹) دفتر سوم آغاز می‌شود.]

گر نبودی کارش إلهام^۷ إله او سگی بودی دراننده، نه شاه (۲۳۴)
اگر این کار شاه، الهام الهی نبود قطعاً او سگی بود هار و درنده.

۱. غِش: خیانت، آلودگی.

۲. هِلْد: بگذارد، ترک کند.

۳. ریاضت: در اصل به معنی تربیت ستور، ستوربانی، اما در اصطلاح عبارت است از بدل کردن صفات بد
به صفات نیک (ر. ک. شرح بیت ۳۰۰۲ همین دفتر).

۴. جُفا: ستم کردن و بدی نمودن.

۵. جُفا: خاشاکی که سیل به کرانه افکند، کفی که از سیل بر خاک بازماند، باطل و نادرست.

۶. زَبَد: کف مایعات، دُرد زر و سیم که به وقت گداز بر سر آید.

۷. إلهام: ر. ک. شرح بیت (۱۰۰۸) همین دفتر.

- (۲۳۵) پاک بود از شهوت و حرص و هوا نیک کرد او، لیک نیکِ بدُنما
اما آن شاه از حرص و هوای نفس و شهوات پاک بود و در واقع کار خوبی انجام داد، ولی ظاهراً آن کار بد می نمود.
- (۲۳۶) گر خُضر در بحر، کشتی را شکست صد دُرستی در شکستِ خُضر هست
به عنوان مثال، اگر خضر در دریا کشتی سالم آن مستمندان را شکست، در آن شکستن، بسی درستی ها وجود داشت.
- (۲۳۷) وَهَمِ موسی با همه نور و هنر شد از آن مَخْجُوب^۱، تو بی پر، مَپر
حتی حضرت موسی (ع) نیز با همه عقل و ادراک و مرتبه نورانی اش نتوانست از اسرار کار خضر آگاه شود. تو نباید بدون بال و پر عشق و همت و ارشاد مشایخ و هادیان در آسمان معانی پرواز کنی. [این بیت بر ضرورت داشتن مرشد و هادی در سلوک اشارت دارد.]
- (۲۳۸) آن گلِ سرخ است تو خونش مخوان مستِ عقل است او، تو مجنونش مخوان
خون آن زرگر در واقع خون نبود، گل سرخ بود. یعنی شاه در واقع خونی نریخت، بل گل سرخی را از ساقه اش جدا کرد. پس بر زرگر ستمی نرفت. چرا که آن شاه، مست عقل است و تو نباید او را دیوانه محسوب داری. [مصراع دوم احتمالاً اشارت است به مجذوبان و شوریدگان حق از میان صوفیه که آنان را بهالیل گویند. مردمی که به ظاهر دیوانه و فاقد شعور تصور شوند، ولی سراپا هوش و ادراک اند و به سبب انصراف از عالم خلق و امور دنیا، مردم کوتاه نظر، آنان را ابله و دیوانه پندارند.^۲]
- (۲۳۹) گر بُدی خونِ مسلمان، کامِ او کافرِ گر بُردمی من، نامِ او
اگر منظور آن شاه این بود که خون مسلمانی را مباح کند و آنرا بناحق بریزد، کافر هستم اگر نام او را بر زبان آورم، یعنی اگر جز این بود کاملاً کارش را تخطئه می کردم و نامش را هم بر زبان نمی آوردم.

۱. مَخْجُوب: در پرده پوشیده شده.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۲۳.

می‌بلرزد عرش از مدح شقی^۱ بدگمان گردد ز مدحش، متقی (۲۴۰)

زیرا عرش جهان هستی از اینکه شخصی تبه‌کار مورد ستایش قرار گیرد برخود می‌لرزد. بس که مدح اشقیا مذموم و منفور است. [در مصراع دوم «بدگمان شدن متقی» به دو طریق قابل تفسیر است: یکی آنکه این ستایش، موجب آن می‌شود که مردم پرهیزگار در حق ستایشگر، سوءظن برند که او نیز به قتل و خون‌ریزی رضایت داده است، زیرا مدح صفتی، نشانه استحسان و پسندیدن آن صفت است. دوم آنکه ستایش و مدح، سبب تلقین نفس است، چه از گوش و دهان هم به دل راهی است. همچنانکه از دل به گوش و دهان راهی دگر. و این دو در یکدیگر تأثیر نهند. بنابر این آدمی هر قدر پاکدل و پرهیزگار باشد باز هم از گفتار خود متأثر می‌شود از آن جهت که اظهار مطلبی از هر نوع که باشد ایجاد تعهد می‌کند و در نتیجه بدان ملتزم و معتقد می‌گردد و بر این توجیه «بدگمانی» به معنی سوءظن نیست، بلکه معنی آن، اندیشه تباه و فکر فاسدی است که در شخص مدّاح ممکن است بوجود آید و خطر آن از بدگمانی دیگران بیشتر است.^۲ در بیت اخیر بدین حدیث اشارت رفته است: إِذَا مَدَحَ الْفَاسِقُ غَضِبَ الرَّبُّ وَاهْتَزَّ لِذَلِكَ الْعَرْشُ^۳ «هرگاه شخص تبه‌کار مورد ستایش قرار گیرد، خداوند خشم آرد و از خشم او عرش بلرزد.»

شاه بود و، شاه بس آگاه بود خاص بود و، خاصه الله بود (۲۴۱)

او شاه بود، اما شاهی بسیار دانا و آگاه بود و از دوستان و خواص خداوند به‌شمار می‌آمد.

آن کسی را کیش چنین شاهی گُشد سویی بخت و بهترین جاهی گُشد (۲۴۲)

آن کس را که چنین شاه دانایی بگُشد، در حقیقت، مقتول را به سوی نیک‌بختی و مقام رفیع می‌برد.

گر ندیدی سود او در قهر او کی شدی آن لطف مطلق، قهز جو (۲۴۳)

اگر شاه در کشتن او، خیر و صلاح او را نمی‌دید، آن لطف مطلق الهی کی جویای قتل و

۱. شقی: بدبخت.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۲۴.

۳. احادیث مثنوی، ص ۴.

قهر او می‌شد؟ خلاصه قهر حق تعالی خالی از لطف و مصلحت نیست. [از آنجا که خداوند لطف محض است، قهرش نیز خالی از لطف نیست. انسان کامل نیز که مجلای الهی است همینطور است. پس نیش و قهر آن حکیم نیز خالی از خیر و مصلحت نبود.]

(۲۴۴) بچه می‌لرزد از آن نیشِ حَجام^۱ مادرِ مُشَفِّق^۲ در آن غم، شادکام
مثلاً کودک از نیش حجامتگر بر خود می‌لرزد. ولی مادر مهربان او در همان لحظه که کودکش هراسان و گریان است، شادمان و خرسند است. [زیرا می‌داند که نیش حجامت برای سلامتی فرزندش خوب است. همینطور قهر الهی نیز خالی از لطف و مصلحت بندگان نیست.]

(۲۴۵) نیم‌جان^۳ بستاند و صد جان دهد آنکه در و همت نیاید، آن دهد
حق تعالی، جان ضعیف تو را می‌گیرد و به عوضِ آن، صد جان به تو می‌دهد. و پاداشی که در وهم و گمانت نمی‌گنجد به تو عطا می‌کند. [مصرع دوم مأخوذ است از این حدیث: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ^۴. «خداوند تعالی فرماید: برای بندگان شایسته‌ام چنان پاداشی فراهم آورم که نه چشمی آنرا دیده و نه گوشی آنرا شنیده و نه بر قلب احدی از آدمیان خطور کرده است.»]

(۲۴۶) تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک دُورِ دُور افتاده‌ای، بنگر تو نیک
تو کار خدا و اسرار اولیاء الله را با خود قیاس می‌کنی. در حالی که از حقیقت، خیلی دور افتاده‌ای. [حکایت بعدی در بسط این معنی است که یکی از آفات اخلاقی و فکری بشر که موجب گمراهی و انحرافش می‌شود، قیاس‌های نابهنگام و بی‌وجه است.]

۱. حَجام: مخفَّف حَجام به معنی حجامت کننده.

۲. مُشَفِّق: مهربان.

۳. نیم‌جان: جان انسانی که بر اثر مجاهدت و تربیت درست به نور معرفت روشن نگشته و به مراتب کمال نرسیده است.

۴. احادیث مثنوی، ص ۴.

حکایتِ مردِ بقال و طوطی و روغن ریختنِ طوطی در دکان

خلاصه داستان

بقالی طوطی زیبا و خوش‌نوازی داشت و با مشتریان، نکته‌ها می‌گفت و آنان را به خود سرگرم می‌داشت. و هر وقت که بقال از دکان، بیرون می‌رفت، طوطی، مواظبِ دکانش می‌شد. روزی طوطی در دکان به پرواز درآمد و شیشه‌های روغنِ گُل را بر زمین ریخت. بقال وقتی که به دکان بازگشت و دید که روغن‌ها روی زمین پخش شده، خشمگین شد و چنان ضربتی بر سر طوطی نواخت که پره‌های سرش فرو ریخت و تا چند روز از سخن گفتن و بانگ برآوردن خودداری کرد. این گذشت تا اینکه روزی مردِ طاسی از کنار دکان می‌گذشت و همینکه چشم طوطی به او افتاد خیال کرد که طاسی آن مرد نیز سببی مانند طاسی او دارد. پس ناگهان طوطی به سخن آمد و از آن مرد پرسید: «تو مگر از شیشه روغن ریختی؟» مردم از شنیدن این سخن و مقایسه طوطی به خنده افتادند، زیرا که طوطی، قیاس نابجا کرده بود و طاسی خود را با طاسی آن مرد، یکی فرض کرده بود.

نیکلسون می‌گوید: «این داستان مثنوی را نخستین مأخذ شرقی می‌دانیم که در ادبیات غرب راه یافته و در فرهنگ عامه تأثیر کرده است.^۱»

مولانا در این داستان ضمن ایراد نکته‌های ظریف عرفانی، قیاس‌های ناروا و مقایسه‌های بیجایی را که معمولاً میان مردم رواج دارد مورد نقد قرار داده است که مشروحاً ضمن شرح ابیات بیان خواهد شد.

(۲۴۷) بود بَقّالی و وی را طوطی خوش‌نوایی، سبِزِ گویا طوطی
در دوران پیشین بقّالی بود که طوطی خوش‌آواز و سبِزِ رنگی داشت، و این طوطی با مردم حرف می‌زد.

(۲۴۸) در دُکان بودی نگهبانِ دکان نکته گفتی^۱ با همه سوداگران^۲
این طوطی در واقع نگهبان دکان بود و با همه مشتریان نکته و لطیفه می‌گفت.

(۲۴۹) در خطابِ آدمی ناطق بُدی در نوایِ طوطیان، حاذق بُدی
این طوطی با آدمیان حرف می‌زد و در نغمه‌سرایی طوطیان نیز بسیار ماهر بود. [در برخی از نسخه‌ها بعد از بیت فوق دو بیت الحاقی آمده که مضمونش اینست: روزی صاحب دکان به منزلش رفته بود و طوطی مواظب دکان بود که ناگهان گربه‌ای برای شکار موشی داخل دکان پرید و طوطی از ترس جانش،]

(۲۵۰) جَست از سویِ دکان، سویی گریخت شیشه‌هایِ روغنِ گُل^۳ را بریخت
از یک طرف دکان پرید به طرف دیگر و شیشه‌هایِ روغنِ گُل را کفِ زمین پخش کرد.

(۲۵۱) از سویِ خانه بیامد خواجه‌اش بر دکان بنشست فارغ، خواجه‌وَش^۴
صاحب طوطی از سوی خانه‌اش به دکان آمد و فارغ و آسوده و با متانت و بزرگی در

۱. نکته گفتن: لطیفه گفتن.

۲. سوداگر: مشتری، دادوستد کننده.

۳. روغنِ گُل: روغنِ گُل سرخ که خواص طَبّی دارد.

۴. خواجه‌وَش: مانند مهتران و بزرگان مورد احترام.

آنجا نشست.

(۲۵۲) دید پُر روغن دکان و جامه چرب بر سرش زد، گشت طوطی کل ز ضرب
 بقال دید که دکان پُر از روغن شده و لباسش چرب گشته است. از اینرو چنان
 خشمگین شد که بر سر طوطی زد و از شدت ضرب دستش طوطی، کچل شد. [«کل» یهام دارد.
 آیا مراد کل (= لال و کلبل اللسان) است، یا کل (= کچل) است. ظاهر آهر دو وجه جایز است.]

(۲۵۳) روزکی چندی سخن، کوتاه کرد مرد بقال از ندامت، آه کرد
 طوطی چند روزی سخن نگفت و مرد بقال از مشاهده این وضع، آو ندامت بر کشید.

(۲۵۴) ریش برمی‌کند و می‌گفت: ای دریغ کآفتابِ نعمتم شد زیرِ میغ^۱
 بقال از شدت اندوه، ریش خود را می‌کند و می‌گفت: افسوسا که آفتاب نعمت و دولتم
 زیر ابر نهان شد. یعنی کلام طوطی و نوای آن، نعمتی بود که به زوال رفت.

(۲۵۵) دستِ من بشکسته بودی آن زمان چون زدم من بر سرِ آن خوش‌زبان
 ای کاش در آن وقت که طوطی خوش‌آوازم را زدم دستم می‌شکست.

(۲۵۶) هدیه‌ها می‌داد هر درویش را تا بیاید نطقِ مرغِ خویش را
 بقال برای آنکه طوطی به آواز و سخن باز گردد به هر درویش و بینوایی هدیه‌ها
 می‌داد.

(۲۵۷) بعدِ سه روز و سه شب، حیران و زار بر دکان بنشسته بُد نومیدوار
 پس از سپری شدن سه شبانه‌روز، صاحب دکان، حیران و نومید و گریان بر
 دکان نشست.

(۲۵۸) می‌نمود آن مرغ را هر گونِ شگفت تا که باشد کاندرا آید او به گفت
 بقال برای آن طوطی هر گونه کار شگفت و غریب انجام می‌داد (و هر گونه صورت و

منظره عجیب بدو نشان می‌داد) تا شاید طوطی را به نغمه‌سرایی در آورد. [«شِگفت» تلفظ دیگری از «شِگفت» است.]

(۲۵۹) جَوَلَقِی سَرُ برهنه می‌گذشت تا سَرِ بی‌مو، چو پشتِ طاس و طشت
روزی درویشی سربرهنه و موی‌سُترده از آنجا می‌گذشت که سرش مانند پشتِ طاس و طشت، صاف بود. [جَوَلَقِی، دسته‌ای از قلندران که به رسم این طایفه موی سر و صورت را می‌تراشیده و لباسی موین و خشن از جنس جوال به تن می‌کرده‌اند. و گاهی این لباس مرکب بوده است از پاره‌ها و تکه‌ها به رنگ‌های مختلف که آن را «دلق مرقع» می‌گفته‌اند. بنابر این جَوَلَقِی منسوب است به جَوَلَق به معنی جوال است و آن خرقه‌ای بوده موین و ضخیم^۱.]

(۲۶۰) طوطی اندر گفت آمد در زمان بانگ بر درویش زد که: هَی فلان
طوطی همینکه ان درویش بی‌موی را دید به سخن آمد و بر او بانگ زد: آهای فلانی!

(۲۶۱) از چه ای کَلْ با کَلان آمیختی؟ تو مگر از شیشه روغن ریختی؟
ای کچل! برای چه تو نیز در سلک کچلان در آمده‌ای؟ مگر تو هم از شیشه روغن ریخته‌ای؟

(۲۶۲) از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحبِ دلق^۲ را
از اینکه طوطی، درویش را با خود قیاس کرده بود مردم به خنده افتادند. [زیرا تشابه ظاهری پدیده‌ها نمی‌تواند دلیل بر اتحادِ ذاتی آنها باشد.]

(۲۶۳) کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه مآند در نبشتن شیر و شیر
کار انسان‌های پاک و وارسته را نباید با کار خودت مقایسه کنی، اگرچه املای شیر درنده و شیر خوردنی مانند هم نوشته می‌شود. [در پارسی قدیم شیر درنده را با یای

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۲۷ - ۱۲۶.

۲. دَلَق: نوعی پشمینه که صوفیان پوشند.

مجهول^۱ تلفظ می کردند و شیر خوردنی را با یای معروف^۲. یعنی اولی را «شیر» یا «شیر» و دومی را «شیر» تلفظ می کردند. در قرون اخیر این تلفظ منسوخ شده است. ولی هنوز فارسی زبانان تاجیکستان، افغانستان، هندوستان و پاکستان این نحوه تلفظ را رعایت می کنند. پس کتابت هر دو لفظ یکسان است. اما قرائشان متفاوت. |

جمله عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد (۲۶۴)

همه مردم دنیا بدان جهت گمراه شده اند که کار انسانهای پاک و وارسته را با کار خود قیاس می کنند. برآستی که شمار اندکی از مردم از حال اولیاء الله آگاه هستند. [ابدال، جمع «بذل» و «بدل» یا بدلأ جمع «بدیل» در اصطلاح صوفیه و عرفا به گروهی از اولیاء گفته شود که صفات زشت بشری خود را به اوصاف نیک الهی مبدل کرده اند. ابن عربی گوید: اَلْبَدَلَاءُ هُم سَبْعَةٌ وَمَنْ سَافَرَ مِنَ الْقَوْمِ عَنْ مَوْضِعِهِ وَ تَرَكَ جَسَدًا عَلَى صُورَتِهِ حَتَّى لَا يَعْرِفَ أَحَدٌ أَنَّهُ فَقْدَ. «ابدال عبارت از هفت مرداند که یکی از آنان از محلی می کوچد و در آنجا شخصی را بر صورت خود می نهد بطوریکه کسی نمی داند که او مفقود شده است.» برخی گویند از آنرو بدان اولیاء، ابدال گویند که اگر یکی از آنان از جایی رود، بدل خود را در آنجا می گذارد. ولی به هر حال منظور از ابدال در اینجا مطلق اولیاء الله است. پس مولانا می فرماید علت گمراهی بیشتر جهانیان اینست که حقیقت اولیاء الله را نشناخته اند. آنان نیز که مدعی شناختن ایشان اند دعوی بیهوده کرده اند. |

همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند (۲۶۵)

افراد ظاهربین و قشری، مدعی برابری با پیامبران شدند و اولیای خدا را مانند خودشان تصور کردند.

گفته: اینک ما بشر، ایشان بشر ما و ایشان، بسته خوابیم و خور (۲۶۶)

این ظاهربینان می گویند: ما هم بشریم و اولیاء الله هم بشرند. و ما و ایشان وابسته به خوابیدن و خوردن و نیازهای طبیعی و مقتضیات غریزی هستیم. [در آیه ۱۰ سوره ابراهیم

۱ و ۲. یای مجهول را به صورت کسره کشیده تلفظ می کردند و یای معروف را به صورت کسره اشباع شده. مثلاً سیر (ضد گرسنه) را سیر یا شیر، و سیر (همتای پیاز) را به همان صورتی که امروزه تلفظ می شود ادا می کردند.

آمده است: ... قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا... «...گفتند: شما نیستید مگر بشری همچون ما...»
 مصراع دوم نیز ناظر است به آیه ۷ سوره فرقان: وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَ
 يَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ... «وگفتند: این چه رسولی است که (همانند ما) طعام خورد و در بازار
 (و معابر) راه رود...» [

(۲۶۷) این ندانستند ایشان از عَمی^۱ هست فرقی در میان، بی مُتَّهّا
 این افراد ظاهربین بواسطه کوردلی خود، این حقیقت را درک نکردند که میان آنان و
 انبیا و اولیاء فرقی بی نهایت وجود دارد.

(۲۶۸) هر دو گون زنبور خوردند از محل لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
 به عنوان مثال، هر دو نوع زنبور (هم زنبور عسل و هم زنبور معمولی) از یک محل
 شیر می‌خورند. ولی از یکی عسل به دست می‌آید و از آن یکی نیش.

(۲۶۹) هر دو گون آهوگیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و، زان مُشکِ ناب
 یا مثلاً هر دو نوع آهو (آهوی معمولی و آهوی خُتن یا خُتّا) گیاه می‌خورند و آب
 می‌نوشتند. ولی از این یکی مدفوع حاصل می‌شود و از آن یکی مُشکِ معطر.

(۲۷۰) هر دو نئی خوردند از یک آبْخَور^۲ این یکی خالی و، آن دیگر شکر
 یا مثلاً هر دو نوع نی (نی معمولی و نی شکر) از یک محل آب می‌خورند. ولی این
 یکی خالی از شکر است و آن یکی پُر از شکر.

(۲۷۱) صد هزاران این چنین اَشباه^۳ بین فرقِشان هفتاد ساله راه بین
 نظیر این مثال‌هایی که گفتم صدها هزار مثال پیدا می‌شود که میان ذات آنها با هم فرقی
 بسیار به طول هفتاد سال راه است.

۱. عَمی: کوری.

۲. آبْخَور: آبشخور.

۳. اَشباه: نظایر، امثال، همتاها. جمع شَبّه و شَبّه.

(۲۷۲) این خورد، گردد پلیدی زو جدا آن خورد، گردد همه نور خدا
مثال دیگر، یکی غذا می خورد و این غذا در او پلیدی می زاید، و دیگری هم همان نوع غذا را می خورد ولی یکپارچه نور الهی می شود.

(۲۷۳) این خورد، زاید همه بخل و حسد آن خورد، زاید همه عشق احد
این یکی غذا می خورد و آن غذا در او صفات مذمومی نظیر بخل و حسادت پدید می آورد، ولی این یکی هم همان نوع غذا را می خورد، ولی عشق الهی را پدید می آورد.

(۲۷۴) این زمین پاک و آن، شوره است و بد این فرشته پاک و آن دیو است و دد^۱
مثال دیگر، انبیا و اولیا مانند زمین پاک و حاصلخیزند، و کافران مانند شوره زار. دسته اول مانند فرشته پاک اند و دسته دوم مانند دیو و جانور وحشی.

(۲۷۵) هر دو صورت گربه هم ماند، رواست آب تلخ و آب شیرین را صفاست
مثال دیگر، اگر ظاهر دو چیز شبیه هم باشد مسأله مهمی نیست، بلکه امری جایز است. زیرا تشابه در ظاهر، امری طبیعی و قهری است. چنانکه آب تلخ و شیرین هم ظاهراً صاف و شفاف است، ولی اگر چشیده شود تفاوت میان آنها آشکار گردد.

(۲۷۶) جز که صاحب ذوق^۲ که شناسد، بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب
بجز شخص صاحب ذوق (کسی که قوه ذائقه اش خوب کار می کند) چه کسی مزه این دو آب تلخ و شیرین را متوجه می شود؟ مسلماً هیچکس. پس در جستجوی او باش. اوست که مزه آب گوار از ناگوار تمیز دهد. [این بیت اشعار می دارد که در امر سلوک باید به هادی راه رفته و راهنمای صادق اقتدا کرد.]

(۲۷۷) سحر را با معجزه کرده قیاس هر دو را بر مکر پندارد اساس
ظاهرینان، سحر و معجزه را مانند هم می دانند و گمان می دارند که مبنای هر دو، مکر

۱. دیو: شیطان، ابلیس.

۲. دد: جانور درنده مانند شیر و گرگ و پلنگ.

۳. ذوق: قوه ذائقه که بدان کیفیت طعم ها و مزه خوردنی را ادراک کنند. و صاحب ذوق یعنی دارنده ذوق ظاهری و یا باطنی، و ذوق در مسائل معنوی به معنی چشیدن روحی و قلبی است.

و حيله است. [سِخَر را صاحب مفردات، حيله و تخیلات یاوه معنی کرده است. اما سِخَر در اصل به معنی پوشیدگی و استتار است. چنانکه طبرسی گوید: «السَّخَرُ عَمَلٌ خَفِيٌّ سَبَبُهُ يُصَوِّرُ الشَّيْءَ بِخِلَافِ صُورَتِهِ»^۱ «سحر، عملی است که اسباب آن از درک عموم پوشیده است. و عملی است وارونه نما.» حاجی خلیفه نیز می‌گوید: سحر، امری پنهان و درک آن برای اکثریت عقول دشوار است. و آن دانشی است که درباره معرفت احوال فلکی و اوضاع کواکب و رابطه آن با امور زمینی و موالید ثلاثه به طور اخص بحث می‌کند.^۲ اما عمده کتابی که درباره سحر و علوم غریبه گفتگو کرده غایه الحکیم مَسْلَمَةُ مَجْرِيْطِي است. و او در بیان این علوم بسیار مغلق و پیچیده سخن گفته است. ابن خلدون نیز در تعریف سحر گوید: و آن آگاهی به چگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر عالم عناصر تأثیر می‌گذارد، خواه مستقیم و بی‌واسطه باشد و یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین، ساحری و گونه دوم، طلسمات است.^۳ سحر تاریخی دیرینه دارد و خاصه در میان سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر متداول بوده است. خاصیت سحر در ساحران مانند همه قوای بشری به صورت قوه و استعداد وجود دارد. و برای به ظهور رساندن و فعلیت بخشیدن آن باید ریاضت‌ها کشید و کلیه ریاضت‌های ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین با انواع تعظیم و عبادت و خضوع و اظهار فروتنی و خاکساری است. و از اینرو ساحری، وجهه‌ای بجز خدا و سجود به غیر اوست. و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر به شمار آید.^۴

بی‌گمان، سحر در افراد و نفوس تأثیر می‌نهد و این امری است که قرآن کریم نیز بدان تصریح دارد.^۵ و از حضرت علی (ع) روایت شده است که: ... وَالسَّخَرُ حَقٌّ^۶ ... «... و سحر حق است...» یعنی سحر، تأثیرش حقیقت دارد. از اینرو تعلیم و تعلّم سحر شرعاً حرام است مگر به قصد ابطال سحر و رهاندن مسحور از شرّ ساحر، چنانکه از امام صادق (ع) مروی است که گره

۱. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۷۰. نیز رجوع شود به تفسیر ابوالفتح، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. ر. ک. کشف الظنون، ج ۲، ص ۹۸۱ - ۹۸۰.

۳. مقدمه، ج ۲، ص ۱۰۳۹.

۴. ر. ک. پیشین، ص ۱۰۴۲ و رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۲۹۵ به بعد.

۵. رجوع شود به آیه ۱۰۲ سوره بقره.

۶. نهج البلاغه: (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۳۹۲.

سحر را بگشا، ولی گره سحر مزنی^۱. اما معجزه خرق عادت است که فقط از انبیا صادر می شود و دیگران از آوردن نظیر آن، عاجز و ناتوان اند. البته اظهار معجزه منوط به اذن الهی است. هرچند خوارق عادات برخلاف جریان معتاد طبیعی است، ولی محال ذاتی نیست. مولانا می گوید اساس سحر توجه به نیروهای شیطانی است، در حالی که مبنای سحر اذن رحمانی است. پس میان این دو خرق عادت تفاوت بسیار است. ولی ظاهریینان هر دو را یکسان می پندارند. بنابر این بیت فوق سحر و معجزه را تمثیلاً ذکر کرده تا ظاهریینان را مورد نقد قرار دهد، چرا که آنان خود را با اولیاء و کاملان یکسان مقایسه کنند.

(۲۷۸) ساحرانِ موسی از استیزه را برگرفته چون عصای او عصا
ساحران دوران حضرت موسی (ع) از سر عناد و مجادله، خود را مانند حضرت موسی (ع) پنداشتند و عصایی مانند عصای موسی به دست گرفتند. [اشارت است به مقابله ساحران فرعون با معجزه موسی (ع). رجوع شود به سوره طه، آیه ۵۹ به بعد.]

(۲۷۹) زین عصا تا آن عصا فرقی است ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف^۲
میان عصای ساحران فرعون تا عصای موسی (ع) فرقی فاحش است. و کار حيله گرانۀ ساحران با معجزه موسی (ع) خیلی تفاوت دارد.

(۲۸۰) لَعْنَةُ اللَّهِ این عمل را در قفا^۳ رَحْمَةُ اللَّهِ آن عمل را در وفا
کار ساحران لعنت خدا را به دنبال خود دارد، و کار موسی رحمت الهی را.

(۲۸۱) کافران اندر مری^۴ بوزینه طبع آفتی آمد درون سینه، طبع
کافران در عناد و ستیز خود طبعی بوزینه‌وش دارند. یعنی مخالفت‌هاشان تقلیدی است، نه از روی تحقیق. چنانکه قرآن کریم گواهی می دهد که آنان بر گونه آبا و اجداد

۱. ر. ک. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۰۶.

۲. شگرف: بزرگ، عجیب.

۳. قفا: پشت، دنبال.

۴. مری: جدال و خودنشان دادن. مخفّف کلمه مراء.

۵. بوزینه طبع: مانند بوزینه، زیرا که بوزینه اعمال آدمی را تقلید می کند.

خود مشی می‌کنند و بر آیین موروثی هستند^۱. چرا که طبیعت نفسانی در نهاد آدمی آفتی بزرگ است.

(۲۸۲) هرچه مردم می‌کند، بوزینه هم آن‌کند کز مَرَد بَیند دَم به دَم
به عنوان مثال، هرکاری که انسان می‌کند بوزینه هم لحظه به لحظه هرچه می‌بیند همان را تقلید می‌کند. [چنانکه آدمیان بوزینه صفت هم بلا تحقیق اعمال کاملان را تقلید کنند.]

(۲۸۳) او گمان بُرده که من کردم چو او فرق را کی داند آن استیزه‌رو؟
بوزینه گمان کرده که کارش مانند کار انسان است، ولی آن حیوان لجوج و گستاخ چگونه ممکن است دریابد که میان این دو عمل فرقی شگرف است؟

(۲۸۴) این کند از امر و ، او بهر ستیز بر سرِ استیزه‌رویان خاک، ریز
انبیا و اولیا بنا به فرمان خداوند کار می‌کنند. و حال آنکه مقلدان بوزینه صفت کارشان براساس تقلید است. پس بر سرِ گستاخانِ ستیزگر خاک بریز. یعنی طرد و ترکشان کن.

(۲۸۵) آن منافق با موافق در نماز از پیِ استیزه آید، نئی نیاز
این درست است که منافق هم مانند موافق (مؤمن راستین) به نماز می‌ایستد. ولی نماز منافق از روی حق‌ستیزی است نه از روی اخلاص و نیاز قلبی.

(۲۸۶) در نماز و روزه و حج و زکات با منافق، مؤمنان در بُرد و مات^۲
در نماز و روزه و حج و زکات، مؤمنان با منافقان حالت بُرد و باخت دارند. مؤمنان راستین چون خلوص دارند و نماز و روزه و حج و زکات و سایر عبادات را خالصانه انجام می‌دهند در دنیا و آخرت، کامیاب و پیروزند، ولی منافقان به سبب عدم خلوص، بازنده و

۱. به عنوان نمونه رجوع شود به آیه ۲۱ سوره لقمان.

۲. مات: در اصطلاح شطرنج‌بازان، گرفتار و مقید شدن شاه شطرنج است. ظاهراً مات، همان فعل ماضی زبان عربی یعنی مات (= مُرد) است ولی بر اثر کثرت استعمال، تاء آن را به وقف می‌خوانند (ر.ک. غیاث‌اللغات، ج ۲، ص ۲۹۵).

حرمان زده هستند.

(۲۸۷) مؤمنان را بُرد باشد عاقبت بر منافق، مات اندر آخرت
سرانجام، مؤمنان به رستگاری رسند، ولی منافقان در آخرت زیانکار و گرفتار شوند.
[چنانکه در قسمتی از آیه ۸۳ سوره قصص آمده است: ... وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. «... نیک فرجامی از آن پرهیزگاران است.» نیز در آیه ۱۴۵ سوره نساء آمده است: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً. «همانا منافقان در پست‌ترین مرتبه دوزخ‌اند و برای ایشان یآوری نیابی.»]

(۲۸۸) گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند هر دو با هم مَرُوزِی^۱ و رازی‌اند^۲
هر چند مؤمن و منافق هر دو یک عمل را پیش گرفته‌اند، ولی هر دو نسبت به یکدیگر بسیار دور و بیگانه‌اند.

(۲۸۹) هر یکی سویی مقام خود رود هریکی بر وفق^۳ نام خود رود
سرانجام هریک از مؤمن و منافق به جایگاه و مرتبه اصلی خود می‌رود. و هریک از آن دو مطابق حقیقت نام خود راهی را می‌پیماید. [رجوع شود به شرح بیت (۲۸۷) همین دفتر. «مقام» به معنی جایگاه و محل اقامت، اسم مکان از مصدر اقامه است. زیرا اسم مکان ابواب مزید بر وزن اسم مفعول آنهاست. «مقام» نیز به همین معنی است، زیرا اسم مکان از قَامَ يَقُومُ است. بنابر این قرائت هر دو وجه جایز است.]

(۲۹۰) مؤمنش خوانند، جانش خوش‌شود و منافق گویی، پُر آتش شود
اگر به منافق، مؤمن بگویی شادمان گردد، زیرا او دوست دارد که وی را بر خلاف باطن تیره‌اش در صف پاک‌دلان بشمار آرند. و اگر او را منافق صدا زنند سخت خشمگین شود، زیرا در اینصورت باطنش هویدا شود.

۱ و ۲. رازی و مروزی: دو چیز دور از هم و مخالف. ظاهراً به مناسبت آنکه مَرُوز در مشرق ایران و ری در مغرب آن واقع است و یا به لحاظ تعصب اهل مرو در تسنن و تعصب اهل ری در تشیع. (ر.ک. شرح

مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۳۵.)

۳. وَفُق: سازوار و موافق.

(۲۹۱) نامِ او محبوب از ذاتِ وی است نام این مبغوض^۱ از آفاتِ وی است
محبوبیت نام مؤمن ناشی از حقیقت ذات اوست، و سبب منفور شدن منافق نیز آفت
بیماری روحی و نفاق اوست.

(۲۹۲) میم و واو و میم و نون، تشریف نیست لفظِ مؤمن، جز پی تعریف نیست
لفظ «مؤمن» که از چهار حرف میم و واو مهموز و میم و نون تشکیل شده به ذات مؤمن
شرافتی نمی بخشد. بلکه لفظ «مؤمن» برای تعریف و توصیف ذاتی وضع شده که حقیقتاً ایمان
داشته باشد نه آنکه الفاظی را لقلقهٔ لسان کند.

(۲۹۳) گر منافق خوانی اش، این نامِ دُون^۲ همچو کژدم می خَلَد^۳ در اندرون
اگر منافق را بدین نام بخوانی، این نام پست و حقیر، قلب او را مانند عقرب
نیش می زند.

(۲۹۴) گرنه این نام اشتقاقِ دوزخ است پس چرا دروِی مذاقِ دوزخ است؟
اگر نام «منافق» از صفت دوزخی نفاق، سرچشمه نگرفته، پس چرا منافق طبعی
دوزخی دارد؟ [بیت فوق دیدگاه مولانا و عموم عرفا را نسبت به بهشت و دوزخ منعکس کرده
است. آنان بهشت و دوزخ را مکان خارجی نمی دانند، بل آنرا تجسم اخلاق و ملکات روحی
شخص می شمردند. رجوع شود به بیت (۳۱۰۶) دفتر دوم، و بیت (۴۷۸ - ۴۷۵) و (۱۰۷۷ -
۱۰۷۶) و دفتر چهارم و توضیحات آن.]

(۲۹۵) زشتی آن نامِ بَد، از حرف نیست تلخی آن آبِ بحر، از ظرف نیست
زشتی و قباحَت نام «منافق» از حروف آن نیست. چنانکه مثلاً تلخی آب دریا از ظرف
و کوزه‌ای که آب دریا را در آن می ریزند نیست، بلکه از خود دریاست.

۱. مَبْغُوض: مأخوذ از تازی به معنی ناپسند و مطرود.

۲. دُون: پست و فرومایه.

۳. خَلیدن: گزیدن و نیش زدن.

۴. مذاق: طعم، مزه، چشیدن گاه.

حرف، ظرف آمد در او معنی جواب بحر معنی، عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَاب (۲۹۶)

حروف مانند ظرف است و معنی در آن، مانند آب است. یعنی همان طور که آب را در ظرف می ریزند، معنی را نیز در قالب حروف می ریزند. و دریای معنویات در نزد خداوند است و آن دریای معنوی همانا اُمُّ الْكِتَاب است. [اُمُّ الْكِتَاب تعبیری قرآنی است که در چند آیه ذکر شده است. از آن جمله در آیه ۳۹ سورة رعد آمده است: يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابُ. «خداوند هر چه خواهد محو کند و هر چه خواهد اثبات کند. و اُمُّ الْكِتَاب نزد اوست.» برای اُمُّ الْكِتَاب تعاریف مختلف شده است. از آن جمله جرجانی در التعریفات خود برای آن تعریفی فلسفی ارائه داده و آنرا معادل عقل اول دانسته است. اُمُّ به معنی اصل و ریشه هر چیزی است. از اینرو ام الكتاب به معنی اصل و ریشه کتاب آفرینش است. و این مسأله نشان می دهد که تحقق عینی موجودات عالم در دو مرحله انجام می شود: یکی مرحله قطعیت که هیچگونه دگرگونی در آن راه ندارد. و دیگری مرحله غیر قطعی و مشروط که در این مرحله دگرگونی راه دارد. و از آن به محو و اثبات تعبیر شود. یا می توان گفت که علم خداوند دارای دو وجه است: یکی علم به علل تامه هر چیز و دیگری علم به مقتضیات و علل ناقصه. وجه اول را با تعبیر اُمُّ الْكِتَاب یا لوح محفوظ نشان می دهند، و وجه دوم را با کلمه محو و اثبات^۱. نیکلسون در شرح بیت فوق گوید: اما اُمُّ الْكِتَاب، کتاب علم الهی و قضاء سابق نیز هست. این کتاب هر چیز گذشته، حال و آینده را از ازل تا به ابد شامل است. معنی اصلی نام هایی چون مؤمن و منافق از علم ازلی خداوند نشأت می گیرد و بروح هایی که این نام ها بدان تعلّق دارد مقدّر و اطلاق می گردد. خداوند مؤمن راستین را ظرفی ساخته است از لطف و رحمت خویش، و منافق را ظرفی از قهر و غضب خویش^۲.]

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان بَرَزَخُ لَا يَبْغِيَان (۲۹۷)

در این جهان، میان دریای تلخ و شیرین، سدی است نامرئی که در هم نمی آمیزند. [دریای تلخ کنایه از کافران، و دریای شیرین کنایه از مؤمنان است. گرچه مؤمن و کافر برحسب ظاهر درکنار هم حشر و نشر می کنند ولی برحسب باطن از هم جدا هستند و آن سدّ و برزخی که ایشان را از یکدیگر جدا می کند حقیقت ذات آنان است. مصراع دوم مقتبس از آیه

۱. برای توضیح بیشتر رجوع شود به العیزان (متن عربی)، ج ۱۱، ص ۳۷۵.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۶۴.

۱۹ و ۲۰ سورة رحمن است: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ. «اوست که اندر آمیزد دو دریا را (اما) میان آن دو دریا حائلی است که درهم نیامیزند.» مضمون بیت فوق به آیه ۵۳ سورة فرقان نزدیک تر است: وَ هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ قُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَ حِجْراً مَّحْجُوراً. «و اوست که اندر آمیزد دو دریا را. آب این دریا زلال و گواراست و آب آن یکی تلخ و شورگین. و میان این دو دریا مانع و حائلی نهاده که درهم نیامیزند.» بعضی از مفسران قرآن کریم در پی آن رفته اند که دو دریای مورد اشاره قرآن را پیدا کنند و در این باب تحقیقاتی نیز شده است. بعضی گفته اند مراد از آن حائل (برزخ) درجه غلظت آب شور و شیرین و یا وزن مخصوص آنهاست که سبب می شود برای مدتی این دو نوع آب درهم نیامیزند. به هر حال مولانا آنرا استعاره ای از اختلاط ظاهری و تمایز باطنی صالحان و طالحان گرفته است.]

(۲۹۸) دان که این هر دو ز یک اصلی روان بر گذر زین هر دو، رَوُ تا اصلِ آن
این حقیقت را بدان که این دو دریای تلخ و شیرین، یعنی حقیقت آدمیان صالح و طالح از یک اصل سرچشمه گرفته است. تو باید از ظاهر این دو بگذری و به اصل حقیقت آنها برسی [پس مادام که در ظواهر توقف کرده ای نمی توانی حقیقت ذات اهل کفر و ایمان را بازشناسی. جمیع صوفیه همه هستی را مظهر اسماء و صفات حق می دانند. از اینرو، کفر را مظهر اسم مُضِلّ، و ایمان را مظهر اسم هادی می شمردند.]

(۲۹۹) زَرِّ قلب^۱ و زَرِّ نیکو در عیار^۲ بی محک^۳ هرگز ندانی ز اعتبار^۴
به عنوان مثال، عیار طلای ناخالص و خالص را نمی توانی بدون سنگ محک تعیین کنی.

(۳۰۰) هرکه را در جان خدا بنهد محک مریقین را باز داند او ز شک
اگر خداوند در باطن کسی محک علم و عرفان را بودیعت نهد، چنین کسی هرگونه

۱. زَرِّ قَلْب: طلای تقلبی، طلای ناخالص.

۲. عیار: مقیاس و اندازه، سنگ مخصوص برای سنجش مقدار طلا و نقره.

۳. محک: سنگی که خالص بودن طلا را نشان دهد.

۴. اعتبار: عبرت گرفتن و به اندیشه از پی چیزی رفتن و چیزی را نیک انگاشتن. (ر.ک. غیاث اللغات، ج ۱، ص ۷۵).

یقین را از شک باز خواهد شناخت.

(۳۰۱) در دهانِ زنده، خاشاکی جَهْد آنگه آرامد، که بیرونش نَهْد
به عنوان مثال، اگر در دهان زنده‌ای خس و خاشاکی داخل شود، مادام که آن خس و خاشاک را از دهان خود بیرون نیاورده آرام نمی‌گیرد.

(۳۰۲) در هزاران لقمه یک خاشاکِ خُرد چون در آمد، حِسّ زنده پی پُرد
در میان هزاران لقمه، اگر فقط یک خاشاک وارد دهان شود، حِسّ آدم زنده آن را در می‌یابد. [مولانا در ابیات اخیر فرمود که چون حق و باطل در ظاهر یکسان به نظر می‌رسند، موجب خطا و التباس آدمی می‌شوند. از اینرو میزان و محکی لازم می‌آید که تمیز این دو میسر گردد. و آن میزان به نظر مولانا دل پاک و زدوده از هواهای نفسانی است. سپس حِسّ باطنی مهذب را به دهان زنده تشبیه می‌کند که شیئی نامطلوب مانند خس و خار را در میان لقمه احساس می‌کند و به دفع آن می‌کوشد. و طبعاً حِسّ باطنی مرده دلان نمی‌تواند بدین تشخیص رسد.]

(۳۰۳) حِسِّ دنیا، نردبانِ این جهان حِسِّ دینی، نردبانِ آسمان
حِسِّ دنیوی، نردبان این جهان محسوس است. یعنی عقل معاش و حِسّ ظاهری و دنیوی فقط می‌تواند مُدَرکات مربوط بدین جهانِ فرودین را دریابد. ولی حِسّ دینی، مُدَرکات عرفانی و ایقانی را در می‌یابد. [نیکلسون گوید: درست همانگونه که سلامت جسمی و موفقیت دنیوی به زندگی و فعالیت حواس طبیعی وابسته است، سلامت و رستگاری روح نیز به پالایش حواس روحانی وابسته است که عارف بوسیله این حواس به معرفت خدا نایل می‌شود.]^۱

(۳۰۴) صَحّتِ این حِسّ، بجوید از طیب صَحّتِ آن حِسّ، بخواهید از حبیب
سلامتی حواس ظاهری را از طیب جسم جويا شوید. لیکن سلامتی حواس دینی و عرفانی را از حبیب حقیقی یعنی از خداوند طلب کنید.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۶۵.

(۳۰۵) صِحَّتِ این حِسِّ ز معموری^۱ تن صِحَّتِ آن حِسِّ، ز ویرانی بدن
سلامتی حواس ظاهره از سلامتی کالبد جسمانی حاصل می‌آید، اما سلامتی حواس
دینی و عرفانی از ویرانی کالبد. یعنی از ترک هواهای نفسانی و حظوظ جسمانی.

(۳۰۶) راهِ جان، مر جسم را ویران کند بعد از آن ویرانی، آبادان کند
راه جان، ابتدا کالبد عنصری را ویران می‌کند، یعنی ترک شهوات می‌کند و سپس آن را آباد
می‌کند. یعنی بعد از فنای اوصاف جسمانی به مقام شهودقلبی می‌رسد. [پس‌اَوَّل، تخلیه سپس تجلیه.]

(۳۰۷) کرد ویران، خانه بهر گنج زر و ز همان گنجش کند معمورتر
به عنوان مثال، هرگاه کسی اطلاع یابد که در خانه‌اش گنجی از طلا نهفته است، ابتدا
خانه‌اش را ویران می‌کند و سپس گنج را می‌یابد. و چون بدان گنج دست یافت، مجدداً
خانه‌اش را می‌سازد، منتهی بسیار آبادتر و زیباتر از خانه پیشین.

(۳۰۸) آب را ببرید و جُو را پاک کرد بعد از آن در جُو روان کرد آبِ خُورد
مثال دیگر، کسی که بخواهد جوی آبی را از مواد زائد پاک کند، ابتدا جریان آب را به
جوی قطع می‌کند و سپس آن را تمیز می‌کند و آنگاه آب صاف و زلال را بدان روان می‌سازد.
[این بیت نیز ضرورت تهذیب و تخلیه باطن را اشعار می‌دارد.]

(۳۰۹) پوست را بشکافت و پیکان را کشید پوست تازه بعد از آتش بردمید
مثال دیگر، هنگامی که سرنیزه‌ای در پوست بدن فرو می‌رود، باید پوست را شکافت و
آن تیر را بیرون آورد تا پوست و گوشت تازه بروید و جراحات التیام یابد. [همینطور ریاضت و
تهذیب نفس اگرچه سخت است، ولی سبب می‌شود که تیرهای حیوانیت و شهوت از درون
آدمی بیرون کشیده شود.]

(۳۱۰) قلعه ویران کرد و از کافر سِتَد بعد از آن بر ساختن صد بُرج و سَد
مثال دیگر، امیری از امرای لشکر ابتدا به دژ دشمنان حمله می‌آورد و آنرا از چنگشان

۱. معموری: آبادانی. «معموری تن» به مسائل جسمانی و نفسانی اهتمام ورزیدن.

بیرون می‌آورد و پس از تصرف مجدداً آنرا می‌سازد و صدنوع برج و بارو و حصار بر ویرانه آن می‌افرازد. [نیکلسون گوید: جسم مانند قلعه‌ای است که خداوند، روح یا روان را با امر به دفاع از آن در برابر «کافر» یعنی در برابر نفس اماره در آن قرار داده است. در آن زمان که جسم را هوس‌های پلید نفسانی اشغال کند، روح باید آن را ویران سازد، مهاجمان را بیرون راند و سپس دوباره آن را عمارت کند و غیرقابل تسخیر سازد.^۱ استاد فروزانفر نیز گوید: تمثیل بدن به قلعه و نفس به دشمن در احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۳، ص ۶ مذکور است. و عین این مضمون در معارف برهان محقق و هم در مقالات شمس توان دید.^۲]

کارِ بی چُون را که کیفیت نهد؟ این که گفتم هم ضرورت می‌دهد (۳۱۱)
چه کسی می‌تواند کیفیتی برای کار خداوند قائل شود؟ و تازه این حرف‌هایی هم که زدم نیز از روی ناچاری بود. [فعل خداوند فاقد کیفیت است و عقل محدود بشر نمی‌تواند افعال الهی را شرح دهد. «اکثر متکلمان معتقدند که حق تعالی قادر است بر فعل و ترک آن و هیچ امری بر وی لازم نیست و قدرت او متعلق است به جمیع ممکنات، برخلاف حکما که گفته‌اند ایجاد عالم بر تفاهم موجود از لوازم ذات حق تعالی است و تفکیک آن جایز نیست.^۳]

که چنین بنماید و گه ضدّ این جز که حیرانی نباشد کارِ دین (۳۱۲)
کارهای خداوند روی قواعد معهود بشری صورت نمی‌گیرد. از اینرو گاهی بدین صورت انجام می‌شود، و گاهی بدان صورت. اصولاً کار دین جز حیرت چیز دیگری نیست. [پس بشر هر قدر هم که به معرفت رسد حکمت افعال الهی را کما هوَ حَقُّه در نیابد.]

نئی چنان حیران که پشتش سویی اوست بل چنین حیران و غرق و مستِ دوست (۳۱۳)
البته منظورم از حیران شدن، چنان حیرتی نیست که شخص حیران، از حق رخ برتابد. بلکه مرادم حیرتی است که شخص حیران، مست و مستغرق حق شود. [حیرت، حالی است

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۶۷.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳. پیشین.

ناگهانی که بر قلب عارفان به هنگام تأمل و تفکر در آید و آنان را از تأمل و اندیشه باز دارد.^۱
حیرت بر دو نوع است. حیرتی که منشأ آن علم و معرفت است، و حیرتی که منشأ آن جهل و
لاشعوری است. حیرت عارفان از نوع اول است.]

(۳۱۴) آن یکی را رویِ او شد سویِ دوست و آن یکی را رویِ او خود، رویِ اوست
آنکه حیران جمال حق است، همواره متوجه حق است و روی به حضرت دوست دارد، اما آنکه
حیران جمال کاذب دنیا است پشت به حق دارد و رویش همواره به سوی دنیا و نفسانیات است.

(۳۱۵) رویِ هر یک می نگر، می دار پاس بوکه^۲ گردی توز خدمت، رُوشناس^۳
به حقیقت و ذات حیرانانِ حق و حیرانانِ دنیا خوب درنگر، شاید تو نیز
حقیقت شناس شوی.

(۳۱۶) چون بسی ابلیسِ آدم زُوی هست پس به هر دستی نشاید داد دست
زیرا همیشه بسیاری از مردم هستند که باطنی شیطانی و ظاهری انسانی دارند. اینان
خود را به صورت اهل حقیقت می آریند و دعوی پیشوایی می کنند و افراد ساده لوح را به دام
می افکنند. پس روا نیست که به هر دستی، دست بیعت و اطاعت داد.

(۳۱۷) ز آنکه صیّاد آوَرَد بانگِ صفیر^۴ تا فریید مرغ را، آن مرغ گیر
زیرا که مثلاً شکارچی برای صید طیور، صدای آنها را تقلید می کند و آوایی مانند
پرندگان در می آورد.

(۳۱۸) بشنود آن مرغ، بانگِ جنسِ خویش از هوا آید، بیابد دام و نیش
وقتی که پرنده آسمان، صدای همجنس خود را بشنود از هوا پایین می آید و به دام

۱. اللمع فی التصوف، ص ۳۴۵.

۲. بوکه: شاید، مگر.

۳. رُوشناس: کسی که چهره مردان حق را از باطل باز شناسد. مشهور و معروف. در اینجا مراد از «رُو» ذات
و حقیقت چیزی است.

۴. صفیر: آواز پرندگان و آوازی که برای طلب مرغان کنند. (ر.ک. غیاث اللغات، ج ۲، ص ۱۰).

صیاد می افتد.

(۳۱۹) حرفِ درویشان بدزدِ مردِ دُون تا بخواند بر سلیمی^۱ ز آن فسون
فرد فرومایه، سخنان درویشان راستین را می دزدد و آن را حفظ می کند تا برای
اشخاص ساده لوح بازگوید و آنان را بدین وسیله خام و گمراه سازد.

(۳۲۰) کارِ مردان، روشنی و گرمی است کارِ دُونان، حيله و بی شرمی است
در حالی که کار مردان الهی اینست که به مردم گرمی معنوی بخشند و آنان را از
دل مُردگی و افسردگی روحی برهانند. ولی کار مدعیان، نیرنگبازی و بی حیایی است. [پس
مدعیان حقیقت، الفاظی چند از اهل حقیقت اقتباس می کنند تا با تفوه بدانها خود را در سلک
اهل الله جا بزنند و ساده لوحان را بفریبند. اما اهل حقیقت، برآستی مردمان را گرمی و حرارت
معنوی می بخشند. پس بَيْنَهُمَا بُعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ.]

(۳۲۱) شیرِ پشمین^۲ از برایِ گد^۳ کنند بُوِ مُسَيِّلِم را لقب، احمد کنند
مثلاً شیرِ پشمینِ ساختگی را برای گدایی بکار می برند. یعنی ظاهراً به هیأت شیران
طریقت در می آیند تا به مطامع دنیوی برسند. این سیاهکاران مسیلمه کذاب را احمد (ص)
لقب می دهند. یعنی شخصِ عاطل و بی حقیقتی را حق جلوه می دهند. [در اواخر دوران حیات
رسول الله (ص) یعنی در سال نهم هجری شخصی به نام مَسْلَمَه با گروهی از افراد قبیله یَمَامَه
به خدمت رسول خدا رسیدند و چون از محضر ایشان بازگشتند راه ارتداد پیشه خود ساختند.
سپس نامه ای به حضرت رسول نوشت و مدّعی پیامبری شد. از اینرو پیامبر (ص) برای تخفیف
شأن او، وی را مُسَيِّلِمَه کذاب خواند^۴. پس از وفات رسول خدا کار مرتدان بالا گرفت و تنها
قبیله ثقیف و قریش به ارتداد نرفتند^۵. او سرانجام به سال یازدهم هجری در جنگی کشته شد.]

۱. سلیم: ساده دل، با مروّت.

۲. شیرِ پشمین: پیکره ای که ظاهرش مانند شیر است، اما از پارچه می سازند و درونش را با پشم پُر می کنند.

۳. گد: دریوزگی، گدایی کردن.

۴. ر. ک. تاریخ قرآن، ص ۳۰۰.

۵. تاریخ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۸ - ۳۷.

(۳۲۲) بُومُسَیْلِم را لقب کَذَّاب ماند مر محمّد را اُولُوالْأَلْبَاب ماند
 سرانجام مسیلمه به لقب کَذَّاب (= بسیار دروغگو) ملقب شد، و حضرت محمّد (ص)
 لقب اولوالالباب یافت. [حضرت ختمی مرتبت (ص) به جهت جامعیت عقلانی، اولوالالباب
 (= صاحبان خرد و عقل) لقب گرفت.]

(۳۲۳) آن شرابِ حق، خِتامش مُشکِ ناب باده^۱ را ختمش بُود گند و عذاب
 مردان الهی مانند شراب حق اند، زیرا که شراب حق، مُهرش مُشک ناب است [مصراع
 اول اشارت است به آیه ۲۵ و ۲۶ سوره مطففین: يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِیقٍ مَخْتُومٍ خِتَامُهُ مِسْکٌ...
 «نوشانده شوند از شرابی سر به مُهر که مُهرش از مُشک است...»^۲ «خِتام» به معنی مُهر و گِل و
 مومی است که با آن در چیزی را مُهر می کنند. مفسران قرآن کریم برای «خِتام» دو وجه قائل
 شده اند. یکی همان معنی که گفته آمد. یعنی شراب بهشتی از نوع شراب های دنیوی نیست که
 دهانه شیشه اش را با گِل یا کاهگل پیوشانند، بل شراب گرانقدری است که دهانه شیشه آنرا با
 مُشک و عنبر پیوشانده اند. وجه دوم اینست که «خِتام» را به معنی پایان بگیریم. یعنی آخر مزه
 شراب بهشتی، طعم و بوی مُشک می دهد، برخلاف شراب های دنیوی که طعم تلخ و زننده
 دارد. به هر حال بیت فوق ناظر بدین مطلب است.]

۱. باده: شراب.

۲. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۵۶.

داستان آن پادشاهِ جُهود که نصرانیان می‌کُشت از بهرِ تعصّب

خلاصه داستان

در میان جهودان، پادشاهی جبار و بیدادگر بود که نسبت به عیسویان، سخت‌کینه‌توز بود. این پادشاه، موسی(ع) و عیسی(ع) را که در واقع، شعله‌ای از یک چراغ و با هم متحد بودند از روی تعصّب، مخالف یکدیگر می‌انگاشت و درصدد بود که دین و آیین عیسویان را براندازد. او وزیری کاردان و زیرک داشت که در مسائل مهمّ او را یاری می‌داد. وزیر می‌دانست که ایمان و عقیده مردم را نمی‌توان با خشم و زور از میان برداشت بلکه برعکس هرچه زور و خشونت، سخت‌تر باشد عقیده و ایمان مردم، استوارتر گردد. از اینرو نیرنگی ساخت و شاه را نیز موافق خود کرد. براساس این نیرنگ، شاه را متقاعد نمود که چنین وانمود سازد که وزیر به آیین عیسویان گرایش یافته، پس باید دست و گوش و بینی او را برید و از دربار راند. وقتی این نقشه عملی شد و وزیر با دست و گوش و بینی بریده شده از دربار شاه رانده شد عیسویان بدو پناه دادند و بر او اعتماد کردند. رفته رفته وزیر در میان عیسویان نفوذی استوار پیدا کرد و همچون معلّم و مرشدی در میان آنان شناخته شد و آنان نیز دل بدو سپردند در حالی که وزیر، در خفا و نهان، فتنه و فساد می‌انگیخت. عاقبت وزیر ضمن وصیتی مهم برای هریک از سران دوازده‌گانه مسیحیت طوماری جداگانه ترتیب داد که مضمون هریک، با دیگری تناقض داشت. سپس وزیر به غاری رفت و به خلوت در نشست و پیروان و مریدان، هرچه اصرار کردند

حاضر نشد از خلوت خود بیرون آید و سپس رؤسای هریک از گروههای دوازده گانه را به حضور خود خوانده و به هریک از آنان به طور پنهانی منشور خلافت و جانشینی داد و چنین گفت: جانشین من فقط تو هستی نه دیگری! و چنانچه کسی مدعی این مقام شود، کاذب و دروغگوست و باید نابودش کنی!

وزیر پس از اجرای این طرح اختلاف برانگیز و ویرانگر، خود را در خلوت گشت و پس از مرگ او رؤسای هریک از گروههای دوازده گانه مسیحی به جان هم افتادند و کشتار آغاز شد و بدین ترتیب جمع کثیری از مسیحیان به دست یکدیگر هلاک شدند و مقصود آن شاه بیدادگر، حاصل آمد.

مأخذ این حکایت، روایت ذیل است:

اما گفتار ترسایان در عیسی مریم که او پسر خداست گفتند: سبب آن بود که ایشان از پس آنکه عیسی را بر آسمان بردند هشتاد و یک سال بر طریقه صلاح و سداد بماندند نماز می کردند و روزه می داشتند و عبادت می کردند تا از میان ایشان و جهودان کارزاری افتاد و در جهودان، مردی بود شجاع به نام بولس. او پیامد و جماعتی بسیار را از ترسایان بکشت آنکه جهودان را گفت من می ترسم که مبدا که ترسایان برحق باشند و ما بر باطل و اگر چنین بود ایشان به بهشت شوند و ما به دوزخ ولكن من کیدی کنم که ایشان نیز به دوزخ شوند آنکه پیامد و اسبی داشت نام او عقاب. اسبی بی نظیر بود که او بر آن کارزاری کردی به میان صف و آن اسب را پی کرد و جامه بدرید و خاک بر سر کرد و گفت: یا قوم مرا دانی؟ گفتند: نه. گفت: من بولسم که چندگاه با شما کارزار کردم و اکنون پشیمان شدم و توبه کردم مرا از آسمان ندا کردند که توبه تو مقبول نخواهد بود مگر که ترسا شوی. اکنون من ترسا شدم و شما را آگاه کردم تا باخبر باشی از کار من و از آنجا برفت و یک سال درست در کنیسه شد و انجیل پیاموخت و آنکه پیامد و انجیل خواندن گرفت و ترسایان را گفت: مرا از آسمان ندا کردند که خدای تو پذیرفت و از تو خشنود شد؛ ترسایان او را باور داشتند او از آنجا به بیت المقدس رفت و مردی را به ایشان خلیفه کرد نام او نسطور و او را تعلیم کرد که خدای و عیسی و مریم سه شخص بودند یک خدا شدند؛ این تثلیث و اتحاد که ترسایان می گویند از اوست و از آنجا بروم رفت و لاهوت و ناسوت ایشان را تلقین کرد و گفت: عیسی انسی نبود و جسم نبود ولكن پسر خدا بود مردی دیگر را پیش گرفت و نام او یعقوب و این مقاله او را پیاموخت. آنکه مردی دیگر را بخواند نام او ملکا، او را گفت: بدانکه عیسی خدا بود لم یزل و لایزال. آنکه هر

سه را بر خود جمع کرد و ایشان را وصیت کرد و گفت: از پس من مردمان را دعوت کنی به آنکه من شما را آموخته‌ام و بدانی که من عیسی را در خواب دیده‌ام گفت: من از تو راضی شدم و من فردا خویشان را بخواهم کشتن چون دگر روز بود به مذبح آمد و خویشان بکشت و آن سه مرد از پس او مردمان را به این سه مقالت دعوت کردند.

هریکی را گروهی متابعت کردند و میان ایشان خلاف‌ها افتاد تا به امروز و کارزار و کشتن در میانشان افتاد.^۱

✱

مولانا در این حکایت تعصبات کور مذهبی و جنگ هفتاد و دو ملت را مورد نقد قرار داده است. او می‌گوید چون جوهر همهٔ ادیان یکی است باید از نزاع و شقاق دوری گزید. لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ. هرچند او آیین حنیف احمدی را جامع ادیان می‌داند و در بیت (۱۱۰۶) دفتر اول می‌گوید:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
اما نیل به این آیین جامع را فارغ از جنگ‌های مذهبی می‌داند. او این سخن را وقتی گفته که هنوز نائرهٔ جنگ‌های صلیبی برپا بود و شهرهای مختلف را معروض ویرانی‌ها می‌کرد.

بود شاهی در جهودان^۲ ظلم‌ساز^۳ دشمنِ عیسی و نصرانی^۴ گداز^۵ (۳۲۴)
در میان یهودیان، پادشاهی بیدادگر حکومت می‌کرد. این پادشاه، دشمن عیسی بود و نصرانی‌ها را سخت شکنجه می‌کرد و می‌کشت.

عهدِ عیسی بود و نوبت، آنِ او جانِ موسی او و موسی، جانِ او (۳۲۵)

۱. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷-۶.

۲. جهود: صورت دیگر است از کلمهٔ یهود.

۳. ظلم‌ساز: ستمگر.

۴. نصرانی‌گداز: دشمنی کننده با نصرانی‌ها، آزار دهندهٔ نصرانی‌ها. نصرانی، پیرو حضرت مسیح (ع) را گویند. نصرانی، نسبت است به ناصره اما برخلاف قیاس صرفی. ناصره را به غلط زادگاه عیسی (ع) دانسته‌اند. از اینرو او را عیسای ناصری گفته‌اند. اما طبق روایت انجیل، عیسی (ع) در بیت‌الحم متولد شد، منتهی چون در شهر ناصره اقامت طولانی داشت ناصری لقب یافت.

آن دوران، دوران عیسی (ع) بود. یعنی دوره پیامبری آن حضرت، برقرار بود. و در حقیقت عیسی، جان موسی بود و موسی، جان عیسی. زیرا پیامبران جملگی از یک گوهراند و هیچ فرقی میان آنان نیست. [حقیقت باطنی انبیا یکی است، هرچند که صورت‌هاشان متعدد است. چنانکه در آیه ۸۴ سوره آل عمران آمده است: قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَیْ إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْمَاعِیلَ وَ إِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطَ وَ مَا أُوتِیَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ النَّبِیُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَیْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.] «بگو به خدا ایمان آوردیم و بدانچه بر ما فرود آمده و بدانچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط فرود آمده و بدانچه بر موسی و عیسی نازل شده و بدانچه بر پیامبران نازل گشته است (ایمان آوردیم). ما هیچ فرقی میان آنان نگذاریم و بدان گردن نهاده‌ایم.» پس وحدت نوری انبیا و اولیا در نزد اهل‌الله امری بدیهی است. [

(۳۲۶)

شاهِ اُخْوَل^۱ کرد در راهِ خدا آن دو دمساز^۲ِ خدایی را جُدا

آن شاه یهودی که دچار هواهای نفسانی و اغراض شیطانی بود، آن دو یارِ غار و رفیقِ طریق را از هم جدا کرد. یعنی حقیقت واحد آن دو پیامبر بزرگ را دوگانه پنداشت. تمثیل: مولانا برای آنکه دیدگاه قشری و دوگانه بین آن شاه متعصب و جمیع اهل قشر را تبیین کند طبق شیوهٔ معهود خود به تمثیل روی می‌آورد و می‌گوید: استاذکاری، شاگردی لوچ و دوبین داشت. روزی بدو می‌گوید: برو از آن حُجره، فلان شیشه را برایم بیاور. وقتی شاگرد به شیشه نگاه می‌کند، آن را دو عدد می‌بیند. پس به استاد می‌گوید: اینجا دو عدد شیشه است، من کدامیک را بیاورم؟! استاد می‌گوید: دو شیشه در آنجا نیست، بلکه فقط یک شیشه است. شاگرد به علتِ نقصی که در بینایی داشت همچنان بر حرف خود اصرار می‌ورزد. استاد می‌بیند که بحث فایده‌ای ندارد. پس می‌گوید: حال که دو شیشه است، یکی از آن دو را بشکن! وقتی که شاگرد شیشه را می‌شکند می‌بیند که دیگر هیچ شیشه‌ای سالم نماند! پس دانست که نقص در چشمانش بوده است. مولانا به اقتضای این تمثیل می‌گوید: وقتی اغراض نفسانی بر آدمی غالب آید، دید و داوری او تغییر می‌یابد. این تمثیل مأخوذ است از مرزبان‌نامه، و [اسرارنامه].

۱. اُخْوَل: لوچ، دوبین، کزبین.

۲. دَمَساز: رفیق و موافق.

گفت استاد: احولی را، کاندرا^۱ رَوُ بُرون آراز وِثاق^۱ آن شیشه‌را (۳۲۷)
به عنوان مثال، استادکاری به شاگرد لوچش می‌گوید: برو از داخل آن اتاق، فلان شیشه را برایم بیاور.

گفت احول: ز آن دوشیشه‌من کدام پیش تو آرم؟ بکن شرح تمام (۳۲۸)
شاگرد لوچ وقتی داخل اتاق شد و دید که به جای یک شیشه دو شیشه وجود دارد به استادش گفت: در اینجا که دو شیشه قرار دارد. من کدامیک را نزد تو بیاورم؟

گفت استاد: آن دو شیشه نیست، رَوُ اُخُولی^۲ بگذار و افزون‌بین مشو (۳۲۹)
استاد گفت: آنجا دو شیشه نیست، برو دست از دویینی بردار و اینقدر کثرت بین مباحث.

گفت: ای اُستا مرا طعنه مَزَن^۳ گفت استا: ز آن دو، یک‌رادرشکن (۳۳۰)
شاگرد گفت: آخر ای جناب استاد مرا مسخره مکن، زیرا شیشه در اینجا دوتا است نه یکی! استاد گفت: حالا که چنین است، یکی از آن دو شیشه را بزَن و بشکن!

شیشه‌یک بود و به چشمش دو نمود چون شکست او، شیشه‌را دیگر نبود (۳۳۱)
در واقع در آنجا فقط یک شیشه بود، ولی به نظر آن شاگرد لوچ، دوتا می‌آمد. و چون آن شیشه را شکست دیگر شیشه‌ای در میان نبود.

چون یکی بشکست، هردو شد ز چشم مَرَد، اُخُول گردد از مَیلان^۴ و خشم (۳۳۲)
وقتی که شاگرد لوچ، یکی از آن دو شیشه را شکست، آن دیگر هم شکست. بله! انسان نیز بر اثر پیروی از هوی و هوس و خشم و غضب دچار کژی‌بینی و عدم تعادل روحی و

۱. وِثاق: اتاق و حُجره.

۲. اُخُولی: لوچی، دویینی. اُخُول + یای نسبت.

۳. طعنه زدن: مجازاً به معنی تمسخر و استهزاء کردن آمده است. اما «طَفَن» و «طَغْنه» در اصل به معنی نیزه زدن است.

۴. مَیلان: همان مَیلانِ عربی است. به معنی رغبت کردن و حُب و مایل شدن نسبت به چیزی و کسی است. اما در اینجا به معنی دنبال هوی و هوس رفتن آمده است.

فکری می‌شود.

(۳۳۳) خشم و شهوت، مرد را اَحْوَل کند ز استقامت، روح را مُبْدَل^۱ کند
خشم و شهوت، موجب لوچی دیده باطنی شخص می‌شود. و در نتیجه روح را از
حالت تعادل و توازن خارج می‌کند. یعنی هرکس که اسیر خشم و هوای نفس شود به دیده
باطنی‌اش چنان خللی درآید که واقعیت را نبیند.

(۳۳۴) چون غَرَض آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل، به سویی دیده شد
همینکه آدمی گرفتار اغراض نفسانی شود، هنر دیگران را نتواند دید، زیرا که از جانب
دل او، بسیاری از حُجُب پدید آید و برابر دیدگانش قرار گیرد و در نتیجه از مشاهده فضل و
هنر اهل فضل و هنر محروم گردد.

(۳۳۵) چون دهد قاضی به دل رُشَوَت قرار^۲ کی شناسد ظالم از مظلوم زار؟
به عنوان مثال، وقتی که قاضی به دل خود وعده رشوه دهد، یعنی وقتی که قاضی طمع
رشوه داشته باشد، چگونه ممکن است که حق ستم‌دیده ناتوان را از ستمکار بستاند؟!
[نیکلسون گوید: دلی که اراده و میل نفس و خودبینی و از این قبیل بر او مسلط است، چونان
قاضی فاسد از درک حقیقت عاجز است.^۳]

(۳۳۶) شاه از حَقْد^۴ جُهودانه چنان گشت اَحْوَل، کَالَاَمَان یَا رَبِّ اَمَان
آن شاه از شدت خشم و کینه جُهودوار خود چنان دیده باطنی‌اش لوچ شد که
پروردگارا تو خود، ما را از آن خوی زشت در پناه گیر.

(۳۳۷) صد هزاران مؤمن مظلوم کُشت که پناهم دین موسی را و پُشت
آن شاه بیدادگر، صدها هزار تن از مؤمنان مسیحی را بی هیچ گناهی کشت به این خیال

۱. مُبْدَل: دگرگون شده. اسم مفعولی است که معنی مصدری از آن مستفاد شود.

۲. رُشَوَت به دل قرار دادن: طمع رشوه داشتن، رشوه قبول کردن. (شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۶۸).

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۷۳.

۴. حَقْد: کینه.

که: منم حافظِ دین موسی! [در حالیکه دین انبیای عظام نیازی بدین کینه‌ورزی‌های دیوانه‌وار ندارد. حقیقت ایجاب می‌کند که راه رسیدن بدان نیز حق باشد. چرا که با شیوه‌های باطل به حقیقت نتوان رسید.]

آموختن وزیر مکر، پادشاه را

(۳۳۸) او وزیری داشت گُبر^۱ و عِشوه‌ده^۲ کو بر آب از مکر بر بستی گِره^۳
آن شاه جهود، وزیری داشت بسیار فریبکار که از شدت مکاری و حيله‌گری، به آب گره می‌زد. یعنی کارهایی انجام می‌داد که در نظر دیگران مُحال می‌نمود.

(۳۳۹) گفت: ترسایان، پناه جان کنند دین خود را از مَلِک، پنهان کنند
آن وزیر پُر تزویر گفت: شاه، عیسویان برای آنکه جانشان حفظ شود، دین خود را از تو که شاه باشی پنهان می‌دارند. یعنی طوری رفتار می‌کنند که تو خیال کنی آنان عیسوی نیستند.

(۳۴۰) کم‌کش ایشان را، که کشتن، سود نیست دین ندارد بوی، مُشک و عود نیست
شاه! اینقدر آنان را مکش، زیرا کشتار آنان هیچ سودی ندارد، چرا که دین مانند عود و مُشک نیست که بویی داشته باشد و بدان وسیلت پیروان دین و آیینی شناخته شوند. [ممکن نیست به ضرب شمشیر اعتقاد را از دل مردم برانداخت.]

(۳۴۱) سرّ، پنهان است اندر صد غِلاف ظاهرش با تو، چو تو باطنِ خِلاف
دین و اعتقاد، امری قلبی است. بنابر این پوشیده داشتن آن ممکن است. ظاهرش با تو و باطنش بر توست.

(۳۴۲) شاه گفتش: پس بگو تدبیر چیست؟ چاره آن مکر و آن تزویر چیست؟
شاه جهود به آن وزیر مکار گفت: پس بگو بدانم که تدبیر و چاره این امر چیست؟ و آن

۱. گُبر: مطلق کافر، زرتشتی. اما در اینجا فقط معنی اوّل مناسب است.

۲. عِشوه‌ده: فریبکار، حيله‌گر.

۳. گِره بر آب بستن: کاری مُحال انجام دادن.

مکر و تزویر چه راهی دارد؟

(۳۴۳) تا نماند در جهان، نصرانی
نئی هویدا دین و، نئی پنهانی
تا بر اثر این تدبیر حتی یک عیسوی نیز در جهان نماند، چه آنکه دینش را آشکار کند
و چه آنکه دینش را نهان دارد.

(۳۴۴) گفت: ای شه، گوش و دستم را ببر
بینی‌ام بشکاف، اندر حکم مُرّ^۱
وزیر مکار گفت: شاه! با فرمانی قاطع دست و گوش مرا ببر و بینی‌ام را
بشکاف.

(۳۴۵) بعد از آن در زیرِ دار آور مرا
تا بخواهد یک شفاعتگر مرا
سپس مرا زیر چوبه دار بیاور بدین قصد که بر دارم زنی، اما باید کسی بیاید و شفاعت
مرا نزد تو کند تا بر بالای دار نروم.

(۳۴۶) بر مُنادی‌گاه^۲ گن این کار، تو
بر سرِ راهی که باشد چارِسو^۳
این کار را در محلی پررفت و آمد نظیر بازار و سر چهار راه عمومی شهر انجام بده تا
علناً همگان آنرا مشاهده کنند.

(۳۴۷) آنگه از خود بران تا شهرِ دُور
تا در اندازم در ایشان شرّ و شور^۴
پس از اجرای این حکم، مرا به شهری دور تبعید کن تا در آنجا میان مردم، فتنه و
آشوب برپا دارم. یعنی عیسویان را دچار فتنه و غوغا کنم.

۱. حُکم مُرّ: حکم تلخ. کنایه از حکم قاطع.

۲. مُنادی‌گاه: ترکیب عربی و فارسی است به معنی جایی عمومی و پررفت و آمد که معمولاً جارچیان در
آنجا ندا دهند مانند مصلی جا و منزلگاه.

۳. چارِسو: مرکز عبور و مرور مردم.

۴. شرّ و شور: فتنه و غوغا.

تلیس^۱ وزیر، بانصارا

(۳۴۸) پس بگویم من به سِرِّ نصرانی‌ام^۲ ای خدایِ رازدان می‌دانی‌ام
من به عیسویان می‌گویم که دین اصلی من نصرانی است. یعنی من هم همکیش شما
هستم. ولی این راز را نهان داشته‌ام. و ای خدایِ دانا به رازها و اسرار، تو خود حال مرا
می‌دانی.

(۳۴۹) شاه، واقف گشت، از ایمانِ من وز تعصّب کرد قصدِ جانِ من
شاه جهود چون دانست که من به آیین عیسویان ایمان دارم از روی تعصّب و خشم،
آهنگِ جانم کرد.

(۳۵۰) خواستم تا دین، ز شه پنهان کنم آنکه دینِ اوست، ظاهر آن کنم
من خواستم دین‌ام را از نظر شاه پنهان کنم و دین وی هرچه هست بدان تظاهر کنم.
یعنی خود را ظاهراً یهودی نشان دهم.

(۳۵۱) شاه، بُویی بُرد از اسرارِ من متّهم شد پیشِ شه، گفتارِ من
اما شاه از راز من آگاه شد. یعنی دین اصلی مرا دریافت و در نتیجه حرف من در نزد
شاه بی‌اعتبار شد.

(۳۵۲) گفت: گفتِ تو چو در نان، سوزن است از دلِ من، تا دلِ تو روزَن است
شاه گفت: سخن تو مانند سوزنی است که در میان نان فرو رفته باشد. یعنی سخنان تو
با یاوه‌ها و دروغ‌ها آمیخته شده است. و همانطور که زبان و دهان سوزن را در میان نان
زود احساس می‌کند من نیز به حيله و زرق تو واقف شدم. چنانکه گفته‌اند: دل به دل راه دارد.
[منظور مصراع اول در فصلی که از بیت (۴۲۷۴) دفتر ششم آغاز می‌شود بسط یافته است.
مصراع دوم اشارت است به مثل: مِنْ الْقَلْبِ إِلَى الْقَلْبِ رَوْزَنَةٌ^۲. «دل به دل
راه دارد.»]

۱. تلیس: مکر و نیرنگ بکار بردن، حيله گری.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۶۹.

- (۳۵۳) من از آن روزن بدیدم حالِ تو حالِ تو دیدم، ننوشم^۱ قالِ تو
من از روزنه قلب خود، حال تو را دیدم. یعنی به حقیقتِ حال تو واقف گشتم و از
احوالِ آگاه شدم. دیگر به کلامت توجه نمی‌کنم و فریب تو نخورم.
- (۳۵۴) گر نبودی جانِ عیسی چاره‌ام او جُهودانه بکردی پاره‌ام
اگر دین حضرت عیسی (ع) یاری‌ام نمی‌کرد و چاره‌ساز من نمی‌شد، آن شاه بیدادگر،
جهودوار پاره پاره می‌کرد.
- (۳۵۵) بهرِ عیسی جان سپارم، سر دَهم صد هزاران مَنّش بر خود نَهم
من به خاطر عیسی (ع) جان خود را خواهم باخت و سرم را در راهش خواهم داد. و
جان دادن در راه او را مَنّت بیشمار بر خود می‌دانم.
- (۳۵۶) جان دریغم نیست از عیسی، ولیک واقفم بر علمِ دینش نیکِ نیک
بیت فوق در جواب سؤالی مقدّر آمده است بدین مضمون: حال که برای حضرت
عیسی (ع) آماده فدا جان و آنرا بر خود مَنّتی می‌دانی، پس چرا جانِ او را دریغ داشتی؟
جواب: من جانم را از عیسی دریغ نداشته‌ام. ولی به علم دین او نیک آگاهی دارم. بدین جهت
نمی‌خواهم فعلاً جان در بازم.
- (۳۵۷) حیف می‌آمد مرا کآن دینِ پاک در میانِ جاهلان گردد هلاک
من دریغ داشتم از اینکه دین پاک عیسی (ع) در میان نادانان تباه گردد.
- (۳۵۸) شکرِ ایزد را و عیسی را که ما گشته‌ایم آن کیشِ حق را رهنما
خدا و عیسی (ع) را سپاس می‌گزارم که ما برای این دین برحق، رهنما و هادی شده‌ایم.
- (۳۵۹) از جُهود و از جُهودی رسته‌ام تا به زُنّاری، میان را بسته‌ام
از وقتی که مسیحی شده‌ام از یهودیان و آیین یهودی تبرّی جسته‌ام. [زُنّار، رشته‌ای

۱. ننوشم: مخفّف ننوشم از مصدر نیشیدن به معنی گوش کردن، شنیدن.

پشمن و متصل به صلیب که مسیحیان به گردن خود می‌آویختند، کمربندی که ذمیان نصرانی در مشرق زمین مجبور بوده‌اند به کمربندند تا بدین وسیله از مسلمانان شناخته شوند. زُنَّار لفظی یونانی است. نیکلسون گوید: مسیحیان قرون اولیه عادت به بستن زُنَّار نداشتند، زیرا سنت زُنَّار بستن از زمان خلیفه ثانی (عُمَر) معمول گردیده است.^۱ به هر حال «زُنَّار بستن» در اینجا تعبیری است از به آیین مسیح در آمدن.]

دَوْر دَوْر عیسی است، ای مردمان بشنوید اَسرارِ کیشِ او به جان (۳۶۰)
ای مردم! اینک دور، دور عیسی (ع) است. اسرار دین او را با دل و جان گوش دهید.

کرد با وی شاه، آن کاری که گفت خلق، اندر کارِ او مانده شِگُفت (۳۶۱)
آن شاه ستمکار به همان پیشنهاد فتنه‌انگیز وزیر پُر تزویرش عمل کرد. یعنی وزیر را به همان ترتیب شکنجه‌اش کرد و مردم همه از این کار شگفت‌زده شدند، زیرا که تا آن موقع دیده بودند که این وزیر از مقرّبان درگاه شاه بود، ولی ناگهان ورق بر ضدّ او برگشت.

راند او را جانبِ نصرانیان کرد در دعوت، شروع او بعد از آن (۳۶۲)
شاه پس از آنکه وزیرش را شکنجه کرد، او را به سوی عیسویان راند و بدان دیار تبعیدش کرد. وزان پس وزیر شروع کرد به تبلیغ دین مسیحی.

قبول کردنِ نصارا، مکرِ وزیر را
صد هزاران مردِ ترسا^۲ سویی او اندک اندک جمع شد در کویِ او (۳۶۳)
صدها هزار نفر از عیسویان اندک اندک بدو گرویدند و پیرامونش گرد آمدند.

او بیان می‌کرد با ایشان به راز سِرِّ اَنگَلِیُون و زُنَّار و نماز (۳۶۴)
وزیر مخفیانه، اسرار و حقایق انجیل و زُنَّار بستن و نماز گزاردن را برای مردم تشریح می‌کرد. [اَنگَلِیُون، انجیل، چون مسیحیان شرقی انجیل را در قماش ابریشمین و ملون

۱. تفسیر مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۶۱.

۲. ترسا: ترسنده، عیسوی.

می پیچیده‌اند، از اینرو آن قماش را نیز انگلیون گفته‌اند.^۱ اکبرآبادی گوید: انگلیون سه معنی دارد: اول به معنی انجیل. دوم به معنی کتاب مانی نقاش که پُر از تصویر بود. سوم به معنی دیبای هفت رنگ.^۲

(۳۶۵) او به ظاهر، واعظِ احکام بود لیک، در باطن صغیر و دام بود
وزیر فریفتار، در عیان احکام شریعت عیسی را بازگو می‌کرد، ولی در نهان، همچون
صیادان دام می‌گسترده و صغیر و حوش برمی‌کشید. [رجوع شود به بیت (۳۱۸ - ۳۱۷) همین دفتر.]

(۳۶۶) بهر این بعضی صحابه از رسول مُلْتَمِس بودند مکرِ نفسِ غول
برای همین بود که بعضی از اصحاب پیامبر (ص) از آن حضرت می‌خواستند که درباره
چگونگی مکر و فریب نفس اماره توضیحاتی دهد. [غول، شیطان ماده (به زعم عرب)، شیطان
یا جَنّی ساحر، جنسی از شیطان که به زعم عرب در بیابان‌ها و بیشه‌ها زندگی می‌کند و بر سر
راه می‌نشیند و مسافر را از راه به بیراهه می‌کشد و رنگ به رنگ می‌شود تا آدمی را هلاک کند.
عربان درباره غول افسانه‌ها پرداخته‌اند. و بعضی گفته‌اند که با غول جنگ کرده‌اند و او را
کشته‌اند و بعضی مدّعی ازدواج با غول شده‌اند... برای اطلاع از عقاید عرب درباره غول،
رجوع شود به بُلُوغُ الْأَرْب، طبع مصر، ج ۲، ص ۳۴۹-۳۴۰. در بیت فوق، نفس اماره به
غول تشبیه شده است، از آنرو که غول به باور برخی از قدماء، مسافران را از راه منحرف
می‌کند. همینطور نفس اماره می‌کوشد که سالکان طریق حق را به بیراهه کشد. نَفْس در تعبیر
صوفیه و عرفا به معانی مختلف آمده، اما اگر مراد از آن، نفس اماره باشد، عبارت است از
مجموع اخلاق ناشایست یا لطیفه‌ای مکنون در جسم که آدمی را به شرّ و فساد می‌انگیزد.
رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۲) دفتر دوم.]

(۳۶۷) کو چه آمیزد ز اغراضِ نهان در عبادتها و در اخلاصِ جان؟
اصحاب از پیامبر (ص) سؤال می‌کردند که نفس اماره چگونه اغراض نهانی خود
را در عبادات و اخلاص قلبی مردم وارد می‌سازد و صفای آن را تیره و تار می‌کند؟

۱. معین، ج ۱، ص ۳۹۲.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمداکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۶.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۷۰.

(۳۶۸) **فضل طاعت را نجُستندی از او عیبِ ظاهر را نجُستندی که کو؟**
 صحابه از آن رسول بزرگوار، دربارهٔ فضیلت و ثواب حاصل از انجام طاعات
 سؤالی نمی‌کردند، زیرا نیک می‌دانستند که هر طاعت و عبادتی ستوده است و انجام هر گناه
 مسلمی نظیر دزدی و خیانت مذموم است. ولی چیزی را که نمی‌دانستند و مایل بودند
 بدانند بازی‌های نفس اماره و وارونه کاری‌های ظریف آن بود که شناخت آن از هرکسی بر
 نمی‌آید. چه بسا طاعت و عبادت با آداب خاص آن دقیقاً انجام شود، ولی نفس اماره
 در آن خللی در آورد و آن اعمال حسنه را در نزد خداوند بی‌قدر کند. پس شناخت خلل
 و غل و غش نفس، خود به معرفت عمیق نیاز دارد، زیرا نفس اماره اهل ایمان را در لباس
 ایمان می‌فریبد.

(۳۶۹) **مو به مو، ذره به ذره مکرِ نفس می‌شناسیدند چون گُل از کرفس**
 اصحاب رسول الله به کمک آن حضرت، مکر و نیرنگ نفس اماره را مو به مو و ذره به
 ذره می‌شناختند. یعنی با توضیحات رسول خدا دقیقاً به فتنه‌انگیزی‌های مرموز نفس اماره
 واقف می‌شدند. چنانکه مثلاً گُل را از کرفس تشخیص می‌دادند. یعنی همانطور که فرق گُل را
 از کرفس بوضوح تمییز می‌دادند، ریاکاری‌های نفس اماره و حيله‌گری‌های آنرا از عمل
 خالصانه باز می‌شناختند.

(۳۷۰) **مو شکافانِ صحابه هم در آن وعظِ ایشان خیره گشتندی به جان**
 حتّی اصحاب دقیق و نکته سنج پیامبر (ص) با دقّت به سخنان پندآمیز آن حضرت
 گوش می‌دادند و از شنیدن آن حیرت زده می‌شدند. یعنی از خطیر بودن حيله‌های نفس اماره
 مبهور می‌شدند.

متابعت کردن نصارا، وزیر را

(۳۷۱) **دل بدو دادند ترسایان، تمام خود چه باشد قوّتِ تقلید عام!**
 مسیحیان از روی تقلید و ساده‌لوحی دل بدان وزیر حيله‌گر سپردند. تو بین
 قدرت تقلید عوام الناس تا چه پایه‌ای است! یعنی قدرت تقلید مردم عامی بس عظیم است.

(۳۷۲) در درونِ سینه مهرش کاشتند نایبِ عیسیش می‌پنداشتند
ساده لوحان مسیحی، محبت آن وزیر پُر تزویر را در دلشان جای دادند و او را نایب
حضرت مسیح (ع) شمردند.

(۳۷۳) او به سِرِّ دَجَالِ یک چشم لعین ای خدا! فریادرسِ نِعَمِ الْمُعین
آن وزیر در باطن، مانند دَجَالِ یک چشم ملعون بود. یعنی بیگانه بین بود نه یگانه بین.
خداوندا از سِرِّ این مکاران به تو پناه می‌بریم، خدایا به فریادمان رس که تویی نیک‌یاور،
[دَجَال، دروغگوی. شخصی که مطابق روایات اسلامی در آخرالزمان ظاهر خواهد شد و از
یک سوی او نهر آب، و از سوی دیگرش نهری از آتش خواهد بود. و هرکه در نهر آتش رود
آب سرد می‌نوشد و آنکه در آب فرو رود سر از آتش برمی‌آورد. او همه عالم را می‌گیرد مگر
مکه و مدینه را و بر پیشانی او به حروف مقطعه «کافر» نوشته‌اند. مطابق روایات، یک چشم او
کور است.^۱]

(۳۷۴) صد هزاران دام و دانه‌است‌ای خدا ما چو مرغِ حریصِ بی‌نوا
خداوندا در این دنیا صدها هزار دام و دانه هست و ما همچون پرندگان گرسنه و
آزمندی هستیم که به خاطر اندک طعمه‌ای اسیر دام صیّادان شویم. [دام و دانه بازگو کننده هر
نوع آرزو و هوس است که مجاهدان ویلان میدان پرهیز و پروا را گرفتار خود کند و بر
زمینشان کوبد.]

(۳۷۵) دَم به دَم ما بسته دَمِ نویم هریکی گر باز و سیمرغی شویم
خداوندا هرچند ما به بازِ بلندپرواز و سیمرغِ بلندآشیان تبدیل شویم، لحظه به لحظه به دامی
تازه گرفتار خواهیم آمد. [زیرا عاملِ افتادن به دام همیشه با ما و در نفسِ شریر ماست.]

(۳۷۶) می‌رهانی هر دَمی ما را و باز سویی دامی می‌رویم ای بی‌نیاز
خداوندا از کمال لطف و احسان خود، هر لحظه ما را از دامی می‌رهانی، ولی ای خداوند
بی‌نیاز! ما دوباره به سوی دام‌ها می‌رویم.

(۳۷۷) ما در این انبار، گندم می‌کنیم گندم جمع آمده، گم می‌کنیم
به عنوان مثال، ما در انبار قلبمان، گندم طاعات و عبادات را ذخیره می‌کنیم، اما همان
گندم‌ها را از دست می‌دهیم. [چرا؟ به خاطر اینکه موشِ هوی و هوس در انبار قلبمان لانه
کرده، و هرچه گندم طاعات و عبادات را در آن انبار می‌کنیم آن موشِ نفسانی می‌آید و آنها را
می‌دزد و تباه می‌کند. به تعبیر قرآن کریم دچار «خَبِطُ عمل» می‌شویم.]

(۳۷۸) می‌نیدیشیم آخر ما به هوش کین خلل در گندم است از مکر موش
آخر ما از روی عقل و تدبیر نمی‌اندیشیم که علت نقصان گندم، نیرنگ و دزدی موش
است. یعنی نفس اماره و شیطان همچون موشی است که به انبار قلب ما نفوذ می‌کند و در
طاعات و اعمال حسنه ما غلّ و غش در می‌آورد و آنرا از خلوص خارج می‌کند.

(۳۷۹) موش، تا انبار ما حُفره^۱ زده‌ست وز فَنَشِ^۲ انبار ما ویران شده‌است
از آن وقت که شیطان (یا نفس اماره) مانند موش، در انبار قلب ما سوراخ پدید آورده
و بدان نفوذ کرده است، قلب ما از نیرنگ او دچار خرابی شده است.

(۳۸۰) اوّل ای جان! دفع شرّ موش کن و آنگهان در جمع گندم جوش کن^۳
عزیز من، اوّل آفت موش نفس اماره را از عرصه قلبت دفع کن، سپس در ذخیره کردن
گندم طاعات و عبادات بکوش.

(۳۸۱) بشنو از اخبارِ آن صدرِ صُذور^۴ لِأَصْلُوَةٍ تَمَّ إِلَّا بِالْحُضُورِ
یکی از احادیث آن بزرگ بزرگان و سرور کائنات را بشنو که فرماید: نماز، کامل و تمام
نشود مگر به شرط حضور قلب نمازگزار [اشارت است بدین حدیث: لِأَصْلُوَةٍ إِلَّا بِالْحُضُورِ]

۱. حُفره: گودال، مَفاک.

۲. فَنَشِ: مأخوذ از تازی به معنی علم و هنر و صنعت و دانایی و فریبندگی و حيله‌بازی و تزویر. (ر.ک. فرهنگ

نفیسی، ج ۴، ص ۲۵۸۸).

۳. جوش کردن: سعی کردن زیاد.

۴. صدرِ صُذور: بزرگ بزرگان.

الْقَلْبُ^۱. «نماز مقبول درگاه حق نیفتد مگر به شرط حضور قلب.»]

(۳۸۲) گرنه موشی دزد در انبار ماست گندمِ اعمالِ چلِ ساله^۲ کجاست؟
اگر در انبار قلب ما، موش شیطان و نفس اماره نیست، پس گندم طاعات و عبادات
چهل ساله ما کجا رفته است؟

(۳۸۳) ریزه ریزه صدقِ هر روزه چرا جمع می‌ناید در این انبار ما؟
این چه رازی است که هر روز دانه‌های صدق و راستی به انبار قلب ما سرازیر می‌شود،
ولی با همه اینها انبار قلب ما از این اعمال صالح و طاعات و حسنات پُر نمی‌شود؟ [چرا اینهمه
عبادت می‌کنیم و طاعت می‌گزاریم، ولی قلب ما صفا و نورانیتی نمی‌یابد؟ به خاطر اینکه هنوز
نفس اماره را مقهور نکرده‌ایم و دنبال شیطان گام می‌سپاریم، هرچند که پیوسته بر او لعنت نثار می‌کنیم.]

(۳۸۴) بس ستاره آتش^۳ از آهن جهید و آن دل سوزیده پذیرفت و کشید
به عنوان مثال، بر اثر برخورد سنگ چخماق، شراره‌های بسیاری پدید می‌آید و دل
سوخته ما آن شراره‌ها را به خود جذب می‌کند و روشن می‌شود. [«سوزیده» صفت مفعولی از
سوزیدن به معنی سوخته و سوخته به معنی محترق و رنج عشق کشیده است. و نیز سوخته به
معنی چوب‌های خشک نازک سریع‌الاشتعال است. در قدیم وقتی که می‌خواستند آتشی
بیافروزند سوخته را به سنگ چخماق نزدیک می‌کردند و از شراره آن شعله می‌گرفتند.
توضیح بیت: آثار اعمال صالحه و افکار فاضله در آغاز به صورت شراره و جرقه بر باطن
آدمی جهیده شود و بر اثر تکرار آن و ثبات و صفای نیت، تدریجاً قوت گیرد و به صورت
شعله رخشان عشق و ایمان در آید. اما اگر نفس اماره وارد عمل شود نمی‌گذارد آن شراره به
شعله عشق و ایمان و ملکه راسخه در آید.]

(۳۸۵) لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می‌نهد انگشت بر استارگان
ولی در تاریکی دزدی که خود را مخفی کرده انگشتش را روی آن شراره‌ها می‌گذارد.

۱. احادیث مثنوی، ص ۵.

۲. چلِ ساله: چهل ساله. عدد چهل در اینجا نماینده کثرت است نه عددی معین.

۳. ستاره آتش: جرقه و پاره‌های خرد آتش که از آتش می‌جهد.

می‌کشدِ استارگان را یک به یک تا که نفروزد چراغی از فلک (۳۸۶)
آن دزد، یعنی شیطان یا نفس اماره با سرانگشت و سوسه و تلقینات فاسد خود، شراره‌ها را خاموش می‌کند تا که از جانب آسمان چراغی روشن نشود. [مولانا همین تمثیل را در بیت (۳۶۳ - ۳۵۳) دفتر ششم آورده است. رجوع شود به شرح بیت پیشین. حکیم سبزواری «ستاره‌های آتش» را به «خاطر ملکی» تفسیر کرده است که از عالم بالا بر قلب سالک نازل می‌شود.]

گر هزاران دام باشد در قدم چون تو با مایی، نباشد هیچ غم (۳۸۷)
خداوندا! اگر در هر قدم ما، هزاران دام گسترده باشد، چون تو با ما باشی و یاور ما، هیچ غم و اندوهی نداریم.

هر شبی از دام تن، ارواح را می‌زهرانی می‌کنی ألواح^۱ را (۳۸۸)
خداوندا تو چنانی که هر شب، ارواح را از دام آبدان آزاد می‌کنی و از لوح اذهان، نقوش و خواطر را محو می‌کنی. [«خواب» یکی از مسائل مهمی است که حکما و متکلمین و صوفیه درباره حدوث آن عقاید مختلف دارند. به عقیده حکما خواب (نوم) حالتی است که عارض بر جانداران می‌شود و بر اثر آن، از احساسات و حرکات غیر ضروری و غیرارادی باز می‌مانند، ولی حواس باطنی به عقیده اکثر از کار نمی‌افتد. در این حالت نفس به عالم خود متوجه می‌شود زیرا نفس به عالم ملکوت، اتصال معنوی دارد و مانع او از توجه بدن عالم، اشتغال وی به تدبیر بدن و مُدَرکات حسی است و در نوم (= خواب) این تعلق گسسته می‌شود.^۲ صوفیه و حکمای عارف مشرب خواب را از نوع کشف به شمار آورده‌اند. و آنرا به دو قسم کلی تقسیم کرده‌اند: یکی اَضْغَاثِ اَخْلَام (= خواب‌های پریشان و درهم و برهم) که ناشی از امتلای معده یا عدم تعادل مزاج یا وساوس شیطانی و القائنات نفسانی است. و دیگری خواب صادق که کاشف از حقایق است. و آنرا جزئی از نبوت دانسته‌اند. و ملاصدرا آنرا در المبدأ والمعاد تحت عنوان نبوت قرار داده است. این رؤیا به سه قسم تقسیم می‌شود:
۱. رؤیایی که عیناً در عالم خارج واقع می‌شود بی هیچ تأویلی.

۱. می‌کنی ألواح را: یعنی تو [خدا] اذهان آنان را لوحی ساده و عاری از نقش می‌سازی. ألواح را کندن =

نقوش و خواطر را از ألواح ذهن‌ها کندن. (شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۸۰)

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۸۰.

۲. رؤیایی که بخشی از آن محتاج تأویل است و بخشی دیگر عیناً واقع شود.

۳. رؤیایی که تماماً محتاج تأویل است.

در آیه ۴۲ سوره زمر آمده است: **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.** «خداوند بازستاند روح‌ها را از کالبدها به گاه مرگ، و روح‌هایی که نمرده‌اند نیز بازستاند به گاه خواب، و آنگاه روح کسانی که فرمان مرگشان داده، نزد خود نگاه‌دارد، و آن دیگر را (که هنوز باید به تقدیر الهی در این دنیا بماند) به سوی کالبدشان بازگرداند تا زمان مرگ حتمی‌شان در رسد. در این ستاندن و بازگرداندن، نشانه‌هایی است برای اندیشمندان.» ضمیر «ها» در «مَوْتِهَا» و «مَنَامِهَا» به نفس (= روح) باز می‌گردد. و از آنجا که برای روح مجرد (نفس ناطقه) مرگ و خوابی متصور نیست. از اینرو حذف مضافی لازم می‌آید. یعنی در اصل بوده است «مَوْتِ بَدَنِهَا» و «مَنَامِ بَدَنِهَا». بنابر این خواب، برادر مرگ است چرا که رابطه روح و جسم در حین خواب به حداقل ممکن می‌رسد و حواس و خواطر ظاهره از کار می‌افتد، چنانکه مولانا آنرا به «کندن الواح» تعبیر کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۸۷) و (۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

(۳۸۹) می‌رهند ارواح هر شب زین قفص فارغان از حکم و گفتار و قصص

هرشب، ارواح از قفس تن‌ها رها می‌شوند. این ارواح از قید و بند آبدان و حکم و گفتار و قصه‌های همگان فراغت و خلاصی می‌یابند. یعنی خلاصه از قید همه شرایط و مقتضیات جسمانی می‌رهند.

(۳۹۰) شب، ز زندان بی‌خبر زندانیان شب ز دولت بی‌خبر سلطانان

به عنوان مثال، زندانیان به هنگام شب و فرو رفتن در خواب از حبس و زندان بی‌خبرند. یعنی ای بسا زندانی در خواب ببیند که آزاد است. همینطور سلاطین و دولتمندان نیز بسا هنگام خواب از حکومت و قدرت بی‌خبرند. یعنی ای بسا پادشاهی در خواب ببیند که جزو مردم معمولی و یا در سلک گدایان و مستمندان است.

(۳۹۱) نئی، غم و اندیشه سود و زیان نئی خیال این فلان و آن فلان

ارواحی که از قفس تن می‌رهند نه در غم زبانی هستند و نه در اندیشه سودی. خلاصه

مطلب به هنگام خواب حواس منقطع می‌شود.

حالِ عارف این بُود بی‌خواب هم گفت ایزد: هُم رُقُودُ^۱ زین مَرَم^۲ (۳۹۲)

عارف ربّانی در بیداری نیز چنین حالتی دارد. یعنی عارف راستین در هر لحظه از قفس جسم و جسمانیات آزاد و رهاست. چرا که قدرت روحی او چنان است که بر جسم و غرایز و شهوات خود غالب است. چنانکه حضرت حق فرموده است: آنان خفتگان‌اند، مباد از ایشان بگریزی. [مصرع دوم مقتبس از آیه ۱۸ سوره کهف است: وَ تَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقَلَبُهُمُ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا. «و تو (پیامبر) می‌پنداشتی که آنان بیداران‌اند در حالی که خفتگان‌اند، و ما آنان را به راست و چپ می‌گردانیم. و سگ‌شان بر آستانه غار دو دست خویش گسترده بود. اگر به سراغ آنان می‌رفتی قهراً از ایشان می‌گریختی و از آنان سخت می‌ترسیدی.»]

منظور مولانا از خواب عارفان در بیت بعدی بسط یافته است.]

خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب^۳ رب (۳۹۳)

عارف حقیقی، شب و روز از احوال دنیا چشم فرو بسته، و خفته است. یعنی از این عالم مادی و تعلقات آن صرف نظر کرده است. او مانند قلم در دست قدرت پروردگار است. یعنی همانطور که قلم تسلیم دست نویسنده است، عارف کامل نیز بطور تامّ و تمام هستی خود را تسلیم مشیت الهی کرده است و جمیع حرکات و سکناش به قدرت الهی صورت بندد. [یکی از متون عرفانی هندو عارف را چنین توصیف کرده است: و شخصی که غالب بر حواس خویش است در شب غفلت جهانیان، بیدار است و در امری که عام مردم بیدارند او در خواب^۴. مولانا به نثر فرماید: پس همه اسباب، چون قلمی است در دست قدرت حق، محرّک و محرّر، حق است.^۵]

۱. رُقُود: خفتگان، خوابیدگان. جمع راقِد.

۲. مَرَم: فعل نهی مفرد مذکر از رمیدن.

۳. تقلیب: برگرداندن، واژگونه کردن.

۴. بگوت گیتا، ص ۱۵.

۵. فیه مافیه، ص ۲۲۵.

(۳۹۴) آنکه او پنجه نبیند در رقم فعل، پندارد به جنبش از قلم
اگر کسی دست نویسنده را نبیند، گمان می‌کند که حرکت قلم از خود قلم است.
همینطور کسی که قدرت و مشیت الهی را نبیند گمان می‌دارد که حرکات و سکناات عارف، از
خود اوست نه از حضرت حق.

(۳۹۵) شَمّه‌یی^۱ زین حالِ عارف وانمود خلق را هم خوابِ حسی^۲ در ربود
حضرت حق اندکی از حالات عارفان را به مردم نشان داده تا آنان به آرامش و سکینه
روحی عارفان پی ببرند. اما دریغا که مردم نیز مقهور خواب‌های حسی و ظاهری‌اند.

(۳۹۶) رفته در صحرای بی‌چون^۳، جان‌شان روح‌شان آسوده و آبدان‌شان
روح لطیف و مجرّد خلاق به عالم مثال (ملکوت) رفته و روح حیوانی و کالبدشان در
زمین آرمیده است. [«جان» در اینجا مرادف نفس ناطقه و روح مجرّد است. و منظور از
«روح» در مصراع دوم، روح حیوانی است که مرکوب روح مجرّد است.]

(۳۹۷) وز صفیری باز دام اندر کشی جُمْلَه را در داد و در داور کشی^۴
خداوندا تویی که ارواح را با صفیر و بانگی به درون دام جسم‌شان می‌افکنی و همگان
را به شرایط و مقتضیات عالم محسوسات اندر می‌سازی. [«صفیر» در اینجا معنی استعاری
دارد. رجوع شود به بیت (۳۱۷) همین دفتر. استاد نیکلسون در توضیح «در داد و داور کشیدن»
می‌گوید: هرچند که ممکن است «در داور کشیدن» به معنای «نزد قاضی آوردن» باشد، من
فکر می‌کنم که ترجمه صحیح آن «داوری کردن و داوری» باشد.^۵ اما استاد فروزانفر «در داد و
داور کشیدن» را به زیر بار تکلیف کشیدن^۶ معنی کرده است. لیکن سیاق ابیات نشان می‌دهد
که مراد از این تعبیر بازگرداندن روح به کالبد و رجوع دادن آن به شرایط و مقتضیات جهان

۱. شَمّه: مقدار کم و اندک از هر چیز. در اصل به معنی یکبار بوییدن است.

۲. خوابِ حسی: همان خواب معمولی که از عوارض بدن است.

۳. صحرای بی‌چون: کنایه از حالت خواب، عالم غیب، عالم مثال.

۴. در داد و داور کشیدن: زیر بار تکلیف کشیدن.

۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۸۱. با اندکی تغییر در عبارت.

۶. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۸۴.

محسوسات است. الله اعلم.]

(۳۹۸) **فَالِقُ الْإِصْبَاحِ^۱، اسرافیل^۲ وار^۳ جمله را در صورت آرَد زان دیار**
خداوندی که چادر سیاه شب را با دمیدن سپیده صبح می‌شکافتد، همچون اسرافیل، همه ارواح را از عالم ارواح به عرصه صورت‌های محسوسه باز می‌گرداند و هرکس را به کار روزمره خویش مشغول می‌دارد. [در مصراع اوّل به بخشی از آیه ۹۶ سوره انعام اشارت شده است: **فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا...** «خداوند است بر آورنده سپیده دم و هموست که شب را مایه آرامش ساخت...»]

(۳۹۹) **روح‌های مُنَبِّط^۴ را تن کند هر تنی را باز آبستن کند**
خداوند، روح‌های رهیده از مقتضیات جسمانی را دوباره مقید به کالبدها می‌کند و هر بدنی را مجدداً بوسیله روح، باردار می‌کند. [آبستن شدن تن بوسیله روح بدین معنی است که وقتی روح به جسم و کالبد آدمی بازمی‌گردد، جسم می‌تواند به کمک روح دارای اعمال و مکتسباتی اعم از دینی و دنیوی گردد. پس جسم به یاری روح آبستن اعمال و نیات و مکتسبات شود.]

(۴۰۰) **اسبِ جان‌ها را کُند عاری^۴ ز زین سِرِّ النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ است این**
خداوند به هنگام خواب، اسب روح‌ها را از زین بدن جدا می‌کند. و روح را به عالم مثال (ارواح) می‌برد و خوابی بر آدمیان چیره می‌آید که برادر مرگ است. [مصراع دوم اشارت است بدین حدیث: **النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ وَ لَا يَمُوتُ أَهْلُ الْجَنَّةِ^۵**. «خواب برادر مرگ است و بهشتیان را مرگی نیست.» اینکه خواب برادر مرگ است بدین معنی است که به هنگام خواب اتصال روح و جسم به حداقل ممکن می‌رسد و حواس ظاهره تعطیل می‌گردد. رجوع شود به شرح بیت (۳۸۸) همین دفتر.]

۱. **فَالِقُ الْإِصْبَاحِ**: شکافته ظلمت شب با آوردن صبح.

۲. اسرافیل وار: مانند اسرافیل. و اسرافیل یکی از چهار فرشته مقرب است که برای بیدار کردن

به خواب‌رفتگان مرگ برای حضور در عرصه محشر در «صُور» می‌دمد.

۳. منبسط: پهن و گسترده. «روح منبسط» یعنی روحی که از تعلقات جسمانی رها شده است.

۴. عاری: برهنه و مجرد

۵. احادیث مثنوی، ص ۵.

(۴۰۱) **لیک بهر آنکه روز آیند باز برنهد بر پاش پابندِ دراز**
 اما برای آنکه روح‌ها، روز هنگام دوباره به سوی بدن‌ها باز آیند برپای روح‌ها
 بندد رازی می‌بندد، یعنی خداوند در خواب، رابطه روح و جسم را بکلی قطع نمی‌کند، چون اگر
 این انقطاع کامل گردد مرگ رخ دهد. [مراد از «پابندِ دراز» روح حیوانی است که مرکوب روح
 مجرد یا نفس ناطقه است. برای همین است که شخص در خواب فرو رفته، هوش و حواسش
 نسبت به عالم خارج تعطیل گردد، ولی سایر خصوصیات حیات از قبیل جریان خون، ضربان
 قلب و تنفس او برقرار است. و این بواسطه روح حیوانی است که روح مجرد بوسیله او
 ارتباطش را با جسم حفظ کرده است.]

(۴۰۲) **تا که روزش واگشَد زان مَرغزار^۱ وز چراگاه آردش در زیر بار**
 خداوند آن پائی‌بند را به پای روح می‌بندد و بواسطه آن، روز هنگام روح را از بوستان
 عالم غیب به سوی بدن‌ها بازگرداند و بدین ترتیب روح‌ها را که همچون اسب در چراگاه عالم
 غیب چریده‌اند مجدداً به زیر بار مقتضیات عالم محسوسات (یا به زیر بار تکلیف) می‌کشد.
 [پس مولانا از بیت (۳۸۸) تا اینجا هرچه در باب خواب و بیداری فرموده تفسیر آیه ۴۲ سوره
 زمر است.]

(۴۰۳) **کاش چون اصحابِ کَهِف، این روح را حفظ کردی، یا چو گشتی نوح را**
 ای کاش خداوند، این روح لطیف را مانند اصحاب کَهِف حفظ می‌کرد، یا همچون
 کشتی، نوح را محفوظ می‌داشت. [به توضیح بیت بعدی دقت شود.]

(۴۰۴) **تا از این طوفانِ بیداری و هوش وارهیدی این ضمیر و چشم و گوش**
 تا این دل و چشم و گوش از طوفان بیداری و هوش جزئی وارهد. [استاد فروزانفر در
 شرح دو بیت اخیر می‌گوید: صوفی در حال استغراق و مستی دیدار، محفوظ و محمول است و
 حق او را نگاه می‌دارد و تکلیف را بدو می‌نماید و بر وی آسان می‌گرداند یا آنکه این بار را از
 روی دل و دوش او برمی‌گیرد، ولی در حال صحو و هشیاری که به خود باز می‌آید و جمع او
 به تفرقه بدل می‌شود او مکلف است و این بار را به خود برمی‌دارد و در مجاهده می‌افتد... در

۱. مَرغزار: زمینی را گویند که در آن سبزه بسیار باشد. مَرغ، نوعی سبزه است که آن را فَرَزَد گویند.

این حالت مانند کسی است که در دریای طوفانی گرفتار شود و به نیروی بازو و شناوری ناچار باشد که خود را به ساحل کشاند. و اگر در کشتی نشسته باشد، کشتی او را می‌برد و بیم طوفان هر لحظه خاطرش را تشویش نمی‌دهد. از اینرو مولانا حالت سُکَر را بر صَحْو ترجیح می‌دهد و آرزو می‌برد که مانند اصحاب کُهِف در حالت بی‌خودی و یا مانند نوح در کشتی عصمت (الهی) محمول باشد تا از اضطراب فکر و خاطر امان یابد. ترجیح سکر بر صحو، مسلک طیفوریان یعنی پیروان بایزید بسطامی است، و ترجیح صحو بر سکر، روش جُنَیدیان، یعنی پیروان جُنَید بغدادی^۱.

ای بسا اصحابِ کُهِف اندر جهان پهلویِ تو، پیشِ تو هست این زمان (۴۰۵)
ای بسا اصحاب کُهِف، یعنی اولیاء الله در همین دنیا حضور داشته باشند و هم اینک حتی کنار تو و در حضور تو ایستاده باشند. [به توضیح بیت بعدی دقت شود.]

غار با او، یار با او، در سُرود مُهر بر چشم است و بر گوشت چه سود؟ (۴۰۶)
همان اصحاب کُهِفی که غار و یار با آنان سرود می‌خوانند، اما دریغا که چشم و گوش باطنی تو در حجاب غفلت پوشیده شده و تو نمی‌توانی نه آنان را ببینی و نه به الحان و نعماتشان گوش دهی. [مولانا و بسیاری از عرفا و صوفیه علاوه بر اعتقاد به حقیقت شخصیه صالحان و طالحان به حقیقت نوعیه آنان نیز اعتقاد داشتند. حقیقت شخصیه عبارت است از وجود جزئی و مخصوصی که در کالبدی مجسم می‌شود و نام و خصوصیات معینی نیز دارد. مانند همین اصحاب کُهِف که افراد خاصی بوده‌اند و در دوره دَقیانوس (۲۵۱ میلادی) می‌زیستند و آن ماجراها را که در کتب روایی و تاریخی مشهور است طی کردند. اما حقیقت نوعیه عبارت است از خصوصیات و صفات باطنی آنان منهای کالبد عنصری و جزئیات منفرد ایشان. مولانا و اکابر صوفیه اعتقاد دارند که حقیقت نوعیه انبیا و اولیا در هر عصری قابل رجوع و تکرار است. چنانکه حقیقت نوعیه اشقیا، شیخ محمود شبستری فرماید:

بُود نورِ نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم
همینطور فرعون و سایر اشقیای معروف تاریخ دارای حقیقتی شخصی و نوعی هستند.

مثلاً حقیقت شخصیه فرعون همان جبّاری بود که در عهد موسی (ع) هلاک شد. اما حقیقت نوعیه او که همانا اوصاف جهل و غفلت و تهاجم و خودبینی است در هر عصری از کالبدهای مختلف سربرآورد. مولانا در بیت (۹۷۲-۹۷۱) دفتر سوم در بیان حقیقت نوعیه فرعون فرماید:

آنچه در فرعون بود آن در تو هست لیک اژدرهات، محبوسِ چه است
ای دریغ این جمله احوالِ تو است تو بر آن فرعون بر خواهیش بست

پس حقیقت نوعیه همچون آبی است که در ظروف مختلف ریخته شود و مسلماً خصوصیت آب به اختلاف ظروف تغییر می‌کند. چنانکه حقیقت نوعیه اهل الله همچون نور شمس است که از آبگینه‌های مختلف بتابد. آنان که دیده‌ای ظاهربین دارند اهل الله را از هم جدا می‌کنند، ولی آنان که نظر بر معنی دارند مراتب ظهورات اولیا را در هر لباس و کسوتی می‌شناسند.

دیده‌ای باید که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس
مولانا در غزلی این حقیقت را نغز بیان داشته است:

آن سُرخِ قبایی که چو مه، پار برآمد امسال در این خرقة زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی آن است که امسال، عرب‌وار برآمد
آن یار همان است، اگر جامه دگر شد آن جامه پَدَر کرد و دگر بار برآمد
آن باده همان است، اگر شیشه بدل شد بنگر که چه خوش بر سرِ خَمّار برآمد
این نیست تناسخ، سخنِ وحدتِ صرف است کز جوششِ آن قَلْزُم ز خَار برآمد

مصرع دوم مقتبس است از آیه ۷ سوره بقره: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً... «خداوند بر دلها و گوشها و دیدگان آن کافران مُهر بنهاده است...» [

تمثیل: خلیفه به لیلی گفت: تویی آن لیلی که مجنون، دیوانه تو است؟ تو که از دیگر مہرویان و زیبا رخساران، زیباتر نیستی! لیلی پاسخ داد: سخن کوتاه کن که تو مجنون نیستی تا بتوانی در این باره قضاوت کنی.

مولانا در تبیین این مطلب که حقیقت نوعیه اولیاء الله را هر کسی نمی‌تواند مشاهده کند، تمثیل فوق را آورده است. منتهی این نکته را نیز افاده می‌کند که هر چند حقیقت، ظاهر است و با ماست، ولی کس از زاویه‌ای بدان در می‌نگرد. و بدین سان شناخت آدمیان از حقیقت، نسبی است. مثلاً با آنکه همه آدمیان از هر طایفه و قومی طالب جمال‌اند اما بسیار اتفاق می‌افتد که موارد و مظاهر جمال در نزد آنان مختلف است.

یکی مست و شیفته نغمه‌ای است، و آن دیگری از شنیدن آن نغمه دچار خستگی و

ملال می‌شود. یا کسی به فردی اشتیاق نشان می‌دهد و دیگری از همان شخص نفرت و انزجار اظهار می‌کند. و قس علیهذا. نکته دیگری که از این تمثیل، مستفاد می‌گردد اینست که آدمی باید به شناخت عارفانه دست یازد تا بتواند حقیقت هستی را آن‌سان که هست مشاهده کند و فریب ظواهر را نخورد. نیکلسون گوید: مجنون که بر اثر عشق، بصیرت یافت در لیلی بازتایی از جمال الهی را مشاهده کرد. حال آنکه لیلی به چشم دیگران همانگونه که سعدی می‌گوید (گلستان، باب پنجم، حکایت ۱۸) سیه‌فام باریک‌اندام نمودار شد.^۱

قصه دیدن خلیفه، لیلی را

گفت لیلی را خلیفه، کآن تُوی کز تو مجنون شد پریشان و غوی^۲ (۴۰۷)

خلیفه به لیلی گفت: آن لیلی تو هستی که از عشق تو مجنون پریشان و سرگردان شده است؟

از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت: خاموش، چون تو مجنون نیستی (۴۰۸)
تو ای لیلی از زیارویان دیگر که زیباتر نیستی! لیلی پاسخ داد: خاموش باش که تو عاشق و مجنون من نیستی تا جمال من و مقام مجنون را دریابی.

هر که بیدار است، او در خواب‌تر هست بیداریش، از خوابش بتر (۴۰۹)
هرکس که در امور دنیوی و نفسانی، بیدار است، او خواب‌تر و غافل‌تر است. و بیداری چنین شخصی از خواب بودنش بدتر است. [مراد از این بیداری که مورد نکوهش مولانا است بیداری مثبت نیست، بل بیداری و هوشیاری در امور پست دنیوی و نفسانی است که چنین اموری در نزد عارفان از سنخ اوهام و خیالات است. البته این بدان معنی نیست که عارفان بالله مخالف کار و کسب و فعالیت هستند، بل مرادشان از امور دنیوی، حرص دیوانه‌وار در جهت مکاسب دنیوی است به نحوی که همه ارزش‌های اخلاقی و انسانی قربانی منافع شخصی گردد. مولانا خود شاگردان و مریدانش را به کار و کسب تشویق می‌کرد و از تنبلی و عطالت پرهیز می‌داد.]

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۸۳.

۲. غوی: گمراه و سرگشته. صفت مُشبهه از مصدر غَوَّ و غَوَّاه.

(۴۱۰) چون به حق بیدار نَبُودِ جانِ ما هست بیداری، چو در بندانِ ما^۱
اگر جان ما در بیداری خود متکی به حق تعالی نباشد و تنها به بیداری حسی اکتفا کند، این
بیداری برای ما به منزله حبس و زندان است. و با چنین بیداری به سر منزل حقیقت واصل نتوانیم شد.
[پس بیداری در امور نفسانی و شهوانی، همان خواب غفلت است که بر ابنای دنیا چیره آمده است.]

(۴۱۱) جان، همه روز از لگدکوب^۲ خیال وز زیان و سود، وز خوفِ زوال
زیرا جان آدمی به سبب اشتغال به امور نفسانی و دنیوی که خیال محض است و نیز
به خاطر اندیشیدن در سود و زیان‌های کاسبکارانه و ترس از زوال نعمت‌های مادی خودی،
هماره از تنویر روح و صفای باطنِ خود باز می‌ماند.

(۴۱۲) نی صفا می‌ماندش، نی لطف و فرّ نی به سوی آسمان، راهِ سفر
در نتیجه سيطرة خیال، صفا و لطافت جان از میان می‌رود و راهِ وصول به عالم بالا به
رویش بسته می‌شود، زیرا که بال و پر این طایر عرشی به گِل و لای شهوات و اغراضِ پلید
آغشته شده است.

(۴۱۳) خفته آن باشد که او از هر خیال دارد او امید و کند با او مَقال^۳
در حقیقت، خفته آن کسی است که به هر خیال بی‌اساس امید بندد و به قدری بدان
دل خوش دارد که با آن گفتگو و مصاحبت کند. [آن که به امور مبتذل دنیوی سرگرم می‌شود،
خفته حقیقی است. چنین کسی عمر گرانبهای خود را بیهوده برباد می‌دهد و به دنبال تحقق
خیالات یاوه خود به تب و تاب می‌افتد.]

(۴۱۴) دیو را چون حُور^۴ بیند او به خواب پس ز شهوت ریزد او با دیو، آب
مولانا در اینجا برای بیان حال خفتگان و غفلت‌زدگان که در پی خیالات یاوه دنیوی

۱. دُرُتْدان: عمل بستن در، در محاصره ماندن، مجازاً بسته شدن راه وصول به حق.

۲. لگدکوب: اسم مصدر است به معنی لگدکوبی، مجازاً رنج و آفت.

۳. مَقال: گفتار و گفتگو.

۴. حُور: جمع مَكْسَرِ أَخْوَر و حُوراء صفت مشبّهه عربی به معنی زیبا چشم، کسی که رنگ سفیدی و سیاهی
چشمش بسیار باشد. در فارسی حُور را مفرد بکار می‌برند و در تداول فارسیان به معنی زنِ بغایت زیبا یا
زن زیبای بهشتی است. و گاه آنرا با حُوران جمع می‌بندند.

و شهوانی هستند تمثیلی می‌آورد و می‌گوید: حال اینان بدان کسی ماند که در اثنای خواب، شیطان را به صورت زنی زیبا ببیند و تحریک شهوانی شود و محتلم گردد.

(۴۱۵) چونکه تخم نسل او در شوره ریخت او به خویش آمد، خیال از وی گریخت
وقتی که آن شخص، بذر تولید و تکثیر نسل خود یعنی نطفه‌اش را بیهوده از دست داد،
همینکه به خود می‌آید در می‌یابد که همه این صحنه‌های هوسناکانه خیالی بیش نبوده است.
[این بیت، شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

(۴۱۶) ضعف سر بیند از آن و تن پلید آه از آن نقش پدید ناپدید^۱
این شخص وقتی که به خود می‌آید از احتلامی که بر او عارض شده احساس سردرد
می‌کند و تنش را ناپاک و نجس می‌بیند. آه از آن نقشی که به اعتبار خیال، ظاهر و موجود
است و به اعتبار حقیقت، معدوم و نیست. [تمثیل فوق یادآور مضمون آیه ۲۰ سوره احقاف
است: «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ
بِهَا.» و آن روز که کافران بر آتش عرضه شوند (بدانان گفته آید): شما امروز نتوانید چیزی از
ما خواهید، چرا که نعمت‌های پاک خود در دنیا به هدر داده‌اید.»]

تمثیلی دیگر: مولانا کامجویی‌های دنیوی را بدین‌گونه به مثل بیان می‌دارد: پرنده‌ای
در آسمان به پرواز در می‌آید و سایه‌اش روی زمین می‌افتد. صیاد نادانی که همواره چشم بر
زمین می‌دوزد و به پهنه آسمان در نمی‌نگرد، سایه این پرنده را بر روی زمین می‌بیند و گمان
می‌دارد که این سایه، پرنده حقیقی است. و هم و خیال بر او غالب می‌آید و به دنبال آن سایه
شتابان می‌دود تا به دامش در آورد. این صیاد نادان هر قدر که در پی آن سایه می‌دود و به
سویش تیر می‌افکند نمی‌تواند صیدش کند. سرانجام همه توش و توانش را بر سر این کار
ناخردانه به هدر می‌دهد و ترکشش از تیر خالی می‌شود و عاجز و ناکام از پا در می‌آید.

این تمثیل جذاب و دلکش در بیان حال دنیاپرستان خیال‌اندیش است که در ابیات
پیشین مذکور افتاد. به عقیده مولانا آدمیان دنیاپرست به سبب غلبه خیالات واهی و
انگیزه‌های نفسانی نمی‌توانند میان وجود حقیقی و مجازی تفریق قائل شوند. «مرغ» در اینجا

۱. نقش پدید ناپدید: تعبیری است درباره خیال. و این تعبیر بنا بر آن است که صور ذهنی چنان نیست که
آثار خارجی بر آن مترتب گردد و یا پایدار باشد. و نظیر آن است که فرمود: «نیست وش باشد خیال اندر

نماد وجود حقیقی است. و «سایه» نماد وجود مجازی و موهوم. مولانا می‌گوید سرچشمه همه زیبایی‌های جهان، جمال الهی است که سایه آن بر موجودات جهان افتاده و آنها را زیبا کرده است. آنان که نظر بر صورت اشیاء دارند و زیبایی آنها را مستقل و قائم به ذات خود می‌پندارند، دل بر آنها می‌نهند و منبع حقیقی زیبایی‌ها را نادیده می‌گیرند. و بدین سان عمر خود را در راه شکار سایه‌ها به هدر می‌دهند.

برخی از شارحان تمثیل مرغ را بر مبنای فلسفه اشراقی افلاطونی تفسیر کرده و آنرا بازگو کننده نظریه مُثُل دانسته‌اند.

(۴۱۷) مرغ، بر بالا پَران و سایه‌اش می‌دود بر خاک، پَران مرغ‌وَش
پرنده‌ای بر اوج آسمان به پرواز در می‌آید و سایه‌اش روی زمین می‌افتد، [اکبرآبادی
گوید: حق تعالی وجود حقیقی است که در صُور تعینات، مشهود است. پس کسی که عالم را
موجود حقیقی پندارد مانند همان صیّاد ابله است.^۱]

(۴۱۸) ابلهی، صیّادِ آن سایه شود می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
صیّادی نادان همینکه سایه آن پرنده را می‌بیند درصدد صید آن برمی‌آید و آن قدر
می‌دود که همه توان خود را از دست می‌دهد.

(۴۱۹) بی‌خبر کانِ عکسِ آن، مرغِ هواست بی‌خبر که اصلِ آن سایه کجاست
آن صیّاد از این مطلب غافل است که این، سایه‌ای بیش نیست و فقط عکسِ آن
پرنده‌ای است که بر هوا پرواز می‌کند. خلاصه کلام کسانی که خوشی‌ها و زیبایی‌های این دنیا
را اصل می‌پندارند و نه فرع مانند همین صیّاد نادان‌اند.

(۴۲۰) تیر اندازد به سوی سایه او تَرکَشش^۲ خالی شود از جستجو
آن صیّاد ابله برای شکار سایه پرنده به سوی آن تیر می‌اندازد و آن قدر بدین کار ادامه
می‌دهد که «تیردانش» از تیر خالی می‌شود. خلاصه کلام اشخاص خیال‌اندیش تیرهای

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۸.

۲. تَرکَش: تیردان، جعبه‌ای که جنگاوران در آن تیر می‌نهادند و با خود حمل می‌کردند.

لحظات و ساعات را از ترکشخانه عمر خود بیهوده رها می‌کنند و عمر خود را به پایان می‌رسانند در حالی که دستشان از پرندۀ مراد خالی است.

تَرَکَشِ عَمَرَش تَهی شد، عُمَر رفت از دویدن در شکارِ سایه، تَفْتُ^۱ (۴۲۱)
تیزدانِ عمر صیّادِ سایه خالی شد. و از بس دنبال سایه، شتابان دوید عمرش
به پایان رسید.

سایۀ یزدان چو باشد دایه‌اش^۲ وارہاند از خیال و سایه‌اش (۴۲۲)
اما اگر راهنما و مربّی آن صیّاد سایه، ولیّ خدا باشد او را از دام خیالات و سایه‌سارِ
اوهام می‌رهاند. [مولانا از اینجا تا بیت (۴۲۷) لزوم داشتن مرشد حقیقی و هادی الهی را در
امر سلوک مورد تأکید قرار می‌دهد. و این از اهمّ مبادی سلوک در مکتب ذوقی و عرفانی
اوست.

سایۀ یزدان (= ظِلّ الله) کنایه از ولیّ خداست. و سایه بودنِ او بدان جهت است که از
خود وجودی ندارد و هرچه دارد از شمس حقیقت است. و تعبیر ولیّ خدا به «دایه» از
آنروست که مریدان را با شیرایقان و عرفان می‌پرورد. و آنان را تدریجاً از اوهام عالم
محسوس می‌گذراند و به وادی حقیقت می‌رساند.]

سایۀ یزدان^۳ بود بندۀ خدا مردۀ این عالم و زندۀ خدا (۴۲۳)
مرد کامل خدا، بندۀ اوست، این چنین شخصی مُردۀ این عالم و زندۀ به خداست.

دامنِ او گیر زودتر بی‌گمان تا رهی در دامنِ آخرِ زمان (۴۲۴)
ای کسی که صیّاد سایه‌ها هستی و بر راه خیالات می‌روی! دست به دامنِ ولیّ
کامل شو تا از فتنه و بلای آخرالزمان نجات پیدا کنی. [آخرالزمان، هزارۀ هفتم یا ششم از
هبوط آدم که در آن بعثت حضرت رسول اکرم واقع شد و عامّہ تصوّر می‌کردند که با انقضاء آن

۱. تَفْتُ: گرم، سوزان، باشتاب، شتابان.

۲. دایه: زنی که طفل را با شیر خود پرورش دهد.

۳. سایۀ یزدان: مرد کاملِ فانی در حقّ مانند سایه که از خود وجود ندارد و حرکت او تابع حرکت آفتاب
است.

عمر دنیا سپری خواهد شد.^۱ اگر برای آخرالزمان وجه تمثیلی قائل شویم مراد از آن پایان سیر الی الله عارفان است.^۲

(۴۲۵)

کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ نَقَشِ اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست

منظور از آیه کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ اینست که ولی خدا مظهر کامل خداوند است. و آن سایه، یعنی آن ولی خدا دلیل بر نور خداوند است. یعنی او راهنمای مردم به سوی خداوند است. [مصرع اول مقتبس است از آیه ۴۵ و ۴۶ سوره فرقان: أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا.] «آیا ندیدی که پروردگارت چه سان سایه بگسترانید؟ و اگر می خواست (می توانست) آن را پایدار سازد. آنگاه آفتاب را بر وجود آن دلیل قرار دادیم و سپس آن سایه را آهسته به سوی خود جمع کنیم.» مراد از دلالت خورشید بر سایه اینست که اگر آفتاب نبود، مفهوم سایه برای آدمی روشن نمی شد. پس طبق قاعده تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا. آفتاب سایه را پدید می آورد و به بشر می شناساند.^۳ مولانا در بیت اخیر، سایه را دلیل بر وجود خورشید دانسته است. مراد او از سایه در اینجا انسان کامل و ولی خداست. چنانکه حکیم سبزواری ظِلَّ (= سایه) را عبارت از انسان کامل دانسته است، زیرا او مظهر صفات خداوندی است.^۴ نیکلسون می گوید: شاعر وجود اولیاء را به سایه ای مانند می کند که راه به سوی خورشید را نشان می دهند. کائنات، خود سایه خداست و اولیاء، بدان گونه که در دنیا ظاهر می شوند، صورت ظاهری «نور خورشید خدا» هستند که (همانگونه که قرآن بیان می کند) آنان بدان نور رؤیت می شوند و آن نور را به نوبه خود بر نسل های متوالی بشر آشکار می سازند.^۵ این تفسیر متخذ است از رأی شارحان متقدم. چنانکه محمدرضا لاهوری در ذیل بیت اخیر گوید: به حکم این آیه، وجود اولیا را سایه خورشید ذات تصوّر کن. و در این، رمزی است که سایه از ذات منفک نگردد. پس وجود این طایفه به وجود حق قائم است.^۶

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۹۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۸۵.

۳. ر.ک. مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۷۳.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۷.

۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۸۵.

۶. مکاشفات رضوی، ص ۳۲.

اندرین وادی مرو بی این دلیل لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ کُو چون خلیل^۱ (۴۲۶)
در وادی سلوک و عشق (که در بیت ۱۳ آنرا راه پُر خون دانسته) بدون مرشد و ولی
قدم مگذار، و مانند حضرت ابراهیم(ع) از معبودهای آفل و معشوق‌های زائل رخ برتاب و
بگو: من معبودهای افول‌گر را دوست نمی‌دارم. [مصرع دوم متخذ از آیه ۷۶ سوره انعام است.
توضیح آن در شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم آمده است.]

رَوْ ز سایه آفتابی را بیاب دامنِ شَه شمسِ تبریزی بتاب^۲ (۴۲۷)
برو از سایه، آفتابی را پیدا کن. یعنی مرید باید توسط سایه حق (ولی مرشد) به خدا
رسد. و آن سایه، همانا شمس تبریزی است.

ره ندانی جانب این سُور^۳ و عُرْس^۴ از ضیاء الحق حُسام‌الدین بپرس (۴۲۸)
اگر تو راه رسیدن به چنین ضیافت و محفل روحانی را نمی‌شناسی، آنرا از حضرت
حسام‌الدین چلبی بپرس.

ور حسد گیرد تو را در رَه گُلُو در حسد ابلیس را باشد غُلُو^۵ (۴۲۹)
اگر در اثنای راه، حسادت گلویت را گرفت، بدانکه در حسادت فقط ابلیس ملعون
زیاده‌روی می‌کند. [پس حسودان یاران و اتباع شیطان‌اند.]

کو ز آدم ننگ دارد از حسد با سعادت جنگ دارد از حسد (۴۳۰)
زیرا که شیطان از روی حسادت، ننگ داشت که بر آدم(ع) سجده آرد و با چنین ستیز
و حسادتی در واقع با سعادت خود جنگید.

۱. خلیل: دوست. خلیل الله، لقب حضرت ابراهیم(ع) است. چنانکه در آیه ۱۲۵ سوره نساء آمده است:

...وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا. «و خدا ابراهیم را به دوستی گرفت.»

۲. دامن کسی تافتن: مجازاً توسل و استمداد. نظیر تعبیر دست به دامن شدن.

۳. سُور: شادی، ضیافت.

۴. عُرْس: طعّامی که در مهمانی دهند. مهمانی‌ای که بعد از آوردن عروس به خانه داماد برپا کنند، نهایت
شادمانی.

۵. غُلُو: افراط و زیاده‌روی. مأخوذ از کلمه عربی غُلُو.

(۴۳۱) عَقْبَه‌ی^۱ زین صَغَب‌تر^۲ در راه نیست ای خُنْک^۳ آن کِشِ حسد همراه نیست

در راه سلوک، گردنه‌ای سخت‌تر و دشوارتر از حسادت نیست. خوشا به حال کسی که حسود نیست. یا: سعادتمند آن کسی است که از حسادت دور باشد. [حسد از سخت‌ترین امراض روحی و اخلاقی است که منشأ آن، احساس نقص خود و احساس کمالِ دیگران است. یعنی حاسد همیشه در این دغدغه به سر می‌برد که از دیگری کمتر است. این احساس کمتری توأم است با بدخواهی و کینه‌توزی که همه اینها از شرارت نفس نشأت می‌گیرد. بدین‌سان حاسد به جای آنکه درصدد رفع نواقص خود برآید، هماره آرزو می‌دارد که نعمت و کمال از محسود زوال یابد، زیرا در تعریف حسد، گفته‌اند: آرزو بردن بر زوال نعمتِ غیر. بنابراین حسد، مرکب از چند صفت زشت نظیر تنگ‌چشمی، بدخواهی، خشم و کینه‌توزی است. مولانای فرماید که در طریق سلوک، گردنه‌ای سخت‌تر از حسد نیست، چه کمتر کسی توان رهایی از آن را دارد.]

(۴۳۲) این جسد، خانهٔ حسد آمد، بدان کز حسد آلوده باشد خاندان

بدان که این کالبد بشری، جایگاه حسادت است. حسادت، خاندان تو را می‌آلاید. [از آنجا که کالبد عنصری، محل فقر و نیاز است، حسادت نیز صفتی است که از احساس کهنتری و حقارت ناشی می‌شود. «خاندان» اگر بر معنی ظاهر حمل شود مراد اینست که صفت حسادت بقدری زشت و پلید است که نه تنها آبرو و اعتبار شخص را لکه‌دار می‌کند، بل به‌خاندان او نیز لطمه می‌زند و حُسن شهرت را از آنان سلب می‌کند. این وجه بیان مبالغه‌آمیز از مضرّت حسد است. اما نیکلسون از «خاندان» معنی مجازی به دست داده و گفته است که مراد از «خاندان» در اینجا حواس و قوای دماغی است که بر اثر صفت حسادت به صحت و قدرت حواس و قوای معرفتی بشر خلل در می‌آید.^۴]

(۴۳۳) گر جسد خانهٔ حسد باشد، ولیک آن جسد را پاک کرد الله، نیک

اگرچه کالبد آدمی، جایگاه حسادت است، ولی این کالبد را حق تعالی بخوبی پاک کرده است. نظیر کالبد پیامبران و اولیاء.

۱. عَقْبَه: راه صعب‌العبور، گردنه.

۲. صَغَب: سخت و دشوار.

۳. خُنْک: خوتنا، خوب و خوش.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اوّل، ص ۸۷.

طَهْرًا بَيْتِي بِيَانِ پاکی است گنج نور است، اَر طَلْسَمَش خاکی است (۴۳۴)

قسمتی از آیه ۱۲۵ سوره بقره که می‌فرماید: «... وَ عَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ»... و ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که خانه‌ام را پاک کنید برای طواف‌کنندگان و مجاوران و رکوع‌کنندگان و سجده‌کنندگان.» اشاره دارد بدین نکته که خانه دل را باید از پلیدی‌ها پاک کرد. کالبد عنصری، گنجینه انوار الهی است، گرچه طلسم آن، جسمی خاکی است. یعنی اگر با دیده باطنی نگاه کنی متوجه می‌شوی که همین کالبد عنصری حاوی گنجینه انوار معنوی است، هرچند که بظاهر پیکری خاکی و مادی است. [حکیم سبزواری گوید: خانه دل، بیت الحرام باطنی است و باید از پلیدی‌ها پاکش داشت. طَلْسَم، از کلمه یونانی طَلِسْمَا مشتق شده است.^۱ به معنی شکل‌های عجیبی است که بر سر دفینه‌ها و گنجینه‌ها تعبیه کنند.^۲ حاجی خلیفه نیز گفته است: طَلْسَم به معنی گره ناگشوده است و گفته‌اند که اسم مقلوب مسلط است، زیرا آن ناشی از قهر و تسلط است. و آن علمی است که درباره کیفیت ترکیب قوای فعّاله آسمانی و قوای منفعله زمینی در زمان مناسب برای انجام اعمال شگفت‌آور بحث می‌کند و در این جهت بخورهای بسیار مقوی بکار گیرند. این فن از سحر آسان‌تر است. محمد بن مسلمة مجریطی در غایة الحکیم قواعد این فن را توضیح داده است، اما چنان راه اغلاق و تعقید پیموده که تنها قلیلی از اهل فن از آن سر در می‌آورند.^۳]

چون گُنی بر بی‌حسد مکر و حسد زآن حسد، دل را سیاهی‌ها رسد (۴۳۵)

اگر بر آن که درویش از صفات زشتی همچون حسادت پاک است و هیچ غِلّ و غشی ندارد، حسد بورزی و بدو نیرنگ زنی، بر اثر این حسادت، دلت تیره و تار می‌شود. [زیرا هر عملی جوابی دارد.]

خاک شو مردانِ حق را زیرِ پا خاک، بر سر گُن حسد را همچو ما (۴۳۶)

زیر پای اولیاء الله خاک شو و مانند ما خاک بر سر حسد کن، یعنی این صفت را محو و طرد کن و هرگز فرصت مده که حسد در دلت وجود پیدا کند.

۱. لغتنامه، ج ۳۳، ص ۲۹۹.

۲. فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۲۲۵۴.

۳. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۱۱۲-۱۱۱۱.

بیانِ حسدِ وزیر

(۴۳۷) آن وزیرک از حسد بودش نژاد تا به باطل، گوش و بینی باد داد
آن وزیر پُر تزویر، نژاد و سرشتش از حسادت بود. و سرانجام بر اثر حسادت، گوش و
بینی خود را برباد داد. [معنی بیت به تأویل: صفت حسادت باعث می‌شود که آدمی گوش و
شامه حقیقت‌یابش را از دست بدهد.]

(۴۳۸) بر امید آنکه از نیشِ حسد زهر او در جانِ مسکینان رسد
آن وزیر حسود، گوش و بینی خود را از دست داد به این امید که زهر نیش حسدش را
به جان بیچارگان عیسوی وارد کند و آنان را دچار هلاکت و تباهی نماید.

(۴۳۹) هر کسی کو از حسد بینی گُند خویشتن بی گوش و بی بینی گُند
هرکس از روی حسادت، بینی خود را بگُند، یعنی هرکس از روی حسادت به خود
صدمه زند بدین امید که به دیگری صدمه زند، در واقع خود را بی بینی و بی گوش کرده است.
یعنی دشمنی حسودانه باعث می‌شود که آدمی قوه تمیز و تشخیص خود را از دست بدهد.
[استاد فروزانفر «بینی کردن» را کنایه از تکبر کردن دانسته است.^۱]

(۴۴۰) بینی آن باشد که او، بویی بَرَد بوی، او را جانبِ کویی برد
بینی حقیقی آن عضوی است که بویی را بشنود و آن بو او را به جایی بکشد. [شامه
حقیقت‌یاب، شامه‌ای است که رایحه حقیقت را استشمام کند و توسط آن رایحه به کوی حقیقت
درآید.]

(۴۴۱) هر که بویش نیست، بی بینی بُود بوی، آن بویی است کآن دینی بُود
هرکس رایحه حقیقت را نشنود، در واقع شامه باطنی ندارد. رایحه حقیقی، رایحه‌ای
است که بوی دین و عرفان و ایقان دهد. [همانطور که شخص مبتلا به زُکام نمی‌تواند روائح را
بشمد، اینان نیز شامه باطنی‌شان دچار زُکام خشم و حسادت شده است و نمی‌توانند رایحه
دلنواز حقیقت را بشنوند.]

(۴۴۲) چونکه بویی بُرد و شُکرِ آن نکرد کفرِ نعمت آمد و بینی‌اش خُورد
هرکس رایحه‌ای از حقیقت بشنود و شکرِ آن را بجای نیاورد، چنین کسی به خاطر این
ناشکری، شامۀ حقیقت‌یابش را از دست بدهد. [هر معرفتی، موهبتی الهی است. و باید پاس
وهاب داشت، و الا آن موهبت به زوال رود.]

(۴۴۳) شُکر کن مر شاکران را بنده باش پیشِ ایشان مُرده شو، پاینده باش
شکرگزار باش و تسلیم شکرگزاران حقیقی باش و در برابر آنان بمیر تا
به حیات جاودانه رسی. [این بیت گوشزد می‌کند که طالب حقیقت باید در برابر اولیاءالله
تسلیم محض باشد و از همه امیال و هوس‌های شخصی خود بگذرد و مطیع ارشادات آنان
گردد.]

(۴۴۴) چون وزیر، از رُءُزنی مایه مساز خلق را تو بر میاور از نماز
تو مانند آن وزیر پُر تزویر مباش که گمراه کردن دیگران را سرمایه خود کرد و مردم را
از عبادت باز مدار. اگر تو خود گمراهی دیگران را گمراه مساز.

(۴۴۵) ناصح دین گشته آن کافزوزیر کرده او از مَکر در لوزینه^۱، سیر
آن وزیر نیرنگباز که باطناً کافر و حق‌ستیز بود و بظاهر اظهار خیرخواهی در دین و
ایمان مردم می‌کرد، در مَثَل به کسی ماند که سیر را درون باقلوا قرار دهد.

فهم کردنِ حاذقانِ نصارا، مکر وزیر را

(۴۴۶) هر که صاحب‌ذوق بود از گفتِ او لذتی می‌دید و تلخی جُفتِ او
هریک از عیسویان که ذوق و معرفتی داشت و اهل تمییز بود ابتدا سخنانِ آراسته و
اندرزگونه وزیر را که می‌شنید لذت می‌برد، ولی بعداً متوجّه تلخی و ناگواری آن می‌شد و به
شرارت آن وزیر پی می‌برد.

۱. لوزینه: نوعی باقلواست که با مغز گردو می‌پزند. و تعبیر «سیر در لوزینه کردن» کنایه از باطل را به حق
درآمیختن و زشتی را جامۀ زیبا پوشاندن است.

- (۴۴۷) نُکته‌ها^۱ می‌گفت او آمیخته در جُلَابِ قند^۲، زهری ریخته
آن وزیر، ضمن نصیحت، نکته‌هایی آمیخته با اغراض نفسانی می‌گفت. درست مثل این
بود که قندِ زهرآگین را داخل شربتِ گلاب می‌کرد.
- (۴۴۸) ظاهرش می‌گفت: در ره چُست^۳ شو وز اثر می‌گفت جان را: سُست شو
وزیر ظاهراً به عیسویان می‌گفت که در طریق دین خود چابک و چالاک باشید. امّا
فحوای کلام و عمق مقصودش، روح و جان مستمعان را سست می‌کرد و آنان را در سلوک
آیین خود درمانده می‌ساخت.
- (۴۴۹) ظاهرِ نقره گرِ اسپیدست و نُو دست و جامه می‌سیّه گردد ازو
به عنوان مثال، اگرچه ظاهر نقره سفید و پُر رونق است، ولی دست و لباس را سیاه
می‌کند. زیرا خاصیت نقره این چنین است. [ریاکاران بر همین وصفاند.
از بُرون چون گورِ کافر پُر حُلّ از درون، قهرِ خدا عَزَّ وَ جَلَّ]
- (۴۵۰) آتش از چه سُرخ‌رویی است از شَرَر^۴ تو ز فعلِ او سیّه‌کاری نگر
مثال دیگر، اگرچه آتش، سرخ و پرشعله است، امّا اصولاً آتش این خاصیت را
نیز دارد که به جان هرچیز افتد آنرا سیاه و تباه سازد. [همینطور سخنان آن وزیر پُر تزویر،
گرچه ظاهری آراسته داشت، ولی در باطن، موجب تیرگی دل و تباهی دین و ایمان می‌شد.]
- (۴۵۱) برق اگر نوری نماید در نظر لیک هست از خاصیت، دزدِ بصر
مثال دیگر، اگرچه صاعقه به نظر، درخشان و نورانی می‌رسد، ولی این خاصیت را نیز
دارد که بینایی چشم را از بین می‌برد. [چنانکه آن وزیر نیز با رونق ظاهری خود در بصیرت
عیسویان خلل در می‌آورد.]

۱. نکته: مطلب دقیق و باریک، سخن ظریف و انبساط‌آور، مجازاً سیر و لطیفه.

۲. جُلَابِ قند: شربت گلاب. جُلَابِ معرَّب گلاب است.

۳. چُست: چالاک.

۴. شَرَر: پاره‌های آتش که بجهد.

هر که جز آگاه و صاحب ذوق بود گفتِ او در گردنِ او، طُوق^۱ بود (۴۵۲)
هریک از عیسویان که آگاهی نداشت و صاحب ذوق و معرفت نبود، سخنان آراسته
وزیر، همچون قلاده‌ای بر گردن او می‌افتاد و روح و جان او را مفتون می‌کرد.

مدتی، شش سال در هجرانِ شاه شد وزیرِ آتباع^۲ عیسی را پناه (۴۵۳)
آن وزیر مکار، مدت شش سال به دور از شاه، پناهگاه و مأوای عیسویان بود.

دین و دل را کُل بدو بسپرد خلق پیشِ امر و حکمِ او می‌مُرد خلق (۴۵۴)
عیسویان، جملگی دل و دین خود را به آن وزیر مکار تسلیم کردند و در برابر فرمان و
حکم او کاملاً به اطاعت درآمدند و در برابر حکم او جان می‌دادند.

پیغام شاه، پنهان مر وزیر را

در میان شاه و او پیغام‌ها شاه را پنهان بدو آرام‌ها (۴۵۵)
میان شاه و وزیر پیغام‌هایی رد و بدل می‌شد. و شاه، نهانی وعده‌های دلپذیر و
آرامبخشی به وزیر می‌داد. [نیکلسون معتقد است که مصراع دوم چنین مفهومی ندارد، زیرا شاه
پریشان خاطر و ناشکیبا شده بود. همانگونه که ابیات بعدی حکایت می‌کند، او در طلب کسب
اطمینان از جانب وزیر برآمد (و این خاطر جمعی به او داده شد) که تمامی تدارکات برای از هم
پاشیدگی کامل دشمنان او فراهم شده است.]^۳

پیشِ او بنوشت شه، کای مُقْبِلَم^۴ وقت آمد، زود فارغِ کُن دلم (۴۵۶)
شاه نامه‌ای به وزیر نوشت که ای وزیر نیکبخت! وقت انجام آن وعده رسیده است. دلم
را زود از اندوه و تشویش آزاد کن.

گفت: اینک اندر آن کارم شها! کِافکنم در دینِ عیسی فتنه‌ها (۴۵۷)
وزیر در جواب شاه نوشت: شاه! فعلاً من در صدد آن هستم که در دین عیسی، فتنه و

۱. طُوق: مأخوذ از تازی به معنی گردن‌بند.

۲. آتباع: پیروان، مفرِد آن تَبِع است.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۹۰.

۴. مُقْبِل: نیکبخت، سعادت‌مند.

آشویی برپا دارم.

بیان دوازده سبط^۱ از نصارا

(۴۵۸) قوم عیسی را بُد اندر دار و گیر^۲ حاکمانشان ده امیر و دو امیر

قوم عیسی در آن زمان برای پیشوایی مذهبی خود دوازده پیشوا داشت. [این دوازده تن مقتبس است از دوازده حواری که شاگردان خاص عیسی (ع) بودند.]

(۴۵۹) هر فریقی^۳ مر امیری را تَبَع^۴ بنده گشته میر^۵ خود را از طَمَع

هر قبیله، تابع یک پیشوا بود و به طمع سعادت دنیا و عقبی مطیع امیر خود شده بود.

(۴۶۰) این ده و این دو امیر و قومشان گشته بنده، آن وزیر بَدَنِشان^۶

این دوازده پیشوای مذهبی عیسویان به اضافه پیروانشان، جملگی بنده و مطیع آن وزیر بدنهاده شده بودند.

(۴۶۱) اعتمادِ جُمَله، بر گفتارِ او اقتدای جُمَله، بر رفتارِ او

جمله عیسویان به گفتار آراسته آن وزیر اعتماد داشتند و هرچه او امر می کرد و می گفت، آنان اطاعت می نمودند.

(۴۶۲) پیشِ او در وقت و ساعت هر امیر جان بدادی، گر بدو گفتی: بمیر

عیسویان چنان بدان وزیر پُر تزویر سرسپرده بودند که اگر او به آنان می گفت: بمیرید، جملگی می مُردند.

۱. سِبْط: نواده پسر پسر، قبیله. جمع اَسْبَاط.

۲. دار و گیر: مجازاً حکومت و فرمانروایی، مشغله و گرفتاری.

۳. قَرِیق: گروهی از مردم.

۴. تَبَع: پیرو، تابع، جمع: اَتْبَاع.

۵. میر: مخفف امیر.

۶. بَدَنِشان: فرومایه، زشت خوی، بد اصل.

تَخْلِيط^۱ وزیر، در احکام انجیل

ساخت طوماری^۲ به نام هر یکی نقش هر طومار، دیگر مَسْلَکِی^۳ (۴۶۳)
وزیر مکار به نام هر یک از آن پیشوایان دوازده گانه عیسوی، طوماری ترتیب داد که این
طومار حاوی احکام انجیل بود. ولی محتوای هر یک از این طومارهای مذهبی با دیگری فرق
داشت.

حُکَم‌های هر یکی نوعی دگر این خلافِ آن، ز پایان تا به سر (۴۶۴)
احکام هر یک از طومارها، نوعی دیگر بود و با هم همساز نبود. و خلاصه از آغاز تا
پایان، حُکَم‌ها با هم اختلاف داشت.

در یکی راهِ ریاضت را و جُوع رُکْنِ توبه کرده و شرطِ رُجوع (۴۶۵)
مثلاً در یکی از آن طومارها به راه ریاضت و فضیلتِ گرسنگی و پرهیز از طعام امر
کرده بود و آنرا اساس صَحَّتِ توبه و رجوعِ اِلَیَّ الله قرار داده بود. [ریاضت در لغت به معنی راه
کردن و پرورش ستور است. و در اصطلاح اهل الله عبارت است از تهذیب نفس از شهوات
حیوانی. خواجه عبدالله گوید: اَلرِّیَاضَةُ تَمْرِیْنُ النَّفْسِ عَلٰی قَبُولِ الصَّدَقِ^۴ «ریاضت تمرین
نفس است بر اینکه صدق ایمان را بپذیرد.» اکابر عرفا و صوفیه عقیده دارند که در نهاد آدمی
عنصر شریری به نام روح حیوانی و شهوانی قرار دارد که او را به زشتی‌ها می‌کشاند. این نفس
در لسان قرآن کریم نفسِ اماره نامیده شده است. مولانا در مثنوی این نفس را به مار و اژدها
و سگ و دوزخ تشبیه کرده است. عرفا عقیده دارند که تا آدمی بر قوای شهوانیه‌اش سلطه نیابد
سخن از دین و ایمان بی اساس است. بنابر این ترویضِ نفس، اساس دینداری است. ابوسعید
گفته است: تا به نفس خود کافر نگردی به خدا مؤمن نشوی و طاغوت هر کس نفس اوست.
مراد از جُوع (= گرسنگی)، پرهیز از طعام و اکتفا به حدِّ ضرورت است. رجوع شود به
شرح بیت (۳۰۳۴) دفتر سوم. توضیح توبه نیز در شرح بیت (۲۲۰۵) همین دفتر آمده است.
منظور بیت: توبه وقتی صادقانه است که شخص از شهوات حیوانیه پرهیز کند. پس ریاضت و

۱. تَخْلِيط: در آمیختن حق و باطل، آمیختن سَرّه و ناسره.

۲. طُومار: نامه و صحیفه، نامه و مکتوب دراز.

۳. مَسْلَک: راه و طریقه.

۴. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۴۲.

صیانت نفس، اساس صدق توبه و رجوع إلی الله است.]

(۴۶۶) در یکی گفته: ریاضت سود نیست اندرین ره، مَخْلَص^۱ جز جُود نیست در طوماری دیگر نوشته است که ریاضت هیچ سودی ندارد، بلکه تنها راه نجات، سخاوت و بخشش است.

(۴۶۷) در یکی گفته که جُوع و جُود^۲ تو شرک باشد از تو با معبود تو در طوماری دیگر نوشته است که اگر گرسنگی و پرهیز از طعام را و نیز بخشندگی را تنها به خودت منسوب کنی و خدا را در نظر نیاوری دچار شرک شده‌ای و برای حضرت معبود، شریک قائل شده‌ای، پس هرکه به مقام ریاضت می‌رسد باید تنها خدا را عاملِ قاهر بداند و لاغیر.

(۴۶۸) جُز توکّل جز که تسلیم تمام در غم و راحت همه مکرست و دام زیرا در همه امور و حتّی به گاهِ اندوه و آسودگی، جز توکّل و تسلیم کامل هر کاری مکر و دام است. [توکّل از عالی‌ترین مقامات عرفانی است. مراد از توکّل واگذار کردن امور است به وکیل جهان هستی که حضرت حق تعالی باشد. این مقام پس از رَجاء حاصل آید، زیرا تا رَجاء و امید به حقانیت وکیل نباشد، کار بدو سپرده نشود^۳. توکّل برای عامگان مبتدی صعب‌ترین منزل و برای خاصّگان ساده‌ترین راه است، زیرا اینان یقین دارند که همه چیز در قبضه قدرت حضرت حق است و جز او مؤثّر در عالم وجود نیست^۴. جرجانی در التعریفات گوید: توکّل یعنی اعتماد بنده به خالق و قطع امید از آنچه در دست خلق است. ابن عربی در تعریف آن گوید: توکّل، اعتماد قلب است بر خداوند متعال، بی آنکه از فقدان علل و اسباب طبیعی، پریشانی و اضطرابی بر متوکّل عارض شود^۵. سهل بن عبدالله سُتّری گوید: اوّل مقام اندر توکّل آن است که پیش قدرت حضرت حق، چنان باشی که مُرده، پیش مُرده شوی.

۱. مَخْلَص: راه‌هایی و نجات.

۲. جُود: بخشش.

۳. ر.ک. مصباح الهدایة، ص ۳۹۶.

۴. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۷۴.

۵. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۹۹.

چنانکه خواهد می‌گرداند. مُرده را هیچ ارادت و تدبیر و حرکتی نباشد. جُنید بغدادی در تعریف توکل گوید: **إِعْتِمَادُ الْقَلْبِ عَلَى اللَّهِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ**^۱. «اعتماد کردن قلب به خدا در همه حال». رجوع شود به شرح بیت (۲۳۹۶) دفتر پنجم، و اما تسلیم در اصطلاح صوفیه بدین معنی است که انسان به گاه نزول بلا در ظاهر و باطن هیچ تغییر نکند و ثابت بماند. عبدالرزاق کاشانی گوید: **فَالْتَسْلِيمُ أَقْرَبُ إِلَى التَّوْحِيدِ الذَّاتِي وَ أَعْلَى مَرْتَبَةٍ فِي السَّيْرِ فِي اللَّهِ وَ حُصُولِ الْكَمَالِ وَ السَّعَادَةِ**^۲. «پس تسلیم نزدیکترین منزل به توحید ذاتی و بالاترین مرتبه در سیر فی‌الله و حصول کمال و سعادت است.» منظور بیت: در همه امور گوار و ناگوار و تلخ و شیرین باید به خدا توکل کرد. [

در یکی گفته که واجب، خدمت است ورنه، اندیشه توکل تهمت است (۴۶۹)

در طوماری دیگر گفته است: آنچه بر سالک واجب است، انجام خدمت است، وگرنه بدون خدمت، توکل نوعی ادعای پوچ و یاوه است. [خِدْمَت، رسیدن به حاجات مردم و رفع و تخفیف آلام درونی و بیرونی آنهاست. و نیز به جای کسی کار کردن است. و کسی که این امر را برعهده می‌گیرد باید بردبار و صبور باشد و منفعت دیگران را بر آن خود ترجیح دهد. و چون خدمت مستلزم صبر و تحمل است بناچار در مداومت آن، هوی و آرزو شکسته می‌شود. علاوه بر آنکه سالک خدمتگزار شادی به دل خلق می‌رساند که در آن، برکت‌هاست و یکی از وظایف انسانیت است. صوفیه خدمت را از طریق مجاهده با نفس می‌دانسته‌اند و بدین جهت سالک را به تشخیص خود به انواع کار از قبیل جارو زدن خانقاه و آشپزی و قیام به امور مسافران و تیمار ستوران و امی داشته‌اند تا سالک تنبل و خودبین بار نیاید و نوع دوست و خیرخواه باشد. در طریقه مولویه تا همین اواخر که در ترکیه بساط آنها برچیده شد سالک مکلف بوده است که مدّت هزار و یک روز به عدد حروف رضا خدمت کند. اما ترجیح آن بر توکل برای اینست که متوکل به فکر خود است و خدمتگزار در اندیشه دیگران^۳.]

در یکی گفته که امر و نهی‌هاست بهر کردن نیست، شرح عجز ماست (۴۷۰)

در یکی از طومارها نیز گفته است: اگر چه امر و نهی در دین آمده، ولی ذکر آن بدان

۱. اللمع فی التصوف، ص ۵۳.

۲. شرح منازل السائرین، ص ۸۳.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۰۹.

جهت نیست که به آنها عمل شود. بلکه مراد از امر و نهی، بیان عجز و عدم قدرت ما انسانهاست.

(۴۷۱) تا که عجزِ خود ببینیم اندر آن قدرتِ حق را بدانیم آن زمان تا آنکه در آینده امر و نهی الهی، عجز و ناتوانی خود را ببینیم و آنگاه به قدرت و توانایی حق پی ببریم. [دو بیت اخیر بیان کننده نظر صوفیه ایاحیه است که معتقدند تکلیف از انسان ساقط است. نیز مبین طریقه جبریه است که عقیده دارند بشر چون مختار نیست، امر و نهی نیز برای او مطرح نیست. پس امر و نهی فقط برای نشان دادن عجز اوست.]

(۴۷۲) در یکی گفته که عجزِ خود مبین کفرِ نعمت کردن است آن عجز، هین در طوماری دیگر گفته است: مبدا اظهار عجز کنی که این عجز، کفران نعمت الهی است. خلاصه کلام ناتوانی اصلاً در بشر وجود ندارد و اظهار عجز، کفران نعمت اختیار و اراده است که خداوند به ما عطا کرده است. چه قدرت ما متعلق به قدرت حق است.

(۴۷۳) قدرتِ خود بین، که این قدرت ازوست قدرتِ تو نعمتِ او دان، که هُوست به قدرتی که در وجود تو نهاده شده بنگر که این قدرت از حق تعالی است. قدرتی را که در تو وجود دارد نعمتِ او بدان. [هُو مخفّف «هُوَ» ضمیر مفرد مذکر غایب است. و صوفیه آن را بر ذات بحث و بسیط و مطلق بدون اعتبار اسماء و صفات و یا هستیِ الله اطلاق می کنند. و گاه به معنی وجود محض که از جهت غیبت با عدم، تفاوت دارد می گیرند. زیرا عدم، شهودپذیر نیست و وجود محض، مشهود است. اما اینکه از وی تعبیر به غایب می کنند از آن جهت است که وجود محض، جامع جمیع کمالات است و استیفاء و رسیدن به کمال شهود آن میسر نمی گردد.^۱ کلمه مبارکه هُو گاه منادی واقع می شود و این نشان می دهد که هُو یک هویت ظاهر در مظاهر هستی است. مثلاً در آنجا که جبرئیل در خواب ذکرِ یا هُو یا مَنْ لا هُو الا هُو را به حضرت علی (ع) تعلیم می دهد مبین اینست که هُو در اینگونه مواضع ضمیر نیست چه ضمیر منادی واقع نشود.^۲ در آیین هندو کلمه مقدس اوم معادل اسم شریف هُو است.]

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۱۰.

۲. ر.ک. یازده رساله فارسی، ص ۲۵۱.

(۴۷۴) در یکی گفته کزین دو، برگذر بُت بُود هر چه بگنجد در نظر
در یکی از طومارها گفته است: از این دو بگذر. یعنی از اینکه خود را ناتوان بدانی یا
اینکه خود را به قدرت الهی قدرتمند بدانی چشم پوشی کن. زیرا که در هر دو وجه وجود
«من» همچنان باقی است. و خودبینی برقرار است. و تا این «من» محو نگردد، بُت همچنان
برپاست و هنوز مرحله فناء فرا نرسیده است. پس بر سالک است که فقط به حق تعالی درنگرد
تا از شرک و بت پرستی برهد.

(۴۷۵) در یکی گفته: مَکُش این شمع را کین نظر، چون شمع آمد جمع را
در طوماری دیگر گفته است: شمع نظر و بحث و استدلال را خاموش مکن. زیرا که این
نظر و بحث و استدلال در بدایت سلوک به منزله شمعی است که قوای درونیات را متمرکز
می‌کند و به تو قوّت قلب می‌دهد.

(۴۷۶) از نظر چون بگذری و از خیال گشته باشی نیمشب، شمع وصال
اگر در برایت سلوک از رأی و نظر و اندیشه و خیال دست بداری بدان مآند که در
نیمه‌های شب تاریک، شمعی را که می‌تواند تو را به کوی دوست برساند خاموش کنی. [دو
بیت اخیر نقدی است بر آن دسته از صوفیه که بحث و نظر را بکلی مردود می‌شمزند. حال
آنکه برای سالکان و رهروانی که هنوز به شهود حق نرسیده‌اند و در اواسط راه به سر برند،
لازم است که از شمع عقل و استدلال نیز بهره گیرند.]

(۴۷۷) در یکی گفته: بگُش، باکی مَدار تا عَوَض بینی نظر را صد هزار
در یکی دیگر از طومارها گفته است: شمع رأی و نظر را خاموش کن و در این باره هیچ باکی
به خود راه مده. این شمع را خاموش کن تا به جای آن صد هزار شمع معنوی و نور قلبی پیدا کنی.

(۴۷۸) که ز گُشتن، شمع جان افزون شود لیلیات از صبرِ تو، مجنون شود
زیرا همینکه شمع بحث و نظر را خاموش کنی، شمع جانت شعله‌ورتر شود و محبوب و
معشوق، عاشق تو می‌گردد. [دو بیت اخیر مخصوص واصلان کوی حق و کاملان طریق
حقیقت است. و هرکسی را یارای رسیدن بدین مقام و مرتبت نیست. و مصراع اخیر اشارت
است به این کلام صوفیه که وقتی عاشق به کمال عشق رسد، رابطه معکوس شود. یعنی عاشق،

معشوق گردد و معشوق، عاشق^۱.]

(۴۷۹) ترک دنیا هرکه کرد از زهد خویش پیش آمد پیش او دنیا و بیش هرکس دنیا را به خاطر زهد و پارسایی خود رها کند، دنیا بدو روی آرد. [زیرا دنیا مانند سایه است. اگر دنبالش روی از تو بگریزد. و اگر از آن بگریزی در پیات آید. زُهد در لغت به معنی ترک تمایل به چیزی است و در عرفان و تصوّف از جمله مقامات شریف معنوی است. و آن بیزاری و دوری از دنیا و متعلقات دنیاست. نیز زهد آن است که دل شخص از چیزی که دستش بدان نرسد فارغ باشد. خواجه عبدالله انصاری گوید: *الزُّهْدُ إِسْقَاطُ الرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْءِ بِالْكُلِّيَّةِ*^۲. «زهد عبارت است از فرو نهادن کامل تمایل به چیزی». رُویم بن احمد درباره زهد گوید: *تَرْكُ حُطُوطِ النَّفْسِ مِنْ جَمِيعِ مَا فِي الدُّنْيَا*^۳. «زهد عبارت است از ترک تمتّعات نفسانی از آنچه در دنیاست». البته اکابر عرفا و صوفیه زهد را معارض سعی و کسب ندانسته‌اند.]

(۴۸۰) در یکی گفته که آنچت داد حق بر تو شیرین کرد در ایجاد^۴، حق در یکی دیگر از طومارها گفته است: هر آنچه را که حضرت حق به تو عطا فرموده، آن چیز را حضرت حق در عالم هستی بر تو شیرین و گوارا کرده است. [به شرح بیت بعدی مراجعه شود.]

(۴۸۱) بر تو آسان کرد و خوش، آن را بگیر خویشتن را در میفکن در زحیر^۵ آن کار را خداوند بر تو آسان و دلنشین کرده است، آن کار را انجام بده و خود را بیهوده در سستی و مشقّت میفکن. [خداوند فطرت آدمی را به گونه‌ای آفریده که برای باروری و رشد استعدادهای خود باید در حدّ ضرورت از شهوات حیوانی استفاده کند. پس تمتّع لازم و نه افراطی از قوای شهوانی امری مجاز و بل لازم است و انکار کلی شهوات و امیال کاری بخردانه

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۱۲.

۲. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۵۲.

۳. ر.ک. اللمع فی التصوف، ص ۴۷.

۴. ایجاد: عالم هستی.

۵. زحیر: آه، ناله، بیچش دل. مجازاً مشقّت و رنجوری.

نیست. لفظ «آسان کردن» ممکن است به مسأله رخصت شرعی اشارت داشته باشد که می‌گوید کار دین براساس آسانی و سهولت است. چنانکه در قسمتی از آیه ۱۸۵ سوره بقره آمده است: «... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...» خداوند برای شما آسانی خواهد نه دشواری» [

در یکی گفته که بگذار آن خود کآن قبول طبع تو ردست و بد (۴۸۲)
در یکی دیگر از طومارها گفته است: از مقتضای طبیعت بگذر. یعنی مطابق خوی و سرشت طبیعیات عمل مکن، زیرا آنچه مقبول طبع توسست از نظر حق، زشت و مردود است. [زیرا طبع آدمی معمولاً به سوی راحتی و تنبلی می‌گراید. و البته هرآنچه موافق طبع اوست الزاماً مصلحت او را تضمین نمی‌کند. چنانکه مثلاً انجام گناه و خلاف معمولاً مطابق امیال و شهوات آدمی است و امری سهل الوصول است، ولی مطابق مصلحت حقیقی و سعادت او نیست. پس مضمون این بیت برخلاف بیت پیشین، «رخصت» را رد می‌کند و «عزیمت» و سخت‌گیری در دین را تأکید می‌کند.]

راه‌های مختلف، آسان شده است هر یکی را ملتی، چون جان شده است (۴۸۳)
هر یک از راهها و مذاهب گونه‌گون برای دسته‌ای از مردم آسان و مطبوع می‌نماید و آن گروه، مذهب و مرام خود را همچون جان، عزیز می‌شمرند. چرا؟ به خاطر اینکه هر مذهب با خوی و سرشت عده‌ای در می‌سازد. [برای همین است که در قسمتی از آیه ۲۲ سوره روم آمده است: «... كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ». «... هر گروهی به مذهب خود شادان است.» یعنی هرکس آیین خود را بر حق می‌داند و بدان خرسند است.^۱]

گر مُیسّر کردنِ حق، ره بُدی هر جهود و گَیَر^۲ ازو آگه بُدی (۴۸۴)
اگر چنین مقرر می‌شد که خداوند، راه حقیقت را برای همگان آسان می‌ساخت، بدین معنی که می‌فرمود بدون کفّ نفس و ریاضت هم می‌توان به حقیقت رسید، در اینصورت هر حق‌ستیز کافری نیز از آن راه آگاه می‌شد. در حالی که میان مؤمن و کافر تفاوت است. [حقیقت فقط از راه ریاضت و صیانت نفس حاصل می‌آید. از اینرو هرکسی نمی‌تواند بدان منزل درآید.]

۱. ر. ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۳۰۴.

۲. گَیَر: ر. ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

(۴۸۵) در یکی گفته مُیَسَّر آن بُود که حیاتِ دل، غذایِ جان بُود
در یکی دیگر از طومارها گفته است: آنچه خدا میسّر ساخته عبارت است از حیاتِ دل
و غذایِ جان. یعنی چیزی برای انسان قابلِ دل سپردن است که دل را زنده کند و روح را تغذیه
نماید تا طاعات با بی میلی و مشقت صورت نگیرد.

(۴۸۶) هر چه ذوقِ طبع باشد چون گذشت بر نه آرد همچو شوره، رَیْع^۱ و کشت
اگر طبع آدمی در جهت حیات معنوی حرکت نکند، هر کاری که انجام دهد، هیچ
حاصلی جز زیان به بار نمی آورد. درست مانند اینست که در شوره زار بذر کاشته است. [پس
طبع آدمی وقتی او را به سعادت می رساند که مطابق با مصلحت حقیقی او حرکت کند، نه در
جهت امیال شهوانی.]

(۴۸۷) جُز پشیمانی نباشد رَیْع او جز خَسارت بیش نازد بَیْع او
درواقع دنباله روی از هوی و هوس، حاصلی جز پشیمانی ندارد. و از سودا و تجارت
آن، چیزی جز زیان به دست نمی آید.

(۴۸۸) آن مُیَسَّر^۲ نَبُود اندر عاقبت نام او باشد مُعَسَّر^۳، عاقبت
پس نتیجه می گیریم که هر آن کار و عملی که مطابق میل و شهوتِ آدمی انجام گیرد
گرچه ابتدا آسان و لذت بخش می نماید، ولی سرانجام دشوار و نَفَس گیر جلوه می کند، زیرا
اعمال هوسناکانه، مصلحت و سعادت او را تباه می کند.

(۴۸۹) تو مُعَسَّر از مُیَسَّر باز دان عاقبت بنگر جمالِ این و آن
تو باید آن کاری که حقیقتاً دشوار است از آن کاری که حقیقتاً آسان است بازشناسی و
سرانجامِ چهره حقیقی هر دو کار را تماشا کنی. [کاری که مطابق امیال و شهوات انجام می شود
معمولاً آسان و دلنشین است. و همین امر سبب اصلی روی آوردنِ عامه به سوی کارهای
خلاف است. ولی خردمندِ فرزانه به فراست درمی یابد که از هر آن کاری که مطبوع طبع و

۱. رَیْع: بالیدن، نمو کردن، افزونی محصول زارعی.

۲. مُیَسَّر: آسان، هر امر آسان شده.

۳. مُعَسَّر: دشوار، هر امر دشوار شده. این لفظ و لفظ فوق مأخوذ است از آیه ۱۰ سوره لیل.

مخالف مصلحت حقیقی است باید بپرهیزد. چرا که فرجام آن ندامت و شقاوت است. پس کاری که ایجاد شقاوت می‌کند واقعاً دشوار و جانکاه است. گرچه در ظاهر ساده و جذاب نماید و شهوات حیوانی را ارضاء کند.]

در یکی گفته که اُستادی طلب عاقبت‌بینی، نیابی در حَسَب^۱ (۴۹۰)
در طوماری دیگر گفته است: در طریق سلوک باید مرشد و پیری طلب کنی که تشخیص فرجام بد و خوب از عهده حسب و نسب بر نمی‌آید [این بیت لزوم داشتن مرشد را تأکید می‌کند. یعنی می‌گوید موقعیت خانوادگی و دوده و تبار عالی نیز آدمی را نجات ندهد الا اینکه به پیری راه رفته و راه‌دان اقتدا کنی.]

عاقبت دیدند هر گون مِلّتی لاجَرَم گشتند اسیر زَلّتی^۲ (۴۹۱)
امّت‌ها و جوامع پیشین در نهایت کار خود دریافتند که بدون تمسک به هادی و راهبر به گمراهی و لغزش دچار خواهند آمد، زیرا شخصیت و هویت انسانی، محتاج به راهبر و مرشد است.

عاقبت دیدن، نباشد دست‌باف^۳ ورنه کی بودی ز دین‌ها اختلاف؟ (۴۹۲)
فرجام بینی کار آسانی نیست که از هرکس برآید. اگر حقیقت‌بینی و حقیقت‌یابی سهل بود، کی میان دین‌ها و مرام‌ها اینقدر اختلاف رخ می‌داد. یعنی این همه میان دیدگاه‌ها و مذاهب مردم اختلاف پیش نمی‌آمد.

در یکی گفته که اُستا هم تویی ز آنکه اُستا را شناسا هم تویی (۴۹۳)
در طوماری دیگر گفته است: به مرشد و استاد نیازی نیست، زیرا که تو خود، عارف و مرشد و استادی.

مرد باش و سُخرهٔ مردان مشو رَوِ سِرِ خودگیر و سرگردان مشو (۴۹۴)
مرد حقیقی باش و مغلوب دیگر مردان مباش. برو راه خود گیر و در طلب مرشد و

۱. حَسَب: بزرگی مرد از روی نسب، بزرگی در دین و مال، سربلندی‌ای که با تلاش شخص حاصل آید نه با وراثت.

۲. زَلَّت: لغزش.

۳. دَسْت‌باف: بافتهٔ دست، مجازاً مفت و سهل و آسان.

استاد اینقدر به این در و آن در زن و سرگردان مشو. [دو بیت اخیر بازگوکننده مشرب عارفانی است که ظاهراً مرشدی نداشته‌اند و از روحانیت مشایخ پیشین استفاده می‌کرده‌اند که اصطلاحاً به اینان اویسی یا خداپرورده گویند. اولیای مشهور این طایفه شیخ عطار، شیخ حسن خرقانی، و بهاء‌الدین نقشبند است.]

(۴۹۵) در یکی گفته که این جمله، یکی است هر که او دو بیند، آخولِ مردکی^۱ است
در طوماری دیگر گفته است: تمام اقوال مردمان که درباره مذاهب مختلف بر زبان می‌آورند، یکی است. یعنی حقیقت، یکی است و تمایز فقط در مرتبه تعین است. یا توان گفت که انبیاء و اولیاء و مشایخ طریقت جملگی وحدت باطنی دارند و اختلاف تنها در صورت است. پس طبق مفاد بیت فوق، جوهر تمام ادیان یکی است گرچه صورت‌های مختلف دارند. و هرکس میان آنها جدایی بیند قطعاً به لوچی بینش دچار آمده است.

(۴۹۶) در یکی گفته که صد، یک چون بُود این کی اندیشد؟ مگر مجنون بُود
در طوماری دیگر گفته است: مگر امکان دارد که «صد» همان «یک» باشد؟ یعنی تعدد مذاهب نشان می‌دهد که واقعاً جوهر آنها با هم اختلاف دارد. مگر ممکن است آدم عاقل اینگونه اندیشه کند و بگوید که همه مذاهب یک جوهر دارند؟! اینگونه افکار فقط به دیوانگان تعلق دارد.

(۴۹۷) هر یکی قولی است ضدِ همدگر چون یکی باشد، یکی زهر و شکر؟
زیرا اقوال مذاهب با هم تضاد دارند. و چگونه ممکن است که مثلاً زهر و شکر یکی باشد؟! [اگر بیت اخیر را رأی و نظر مولانا فرض کنیم منظور اینست که این طومارهای دوازده‌گانه از نظر محتوا کاملاً برخلاف هم بود.]

(۴۹۸) تا ز زهر و از شگر در نگذری کی ز وحدت، وز یکی، بویی بری؟
مادام که از اختلاف زهر و شکر صرف نظر نکنی، کی ممکن است که از گلزار وحدت بویی بری؟! یعنی تا وقتی که در صورت ظاهری جهان کثرات و تعینات فرومانده‌ای، هرگز نمی‌توانی به کوی حقیقت درآیی. [این بیت منعکس‌کننده جهان‌بینی وحدت‌گرای مولانا است.]

۱. آخولِ مردک: مرد حقیر کزین و لوچ.

این نَمَط^۱، وین نوع، دَه دفتر و دو برنوشت آن دینِ عیسی را عَدُو (۴۹۹)
بدین سان آن وزیر مکار که دشمن دین عیسی بود، دوازده طومارِ مختلف در بیان
آیین مسیحیت نوشت و به دستِ پیشوایان مذهبی مسیحی داد تا فتنه و آشوبی مهلک
برپا دارد.

بیان آن که این اختلاف در صورتِ روش است، نئی در حقیقتِ راه
مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که اختلاف مذاهب، صوری و عَرَضی است، نه
حقیقی و جوهری. چنانکه مهاتما گاندی گوید: همان‌گونه که درخت، تنه‌ای واحد دارد و
شاخه‌ها و برگ‌های متعدّد، مذهب حقیقی و کامل نیز فقط یکی است. اما وقتی که بوسیلهٔ افراد
بشر منعکس می‌گردد متعدّد و فراوان می‌شود.^۲ مولانا نیز فرماید: اگر راه‌ها مختلف است، اما
مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه، بسیار است. بعضی را از راهِ روم است و بعضی را از
شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر
در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینّت، بی‌حدّ است. اما چون به مقصود نظر کنی، همه
مَتَّفِق‌اند و یگانه.^۳

او ز یکرنگیِ عیسی، بُو نداشت وز مزاجِ خُمِ عیسی، خُو نداشت (۵۰۰)
آن وزیر مکار از یکرنگی عیسی ذرّه‌ای آگاه نبود و با طبیعت و سرشت وحدت‌گرای
عیسی، انس و الفتی نداشت.

جامهٔ صذرنگ از آن خُمِ صفا ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا (۵۰۱)
لباس‌های گوناگون و رنگارنگ آدمیان که به رنگ‌های دنیوی آغشته بود به برکت خم
سادگی و صفای عیسی (ع) جملگی رنگ‌های عارضی و دنیوی و اختلافات بی‌اساس را رها
می‌کردند و به سادگی و صفای او درمی‌آمدند. [خُمِ صفا، صفای باطنی و قلبی انسان کامل و
عارفِ اصل است که مردم را از اختلاف و دویینی منزّه می‌سازد و به وحدت و محبّت
می‌خواند و رنگِ حقد و حسد و دشمنی را از جامهٔ قلبِ آنان پاک می‌کند.

۱. نَمَط: روش، طریقه، نوع.

۲. همه مردم برادرند، ص ۱۱۶. با اندکی تغییر در عبارت.

۳. فیه مافیّه، ص ۹۷.

در میان معجزات منسوب به حضرت عیسی (ع) داستان ذیل نقل شده است: هنگامی که مادر عیسی وی را از مکتب درآورد به عنوان شاگردی پیش رنگرزی بُرد. بعد از مدّتی، استادش به او گفت: حالا شما در این کار ماهر شدی. من عازم سفری هستم. اینجا مقداری جامه است که روی هر کدام علامتی گذاشته‌ام تا به رنگ مخصوصی در آید. میل دارم شما این کار را به نحو نیکویی انجام دهی. همینکه استاد عازم سفر شد عیسی همه را در یک خُم نهاده گفت: به اذن پروردگار رنگی پذیر که من می‌خواهم. پس از ده روز استادش از سفر بازگشت. با دیدن جامه‌ها در یک خُم و یک رنگ، دلتنگ شد. گفت: لباس‌ها را تباه کردی. عیسی گفت: لباس‌ها را چگونه و برچه رنگ خواهی؟ تا آنطور که تو خواهی از خُم بیرون آورم. چنان کرد که یکی سبز و یکی زرد و یکی سرخ. آن طور که مراد استاد بود بیرون آورد. استاد و حاضران در این کار در شگفت شدند و ایمان آوردند. آنها حواریون بودند.^۱

(۵۰۲) نیست یکرنگی^۲ کزو خیزد مَلال بل مثال ماهی و آب زلال

این یکرنگی و وحدت از نوع ملال‌انگیز آن نیست. زیرا معمولاً یکنواختی موجب دلتنگی شود. یعنی این روش عیسی که بر عشق و محبت استوار بود، هرگز ایجاد دلتنگی و ملال نمی‌کرد. بلکه عالم بیرنگی او همچون آب زلال بود و مستغرقان این آب نیز مانند ماهی بودند که حیاتشان به آب است، چرا که ماهی هرگز از آب سیر نشود. [لذّت به حسب عادت از تَفَنّ و تنوّع قوّت می‌گیرد و تکرار، ملال‌انگیز است و آدمی را به ستوه می‌آورد. اما عشق و محبت که روش عیسی است چنان نیست که ملال و رنجوری دل از آن ناشی گردد، زیرا عشق با آنکه بیرنگ است سرچشمه همه لذّت‌هاست و تا میل که مرتبه نازل عشق است به چیزی تعلّق نپذیرد. هرگز خوشی و لذّت نمی‌دهد، تا چه رسد به عشق که شدیدترین و نیرومندترین درجات میل است که اگر ذره‌ای از آن بر خاک ریزند چُست و چالاک می‌شود و به رقص می‌خیزد. بنابر این روش عیسی که بر محبت و عشق مبتنی بود هرگز ملال بوجود نمی‌آورد تا پیروان او به سبب ملال و سستی عشق به سوی بحث و نظر گرایند و در تبعیّت و اداء تکالیف به اختلاف برخیزند و از این راه نوعی از تَفَنّ و تنوّع پدید آید.^۲]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۲۵-۲۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اوّل، ص ۹۸.

۲. یکرنگی: مجازاً به معنی دوستی بی غرض و نفاق است.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۲۰.

گر چه در خشکی هزاران رنگهاست ماهیان را با یُبوست^۱ جنگهاست (۵۰۳)
اگرچه در خشکی یعنی در این جهان مادی هزاران نقش رنگین و مختلف وجود دارد، ولی پیامبران و اولیاء که ماهیان دریای وحدت‌اند با خشکی کثرت و اختلاف، جنگ‌ها دارند. [رجوع شود به بیت (۱۷) همین دفتر.]

کیست ماهی؟ چیست دریا در مَثَل؟ که بدان مَآئِدِ مَلِک^۲ عَزَّ وَ جَلَّ (۵۰۴)
ماهی کیست؟ دریا چیست که من بدان‌ها مَثَل آوردم تا خدا را بدان تشبیه کنم؟ یعنی من که وحدت هستی را به دریا تشبیه کردم از روی ناچاری است، زیرا خدا را نمی‌توان به دریا تشبیه کرد. بنابر این ماهی کیست و دریا چیست که بتواند، حضرت حق را بدان تشبیه کرد. هرگونه تمثیلی در بیان حق، ناقص و ابراست. پس این تنها مَثَل است و در مَثَل مناقشه نیست.

صد هزاران بحر و ماهی در وجود سَجده آرد پیشِ آن اِکرام و جُود (۵۰۵)
زیرا در جهان هستی، صدها هزار دریا و ماهی در برابر آن صاحب کرم سر سجده فرود می‌آورد. [پس تمثیل «دریا» برای بیان ذات‌الله، تنها مَثَل است برای تقریب افهام مردم. و الا هیچگونه سنخیتی میان دریا و عظمت حق تعالی نیست.]

چند بارانِ عطا باران شده تا بدان آن بحر، دُرُ افشان شده (۵۰۶)
چنانکه چند قطره بارانِ بخشش و عطا از بارگاه حق، باریدن گرفته و بوسیله آن چند قطره، اینهمه دریاها پر گوهر پدید آمده است.

چند خورشیدِ کَرَم افروخته تا که ابر و بحرِ جود آموخته (۵۰۷)
چند خورشید جود و کرم از بارگاه الهی تابیدن گرفته تا اینکه این همه ابر و دریا از او جود و بخشش را آموخته‌اند. [پس چگونه می‌توان «دریا» را مثال حضرت حق دانست؟!]

۱. یُبوست: خشکی.

۲. مَلِک: پادشاه. یکی از صفات خداوند است به اعتبار آنکه قادر بر ایجاد است و جهان و جهانیان، زیر فرمان او هستند.

(۵۰۸) پرتو دانش زده بر خاک و طین^۱ تا شده دانه، پذیرنده زمین
از خورشید بخشش و کرم الهی، پرتو دانش و معرفت بر روی خاک و گِل
تابیده تا آنکه زمین بواسطه پرتو معرفت، دانه را در دل خود جای دهد و آنرا
بپرورد.

(۵۰۹) خاک، امین و هرچه در وی کاشتی بی خیانت جنس آن برداشتی
خاک، امین و درستکار است، چرا که پرتو معرفت حق بر او تابیده. و هر چیز که در دل
آن بکاری بی آنکه خیانتی کند آن دانه را به نحو احسن پرورش می دهد و هرگز به جای گندم،
جو و به عوض جو، گندم نمی رویاند.

(۵۱۰) این امانت، ز آن امانت یافته ست کآفتابِ عدل، بر وی تافته ست
زمین، این امانتداری را از آن امانت الهی یافته است که آفتاب حق، صفت عدالت و
امانت را بر زمین ساطع کرده است.

(۵۱۱) تا نشان^۲ حق نیارد نوبهار خاک، سِرّها را نکرده آشکار
تا وقتی که امر الهی نرسد و نوبهار نیاید، اسراری که زمین در دل خود، نهفته داشته
آشکار نکند. [«نوبهار» مظهر اسم محیی (= زنده کننده) است. در بیت فوق اشاره است به رسم
معمول که وقتی چیزی به کسی سپارند آنرا جز با دیدن علامت و نشانه یا نامه ای به دیگر کس
نمی سپارند.]^۳

(۵۱۲) آن جوادی که جمادی را بداد این خبرها، وین امانت، وین سَداد^۴
آن خداوند بخشنده ای که این آگاهی و امانت و راستی و درستی را به جمادات عطا
فرموده است. [بیت بعدی متمم معنی بیت اخیر است.]

۱. طین: گِل.

۲. نشان: در اینجا به معنی «امر» است و به امر شاهان نشان گویند.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱ ص ۲۲۲.

۴. سَداد: راستی و درستی.

مر جمادی را کند فضلش خبیر عاقلان را کرده قهر^۱ او ضریر^۲ (۵۱۳)

فضل و احسان خداوند، جمادات را آگاه کرده است و خردمندان و عاقلانی که گاه بر سنت الهی، عصیان می‌کنند قهر خدا، آنان را کوردل و بی‌بصیرت می‌کند. [عرفا با الهام از آیات قرآنی و با درک سنت نبوی و مکاشفات روحانی بدین دقیقه واقف شده‌اند که جمیع موجودات و اجزای جهان هوشیار و ناطق‌اند. چنانکه در سوره اسراء، آیه ۴۴ آمده است: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِیماً غَفوراً.] «تسبیح می‌گویند خداوند را آسمانهای هفتگانه و زمین و هر آنچه در آنهاست. و هیچ چیز نیست مگر آنکه به ستایش او مشغول است. ولی شمایان ستایش آنها را در نیابید همانا اوست بردبار آمرزگار.» مولانا در مثنوی به کرات بدین حقیقت تصریح کرده است. از جمله رجوع شود به بیت (۲۱۶۰ - ۲۱۵۴) دفتر اول، و بیت (۴۶۵ - ۴۶۴) و بیت (۱۰۲۱ - ۱۰۲۰) و (۱۴۹۷ - ۱۴۹۵) دفتر سوم، و بیت (۳۵۳۴ - ۳۵۳۲) دفتر چهارم.]

جان و دل را طاقِ آن جوش نیست با که گویم در جهان یک گوش نیست (۵۱۴)

برای درک اسرار حق تعالی، جان و دل، آن توانایی و طاق لازم را ندارد. این حقایق را با چه کسی در میان گذارم در حالی که در سراسر جهان حتی یک گوش شنوا هم پیدا نمی‌شود!

هرکجا گوشی بُد از وی چشم گشت هرکجا سنگی بُد از وی یَشم گشت (۵۱۵)

هرجا که گوشی بود به لطف حق به چشم مبدل شد. یعنی به برکت قدرت الهی، مسموعات و منقولات آدمی که جزو علوم رسمی است به مرتبه مکاشفه و شهود عرفانی ارتقاء می‌یابد. و زان پس صاحب چنین عملی از حدس و گمان می‌رهد و از منزل علم‌الیقین به منزل عین‌الیقین و حق‌الیقین در می‌آید. نیز هرجا که سنگی بی‌مقدار بود. آن سنگ به لطف الهی به سنگ گرانقدر یشم مبدل شد. یعنی هر آدمی که همچون سنگ بی‌فرهنگ بود به فضل الهی و عنایت ربّانی به مرتبه درک و معرفت رسید. [یَشم نوعی سنگ قیمتی است که از آن ادوات و غیر آن سازند.^۳ نام سنگی قیمتی که از چین و یا هند می‌آورند و گویند هرکه آنرا با خود داشته باشد از

۱. قهر: نیرو و قدرت و غلبه.

۲. ضریر: کور.

۳. ر.ک. تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۱۹۷.

آفت برق (صاعقه) ایمن خواهد بود.^۱ یَشم، سنگی است سبز رنگ معدنی... یشم را هفت رنگ است.^۲ منظور بیت: فیض الهی چنان مُبَدِّلِی است که اگر شامل حال کسی شود او را از مرتبه مسموعات و محفوظات به مرتبه مکاشفه و شهود ارتقاء بخشد و وجودِ سنگِ آسای آدمی را به گوهر معنوی مُبَدِّل فرماید. [

(۵۱۶) کیمیا سازست، چه بُود کیمیا؟ معجزه بخش است، چه بُود سیمیا؟

خداوند، کیمیاگر است (البته از باب مشاکله و مجاز)، ولی کیمیا چیست؟ یعنی مانند کردنِ تبدیلات اعجاب‌انگیز الهی به کیمیا هیچ وجهی ندارد و از ناچاری و اضطراب است. و الاً فعل الهی با کیمیا هیچ سنخیتی ندارد. خداوندی که به انبیای عظام معجزه بخشیده است، علم سیمیا در برابر فعل او چه ارزشی دارد؟! این کجا و آن کجا؟! [کیمیا به معنی اکسیر است و اکسیر، معرّب یونانی Xesiom (= شربت حیات بخش) است و این کلمه از عربی به انگلیسی وارد شده و Elixir گردید.^۳

کیمیا، دانشی است که بدان وسیله، مس را به طلا و قلع را به نقره تبدیل می‌کنند. در این بیت در معنی استعاری آن بکار رفته است. یعنی حق تعالی با کیمیای باطنی ولایت و نبوت، مس کفر و عصیان آدمی را به طلای ناب یکتاپرستی مُبَدِّل می‌سازد.

سیمیا، لفظی است عبرانی و معرّب. اصل آن «سیم به» یعنی اسم الله است.^۴ دانشی است که بدان وسیله می‌توان کارهای غریب و خارق عادت انجام داد و در عناصر طبیعت تصرف کرد. این دانش از راه ریاضت و ذوق و کشف به دست آید نه از راه مطالعه علمی محض و استدلال و محاجّه. و از جمله شعبه‌های مهم این علم دانش اسرار حروف است، چه دانایان به این علم، حروف را بر حسب طبیعت و مزاج چهارگانه به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. حروف آتشی ۲. حروف هوایی ۳. حروف آبی ۴. حروف خاکی.^۵

علامه شمس‌الدین آملی (از علمای قرن هشتم هجری) سیمیا را علمی می‌داند که می‌توان بدان وسیله، کارهای خارق عادت انجام داد، مثلاً امراض لاعلاج را با استعانت از روحانیات

۱. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۴۰۰۹.

۲. ر.ک. آندراج، ج ۷، ص ۴۶۷۱.

۳. ر.ک. پاورقی تفسیر مثنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۵۳.

۴. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۰۱۹.

۵. ر.ک. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۲، ص ۱۰۵۳.

درمان کرد. اما برای حصول این دانش شروطی را ذکر کرده که از آن جمله است: شخص نباید در تأثیر این علم، شک و تردیدی داشته باشد. و نباید اسرار این علم را فاش کند. و بویژه آنرا به بدکاران تعلیم ندهد که مایه شرّ و فساد شود. و نیز طالب این علم باید شب‌ها بیداری کشد. زیرا آفتاب، قاهر است و با قهر آن، ارواح بر افعال قادر نتوانند بود. و دیگر آنکه این علم را باید در راه خیر به کار گرفت. زیرا اساس عالم بر خیرات است و باید همواره پاک و مطهر بود. چه از لحاظ ظاهری و چه از لحاظ باطنی. دیگر آنکه طالب این علم باید چهل روز روزه بدارد و در این مدت ترک حیوانی کند. و دیگر شرط یادگیری این علم، دانستن علم نجوم است تا به سرشت و طبع ستارگان و خواص آنها و چگونگی برج‌ها و منازل ماه و... واقف گردد.^۱ منظور بیت: افعال اعجاب‌انگیز الهی را با خوارق عادات معموله نظیر کارهایی که صاحبان علوم غریبه انجام می‌دهند نباید مقایسه کرد که این قیاس، قیاسی مع الفارق است. اگر کیمیا و سیمیا در عناصر طبیعت اثر می‌نهد، کیمیای ولایت الهی، روح‌های مسین و نازل را به طلای متعالی توحید مبدل می‌فرماید. [

این ثنا گفتن ز من، ترکِ ثناست کین دلیلِ هستی و، هستی خطاست (۵۱۷)

ستایش من از حضرت حق، در حقیقت، ترکِ ستایش اوست. زیرا ثنا و ستایش از آثار صحو و باخویشی سالک است و ثنا در مقامی است که وجود «من» هنوز باقی است و میان حق و خلق جدایی دیده شود. ستایش و ثنا گفتن، دلیل بر بقای وجود ستایشگر است و این نشان می‌دهد که هنوز سالک به مقام فناء نرسیده است. ثنایی لایق حضرت حق است که خود آن جناب خود را ثنا گوید و این وقتی صورت بندد که هستی بنده از میان برخیزد.^۲

پیشِ هستِ او بیاید نیست بود چیست هستی پیشِ او؟ کور و کبود (۵۱۸)

در مقابل هستی خدا باید وجود موهوم خود را از دست داد و به مقام نیستی و فناء رسید. وجود غیرحق، در برابر وجود حق چه ارزشی دارد؟ مسلماً هیچ ارزشی ندارد، بلکه ناقص و نارساست. [کُور و کبود، ناقص و رسوا، زشت و نادلپذیر، مقرون به رنج و آفت. تعبیری است که در آثار قدما و مثنوی و دیوان کبیر، گاه به معنی وصفی استعمال شود و گاه به معنی اسم مصدر.^۳]

۱. ر.ک. نفایس الفنون، ج ۳، ص ۱۹۱ - ۱۸۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۳۷.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۲۶.

(۵۱۹) گر نبودی کور، ازو بگداختی گرمی خورشید را بشناختی
اگر وجود غیر، کور نمی بود قطعاً در برابر وجود حق می گداخت و به فنا می رفت.
درست مانند یخ از پرتو خورشید حقیقت، فانی می شد. [اما دریغ که چنین بصیرتی ندارد و
خود را در برابر حق کسی می پندارد.]

(۵۲۰) ور نبودی او کبود از تعزیت^۱ کی فسردي^۲ همچو یخ این ناحیت؟
اگر وجود غیر حق بواسطه آنکه ذوق نیستی و فنا را نچشیده عزادار و افسرده نمی بود،
این جهان مادی به سبب غیریت و جدایی از حق کی افسرده می شد. یعنی هرگز افسرده و جامد
نمی شد. [اکبرآبادی معتقد است که حیات مادی که در اثر فیضان حق، ایجاد شده مالا مال از
نشانه ها و جواهر الهی است. پس می توان آنرا یخ نامید که اصل و ماهیت آن از آب است.^۳
نیکلسون با الهام از نظر اکبرآبادی گوید: عالم خلق، تعینی است از تجلیات صفات الهی. و ذات
الهی در آن ساری است. بدین سبب می توان آن را به صورت «یخ» توصیف کرد که ذاتاً «آب»
است.^۴ استاد فروزانفر وجه دیگری برای مصراع دوم قائل شده و می گوید: مولانا کسی را که
ذوق نیستی و فنا را نچشیده باشد عزادار و افسرده می خواند و تصوّر می کند که بی ذوقی او در
دیگران نیز مؤثر افتاده است.^۵]

بیان خسارت وزیر در این مکر

(۵۲۱) همچو شه نادان و غافل بُد وزیر پنجه می زد^۶ با قدیم ناگزیر^۷
وزیر هم مانند شاه جهود، نادان و غافل بود، زیرا می خواست با خداوند قدیم ازلی که
همگان بدو محتاج اند (یا اطاعت در برابر امرش، بر همگان لازم و حتمی است) به ستیز
برخیزد. [«قدیم» صفت حضرت حق است از آنرو که وجود او مسبوق به چیزی نیست،

۱. تغزیت: سوگواری.

۲. فسریدن: در اینجا به معنی سرما زدن و یخ بستن آمده است.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۳۵۹-۳۵۸.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۰۲.

۵. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۲۷.

۶. پنجه زدن: در افتادن، ستیز کردن.

۷. ناگزیر: آنچه مورد حاجت است و از آن بی نیاز نتوان بود، ضروری، لازم.

[بل ازلی است.]

(۵۲۲) با چنان قاذرخدایی کز عَدَم صد چو عالم هست گرداند به دَم
وزیر نادان می‌خواست با خداوند توانایی بستیزد که در یک لحظه می‌تواند صد جهان
مانند این جهان هستی از کَتَمِ عدم بوجود آورد. [لفظ دَم در اینجا به معنی کلمه کُن وجودیه
است.^۱ در این باره رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) همین دفتر.]

(۵۲۳) صد چو عالم در نظر پیدا کند چون که چشمت را به خود بینا کند
اگر خداوند چشم تو را به نور بصیرت و معرفت خویش بینا کند بی‌گمان چشم تو
بسیاری از عوالم و جهانها را مشاهده کند. پس چشم دل بازکن تا «آنچه نادیدنی است آن
بینی.» [وقتی که خداوند، چشم دل سالکی را به نور خویش روشن گرداند، او غیر از این
محسوسات به عوالم نامحسوس نیز راه یابد.]

(۵۲۴) گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بُنی^۲ است پیشِ قدرت ذرّهی می‌دان که نیست
اگر این جهان در نظر تو بزرگ و بی‌نهایت است، بدان که این جهان پهناور در برابر
قدرت خداوند قدیم ذرّهای بیش نیست.

(۵۲۵) این جهان، خود حبسِ جان‌هایِ شماست هین رَوید آن سو که صحرایِ شماست
این جهان به منزله زندانِ جان و روانِ شماست. پس آگاه باشید. به جانی بروید که
آنجا به منزله صحرا و تفرجگاه شما باشد. [جان، مجرد است و در عالم خود به آلات و
اسباب حاجت ندارد، ولی چون بدین بدن تعلق یابد محتاج به حواس شود. و از اینرو، زندانی
است. و ممکن است بگوییم که لذات مادی بر حسب کیفیت و کمیت، محدود است و تا جان،
متعلق به جسم است خوشی او محدود است، ولی لذات روحانی به همه جهت به حدی محدود
نمی‌گردد. بنابر این محدودیت روح را به «حبس» و عدم محدودیت را به «صحرا» تشبیه کرده
است.^۳ منظور بیت: دنیای محسوس به منزله زندان روح است. پس به سوی مجردات و عالم

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۰۲.

۲. بی‌بُن: بی‌نهایت و بی‌پایان.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۲۹.

لطیف معنوی توجّه کنید که جهانی نامحدود است.]

(۵۲۶) این جهان، محدود آن، خود بی حد است نقش و صورت پیش آن معنی سَد است
جهان محسوسات، محدود است و جهان نامحسوس، حدّ و حصری ندارد. و نقش و
صورت این جهان در برابر آن جهان، حجاب محسوب شود. یعنی با استغراق در نقوش این
جهان، از آن جهان غافل می شویم.

(۵۲۷) صد هزاران نیزه فرعون را در شکست از موسی با یک عصا
مثلاً آن معنی، صدها هزار نیزه فرعون را (که متعلّق به جهان محسوسات بود) با یک
عصای موسی (که متعلّق به عالم معنا بود) درهم شکست، زیرا قدرت موسی از قدرت لایزال
الهی سرچشمه می گرفت. [مولانا از اینجا به بعد مقایسه ای می کند میان قدرت عالم باطن و
عالم ظاهر، و غلبه عالم باطن بر ظاهر را در قالب تمثیل هایی چند بیان می دارد. هرکس
صورت پرست و ظاهرگرا باشد در صف فرعونی است، و آنکه بر معنا چشم دارد در صف
موسوی است. فاعِل «شکست» همانا «آن معنی» است که در مصراع دوم بیت پیشین مذکور
افتاده است.]

(۵۲۸) صد هزاران طبّ جالینوس^۱ بود پیش عیسی و دَمَش افسوس^۲ بود
مثال دیگر، صدها هزار طبّ جالینوسی، یعنی بیشمار طب های جسمانی و ظاهری در
مقایسه با طبّ عیسوی، یعنی طب روحانی و معنوی، بیهوده و مسخره بود. [در مصراع دوم
اشارت است به قسمتی از آیه ۴۹ سوره آل عمران: ... أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ
فَأَنْفَعُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ...
«...می آفرینم برای شما از گِل، تندیس مرگی و بر آن می دمم تا به اجازت خداوند مرگی گردد
و درمان کنم کور مادرزاد و پسر را و زنده گردانم مُردگان را به اجازت خداوند...» به شرح
بیت (۲۹۸) دفتر سوم مراجعه شود.]

۱. جالینوس: ر.ک. شرح بیت (۲۴) همین دفتر.

۲. افسوس: طنز و بازی و ظرافت و تمسخر (غیاث اللغات، ج ۱، ص ۸۰).

صد هزاران دفتر اشعار بود پیش حرفِ اُمّی‌اش عار بود (۵۲۹)
 صدها هزار دفتر اشعار فصیح در برابر کلام یک فردِ اُمّی (حضرت محمد)، ننگ و عار
 به شمار می‌آمد. یعنی آن شاعران سخنور وقتی که اشعار خود را با قرآن مقایسه
 می‌کردند در خود احساس شرمندگی می‌نمودند. بس که کلام وحی، فصیح و بلیغ است. [مولانا
 در سه بیت فوق، قدرت مادی و ظاهری را با قدرت معنوی و باطنی مقایسه کرده است.
 بدینگونه که فرعون و جالینوس و شاعران عرب، نمونه قدرت مادی بودند و حضرت
 موسی (ع) و عیسی (ع) و محمد (ص) نمونه قدرت معنوی^۱.
 مفسران قرآن کریم درباره لفظ اُمّی سخنانی مختلف گفته‌اند و بطور کلی در این باره سه
 قول معروف وجود دارد:

۱. اُمّی، منسوب به اُم (= مادر) است. به معنی درس ناخوانده، نانویسا، از آنرو که بر
 حالت بدو تولّد خود باقی مانده و هیچ معلّم و استادی ندیده است.
۲. اُمّی، منسوب است به اُمّت (= توده مردم)، به معنی کسی است که از میان توده مردم
 برخاسته است نه از میان اشراف. و این وصف پیامبر (ص) است.
۳. اُمّی، منسوب به اُمّ الْقُرَی (= مکه معظمه) است و مراد حضرت محمد (ص) است.
 البته این وجه خالی از ایراد صرفی نیست. چه در اسم‌های مرکب اضافی (مضاف و مضاف‌الیه)
 اگر مضاف، «أَب» یا «أُم» یا «إِبْن» باشد، یای نسبت به جزء دوم اسم (مضاف‌الیه) الحاق
 می‌شود مانند إِبْنُ عَبَّاسٍ که می‌شود: عَبَّاسی و اُمّ کُلثُومٍ که می‌شود: کُلثُومی و ابوبکر که می‌شود:
 بَكْرِي. وَ قِش عَلِيْهَذَا.

به هر حال بجز وجه سوم که ایراد صرفی دارد، دو وجه دیگر با هم قابل جمع است و
 هر دو وصف پیامبر (ص) است. یعنی هم درس ناخوانده بود و هم از میان توده مردم برخاسته
 بود. چنانکه این وصف پیامبر (ص) در آیه ۱۵۷ سوره اعراف آمده است. |

با چنین غالب خداوندی، کسی چون نمیرد؟ گر نباشد او خسی (۵۳۰)
 در مقابل خداوندی که غالب و قاهر است، چگونه ممکن است که انسان در راه چنین
 خدایی از هستی خود نگذرد؟ مگر اینکه او حقیقت انسانی نداشته باشد و همچون خس و
 خار، بی‌ارزش باشد.

(۵۳۱)

بس دلِ چون کوه را انگیخت او مرغ زیرک با دو پا آویخت او
آن خداوند قهار، دل‌های قوی و گرانسنگ را که به عقل و تدبیر خود می‌بالند از جا
برمی‌کند و آن انسان زیرک و هوشیار را با همه عقل و زیرکی به دام تقدیر و قضای خود
گرفتار می‌آورد. [اکبرآبادی گوید: دلِ چون کوه، همان دلِ ارباب عرفان و اصحاب وجدان
است که با طوفان شک و وهم و شبهه از جای نجبید.

مرغ زیرک، کنایه از اهل عقل و فکر است که در بند خود تا ابد گرفتار شده‌اند. مولانا
اهل عقل را از جهت زیرکی به طوطی تشبیه کرده است که بی‌آنکه کسی او را بگیرد گرفتار
می‌شود. بدین ترتیب که: نی را در رشته‌ای کرده و هر دو سر آن را به دو درخت می‌بندند. چون
طوطی بر آن نی می‌نشیند آن نی برمی‌گردد و طوطی از ترس افتادن، آن نی را با دو پای خود
محکم می‌گیرد و آویزان می‌شود و صیاد می‌آید و او را می‌گیرد.^۱ محمدرضا لاهوری گوید:
مراد از مرغ زیرک، اهل تدبیرند که از قوت تقدیر غافل‌اند. و دام کنایه از قضا و قدر است.^۲
منظور بیت: مولانا چون در ابیات پیشین، قدرت تصرف خداوند در امور محسوسه را بیان کرد،
اکنون می‌خواهد بگوید که حیطة تصرفات الهی نه فقط عالم محسوس است بل در جان و دل
نیز تصرف می‌کند. بدینگونه که دل‌های قوی را با غلبه خشم و شهوت از جا برمی‌کند و
همچون پرکاه به این سو و آن سو می‌برد. و آدمی را با همه عقل و تدبیری که دارد به دام
شهوات و خیالات یاوه در می‌کشد و مقهور تلقینات بی‌اساس می‌کند. شاید بیت فوق به قسمتی
از آیه ۲۴ سورة انفال اشارت داشته باشد که می‌فرماید: ... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْعَرَّةِ وَ
قَلْبِهِ... «... و بدانید که خداوند میان آدمی و قلبش حائل است...» [

(۵۳۲)

فهم و خاطر تیز کردن، نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه
بکار بستن فهم و خاطر و اعمال زیرکی و فطانت، راهی نیست که ما را به سر منزل
حقیقت برساند، زیرا لطف و فضل آن شاه حقیقی، فقط شامل حال شکسته دلان می‌شود.
[اهل معرفت، زیرکی‌هایی که فقط به کار دنیا می‌آید نمی‌پسندند. مصراع دوم ناظر است
به این حدیث: أَنَا عِنْدَ الْمُتَكَبِّرَةِ قُلُوبُهُمْ لِأَجَلِي. «من (حضرت حق) نزد
شکسته دلانم.»]

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۳۸.

۲. مکاشفات رضوی، ص ۴۲.

ای بسا گنج آکنان گنج کاو کان خیال اندیش را شد ریش گاو^۱ (۵۳۳)

ای بسا محتشمان اندیشه و کنجکاوی، بازیچه و سُخره آن وزیر خیال اندیش شدند. [«گنج آکن» صفت مرکب فاعلی به معنی پُرکننده گنج و به معنی اندوزنده مال و ثروت است. اما در اینجا با توجه به قرینه ابیات سابق و لاحق مراد از گنج، گنجینه دانش و محفوظات و خردورزی‌های بوالفضولانه است. پس منظور اینست که زعمای مسیحی با همه محفوظاتی که داشتند توسط آن وزیر مکار فریب خوردند و ادعایش را باور کردند.

گاو، که بود تا تو ریش او شوی؟! خاک، چه بود تا حشیش^۲ او شوی؟! (۵۳۴)

گاو، کیست که تو تابع و سُخره او شوی؟! خاک، چیست که تو گیاه خشکیده و بی‌ارزش آن شوی؟! [«گاو» کنایه از نفس اماره است از آنرو که در شهوات و امیال هرگز سیری ندارد و دائماً بانگ هَلْ مِنْ مَزِيد می‌زند. و «خاک» کنایه از دنیای مادی است، چرا که مولانا در مثنوی و دیوان مکرراً دنیا را به «خشکی»، و ذات الهی را به «دریا» تشبیه کرده است. تشبیه نفس به گاو در بیت (۱۴۴۵) دفتر دوم، و بیت (۲۴۵۴) و (۳۹۰۰) دفتر سوم و (۲۸۶۶) دفتر پنجم نیز آمده است.]

چون زنی از کار بد شد روی زرد^۳ مسخ کرد^۴ او را خدا و، زُهره کرد (۵۳۵)

همینکه زنی از ارتکاب کار بد، شرمسار شد، خداوند، صورت او را مسخ کرد و آن را به زُهره بَدَل فرمود. [بیت فوق اشارت است به یکی از افسانه‌ها که در برخی از کتب تفسیری نظیر طبری و ابوالفتوح رازی و نیز کتب قصص نظیر قصص الانبیاء ثعلبی آمده است. به مناسبت ذکر هاروت و ماروت در آیه ۱۰۲ سورة بقره آورده‌اند که هاروت و ماروت دو فرشته بودند، به خداوند عرض کردند که اگر به حکومت زمین رسند داد بگسترنند و همچون بنی آدم به گناه آلوده نشوند. خداوند به آن دو فرمود: شهوتی که به بنی آدم داده‌ام اگر در شما نَهَم خویشتن نگه نتوانید داشت و راه عصیان خواهید رفت. آن دو گفتند: خیر! ما هرگز عاصی

۱. ریش گاو: کنایه از احمق و نادان.

۲. حشیش: گیاه خشک.

۳. روی زرد: کنایه از شرمسار و خجل.

۴. مَسَخ: مبدل شدن صورت به صورتی زشت، انتقال نفس انسان از بدن وی به بدن حیوانی که در اوصاف، مشابه او باشد. مانند انتقال روح مرد دلیر به بدن شیر.

نشویم! اگر بر فرض محال به عصیان گراییدیم کیفرمان ده!

پس خداوند بدانان شهوت داد و به سوی زمینشان فرستاد. وقتی به زمین رسیدند زنی زیبا دیدند و از او کام طلب کردند. زن گفت: تقاضای شما را در صورتی پذیرم که به یکی از این سه کار اقدام کنید: شرب خمر، کشتن خون یک بی‌گناه و بالاخره سجده آوردن بر بُت. آن دو پیش خود گفتند که شرب خمر از دو کار دیگر ساده‌تر است. پس چون باده نوشیدند عقلشان به زوال رفت و دو جُرم دیگر را هم مرتکب شدند. سپس آن زن گفت: اسم اعظم را نیز به من یاد دهید. یاد دادند. و او با خواندن آن اسم به آسمان رفت و تسلیم آنان نشد. و خداوند او را به صورت ستاره زهره در آورد. آنگاه هاروت و ماروت را به کیفر اعمال زشت خود در سیاهجالی در بابل حبس کرد، زیرا آن دو، کیفر دنیایی را بر کیفر اخروی ترجیح داده بودند. البته اینگونه افسانه‌ها از سنخ اسرائیلیات است و هیچگونه وجاهتی ندارد. و متن آیه مذکور نیز بر جنبه پاکی و حقانیت آن دو دلالت دارد. و معلوم نیست که سازندگان این افسانه از کدام قسمت آیه چنین افسانه‌ای بر ساخته‌اند؟! در این باره به شرح بیت (۱۲۵۷) دفتر چهارم مراجعه شود. اما استشهد مولانا بدین افسانه به معنی قبول صحت آن نیست، چه اسلوب مولانا در مثنوی بیان مقاصد خود در لابلای امثال و حکایات است، خواه آن حکایات، نفس‌الامر خارجی داشته باشد یا صرفاً افسانه باشد.]

(۵۳۶) عَوْرَتی^۱ را زُهره کردن، مَسْنَخ بود خاک و گِل گشتن چه باشد ای عَنود^۲؟
اگر تبدیل یک زن به ستاره زهره، مسخ شمرده شود، ای حق‌ستیز، آیا به خاک و گِل
بَدَل شدن مسخ نیست؟ یعنی اسیر شهوت شدن مسخ باطنی می‌آورد. [رجوع شود به شرح بیت
(۵۳۸) همین دفتر.]

(۵۳۷) روح، می‌بُزَدَت سَوی چَرخِ بَرین^۳ سَوی آب و گِل شدی در اَسْفَلین^۴
روح لطیف، تو را به سوی آسمان روحانی و جهانِ والا می‌کشد. ولی تو خود را به
سوی پست‌ترین مراتب هستی پایین می‌کشی. [کلمه اَسْفَلین مَتَّخَذ است از آیه ۹۸ سوره

۱. عَوْرَت: هرچه از آن شرم‌کنند و نهان داشتنش بهتر باشد. مجازاً به زن گویند.

۲. عَنود: ستیزه‌کار. ستیزنده.

۳. بَرین: بالاین و بلندترین. «چرخ برین» یعنی آسمان بالایی و منظور، عالم مابعدالطبیعه است.

۴. اَسْفَلین: جمع اَسْفَل به معنی فروتر.

صافات: ... فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَشْقَلِينَ. «... پس بنهادیم ایشان را در فروترین مرتبت.»

(۵۳۸) خویشتن را مسخ کردی زین سُفول^۱ ز آن وجودی که بُد آن، رَشکِ عَقول
تو خود را به جهت گرایش به مرتبه نازل و پست مادیت مسخ کرده‌ای در حالی که
وجود تو از حیث شرافت و والایی چنان است که موجب حسد و حسرت صاحبان عقول
(فرشتگان و مجردات) شده است. [هرگاه آدمی در مسائل شهوانی و امور پست دنیوی غرق
شود، صفات او نیز پست و بی‌قدر می‌شود. زیرا آدمی به هرچه عشق ورزد، رنگ همان چیز را
می‌گیرد. چنانکه رسول خدا فرماید: أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ. «یعنی تو همراه و قرین آن چیزی
هستی که بدان عشق می‌ورزی.» اهل‌الله بدین حالت، مسخ قلب یا مسخ باطن گویند. نه تنها
سیرت افراد مسخ می‌شود، بل صورتشان نیز مطابق سیرتشان تغییر می‌کند و کراهت‌بار
می‌گردد. مراجعه شود به شرح بیت (۲۵۹۱) دفتر پنجم.]

(۵۳۹) پس ببین کین مسخ کردن چون بُود پیش آن مسخ، این بغایت دُون بود
پس بنگر که این مسخ کردن چگونه است؟! بی‌گمان این نوع مسخ، یعنی مسخ باطن
بسی پست‌تر از مسخ ظاهر است، زیرا اگر آن زن بدکار به جهت کردار بدش مسخ شد، در
عوض به ستاره‌ای نورانی مبدل گشت و بر اوج آسمان جای گرفت. و حال آنکه مسخ باطن
انسان به سبب گرایش به مادیات و شهوات بسیار پست‌تر از آن نوع مسخ است.

(۵۴۰) اسبِ هَمّت، سويِ اختر تاختی آدمِ مسجود را نشناختی
ای منجم ظاهری! تو اسبِ هَمّت و تلاش خود را به سوی ستارگان و اختران آسمان به
تاختن آورده‌ای و با تکیه بر علم هیأت و نجوم، آن کواکب را در اوج آسمان رَصد می‌کنی،
ولی هنوز حقیقت انسان را که مورد عزّت و احترام فرشتگان است در روی کُرّه زمین
نشناخته‌ای! [سويِ اختر اشاره دارد به احوال اخترشناسان که عمر عزیز خود را در شناخت
احوال ستارگان صرف می‌کنند. و چون موضوع علومشان عالی است، خویشتن را جلیل‌القدر
می‌پندارند. آنان اختران را در سرنوشت آدمی مؤثر می‌دانند، از اینرو از مسبب‌الاسباب
منحرف شده‌اند. نیکلسون گوید: اخترشناس (منجم) که عالیتین تأملات و اندیشه‌های او

۱. سُفول: پستی، فرومایگی و خست طبع.

محدود به ستارگان است. برای اشاره کردن به تقابل و تضاد میان ماده‌گرایی و عرفان. دنیاپرستی و روحانیت، سودمند می‌افتد.^۱ آدم مسجود، حقیقت انسانیت است که جامع و مظهر ذات و جمیع اسماء و صفات الهی است. و به این اعتبار، انسان آینه حق و خلق است.^۲ منظور بیت: اهل ظاهر، خود را به جزئیات غیر ضروری خارجی سخت مشغول می‌دارند، اما حقیقت خود را که نزدیکترین چیز به آنهاست نمی‌شناسند. |

(۵۴۱) آخر آدم زاده‌ای ای ناخلف^۲ چند پنداری تو پستی را شرف
ای فرومایه، آخر تو زاده آدمی و فرزند انسان. چگونه فرومایگی را شرافت می‌پنداری؟!

(۵۴۲) چند گویی من بگیرم عالمی این جهان را پُر کنم از خود، همی؟
آخر چقدر می‌گویی که من عالم را تصرف می‌کنم و این جهان را از قدرت وصیت و صوتم پُر خواهم کرد؟

(۵۴۳) گر جهان، پُر برف گردد سربه سر تاب^۳ خور^۵ بگدازدش با یک نظر
به عنوان مثال، اگر سراسر جهان از برف پوشیده گردد، خورشید با یک تابش، همه آنها را می‌گدازد و از میان می‌برد. | «برف» در اینجا مثالِ حشمت و قدرت دنیوی است و «خورشید»، مثالِ قدرت الهی. |

(۵۴۴) وزیر^۶ او و صد وزیر و صد هزار نیست گرداند خدا از یک شرار^۷
خداوند مهربان اگر اراده می‌فرمود می‌توانست به یک شراره از رحمت و اسعه خود، همه گناهان کبیره و صغیره آن وزیر بدگوهر و گناه صدها هزار شخص دیگر را محو کند.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۰۶.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳. ناخلف: فرومایه بدتراد و بدسرشت و بدکار.

۴. تاب: تابش.

۵. خور: خورشید.

۶. وزیر: بارگران و نکبت و وبال و گناه.

۷. شرار: پاره‌ای از آتش که برجهد.

عینِ آن تخییل^۱ را حکمت کند عینِ آن زهرآب^۲ را شربت کند (۵۴۵)
خداوند می‌توانست نفسِ آن خیالات فاسده را به حکمتِ عالیهِ مبدل کند و نفسِ آن زهر را به شربت گوارا دگر سازد. [خداوند به اقتضای اسمِ شریفِ مُبَدِّل هرگاه خواهد سیئات را به حسنات بَدَل فرماید، چنانکه در قرآن کریم مکرراً آمده است. مثال تاریخی آن، قتل عام ذکوران بنی اسرائیل به دست فرعون ستمگر است. این قتل عام نه تنها ارکان نظام او را استوار نکرد، بلکه برعکس، موسای نبی ظاهر شد و آن قوم ستمدیده را از شرارت فرعون برهانید.]

آن گمان‌انگیز^۳ را سازد یقین مهرها رویاند از اسبابِ کین^۴ (۵۴۶)
خداوند اگر اراده فرماید آنرا که همواره اسیر وهم و گمان است، به زمرة اهل یقین اندر سازد و از مبادی کینه و دشمنی، مهر و دوستی پدید آورد. [قدرت الهی بر همه اَضداد، متساویاً عمل می‌کند. همانطور که می‌تواند خاصیتی به چیزی دهد، می‌تواند آن خاصیت را به ضدّش مبدل نماید. به هر حال اوست توانا بر همه چیز^۵.]

پَرُوَرَد در آتش، ابراهیم را ایمنیِ روح سازد بیم را (۵۴۷)
به عنوان مثال، ابراهیم خلیل(ع) را در میان آتش نگه می‌دارد و می‌پرورد. و بیم و هراس را سبب ایمنی روح‌ها و روان‌ها می‌کند. [اشارت است به داستان ابراهیم خلیل(ع) که نمرود ستمکار، او را به آتش قهر خود درافکند، اَمّا مشیت الهی آن آتش قهار را بر او سرد و سازگار کرد. در آیه ۶۹ سورة انبیاء آمده است: قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ اِبْرَاهِيمَ. «گفتیم: آتشا! بر ابراهیم باش سرد و سازگار.» مراجعه شود به دفتر اول بیت (۷۹۰) دفتر سوم، بیت (۱۰۱۶) و دفتر ششم بیت (۴۲۹۱). بیت فوق تمثیلی است برای مدلل کردن مطلبی که در ابیات پیشین آمده است. و آن اینکه قدرت الهی، لا بشرط و نامحدود است.]

۱. تخییل: خیال‌آرایی، کسی را به خیال افکندن.

۲. زهرآب: آب زهرآلود.

۳. گمان‌انگیز: کسی که دائماً دچار توهم و خیال‌پردازی است.

۴. کین: کینه.

۵. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۳۷.

(۵۴۸) از سبب سوزیش، من سَوْدایی^۱ در خیالاتش چو سَوْفِسطایی^۲ ام

من از سبب سوزی خدا دچار حیرت و گیجی شده‌ام، و در این باره به حکم عقل اعتماد نتوانم کرد. و در اندیشه مربوط به افعال خداوند مانند سوفسطائیان نمی‌توانم حکمی جزمی و قطعی دهم. [خداوند که مسبب الاسباب است، گاه علل و اسباب طبیعی را از کار می‌اندازد و فعلی نامعهود و غیرمعتاد به ظهور می‌رساند. نظیر معجزه که نوعی سبب سوزی و خرق عادت طبیعی است. این افعال ظاهراً متناقض، آدمی را از جزمیت در داوری امور جاریه دور می‌کند. نیکلسون معتقد است که در خیالاتش اشارت است به دنیای ظاهر. چرا که جنس عالم هستی از خیال است. بنابر این همانگونه که بعضی از شکاکان سوفسطایی، حقیقت وجودی حسیات و بدیهیات را منکرند. عارف نیز که فعل بی واسطه الهی را مشاهده می‌کند و جز خدا هیچ نمی‌بیند، تمامی سبب‌ها، یعنی مجازها را خیالاتی می‌پندارد که خداوند آفریده است.^۳]

مکر دیگر انگیختن وزیر در اضلال^۴ قوم

(۵۴۹) مکر دیگر آن وزیر از خود بیست^۵ و عظم را بگذاشت و در خلوت نشست

آن وزیر پُر تزویر، مکر و نیرنگی دیگر بکار بست. بدین معنی که وعظ و اندرز به پیروان خود را ترک کرد و خلوت‌نشینی اختیار نمود. [خلوت‌نشینی یا خلوت‌نشستن از برنامه‌های لازم سلوک است. خلوت‌نشینی در نزد صوفیه عبارت است از عزلت و دوری از مردم به قصد عبادت و ریاضت تا بدین سبب، حالت انقطاع و جمعیت خاطر و تمرکز فکر حاصل آید. یکی از عارفان گوید: خلوت، صفت اهل صفوت بود، و عزلت از نشانه‌های وصلت بود.^۶]

سنت خلوت‌نشینی از سنن پسندیده انبیا و اولیاست. چنانکه حضرت موسی (ع) چهل شبانه‌روز به میقات رفت و از خلق و خلاق دوری گزید. همینطور حضرت عیسی (ع) نیز

۱. سَوْدایی: کسی که مبتلا به مرض خیال است، دیوانه. منسوب به سَوْدا، یکی از اخلاط چهارگانه که به عقیده طبیبان قدیم، غلبه آن، سبب امراض عصبی گردد.

۲. سَوْفِسطایی: از کلمه سفسطه مشتق شده است و به معنی پوشاندن حقایق به کمک لفاظی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) دفتر پنجم.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۰۷.

۴. اضلال: گمراه کردن.

۵. مکر بستن: نیرنگ به کار بستن، حيله گری کردن.

۶. ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۵۳.

ادب خلوت‌نشینی را رعایت می‌کرد.^۱ حضرت محمد(ص) نیز عادت داشت که سالی یک ماه در غار حراء خلوت‌گزیند و به ذکر و تعبد پردازد. و در آستانه بعثت نیز میل فراوانی به خلوت داشت.^۲ تا بدانجا که قریشیان به تعریض و کنایت می‌گفتند: إِنَّ مُحَمَّدًا عَشِيقَ رَبِّهِ. «محمد، عاشق پروردگار خویش شده است.»

حضرت محمد در خبری معروف به خلوت‌نشینی تصریح فرموده است: مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. «هرکه برای حق تعالی چهل بامداد، خالص و بی‌شائبه باشد، چشمه‌ساران حکمت و فرزاندگی از قلبش بجوشد و بر زبانش جاری گردد.»

پس حکمت خلوت‌نشینی در چهل صباح آن است که در هر صباح، حجایی از سالک برداشته شود. و نشان صحت خلوت‌نشینی آن است که پس از اتمام این دوره، جویبار حکمت از دل او بر جوشد و بر زبانش جاری گردد. اما عمده آداب خلوت‌نشینی بدین قرار است: کم‌خوردن، کم‌خفتن، کم‌گفتن یا صمت کامل، اجتناب از معاشرت، مداومت بر ذکر، نفی خواطر و دوام مراقبه.^۳ معمولاً خلوت‌نشینی به مدت چهل شبانه روز است. و در این مدت به ذکر و فکر و عبادت مشغول می‌شوند و ترک حیوانی می‌کنند.^۴

ارباب طریقت در این مسأله بحث کرده‌اند که آیا برای تهذیب نفس و استکمال اخلاق، باید خلوت را گزید یا صحبت را؟ در این زمینه بحث‌هایی مستوفای شده و از مجموع آن چنین مستفاد می‌شود که در این مورد، حکمی جزمی نتوان داد. بلکه باید گفت که این امر، نسبت به اختلاف احوال و اوضاع و اوقات و روحیات سالکان و همچنین اشخاصی که ممکن است طرف صحبت و مجالست واقع شوند تفاوت دارد.^۵ در این باب^۱ مراجعه شود به حکایت صیاد و پرنده که از بیت (۴۲۵) دفتر ششم آغاز می‌شود.

در مریدان در فکند از شوق، سوز بود در خلوت، چهل پنجاه روز (۵۵۰)
آن وزیر پُر تزویر در میان مریدان خود، شور و شوقی افکند. بدین ترتیب که چهل یا

۱. ر.ک. انجیل متی: باب سیزدهم.

۲. ر.ک. السيرة النبوية (ابن هشام)، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳. ر.ک. مصباح الهداية، ص ۱۶۳ - ۱۶۰.

۴. ر.ک. مقالات شمس، ص ۱۸۴.

۵. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۳۵۶.

پنجاه روز از مریدان خود فاصله گرفت و در گوشه‌ای تنها نشست و همین به خلوت رفتن. آتش اشتیاقِ مریدان را تیزتر کرد.

(۵۵۱) خلق، دیوانه شدند از شوق^۱ او از فراقِ حال^۲ و قال^۳ و ذوق^۴ او

مریدان از فرط اشتیاق دیدار وزیر و از فراق حال و قال و ذوق او دیوانه و بی تاب شدند. [حال از مصطلحات اهل عرفان و تصوف است. در تعریف آن گفته‌اند: کیفیتی روحانی است که با عنایت الهی و بدون جهد و طلب بر دل پاک سالک در آید و با ظهور اوصاف نفسانی سریعاً زوال یابد. از اینرو پیران طریقت گفته‌اند که حال، همچون برقی بودِ خاطف. یعنی ویژگی حال اینست که دوام نیابد و مانند برقی بجهد و برود. و چون حال دوام یابد و ملکه سالک گردد به مقام تبدیل می‌شود لِإِقَامَةِ السَّالِكِ فِيهِ «به جهت آنکه سالک در آن حال، ساکن و مقیم شود.» نیز گفته‌اند: حال واردی است موهبتی که از عالم علوی، گاه به گاه بر دل سالک در آید و در آمد و شد باشد تا آنکه او را به کمند جذبۀ الهی درکشد و از جهان فرودین به جهان برین بَرَد. و مراد از مقام، حالی است از احوال سلوک که در تصرف سالک در آید و زوال نیابد. بنابر این، سالک در تصرف حال است و مقام در تصرف سالک^۵. اما ذوق در اصطلاح اهل معرفت نوری عرفانی است که خداوند آن را با تجلی خود بر دل دوستداران خود بتاباند. و آنان به کمک آن نور، حق و باطل را از هم تمییز دهند بی آنکه آنرا از کتابی اخذ کرده باشند. خواجه عبدالله گوید: الذَّوْقُ أَبْقَى مِنَ الْوَجْدِ وَ أَجْلَى مِنَ الْبَرْقِ^۶. «ذوق، از وجد پایدارتر و از برق، آشکارتر است.]

(۵۵۲) لایه و زاری همی کردند و او از ریاضت گشته در خلوت دوئو^۷

مریدان گریه و زاری سر می‌دادند و آن وزیر از شدت ریاضت، کمرش خمیده شده بود. [البته ریاضت او رندانه و مکارانه بود.]

۱. شوق: رغبت و اشتیاق.

۲. حال: ر.ک. بیت (۱۴۳۴) همین دفتر.

۳. قال: گفتار و گفتگو.

۴. رجوع شود به شرح گلشن راز، ص ۲۶، اللمع فی التصوف، ص ۳۲۵ - ۳۲۴. ترجمۀ رسالۀ قشیریه، ص ۹۲، مصباح الهدایة، ص ۱۲۵.

۵. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۱۹۲.

۶. دوئو شدن: خمیده شدن.

گفته ایشان: نیست ما را بی تو نور بی عصاکش، چون بُود احوالِ کور؟ (۵۵۳)
مریدان به وزیر می‌گفتند: بدون تو ما از نور معرفت محرومیم. مثلاً اگر نابینایی،
عصاکش و راهنما نداشته باشد چه حالی پیدا می‌کند؟ [ما نیز همان حال را داریم و بدون تو
کارمان زار است.]

از سرِ اکرام و از بهرِ خدا بیش از این ما را مدار از خود جُدا (۵۵۴)
بزرگواری کن و محض رضای خدا بیش از این ما را از خود جدا مکن.

ما چو طفلانیم، ما را دایه تو بر سرِ ما گستران آن سایه تو (۵۵۵)
ما همچون کودکانیم و تو برای ما همچون دایه‌ای. پس سایه لطف خود را بر سرِ ما بگستران.

گفت: جانم از محبّان دور نیست لیک بیرون آمدن، دستور نیست (۵۵۶)
وزیر پُر ترویر گفت: جان من از دوستان و مریدانم جدا نیست. یعنی گرچه جسماً از
آنان دورم، روحاً با آنان همراهم. ولی اجازه ندارم که از خلوتِ خویش بیرون آیم.

آن امیران در شفاعت آمدند و آن مریدان در شُناعت^۱ آمدند (۵۵۷)
پیشوایان دوازده گانه مسیحی برای شفاعت نزد وزیر آمدند و آن مریدان نیز به نکوهش
و بدگویی خود پرداختند. [نیکلسون گوید: شارحان، شُناعت را به معنای «سرزنش کردن خود»
شرح کرده‌اند. بنابر این نظر، مریدان وزیر، خود را به رنج داشتن او متّهم کردند. اما از آنچه که
بعد می‌آید چنین معلوم می‌شود که رفتار آنها با او رفتار عاشقانی است که از نامهربانی معشوق
خود شکایت می‌کنند، معشوقی که بی سبب و ناگهان لطف خود را دریغ داشته است.^۲]

کین چه بدبختی است ما را ای کریم؟ از دل و دین مانده ما بی تو یتیم (۵۵۸)
مریدان گفتند: ای بزرگوار! این چه بدبختی و شقاوتی است که ما را فرا گرفته؟! ما بدون
تو از اینکه دل و دین را از دست داده‌ایم یتیم و بی سرپرست مانده‌ایم.

۱. شُناعت: زشتی و بدی. «در شُناعت آمدن» به معنی تشنیع و بدگویی کردن است.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۰۸.

(۵۵۹) تو بهانه می‌کنی و ما ز درد می‌زنیم از سوزِ دل، دَم‌هایِ سرد
تو برای آنکه از خلوتگاه خود بیرون نیایی دائماً بهانه می‌آوری، و ما از سوز دل و از
درد و اندوه، آه‌های سرد می‌کشیم. [رجوع شود به توضیح بیت پیشین.]

(۵۶۰) ما به گفتارِ خوش، خُو کرده‌ایم ما ز شیرِ حکمتِ تو خورده‌ایم
ما به سخنان لطیف و دلنشین تو عادت کرده‌ایم و از حکمت و معرفتِ تو شیر
نوشیده‌ایم. از اینرو نمی‌توانیم از تو جُدا بمانیم.

(۵۶۱) اَللّٰهُ اَللّٰهُ، این جَفّا^۱ با ما مکن خیر کن، امروز را فردا مکن
تو را به خدا چنین ستمی بر ما روا مدار. و همین اکنون کار خیر به جا آر و کار امروز
را به فردا میفکن.

(۵۶۲) می‌دهد دل، مر تو را کین بی‌دلان^۲ بی‌تو گردند آخر از بی‌حاصلان^۳؟
آیا دلت رضا می‌دهد که این مریدان عاشق در فراق تو بیهوده و بی‌حاصل بمانند و
تعلیم و تربیتی نگیرند و به مقام کمال روحی نرسند؟

(۵۶۳) جمله در خشکی چو ماهی می‌طپند آب را بگشا، ز جُو بردار، بند
مریدانِ بی‌قرارت، همگی مانند ماهی در خشکی مضطرب و پُرتاب هستند. گویا که
بی‌تو از ادامهٔ زندگی قطع امید کرده‌اند. پس اینک بند جدایی و فراق را بگسل و آبِ دیدارت را
به روی ما بازکن.

(۵۶۴) ای که چون تو در زمانه نیست کس اَللّٰهُ اَللّٰهُ، خلق را فریادرس
ای کسی که مانند تو در این روزگار پیدا نمی‌شود، تو را به خدا به فریاد این
مردمِ عاشق برس.

۱. جَفّا: بیداد و ستم.

۲. بی‌دل: ترسو، ترسنده، عاشق.

۳. بی‌حاصل: تعلیم و تربیت نایافته و عاری از کمال.

دفع گفتن^۱ وزیر، مریدان را

گفت: هان ای سُخرگان^۲ گفت وگو وعظِ گفتارِ زبان و گوشِ جو (۵۶۵)
وزیر گفت: آگاه باشید، ای قومی که مغلوب قیل و قال شده‌اید! و ای قومی که خواهان گفتار و شنیدارید. [در این فصل جلیل، مولانا سخنانِ راهنمایان صادق را از زبان آن وزیر پُرترویر می‌گوید. و ادب خاموشی و کم‌گویی را تأکید می‌کند، چرا که گفتار فقط با زبان ادا نمی‌شود، بل در بسیاری از موارد سکوت، بهترین سخن است. و این از اسلوب معهود مولانا است که گاه سخنان عمیق و انیق خود را از زبان شخصیت‌های منفی حکایات خود و می‌گوید.]

پنبه اندر گوشِ حسّ دون کنید^۳ بندِ حسّ از چشمِ خود بیرون کنید (۵۶۶)
پنبه در گوش خود کنید. یعنی گوش ظاهر را فرو بندید تا گوشِ باطنی شما گشوده گردد و نتیجتاً اسرار الهی را بشنوید. و از چشمِ باطنی خود، قید و بند این حواس ظاهره را بردارید تا چشم بصیرت شما از حجاب‌های نفسانی و جسمانی خلاص گردد و در نتیجه حقایق نادیدنی را ببینید. [در یکی از متون باستانی هندو که در واقع شرح ساده و موجز اوپانیشادها به شمار آید آمده است: هر که حواس [ظاهر] را در قید کند او را مستقیم العقل گویند. و کسی که در بند تحصیل مقتضیات حواس باشد، او گرفتار کمند محسوسات گردد. و از این گرفتاری، آرزو پیدا شود و از آرزو، غصّه بوجود آید و از غصّه، غفلت رو نماید و از غفلت، فراموشی مستولی گردد و از فراموشی، عقل زوال پذیرد. و از زوال عقل، راه خلاصی از دست رود... کسی که حواس [ظاهر] را مغلوب ساخته عقل او به سوی کمال، ترقّی کند و کسی که این چنین عقل ندارد او را مراقبه دست ندهد و بی‌مراقبه آرام نگیرد و آدمی بی‌آرام به راحت نرسد.^۴]

پنبه آن گوشِ سر، گوشِ سر است تا نگردد این کر، آن باطن، کر است (۵۶۷)
گوشِ سر، یعنی همین گوشِ حسّی و ظاهری در واقع، پنبه و حجابِ گوشِ سر و باطن

۱. دفع گفتن: رد کردن، مخالفت کردن.

۲. سُخرگان: جمع سُخره به معنی کسی است که مورد بیگاری و تمسخر قرار گیرد.

۳. پنبه در گوش کردن: کنایه از بستن گوش و ترک شنیدن.

۴. بگوت گیتا، ص ۱۵. با اندکی تغییر در عبارات.

است، مادام که این گوش حسی و ظاهری می‌شنود، آن گوش باطنی و سری، بسته و ناشنواست. [همانطور که حواس ظاهر، بند و حجاب دارند، حواس باطن نیز بند و حجاب خاص خود را دارند. مثلاً اگر آدمی با پنبه و دیگر ابزار گوش خود را ببندد طبیعی است که اصوات را یا بطور کلی نمی‌شنود یا بسیار ضعیف می‌شنود. بند و حجاب حواس باطن، شهوات و نفسانیات است. هرکس اسیر اینگونه امیال حیوانی گردد ذوق باطنی‌اش کور گردد. از اینروست که عرفا و صوفیه عقیده دارند که هرگاه چشم و گوش باطنی بوسیله ریاضت و صیانت نفس از بند حجب نفسانی رها گردد می‌تواند الحان روحانی و نغمات آسمانی را بشنود و صور ملکوتی را مشاهده کند. این حجب نفسانی را قرآن کریم با لفظ غِشَاوَة و اَكْنَه، طَبَع و خَتَم و جز آن تعبیر فرموده است. در فصلی از اوپانیشادها نیز آمده است: مشغول شونده به ذکر شریف اوم، پس از مراحل صاحب کشف شود. سخنان مردم را از راه دور بشنود و بر باطن‌ها مطلع گردد و اشیای دور را ببیند و مثل فرشته شود.^۱ پس منظور دو بیت اخیر اینست: از هر آنچه که صرفاً جنبه نفسانی دارد در گذرید تا چراغ روحتان خاموش نشود.]

(۵۶۸) بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید تا خطابِ اِزِجِعی را بشنوید
اگر می‌خواهید خطاب حق تعالی را بشنوید باید از قید و بند حواس ظاهر و گوش ظاهر و عقل جزئی دنیا طلب رها شوید. [اِزِجِعی (= بازگرد) متخذ است از آیه ۲۷ و ۲۸ سوره فجر: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِزْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. «ای نفس آرام یافته، باز آی به سوی پروردگارت در حالی که راضی به حق و مرضی حق هستی.» منظور بیت: از قید و بند مقتضیات جسمانی و نفسانی، خود را رها کنید تا لیاقت آن یابید که به سوی حق تعالی رجوع کنید.]

(۵۶۹) تا به گفت و گویِ بیداری دَری تو زگفتِ خواب، بویی گی بَری؟
مادام که در قیل و قالِ بیداری‌های کاذب دنیوی به سر می‌بری، چگونه ممکن است که از سخنان مربوط به عالم رؤیا و اسرار غیب خبردار شوی؟ [مصرع دوم استفهام انکاری است. «بیداری» و «خواب» را در اینجا شایسته است که حمل بر مجاز کرد. یعنی معنی مجازی آن

بیشتر موردنظر است^۱، هرچند که معنی ظاهری آن نیز وجهی دارد. زیرا تا وقتی که انسان بیدار است روحش در بند جسم است و نمی‌تواند به عالم مثال راه یابد. اما همینکه به خواب رفت روحش از قفس تن رها شود و به عالم معانی رسد.

منظور بیت: تا وقتی که به ظاهر جهان مشغول هستی چگونه ممکن است که به باطن آن راه یابی؟ چنانکه حضرت سیدالشهدا(ع) در دعای عرفه فرماید: *إِلَهِي تَزِدُّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بَعْدَ الْمَرَارِ*. «خداوند! توجهم به نمودهای ظاهری جهان، مرا از دیدارت دور داشته است.» [است.]

(۵۷۰) سَیْرِ بیرون است، قول و فعلِ ما سَیْرِ باطن هست، بالای سَما
قول و فعل روزمره ما، سیر و سلوک ظاهری است و مسلماً با این سیر و سلوک به منزل حقیقت نتوان رسید، زیرا عرصه سیر و سلوک باطنی و معنوی در ورای آسمانهاست. [پس اگر می‌خواهی سالک باطنی شوی باید از اقوال و افعالی که به عادت غریزی انجام می‌دهی دست بداری.]

(۵۷۱) حَسّ، خشکی دید، کز خشکی بزاد عیسی جان، پای بر دریا نهاد
حسّ ظاهری، زاده همین عالم ظاهر است. ولی عیسای روح، پای همت بر دریای حقیقت نهاده است. [از آنجا که حواس ظاهری، جسمانی است گرایش به عالم ظاهر دارد. و چون روح مجرد، گوهری معنوی است رو به سوی دریای معنا دارد. در تعبیرات مولانا خشکی حاکی از عالم ظاهر، و دریا، حاکی از عالم معناست. مصراع دوم بدین خارق عادت حضرت عیسی(ع) نیز اشارت دارد که بر آب دریا می‌خرامید^۲.]

(۵۷۲) سَیْرِ جسمِ خشک، بر خشکی فتاد سَیْرِ جان، پا در دلِ دریا نهاد
سیر و سلوک جسمی که از این عالم صورت و خاک است، بر همان خاک و صورت عالم ناسوت واقع شده است. در حالی که سیر و سلوک عیسای «جان» در میانه دریای معناست.

۱. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۲) و (۳۹۳) همین دفتر.

۲. ر.ک. انجیل متی، باب سیزدهم.

(۵۷۳) چونکه عُمر اندر رو خشکی گذشت گاه کوه و گاه دریا، گاه دشت

چون که عُمر در راهِ این عالمِ صورت و جهانِ ناسوت، سپری شد، عمرت گاه در کوه، گاه در دریا و گاهی در صحرا تباه می‌گردد و هرگز به سیر روحانی نخواهد رسید.

(۵۷۴) آبِ حیوان از کجا خواهی تو یافت؟ موجِ دریا را کجا خواهی شکافت؟

تویی که همه عمرت را در هامون بی‌برگ و بار عالم صورت سپری می‌کنی کجا می‌توانی به آب حیات طیبیه دست یازی و چگونه می‌توانی امواج دریای معنا را با کشتی همت بشکافی و به ساحل حقیقت برسی؟ [آب حیوان یا آب حیات اشاره است به آب چشمه‌ای اسطوره‌ای که به عقیده قدما در ظلمات و تاریکی نهفته است و هر آن کس که از آن نوشد یا سر و تن در آن شوید جوانی از سر گیرد و عمر جاودانه یابد. اما در اینجا مراد از آن، آب عشق و حقیقت است که هر کس از آن نوشد ثبت است بر جریده عالم دوام او!]

(۵۷۵) موجِ خاکی، رَهم و فهم و فکرِ ماست موجِ آبی، محو و سُکرست و فناست

اوهام و اندیشه‌های جزئی و ظاهری، از امواج جهان ظاهر است. و حالت محو و سُکر و فنای فی‌الله از امواج جهان معناست. [محو از اصطلاحات اهل الله است. و مراد از آن زدودن اوصاف نفسانی و ازاله صفات بشری و نیل به بی‌خویشی و یا بیرون آمدن از خود مجازی و غریزی است. از اینرو عرفا در تعریف رسمی آن گفته‌اند: رفع اوصاف عادت و ازاله علت^۱. نیز گفته‌اند: نفی صفات بشری، حالت بی‌خودی از خود و لوازم خودی. مقابل اثبات و صحو^۲. بطور کلی، خود را از صفات نکوهیده پاک کردن و به صفات پسندیده متصف شدن را محو و اثبات گویند^۳. اما سُکر به معنی مستی و آن حالتی است که عقل را از تصرف و قوای نفسانی را از انقیاد عقل باز دارد^۴. مراد از سُکر عرفانی، مستی شراب انگوری نیست^۵. توضیح فناء در شرح بیت (۵۷) همین دفتر آمده است.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۳۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۴۴.

۳. ر.ک. ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۱۵.

۴. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۴۴.

۵. ر.ک. خلاصه شرح تعرف، ص ۳۸۴.

تا در این سُکری، از آن سُکری تو دُور تا از این مستی، از آن جامی تو کور (۵۷۶)
 مادام که در مستی‌های ظاهری و دنیوی هستی، از مستی‌های عارفانه دور خواهی بود.
 و تا از باده‌های انگوری مستی، جام معنوی را نخواهی دید. [هریک از احوال نفس، حجاب
 حالت دیگر است. بدین معنی که نفس، در آن واحد، مشغول به دو نوع از احوال، خواه مُلکی یا
 ملکوتی نتواند بود. بنابر این مادام که مشغول به ظاهر است به باطن نتواند پرداخت و تا وقتی
 که مست و هم و فکر باشد، احوال قلبی که نتیجه گسیختگی و انقطاع از حَس ظاهری و باطنی
 است جلوه‌گر نمی‌شود. پس سالک در حال مراقبه باید بکلی متوجّه دل و سرّ خود باشد و
 گوش و چشم ظاهر فرو بندد و حواس را بیکار گذارد تا معانی غیبی بدو روی نماید.^۱]

گفت و گویِ ظاهر آمد چون غبار مدّتی خاموش خُو کُن، هوش‌دار (۵۷۷)
 گفتگوی ظاهری مانند غبار است و این قیل و قال‌های ظاهری زنگاری است بر صفحه
 دل. پس عقلت را بر نفست چیره ساز و مدّتی را در خاموشی سپری کن.

مکرر کردن مریدان که خلوت را بشکن

جمله گفتند: ای حکیم رخنه‌جو^۲ این فریب و این جفا با ما مگو (۵۷۸)
 مریدان جملگی به وزیر گفتند: ای حکیم چاره جو و مشکل گشا، با ما از راه نعل
 وارونه زدن و جفاکاری سخن مگو.

چارِ پا را قدرِ طاقت بارِ نه بر ضعیفان، قدرِ قوّت کارِ نه (۵۷۹)
 روی چهارپایان به اندازه توان‌شان بار بگذار و بر افراد ناتوان به اندازه طاقت‌شان
 تکلیف کن. [اشاره است به آیه ۲۸۶ سوره بقره: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا
 مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ. «خداوند هیچکس را تکلیف نکند مگر به اندازه وسع او. پروردگارا بیش از
 طاقت ما بر ما بارِ تکلیف منه.»]

دانه هر مرغ، اندازه وی است طعمه هر مرغ، انجیری کی است؟ (۵۸۰)
 هر مرغ و پرنده‌ای فقط می‌تواند از دانه‌ای تغذیه کند که متناسب با ساختمان طبیعی‌اش

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۴۴.

۲. رخنه‌جو: چاره‌گر، چاره‌جو، آنکه در کار دشوار، راه‌گریز بجوید.

باشد. هر پرنده‌ای مگر می‌تواند انجیر بخورد؟ [هرکس نمی‌تواند به درک حقایق عرفانی رسد. آنان که هنوز به حد پختگی و قابلیت نرسیده‌اند نمی‌توانند در مفاهیم والای عرفانی مستغرق شوند. مصراع دوم یادآور ضرب‌المثل معروف فارسی است که: مرغی که انجیر می‌خورد نوکش کج است.^۱]

(۵۸۱) طفل را گر نان دهی بر جای شیر طفل مسکین را از آن نان، مُرده گیر
به عنوان مثال اگر طفل شیرخواره را به جای شیردادن، نان بدهی، آن طفل بیچاره از خوردن نان حتماً خواهد مُرد. [پس باید به اطفال سلوک و کودکان راه معرفت نیز به اندازه توانشان، غذای معنوی داد. در غیر این صورت تباه خواهند شد.]

(۵۸۲) چون که دندان‌ها برآرد، بعد از آن هم به خود، طالب شود آن طفل، نان
وقتی که طفل شیرخواره دندان در آورد، با میل و رغبت نان می‌خورد. [وقتی که اطفال سلوک، قابلیت بیشتری یابند می‌توانند طعام معنوی بیشتری بخورند.]

(۵۸۳) مرغِ پَر نَرُسته چون پَران شود لقمه هر گربه دَران شود
مثال دیگر، پرنده‌ای که هنوز پَر در نیاورده اگر به پرواز در آید، طعمه هر گربه درنده‌ای خواهد شد.

(۵۸۴) چون بر آرد پَر، پَرَد او به خُود بی‌تکلف، بی‌صفیر نیک و بد
همینکه این پرنده، بال و پَر در آورد با میل خود و بی‌هیچ رنج و زحمتی و بی‌آواز نیک و بدی به پرواز در آید. یعنی بدون یاری گرفتن احدی پرواز می‌کند. [مولانا در ابیات اخیر ضمن دو تمثیل کودک شیرخواره و مرغِ پَرنا رُسته بیان فرمود که سالک تا وقتی به کمال مطلوب نرسیده باید در ظلّ عنایت و هدایت پیر کامل و مکمل قرار گیرد تا از مصایب نفس اماره و مکاید اهریمنان در امان ماند. و چون به کمال آمد دیگر به پیر مرشد نیازی نیست.]

(۵۸۵) دیو را نطقی تو خامُش می‌کند گوشِ ما را گفتِ تو هُش^۲ می‌کند
میردان بدان وزیر گفتند: ای مرشد، سخن و مصاحبت تو، اخگر نفس اماره، را خاموش

۱. ر. ک. امثال و حکم دهخدا، ج ۳، ص ۱۵۲۹.

۲. هُش: هوش و زیرکی، فراست.

می‌کند و گفتار پُر مغز تو، هوش را به گوش ما ارزانی می‌دارد. یعنی خلاصه با تو سلوک کردن قوه تمیز و تشخیص را به عقل و فهم ما القاء می‌کند.

گوشِ ما هوش است، چون گویا تویی خشکِ ما، بحر است، چون دریا تویی (۵۸۶)

گوش ما در صورتی یکپارچه هوش است که تو به گفتار آیی. و این وجود ناسوتی و عنصری ما در صورتی به دریای معنی مبدل می‌گردد که تو دریا باشی. [این بیت نیز مضمون ابیات پیشین را تأکید می‌کند. و به علاوه این مطلب نیز مستفاد می‌شود که اصولاً هرگونه معاشرت و مجالستی تأثیرگذار است. یعنی وقتی میان دو یا چند کس دیداری می‌رود هر یک از افراد به نوبه خود دچار نوعی انفعال نفسانی می‌شوند. منتهی کسی که دارای نوعی تفوق معنوی و یا حتی مادی و ظاهری باشد، درجه تأثیر و تصرفش معمولاً بیش از سایرین است. گاه اتفاق افتاده است که در یک دیدار، موجودیت شخص توسط دیگری ربوده می‌شود چندان که خواطر و تفکرات او نیز از کار می‌افتد و به حدّ صفر می‌رسد. بیت اخیر از زبان عیسویان تأثیر روحی عارف کامل را بر دیگران بخوبی نشان داده است.]

با تو ما را خاک، بهتر از فلک ای سِماک از تو منور تا سَمَک (۵۸۷)

ای مرشد! اگر با تو همراه و مصاحب باشیم، زمین خاکی برای ما بهتر از سپهر نورانی است. ای کسی که آسمان و زمین، یعنی همه عالم از بالا تا پایین به برکت فیض وجود تو روشن گشته است. [سِماک، ستاره‌ای است بزرگ، بیرون از صورت فلکی عوّا، برابر بنات‌النّعش. آن را سِماک رامح (= نیزه‌دار) خوانند. و رُمح او دو ستاره است از صورت فلکی جاثی. همان صورتی که بر زانو نشسته است. و او را از بهر بلندی سِماک خوانند. و گروهی او را نگهبان شام نام‌کنند. و برابر آن به سمت جنوب دیگر ستاره‌ای است بزرگ و روشن که آنرا سِماک اَعَزَل خوانند.^۱ «سَمَک» به معنی ماهی است و اشارت دارد بدان دسته از روایات که گفته‌اند زمین بر پشت ماهی نهاده شده است.^۲ به هر حال تعبیر «از سِماک تا سَمَک» یعنی همه عالم از بالا تا پایین.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. ر.ک. اخبار الزمان، ص ۲۲.

(۵۸۸) بی تو ما را بر فلک، تاریکی است با تو ای ماه، این فلک باری، کی است؟
 مریدان عیسوی بدان وزیر گفتند: بی حضور تو، روی فلک نیز تاریک و ظلمانی است.
 ای ماه، با وجود تو این فلک چه ارزشی دارد؟! یعنی بی وجود تو این سپهر گردون هم به چیزی
 نیرزد. چرا که انسان کامل مدار هستی است.

(۵۸۹) صورتِ رِفْعَت^۱ بُودِ افلاک را معنی رِفْعَت، روانِ پاک را
 عالم افلاک، صورتاً عالم اکبر است و معنأً عالم اصغر. اما انسان کامل، صورتاً
 عالم اصغر است و معنأً عالم اکبر. [روان پاک، دلالت دارد بر انسان کامل که غایت و غرض
 خلقت است.]

(۵۹۰) صورتِ رِفْعَت، برایِ جسم هاست جسم ها در پیش معنی، اسم هاست
 اجسام و ابدان ظاهراً بزرگی و رفعت دارند. اما همین اجسام و ابدان در مقایسه با روح،
 اسمی بیش نیستند. [دو بیت اخیر اشعار می دارد که عالم معنا حقیقی است و عالم ماده مجازی.
 جسم در مثل لفظ را مآند و روح، معنی را مآند. همه اعتبار لفظ به معنی و حقیقت نفس الامری
 آن است. همانطور که لفظ منشأ اثر نیست، جسم بدون روح نیز موجد اثری نیست. چنانکه کسی با
 تلفظ گل، گل به دست نمی آورد. یا به اصطلاح: با حلوا حلوا گفتن دهان شیرین نمی شود!]

جواب گفتن وزیر که خلوت را نمی شکم
 (۵۹۱) گفت: حجت های خود، کوتاه کنید پند را در جان و در دل، ره کنید^۲
 وزیر مکار گفت: حجت ها و دلیل های خود را کوتاه کنید. یعنی اینقدر احتجاج راه
 نیندازید و پافشاری بیهوده نکنید. بلکه پند مرا از صمیم جان و دل بشنوید.

(۵۹۲) گر امینم، مُتَّهَم نَبُود امین گر بگویم آسمان را، من زمین
 اگر مرا امین می دانید نباید امین را متهم کنید. فرضاً اگر من آسمان را زمین بنامم یا به
 تعبیر معروف «اگر گفتم ماست، سیاه است» باید حرف مرا تصدیق کنید و تابع من شوید.

۱. رِفْعَت: بلندی بر حسب مکان.

۲. رَه کردن: راه دادن، راه باز کردن.

گر کمالم، با کمال انکار چیست؟ ور، نیم، این زحمت و آزار چیست؟ (۵۹۳)
اگر من آدم باکمالی هستم، پس انکار کردن انسان کامل برای چیست؟ یعنی چرا حرف
مرانمی‌پذیرید؟! و اگر اهل کمال نیستم پس این همه زحمت و آزار برای چیست؟!

من نخواهم شد از این خلوت، برون ز آنکه مشغولم به احوالِ درون (۵۹۴)
من (وزیر) از خلوتگاه خود بیرون نمی‌آیم، زیرا که به احوالِ درونم مشغولم.

اعتراضِ مریدان، بر خلوتِ وزیر

جمله گفتند: ای وزیر! انکار نیست گفت ما چون گفتنِ اغیار نیست (۵۹۵)
مریدان عیسوی جملگی گفتند: ای وزیر! ما تو را انکار نمی‌کنیم، حرف ما همچون
حرفِ بیگانگان نیست.

اشک دیده است از فراقِ تو، دوان آه آه است از میانِ جان، روان (۵۹۶)
ای وزیر از فراق تو، اشک از چشمان روان است. یعنی دیدگانمان می‌گرید و مرتباً
آه آه جگرسوز از جانمان بر می‌آید.

طفل، با دایه نه استیزد، ولیک گرید او، گرچه نه بد داند نه نیک (۵۹۷)
به عنوان مثال، طفل وقتی گریه می‌کند. قصدش ستیز با دایه‌اش نیست، بلکه او از روی
غریزه طبیعی بوسیله گریه مقاصد خود را بازگو می‌کند. مثلاً می‌گوید دلم درد می‌کند، یا
جایم خیس شده است، یا گرسنه‌ام و امثال اینها. [مریدان می‌گویند تضرع با انکار فرق دارد.
تضرع نشان نیاز است. اما انکار به معنی نفی فضیلت از غیر است. پس مریدان عیسوی به کمال
آن وزیر اعتقاد داشتند.]

ما چو چنگیم و، تو زخمه می‌زنی زاری از ما نی، تو زاری می‌کنی (۵۹۸)
این بیت و ابیات بعدی کلام مولاناست که بر سبیل مناجات با حضرت حق گفته آمده
است و حاوی نفزترین نکات در زمینه فناء افعالی است و آن یکی از مراتب فناء است. و
مراد اینست که سالک به مرتبه‌ای از کشف برسد که هیچ فعلی را به خود نسبت ندهد و همه

افعال و احوال را از حق تعالی بداند. این مرتبه را فنای افعالی گویند.^۱ این ابیات ضمناً مطابق است با آراء ابن عربی و حکمت نوافلاطونی.

معنی بیت: ما بندگان همچون چنگ هستیم و تویی که به چنگ زخمه می‌زنی و ناله آن را پدید می‌آوری. هر ناله‌ای که از ما برمی‌خیزد از ما نیست بلکه از زخمه قدرت و مشیت تو است. [چنگ در لغت به معنی خمیده است. و در موسیقی یکی از سازهای زهی محسوب شود که سر آن نیز خمیده و منحنی است.^۲ این ساز از کهن‌ترین آلات موسیقی است. در زمان ساسانیان چنگ، معروف‌ترین و محبوب‌ترین ساز بوده و نواختن آن را به نکیسا و دیگر نوازندگان آن عهد نسبت دهند. منابع موجود حاکی است که چنگ در اصل در ایران و عراق رواج داشته و ارتباط آن با ملل خاورمیانه مسلم است.^۳ به هر حال در بیت فوق مراد از چنگ، مطلق ساز است و نه سازی خاص.

زخمه، اسم آلت است به معنی مضرب. و آن آلتی است که با آن به سیم‌های ساز ضربه می‌زنند تا نوای ساز درآید. یکی از محققان موسیقی گوید: با آنکه در بسیاری از موارد در نظم و نثر پارسی، زخمه به معنی مضرب آمده لیکن در مواردی نیز تفاوت‌هایی بین آن دو مشاهده می‌شود. بنابر این بهتر است بگوییم هر زخمه‌ای مضرب است، اما هر مضربی زخمه نیست.^۴

(۵۹۹) ما چو ناییم و نوا در ما ز توست ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما همچون «نی» هستیم و نوایی که ما داریم همه از تو است. و ما همچون کوه هستیم که هر صدایی در ما طنین می‌افکند از تو است.

(۶۰۰) ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات برد و مات ما ز توست ای خوش‌صفات
ما همچون شطرنج هستیم که برد و باختی که روی آن صورت می‌گیرد از شطرنج‌بازان است نه از صفحه و مهره‌های شطرنج. [شطرنج، معرب شترنگ است به معنی دو رنگ. و آن صفحه و مهره‌هایی است که نیمی از آن پررنگ و نیمی کم‌رنگ است و معمولاً نیمی را سیاه و

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۵۳ - ۲۵۲.

۲. ر. ک. مفاتیح العلوم، ص ۲۲۶ و آندراج، ج ۲، ص ۱۴۵۷.

۳. ر. ک. واژه‌نامه موسیقی ایران زمین، ج ۱، ص ۳۳۷.

۴. ر. ک. پیشین، ص ۵۷۸.

نیمی را سفید می‌سازند. و هریک از بازیگران شانزده مُهرهٔ سفید یا سیاه در اختیار می‌گیرد. نام مهره‌ها بدین قرار است: شاه، وزیر (فرزین)، رُخ (قلعه)، فیل، اسب، بَیْدَق (پیاده یا سرباز). هدف در این بازی مات کردن شاه حریف است. یعنی شاه حریف را چنان در محاصرهٔ مهره‌های خود بگیرند که نتواند به خانه‌ای بگریزد یا مهره‌ای به دفاع از آن برآید. این بازی که امروزه در شمار ورزش‌ها قرار گرفته از اختراعات هندیان باستان است.]

ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان؟ (۶۰۱)
ای که جانِ جانی، ما که هستیم که در برابر تو عرض اندام کنیم و در ایجاد افعال با تو مشارکت داشته باشیم؟

ما عَدَم‌هاییم و هستی‌هایِ ما تو وجودِ مطلق، فانی‌نما^۱ (۶۰۲)
ما از این جهت که وجود حقیقی نداریم، عدم به شمار می‌رویم و حتّی هستی ما نیز عدم محسوب شود. پس ما نیستِ هستِ نماییم، حال آنکه تو ای خداوند، وجود مطلق و هستِ نیستِ ناهستی. [وجودِ مُطْلَق، وجود است به نحو شمول و احاطه و بدون اعتبار هرگونه قید و شرطی از ایجاب و سلب و بی‌ملاحظهٔ تعینات و عدم آنها^۲. به عقیدهٔ عرفا و صوفیه حقیقت وجود، اصل است و منشأ جمیع آثار. چنانکه ابن عربی در فصوص الحکم، فَصَّ یعقوبی گوید: وَلَيْسَ وُجُودٌ إِلَّا وُجُودُ الْحَقِّ. «وجودی نیست جز وجود حق» بدین ترتیب حضرت حق، وجود مطلق است از حیث شمول و بدون اعتبار تعین و تقیدی. در واقع وجودی جز حضرت حق نیست. و خلق، همان حق است در مرتبهٔ ظهور و کثرت، زیرا همهٔ ممکنات، مراتبی از ظهورات حق تعالی هستند. و او در عین تجلیات متعدد، واحد است به وحدت حقیقی، و این کثرات موهوم در شهود عارفِ واصل، محو گردد و جز ذات حق که عین وحدت است چیزی نمی‌ماند. چنانکه شیخ محمود شبستری فرماید:

وجود اندر کمالِ خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است
حکیم سبزواری مفاد فوق را با این عبارت عمیق بسط داده و آنرا اساس تعالیم خود ساخته است: بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا.]

۱. فانی‌نما: صفت مرکّب فاعلی. به معنی «نیست نشان دهنده».

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۵۵.

(۶۰۳) ما همه شیران، ولی شیرِ عَلم حمله‌شان از باد باشد دَم به دَم

ما جملگی شیریم، ولی از آن نوع شیرهایی هستیم که روی پرچم‌ها نقش می‌زنند. و آن شیرهای منقوش هر لحظه با وزش باد به جهش و اهتزاز در می‌آید. [شیرِ عَلم، نقش شیر بوده که بر پرچم‌ها رسم می‌کرده‌اند. آراستن پرده و انواع بافتنی به صُور حیوانات کاری دیرینه و کهن است. مسلم و احمد حنبل چند روایت نقل کرده‌اند که عایشه پرده‌ای بر در خانه خود آویخته بود که به آن اسبان بالدار رسم کرده بودند. تصویر شیر بر پرده ایوان که آنرا شادروان گویند هم در قدیم معمول بوده است.^۱ نیکلسون بیت فوق را با بیت (۳۰۵۱) به بعد دفتر چهارم قریب‌المضمون می‌داند. در آن ابیات، روح که محرک جسم است به بادی مانند شده که شیر منقوش بر پرچم را به جنبش در می‌آورد. این منظره‌ای است که شاعر باید اغلب در طول اقامت خود در قونیه آنرا مشاهده کرده باشد. سپس نیکلسون با استناد به اسناد تاریخی می‌گوید که سکه‌های نقره که سلطان سلجوق روم، غیاث‌الدین بن علاء‌الدین (۶۳۴ - ۶۴۵ق) به مناسبت ازدواج خود با دختر پادشاه گرجستان ضرب کرده بود، طرح شیری داشت با خورشیدی بر پشت او. یقین است که آن پادشاه همین طرح را هم بی‌کم و کاست بر بیرق خود نقش کرده بوده است.^۲ به هر حال مولانا شیرِ عَلم و باد را تمثیلی آورده برای بیان ظهور کثرت و خفاء وحدت. ظاهربینان ظواهر و نمودهای حسی طبیعت را می‌بینند اما مؤثر حقیقی یعنی حضرت حق را نمی‌بینند. نیز این تمثیل می‌تواند بیانگر فنای افعالی باشد که توضیح آن در بیت (۵۹۸) همین دفتر گذشت. |

(۶۰۴) حمله‌شان پیدا و، ناپیداست باد آنکه ناپیداست، از ما کم مَباد

حرکت و جنبش شیران منقوش بر پرچم، آشکار است و به چشم می‌آید. ولی خود باد دیده نمی‌شود. فیض و لطف آن خدایی که ظاهراً به چشم نمی‌آید از ما کم مَباد. [در نسخه‌های معتبر به جای «کم مَباد»، «گُم مَباد» ضبط شده که منظور اینست: خداوندی که بر حسب ظاهر، پنهان و خفی است از دیده دلِ ما نهان و گُم مَباد. |

(۶۰۵) بادِ ما و بودِ ما از دادِ توست هستی ما جمله از ایجادِ توست

نه تنها عوارض و لوازمِ هستی ما از قبیل فعل و قول و حال و جز آنها از فیض وجود

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۵۷ - ۲۵۶.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۱۱۴ - ۱۱۳.

تو پیدا شده، بلکه اصل وجود ما نیز از خلّاقیت تو پدید آمده است. [باد و بود در اینجا تعبیری است از عوارض و لوازم هستی از قبیل افعال و احوال و حرکات و سکنتات. این بیت نیز موضوع فنای افعالی را که پیشتر گفته آمد بسط داده است. زیرا ماهیّت و ممکنات بر حسب واقع عدم محض‌اند و وجود آنها نمودی از بود حق است. اما عارف بالله در مرتبه شهود حقیقت، هیچ فعلی را به خود نسبت نتواند داد. لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ.]

لَذَّتِ هستی نمودی نیست را عاشقِ خود کرده بودی نیست را (۶۰۶)
 خداوندا! تویی که لذّت هستی را به عدم‌های هستی‌نما عطا فرمودی. و تویی که این هستی‌نماها را عاشق خود کرده‌ای. [برخی از شارحان از جمله نیکلسون «نیست» را در اینجا اشاره می‌دانند به همان چیزی که ابن عربی آنرا «اعیان ثابته» نام بنهاده است.^۱ به عقیده ابن عربی قبل از آنکه اشیاء و موجودات به صورت خارجی و نفس‌الامری ظهور کنند به صورت صُور علمیه در علم خداوند وجود داشته‌اند. بی‌تردید مراد از «نیست» در بیت فوق، عدم مطلق (تقیض وجود) نیست. اما اینکه آنرا بر اعیان ثابته انطباق دهیم چندان وارد نیست و لزومی هم ندارد که خود را به راههای صعب و خم‌اندر خم اینگونه مباحث در افکنیم. زیرا منظور مولانا روشن‌تر از آن است که نیازمند چنین تأویلاتی باشد. او از آنرو بر غیر خدا (= مایوی الله) اطلاق «نیست» می‌کند که هیچ موجودی، هستی حقیقی و مستقل از خدا ندارد. چنانکه در بیت (۶۰۲) بدان تصریح فرموده است. به هرحال موجودات جهان که نیست‌های هست نما هستند، عاشق منشأ و مبدأ خود شده‌اند.]

لَذَّتِ انعامِ خود را وامگیر نُقْل و باده و جامِ خود را وامگیر (۶۰۷)
 پروردگارا، لذّت عطا و احسانِ ازلی خود را از ما بگیر و آن را از ما بندگان دریغ مدار. و عطیه عشق خود را که همچون نقل و شراب و جام می‌لذیذ و خوشگوار است از ما بگیر.

ور بگیری، کیت جُست و جوکند؟ نقش، با نقاش، چون نیرو کند؟ (۶۰۸)
 اگر فیوضات ربّانی خود را از ما بگیری، کیست آنکه بتواند آنرا به دست آرد؟ به عنوان

مثال، چگونه ممکن است که نقش با نقاش ستیزه کند؟ نقش قدرتی ندارد که با نقاش بستیزد و برخلاف میل او منقوش گردد.

(۶۰۹) منگر اندر ما، مکن در ما نظر اندر اکرام، و سخای خود نگر
 پروردگارا به کردار ما منگر بلکه به بزرگواری و سخای خود درنگر. [در ادعیه
 مأثوره آمده است که: إِلَهِي غَامِلْنِي بِفَضْلِكَ وَلَا تُغَامِلْنِي بِعَدْلِكَ. «با من به فضل و احسانت
 رفتار کن، نه به عدلت» زیرا چنان در بندگی قاصریم که فقط فضل و احسان الهی ما را رستگار
 کند و لا غیر. حضرت سیدالشهداء (ع) در دعای عرفه چنین نیایش می‌کند: إِلَهِي كَمْ مِنْ طَاعَةٍ
 بَنَيْتُهَا وَ خَالَةٍ شَيْدَتْهَا هَدَمَ اعْتِمَادِي عَلَيْهَا عَدْلُكَ بَلْ أَقَالَنِي مِنْهَا فَضْلُكَ. «معبودا چه بسا
 طاعتی که به جا آورم و به حضور قلب رسم، ولی همینکه به دادگری تو نظر کنم یکسره همه آن
 طاعات را پوچ و ناچیز یابم. و حتی وقتی به فضل و احسانت در نگرم باز نتوانم بر طاعات
 خود اعتماد ورزید.»]

(۶۱۰) ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود
 پروردگارا ما وجود نداشتیم و طبعاً تقاضایی هم نداشتیم، زیرا تقاضا داشتن فرع بر
 وجود داشتن است. ولی لطف قدیم تو اسرار ناگفته ما را می‌شنید و از تقاضای ما آگاهی
 داشت. [اکثر شارحان مثنوی این بیت را بر مبنای نظریه ابن عربی شرح کرده‌اند. خلاصه
 مضمون گفتار شارحان اینست: موجودات عالم قبل از تحقق خارجی و نفس‌الامری به صورت
 اعیان ثابت در علم حضرت حق ثبوت داشتند، و به زبان حال و استعداد از خدا تقاضا داشتند
 که جامه هستی بر تن کنند و به منصه ظهور آیند. درست مانند گیاهی خوشیده که با حالت
 خشکی و سوختگی خود تقاضای آب می‌کند.^۱ اما این نظریه مورد تأیید مولانا نیست و
 شارحان مذکور در شرح این بیت بر صواب نرفته‌اند، زیرا به عقیده مولانا عطای الهی منوط به
 قابلیت موجودات نیست، زیرا فیض حق، ازلی است و قابلیت موجودات، حادث است. در این
 باب مولانا در دفتر پنجم بیت (۱۵۳۷) به بعد فصلی مُشیع گشوده است. برای پرهیز از اطاله
 کلام بدانجا مراجعه شود.]

۱. از جمله مرحوم نیکلسون و استاد فروزانفر بر این نهج تفسیر کرده‌اند. محمدرضا لاهوری نیز بر همین
 اسلوب منظور از «ناگفته» را لسان استعداد می‌داند. (ر. ک. مکاشفات رضوی، ص ۵۰)

نقش باشد پیشِ نقّاش و قلم عاجز و بسته چو کودک در شکم (۶۱۱)
نقش در برابر نقّاش و قلم نقاشی، اسیر و عاجز است. درست مانند اسارت و عجز جنین در رحم مادر. [به توضیح بیت (۶۱۷) مراجعه شود.]

پیشِ قدرت، خلقِ جمله بارگه^۱ عاجزان، چون پیشِ سوزن کارگه^۲ (۶۱۲)
جمع موجودات جهان در برابر قدرت قهاره الهی، عاجز و ناتوان‌اند. درست مانند نقشی که سوزن نگارگر کارگاه نساجی بر روی پارچه می‌پردازد. نقشی که با سوزن نگارگر بر پارچه پدید می‌آید هیچ اختیاری از خود ندارد.

گاه نقشش، دیو و گه، آدم‌کُند گاه نقشش، شادی و گه غم‌کُند (۶۱۳)
آن نقاش حقیقی در کارگاه هستی، گاه نقش آدم پدید می‌آورد و گاه نقش شیطان، و گاه نقش شادی بر لوح ضمیر آدمی رسم می‌کند و گاه نقش اندوه را بر آن رقم می‌زند.

دست، نئی تا دست جُنبَاند به دفع نطق، نئی تا دم زند از ضَرّ^۳ و نفع (۶۱۴)
آن نقشی را که خداوند به صورت موجودات رقم می‌زند، هیچ کس نمی‌تواند جلوی آنرا بگیرد. و هیچ زبانی هم نمی‌تواند در برابر قدرت حق تعالی از سود و زیان خود سخنی در میان آورد. خلاصه کلام هیچ موجودی نمی‌تواند در برابر حق تعالی عرض اندام کند و شأن و مقامی مستقل از او به چنگ آرد. [در مصراع دوم از آیه ۴۹ سوره یونس اقتباس شده است: قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ... «بگو (ای پیامبر): من مالک هیچگونه زیان و سودی نیستم جز آنچه خدا خواهد...»]

تو ز قرآن بازخوان تفسیرِ بیت گفت ایزد: مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ (۶۱۵)
تو برای آنکه تفسیر ابیات اخیر را نیک دریابی باید به آیات قرآنی نظر کنی. بخصوص

۱. بارگه: مخفف بارگاه، سرای و خیمه بزرگ. مجازاً عالم خلق و آفرینش. مولانا این کلمه را به جای حضرت بکار برده است که در تعبیّرات صوفیه به معنی هریک از مراتب پنج گانه وجود است. (ر.ک. شرح

مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۶۱)

۲. کارگه: مخفف کارگاه.

۳. ضَرّ: زیان. ضَرّ نیز به همین معنی است.

آیه ۱۷ سوره انفال را که می‌فرماید: مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. «ای پیامبر تو تیر (به سوی دشمن) نپراندی آنگاه که پراندی، بل این خداوند بود که به سوی آنان تیر پرانید.» مولانا این آیه را تقریباً بیش از هر آیه و حدیث دیگر در مواضع مختلف شش دفتر مثنوی بکار برده است و بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی و عرفانی از قبیل جبر و اختیار و اتحاد ظاهر و مظهر و تجسّد لاهوت در ناسوت و امثال این مسائل را به نحوی با آن حل کرده است. توضیح آیه یاد شده در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است. بدانجا مراجعه شود. از بیت (۶۱۱) تا اینجا بیاناتی ایراد شده که در وهله اول جبری بودن افعال و احوال انسان را ثابت می‌کند. اما از بیت (۶۱۷) به بعد ضمن تعلیقه‌ای می‌گوید که این بیانات را نباید حمل بر جبر مصطلح کرد و انسان را موجودی بی‌اختیار دانست. پس جمع این دو موضوع چگونه است؟

بطور کلی مسأله جبر و اختیار از مسائل مهم کلامی و فلسفی است. و مولانا این مسأله را به کرات در مثنوی خصوصاً دفتر اول و پنجم مطرح کرده است و ظاهراً چنین می‌نماید که گاه جبر را ترجیح داده و گاه اختیار را برگزیده است، لیکن در مجموع نظر مولانا اینست: انسان در عین آنکه مقهور مشیّت الهی است، هیچگاه در انجام تکالیف و وظایف خود مجبور نیست و بهانه‌های جبر یانه در این باب پذیرفته نیست، او نه بر راه اشاعره رفته که قائل به جبر مطلق‌اند، و نه بر راه آن دو دسته از معتزله رفته که قائل به اختیار مطلق بشر هستند، بل راهی میان جبر و اختیار یا مَنزُلَةُ بَيْنَ مَنزِلَتَيْنِ را پوییده است. اما دلایل مولانا در اثبات اختیار و ابطال جبر به اختصار ذکر می‌شود: ۱. دلیل فطری و وجدانی که هرکس احساس می‌کند که در انجام اعمالش مختار است. ۲. تردید و دودلی انسان در کارها، گاه می‌گوید این کار را بکنم بهتر است، و گاه برعکس آن. این تردّد خود نشان اختیار است. ۳. امر و نهی و وعد و وعید کتب آسمانی. اگر بشر در اعمالش مجبور باشد پس چرا خداوند او را به اعمال نیک فرا می‌خواند و از اعمال بد برحذر می‌دارد؟ ۴. حالت پشیمانی و خجالت که بعد از ارتکاب عملی زشت بر آدمی عارض می‌گردد نیز دلیل بر اختیاری بودن اعمال اوست. ۵. خشمگین شدن و کینه به دل گرفتن نسبت دیگران نیز دلیل دیگری است بر مختار بودن انسان.

حال باید دید که چرا سخن مولانا در بیان جبر و اختیار ظاهراً متناقض است؟ یعنی گاهی چنان حرف می‌زند که گویی جبری مطلق است، و گاه نیز به گونه‌ای سخن می‌گوید که اختیار را وضوحاً در بشر اثبات می‌کند؟ آنجا که با لحن جبر یانه سخن می‌گوید وقتی است که محو قدرت و مشیّت الهی شده و اسم شریف جبار را با تمام وجود حس کرده است. در این

مرتبه سالک به حقیقت *لَا مُؤَثَّرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ* می‌رسد و این وقتی است که او از منظر بالا به پایین می‌نگرد. یعنی از مرتبه قدرت قهاره و مشیت جامعه الهی به عالم پایین در می‌نگرد. و آنجا که به اختیار بشر تصریح می‌کند وقتی است که از جذبه اسم جبار به در آمده و به مرتبه صحو و باخویشی رسیده است و نگاهش از پایین به بالاست. بطور کلی سخن مولانا در باب جبر و اختیار متأثر از قرآن کریم است. چنانکه بعضی از آیات شریفه ظاهراً دلالت بر جبر دارد. و بعضی دلالت بر اختیار. لیکن طریق قویم متألّهان با الهام از قرآن کریم و ائمه معصومین (ع) *مَنْزِلَةٌ بَيْنَ مَنْزِلَتَيْنِ* است. نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق. و رأی مولانا نیز همین است. رجوع شود به دفتر پنجم، بیت (۲۱۵۲ - ۲۹۱۲)

گر بپرانیم تیر، آن نی ز ماست ما کمان و تیر اندازش خداست (۶۱۶)
مثلاً اگر ما تیرهای اعمال و احوالمان را از قوس وجودمان بپرانیم، در حقیقت، پرانیدن تیر از ما نیست. زیرا ما، در دست تصرف حق تعالی مانند کمانیم و تیرانداز این کمان، خداوند است. پس انسان آلتی است در دست حق.

این نه جبر، این معنی جباری^۱ است ذکرِ جباری، برای زاری است (۶۱۷)
این اسرار و حقایقی که به تو گفتم، معنی جبر ندارد، بلکه خواستم مقام جباریت خداوند را برای تو بازگو کنم. و یادآوری مقام جباریت خداوند برای اینست که زاری کنیم و او را همیشه فاعل مختار بدانیم. [اینکه در ابیات پیشین گفتم که بندگان مصنوع دست خداوند هستند و در خلقت خود هیچ اختیاری نداشته‌اند بدین معنی نیست که همچون جبریان، انسان را در اعمالش مجبور بدانیم و تکلیف را از او ساقط بینگاریم و به تساوی نکوکار و بدکار قائل شویم. بلکه مطلبی که پیشتر گفتم بدین خاطر بود که ما بندگان به عجز خود واقف شویم و ره خودبینی و غرور نبویم و بر مردمان بدکار زبان به طعن و نکوهش نگشاییم و خود را نستاییم. بل بدانان به دیده شفقت و مهربانی درنگریم چنانکه به بیماران می‌نگریم. مولانا در حیات خود همینگونه مشی می‌کرد با بدان و بدکاران حشر و نشر داشت تا درمان‌شان کند. و هرگز به تحقیر و نکوهش خودبینانه آنان نمی‌پرداخت چنانکه دأب خودبینان مقدّس‌نما چنین است. بدین جهت گاه مولانا مورد طعن خرده‌گیران واقع می‌شد. بدو می‌گفتند: مولانا

۱. جباری: مقام جباریت خداوند. جبار + یای مصدری.

خود خوب است، ولی مریدانش بد مردمانند. و او جواب می‌داد: اگر مریدان من نیک مردمی بودند که من مریدشان می‌شدم. از آنرو آنان را به مریدی پذیرفته‌ام که نکو حالشان گردانم!]

(۶۱۸) زاری ما شد دلیلِ اضطرار خجلتِ ما شد، دلیلِ اختیار
تضرّع و زاری ما نشان دهنده اضطرار ماست. پس باید به قدرتی لایزال پناه ببریم تا پناهگاه و دافع عجز و اضطرار ما باشد. همچنین شرمساری ما نیز دلیل بر اینست که در افعال خود صاحب اختیاریم. [زیرا شرمساری و ندامت بر فعلی غیر، معنی ندارد. و کسی که اجباراً عملی را انجام می‌دهد ندامت بر او عارض نمی‌شود.]

(۶۱۹) گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟ وین دریغ و خجلت و آزر چیست؟
اگر تو برای انجام عمل زشت، اختیار نداشته باشی، پس برای چه از آن شرمگین می‌شوی؟! و اصلاً این همه افسوس و شرمساری و خجلت بهر چیست؟!

(۶۲۰) زَجْرِ استادان و شاگردان چراست؟ خاطر از تدبیرها گردان چراست؟
همچنین چرا معلّمان، شاگردانِ مقصّر خود را تنبیه می‌کنند؟ زیرا اگر شاگردی دچار تقصیر شود معلّم می‌داند که این تقصیر بطور جبری و فطری از او سر نزده است، بلکه ناشی از اختیار اوست. پس به تنبیه و سرزنش او می‌پردازد. و گذشته از این اصلاً چرا ذهن آدمی از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر منتقل می‌شود؟ یعنی هر انسانی قبل از انجام هرکاری درباره سود و زیان احتمالی آن می‌اندیشد و آنرا در حدّ فهم و شعور خود ارزیابی می‌کند و سپس بدان اقدام می‌کند. پس این هم دلیلی دیگر بر مختار بودن آدمی است.

(۶۲۱) وَرْ تو گویی غافل است از جبر، او ماهِ حق، پنهان شد اندر ابرِ او
حالا اگر تو که طرفدار جبر هستی به این مطلب اعتراض کنی و بگویی: آن کسی که بر فعل بد خود تضرّع و زاری می‌کند، بدین سبب است که از جبری بودن امور غافل است

و خیال می‌کند که اختیار دارد و ماوِ جباریت خدا در پندارِ ابرِ گونه او پنهان شده است. [پس خلاصه مطلب این شد که مولانا اعتراضِ مقدّر جبریان را بدینگونه مطرح می‌کند: آن که خود را مختار می‌داند خیال می‌کند که اختیار دارد، زیرا همه افعال و اعمال انسان مستند به مشیت الهی است، ولی چون آن اعمال از طریق ما انسانها صادر می‌شود گمان می‌کنیم که ما میم خالق اعمال خود، بدین ترتیب جباریت خداوند در توهم اختیار داشتنِ انسان مستور می‌گردد و او در خود احساس اختیار می‌کند در حالی که نمی‌داند همه اعمالش جبری و مقدّر است. درست مانند ماوِ منیر که در ابر تیره پنهان شود. «ماه» در اینجا کنایه از جباریت خدا، و «ابر» کنایه از توهم اختیار داشتنِ انسان است.]

هست این را خوش جواب، ار بشنوی بگذری از کفر و در دین پُگروی (۶۲۲)
این اعتراض جبریان، پاسخی دلنشین دارد. اگر بدان حقیقتاً گوش دهی از کفر و حقیقت‌ستیزی دست می‌داری و حقیقت دین را تصدیق می‌کنی.

حسرت و زاری، گه بیماری است وقتِ بیماری، همه بیداری است (۶۲۳)
ای معترض، این حسرت و زاری که به هنگام بیماری از انسان برمی‌خیزد حاکی از آن است که او از خواب غفلت بیدار شده است. [جواب مولانا اینست که زاری از شهود عجز می‌خیزد و تا کسی قدرت و توانایی شدیدتری را حس نکند بدان منبع قدرت متوسّل نمی‌گردد^۱. نیکلسون بیماری را در این بیت شامل بیماری جسم و روح دانسته است.]

آن زمان که می‌شوی بیمار، تو می‌کنی از جُرم، استغفار تو (۶۲۴)
مثلاً وقتی که تو دچار بیماری می‌شوی از گناهان گذشته‌ات طلب آمرزش می‌کنی.

می‌نماید بر تو زشتی گنه می‌کنی نیت که باز آیم به ره (۶۲۵)
وقتی که بیمار هستی، زشتی گناهان در نظرت مجسم می‌شود. از اینرو تصمیم می‌گیری که دیگر راه کژ نبویی.

(۶۲۶) عهد و پیمان می‌کنی که بعد از این جز که طاعت نبُودم کار گزین
و از آن پس با خود عهد و پیمان می‌بندی که زین پس در راه طاعت حضرت حق
گام بر خواهم داشت.

(۶۲۷) پس یقین گشت این که بیماری، تو را می‌ببخشد هوش و بیداری، تو را
پس با این مقدمات آدمی یقین می‌کند که این بیماری، به تو هوشیاری و بیداری می‌دهد.

(۶۲۸) پس بدان این اصل را ای اصلِ جو^۱ هر که را دَرَد^۲ است، او بُرده‌ست بُو^۳
پس ای کسی که جویای کُنه و گوهر حقایق، بدان که هر کس صاحب درد باشد بویی
از معرفت و حقیقت برده است. [درد و بی‌قراری در طلب چیزی، کلید باب وصال است. درد
باطنی، انگیزه‌ای است قوی در کشف حقایق. مَنْ طَلَبَ وَجَدَ وَجَدَ. «هر که طلب کند و بکوشد
(گمشده خود را) خواهد یافت.» هر کس که بیمارِ دل و عشق باشد، او بیدارتر است. یعنی از
اسرار الهی و جبر حقیقی بویی بُرده است. استاد نیکلسون با آنکه در مثنوی‌شناسی آیتی باهر
است، متواضعانه اذعان می‌دارد که در ترجمه انگلیسی خود در مورد بیت اخیر بر صواب نبوده
است. او گوید: من در ترجمه خود از مصراع دوم، بیت حاضر را جمله‌ای معترضه و بیت بعد از
آن را نخستین و تنها بیان اصل موضوع بحث دانسته‌ام، اما اکنون اذعان می‌کنم که این نظر
اشتباه بوده است.^۴ رحمة الله علیه.]

(۶۲۹) هر که او بیدارتر، پُر دَرَدتر هر که او آگاه‌تر رُخ زردتر
هر کس بیدارتر باشد، دردش بیشتر است. و هر کس آگاه‌تر باشد اندوهش بیشتر. [هر چه
آدمی از حقیقت بیشتر آگاه باشد دردمندتر است، زیرا خلأها و نقیصه‌های بشری را بیشتر می‌بیند.]

(۶۳۰) گر ز جبرش آگهی، زاریت کو؟ بَینش زنجیرِ جَبّاریت کو؟
اگر تو واقعاً از قدرت و تسلط بی‌چون خداوندی آگاهی، پس چرا زاری و خاکساری

۱. اصلِ جو: کسی که اصل و ریشه هر چیز را بجوید. در اینجا منظور جوینده حقایق است.

۲. دَرَد: اصطلاحاً احساس رنج شدید از نایافتن مطلوب.

۳. بُو بُردن: پی بردن به وجود چیزی، شناخت و آگاهی.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۲۰.

اظهار نمی‌کنی و در دام غرور و سرمستی به سربری؟! [برای ابضاح بیشتر به بیت (۱۳۹۶) به بعد دفتر چهارم مراجعه شود. مولانا در رد بهانه‌های جبریان می‌گوید: اگر واقعاً به جباریت خدا یقین داری چرا از او استدعا نمی‌کنی که تو را از انحطاط اخلاقی برهاند؟ چرا تکبر و نخوت پیشه کرده‌ای؟ آدم اسیر و دربند که این همه تفاخر نمی‌کند. پس معلوم می‌شود که با عقیده جبر سرپوشی بر انحطاط نفسانی خود نهاده‌ای.]

بسته در زنجیر، چون شادی کند؟ کی اسیر حبس، آزادی کند؟ (۶۳۱)
مثلاً کسی که به زنجیر، کشیده شده باشد، چگونه شادی سر می‌دهد؟ و کسی که به زندان و حبس افتاده، کی می‌تواند احساس آزادی کند؟

ور تو می‌بینی که پایت بسته‌اند بر تو سرهنگان^۲ شه بنشسته‌اند (۶۳۲)
مثلاً اگر تو خود را در حالی می‌بینی که دست و پایت را بسته‌اند و مأموران شاه بر تو مسلط شده‌اند. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

پس تو سرهنگی^۲ مکن با عاجزان زآنکه نبود طبع و خوی عاجز، آن (۶۳۳)
حال که چنین است تو بر مردم ناتوان، چیرگی مجو، زیرا که طبع و سرشت ناتوانان این نیست که بر دیگران سلطه‌جویی کنند. [عارف حقیقی، طریق تواضع و خاکساری پیشه خود می‌کند. نه تنها تکبر نمی‌ورزد بل فروتنی‌های سالوس‌گرا نه نیز نمی‌کند چنانکه دأب مرانیان است.]

چون تو جبر او نمی‌بینی، مگو ور همی بینی، نشان دید کو؟ (۶۳۴)
تو اگر در باطن خود، جباریت خدا را نمی‌بینی، بیهوده از آن دم‌مزن. و اگر مقام جباریت خدا را می‌بینی، علامت و نشان آن کو و کجاست؟!

در هر آن کاری که میل است بدان قدرت خود را همی بینی عیان (۶۳۵)
هرکاری که مطابق امیال و شهوات توسست و آرزو داری بدان برسی، در این کارها در

۱. ر. ک. بیت شماره (۱۳۹۶) به بعد از دفتر چهارم.

۲. سرهنگ: پیشرو لشکر، پهلوان، مأمور اجرای حکم کیفر.

۳. سرهنگی: حالت و عمل سرهنگان، کنایه از بکار گرفتن زور و ضرب و امر و نهی.

خود احساس قدرت و اختیار می‌کنی و در اینگونه موارد هرگز نمی‌گویی کُلُّ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ. بلکه
فخر می‌فروشی که این منم که به چنین توفیقی رسیده‌ام!

(۶۳۶) در هر آن‌کاری که میل نیست و خواست اندر آن جبری شدی، کین از خداست
ولی نسبت به هرکاری که بدان تمایل نداری، در آن کار خود را جبری نشان می‌دهی و
می‌گویی: این کار کارِ خداست! و آن را به خدا نسبت می‌دهی. [این دو بیت، اعتراض دیگری است
بر جبریان که فعلشان، متناقض است، برای آنکه هرکاری که مطابق میل و شهوت نفسانی آنان
باشد، دو اسبه بدان می‌تازند و ده مرده برای حصول آن می‌کوشند و خویش را دارای قدرت مؤثر و
مختار مطلق می‌بینند. ولی کاری که خلاف میلشان باشد به خدا باز می‌گذارند و پای قضا و تقدیر
الهی رابه‌میان می‌کشند و خود را مجبور و معذور وانمود می‌کنند. و این یکی از نمونه‌های نفاق بشر
است. آن نفاق که با همه کس حتی با خدا هم بکار می‌برد. در صورتی که اگر انسان قادر بر فعل نباشد
در هیچ موردی نباید کوشش کند و همه جا باید به تأثیر قدرت الهی و جریان قضا نظر افکند.^۱]

(۶۳۷) انبیا در کار دنیا جبری‌اند کافران در کار عُقبی جبری‌اند
پیامبران در کارهای مربوط به دنیا جبری هستند. یعنی از روی هوای نفس به دنیا
رغبتی نشان نمی‌دهند، بل از سر ضرورت و مصلحت و اجبار به کارهای دنیوی روی آرند.
زیرا آنان مأمورند که با مردم، حشر و نشر کنند. ولی کافران در امور مربوط به آخرت، جبری
هستند. یعنی بدان تمایلی نشان نمی‌دهند مگر از روی اجبار و اکراه. [جبری که در این ابیات
مورد نقد قرار گرفته جبر اخلاقی است نه جبر کلامی و فلسفی.]

(۶۳۸) انبیا را کار عُقبی اختیار جاهلان را کار دنیا اختیار
پیامبران کارهای مربوط به آخرت را انتخاب می‌کنند، ولی نادانان در پی کارهای
دنیوی و مادی می‌روند و برای به دست آوردنش حرص می‌زنند.

(۶۳۹) زآنکه هر مرغی به سوی جنس خویش می‌پرد او در پس و جان، پیش پیش
زیرا هر پرنده‌ای به سوی جنس خود می‌پرد. و روح، پیشاپیش جسم می‌پرد و جسم

به دنبال او. یعنی جسم در افعال و حرکات و سکنت تابع روح است. [هرکس به سوی جان و جوهر و اصل خویش می‌رود. همچنانکه هر پرنده با همجنس خود پرواز می‌کند.]

کافران چون جنسِ سَجِّین آمدند سَجْنُ^۱ دنیا را خوش آیین^۲ آمدند (۶۴۰)

به مصداقِ کُلِّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ «هر چیزی به اصلش باز می‌رود» کافران چون همجنس و همسنگ دوزخ هستند زندان دنیا را با روی خوش و رضایت تامّ و تمام اختیار کرده‌اند. [سَجِّین، کلمه‌ای است که ریشه فارسی دارد و در قرآن کریم نیز آمده است. به معنی ثابت، دائم و سخت آمده است. نیز آنرا چاهی دانند به دوزخ^۳. همچنین زمخشری گوید: سَجِّین بر وزنِ فَعِيل از کلمه سَجَن (= زندان) مشتق شده است. و آن نامه‌ای است که اعمال بدکاران را در آن نویسند و جایگاه آن در طبقه هفتم زمین است^۴. عرفا و صوفیه سَجِّین را جنبه سفلی و پست نفس انسان دانند که اعمال زشت در آن مصوّر و مجسم گردد. در آیه ۷ سورة مطففین آمده است: إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ. «همانا نامه اعمال تبهاران در فروترین مرتبه دوزخ قرار دارد.» همچنین سَجَن دنیا مقتبس است از حدیث: الدُّنْيَا سَجْنُ الْمُؤْمِنِ^۵. «دنیا زندان مؤمن است.»]

انسیا چون جنسِ عَلَّیْن بُدند سَوِي عَلَّیْنِ جان و دل شدند (۶۴۱)

اما پیامبران چون از جنس ملکوت اعلی آفریده شده‌اند، مرغ جان و دلشان به سوی ملکوت اعلی پر گشوده است. [عَلَّیْن، آسمان هفتم، بهشت، آنجا که نامه عمل فرشتگان است. ملکوت اعلی. یا جنبه علوی نفس انسان که اعمال نیک در آن مصوّر گردد. در آیه ۱۸ سورة مطففین آمده است: إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَّیْنِ. «همانا نامه نیکان در بالاترین مرتبه بهشت قرار دارد.» عَلَّیْن جمع است که مفرد ندارد. پس به قول اکبرآبادی حقیقت هریک از صالحان و طالحان به گوهر نخستین خود باز می‌گردد.]

۱. سَجْن: زندان. جمع: سُجُون.

۲. خوش آیین آمدن: چیزی را با روی خوش و رضایت کامل پذیرفتن.

۳. ر. ک. کتاب المتوکلّی، ص ۲۵.

۴. ر. ک. الکشاف، ج ۴، ص ۷۲۱.

۵. ر. ک. احادیث مننوی، ص ۱۱.

(۶۴۲) این سخن پایان ندارد، لیک ما باز گوییم آن تمامی قصه را اسرار و حقایقی که ما به گفتار در آوردیم، پایان یافتنی نیست. اما اینک درصدد آن هستیم که همه آن قصه را به پایان رسانیم.

نومید کردن وزیر، مُریدان را از رَفُض^۱ خلوت
(۶۴۳) آن وزیر از اندرون آواز داد کای مُریدان از من این معلوم باد
وزیر مکار از درون خلوتگاه خود بانگ زد که ای مریدان، این مطلب را می‌خواهم به شما تفهیم کنم.

(۶۴۴) که مرا عیسی چنین پیغام کرد کز همه یاران و خویشان باش فرد
عیسی (ع) به من چنین پیغام داده که باید از همه یاران و خویشان و کسانت جدا باشی.

(۶۴۵) روی، در دیوار کن، تنها نشین وز وجود خویش هم خلوت گزین
روی به دیوار کن و تنها بنشین. و حتی از خویشتن خود نیز خلوت کن. یعنی خلوت‌نشینی را شدیداً مراعات کن. [«از وجود خود خلوت کردن» در اینجا بیان مبالغه‌آمیزی است در خلوت کردن. نیکلسون گوید: خلوت حقیقی عبارت است از خالی بودن از انانیت و نفسانیت^۲.]

(۶۴۶) بعد از این دستوری گفتار نیست بعد از این با گفت و گویم کار نیست
زین پس اجازه ندارم که وعظ و گفتاری برای کسی داشته باشم. و بعد از این دیگر هیچ حرف و سخنی نخواهم داشت. زیرا مأمور به سکوت شده‌ام.

(۶۴۷) اَلْوَداع ای دوستان، من مُرده‌ام رَخْت بر چارُم فلک بر بُرده‌ام^۳
ای دوستان! خداحافظ، من مُرده‌ام. یعنی از خویشتن رهیده‌ام و رخت سفر بر بسته‌ام و

۱. رَفُض: رد کردن، ترک کردن.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۲۱

۳. رَخْت بُردن: کنایه از سفر کردن، کوچیدن، راهی شدن.

به سوی آسمان چهارم کوچیده‌ام. [مطابق روایت ابوبکر عتیق بن محمد سورآبادی، عیسی (ع) را به آسمان چهارم بردند.^۱ رجوع شود به توضیح بیت (۲۷۸۹) همین دفتر.]

تا به زیر چرخ ناری^۲ چون حَطَب^۳ من نسوزم در عَنَا^۴ و در عَطَب^۵ (۶۴۸)
تا در این دنیای دون، مانند هیزم در رنج و درد نسوزم. زیرا که رنج و درد اهل دنیا به قدر ابتلای ایشان به دنیا است. پس با رفتنم از دنیا از رنج رها می‌شوم.

پهلوی عیسی نشینم بعد از این بر فرازِ آسمانِ چارمین (۶۴۹)
زین پس بر بالای آسمان چهارم در کنار حضرت عیسی (ع) خواهم نشست. [نیکلسون گوید: در اشعار فارسی و ترکی، اشارات به آسمان چهارم (فلک خورشید) به معنای منزلگاه عیسی پس از عروج او به آسمان نادر نیست. جیلی نیز عیسی را با ادریس، داود، سلیمان و با اکثر انبیاء دیگر در آسمان چهارم جای می‌دهد... در حالی که به گفته ابن عربی (در فتوحات مکیه) عیسی در آسمان دوم مقام دارد.^۶ به هر حال در این باب روایات، مختلف است.]

ولیعهد ساختن وزیر، هریک امیر را جدا جدا

و آنگهانی، آن امیران را بخواند یک به یک تنها به هریک حرف راند (۶۵۰)
سپس آن وزیر، هریک از پیشوایان مذهبی عیسویان را نزد خود فراخواند و در نهانی به هریک از آنان، وصیت کرد و گفت: تویی جانشین من!

گفت هر یک را به دین عیسوی نایبِ حق و خلیفه من توی (۶۵۱)
وزیر به هر یک از پیشوایان دوازده‌گانه عیسوی گفت: در دین عیسی تویی نایب برحق

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. چرخ ناری: کره‌ای که به قول قدما از چهار عنصر خاک و باد و آب و آتش بالاتر است.

۳. حَطَب: هیزم.

۴. عَنَا: رنج و مشقت.

۵. عَطَب: هلاکت و تباهی.

۶. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۲۲.

و جانشین حقیقی من!

(۶۵۲) و آن امیرانِ دگر، اَتباع^۱ تو کرد عیسی جمله را اَشیاع^۲ تو
وزیر به هریک از آنان گفت: پیشوایان دیگر، پیرو تو هستند و عیسی(ع)، جمله
عیسویان را شیعه و پیرو تو کرده است.

(۶۵۳) هر امیری کو گشَد گردن، بگیر یا بُکش با خود همی دارش اسیر
هریک از پیشوایان که در برابر فرمانت سرکشی کرد، او را بگیر و بُکش و یا
اسیرش کن.

(۶۵۴) لیک تا من زنده‌ام، این وامگو تا نمیرم، این ریاست را مَجُو
لیکن تا وقتی که زنده‌ام این راز را به کسی مگو و تا من نمرده‌ام طالب رسیدن بدین
ریاست و پیشوایی مباش.

(۶۵۵) تا نمیرم من، تو این پیدا مکن دعویِ شاهی و استیلا^۳ مکن
و تا نمرده‌ام تو این موضوع را آشکار و برملا مکن و مدّعی ریاست و چیرگی مشو.

(۶۵۶) اینک این طومار و احکامِ مسیح یک به یک برخوان تو بر اَمّت، فصیح^۴
آنچه در این طومار نوشته شده همه احکام عیسی(ع) است. بگیر و آن را بر یکایک
اَمّت عیسی(ع) بطور شمرده و گویا بخوان تا همه متوجّه شوند.

(۶۵۷) هر امیری را چنین گفت او جُدا نیست نایب، جز تو در دینِ خدا
آن وزیر پُر تزویر به هریک از پیشوایان عیسوی جداگانه گفت: در دین خدا یعنی در
دین عیسی(ع)، غیر از تو جانشین و خلیفه‌ای نیست.

۱. اَتباع: پیروان، جمعِ تَبِع.

۲. اَشیاع: پیروان، جمعِ شیعه.

۳. اِشتیلا: غلبه و چیرگی.

۴. فَصیح: زبان آور و رساننده سخن.

هر یکی را کرد، او یک یک عزیز هر چه آن را گفت، این را گفت نیز (۶۵۸)
آن وزیر، هریک از امیران را (بظاهر) گرامی داشت و هرچه به آن یکی گفته بود، همان
را به دیگری هم گفت.

هر یکی را او یکی طومار داد هر یکی ضدِ دگر بود، اَلْمُرَاد (۶۵۹)
آن وزیر به یکایک آن دوازده امیر، طوماری داد. اما مضمون و مقصود آن طومارها
ضدِ یکدیگر بود. خلاصه، مضمون هر دوازده طومار تماماً مخالف هم بود.

جملگی طومارها بُد مختلف همچو شکلِ حرف‌ها، یا تا الف (۶۶۰)
همه آن طومارها از حیث مضمون با هم اختلاف داشت. مانند اختلاف شکلی که میان
حروف الفبا از «الف» تا «یا» وجود دارد.

حُکمِ این طومار، ضِدِّ حکمِ آن پیش از این کردیم این ضد را بیان (۶۶۱)
حکم این طومار با حکم آن طومار کاملاً مغایر بود. ما این مطلب را پیش از این بیان
کردیم. [رجوع شود به بیت (۴۶۳) به بعد در همین دفتر.]

کشتن وزیر، خویشتن را در خلوت

بعد از آن چل روزِ دیگر در بیست خویش کُشت و از وجودِ خود برست (۶۶۲)
پس از آن، وزیر چهل روز دیگر در خلوتگاهش تنها سر کرد و آنگاه خود را کشت و
از وجود خویش رهید.

چونکه خلق از مرگِ او آگاه شد بر سرِ گورش، قیامتگاه شد (۶۶۳)
وقتی مردم از مرگ وزیر باخبر شدند، بر سر قبرش از فرط گریه و زاری، هنگامه
عجیبی برپا شد.

خلق، چندان جمع شد بر گورِ او مُو کَنان، جامه‌دران، در شورِ او (۶۶۴)
مردم بر سر مزار وزیر بقدری جمع شدند و در شور و غوغای مرگش، موهای خود را
کندند و لباس‌های خود را از هم دریدند.

(۶۶۵) کَانَ عدد را هم خدا داند شمرد از عرب، وز ترک، وز رومی و گُرد
که شمارش تعداد آنان را تنها خدا داند و بس. یعنی خلاصه تازیان و ترکان و گردان به
قدری جمع شدند که به شمار در نمی آمدند.

(۶۶۶) خَاکِ او کردند بر سرهایِ خویش دردِ او دیدند درمانِ جایِ^۱ خویش
خاک قبر آن وزیر را بر سرهای خود افشاندند و درد فراق او چنان بر جانیشان افتاد که
درد خود را فراموش کردند. گویی که دیگر دردی ندارند. [اندوه شدید، خود درمانِ خود است؛
اشک تسلی بخش درد است.^۲]

(۶۶۷) آن خَلایق بر سرِ گورش مَهِی^۳ کرده خون را از دو چشمِ خود رهی^۴
مردمی که بر سر مزار وزیر گرد آمده بودند، مدّت یک ماه تمام با دو دیده خود خون
گریستند.

(۶۶۸) طلب کردنِ اَمّتِ عیسی علیه السّلام از امرا که: ولیعهد از شما کدام است؟
بعدِ ماهی گفت خلق: ای مهتران از امیران کیست بر جایش نشان؟
پس از گذشت یک ماه، مردم گفتند: ای بزرگان از میان شما چه کسی جانشین آن
وزیر است؟!

(۶۶۹) تا به جایِ او شناسیمش اِمَام دست و دامن را به دستِ او دهیم^۵
تا او را به جای آن وزیر، پیشوای خود سازیم و دست بیعت و ارادت بدو دهیم و سراپا
تسلیم امر او شویم. [مطابق رسوم صوفیه، پس از وفات شیخ نسبت به جانشین او تجدید بیعت
می کنند. این عمل را صوفیان بیعتِ وَلَوِیّه نامند.^۶ مولانا و بسیاری از شاعران پارسی گوی

۱. درمان جای: مکانی برای یافتن درمان.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۲۳.

۳. مَهِی: یک ماه.

۴. رَهِی: روان.

۵. دست و دامن به کسی دادن: کنایه از تسلیم شدن.

۶. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۷۴.

طبق قاعدهٔ اِماله کلمه‌ای را به صورت اصلی می‌نویسند و آنرا با کلمه‌ای دیگر قافیه می‌کنند. مثلاً در اینجا کلمهٔ «امام» به صورت اصلی‌اش نوشته شده و با کلمهٔ «دهیم» قافیه شده است. و واضح است که «امام» را در اینجا باید «امیم» خواند. اِماله مصدر باب افعال از ریشهٔ «م‌ی‌ل» است. به معنی میل دادن، خم دادن، برگرداندن. و در اصطلاح صرف هر گاه پیش از الف (ساکنه)، کسره واقع شود، فتحهٔ قبل از الف، متمایل به کسره و الف، نزدیک به «یاء» و شبیه به یاء مجهول در فارسی تلفظ شود.^۱ این اولین مورد در ابیات مثنوی است که طبق قاعدهٔ اِماله قافیه سازی شده است.]

چون که شد خورشید و، ما را کرد داغ چاره نَبُود بر مقام او چراغ (۶۷۰)
حال که خورشید علم و معرفت از دست رفته است، چاره‌ای جز این نیست که به جای آن، چراغی قرار دهیم. [این تشبیه حاکی از اینست که سلوک بدون راهبر و مرشد مقدور نیست. و این مطلبی است که تقریباً مورد اتفاق جمیع طریق و سلاسل است.]

چون که شد از پیش دیده وصل یار نایی باید از اومان یادگار (۶۷۱)
اکنون که از دیدار یار محروم گشته‌ایم، باید جانشینی پیدا کنیم که یادگار او باشد.

چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب بوی گل را از که یابیم؟ از گلاب (۶۷۲)
مثلاً وقتی که فصل گل سپری شد و گلزار هم ویران گشت، بوی گل را باید از چه کسی بجویم؟ مسلماً باید از گلاب بجویم. زیرا گلاب، جانشین گل و گلشن است. [همینطور پس از انبیا و اولیا باید روایح معنوی علم و معرفت آنان را از جانشینان آنان شمید.]

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقّ اند این پیغمبران (۶۷۳)
چون خداوند هرگز به چشم و مشاهده در نمی‌آید، یعنی چون خدا محسوس و ملموس نیست، انبیا نایب او هستند در میان مردم. و حق تعالی بوسیلهٔ ایشان علوم و اسرار خود را به مردم می‌رساند. [از آنرو که انبیا و اولیا آینهٔ صفات الهی هستند، مردم با اوصاف حمیده آنان را سرمشق خود می‌کنند و با تشبّه به آنان به سوی کمال حرکت می‌کنند.]

(۶۷۴) نه، غلط گفتم که نایب با مَنُوب^۱ گر دو پنداری، قبیح آید، نه خوب

نه! اینکه گفتم انبیاء و اولیاء، نایب حضرت حق اند، حرف درستی نبود. چون در آن صورت، دوئی و اثنائیت پیش می آید، در حالی که آنان بطور کامل در حقیقت الهی فانی شده اند و همه آثار و رسوم بشری خود را در حق، محو کرده اند. بنابر این اگر نایب (پیامبران و اولیاء) را از منوب^۱ عنه (خداوند) جدا کنی، کار زشتی انجام داده ای نه کاری خوب. [چنانکه در آیه ۸۰ سوره نساء آمده است: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ... «هرکه از پیامبر اطاعت کند از خدا اطاعت کرده است...» در مصراع اول اگر حرف «نه» به مابعدش وصل شود، معنی بیت چنین است: من اشتباه نکردم اگر گفتم بین نایب و منوب، دوگانگی نیست. و اگر «نه» را از مابعدش جدا بخوانیم معنی همان است که گذشت. این بیت و ابیات بعدی در بیان اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت نوری حق و خلق است.

(۶۷۵) نه، دو باشد تا توی صورت پرست پیش او یک گشت، کز صورت پرست

نه! مادام که تو صورت پرست و ظاهرگرا هستی، نایب با مَنُوب^۱ عنه در نظرت دوگانه جلوه کنند و تو آن دو را از هم جدا خواهی دید. ولی کسی که از عالم ظاهر و صورت رهیده و به عالم معنی پیوسته، نایب و منوب^۱ عنه را یکی می بیند [پس جدایی حق و انسان کامل، اعتباری است نه حقیقی].

(۶۷۶) چون به صورت بنگری، چشم تو دوست تو به نورش درنگر کز چشم رُست

به عنوان مثال، اگر تو به چهره ات نگاه کنی خواهی دید که دو چشم داری. ولی تو به نور چشمت که از آن پدید آمده نگاه کن. [دو چشم از هم جدا نیستند زیرا یک کار را انجام می دهند و آن دیدن اشیاء است. همینطور میان انبیاء و اولیاء وحدت تام و تمامی حاکم است. آنان هرچند کالبدها و اسامی متعددی دارند، ولی جمیع آنان یک کار را انجام می دهند و آن انعکاس نور حقیقت است. اما ظاهرپرستان آنان را از هم جدا می کنند و جنگ هفتاد و دو ملت برپا می دارند.]

(۶۷۷) نور هر دو چشم، نتوان فرق کرد چون که در نورش نظر انداخت مرد

اگر آدمی به نور چشم ها دقت کند آن دو را یکی می بیند و نمی تواند میان آن دو تفاوتی

۱. مَنُوب: نیابت کرده شده، کسی که نایبی برای خود دارد.

قائل شود. [ثبوت و دویینی زائیده توجه به صورت‌های خارجی و نمودهای حسی و غفلت از عالم معناست.]

ده چراغ ار حاضر آید در مکان هر یکی باشد به صورت، غیر آن (۶۷۸)
مثال دیگر، اگر ده چراغ در یک مکان باشد و ظاهر آنها با هم اختلاف داشته باشد.
[این بیت شرط و بیت بعدی جواب شرط است.]

فرق نثوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری، بی‌شکی (۶۷۹)
چون به نور آن چراغها نظر کنی بی‌گمان نمی‌توانی آنها را از هم جدا کنی. [اصالت با نور معناست نه با اجسام. پس انبیاء و اولیاء به هر دینی که تعلق داشته باشند چون حامل نور حقیقت‌اند، هیچ فرقی میان آنان نیست. اما جهال متعصب آن موجودات مبارک را از هم جدا می‌کنند و نزاع ویرانگر به راه می‌اندازند.]

گر تو صد سیب و، صد آبی^۱ بشمری صد نمائند، یک شود چون بفشری (۶۸۰)
مثال دیگر، اگر تو صد سیب و صد پَه را بشماری مسلماً متعدد جلوه کنند. ولی اگر همه آنها را بفشاری و آب آنها را بگیری خواهی دید که تعدد آنها از بین می‌رود و یکی می‌شوند.

در معانی، قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست (۶۸۱)
زیرا که در امور معنوی اصولاً تقسیم و تجزیه و فرد و زوج وجود ندارد و این مقولات، مختص عالم محسوسات است. [به بیت (۷۲۱ - ۷۲۰) دفتر دوم مراجعه شود.]

اتحاد یار، با یاران خوش است پای معنی گیر، صورت سرکش است (۶۸۲)
وحدت میان دوستان، خوشی‌آور است و اصحاب صفا و یاران وفا از هم جدا نیستند. به معنا توجه داشته باش که صورت، تفرقه‌انگیز است. [سالک راه حق باید ابراهیم‌وار بت صورت را بشکند، زیرا صورت پرستی، منشأ همه نزاع‌ها و ستیزه‌های ویرانگر است. و جمیع تعصبات کور و بنیان‌کن از صورت و صورت پرستی ریشه می‌گیرد.]

۱. آبی: پَه، میوه‌ای که شبیه سیب است.

(۶۸۳) صورتِ سرکش، گدازان کن به رنج تا ببینی زیرِ او وحدت، چو گنج
صورتِ معنا ستیز را باید با آتش ریاضت ذوب کنی. و همینکه چند گانگی را محو
کردی در زیر ویرانی‌های آن، گنجی بیایی به نام وحدت. [اهل سلوک، راه‌هایی از
صورت‌پرستی و تعصبات قشری و «من» و «مایی» را مبارزه با امیال و آرزوهای بی‌اساس
دانسته‌اند.]

(۶۸۴) و ر تو نگدازی، عنایت‌هایِ او خود گدازد، ای دلم مولای^۱ او
اگر تو ای صورت‌پرست، صورت‌های حق‌ستیز را ذوب نکنی، عنایات خداوند، آنها را
ذوب خواهد کرد، ای خداوندی که دلم بنده و غلام توست! [وصول به قرب الهی به دو وجه
انجام شود: یکی گسشی و دیگری وَهَبی. وصال کسی آنست که سالک با ادای فریضه‌ها و
نافله‌ها از عالم صورت رها شود. و وصال وهبی آنست که سالک با طاعات و ریاضات نتواند
به وصال حق رسد. در این هنگام جذبه و عنایتی از بارگاه الهی در رسد و او را از قید صورت
برهاند. چنانکه در حدیث آمده است: جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الرَّحْمَنِ تُوَازِي عَمَلَ الشَّقَلِینِ^۲
«جذبه‌ای از خداوند رحمان، برابر است با جَدّ و جهد جنّ و انس.» وجه دیگر: اگر با موت
ارادی از صورت‌پرستی نرهی خداوند با موت اجباری تو را از دام صورت برهاند.]

(۶۸۵) او نماید هم به دلها خویش را او بدوزد خرقه درویش را
آن خدا از روی لطف و حُبّ ازلی خود، هم خود را به دل‌های روشن نشان می‌دهد و هم
خرقه درویش را می‌دوزد. [«خرقه» در اینجا کنایه از قلب است و «دوختن» کنایه از اینست که
جدایی و فراق قلب درویشان و محبّان خود را به وصال مبدّل می‌فرماید. استاد فروزانفر گوید:
بیت دوم اگرچه متمم بیت اول است ولی می‌تواند اشاره به مذهب تجلّی نیز باشد که به حکم
آن، حق تعالی معشوق خویش است و به اقتضای معشوقیت، جمال خویش را در جلوه
می‌آرد.^۳

خَرَقَه از خَرَق (= شکافتن و دریدن) مشتق شده است. و چون جامه‌ای که اهل تصوّف
باید بپوشند، کهنه و مندرس باشد، بدین نوع جامه اصطلاحاً خَرَقَه گویند. و این رمزی است از

۱. مؤلّی: آقا، سرور، بنده. از اضداد است. در اینجا معنی اخیر مراد است.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۸۲.

پاره کردن رشته‌های تعلقات نفسانی و شهوات دنیایی^۱. بدان قَرَجی نیز گویند^۲. اما درویش حقیقی و صوفی راستین تنها آن کس نیست که به صورت آنان در آید و به شکل ظاهر توجّه کند بلکه باید اوصاف خود را به نیکی در آورد.

صوفیان برای پوشیدن خرقه فایده‌هایی بر شمرده‌اند که از آن جمله است: هرگاه صاحب خرقه به پارگی و کهنگی آن در نگر از غرور و گردنفرازی و خودبینی بدر آید و خاکسار و منکسر شود. و چون به مقامی رسید که کهنه و نو در نظرش یکسان آمد، از تظاهر و ریا و خودنمایی و زهد فروشی بپرهیزد و جامه نو و فاخر را رو بپوشد و پشمینه زبر و خشن را در زیر. چنانکه معروف است که حضرت امام صادق (ع) همیشه پلاسی خشن در زیر و جامه‌ای نرم و فاخر رو می‌پوشید و وقتی سبب آنرا پرسیدند فرمود: این پشمینه و پلاس را برای مخالفت با نفس می‌پوشم و این نرم جامه را برای انظار مردمان^۳.

دوم آنکه وقتی مرید خود را به ظاهر خرقه می‌آراید، مهیا می‌شود که باطناً نیز خود را تحت تعلیم و تصرف پیر قرار دهد^۴. خرقه بر دو نوع است: یکی خرقه ارادت و دیگری خرقه تبرّک. «خرقه ارادت آن است که چون شیخ به نفوذ نور بصیرت و حُسن فراست در باطن احوال مرید نگیرد و در او آثار حُسن سابق تفرّس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید، وی را خرقه پوشاند تا مبشّر او گردد به حُسن عنایت الهی در حقّ او و دیده دلش به استنشاق نسیم هدایت ربّانی که خرقه متحمّل آن بُود روشن گردد. همچنانکه دیده یعقوب از نسیم قمیص (پیراهن) یوسف بینا گشت.

و اما خرقه تبرّک آن است که کسی بر سبیل حسن الظّن و نیت تبرّک به خرقه مشایخ، آنرا طلب دارد.^۵

اهل تصوّف، خرقه را با رنگ‌های مختلف پوشند و هر رنگی به حالتی اشارت دارد. مثلاً رنگ سفید که رنگ روز است نشان اینست که پوشنده آن، دلی روشن و عاری از غبار حقد و زنگار حسد و... دارد. رنگ سبز، نشان سبزه و آب و خرّمی است و نشانی از عالی‌همّتان و زنده دلان است، چنانکه حضرت رسول (ص) جامه سبز بسیار می‌پوشید. رنگ

۱. ر. ک. فتوت نامه سلطانی، ص ۱۵۲ - ۱۵۱.

۲. به شرح بیت (۲۵۶) دفتر پنجم مراجعه شود.

۳. ر. ک. مناقب الصوفیة، ص ۵۵.

۴. ر. ک. مصباح الهدایة، ص ۱۴۹.

۵. ر. ک. پیشین، ص ۱۵۰.

سیاه که رنگ شب است نشان حالت کتمان اسرار و رازداری است. همان‌گونه که در سیاهی شب، اشیاء پوشیده می‌شوند و از تیر نگاهها مستور، صاحب این خرقه نیز اسرار طریقتی خود را باید مخفی دارد و کتمان اسرار کند. و رنگ کبود که رنگ آسمان است، نشان اینست که صاحب این خرقه همواره در حال تعالی و ترقی است و روی به آسمان دارد و میل به همسری با فرشتگان و کروییان^۱. نیکلسون در توضیح منظور بیت اخیر گوید: حق تعالی موهبت مشاهده را به محبتان خود عطا می‌فرماید و بدان وسیله زخم‌های ریش را که آنان بر اثر مفارقت از او متحمل شده‌اند التیام می‌بخشد. یعنی که آنان را باز به وصال خود می‌رساند^۲. این تأویل نیز برای خرقه قابل تحمّل است: مراد از خرقه، تخلق به اوصاف الله است. یعنی درویش، صفات الهی را به خود می‌پوشاند. |

(۶۸۶) مُنْبَسِطٌ^۳ بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا^۴ بُدیم آن سر^۵ همه
ما پیش از آنکه بدین جهان صورت و کثرت پا بگذاریم، در حالت انبساط و بی‌تعینی
بودیم و یک جوهر واحد بیشتر نداشتیم.

(۶۸۷) یک گُهر بودیم همچون آفتاب بی‌گیره^۶ بودیم و صافی همچو آب
ما مانند آفتاب، یک جوهر بودیم و همچون آب زلال، هیچ گِرهی نداشتیم. یعنی پاک و
خالص و بی‌تعیّن بودیم.

(۶۸۸) چون به صورت آمد آن نورِ سرّه^۷ شد عدد چون سایه‌های کُنْگَره^۸
از آن وقت که آن نور خالص، صورت و رنگ‌های مختلف به خود گرفت، مانند سایه
کُنْگَره، متعدّد شد.

۱. ر. ک. فتوّت‌نامه سلطانی، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۲۶.

۳. مُنْبَسِط: گسترده و گشاده، بدون قید و تعین.

۴. بی‌سر و بی‌پا: کنایه از نامحدود و نامتعین.

۵. آن سر: کنایه از عالم غیب، ذات حق.

۶. گیره: عقده و آفتی که در جواهرات افتد، بی‌گیره، کنایه از پاک و خالص.

۷. سرّه: پاک و خالص و گزیده.

۸. کُنْگَره: شکل‌های مثلث یا نیم‌دایره از گِل یا از آجر و سنگ که بالای دیوار یا بارو و برج قلعه می‌سازند.

کنگره ویران کنید از مَنجَنیق^۱ تا رود فرق از میان این فریق (۶۸۹)

حال باید کنگره‌ها را ویران کنید. یعنی برای آنکه به سرّ وحدت واقف شوید باید تعینات وجود و کثرات جهان محسوس را با منجیق توحید و ریاضت ویران کنید و وجود مجازی و موهوم را محو نمایید تا از میان جمع خلائق، کثرت و تمایز و تعدّد برخیزد. [در چهار بیت اخیر موضوع پر اهمیت وحدت وجود به صورت تمثیلی زیبا و زبانی شیوا بیان شده است. طبق این تقریر وجود، یک حقیقت بیش نیست، اما دارای دو وجه است: یکی وجه اطلاق و دیگر، وجه تقبید. وجود در وجه اطلاق، ناظر بر حق است و در وجه تقبید ناظر بر خلق. وجود ابتدا تعینی نداشت ولی هنگامی که حقیقت وجود در لباس اسماء و صفات تجلی کرد، صورت‌های کثرت پدیدار شد. مانند آفتابی که بر کنگره‌ها می‌تابد و از این تابش، سایه‌هایی متعدّد از آن پدید می‌آید. آفتاب، واحد است و تعدّد سایه‌ها نمی‌تواند دلیل بر تعدّد آفتاب باشد، زیرا سایه‌ها وجودی مجازی دارند و دیری نباید که به زوال روند. و اگر سالک بامنجیق ریاضت نفس و بینش توحیدی، صورت‌های متعدّد وجود را محو کند تعدّد و اختلاف از میان برخیزد و سرّ وحدت نمایان گردد.

ابن عربی نیز به مصداق آیه ۳۰ سوره روم: وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ برای تقریب افهام مثال‌هایی آورده است. نظیر تابش نور بر آبگینه‌های رنگارنگ، نور یکی است، اما از آبگینه‌های رنگین به صورت انوار متعدد رنگین ظاهر می‌شود. نیز تمثیل جام و شراب. هرگاه جام و شراب، صاف و زلال باشند در چشم یکی به نظر می‌رسند. نیز تمثیل موج و دریا. آب دریا یک حقیقت است اما امواج کثیر از آن سر بر می‌آورد. آنچه اصالت دارد آب است نه امواج، زیرا امواج جلوه‌هایی از آب دریاست. نیز تمثیل الف در حروف. همه حروف جلوه‌ای از الف هستند و این الف است که در همه حروف به صور گوناگون جلوه می‌کند.^۲

پس آدمی دو نوع حرکت دارد. یکی حرکت نزولی که از عالم وحدت به عالم ناسوت (محسوسات) هبوط می‌کند، و دیگری حرکت صعودی یا رجعی که از عالم ناسوت به اصل الهی خود باز می‌گردد. اولی را حرکت در قوس نزولی گویند، و دومی را حرکت در قوس صعودی. انسان از بدو آفرینش تاکنون در این دو قوس حرکت داشته است. یعنی از خدا

۱. مَنجَنیق: مأخوذ از مَنجَنیک یونانی و آن فلاخن مانند بزرگی است که با آن سنگ و آتش بر دشمن بارند.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۷۲) همین دفتر.

می آیند و به خدا باز می گردند. مولانا چون در این چهار بیت مهم ترین بنیاد عرفان تصوّف را در بیان آورده و می داند که قشریان زمان خود چنین اندیشه هایی را بر نمی تابند، پس سخن را به اصطلاح «دَوز می گیرد» و می گذرد. [

(۶۹۰) شرح این را گفتمی من از مری^۱ لیک ترسم تا نلغزد خاطری
من این اصل، یعنی وحدت وجود را بیان کردم. ولی بیم آن دارم که خاطری دچار لغزش و اشتباه شود، زیرا این معانی ژرف را هر ذهن ضعیف و بسیطی نمی تواند درک کند. [بسیاری از اولیاء الله، اسرار کبریائی و دقایق توحیدی را صریحاً بیان نداشته اند، زیرا افهام عامّه، تاب تحمّل آن معانی قاهر را ندارد. پس کوشیده اند که این اسرار را فقط به اهلش گویند و با باقیان به طریق مَثَل سخن گویند و سرّ دلبران را در حدیث دیگران بیان دارند.]

(۶۹۱) نکته ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر، واپس گریز
نکته های دقیق و لطایف عمیق عرفانی و خاصّه مسأله وحدت وجود همچون شمشیر پولادین، تیز و بُزّان است که بدون فراهم آوردن سپری از ادراک و فهم استوار نمی توان در برابر آن ظاهر شد. پس تویی که برای فهم آن نکات دقیق و عمیق، استعداد لازم و قابلیت فهم نداری نباید به سوی آن بروی. [«سپر» در اینجا کنایه از فهم درست است.^۲]

(۶۹۲) پیش این الماس، بی اسپر میا کز بُریدن، تیغ را نبود حیا
در برابر این شمشیر تیز، یعنی در برابر اسرار توحید و حقیقت وحدت وجود، بدون سپر ادراک و فهم استوار ظاهر مشو، زیرا شمشیر تیز، هیچ ابایی از بُریدن ندارد. و چنانکه بدون استعداد لازم اقدام به فهم این حقایق کنی به اعتقاد تو زیان و خلل در آید.

(۶۹۳) زین سبب من تیغ کردم در غلاف^۳ تا که کز خوانی نخواند بر خلاف
بدین سبب است که من شمشیر کلام را در نیام خاموشی و یا در نیام حکایات و قصص مختلف فرو برده ام تا مباد که فردی کج اندیش، حقایق گفتار مرا وارونه فهم کند.

۱. مری: مخفّف و محالّ یراء به معنی ستیز و جدال.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۳۸.

۳. تیغ در غلاف کردن: کنایه از زبان را از گفتن باز داشتن و ساکت شدن است.

آمدیم اندر تمامی داستان وز وفاداری جمع راستان (۶۹۴)
دوباره بازگشتیم به حکایت وزیر و عیسویان تا به پایانش رسانیم. همان حکایتی که درباره وفاداری شماری از دوستان است. و نیز می‌توان گفت: به برکت وفاداری جمعی از دوستان، ما دوباره به ادامه حکایت باز می‌گردیم.

کز پس این پیشوا، برخاستند بر مقامش نایی می‌خواستند (۶۹۵)
وقتی که آن وزیر مکار که پیشوای عیسویان بود درگذشت، امیران عیسوی عزم آن کردند تا به جای او جانشینی را انتخاب کنند.

منازعت امرادر ولیعهدی

یک امیری زان امیران، پیش‌رفت پیش آن قوم وفاندیش رفت (۶۹۶)
یکی از آن امیران برخاست و پیش رفت و نزد آن قوم وفادار رفت.

گفت: اینک نایب آن مرد، من نایب عیسی، منم اندر زَمَن^۱ (۶۹۷)
آن امیر گفت: اینک من جانشین وزیر هستم و در حال حاضر، نایب عیسی (ع) منم. [از لفظ زَمَن (= زمان و دوران) بر می‌آید که برای هر دوره‌ای باید ولی خاصی باشد که مردم آن دوره را ارشاد کند.^۲]

اینک این طومار، بُرهان من است کین نیابت بعد از او، آن من است (۶۹۸)
اکنون این طومار، دلیل و حجتی بر حقانیت و زعامت من است و این همان طوماری است که وزیر به من داده است. پس منم جانشین برحق او!

آن امیر دیگر آمد از کمین دعوی او در خلافت، بُد همین (۶۹۹)
پیشوای دیگری از عیسویان از نهانگاه (جایگاه) خود بیرون آمد و ادعایی نظیر ادعای آن شخص کرد.

۱. زَمَن: زمان، روزگار.

۲. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ج ۲، ص ۴۳.

(۷۰۰) از بغل او نیز طوماری نمود تا برآمد هر دو را خشم جُهود^۱
او نیز از پهلوی طوماری بیرون آورد و به مردم نشان داد. و این تعدّد ادّعا باعث شد
که هر دو پیشوا بر یکدیگر سخت خشمگین شوند.

(۷۰۱) آن امیرانِ دگر، یک یک قطار برکشیده، تیغ‌هایِ آبدار^۲
پیشوایانِ دیگر عیسویان نیز یکایک صف کشیدند و همین ادعا را کردند و طومار
خود را به رخ دیگری کشیدند. و چون سخت به خشم آمدند شمشیرهای تیز را بر ضدّ هم
برآهیختند.

(۷۰۲) هر یکی را تیغ و طوماری به دست درهم افتادند چون پیلانِ مست
در دست هر کدامشان تیغ و طوماری بود و مانند پیلانِ مست و وحشی به جان هم افتادند.

(۷۰۳) صد هزاران مردِ ترسا^۳ کشته شد تا ز سرهای بُریده پُشته^۴ شد
صدها هزار مرد عیسوی در این جنگ کشته شدند، چندانکه از سرهای بُریده تَلّی
بوجود آمد.

(۷۰۴) خون روان شد همچو سیل از چپ و راست کوه کوه اندر هوا، زین گُزد خاست
خونِ کشته شدگان از چپ و راست و از هر سو مانند سیل، روان شد. و بر اثر این
جنگ هولناک گرد و غبار غلیظی چون کوه به هوا خاست. خلاصه فضا آکنده از غبار شد.

(۷۰۵) تخم‌هایِ فتنه‌ها، کوِ کشته بود آفتِ سرهایِ ایشان گشته بود
بذرهایِ آشوب و فتنه‌ای که وزیر مکار کاشته بود، بلای جان پیشوایان عیسوی شد.
در نتیجه سرهای بسیاری به باد رفت.

۱. خشم جُهود: خشم جهودانه، کنایه از شدّت و سختیِ خشم.
۲. تیغ آبدار: شمشیری که از فولاد دمشق سازند. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۰۳) کنایه از تیزی و کارایی
بسیار آن.
۳. ترسا: نصرانی، پیرو حضرت مسیح (ع).
۴. پُشته: تپه و تَلّ.

جَوْزها^۱ بشکست و، آن کان مغز داشت بعدِ کشتن، روح پاکِ نَفَز^۲ داشت (۷۰۶)

جسد کشته‌شدگان مانند گردو بود و چون شکسته شد، آنکه دارای ایمان بود، دارای روح لطیف و پاکی بود. [روح انسانی هرگاه در این نشأه محسوسه به صفات نیک متّصف شود و به کمال معنوی رسد، مطابق عقیده حکما و متألّهان به سعادت ابدی نائل آید. و اگر به اوصاف بد و زشت متّصف گردد به شقاوتی جاودانه دچار آید. بنابراین مرگ آزمایشی است که پرده از اعمال و احوال نیکان و بدان بر می‌دارد^۳. پس «گردوی مغزدار» تمثیل است برای حال نیکان و «شکستن گردو»، کنایه از مرگ و درهم شکسته شدن کالبد عنصری است. نیکلسون گوید: «جوز پرمغز»، جسم موحد است. آنگاه که پوست جوز بشکند محتویات آن آشکار می‌آید. به همین روش، وقتی که مرگ، جسم موحد را در هم می‌شکند، روح او را پالوده و مبرا می‌یابی، زیرا که به نور معرفت، ایمان و عشق منور می‌شود و اتحاد ذاتی آن با حق تحقّق می‌یابد. بجز این، روح به هیچ کار نمی‌آید^۴.]

گشتن و مُردن که بر نقشِ تن است چون انار و سیب را بشکستن است (۷۰۷)

مُردن و گشته شدن که بر بدن عارض می‌شود، در مَثَل مانند فشردن انار و سیب است. یعنی همانطور که با فشردن انار و سیب، عصاره و زبده آن آشکار می‌شود، با مرگ و درهم شکسته شدن قفس تن نیز احوال درونی و اسرار باطنی انسان آشکار می‌گردد.

آنچه شیرین است، آن شد نازدانگ^۵ و آنکه پوسیده است، نَبُود غیر بانگ (۷۰۸)

هر کس باطنی شیرین داشته باشد، یعنی هرکس به زیور کمالات اخلاقی و مکارم معنوی آراسته باشد مانند آن انار، شیرین و پُر فایده خواهد بود و مقبول حق و حق باوران. و اما کسی که باطنی سیاه و تباه داشته باشد مانند انار پوک و فاسد، فقط صدایی دارد و لاغیر.

آنچه با معنی است، خود پیدا شود و آنچه پوسیده است، آن رسوا شود (۷۰۹)

آنکه دارای معنویت است پس از مرگ، حقیقت باطنی او آشکار گردد و به سعادت

۱. جَوْز: گردو، گردکان.

۲. نَفَز: خوب، مرغوب، لطیف.

۳. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۸۵.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۲۸.

۵. نازدانگ: آب انار، شربت ترش و شیرین خوشمزه.

جاودانه رسد. و آنکه از معنویت خالی باشد به رسوایی و شقاوت ابدی دچار آید.

(۷۱۰) رَوُ به معنی کوش، ای صورت‌پرست زآنکه معنی، برتنِ صورت، پَرست
ای صورت‌پرست! برو برای دستیابی به معنا کوشش کن، زیرا که معنا برای تن و کالبد
آدمی، همچون بال و پر است برای پرنده. همانطور که پرنده، بدون پر و بال قادر به پرواز
نیست، کالبد آدمی نیز بدون پرندۀ جان، قادر به پرواز نخواهد بود. [در این بیت جناس مرکب
بکار رفته است: «صورت‌پرست» و «صورت، پَرست»].

(۷۱۱) همنشینِ اهلِ معنی باش تا هم عطا یابی و، هم باشی فتنی
با اهل معنا همنشینی کن تا به برکت این همنشینی، هم به عطای معنوی آنان دست
یازی و هم جوانمرد و بافتوت شوی. [فتی به معنی جوانمرد و بافتوت و جمع آن فشیان
است. یکی از مباحث جالب تصوف ایران، مرام جوانمردی است که آنرا به عربی فتوت
گویند. این آیین نیز از مانویان تأثیر گرفته است. «لوطی»، «داش مشدی» و «داش» از همین
مرام ریشه گرفته است. این آیین و مرام مؤثرترین راه جلب عامۀ مردم بوده است.^۱ آیین فتوت
یا جوانمردی یکی از سنن صاحب‌دلان و عارفان است که علاوه بر بُعد روحی و باطنی،
جنبه‌های اجتماعی و تعاون و دستگیری از مساکین را نیز دارد. جوانمرد راستین کسی
است که از هوی و هوس و خودپرستی و خودبینی گذشته باشد.^۲ رجوع شود به شرح بیت (۲)
دفتر پنجم.]

(۷۱۲) جانِ بی‌معنی در این تن، بی‌خلاف هست همچون تیغِ چوبین، در غلاف
جانی که فاقد معنویت است بی‌گمان در این کالبد جسمانی مانند شمشیر چوبینی
است که در نیام باشد. [مولانا تمثیل تیغ چوبین را در دفتر پنجم از بیت (۳۵۹۱) به
بعد در توصیف روح کمال نایافته‌ای بکار برده که هنوز به ولادت روحانی نرسیده
است.^۳]

۱. ر.ک. سرچشمۀ تصوف، ص ۱۳۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۸۶.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۳۰.

(۷۱۳) تا غِلاف، آن‌در بُود، با قیمت است چون بُرون شد، سوختن را آلت است
مادام که شمشیر چوبین در نیام است به نظر، ارزشمند می‌آید. و چون از نیام بدر آید
تنها به درد سوزاندن می‌خورد. [شمشیر چوبین در غلاف، تمثیلی است برای اهل نفاق که یکی
از مصادیق آن، وزیر عیسوی کُش بود. همانطور که شمشیر چوبین، ابزار بازی کودکان است و
به درد عرصه کارزار نمی‌خورد. روح اهل نفاق نیز ابزار بی‌ارزشی است که در عرصه حقیقت
به کار نیاید.]

(۷۱۴) تیغ چوبین را مَبَر در کارزار^۱ بنگر اوّل، تا نگرده کار، زار^۲
شمشیر چوبین را به آوردگاه مبر، و پیش از رفتن به میدان جنگ به شمشیرت نگاه کن
تا کارت زار نشود. [در این بیت صنعت جناس مرکب بکار آمده است: «کارزار» و
«کار، زار».]

(۷۱۵) گر بُود چوبین، برو دیگر طلب و ز بُود الماس، پیش آ با طَرَب
اگر در این جهان، روح و روانی چوبین و فاقد نشاط معنوی داری، برو روح دیگری
طلب کن که واجد کمال باشد. و اگر روح الماسین (تیز و درخشان) است با نشاط و شادی
پیش بیا. [«دیگر طلبیدن» در اینجا کنایه از تکمیل کردن روح و آراستن آن به زیور کمالات
است.^۳]

(۷۱۶) تیغ، در زَرادخانه^۴ اولیاست دیدن ایشان، شما را کیمیاست
شمشیر تیز و درخشان در نزد اولیاءالله است. یعنی حقیقت و کمال معنا در قلب
اولیاءالله است. و دیدار و مصاحبت آنان مانند کیمیاست. یعنی وجود کامل آنان، وجود ناقص
شما را کمال می‌بخشد. [از اینجا به بعد اهمیت مصاحبت با پیران راه‌دان و کسب فیض از
محضر آنان مورد تصریح واقع شده است. و این از مبانی مکتب مولاناست که سلوک باید
تحت عنایت و هدایت مرشد و هادی راستین باشد. آنان با کیمیای معنا، مس وجود طالبان را

۱. کارزار: جنگ و نبرد.

۲. زار: خراب و نابسامان.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۵۰.

۴. زَرادخانه: کارگاه اسلحه سازی.

به طلای ناب کمال مبدل می سازند.]

(۷۱۷) جمله دانایان همین گفته، همین هست دانا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

همه فرزندگان و دانایان جهان نیز همین سخن را گفته‌اند. و این دانایان برای همه جهانیان رحمت و برکت هستند. [«رحمة للعالمین» متخذ است از آیه ۱۰۷ سوره انبیاء: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ «و ما تو را (ای پیامبر) نفرستادیم مگر آنکه برای جهانیان رحمتی باشی.» صوفیان عقیده دارند که هادیان الهی، رحمت و عطیه آسمانی هستند زیرا مردم را از شر نفس اماره و خودبینی می رهانند.]

(۷۱۸) گر اناری می خری، خندان بخر تا دهد خنده ز دانه او خبر

به عنوان مثال، اگر انار می خری، اناری بخر که خندان باشد. یعنی اناری بخر که از غایت رسیدگی پوستش شکافته باشد و خنده آن دانه‌هایش را آشکار کند. [«انار» در اینجا تمثیلی است برای عارف راهبر که وقتی دهان به سخن می‌گشاید کلمات زیبا و نورانی‌اش حکایت از باطن تابناک او می‌کند.]

(۷۱۹) ای مبارک خنده‌اش، کو از دهان می‌نماید دل، چو دُرّ^۱ از دُرّج^۲ جان

فرخنده بادا خنده آن انار! یعنی مبارک باد کلام آن عارفی که مروارید اسرار را از صندوقه دلش نشان می‌دهد و سالکان را به حقایق عرفانی می‌رساند.

(۷۲۰) نامبارک خنده آن لاله^۳ بود کز دهان او، سیاهی دل نمود

اما نامبارک است خنده لاله. یعنی سخنان مرشد نمایان فریکار مبارک نیست. و گفتارشان بر سیاهی دلشان دلالت می‌کند.

(۷۲۱) نار خندان، باغ را خندان کند صحبتِ مردانت، از مردان کند

انار رسیده و خندان، باغ را خندان و با نشاط می‌کند. و همنشینی با پیران حقیقت تو را

۱. دُرّ: مروارید.

۲. دُرّج: صندوقه جواهر.

۳. خنده لاله: کنایه از مردم سیاه دل و تیره باطن

در شمار حقیقت باوران در می‌آورد.

(۷۲۲) گر تو سنگِ صَخْرَه و مرمر شوی چون به صاحب‌دل رسی، گوهر شوی
اگر فرضاً تو در سختی و عدم انعطاف و استعداد مانند سنگ خارا و سنگ مرمر باشی،
همینکه به عارفان صاحب‌دل برسی و با آنان مصاحبت کنی، سنگ بی‌فرهنگ وجود تو را به
گوهر معنا بدل کنند.

(۷۲۳) مِهْرِ پاکان در میانِ جان، نشان دل مَدَه اِلَّا به مِهْرِ دلخوشان^۱
ای طالب حقیقت! دوستی و محبت پاکان را در میان جانت قرار ده. دل مده مگر به
دوستی و مهر دلخوشان.

(۷۲۴) کویِ نومیدی مَرَو، اومیدهاست سویی تاریکی مَرَو، خورشیدهاست
به محله ناامیدی مرو، زیرا که امیدهایی وجود دارد. یعنی نومید مشو که حضرت
پروردگار الطاف خفیه بشمار دارد، و به طرف تاریکی‌ها مرو که خورشیدهای ولایت و
هدایت اولیاء الله وجود دارد و سالکان را هدایت می‌کند.

(۷۲۵) دل تو را در کوی اهل دل گشَد تن تو را در حبس آب و گِل گشَد
دل، تو را به کوی صاحب‌دلان می‌برد، ولی تن و کلاً امور نفسانی، تو را در زندان آب و
گِل حبس می‌کند. [اگر تابع دل شوی بر اثر همنشینی با صاحب‌دلان به دولت معنوی و ابدی
خواهی رسید. و اگر شیفته فرمانروایی تن و نفسائیات شوی در زندان آب و گِل خوار و ذلیل
خواهی شد.]

(۷۲۶) هین غذایِ دل پِده از هَمْدلی^۲ رَو بَجُو اقبال را از مُقْبلی^۳
بهوش باش که از همدلی و وحدت به دل و جانت غذا دهی. و بکوش و جويا باش که از
کسانی که به اقبال حقیقی دست یافته‌اند، اقبال حقیقی را به دست آوری.

۱. دلخوش: شادمان و خرم.

۲. هَمْدلی: یک‌رأیی، هم‌جهتی، هم‌اندیشی.

۳. مُقْبَل: نیک‌بخت، صاحب اقبال.

تعظیم نعتِ مُصطفیٰ عَلَیْهِ السَّلَام که مذکور بود در انجیل

(۷۲۷) بود در انجیل، نامِ مُصطفیٰ آن سرِ پیغمبران، بحرِ صفا

نام حضرت محمد مصطفیٰ (ص) در انجیل آمده بود. همان پیامبری که سرور انبیاء و دریای صفا و نورانیت است. [چنانکه در قسمتی از آیه ۶ سوره صف آمده است: ... مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ...]. نوید دهم به آمدنِ رسولی که از پسِ من (عیسی) آید که نامش احمد است... [محققان مسلمان گفته‌اند که پاراکلیتوس یونانی که معرب آن فاراقلیط می‌شود و به معنی تسلی دهنده است بر پیامبر (ص) دلالت دارد. این نام چند بار در انجیل یوحنا، باب چهاردهم، آیه ۱۶ و ۲۶، باب پانزدهم، آیه ۲۶ و باب شانزدهم آیه ۷ آمده است. اما مسیحیان مراد از آنرا روح القدس دانند. باز محققان مسلمان عقیده دارند که نام محمد عیناً در انجیل برنانا به عنوان رسول خدا آمده است، لیکن این انجیل مورد تأیید کلیسائیان نیست.]

(۷۲۸) بود ذکرِ حلیه‌ها^۱ و شکلِ او بود ذکرِ غَزْو^۲ و صَوْم^۳ و أَكْل^۴ او

وصف شکل و شمایل و اخلاق محمد (ص) و جهاد و روزه و افطار و خوردن او همه در انجیل آمده است. [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

(۷۲۹) طایفه نصرانیان، بهرِ ثواب چون رسیدندی بدان نام و خطاب

گروهی از نصرانیان (عیسویان)، همینکه به آن نام شریف و خطاب لطیف می‌رسیدند، یعنی وقتی انجیل را می‌خواندند و نام و اوصاف شریف حضرت محمد (ص) را می‌یافتند برای بُردن اجر و ثواب. [این بیت شرط است، و بیت بعدی جزای شرط.]

(۷۳۰) بوسه دادندی بر آن نامِ شریف رُو نهادندی بدان وصفِ لطیف

آن نام شریف را می‌بوسیدند و رخ بر اوصاف جمیل آن حضرت می‌نهادند. یعنی از جان و دل، آن اشارت و بشارت را احترام می‌نهادند و عزیزش می‌شمردند.

۱. حلیه: زینت و زیور، رنگ و مشخصات ظاهری کسی. در اینجا اوصاف و شمایل.

۲. غَزْو: جنگ و پیکار.

۳. صَوْم: روزه.

۴. أَكْل: خوردن.

اندرین فتنه که گفتیم آن گروه ایمن از فتنه بُدند و از شکوه (۷۳۱)
در این فتنه که ما پیشتر بیان کردیم. یعنی در ماجرای وزیر مکار آن دسته از عیسویان
که نام حضرت محمد(ص) را بزرگ داشتند و عزیزش شمردند از ورطه فتنه و آشوب
رستند.

ایمن از شرّ امیران و وزیر در پناه نام احمد مُسْتَجیر^۱ (۷۳۲)
و از شرّ امیران و وزیران، ایمن و سالم ماندند و در پناه نام شریف احمد، پناه گرفتند.
یعنی خلاصه از هلاکت و خسارت دنیا و آخرت رهیدند.

نسل ایشان نیز هم بسیار شد نور احمد، ناصر آمد، یار شد (۷۳۳)
نسل آنان فراوان شد و نور حضرت احمد(ص) یار و یاور آنان گشت. [این همه نعمت
و نیک فرجامی، زائیده ادب بود. چنانکه اهمیت رعایت ادب در بیت (۷۸) گذشت. ادب از
ارکان شخصیت والای آدمی است و حاصل آن، متانت روحی است. و همین امر، آدمیان را از
مهالک می‌رهاند.]

و آن گروه دیگر از نصرانیان نام احمد داشتندی مُسْتَهان^۲ (۷۳۴)
اما دسته دیگری از نصرانیان که نام احمد(ص) را خوار و حقیر می‌داشتند. [تتمه کلام
در بیت بعدی آمده است.]

مُسْتَهان و خوار گشتند از فتن از وزیر شوم رأی^۳ شوم فن^۴ (۷۳۵)
آنان به سبب توهین بدان نام شریف در فتنه‌هایی که میانشان برپا شد حقیر و ذلیل
شدند. یعنی آن وزیر بدانیش و گجسته کیش، آنان را به ورطه فتنه‌ای هولناک در افکند و
بدین ترتیب به خواری و ذلت گرفتارشان آورد.

۱. مُسْتَجیر: پناه خواهنده، زنه‌ار خواه.

۲. مُسْتَهان: حقیر و فرومایه، کمینه.

۳. شوم رأی: آنکه فکر و نیت بد داشته باشد.

۴. شوم فن: آنکه ترفند ناپسند بکار گیرد.

(۷۳۶) هم مُحَبَّط^۱ دینشان و حُکمشان از پی طومارهای کُزْبیان^۲
بدین سان دین و آیین عیسویان به سبب آن طومارهای مخدوش و گمراه کننده آشفته
و درهم و برهم شد.

(۷۳۷) نام احمد این چنین یاری کند تا که نورش چون نگه داری کند؟
وقتی که نام شریف احمد (ص) اینگونه یآوری می کند، پس بنگر که نور حقیقت آن
حضرت چگونه مردمان را از مهالک گمراهی و تباهی مصون می دارد؟

(۷۳۸) نام احمد چون حصارِ شد حَصین^۳ تا چه باشد ذاتِ آن رُوحُ الامین
نام شریف حضرت احمد (ص) مانند دژی استوار بود. پس هرکس بدان دژ در می آمد
از فتنه ها می رهید. حال از این مطلب دریاب که ذات شریف آن روح الامین چه
استوار دژی است؟! [رُوحُ الامین، وصف جبرئیل (ع) است. چنانکه در آیه ۱۹۴ - ۱۹۳
سوره شعراء آمده است: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الامینُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ.
«جبرئیل امین، قرآن را بر قلب تو (محمد) نازل کرد تا از اندازگران باشی.» طبرسی گوید:
مراد از روح الامین، همانا جبرئیل است که در وحی الهی تغییری ایجاد نمی کند. و
اینکه «روح» نامیده شده بدین خاطر است که با برکاتی که از عرش می آورد ارواح
آدمیان را زنده کند.^۴ پس اینکه جبرئیل را امین خوانده اند بدین دلیل است که او
مورد اعتماد حق تعالی است و در رساندن پیام الهی به انبیا و حضرت رسول، امانت
را حفظ کرده است. نه چیزی بدان افزوده و نه از آن کاسته است و نه در آن خلل و
تحریفی در آورده است و نه دچار نسیان و فراموشی شده است. چنانکه در جای دیگر، او
را به روح القدس وصف کرده است از آنرو که از معایب پاک و منزّه بوده است.^۵ اما در بیت
فوق مراد از روح الامین، پیامبر (ص) است، بدین مناسبت که امین یکی از القاب آن حضرت
بوده است.]

۱. مُحَبَّط: آشفته و پریشان.

۲. کُزْبیان: سخن درهم و برهم و متناقض.

۳. حَصین: محکم و استوار، دژ، قلعه.

۴. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۰۴.

۵. ر. ک. تفسیر المیزان (عربی)، ج ۱۵، ص ۳۱۶.

حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی نمود

بعد از این خون‌ریزِ درمان‌ناپذیر کاندر افتاد از بلایِ آن وزیر (۷۳۹)
 پس از این پادشاهِ آدم‌گشِ علاج‌ناپذیر که بر اثر مبتلا شدن به مکر آن وزیر به شرارت افتاد. [شاید مراد از «درمان‌ناپذیر» این باشد که خوی زشت آن پادشاه جبّار چنان در روحش رسوخ داشت که به صورت ملکهٔ راسخه درآمده بود و امکان نداشت که روح بیمار خود را درمان کند. پس بدینسان او فردی بیدادگر و ستم‌آیین بود. و ممکن است مراد از «درمان‌ناپذیر» این باشد که ستمکاری و سفاکی او چنان گسترده بود که از آن گریز و گزیری نبود. این وجه نیز برای مصراع دوم جایز است: آن پادشاه به واسطهٔ مکر وزیر ساقط شد.]

یک شبه دیگر ز نسلِ آن جهود در هلاکِ قومِ عیسی رُو نمود^۱ (۷۴۰)
 پادشاهی دیگر از نژاد آن شاه جهود در صدد نابود ساختن قوم عیسی (ع) برآمد.

گر خبر خواهی از این دیگرخروج سوره بر خوان: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (۷۴۱)
 اگر خبر خروج و ظهورِ دیگر شاهِ جهود را می‌خواهی بدانی باید سورهٔ بُرُوج را بخوانی. زیرا این ماجرا در آن سوره نقل شده است و اکثر تفاسیر متعرّض آن شده‌اند. [اشارت است به واقعه‌ای که در تفاسیر قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۴ سورهٔ بُرُوج آمده است. آیهٔ ۱ تا ۴ این سوره بدین قرار است: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ وَ شَاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ. «سوگند به آسمان که دارای کاخ‌های سترگ است. و سوگند به روز موعود و شاهد و مشهود که (مؤمنان عیسوی) در آن گودال‌ها به قتل رسیدند.» قُتِلَ جواب قسم است. و علاوه بر وجه خبر، وجه نفرین هم تواند داشت. در اینصورت ترجمه می‌شود: مرگ بر صاحبانِ گودال‌های شکنجه! هر دو وجه در امّهات تفاسیر قرآن کریم مطرح شده است. اما تفاسیر و تواریخ واقعهٔ مورد اشارهٔ آیات فوق را گوناگون نوشته‌اند که مشهورترین آن بدین قرار است: ذُو نُوَاسِ حَتّٰی آخرین پادشاهِ حِمْیَر در یمن به آیین یهود درآمد و حِمْیَریان نیز از او پیروی کردند و نام خود را یوسف بنهاد و سالیانی چند بر اریکهٔ قدرت تکیه زد. تا آنکه بدو خبر دادند که در نَجْران (شمال یمن) هنوز بقایایی از مسیحیان مانده‌اند. ذُو نُوَاس با لشکری جرّار به سوی نَجْران حرکت کرد و همهٔ مسیحیان را گرد آورد و آنان را به آیین یهود خواند، ولی

۱. رُو نمودن: روی آوردن، توجّه کردن.

آنان نپذیرفتند و حتی حاضر شدند در این راه جان دریازند ولی یهودی نشوند. پس «ذونواس برای هلاکت ایشان، گودالی فراهم بیاورد و آتشی مهیب برپا ساخت. بعضی را زنده زنده در آتش افکند و بعضی را به ضرب شمشیر کشت و مثله کرد»^۱.

(۷۴۲) **سُنَّتِ^۲ بَد، کز شهِ اوّل بزاد** این شهِ دیگر، قدم در وِی نهاد
سُنَّت و روشِ ناپسندی که از شاهِ اوّل باقی مانده بود، این شاه هم در آن طریق پا گذاشت. یعنی او هم در صدد قتل عام مسیحیان برآمد.

(۷۴۳) **هر که او بنهاد ناخوش سُنَّتِ** سویی او نفرین رود هر ساعتی
هرکس که روشی ناپسند را بنیاد نهد، لحظه به لحظه آماج لعنت حق و خلق شود.
[زیرا هر ظلم و جنایتی که در نسل‌های بعدی از آن راه و رسم و قانون به مردم رسد به پای او نوشته شود.]

(۷۴۴) **نیکوان رفتند و سُنَّت‌ها بماند** وز لُئیمان^۳، ظلم و لعنت‌ها بماند
مردم نکوکار از این جهان فانی رحلت می‌کنند و می‌روند، ولی آثار خصائل و صفات نیک آنان برجای می‌ماند. و نیز فرومایگان نیز این جهان را ترک می‌کنند و می‌روند، ولی آثار ستمکاری آنان می‌ماند و دائماً لعنت می‌شوند. [و این لعنت حتماً لازم نیست به زبان باشد، بل هر رنج و دردی که از سُنَّتِ سیئه او به خلق الله می‌رسد، ناراحتی آنان خود به خود تبدیل به موج لعنت می‌شود و به روح پلید او می‌رسد. کما اینکه مدح و ستایش نیز الزاماً به زبان نیست.]

(۷۴۵) **تا قیامت هر که جنسِ آن بدان** در وجود آید، بُودِ رُویش بدان
تا قیامت هرکس که از جنس آن بدکاران بوجود آید، میل و توجهش همواره به سوی آنان است. یعنی به مصداقِ **الْجَنَسُ يَمِيلُ إِلَىٰ جَنَسِهِ**، بدکاران نسل‌ها و قرون بعدی با بدکاران نسل‌ها و قرون پیشین اتحادِ روحی و صفتی دارند و بر همان حال و سیگال اهریمنی رفتار می‌کنند.

۱. ر. ک. تفسیر المیزان (متن عربی)، ج ۲۰، ص ۳۷۶.

۲. سُنَّت: راه و روش خواه نیک و خواه بد، قانون.

۳. لُئیم: پست و فرومایه.

رَگْ رَگْ^۱ است این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نَفْخِ صُور (۷۴۶)

حق و باطل، خیر و شر مانند رَگْ آب شیرین و شوری که از دل زمین بیرون می‌زهد در جهان موجود است و تا قیام قیامت و رستاخیز در جریان است. یعنی خیر و شر و اصول و اوصاف نیک و بد در این جهان، پهلوی به پهلوی و در برابر یکدیگر جریان دارند. نیکان نیکی را برمی‌گزینند و بدان، بدی را اختیار می‌کنند. خوبان از راه و رسم نیکی و جوانمردی پیروی می‌کنند و بدان از روش‌ها و کیش‌های اهریمنی [این معنی نیز جایز است: انگیزه خوبی و بدی در باطن هر انسانی وجود دارد، زیرا در جهان بینی الهی، انسان آمیزه‌ای از عقل و شهوت و نزعه رحمانی و شیطانی است. و این دو آمیزه و نزعه تا قیامت با آدمی است و هرگز از او جدا نگردد. نَفْخِ صُور (= دمیدن در شیپور و شاخ کاواک) از مصطلحات قرآنی است که در آیه ۹۹ سوره کهف و آیه ۱۰۱ سوره مؤمنون و آیه ۵۱ سوره یس و آیه ۶۸ سوره زمر و آیه ۲۰ سوره ق و آیه ۱۲ سوره حاقه آمده است. یکی از علائم قیامت کبری ذکر شده است. اسرافیل در آستانه رستاخیز در صُور می‌دمد و مردگان بر اثر آن بانگ عظیم سر از گورها برمی‌دارند و در عرصه محشر حاضر می‌آیند. پس نَفْخ به معنی دمیدن است و صُور به معنی شاخ میان تهی (= کاواک) که در آن بدمند تا آواز از آن برآید. عرفا و صوفیه و حکمای متأله برای نفخ صور تفسیری ژرف و دلنشین دارند. از آن جمله مَلّاصدرا گوید: چون صورت‌های برزخی در آن جهان آماده گردند، فتیله استعداد آنها مانند زغال برای افروختن آماده خواهد بود. اما این صورت‌ها از آتش درونی خود افروخته می‌گردند و آنچه بالقوه در آنهاست با نفخ نخستین، یکباره آشکار می‌شود. پس صورت‌های برزخی به جانمایی که در آنها مکنون است جلوه‌گری می‌کنند و بطون خود را ظاهر می‌سازند. اسرافیل با نفخه اول، فروع صورت‌ها را خموش می‌گرداند و با نفخه دوم همه را همانند چراغی رخشان روشن می‌سازد و یکباره ارواح به پا می‌خیزند و به بارگاه خداوند می‌نگرند.^۲]

نیکوان را هست میراث از خوش آب آن چه میراث است؟ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ (۷۴۷)

مردم نیک از آب گوارای حکمت الهی انبیاء و اولیاء ارث می‌برند. آن چه میراثی است؟ آن میراث، سرّ و حقیقت کتاب آسمانی است. [از آنجا که نیکان با انبیاء و اولیاء اتصال معنوی

۱. رَگْ رَگْ: رشته آب همراه با رشته دیگر، زه آب مجازاً حق و باطل.

۲. ر. ک. رساله عرشیه، ص ۱۰۴، الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۷ - ۲۹۶. نیز آثار دیگر او نظیر المبدأ والمعاد، و مفاتیح الغیب.

و سنخیت روحی دارند می‌توانند به حقیقتِ معارف کتب آسمانی واقف شوند. و این معارف، میراث آن بزرگان است. استاد فروزانفر گوید: میراث بردن مبتنی است بر اینکه میراثِ بر با میراثِ گذار قرابت نسبی یا سببی داشته باشد. و از این اصل نتیجه می‌گیرند که مردان حق و اولیاء، فرزندان و پیوستگان روحانی و معنوی پیامبرانند و این میراث، معرفت و احکام الهی است.^۱ ضمناً در مصراع دوم به قسمتی از آیه ۲۲ سوره فاطر (ملائکة) اشارت رفته است: **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا...** «سپس ما آن کتاب را برای بندگان برگزیده خود به میراث نهادیم...» الکتاب در آیه فوق که مُحَلّی به الف لام عهد ذهنی است اشاره به قرآن یا تورات دارد. اما بهتر اینست که مراد از الکتاب مطلق کتب آسمانی باشد، هرچند طبرسی و برخی دیگر از مفسران بر قول اوّل رفته‌اند.^۲

(۷۴۸) **شد نیازِ طالبانِ ار بنگری** **شعله‌ها از گوهرِ پیغمبری**
اگر درست نگاه کنی، طالبان حقیقت و جویندگان معرفت به شعله‌هایی از گوهر نبوت نیاز دارند. [منظور بیت اینست: این سوز و درد طلب که در جان طالبان حقیقت زبانه زده شعله آتشی است که از جان پیامبران مشتعل شده است، زیرا آنان که طالب‌اند با حقیقت نبوت پیوسته‌اند و اصل طلب و خداجویی و پژوهش حق، پیامبران بوده‌اند که پیوسته روی در خدا آورده و به زاری و ابتهال تمام جویای وصول و لقای وی بوده‌اند].^۳

(۷۴۹) **شعله‌ها با گوهران، گردان بُود** **شعله آن جانب رود هم گان بود**
به عنوان مثال زبانه آتش همیشه همراه اصل آتش است. هرجا اصل آتش برود، زبانه آتش هم همانجای رود. [بیت اخیر تمثیلی است در بیان این مطلب که درد حقیقت‌طلبی و عشق معرفت خواهی سَلَکِ إِلَى اللَّهِ از نور نبوت ناشی شده است. به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

(۷۵۰) **نورِ رَوْزَنِ گِردِ خانه می‌دود** **زانکه خور، بُرجی به بُرجی می‌رود**
مثال دیگر، نور آفتاب که از پنجره‌ای به درون خانه می‌تابد، دورِ محوطة خانه

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۰۱ - ۲۰۰.

۲. ر. ک. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۰۸.

۳. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۰۲.

۴. رَوْزَن: سوراخ، شکاف.

۵. خور: خورشید.

می‌چرخد، زیرا خورشید از بُرجی به بُرج دیگر حرکت می‌کند. بنابر این وقتی خورشید از جایی به جایی حرکت می‌کند، پرتوش نیز همراه او حرکت می‌کند و تغییر جا می‌دهد. [این تمثیل نیز مانند تمثیل قبلی در بیان و توضیح مضمون بیت (۷۴۸) آورده شده است.

بُرج در لغت به معنی کاخ و قصر است. ولی در اصطلاح نجومی عبارت است از قوسی که در منطقة البروج است و به سی درجه تقسیم شده است و حرکت ظاهری خورشید و ماه و سیارات (بجز زهره و پلوتون) در آن صورت می‌گیرد، دور منطقة البروج را به دوازده قسمت مساوی قسمت کرده‌اند و دوازده صورت فلکی را از نقطه اعتدال بهاری بدین اسامی نامیده‌اند:

۱. حَمَل (= بَرَه، گوسفند) که مطابق با ماه فروردین است. ۲. ثَوْر (= گاو) که مطابق با ماه اردیبهشت است. ۳. جَوَاز (= دو کودک که دست بر گردن هم دارند) که مطابق است با ماه خرداد. ۴. سرطان (= خرچنگ) که مطابق است با ماه تیر. ۵. اسد (شیر) که مطابق است با ماه مرداد. ۶. سُنْبِلَه (= زنی با دو بال و دامن فرو هشته) که مطابق است با ماه شهریور. ۷. میزان (= ترازو) که مطابق است با مهرماه. ۸. عقرب (= کژدم) که مطابق است با آبان ماه. ۹. قَوْس (= کمان) که مطابق است با آذرماه. ۱۰. جَدی (= بُز ماهی) که مطابق است با دی ماه. ۱۱. دَلُو شخصی دلو به دست که مطابق است با بهمن ماه. ۱۲. حُوت (= ماهی) که مطابق است با اسفندماه.

بُرج‌ها دیدم که از مشرق در آوردند سر
چون حَمَل، چون ثَوْر، چون جَوَاز و سرطان و اسد
جمله در تسبیح و در تهلیلِ حَيِّ لَا یَمُوت
سُنْبِلَه میزان و عقرب، قوس و جدی و دلو و حوت
پس مولانا فرمود که آتش عشق و درد و طلب حقیقت که در جان سالکان است از
شمس وجود انبیای عظام است.]

هر که را با اختری پیوستگی است مر و را با اخترِ خود هَم‌تگی است (۷۵۱)
مثال دیگر، هرکس که با ستاره‌ای مناسبت و پیوستگی داشته باشد، وی با ستاره خود مناسبت دارد. یعنی خاصیت آن ستاره در او ظاهر می‌گردد و او از خاصیت ستاره‌اش تأثیر می‌پذیرد. [در اینجا بر سبیل مَثَل تأثیر کواکب بر احوال زمینیان بیان شده است. به توضیح بیت (۷۵۳) مراجعه شود.]

(۷۵۲) طالعش گر زُهره باشد در طَرَب میلِ کَلّی دارد و عشق و طلب

آن شخص اگر طالعش زهره باشد، میل به شادی و شادمانی پیدا می‌کند و درصدد عشق و طلب است. [طالع به معنی برآینده، طلوع‌کننده و در اصطلاح نجومی جزوی است در منطقة البروج که در وقت مفروض در افق شرقی باشد. اگر آن وقت، زمان ولادت شخصی بود، آنرا طالع مولود یا طالع آن شخص گویند. و اگر در اوّل سال شمسی باشد آن را طالع سال گویند. طالع، مشهورترین واژه نجوم احکامی است. در نجوم احکامی برای انجام هرکار، سوای کارهای عادی و روزمره مراجعه به تقویم و یافتن طالع و اختیار وقت مناسب توصیه شده است. برای نو بُریدن، نکاح، سفر کردن، زراعت، دیدار پادشاه، جلوس بر تخت، آغاز جنگ، شروع به تعلیم، سفر دریا، حمام رفتن، حجامت کردن، مُسهل خوردن، ختنه کردن، برده خریدن، چهارپا خریدن، اجرای قنوات، درخت نشاندن و... در شعر فارسی براساس همین باورها، طالع فراوان ذکر شده است. و به سعد و نحس بودن آن فراوان اشارت شده است.^۱

زُهره از سیّاره‌های منظومه شمسی است. مدار آن بین عطارد و زمین است. فاصله متوسط آن از خورشید ۱۰۸/۲۷ کیلومتر و سال نجومی آن ۲۲۵ روز است. جرم آن ۰/۸ جرم زمین است. در جوّ زُهره، اکسیژن وجود ندارد. این اختر در زبان فارسی نام‌هایی از قبیل ناهید و بیدخت دارد. زُهره مانند دیگر سیّارات و حتّی برخی از ثوابت مورد پرستش صابّین نیز بوده است. منجّمان احکامی، این ستاره را کوکب زنان و اُمردان و مخنّان و اهل زینت و تجمّل و لهو و شادی و طرب و عشق و ظرافت و سوگند دروغ نام داده‌اند.^۲

(۷۵۳) ور بُود مَرّیخی خون‌ریزِ خو جنگ و بُهتان و خصومت جوید او

و اگر کسی خوی مَرّیخی داشته باشد، یعنی صفت سفاکی و آدم‌گشی داشته باشد، همواره خواهان جنگ و تهمت و نزاع است. زیرا مقتضای طالعش همین است. [مولانا در سه بیت اخیر به مسأله تأثیر ستارگان بر زمینیان و خُلق و خوی آدمیان تصریح دارد. به عقیده منجّمان پیشین، هریک از ستارگان بر خوبی و حالتی و بر روحيّات جماعتی از مردم دلالت

۱. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۴۸۷ - ۴۸۶.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۳۴۷ - ۳۴۵.

دارد و هرکس مطابق خاصیت ستاره خود زندگی‌اش را شکل می‌دهد. ابوریحان بیرونی بحث مبسوطی در باب خوی و سرشت بُرج‌ها و خاصیت ستارگان دارد. از آن جمله طبع برج‌ها را تقسیم می‌کند به گرم و سرد. و سپس برج‌های حَمَل و جوزاء و اسد و میزان و قوس و دلو را دارای خاصیت گرم، و برج‌های ثور و سرطان و سنبله و عقرب و جدی و حُوت را دارای خاصیت سرد می‌داند.^۱ وی گوید: «ستارگان در طبع و خوی آدمیان اثر می‌گذارند. مثلاً زُحَل طبع سرد و خشک زیاد دارد و مشتری، دارای گرمی و نرمی معتدل است. مَرِیخ، طبع گرم و خشک زیاد دارد. و زهره، سردی و تری معتدل دارد و تری‌اش بیش از سردی است و...»

مَرِیخ یا بهرام یکی از ستاره‌های منظومه شمسی است. مدار آن بین مدار زمین و مشتری است. فاصله متوسط مریخ از خورشید ۲۲۶۴ میلیون کیلومتر است و جرم آن ۰/۱۱ جرم زمین است. مریخ معروفترین ستارگان است. و بدون شک از نخستین سیاراتی است که بشر نخستین آن را کشف کرده است. زیرا رنگ سرخ ویژه آن و درخشش فصلی آن، مَرِیخ را ستاره‌ای متمایز ساخته است. این ستاره در تصوّرات ایران و یونان و روم، خدای جنگ بوده است. از اینرو منجمان احکامی، مَرِیخ را کوکب لشکریان و اُمرای ظالم و اُتراک و دزدان و مفسدان و آشکاران شمرده‌اند. قهر و شجاعت و جسارت و سفاقت و لجاجت و دروغ و تهمت و ایدای مردمان و زنان و خیانت را بدو نسبت داده‌اند.^۲

اختران‌اند از وَرایِ اختران که احتراق و نَحْس نَبُوْد اندر آن (۷۵۴)

بجز این ستارگان محسوس و طبیعی، در ماورای آنها، ستارگانی نامحسوس و ماورائی هستند که هیچیک از خواص طبیعت مادی را ندارند، یعنی این ستارگان معنوی، نه زوال می‌پذیرند و نه ناپدید می‌شوند و نه سعد و نحس دارند. [نَحْس به معنی ناخجسته، سُوم و نامبارک است. اهل نجوم احوال ستارگان را به سعد و نحس تقسیم کرده‌اند و برای هر یک نیز تأثیراتی در احوال بشر قائل شده‌اند].^۳ منظور از اختران نامحسوسی که در ماورای این دنیا قرار دارند، جان‌های اولیاءالله است که از لوث مادی و عوارض دنیوی منزّه است و در سدره ملکوت قرار دارد و در انوار الهی مستغرق‌اند. اما بعضی از شارحان از جمله اکبرآبادی و

۱. ر.ک. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۴۷۴ - ۳۱۶.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۳۵۵.

۳. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۷۲۹ - ۷۲۸.

۴. ر.ک. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۳۵۷ - ۳۵۶.

لاهوری و به تبع آنان نیکلسون گفته‌اند که مراد از اختران، اسماء و صفات الهیه است. [

(۷۵۵) سائران^۱ در آسمان‌هایِ دیگر غیر این هفت آسمانِ مُشْتَهَر^۲
این ستارگان معنوی در آسمان‌ها و افلاک دیگر در گردش و حرکت‌اند که آن افلاک
غیر از این هفت آسمان مشهور است.

(۷۵۶) راسخان، در تابِ انوارِ خدا نئی به هم پیوسته، نئی از هم جدا
آن ستارگان معنوی در تابش انوار ذات الهی استوار و مستغرق‌اند. در آن آسمان‌های
لاهوئی، مسأله اتصال و انفصال که از خواص فیزیکی جهان مادی است مطرح نیست.
[نیکلسون با اقتباس از آراء شارحان پیشین گوید: درباره تشبیه اسماء و صفات الهی به
ستارگان رجوع شود به دفتر چهارم، بیت (۵۱۴) به بعد و دفتر ششم بیت (۳۱۸۰). اسماء و
صفات به آن حیث که اثراتشان گوناگون و مختلف است غیر قابل تفکیک نیستند، اما به اعتبار
آنکه در بطون ذات الهی که منزّه از تعینات است متحدند بین آنها غیریت نیست.]^۳

(۷۵۷) هر که باشد طالع او آن نُجوم نفس او کُفّار سوزد در رُجوم^۴
هرکس بتواند به چنان کمال روحی برسد که از کمند اختران زوال‌پذیر برهد، با اختران
عالم معنا پیوستگی خواهد یافت و با این اتصال می‌تواند کافران و تباه‌کاران را که می‌خواهند
به‌سوی آسمانها عروج کنند سنگسار کند و بسوزاند. [اشارت است به آیه ۵ سوره ملک:
وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ
السَّعِيرِ. «و آسمان دنیا را بیاراستیم به چراغ‌هایی و آن چراغ‌ها را قرار دادیم تیرهایی بر
اهریمنان. و برای آنان کیفر دوزخ را فراهم آوردیم.» رجوع شود به توضیح بیت (۴۵۳۳) دفتر
سوم. منظور بیت: روح تابناک انسان کامل و ولیّ واصل به وسیله نور ملکوتی، مدعیان را از
مخزن اسرار الهی می‌راند، چنانکه شهاب‌های رخشان و ثاقب، شیاطین را از حریم کبریایی
می‌رمانند.]

۱. سائر: گردنده، سیرکننده.

۲. مُشْتَهَر: نامور، مشهور

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۳۷.

۴. رُجوم: جمع رَجَم به معنی سنگسار کردن.

(۷۵۸) خشمِ مَرِّیخی نباشد خشمِ او مُثْقَلِبُ رَوْ، غالب و مغلوبِ خُو
 خشم او، یعنی خشم ولیّ خدا از نوع خشم مَرِّیخی نیست. یعنی انگیزه خشم ولیّ خدا مانند انگیزه خشم ستمگران بدنهاد نیست که برای ارضای امیال ددمشانه خود به خشم می‌آیند. خلاصه مرد خدا از روی هوای نفس غضبناک نمی‌شود که دائماً حالی متغیّر داشته باشد. و هرچند ستمکاران خشمین ظاهراً غالب و قاهراند، اما باطناً مغلوب و مقهور هستند، زیرا آنان مغلوب نفسِ اماره خویش‌اند.

(۷۵۹) نورِ غالب، ایمن از نقص و غَسَق^۱ در میانِ اِضْبَعَيْنِ^۲ نورِ حق
 جان اولیاء الله که همچون انوار تابان است نه به کاستی دچار می‌آید و نه به تاریکی گراید. و این نور در میان دو انگشت حضرت حق است. یعنی در عین غالب بودن، مغلوب تصرّفات الهی است و در خدا فانی است. [مراد از اِضْبَعَيْنِ (= دو انگشت) صفت جلال و جمال الهی است. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم.]

(۷۶۰) حق، فِشاند آن نور را بر جانها مُقْبِلان^۳ برداشته دامن‌ها
 این بیت در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا اولیایی که مظهر انوار حضرت حق شده‌اند، چگونه بدان مقام رسیده‌اند؟ جواب: حضرت حق آن نور را به طور یکسان بر همه جانها تابانده است و در افاضه انوار هیچ فرقی قائل نشده، منتهی نیکان و شایستگان، دامن قابلیت و استعداد خود را گشوده‌اند و آن انوار را به جان خریده‌اند. [اشارت است به حدیث: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَأَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَمَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ^۴. «همانا خداوند، آفریدگان را در تاریکی بیافرید. سپس بر آنان نوری ساطع کرد. هرکه را این نور رسید به راه هدایت رفت، و هرکه را این نور نرسید به راه ضلالت رفت.»]

۱. مُثْقَلِبُ رَوْ: کسی که در راه رفتن یکسان قدم بر ندارد.

۲. غَسَق: تاریکی غلیظ.

۳. اِضْبَعَيْنِ: دو انگشت دست. مثنای اِضْبَع. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم.

۴. مُقْبِل: نیک بخت.

۵. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۶.

(۷۶۱) و آن نثارِ نور را او یافته روی، از غیرِ خدا برتافته
اولیاء الله چون به انوار حق رسیده‌اند از غیر او رخ برتافته‌اند.

(۷۶۲) هر که را دامنِ عشقی نا بُده ز آن نثارِ نور، بی‌بهره شده
هر کس که دامن عشق و محبتی نداشته باشد از فیض انوار الهی بی‌نصیب خواهد بود.
[منظور بیت: هر چند افاضات حضرت حق بر دوام است، ولی شرط یافتن آن، عشق و طلب است. و قهراً کسی که از این دو محروم باشد مستعد دریافت انوار الهی نیست. پس نباید دوام فیض الهی موجب شود که سعی و تلاش را رها کنیم.]

(۷۶۳) جُزوها را روئِ ها سویی کُل است بلبلان را عشقِ بازی با کُل است
این بیت هم که استدلالی تمثیلی است در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آنکه دامن عشق و طلب نگسترده آیا شایسته است که بدین انوار رسد؟ جواب: شایسته نیست. زیرا جزءها رو به سوی کُل‌ها دارند. و این را حکماً گفته‌اند که اجزاء به طرف کُل خود جذب می‌شوند. *الْجُزْءُ يَمِيلُ إِلَى الْكُلِّ*. مثلاً سنگ را اگر به سوی آسمان پرتاب کنیم دوباره به زمین باز می‌گردد. آتش افروخته نیز میل به سوی بالا دارد. آب که تبخیر می‌شود به طرف آسمان می‌رود و...
معنی بیت: مثلاً اجزاء به سوی کُل خود می‌روند. چنانکه مثلاً بلبلان نیز طبعاً علاقمند کُل و گلزار هستند.

(۷۶۴) گاو را رنگ از برون و، مرد را از درون جو رنگِ سُرخ و زرد را
این بیت نیز استدلالی تمثیلی است که در جواب سؤالی مقدّر آمده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آیا آنان که به انوار الهی رسیده‌اند با آنان که به انوار الهی نرسیده‌اند در رنگ و علائم ظاهری تفاوتی دارند؟ جواب: بین انسان با حیوان فرق دارد. تو مثلاً گاو را از شکل و رنگ و علائم ظاهری‌اش تشخیص می‌دهی که آیا حیوانِ خوب و سالمی است؟ یا حیوانِ مریض و علیلی است. ولی رنگ حقیقی انسان را باید از درونش بشناسی. چرا؟ برای اینکه انسان موجودی پیچیده و چند لایه است و غالباً ظاهر خود را بر خلاف باطنش می‌آراید تا مقبول دیگران افتد. بنابراین حواست را جمع کن تا مبدا ابلیسانِ آدم‌روی، خود را در کسوت اولیاء الله در آورند و دل ساده‌لوحان را بر بایند. بیت فوق تلویحاً اشعار می‌دارد که باید مواظب

نیرنگ مدعیان بود که خود را در سلک اهل الله جا می‌زنند.

رنگ‌های نیک از خُم صفاست رنگِ زشتان، از سیاهابه^۱ جفاست^۲ (۷۶۵)

رنگ‌های خوب از خُم صفا حاصل می‌شود. یعنی اعمالِ خوب از قلب پاک ناشی می‌گردد. ولی رنگ‌های زشت از آب تیره نیرنگ و طبع ناسالم است. یعنی اعمال و آثار زشت از قلب ناپاک ناشی می‌شود. [پس مولانا در دو بیت اخیر فرمود: اگر حیوانات را از روی رنگ و علائم ظاهری می‌شناسیم و ارزش می‌نیم، انسان را نباید با حیوانات قیاس کرد، زیرا امتیاز انسان به امور معنوی است. رنگ‌های خوب که همانا اخلاق حمیده و اوصاف جمیله است از خمخانه صفا و بیرنگی است. و صفات بدکاران نیز معلول آب تیره فریب و گمراهی و بدسگالی است. پس به عقیده مولانا ارزش آدمی به رنگ و نژاد و حلیه ظاهری او نیست، بل به صفات اوست. بدین ترتیب مولانا صدها سال پیش تبعیضات نژادی را مردود دانسته است.]

صِبْغَةُ اللَّهِ، نامِ آن رنگِ لطیف لَعْنَةُ اللَّهِ، بُوِیِ آن رنگِ کثیف (۷۶۶)

رنگ‌های نیک، یعنی اعمال و احوال نیک، رنگ الهی است. هرکس خود را در معرض انوار الهی قرار دهد آن حضرت، قلب و قالب او را به رنگ ایمان و ایقان و توحید در می‌آورد. و رنگ زشت، یعنی احوال و اعمال بد، عین لعنت خداوندی است. [صِبْغَةُ اللَّهِ (= رنگ خدا) مَتَّخَذُ است از آیه ۱۲۸ سوره بقره: صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ. «رنگ کردنی از خدا، و کیست نکوتر از خدا در رنگ کردن؟ و ما یم او را پرستندگان.» مفسران قرآن کریم صِبْغَةَ اللَّهِ را به توحید و اسلام و فطرت و حجت خدا تفسیر کرده‌اند.^۳]

آنچه از دریا به دریا می‌رود از همانجا کآمد، آن‌جا می‌رود (۷۶۷)

این بیت، تفسیر کننده بیت (۷۶۲) است. معنی بیت: هرچه از دریا سرازیر شود سرانجام به سوی دریا باز می‌گردد، زیرا هرچیز به مصداقِ كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ. «هرچیز به اصل

۱. سیاهابه: آب آمیخته با لجن.

۲. جَفَا: مخفف جَفَاء به معنی آزدن و ستم کردن، بی‌مهری و ستمکاری. مراد از آن در اینجا کلیه خواهی ناپسند است. اَمَّا جَفَاء به معنی خاشاک و کف مایعات است.

۳. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۱۹، و الکشاف، ج ۱، ص ۱۹۶.

خود باز می‌گردد»، از همانجا که آمده به همانجا نیز باز می‌گردد.

(۷۶۸) از سَرِ گُهِ، سَیْل‌هایِ تیزرَوُ و ز تنِ ما، جانِ عشقِ آمیزِ رَو
این بیت تمثیلی برای بیت پیشین است. مثلاً از سرِ کوه، سیل‌های تند و خروشان با
سرعت روان می‌شوند، همین‌طور از کالبدِ ما نیز جانهای آکنده از عشق به سوی دریای وحدت
الهی شتابان ره می‌پویند.

حکایت پادشاهِ جهودِ دیگر که در هلاکِ دینِ عیسی سعی می نمود

خلاصه داستان

یکی دیگر از شاهان جهود در صدد برآمد تا مسیحیت و مسیحیان را به طور کامل نابود کند. از اینرو آتشی عظیم فراهم ساخت و در کنار آن، بتی برنهاد و فرمان داد تا همگان بر آن بت، سجده آرند. هرکس که فرمان او را می نیوشید از کام آتش می جست و الا در آتش می خست. مأموران شاه بیدادگر، زنی عیسوی را همراه طفلِ خردسالش آوردند. زن از سجده بر آن بت، سر باز زد. برای آنکه مادر را به این امر تسلیم سازند، طفل را به کام آتش فرستادند. نزدیک بود که آن مادر برای نجات جگر گوشه اش بر بت سجده آرد که طفل در میان آتش بانگ آورد که: مادرا، دل قوی دار که آتش، اثری در من ندارد، بلکه همچون آبی سرد است! وقتی که سایر عیسویان این سخن را شنیدند، پروانه وار خود را به آتش زدند و به درون آن جستند و در میان آتش دریافتند که گزندى به آنان نمی رسد. شای نادان از سر خشم و غضب بر آتش، نهیب زد که چرا نمی سوزانی؟! ولی آتش پاسخ داد که من مأمور خدا هستم نه تو! زمانی به من امر می کند بسوزان، بیدرنگ می سوزانم و زمانی هم امر می کند که سرد و سازگار باش، من نیز چنین می شوم. من در واقع سگ درگاه حق هستم. برای او پارس می کنم و برای او دُم می جنبانم.

در این لحظه زبانه های بلند آتش به سوی شاه، دامن گشود و او و مأمورانش را به کام

خود در کشید.

✱

مولانا در این حکایت مطابق مشرب اشعری عقیده دارد که طبایع اشیاء مستقیماً مستند است به مشیت الهی. از اینرو اگر مقتضی ببیند طبع سوزندگی را از آتش می‌گیرد بی آنکه شعله آن خاموش شود. اما باید دقت داشت که مولانا نمی‌گوید معلول بدون علت یافت می‌شود. بل می‌گوید تخلف معلول از علت امری جایز است. یعنی گاه ممکن است که علت تا مه موجود باشد ولی معلول در پی آن حادث نشود. چنانکه وقتی شاه جبار دید که آتش، مؤمنان مسیحی را نمی‌سوزاند، بر آتش نهیب زد که چرا نمی‌سوزانی؟! و آتش گفت که من مطیع امر حقم. اگر بگوید بسوزان، می‌سوزانم. و اگر بگوید نسوزان نمی‌سوزانم. پس من سگ درگاه مولایم هستم. رجوع شود به شرح بیت (۸۳۳) همین دفتر و بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.

✱ ✱ ✱

(۷۶۹) آن جهودِ سگِ بین چه رأی کرد پهلویِ آتش، بُتی برپای کرد

بین آن جهود سگ‌سیرت چه تدبیری اندیشید. او در کنار آتش فروزان بُتی قرار داد. [آقای استاد جعفری گوید: مقصود جلال‌الدین مولوی از «این بُت» روشن نیست، زیرا پادشاه یهود نمی‌تواند بت پرست باشد. و یا شاید مقصود او از جهود، بی‌دین باشد که بت پرست را هم شامل می‌شود. یا بایستی مقصودش از بُت مثلاً یکی از شعارهای بدعت‌آمیزی باشد که آن پادشاه یهود در دین موسی (ع) ایجاد کرده بود.^۱ اما نیکلسون این ابهام را چنین رفع کرده است: بت پرستی را که مولانا به «پادشاه جهود» نسبت می‌دهد می‌توان با بیان این واقعیت توضیح داد که ذونواس از ملوکِ حَمِیر بوده است. و ملوک حمیر به صفت کافران یا جهودان توصیف شده‌اند.^۲]

(۷۷۰) کآنکه این بُت را سُجود آرد پَرست ورنه آرد، در دل آتش نشست

و گفت که هرکس بدین بُت سجده کند از قهر آتش می‌رهد، و الاً باید در میان آتش افکنده شود.

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۳۹.

(۷۷۱) چون سزایِ این بُتِ نفس او نداد از بُتِ نفسش، بُتی دیگر بزاد
چون این شاه سگ سیرت، آنطور که باید و شاید سزای بُتِ نفسش را بر مبنای اوامر
و نواهی الهی نداده بود، از نفسِ همچون بُتِ اش، بتی دیگر پدید آمد. [هرکس نفسِ اماره اش را
معبود خود سازد، معبودهای باطل او تکثیر شود. چنانکه از بُتِ درونی آن شاه سفاک، بُتی
بیرونی پدید آمد. «بُتِ نفس» تداعی می کند آیه ۴۳ سوره فرقان را که سخن از کسانی است که
هوای نفس خود را معبود خود ساخته اند.]

(۷۷۲) مادرِ بُت ها، بُتِ نفسِ شماس است زآنکه آن بُت، مارو این بُت، ازدهاست
اصل همه بُت ها، بُتِ نفسِ اماره است که انسان ها آنرا در درون خود ساخته اند. زیرا
بُت های بیرونی در حکم مار است و بُت های درونی در حکم ازدهاست. [غریزه حبّ ذات و
خودخواهی قوی ترین غرایز انسانی است و همین غریزه در همه غرایز و آرزوها و شهوات
پنهان و آشکار وجود دارد. و حقیقت امر آنست که انسان هر چیزی را که می خواهد به حکم
این غریزه می خواهد].^۱

(۷۷۳) آهن و سنگ است نفس و، بُتِ شرار^۲ آن شرار از آب می گیرد قرار
به عنوان مثال، نفس به منزله آهن و سنگ چخماق است، و بُت به منزله شراره ای که از
برخورد سنگ چخماق و آهن پدید می آید. و مسلماً آن شراره بوسیله آبِ توبه و ریاضت
خاموش می شود. [در این بیت «نفس» به سنگ چخماق و آهن تشبیه شده به جهت آنکه در
قدیم از زدن آن دو برهم، آتش به دست می آوردند. و بُتانِ امیال و شهوات به شراره آتش تشبیه
شده است. تا ما دریابیم که اُمّ الفساد آدمیان، نفس است.]

(۷۷۴) سنگ و آهن ز آب، کی ساکن شود؟ آدمی با این دو، کی ایمن شود؟
مثلاً سنگ و آهن چگونه ممکن است که بر اثر آب، ساکن شوند. یعنی خاصیت خود
را از دست بدهند. پس انسان با بودن این دو کی می تواند ایمن گردد؟ [این بیت در
بیان خطیر بودن نفس است. نفس موجودی نیرومند و مکار است که حتی ریسمان توبه و

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۰۹.

۲. شرار: پاره های آتش که به هوا برمی جهد.

ریاضت بسیاری از زهاد را نیز پاره کرده است. پس در جایی که آنان در برابر نفس سپر می‌اندازند وای به حال دیگران، چنانکه در بیت (۱۹۱۲ - ۱۹۱۱) دفتر دوم در بیان قدرت نفس فرماید:

مصطفی فرمود گر گویم به راست شرح آن دشمن که در جان شماست
زهره‌های پُردلان هم بر درد نه رود ره، نه غم کاری خورد]

(۷۷۵) بُت، سیاهابه است اندر کوزه‌یی نفس، مر آبِ سیه را چشمه‌یی
بُت در درون وجود انسان به منزلهٔ آبِ سیاهی است که درون کوزه‌ای باشد. و اما نفس، سرچشمهٔ اصلی این آبِ سیاه است. یعنی منبع اصلی شهوات و امیال حیوانی و هوای نفسانی، همانا نفس است.

(۷۷۶) آن بُتِ مَنحُوت^۱ چون سیلِ سیا نفسِ بُتْگَر^۲ چشمهٔ پُر آب و را
بُت تراشیده، یعنی بُتی که به دست کافران تراشیده و ساخته می‌شود، در مثل مانند سیل سیاه و گِل‌آلود است که ممکن است پس از زمانی کوتاه، جریان آن قطع شود و یا تیرگی‌اش برطرف گردد، ولی نفس امارهٔ بُتگر و بُت ساز مانند چشمه‌ای است که لا ینقطع جاری می‌گردد. پس امیال و شهوات ما همچون سیل سیاهی است که بر ما می‌تازد، اما نفس اماره همچون سرچشمهٔ این سیلاب تند و تیز است. پس سیلاب را از سرچشمهٔ آن بندآور.]

(۷۷۷) صد سَبو^۳ را بشکند یک پاره‌سنگ و آبِ چشمه می‌زِهاند^۴ بی‌درنگ
به عنوان مثال، یک پاره سنگ می‌تواند صد کوزه را بشکند و آب درون آن را روی زمین بریزد و تباه کند، ولی آب چشمه همیشه روی زمین جاری است و چون به منبع اصلی متصل است هیچگاه عوارض خارجی نمی‌تواند آنرا از جریان بیندازد. پس مبارزه با امیال، مبارزه با معلول است، زیرا منبع امیال و شهوات، نفس اماره است، نفس اماره را مهار کن.

۱. مَنحُوت: تراشیده شده، اسم مفعول از مصدر نَحَت (= تراشیدن) متخذ از آیهٔ ۹۵ سوره صافات.

۲. بُتْگَر: بت‌ساز و بت تراش.

۳. سَبو: آوندی سفالین و دسته دار که در آن آب و شراب و جز آن ریزند، پیمانه، ساغر، (ر. ک. فرهنگ

نفسی، ج ۳، ص ۱۸۳۶)

۴. می‌زِهاند: می‌زایاند: زهیدن به معنی زاده شدن است و زهانیدن متعدی آن است.

[اکبرآبادی «زهانیدن» را در اینجا به معنی ربودن گرفته و مصراع دوم را اینگونه شرح داده است: زیرا که آب چشمه، آن پاره سنگ را می‌رباید و با خود می‌برد.^۱ بهتر است «آب» را به «چشمه» اضافه کنیم. و اگر آن دو را از هم منفک کنیم، «آب» مفعول می‌شود و «چشمه» فاعل فعل «می‌زهاند».]

بُت شکستن، سهل باشد، نیک سهل سهل دیدن نفس را، جهل است، جهل (۷۷۸)
شکستن بُت تراشیده شده ظاهری، کاری بس آسان است. ولی آسان گرفتن نفس اماره و ناچیز شمردن آن، بسیار نابخردانه است.

صورتِ نفسِ ار بجویی ای پسر قصه دوزخ بخوان با هفت در (۷۷۹)
ای پسر! اگر می‌خواهی صورت حقیقی نفس را بشناسی، باید توصیف دوزخ را با هفت دری که دارد از قرآن کریم بخوانی و بفهمی. آری نفس انسان مانند دوزخ دارای هفت در است. [مصراع دوم اشارت است به آیه ۴۳ و ۴۴ سوره حجر: *وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ*. «همانا دوزخ، وعده‌گاه جملگی ایشان است. آن را هفت در است و بر هر در، پاره‌ای مقسوم است مرایشان را.» مفسران قرآن کریم هفت در بودن دوزخ را به هفت طبقه بودن و یا هفت قسمت بودن دوزخ تفسیر کرده‌اند و نام آنها را آورده‌اند. و بعضی آنرا عبارت از هفت خلق زشت و پست (حرص، شره، حقد، حسد، غضب، شهوت و کبر) دانسته‌اند و بعضی آنرا به حواس پنجگانه ظاهر و وهم و خیال تأویل کرده‌اند. و سلطانعلیشاه گنابادی (قطب سلسله درایش نعمه‌اللهی گنابادی) در تفسیر بیان السعادة خود هفت در دوزخ را عبارت می‌داند از: هیولای اولی، امتداد جسمانی (جسم تعلیمی)، طبع عنصری، ماده جمادی، ماده نباتی، ماده حیوانی و ماده انسانی که طبقات هفتگانه زمین‌اند. به هرحال مقصود مولانا اینست که دوزخ را درها و درکات متعدد است. نفس را هم شئون و اطوار مختلف است و هر دم به شکلی و صورتی در می‌آید و برای آنکه این درها بسته شود چاره‌ای جز کشتن نفس از طریق ریاضت و متابعت انبیا و اولیا وجود ندارد. و این نکته را در ابیات بعد توضیح می‌فرماید.^۲]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۵۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۱۲.

(۷۸۰) هر نفسِ مکرری و در هر مکر ز آن غرقه صد فرعون، با فرعونیان
این نفسِ بُنگر و بُت‌ساز در هر لحظه و دمی می‌تواند مکرها و حيله‌ها و فریب‌ها بر
سر راه انسان بگستراند، توانایی حيله‌گری نفسِ اماره تا بدان‌جاست که می‌تواند صدها فرعون
و خیل عظیم فرعونیان را غرق کند. بس که مکار و مقتدر است.

(۷۸۱) در خدایِ موسی و موسی گریز آبِ ایمان را ز فرعونی، مَریز
اگر می‌خواهی آبِ ایمانت به دست فرعونِ نفس ریخته نشود، یعنی اگر می‌خواهی از
شرّ و گزند نفسِ اماره خلاص شوی به خدایِ موسی و خودِ موسی (و جمیع موسی صفتان در
هر عصر و زمانی) پناه ببر. وجه دیگر مصراع دوم: به سبب تکبّر، آبِ ایمانت را مریز.
[حضرت موسی (ع) از پیامبران بزرگ است. نام او صد و سی بار در قرآن کریم یاد شده است.
و سوانح حیات و رخدادهای زندگانی او بیش از دیگر پیامبران در قرآن ذکر شده است.^۱
ابن عربی فصّ ۲۵ از فصوص الحکم را به نام او بنهاده است، زیرا در آن فصّ از حکمت علویّه
صحبت کرده است. به جهت علوّ مرتبه موسی (ع) بر بسیاری از پیامبران و رسولان. عرفا
می‌گویند درست است که موسی (ع) و فرعون دو فرد مشخص بوده‌اند، ولی هر دوی آنها
حقیقت نوعیه نیز دارند. بدین لحاظ حقیقت نوعیه موسی و فرعون در هستی همه افراد وجود
دارد. چنانکه شمس گوید: در تو فرعون سر بر کرد، موسی آمد او را راند. باز فرعون آمد،
موسی رفت. این دلیل بر تلوّن کند. تا کی باشد. خود موسی را همچنین بگیر تا فرعون دیگر
نیاید.^۲ مولانا در بیت (۱۲۵۳) دفتر سوم فرماید:

موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جُست
رجوع شود به شرح بیت (۴۰۵) همین دفتر. |

(۷۸۲) دست را اندر اَحَد و احمد بزن ای برادر واژه از بُوجهلِ تن
ای برادر معنوی! به خداوند یگانه و حضرت احمد (ص) متوسّل شو، تا از دست تن
(هوای نفس و شهوات) که همچون ابوجهل سرسخت و مکار است رها شوی. [بُوجهل مخفّف
ابوجهل (پدر نادانی) کُنیه عمرو بن هشام بن مُغیره مخزومی است. این کُنیه را

۱. ر. ک. اعلام قرآن، ص ۵۹۷.

۲. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۳۷.

مسلمانان بدو دادند. کنیه او در نزد قریشیان، ابوالحکم (= پدر حکمت‌ها) بود. او همان کسی است که در برابر دعوت پیامبر (ص) سرسختانه دشمنی ورزید. و سرانجام به سال دوم هجری در غزوه بدر کشته شد. ابوجهل در این بیت به عنوان مظهر عناد و سرسختی مطرح شده است.]

به سخن آمدن طفل در میان آتش و تحریض کردن^۱ خلق را در افتادن به آتش

یک زنی با طفل آورد آن جهود پیش آن بُت، و آتش اندر شعله بود (۷۸۳)
آن شاه جهود، زنی را همراه بچه‌اش کنار آن بُت آورد در حالی که آتش زبانه می‌کشید.

طفل ازو پشْتَد^۲ در آتش درفکند زن بترسید و دل از ایمان بکند (۷۸۴)
شاه جهود، بچه را از آن زن گرفت و در میان آتش افکند. آن زن از شراره‌های انبوه آتش ترسید و نزدیک بود که دست از ایمان بردارد.

خواست تا او سجده آرد پیش بُت بانگ زد آن طفل کِائِی لَمْ اُمْتُ (۷۸۵)
همینکه زن خواست که بر آن بُت سجده آورد، کودک فریاد زد: براستی که من نمرده‌ام! [عاطفه مادری بسیار نیرومند است و این جاذبه در طبیعت زنان، سرشته شده است، تا بدانجا که مادران برای نجات فرزند خود به هر امری دست می‌زنند.]

اندر آ ای مادر! اینجا من خوشم گر چه در صورت، میانِ آتشم (۷۸۶)
کودک گفت: ای مادر به میان آتش در آی که من اینجا حالی خوش دارم. هر چند که ظاهراً در میان آتش به سر می‌برم. [در اینجا هم مولانا از ظاهر حکایت مفهوم استعاره‌ی آنرا القا می‌کند و مقام فنای عارفانه را به اذهان متبادر می‌سازد. پس «آتش» در اینجا آتش ریاضت و فنای فی‌الله نیز تواند بود. رجوع شود به دفتر پنجم، بیت (۴۲۰) به بعد.]

۱. تخریض کردن: برانگیختن.

۲. پشْتَد: گرفت. از مصدر پِشْتَدَن.

- (۷۸۷) چشم‌بند است آتش از بهرِ حجاب رحمت است این سر برآورده ز جیب^۱
 آنان که در حجاب غفلت و نادانی پوشیده شده‌اند، رحمت خدا را آتش می‌بینند.
 و این آتش در واقع رحمتی است که سر از گریبان غیب برآورده و نمایان شده است.
- (۷۸۸) اندر آ مادر بین بُرهانِ حق تا ببینی عشرت^۲ خاصانِ حق
 ای مادر! به میان آتش بیا و برهان و آیت حضرت حق را تماشا کن تا بتوانی عیش و
 عشرت معنوی گزیدگان و دوستداران خاص حق را ببینی.
- (۷۸۹) اندر آ و آب بین آتش مثال از جهانی کآتش است آبش مثال
 ای مادر! به میان آتش بیا تا مشاهده کنی که این آتش ظاهراً آتش است، اما باطناً، آبی
 است زلال. یعنی از جهانی که بظاهر مثل آب است و بیاطن، آتش است به جهانی درآی که
 صورتاً آتش است و سیرتاً آب. [دنیای شهوات بظاهر همچون آب گواراست و بیاطن آکنده از
 عذاب. ولی ریاضت و کف نفس، ظاهراً آتش است و باطناً آب حیات. به بیت (۴۲۰) به بعد
 دفتر پنجم رجوع شود.]
- (۷۹۰) اندر آ اسرارِ ابراهیم بین کو در آتش یافت سزو و یاسمین
 ای مادر! بیا و اسرار ابراهیم (ع) را مشاهده کن که چگونه در میان آتش، گل و یاسمن
 پیدا کرد. یعنی آتش بر او سرد و سازگار شد. [رجوع شود به توضیح بیت (۵۴۷) همین دفتر.]
- (۷۹۱) مرگ می‌دیدم گه زادن ز تو سخت خوفم بود افتادن ز تو
 ای مادر! در آن هنگام که از تو زاده می‌شدم و از رجم تو بیرون می‌آمدم بسیار بیمناک
 بودم، زیرا خیال می‌کردم که جهانی فراخ‌تر از رجم تو یافت نمی‌شود!
- (۷۹۲) چون بزادم، رستم از زندانِ تنگ در جهانی خوش‌هوایِ خوب‌رنگ
 همینکه از رجم تو زاده شدم، از زندان تنگ خلاصی یافتم و به دنیایی زیبا در آمدم با

۱. جیب: گریبان، یقه. جمع: جُیوب.

۲. عشرت: کامرانی، خوشگذرانی.

هوایی بس روح انگیز.

من جهان را چون رَجَم دیدم کنون چون در این آتش بدیدم این سکون (۷۹۳)
ای مادر! من این جهان طبیعت را هم اکنون مانند همان رَجَم می بینم که برای من تنگ
و تاریک بود، زیرا که در میان این آتش به آرامش و سکون حقیقی رسیده ام.

اندرین آتش بدیدم عالمی ذَرّه ذَرّه اندر او عیسی دمی^۱ (۷۹۴)
در میان این آتش، جهانی دیدم که هر جزء آن، دمی مسیحیایی دارد. یعنی باعث حیات
و زندگی می شود. [در چهار بیت فوق، مولانا مرگ را که زادن در جهانی دیگر است با زاده
شدن نوزاد از رحم مادر مقایسه می کند، زیرا انسان نیز به گاه مرگ از رحم تنگ و تاریک
جهان محسوس می رهد و به فراخنای جهان غیب که هیچ حدّ و حصری ندارد وارد می شود.^۲]

نک، جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی ثبات (۷۹۵)
اینک این جهان پُر آتش که من درون آن هستم ظاهراً نیست (زیرا شکل و خواص
ماده را ندارد) ولی در واقع وجود دارد. و این جهان طبیعت ظاهراً هست (زیرا حواس ظاهره ما
آنها احساس می کند) ولی در واقع وجود ندارد. زیرا که در معرض تغییر و زوال است و
صورت های آن دوامی ندارد.

اندر آ مادر به حقّ مادری بین که این آذر^۳ ندارد آذری (۷۹۶)
ای مادر تو را به حق مقام مادری قسم می دهم به میان آتش بیا و ببین که این آتش،
اصلاً خاصیت آتش را ندارد. [نیکلسون می گوید: کهن ترین نسخ خطی ماذر و ماذری
می نویسند با حرف «ذ» بعد از حرف باصدا. از بسیاری ابیات مثنوی چنین برمی آید که
شاعر در مواردی از این نوع، «د» را «ذ» می نوشته و تلفظ می کرده است.^۴ رجوع شود به

۱. عیسی دم: صفت مرگب است. یعنی کسی که مانند حضرت عیسی (ع) دمی و نفّسی پاک و معجزه گر دارد
و مُردگان و یا مرده سیرتان را به حیات طیبّه زنده می گرداند.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۱۳.

۳. آذر: آتش.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۴۵.

بیت (۲۱۷۲) دفتر اول، و بیت (۳۵۵۷) دفتر سوم.]

(۷۹۷) اندر آ مادر، که اقبال^۱ آمده‌ست اندر آ مادر، مَدِه دولت^۲ ز دست
ای مادر درون آتش بیا که بخت به تو روی آورده است. ای مادر به آتش درآی و
دولت و حشمت معنوی را از دست مده.

(۷۹۸) قدرتِ آن سگ بدیدی، اندر آ تا ببینی قدرتِ لطفِ خدا
تو قدرتِ آن شاه سگ‌سیرت را دیدی. اینک به درون آتش درآی تا قدرتِ لطف
حضرت پروردگار را ببینی.

(۷۹۹) من ز رحمت، می‌کشانم پایِ تو کز طَرَبِ خود نیستم پَرِوایِ^۳ تو
من از روی مهربانی پای تو را به سوی آتش می‌کشانم، ولی به قدری در خوشی و
شادی این آتش، مستغرق شده‌ام که به سوی تو توجهی ندارم.

(۸۰۰) اندر آ و دیگران را هم بخوان کاندِر آتش شاه بنهاده‌ست خوان^۴
ای مادر به درون آتش بیا و دیگران را هم به سوی آن فرا بخوان زیرا شاه جهان هستی
در درون آتش ریاضت و فنای فی‌الله، سفرهٔ احسان و کرمش را گسترده است. [آنکه در میان
آتش، این نعمت را قرار داده در حقیقت خداوند است و نسبت دادن آن به شاه جهود، نسبتی
مجازی است.^۵]

(۸۰۱) اندر آید ای مسلمانان همه غیر این عَذْبِی^۶ عذاب است آن همه
ای مسلمانان (ای اهل ایمان) جملگی به درون این آتش درآید که بجز لذت معنوی،

۱. اقبال: نیک بختی و سعادت.

۲. دولت: گردش نیکی، پیروزی و مال و غنیمت.

۳. پَرِوا داشتن: در اندیشهٔ کاری بودن، التفات.

۴. خوان: سفرهٔ غذا.

۵. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۳۵۳.

۶. عَذْب: شیرین و گوارا.

جميع لذات حقیقتاً عذایی است بس بزرگ. [زیرا لذات و خوشی‌های باطنی، پایدار است، در حالی که لذات حیوانی، فانی و رنج‌آور. ضمناً در این بیت لفظ مسلمان، معنی عام دارد نه خاص. یعنی به پیرو دین اسلام منحصر نمی‌شود، بل مطلقاً به معنی کسی است که قائل به توحید باشد و بر امر حق گردن نهد. چنانکه در آیات قرآن کریم به کرات «اسلام» به معنی مطلق اعتقاد به خداوند و انقیاد به حکم اوست. مثلاً در آیه ۶۷ سوره آل عمران درباره حضرت ابراهیم می‌فرماید: ...وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا... و در آیه ۱۰۱ سوره یوسف از قول حضرت یوسف آمده است: «... تَوَفَّنِي مُسْلِمًا...» «...خداوندا مرا مسلمان بمیران...» و در آیه ۱۳۲ سوره بقره از قول ابراهیم (ع) به یعقوب و دیگر فرزندان سفارش می‌کند که: ...فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ «... نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید.» و در آیه ۵۲ سوره آل عمران حواریان عیسی (ع) خود را مسلمان می‌دانند: ... قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمْثًا بِاللَّهِ وَ أَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ. «... حواریان گفتند: ما یم یاران خداوند. بدو ایمان آوردیم و شاهد باش که ما مسلمان هستیم.»]

اندر آید ای همه! پروانه‌وار اندرین بهره که دارد صد بهار (۸۰۲)
ای مسلمانان! همگی مانند پروانه به درون آتش بروید و بیاید به سوی این بهره و نصیب که بهاران فراوانی دارد. [عدد صد و امثال آن در اینگونه موارد علامت کثرت است نه شماره‌ای معین.]

بانگ می‌زد در میان آن گروه پُر همی شد جانِ خَلْقان^۱ از شکوه (۸۰۳)
آن طفل صغیر در میان آن جماعت ندا در می‌داد، چندانکه از هیبت و عظمت آن ندا جانهای مردم پُر از شکوه یقین شد.

خَلَق، خود را بعد از آن بی‌خویشتن می‌فکندند اندر آتش مَرَد و زن (۸۰۴)
مردم از مرد و زن پس از شنیدن آن ندا بی‌اختیار خود را به میان آتش می‌افکندند.

۱. خَلْقان: مردمان.

(۸۰۵) بی‌موکل^۱، بی‌گشیش^۲ از عشقِ دوست زآنکه شیرین کردنِ هر تلخ ازوست
مردم بدون آنکه کسی آنان را وادار کند و یا به سوی آتش بکشاند، از روی
عشق حق تعالی خود را به آتش می‌افکندند، زیرا شیرین کردن هر امر تلخی به دست او
انجام شود.

(۸۰۶) تا چنان شد گآن عوانان خلق را منع می‌کردند کآتش در میا
مردم به قدری خود را بی‌محابا به درون آتش در می‌افکندند که مأموران شاه، آنان را
از درآمدن به آتش باز می‌داشتند. [عَوَان، به معنی سرهنگ دیوان و مأمور اجرای دیوان قضا و
حِسْبَت. و آن به احتمال قوی مخفَّفِ اَعْوَان (= یاران) است که اصطلاحاً اطلاق می‌شده است
بر مأمور اجرای حکم دیوان. و لفظ اَعْوَان بدین معنی در متون عربی بکار می‌رفته و پارسیان،
حرف اول را حذف کرده‌اند بر قیاس شِکَال، مخفَّف اشکال، و عرابی، مخفَّف اَعْرَابی. و سپس
آن را بر عَوَانان و اَعْوَنَه جمع بسته‌اند.^۳]

(۸۰۷) آن یهودی، شد سیه‌رُو و خَجَل شد پشیمان، زین سبب بیمارزدل
سرانجام آن شاه ستمگر سرشکسته و شرمنده شد. و بدین جهت پشیمان و دلتنگ شد.

(۸۰۸) کاندرا ایمان، خلق عاشق‌تر شدند در فَنایِ جسم، صادق‌تر شدند
زیرا که مردم نسبت به ایمان خود، علاقمندتر و گرم‌تر شدند و در فَنایِ جسم و ریاضت
نفس، صداقت و خلوص بیشتری پیدا کردند.

(۸۰۹) مکرِ شیطان هم در او پیچید، شُکر دیو هم خود را سیه‌رُو دید، شُکر
خدا را شکر که مکر شیطان، دامنگیر او شد. یعنی نتیجه حیل و خدعه‌اش به خود او
بازگشت. و خدا را شکر که شیطان هم سرشکسته و بی‌آبرو شد. [چنانکه در قسمتی از آیه
۴۳ سوره فاطر آمده است: ... وَ لَا یَحِیْقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ... «... و نیرنگ بد تنها گریبان
نیرنگ‌بازان گیرد...»]

۱. مُوْکَل: مأمور اجرای حکم دیوانی.

۲. گَشِیش: اسم مصدر است از کشیدن. معنی عام دارد.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۱۴.

(۸۱۰) آنچه می‌مالید در رویِ گسان جمع شد در چهرهٔ آن ناکس^۱، آن
هر آن چه که شاهِ ستمگر به روی آن یکتا پرستان عیسوی می‌مالید،
یعنی هر چه در صدد حقارت ایشان می‌کوشید، همهٔ این حقارت‌ها در چهرهٔ آن فرومایه جمع
می‌شد.

(۸۱۱) آنکه می‌دَرید جامهٔ حلق، چُست^۲ شد دریده آنِ او، ایشان دُرُست
آن کسی که لباس آبروی مردم را بیدرنگ از هم پاره می‌کرد، جامهٔ آبرویش از هم
دریده شد. [به مصداق چَه مَکَن خود اُفتی هر کس آهنگ زیان و گزندِ کسی کند، بالاخره
خود او بدان گرفتار آید. مولانا جهت بسط این مطلب حکایت بعدی را آورده است.]

۱. ناکس: بی‌قدر، حقیر و بی‌لیاقت، فرومایه، بدسرشت.

۲. چُست: چالاک.

کثر ماندنِ دهانِ آن مرد، که نام محمد (علیه السلام) به تَسْخَرُ^۱ خواند

خلاصه داستان

شخصی در زمانِ پیامبر (ص)، نام آن جناب را با تمسخر و استهزاء به زبان آورد، در نتیجه دهانش کج ماند. او از این کار زشتِ خود پشیمان و نادم گشت و از محضر رسول خدا، پوزش خواست و بخشش طلب نمود. و گفت: من درباره تو یاوه‌گویی کردم، در حالی که خود، سزاوار آن بودم. من گستاخی کردم، مرا مورد عفو و بخشش قرار بده. این حکایت، مأخوذ از روایتی است که در احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۵۷ آمده است.^۲

این حکایت در بیان مطلبی است که در آیات پیشین آمده است. طبق اصل جواب عمل، هر کس نتیجه عمل خود را می‌بیند. چنانکه در آیه ۴۶ سوره فصلت آمده است: مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا. «هر که نیکی کند به خود کرده است، و هر که بدی کند به زیان خود کرده است.» نتیجه‌گیری این حکایت از بیت (۸۱۵) شروع می‌شود.

۱. تَسْخَرُ: مخفّف تَسَخَّرَ، مصدر باب تَفَعَّلَ به معنی مسخره کردن و استهزاء.

۲. ر. ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰.

(۸۱۲) آن، دهان کژ کرد و از تَسْخَرُ بخواند نام احمد را، دهانش کژ بماند
آن کسی که برای مسخره کردن نام محمد (ص) دهانش را کج کرد و آن نام شریف را به
تمسخر خواند، دهانش به همان حالت کج ماند.

(۸۱۳) باز آمد کای محمد عفو کن ای تو را اَلطافِ علمِ مِنْ لَدُنْ
او نزد محمد (ص) آمد و گفت: ای محمد مرا ببخش. ای صاحبِ موهبت علم لدنی. [علم لدنی، علمی است که از طریق کشف و الهام حاصل آید و آنرا علم اعلی گویند. این علم، مختص اهل قرب است و تنها با تعلیم و تفهیم ربّانی به دست می‌آید نه با دلایل عقلی و شواهد نقلی^۱. این تعبیر مقتبس از آیه ۶۵ سوره کهف است: ... وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا. «... و او (خضر) را از نزد خود علم بیاموختیم.»]

(۸۱۴) من تو را افسوس^۲ می‌کردم ز جهل من بُدم افسوس را منسوب و اهل
این من بودم که تو را از روی نادانی مسخره می‌کردم، در حالی که این منم که در خورِ
تمسخر بوده و هستم. [مولانا در ابیات بعدی از حکایت مذکور چنین نتیجه‌گیری
می‌کند.]

(۸۱۵) چون خدا خواهد که پرده کس درَد میلش اندر طعنه پاکان بَرَد
هرگاه خداوند بخواید پرده عرض و آبروی کسی را پاره کند. یعنی هرگاه آدمی
تباهکار مستحق رسوایی گردد، خداوند در او میل و علاقه‌ای ایجاد می‌کند که به
خرده‌گیری و عیبجویی افراد وارسته و پاک دست زند. [خداوند به اقتضای اسم سَتَّار
(= پوشاننده معایب خلق) و حَلِیم (= بردبار، صبور) از زشتی افراد در می‌گذرد و آنرا بر ملا
نمی‌کند تا باشد که فرد خاطی به خود آید و راه ناصواب را ترک گوید و در عین حال عرض و
آبرویش نیز در نزد مردم محفوظ ماند. اما چون زشتی را از حدّ در گذراند، خداوند پرده او
بدرد و رسوایش کند. یکی از طرق بی‌آبرو کردن گستاخان اینست که آنان را به طعن و قدح
پاکان انگیزد.]

۱. ر. ک. مصباح الهدایة، ص ۷۶.

۲. افسوس: مضحکه، ریشخند.

(۸۱۶) چون خدا خواهد که پوشد عیبِ کس کم زند در عیبِ معیوبان، نَفَسِ
هرگاه خداوند بخواید که عیب کسی را پوشاند، کاری می‌کند که شخص هرگز از عیب
عیبناکان سخن نگوید و حرفی در طعنهٔ آنان بر زبان نراند. [زیرا براساس «جواب عمل» هرکه
به عیبجویی و پرده‌داری دیگران علاقمند باشد، خود او نیز آماج عیبجویی و پرده‌داری دیگران
قرار گیرد. پس در حق دیگران ستّار باش تا خدا در حق تو ستّاری کند.]

(۸۱۷) چون خدا خواهد که مان یاری کند میلِ ما را جانب زاری کند
هرگاه خداوند بخواید که به ما یاری رساند، میل و علاقه ما را به سوی تضرّع و زاری
کشانند. [تضرّع و زاری حاکی از وقوف شخص بر کاستی‌ها و نواقص خود است. و قهراً وقتی
که آدمی به معایب خود واقف باشد می‌کوشد خود را از آن صفات دور کند. و بدین ترتیب
مجال نمی‌یابد که در پوست خلق افتد بل قوای خود را در جهت تکمیل نفس خود صرف
می‌کند.]

(۸۱۸) ای خُنُک^۱ چَشمی که آن، گریانِ اوست ای همایون دل که آن، بریانِ اوست
خوشا به سعادت آن چَشمی که از شوق لقای حضرت حق بگرید. و خجسته باد آن
دلی که از سوز و عشق حق تفتیده و بریان باشد.

(۸۱۹) آخرِ هر گریه، آخر خنده‌یی است مردِ آخرین، مبارک‌بنده‌یی است
سرانجامِ هر گریه‌ای، خنده است. هرکس عاقبت‌بین باشد، بندهٔ مبارک و فرخنده‌ای
است. [مصرع ایل، معنی وسیعی دارد. یکی آنکه تضرّع بر نقص و کاستی خود موجب می‌شود
که شخص در صدد برآید که نقایص خود را رفع کند و به کمال مطلوب رسد. و این نتیجه
مسئلاً خوشایند اوست. دیگر آنکه چون احوال روزگار، ثابت نیست، چه بسا آنکه اینک در
رنج و عسرت است از آن بدر آید و به شادی و نشاط رسد. و برعکس، آنکه اینک ایامش
بکام است، چه بسا به خاک سیاه نشیند. از اینرو حضرت علی (ع) فرماید: وَ مِنْ غَیْرِهَا اَنَّكَ
تَرَى الْمَرْحُومَ مَغْبُوطاً وَالْمَغْبُوطَ مَرْحُوماً^۲. «از احوال متغیّر روزگار همین بس که دولتمندان

۱. خُنُک: خوشا.

۲. ر. ۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۱۳.

به بدبختی دچار آیند، و سیه روزان به دولت رسند.» فرجام‌بینی نتیجه گذر از شهوات و حرص و جاه است.]

(۸۲۰) هر کجا آب روان، سبزه بُود هر کجا اشکی دوان، رحمت شود
به عنوان مثال. هر جا که آب روان باشد، در آنجا سبزه می‌روید، و هر جا که
اشک‌ریزان باشد، ثمره آن گریه، حصول رحمت الهی است.

(۸۲۱) باش چون دُولاب^۱، نالان، چشم‌تر تا ز صَخْنِ^۲ جانت بر روید خُصَر^۳
مانند چرخ چاه، گریان و نالان باش. یعنی اشک بریز و ناله کن تا در فضای درون
جانت سبزه‌های ایمان و ایقان و عرفان بروید. [«دولاب» به هنگام حرکت، آوازی دارد که از
چرخ برمی‌خیزد و پیرامون آن همیشه تراست. از اینرو مولانا آنرا نالان و چشم‌تر گفته است.^۴
مراد از نالیدن و اشک ریختن، انفعال عمیق روحی است.]

(۸۲۲) اشک خواهی^۵، رحم کن بر اشک‌بار رحم خواهی، بر ضعیفان رحم آر
اگر می‌خواهی گریه کنی، پس بر چشمان اشکبار اعم از یتیمان و مظلومان و مستمندان
رحم آور. زیرا رحم آوردن بر اینان، مستلزم رقت قلب و انفعال روحی است، و چون به آنان
رحم آوردی دیگران به تو رحم کنند. پس اگر خواهان آنی که به تو رحم شود بر ناتوانان رحم
آور. [اشارت است بدین حدیث: اِرْحَمُوا تُرْحَمُوا^۶. «مهربانی کنید تا به شما مهربانی شود.»]

عِتَابُ کردنِ آتش را، آن پادشاهِ جُهود

این فصل جلیل مطابق است با مشرب اشاعره. آنان برخلاف آنچه تصوّر می‌شود به
صدور معلول از علت عقیده دارند، منتهی رابطه ضروری علت و معلول را قبول ندارند. از اینرو

۱. دُولاب: چرخ‌ی است که روی چاه می‌گذارند و آب را بوسیله آن از چاه بر می‌کشند.

۲. صَخْن: فضای درون خانه، ساحت درون منزل.

۳. خُصَر: سبزی‌ها، جمع خُصَرَه.

۴. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۱۸.

۵. اشک‌خواستن: کنایه از طلب سوز دل و زاری.

۶. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۴۷.

اشعری می‌گوید که بین حوادث و پدیده‌ها رابطه‌ی الزامی وجود ندارد. لذا تخلف معلول از علت جایز است. چرا که همه‌ی امور مستقیماً متکی است بر قدرت و مشیت الهی. پس امکان دارد که آتش، وجود داشته باشد و در عین حال نسوزاند. زیرا طبع سوزاندن را خداوند به آتش داده و هرگاه اقتضا کند می‌تواند آن طبع را از آتش بگیرد. به شرح بیت (۸۳۳) همین دفتر دقت شود.

رُو به آتش کرد شه، کای تندخو آن جهان‌سوزِ طبیعی خُوت کُو؟ (۸۳۳)
آن شاه جهود، روی به آتش کرد و گفت: ای آتشِ تیز و تند! پس کو آن خاصیت طبیعی و جهان‌سوزِ تو؟! تویی که سوزاندن از لوازم ذاتی تو است و جهانی را به آتش می‌کشی، پس کو آن گوهر آتشینت؟!

چون نمی‌سوزی؟ چه شد خاصیت؟ یا ز بختِ ما دگر شد نیّت؟ (۸۳۴)
برای چه دیگر نمی‌سوزانی؟ خاصیتِ تو چه شد؟ شاید از طالع بد ماست که خاصیت تو عوض شده است؟!

می‌نبخشایی تو بر آتش‌پرست آنکه نپرسد تو را او چون پرست؟ (۸۳۵)
ای آتش! در جایی که حتی به آتش‌پرست هم رحم نمی‌کنی، چطور ممکن است کسی که تو را نمی‌پرستد از قهر تو نجات یابد؟!

هرگز ای آتش! تو صابر نیستی چُون نسوزی؟ چیست قادر نیستی؟ (۸۳۶)
آتشا! تو که در سوزاندن هیچ صبری نداری، پس چرا اینک نمی‌سوزانی؟ چه شده که نمی‌توانی بسوزانی؟!

چشم‌بند^۱ است این عجب یا هوش‌بند^۲ چون نسوزد آتش‌افروزِ بلند؟ (۸۳۷)
شگفتا! که این حالت عجیب آتش آیا نوعی چشم‌بندی است یا نمودی است که عقل و هوش مرا از کار انداخته است! چون چطور ممکن است که چنین اخگر بلند و نیرومندی نسوزاند؟!

۱. چشم‌بند: عمل چشم‌بندی و تردستی و حقه بازی.

۲. هوش‌بند: عمل بیکار کردن هوش، مولانا آنرا بر قیاس چشم‌بند، ساخته است.

(۸۲۸) جادوی کردت کسی یا سیمیاست؟^۱ یا خِلافِ طبعِ تو از بختِ ماست؟
آتشا! آیا کسی تو را جادو کرده و یا این حالت غریب تو از خوارق عادات است؟ یا
آنکه وارونه شدن طبع تو از بختِ بد ماست؟

(۸۲۹) گفت آتش: من همانم، آتشم اندر آ، تا تو ببینی تابشم
آتش به زبان حال (یا قال) گفت: من همان آتشم که مرا می‌شناسی. بیا داخل من شو
تا گرما و سوزندگی مرا ببینی.

(۸۳۰) طبعِ من دیگر نگشت و عُنْصُرْم تیغِ حَقْم، هم به دستوری بُرْم
طبع و خوی من دگرگون نشده و عنصرم تبدیل نیافته است. من شمشیر حضرت
حق تعالی هستم و مغلوب اراده‌ او. و تنها به اذن او می‌برم. [عُنْصُرْ ماده‌ای است بسیط که قابل
تجزیه به غیر خودش نباشد. جرجانی گوید: عنصر، اصلی است که اجسام مختلف الطبایع از
آن بوجود آید و آن چهار چیز است: خاک، آب، هوا، آتش.]

(۸۳۱) بر درِ خرگه^۲، سگانِ تُرکمان چاپلوسی کرده پیشِ میهمان
به عنوان مثال، سگان ترکمن در آستانه‌ خیمه صاحب خود در برابر مهمانِ صاحب
خیمه چاپلوسی و مدارا می‌کنند.

(۸۳۲) ور به خرگه بگذرد بیگانه‌رُو^۳ حمله بیند از سگان، شیرانه او
ولی اگر یک فرد ناشناس بخواهد از حوالی خیمه بگذرد، آن وقت است که با حمله
شیرآسای آن سگان روبرو می‌شود.

(۸۳۳) من ز سگ کم نیستم در بندگی کم ز تُرکی نیست حق، در زندگی
من (آتش) در بندگی، کمتر از سگ نیستم و حضرت حق تعالی در قدرت و حیات،

۱. سیمیا: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) همین دفتر.

۲. خَرْگه: مخفَفِ خَرگاه به معنی خیمه بزرگ، سراپرده.

۳. بیگانه‌رُو: بیگانه، ناشناس.

کمتر از یک ترکمن نیست. [مطابق نظر اشعریان و صوفیان، جمیع ممکنات بدون واسطه، مستند به حق است و هرچه در وجود می‌آید تحت تأثیر قدرت اوست. و حق تعالی قادر و مختار است و هیچ چیز بر او واجب نمی‌شود و حوادثی که متعاقب یکدیگر وقوع می‌پذیرد برای آن است که عادت بر آن جاری شده و میانه آنها علاقه‌ای وجود ندارد. و فی‌المثل سوختن که از آتش به ظهور می‌رسد و یا رفع عطش که از خوردن آب حاصل می‌گردد بدان سبب نیست که آتش یا آب به خودی خود می‌سوزاند و یا تشنگی را مرتفع می‌سازد، بلکه حق تعالی عادت بر این قرار داده است که این نتیجه از آب و آتش به ظهور رسد. و هرگاه اراده کند آتش و آب، این خاصیت را ندارد... مولانا در این ابیات نظر بدین عقیده دارد و تمثیل آتش به سگِ ترکمان برای آنست که سگ میان آشنا و بیگانه فرق می‌گذارد و از وی دو فعل مخالف صادر می‌گردد.^۱]

آتشِ طبعت اگر غمگین کند سوزش از امرِ مَلِیکِ دین^۲ کند (۸۳۴)
ای انسان، اگر آتش طبعت، تو را به غم دچار سازد، بدان که آن سوزش به فرمان آن شاه دین است.

آتشِ طبعت اگر شادی دهد اندرو شادی، مَلِیکِ دین نهد (۸۳۵)
و اگر آتش طبعت تو را به شادمانی می‌رساند، آن شادی را شاه دین یعنی خداوند در تو نهاده است. [پس دو حالت متضاد غم و شادی هم از طبع تو برخاسته است بلکه ناشی از مشیت الهی است. در ابیات اخیر ذهن مولانا از آتش مادی به آتش باطنی معطوف شده است. زحمت و عذاب را از بی‌ایمانی و نافرمانی، لذت و مسرت را از رحم و محبت و ایمانی می‌داند که خداوند در آغاز آفرینش، روح انسانی را با آن سرشته است.^۳]

چونکه غم بینی، تو استغفار کن غم به امرِ خالق آمد، کار کن (۸۳۶)
وقتی قلبت به اندوه دچار آمد، طلب مغفرت کن که طلب مغفرت از فشار غم و اندوه می‌کاهد، زیرا غم به فرمان آفریدگار فعالیت می‌کند و خداوند قادر است آنرا از صحیفه

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. مَلِیک: پادشاه. «ملیک دین» کنایه از حضرت حق تعالی است.

۳. ر.ک. تفسیر مثنوی مولوی، ج ۲، ص ۱۶۶.

دل آدمی بزدايد.

(۸۳۷) چون بخواهد، عینِ غم، شادی شود عینِ بندِ پای، آزادی شود
اگر خدا بخواهد ذات غم به شادی تبدیل شود و ذات «پای‌بند» موجب آزادی شخص
گردد. [غم و شادی نیز تأثیر فعل الهی است. اوست که می‌تواند شادی را به غم و غم را به
شادی تبدیل کند. پس به جای آنکه به اسباب مجازی دل سپاری به مسبب الاسباب روی آر.]

(۸۳۸) باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند با من و تو مُرده، با حق زنده‌اند
عناصر چهارگانه باد و خاک و آب و آتش، یعنی همه عناصر طبیعت، بندگی خدا
می‌کنند و مطیع اوامر او هستند. اینها هرچند نسبت به من و تو، جان ندارند ولی نسبت به
حضرت حق زنده‌اند و منقاد او. [ابیات اخیر مطابق است با مشرب صوفیه و اشعریه که توضیح
آن در ابتدای این فصل و بیت (۸۳۳) آمد. بدانجا رجوع شود. مصراع دوم یکی از مسائل مهمی
است که مولانا به کرات آنرا مطرح کرده است. و آن زنده بودن و شعور داشتن جمادات است.
حکیم سبزواری^۱ در توضیح این مطلب نکته جالبی را بیان داشته که با اقتباس از آن می‌توان
چنین گفت: از مسلمات عقل و نقل اینست که خداوند با همه چیز و در همه جا هست که آنرا
اصطلاحاً معیت گویند. هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ. در جایی که معیت روح با جسم، موجب حیات
جسم می‌شود، چگونه ممکن است که معیت حضرت حق با موجودات جهان موجب حیات
آنها نشود؟ رجوع شود به بیت (۵۱۳) به بعد همین دفتر، و بیت (۱۳۳۰) به بعد دفتر دوم، و
بیت (۱۰۰۸) به بعد دفتر سوم، و بیت (۲۸۲۵) به بعد دفتر چهارم.]

(۸۳۹) پیشِ حق، آتش همیشه در قیام همچو عاشق، روز و شب، پیچان مُدام
در محضر حضرت حق تعالی، آتش همواره برپا ایستاده است. و این آتش بسانِ عاشقی
است که روز و شب در هوای معشوق در تب و تاب است.

(۸۴۰) سنگ، بر آهن زنی، بیرون جهد هم به امرِ حق، قدم بیرون نهد
مولانا در اینجا برای تفهیم مطلب و ممانعت از خلط مبحث گوید: من هم می‌دانم که در

این جهان، قوانینی حاکم است و نظام علت و معلول و سبب و مسبب برقرار است. زیرا که اگر سنگ چخماق را بر آهن بکوبی از آن، آتش می‌جهد. اما این پدیده نیز به امر خداوند صورت گیرد. هرچند که در ظاهر از طریق برخورد سنگ و آهن حاصل می‌شود. [همانطور که پیشتر گفته آمد به عقیده اشعریان، سوزاندن آتش مستند به فعل و اراده الهی است. مولانا اکنون به طریق مثل، سنگ چخماق و آهن را وسیله‌ای برای ظهور فعل الهی می‌شمرد. او می‌گوید من هم به تجربه می‌دانم که از برخورد این دو شیء، آتش پدید می‌آید. ولی باید بدانی که تقدّم سببی سنگ و آهن بر آتش، تنها وسیله‌ای است برای ظهور قدرت و مشیت الهی، و الا سبب حقیقی جهیدن آتش، برخورد آن دو شیء نیست. همینطور آب ذاتاً رافع تشنگی و یا رویش و سرسبزی گیاهان نیست، بل ابزار ظهور قدرت الهی است. رجوع شود به ابتدای این فصل و شرح بیت (۸۳۳).]

آهن و سنگ ستم برهم مزن کین دو می‌زایند همچون مرد و زن (۸۴۱)
مولانا در اینجا به مناسبت مثال سنگ و آهن، به موضوع جزای عمل منتقل می‌شود و ظلم و ستم را به سنگ و آهن تشبیه می‌کند. زیرا آن دو موجد آتش می‌شوند. یعنی اعمال ظالمانه، تبعات و پی‌آمدهای ویرانگری دارد.
معنی بیت: آهن و سنگ ستم را برهم مکوب که این دو مانند زن و مرد، فرزند خود را متولد می‌کنند. [هرگاه آهن نفس و سنگ هوی را با هم جفت کنی از ازدواج این دو، فرزندی فسق و فجور زاده شود. پس ستمکاری، موجب پی‌آمدهای ناگواری شود که نه تنها مظلومان را بسوزد، بل خود ظالم را نیز بسوزاند.]

سنگ و آهن، خود سبب آمد، ولیک تو به بالاتر، نگر ای مرد نیک (۸۴۲)
اگرچه سنگ و آهن، سبب وجود آتش و شراره است، ولی ای نیکمرد تو به مرتبه بالاتر چشم بدوز که در آن مرتبه خداوند تعالی است که همه علل و اسباب را خلق می‌کند. [به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم مراجعه شود.]

کین سبب را آن سبب آورد پیش بی‌سبب کی شد سبب هرگز ز خویش؟ (۸۴۳)
این سبب ظاهری را آن سبب باطنی به ظهور آورده و مؤثرش کرده است. زیرا بدون سبب حقیقی، سبب مجازی چگونه می‌تواند پدید آید؟ [در واقع خداوند کلیه علت‌ها و

معلول‌ها را می‌آفریند در صورتی که منطقاً چنین به نظر می‌رسد که هر علتی، معلول علت دیگر است. ولی باری تعالی این سببیت را در ممکنات نهاده است. چنانکه آهن و سنگ چخماق که وسیله ظهور آتش است، این دو نیز تحت تأثیر عوامل دیگر قرار دارند.^۱ به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم مراجعه شود.]

(۸۴۴) و آن سبب‌ها کانبیا را رهبر است آن سبب‌ها، زین سبب‌ها برتر است
آن سبب‌ها که پیامبران را رهبری می‌کند از این سبب‌های ظاهری برتر و بالاتر است، زیرا آن سبب‌های عالی، همانا اسماء و صفات الهی است. [این بیت و دو بیت بعدی توجه و التفات است از اسباب ظاهری به اسباب غیبی که اسباب نخستین از راه حس و یا عقل، ادراک می‌شود و اسباب دومین از طریق کشف و ذوق. و این اسباب دومین همانا اسماء و صفات حضرت حق است که سلسله علل و اسباب بدانها منتهی می‌گردد و در اسباب ظاهری تصرف می‌کنند. بدانگونه که گاه اثر و نتیجه بر آنها مترتب می‌شود و گاهی نیز آنها را بی‌کار می‌کنند چنانکه از تأثیر باز می‌مانند.^۲ مثلاً اسم شریف رازق که از اسماء الله است، سبب حقیقی مرزوق شدن موجودات است، و کار و تلاش آنها، سبب مجازی است. یا اسم شافی سبب حقیقی درمان شدن مریض است و طیب و دارو، سبب ظاهری و مجازی است برای شفا دادن مریض.]

(۸۴۵) این سبب را، آن سبب عامل کند باز گاهی بی‌بر^۳ و عاطل کند
این اسباب حقیقی است که اسباب مجازی را مؤثر می‌کند. یعنی اسباب مجازی و ظاهری در تصرف اسباب حقیقی است. از اینرو گاهی بدان اثر می‌بخشد و گاه آنرا از اثر می‌اندازد و عاطل می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

(۸۴۶) این سبب را مَحْرَم آمد عقل‌ها و آن سبب‌ها راست مَحْرَم انبیا
عقول عاقله مردم با اسباب ظاهری مأنوس‌اند، زیرا هر پدیده‌ای به ظهور رسد، عقول سطحی نگر آنرا از اسباب ظاهری می‌دانند. ولی پیامبران، انیس و محرم اسباب حقیقی هستند، زیرا اینان تنها خدا را مؤثر در وجود دانند و لا غیر.

۱. ر. ک. تفسیر مثنوی مولوی، ج ۲، ص ۱۷۰.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۲۲.

۳. بر: ثمره و حاصل.

(۸۴۷) این سبب چه بُود؟ به تازی گو: رَسَن^۱ اندرین چَه، این رَسَن آمد به فن
این سبب چیست؟ این سبب همان چیزی است که در عربی می توان بدان رَسَن گفت.
رسن های ظاهری در چاه دنیا بکار می آید.

(۸۴۸) گردش چرخه، رَسَن را علّت است چرخه گردان را ندیدن، زَلّت^۲ است
گردش چرخ چاه، باعث حرکت رسن می شود. همانطور که ندیدن آنکه چرخ چاه را
می گرداند، خطا و اشتباه است. ندیدن گرداننده چرخ افلاک نیز گمراهی است. [مولانا در این
دو بیت از طریق معنی لغوی رسن استدلال می کند بر اینکه اسباب به خودی خود مؤثر نیستند،
زیرا ریسمان در چاه بوسیله چرخ فرو می رود و از خود حرکتی ندارد. ولی چرخ را هم انسان
یا موجود زنده دیگر از قبیل گاو و اسب و شتر در حرکت می آورد. و بر این قیاس، سلسله
اسباب هم که مانند ریسمان، وسیله ظهور آثار و افعال است به حق تعالی منتهی می شود و آنها
مجرای فعل حق هستند^۳.]

(۸۴۹) این رَسَن های سبب ها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان
پس بهوش باش و بهوش باش که مبدا حرکت علل و اسباب ظاهری را معلول حرکت
چرخ افلاک بدانی. [مبدا مثل طبیعین خیال کنی که جمیع فعل و انفعالات دنیا معلول عناصر
اربعة (آب و خاک و هوا و آتش) و آباء سبعة (هفت سیاره ای که به باور منجمان و صابئیان
تدبیر امور زمین کنند) بلکه آنها نیز در قبضه قدرت الهی هستند و به اراده او تأثیر می گذارند.]

(۸۵۰) تانمانی صِفَر^۴ و سرگردان چو چرخ تانسوزی تو ز بی مغزی چو مَرخ^۵
تا مانند چرخ، تهی و سرگردان نمائی و از بی مغزی و تهی بودن مانند چوب مَرخ در

۱. رَسَن: زمام، مهار، ریسمان، آنچه بر بینی شتر باشد. جمع: اُرسان. این لفظ مشترک است در فارسی و عربی. ابوحاتم گوید: رسن، فارسی است جز آنکه در دوره جاهلی معرّب شده است. (رجوع شود به لغتنامه دهخدا، ج ۲۶، ص ۲۲۳)

۲. زَلّت: لغزش، گناه.

۳. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۲۳.

۴. صِفَر: توخالی، کاواک.

۵. مَرخ: درختی است وحشی و بیابانی که آنرا به پارسی بیددشتی گویند. و تازیان از چوب آن، آتش زنه می ساخته اند.

آتش نسوزی. [هرکس تدبیر امور عالم را ذاتی بداند و نه از تأثیر قدرت و مشیت الهی، سرگردان و فاقد قوه ادراک و معرفت است. «بی مغزی» ایهام دارد. هم فقدان ادراک را می‌رساند و هم پوک بودن چوب را. همانطور که چوب مرغ در آتش می‌سوزد، آدم لاشعور نیز در آتش جهل و غفلت خود می‌سوزد و تباہ می‌شود.]

(۸۵۱) باد، آتش می‌شود از امرِ حق هر دو سَرْمَسْت آمدند از خَمَرِ حق^۱

به عنوان مثال، باد به امر حضرت حق، مبدل به آتش می‌شود. و هر دو از باده حق سرمست و سرخوش شده‌اند. [نیکلسون گوید: آب، بالقوه هوا، و هوا بالقوه آتش است. مولانا در اینجا و جاهای دیگر به آراء اصالت ماده در باب تبدل عناصر به یکدیگر و غیره نسبت ناصواب بودن می‌دهد.^۲ مراد از «خمر حق»، عشق الهی است. به اعتقاد مولانا و حکمای متأله همه موجودات هر کدام به قدر قابلیت خود از باده کبرای عشق سرمست شده‌اند.]

(۸۵۲) آبِ حِلْم و آتشِ خشم، ای پسر هم ز حق بینی، چو بگشایی بصر

ای پسر معنوی! اگر دیده حقیقت‌بین خود را باز کنی، خواهی دید که آب گوارای حلم و آتش قهّار خشم، هر دو از حضرت حق است.

صفات انسانی که به صورت لطف یا قهر به ظهور می‌رسد و حکم آب و آتش دارد مانند حلم و خشم، به حکم تصرف حق ظاهر می‌شود. نتیجه آنکه احوال درونی و بیرونی انسان و نیز حوادث خارجی و تکوینی تماماً در دایره قدرت و مشیت الهی صورت می‌گیرد.]

(۸۵۳) گر نبودی واقف از حق، جانِ باد فرق، کی کردی میانِ قومِ عاد؟

مثلاً اگر جان باد از حق آگاه نبود چگونه می‌توانست فرق میان قوم عاد و دیگران را تشخیص دهد؟ [عاد، فرزند اِرم از احفاد نوح (ع) بوده است. قوم عاد جزو اعراب باندۀ (منقرض شده) به شمار آیند که بین صحرای حضرموت و عمان (واقع در عربستان جنوبی یا یَمَن کنونی) زندگی می‌کردند. و چون قوم عاد، دعوت هود نبی را تکذیب کردند بادی سخت بر آنان وزیدن گرفت و هفت شب و هشت روز ادامه یافت و سرزمینشان را زیر و رو کرد.

۱. خَمَرِ حق: باده عشق خداوند که بر اثر نوشیدن آن، همه موجودات و عناصر جهانی بر حسب استعداد خود از آن برخوردارند.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۵۱.

افراد این قوم به داشتن اندام درشت و نیرومند معروف بوده‌اند. رجوع شود به آیه ۶۰ - ۵۹ سوره هود. و آیه ۱۶ سوره فصلت، و آیه ۴۱ سوره ذاریات، و آیه ۶ سوره حاقه. طبق روایات: هود و مؤمنان قومش به صحرا آمدند و حظیره‌ای ساختند از گِل. آن باد به ایشان رسیدی نرم شدی و نسیمی گشتی با راحت. و چون به عاد رسیدی چنان سخت شدی که شتر با هودج و مردم در او نشسته برگرفتی و بر هوا بردی و بر زمین زدی و هلاک کردی.^۱ بیت فوق بدین مطلب اشارت دارد.]

قصه باد که در عهد هود (علیه السلام) قوم عاد را هلاک کرد

هود(ع) بر قبیله عاد مبعوث شد. نام این پیامبر بارها در قرآن کریم ذکر شده است. از آن جمله آیه ۶۵ سوره اعراف، و آیه ۵۰ و ۵۸ سوره هود. یازدهمین سوره قرآنی نیز به نام اوست. اما در برخی از آیات قرآنی، لفظ هود در معنی جمع آمده و مفرد آن هانده است که بر یهودیان اطلاق شود.^۲

عرفا و صوفیه، هود را مظهر توحید ذاتی و اسمایی دانند. از اینرو ابن عربی، فصل دهم از کتاب گرانقدر فصوص الحکم را به نام این پیامبر نامیده است. زیرا در این فصل از احدیت اسمایی و صفاتی و افعالی سخن گفته است. مولانا در این فصل می‌خواهد بگوید که جمادات نیز شعور دارند و شعور فرع بر حیات است. پس آنها هم دارای حیات‌اند و هم دارای قوه ادراک.

هُود، گِردِ مؤمنان، خَطّی کشید نرم می‌شد باد، کآنجا می‌رسید (۸۵۴)
 هود پیامبر، پیرامون مؤمنان، خطی می‌کشید و همینکه باد سرکش بدانجا می‌رسید
 سست و آرام می‌شد.

هر که بیرون بود ز آن خط، جمله را پاره پاره می‌سُکُست^۳ اندر هوا (۸۵۵)
 این باد هر آنچه را که بیرون آن خط قرار داشت پاره پاره و متلاشی می‌کرد.

۱. قصص الانبیاء، ص ۵۳، و تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۲، ص ۴۱۶ به نقل از مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰.

۲. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۶۴۰ - ۶۳۹.

۳. سُکُستن: شکستن، گسستن.

(۸۵۶) همچنان شیبانِ راعی می‌کشید گِردِ برِ گردِ رَمه خطی پدید
شیبانِ راعی (چوپان) هم گرداگردِ گوسفندان خود خطی می‌کشید. [شیبانِ راعی با کُنیة ابو محمد یکی از زُهّاد و پارسایان راستین و صاحب کرامت قرن سوم هجری بود که بر کوه‌های لبنان چوپانی می‌کرد و به همین مناسبت بدو راعی می‌گفتند. وی اهل دمشق بود و از یاران سفیان ثوری. غزالی در احیاء العلوم نقل می‌کند که محمد بن ادریس شافعی (متوفای سال ۲۰۴) با همه علم و عظم شأن در حضور او همچون طفل دبستانی زانو می‌زد و از وی سؤالاتی می‌کرد.^۱ کرامت مشهور او که مولانا هم در این ابیات بدان پرداخته این بود که هرگاه برای اقامه نماز جمعه به شهر می‌رفت، گردِ گوسفندانش خطی می‌کشید به گونه‌ای که نه گوسفندان از آن خط خارج می‌شدند و نه گرگ و سایر درندگان می‌توانستند داخل خط شوند و برگوسفندان یورش آورند. حافظ ابونعیم اصفهانی در شرح احوال شیبانِ راعی آورده است: وَكَانَ يَذْهَبُ إِلَى الْجُمُعَةِ فَيَخُطُّ عَلَى غَنَمِهِ فَيَجِئُ فَيَجِدُهَا عَلَى خَالَئِهَا لَمْ تَتَحَرَّكَ.^۲ «و او هرگاه به نماز جمعه رفتی، گردِ گوسفندانش خطی کشیدی. و چون باز می‌گشت گوسفندانش را بر همان حال پیشین دیدی.» مولانا با اشاره به این روایت می‌خواهد بگوید که اهل‌الله هم در امور تکوینی تصرف دارند و هم در امور روحی و اخلاقی. بطوریکه هرگاه کسی تحت تربیت آنان قرار گیرد از جمیع گزندهای روحی و اخلاقی مصون ماند.]

(۸۵۷) چون به جُمعه می‌شد او وقتِ نماز تا نیارد گرگ، آنجا ترکِ تاز
هرگاه شیبانِ راعی برای اقامه نماز جمعه به شهر می‌رفت، برای حفاظت از گوسفندانش در برابر حمله گرگ، خطی به دور گوسفندانش می‌کشید. [اصحاب افسون و رُقّی نیز برای تمرکز و جمعیت خاطر دور خود دایره‌ای می‌کشند و در آن به ذکر و فکر می‌پردازند و بدان دایره مَنَدَل گویند.]

(۸۵۸) هیچ گرگی در نرفتی اندر آن گوسفندی هم نگشتی ز آن نشان
هیچ گرگی به درون آن خط وارد نمی‌شد و هیچ گوسفندی نیز از آن خط خارج نمی‌شد.

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۲۵، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۵۲ و نثر و شرح

مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۰۰.

۲. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰.

(۸۵۹) بادِ حرصِ گرگ و حرصِ گوسفند دایرهٔ مردِ خدا را بود، بند
مولانا از اینجا به بعد به نکات عارفانه منتقل می‌شود و لزوم پناه جستن به اهل‌الله را جهت رهایی از اوصاف ناپسند مورد تأکید قرار می‌دهد: همان گونه که شییان راعی با کشیدن خطی توانست بر غریزهٔ تهاجمی گرگ و بر حرصِ گوسفند در چریدن اراضی مختلف غالب آید، اهل‌الله نیز می‌توانند جلوی وزش طوفان حرصِ آدمی را بگیرند. یعنی همانطور که اولیاء‌الله در امور تکوینی تصرف می‌کنند، می‌توانند پدیده‌های روحی و اخلاقی انسان‌ها را نیز تحت تصرف خود قرار دهند. پس هرکس به ظلّ ارشاد و عنایت اهل‌الله در آید و تحت تربیت آنان قرار گیرد اوصاف بهیمی و صفات مذموم از قبیل حرص و شهوت بر او غالب نیاید.^۱

(۸۶۰) همچنین بادِ اجل با عارفان نرم و خوش، همچون نسیمِ یوسفان^۱
بادِ اجل و مرگ نیز نسبت به عارفان، همانند بادِ سرکشی که برای یاران مؤمن هود(ع)، نرم و نسیم‌گونه می‌شد، نرم و لطیف می‌گردد و بوی دلاویز زیبارویان را می‌دهد. [ظاهراً منظور اینست که مرگ برای غیر مؤمنان و ناصالحان، زشت و مهیب است، اما برای مؤمنان و صالحان، زیبا و دلنشین. چنانکه در حدیث آمده است: *الْمَوْتُ رِيحَانَةُ الْمُؤْمِنِ*. «مرگ نسبت به مؤمن، دسته گلی است خوش بو.» چنانکه در بیت (۳۴۳۴) دفتر سوم فرماید:
مرگِ هریک ای پسرِ همرنگِ اوست پیشِ دشمن، دشمن و بر دوست، دوست
خوارزمی گوید: بادِ اجل بر غیر عارف، ریخی است مهلک و قاصف، اما بر عارفان نسیمی است خوشتر از روایح گلستان.^۲

(۸۶۱) آتش، ابراهیم را دندان نزد^۲ چون گزیدهٔ حق بُود، چُونَش گَزَد؟
مثلاً آتشِ نمرودیان به ابراهیم(ع) هیچ آسیبی نزد، زیرا او برگزیده و مقبول درگاه حضرت حق بود. آتش چگونه می‌توانست بدو زبانی وارد آورد؟ [این بیت نیز استدلال تمثیلی است. مولانا می‌خواهد مطلبی را اثبات کند که پیشتر نیز بدان پرداخته است. و آن اینکه فعل و تأثیر موجودات از طبع آنها نیست بل منوط به مشیت الهی است. زیرا اگر سوزاندن از لوازم ذاتی آتش بود می‌بایست ابراهیم(ع) را بسوزاند. چرا که خاصیت ذاتی تخلف‌پذیر نیست.

۱. یوسفان: مجازاً به معنی زیبارویان است.

۲. جواهر الاسرار، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳. دندان زدن: گزیدن با دندان. کنایه از آزدن و آسیب رساندن.

چنانکه حکما گفته‌اند: **الذَّاتِي لَا يَتَخَلَّفُ**. بیت فوق به آیه ۶۹ سوره انبیا نظر دارد. رجوع شود به توضیح بیت (۵۴۷) همین دفتر.

(۸۶۲) ز آتش شهوت، نسوزد اهل دین باقیان را بُرده تا قعر زمین
 اهل حقیقی دین هیچگاه از آتش شهوت نمی‌سوزند. در حالی که همان آتش، غیر اهل ایمان را به ژرفای زمین فرو برد. یعنی پست و ذلیلشان کند. [نیکلسون با آنکه در نسخه خود «نزورید» را به جای «نسوزد» آورده، ولی در شرح «نسوزد» را ترجیح داده است.^۱ «نزورید» ظاهراً مخفف «نیاززد» است.]

(۸۶۳) موج دریا، چون به امر حق بتاخت اهل موسی را ز قبطی وا شناخت
 به عنوان مثال، موج دریا و خیزاب خروشان بحر، وقتی که به خروش آمد، یاران موسی را از قبطیان بازشناخت. یعنی موسویان را نجات داد و فرعونیان را به هلاکت افکند. [این بیت نیز استدلال تمثیلی است بر اثبات مفاد بیت (۸۶۱). به روایت قرآن کریم (سوره یونس، آیه ۹۰ و سوره بقره، آیه ۵۰) موسی و بنی اسرائیل از دریا گذشتند و فرعون و فرعونیان در همان دریا غرق شدند. پس آب دریا دو فعل متناقض نسبت به این دو گروه انجام داد، در حالی که اگر خاصیت ذاتی دریا غرق کردن بود می‌بایست هر دو گروه را در خود غرق کند.^۲
قِبطی مفرد کلمه **قِبط** است. و آن نام مردم قدیم مصر بوده است. و برخی بر آن‌اند که **قِبط**، **مُحَرِّفِ لَفْظِ مِصْر** است.^۳ آن‌سان که از تاریخ بر می‌آید کیش آنان ستاره‌پرستی بوده است. آنان ستاره‌ها را صاحب اراده و تدبیر می‌شمردند، و جهان را تحت تدبیر و تصرف آنها می‌دانستند و به نحس و سعد و احکام نجومی باور داشتند. آنان ستارگان را خدایان خود می‌دانستند که زنده می‌کنند و می‌میرانند و روزی می‌دهند و باران می‌آورند.^۴]

(۸۶۴) خاک، قارون را چو فرمان در رسید با زر و تختش به قعر خود کشید
 مثال دیگر، همینکه فرمان الهی در رسید، خاک یعنی زمین، قارون را با گنجینه‌های

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۵۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۲۷.

۳. ر.ک. اعلام معین، ج ۲، ص ۱۴۳۸.

۴. ر.ک. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۲۸.

سیمین و زرینش به قعر خود کشید و هلاکش کرد، در حالی که خاک (زمین) در نظر عامه مردم عنصری جامد و فاقد روح و شعور است. [نام قارون چهار مرتبه در قرآن کریم آمده است. رجوع شود به آیه ۸۲ - ۷۶ سوره قصص. قارون از قوم موسی (ع) بود و گویا نخستین کیمیاگر بوده است (مسمودی و ابن ندیم بر این باور بوده‌اند). و در نتیجه به مال و مکنتی هنگفت دست یازید و هرچه قوم موسی (ع) از او خواستند که از این ثروت سرشار به نیازمندان نیز بدهد امتناع ورزید و با کبر و غرور مدعی شد که این همه ثروت را از راه دانش خود بدست آورده است. سرانجام این مرد پُر نخوت به کام زمین در شد.^۱]

آب و گِل چون از دَم عیسی چَرید بال و پَر بگشاد مرغی شد پَرید (۸۶۵)

مثال دیگر، آب و گِل همینکه از دم حضرت عیسی (ع) برخوردار شد، بال و پر باز کرد و به صورت پرنده‌ای در آمد و پرواز کرد. [اشاره است به قسمتی از آیه ۱۱۰ سوره مائده: ...إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَيَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي... «... یاد آر هنگامی را که از گِل، صورت پرنده‌ای ساختی و به امر من در آن بدمیدی و آن صورت، پرنده‌ای شد و به پرواز درآمد...» نیز رجوع شود به آیه ۴۹ سوره آل عمران. این بیت نیز استدلال تمثیلی است و بسط موضوع ابیات پیشین است. کلمه عیسی از ریشه عبری يَشُوع (= نجات دهنده) است. نام این پیامبر بزرگ ۲۵ بار در قرآن کریم آمده است. از آن جمله در سوره بقره، آیه ۸۷، ۱۳۶ و ۲۵۳. و سوره آل عمران، آیه ۴۵، ۵۲، ۵۵، ۵۹ و ۸۴. و علاوه بر آن ده بار نیز نام مسیح آمده است.]

هست تسبیح، بُخارِ آب و گِل مرغ جَنّت شد ز نفخ صدقِ دل (۸۶۶)

مثال دیگر، تسبیح و ذکر تو، بخاری از آب و گِل است یعنی نَفَس تو به گاه نیایش حق، بخاری است که از کالبد مادی تو می‌خیزد و چون این نَفَس با دَم صداقت قلبی همراه می‌شود به پرنده بهشتی مبدل می‌گردد. [تبدل نیایش و اذکار به مرغ بهشتی مستفاد از این حدیث است: مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَلَقَ اللَّهُ مِنْ كُلِّ كَلِمَةٍ مِنْهَا طَيْرًا مُنْقَارُهُ مِنْ ذَهَبٍ وَ رِيشُهُ مِنْ مَرْجَانٍ.^۲ «هر که ذکر لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ گوید، خداوند از هر کلمه آن پرنده‌ای می‌آفریند که منقارش از طلا و

۱. برای توضیح بیشتر رجوع شود به اعلام قرآن، ص ۴۷۰ - ۴۶۸.

۲. احادیث مثنوی، ص ۸.

پرهایش از مروارید است.»

این بیت نیز استدلال تمثیلی است بر اثبات اینکه تنها فعل و مشیت الهی است که ایجاد می‌کند. و الاً مگر ممکن است که از نفسِ ذاکر، مرغ خلق شود؟!]

(۸۶۷) کوهِ طور از نورِ موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رشت او زِ نقص
مثال دیگر، کوه طور از نور موسی به رقص در آمد و صوفی کاملی شد و از کاستی‌های ممکنات رهید. [رجوع شود به توضیح بیت (۲۴۴۵) دفتر ششم. «نور موسی» بدین نکته اشارت دارد که خداوند با تجلّی جلالیه خود موسی را منور کرد و انعکاس نور موسی بر کوه طور آنرا به رقص و چالاکی و اندکاک در آورد. چون کوه طور از نور تجلی الهی بر خود شکافت، مولانا این حالت را به حالت وجد صوفیه به هنگام رقص و سماع تشبیه کرده است. در این بیت عقیده مولانا درباره رقص و سماع منعکس شده است. او رقص و سماع را به شرط آنکه موازین آن رعایت شود زداينده سالکان از اوصاف زشت و مذموم می‌داند.]

(۸۶۸) چه عجب گر کوه، صوفی شد عزیز جسمِ موسی از کلوخی بود نیز
عجب مدار که کوه، صوفی ارجمند و کاملی شد، زیرا جسم موسی هم آب و گلی بیش نبود. [دو بیت اخیر نیز بسط مطلب ابیات پیشین است.]

(۸۶۹) طنز و انکار کردن پادشاهِ جُهود، و قبول ناکردن نصیحتِ خاصانِ خویش
این عجایب دید آن شاهِ جُهود جز که طنز و جز که انکارش نبود
آن شاه جُهود، این همه عجایب و شگفتی دید، ولی کاری جز تکذیب و تمسخر و انکار نکرد. [خوارزمی گوید: با وجود آنکه پادشاه جُهود این چنین عجایب را مشاهده نمود، جز طنز و انکار و تجبر و استکبار نیفزود.]^۱

(۸۷۰) ناصحان گفتند از حدِ مَگذران مَرکَبِ اِستیزه را چندین مَران
نصیحت‌کنندگان به شاه گفتند: در بیداد و ستم و انکار حقیقت، اینقدر پافشاری مکن و

توسن سرکش ستیزه‌گری را اینقدر به شتاب مران.

(۸۷۱) ناصحان را دست، بست و بند کرد ظلم را پیوند در پیوند کرد
ولی او نصیحت‌کنندگان را به بند و زنجیر درکشید و بیداد و ستم را از حدّ در گذرانید و
روز به روز بر ستمکاریش بیفزود.

(۸۷۲) بانگ آمد، کار چون اینجا رسید پای دار ای سگ که قهر ما رسید
از بارگاه الهی ندا در رسید: حالا که کار گستاخی و وقاحت تو (شاه) بدینجا رسیده، ای
سگ‌سیرت، منتظر باش که قهر و عذاب ما بر تو نازل شود.

(۸۷۳) بعد از آن، آتش چهل گز^۱ بر فروخت حلقه گشت و، آن جهودان را بسوخت
زان پس، آتش به اندازه چهل متر شعله‌ور شد و به شکل حلقه درآمد و همه جهودان
را احاطه کرد و سوزاند.

(۸۷۴) اصل ایشان بود ز آتش ابتدا سوی اصل خویش رفتند انتها
اصل آن حق‌ستیزان از همان اوّل هم آتش بود. پس سرانجام به اصل خود
بازگشتند.

(۸۷۵) هم ز آتش، زاده بودند آن فریق^۲ جزوها را سوی کُلّ آمد طریق^۳
آنان زاده آتش بودند. و مسلماً جزوها به سوی کُلّ باز می‌گردند. [طبق تصریح
قرآن کریم و مآثورات دینی، اصل آدمی از خاک است. لیکن در اینجا اصل آن تباهاکاران را
آتش می‌داند. چرا؟ جواب: اصل آدمیان از نظر تکوینی، خاک است ولی از نظر وصفی،
انسان‌ها یا مظهر نور حق‌اند و یا مظهر نار ابلیس. نوربان همانا پاکان و صالحان‌اند، و ناربان
همانا پلیدان و شیطان‌صفتان. چرا که شیطان مظهر قهر حق است و زاده آتش. توضیح دو بیت
اخیر در شرح بیت (۷۶۳) همین دفتر آمده است.]

۱. گز: مقیاسی در اندازه‌گیری که در عربی بدان ذَرع گویند. حدوداً یک متر است.

۲. فریق: دسته، گروه.

۳. طریق: راه و روش.

(۸۷۶) آتشی بودند مؤمن سوز و بس سوخت خود را آتش ایشان چو خَس^۱
آن بیدادگران آتشی بودند که فقط اهل ایمان را می سوزاندند. اما آن آتش آنان را نیز
همچون خار و خاشاک بسوزانید. [طبق اصل جواب عمل، خود نیز در آتشی که افروخته
بودند سوختند.]

(۸۷۷) آنکه بوده ست اُمُّهٔ اَلْهَآوِیَهِ هَاوِیَهِ آمَد مَر، او را زاویه^۲
آن کسی که اصل و گوهرش هاویه (دوزخ) باشد. باز همان هاویه جایگاه اوست.
[هاویه (سقوط کننده)، نعت فاعلی از مصدرِ هَوِیَّ (= سقوط کردن) و یکی از نام های دوزخ
است. چنانکه در آیه ۹ - ۸ سوره قارعه آمده است: «وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِیَّةٌ.» و
اما کسی که ترازوی کردار نیکش سبک باشد جایگاهش در ژرفای دوزخ است.» اینکه قرآن
کریم آتش دوزخ را به هاویه توصیف کرده، از ره مجاز عقلی است، زیرا دوزخ سقوط
نمی کند بلکه دوزخیان سقوط می کنند.^۳ اُم (= مادر، اصل هر چیز) در این آیه به معنی جایگاه
و پناهگاه آمده است. همانطور که طفل به مادرش پناه می برد، دوزخیان نیز پناهی جز دوزخ
ندارند.^۴]

(۸۷۸) مادرِ فرزند، جویایِ وی است اصلها مَرُ فرعها را در پی است
مادرِ فرزند، همیشه در طلبِ فرزند خویش است. زیرا اصلها، دنبال فرعها هستند.
[دوزخ به یک اعتبار صورت قهر الهی و تجسّم اعمال شرّ و زشت است که آن نیز ظهور قهر و
غضب خداست بر بنده ای که اعمال شرّ از وی صدور می یابد. بدین نظر بندهٔ بدکار تحت
تصرّف قهر الهی واقع می گردد و بدان منجذب می شود. چنانکه مادر همواره فرزند را در
مراقبت دارد و چیزها بدو می آموزد، و مولانا بدین جهت که میان بدکاران و قهر و غضب الهی
کشش و گرایشی وجود دارد از این آیه نتیجه می گیرد که بدکاران همواره به مظاهر قهر که
اعمال و نیات زشت است توجّه دارند و سرانجام نیز به صورت قهر که دوزخ است باز

۱. خَس: خار و خاشاک، فرومایه.

۲. زاویه: کنج، گوشه. مجازاً جایگاه.

۳. ر. ک. المیزان (عربی)، ج ۲، ص ۴۹۳.

۴. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۳۲، و فی ظلال القرآن، ج ۸، ص ۶۴۷.

می‌گردند.^۱ به هر تقدیر منظور مولانا اینست که هرکس طبیعت دوزخی داشته باشد. یعنی صفات و کردار و رفتار و گفتارش دوزخی باشد همان اوصاف و احوال در او تجسم می‌یابد و به اصل خود رجوع می‌کند. [

آب، اندر حوض اگر زندانی است باد نَشْفَش^۲ می‌کند گارکانی^۳ است (۸۷۹)
به عنوان مثال، اگرچه آب در حوض، زندانی است. ولی باد آنرا به سوی خود می‌کشد و جذب می‌کند، زیرا آب یکی از عناصر اربعه است. [یا می‌توان گفت که آب، اصل و گوهر معدنی دارد. توضیح منظور بیت: هوا رطوبت آب را به خود جذب می‌کند و از آن رطوبت، بخار و ابر تولید می‌شود و باران از ابر می‌ریزد و آب به اصل و معدن خود باز می‌گردد. و این استدلال تمثیلی در اثبات این مطلب است که هر فرعی و جزوی به اصل و کل خود رجوع دارد.^۴]

می‌رهاند، می‌برد تا معدنش اندک اندک، تا ببینی بُردنش (۸۸۰)
باد، آن آب را از حوض یا استخر نجات می‌دهد و اندک اندک آنرا از زندان حوض آزاد می‌سازد تا تو متوجه این امر نشوی.

وین نَفَس، جان‌های ما را همچنان اندک اندک دزد از حبس جهان (۸۸۱)
هر نَفَسی که ما می‌کشیم گامی است به سوی مرگ و رهایی روح ما از زندان این دنیا. [چنانکه حضرت علی (ع) فرماید: نَفَسُ الْمَرْءِ خُطَاؤُهُ إِلَى أَجَلِهِ^۵. «نَفَس‌های انسان، گام‌هایی است به سوی مرگ او.»]

تَا إِلَيْهِ يَصْعَدُ أَطْيَابُ الْكَلِمِ صَاعِدًا مِنَّا إِلَى حَيْثُ عَلِم (۸۸۲)
کلمات پاکیزه (ارواح پاک مؤمنان) از جانب ما به بارگاه الهی صعود می‌کنند و به جایی می‌روند که فقط خدا از آن خبر دارد. [مقتبس است از قسمتی از آیه ۱۰ سوره فاطر: ...إِلَيْهِ

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. نَشْف: به خود کشیدن و جذب کردن. مثل استعمال که آب را به خود می‌کشد.

۳. اَرْكَانِي: منسوب به اَرْكَان. منظور عناصر اربعه (باد و آب و آتش و خاک) است.

۴. ر. ک. پیشین، ص ۳۳۱.

۵. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شماره ۷۱.

يَضَعْدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ... «... کلمات پاکیزه به سوی خدا بالا می‌رود و عمل صالح آنرا به سوی خدا بالا برد...» مفسران قرآن کریم مراد از کَلِم (جمع کلمه) را کلمه شریفه لِأَلَةِ إِلَهِ اللَّهِ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ تفسیر کرده‌اند. و طبری آن را به «طاعات» تفسیر کرده است. نیز مراد از رفع (بالا بردن) را قبولی طاعات دانسته است.^۱ اما منظور مولانا در اینجا از «الکلم الطیب» با توجه به قرینه بیت پیشین، ارواح پاک اهل ایمان است. [

(۸۸۳) تَرْتَقِي أَنْفَاسُنَا بِالْمُنْتَقَى مُخْتَفًا مِنَّا إِلَى دَارِ الْبَقَا
نَفْس‌های ما به برکت پاکیزگی معنوی به بارگاه الهی صعود می‌کند. و این نَفَس‌های پاک به سان ارمغانی است از مابرای سرای جاودان. [مراد از نَفَس‌های پاک، ذکر و نیایش است.]

(۸۸۴) ثُمَّ تَأْتِينَا مَكَافَاتُ الْحَقَالِ ضِعْفُ ذَاكَ رَحْمَةً مِنْ ذِي الْجَلَالِ
آنگاه در پاسخ به این ذکر و نیایش پاک، دوچندان پاداش به ما می‌رسد. و این از روی رحمت خداوندی است که شکوهمند و بزرگوار است.

(۸۸۵) ثُمَّ يُلْجِنَا إِلَى أَمْثَالِهَا كَى يَنَالَ الْعَبْدُ مِمَّا نَالَهَا
آنگاه حق تعالی ما را به نظایر و امثال آن تسبیح و نیایش باز می‌گرداند تا بنده به سبب عبادت مجدد، مراتب و کمال دیگری کسب کند.

(۸۸۶) هَكَذَى تَعْرُجُ وَ تَنْزِلُ دَايِمًا ذَا فَلَا زِلْتَ عَلَيْهِ قَايِمًا
بدینسان ذکر و تسبیح ما هماره بالا می‌رود و رحمت حق پایین می‌آید تا بنده به کمال رسد.

(۸۸۷) پارسی گوئیم: یعنی این کَشِش زآن طرف آید که آمد آن چَشِش^۲
حالا دیگر باید فارسی حرف بزنیم: این کشش روح انسانی از طرفی می‌آید که از آنجا

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۰۲.

۲. چَشِش: چشیدن.

طعمی از معرفت چشیده شده باشد. [به توضیح بیت بعدی دقت شود.]

(۸۸۸) چشمِ هر قومی به سویی مانده است کآن طرف یک روز، ذوقی رانده است
هر قومی چشم به جانبی دوخته است و همیشه متوجّه طرفی است که از آن طرف احساس ذوق و لذّتی داشته است. [این بیت به سادگی بیان می‌دارد که هرکس بدانچه که ملایم طبع و سرشت اوست جذب می‌شود. پس کشش، فرع بر چشش است. مثلاً وقتی انسان از طعامی می‌چشد اگر آن طعام ملایم طبع او باشد بدان میل و کشش پیدا می‌کند. نیکلسون در بیان منظور دو بیت اخیر گوید: حق تعالی با لطف بیکران خویش به ما احساس و ادراک روحانی (چشش = ذوق) عطا فرموده است تا آنکه ما بقدر استعدادی که بدان آفریده شدیم نسبت به او معرفت حاصل کنیم. آنچه ما را به سوی حق می‌کشد عشق و حکمت الهی است که ما را به هستی در آورد.]

(۸۸۹) ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقین ذوقِ جزو از کلّ خود باشد ببین
مسئلاً همیشه میان یک جنس و جنس هم سنخ خود، جاذبه و کششی وجود دارد. و اصولاً هر جزئی نسبت به کلّ خود دارای میل و کشش است و تو این حقیقت را باید ببینی. [بنابر این میان اجزاء و کلّ خود، مجانست و الفت وجود دارد و این امر موجب پیوستگی و اتصال آنها می‌شود.]

(۸۹۰) یا مگر آن قابلِ جنسی بُود چون بدو پیوست، جنسِ او شود
یا ممکن است که ظاهراً جنس موجودی با جنس دیگری فرق داشته باشد، ولی استعداد و قابلیت همجنس شدن با آنرا دارد. یعنی همینکه به موجودی دیگر پیوست، با او همجنس شود. [هرکس بالقوه، قابلیت خوب و بد شدن را دارد. اگر شرایط فراهم آید، استعداد بالقوه به فعلیت می‌رسد.]

(۸۹۱) همچو آب و نان که جنسِ ما نبود گشت جنسِ ما و اندر ما فزود
به عنوان مثال، آب و نان ظاهراً همجنس انسان نیستند، ولی همینکه داخل بدن انسان

می‌شوند، همجنس او می‌گردند و سبب رشد و نمو او می‌شوند.

(۸۹۲) نقشِ جنسیت ندارد آب و نان ز اعتبارِ آخر، آن را جنس دان
آب و نان از لحاظ شکل و صورت، نقش و جنسیت انسان را ندارد، ولی همینکه به بدن انسان داخل شد جزء بدن او می‌گردد. [سبب جذب بر چهار گونه است: ۱. جذب جنس به جنس خود ۲. جذب جزو به کل خود مانند اجزای زمینی که به سوی کره خاکی رود. ۳. جذب جنسیت بالقوه و آنچه قابل جنسیت است مانند نان و آب و انواع خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها که بالفعل همجنس انسان نیست ولی پس از هضم شدن جزو بدن او شود. ۴. پندار و نمایش جنسیت که منشأ جذب دروغین و ناپایدار است که در ابیات بعدی شرح داده می‌شود.^۱]

(۸۹۳) ور ز غیر جنس باشد ذوقِ ما آن مگر مانند باشد جنس را
و اگر ذوق و کشش ما متوجه امری شود که با ما همجنس نباشد، بلکه فقط صورتاً مشابهتی با ما داشته باشد. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۸۹۴) آنکه مانند است، باشد عاریت عاریت باقی نماند عاقبت
این ذوق و جذب ظاهری پایدار نمی‌ماند و از میان می‌رود، زیرا سبب این ذوق تنها مشابهت ظاهری بوده است و چنین چیزی عاریتی و عرضی است و باقی نمی‌ماند.

(۸۹۵) مرغ را گر ذوق آید از صفر چونکه جنس خود نیابد، شد نَفیر^۲
به عنوان مثال، اگر پرنده‌ای مجذوب آواز صیادی شود به این خیال که او هم پرنده‌ای همجنس اوست، وقتی به دنبال آن آواز برود و متوجه شود که آواز دهنده انسانی است که به تقلید پرندگان نغمه‌سرایی می‌کند از او می‌رمد، زیرا آن شخص همجنس پرنده نیست. و ای بسا برای صید کردن او چنین نغمه‌ای سر داده است.

۱. برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۳۴.

۲. نَفیر: گریزان، فراری، رمنده، گریختن.

تشنه را گر ذوق آید از سَراب چون رسد در وی، گریزد، جُوید آب (۸۹۶)
مثال دیگر، هرگاه شخصی تشنه، سراب را در بیابان مشاهده کند نسبت بدان میل و
جاذبه‌ای پیدا می‌کند، زیرا سراب همچون آب به نظر می‌رسد. ولی همینکه بدان نقطه رسید از
آن می‌گریزد و باز به دنبال آب می‌رود. [این هم مثالی بود برای نوع چهارم کشش و جذب که
صوری و اعتباری است و حقیقتی ندارد.]

مُقِلِّسان گر خوش شوند از زَرِّ قلب لیک آن رسوا شود در دارِ ضَرْب^۱ (۸۹۷)
مثال دیگر، اگر گدایان از دریافت سکه‌های تقلبی شادمان شوند، ولی وقتی آن سکه‌ها
در ضرابخانه وارد می‌شود و محک بخورد معلوم می‌شود که تقلبی بوده است.

تا زَرَّاندودیت^۲ از رَه نفکند تا خیالِ کُژ تو را چَه نفکند (۸۹۸)
مباد که سکه‌های تقلبی فریبت دهد. زنهار تا خیالات ناراست تو را به چاه
گمراهی و شقاوت نیفکند. [ای طالب حقیقت، بسیاری کسانی که خود را به طلای حرف حق
می‌آرایند، ولی حقیقت در باطن آنان ریشه ندارد. مباد که فریفته این گندم نمایان
جو فروش شوی.]

از کلّیله باز جُو آن قصّه را و اندر آن قصّه طلب کن حصّه^۳ را (۸۹۹)
برو آن حکایتی که در بسط این مطلب خواهیم آورد از کتاب کلّیله و دمنه بخوان و از
آن حکایت، بهره‌ای بگیر. یعنی از آن به قدر ظرفیت و استعدادت نکته‌های معنوی را
دریافت کن.

۱. دارِ ضَرْب: ضرابخانه.

۲. زَرَّاندود: اندوده شده به طلا، سکه مسین که روکش طلا داشته باشد، سکه تقلبی.

۳. حصّه: بهره، نصیب.

بیانِ توکل و ترکِ جهدِ گفتنِ نخچیران به شیر

خلاصه داستان

در مرغزاری دلکش و فرح‌انگیز، وحوش در ناز و نعمت می‌زیستند، ولی شیری در آن حوالی بود که عیشِ آنان را ناگوار کرده بود. روزی این حیوانات، دور هم جمع شدند و نزد شیر رفتند و گفتند: ای پادشاه، تو هر روز با رنج و سختی فراوان، یکی از ما را شکار می‌کنی و ما پیوسته در بیم و هراسیم و تو در رنج و تلاش. اکنون به تو این پیشنهاد را می‌کنیم که هر روز به حکم قرعه یکی از حیوانات را از میان خودمان انتخاب می‌کنیم و نزد تو می‌فرستیم تا طعمه تو شود. با این کار هم خیال ما آسوده می‌شود و هم تو از رنج شکار و تلاش، فارغ می‌شوی. وحوش، پس از این قول و قرار به تعهد خود وفا می‌کردند تا اینکه روزی قرعه به نام خرگوش درآمد. وی از دوستانش خواست که کمی درنگ کنند تا او نیرنگی به کار گیرد و برای همیشه شرّ شیر را از سر آن‌ها دفع کند. آنان پذیرفتند و خرگوش با آرامی به کُنام شیر نزدیک شد و او را سخت خشمگین یافت و برای عذر تأخیر خود گفت: شاه، من خرگوشی را به عنوان طعمه شما می‌آوردم که در میانه راه شیری بیگانه آن را از من گرفت و بُرد. شیر از شنیدن این خبر سخت آشفته و پُر تاب شد و از خرگوش خواست که او را به محلّ آن شیر متجاوز ببرد. و بالاخره خرگوش، شیر را بر سر چاهی بُرد. شیر چون به ته چاه نگاه کرد تصویرش بر آب افتاد و گمان کرد که واقعاً شیری در آنجا وجود دارد. پس بیدرنگ به منظور جنگ با او خود را

به درون چاه انداخت و به هلاکت رسید و وحوش جنگل از دست آن شیر جانستان رها شدند.

اما مأخذ این داستان، حکایت ذیل است که در کلیله و دمنه، باب الاسد والثور، ص ۸۱ - ۷۹ آمده است:

آورده‌اند که در مرغزاری که نسیم آن، بوی بهشت را معطر کرده بود و عکس آن، روی فلک را منور گردانیده، از هر شاخی هزار ستاره تابان و در هر ستاره‌ای هزار سپهر حیران... و وحوش بسیار به سبب چرا خور و آب در خصب نعمت بودند؛ لیکن به مجاورت شیر، آن همه نعمت و آسایش، منقّص بود.

روزی فراهم آمدند و به نزدیک شیر رفتند و گفتند: تو هر روز پس از رنج بسیار و مشقت فراوان از ما یکی شکار می‌توانی و ما پیوسته در مقاساة بلا و تو در تکاپوی طلب اکنون اندیشیده‌ایم که ترا از آن، فراغت و ما را امن و راحت باشد. اگر تعرض خویش از ما کنی هر روز، موظف یکی شکار بوقت چاشت به مطبخ ملک فرستیم. شیر بر آن رضا داد و مدتی بر این بگذشت. یک روز، قرعه به خرگوش آمد. یاران را گفت: اگر در فرستادن من مسامحتی کنید شما را از جور این جبار خونخوار و جانستان ستمکار برهانم. گفتند: مضایقتی نیست، او ساعتی توقف کرد تا وقت چاشت شیر بگذشت باهستگی سوی او رفت، شیر را تنگدل دید و آتش گرسنگی او را بر باد تند نشانده و فروغ خشم در حرکات و سکانات او پیدا آمده، چنانکه آب دهان او خشک شده بود و به قصد می‌کوشید و نقض عهد را در خاک می‌جُست. چون خرگوش را دید، آواز داد که از کجا می‌آیی و حال وحوش چیست؟ گفت: در صحبت من خرگوشی فرستاده بودند، در راه شیری بستد. هرچه گفتم: غذای ملک است، التفات نمود و جفاها راند و گفت: این شکارگاه من است و صید آن به من اولی‌تر. که قوت و شوکت من زیادتست. من بشتافتم تا ملک را خبر کنم. شیر برخاست و گفت: او را به من نمای. خرگوش، پیش ایستاد و شیر را به سر چاهی بُرد که صفای آب آن چون آینه بی‌شک تعین صورتهای نمودی و اوصاف چهره هریک برشمردی... و گفت: در این چاه است و من از وی می‌ترسم. اگر ملک مرا در بر گیرد خصم را بدو نمایم. شیر او را برگرفت و در چاه نگریست. مثال خویش و از آن خرگوش بدید، او را بگذاشت و خود را در چاه افکند و غوطه‌ای بخورد و جان شیرین به مالک سپرد. خرگوش سلامت باز رفت و وحوش از صورت و کیفیت حال پرسیدند. گفت: او را در آب غوطه دادم که چون گنج قارون خاک خورد شد همه بر مرکب

شادی سوار گشتند و در مرغزار امن و راحت جولان نمودند.^۱

✽

حکایت کلّیله و دمنه، ساده و کوتاه است و بجز پاره‌ای آرایه‌های لفظی و صنایع بدیعی چیز دیگری ندارد. اما همین حکایت در بیان سحرآسای مولانا وسیله‌ای شده است برای طرح عمیق‌ترین مسائل عرفانی و فلسفی و کلامی نظیر توکل، قضا و قدر و جبر و اختیار و حرکت عالم، تبدّل امثال و حرکت جوهریه و دیگر مسائل. به گونه‌ای که هر خواننده‌ای را به تحسین و اعجاب وامی‌دارد. طرح دقایق حساس در قالب نظم، آن هم به صورت امثال و حکایات واقعاً کاری دشوار بلکه ممتنع است. و مولانا این سهل و ممتنع را بخوبی انجام داده است. اما حلقه میانوند این حکایت با فصل پیشین، بیت (۸۹۸) است که در آن ضرورت حذر از تزویر اهل سالوس گفته آمد. و این مضمون مناسبت دارد با ماجرای شیر و خرگوش که شیر با همه زورمندی و صولت، اسیر فریب و افسون خرگوش خردک‌اندام شد و به متعاک هلاک و ازگون گشت. بی‌گمان توکل، اساس و مبنای کار است. ولی آیا اعتقاد به توکل بدین معنی است که هرگونه جهد و تلاش را باید نفی کرد؟ آیا بکارگیری توان اندیشه و جسم در امور، اصل توکل را نقض می‌کند یا اینکه سعی و جهد انسان در طول توکل قرار گرفته است؟ اگر به انبیای عظام و اولیای کرام درنگریم خواهیم دید که آنان توکل را به معنی تعطیل کارها و نفی سعی‌ها و تلاش‌ها نگرفته‌اند. بل سراسر زندگانی آنان مقرون جهد و تلاش بوده است و در عین حال بر مشیت الهی نیز توکل داشته‌اند.

شیر در اینجا نماینده آن دسته از عارفانی است که سعی و تلاش را نافی توکل نمی‌دانند. و نخجیران، نماینده آن دسته از صوفیه‌ای هستند که سعی و تلاش را معارض توکل می‌شمرند. مولانا با ذهن نقّاد و هوش وقّاد و بیان گرم و دلنشین خود بحثی دلکش از زبان شیر و سایر وحوش ترتیب داده است و نکاتی بس عمیق و انیق را در مطاوی ابیات آورده است. سرانجام استدلال‌های محکم شیر، نخجیران را قانع می‌کند و متقاعد می‌شوند که باید دست از جبر مذبوم کشید. مولانا در این حکایت، هم عقیده شیر است. نکته ظریفی که قابل ذکر است اینست که مولانا شیر را که به شهامت ضرب‌المثل است نماینده عقیده نخستین، و نخجیران را که نمونه ضعف و سستی هستند نماینده عقیده دوم قرار داده است. نکته دیگر آنکه وقتی خرگوش (نماینده هوشمندی و خردورزی) بر شیر مهیب عرین غالب می‌آید این مطلب

به خواننده القا می‌شود که در عرصهٔ تنازع بقای دنیا تنها فکوران و اندیشه‌گران پیروز می‌شوند و تهی مغزان زورمند به زانو در می‌آیند.

(۹۰۰) طایفهٔ نخچیر^۱، در وادیِ خوش بوده‌اند از شیر، اندر گش مکش^۲ در چراگاهی سرسبز و دلکش، دسته‌ای از حیواناتی که برای شکار شدن مناسب بودند می‌زیستند و فقط از شیری که در آن حوالی بود دچار غم و اندوه بودند.

(۹۰۱) بس که آن شیر از کمین در می‌رُبود آن چرا^۳ بر جمله ناخوش گشته بود از بس که آن شیر، کمین می‌کرد و نخجیران را می‌ربود، چراگاه برای همهٔ آن حیوانات، ناگوار شده بود.

(۹۰۲) حيله کردند، آمدند ایشان به شیر کز وظیفه^۴ ما تو را داریم سیر آن نخجیران تدبیری اندیشیدند و نزد شیر آمدند و گفتند: ما غذای روزانه‌ات را به طور مستمر فراهم می‌آریم و تو را سیر نگه می‌داریم.

(۹۰۳) جز وظیفه در پیِ صیدی مَیا تا نگردد تلخ، بر ما این گیاه^۵ شرط اینست که تو روزانه تنها برای گرفتن طعمهٔ مقرّرت از جایگاهت بیرون آیی تا این چراگاه و این چمنزار برای ما ناگوار نشود.

(۹۰۴) جواب گفتن شیر، نخجیران را، و فایدهٔ جهد گفتن گفت: آری، گر وفا بینم، نه مکر مکرها بس دیده‌ام از زید و بکر^۶ شیر به نخجیران گفت: بله، سخنی که شما می‌گویید مورد قبول من است به شرط آنکه

۱. نخچیر: شکار، در اینجا مطلق حیوانات وحشی و شکاری.

۲. گش مکش: غم و اندوه.

۳. چرا: چراگاه.

۴. وظیفه: مستمری، رزق هر روزه.

۵. گیاه: گیاه.

۶. زید و بکر: کنایه از فلان و بهمان است.

از شما وفا ببینم نه نیرنگ و حيله، زیرا تاکنون از افراد مختلف حيله‌های فراوان دیده‌ام.
[احتمال دارد شما نیز قصد فریب مرا داشته باشید.]

(۹۰۵) من هلاکِ فعلٍ و مکرِ مردمِ من گزیده زخمِ مار و کژدم^۱
من بوسیله حيله و فریب مردم به هلاکت رسیده‌ام و تاکنون توسط مار و عقرب گزیده شده‌ام. [توضیح بیت به نحو تأویل: اهل ایمان باید هوشیار باشند و مفتون آدمیان مازصف و عقرب سیرت نشوند.]

(۹۰۶) مردمِ نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین
نفس اماره‌ام در درون من به کمینم نشسته است تا مرا بفریبد و این نفس در حيله‌گری و گریزی از همه مردمان شریر، بدتر و زیان‌آورتر است. [این بیت اشاره دارد بدین حدیث: أَغْدَى عَدُوُّكَ نَفْسَكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ^۲. «سرسخت‌ترین دشمن تو، نفس تو است که میان دو پهلویت (درونت) جا دارد.»]

(۹۰۷) گوش من، لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید
شیر به نخجیران گفت: ای وحوش! گوش من فرمایش حضرت رسول (ص) را شنید که فرموده است: «شخص با ایمان از یک سوراخ دوبار گزیده نشود.» [اشارت است بدین حدیث: لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ حُجْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ^۳. ترجمه آن ذکر شد. منظور اینست که اهل ایمان، هوشمند و مجرب‌اند و از چیزی که یک بار زیان رسانده دیگر بدان گرفتار نیایند. حکیم سبزواری آورده است: لَا يُلْسَعُ الْعَاقِلُ مِنْ حُجْرٍ مَرَّتَيْنِ^۴.]

ترجیح نهادن نخجیران، توکل را بر جهد و اکتساب

(۹۰۸) جمله گفتند ای حکیم باخبر أَلْحَذَرُ دَغٍ لَيْسَ يُغْنِي عَنْ قَدَرِ
همه آن نخجیران به شیر گفتند: ای حکیم آگاه! احتیاط را رها کن، زیرا احتیاط و حذر

۱. کژدم: عقرب.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۹.

۳. ر. ک. پیشین.

۴. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۱.

در برابر قضا و قدر کاری از پیش نمی‌برد. [اشارت است بدین خبر: لَنْ يَنْفَعَ حَذَرٌ مِنْ قَدَرٍ وَلَكِنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ وَ مِمَّا لَمْ يَنْزَلْ فَعَلَيْكُمْ بِالْدُّعَاءِ عِبَادَ اللَّهِ.] «احتیاط و محکم کاری، در امر مقدر سودمند نیست. ولی دعا می‌تواند در آنچه (از حوادث مقدر) که فرود آمده و نیامده است سودمند افتد. پس ای بندگان خدا بر شما باد دعا کردن.»]

(۹۰۹) در حذر^۲ شوریدن^۳ شور و شر است رُو توکل کن، توکل بهتر است

احتیاط کردن و حذر نمودن باعث غوغای درونی و پریشانی روحی و روانی می‌شود. برو توکل کن که توکل بهترین کار است. [زیرا شخص فاقد توکل، همیشه در اضطراب روانی و نگرانی است. استاد فروزانفر گوید: بی‌گمان مقصود مولانا از حذر احتیاط شدیدی است که به جبن و بدبینی منتهی گردد، زیرا چنین حالتی شور و شر می‌انگیزد و ناراحتی و اضطراب و نگرانی بیار می‌آورد و برای چنین کسی توکل ضرور است مگر بدین سبب بتواند خود را از بدبینی و بدگمانی آسوده دارد. وگرنه حذر به معنی صحیح و آماده کردن اسباب دفع مکروه و خطر، امری خردمندانه و مطابق سنت پیغمبر است.^۴]

(۹۱۰) با قضا پنجه مَرَن ای تند و تیز تا نگیرد هم قضا با تو ستیز

ای شخص عجول و هیجان زده! با قضا و قدر ستیزه مکن تا قضا و قدر نیز با تو نستیزد.

(۹۱۱) مُرده باید بود پیشِ حکمِ حق تا نیاید زخم، از رَبِّ الْفَلَقِ^۵

در برابر حکم الهی باید همچون مُرده بود تا از بارگاه پروردگاری که پدیدآورنده آفریدگان و ایجادکننده بامدادان است قهری به تو نرسد. [مصراع اول اشارت است به گفته معروف سهل بن عبدالله تستری (از مشاهیر صوفیه سده سوم): أَوَّلُ مَقَامٍ فِي التَّوَكُّلِ أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ كَالْمَيِّتِ بَيْنَ يَدَيِ الْغَاسِلِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ لَا يَكُونُ لَهُ حَرَكََةٌ وَلَا تَذْوِيرٌ. «نخستین مقام در توکل آن است که پیش قدرت الهی، چنان باشی که مُرده، پیش مُرده شوی.

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۰ - ۹.

۲. حذر: احتیاط کردن.

۳. شوریدن: پریشانی و اضطراب.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۶۳.

۵. رَبِّ الْفَلَق: پروردگار آفریدگان، پروردگار بامدادان. مَتَّخَذُ از سوره فلق.

تا هرگونه که خواهد او را بگرداند و او را هیچ حرکت و تدبیری نباشد.^۱]

ترجیح نهادن شیر، جهد و اکساب را بر توکل و تسلیم

گفت: آری گر توکل رهبر است این سبب هم سُنَّتِ پیغمبر است (۹۱۲)

شیر به نخجیران گفت: بله. اگر توکل در سیر و سلوک، سرمشق و نمونه عمل است، به علل و اسباب امور توجه داشتن هم سُنَّتِ پیامبر (ص) است. [صوفیه عقیده دارند که توکل، حال پیامبر است و کسب و جهد، سُنَّتِ او. سهل بن عبدالله تستری گوید: توکل، حال پیغمبر است. هر که در توکل، حال پیغمبر دارد گو سُنَّتِ او فرو مگذار.^۲]

گفت پیغمبر به آواز بلند: با توکل زانوی اُشتر ببند (۹۱۳)

پیامبر (ص) با صدای بلند فرمود: در عین حال که به خدا توکل می‌کنی زانوی شتر را هم ببند. [یکی از اعراب بادیه نشین، شتر خویش را یله کرد و گفت: بر خدا توکل کرده‌ام. پیامبر (ص) بدو فرمود: اِغْلِهَا وَ تَوَكَّلْ.^۳ «شترت را ببند و در عین حال به خدا توکل کن.» پس توکل با توسل به اسباب و ابواب منافاتی ندارد.]

رَمَزِ الْكَاسِبِ حَبِيبُ اللَّهِ شَنُو از توکل در سبب، کاهل^۴ مشو (۹۱۴)

ای کسی که فقط به توکل چنگ زده‌ای و سعی و تلاش را فرو نهاده‌ای، راز حدیثِ الْكَاسِبِ حَبِيبُ اللَّهِ را هم گوش کن و برطبق آن عمل کن. و هرگز به خاطر رعایت توکل دست از کار و تلاش مدار.

ترجیح نهادن نخجیران، توکل را بر اجتهاد

قوم گفتندش که کسب از ضعفِ خلق لقمه تزویر دان بر قدرِ خلق (۹۱۵)

قوم (نخجیران) به شیر گفتند: رها کردن توکل و از پی کسب و تلاش رفتن، ناشی از ضعف ایمان مردم است. مردم به تلاش می‌افتند تا لقمه‌ای به اندازه خلق خود فراهم آرند. یعنی

۱. ر. ک. رساله قشیریه: ص ۲۴۷ - ۲۴۶.

۲. ر. ک. پیشین.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۵۹.

۴. کاهل: سست و تنبل.

هرکس به اندازه حرص و آزش می‌کوشد و می‌جوشد تا به مقصودش رسد. پس هر چه انسان. حریص‌تر باشد، سعی‌اش نیز به همان نسبت بیشتر است. نیکلسون در شرح بیت اخیر گوید: یعنی ضعف و سستی ایمان، مردان را به اعمال ناشی از انگیزه‌های خودپرستی می‌کشاند. هر اندازه خودپرستی و انانیت آنان بیشتر باشد، اعمال آنان باطل‌تر و ریاکارانه‌تر است.^۱]

(۹۱۶) نیست کسی از توکل خوب‌تر چیست از تسلیم، خود محبوب‌تر؟

هیچ کسب و تلاشی از توکل، بهتر نیست. چه چیزی از تسلیم شدن در برابر تقدیر خدا، پسندیده‌تر است؟ [مصراع دوم استفهام انکاری است. و معنی‌اش اینست که واقعاً هیچ خصلت و خویی بهتر و ارزنده‌تر از تسلیم به امر الهی نیست. صوفیه تسلیم را نزدیک‌ترین مرتبه به توحید ذاتی و برترین مرتبه در سیر فی‌الله می‌دانند.^۲ جرجانی در تعریفات گوید: تسلیم عبارت است از فرمانبرداری از خدا و ترک اعتراض از آنچه مورد رضایت او نیست و با خشنودی، قضای الهی را پذیرفتن. نیز گفته‌اند: تسلیم یعنی آنکه انسان به گاه نزول بلا در ظاهر و باطن تغییر نکند.]

(۹۱۷) بس گریزند از بلا سویی بلا بس جهند از مار، سویی ازدها

آنانکه از توکل غافل هستند و از پی اسباب دنیوی می‌روند، ای بسا از بلایی به سوی بلایی دیگر بگریزند. و ای بسا بلای دومی، عظیم‌تر و سخت‌تر از بلای اولی باشد. مانند اینکه از مار فرار کنند و گرفتار ازدها شوند.

(۹۱۸) حيله کرد انسان و، حيله‌اش دام بود آنکه جان پنداشت، خون آشام بود

انسان برای نیل به مقصود خود، حيله‌ها بکار می‌برد و تدبیرها می‌اندیشد، ولی همین حيله‌ها و تدبیرها، دام او می‌شود. و انسان چیزی را که جانفزای خود می‌پندارد، ای بسا جان‌ستان او شود.

(۹۱۹) در بیست و دشمن اندر خانه بود حيله فرعون، زین افسانه بود

مثلاً انسان درها را به روی مردم می‌بندد تا از گزند دشمن خود دور بماند در حالی که

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۶۲.

۲. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۸۳.

دشمن در خانه او ساکن است. حیلۀ فرعون نیز از همین سنخ بود. [دشمن اصلی انسان، نفس اماره است. در حالی که او از این امر غافل است. به قول سعدی:

تو با دشمن نفس هم‌خانه‌ای چه در بسند پیکار بیگانه‌ای؟
حیلۀ فرعون هم از این نوع افسانه بود. او نیز درها را بست درحالی که دشمن او یعنی حضرت موسی (ع) در خانه‌اش رشد می‌کرد و می‌بالید تا به موقع، اساس حکومت وی را به باد فنا دهد.]

صد هزاران طفل کُشت آن کینه‌کش^۱ و آنکه او می‌جُست، اندر خانه‌اش (۹۲۰)
فرعون کینه‌توز صدها هزار کودک را کُشت، ولی آن کس که به دنبالش بود در خانه‌اش سالم به سر می‌برد. [فرعون که پسران بنی اسرائیل را می‌کشت تا حکومتش تباہ نشود، غافل از این بود که برهم زنندۀ کاخ حکومتی او، حضرت موسی (ع) در سرای او پرورش و رِیعان می‌یابد! ابیات اخیر ناظر است بر مضمون آیه ۸-۴ سوره قصص صفحه ۲۱۱ به بعد دفتر سوم شرح جامع مراجعه شود.]

دیده ما چون بسی علّت^۲ دروست رَوِ فنا کُن دیدِ خود در دیدِ دوست (۹۲۱)
چون دیده ما دچار بیماری ظاهربینی است، پس باید این دیده ظاهربین را در دید حضرت دوست محو و فانی کنی تا در دیدن حقیقت امور به خطا نروی. [این بیت و بیت بعدی اشعار می‌دارد که اگر آدمی به خود متکی شود و حقیقت حاکم بر جهان را نادیده انگارد در داوری‌های خود بر خطا می‌رود. بنابر این آن دسته از صوفیه که توکل را ملازم ترک تدبیر و سعی آدمی دانسته‌اند بر این باور رفته‌اند که اگر آدمی امور را به خدا واانهد و تسلیم او نشود به سعادت نرسد، زیرا او خود نمی‌تواند خیر حقیقی را تمییز دهد.]

دیدِ ما را دیدِ او نِعَمَ الْعَوَضِ^۳ یابی اندر دیدِ او کُلِّ غَرَضِ (۹۲۲)
به جای دید ما دید حضرت دوست، بهترین عوض است. یعنی اگر دید خود را در دید حضرت حق محو و فانی کنیم و به جایش دید او را به دست آریم این کار، پرفایده‌ترین دادوستد است، زیرا در دید حضرت حق، همه مطلوب‌ها و مقصودها حاصل آید.

۱. کینه‌کش: کینه‌توز، انتقام‌گیر.

۲. علّت: بیماری.

۳. نِعَمَ الْعَوَضِ: نکو عوضی است.

(۹۲۳) طفل، تا گیرا^۱ و تا پویا^۲ نبود مَزْگَبِش جز گردنِ بابا نبود
به عنوان مثال، تا وقتی که طفل هنوز قدرت بدنی نیافته و پا نگشاده و راه
نیفتاده است، بر دوش پدر (و مادرش) می‌نشیند. [بیت فوق تمثیلی است برای تبیین
این مطلب که هر کس از جهد و تلاش و تدبیر شخصی خود دست کشد و توکل پیشه کند از
رنج و تشویش عمل بی‌آساید. این ابیات که از زبان نخجیران گفته آمده مبین عقیده
آن دسته از صوفیه است که توکل را با سعی بشری منافی می‌دانند. اما مولانا این نظر را
نمی‌پذیرد.]

(۹۲۴) چون فضولی گشت و دست و پا نمود در عَنّا^۳ افتاد و در کور و کبود^۴
همینکه طفل، نیرومند می‌شود و دست و پایش نیرو و قوتی می‌گیرد، دچار زحمت و
مشقت می‌گردد. [زیرا بار مسئولیت خود را باید خود بر دوش کشد.]

(۹۲۵) جانهایِ خَلْقِ پیش از دست و پا می‌بریدند از وفا اندر صفا
مثال دیگر، ارواح انسان‌ها پیش از آنکه در کالبدهای عنصری و مادی که دارای
دست و پا و اعضا و جوارح است وارد شوند و به جهان محسوسات هبوط کنند، در حالت
تجرّد و روحانیت محض بودند. و از مرتبه وفا به مرتبه صفا پرواز می‌کردند. [این مثال
نیز در اثبات توکل بی سعی بشر بر توکل با سعی بشر است. یعنی مولانا باور آن دسته
از صوفیه را که می‌گویند توکل منافی سعی بشر است بیان می‌دارد. ارواح آدمیان تا
وقتی که در عالم مجرّدات و فوق‌الاسباب زندگی می‌کردند هیچ رنج و تشویشی نداشتند، اما
همینکه به جهان اسباب هبوط کردند اوصاف متضاد از حرص و قناعت بر آنها غالب آمد و
قهرآ تردّد میان اوصاف متضاد، روح آدمی را جریحه‌دار می‌کند. پس هرگاه سالک بر مقتضیات
جسمانی غالب آید و همه چیز را بی‌هیچ سعی و عملی به حضرت وهاب وانهد همچون
روح‌های پاک، بر آساید.]

۱. گیرا: گیرنده، آنکه به سختی می‌گیرد.

۲. پویا: پوینده، راه رونده.

۳. عَنّا: مخفّف عَناء به معنی رنج و سختی.

۴. کور و کبود: در اینجا به معنی رنج و آفت و مشقت.

چون به امرِ اِهْبِطُوا بندی شدند حبسِ خشم و حرص و خرسندی شدند (۹۲۶)

وقتی که روح‌های ما با فرمان اِهْبِطُوا (= هبوط کنید) مقید و محبوس در کالبد‌های جسمانی شدند، به صفاتی از قبیل خشم و آز و قناعت یا به هواهای نفسانی خرسند شدند. [«اِهْبِطُوا» مقتبس است از آیه ۳۶ و ۳۸ سوره بقره، و آیه ۲۴ سوره اعراف که خطاب به حضرت آدم و حواست که از شجره ممنوعه خوردند و به سزای این کار از بهشت به زمین هبوط کردند. صیغه جمع فعل مذکور بدین سبب است که این هبوط شامل حال ابلیس نیز تواند بود. و به روایتی مار نیز در این اغوا با ابلیس همکاری داشته است^۲ و طبعاً خطاب «اِهْبِطُوا» شامل او نیز می‌شود. در آیه ۳۸ سوره بقره آمده است: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا يَتَسَكَّمُ مِنْ يَدِي فَصَنَ تَبَعٌ هُدًى فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. گفتیم: فرود آید جملگی شما از بهشت، اگر هدایتی از من به‌سوی شما رسید، آنها که هدایت مرا پیروی کنند، نه بیمی دارند و نه اندوهی.» به هرحال مولانا از این آیات فقط اقتباس لفظی کرده است تا بگوید که روح‌های مجرد آدمیان پیش از هبوط به عالم جسمانی و کالبد عنصری در مرتبه الهی و صقع ربوبی بوده‌اند. و این نظر با قاعده جِسْمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ عده‌ای از حکما از جمله صدرای شیرازی و حاجی ملا هادی سبزواری در نمی‌سازد. مولانا در مثنوی به کرات بدین باور تصریح کرده است.]

ما عِیَالٍ^۳ حضرتیم و شیرخواه گفت: اَلْخَلْقُ عِیَالٌ لِإِلَهِ (۹۲۷)

ما بندگان و مخلوقات، خانوار و روزیخوار حضرت حق تعالی هستیم و طفلان شیرخواره‌او. یعنی همچنان به درگاه او نیازمندیم. [چنانکه پیامبر(ص) فرماید: اَلْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِیَالٌ لِلَّهِ فَاحْبِبْهُمْ إِلَى اللَّهِ اَنْفَعَهُمْ لِعِیَالِهِ^۴. «همه مردم، خانوار خداوند هستند و کسی که برای مردم، سودمندتر باشد نزد خدا محبوب‌تر است.»]

آنکه او از آسمان باران دهد هم تواند کو ز رحمت نان دهد (۹۲۸)

آن خداوندی که از آسمان، باران می‌باراند، همو قادر است که از رحمت و احسان

۱. بندی: اسیر، به بند در آمده.

۲. ر.ک. تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۱، ص ۱۳۶، مجمع البیان، ج ۱، ص ۸۷، ترجمه تفسیر طبرسی، ج ۱، ص ۵۱.

۳. عیال: خانوار.

۴. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۰.

خویش بر بندگانش نان و روزی دهد. [مفاد این بیت نیز تأیید توکل فاقد سعی و عمل است. و لطف این فقره در اینست که خواننده، گمان می‌دارد که با این براهین قاطع و دلایل دلنشین، زنجیره بحث به انتها می‌رسد، ولی ذوق نقاد و ذهن وقاد مولانا، دلیلی دیگر بر ردّ این مسأله از زبان شیر اقامه می‌کند و بدین‌سان این بحث دلکش اوجی دیگر می‌گیرد.]

باز ترجیح نهادن شیر، جهد را بر توکل

گفت شیر: آری، ولی رَبُّ الْعِبَادِ نردبانی پیش پای ما نهاد (۹۲۹)

شیر در پاسخ به نخچیران گفت: بله البته که گفتار شما صحیح است و باید بر پروردگار توکل داشت، و تسلیم به امر او، امری محبوب است، ولی همان پروردگار نیز پیش پای ما نردبانی بنهاده است. یعنی همان طور که بدون استفاده از نردبان نمی‌توان به جاهای بلند دست یافت، بدون وسایل و اسباب و سعی و تلاش نیز نمی‌توان پیشرفت کرد. به همین جهت خداوند هم برای انجام امور، علل و اسباب آنرا به ما نشان داده است و در آیه ۱۸۹ سورة بقره فرموده است: ... وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا... «... از در خانه‌ها به خانه‌ها در آید...» [

پایه پایه رفت باید سوی بام هست جبری بودن اینجا، طمع خام^۱ (۹۳۰)

باید به سوی بام، پله پله رفت. یعنی برای نیل به مقصود و مرام باید از طریق اسباب و علل آن رفت. و در این مرحله، اظهار جبر کردن و جبری بودن، نوعی خام‌طمی و آرزوی باطل است. [نخچیران جبری مذهب در نفی سعی و مجاهده، قدرت حق را بر ایجاد امور و عدم احتیاج به اسباب و وسائط دلیل آوردند. و مولانا از زبان شیر ضمن آنکه سعی قدرت الهی را می‌پذیرد ولی عقیده دارد که این، دلیل نفی سعی و کسب آدمی نمی‌شود، زیرا حق تعالی به مقتضای حکمت خود برای وصول و حصول مقاصد، وسائل و اسبابی ساخته و آنها را مانند حلقه‌های زنجیر و یا پایه‌های نردبان، متعاقب و مترتب بر یکدیگر قرار داده است و مسلماً نادیدن این وسائل، خلاف سنت آفرینش و به منزله نفی حکمت الهی است.^۲]

۱. طمع خام: تمنای امری که ممکن نباشد، توقع بی‌جا. (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۲۲۵۹)

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۶۹-۳۶۸.

پای داری چُون کُنْی خود را تو لنگ؟ دست داری، چُون کُنْی پنهان تو چنگ؟ (۹۳۱)
 تو که اینک پای داری چگونه خود را لنگ احساس می‌کنی؟ و نیز تو که دست داری چگونه پنجه خود را نهان می‌داری؟ [پس همانطور که از دست و پا و جوارح بدن استفاده نکردن خلاف طبیعت است، استفاده نکردن از اسباب و وسائط نیز خلاف جریان آفرینش و نفی حکمت خداوند است.]

خواجه چون بیلِی به دستِ بنده داد بی زبان معلوم شد او را مراد (۹۳۲)
 به عنوان مثال، وقتی که ارباب، بیلِی به دست غلامش می‌دهد، این کار یعنی چه؟ معنی آن روشن است. یعنی ای غلام، زمین یا مزرعه، را بیل بزن و آنرا برای کاشت آماده کن. [زیرا لِسَانُ الْخَالِ أَنْطَقُ مِنْ لِسَانِ الْعَقَالِ. «زبان حال گویاتر از زبان قال است.»]

دست، همچون بیل، اشارت‌های اوست آخِراندیشی، عبارت‌های اوست (۹۳۳)
 دست مانند بیل، به منزله اشارت‌های خداوند است. یعنی اعضاء و جوارح آدمی هریک برای غرضی و مقصودی آفریده شده است. پس این دست نیز مانند بیل، وسیله‌ای است که باید بندگان با آن جهد و کوشش کنند. عاقبت‌اندیشی نیز کلمات و عبارات حق تعالی است. یعنی گویی که حق تعالی به بندگان خود فرماید: ای بندگان با عقلی که به شما بخشیده‌ام، دوراندیش باشید. [خلاصه کلام باید تا حدّ میسر امکانات و نعمت‌های الهی را با سعی و مجاهده در جهت صحیح بکار گرفت.]

چون اشارت‌هاش را بر جان نهی در وفای آن اشارت، جان دهی (۹۳۴)
 اگر اشاره‌های آن خدا را از جان و دل درک کنی و آنها را بکاربندی. یعنی خلاصه اگر نعمت‌های الهی را بجا استفاده کنی و به کاهلی و بی‌عملی نگرایی. [این بیت کلاً شرط است و جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

بس اشارت‌های اسرار دهد بار بردارد، ز تو کارت دهد (۹۳۵)
 حق تعالی به پاداش این سعی و تلاش و اطاعت از اوامرش، بسیاری از اسرار اشارات خود را برای تو آشکار می‌کند و تو را به مرتبه کشف و شهود می‌رساند. و بار توانفرسا را از روح تو برمی‌دارد و درهای معرفت را به روی دل و دیده تو می‌گشاید.

(۹۳۶) حاملی، محمول گرداند تو را قابل، مقبول گرداند تو را
اگر در بدایت سلوک، بار طاعت و تکلیف الهی را بر دوش کشی حق تعالی رفته رفته تو
را بر براق عشق سوار کند. و زان پس تا منزل مقصود، عشق تو را می برد. و اگر تو پذیرنده
اوامر الهی باشی، حق تعالی تو را به پاداش این طاعت، مقبول درگاه خود کند. [حکیم سبزواری
گوید: کار کردن برای نکردن است و بار برداشتن برای انداختن است. چنانکه در آخرت، عمل
نیست که نشئه پاداش عمل، وصول به غایات است. ابوسعید ابی الخیر گوید:
دنیا به مثال کعبتین نرد است برداشتنش برای انداختن است^۱
برخی از شارحان از آن جمله عبدالعلی بحرالعلوم بیت (۹۳۶ - ۹۳۵) را اشارت
احتمالی به معراج پیامبر (ص) دانسته اند.^۲ رجوع شود به بیت (۱۰۷۴) همین دفتر.]

(۹۳۷) قابل امر وی، قایل^۲ شوی وصل جویی، بعد از آن، واصل شوی
اگر پذیرای اوامر الهی باشی، هرچه گویی، کلام حق خواهد بود. و اگر جویای وصال
حق باشی، پس از طی طریق طلب، بدو واصل خواهی شد. [حکیم سبزواری در توضیح
مصرع اول گوید: قابلیت اسماء و صفات او را پیدا می کنی و علم الیقین تو سرانجام به
حق الیقین مبدل گردد.^۳ استاد فروزانفر گوید: در حالت نخستین، سالک فرمان پذیر و مأمور
است. و در حالت دوم، سلوک به نهایت رسیده و واصل است. و از اینرو خود، راهبر و آمر و یا
قائل امر و مبلغ احکام تواند بود. نتیجه آنکه توکل به معنی ترک عمل و رفض سبب، حالت
ارباب نهایات است نه اصحاب بدایات. چنانکه سابقاً نیز به تدریجی بودن سلوک با تشبیه به
نردبان که پایه پایه است اشارت فرموده بود.^۴]

(۹۳۸) سعی شکر نعمتش، قدرت بُود جبر تو، انکار آن نعمت بُود
سعی در بجا آوردن شکر و سپاس نعمت های خداوند، قدرتی است که او به ما ارزانی
داشته. و دست روی دست گذاشتن و جبر مذموم را اختیار کردن در واقع کفران نعمت اوست.

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۱.

۲. نخچیران، ص ۴۱.

۳. قایل: صورت فارسی قائل. به معنی گوینده.

۴. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۱.

۵. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۷۱.

[شُکْر، مقامی بزرگ است و درجه‌ای بلند و هرکسی به حقیقت آن نرسد.^۱ و برای همین است که حق تعالی در قسمتی از آیه ۱۳ سوره سبأ فرماید: ... وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشُّكُورِ. «... و اندکی از بندگانم سپاس نعمت‌های من دارند.»

شُکر با مشتقاتش در قرآن کریم فراوان آمده است. از آن جمله در سوره ابراهیم آیه ۷ آمده است: ... لَنْ شُكْرُكُمْ لَا يَزِيدَنَّكُمْ وَ لَنْ كَفْرُكُمْ اِنْ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. «اگر شکرگزاری کنید (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود و اگر کفران کنید، همانا کیفرم سخت است.» شکر، تالی مقام صبر است.^۲ شکر سه مرحله دارد: علم، حال و عمل. ابتدا باید نعمت و صاحب نعمت را بشناسیم، پس از آن، حالی از شادمانی و رضا از آن نعمت و منعم در دل ایجاد می‌شود و بالاخره مرحله سوم، شکر عملی است. و مقصود اینست که نعمت‌های خدا را در راه رضا و خواست او بکار گیریم و نه در راه معاصی و فجور.^۳ بعضی از شارحان «سعی» را از «شکر» منفک قرائت کرده‌اند. استاد فروزانفر که خود وجه اخیر را پذیرفته در توضیح گوید: کوشش و بکار بستن اعضا در خدمت و عبادت، شکر نعمتی است که خدا به ما بخشیده و آن قدرت و توانایی به عمل است. و جبر یعنی ترک کسب و عمل به منزله انکار و کفران آن نعمت است.^۴]

شُکرِ قدرت، قدرتت افزون کند جبر، نعمت از گفَت بیرون کند (۹۳۹)
بکار گرفتن قدرت خدادادی، قدرت تو را می‌افزاید. در حالی که انکار این قدرت، باعث می‌شود که نعمت از دستت برود. [اشاره دارد به آیه ۷ سوره ابراهیم که توضیح آن در بیت پیشین آمد.]

جبرِ تو، خُفتن بُود، در ره مَخُسب تا نبینی آن در و درگه^۵، مَخُسب (۹۴۰)
ای سالک بدان که جبرِ تو (ترک عمل تو) به منزله اینست که در وسط راه بخوابی. و مسلماً در وسط راه خوابیدن شرط عقل نیست. پس تا وقتی که درگاه حقیقت راننده‌ای نخواب و سعی و عمل را رها مکن. [ای سالکِ جبری! جبر تو که همانا توکل کردن بر خدا و در عین حال

۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۳۵۶.

۲. مصباح الهدایة، ص ۳۸۴.

۳. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۵۶.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۷۲.

۵. دَرْگه: مخفّف درگاه.

ترک کردن سعی و عمل است، کار درستی نیست. زیرا تو هنوز به منزل مقصود نرسیده‌ای.]

(۹۴۱) هان مَحْسَبِ ای جبری بی اعتبار^۱ جُز به زیرِ آن درختِ میوه‌دار
بهوش باش ای جبری کُزُرو! روا نیست در جایی بخوابی مگر در زیر درختی میوه‌دار.
یعنی ای سالکی که در میانه راه سلوک می‌خوابی و سعی و عمل را تعطیل می‌کنی! هرگز نمی‌توانی آرام‌گیر و همچنان بر عمل طاعت و خدمت استوار باش. و اگر خواستی بخوابی دست کم زیر سایه درختی میوه‌دار. یعنی در ظلّ عنایت عارفان ربّانی که میوه‌های معارف را به تو ارزانی می‌دارند بیاسای تا او تو را از منازل سلوک بسلامت گذر دهد.

(۹۴۲) تا که شاخ افشان^۲ کند هر لحظه باد بر سر خفته بریزد نُقل و زاد^۳
تا اینکه باد هر لحظه شاخ آن درخت را بتکاند و بر سر شخصی که زیر آن خفته است.
نقل و نبات (میوه) بریزد. یعنی اگر می‌خواهی بخوابی تحت حمایت آن عارف ربّانی که شجره طیبه است بخواب تا باد اراده الهی و نفحات کبریایی، شاخه‌های قلب و روح او را بر سر و روی تو بتکاند و نقل و زاد اسرار و معارف را بر تو نثار کند.^۴

(۹۴۳) جبر، خُفتن در میانِ ره زنان مرغ بی‌هنگام، کی یابد امان؟
جبر به منزله اینست که شخصی در میانِ راهزنان بخوابد. و مسلماً چنین شخصی معروض انواع آفات و صدمات آنان خواهد بود. همینطور ترک سعی و طاعت، آدمی را در زمره اهل هوی و هوس قرار می‌دهد. و حال چنین شخصی به خروسی مانند که بی‌موقع بانگ برآورد. و چنین خروسی چگونه ممکن است جان به سلامت ببرد؟ [مرغ بی‌هنگام، به معنی خروس بی‌محل است و عامه مردم چنین حیوانی را شوم و شَنار شمرند و ذبحش را واجب دانند. ولی انقروی گوید: مرغ بی‌هنگام یعنی پرنده بی‌بال و پر^۵. البته این معنی بی‌سند و بلا دلیل است. با توجه به معنی اخیر مصراع دوم چنین معنی می‌شود: پرنده‌ای که هنوز بال و پر بر

۱. اعتبار: راستی و درستی. پندگرفتن، احترام.

۲. شاخ افشان: افشانده شاخه که صفت باد است، زیرا باد شاخه‌ها را تکان می‌دهد.

۳. نُقل و زاد: شیرینی و توشه. مراد میوه درختان است.

۴. مقتبس از شرح کبیر انقروی. ج ۳، ص ۱۵۲۶.

۵. ر. ک. پیشین.

اندامش نَرُسته است بی‌گمان «طعمه هر گربه دران شود». مثل معروف فارسی گوید: مرغ بی‌وقت خوان را سَر بُرند.^۱ در تاریخ سابقه ظهور چنین باوری بدینگونه آمده است: و آنکه بانگ خروس را به نماز شام، بد دارند و به فال گویند نه نیک است، از آن بود که کیومرث را کار به آخر رسید و نالان شد. آن خروس که او را بود، نماز شام بانگ بکرد. و هرگز بدان وقت از او بانگ نشنیده بودند. گفت: این چه شاید بودن، این بانگ مرغ بدین وقت؟ تا بنگریدند کیومرث مُرده بود. و از آن پس آن بانگ خروس بدان وقت به فال بد گرفتند تا امروز. و خداوندان زجر (فالگویان) ایدون گویند که هر خروسی که بدان وقت بانگ کند و خداوند خروس، آن خروس را بکشد، آن بد از او درگذرد. و اگر نکشد در بلایی افتد.^۲ بنابراین مولانا می‌گوید ترک سعی و عمل بی‌هنگام به امید توکل کار درستی نیست، بل پُر مخاطره است چه ایمان و صفای باطن را تهدید کند.

ور اشارتهاش را بینی‌زنی^۳ مرد پنداری و، چون بینی، زنی (۹۴۴)
و اگر به اشارات خداوند، توجه نکنی، خود را مردِ طریق خواهی دانست. ولی اگر نیک درنگری، خود را زن خواهی دید. [زیرا مردِ طریق هرگز دست از سعی و عمل نمی‌دارد. «بینی‌زنی» و «بینی، زنی» جناس مرکب است.]

این قَدَر عقلی که داری، گم شود سر، که عقل از وی بپَرَد، دُم بود (۹۴۵)
اگر به اشارات حق، توجه نکنی و عزیزشان نداری، همین مقدار عقلی هم که داری از دست می‌دهی، و سری که عقل از آن برون رود، دیگر سر نیست، بلکه دُم است. یعنی حقیرترین عضو است.

ز آنکه بی‌شُکری بُود شُوم و شَنار^۴ می‌بَرَد بی‌شُکر را در قعرِ نار^۵ (۹۴۶)
زیرا ناسپاسی (بکار نبستن عطایای الهی و بهره‌نبردن از نعمت‌های او) ناخجسته و

۱. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۵۲۶.

۲. تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۱۱۸.

۳. بینی زدن: بی‌اعتنایی کردن (شرح اسرار، ص ۴۱) و نیز به معنی انکار کردن آمده است (شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، ج ۱، ص ۶۰).

۴. شَنار: ننگ و عار، شوم و زشت.

۵. قعرِ نار: زرفای آتش.

زشت است. [رجوع شود به شرح بیت (۹۳۸) همین دفتر.]

- (۹۴۷) گر توکل می‌کنی، در کار کن کِشت کن، پس تکیه بر جَبَّار کن
اگر می‌خواهی توکل کنی، وقتی توکل کن که علل و اسباب را بکار بسته‌ای و جهد و تلاش کرده‌ای، نه آنکه توکل تو، باعث تعطیلی سعی و تلاشت شود. چنانکه مثلاً باید در عین آنکه به کشت و زرع مشغولی بر خدا نیز توکل کنی.

- (۹۴۸) باز ترجیح نهادنِ نخچیران، توکل را بر جهد
جمله با وی بانگ‌ها برداشتند کآن حریصان که سبب‌ها کاشتند
همه نخچیران که مشرب جبر داشتند در رد استدلالات شیر که مشرب اختیار داشت با صدای بلند بدو گفتند: آن آزمندانی که در امور دنیوی این همه به علل و اسباب متوسل شدند و سعی و تلاش کردند. [بیت بعدی متمم این بیت است.]

- (۹۴۹) صد هزار اندر هزار از مرد و زن پس چرا محروم ماندند از زَمَن؟
پس چرا صدها هزارتن از مردان و زنان از منافع و بهره‌های روزگار ناکام مانده‌اند؟
[نوعی تعریض به شیر است که تو با این همه یال و کوپال و جدّ و جهد چرا مدام گرسنه‌ای و آواره دشت‌ها و صحراها؟! همینطور آدمیان شیزصولت نیز حالی چنین دارند.]

- (۹۵۰) صد هزاران قرن ز آغاز جهان همچو اژدها، گشاده صد دهان
از آغاز عمر دنیا تاکنون، صدها هزار قرن سپری شده و آزمندان همچون اژدها دهان حرص گشوده‌اند.

- (۹۵۱) مکرها کردند آن دانا گروه که ز بُن^۱، برگنده شد ز آن مکر، کوه
آزمندان زیرکسار برای رسیدن به مطلوب خویش، مکرها بکار بستند، مکرهایی که از حیث قدرت و تأثیر، حتی کوههای عظیم را از جای برمی‌انداخت.

۱. زَمَن: زمان و روزگار.

۲. بُن: پایه و بنیاد.

کرد وصفِ مکرهاشان ذُو الْجَلَالِ^۱ لَتَزُولَ مِنْهُ أَقْلالُ الْجِبَالِ (۹۵۲)

خداوندی که جلیل و شکوهمند است، نیرنگ آنان را چنین وصف کرده است: «ستیغ کوهها از نیرنگ آنان به رفتار آیند.» [مصرع دوم مقتبس از آیه ۴۶ سوره ابراهیم است: وَقَدْ مَكَرُوا مَكَرَهُمْ وَ عِنْدَ اللَّهِ مَكَرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكَرُهُمْ لَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ] و نیرنگ خود بکار بستند و حال آنکه همه نیرنگ‌هاشان به نزد خداست، گرچه کوهها از آن به رفتار آیند. در ترجمه این آیه اقوالی مختلف وارد شده است. برخی «إِنْ» را نافیهِ، و بعضی آنرا مخفّف از مثقل گرفته‌اند، در صورتی که «إِنْ» نافیهِ باشد معنی قسمت پایانی آیه اینست: «مکر کافران نمی‌تواند کوه دلایل قرآنی را از جای تکان دهد.» و اگر «إِنْ» مخفّف از مثقل (إِنْ) باشد یعنی: مکر کافران چندان است که حتی کوهها را نیز بجنباند. طبرسی گوید از میان قُرّاءِ قرآن کریم تنها کسانی، لام «لتزول» را مفتوح خوانده است.^۲

جُز که آن قسمت که رفت اندر ازل روی نمود از شکار و از عمل (۹۵۳)

ولی از شکار و تلاش و جهد و عمل آنان چیزی حاصل نیامد مگر آن قسمت و نصیبی که در روز ازل برای آنان مقدّر شده بود. [بیت فوق ناظر است بر قسمتی از آیه ۲۲ سوره زخرف: ...نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... «...ما قسمت کردیم معاش بندگان را در زندگی دنیا...»]

جمله افتادند از تدبیر و کار ماند کار و حُکم‌هایِ کردگار^۳ (۹۵۴)

مردم جملگی از تدبیر و کار و تلاش درمانده شدند و فقط کار و فرمان خدا بود که بر همه چیز غلبه داشت و جهد و تلاش آنان بی‌فایده ماند.

کسب، جز نامی مَدانِ ای نامدار جهد، جُز و همی مَپَندار ای عَیار^۴ (۹۵۵)

پس ای نام‌آور، کسب و عمل را چیزی جز یک نام به حساب می‌آور، زیرا کسب، هیچ

۱. ذُو الْجَلَال: دارنده شکوه و بزرگی که به حضرت حق اطلاق شود.

۲. ر. ک. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۳۲۴.

۳. کردگار: بسیار کننده. از نام‌های خداوند.

۴. عیار: مخفّف عَیَّار به معنی جوانمرد. در قرن دوم هجری به کسی عَیَّار گفته می‌شد که راه بر کاروانیان می‌بست و اموال آنان را می‌گرفت و به نیازمندان می‌داد. عیّاران از صفات جوانمردی و گذشت برخوردار بودند.

تأثیری در مقدرات الهی ندارد و آنرا تغییر ندهد. ای جوانمرد، تلاش را وهم و گمانی بیش
 مپندار. [تا اینجا نخجیران جبری مشرب دلایلی آوردند تا اثبات کنند که تقدیر حق بر تدبیر
 عبد غالب می‌آید. و آنچه قرار است رخ دهد، رخ می‌دهد و آدمی نباید بیهوده و خام‌اندیشانه
 سودای کاری کند. چه همه اراده‌ها و خواسته‌های بشر، مقهور خواست حضرت حق است.
 مولانا برای بسط مقصود نخجیران حکایت بعدی را آورده است.]

نگریستنِ عزرائیل بر مردی، و گریختنِ آن مرد در سرایِ سلیمان و تقریرِ ترجیحِ توکل، بر جهد و قِلّتِ فایدهٔ جهد

خلاصهٔ داستان

مردی، بامدادان به سرایِ سلیمانِ نبی(ع) در آمد، در حالی که از ترس رنگ از رویش پریده بود. سلیمان(ع) پرسید: چیست که این همه هراسانی؟ مرد پاسخ داد: اینک که می‌آمدم، عزرائیل را دیدم که نگاهی پُرکین و خشم به من انداخت!! سلیمان(ع) گفت: اکنون از من چه می‌خواهی؟ آیا چاره‌ای از من ساخته است؟ مرد گفت: به باد دستور ده تا مرا بردوش خود سوار کند و به سرزمین دوردست هندوستان ببرد تا باشد که عزرائیل نتواند بدانجا بیاید و جانم ستاند!! سلیمان(ع) به باد دستور داد: این مرد را شتابان به هندوستان ببر. و چون بامداد فردا سر برآورد عزرائیل به هنگام بار عامِ حضرت سلیمان(ع) به بارگاهش آمد. سلیمان(ع) به عزرائیل خطاب کرد: چرا اینقدر به آن مرد، با نگاه تُند و خشمین نگریستی؟ مگر می‌خواستی او را از ترسِ مرگ، آواره سازی و به هندوستان فراریش دهی؟! عزرائیل در پاسخ گفت: والله، یا الله، تالله من از روی خشم و کین به آن مرد نگاه نکردم. بلکه نگاه من از روی تعجب و شگفتی بود. زیرا خداوند به من امر کرده بود که جانِ این مرد را باید امروز در هندوستان بگیرم! و من از این مسأله حیرت کرده بودم که چگونه می‌شود که این مرد، خودش را امروز از بیت‌المقدس به هندوستان برساند. با خود فکر کردم اگر او صدبال و پَر هم داشته باشد

نمی‌تواند امروز به هندوستان برسد. ولی وقتی که خود را به امر خداوند به هندوستان رساندم دیدم این مرد در آنجاست. پس جانش را همانجا ستاندم!

اصل این حکایت در کتاب حلیۃ الاولیاء، طبع مصر، ج ۴، ص ۱۱۸ و احیاء العلوم، ج ۴، ص ۲۲۷ و جوامع الحکایات عوفی، باب سیزدهم از قسم چهارم و در عجائب نامه از مؤلفات قرن ششم و نیز کتابی از غزالی، مشهور به کِتَابُ یَذْکُرُ فِیهِ حِمَاةَ أَهْلِ الْإِبَاحَةِ می‌توان دید، این است روایت مطابق نقل غزالی:

ملک‌الموت، چون پیش سلیمان صلوات‌الله علیه آمد، تیز در یکی نگریست، آنکس بترسید. چون ملک‌الموت برفت از سلیمان (ع) درخواست که باد را بفرمای تا مرا به زمین هند برد که از نظر ملک‌الموت بترسیدم، تا باشد که چون بازآید مرا نبیند فراموش کند. سلیمان (ع) بفرمود تا باد، وی را به هند ببرد. چون ملک‌الموت باز آمد سلیمان پرسید که: چرا چنان تیز در آن مرد نگریستی؟ گفت: مرا فرمان بود تا یک ساعت دیگر وی را به هندوستان جان بگیرم وی را اینجا بدیدم عجب بماندم تا این چون خواهد بود.

و اینک روایت عجایب نامه:

آورده‌اند که هر روز نزد حضرت سلیمان آمدی و بر بالای سر وی بایستادی تا چاشتگاه. آنگاه بازگشتی و سلیمان را رفیقی بود. روزی ملک‌الموت در وی نگاه کرد و آن مرد از وی بترسید. سلیمان را گفت: من از این فرشته ترسیدم. مرا به باد سپار تا از اینجا که زمین فارس است به زمین هندوستان برد پیش درختی فرود آورد. روزی دیگر چون ملک‌الموت درآمد، سلیمان گفت: مرا دوستی بود از تو بترسید و درخواست کرد وی را به هندوستان فرستادم، چرا رفیقان مرا می‌ترسانی؟ گفت: یا رسول‌الله، دیروز الله تعالی مرا فرمود که جان وی بستان به زمین هندوستان در زیر فلان درخت و از آن عجب ماندم که به روزگار دراز توان رفت از استخر به زمین هند جان وی آنجا برداشتم.^۱

✽

همان‌سان که پیداست حکایت مذکور از زبان نخجیران آورده شده تا غلبه تقدیر خدا را بر تدبیر بنده نشان دهد. مولانا در بیان عقاید مشارب مختلف و نحله‌های گوناگون چنان

مهارت دارد و آن عقاید را به گرمی و استحکام بیان می‌دارد که گویی خود نیز یکی از پیروان سفت و سخت آن فرقه است. حال آنکه در فقره بعدی بحث براهین متقن آنان را به نقدی روشن و مقبول در می‌کشد.



زادِ مردی^۱ چاشتگاهی^۲ در رسید در سرا عدل^۳ سلیمان در دوید (۹۵۶)
مردی آزاده و کریم صبح خیلی زود، دوان دوان به عدالتخانه حضرت سلیمان
نبی رفت.

رُویش از غم، زرد و، هر دو لب، کبود پس سلیمان گفت: ای خواجه، چه بود؟ (۹۵۷)
چهره آن مرد از شدت اندوه زرد شده بود و هر دو لبش، کبود می‌نمود. سلیمان (ع)
گفت: ای بزرگمرد، چه شده که اینقدر نگران و پریشانی؟!

گفت: عزرائیل در من این چنین یک نظر انداخت پُر از خشم و کین (۹۵۸)
آن مرد گفت: عزرائیل (ع) با نگاهی خشم‌آلود و پُر از کینه به من در نگرست.

گفت: هین اکنون چه می‌خواهی؟ بخواه گفت: فرما باد را ای جان‌پناه^۴ (۹۵۹)
سلیمان گفت: بهوش باش، اینک هرچه می‌خواهی از من بخواه. آن مرد گفت: ای
پناهگاه و پناه جان‌ها! به باد دستور بده.

تا مرا زینجا به هندوستان بَرَد بُوک^۵ بنده، کآن طرف شد جار بَرَد (۹۶۰)
تا مرا از اینجا به هندوستان ببرد. شاید در آنجا بتوانم جانم را نجات دهم. 'دو - ت
اخیر مناسب است با مضمون این حدیث: إِذَا قَضَى اللَّهُ لِعَبْدٍ أَنْ يَمُوتَ بِأَرْضٍ حَمَلَهُ إِلَيْهَا

۱. زادِ مرد: آزاد مرد. «زاد» در اینجا مخفف «آزاد» است. شاید مراد از آن شخص ساده لوح^۱ ..

۲. چاشتگاه: بامداد، اول صبح.

۳. سرا عدل: مخفف سرای عدل به معنی عدالتخانه.

۴. جان‌پناه: پناهگاه، سنگر.

۵. بُوک: مخفف «بود که» به معنی شاید، مگر.

خَاجَةُ^۱. «هرگاه خداوند، مرگ را برای بنده‌ای در سرزمینی خواهد، برای او در آن سرزمین نیاز و حاجتی می‌نهد.» [

(۹۶۱) نک^۲ ز درویشی گریزانند خلق لقمه حرص و اَمَل ز آنند خلق
در همینجا مولانا به نتیجه‌گیری می‌پردازد و صفت حرص و آرزوهای یاوه‌ابنای دنیا را می‌نکوهد: بدین جهت مردم از درویشی می‌گریزند که طعمه آرزو و آرزومندی هستند.

(۹۶۲) ترسِ درویشی، مثالِ آن هراس حرص و کوشش را تو هندُستان شناس
بیم از فقر و بینوایی هم مثالِ بیمِ آن شخص از عزرائیل است. بدین معنی که حرص و تلاش را تو مانند هندوستان فرض کن. [همانطور که آن شخص کوشید و خود را بوسیله باد به هندوستان رساند تا از مرگ بگریزد ولی گرفتار مرگ شد. همینطور مردم حرص می‌زنند که از فقر و نداری فرار کنند، ولی باز گرفتار فقر و فاقه می‌شوند. فقر با سعی و کسب زائل نمی‌گردد چنانکه مرگ نیز با ترس از مرگ چاره نشود.]

(۹۶۳) باد را فرموده تا او را شتاب بُرد سويِ قعرِ هندُستان، بَر آب
سلیمان(ع) به باد امر کرد تا آن مرد را فوراً با خود ببرد و در دورترین نقطه هندوستان، او را به جزیره‌ای منتقل سازد.

(۹۶۴) روزِ دیگر، وقتِ دیوان^۳ و لِقَا^۴ پس سلیمان گفت: عزرائیل را
روز بعد که وقت شروع کار عدالتخانه و روز ملاقات سلیمان(ع) با مردم بود، سلیمان(ع) به عزرائیل گفت.

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۱.

۲. نک: اکنون، اینک

۳. دیوان: عدالتخانه.

۴. لِقَا: مخفّف لِقَاء، به معنی دیدار.

- (۹۶۵) کآن مسلمان را به خشم از بهر آن بنگریدی، تا شد آواره ز خان^۱؟
 تو چرا به آن مسلمان چنان خشمین نگرستی که از بیم جان، در بدر و آواره شود؟
- (۹۶۶) گفت: من از خشم کی کردم نظر؟ از تعجب، دیدمش در رَه گذر
 عزرائیل گفت: من کی از روی خشم به او نگرستم؟ بلکه از روی شگفتی و تعجب او
 را در رهگذر دیدم.
- (۹۶۷) که مرا فرمود حق، که امروز هان جان او را تو به هندستانِ ستان
 زیرا حق تعالی به من فرمود: آگاه باش که باید جان این مرد را امروز در هندوستان بگیری.
- (۹۶۸) از عَجَب گفتم: گر او را صد پَر است او به هندستان شدن دُور اندر است
 از روی شگفتی با خود گفتم: اگر این مرد صدبال و پَرهم که داشته باشد چگونه راه به
 این دوری را خواهد پیمود و به هندوستان خواهد رسید؟!
- (۹۶۹) تو همه کار جهان را همچنین کُن قیاس و چشم بگشا و ببین
 در اینجا مولانا از زبان نخجیران از حکایت مذکور چنین استنتاج می‌کند: تویی که از
 فقر و درویشی می‌ترسی و برای کسب مال دنیا می‌کوشی و آزمندی نشان می‌دهی، همه
 کارهای جهان را بدین منوال قیاس کن و چشم بگشا و امور این جهان را تماشا کن که با سعی
 و تلاش نمی‌توان از مقدرات خلاصی یافت.
- (۹۷۰) از که بگریزیم؟ از خود؟ ای مُحال از که بزیاییم؟ از حق؟ ای وَبال^۲
 از چه کسی فرار کنیم؟ از خودمان؟ این که کاری محال است. از چه کسی نصیب و
 بهره‌ای برباییم؟ از حق تعالی؟ این کار که عذاب و وبال در پی دارد. [اکبر آبادی گوید: در این
 بیت اشارت است که حق، عین ذات عبد است و خارج از وی نیست. و هرچه بر وی می‌فرستد
 از راحت و محنت از وی به وی می‌فرستد نه از جایی دیگر^۳. نیکلسون نیز گوید: درست است

۱. خان: خانه، سرا.

۲. وَبال: سختی و عذاب.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۶۲.

که آزادی بهتر از بندگی است. اما آزادی دو معنی دارد. یکی اینست که آدمی از بنده خدا بودن بگریزد که در اینصورت لازم می‌آید که مخلوق، خالق شود و چیزی که در زمان منشأ می‌یابد ابدی و ازلی گردد. از آنجا که این محال است (نیز) محال است، که کسی از بنده خدا بودن رهایی یابد. آزادی دیگر عبارت است از خلاصی یافتن از بندگی صفات و تمایلات فردی خویش و بجز حق بنده هیچ چیز دیگر نبودن.^۱

باز ترجیح نهادن شیر، جهد را بر توکل و فواید جهد را بیان کردن

(۹۷۱) شیر گفت: آری ولیکن هم بسین جهدهای انبیا و مؤمنین

شیر گفت: بلی این سخنان را که گفتید قبول دارم که هرچه تقدیر است همان می‌شود. ولی جهد و تلاش پیامبران و مؤمنان را هم نگاه کنید. [شیر در اینجا دلیلی نقضی می‌آورد و با استناد به سنت حسنه انبیا که کار و تلاش است، مشرب جبریان را رد می‌کند.]

(۹۷۲) حق تعالی جهدشان را راست کرد آنچه دیدند از جفا و گرم و سرد

هر آنچه پیامبران در راه هدایت مردم، ستم دیدند و ناملازمات روزگار را تحمل کردند بی‌پاداش نگذاشت و تلاش آنان را به ثمر رسانید.

(۹۷۳) حيله‌هاشان، جمله حال آمد لطیف کُلُّ شَيْءٍ مِنْ ظَرِيفٍ هُوَ ظَرِيفٌ

تدابیر و چاره‌جویی‌های پیامبران و مؤمنان در هر حالی لطیف و دلنشین بود. هرآنچه از ظریفی سرزند آن نیز ظریف است.

(۹۷۴) دام‌هاشان، مرغ گردونی گرفت نقص‌هاشان، جمله افزونی گرفت

این بیت از آیات مشکل مثنوی است. و ظاهراً قفل ابهام بیت فوق با دانستن منظور مولانا از مرغ گردونی گشوده می‌شود. مرغ گردونی در لغت به معنی پرنده آسمانی و فرشته است. شارحی آنرا کنایه از نفس قدسیه دانسته است.^۱ و شارحی دیگر آنرا کنایه از مراتب

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۷۰.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۲.

عالیه و تجلیات اسمائیه دانسته است. و شارحی دیگر آنرا مجازاً علوم و اسرار الهی گرفته است.^۱ اما مفهوم ساده‌تری که به سیاق گفتار مولانا در این ابیات نزدیک‌تر باشد اینست که «مرغ گردونی» کنایه از جان‌های مردم، فرض شود. بدین معنی که انبیا به گواهی تاریخ از صمیم دل و عمق وجود خود سعی‌ها و مجاهده‌هایی کردند تا روح طاغی مردم را به سوی خود جذب کنند.

پس «دام»‌ها کنایه از همت و جهد انبیا و اولیاست. پس معنی بیت چنین است: دام همت و مجاهده انبیا و اولیا در تبلیغ و ترویج دین خدا، جان‌های نافرمان و هدایت‌گریز مردم را صید کرد و چون مردم به دست آنان به راه هدایت آمدند کاستی‌های روحی و فکری و علمی و عملی‌شان به کمال مبدل شد.

شیر در ردّ جبریان می‌گوید: انبیاء و اولیاء گرچه در خداشناسی و توکل افرادی نادر بودند ولی در عین حال هیچگاه دست از سعی و مجاهدت برنداشتند و پیش خود نگفتند که خدا قادر است، چه نیازی به ما دارد که مردم را به راه هدایت دعوت کنیم!! پس سعی و کسب بر آدمی واجب است.

جهد می‌کن تا توانی ای کیا^۲ در طریق انبیا و اولیا (۹۷۵)
ای بزرگمرد! تا آنجا که می‌توانی در راه پیامبران و اولیا تلاش کن.

با قضا پنجه‌زدن^۳ نبوّد جهاد ز آنکه این را هم قضا بر ما نهاد (۹۷۶)
این بیت در جواب بیت (۹۱۰) همین دفتر است. جهاد با نفس اماره یا جهاد با حق‌ستیزان، ستیزه‌گری با قضا و قدر به شمار نیاید، زیرا که همین مجاهده و تلاش را نیز قضا و قدر برای ما معین کرده است.

کافر من، گر زیان کرده‌ست کس در ره ایمان و طاعت، یک نفس (۹۷۷)
کافر باشم اگر کسی در راه ایمان و طاعت قدم بردارد و لحظه‌ای زیان کند. یعنی محال است که کسی در راه خدا قدم بردارد و به زیان و خسران حقیقی گرفتار آید.

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۷۸.

۲. کیا: بزرگ، صاحب.

۳. پنجه زدن: ستیز کردن.

(۹۷۸) سر، شکسته نیست، این سر را مَبَند یک دو روزی جهد کن، باقی بخند
سر تو که شکسته نشده آنرا با دستمال نبند. چند روزی را به کسب و تلاش بپرداز تا
به منزل مقصود برسی و آنگاه شادان و خندان شوی. [پس اینک به بهانه توکل دست از سعی و
تلاش مدار. ضرب المثل سری را که درد نمی‌کند دستمال به آن نمی‌بندند^۱ از مصراع اول
مستفاد می‌شود.]

(۹۷۹) بد مُحالی^۲ جُست، کو دنیا بجُست نیک حالی جُست، کو عُنْبی بجُست
آنکه به دنبال امور دنیوی رفت و آنرا جویا شد بی‌گمان، امری را طلب کرده که
به شدت محال و دست نیافتنی است. اما کسی که در پی امور اخروی باشد و آنرا بجوید مسلماً
امر پسندیده و مطلوبی را جُسته است.

(۹۸۰) مکرها در کسب دنیا، بارد^۳ است مکرها در ترک دنیا، وارد^۴ است
جمع تدبیرها و چاره‌اندیشی‌هایی که در جهت کسب دنیا بکار گرفته می‌شود خُنک و
ناجاست. اما همه تدبیرها و چاره‌اندیشی‌هایی که در جهت ترک دنیا بکار بسته می‌شود، بجا
و مناسب است.

(۹۸۱) مکر آن باشد که زندان حُقره کرد^۵ آنکه حُقره بست، آن مگری است سرد
تدبیر و چاره‌اندیشی آن است که برای رهایی انسان، زندان دنیا را بشکافد و به سوی
معنویت توجّه کند. ولی کسی که منفذ خروج را نیز مسدود کند مسلماً تدبیری ناروا بکار گرفته
است. [دو بیت اخیر جوابی است به بیت (۹۵۱) همین دفتر.]

(۹۸۲) این جهان زندان و ما زندانیان حُقره کن زندان و خود را وارهان
این دنیایی که ما در آن به سر می‌بریم به منزله زندان است و ما ساکنان دنیا نیز به منزله

۱. ر. ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۹۷۱.

۲. مُحال: ناممکن و ناشدنی. نیز می‌تواند با تشدید لام، جمع محلّ‌ها باشد.

۳. بارد: سرد و خنک و ناخوشایند، ناجا.

۴. وارد: جایز و روا.

۵. حُقره: گودال، مَناک.

زندانی هستیم. پس ای زندانیانِ دنیا زندان را سوراخ کنید و خود را نجات دهید. [در حدیث آمده است: الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ^۱. «دنیا، زندان مؤمن و بهشت کافر است.»]



چيست دنیا؟ از خدا غافل بُدن نی قُماش^۲ و نقره و میزان^۳ و زن (۹۸۳)

دنیا چیست؟ دنیا همانا غافل شدن از خداوند است. نه آنکه دنیا عبارت باشد از مال و ثروت و ترازو (و سایر اسباب کسب) و زن و فرزند. [دنیا در نزد محققان صوفیه صورت عالم طبع (= عالم ماده و طبیعت) و مال و ثروت و همسر و فرزند نیست. بلکه دنیا حالتی قلبی است و آن همانا غفلت از خداوند است. خواه این غفلت از امور مادی و دنیوی بر قلب عارض شود یا از امور معنوی نظیر طاعات و عبادات. پس هر عبادتی هم که آدمی را دچار عجب و غرور کند آن عبادت نیز از امور دنیوی است و نزد اهل الله بُت و طاغوت به شمار آید. بنابر این مولانا حقیقت دنیا را تعریف کرده است تا گمان نرود که هرگونه کار و تلاش مصداق دنیاپرستی است.]

مال را کز بهر دین باشی حَمُول^۴ نِعَمَ مَالُ صَالِحِ خواندش رسول (۹۸۴)

اگر مال و ثروت را در جهت دین و ایمان به دست آوری و بکارگیری، این مال و ثروتی پسندیده است و چنین مالی را پیامبر (ص) مالی نکو و شایسته خوانده است. [پیامبر (ص) فرماید: نِعَمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ^۵. «چه نکوست مال شایسته برای بنده شایسته!»]

آب، در کشتی، هلاکِ کشتی است آب، اندر زیرِ کشتی، پُشتی^۶ است (۹۸۵)

به عنوان مثال، آب اگر درون کشتی بیاید، کشتی را غرق می‌کند. ولی اگر آب در زیر کشتی جریان یابد، پشتوانهٔ امنیتی و نجات‌کشتی است. [اگر عشق مال به درون قلبی وارد شود آنرا درمنجلاّب دنیا غرق می‌کند. ولی اگر مال فقط به عنوان یک ابزار ضروری بکار گرفته شود

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۱.

۲. قُماش: رخت و متاع و اسباب خانه.

۳. میزان: ترازو.

۴. حَمُول: بسیار حمل کننده.

۵. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۱.

۶. پُشتی: حامی، پشت و پناه.

[بسی نکوست.]

(۹۸۶) چونکه مال و مُلک را از دل براند ز آن سلیمان، خویش جز مسکین نخواند
از آنرو که حضرت سلیمان نبی(ع)، حُبّ مال و ملک دنیا را از قلبش زدوده بود خود
را مسکین و بینوا بنامید. [سلیمان در روایات اسلامی و اشعار فارسی و عربی نمودار قدرت و
ثروت و مُکنت است. مولانا از شهرت سلیمان بدین اوصاف استفاده می‌کند که او با وجود
پادشاهی و توانگری محبّت و تعلق خاطر به امور مادی نداشت و بدین سبب خود را مسکین و
بی‌نوا می‌خواند. پس داشتن مُلک و مال و سلطنت و مباشرت اسباب دنیوی هرگاه دلبستگی
بیار نیابد باعث دوری از حق نمی‌شود و ترک دنیا عبارت است از ترک تعلق نه ترک مال و
نداشتن اسباب و وسائل. این بیت مبتنی است بر روایتی که ثعلبی در سیره سلیمان نقل می‌کند
بدینگونه: وَ كَانَ خَاشِعاً مُتَوَاضِعاً يُخَالِطُ الْمَسَاكِينَ وَ يُجَالِسُهُمْ وَ يَقُولُ مَسْكِينٌ يُجَالِسُ
مَسْكِيناً. «سلیمان شخصی افتاده و فروتن بود و با بینوایان نشست و برخاست می‌کرد و
می‌گفت: بینوایی با بینوایی دیگر همنشینی کند.]

(۹۸۷) کوزه سَر بسته، اندر آبِ رَفْت^۱ از دلِ پُر باد، فوقِ آب، رفت
مثال دیگر، کوزه‌ای از آب، خالی باشد و سرش نیز بسته باشد می‌تواند روی آبی عظیم
بماند و غرق نشود. [کوزه بی‌آب که نزد قدما به علت امتناع خلأ، هوادر درون آن جای آب را
می‌گیرد، بر روی آب می‌ایستد و در آب فرو نمی‌رود. مولانا آنرا مثالی می‌آورد
برای آنکه هرگاه دل از تعلق تهی شد و به فقر حقیقی که نیازمندی به حق تعالی و بی‌نیازی از
ما سوای حق است متّصف گردد در آن صورت، دنیا و مظاهر آن از مُلک و مال و اسباب،
زیر پای همت سالک می‌افتد مانند آب در زیر کوزه‌ای که از هوا پُر است و سالک
در چنین حالتی خود را برتر از همه چیز می‌بیند و با آنکه ممکن است بسیار چیز و یا جهانی
را در تصرف داشته باشد، جهان و امور عالم مادی پیش همت او ناچیز است و پشیزی
ارزش ندارد.]^۲

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۳.

۲. رَفْت: درشت، ستبر، عظیم.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۸۴.

(۹۸۸) بادِ درویشی چو در باطن بُود بر سرِ آبِ جهان، ساکن بُود
وقتی که حال و هوای فقرِ عارفانه در درون کسی ظهور کند، چنین شخصی روی آب
دنیا قرار می‌گیرد و در آن غرق نمی‌شود. یعنی آلوده نمی‌گردد.

(۹۸۹) گر چه جمله این جهان، مُلکِ وی است مُلک در چشمِ دلِ او، لاشی^۱ است
اگرچه همه مُلک و دارایی این جهان از آنِ اوست، ولی این دارایی در چشم دل
او فاقد ارزش است. [درست مانند سلیمان نبی که در عین داشتن مال، دل بدان نبسته
بود.]

(۹۹۰) پس دهانِ دل، ببند و مُهر کن پُر کنش از بادگیر^۲ مِنْ لَدُن^۳
پس اینک دهان دلت را از ورود هواهای نفسانی فروبند و آنرا با ریاضت مُهر و
موم کن تا مبادا آبِ حُب دنیا بدان در آید. و زان پس، دلت را از حال و هوای الهی و کبریایی
پُر کن.

(۹۹۱) جهد، حقّ است و، دوا حقّ است و درد مُنکر اندر جَحِد^۴ جهدش، جهد کرد
شیر نهایتاً به نخجیران گفت: پس دانستیم که جهد کردن حق است و دوا و درمان هم
حق است و درد نیز حق است. یعنی هر کدام از آنها واقعی است انکارناپذیر و باید به هر
کدام اعتراف کرد. درست که بیماری وجود دارد، دوا هم وجود دارد، و باید به کمک دوا
بیماری را رفع کرد. ولی آن کس که واقعیت عینی را انکار می‌کند در واقع می‌کوشد که کوشش
را نفی کند. یعنی از سعی کمک می‌گیرد که بگوید سعی نباید باشد! مشرب جبریه که نخجیران
نماد آن هستند گرچه در لفظ، سعی و جهد را انکار می‌کنند، ولی در عمل به سعی و جهد
می‌پردازند. و نمونه بارز آن اینکه تا اینجا آن مباحثه گرم و مهیج را کردند تا به شیر بفهمانند
که سعی و جهد چیز خوبی نیست! و دیگر از این نکته غافل اند که مباحثه و مناظره نیز نوعی
جهد است.

۱. لاشی: هیچ، چیزی که وجود ندارد. مخفف لاشی.

۲. بادگیر: مجرای که برای جریان هوا در سقف یا دیوار سازند.

۳. مِنْ لَدُن: ر. ک. بیت (۸۱۳) همین دفتر.

۴. جَحِد: انکار و ستیزگری.

مقرر شدن ترجیح جهد، بر توکل

(۹۹۲) زین نَمَط^۱ بسیار بُرهان گفت شیر کز جواب، آن جبریان گشتند سیر
شیر بدان سان که گفته آمد در فضیلت و برتری جهد بر توکل، دلایلی بسیار آورد
به طوری که طرفداران جبر از پاسخ دادن بدان فرو ماندند و قانع شدند.

(۹۹۳) رُوبَه و آهو و خرگوش و شغال جبر را بگذاشتند و قیل و قال
روباه و آهو و خرگوش و شغال، مشرب جبر را رها کردند و از قیل و قال و مناظره دست
کشیدند. [هرچند وحوش در مباحثه قانع شدند ولی عملاً نوعی جبر را بر شیر تحمیل کردند.]

(۹۹۴) عهدها کردند با شیرِ ژیان^۲ کاندَرین بیعت نیفتد در زیان
نخجیران با شیر خشمگین پیمان بستند که در این پیمان، شیر هیچ زیانی نبیند.

(۹۹۵) قِسمِ هر روزش بیاید بی جگر^۳ حاجتش نَبُود تقاضایِ دگر
بی هیچ ناراحتی و دردسری، غذای روزانه شیر را بدو برسانند به طوری که دیگر نیازی
به تقاضای مجدد شیر نباشد. [میان خود به قید قرعه یکی را طعمه شیر سازند و برای او فرستند.]

(۹۹۶) قرعه بر هرک اوفتادی روز روز سویِ آن شیر او دویدی همچو یوز^۴
قرعه به نام هریک از نخجیران که اصابت می کرد، آن حیوان شتابان مانند یوزپلنگ به
سوی شیر می دوید.

(۹۹۷) چون به خرگوش آمد این ساغر به دُور^۵ بانگ زد خرگوش: آخر چند جَور؟
وقتی که این ساغر دور زد و به خرگوش رسید، یعنی وقتی که نوبت به خرگوش رسید

۱. نَمَط: روش، طریقه.

۲. ژیان: خشمگین.

۳. بی جگر: بی خون جگر، بی غصه و اندوه.

۴. یوز: یوزپلنگ که بسیار تند می دود. در اینجا مراد اینست که هرگاه قرعه به نام نخجیری اصابت کرد
باید شتابان به نزد شیر رود.

۵. ساغر به دُور آوردن: جام می به نوبت دادن در مجلس است. در اینجا کنایه از رسیدن نوبت است.

فریاد زد آخر ظلم و ستم تا کی؟!

انکار کردنِ نخجیران، بر خرگوش در تأخیر رفتنِ بر شیر

قوم گفتندش که چندین گاه ما جان فدا کردیم در عهد و وفا (۹۹۸)
نخجیران گفتند: ای خرگوش! مدتی است که ما برای رعایت عهد و پیمان، جانمان را
فدا کرده‌ایم.

تو مجو بدنامی ما ای عَنود^۱ تا نرنجد شیر، رَوُ رَوُ زود زود (۹۹۹)
ای ستیزه‌گر! تو سبب مشو که ما بدنام شویم. هرچه زودتر برو تا شیر از ما نرنجد. [از
آنجا که شخصیت‌های داستانی مولانا ثابت نمی‌مانند در اینجا داستان وارد مرحلهٔ تازه‌ای
می‌شود. قبلاً «شیر» نمایندهٔ اهل اختیار و متوکلان اهل سعی و تلاش بود. اما زین پس
«خرگوش» نماد عقل معاد، و «شیر» نماد نفس اماره. و «نخجیران» نماد جان و قوای روحانیهٔ
آدمی. نفس اماره، بلای جان و قوای روحانیه است که به نیروی عقل معاد و از راه مجاهده
باید بر آن پیروز شد.^۲]

جواب خرگوش، نخجیران را

گفت: ای یاران مرا مهلت دهید تا به مَكْرَم از بلا بیرون جهید (۱۰۰۰)
خرگوش به نخجیران گفت: ای یاران مرا مهلت دهید تا با تدبیرم شرّ این شیر را از سر
شما دور کنم.

تا امان یابد به مَكْرَم جانتان مآند این میراثِ فرزندانان (۱۰۰۱)
تا به سبب تدبیر من، جان شما به ایمنی در آید. و این تدبیر، میراثی شود برای
فرزندانان. [تا اگر روزی بدین گونه بلا مبتلا شدند، تدبیری نظیر تدبیر من بکار
بندند.]

۱. عَنود: ستیزگر.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۷۳، و نخجیران، ص ۵۳.

(۱۰۰۲) هر پیمبر در میانِ اُمّتان همچنین تا مَخْلَصی^۱ می خواندشان
در دنیا هر پیامبری، راه رهایی و خلاصی را به اُمّت های خود نشان داده است.

(۱۰۰۳) کز فلک راه بُرون شو^۲ دیده بود در نظر چون مَرْدُمک^۳ پیچیده بود
زیرا هر پیامبری، راه رهیدن و نجات یافتن از فلک را دیده بود. یعنی انبیا می دانستند که چگونه بشر می تواند از کمند زمین و زمان خارج شود و به مقام تجرید محض رسد. هرچند که آنان در نظر مردمان مانند مردمک چشم، کوچک جلوه می کردند. [مراد اینست که افراد بزرگ و والا نیز ظاهراً در چشم عامه مردم، خُرد و بی مقدار می آیند، ولی برحسب باطن همچون مردمک چشم، عزیزالوجودند و می توانند دنیایی را در وجود خود جای دهند.]

(۱۰۰۴) مردمش چون مردمک دیدند خُرد در بزرگی مردمک، کس ره نبرد
مردمان، پیامبران را مانند مردمک چشم، کوچک می دیدند، زیرا که به بزرگی مردمک چشم حقاً پی نبرده بودند. [آنچه که از ابیات اخیر مستفاد می شود اینست که ارزش و اعتبار هر چیز به کیفیت و خاصیت آن است نه جرم زفت و ثقیل آن. چنانکه مثلاً مردمک چشم، نقطه ای ریز است، اما می تواند کوه های سر به فلک کشیده و دریا های پهناور را در خود جای دهد. پس ارزش انسان نیز به اندیشه است نه درشتی اندام و قدرت بازو.]

اعتراض نخجیران، بر سخن خرگوش

(۱۰۰۵) قوم گفتندش که ای خرا! گوش دار خویش را اندازه خرگوش دار
نخجیران به خرگوش گفتند: ای خرا! یعنی ای نادان! حرف ما را گوش کن و حدّ خود را بشناس و به اندازه خرگوش بودنت حرف بزن.

(۱۰۰۶) هین چه لاف^۴ است اینکه از تو بهتران در نسیاوردند اندر خاطر آن؟
آگاه باش! این چه لافی است که می زنی؟ حتی کسانی بزرگتر و بهتر از تو نیز چنین

۱. مَخْلَص: راه خلاصی.

۲. راه بُرون شو: راه بیرون رفتن.

۳. مَرْدُمک: سیاهی میان دایره چشم که عکس اشیاء و اشخاص در آن می افتد.

۴. لاف: گفتار بیهوده، یاوه.

لافی به خاطرشان در نیامده است!

- مُعْجَبی^۱، یا خود قضامان در پی است ورنه این دم لایقِ چون تو کی است؟ (۱۰۰۷)
- ای خرگوش یا تو دچار خودبینی شده‌ای و به عهد و پیمان خود عمل نمی‌کنی و یا قضا و قدر چنین حکمی رانده است که بلایی از سوی تو به ما رسد. و الا چنین لاف زدنی کی شایسته تو است؟!

جواب خرگوش، نخچیران را

- گفت: ای یاران! حقم الهام داد مر ضعیفی را قوی‌رأیی فتاد (۱۰۰۸)
- خرگوش به نخچیران پاسخ داد: ای دوستان! حق تعالی به من الهام کرده است. از اینرو موجودی ضعیف، رأی و تدبیری نیرومند یافته است. [الهام در لغت به معنی اعلام است^۲ و در اصطلاح شرعی، القاء معنایی است در قلب از طریق فیض. یعنی بدون سعی و اکتساب و اندیشه. بلکه الهام واردی است غیبی^۳. این عربی گوید: خاصیت الهام چنین است که عارض می‌شود و زائل می‌گردد. گاه بر صواب است و گاه بر خطا^۴.]

- آنچه حق آموخت مر زنبور را آن نباشد شیر را و گور^۵ را (۱۰۰۹)
- به عنوان مثال، چیزی را که خدا به زنبور عسل به طریق الهام آموخته به شیر و گورخر نیاموخته است. [مصرع اول این بیت اشارت است به آیه ۶۸ - ۶۷ سوره نحل: وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. ثُمَّ كُلِي مِنَ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. «و خداوند به زنبور عسل وحی کرد که: از کوهها و درختان و سقف‌های رفیع منزل گیرید. و سپس از میوه‌های شیرین تغذیه کنید و راه پروردگارتان را به اطاعت پیوید. آنگاه از درون آنها شربتی شیرین و رنگارنگ

۱. مُعْجَب: خودبین، خودپسند.

۲. جرجانی در تعریفات گوید که الهام، اخص از اعلام است.

۳. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۳۰۸.

۴. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۵۶.

۵. گور: گورخر.

(عسل) برون آید که مایه شفای مردمان است. در این کار نیز آیت قدرت خدا برای اندیشمندان هویداست.» پس مولانا برای تبیین استدلال خرگوش مبنی بر اینکه قدرت حقیقی نه از جثه زفت و ستبر که از هوشمندی و زیرکساری برآید، زنبور عسل را مثل آورده. این حشره خردک اندام نیز به اقتضای قدرت و مشیت الهی انگبین گوارا و حیات بخش پدید می‌آورد. [

(۱۰۱۰) خانه‌ها سازد پُر از حلوائِ تر حق، بر او آن علم را بگشاد در
زنبور عسل خانه‌های کندو را پر از حلوائِ تر (عسل) می‌کند. زیرا حق تعالی دری از این علم را به روی او گشوده است.

(۱۰۱۱) آنچه حق آموخت کرم پيله را هیچ پيلي داند آن گون حيله را؟
مثال دیگر، آن چیزی که خداوند به کرم ابریشم آموخته است، آیا فیل با آن جثه عظیم می‌تواند آن فن و هنر را بداند؟ مسلماً نمی‌داند. [این بیت به طریق استفهام انکاری آمده است. فیل قطعاً از هنر کرم ابریشم، عاجز است. خلاصه کلام، صورت پرستان از معنی غافل‌اند و ظاهربینان از احوال باطن، بی‌خبر.]

(۱۰۱۲) آدمِ خاکی ز حق آموخت علم تا به هفتم آسمان، افروخت علم
این انسانی که از خاک آفریده شده، علم را از حق تعالی آموخت، تا اینکه توانست آسمان هفتم را با نور خود روشن کند، یعنی به اسرار بالا پی ببرد. پس علم و معرفت است که سبب برتری انسان می‌شود. [اشارت است به آیه ۳۱ سوره بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۰۱۳) نام و ناموس^۱ ملک را در شکست کوری آن کس که در حق در شک است
به کوری چشم کسی که نسبت به حق در شک و تردید است، آدم، نام و آوازه فرشتگان را درهم شکست. [وقتی فرشتگان به علم آدم واقف شدند به عجز خود اعتراف کردند. رجوع شود به آیه ۳۱ سوره بقره.]

۱. ناموس: آوازه، شهرت، نیک‌نامی، آبرو، سرافرازی.

زاهد چندین هزاران ساله را پوزبندی^۱ ساخت آن گوساله را (۱۰۱۴)
 خداوند بر دهان زاهدی که چند هزار سال خدا را عبادت کرد پوزبندی زد تا آن
 گوساله (ابلیس) از اسرار و علم دین چیزی در نیابد. [طبق روایات اسلامی، ابلیس قبل از آنکه
 به راه عصیان رود هزاران سال خداوند را عبادت کرده بود. از جمله حضرت علی (ع) در خطبه
 ۲۳۴ (خطبه قاصعه) فرماید: «ابلیس، شش هزار سال بندگی خدا کرد و معلوم نیست که این
 سالها از سالهای دنیوی است یا اخروی.»

مولانا براساس استعاره تخیلیه، ابلیس را به گوساله تشبیه کرده است و شاید مراد از
 پوزبند، تکبر ابلیس یا قیاسات عقلی سست او بوده است. چنانکه گفت: من از آدم برترم، چرا
 که اصل من از آتش است و اصل آدم، از خاک. از اینرو کبر ورزید و فرمان حق را در سجده
 آوردن بر آدم ننوشت. [

تا نداند شیر علم دین کشید تا نگردد گرد آن قصرِ مَشید^۲ (۱۰۱۵)
 تا ابلیس بر اثر تکبر و قیاسات عقلی سست نداند که چه سان شیر علم دین را بمکد.
 یعنی به فهم و دریافت حقایق و اسرار دین دست نیازد. و اطراف آن کاخ استوار (علم دین)
 نگردد. [«قصرِ مَشید» در لغت به معنی کاخ بلند و استوار آمده است. و متخذ است از آیه ۴۵
 سوره حج. در اینجا مراد علم و معرفت باطنی و یا حریم قرب الهی است. استاد فروزانفر
 می‌گوید: اما تعبیر «شیر علم» به مناسبت آن است که دیدن شیر و کتب در خواب به علم و دانش
 تعبیر می‌شود. و حضرت رسول نیز آنرا به علم و دانش تعبیر فرموده است.^۳ پس شیطان و
 شیطان‌صفتان هرچند که بکوشند تا به اسرار الهی واقف شوند توفیق نیابند، زیرا پوزبند کبر و
 خودبینی بر دهان باطنشان بسته شده است. این ابیات حاکی از برتری و فضیلت علم لدنی بر
 علم صوری است. [

علم‌های اهل حس، شد پوزبند تا نگیرد شیر، زان علم بلند (۱۰۱۶)
 دانش اهل حس، یعنی آنان که حواس خود را به علوم ظاهری مشغول داشته‌اند و
 می‌خواهند از راه مجادله و مناقشه به اسرار ربانی واقف شوند آن علوم بر دهان روح آنان

۱. پوزبند: دهان‌بند حیواناتی که گاز می‌گیرند.

۲. قصرِ مَشید: کاخ بلند و استوار. در اینجا مراد علم دین و اسرار یقین است.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۹۰.

به منزله پوزبندی است که نمی‌گذارد از شیر حکمت و معرفت بنوشند.

(۱۰۱۷) قطره دل را یکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردونها نداد

بر دل ما که قطره‌ای بیش نیست، گوهری فروچکیده که آنرا خداوند به دریاها و افلاک نیز نداده است. [تشبیه دل به قطره به مناسبت خردی دل است و ذکر «گوهر» در کنایت از معرفت و یا عشق ظاهراً بدان جهت است که به عقیده عامه مروارید از باران در درون صدف متولد می‌گردد. دلیل است بر اینکه کلانی و ضخامت جنّه مناط امتیاز و فضیلت نیست. چنانکه دل با همه خردی و کوچکی به معرفت و عشق اختصاص یافت و گردونها و دریاها با همه عظمت و پهناوری از این لطیفه بی‌نصیب ماندند.^۱ «قطره دل» به سُویدا (= نقطه سیاه دل، حبه القلب که محل ادراک حقایق الهی است) نیز اشارت تواند داشت. لاهوری گوهر را کنایه از قابلیت انسان در کسب علم و معرفت دانسته است.^۲ بیت فوق ناظر است به آیه ۷۲ سوره احزاب: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. «ما امانت خود را بر آسمان‌ها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، ولی از برداشتن (این بار سنگین) تن زدند و بیم بنمودند. در حالی که انسان، این بار امانت را بر دوش کشید که او بسی ستمکار و نادان است.»]

(۱۰۱۸) چند صورت، آخر ای صورت پرست جان بی‌معنی‌ات، از صورت نرست؟

ای ظاهرپرست، آخر تا کی می‌خواهی به صورت‌های ظاهری توجه داشته باشی؟ آیا هنوز جان فاقد معنای تو از صورت‌پرستی رها نشده است؟!

(۱۰۱۹) گر به صورت آدمی انسان بُدی احمد و بوجهل، خود یکسان بُدی

اگر انسانیت به صورت و شکل باشد، لازم می‌آمد که حضرت محمد(ص) و ابوجهل هم برابر و یکسان باشند. [در حالی که هر دو گرچه به لحاظ ظاهری و جسمانی بشر بودند، ولی کَيْفَ بَشَر؟! بَيْنَهُمَا بُعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ.]

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۹۲-۳۹۱.

۲. ر.ک. مکاشفات رضوی، ص ۷۹.

- (۱۰۲۰) نقش بر دیوار مثلِ آدم است بنگر از صورت چه چیز او کم است؟
به عنوان مثال، نقشی که بر روی دیوار است مانند آدم است. اکنون نگاه کن که این نقش بر دیوار چه چیزی از انسان حقیقی کم دارد؟ [بیت بعدی این نکته را بیان می‌دارد:]
- (۱۰۲۱) جان کم است آن صورتِ باتاب^۱ را رَوُ، بجو آن گوهرِ کم‌یاب را
جان در این نقش خوش‌رنگ و جلوه‌دار وجود ندارد. حال برو آن گوهر کمیاب را پیدا کن.
- (۱۰۲۲) شد سرِ شیرانِ عالمِ جمله پست چون سگِ اصحاب را دادند دست^۲
مثالی دیگر در بیان اینکه صورت ظاهر سبب برتری نیست: وقتی که از طرف خداوند به سگ اصحاب کُهِف چنین اذنی داده شد که همراه اصحاب کُهِف باشد، همه شیران جهان در برابر چنین مقامی که آن سگ به دست آورد سرافکنده شدند. [در حالی که سگ به حکم شرع، ناپاک است. ولی چون به دنبال اصحاب کُهِف راهی شد و به آنان میل پیدا کرد صورت ظاهر او نتوانست باطن او را زشت و ناپاک سازد. پس مقرب بندگان خدا شد و شرافت جاودانه یافت.]
- (۱۰۲۳) چه زیانستش از آن نقشِ نَفُور^۳ چونکه جانش غرق شد در بحرِ نور
وقتی که جان کسی در دریای نور الهی مستغرق باشد، از صورت زشت خود چه زیانی می‌برد؟ [مسلماً زیانی نمی‌برد. چون زیبایی حقیقی به سیرت است نه به صورت. گرچه صورت زیبا فضیلتی خدادادی است، اما زیبایی سیرت از آن بالاتر است. البته اگر سیرت و صورت توأمأً زیبا باشند نُورٌ عَلیّ نُور است.]
- (۱۰۲۴) وصفِ صورت نیست اندر خامه‌ها^۴ عالم و عادل بُود در نامه‌ها
در قلم نویسندگان هرگز توصیف شکل و صورت نمی‌آید، بلکه فقط اوصاف معنوی و

۱. باتاب: درخشان، تابان.

۲. دست: نصرت، پیروزی، قانون، فرصت.

۳. نَفُور: گریزنده، رمنده، نفرت آورنده.

۴. خامه: قلم.

درونی از قبیل دانا و دادگر نگاشته می‌شود. [منظور بیت: هرگاه بخواهند وصفی حقیقی از کسی در نامه‌ای و یا نوشته و مقاله‌ای ارائه دهند به صورت ظاهر و قد و قامت آن شخص نمی‌پردازند. یعنی نمی‌گویند فلانی شخص محترمی است چون قدی بلند و بازوانی نیرومند دارد. بلکه به وصف معانی روحی و اوصاف اخلاقی و باطنی او توجه می‌دارند و می‌گویند فلانی انسانی شریف است به خاطر آنکه آدم منصفی است، همین عادت در میان مردم، خود دلیل است بر اینکه مردم فطرتاً در امتیاز میان اشخاص، معنا را ملاک قضاوت قرار می‌دهند نه صورت و شکل ظاهر را.]

پس تا اینجا مولانا برای اثبات عقیده خود در برتر بودن معنا بر صورت سه نوع دلیل اقامه کرده است:

۱. دلیل حسی: انسان‌ها با وجود متحدالشکل بودن، از نظر باطنی باهم اختلاف دارند.
۲. دلیل مذهبی: حضرت محمد(ص) با ابوجهل در صورت ظاهر متحد بودند. یعنی برحسب ظاهر هر دو بشر بودند، اَمَّا كَيْفَ بَشَرٌ؟! [یعنی چگونه بشر؟]
۳. دلیل عرفی: و آن معتبر دانستن معانی در وصف و مدح اشخاص و عدم اعتبار شکل و صورت است. یعنی مردم برحسب عادت، خُلق و خوی درونی را ملاک قضاوت خود قرار می‌دهند.^۱ چنانکه در دو بیت بعدی نیز همین مقصود دنبال شده است.]

(۱۰۲۵) عالم و عادل همه معنی است و بس کیش نیابی در مکان و پیش و پس
دانایی و دادگری معانی باطنی و حقایق درونی است که آنها را نمی‌توانی در مکان و اینجا و آنجا پیدا کنی. [پس مقولات معنوی را نمی‌توان در صورت و شکل و حلیه ظاهر پیدا کرد. بل جایگاه این امور، اعماق روح است.]

(۱۰۲۶) می‌زنند بر تن ز سویی لامکان می‌نگنجد در فلک، خورشیدِ جان
جانی که موصوف به صفاتی برین از قبیل دانایی و دادگری باشد، از جانب لامکان بر تن تجلی می‌کند. یعنی آن روح الهی از عالم غیب و از مرتبه لا رَیب بر جسم پرتو می‌افکند و در آن، تدبیر و تصرف می‌کند. خورشیدِ جان در حدّ ذاتش حتّی در افلاک هم نمی‌گنجد، تا چه رسد به اینکه در خانه کالبد عنصری بگنجد. [پس، از بیت (۱۰۱۸) تا اینجا این مطلب گفته

آمد که ارزش و اعتبار انسان به اوصاف روحانی اوست نه مسائل ظاهری دیگر. از نظر ارتباط با حکایت مورد بحث نیز مدلل شد که خرگوش خُردک اندام با نیروی فکرت و درایت بر شیر ژبان چیرگی تواند یافت. [

ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانش

(۱۰۲۷) این سخن پایان ندارد، هوش دار گوش، سویی قصه خرگوش دار
این گونه سخنان اسرارآمیز، پایان پذیر نیست. بهوش باش و باهوش و حواس کامل به داستان خرگوش، گوش فرا ده.

(۱۰۲۸) گوشِ خر بفروش و دیگر گوشِ خر کین سخن را در نیابد گوشِ خر
گوشِ خر، یعنی گوش جسمانی و کلاً حواس ظاهری را رها کن، زیرا سخنان اسرارآمیز حقیقت را نمی توان با گوش جسمانی و حواس ظاهری درک کرد. [«گوشِ خر»، کنایه از گوش جسمانی است که فقط به محسوسات توجه دارد و سخنان لاهوتی را نشنود و یا گوشی است که از حدّ علوم نقلی و ظاهری فراتر نتواند رفت.]

(۱۰۲۹) رُو، تو رُو به بازی^۱ خرگوش بین شیزگیری^۲ سازی خرگوش بین
برو نیرنگبازی خرگوش را تماشا کن. و بین که این خرگوش چه سان شیر ژبان را به مفاک هلاک فرو می افکند!

(۱۰۳۰) خاتم مُلکِ سلیمان است، علم جمله عالم صورت و، جان است علم
علم به منزله نگین انگشتری سلیمان نبی است. یعنی همانطور که طبق روایات و افسانه ها شوکت و قدرت سلیمان به انگشتری اش باز بسته بود و بدان وسیله بر جنّ و انس و دیو و پری و دد و دام حکم می راند، علم باطنی و حقیقی نیز اگر بر قلبی نقش بندد آن کس بر همه موجودات جهان حاکم شود. چرا که جهان به منزله کالبد است، و علم باطنی به منزله روح و جان آن.

۱. رُو به بازی: مجازاً به معنی حيله گری و نیرنگبازی.

۲. شیزگیری: شکار کردن شیر، مجازاً به معنی دلوری و شجاعت.

(۱۰۳۱)

آدمی را زین هنر بیچاره گشت خلقِ دریاها و خلقِ کوه و دشت

تمام مخلوقات دریاها و کوهها و دشت‌ها به وسیله همین علم به تسخیر انسان در آمده‌اند. [«بیچاره گشتن» در اینجا یعنی به تسخیر درآمدن و مسخر شدن. فاعل «گشت»، مصراع دوم است.]

(۱۰۳۲)

زو پلنگ و شیر، ترسان همچو موش زو نهنگِ بحر، در صفرا^۱ و جوش

شیر و پلنگ مانند موش از انسان می‌ترسند. و نیز نهنگِ دریا از بیم انسان در پریشانی و تب و تاب است.

(۱۰۳۳)

زو پری و دیو، ساحل‌ها گرفت^۲ هر یکی در جای پنهان، جا گرفت

دیو و پری از ترس انسان، سواحل دریا را برای مسکن خود برگزیدند و هریک از آنان در جایی پنهان ساکن شدند. [بیت فوق ظاهراً ناظر است به روایت طبری: فَأَوَّلُ مَنْ سَكَنَ الْأَرْضَ الْجِنُّ فَأَفْسَدُوا فِيهَا وَ سَفَكُوا الدَّمَاءَ وَ قَتَلَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً قَالَ فَبَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ إِبْلِيسَ فِي جُنْدٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَهُمْ هَذَا الْحَيُّ الَّذِي يُقَالُ لَهُمُ الْجِنُّ فَتَاتَلَّهُمْ إِبْلِيسُ وَ مَنْ مَعَهُ حَتَّى آلَحَتْهُمْ بِجَزَائِرِ الْبُحُورِ وَ أَطْرَافِ الْجِبَالِ^۳. «نخستین گروهی که در زمین سکنی گزیدند، جنیان بودند. اما تباهی پیشه کردند و خونها ریختند و از هم کشتار کردند. تا اینکه خداوند، ابلیس را با لشکری از فرشتگان به سوی آنان فرستاد و ابلیس با همراهانش به پیکار با جنیان پرداخت و آنان را به سوی جزایر دریاها و حواشی کوهها تار و مار کرد.»]

(۱۰۳۴)

آدمی را دشمنِ پنهان، بسی است آدمی با حذر^۴، عاقل کسی است

انسان، دشمنان پنهانی فراوان دارد، نظیر هواهای نفسانی یا اشخاص مختلف. ولی انسان محتاط، خردمند است.

۱. صَفْرَا: مخففِ صَفْرَاء در اینجا به معنی پریشانی و اضطراب.

۲. ساحل گرفتن: ساحل را مسکن خود ساختن.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۹۶.

۴. حَذَر: بیم، احتیاط.

(۱۰۳۵) خلقِ پنهان، زشتشان و خوبشان می‌زند بر دل، به هر دم‌کوب^۱ شان مخلوقاتِ پنهانی (اعم از شیطان و فرشته و آدمیان شیطان‌صفت و فرشته خو)، وسوسه‌ها و الهامات نیکشان بر دل اثر می‌نهد. یعنی تأثیر وسوسه شیاطین و الهام فرشتگان قهراً قلب آدمی را منفعل می‌کند. [معنی مذکور در صورتی است که «خلق» را به «پنهان» اضافه کنیم. و اگر «خلق» را به صورت موقوف و بدون اضافه بخوانیم معنی بیت چنین می‌شود: احوال خوب و بد درونی مردم بطور نامحسوس هر لحظه بر دل یکدیگر اثر می‌گذارد. یعنی در دیدارها و ملاقات‌هایی که بین آدمیان صورت می‌گیرد قطعاً تأثیر و تأثر و فعل و انفعالی فیما بین پدید می‌آید. و روان آنان از یکدیگر تأثیر می‌گیرد و لو اینکه شخص بدین تأثیرات آگاه نباشد. چه بسا این دیدارها نحوه تفکر و تصمیم‌گیری شخص را نیز معین کند بی‌آنکه خود بدان وقوف داشته باشد.]

(۱۰۳۶) بهر غُسل ار در رَوی در جویبار بر تو آسیبی زند در آب، خار به عنوان مثال، اگر برای شستشوی خود داخل جویبار شوی، خاری که در آب است به تو آسیب می‌رساند. [به توضیح بیت بعدی دقت کن.]

(۱۰۳۷) گر چه پنهان خار در آب است پست چونکه در تو می‌خَلَد^۲، دانی که هست اگرچه خار در میان آب، بسیار کوچک و پنهان است، ولی همینکه به بدنت فرو رفت درخواهی یافت که خاری هم در آب وجود دارد. [دو بیت اخیر مثالی است برای توضیح اینکه فرشته و شیطان یا انواع مردمان خوب و بد چگونه موجب حدوث اندیشه‌ها و خیالات خوب و بد در آدمی می‌شوند. همانطور که سوزش بدن در میان آب از جسمی تیز همچون خار حادث می‌شود، وقتی نیز کسی را ملاقات می‌کنیم و بعد از این ملاقات در عمق روح و روانمان تأثیر و انفعالی خوب یا بد را احساس می‌کنیم، باید بدانیم که این حالت نوظهور در ما بی‌علت نیست. ای بسا از امواج روحی و اخلاقی او تأثیر گرفته باشیم بی‌آنکه آنرا به حساب بیاوریم. یا ممکن است در گوشه‌ای تنها نشسته‌ایم و ناگاه حالتی خوب یا بد بر ما عارض می‌گردد. ای بسا این حالت نتیجه الهام ملک‌ی یا القای شیطانی باشد.]

۱. کُوب: صدمه، آسیب. مشتق از کوفتن.

۲. می‌خَلَد: فرو می‌رود.

(۱۰۳۸) خازِ خار^۱ وحی‌ها و وسوسه از هزاران کس بُود، نی یک گسه^۲

پیشانی خاطر و تشویش‌هایی که بر اثر الهامات مَلکی و وسوسه‌های شیطانی بر دل نو وارد می‌شود، از جانب هزاران نفر است نه یک نفر. [می‌توان بیت فوق را اشاره به خواطر اربعه دانست که در بیانات عرفا و صوفیه فراوان آمده است. و شناخت این خواطر یکی از اهمّ مسائل سلوک و غوامض علوم است. صوفیه خواطر را چهارنوع دانسته‌اند:

۱. خاطر حقّانی: علمی است که حق تعالی بی‌واسطه در دل اهل قرب افکند.
۲. خاطر مَلکی: آن است که آدمی را بر خیرات و طاعات انگیزد و از معاصی دور دارد.

۳. خاطر نفسانی: آن است که آدمی را بر شهوات و اغراض باطل ترغیب کند.

۴. خاطر شیطانی: آن است که باعث زشتی‌ها و مکاره گردد.

فرق خاطر حقّانی و ملکی آن است که خاطر حقّانی را هیچ خاطر دیگر معارض نشود. اما با وجود خاطر ملکی، معارضه نفسانی ممکن است. ولی فرق میان خاطر نفسانی و شیطانی آن است که خاطر نفسانی به نور ذکر منقطع نشود و همچنان اصرار کند تا به غرض رسد. ولی خاطر شیطانی به نور ذکر منقطع شود^۳ اگرچه ممکن است به نوعی دیگر درآید و خواهد که بنده را اغوا کند.

منظور بیت: هر نوع خیال و اندیشه‌ای که بر دل می‌گذرد، حدوث آن مسبوق است به اسباب و علل بسیار و مختلف که در طول عمر و مدّت زندگی از مسموعات و مشاهدات و آنچه انسان خوانده و بدان مصادف شده به یکدیگر پیوسته و زمینه را برای قبول تأثر از سبب اخیر که برخورد و یا شنیدن و دیدن و یا تذکر امر ذهنی است فراهم ساخته است. بنابر این وحی قلب و اندیشه نیک و وسوسه یا خیال زشت و پلید، به منزله ظهور نتیجه آن اسباب و علل اعدادی است که به مرور زمان مانند حلقه‌های زنجیر درهم افتاده و اتصال یافته است هرچند که به حسب ظاهر، ما سبب اخیر را ممکن است دریابیم و از اسباب گذشته و دور غافل مانده باشیم.^۴

۱. خازِ خار: پیشانی و دغدغه، وسوسه.

۲. گسه: یک نفر. گس + های نسبت، مانند پشمینه، روزانه.

۳. ر.ک. مصباح الهدایة، ص ۱۰۷ - ۱۰۳، نیز مفاتیح الغیب، ص ۳۶۶ - ۳۵۱.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۰۰ - ۳۹۹.

باش^۱ تا حس‌های تو مُبَدَّل^۲ شود تا بینیشان و مشکل، حل شود (۱۰۳۹)
صبر کن تا حواسِ نفسانی تو به ادراک معنوی دگرگون شود. و پس از آن دگرگونی به
همه چیز نگاه کن تا بتوانی حقایق را ببینی و مشکل تو حل شود. [به بیت (۲۹۹۰) به بعد در
دفتر پنجم مراجعه شود.]

تا سخن‌هایِ کیان^۳ رد کرده‌ای؟ تا کیان^۴ را سَروَرِ خود کرده‌ای؟ (۱۰۴۰)
آنگاه درخواهی یافت که سخنان و الهامات چه بزرگانی (اعم از فرشتگان و
فرشته‌خویان) را رد کرده‌ای و چه کسانی (از شیطانان و شیطان‌صفتان) را سرمشق خود
ساخته‌ای. [منظور دو بیت اخیر: حواس و ادراکات سالک مادام که در تصرفِ هوئی و شهوت
نفسانی است حقیقت را مشاهده و دریافت نتواند کرد، زیرا غلبهٔ نفس، احوالِ نفسانی را از
اعتدال بیرون می‌برد و به سوی افراط و تفریط می‌کشاند و در چنین حالتی حق را به صورت
باطل و باطل را در کسوت حق می‌بیند.^۵ حکیم سبزواری در شرح بیت اخیر بیاناتی دارد که
خلاصهٔ مضمون آن اینست: هریک از صفات ذمیمه، شعبه‌هایی دارد. از اینرو وسوسه‌کنندگان
بسیارند. به عنوان مثال در شهوت پرستی، خوک را سرمشق خود کرده‌ای و در حرص مورچه
را و در خشم، سگ را و...^۶]

باز طلبیدنِ نخجیران از خرگوش، سرِّ اندیشهٔ او را

بعد از آن گفتند کای خرگوشِ چُست^۷ در میان آَر^۸ آنچه در ادراکِ توست (۱۰۴۱)
سپس نخجیران گفتند: ای خرگوش چالاک، آنچه در اندیشه و ادراک توست بازگو
کن.

۱. باش: صبر کن.

۲. مُبَدَّل: دگرگون شده.

۳. کیان: بزرگان. جمع کئی.

۴. کیان: چه کسان. جمع کی.

۵. ر. ک. پیشین.

۶. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۳.

۷. چُست: چالاک.

۸. در میان آوردن: ظاهر کردن، پدید نمودن.

(۱۰۴۲) ای که با شیری تو در پیچیده‌یی^۱ بازگو رأیی که اندیشیده‌یی
ای خرگوشی که با شیری پنجه در افکنده‌ای، برای ما تعریف کن که چه تدبیری
فراهم ساخته‌ای.

(۱۰۴۳) مشورت، ادراک و هشیاری دهد عقل‌ها، مر عقل را یاری دهد
مشورت کردن به مشورت کننده درک و هوشیاری می‌دهد. و عقل‌ها به یکدیگر یاری
می‌رسانند. [چنانکه امام علی (ع) فرماید: وَمَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا^۲. «هرکه با
اشخاص آزموده مشورت کند در خرده‌های آنان شریک شود.»]

(۱۰۴۴) گفت پیغمبر: بکن ای رأی‌زن^۳ مَشُورَت کَالْمُسْتَشَارِ^۴ مُؤْتَمَن^۵
پیامبر (ص) فرماید: ای مشورت کننده، مشورت کن زیرا که مشاور، امین است. [اشاره
بدین حدیث: الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ^۶. «آنکه طرف مشورت قرار می‌گیرد باید امین باشد.»]

منع کردن خرگوش، راز را از ایشان

(۱۰۴۵) گفت: هر رازی نشاید باز گفت جُفت، طاق آید گهی، گه طاق جُفت
خرگوش گفت: شایسته نیست که هر رازی را بازگو کرد، زیرا گاهی جُفت، طاق می‌آید
و گاهی طاق، جُفت می‌آید. [همینطور بازگو کردن اسرار خود، ممکن است گاهی سود و
منفعتی در پی آرد، ولی همیشه کار بر این منوال صورت نگیرد. مصراع دوم احتمالاً اشارت
است به بازی «طاق یا جُفت» و این نام بازی‌ای است که از چیزی، یک یا چند عدد در دست
می‌گیرند و از حریف می‌پرسند: این که در دست دارم طاق است یا جُفت؟ اگر حریف جواب
صحیح دهد بازی را بُرده و الاً باخته است^۷. پس مراد اینست که اگر گاهی افشای راز زبانی

۱. در پیچیدن: ستیز کردن.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۱۵۲.

۳. رأی‌زن: مشورت کننده.

۴. مُسْتَشَار: آنکه طرف مشورت قرار می‌گیرد، مشاور.

۵. مُؤْتَمَن: امین، مورد اعتماد.

۶. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۲.

۷. ر. ک. لغتنامه دهخدا، ج ۱۶، ص ۴۸.

بیار نمی آورد، ولی همیشه چنین نیست. نیز جایز است که «جفت» به معنی دوست، و «طاق» به معنی دشمن گرفته شود. در آن صورت معنی چنین است: راز را حتی به دوست نیز مگو. شاید که روزی آن دوست، دشمن تو شود. [

از صفا گر دم زنی با آینه تیره گردد زود با ما آینه (۱۰۴۶)
به عنوان مثال، اگر از روی صفا روی آینه نَفَس بزنی، بلافاصله آینه از بخار نَفَس تو پوشیده و تیره می گردد. [اگر منظور از «آینه»، دوست باشد احتمالاً یکی از وجوه منظور بیت را اینگونه می توان بیان کرد: از آنجا که اظهار دوستی های اکثریت مردم تا وقتی است که موفقیت دوست خود را ندیده اند، همینکه راز خود را که در آن موفقیتی به دنبال خواهد داشت به دوستی می گوئیم او به حکم حسادت باطناً دلگیر و مکدر می شود. ولی ظاهراً خود را شادمان و مسرور نشان می دهد. و اگر مراد از «آینه» راز باشد، منظور اینست که هرگاه راز را به کسی بگویی آن راز تباه می شود و از راز بودن خارج می گردد. نیکلسون هم گوید: اگر تو دلت را نزد کسی بگشایی و بدین وسیله به صداقت و بی غرضی او ابراز اعتقاد کنی، چون به اعتماد تو خیانت کند، راز تو را فاش کند، این صفات را در وجود او نخواهی یافت.]

در بیان این سه، کم جنبان لبّ از ذهاب^۱ و از ذهب^۲ وز مذهب (۱۰۴۷)
از سه چیز کمتر سخن بگو: یکی از راه و مقصدت، دیگری از سیم و زر و داراییات و سومی از اعتقادات خود. [اگر راه و مقصدت را به هرکس بگویی ممکن است در کار تو خلل در آورند. نیز اگر بر ثروت تو واقف شوند ای بسا بدخواهان و حسودان به تو گزند رسانند. مراد از کتمان مذهب نیز احتمالاً تقیه است. اشاره به حدیث: اُسْتُرْ ذَهَبَكَ وَ ذَهَابَكَ وَ مَذَهَبَكَ. سند این حدیث دیده نیامد.]

کین سه را خصم است بسیار و عدو در کمینات ایستد چون داند او (۱۰۴۸)
زیرا برای این سه چیزی که بر شمرديم دشمن و بدخواه بسیار دارد. و هرگاه دشمن بر یکی از این سه امر واقف شود در کمین تو می نشیند تا به تو آسیب رساند.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۸۰.

۲. ذهاب: رفتن.

۳. ذهب: طلا، زر.

[پس ثروت را مکتوم دار تا راهزنان بدان دست نیابند و راه و مقصدت را نیز پوشیده دار تا مباد نااهلی همراه تو شود. و عقیده‌ات را نیز پنهان کن تا گرفتار مفسده جویان نشوی.]

(۱۰۴۹)

ور بگویی با یکی دو، اَلْوِدَاع کُلُّ سِرِّ جَاوَزَ الْاِثْنَيْنِ شَاع

اگر رازی را به یکی دو نفر بگویی، با آن راز باید وداع کنی، زیرا هر رازی که از بین دو نفر خارج شد قطعاً فاش می‌گردد. یا: هر رازی که از میان دو لب، خارج گردد شایع می‌شود و دیگر آنرا نمی‌توان راز نامید. [«اِثْنَيْنِ» هم جایز است به دو نفر اطلاق شود و هم به دو لب. معنی اخیر تأکیدش بر رازداری بیشتر است. زیرا در اینصورت راز را حتی به یک نفر هم نباید گفت. عبارت عربی مصراع دوم را به حضرت علی (ع) نسبت داده‌اند. اما سند آن دیده نیامد.]

(۱۰۵۰)

گر دو سه پَرَنده را بندی به هم بر زمین مان‌اند محبوس از اَلَم

این بیت و بیت بعدی در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا در ایات پیشین از زبان نخجیران گفתי که مشورت، موجب ازدیاد درک و فهم می‌شود، و اینک از زبان خرگوش می‌گویی رازت را پنهان کن. مگر مشورت کردن با پوشیده داشتن راز تعارض ندارد؟ جواب: اگر مثلاً دو سه پرنده را به هم ببندی از درد و ناراحتی زمینگیر می‌شوند و نمی‌توانند پرواز کنند.

(۱۰۵۱)

مشورت دارند سَرپوشیده^۱ خوب در کنایت با غلط‌افکن^۲، مشوب^۳

اما آن پرندگان با زبان حال و بطور پوشیده با هم مشورت می‌کنند. [پرندگان اسیر در دام صیّاد ظاهراً خود را عاجز و تسلیم نشان می‌دهند، اما باطناً با خود مشورت می‌کنند که چگونه می‌توانند از دست صیّاد بگریزند. پس اصل رازداری با مشورت کردن تعارضی ندارد. مشورت جایز است مشروط بر آنکه مقصود صریحاً بازگو نشود.]

(۱۰۵۲)

مشورت کردی پیمبر بسته سَر گفته ایشانش جواب و بی‌خبر

پیامبر (ص) هرگاه در مجلسی با اصحاب خود مشورت می‌کرد، سخنان خود را

۱. سَرپوشیده: سر بسته، مبهم.

۲. غلط‌افکن: سخنی که به وجه تعریض و کنایه گویند.

۳. مشوب: مخلوط، آمیخته.

سربسته می فرمود. و آنها نیز جواب آن جناب را می دادند و کسی آگاه نمی شد. [ماخذ این روایت به دست نیامد. مولانا در اثر دیگر خود فرماید: به حضرت مصطفی (ص) جماعتی منافقان و اغیار آمدند. ایشان در شرح اسرار بودند و مدح مصطفی (ص) می کردند. پیامبر به رمز به صحابه فرمود که: خَمَرُوا آيِسَكُمْ. یعنی سرهای کوزه ها را و کاسه ها را و دیگ ها و سبوا را و خم ها را بپوشانید و پوشیده دارید که جانورانی هستند پلید و زهرناک، مبادا که در کوزه های شما افتند و به نادانی از آن کوزه آب خورید شما را زیان دارد. به این صورت ایشان را فرمود که از اغیار حکمت را نهان دارید و دهان و زبان را پیش اغیار بسته دارید که ایشان موشانند، لایق این حکمت و نعمت نیستند^۱. استاد فروزانفر در حواشی و تعلیقات فیه مافیه ضمن آنکه متن کامل حدیث مورد اشاره فیه مافیه را آورده می گوید: ناگفته نماند که در هیچ یک از این روایات، ادنی اشاره ای نیست بدینکه مقصود از حدیث، کتمان اسرار الهی است از غیر مستعد و یا اینکه این سخن را حضرت رسول (ص) در موقع شرح اسرار و ورود منافقان فرموده باشند. و قطعاً این مطلب از نوع تأویلات صوفیه و عرفاست^۲.]

در مثالی، بسته گفתי رأی را تا نداند خصم، از سر، پای را (۱۰۵۳)
پیامبر (ص) عادتاً نظر خود را همراه مثال می گفت تا دشمن، چیزی از آن سر در نیاورد.

او جواب خویش بگرفتی از و وز سوالش می نبردی غیر، بُو (۱۰۵۴)
بدین ترتیب پیامبر (ص) پاسخ خود را از اصحاب می گرفت بی آنکه دشمنان و اغیار بویی از آن برند.

قصه مکر خرگوش

ساعتی تأخیر کرد اندر شدن بعد از آن شد پیش شیر پنجه زن (۱۰۵۵)
خرگوش در رفتن به سوی شیر یک ساعت درنگ کرد. سپس نزد شیر درنده رفت.
[همین تأخیر، شیر را به هیجان و خشم آورد.]

۱. فیه مافیه، ص ۷۱ - ۷۰.

۲. ر. ک. پیشین، ص ۲۸۷.

- (۱۰۵۶) زان سبب کاندرد شدن او ماند دیر^۱ خاک را می‌کند و می‌غزید شیر
چون خرگوش تأخیر کرد، شیر از روی خشم، خاک را می‌کند و می‌غزید.
- (۱۰۵۷) گفت: من گفتم که عهد آن خسان^۲ خام باشد خام و، سُست و نارسان^۳
شیر گفت: من گفتم که پیمان این فرومایگان، خام و ناستوار و ناقص است.
- (۱۰۵۸) دَمْدَمه^۴ ایشان مرا از خر فکند^۵ چند بفریید مرا این دهر؟ چند؟
نیرنگ اینان مرا از رسیدن به مطلوب دور ساخت. آخر این روزگار چندمین بار است
که مرا می‌فریبد؟
- (۱۰۵۹) سخت درمآند امیر سُست‌ریش^۶ چون نه پس بیند، نه پیش از احمقیش
سلطان نادان در کار خود سخت درمانده می‌شود زیرا به علت حماقت راه پیش و پس
خود را نمی‌بیند.
- (۱۰۶۰) راه، هموار است و زیرش دام‌ها قحطِ معنی در میانِ نام‌ها
راه حکومت بظاهر هموار است، ولی زیر آن دام‌هایی تعبیه شده است. همین‌طور
چه بسا نام‌ها و اسم‌ها و القاب و عناوینی که به ظاهر، والا و فخیم است، ولی در واقع تهی از
معناست. [انتقاد است از حکام و امرای ظاهر، بدینگونه که حکومت و امارت به منزله راه
صاف و همواری است که زیر آن دام‌ها گسترده باشند. این دام‌ها شهوات است که بر اثر حصول
قدرت، محیط مناسب می‌یابد و به قوت ظاهر می‌شود. و یا تملق و مدایح و ثناهای بی‌مغز
خلق که حکام را به دام می‌افکند و مغرور و فریفته خود می‌سازد، چنانکه نقص خود را
فراموش می‌کنند و رشته تدبیر را از دست می‌دهند. بنابر این مصراع دوم ناظر است به القاب و
-
۱. ماند دیر: تأخیر کرد.
۲. خسان: فرومایگان، جمع خَس.
۳. نارسان: خام‌ها، ناقص‌ها. جمع نارس.
۴. دَمْدَمه: افسون و نیرنگ.
۵. از خر افکندن: در محاوره به معنی دور ساختن از مطلوب بکار آید. مثلاً گفته شود: از خرِ مراد پیاده‌اش
کرد.
۶. سُست‌ریش: کنایه از احمق و نادان.

عناوینی که دبیران در صدر نامه‌ها می‌نوشتند مانند: امیر عالم عادل کافی و غیر آن. و یا تعبیرات چامه‌سرایان و متملقان دستگاه دیوانی که امرا در حقیقت بدانها موصوف نبودند. و کسانی که آن الفاظ را بکار می‌بردند از روی اعتقاد آنها را نمی‌گفتند و قصدشان تحریک حس خودپسندی و حب ذات بود در وجود ممدوح تا بدین وسیله لقمه نانی و یا فرمان شغلی و حکومتی به دست آرند.^۱

لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست لفظ شیرین، ریگ آب عمر ماست (۱۰۶۱)
الفاظ و اسامی مانند دام است. همانطور که ریگ، آب را به خود جذب می‌کند و در خود فرو می‌برد و نابود می‌کند. الفاظ و عبارات جذّاب و شیرین (ولی عاری از حقیقت) نیز عمر عزیز ما را تباه می‌کند. اریگ خاصیتی دارد که آب را به خود می‌کشد و اصولاً قنات و کاریز تا به ریگ و سنگریزه نخورد، آب خوب و کافی نمی‌دهد.^۲ بیت اخیر به مضمون قسمتی از آیه ۳۹ سوره نور اشارت دارد: «الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ يُجَدُّهُ شِينًا...» «آنانکه کافرنند، کردارشان در مثل به سرابی در بیابان همواری بی آب ماند که شخص تشنه آن را آب می‌پندارد و به سوی آن می‌شتابد. چون بدانجا رسد هیچ آبی نیابد...»^۳

آن یکی ریگی که جوشد آب از او سخت کمیاب است، رؤ آنرا بجو (۱۰۶۲)
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا آیا هر لفظی همین خاصیت را دارد؟ یعنی آیا استماع هر لفظی عمر آدمی را تباه می‌کند؟ جواب: نخیر. هر لفظی عمر آدمی را تباه نکند. زیرا الفاظی که منبع آب حیات‌اند از این قاعده مستثنی هستند. چنانکه مثلاً ریگزاری که از آن، آب می‌زهد، بسی کمیاب است. پس برو آن ریگزار را طلب کن. [الفاظی که از روی صدق و صفای باطن گفته آید مایه باروری عمر آدمی شود.]

منبع حکمت شود، حکمت طلب فارغ آید او ز تحصیل و سبب (۱۰۶۳)
کسی که در طلب حکمت الهی باشد، همو منبع حکمت شود. و پس از آنکه

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۰۶.

۲. ر. ک. پیشین.

منبع حکمت شد. دیگر نیازی به تحصیل علوم ظاهری و علل و اسباب صوری ندارد.

(۱۰۶۴)

لوح حافظ، لوح محفوظی شود عقل او از روح، محفوظی شود سالک در آغاز راه. طالب حکمت و علوم است و همه دانستنی‌ها را در خود جمع می‌آورد و همه را حفظ می‌کند. ولی هنگامی که به کمال معنوی رسید، لوحی می‌شود که همه اسرار و حقایق در او متقوس و محفوظ می‌گردد. یعنی به انسانی کامل مبدل می‌گردد که دل او از حکمت‌های خداوندی، مُلهم می‌گردد و لوح محفوظی می‌شود که خود سرچشمه علوم مختلف و معارف گوناگون می‌گردد. و هرگز این چشمه خشک نگردد. رجوع شود به دفتر چهارم بیت (۱۹۶۰) به بعد.

لوح محفوظ اصطلاحی قرآنی است که در آیه ۲۲ - ۲۱ سوره بروج آمده است: بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ. «بلکه این کتاب، قرآن بلند مرتبه‌ای است که در لوح محفوظ نگاشته شده است.»

لوح در لغت به صفحه عریضی گویند که چیزی بر آن نگارند. مفسران قرآن کریم پیرامون لوح محفوظ سخنانی دارند که از آن جمله از ابن عباس و مجاهد نقل شده است: لوح محفوظ مروارید سبیدی است که طول آن به اندازه فاصله زمین تا آسمان است و عرض آن به اندازه خاور تا باختر^۱. زمخشری نیز در تفسیر خود آورده است که آن، لوحی است بالای آسمان هفتم که محفوظ است از دستیازی شیاطین^۲. عموم اهل نظر مراد از لوح محفوظ را علم الهی دانند.

«لوح حافظ» در این بیت کنایه از سالک مبتدی است که در بدایت سلوک با سعی و تلاش خود، مطالبی را یاد می‌گیرد و به خاطر می‌سپارد. و «لوح محفوظ» کنایه از سالک منتهی است که منازل سلوک را طی کرده و به علم الهی متصل شده است و به مرتبه‌ای از کشف و الهام رسیده که بر جمیع کائنات احاطه باطنی دارد و از خطا و زلل مصون است. پس دانش سالک باید به بینش رسد تا در نزد اهل الله معتبر آید. [

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۶۹.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۷۲۳.

(۱۰۶۵) چون معلّم بود عقلش مَرَد را بعد از این شد عقل، شاگردی ورا
در ابتدا عقل برای شخص سالک، معلّم محسوب شود. و چون سالک به کمال رسید
عقل، شاگرد او گردد.

(۱۰۶۶) عقل چون جبریل گوید: احمداً گر یکی گامی نَهَم، سوزد مرا
عقل، مانند حضرت جبرئیل گوید: ای حضرت احمد(ص)، اگر قدمی جلوتر بگذارم
تجلی انوار جلالیه حق مرا بسوزاند. [اشارت است به شب معراج پیامبر(ص) آنگاه که حضرت
جبرئیل به سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى رسید در همانجا توقف کرد. حضرت رسول پرسید: چرا دیگر
همراه من نمی شوی؟! جبرئیل پاسخ داد: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَهُ لَا خَرَفْتُ. «اگر به اندازه یک انگشت
نزدیک شوم، سحاب جلال حضرت حق مرا بسوزاند.»

عرفا در بیان سبب توقف جبرئیل گویند که جبرئیل چون به عالم عقول تعلّق دارد
نتوانست از مقام سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى بگذرد، زیرا سدره، مرز نهایی سیران عقول است. و زان پس
باید با براق عشق سفر کرد. و حکیم سبزواری گوید: هر موجودی از مجرّادات و جسمانیات را
حدّی است محدود، چنانکه ملائکه را نیز مقامی است معلوم... بجز انسان که در سیرش حدّی
نیست^۱. و اما مرحوم گولپینارلی توضیح نسبتاً جامعی درباره جبرئیل داده است: جبرئیل،
فرشته ای است که نام او در آیات ۹۸ - ۹۷ سورة بقره و آیه ۴ سورة تحریم آمده است. او را
جبرائیل نیز گویند. به صورت جَبْرال و جبرئیل نیز خوانده می شود. گفته اند که در سُرّیانی کلمه
«جبر» به معنی بنده، و کلمه «ایل» به معنی قدرت الهی آمده است. از عهد عتیق، بخش دانیال
بر می آید که جبرئیل، فرشته وحی بوده است... این فرشته به عقیده مسلمانان برای انبیا وحی
می آورد. حضرت محمد(ص) این فرشته را دوبار به صورت حقیقی وی مشاهده کرده است.
روح الامین و روح القدس از القاب جبرئیل است^۲.

(۱۰۶۷) تو مرا بگذار، زین پس پیش ران حدّ من این بود، ای سلطانِ جان
جبرئیل به حضرت محمد(ص) گفت: تو مرا همینجا رها کن و خود پیش برو. زیرا
ای سلطان جان، حدّ نهایی سیر و سلوک من تا همینجا بیشتر نیست.

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۴.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۴۵. با تلخیص.

(۱۰۶۸)

هر که ماند از کاهلی بی‌شکر و صبر او همین داند که گیرد پایِ جبر
هر کس که از کاهلی و سستی، شکر و سپاس به جای نیاورد و صبر پیشه خود نکرد،
ناچار از روی نادانی، راه جبر پیش می‌گیرد، زیرا جبر لایق اشخاص بی‌مایه و سست‌کار است.
[مولانا در اینجا بار دیگر عقیده جبریان را رد می‌کند و می‌گوید کسی که نعمت‌های الهی را
بکار نمی‌بندد و سعی و مجاهدت را بر نمی‌تابد، چنین کسی عقیده جبر را پیش می‌کشد و خود
را از بار تکلیف فارغ می‌کند.]

(۱۰۶۹)

هر که جبر آورد، خود رنجور کرد تا همان رنجوری‌اش، در گور کرد
هر کس به جبر متوسل شود، خود را پریشان و بیمار کرده است. و سرانجام همان
پریشانی و بیماری، او را به بستر گور فرستد.

(۱۰۷۰)

گفت پیغمبر که رنجوری به لاغ^۱ رنج آرد تا بمیرد چون چراغ
پیامبر (ص) فرماید: بیهوده اظهار کسالت کردن و خود را بیمار نشان دادن برآستی که
سبب پیدایش بیماری می‌شود. و شخص می‌میرد مانند چراغی که خاموش می‌شود. [در دو
بیت اخیر مسأله تلقین به نفس بوضوح بیان شده است. اگر آدمی تلقین به نفس را در جهت
مثبت و در راه کمال‌یابی بکار گیرد قطعاً تلقین وسیله‌ای سازنده و کمال‌آفرین است. چه بسا
بیماری‌ها و حرمان‌ها که بر اثر تلقین به نفس منتفی شود. و برعکس اگر تلقین به نفس در
جهت منفی و قهقرا بکار گرفته شود ارکان شخصیت آدمی را ویران می‌کند. چه بسیارند کسانی
که با تلقین، بیمار شده‌اند و به خاک سیاہ حرمان نهشته‌اند. پس اینکه شخص بگوید من
موجودی بی‌اختیار و نامؤثرم، این خود موجب بیماری روحی شود. بیت اخیر ناظر است به
این حدیث: لَا تَمَارِضُوا فَتَمَرِضُوا وَلَا تَحْفَرُوا قُبُورَكُمْ فَتَمُوتُوا^۲. «خود را به بیماری نزنید که
بیمار خواهید شد. و گور خود مکنید که خواهید مُرد.»]

(۱۰۷۱)

جبر، چه بود؟ بستنِ اشکسته را یا به پیوستنِ رگی، بگسسته را
معنی لغوی «جبر» چیست؟ جبر به معنی بستن استخوان شکسته و پیوند دادن رگ

۱. لاغ: هزل و شوخی. در اینجا به معنی بددلی است. «رنجوری به لاغ» یعنی خود را بیمار نشان دادن،
تمارض.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۲.

گسسته است. [خداوند را از آنرو «جَبَّار» گویند که دل‌های شکسته را پیوند دهد. یا از آنرو که نقایص ممکنات را با افاضه وجود خود برطرف سازد و وجود منبسط خود را بر جمیع اعیان ثابتات و هیاکل ماهیات ساری کند.]

چون در این ره پای خود نشکسته‌یی بر که می‌خندی؟ چه پا را بسته‌یی؟ (۱۰۷۲)
ای جبری‌مذهب، تو که در راه حق گام بر نمی‌داری تا آنجا که از فرط کوشش پایت بشکند، بر چه کسی می‌خندی؟ چرا پایت را بیهوده بسته‌ای؟

و آنکه پایش در ره کوشش شکست در رسید او را بُراق و بر نشست (۱۰۷۳)
ولی کسی که در راه سلوک، پایش بشکند، مرکوب عالی‌تری از طرف خداوند برای او فرستاده خواهد شد که آنرا بُراق گویند. و او بر آن می‌نشیند و به سیر و سلوک خود ادامه دهد. [بُراق، مرکوب پیامبر (ص) در شب معراج بوده است. بدان رَفَرَف نیز گویند. طریحی آن را از ماده «برق» مشتق دانسته و گوید که به خاطر سرعتِ برق‌آسای آن، بدین نام موسوم گشته است.^۱ نقل است که آن حضرت در خانه اُم‌هانی پس از نماز عشاء به معراج رفت.^۲ مرکوب آن جناب براق بوده است، چنانکه در دعای تُدبیه نیز آمده است: سَخَّوَتْ لَهُ الْبُرَاقُ وَ عَرَجَتْ بِرُوحِهِ. «بُراق را به تسخیر او در آوردی و روحش را به معراج بُردی.» توضیح بیشتر براق در شرح بیت (۵۵۲) دفتر چهارم آمده است. اکبرآبادی منظور بیت اخیر را بخوبی توضیح داده است: یعنی کسی که به ریاضات تمام و توجه مدام، خود را فنا کرد و به جبر محمود رسید، آنگاه بر براق قدرت حق سوار شود. پس اعمال، به اختیار حق از وی صدور یابد و اعمال و افعال که از وی صادر می‌شوند منسوب به خود نمی‌داند و فاعل جز حق را نمی‌بیند. این است جبر محمود. اما جبر مذموم آنکه خود را غیر حق اعتقاد کند و با این نفی، اختیار را از خود نماید.^۳]

حامل دین بود او، محمول شد قابل فرمان بُد او، مقبول شد (۱۰۷۴)
سالک، ابتدا حامل دین بود. یعنی سالک در آغاز سلوک به تعلّم و ریاضات مشغول

۱. ر.ک. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۳۸.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۶۴۷.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۶۹.

می‌شود، و چون منازل سلوک را طی می‌کند، محمول قدرت و مشیت حق تعالی می‌شود. یعنی زان پس اراده الهی او را با خود می‌برد. آن سالک در بدایت سلوک اوامر الهی را پذیرا بود. اکنون خود مقبول درگاه الهی شده است. این بیت نیز از حیث مضمون باز می‌گردد به بیت (۱۰۶۴) همین دفتر.

(۱۰۷۵) تاکنون فرمان، پذیرفتی ز شاه بعد از این، فرمان رساند بر سپاه
ابتدا از شاه حقیقی عالم فرمان می‌پذیرفت. اما اکنون فرمان او را به بندگان می‌رساند.

(۱۰۷۶) تاکنون اختر، اثر کردی در او بعد از این باشد امیر اختر او
در ابتدا به سبب داشتن حال و هوای بشری، ستارگان در او اثر می‌کردند، ولی پس از طی مراحل سلوک و انقطاع از حالت بشری، خود فرمانروای ستارگان و نجوم شده است و در آنها تصرف می‌کند. [در بیت اخیر تأثیر کواکب در احوال زمینیان مورد اشارت واقع شده است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۷۵۱) همین دفتر. منظور بیت: هرکه با براق عشق الهی سلوک کند از کمند زمین و زمان می‌رهد و در عناصر جهان تصرف می‌کند.]

(۱۰۷۷) گر تو را إشکال آید در نظر پس تو شک داری در إِنْشَقَّ الْقَمَرِ
اگر در این خصوص که پیامبر (ص)، امیر و فرمانروای ستارگان شد شک و إشکال داری و در معجزه شکافته شدن ماه به دست مبارک او، خار تردید در دلت خلیده، آیه اول سوره قمر را بخوان. [توضیح این آیه در شرح بیت (۱۱۸) همین دفتر آمده است. ماجرای انشقاق قمر نیز در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۰۷۸) تازه کن ایمان، نه از گفتِ زبان ای هوا را تازه کرده در نهان
ای کسی که هواهای نفسانیات را در نهانخانه دلت تازه کرده‌ای یعنی ای کسی که لحظه به لحظه به دنبال هوای نفسانی هستی، برو ایمان قلبی‌ات را تازه کن. اما خیال نکنی که با لَفَاطِی و لَقَلَقَةُ لِسَان می‌توانی ایمان به دست آری. بلکه فقط با قلب و درونت می‌توانی به ایمان خالص برسی. زیرا مادام که قلب بر ایمان گواهی ندهد، زبان همچنان تکرار بیهوده می‌کند.

تا هوا تازه‌ست، ایمان تازه نیست کین هوا، جز قفلِ آن دروازه نیست (۱۰۷۹)

تا وقتی که هوای نفس، تازه و سرحال است، ایمان تازه و قوی نمی‌شود. و این هوای نفس مانند قفلی است بر دروازه قلب که ایمان را بدان راهی نیست مگر با شکستن این قفل. [اشارت است به حدیث: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعاً لِمَا جِئْتُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ.] «مؤمن کامل نشود کسی از شما مگر آنکه خواهش او تابع گردد هر چیزی را که از بارگاه خدا آورده‌ام.»]

کرده‌ای تأویل، حرفِ پِکَر^۲ را خویش را تأویل کن، نی ذکر^۳ را (۱۰۸۰)

ای اسیر هوای نفس، تو سخن تازه و بدیع (قرآن) را تأویل کرده‌ای. یعنی قرآن کریم را بر مبنای هواهای نفسانیات معنی کرده‌ای. حال آنکه باید فکر و حال خود را بر مبنای قرآن تأویل کنی و آنرا بوسیله قرآن، تصحیح و تکمیل نمایی. [تأویل (= رجوع دادن) از ریشه اول (= رجوع کردن) است. درباره معنی اصطلاحی تأویل اقوال بسیاری آمده است^۴. اما بطور کلی می‌توان گفت که تأویل، بیان مفاد کلام است برخلاف ظاهر آن. جرجانی در تعریفات گوید: تأویل عبارت است از برگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن به معنای احتمالی، بدین شرط که معنای احتمالی با قرآن و سنت رسول (ص) در سازد.]

بر هوا تأویلِ قرآن می‌کنی پست و کژ شد از تو، معنی سنی^۵ (۱۰۸۱)

چون از روی هوای نفس، قرآن را تأویل می‌کنی، پس معانی بلند و روشن قرآن به دست تأویل تو پست و کج شود. [تفسیر به رأی قرآن کریم، امری ناروا و مطرود است. چنانکه در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ لَمْ يُوجِزْ وَ إِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ^۶. «هرکه قرآن را به رأی خود تفسیر کند و درست هم تفسیر کند هیچ اجری ندارد. و اگر نادرست تفسیر کند گناه آن بر گردن اوست.»]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، ج ۱، ص ۷۰.

۲. حرفِ پِکَر: سخن تازه و بدیع.

۳. ذکر: یاد. یکی از نام‌های قرآن کریم.

۴. ر.ک. تفسیر المیزان (متن عربی)، ج ۳، ص ۲۳.

۵. سنی: بلند و روشن.

۶. ر.ک. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۷. و تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۱، مقدمه پنجم.

زیافت^۱ تاویل مگس

تمثیل: مگسی سوار بر برگ کاهی است و آن برگ کاه، روی پیشاب خری روان است. مگس به خیال خود، روی دریایی پهناور، کشتی می‌راند! پس به خود می‌بالد و از سزمستی و بَطَر چنین می‌لافد: این منم کشتی‌بانی که در این دریای بیکران، کشتی می‌رانم!! مولانا در این تمثیل کوتاه طنزآمیز و در عین حال گزنده و بی‌پرده، احوال سرمستان از باده غرور را نقد می‌کند. آنانی که در عین حقارت و کوته‌فکری، خود را بزرگ و دانا می‌پندارند. انسان گاه بر اثر غلبه اوهام و خودبینی، خویشتن را بر موج علم و معرفت و اوج قدرت و سلطنت می‌بیند. این تمثیل شمولی همه جانبه دارد. بنابر این هرکس که حدّ خود شناسد و پای از گلیم خود فراتر نهد مشمول چنین تمثیلی است. مولانا با این تمثیل هم مدعیان معرفت را نقد کرده و هم حکّام و امیران زمان خود را که به محض رسیدن به مسندی از مساند فانی دنیوی غرّه می‌شدند و کوسِ اَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلَى می‌زدند. مأخذ این تمثیل، قطعه‌ای است از ابونواس در هجای جعفر برمکی که در عیون‌الاکبار ابن قتیبه، طبع مصر، ج ۱، ص ۲۷۳ آمده است.^۲

(۱۰۸۲) آن مگس بر برگِ کاه و بولِ^۳ خر همچو کشتی‌بان، همی افراشت سر
آن مگس خُردک‌اندام، روی برگ کاه و پیشاب خر، مانند کشتی‌بانان،
سر بلند می‌کرد.

(۱۰۸۳) گفت: من دریا و کشتی خوانده‌ام مدّتی در فکرِ آن می‌مانده‌ام
آن مگس گفت: من قبلاً درباره دریا و کشتی مطالبی خوانده بودم، و مدّتی را در همین
اندیشه سپری می‌کردم!

(۱۰۸۴) اینک این دریا و این کشتی و من مردِ کشتی‌بان و اهلِ رائِ زن
اکنون بدون شک این پیشاب خر، همان دریایی است که قبلاً درباره آن چیزهایی
خوانده بودم! و این برگ کاه هم کشتی است! و من نیز کشتی‌بانِ ماهر و حاذق!

۱. زیافت: ناروایی، ناخالصی. در اصل به معنی ناسرگی زر و سیم (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۷۹۹)

۲. ر. ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴.

۳. بُول: ادرار.

- (۱۰۸۵) بر سر دریا همی رانند او عَمَد^۱ می نمودش آنقدر بیرون ز حد
آن مگس، روی دریای خیالی خود (پیشاب خر)، قایق خیالی (برگ کاه) می راند. و
این چیزها در نظرش بیش از اندازه بزرگ و مهم جلوه می کرد!
- (۱۰۸۶) بود بی حد آن چَمین^۲ نسبت بدو آن نظر که بیند آنرا راست کو؟
آن پیشاب نسبت بدان مگس، بی اندازه پهناور می نمود. اما کو آن نظر واقع بینی که
پیشاب خر را آن چنان که هست ببیند؟!]
- (۱۰۸۷) عالمش چندان بُود کِش بینش است چشم چندین، بحر همچندینش است
جهان مگس به اندازه بینش اوست، دریا نیز در نظر مگس به اندازه بینش اوست.
[معرفت مگس صفتان نیز به اندازه دید تنگ و خُردِ آنان است.]
- (۱۰۸۸) صاحبِ تاویلِ باطل^۳، چون مگس وَهَمِ او بَوَلِ خر و، تصویرِ خَس^۴
آن کسی که همه چیز را به صورت یاوه و بی اساس، تاویل می کند مانند
همین مگس است. او هام او مانند ادرار خر و تصوّرات او مانند خس و خاشاک، بی مقدار
است.
- (۱۰۸۹) گر مگس، تاویل بگذارد به رای آن مگس را بخت گرداند هُمای^۵
اگر مگس، آن تاویلی را که بر پایه رأی و نظر سست است رها کند، همان دم، طالع
مبارکش او را به پرندۀ تیزبالی همچون هُما دگر سازد. [همینطور اگر کسانی که در چنبرۀ
او هام و بینش محدود خود اسیرند، از این حصار بدر آیند، روحشان بر ستیغ رفیع حقیقت پر
کشد.]

۱. عَمَد: قایقی که از شاخ و برگ و تنه درخت سازند.

۲. چَمین: بول، سرگین، شاش.

۳. صاحبِ تاویلِ باطل: کسی که تاویل هایش بی اساس است.

۴. خَس: خار و خاشاک، فرومایه.

۵. هُما: نام مرغی که استخوان می خورد و به باور قدما بر سر هرکس سایه افکند به دولت و سلطنت رسد.

(۱۰۹۰) آن مگس نَبُودِ کِش^۱، این عبرت بُودِ روح او، نی در خورِ صورت بُودِ هرکس دارای چنین بینش ژرف و والایی شود، نباید او را مگس خواند زیرا روح او همدیفِ عالم صورت و ظاهر نیست، بلکه از عالم صورت، برتر و بالاتر آمده است.

تولیدن^۲ شیر از دیر آمدنِ خرگوش

(۱۰۹۱) همچو آن خرگوش، کو بر شیر زد^۳ روح او کی بود اندر خوردِ قد؟ به عنوان مثال، آن خرگوشی که با شیر مقابله کرد، چگونه ممکن است روحش، همدیف جسمش باشد؟ یعنی روح آن خرگوش هوشمند از جسم کوچکش بسی والاتر بود.

(۱۰۹۲) شیر می‌گفت از سرِ تیزی و خشم کز ره گوشم، عَدُو^۴ بر بست چشم شیر از روی خشم و غضب با خود می‌گفت: دشمن از راه گوش، چشمانم را فرو بست. یعنی همینکه یاوه‌های آن گروه را شنیدم و دل بدان بستم، چشم بصیرتم بسته شد.

(۱۰۹۳) مکرهای جبریانم بسته کرد تیغِ چوبینشان تَنَم را خسته کرد^۵ شیر گفت: حیل‌های اهل جبر (نخجیران)، دست و پایم را بست. و شمشیر چوبین آنان، تنم را مجروح کرد. [نخجیران هرچند در اقامه دلیل، مغلوب شیر شدند، ولی عملاً نوعی جبر را بر او الزام کردند، بدین ترتیب که قرار شد شیر از جستار شکار دست کشد و به رزق معین نخجیران بسنده کند. همانطور که در ابتدای حکایت آمد، نخجیران نُماد جبریان‌اند. مولانا در اینجا استدلال‌ات بی‌پایه جبریان را به شمشیر چوبین تشبیه می‌کند.]

(۱۰۹۴) زین سپس^۶ من نشنوم آن دَمْدَمه^۷ بانگِ دیوان است و غولان، آن همه از این به بعد من دیگر، سخنان پُر مکر و تزویر آنان را نخواهم شنید، زیرا که این

۱. کِش: که + اش. موصول + ضمیر. یعنی که او را.

۲. تولیدن: بانگ زدن به آواز بلند.

۳. زد: مقابله کرد، تصادم کرد.

۴. عَدُو: دشمن، تلفظ فارسی عَدُوّ عربی.

۵. خسته کرد: زخمی نمود، مجروح کرد.

۶. زین سپس: در اینجا به جای زین پس آمده است.

۷. دَمْدَمه: مکر و فریب.

سخنان، بانگ دیوان و غولان است. یعنی گفته‌های آنان مانند شیاطین و غولان است که همواره با مکر و حيله آمیخته است.

بَر دَران ای دل، تو ایشان را مَایست پوستشان بَرکن، کِشان^۱ جز پوست نیست (۱۰۹۵)
ای دل، بیدرنگ آنان را پاره کن و پوستشان را برکن که آنان چیزی جز پوست نیستند. [گفتارهای پُر نقش و نگار آنان، فاقد مغز حقیقت است. پس می‌توان فوراً رسوا و زارشان کرد.]

پوست، چه بُود؟ گفته‌های رنگ‌رنگ چون زِرّه^۲ بر آب، کِش نَبُود درنگ (۱۰۹۶)
پوست و قشر چیست؟ همان سخنان گوناگون و گفتارهای رنگارنگ. درست مانند حلقه‌های زِرّه‌مانندی که روی آب نقش می‌بندد، دوامی ندارد و بلافاصله نابود می‌گردد. [مولانا خود فرماید «درد چون نیست چه حاصل که سخن رنگین است» وقتی کلام آدمی از حِلَّتِ حقیقت و نشان صداقت عاری باشد هرچند هم آنرا آراسته بیان دارد و شیوا نویسد قلب و روح شنونده و خواننده را گرمی نبخشد جز ملال. نظیر مدایح و تملقات شاعران و سخنوران نان‌پیشه نسبت به ارباب قدرت و اصحاب مُکنت.]

این سخن چون پوست و معنی، مغز دان این سخن چون نقش و، معنی همچو جان (۱۰۹۷)
سخنی که گفته می‌شود آنرا مانند پوست بدان و معنی را مانند مغز. به عبارتی دیگر سخن، مانند جسم است و معنی، همچون روح.

پوست باشد مغز بد را عیب‌پوش مغز نیکو را ز غیرت، غیب‌پوش (۱۰۹۸)
پوست، پوشاننده مغز بد و ناخوش است. همینطور الفاظ و عبارات رنگارنگ، پوشاننده عیب‌های درونی انسان است، ولی مغز نیکو و جان پُر معنا، نیازی به الفاظ پُرطمطراق ندارد. بلکه حق تعالی از کمال غیرتش، آن کسان را که صاحب جانی پرمعنا هستند از دیده ظاهری مردم می‌پوشاند که اینان را اولیای مستور گویند. [دو بیت اخیر

۱. کِشان: که ایشان.

۲. زِرّه: در اینجا مراد حلقه‌ها و دوایری که بر سطح آب نمایان می‌شود.

انتقادی است بر کسانی که در کلام خود از عبارات رنگین و کلمات پُر طمطراق استفاده می‌کنند، ولی وقتی به عمق آن نظر می‌شود معلوم می‌گردد که هیچ و پیوج است. صنعت‌سازی‌های افراطی و بی‌مزه کلامی معمولاً وقتی پدید می‌آید که گوینده از دستمایه معنوی تهی است و می‌خواهد با عبارات پُر آب و تاب و آرایه‌های لفظی بر جهل و بی‌مایگی خود سرپوش نهد. |

(۱۰۹۹) چون قلم از باد بُد، دفتر ز آب هر چه بنویسی، فنا گردد شتاب
به عنوان مثال، هرگاه قلم از باد باشد و کاغذ از آب، هرچه روی آن بنویسی بیدرنگ نابود می‌شود. [نقش بر آب زدن یا نقش بر آب مثلی است برای بیهوده کاری و بی‌ثباتی^۱. نظیر خشت بر دریا زدن و آب در هاون سودن است. مولانا در اینجا سخنانی را که از روی هوای نفس بر زبان آورده می‌شود در بیهودگی و بی‌ثباتی به نقوش روی آب تشبیه می‌کند. |

(۱۱۰۰) نقش آب است ار وفا جویی از آن باز گردی، دست‌های خود گزان
اگر از نقوشی که بر سطح آب می‌نشیند، دوام و بقا بخواهی، مسلماً دچار پشیمانی خواهی شد و سرانجام از روی ندامت، دستان‌ت را خواهی گزید. همین‌طور است الفاظ و عبارات رنگین و میان تهی.

(۱۱۰۱) باد در مردم، هوا و آرزوست چون هوا بگذاشتی، پیغام هُوست
نقوشی که باد بر سطح آب پدید می‌آورد، دوامی ندارد و زود فانی می‌شود. همین‌طور این باد که در آدمیان، همانا شهوات و آرزوهای بی‌اساس است، در نفس‌های آنان نقوشی می‌نگارد که پایدار نباشد. و اینک اگر هوی و هوس شیطانی را فروگذاری، پیغام و سروش حق را خواهی شنید. [در اینجا هوای نفس را به «باد» تشبیه می‌کند زیرا که باد، بر سطح آب موج می‌انگیزد. هوای نفس نیز در دل آدمی موج هوس و آرزو پدید می‌آورد. |

(۱۱۰۲) خوش بُود پیغام‌هایِ کردگار کو ز سر تا پائی باشد پایدار
پیغام‌های حضرت پروردگار، نغز و خوش است، زیرا که آن پیغام‌ها یکسره پایدار و با دوام است.

(۱۱۰۳) خطبه شاهان بگردد و آن کیا جز کیا و خطبه‌های انبیا
خطبه و عظمت شاهان روزگار، تغییر پیدا می‌کند، مگر بزرگی و خطبه‌های پیامبران که همواره برقرار است. [استاد فروزانفر در توضیح بیت اخیر گوید: خطبه و سکه، علامت پادشاهی و امارت است، از آن جهت که هرگاه کسی به پادشاهی و امارت می‌رسید خطیب، مکلف بود که نام او را روز جمعه و در اعیاد رسمی در خطبه یاد کند و همینکه معزول می‌شد و یا درمی‌گذشت نام وی را از خطبه می‌افکندند و نام جانشین او را در خطبه ذکر می‌نمودند. در نقش سکه نیز همین روش معمول بود و هنوز هم معمول است. ولی هیچگاه نام حضرت رسول اکرم (ص) از خطبه حذف نمی‌شد، چنانکه در سکه‌های اسلامی کلمه لا اله الا الله، مُحَمَّدَ رَسولُ الله بر دایره خارجی و کناره سکه و یا بر طرفی از آن ضرب می‌شد و نام پادشاه و یا امیر محلّ در درون آن دایره و یا سوی دیگر منقوش می‌گردید، ولی این نقش با تغییر سلطنت و حکومت تبدیل می‌یافت. مولانا در این ابیات بدین رسم و آیین اشاره می‌فرماید و حقیقت امر آن است که حکومت حق، تغییرپذیر نیست، برخلاف حکومت ظاهری و قدرت مادی که در معرض زوال است.^۱]

(۱۱۰۴) زانکه بؤش^۲ پادشاهان از هواست بازنامه^۳ انبیا از کبریاست
زیرا شکوه و شوکت پادشاهان دنیوی از روی هوی و هوس است و دوامی ندارد، ولی شکوه و جلال پیامبران از سوی خدای تعالی است که صاحب بزرگی و عظمت است. پس همان‌طور که کبریایی حق تعالی را فنا و زوالی نیست، قدرت و جلال پیامبران نیز زوال نگیرد.

(۱۱۰۵) از درم‌ها نام شاهان برگنند نام احمد تا ابد بر می‌زنند
نام شاهان را بر روی سکه‌ها حک می‌کنند (زیرا در هر زمان نوبت یکی از آنان است

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲. بؤش: توانایی و شکوه و قدرت.

۳. بازنامه: حشمت و بزرگی.

که حکم براند) در حالی که نام احمد(ص) برای همیشه باقی و پایدار است. [در مصراع اول این وجه نیز جایز است: نام شاهان را از روی سکه برمی دارند. به هر حال شاید مصراع دوم ناظر بر این مطلب باشد که در دوران قدیم در کشورهای اسلامی، کلمه شهادتین را بر سکه ضرب می کردند. باز منظور همان است که در شرح ابیات اخیر گفته آمد.]

(۱۱۰۶)

نام احمد، نام جمله انبیاست چون که صد آمد، نود هم پیش ماست
نام شریف حضرت احمد(ص)، نام همه پیامبران است. یعنی حقیقت حضرت محمد(ص) جامع جمیع مراتب و ظهورات انبیاست. و آیین او کامل ترین آیین ها و زبده همه شرایع است. زیرا که مثلاً وقتی عدد صد را داشته باشیم در واقع همه اعداد کمتر از صد را نیز داریم. پس حقیقت احمد(ص)، خلاصه و سُلَافه همه پیامبران است، زیرا به اعتقاد صوفیه هر پیامبری، تمهیدی است برای ظهور پیامبر بعدی، و قهراً آن پیامبر مستجمع جمیع کمالات انبیای پیش از خود است.

هم در بیان مکر خرگوش

(۱۱۰۷)

در شدن، خرگوش بس تأخیر کرد مکرها با خویشتن، تقریر کرد^۱
خرگوش در رفتن به سوی شیر تأخیر بسیار کرد. اما مکرهایی را که می خواست بکار گیرد با خود یک بار مرور کرد.

(۱۱۰۸)

در ره آمد بعد تأخیر دراز تا به گوش شیر گوید یک دو راز
خرگوش بعد از تأخیر طولانی به راه افتاد تا نزد شیر رود و یکی دو شمه از مکرهای خود را به شیر بگوید.

(۱۱۰۹)

تا چه عالم هاست در سودای عقل^۲ تا چه با پهناست این دریای عقل
در وجود عقل، دریاها بس عجیبی وجود دارد. دریای عقل چه فراخ و پهناور است. [مولانا در مثنوی درباره عقل، مطالبی گونه گون و بظاهر متعارضی دارد. گاه آنرا خوار

۱. تقریر کردن: بیان کردن.

۲. سودای عقل: در اینجا به معنی وجود عقل آمده است. (ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۴۷۸)

می‌شمارد و گاه بس بزرگش می‌دارد. بطور کلی عقل در اصطلاح حکما تقسیم می‌شود به عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری یا علمی عبارت است از شناسایی صرف. بی‌آنکه توجه به عمل و کیفیت کار داشته باشد. مانند اینکه می‌دانیم هر مخلوقی را خالق آفریده است. و یا می‌دانیم که جهان، همواره در حال تغییر و تحول است. و امثال این امور که فقط به صورت علم و دانسته در ذهن ما منقوش است. اما عقل عملی، عقلی است که در آن، جنبه عمل نیز وجود دارد. یعنی علاوه بر دانش‌های کلی، کیفیت عمل نیز ملحوظ است. و بطور کلی می‌توان گفت که عقل عملی، علم به حُسن و قبح و مصالح و مفاسد اعمال و افعال انسانی است. مانند اینکه می‌دانیم دروغ و خیانت ناپسند است و نماز و نیایش مطلوب است و...

اگر روح آدمی را به پرنده‌ای مانند کنیم دو قوه عقل نظری و عملی برای آن پرنده به منزله دو بال است که بی‌آن دو، پرواز ممکن نیست.

عقل در اصطلاح مولانا به چند معنی گفته می‌شود که بعضی را عقل ممدوح یعنی عقل ستوده خوانند و بعضی را عقل مذموم یعنی عقل نکوهیده شمارند.

عقل در مثنوی به معانی ذیل آمده است:

۱. قوه قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفاسد اعمال و احوال:

عقل آن باشد که او با مشعله است	او دلیل و پیشوای قافله است
عقل باشد مرد را بال و پری	گر نباشد عقل، عقل رهبری
بی ز مفتاح خرد، این قرع باب	از هوی باشد نه از روی صواب
۲. عقل ایمانی و عرشی، این عقل نیز از تجلیات همان عقل ممدوح عملی است:	

عقل ایمانی چو شعله عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است
عقل در تن حاکم ایمان بود	که ز بیمش نفس در زندان بود

۳. قوه شیطنت و گریزی و هوش و تزویر در امور دنیا که مظهر عقل مذموم است:

زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن

۴. عقل جزئی که ناقص و نارساست. این عقل، برای درک حقایق امور و اشیاء کافی نیست، چرا که در معرض آفت و هم و گمان است:

عقل جزوی، آفتش و هم است و ظن	ز آنکه در ظلمات شد او را وطن
عقل جزوی، عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را سازای سلطان، وزیر

عقل جزوی، عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
 ۵. عقل کلی یا عقل کل که در اصطلاح مولانا به دو معناست: یکی عقل مجرد علوی
 مفارق از ماده و مادیات که آنرا با نفس کلی یا نفس کل همردیف دانند. اما معنی دیگر عقل کل،
 عقل کامل رساست که محیط بر همه اشیاء است و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند. و
 این نوع عقل به اعتقاد مولانا خاصّ خواصّ بندگان و مقربان است که شامل انبیا و اولیا و ابدال
 و اقطاب و مشایخ راستین می‌شود:

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

❖

پیر، پیر عقل باشد ای پسر نه سپیدی موی اندر ریش و سر

❖

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی^۱
 در اینجا منظور مولانا از عقل ذات اقدس الهی است.]

(۱۱۱۰)

صورتِ ما اندرین بحرِ عذاب^۲ می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب
 به‌عنوان مثال، وجود آشکارِ ما در دریای گوارای ذات احدیت می‌دود و حرکت می‌کند،
 درست مانند کاسه‌هایی که بر روی آب شناور است. [به قول اکبرآبادی منشأ حرکت عالم
 اجسام، ذات حق تعالی است. چنانکه حرکت کاسه‌ها بر آب از آب است. تعینات انسان
 همچون کاسه‌ای است بر سطح دریا. کاسه تا وقتی که خالی است بر آب می‌رود. همینطور تا
 وقتی که انسان از دمِ رحمانی و عشق الهی تهی باشد خود را کسی می‌داند و لاف‌ها می‌زند. اما
 همینکه از عشق و معرفت یزدانی پُر شد در ژرفای دریا غرق شود و به مقام فنای فی الله رسد.
 تشبیه صورت به کاسه و حقیقت به دریا در فیه مافیه صفحه ۱۵۲ نیز آمده است.]

(۱۱۱۱)

تا نشد پُر بر سرِ دریا چو طشت چون که پُر شد طشت، در وی غرق گشت
 مادام که کاسه وجود آدمی از آب دریای بیکران الهی خالی باشد بر سطح آب می‌رود.
 ولی همینکه کاسه وجود ما از عشق دریای الهی پُر شد در آن دریا غرقه می‌آید. [رجوع شود

۱. مطالب مربوط به تقسیم بندی عقل از مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۸۲ - ۴۵۷ به اختصار نقل شد.

۲. عذاب: جمع عَذْب به معنی شیرین و گوارا. «بحرِ عذاب» کنایه از ذات حق تعالی است.

به توضیح بیت پیشین.۱

(۱۱۱۲) عقل، پنهان است و ظاهر، عالمی صورتِ ما موج و، یا از وی، نمی همانطور که عقل، پنهان است و عالم صورت، ظاهر. پس ذات حضرت حق نیز همانند دریا ظاهراً پنهان است و صورتِ موجودات و ممکنات، آشکار است. [عرفا وجود متعین را به موج یا نم تشبیه کرده‌اند و وجود مطلق را به دریا. زیرا موج و نم از مظاهر و شؤونات دریاست و این عالم کثرت نیز مظهر حق تعالی. از عجایب شؤونات الهی آن است که در عین خفاء، ظاهر می‌نماید و با وجود آنکه غیر او هیچ نیست و اوست که عین همه اشیاء شده، تعینات و تشخصات، پرده جمال آن حضرت گشته‌اند و در زیر پرده هر ذره‌ای از ذرات، جمال جانفزای آن محبوب حقیقی پنهان شده و به صورت همه جلوه‌گری می‌کند و به رنگ همه برمی‌آید.۱]

(۱۱۱۳) هر چه صورت می‌وسیلت سازدش زان وسیلت بحر، دور اندازدش صورت هرچه که برای رسیدن به دریای حقیقت، وسیله فراهم آرد، دریای حقیقت با همان وسیله، صورت را از خود دور می‌کند. یعنی وصال به حق برای صورت پرستان و اهل ظاهر میسر نیست. [چون صورت محدود است، هر آنچه از صورت بوجود می‌آید نیز محدود است و آن وسایط و وسایل بجای آنکه باعث قرب شود ایجاد بُعد می‌کند.۱]

(۱۱۱۴) تا نبیند دل، دهنده راز را تا نبیند تیر، دور انداز را حضرت حق، کسانی را که برای وصال او به ظواهر و صورت متوسل می‌شوند از خود دور می‌سازد تا نتوانند به اسرار ذات الهی واقف شوند. چنانکه مثلاً تیر نمی‌تواند تیرانداز را ببیند. [مصراع دوم تمثیل است برای مصراع اول. همانطور که تیر در قبضه قدرت تیرانداز است، آدمی نیز در قبضه مشیت الهی است. «تیر» در اینجا شامل وهم و گمان آدمی نیز می‌شود. آدمی برای نیل به حقیقت هر قدر به وهم و گمان تکیه کند از وادی حقیقت دورتر می‌افتد.۱]

(۱۱۱۵)

اسبِ خود را یاوه^۱ داند وز ستیز می‌دواند اسبِ خود در راه، نیز
به عنوان مثال، انسان غافل، اسبِ خود را گم شده می‌پندارد و از سرشتاب، اسبش را
تند و تیز می‌دواند. [مولانا از این جا تا بیت (۱۱۱۹) روح الهی را به اسب تشبیه می‌کند و
جسم آدمی یا کالبد جهان را به سوارکار. با آنکه سوارکار غافل توسط اسب از سویی به سویی
می‌رود، با اینحال از وجود اسب خبر ندارد و در به در به دنبال آن اسب است. چنانکه انسان
غفلت زده ظهور حق را نمی‌بیند و از معیت حق غافل است و بیهوده خود را به مظاهر مشغول
داشته است. حکیم سبزواری گوید: مراد از این بیت آن است که تا جانی آدمی، خودشناس و
خداشناس نشود و در طلب باشد، سواری را مانند که اسب در زیر ران داشته باشد و اسب را گم
شده بداند و در جستجوی آن باشد. یکی از معانی مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ آن است که
هرکه شناخته نفس خود را، اول باید شناخته باشد ربِّ خود را تا آن معرفت اولی میزان نفس
شود.^۲]

(۱۱۱۶)

اسبِ خود را یاوه داند آن جَواد^۳ و اسبِ خود او را گشان کرده چو باد
آن جوانمرد (صاحب اسب)، اسبِ خود را گم شده می‌داند، در حالی که اسبش مانند
باد، او را با خود حمل می‌کند و او نمی‌داند که بر همان اسبی سوار است که در به در سراغش
را می‌گیرد.

(۱۱۱۷)

در فغان و جُست و جو آن خیره‌سر^۴ هر طرف، پُرسان و جویان، در به در
آن شخص حیران و پریشان حال، آه و فغان می‌کند و در به در سراغ اسبش را از
هرکس می‌گیرد.

(۱۱۱۸)

کآن که دزدید اسبِ ما را کو و کیست؟ اینکه زیرِ رانِ توست ای خواجه چیست؟
آن مردِ حیران می‌گوید: آن کسی که اسبِ ما را دزدیده کجاست؟! او کیست؟! حال باید
به این شخص گفته شود: ای آقای محترم! پس این اسبی که سوارش شده‌ای چیست؟!

۱. یاوه: گم شده، مفقود. مجازاً بر سخن هرزه و هذیان اطلاق شود.

۲. شرح اسرار، ص ۴۵.

۳. جَواد: جوانمرد.

۴. خیره‌سر: پریشان و آشفته.

(۱۱۱۹) آری این اسب است، لیکن اسب کو؟ با خود آ، ای شهسوارِ اسبِ جو
 آن شخص حیران می‌گوید: بله البته که این اسب است. ولی اسب گمشده من کو؟! ای
 چابک‌سواری که سراغ اسب را می‌گیری، به خود بیا و ببین که اسب همراه خود تو است!
 این ابیات تماماً در بیان معیت حضرت حق و تفسیر قسمتی از آیه ۴ سوره حدید است که
 فرماید: ... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ... «... و اوست با شما هر جا که باشید...» [

(۱۱۲۰) جان، ز پیدایی و نزدیکی است گم چون شکم پر آب و لب خشکی چو خم
 جان (ذات حضرت حق) از شدت ظهور و نزدیکی، پنهان است. و تو ای انسانی که
 اسرار حق را در نیافته‌ای و او را شهود نکرده‌ای مانند خمره‌ای هستی که درونش پر از آب
 است ولی لبش خشک است. [در آیه ۱۶ سوره ق آمده است: ... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ
 الْوَرِيدِ. «... ما از رگ حیات به آدمی نزدیک‌تریم.» زمخشری این تعبیر را مجازی برای بیان قرب
 گرفته است.^۱ مفسران قرآن کریم در بیان «حبل الوريد» اقوالی گفته‌اند. بعضی آنرا رگ جان معنی
 کرده‌اند.^۲ و بعضی آنرا رگ گردن و رگ قلب دانند. و بعضی نیز مانند طبرسی آنرا همه رگ‌های
 بدن فرض کرده‌اند.^۳ «لب خشکی» صفت و موصوف است و یای «خشکی» نکره یا مخاطب است. [

(۱۱۲۱) کی ببینی سرخ و سبز و قُور^۴ را تا نبینی پیش از این سه، نور را؟
 مادام که نور را ندیده باشی چگونه ممکن است که رنگ سه گانه سرخ و سبز و بور را
 ببینی؟ [به عقیده ابن سینا و بسیاری از حکما و ابن هیثم (ریاضی‌دان معروف و معاصر
 ابن سینا) نور و روشنی شرط وجود و حصول رنگ‌هاست. و در تاریکی رنگ وجود ندارد. زیرا
 شرط وجود آن که نور است موجود نیست، اما به عقیده متکلمان نور، شرط دیدن رنگ است
 و بر این عقیده، رنگ در ظلمت موجود است، ولی دیده نمی‌شود. زیرا شرط رؤیت آن وجود
 ندارد. گفته مولانا به عقیده متکلمان نزدیک است.^۵ مولانا این بیت را نیز بر سبیل تمثیل آورده
 است تا این مطلب را که خداوند از شدت ظهور، مخفی است بیشتر تبیین کند. در اینجا «نور»

۱. ر. ک. کشف، ج ۴، ص ۳۸۳.

۲. ر. ک. کشف الاسرار، ج ۹، ص ۲۷۳.

۳. ر. ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۴۴.

۴. قُور: بور، سرخ کمرنگ.

۵. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۳۱.

کنایه از ذات حق، و رنگ‌های سه گانه مذکور کنایه از کثرات و موجودات است. همانطور که ظهور رنگ‌ها به نور بستگی دارد، ظهور همه اشیاء نیز به نور حق محتاج است. منظور بیت: هستی مطلق، از کمال ظهور، مخفی است. مانند نور که از نهایت ظهور پوشیده است، زیرا دیدن همه اشیاء بواسطه نور صورت می‌گیرد. برای اینکه نور ذاتاً ظاهر است و ظاهر کننده اشیاء. و تا اول، نور دیده نشود، رنگ‌ها ظهور نکند. ولی متأسفانه انسان، رنگ را می‌بیند و متوجه نور نمی‌شود. همینطور آدمیان چنان در بند ممکنات هستند که وجود واجب را نمی‌یابند.^۱

(۱۱۲۲)

لیک چون در رنگ گم شد هوش تو شد ز نور، آن رنگ‌ها روپوش^۲ تو
اما چون هوش در رنگ‌ها محو و مستغرق گردد، پس آن رنگ‌ها برای حجابی پوشاننده شده تا نتوانی «نور» را که سبب اصلی نمود رنگ‌هاست مشاهده کنی. [حکیم سبزواری گوید: رنگ‌هایی که ماهیات و تعینات اعتباریه‌اند به وجود حقیقی مطلق ظاهرند. که وجود، ظاهر بالذات و مظهر ماهیات است.^۳ این بیت نیز مفاد و مضمون بیت تمثیلی پیشین را بسط داده است.]

(۱۱۲۳)

چون که شب آن رنگ‌ها مستور بود پس بدیدی دید رنگ از نور بود
همینکه چادر سیاه شب بر همه اشیاء افکنده شود و همه را در خود پنهان کند، آنگاه خواهی دانست که دیده شدن رنگ‌ها بواسطه تابش نور بوده است. [همانطور که نور ظاهری سبب رؤیت اشیاء می‌شود، نور باطنی نیز سبب مشاهده حقایق ربّانی می‌گردد.]

(۱۱۲۴)

نیست دید رنگ، بی‌نور برون همچنین رنگ خیال اندرون
مادام که نوری در بیرون نتابیده، دیدن رنگ‌ها و اشکال خارجی هم میسر نخواهد بود. همچنین رنگ خیالات درون نیز بدون نور روحانی قابل رؤیت نخواهد بود. [مطابق تقریر مولانا دیدن رنگ خارجی بوسیله وجود نور خارجی است. و بر این قیاس دیدن رنگ و شکل

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۷۴.

۲. روپوش: این کلمه در مثنوی بسیار آمده است. از موارد استعمال آن برمی‌آید که صفت مرکب فاعلی است که گاهی حالت اسم مصدر را به خود می‌گیرد مرادف «ستر» و «ساتر» عربی است. یعنی پرده

پوشاننده (ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۹۱۶)

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۵.

اندیشه و خیال که رنگ‌های درونی است مشروط است به انعکاس انوار غیبی که در این مرتبه دل یا عقل و روح انسانی است، و چنانکه رنگ خارجی به نور آفتاب و ستارگان متمیز می‌گردد رنگ‌های باطنی نیز به نور بصیرت دیده می‌شود. و فی‌المثل خیال و اندیشه باطل را به نور عقل از حق و صواب باز می‌شناسیم و وسوسه دیو و القای شیطان را به نور دل از لَمَّة مَلَك و وحی و الهام تمیز می‌دهیم.^۱

این بُرون از آفتاب و از سُها^۲ و اندرون از عکسِ انوارِ علی^۳ (۱۱۲۵)
همانطور که رنگ‌های ظاهری بر اثر تابش نور خورشید و سایر اجرام سماوی دیده می‌شود، رنگ‌های باطنی نیز بوسیله نور بصیرت الهی دیده می‌گردد. [مثلاً خیالات بی‌اساس و اندیشه‌های باطل را با نور عقل و بصیرت از اندیشه‌های حقّانی باز می‌شناسیم. انوارِ علی به معنی انوار برین است. این بیت تداعی‌کننده فلسفه شیخ اشراق (سهروردی شهید) است که اساس فلسفه خود را بر نور و ظلمت بر نهاده بود. شیخ اشراق پس از آنکه اشیاء را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند، نور را نیز به نور عارضی و نور مجرد منقسم می‌سازد و می‌گوید: «چون بدانستی که هر نوری که مُشارّالیه [به اشارت حسیّه] است، نور عارضی است اندریابی که هرگاه در جهان هستی، نور محض باشد نه مشارّالیه بود و نه حالّ در جسم و نه دارای جهتی از جهات^۴».]

نورِ نورِ چشم، خود، نورِ دل است نورِ چشم، از نورِ دل‌ها حاصل است (۱۱۲۶)
منشأ اصلی نور چشم ما از نور دل است. نور چشم از نور دل پدید آمده است. [زیرا در حکمت مقرر شده است که مُدرِکِ جزئیات و کلیات، نفس ناطقه انسانی است. با این تفاوت که جزئیات را بوسیله آلاتی از قبیل چشم و گوش و وهم و خیال، و کلیات را مستقلاً ادراک می‌کند. وَ النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقَوَى. پس بینایی و ادراک چشم از شؤون انسانی است. ولی مطابق آنچه در تعریف نور گفتیم، نور و بینش و ادراک نفس، ظلّ نور و علم الهی است که ظاهراً بِالذَّاتِ وَ مَظْهَرُهُ لِلغَيْرِ است^۵. حکیم سبزواری گوید: نور چشم و وجود همه قوا که در تن

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۳۲.

۲. سُها: نام ستاره‌ای است خُرد و بسیار پنهان که در قدیم قوّه بینایی را با آن می‌آزمودند.

۳. ر. ک. حکمة الاشراق، ص ۲۰۳.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۳۳ - ۴۳۲.

است از نور روح او منبث شده است و حکم رودها و جدول‌هایی را دارند که از یک چشمه جاری و ساری باشند و در حقیقت همان روح امری، مُدرکِ کلیات و جزئیات است و به باصره می‌گوید: بوسیله من ببین و به سامعه می‌گوید: بوسیله من بشنو و همچنین در باقی قوای مُدرکه^۱.

(۱۱۲۷) باز نورِ نورِ دل، نورِ خداست کو ز نورِ عقل و حسّ پاک و جُداست
همینطور منشأ اصلی نور دل، انوار خداوندی است که از نور حسّ و عقل، جُداست و از جنس آنها نیست. [مولانا در اینجا برای آنکه گمان نرود که علم حضرت حق نیز مانند ادراکات بشری محتاج تمهیدات و مقدمات است علم خداوند را از سنخ ادراکات بشری جدا می‌شمرد.]

(۱۱۲۸) شب بُد نوری، ندیدی رنگ را پس به ضدّ نور، پیدا شد تو را
چون که شب فرا رسد و نور خورشید پنهان شود، رنگ‌ها را نمی‌توانی ببینی. پس به سبب ضدّ نور، حقیقت نور برایت پیدا می‌شود.

(۱۱۲۹) دیدنِ نور است، آنکه دیدِ رنگ وین به ضدّ نور، دانی بی‌درنگ
ابتدا باید نور را دید و سپس رنگ را، و این بدان جهت است که دیده شدن رنگ بواسطه وجود نور است، زیرا که رنگ، ضدّ نور است. و این مطلب از امور بدیهی است و نیازی به تأمل و درنگ ندارد. [پیشتر گفته آمد حکما نور را شرط وجود رنگ دانند و متکلمان، نور را شرط دیدن رنگ فرض کنند.]

(۱۱۳۰) رنج و غم را حقِ پیِ آن آفرید تا بدین ضدّ، خوش‌دلی آید پدید
حضرت حق تعالی از آنرو رنج و اندوه را خلق کرد تا بوسیله این ضد، شادی و شادمانی به ظهور رسد. [به مصداقِ تُغَرِّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا هر چیزی به ضدّ خود شناخته آید. شادی به غم، سخا به بخل، نیک‌دلی به حسادت، دوستی به دشمنی، عشق به نفرت و هَلُمَّ جَرّاً.]

(۱۱۳۱) پس نهانی‌ها به ضدّ پیدا شود چون که حق را نیست ضد، پنهان بود
 پس نتیجه می‌گیریم که ماهیات ناشناخته اشیاء و موجودات بوسیله ضدّ آنها شناخته
 شود. و چون حضرت حق، ضدّ و ندی ندارد پس حقیقت ذات او بر همگان پوشیده باشد. [زیرا
 از نظر اهل منطق در تعریف هر چیزی مُعرّف باید از مُعرّف، أَجَلّی و أَعزّف باشد. در حالی که
 هیچ چیز از وجود حق، ظاهرتر و معروف‌تر نیست. شیخ محمود شبستری در همین باب گوید:
 ظهور جمله اشیاء به ضدّ است ولی او را نه مانند و نه ندّ است
 شیخ محمد لاهیجی در بسط مطلب فوق گوید: حق تعالی را ممانع و ممانلی نیست،
 بلکه در وجود، شریک ندارد و به غیر او، هیچ موجودی نیست تا بواسطه تضاد و مماثلت
 سبب ظهور حق گردد، بلکه نور وجود، شامل همه ذرات کائنات گشته... که از غایت ظهور و
 وضوح مخفی و مُستتر می‌نماید.^۱]

(۱۱۳۲) که نظر بر نور بود، آنکه به رنگ ضد به ضد پیدا بُود چون رُوم و زنگ^۲
 زیرا ابتدا چشم، نور را می‌بیند و سپس رنگ را. پس هر ضدّی با ضدّ خود شناخته آید.
 چنانکه رومیان سفیدپوست با زنگیان سیاه‌پوست شناخته شوند.

(۱۱۳۳) پس به ضدّ نور دانستی تو نور ضدّ ضد را می‌نماید در صدور
 پس تو نور را با ضدّ نور می‌شناسی، زیرا که اضداد به هنگام صدور و ظهور، ماهیت
 یکدیگر را آشکار می‌سازند. [صدور به کثرات و مظاهر خلقیه اشارت دارد و آمدن آنها را به
 وجود امکانی توصیف می‌کند. فیض اصطلاح دیگر صدور را به معنای ریزش با تشعشع
 تجلیات رجمانی دانسته است.^۳]

(۱۱۳۴) نور حق را نیست ضدّی در وجود تا به ضد، او را توان پیدا نمود
 ولی نور حضرت حق، ضدّی ندارد تا بتوان بوسیله ضدش، او را پیدا کرد. [با توجه به
 مقدمات پیشین مولانا می‌گوید خدا ضدّی ندارد برای آنکه ضدّ، امری است وجودی که با امر

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۶۷.

۲. رُوم و زنگ: مراد، روشن و تیره و سفید و سیاه است که در ادبیات فارسی بدان تمثیل شده است. (ر.ک.

نخچیران، ص ۱۰۰)

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۹۵.

وجودی دیگر در محلّ و موضوع شریک باشد و متعاقب آن امر، بر موضوع درآید و اجتماع آن دو، در محلّی ممکن نباشد. اما خدای تعالی عین وجود است نه امر وجودی که وجود بر وی عارض باشد. و موصوف به محلّ هم نیست... بدین سبب خداوند در کمال ظهور خود مختفی است و او را از روی مقیاسات انسانی نمی‌توان شناخت^۱. البته حقیقت کامل حق تعالی بر موجودات پوشیده است، ولی حدّ اقل موجودیت او را می‌توان شناخت^۲. چنانکه در بیت (۶۶) دفتر ششم فرماید:

آبِ جیحون را اگر نتوان کشید هم ز قدر تشنگی نتوان بُرید [

(۱۱۳۵)

لَا جَرَمَ أَبْصَارُنَا لَا تُدْرِكُهُ وَ هُوَ يُدْرِكُ بَيْنَ تَوَازِ مَوْسَى وَ كُوهِ

ناگزیر چشمان ما از درک حضرت حق ناتوان است. اما همو ما را درک می‌کند. و این مطلب را می‌توان از موسی و کوه طور آموخت. [بیت فوق مقتبس از آیه ۱۰۳ سوره انعام است: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. «او را دیدگان نبینند و او دیدگان را بیند. و اوست لطیف آگاه»]. نیز اشارت است به آیه ۱۴۳ سوره اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۴۵) دفتر ششم آمده است.]

(۱۱۳۶)

صورت از معنی، چو شیر از بیشه‌دان یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان

همانطور که مثلاً شیر در جنگل، زاده می‌شود و پرورده می‌گردد و از آن بیرون می‌آید و دوباره بدانجا باز می‌گردد، یا همانطور که مثلاً بانگ و کلام از اندیشه حاصل می‌آید، عالم صورت نیز از بیشه معنا پدید می‌آید و نهایتاً به همان مرتبه باز می‌گردد. [در این بیت «صورت» به شیر، و «معنی» به جنگل تشبیه شده است. چون مولانا هر دو طرف مثال (بیشه و شیر) را مادی آورده احتمال می‌دهد که منظورش درست مفهوم نیفتد، پس برای تبیین بیشتر مثال دیگری می‌آورد. و در این مثال «صورت» را به آواز انسان و یا الفاظ تشبیه می‌کند که امری محسوس است، و معنی را به فکر و اندیشه که امری نامحسوس است. و می‌گوید که منشأ لفظ و صورت، اندیشه است که از مراتب نفس ناطقه یا روح مجرد است. و چون سخن از کیفیات دیگر، لطیف‌تر و به تجرّد نزدیکتر است، نشان می‌دهد که منشأ آن باید امری کاملاً

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۵۱۹.

لطیف و مجرّد باشد^۱ نیکلسون گوید: صورت در اینجا صورت حسی و خیالی اشیاء را شامل می‌شود که مانند شیران از جنگل اسرارآمیز و غیرقابل ادراک حقیقت ناگهان بیرون می‌جهد و نمایان می‌شود و باز در اعماق تاریک آن ناپدید می‌شود^۲. منظور بیت: همه موجودات کثیر از وجود واحد احد صدور یافته و سرانجام بدان رجوع کند. **إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**.]

این سخن و آواز، از اندیشه‌خاست تو ندانی بحرِ اندیشه کجاست (۱۱۳۷)
این سخن و این آواز را که تو می‌شنوی، همه از اندیشه پیدا شده است، ولی تو نمی‌دانی که دریای بیکران اندیشه در کجاست. [مراد از اندیشه در اینجا ذات خداوندی است. و این بیت (به قول اکبرآبادی) بیانی است از معیت حق تعالی با اشیاء براساس مشرب کشف و شهود نه مشرب ظاهریان.]

لیک چون موج سخن دیدی لطیف بحرِ آن دانی که باشد هم شریف (۱۱۳۸)
همینکه امواج کلمات را مشاهده کنی، خواهی دانست که دریای آن نیز لطیف و شریف است.

چون ز دانش، موجِ اندیشه بتاخت از سخن و آواز، او صورت بساخت (۱۱۳۹)
همینکه موجِ اندیشه از دریای عقل و دانش برخاست و به سوی مجرای کام و حنجره پیش تاخت، آن تصوّرات ذهنی در این مرحله به لباس حروف و کلمات و آواها در می‌آیند.

از سخن، صورت بزاد و باز مُرد موج، خود را باز اندر بحر بُرد (۱۱۴۰)
از کلمه قاهره وجودیه کُنْ و مشیّه الله، صورت‌های اینجهانی پدیدار می‌شوند و به زوال می‌روند و موج، دوباره به همان دریا باز می‌گردد. [نیکلسون گوید: مراد از سخن در اینجا کلمه خلاق کُنْ است که حق تعالی با این کلمه، همه موجودات را پدید آورده است. مولانا در فیه مافیه گوید: آخر آسمانها و زمین‌ها همه سخن است پیش آن کس که ادراک می‌کند و زابیده از سخن است که کُنْ فیکون. حمل بی سابقه معنایی نو بر کلمه سخن کاملاً موافق شیوه

۱. مقتبس از شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۳۸ - ۴۳۷.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۹۵.

مولانا است. مترجمان اروپایی و شارحان شرقی مانند هم، معنای قدیمی سخن را در ذهن دارند، اما این معنای دوم در بیان اینکه چگونه «صورت از سخن زاییده شد» و حال آنکه سخن خود، صورت است با دشواری مواجه است. من این بیان را نمی‌پسندم که اندیشه که آن را صورتی نیست چون در قالب کلمات اظهار شود از آن کلمات قالبی محدود می‌پذیرد. و بنابر این می‌توان گفت که کلمات، صورت اندیشه را به وجود می‌آورند. نکته آن نیست که کلمات برای بیان اندیشه بکار می‌آیند یا نمی‌آیند، بلکه اصل موضوع آن است که آیا کلمات از اندیشه منشأ می‌گیرند یا نه. سخن در اینجا مترادف دانش است در بیت قبلی^۱.

(۱۱۴۱) صورت از بی‌صورتی آمد بُرون باز شد که اِنَّا لِلّٰهِ رَاجِعُونَ

صورت‌های جهان همه از عالم بی‌صورتی پدید آمده است. یعنی همه این موجودات از حضرت خداوندی و ذات بی‌چون و نامتعیّن او سر برآورده‌اند و دوباره به سوی او باز روند. [مصرع دوم اشارت است به قسمتی از آیه ۱۵۶ سوره بقره: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. «کسانی که به حادثه‌ای سخت دچار آیند (و صبر پیشه کنند) بگویند: ما از خداییم و به سوی او باز رویم.»]

(۱۱۴۲) پس تو را هر لحظه، مرگ و رَجُعَتی^۲ است مصطفی فرمود: دنیا ساعتی است

پس تو هر لحظه دچار مرگ و بازگشت هستی. یعنی مدام در حال فنا شدن و بقا یافتنی. چنانکه حضرت محمد مصطفی (ص) فرماید: دنیا، ساعتی بیش نیست. [مصرع دوم اشارت است بدین حدیث: الدُّنْيَا سَاعَةٌ فَأَجْعَلْهَا طَاعَةً^۳. «دنیا لحظه‌ای است. پس آنرا در راه طاعت و عبادت صرف کن.»]

این بیت مترتب است بر بیت (۱۱۴۱) که به موجب آن، صورت از بی‌صورت و مقید از مطلق پدید می‌آید و باز بدان برمی‌گردد و این حکم إفناء و ابقاء و میرانیدن و زنده کردن، حکمی است مستمر به اقتضای تجلّی و ظهور حق تعالی در صفات متقابل مانند: مُحیی و مُمیت و لطیف و قهار که به حکم اولین، صُور و اعیان در وجود می‌آیند، و به حکم دوّمین فانی می‌شوند. و چون تجلّی که فیض منبسط و اضافه اشراقیه حق است هرگز گسسته و منقطع

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۹۶.

۲. رَجُعَت: بازگشت، در اینجا بازگشت به حیات.

۳. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۳.

نمی‌گردد پس آثار آن نیز دائم و پایدار است و انسان و سایر اشیا در هر آنی در تصرف قهر و لطف می‌میرند و زنده می‌شوند... مفاد حدیث فوق به حسب ظاهر کوتاهی عمر دنیا است، ولی گمان می‌رود که مولانا آنرا در این مورد به مناسبت آن ذکر کرده است که ساعت مقداری از زمان است و طبیعت زمان چنان است که جزوی از آن فانی و جزوی موجود می‌گردد و از این جهت نمودار مشخصی است از مرگ و زندگی اجزای جهان بر سبیل تعاقب و دُمادُم یکدیگر.^۱ بیت اخیر و چند بیت بعدی، بیانی است از قاعده معروف تبدل امثال و یا تجدّد امثال. صوفیه و عرفا و حکمای اشراقی این قاعده را پذیرفته‌اند و آنرا بر سراسر جهان هستی و همه موجودات و ممکنات، ساری و جاری دانسته‌اند. بدین معنی که همه جهان هستی، هر لحظه و در هر آن، در حال تغییر و تحوّل است و هیچ چیز در دو لحظه به یک حال نمی‌ماند. چنانکه شیخ محمود شبستری گوید:

جهان، کُلّ است و در هر طَرَفَةُ الْعَيْنِ عدم گردد و لا یَبْقَى زَمَانِین
با توجّه به مطلب فوق، اصل حرکت جوهریه نیز از دل قاعده تبدل امثال بر آمده است و از شاخه‌های آن بشمار آید. ظاهراً مأخذ این دو اصطلاح (تبدل امثال و حرکت جوهریه) آیه ۶۱ سوره واقعه است که می‌فرماید: بَلَى قَادِرِینَ عَلٰی اَنْ یُّبَدِّلَ اَمْثَالَکُمْ... «آری حق تعالی می‌تواند شما را به امثال خودتان تبدیل کند...» و نیز آیه ۱۵ سوره ق: بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ. «بلکه آنان از آفرینش نو، به شبهه اندرند.» و نیز آیه ۲۹ سوره رحمن: ... کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ. «...حق تعالی هر لحظه در کاری (تجلی تازه‌ای) است.» نیز آیه ۲۲ سوره ابراهیم که با آیه ۱۵ سوره ق قریب المضمون است. و نیز آیه ۹۰ سوره نحل که توضیح آن قریباً بیاید.^۲

فکرِ ما تیری است از هُو در هوا در هوا کی پاید؟ آید تا خدا (۱۱۴۳)
اندیشه ما همچون تیری است که از بارگاه کردگار در هوای وجود پرتاب می‌شود. این تیرکی در هوا می‌ماند؟ یعنی در هوا نمی‌ماند بلکه به سوی خدا می‌آید. [تشبیه فکر به تیر از آن

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۳۹.

۲. حکیم ملاصدرا در آثار گرانقدر خود بدین آیات استناد جسته و گفته است که اصل تجدّد هویات و حرکت جوهریه را از ره تدبّر در آیات قرآنی دریافته‌ام. از شارحان مثنوی اکبرآبادی و از معاصران خاصه استاد جلال‌الدین همایی بدین موضوع نیک پرداخته‌اند. رجوع شود به شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۷۵، و مولوی نامه، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۶۴ و ج ۲، ص ۹۹۵-۹۶۲.

جهت است که تیر از کمان به حرکت قسری^۱ خارج می شود و دست تیرانداز آنرا به هوا پرتاب می کند و چون حرکت قسری تابع مقدار نیروی مبدأ قسر و قاسر است بناچار دور یا نزدیک و دیر یا زود از حرکت باز می ماند و به زمین سقوط می کند که گفته اند: الْقَسْرُ لَا يَدُومُ. همچنین محرک اصلی عالم هستی و از جمله فکر بشر، مشیت الهی است. پس فکر و اندیشه آدمی را خداوند می انگیزد و دوباره به سوی او باز می گردد.^۲

(۱۱۴۴)

هر نفس، نو می شود دنیا و ما بسی خبر از نو شدن، اندر بقا
این جهان در هر چشم به هم زدنی در حال دگرگونی و تحوّل است. ولی ما از این دگرگونی بی خبریم، چرا؟ برای اینکه صورت جهان، ظاهراً برجای خود ثابت و بی تغییر است. از اینرو ماگمان می کنیم که در این جهان، تغییری رخ نمی دهد. [این بیت نیز ناظر بر قاعده تجدد امثال است که پیشتر مذکور افتاد. به عقیده اشعریان، جهان عبارت است از جوهر واحدی که أعراض گوناگون بر آن عارض می شود و این أعراض دائماً در تغییر است. اما چرا انسان از تغییرات دائمی جهان بی خبر است؟ برای اینکه این تغییرات بسی هیچ فاصله زمانی رخ می دهد. از اینرو تغییر دائمی در خیال انسان به صورت ثابت و ایستا جلوه می کند. ایات بعدی این مطلب را روشن تر کرده است. حکیم سبزواری گوید: متکلمان گویند: الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ. «أعراض در دو لحظه برجای نمی مانند.» و حکما گویند: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ. «جهان، دگرگونه و متغیر است.» و بعض حکما در جواهر عالم یعنی اجسام و قوا و طبایع تجدد و تبدل قائل اند و عالم طبیعی را یکسره حادث می دانند. و از کلمات عرفاست لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّيِ.^۳]

(۱۱۴۵)

عُمر، همچون جوی نَوُو می رسد مُسْتَمِرّی می نماید در جسد
عمر مانند آب جویبار، جزء جزء در حال گذار و طی شدن است. و همین گذار جزء جزء و مدام، سبب شده که انسان به غلط خیال کند که این جریان به صورت خطی ممتد و مستمر است. [در این جهان حتی یک لحظه سکون وجود ندارد. ما نسبت به این حرکت سریع و دقیق و دائمی که جهان را تازه می کند، اطلاعی نداریم، زیرا حرکت هنگامی که شتاب بیشتر

۱. حرکت قسری: حرکتی است که مخالف میل طبیعی شیء متحرک است. مانند پرتاب سنگ به طرف بالا.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۴۰.

۳. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۶.

پیدا می‌کند از آن جهت که درک ما نمی‌تواند نقاط گسیخته حرکت را از یکدیگر تشخیص دهد. لذا آنرا در شکل استمرار و اتصال که به صورت واحدی در می‌آید احساس می‌کنیم و همین جهان نو را کهنه تصور می‌کنیم.^۱

آن ز تیزی، مستمر شکل آمده است چون شَرَر، کش تیز جُنْبانی به دست (۱۱۴۶)
به عنوان مثال، اگر پاره آتشی را در دست خود با شتاب بگردانی، خواهی دید که یک دایره متصل از آتش پدید می‌آید. [در حالی که جَوَّاله یا «آتش‌گردان»، دایره متصل آتشین نیست، بل سرعت و تعاقب حرکت، سبب شده که ما آنرا به صورت دایره‌ای آتشین ببینیم. چنانکه شیخ محمود شبستری گوید:
بَر او یک نقطه آتش بگردان که بینی دایره از سرعت آن
در قسمتی از آیه ۸۸ سوره نمل آمده است: وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ... «تو کوهها بینی و گمان داری که ایستاده و راکدند، حال آنکه آنها همچون ابرهای گذران در حرکت و رفتاراند...»]

شاخ آتش را بَجُنْبانی به ساز در نظر آتش نُماید بس دراز (۱۱۴۷)
مثال دیگر، اگر شاخه‌ای را که سرش آتش گرفته با سرعت حرکت دهی، به صورت خطِ ممتد آتشین جلوه می‌کند.

این درازی مدّت از تیزی صُنْع می‌نماید سرعت‌انگیزی صُنْع (۱۱۴۸)
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا چگونه ممکن است عمر آدمی یک آن، و مدت دنیا ساعتی باشد، در حالی که این همه ایام و ماهها و سالهای طولانی سپری می‌شود؟ جواب: این درازی مدّت، نسبت به انسان است که به حقیقت امر واقف نیست. پس حضرت حق به اقتضای اسم سریع، سرعت‌انگیزی می‌کند و در نتیجه یک نفس را زمانی طولانی و یک آن را چندین هزار روز نشان می‌دهد.^۲ [حضرت حق در آیه ۷۷ سوره نحل می‌فرماید: وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ. «و کار ساعت

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۵۱۳-۵۱۲.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۴۹۲.

قیامت، نیست مگر به اندازه چشم به هم زدن یا (حتّی) کوتاه‌تر از آن.» [

(۱۱۴۹) طالب این سرّ اگر علامه‌ای است نک حُسام‌الدین که سامی‌نامه‌ای است
این حقایق و اسرار را نمی‌توان با علوم اکتسابی و قیل و قال دریافت، بلکه باید
جویندگان این اسرار بروند و از وجود شریف حسام‌الدین چَلَبی که در واقع نسخه‌والای الهی
است، آن حقایق و اسرار را اخذ کنند. [مولانا این فصل فخیم و پرنکته را که حاوی نفزترین
مطالب عرفانی و عقلی است با نام مرید خود حسام‌الدین به پایان آورده است تا درجه‌والای
او را به طالبان اسرار و سالکان اطوار نشان دهد.]

آمدن خرگوش نزد شیر و خشم شیر بر وی
(۱۱۵۰) شیر اندر آتش و در خشم و شور دید کآن خرگوش می‌آید ز دور
شیر از گرسنگی و از تأخیر خرگوش، در آتش خشم فرو رفته بود که ناگهان دید آن
خرگوش از دور می‌آید.

(۱۱۵۱) می‌دود بی‌دَهْشَت^۱ و گُستاخ، او خشمگین و تند و تیز و تُرش‌رُو
ولی آن خرگوش، بدون هیچگونه ترس در کمال گستاخی می‌دوید. و در عین حال،
خشمگین و پریشان حال بود.

(۱۱۵۲) کز شکسته آمدن^۲، تُهمت بُود و ز دلیری، دفع هر رَیْبَت^۳ بُود
زیرا با حالت نگرانی و ترس آمدن، نشان دهنده احتمال تقصیر و گناه شخص است،
ولی با حالت گستاخی و بی‌باکی آمدن، هرگونه شک و اتهامی را از آدمی می‌زداید.

(۱۱۵۳) چون رسید او بیشتر نزدیکِ صَف^۴ بانگ بر زد شیر: های ای ناخَلَف
همینکه خرگوش به آستانه شیر نزدیک شد، شیر فریاد زد: آهای نامردِ ناخَلَف!

۱. دَهْشَت: ترس و دغدغه.

۲. شکسته آمدن: مجازاً به معنی نگران و ترسان آمدن است.

۳. رَیْبَت: شک و تردید.

۴. صَف: منظور صَفِّ نَعَال (= محلّ کفش کنی، آستانه مجلس) است.

(۱۱۵۴) من که گاوان را ز هم بدریده‌ام من که گوشِ پیلِ نر مالیده‌ام^۱
 منی که گاوه‌ای قوی هیکل را پاره پاره کرده‌ام، و منی که فیلانِ نر نیرومند را مغلوب
 کرده‌ام و آنها را گوشمالی داده‌ام. [این بیت به نحو تأویل بیان‌کنندهٔ خروش شیر خشم الهی نیز
 تواند بود که بر آدمیان سست عهد و پیمان گسل نهیب می‌زند. اما نیکلسون آنرا به شیر نفس
 اماره تأویل کرده است.^۲]

(۱۱۵۵) نیم‌خرگوشی که باشد کو چنین امرِ ما را افکند اندر زمین؟
 خرگوشی خُردک اندام کیست که فرمان ما را اطاعت نکند؟

(۱۱۵۶) ترکِ خواب و غفلتِ خرگوش کن غُرّه^۳ این شیر، ای خرا! گوش کن
 ای غافل، خواب خرگوشی را رها کن. و ای خرا! غُرش و خروش این شیر (به نحو
 تأویل: شیر خشم و غضب الهی) را بشنو. [معروف است که خرگوش در حالت خواب،
 چشمانش باز می‌ماند. و هرکس او را ببیند گمان می‌دارد که این حیوان، بیدار است، در حالی که
 خوابیده است. و از خودش غافل است. بسیاری از آدمیان نیز بظاهر بیدارند، زیرا چشمانشان
 باز است. ولی در حقیقت غافل‌اند و در خواب. از اینرو آنرا به خواب خرگوشی تعبیر کرده‌اند.^۴]

عذرگفتن خرگوش

(۱۱۵۷) گفت خرگوش: اَلْأَمَان، عذریم هست گر دهد عفو خداوندیت دست
 خرگوش گفت: اگر لحظه‌ای به من امان بدهی و من متی بر جان این ضعیف بنهی، عذرم را
 بیان خواهم کرد.

(۱۱۵۸) گفت: چه عذر ای قُصورِ ابلهان؟! این زمان آیند در پیشِ شهان؟!
 شیر به خرگوش گفت: ای قاصرترین ابلهان، کدام عذر؟! آیا این موقع پیش شاهان می‌آیند؟!]

۱. گوش مالیدن: کنایه از تأدیب کردن.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۱۹۹-۱۹۸.

۳. غُرّه: غُرش، فریاد و بانگ.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۴۹۶، امثال و حکم، ج ۲، ص ۷۴۷.

۵. قُصورِ ابلهان: قاصرترین ابلهان.

- (۱۱۵۹) مرغِ بی‌وقتی^۱، سَرَت باید بُرید عذرِ احمق را نمی‌شاید شنید
تو خروسِ بی‌محلی و بی‌موقع آواز می‌خوانی. برای همین است که باید سرت را بُرید.
شایسته نیست که بهانه احمقان شنیده شود.
- (۱۱۶۰) عذرِ احمق، بدتر از جُرْمش بُود عذرِ نادان، زهرِ دانش‌کُش^۲ بُود
عذر احمق بدتر از گناه اوست. و عذر آدم نادان، شرنگی است که هر نوع علم و
معرفتی را تباه می‌کند.
- (۱۱۶۱) عذرت ای خرگوش، از دانش تَهی من چه خرگوشم که در گوشم نهی^۳؟!
ای خرگوش، عذر تو فاقد علم و معرفت است. مگر من خرم که گول حرف‌های تو را
بخورم؟! [«خرگوش» در مصراع دوم کنایه از درازگوش یعنی خر و الاغ است.^۴]
- (۱۱۶۲) گفت: ای شه، ناکسی را کس شمار عذرِ اِشتم دیده‌ای را گوش دار
خرگوش به شیر گفت: شاها این حقیر و ذلیل را هم کسی بدان. و عذر مظلومی مثل من
را قبول کن و حرفش را بشنو.
- (۱۱۶۳) خاصه از بهرِ زکاةِ جاهِ خود گم‌رهی را تو مران از راهِ خود
بویژه از بابت زکات جاه و مسند خود هم که شده، فرد گمگشته راهی همچون مرا از
پیشگاهت طرد مکن. [بیت فوق متّخذ است از حدیث: زَكَاةُ الْجَاهِ إِغَاةُ اللَّهْفَانِ^۵. «زکات مقام
و مسند به فریاد رسیدن ستم‌دیدگان دلشکسته است.»]
- (۱۱۶۴) بحر، کو آبی به هر جُوی می‌دهد هر خَسی را بر سر و رُو می‌نهد
مثلاً دریا که به همه جویبارها آب می‌رساند، از روی تواضع، هر خس و خاشاکی را

۱. مرغ بی‌وقت: مرغ بی‌هنگام، خروس بی محل، رجوع شود به شرح بیت (۹۴۳) همین دفتر.

۲. دانش‌کُش: کشنده دانش. صفت مرکب فاعلی مرخم است.

۳. در گوش نهادن: گوش دادن، سخنی را پذیرفتن.

۴. ر. ک. نخجیران، ص ۱۲۱.

۵. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۲.

روی سرش می‌گذارد.

(۱۱۶۵) کم نخواهد گشت دریا زین کرم از کرم دریا نگردد بیش و کم
دریا به خاطر این بخشش هرگز کاهش نمی‌یابد. به سبب بخشش است که دریا کاستی
نمی‌گیرد. [در اینجا بخشنندگان بزرگوار به دریا تشبیه شده‌اند.]

(۱۱۶۶) گفت دارم من کَرَم بر جایِ او^۱ جامهٔ هر کس بُرَم بالایِ او
شیر گفت: من در جای مناسب، بخشش می‌کنم. از اینرو لباس هرکس را به اندازهٔ
قامتش می‌بُرَم و با هرکس به اقتضای وضع و حالش رفتار می‌کنم.

(۱۱۶۷) گفت بشنو گر نباشد جایِ لطف سر نهادم پیش از درهایِ عُنف^۲
خرگوش گفت: عجالتاً عذر مرا قبول کن. و اگر دیدی عذرم مقبول نیست مرا به
ازدهای قهر و قدرت تسلیم کن.

(۱۱۶۸) من به وقتِ چاشت^۳ در راه آمدم با رفیقِ خود، سویِ شاه آمدم
من (خرگوش) بامدادان به راه افتادم و به اتفاق رفیق‌ام به سوی شاه (شیر) روان
گشتم.

(۱۱۶۹) با من از بهرِ تو خرگوشی دگر جفت و همراه کرده بودند آن نفر^۴
گروه نخچیران که با تو عهد و پیمان بسته بودند، خرگوش دیگری را برای تو به همراه
من گسیل کرده بودند.

(۱۱۷۰) شیری اندر راه، قصدِ بنده کرد قصدِ هر دو همراهِ آینده کرد
ما در راه بودیم که ناگهان شیری به من و همراه من حمله کرد.

۱. بر جایِ او: کنایه از انجام کاری بجا و به موقع.

۲. عُنف: درشتی و قساوت.

۳. چاشت: اول روز، بامداد.

۴. نفر: گروه و جماعت که در مثنوی بسیار آمده است.

(۱۱۷۱) گفتمش: ما بنده شاهنشیم خواجه تاشان^۱ که^۲ آن درگهیم
من به آن شیر مهاجم گفتم: ما بندگان شاهنشاه هستیم و هر دو نفر، بنده و خادم
کوچک درگاه سلطانیم.

(۱۱۷۲) گفت: شاهنشاه که باشد؟ شرم دار پیش من، تو یاد هر ناکس میار!
آن شیر مهاجم گفت: شاهنشاه کیست؟! خجالت بکش و در حضور من از هر
فرومایه ای یاد مکن!

(۱۱۷۳) هم تو را و هم شهت را بر دَرَم گر تو با یارت بگردید از دَرَم
هم تو را خواهم درید و هم شاهنشاهت را! و اگر تو همراه رفیقت درگاه مرا ترک کنی
هلاکتان کنم.

(۱۱۷۴) گفتمش: بگذار تا بارِ دگر روی شه بینم، بَرَم از تو خبر
من به شیر مهاجم گفتم: ما را هلاک مکن، فرصت بده تا یکبار دیگر روی شاه خود را
بینم و خبر تو را به او برسانم. [خرگوش، با مهارتی تام و تمام، خشم شیر را تیز و تند می‌کند
تا حواس او را از خود به رقیبی خیالی معطوف دارد و خود، جان سالم بدر برد.]

(۱۱۷۵) گفت: همراه را گرو نه پیش من ورنه قربانی تو اندر کیش من
شیر مهاجم گفت: پس رفیقت را پیش من گرو بگذار، وگرنه طبق آیین و روشی که
دارم، تو را قربانی می‌کنم. [«قربان» به معنی قربانی و حیوانی که آنرا برای تقرب به خدا سر
ببرند. و «کیش» مرادف مذهب است و ایهامی دارد به معنی دیگر «قربان» که کمان‌دان
(=جعبه‌ای که کمان را در آن نهاده و از پشت می‌آویخته‌اند) و معنی دیگر «کیش» که ترکش
باشد (کیسه چرمین که تیرها را در آن گذاشته و به کمر می‌بسته‌اند) و شعرا این دو کلمه را به
نحو توریه و ایهام بسیار استعمال کرده‌اند.^۳]

۱. خواجه تاش: تعبیری است مرکب از خواجه فارسی و پسوند تاش ترکی به معنی دو غلام که متعلق به
یک خواجه باشند. مثل شهر تاش (=دو نفر همشهری) و خیل تاش (=دو نفر سپاهی که در یک سپاه باشند).

۲. که: کوچک، مقابلِ میه، غلامانِ یک آقا. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۶)

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۴۵.

(۱۱۷۶) لابه کردیمش بسی، سودی نکرد یارِ من پِشتَد، مرا بگذاشت فرد
ما پیش آن شیر مهاجم، شیون و التماس کردیم، ولی سودی نبخشید و او رفیقم را نزد
خودش نگه داشت و مرا تنها رها کرد.

(۱۱۷۷) یارم از زَفْتی^۱ سه چندان بُد که من هم به لطف و، هم به خوبی، هم به تن
رفیق من در چاقی و درشتی، سه برابر من بود. همچنین در لطافت و خوبی و مرغوبیت
هم از من بالاتر بود.

(۱۱۷۸) بعد از این، زآن شیر، این ره بسته شد رشته آیمان^۲ ما بگسسته شد
از آنرو که آن شیر مهاجم راه را بر نخجیران بسته است. آنان دیگر نمی‌توانند به عهد تو
وفا کنند.

(۱۱۷۹) از وظیفه بعد از این اومید بُر حق همی گویم تو را، وَالْحَقُّ مُر
زین پس، مستمری تو قطع خواهد شد و تو باید رشته امیدت را از آن قطع کنی. من
حرف حق را به تو می‌گویم، گرچه حرف حق، تلخ است. [اینکه حرف حق تلخ است،
در کلام امیرمؤمنان(ع) آمده است: أَقُولُهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ^۳. «بیش از هرکس به تو سخن
تلخ حق را گوید.» حکیم سبزواری گوید: کلام حق و صدق در اغلب مذاقهای مُوَفِّه
است.^۴]

(۱۱۸۰) گر وظیفه بایدت، رَه پاک کن حین بیا و دفع آن بی‌پاک کن
اگر می‌خواهی هر روز مستمریات به تو برسد، بیا و آن شیر مهاجم و بی‌پاک را از سر
راه بردار. [در اینجا می‌توان گفت که شیر، مظهر قهر نفس و صولت شهوت است. با این اعتبار
می‌توان چنین گفت: ای سالک طریقت اگر می‌خواهی به سرمنزل مقصود برسی، باید شیر
مهاجم و خشمین نفس را از سر راهت برداری.]

۱. زَفْتی: چاقی، فربهی. زَفْت (= چاق و درشت) + یای مصدری.

۲. آیمان: سوگندها، عهدها. جمع یمین.

۳. نهج البلاغه، (مرحوم فیض الاسلام)، نامه ۵۳.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۶.

جواب گفتن شیر، خرگوش را، و روان شدن با او

(۱۱۸۱) گفت: بسم الله، بیا تا او کجاست؟ پیش در شو^۱، گر همی گویی تو راست
شیر گفت: بسم الله. بیا بینم آن شیر مهاجم کجاست؟ اگر راست می گویی جلو جلو برو
و آن شیر را به من نشان بده.

(۱۱۸۲) تا سزای او و صد چون او دهم و دروغ است این، سزای تو دهم
تا سزای او و صد شیر مهاجم دیگر را بدهم. و اگر حرفی که زدی دروغ باشد سزای تو
را هم می دهم.

(۱۱۸۳) اندر آمد چون قلاووزی به پیش تا برد او را به سوی دام خویش
خرگوش مانند یک پیشرو و راهنما، جلوتر از شیر به راه افتاد تا او را به سوی
دامگاهش ببرد.

(۱۱۸۴) سوی چاهی کو نشانش کرده بود چاه مَغ را دام جاننش کرده بود
به سوی چاه عمیقی که قبلاً آنرا نشانه گذاری کرده بود به راه افتاد. خرگوش، آن چاه
ژرف و عمیق را دامگاه جانستان شیر کرده بود.

(۱۱۸۵) می شدند این هر دو، تا نزدیک چاه اینت^۲ خرگوشی چو آبی زیر کاه
آن دو، یعنی شیر و خرگوش به سوی چاه می رفتند. شگفتا از خرگوش مکاری که شیر
را شکار می کند! [آب زیر کاه به معنی مکار است^۳. و آب در زیر کاه کردن کنایه از تزویر و
نفاق کردن است. چنانکه بعضی از مردم آزاران بر سر راه این و آن، چاله ای پُر آب فراهم
می آورند و رویش را از کاه می پوشانند. عابران به گمان آنکه مشتی کاه روی زمین پخش شده
پای خود را روی آن می گذارند و دفعتاً پای خود را در میان گل و لای می بینند. چنانکه در
مرزبان نامه، ص ۱۱۶ آمده است: و گفته اند مکیدت دشمنان و سیگالش خصمان در پرده،
کارگرتر آید که آب که در زیر کاه حیلست پوشانند، خصم را به غوطه هلاک زودتر رسانند.]

۱. پیش در شدن: جلو افتادن، پیشاپیش رفتن.

۲. اینت: این تورا، کلمه ای برای اظهار تعجب و اهمیت.

۳. ر. ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۱۱.

(۱۱۸۶) آب، کاهی را به هامون^۱ می‌برد کاه، کوهی را عجب چون می‌برد؟
 اگر آب، پرکاهی را به دشت ببرد جای هیچ تعجبی نیست. ولی اگر کاهی خُرد،
 را با خود ببرد واقعاً جای تعجب دارد. آخر مگر ممکن است کاهی، کوهی را حمل کند؟!
 [در برخی از نسخ، در مصراع دوم به جای «کاه»، لفظ «آب» آمده است. البته کاه و کوه،
 معمولاً در مثل برای مقایسهٔ چیزی کوچک با چیزی بزرگ است. از اینرو در اینجا مناسب
 معناست. چنانکه در بیت (۱۴۰) همین دفتر گوید:

آرزو می‌خواه، لیک اندازه خواه بر نتابد کوه را یک برگ کاه]

(۱۱۸۷) دامِ مکرِ او، کمندِ شیر بود طُرفه^۲ خرگوشی که شیری می‌ربود
 دامِ نیرنگِ خرگوش، کمندِ اسارتِ شیر شد. عجب خرگوشی که شیری را ربود!

(۱۱۸۸) موسی، فرعون را با رود نیل می‌کُشد با لشکر و جمع ثقیل^۳
 به عنوان مثال، موسی(ع) که لشکر و قشونی نداشت، فرعون جبار را با آن سپاه گران
 می‌کُشد و در دریا غرقه می‌سازد. [اشارت است به داستان موسی(ع) و فرعون که به
 تقاضای موسی، خداوند فرعون و لشکریانش را در دریا غرق کرد. نام آن دریا در تورات
 بحر قُلْزُم آمده است که همان دریای سرخ است. و در دعای سِحات نیز به نام دریای سُوَف
 آمده است. برخی از محققان و مفسران، محل غرق شدن فرعون را رود نیل دانند. و بیت فوق
 با نظر اخیر موافق است. موضوع غرق شدن فرعون و سپاهش به کرات در قرآن کریم آمده
 است. از جمله آیه ۵۰ سوره بقره، آیه ۵۴ سوره انفال و آیه ۱۲۶ سوره اعراف که فرماید:
 ...فَاَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ... «...فرعونیان را در دریا غرق کردیم...» اگر می‌کُشد هم بخوانیم باز
 معنی راست می‌آید.]

(۱۱۸۹) پشهٔ نمرود را با نیمِ پَر می‌شکافد بی‌مُحابا دَرُزِ سَرِ^۴
 مثال دیگر، پشه‌ای با نیم بال (به اذن خدا) بی‌هیچ ملاحظه‌ای جمجمهٔ نمرود را

۱. هامون: دشت، صحرا.

۲. طُرفه: شگفت‌انگیز و نادر.

۳. جمع ثقیل: سپاه گران، جمعیت فراوان.

۴. دَرُزِ سَر: فرق سر.

می‌شکافد. [اشارت است به هلاکت نمرود، پادشاه جبّار بابل به وسیله پشه‌ای خُرد. طبق روایات نمرود به سپاهیان‌ش فرمان داد تا پشه‌ها را بکشند. روزی سه هزار پشه می‌کشتند و پشه بیشتر می‌شد. سرانجام درمانده شدند. پس نمرود فرمان داد تا خانه‌ای مسین ساختند و دری بر آن تعبیه کردند که چون بسته می‌شد هیچ شکاف و رخنه‌ای نمی‌ماند مگر سوراخی کوچک به مقدار دم و بازدم و تَنَفّس. آنگاه خداوند پشه‌ای را فرمان داد تا بدان شکاف در آید. از تنگی سوراخ یک بالِ پشه شکست و با همان یک بال روی بینی نمرود نشست. نمرود خواست پشه را بزند، اما پشه درون بینی او رفت و آنقدر او را آزرده که مأموران نمرودی برای آنکه جنبش پشه را در مغز نمرود ساکن کنند مجبور شدند تازیانه و گرز بر سر او بکوبند. سرانجام نمرود با ضربت گرژی هلاک شد و آن پشه بیرون آمد و پرواز کرد.^۱]

(۱۱۹۰) **حَالِ آن کو قولِ دشمن را شنود** **بین جزایِ آن که شد یارِ حسود**
اینست سزای آنکه به قول دشمن اعتماد کند. و اینست سزای آنکه یار و یاور حسودان باشد.

(۱۱۹۱) **حَالِ فرعونی که هامان را شنود** **حَالِ نمرودی که شیطان را شنود**
فرجام فرعون را بین که به حرف و قول هامان گوش کرد. و به سرنوشت نمرود بنگر که حرف شیطان را گوش کرد. [هامان وزیر فرعون بود. نام او شش بار در قرآن کریم آمده است. در قاموس (کتاب مقدس) هامان نام وزیر اول خشایارشا معرفی شده است.^۲]

(۱۱۹۲) **دشمن ار چه دوستانه گویدت** **دام، دان گرچه ز دانه گویدت**
اگر مثلاً دشمن، سخنان‌ش را دوستانه به تو گفت، تو آن سخنان را باید دام بدانی. هرچند که برای تو از دانه حرف بزند.

(۱۱۹۳) **گر تو را قندی دهد، آن زهر دان** **گر به تن لطفی کند، آن قهر دان**
یا مثلاً اگر دشمن به تو قندی داد، تو باید آن را زهر بدانی. و اگر به تن و ظاهر تو لطفی

۱. ر. ک. قصص الانبیاء، ص ۵۹.

۲. اعلام قرآن، ص ۶۳۸-۶۳۷.

کرد. باید آنرا قهر و دشمنی بدانی. [زیرا در هر نوش دشمن، نیشی نهفته، و در هر نیش او، شرنگی سرشته شده است.]

(۱۱۹۴) چون قضا آید، نبینی غیرِ پوست دشمنان را باز نشناسی ز دوست
 هنگامی که قضای الهی در رسد، چیزی جز ظاهر و قشر نتوانی دید و حقیقت را
 درنخواهی یافت و دوست را از دشمن باز نتوانی شناخت. [این بیت مستفاد است از حدیث:
 إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْفَاقَ أَمْرِ سَلَبَ كُلَّ ذِي لُبٍّ لُبَّهُ^۱. «هرگاه خداوند اراده فرماید به انجام و اجرای
 امری، خردِ خردمندان را از آنان می‌ستاند.»]

(۱۱۹۵) چون چنین شد، اِبْتِهَال^۲ آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن^۳
 در این حال به درگاه خداوند شیون و زاری آغاز کن و به نماز و روزه پرداز.

(۱۱۹۶) ناله می‌کن کای تو عَلَامُ الْغُیُوبِ زیرِ سنگِ مَکَرِ بَد، ما را مکوب
 ناله کن و بگو: ای کسی که از همه امور غیبی آگاهی، ما را زیر سنگ افکار ناپسند
 شیطان و شیطان‌صفتان منکوب مفرما. [وساوس و خواطر شیطان و شیطان‌صفتان را از ما دور
 فرما.]

(۱۱۹۷) گر سگی کردیم^۴ ای شیرآفرین شیر را مگمار بر ما زین کمین
 ای سلطانِ شیرآفرین، اگر ما کرداری ناپسند به جای آوردیم و گستاخی نشان دادیم،
 تو از کمینگاه قهرت شیر نفس و هوئی را بر ما چیره مساز.

(۱۱۹۸) آبِ خوش را صورتِ آتش مده اندر آتش، صورتِ آبی مَنِه
 خداوندا، ما را آنچنان متحیر و خودباخته مگردان که آب گوارا را به صورت آتش
 ببینیم و آتش را آب گوارا تصوّر کنیم.

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۳.

۲. اِبْتِهَال: دعا از روی اخلاص و زاری.

۳. ساز کردن: ترتیب دادن.

۴. سگی کردن: کار ناپاک و پلید انجام دادن.

(۱۱۹۹)

از شرابِ قهر، چون مستی دهی نیست‌ها را صورتِ هستی دهی
خداوندا، وقتی که مردم را از شرابِ قهرت سیراب کنی به چیزهایی که وجود ندارد
صورتِ هستی می‌بخشی. یعنی اگر قَهَّارِیتِ تو ما را از خود بی‌خود گرداند، واقعیت‌ها به شکل
صورتِ موهوم در می‌آیند و موهومات نیز، رنگِ واقعیت به خود می‌گیرند. [کسی را که از
شرابِ قهر و غضب، مست‌سازی معدومات را در دیده‌او موجود و نیست‌ها را هست، نمایی تا
از هستی خود مغرور شود].^۱

(۱۲۰۰)

چيست مستی؟ بندِ چشم از دیدِ چشم تا نماند سنگ، گوهر. پَشم، یَشم^۲
مستی چیست؟ مستی یعنی بسته شدن چشم از دیدن واقعیت. بطوریکه سنگِ بی‌مقدار،
گوهری گرانها جلوه کند، و پشم ناچیز به صورت سنگ گرانها به نظر رسد.

(۱۲۰۱)

چيست مستی؟ جسّ‌ها مُبَدَّل^۳ شدن چوبِ گَز^۴، اندر نظر صَنَدَل^۵ شدن
مستی چیست؟ مستی یعنی تبدیل شدن حواس و ادراکات به گونه‌ای که دیگر نتوانند
اشیاء و موجودات را انسان که هستند و واقعیت دارند درک کنند. به عنوان مثال در
این وضعیت، چوب ناچیز گَز به نظر چوب گرانهای صندل می‌رسد. [حکایت بعدی در بیان
از کار افتادن حواس به اقتضای قضا و قدر است.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، ج ۱، ص ۷۷.

۲. یَشم: سنگی است به رنگ سبز تیره و متمایل به سیاه.

۳. مُبَدَّل شدن: دگرگون شدن.

۴. چوبِ گَز: درختی است وحشی که در شوره‌زارها و کنار رودخانه‌ها خاصه در مناطق گرمسیری
می‌روید.

۵. صَنَدَل: معرَب چَنَدَن، چوب خوشبوی که آنرا معمولاً در معابد می‌سوزانند و بهترین آن سرخ یا سفید
است.

قصه هُدهد و سلیمان در بیان آنکه چون قضا آید چشمهای روشن، بسته شود

خلاصه داستان

در هامونی که سرپرده حضرت سلیمان(ع) افراشته شد، همه پرندگان به حضور او بار یافتند. هرکدام از پرندگان در محضر آن نبی کریم، از هنر و کاردانی خود شمه‌ای می‌گفت، و این ستایش از روی خودبینی نبود. تا اینکه نوبت به هدهد رسید. و او گفت که هنر من این است که در اوج آسمان، آب‌ها را در زیرزمین می‌بینم و به سرچشمه و رنگ آن آگاهی می‌یابم. از اینرو مرا برای لشکریانت به آب همراه ببر تا مشارب آب را به آنها نشان دهم. سلیمان(ع) نیز با همراهی او موافقت کرد. در این هنگام زاغ که آتش حسدش تیز شده بود روی به سلیمان کرد و گفت: ای پادشاه، این هدهد لاف می‌زند و سخنش بر اساسی نیست! زیرا اگر این پرنده دارای چنین خاصیتی است، پس چرا دام را در زیر مستی خاک ندید؟ هُدهد در مقام پاسخ گفت: اگر دروغ می‌گویم، سرم را از تنم جدا کن که من در اوج آسمان، دام را در زیر خاک بینم به شرط آنکه قضای الهی، دیدگان عقلم را نبندد.



ماخذ این قصه، روایتی است که در قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۲۶۲ به اختصار آمده و تفصیل آن نیز در کتاب نثرالدّر از ابوسعید نقل شده است. همین حکایت به صورتی دیگر ولی با حفظ نتیجه در سندبادنامه، چاپ استامبول، ص ۲۳۶ - ۲۳۴ و در جوامع الحکایات، باب

سیزدهم از قسم چهارم نقل شده است. بدین گونه: «آورده‌اند که وقتی هدهدی در صحرا می‌پرید، کودکی را دید که فخی بر زمین می‌نهاد. گفت: چه می‌کنی؟ خواست گوید که دام نهاده‌ام تا مرغ گیرم. گفت: فخی نهاده‌ام تا هدهد گیرم. گفت: تو کی توانی گرفت که دیدم و دانستم؟ این بگفت و بر پرید و بر سر درختی ساعتی بنشست و فراموش کرد. آن حال که کودک، خاک بر فخ و دانه بر سر زمین بگذاشت و از دور برفت و پنهان شد. هدهد بیامد و دانه دید و فخ ندید. قصد دانه کرد و فخ در گردن او محکم شد. کودک بیامد و گفت: نمی‌گفتی که مرا نتوانی گرفت؟ که من دیدم که تو چه می‌کنی. گفت: آری دیر است. تا گفته‌اند «إِذَا جَاءَ الْقَضَاءُ عَمِيَ الْبَصَرُ» و همین حکایت را قانع طوسی (از شعرای قرن هفتم معاصر مولانا) در کلیله و دمنه منظوم آورده است.^۱



در ابیات پیشین گفته آمد که وقتی قهر و قضای الهی در رسد ادراکات آدمی از کار بیفتد و چشم بینای او بسته گردد و با پای خود به کام بلا رود. هُدهُد، تمثیل زیرکان گُربزی است که به حکم قضای الهی از بینایی و زیرکی خود طرفی نیندند و به دام قضا افتند. البته مولانا با ذهن جوال و فکر و قَاد خود و به اقتضای افادات و انتقالات مختلف در این حکایت دخل و تصرفاتی کرده است. همانطور که واضح است حکایت‌ها و تمثیل‌ها در نزد مولانا فقط پیمانه انتقال مقصود است و لا غیر.



(۱۲۰۲) چون سلیمان را سَرپَرده^۲ زدند پیش او مرغان به خدمت آمدند
هنگامی که برای حضرت سلیمان(ع) خیمه دادگری برپا کردند و چتر همایونش را در
صحاری افراشتند، تمام پرندگان به حضور او آمدند.

(۱۲۰۳) همزبان و محرم خود یافتند پیش او یک یک به جان بشتافتند
از آنرو که پرندگان، حضرت سلیمان را همزبان و محرم خود یافتند، یک به یک با دل
و جان به خدمت آن نبی شتافتند. [این بیت و دو بیت بعدی ناظر است به روایت وَهَب مُنَبِّه: که

۱. ر. ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۵-۱۴.

۲. سرپَرده: خیمه بزرگ پادشاهی.

گوید: سلیمان میدانی ساخته بود چهار فرسنگ در چهار فرسنگ و تختی فرسنگی در فرسنگی و شادروانی فرمود بالای آن تخت از زر و سیم بافته، گرد برگرد به مروارید بافته آنگاه مرغان بیامدندی از هر جنسی هفتاد، پر در پر بافتندی چنانکه تخت وی همه سایه داشتندی.)^۱

جمله مرغان ترک کرده چیک چیک با سلیمان گشته اَفْصَح مِنْ أَخِيک^۱ (۱۲۰۴)
همه پرندگان وقتی به حضور سلیمان رسیدند جیک جیک گنگ و مبهم خود را ترک کردند و آنچه در ضمیر داشتند با زبانی بسیار گویا برای حضرت سلیمان بیان داشتند.

همزبانی، خویشی و پیوندی^۲ است مرد با نامحرمان چون بندی است (۱۲۰۵)
همزبان بودن، سبب خویشاوندی و قرابت است. انسان با نامحرمان مانند کسی است که در بند و زنجیر اسیر شده است. [در اینجا و بیت بعدی مراد از «همزبانی»، همدلی و تناسب روحی است به قرینه بیت (۱۲۰۷) همین دفتر. به هر حال انسان نسبت به افراد نامحرم و غیرهمدل، گویی که به قید و بندی محکم گرفتار آمده است. ولی از آنجا که اصل قرابت و محرمیت از آشنایی و همبستگی دلها حاصل می آید، چه بسیار اوقات که دو نفر، ظاهراً همزبان نیستند ولی همدلی دارند و یکدیگر را جذب می کنند.]

ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان (۱۲۰۶)
به عنوان مثال، ای بسا یک هندی و یک ترک، همزبان (همدل) باشند و روح و جانسان یکدیگر را جذب کند. و ای بسا دو نفر ترک که ظاهراً همزبان اند، یکدیگر را دفع کنند و نسبت به هم بیگانگی اظهار نمایند.

پس زبانِ مَحْرَمِی خود دیگر است همدلی از همزبانی بهتر است (۱۲۰۷)
پس نتیجه می گیریم که محرم شدن دو نفر با هم و زبانِ دل یکدیگر را دریافتن و به اسرار باطن هم واقف شدن، نوع دیگری از خویشاوندی است. (بهترین نوع خویشاوندی، همانا

۱. اَفْصَح مِنْ أَخِيک: گویاتر از برادرت.

۲. پیوندی: اسم مصدر است از پیوند به معنی پیوسته و خویشاوند. پیوند به معنی پیوستگی و خویشاوندی نیز آمده است.

همدلی است) به دلیل آنکه همدلی از همزبانی بهتر و بالاتر است. [مولانا در یکی از آثار منثور خود حکایتی نقل می‌کند که در واقع شرح این چند بیت است. مضمون آن حکایت بدین قرار است: شاعری تازی زبان به بارگاه پادشاهی تُرک زبان می‌رود و در مدح او اشعاری به عربی می‌خواند و آن شاه نیز با شنیدن هر بیت، عکس‌العمل مناسب از خود نشان می‌دهد. این مساله سبب تعجب حضار می‌شود و از خود می‌پرسند چگونه ممکن است شاهی که عربی نمی‌داند به موقع، عکس‌العمل مناسب و مطابق با مضمون اشعار از خود نشان دهد؟! سپس مولانا نتیجه می‌گیرد که: «پس معلوم شد که اصل، مقصود است. آن شعر، فرع مقصود است که اگر آن مقصود نبود، آن شعر نگفتی.»^۱]

(۱۲۰۸) غیرِ نطق و غیرِ ایماء^۲ و سِجِل^۳ صد هزاران ترجمان خیزد ز دل
بی آنکه سخنی گفته شود و اشارتی و نوشته‌ای در کار باشد، صدها هزار نطق و بیان از دل آدمی به ظهور می‌رسد. و هرکس از باطن و نهاد خود برای همدل و همزبان سخن می‌گوید و کشف‌الاسرار می‌کند. [مولانا پس از بیان نکاتی دقیق در اهمیت همزبانی و همدلی به صورت حکایت هدهد و سلیمان باز می‌گردد.]

(۱۲۰۹) جمله مرغان هر یکی اسرارِ خود از هنر و ز دانش و از کارِ خود
همه پرندگان، یکی یکی از اسرار خویش و هنر و دانش و کار خود.

(۱۲۱۰) با سلیمان یک به یک و ا می‌نمود از برای عرضه خود را می‌ستود
برای سلیمان آشکار می‌نمود و برای عرضه کردن هنر و کاردانی خود، خویش را می‌ستود.

(۱۲۱۱) از تکبرِ نئی و از هستیِ خویش بهرِ آن، تا ره دهد او را به پیش
البته عرضه هنر و کاردانی پرندگان از روی تکبر و خودبینی نبود، بل اظهار این هنر و کاردانی بدان جهت بود که حضرت سلیمان (ع) آنان را به حضور خود راه دهد.

۱. فیه مافیه، ص ۲۲.

۲. ایماء: اشارت کردن.

۳. سِجِل: در اینجا به معنی مطلق نوشته.

- (۱۲۱۲) چون بیاید برده را از خواجه‌یی عرضه دارد از هنر دیباجه‌یی^۱
به عنوان مثال، هرگاه برده‌ای بخواهد در خدمت خواجه‌ای قرار گیرد شمه‌ای از هنر خود را بدو نشان می‌دهد تا مقبول او واقع شود.
- (۱۲۱۳) چونکه دارد از خریداریش ننگ خود کند بیمار و شلّ و کَرّ و لنگ
اما اگر آن برده از خریدار خود، نفرت داشته باشد، تظاهر به بیماری و کُری و لنگی می‌کند.
- (۱۲۱۴) نوبتِ هُدهُد رسید و پیشه‌اش و آن بیانِ صنعت و اندیشه‌اش
بالاخره نوبت به هدهد رسید که از هنر و کاردانی خود سخن بگوید.
- (۱۲۱۵) گفت: ای شه، یک هنر کان، کهتر است باز گویم، گفتِ کوتاه^۲ بهتر است
هدهد به سلیمان گفت: شاه، هنری برایت بیان می‌کنم که کوچکترین هنرهاست، البته سخن کوتاه، بهتر است. [خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَ دَلَّ. «بهترین سخن، سخن کوتاه و گویاست.»]]
- (۱۲۱۶) گفت: برگو تا کدام است آن هنر گفت: من آنکه که باشم اوجِ بر^۳
سلیمان گفت: بگو ببینم که آن کدامین هنر است؟ هدهد گفت: آنگاه که من بر اوج آسمان پرواز می‌کنم.
- (۱۲۱۷) بسنگرم از اوج، با چشمِ یقین من ببینم آب، در قعرِ زمین
از اوج آسمان که با چشمِ یقین درنگرم، آب را در عمق زمین ببینم.
- (۱۲۱۸) تا کجا است و چه عمق استش؟ چه رنگ؟ از چه می‌جوشد؟ ز خاکی یا ز سنگ؟
می‌توانم جای آن آب را ببینم و ژرفای آن را بیابم و رنگش را پیدا کنم و بدانم که

۱. دیباجه: در اینجا به معنی مقداری اندک است.

۲. گفتِ کوتاه: سخن کوتاه و مجمل.

۳. اوجِ بر: بر اوج.

سرچشمه‌اش کجاست، از خاک می‌زهد یا از سنگ؟

(۱۲۱۹) ای سلیمان، بهر لشکرگاه را در سفر، می‌دار این آگاه را
 دهد گفت: سلیمان، برای لشکرگاه و نیازی که لشکریان به آب دارند، مرا که آگاه بر
 سفره‌های آبی هستم همراه خود به سفر ببر.

(۱۲۲۰) پس سلیمان گفت: ای نیکو رفیق در بیابانهای بی‌آب عمیق
 از اینرو سلیمان گفت: ای رفیق خوب، در بیابان‌های بی‌آب و علف و بیکران، همراه
 ما باش.

طعنه زاع، بر دعوی هُدهد

(۱۲۲۱) زاع، چون بشنود، آمد از حسد با سلیمان گفت: کو کژ گفت و بد
 زاع همینکه سخنان هدهد را شنید از روی حسادت نزد سلیمان آمد و بدو عرض کرد:
 این هدهد، لاف می‌زند و دروغ می‌گوید.

(۱۲۲۲) از ادب نبود به پیش شه، مقال خاصه خود لاف دروغین و مُحال
 در محضر شاه، سخن گفتن، مغایر ادب است، بخصوص که حرف آدمی ادعای محض
 و بی اساس باشد.

(۱۲۲۳) گر مر، او را این نظر بودی مُدام چُون ندیدی زیرِ مِشتی خاک، دام؟
 اگر آن هدهد، دارای چنین خاصیت مهمی است که آب را در عمق زمین می‌بیند، پس
 چگونه زیرِ مِشتی خاک، دام را ندید؟!

(۱۲۲۴) چون گرفتار آمدی در دام او؟ چُون قفص اندر شدی ناکام او؟
 هدهد که مدعی چنین بینایی ژرفی است، پس چرا در دام گرفتار آمد و با آن حال زار
 در قفس محبوس شد؟! [به نحو تأویل مراد از هدهد، اصحاب کشف و شهود و مراد از زاع،
 منکران کشف و شهود است.]

پس سلیمان گفت: ای هدهد رواست کز تو در اوّل قدح، این دُرد^۱ خاست؟ (۱۲۲۵)

سلیمان به نحو گلایه به هدهد گفت: ای هدهد آیا شایسته و معقول است که در اولین قدح، از تو چنین دُرد و ناصافی دیده شود؟ یعنی آیا رواست که در ابتدای کار از تو ناخالصی و نادرستی دیده شود؟ مسلماً درست نیست که چنین باشد. [مضمون مصراع دوم برگرفته از یکی از رسوم شراب‌داران و شراب‌سازان است. و آن اینکه اولین پیمانه‌ای که از خُم شراب برمی‌دارند باید صاف و زلال باشد. و الاّ آن شراب مقبول طبع نیفتد. و این صورتِ مثل یافته است. از اینرو هر کاری که از ابتدا دارای فساد و خرابی باشد مشمول این مَثَل است. استاد فروزانفر گوید که مصراع دوم ترجمه این مَثَل عربی است: *أَوَّلُ الدَّنِّ دُزْدِي* که در مورد تعجب از تباهی و خرابی چیزی در آغاز کار استعمال می‌شود، زیرا دُرد شراب در بُنِ خم می‌نشیند و بر سر نمی‌آید. نظیر: اول پیاله و بدمستی^۲.]

چون نمایی مستی، ای خورده تو دروغ؟ پیش من لافی زنی، آنگه دروغ؟ (۱۲۲۶)

ای کسی که دوغ خورده‌ای، چرا خود را مست نشان می‌دهی و پیش من لاف می‌زنی و دروغ می‌بافی؟! [بعضی‌ها که اهل تظاهرند، دوغ هم که می‌خورند خود را مست نشان می‌دهند. زیرا دوغ نیز در آدمی ایجاد رخوت می‌کند. اما مستی دوغ کجا و مستی شراب کجا؟!]

جواب گفتنِ هدهد، طعنه زاع را

گفت: ای شه، بر من عورِ گدا قولِ دشمن مشنو از بهرِ خدا (۱۲۲۷)

هدهد گفت: شاه، محض رضای خدا در حق من گدای برهنه ناچیز سخن دشمن را گوش مکن.

گر نباشد این که دعوی می‌کنم من نهادم سر، بِبُرِ این گردنم (۱۲۲۸)

اگر آنچه ادعا می‌کنم گزافه و دروغ است، من از سرم می‌گذرم و اینک گردن مرا بزن.

زاع، کو حکمِ قضا را مُنکر است گر هزاران عقل دارد، کافر است (۱۲۲۹)

زاع که منکر قضا و قدر و حکم قاطع آن است، اگر هزاران عقل هم که داشته باشد باز

۱. دُرد: ته نشستِ مایعات بخصوص شراب.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۵۲.

کافر است.

(۱۲۳۰) در تو تا کافی^۱ بُود از کافران جای گُند و شهوتی چون کافِران^۲
تا وقتی که اثری از کافران در تو باشد، تو جایگاه پلیدی و شهوتی، مانند شرمگاه زنان
و مردان. پس تا وقتی که با کافران سنخیت داری همچنان ناپاکی.

(۱۲۳۱) من بینم دام را اندر هوا گر نپوشد چشمِ عَقلم را قضا
بله البته که من (دهد) در حال پرواز در هوا، می‌توانم دامِ نهان شده در زیر خاک را
بینم. اما به شرط آنکه قضای الهی، چشمِ عَقلم را نبسته باشد.

(۱۲۳۲) چون قضا آید، شود دانش به خواب مَه، سیه گردد، بگیرد آفتاب
وقتی که قضای الهی در رسد، علم و عقل دچار غفلت شود و ماه، سیاه و تیره گردد و
خورشید نیز دچار کسوف شود.

(۱۲۳۳) از قضا این تَغْییه^۳ کی نادر است؟ از قضا دان، کو قضا را مُنْکِر است
این قبیل کارها طبق قضای الهی صورت می‌گیرد و این موارد کی قلیل (یا بعید) است؟
هرکس که قضای الهی را انکار کند این انکار را نیز ناشی از قضای الهی بدان. [مولانا طبق
معتقدات اهل شرع و اصحاب فلسفه و حکمت به قضا و قدر عقیده دارد و می‌گوید که قضای
الهی مافوق اختیار بشری است. و در عین حال عقیده دارد که هرچند قضای الهی حق است،
ولی جهد و کوشش انسان نیز حق است. به عبارتی می‌گوید روا نیست که به بهانه حاکمیت
قضا و قدر الهی کار و تلاش را تعطیل کنی؛
بل قضا حق است و جهدِ بنده حق هین مباش اَغْوَر چو ابلیسِ خَلَقِ |

۱. کاف: به معنی شکاف و مخفف آن ایهام دارد به کاف کفر. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۷)

۲. کافِران: شرمگاه زن و مرد.

۳. تَغْییه: آراستن لشکر، مقدمه سازی، فراهم آوردن.

قصه آدم علیه السلام و بستن قضا، نظر او را از مراعات صریح نهی و ترک تأویل

بِوَالْبَشَرِ كَو عِلْمِ الْأَسْمَائِگ است صد هزاران علمش، اندر هر رگ است (۱۲۳۴)

حضرت آدم ابوالبشر که بواسطه علم بر حقایق اشیاء سالار موجودات شده بود، در هر رگ او صدها هزار علم و معرفت نهفته است. [مصرع اول اشارت است به آیه ۳۱ سوره بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم آمده است.]

اسم هر چیزی، چنان کآن چیز هست تا به پایان، جان او را داد دست (۱۲۳۵)

اسم هر چیزی آنگونه که حقیقت دارد تا پایان کار به ضمیر و جان او تعلیم داده شد. احکیم سبزواری گوید: باید دانست که تعلیم اسماء نه همین تعلیم الفاظ بود، بلکه اگر منظور از این اسماء، اسماء الله باشد، مراد مظهریت آدم است از برای کل اسماء که هیچ نوع از مخلوقات، مظهریت کل را ندارد بجز آدم. چه ملائکه اگر چه مقربین باشند، مظهر سُبُوح و قُدُوس و سلام و مانند اینها هستند. و حیوانات، مظاهر سمیع و بصیر و حی و قدیر و مانند اینها... به خلاف آدم که هیکل توحید و مظهر جامع (اسماء الله) است. آینه سر تا به پاست. اصول اسماء و فروع اسماء را حکایت می کند و تحت اسم جلاله الله قرار دارد.^۱ اسم در اصطلاح اهل عرفان، حقیقت وجود است با تعینی از صفات کمال، خواه با صفت ایجابی مانند علم و قدرت که اسمش علیم و قدیر می شود، و خواه با اسم سلبی نظیر سُبُوح و قُدُوس و سلام و غیره. |

هر لقب کو داد، آن مُبْدَل^۲ نشد آنکه چُسْتَش^۳ خواند، او کاهِل نشد (۱۲۳۶)

خداوند از روز ازل به هر موجودی که لقبی داد، آن لقب تا ابد عوض نخواهد شد، مثلاً اگر خداوند در روز ازل نام حقیقی کسی را چالاک گذاشت، او هرگز تنبل نخواهد شد. [خداوند به فعلیت بدوی و نهایی هر موجود عالم است. و با توجه به فعلیت نهایی هر موجود، حقیقت او را با نامی مشخص و موسوم می کند. و آن موجود طبق آن تسمیه به عرصه وجود می آید. این مطلب تداعی کننده بحث قضا و قدر در مکتب ابن عربی است. او عقیده دارد که اعیان ثابت

۱. پگی مخفف بیگ، کلمه ای ترکی است به معنی بزرگ و شریف. این لقب را به نجباء و شاهزادگان و امیران سپاه می داده اند.

۲. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۷.

۳. مُبْدَل: دگرگون شده.

۴. چُسْت: چالاک.

در ازل به نحو صُور در لوح علم پروردگار منقوش بوده‌اند و چون اقتضای ظهور یابند آنها را مطابق با همان احوال و احکام قبلی بوجود می‌آورد. بنابراین اعیان تماماً ازلی العدم‌اند، یعنی در ازل وجود عینی و تحقّقی ندارند بل فقط وجود علمی دارند. پس هیچ موجودی نمی‌تواند برخلاف صورتی که در علم پروردگار داشته در ظهور آید. چنانکه یکی از قدّيسان مسیحی گوید: آدمی همان است که در چشم خداست و جز آن نتواند بود.]

(۱۲۳۷)

هر که آخر مؤمن است، اوّل بدید هر که آخر کافر، او را شد پدید
او هرکس را که در پایان کارش به ایمان می‌گراید و مؤمن می‌شد همانطور طبق فعلیت
مؤمنانه‌اش می‌دید. و نیز هرکس را که در پایان کارش به کفر می‌گراید و کافر می‌شد، آن
فعلیت کافرانه را نیز از همان روز ازل می‌دید.

(۱۲۳۸)

اسمِ هر چیزی، تو از دانا شنو سِرِّ رمزِ عَلَمِ الْأَسْمَاءِ
حقیقت اسمِ هر چیزی را باید از کسی بشنوی که دانای علم لدنی است و راز حقیقتِ
عَلَمِ الْأَسْمَاءِ را می‌داند. یعنی اسرار اسمانی را که خداوند به آدم (انسان کامل) تعلیم فرموده از
عارف و عالم علوم باطنی یاد بگیر. [منظور از دانا، مالک علم لدنی است که همچون آدم
ابوالبشر، آنرا از خداوند کسب می‌کند و گوهر اشیاء را چنانکه در نفس الامر هستند می‌بیند].^۱

(۱۲۳۹)

اسمِ هر چیزی، برِ ما ظاهرش اسمِ هر چیزی، برِ خالقِ سِرش
ما فقط ظاهر هر اسمی را می‌شناسیم، ولی حقیقت و سِرِ هر اسم را فقط آفریدگار در
لوح محفوظ (و به تعلیم او، اولیاء الله نیز) داند. [اکبرآبادی گوید که در این بیت و ابیات بعدی
مولانا می‌خواهد به این حقیقت اشارت کند که جمیع موجودات عالم، مظهر اسماء و صفات
حق تعالی هستند، زیرا که وقتی می‌گوییم دیوار یا پرده، این دو نام، نشان‌دهنده پوشاندگی دو
شیء مشخص است. و در واقع این دو شیء مظهر اسم سِتّار (= بسیار پوشاننده) است. یا مثلاً
شمشیر که بُرنده و کُشنده است، مظهر اسم قَهّار است و...^۲
بنابر این حق تعالی و انبیاء و اولیاء (به برکت علم الهی و حکمت ربانی) نظر به کُنهِ

۱. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۴۸.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۷۹.

حقیقی و فعلیت نهایی هر چیز دارند. و بدینسان می توانند اسم حقیقی موجودات را به اعتبار آخرین فعلیت آنان تعیین و تسمیه کنند. حال آنکه دیگران فقط حکم به ظاهر توانند کرد و فعلیت نهایی هر چیز را در عالم ظهور و شهادت نتوانند شناخت. [

نزدِ موسی نام چوبش بُد عصا نزدِ خالق، بود نامش ازدها (۱۲۴۰)
در باب تحوّل اشیاء و موجودات و اینکه هر شیئی در آغاز بر حسب ظاهر، اسمی دارد، ولی در نهایت، اسم حقیقی خود را می یابد، عصای موسی را مثال می آوریم و می گوئیم: موسی(ع) در دوره شبانی به چوبدستی خود عصا می گفت، اما خبر نداشت که آن عصا در حقیقت ازدهایی دمان است، زیرا آن عصا در نزد خالق از ازل، نام و حقیقتش ازدها بود نه عصا. هرچند که ظاهراً عصا (= چوبدستی) می نمود. [چنانکه در آیه ۱۰۷ سوره اعراف آمده است: فَالْقُلُوبُ غَاصَّةٌ فَإِذَا هِيَ تُغْبِثُ مُبِينٌ] (پس (موسی) عصای خود افکند و دردم ازدهایی نمایان شد. «نیز اشارت است به آیه ۲۰ - ۱۷ سوره طه که توضیح آن در شرح بیت (۲۲۸۷) دفتر دوم آمده است. [

بُدْ عُمَرُ را نام، اینجا بُتْ پرست لیک مؤمن بود، نامش در آلست (۱۲۴۱)
مثال دیگر، حالِ عُمَرِین خطاب است که در عالم ظاهر و نزد مردم، بت پرست نامیده می شد، ولی در عالم آلست نام او مؤمن بوده است. یعنی فعلیت نهایی او به صورت ایمان ظهور کرد. [آلست در عربی، فعل استفهام اقراری است، لفظاً یعنی: آیا من نیستم؟! و جوابش از طرف مخاطب اینست که: آری، تو هستی. همزه ابتدای آن برای استفهام است. و لَسْتُ، متکلم وحده از فعل ناقصه لَئْسَ ساخته شده است. ولی در تلفظ فارسی تایی آن را به صورت ساکن می خوانند. این لفظ اشارت است به آیه ۱۷۲ سوره اعراف: ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ شَهِدْنَا... «... آیا من پروردگار شما نیستم؟ آدمیزادگان گفتند: آری ما گواهی می دهیم که تو پروردگار ما هستی...» مفسران قرآن کریم در تفسیر این آیه، مسأله پیمان ازلی و میثاق فطری آدمیان را مطرح کرده اند. بدین معنی که همه آدمیان در عالمی به نام آلست یا عالم دَرْ بر یگانگی و پروردگاری حق تعالی گواهی داده اند و عهد خود را بر این اصل با خدای خود بسته اند. زمخشری این پیمان را از باب تمثیل و تخییل دانسته است.^۱ [

(۱۲۴۲)

آنکه بُد نزدیکِ ما نامش مَنی پیشِ حق بودی تو کین دَم با مَنی
مثال دیگر، چیزی را که ما بدان مایع مَنی می‌گوییم، همان مایع، وجود حقیقی تو است
و تو همانطور که اینک در برابر من ایستاده‌ای در ازل نزد خدا وجود داشتی. یعنی همین مایع
بی مقدار در نزد خدا با فعلیت نهایی و نفس الامر حقیقی خود ظهور داشت. [آنچه در عالم
خارج بر مَنی عارض می‌شود، در واقع ظهور علم الهی است. و هیچ امری بر خلاف علم خدا
نسبت به مَنی بر آن عارض نمی‌شود. پس همه تطورات و تحولاتی که بر موجودی وارد
می‌شود تماماً تحقق علم الهی است.]

(۱۲۴۳)

صورتی بود این مَنی اندر عدم پیشِ حق موجود، نه بیش و نه کم
این مَنی در عدم، یعنی در مرتبه علم حق در نزد حق تعالی صورتی داشت. و اما اینک
نیز همان صورت به فعلیت رسیده، نه اندکی بیشتر از آن شده و نه اندکی کمتر.

(۱۲۴۴)

حاصل آن آمد حقیقت، نامِ ما پیشِ حضرت، کَانَ بُود انجامِ ما
حاصل کلام آنکه هر چیز در نزد حق تعالی بر ما نام نهاده شده، عاقبت همان نام،
حقیقت ما را تعیین می‌کند. یعنی فعلیت نهایی ما طبق علم ازلی صورت می‌گیرد.

(۱۲۴۵)

مرد را بر عاقبت نامی نهد نئی بر آن کو عاریت، نامی نهد
انسان از طرف خداوند به اسمی نامیده می‌شود که در پایان کار نیز حقیقت وجودی او
مطابق با همان اسم تحقق می‌یابد. و این نام نظیر نام‌های عاریتی و موقتی نیست که میان مردم
متداول است. مثلاً ممکن است مردم کسی را نام تقی نهند، در حالی که او شقی ولی
نامگذاری‌های خداوند عیناً متحقق می‌شود.

(۱۲۴۶)

چشمِ آدم، چون به نورِ پاک دید جان و سِرِ نام‌ها، گشتش پدید
چون چشم آدم (ع) با نور پاک حق بینایی و بصیرت یافته بود. یعنی چون بینش و
دانش آدم از علم خداوند سرچشمه می‌گرفت، از اینرو اسرار و حقیقت نام‌ها و اشیاء بر او
هویدا می‌شد و او همه اسرار را در می‌یافت. [مراد از آدم در اینجا حقیقت نوعیه آدم است. پس
لفظ آدم در اینجا تمثیل انسان کامل است.]

چون ملک، انوار حق در وی بتافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت (۱۲۴۷)
همینکه فرشتگان، نور خدایی را در وجود حضرت آدم(ع) دیدند، ناچار در برابرش به سجده درآمدند. [اشارت است به آیه ۳۴ سوره بقره: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ. «و یاد آر هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: بر آدم سجده آرید. جملگی سجده آوردند مگر ابلیس که رخ برتافت و تکبر ورزید.» اکبرآبادی گوید که ملائک، چون نور حق را در آدم مشاهده کردند، بر آدم سجده آوردند.^۱ رجوع شود به شرح بیت (۲۶۱۷) دفتر دوم.]

این چنین آدم که نامش می‌برم گر ستایم تا قیامت، قاصرَم (۱۲۴۸)
همین آدم را که اگر تا روز رستاخیز مدح و ستایش کنم باز از بیان آن قاصرَم.
[ادامه کلام در ابیات بعدی آمده است.]

این همه دانست، چون آمد قضا دانش یک نهی، شد بر وی خطا (۱۲۴۹)
حضرت آدم(ع) همه این چیزها را می‌دانست ولی چون قضا در رسید، دانستن یک نهی بر او مشتبه گشت. [این بیت و سه بیت بعدی اشارت است به آیه ۳۵ سوره بقره: وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. «و گفتیم آدم، با جفت خود (حوّا) در بهشت ساکن شوید و از نعمت‌های آن، شادکامانه هرچه بخواهید بخورید، و بدین درخت نزدیک نشوید که در آن صورت از ستمکاران خواهید بود.» مفسران قرآن کریم در اینکه «لَا تَقْرَبَا» نهی تحریمی است یا نهی تنزیهی اقوالی مختلف آورده‌اند. مفسران شیعه چون به عصمت تام و تمام انبیا قائل‌اند آنرا نهی تنزیهی دانسته‌اند.^۲ اما مراد از نهی تحریمی اینست که فاعل آن نهی، مرتکب گناه شده و مستحق عذاب است. مثلاً آیه وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ «به اموال یتیمان نزدیک نشوید» نهی تحریمی است، یعنی هرکس به مال یتیم دست افکند مرتکب گناه شده است. اما نهی

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۷۹.

۲. مثلاً شیخ صدوق در الاعتقادات گوید: إغْتِفَادُنَا فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ وَالْأَنْعَمَةِ وَالْمَلَائِكَةِ أَنَّهُمْ مَغْضُومُونَ مُطَهَّرُونَ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ وَأَنَّهُمْ لَا يُذْنِبُونَ ذَنْبًا لَا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا. «اعتقاد ما شیعیان درباره پیامبران و رسولان و امامان و فرشتگان اینست که آنان معصوم و پاک از هرگونه پلیدی هستند و هیچگونه گناهی چه صغیره و چه کبیره مرتکب نشوند.»

تتزیهی آن است که فاعل آن، مرتکب گناه نشده بلکه ترکِ اُولی کرده است. و طبعاً او مستحق عتاب و عقاب نیست، بلکه ترک کردن آن برایش بهتر است. اما جمعی از معتزله گناه آدم را صغیره محسوب داشته‌اند. البته در نوع آن شجره نیز اختلاف است: گندم، انجیر، انگور و کافور؟ از حضرت علی (ع) روایت شده است که آن شجره، علم به خیر و شر بوده است و جمعی نیز گفته‌اند شجره خُلد بوده است که فرشتگان از آن خورده‌اند و جاودانه شده‌اند.^۱ مولانا در اینجا قول گندم را اختیار کرده است. پس مولانا می‌گوید آدم، این همه علم آموخت اما ندانست که نهی خداوند از نزدیک شدن بدان شجره، تتزیهی بوده یا تحریمی.^۲

(۱۲۵۰) کی عجب، نهی از پیِ تحریم بود یا به تأویلی بُد و توهیم^۲ بود؟
آدم دچار این گمان و تردید شده بود و با خود می‌گفت: شگفتا، اینکه خداوند مرا از این درخت نهی کرده، آیا آن نهی، جنبه تحریمی دارد یا تتزیهی؟ [بیت فوق طبق مشرب حنابله گفته شده است. حنبلیان در باب عصمت انبیاء معتقدند که صدور گناه از ایشان بر سبیل خطای در تأویل جایز است.^۳]

(۱۲۵۱) در دلش تأویل چون ترجیح یافت طبع، در حیرت سوي گندم شتافت
چون در دل آدم تأویل خطاب حق تعالی قوّت گرفت و پیش خود آنرا به نهی تتزیهی حمل کرد، پس انگیزه نفسانی، او را به سوی خوردن گندم سوق داد. در حالی که او در همان حال نیز واقعاً مردّد بود که آیا بالاخره ماهیت این نهی، تحریمی است یا تتزیهی.

(۱۲۵۲) باغبان را خار چون در پای، رفت دزد، فرصت یافت و کالا بُرد تفت^۴
مثلاً اگر در پایِ باغبان، خاری بخلد و سرگرم حال خود شود، دزد می‌آید و شتابان میوه (یا متاع) او را به سرقت می‌برد. [همینطور وقتی خار تأویل و تردید به پای روح آدم خلید و او را به خود مشغول داشت، دزد ایمان (شیطان) آمد و حقیقت را از او در ربود

۱. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۸۵-۸۴، کشاف، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. توهیم: به گمان افکندن.

۳. ر. ک. شرح اسرار، ص ۴۸.

۴. تفت: شتاب، شتابان.

و رفت. |

(۱۲۵۳) چون ز حیرت رست، باز آمد به راه دید بُرده دزد، رخت از کارگاه
وقتی که آدم از حیرت تاویل خلاص شد و مسأله برای او روشن گشت و حالت
طبیعی یافت، دید که دزد (شیطان) متاع دینی او را در ربوده است. [منظور مولانا از
آوردن ابیات اخیر تعلیم درسی در سلوک است. و آن اینکه سالک در راه سلوک باید
قیاسات بی اساس را کنار بگذارد و بی هیچ تاویل و توجیهی، برنامه‌های تکمیل نفس را
اجرا کند.]

(۱۲۵۴) رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا كَفْت و آه یعنی آمد ظَلَمْتُ و گم گشت راه
آدم آهی از نهادش برکشید و گفت: پروردگارا ما بر خود ستم کرده‌ایم. یعنی تیرگی تاویل
و تردید بر ما چیره آمد و در نتیجه راه مستقیم از پیش روی ما ناپدید شد. [در مصراع اول
قسمتی از آیه ۲۳ سورة اعراف تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۱۰) دفتر دوم.]

(۱۲۵۵) این قضا ابری بُود خورشیدپوش شیر و اژدها شود زو، همچو موش
قضای الهی همچون ابری است که خورشید را می‌پوشاند. یعنی عقل جزئی با همه
روشنی‌اش در برابر قضای الهی پوشیده و درمانده می‌شود و شیر و اژدها نیز با همه قدرت و
صولت در برابر قضای الهی به موشی ناتوان مبدل می‌شوند. پس تقدیر رب بر تدبیر عبد چیره
آید.

(۱۲۵۶) من اگر دامی نبینم گاه حکم من نه تنها جاهلم در راه حکم
این بیت یادآور پاسخ دهد به سلیمان(ع) است: اگر من به گاه فرا رسیدن قضای قاهر
الهی، دام را نبینم، فقط من نیستم که در برابر قضای الهی نادان و غافل‌ام، بلکه حتی انبیا و اولیا
نیز در برابر حکم محتوم الهی مقهور هستند.

(۱۲۵۷) ای خُتک آن کو نکوکاری گرفت زور را بگذاشت، او زاری گرفت
زهی به حال آن که راه نیکوکاری پیش گرفت و زور و قلدری را رها کرد و به زاری و
شیون روی آورد. [دست به دعا گشود و قضای مقدر را با دعا برطرف کرد، زیرا در شأن دعا

چنین روایت شده است: دعا، موجب دفع بلای مقدر است.^۱

(۱۲۵۸) گر قضا پوشد سیه، همچون شَبَت هم قضا دستت بگیرد عاقبت
اگر قضای الهی همچون تاریکی شب، تو را بپوشاند و دیدن خیر و شرّ برایست میسر
نگردد، بدان که باز همین قضای الهی است که دستت را می‌گیرد و تو را از تاریکی گمراهی می‌رهاند.

(۱۲۵۹) گر قضا صدبار، قصدِ جان کند هم قضا جانت دهد، درمان کند
اگر قضای الهی، صدبار قصد جان تو را کند و تو را به ورطهٔ هلاکت افکند، باز همان
قضای الهی به تو جان می‌دهد و دردت را درمان می‌کند.

(۱۲۶۰) این قضا صد بار اگر راحت زند بر فراز چرخ، خرگاهت^۲ زند
اگر فرضاً قضای الهی صدبار هم تو را درمانده کند، باز همان قضا، خرگاه تو را بر فراز
چرخ گردون می‌افرازد. یعنی تو را به مقام و مرتبت عالی می‌رساند.

(۱۲۶۱) از کَرَم دان اینکه می‌ترساندت تا به مُلکِ ایمنی بنشاندت
این را از کرم و بزرگواری حق تعالی بدان که تو را می‌ترساند. این ترساندن به جهت
اینست که تو را به مقام امن و ایمنی برساند.

(۱۲۶۲) این سخن پایان ندارد، گشت دیر گوش کن تو قصهٔ خرگوش و شیر
اینگونه سخنان اسرارآمیز پایان‌پذیر نیست، و ما از مقصد خود که بیان قصهٔ شیر و
خرگوش و نکات لطیف آن است دور افتادیم.

(۱۲۶۳) پائی واپس کشیدن خرگوش از شیر، چون نزدیک چاه رسید
چونکه نزد چاه آمد شیر، دید کز ره، آن خرگوش ماند و پاکشید
همینکه شیر، نزدیک چاه رسید، دید که خرگوش ایستاده و پای خود واپس کشیده

۱. ر. ک. عدة الداعی (ابن فهد حلی)، ص ۷۰.

۲. خرگاه: خیمهٔ بزرگ، سراپرده.

است. [خرگوش، عمداً از شیر عقب‌تر ماند تا بتواند حیلۀ خود را بهتر کار بندد.^۱]

گفت: پا واپس کشیدی تو چرا؟ پای را واپس مَکَش، پیش اندرآ (۱۲۶۴)
شیر که حالت خرگوش را دیده بود پرسید: ای خرگوش، چرا عقب ایستاده‌ای؟! گام به عقب مگذار و جلو بیا.

گفت: کو پایم؟ که دست و پائی رفت جانِ من لرزید و دل از جای، رفت (۱۲۶۵)
خرگوش در پاسخ شیر گفت: پایم کجا بوده؟! دست و پایم از کار افتاده است. جانم از ترس می‌لرزد و دلم از جا کنده شده است.

رنگ و رُویم را نمی‌بینی چو زر؟ ز اندرون، خود می‌دهد رنگم خبر (۱۲۶۶)
مگر نمی‌بینی که رنگ و روی‌ام مثل طلا زرد شده است؟! رنگ رخسار خبر می‌دهد از حالِ درون!

حق، چو سیما^۲ را مُعَرِّف خوانده است چشمِ عارف سویی سیما مانده است (۱۲۶۷)
از آنجا که حق تعالی، سیما و رخساره را نشان دهنده احوال درون دانسته از اینرو عارفان ربّانی از دیدن چهره و نشانه‌های ظاهری اشخاص، راز درون آنان را می‌شناسند. [اشارت است به قسمتی از آیه ۴۶ سوره اعراف: ... وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ سِیمَاهُمْ... «... و بر جایگاه اعراف، مردانی نشسته‌اند که به سیمایشان شناسند...» نیز اشارت دارد به آیه ۲۹ سوره فتح.]

رنگ و بو، غَمَاز^۳ آمد چون جَرَس^۴ از قَرَس^۵ آگه کند بانگِ قَرَس (۱۲۶۸)
رنگ و بو، یعنی علائم ظاهری مانند زنگوله، درون را آشکار می‌کند. همینطور شیئه

۱. ر.ک. نخچیران، ص ۱۳۴.

۲. سیما: نشانه‌ها و علامت‌های صورت از رنگ و شکل.

۳. غَمَاز: سخن چین. در اینجا کنایه از منعکس کننده.

۴. جَرَس: زنگ، زنگی که برگردن چهاربایان افکنند.

۵. قَرَس: اسب.

اسب نیز نشان می‌دهد که اسبی وجود دارد.

(۱۲۶۹) بانگِ هر چیزی رساند زو خبر تا بدانی بانگِ خر از بانگِ در
صدای هر چیزی از ذات و درون آن چیز خبر می‌دهد، تا بتوانی صدای در را از بانگِ
خر تشخیص دهی. [در چهار بیت اخیر این مطلب بیان شد که همه حرکات و رفتارها و
انعکاسات خارجی انسان، ناشی از احوال درونی اوست. و اگر با نظری تیز و ذهنی دقیق بدین
آثار نگریسته شود، زوایا و خبایای ضمیر آدمیان آشکار آید. هرچند که شخص بکوشد تا
باطن خود را ببوشد، باز از نظر تیز کاوندگان ژرف‌بین پوشیده نماند. مولانا در ابیات اخیر
برای تفهیم این مطلب چند مثال حسی مانند رنگ و بو و شیهه اسب و بانگِ خر بیان کرد.]

(۱۲۷۰) گفت پیغمبر: به تمییزِ کسان مَرءٌ مَخْفِئٌ لَدِی طَیِّ اللِّسَانِ
حضرت پیامبر (ص) درباره تشخیص احوال آدمیان فرموده است: آدمی در زیر زبان
خود پنهان است. زیرا زبان، ترجمان دل است. [اصل این حدیث اینگونه روایت شده است:
الْمَرءُ فِي طَیِّ لِسَانِهِ لَا فِي طَیْلِ سَانِهِ. «جوهر آدمی در زیر زبانش پنهان است نه در زیر
جامه‌اش.» همچنین گفتاری مشابه با همین کلام از امیرمؤمنان (ع) روایت شده است: تَكَلَّمُوا
تُعَرَفُوا فَإِنَّ الْمَرءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ.^۱ «سخن بگویند تا شناخته شوید. همانا جوهر درون
آدمی در زیر زبانش نهفته است.»]

(۱۲۷۱) رنگِ رُو از حالِ دل دارد نشان رَحْمَتِ مَنْ در دل نشان
رنگ رخسار خبر می‌دهد از حال درون. بر من رحمی آور و محبتم را در دلت جای ده.
[مصراع اول تداعی‌کننده ضرب‌المثل: رنگِ رخساره خبر می‌دهد از سرِ ضمیر است. نظیر: رنگِ
زردم را بین احوال زارم را بیرس. رنگش را بین، حالش را بیرس. الظَّاهِرُ عُنْوَانُ الْبَاطِنِ^۲.]

(۱۲۷۲) رنگِ رُوِ سرخ دارد، بانگِ شُکر بانگِ رُوِ زرد باشد، صبر و نُکْر^۳
در عالم محسوسات و جهان مشهودات، هرچیزی نشانی دارد. مثلاً چهره سرخ، دلالت

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۳۸۴.

۲. ر. ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۷۴.

۳. نُکْر: ناخوش و ناشایسته.

می‌کند بر خوشی احوال، و این مستلزم شکر و سپاس است. و رنگ زرد، نشان غم و اندوه و رنجوری است که در بعضی افراد موجب صبر و شکیبایی می‌شود و در بعضی موجب کفر و ناسپاسی.

(۱۲۷۳) در من آمد آن که دست و پا بُرد رنگِ روی و قوّت و سیما بُرد
بر من چیزی عارض شد که دست و پام را سست کرد و رنگ رخساره و نیرو و جلوه‌ام را دگرگون کرد. [این بیت اشارت دارد به اینکه هرگاه آدمی درباره شیر مرگ بیندیشد و مرگ را نزدیک بیند، به افسردگی و پژمردگی گراید (الا اهل ایمان و ایقان) مولانا در ابیات ذیل، احوال مرگ را از زبان خرگوش بیان می‌دارد.^۱]

(۱۲۷۴) آنکه در هر چه درآید، بشکند هر درخت از بیخ و بُن، او بر کند
آن چیزی که به هر چیز عارض شود، درهمش می‌شکند و هر درختی را از ریشه برمی‌اندازد به من نزدیک شد.

(۱۲۷۵) در من آمد آنکه از وی گشت مات^۲ آدمی و جانور، جامد، نبات
بر من چیزی عارض شد که اگر بر هر یک از آدمیان و جانوران و جمادات و گیاهان در می‌آمد عاجز و درمانده می‌شدند و چاره‌ای جز تسلیم نداشتند. [مرگ هیچ تفاوتی میان موجودات قائل نیست. بر همه جریان و طَریان می‌یابد و حتی گردن‌کشان را نیز به زانو در می‌آورد.]

(۱۲۷۶) این خود اجزائند کلیات ازو زرد کرده رنگ و فاسد کرده بو
آنچه گفتیم درباره حال اجزای عالم به هنگام غروض مرگ بود. حتی عناصر کلی نیز در برابر مرگ، رنگشان می‌پرد و خود را می‌بازند. بس که شیر مرگ، پُر صولت و پُر قدرت است. [منظور از کلیات یا عناصر اربعه (باد و خاک و آب و آتش) است، یا موالید ثلاثه یعنی نبات و جماد و حیوان است.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۸۲.

۲. مات: سرگردان و آسیب‌ه سر، سرگشته، گرفتاری شاه شطرنج. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۵ ص ۳۰۰۵)

(۱۲۷۷) تا جهان، گه صابر است و گه شکور بوستان، گه حُلّه^۱ پوشد، گاه، غُور^۲
بدین قرار. جهان گاهی پر نشاط است و گاه غمین. و بوستان، گاه جامه فاخر سبز بر تن
کند، و گاه برهنه و خالی از سبزه و گیاه باشد. [جهان، دائم‌التغییر است، گاه قبض چیره آید و
گاه بسط.]

(۱۲۷۸) آفتابی کو برآید نازگون^۳ ساعتی دیگر شود او سرنگون
نه تنها زمین و زمینیان، دستخوش تغیر و تبدل‌اند، بلکه حتی آفتاب و افلاک نیز دچار
این دگرگونی هستند. این گویِ آتشین و شعله‌ور (آفتاب) زمانی سر از مشرق بیرون می‌کند و
ساعتی چند نمی‌پاید که به زوال می‌رود و در دامن مغرب، سرنگون می‌گردد.

(۱۲۷۹) اخترانی تافته بر چارطاق^۴ لحظه لحظه مُبتلایِ احتراق
آن ستارگانی که بر پهنه فلک می‌تابند، لحظه به لحظه دچار احتراق می‌شوند. یعنی نور
ستارگان تا وقتی است که خورشید نتابیده. همینکه خورشید می‌تابد نور ستارگان ناپدید
می‌گردد.

(۱۲۸۰) ماه، کو افزود ز اختر در جمال شد ز رنجِ دِق^۵، مانند خیال
ماه که در تابش و زیبایی، برتر از ستارگان است، همینکه به سوی مُحاق رود مانند
شخصی می‌شود که به بیماری تب لازم گرفتار آمده است. یعنی لاغر و نحیف می‌گردد. گویی
که از فرط نزاری و لاغری، تنها خیالی از او باقی مانده است.

(۱۲۸۱) این زمین با سکونِ با ادب اندر آرد زلزله‌اش در لرزِ تب
همین زمینی که بسیار ساکن و آرام و با ادب می‌نماید، گاهی زلزله چنان آنرا به هیجان

۱. حُلّه: جامه و رخت فاخر.

۲. غُور: برهنه.

۳. نازگون: آتشین، بر سانِ آتش.

۴. چارطاق: نوعی خیمه را گویند. در اینجا منظور فلک است.

۵. دِق: نوعی از انواع تب است که بسیار سخت و جانکاه است. (رک. خفی عیالی، ص ۲۲۶) بکار بردن دق در
مورد ماه از آن جهت است که ماه در نیمه دوم همراه تدریجاً روه به باریکی می‌نهد تا به مُحاق کامل رود.

و اضطراب می افکند که قابل تصوّر نیست.

ای بسا که^۱ زین بلایِ مُردریگ^۲ گشته است اندر جهان، او خُرد و ریگ (۱۲۸۲)
چه بسا کوهها که بر اثر این بلایِ دیرین و برجای مانده از ادوار پیشین (زلزله)، خرد و
متلاشی شوند و به صورت ریگ، ریزه ریزه و پراکنده گردند. [اشارت است به آیه ۵۶ سوره
واقعه: وَإِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا. «آنگاه که زمین سخت به
رفتار و لرزه آید و کوهها، سخت متلاشی شوند و مانند ذرات گرد هوا پراکنده گردند.»]

این هوا با رُوح آمد مُقْتَرِن^۳ چون قضا آید، شود زشت و عَفِن^۴ (۱۲۸۳)
همین هوا که با رُوح، سازوار و همراه است و بدان حیات می بخشد، اگر قضای الهی
در رسد، همو، زشت و گندناک می گردد و هلاکت یار می آورد. [«هوا» مایه ادامه حیات
موجودات از جمله انسان است. اگر هوا نباشد تنفس میسر نمی شود و جاندار می میرد. مراد از
«روح» در اینجا روح قدسی و مجرّد نیست، بل مراد روح حیوانی است. حکیم سبزواری کلمه
«رُوح» را به صورت «رُوح» آورده که به معنی صفا و نشاط و شادمانی است. با این ملاحظه:
هوا موجب نشاط و شادمانی موجودات گردد.]

آبِ خوش، کو رُوح را همشیره^۵ شد در غدیری^۶، زرد و تلخ و تیره شد (۱۲۸۴)
این آب گوارا که سازگار و موافق جان است و بدو حیات می بخشد، اگر در آبگیر و
گودالی راکد بماند، تیره و تلخ و زرد می شود. [اشارت است به آیه ۳۰ سوره انبیاء: ... وَجَعَلْنَا
مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ. «... و جانوران را بوسیله آب زنده بداشتیم. آیا ایمان
نمی آورند؟»]

۱. که: مخفّف کوه.

۲. مُردریگ: مخفّف مرده ریگ به معنی میراث و مالی است که از مُرده به جای می ماند. در اینجا به معنی
دیرین و برجای مانده از زمانهای پیشین است که مراد حادثه طبیعی زلزله است. شارحی گفته است هرگاه
به صورت وصف استعمال شود مفید معنی نفرت و تحقیر است.

۳. مُقْتَرِن: یار و همراه.

۴. عَفِن: گندناک و بدبو.

۵. همشیره: خواهر. در اینجا به معنی موافق و سازگار.

۶. غَدیر: برکه آب.

(۱۲۸۵)

آتشی کو باد دارد در بُروت^۱ هم یکی بادی، بر او خواند یَمُوت

همین آتشی که سرکش است و از فرط تکبر به سوی آسمان گردن می‌افرازد، بر اثر وزیدن یک موج باد، می‌میرد و به زوال می‌رود. [«یَمُوت» در اصل یَمُوتُ فعل مضارع است به معنی «می‌میرد». در ضمن کبر و غرور ابلیس را تداعی می‌کند که در مقام اعتراض به حضرت حق گفت: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. «مرا از آتش آفریدی و آدم را از گل». بدین توجیه که آتش، عنصری بالا رونده است و خاک، پایین رونده. پس گوهر آتشین من بر گوهر گِلینِ او برتر است.]

(۱۲۸۶)

حالِ دریا ز اضطراب و جوشِ او فهم کن تبدیل‌هایِ هوشِ او

از اضطراب و پریشانی حالِ ظاهری دریا که پُر موج و پُر خروش است دریاب که جان و کُنه دریا همواره در دگرگونی و تبدل است. حالِ ظاهری دریا حاکی از تحولات درونی اوست. [مولانا طبق استعاره تخیلیه «دریا» را به شخصی تشبیه می‌کند که رفتار ظاهری او حاکی از اندیشه‌ها و انگیزه‌هایی است که او را دائماً به هیجان می‌انگیزد.]

(۱۲۸۷)

چرخِ سرگردان^۲ که اندر جُست و جوست حالِ او چون حالِ فرزندانِ اوست

عالم افلاک که همواره در جستجوی مطلوب حقیقی جهان است، حالِ او در تبدل و تغیر مانند فرزندان خود، یعنی موالید ثلاثه: حیوان و نبات و جماد است.

(۱۲۸۸)

گه حَضِیض و گاه، اَوْسَط، گاه اوج اندر او از سَعْد و نَخْسِ فوج فوج

ستارگان و اختران نیز گاه در نشیب‌اند و گاه در میانه و گاه در اوج. و برحسب وضع هریک از آنها سعد و نحس وجود دارد. [در این بیت چند اصطلاح نجومی بکار رفته است: حَضِیض در لغت به معنی نشیب و دامنه کوه است. و در اصطلاح اهل هیأت و نجوم، نقطه مقابل اوج است و آن، نقطه مشترک میان محلّ التقای دو سطح مقعر از دو فلک است.^۳ اَوْج بلندترین جایی است که آفتاب بدو رسد از کُرّه خویش.^۴

اَوْسَط در لغت به معنی میانه است و در اصطلاح نجومی قوسی است اندر فلک اوج که

۱. بُروت: شارب، سیل، موهای پشت لب مردان. و «باد و بُروت» کنایه از خودبینی و سرکشی است.

۲. چرخ سرگردان: اشاره است به عالم افلاک.

۳. ر. ک. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۰۹.

۴. ر. ک. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۱۱۶.

از نقطه اوج آغازد تا به آفتاب رسد، و این بُعد او بود از اوج، و گر دوری اوج از اوّل حمل گیری و او را از وسط آفتاب کم کنی آنچه بماند حصّه میانه بود مر آفتاب^۱.

سعد و نحس در نجوم و هیأت قدیم، برای ستارگان و کواکب، حالت‌های متضادی قائل بودند. برخی را خجسته و برخی را ناخجسته می‌دانستند. و وضعیت آنان را در احوال و سرنوشت بشر، دخیل می‌دانستند، بطور مثال، زُحَل و مَرِیخ را در هر حال، نحس می‌خواندند و مشتری و زهره را همیشه سعد می‌دانستند و...^۲

از خود ای جزوی ز کل‌ها مختلط فهم می‌کن حالتِ هر مُنَبِّط^۳ (۱۲۸۹)
اینک تو ای انسان که جزء به حساب می‌آیی و از کلیات مزوج شده‌ای، به خود آی و حال هر بسیط را که از آن ترکیب یافته‌ای دریاب. [«جزوی» اشارت است به انسان و منظور از کُلّ، عناصر چهارگانه آب و آتش و خاک و باد است که انسان، ترکیبی از آنهاست. و بدان که هم تو و هم کلیات، دائماً در تغییر احوال و تبدّل امثال هستند.]

چونکه کلیات را رنج است و درد جزو ایشان چون نباشد روی زرد؟ (۱۲۹۰)
وقتی که کلیات از چنبره تغییر و تحوّل و رنج‌رهای ندارند. پس جزوها چگونه ممکن است که از این تغییر رهای یابند؟

خاصه، جزوی کو ز اضداد است جمع ز آب و خاک و آتش و باد است جمع (۱۲۹۱)
بویژه موجودی که از اضداد تشکیل شده است. و این اضداد چهارگانه عبارتند از آب و خاک و آتش و باد. [مقصود اینست که چون انسان، مرکب از این عناصر است و هر جزو نیز تابع کُلّ است، پس چگونه می‌تواند از انقلاب و تغییر این عناصر مصون باشد؟]

این عجب نبوّد که میش از گرگ جَست این عجب کین میش، دل در گرگ بست (۱۲۹۲)
شگفتی در این نیست که میش از گرگ بگریزد، یعنی تعجّبی ندارد که یکی از این اضداد

۱. ر.ک. پیشین، ص ۱۱۷.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۳۵۶.

۳. مُنَبِّط: گشاده و باز. در اینجا به معنی بسیط.

۴. ر.ک. نخچیران، ص ۱۴۲.

از دیگری بگریزد، بلکه شگفتی در اینست که چگونه این اضداد با هم در آمیخته و سازوار شده‌اند. [«میش و گرگ» در اینجا تعبیری است از عناصر متضاد جهان^۱.]

(۱۲۹۳) زندگانی، آشتیِ ضدهاست مرگ، آن کاندرا میانشان جنگ خاست
زندگانی انسان، عبارت از توافق و هماهنگی این اضداد است. و همینکه میان آنان درگیری شود، یکی بر دیگری غالب می‌آید و اعتدال از میان می‌رود و مرگ و نیستی عارض می‌گردد.

(۱۲۹۴) لطف حق، این شیر را و گور را اَلَف^۲ داده‌است این دو ضدِ دُور را
لطف خداوند، شیر و گورخر را با هم الفت داده است. اگرچه هر دو، دشمن یکدیگرند و نزدیک شدن و دوستی آن دو به یکدیگر بسی غریب می‌آید. [مولانا در اثر منتور خود موضوع سازگاری و تلائم اضداد را اینگونه شرح کرده است: پس هر دو (پدیده ضد)، یاریگر همدگرند و همه اضداد، چنین‌اند. شب اگر چه ضد روز است، اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه روز بودی، چشم و سر و دماغ، خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل... پس جمله اضداد، نسبت به ما ضد می‌نماید، نسبت به حکیم، همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند^۳.]

(۱۲۹۵) چون جهان، رنجور و زندانی بُود چه عَجَب رنجور اگر فانی بُود
از آنجا که این جهان، رنجور و زندانی است، جای تعجب نیست که این جهان رو به زوال و نیستی گذارد. [زندانی بودن این جهان از آنروست که همواره محکوم و بندی حکم و فرمان حضرت حق است.]

(۱۲۹۶) خواند بر شیر، او ازین رو پندها گفت: من پس مانده‌ام زین بندها
خرگوش از اینگونه پندها به شیر گفت و اظهار کرد: من به واسطه همین پندهاست که از تو عقب ماندم و از پیشاپیش رفتن خودداری کردم.

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۸۳.

۲. اَلَف: الفت یافتن، خوگرفتن.

۳. فیه مافیه، ص ۲۱۳.

پرسیدن شیر، از سبب پا واپس کشیدن خرگوش

- (۱۲۹۷) شیر گفتش: تو ز اسبابِ مرض این سببِ گو خاص، که اینستم غرض
شیر نه تنها به اندر زهای پیشین خرگوش توجه نکرد. بلکه سؤال پیشین خود را تکرار
کرد و گفت: تو ای خرگوش، علت و سبب پریشانی و اضطرابت را بگو که مقصود من، همین
است و به شنیدن و دانستن آن علاقمندم.

- (۱۲۹۸) گفت: آن شیر اندرین چه ساکن است اندرین قلعه ز آفات ایمن است
خرگوش گفت: آن شیر در این چاه، سکونت دارد و در همین قلعه از همه بلاها و آفات،
مصون و محفوظ است.

- (۱۲۹۹) قعر چه بگزید هرکه عاقل است زآنکه در خلوت، صفاهای دل است
هرکس خردمند باشد، در عمق چاه، خلوت نشینی اختیار می‌کند، زیرا در خلوت، دل
صفا می‌گیرد، چرا که اشتغال انسان به امور خارجی و سرگرم شدن به روابط روزمره، او را در
چنبر غفلت گرفتار می‌آورد و نمی‌گذارد با درون خود ارتباط برقرار کند.

- (۱۳۰۰) ظلمت چه، به که ظلمت‌های خلق سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق
این بیت، جنبه تعلیلی دارد و موضوع بیت پیشین را مدلل و معلل می‌سازد: ظلمت چاه
خلوت نشینی از ظلمت‌های روحی و اخلاقی مردم بهتر است. و سر به سلامت نمی‌برد هرکس
که (بی حساب و خارج از قاعده) با مردم آمیزش و حشر و نشر کند. [یکی از مسائل مورد
اختلاف در میان اهل سلوک اینست که آیا برای تهذیب نفس و تعالی روح، باید به گنج خلوت
و زاویه عزلت خزید یا آنکه با مردم به معاشرت و مصاحبت پرداخت؟ نجم رازی در اهمیت
خلوت گوید: بدانکه بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است و
انقطاع از خلق، و جملگی انبیاء و اولیاء در بدایت حال، داد خلوت داده‌اند تا به مقصود
رسیده‌اند.^۱ نیز امام قشیری گوید: هرکه خواهد که دین وی به سلامت بُود، و تن و دل وی
آسوده بُود گو که از مردمان جدا باش که این، زمانه وحشت است. و خردمند آن است که
«تنهایی» اختیار کند.^۲ مرحوم استاد همایی فرماید: لُبُّ لُبَابِ عَقِیدَةِ مَوْلَانَا در این خصوص،

۱. مرصاد العباد، ص ۲۸۱.

۲. ترجمه رساله قشیری، ص ۱۵۷.

مضمون همان حدیث شریف است که: **الْوَحْدَةُ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السُّوءِ وَ الْجَلِيسُ الصَّالِحُ خَيْرٌ مِنْ الْوَحْدَةِ**. «خلوت و تنهایی، بهتر از همنشین بد است. همنشین خوب، بهتر از تنهایی است.» ... خلاصه اینکه مولانا نیز در این باره به طور قضیه کلی سلبی یا ایجابی، حکم نمی‌کند، بلکه معتقد است که حکم وجوب یا رجحان خلوت و عزلت بر صحبت و معاشرت، یا برعکس، موقوف بر اختلاف احوال و اوضاع سالکان و مقام و منزلت یاران و همنشینان و ادوار مختلف سیر و سلوک و امثال دیگر این خصوصیات است.^۱

(۱۳۰۱) گفت: پیش آ، زخم، او را قاهر است تو ببین کآن شیر در چه حاضر است؟
شیر به خرگوش گفت: بیا جلوتر، بین آن شیر در ته چاه قرار دارد یا نه؟ زیرا من از او قوی‌ترم و زخمی که بدو زخم هلاکش سازد.

(۱۳۰۲) گفت: من سوزیده‌ام^۲ زآن آتشی^۳ تو مگر اندر بر خویشم گشی
خرگوش گفت: جانم از هیبت و صلابت آن شیر خشمگین آتش گرفته است. ای شیر، مگر تو مرا در آغوش خود گیری و ایمنم سازی.

(۱۳۰۳) تا به پشت^۴ تو من ای کانِ کرم چشم بگشایم به چه در بنگرم
تا در سایه حمایت تو که منبع بزرگواری هستی و از زیردستان حمایت می‌کنی، بتوانم جرأت کنم و چشم بگشایم و در چاه نگاه کنم! [خرگوش با مهارتی خاص و دقیق، هیجان شیر را سخت می‌انگیزد و بدین‌سان عقل او را در می‌رباید.]

(۱۳۰۴) نظر کردن شیر، در چاه و دیدن عکس خود را، و آن خرگوش را در آب
چونکه شیر اندر بر خویشش کشید در پناه شیر، تا چه می‌دوید
همینکه شیر، خرگوش را در آغوش خود گرفت، خرگوش با حمایت شیر تا نزدیکی

۱. ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۵۵.

۲. سوزیده‌ام: سوخته‌ام. «سوزیده» صفت مفعولی از سوزیدن است که صورت دیگری از «سوختن» است.

۳. آتشی: آتشین. آتش + یای نسبی. مجازاً به معنی خشمگین و آتشین مزاج آمده است.

۴. پشت: یاری، حمایت، پناه‌دهی.

چاه آمد.

چونکه در چه بنگریدند اندر آب اندر آب از شیر و او، در تافت تاب^۱ (۱۳۰۵)
همینکه شیر و خرگوش با هم در آب چاه نگرستند، تصویر خود را که در آب منعکس
شده بود دیدند.

شیر، عکس خویش دید از آب تفت^۲ شکل شیری در برش، خرگوش زفت^۳ (۱۳۰۶)
شیر به آب چاه درنگریست و عکس شیری را دید که خرگوشی چاق را در آغوش
دارد. یعنی تصویر خود را در آب دید و خیال کرد دیگری است!

چونکه خصم خویش را در آب دید مر، ورا بگذاشت و اندر چه جهید (۱۳۰۷)
شیر همینکه تصویر خود را در آب چاه دید و او را دشمن پنداشت، خرگوش را رها
کرد و در عمق چاه پرید. بیت اخیر بدین نکته تعریض دارد که دشمن آدمی در درون اوست
اما بر دیگری کینه می آورد و دشمنش می پندارد. چنانکه در بیت (۷۷۵ - ۷۷۲) دفتر دوم
فرماید:

همچو صاحبِ نفس، کو تن پرورد	بر دگر کس، ظنِ حقدی می برد
کین عدو و آن حسود و دشمن است	خود حسود و دشمنِ او، آن تن است
او چو فرعون و، تنش موسی او	او به بیرون می دود که: کو عَدُو؟!
نفسش اندر خانه تن نازنین	بر دگر کس، دست می خاید به کین!

در فتاد اندر چهی کو کنده بود زآنکه ظلمش در سرش آینده بود (۱۳۰۸)
آن شیر به چاهی در افتاد که به دست خود آنرا حفر کرده بود. در واقع نتیجه
ستمکاری اش به خود او بازگشت. [ماخوذ است از روایت: مَنْ حَفَرَ لِأَخِيهِ حُفْرَةً وَقَعَ فِيهَا.
«هر که برای برادرش چاهی کند خود بدان افتد.» در فارسی این امثال رایج است: «چاه کن»

۱. در تافت تاب: منظور اینست که تصویر آن دو در آب منعکس شد.

۲. تفت: مخفف تافت، به معنی تابید.

۳. زفت: چاق و فربه.

۴. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۴.

همیشه در چاه است. یا: بد مکن که بد اُفتی، چه مکن که خود اُفتی.]

(۱۳۰۹) چاهِ مُظْلِمِ گشت، ظلمِ ظالمان این چنین گفتند جمله عالمان
ستم ستمکاران، چاهی بس تاریک است، و همه خردمندان جهان همین مطلب را
گفته‌اند. [ظاهراً مستفاد است از مضمون حدیث: **إِتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ** ^۲... «بترسید از ستم، که ستم در روز رستاخیز به صورت تاریکی‌ها تجسم یابد...»]

(۱۳۱۰) هر که ظالم‌تر، چَهَش با هول‌تر عدل فرموده‌ست: بَتر را بتر
زیرا واقعیت اینست که هرکس ستمکارتر باشد، چاهش هولناکتر است. اصولاً عدالت
الهی چنین اقتضا کرده است که هر عملی را جوابی است متناسب با آن. پس هر عملی که بدی
بیشتری داشته باشد، جزای آن نیز همانطور است. [اشارت است به قسمتی از آیه ۴۰ سوره
شوری: **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**... «و سزای هر بدی، بدی‌ای است همانند آن...» در آیه فوق
اگر قصاص و جواب عمل را به سیئه (= بدی) تعبیر کرده به خاطر قرینه مقابله است. یا شاید
هم از دیدگاه ظالم و متعدی آنرا به «بدی» تعبیر کرده است.]

(۱۳۱۱) ای که تو از ظلم، چاهی می‌کنی از برای خویش، دامی می‌کنی
ای کسی که از روی ستم، چاهی برای دیگران حفر می‌کنی، بدان که با این کار، دامی
برای خود فراهم ساخته‌ای. [در نسخه میرخانی این بیت را چنین آورده است و به نظر
صحیح‌تر می‌آید:

ای که تو از ظلم، چاهی می‌کنی از برای خویش، دامی می‌کنی
زیرا «تیدن»، متناسب با «دام» است. و «می‌تنی» با «می‌کنی» تناسب فراوان دارد و
بیت بعدی مؤید آن است ^۳.]

(۱۳۱۲) گردِ خود، چون کِرمِ پيله بر مَتَن بهرِ خود، چه می‌کنی، اندازه گن
ای ستمگر، تو که پیرامون خود، مانند کرم ابریشم تارهایی از ستم می‌تنی، این کار را

۱. مُظْلِم: تاریک.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. ر.ک. نخجیران، ص ۱۴۷.

مکن. اگر چاهی از بدی و ستمکاری برای خود می‌کنی، لااقل آنرا زیاد عمیق و مهیب حفر مکن، بلکه اندازه تاب و توان ناچیزت حفر کن. [چون ستم هرچه بیشتر و سخت‌تر باشد، جواب آن نیز متناسب با همان خواهد بود.]

مَر، ضعیفان را تو بی‌خصمی^۱ مَدان از نُبی ذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ خَوَان (۱۳۱۳)

خیال مکن که افراد ضعیف، همواره تسلیم تو می‌شوند و دست به دشمنی و مقابله به مثل نمی‌زنند. و خیال مکن که ضعیفان بی‌یار و یاورند. اگر در این باره مرددی برو از قرآن کریم آیه إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ را بخوان. [در آیه ۱ سوره نصر آمده است: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ... «آنگاه که یاری و فیروزی خداوند در رسد...» برخی از مفسران آنرا مربوط به فتح مکه دانسته‌اند^۲ و بعضی همچون زمخشری گفته‌اند که در حجة‌الوداع به ایام تشریق در مِنی نازل شده است.^۳]

گَر تو پِیلی، خصمِ تو از تو رمید نَكْ جزا، طَیْرًا أَبَايِلَت رسید (۱۳۱۴)

ای ستمگر، اگر تو از حیث قدرت، فیل هم که باشی و دشمنانت از بیم تو بترسند، منتظر باش که کیفر و جزای تو توسط پرندگانی صورت می‌گیرد که ظاهراً ضعیف و بی‌مقدارند. [«فیل» مظهر قدرت و صولت است. و در این بیت اشارت است به سوره فیل و تهاجم معروف اَبَرَهه به بیت‌الله. آن امیر جَبَّار با لشکری جزّار و بیشمار و با پیلان جنگی خود روی به کعبه آورد تا آن مکان مقدّس را تخریب کند. اما حق تعالی پرندگانی را به پیکار آنان فرستاد. و سرانجام آنان با سنگباران این پرندگان نابود شدند. أَبَايِل. اسم جمعی است که مفرد ندارد. به معنی پرندگانی که دسته دسته باشند. بعضی گفته‌اند واحد آن «أَبُول» است. اما وجه اوّل بهتر است. برخی از مفسران در تحلیل این مطلب که سنگریزه‌های آن پرندگان خُرْدک اندام چگونه باعث هلاک و بوار پیلان و جنگاوران شد گفته‌اند که آن سنگریزه‌ها زخم‌هایی بر تن آنان پدید می‌آورد و موجب تاول‌هایی می‌شد و نهایتاً به بیماری آبله دچار می‌آمدند و نابود می‌شدند. تشابه لفظی «أَبَايِل» با «آبله» این ظن را تقویت می‌کند. البته چنین

۱. خَصْمی: دشمنی کردن. خصم + یای مصدری.

۲. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۵۳.

۳. ر. ک. کشاف، ج ۴، ص ۸۱۰.

۴. ر. ک. پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۸ - ۲۵۶.

تاویلاتی ذوقی است و به قراین محکمی استوار نیست. زیرا از فحوای آیات مربوط بدین واقعه بر می آید که سپاه ابرهه با بارش سنگریزه ها درجا به هلاکت می رسیدند، در حالی که بیماری آبله مدّت ها لازم دارد تا ظهور کند. و ثانیاً بیماری آبله حتی در قدیم هم کسی را درجا نمی کشت. [الله اعلم.]

(۱۳۱۵) گر ضعیفی در زمین خواهد امان غُلُفُ افتد در سپاهِ آسمان
صدای مظلوم چنان رساست که هرگاه شخصی ناتوان و ضعیف، از خدا طلب امان کند، در آسمان طنین می افتد و غلغله ای در سپاه فرشتگان آسمانی برپا می شود.

(۱۳۱۶) گر به دندانش گزی، پُر خون کنی دردِ دندانت بگیرد، چون کنی؟
اگر مثلاً آدم ضعیفی را با دندانت گاز بگیری و مجروحش کنی، در عوض دندان تو نیز از درد و آسیب مصون نخواهد ماند. حال که دندان تو نیز به درد دچار خواهد آمد چه چاره ای داری؟

(۱۳۱۷) شیر، خود را دید در چه وز غُلُو^۱ خویش را نشناخت آن دم از عدو
شیر در چاه، عکس خود را دید و از فرط هیجان و سرکشی، خود را از دشمن خویش تشخیص نداد. [شیر از شدّت بغض و هیجانی که خرگوشکِ مکار در او انگیزته بود، متوجه خدعه نشد و ندانست که در عمق آن چاه، دشمنی در کار نیست.]

(۱۳۱۸) عکسِ خود را از عَدُوّ خویش دید لاجَرَم بر خویش، شمشیری کشید
آن شیر، عکس خود را دشمن خویش پنداشت و ناگزیر به روی خود، شمشیر کشید. یعنی به زیان خود اقدام کرد.

(۱۳۱۹) ای بسی ظُلّمی که بینی در کسان خویِ تو باشد در ایشان، ای فلان
چه بسیار می بینی که دیگران بر تو ستم روا می دارند، ولی واقف نیستی که این خوی و

۱. غُلُو: از حد گذشتن.

خصلتِ خودِ تو است که در آنها به صورتِ ستمکاری نمودار شده است.

(۱۳۲۰) اندر ایشان تافته^۱ هستیِ تو از نفاق و ظلم و بدِ مستیِ تو
نفاق و ستم و بدمستی تو است که در آینه وجود دیگران تابیده و نشان داده می‌شود.^۲
اما تو آن صفات را به آنان نسبت می‌دهی و گمان می‌داری که آن همه صفات مذمومه را آنان دارند نه تو. در حالی که آن صفات زشتی که در آنان می‌بینی، صفات خود تو است. [

(۱۳۲۱) آن توی، و آن زخم بر خود می‌زنی بر خود آن ساعت، تو لعنت می‌کنی
هر ستمی که از دشمن مشاهده می‌کنی، عکس صفات رذیله خودِ تو است. و آن آسیب
را تو بر خود می‌زنی و در همان لحظه تار و پود نفرین را بر خود می‌تیی.

(۱۳۲۲) در خود آن بد را نمی‌بینی عیان و نه دشمن بوده‌ای خود را به جان
آن اوصاف و احوال بد را در ضمیر خود آشکارا نمی‌بینی. زیرا اگر آن‌ها را می‌دید
قطعاً دشمن خونی خودت می‌شدی.

(۱۳۲۳) حمله بر خود می‌کنی ای ساده‌مرد همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
ای ساده‌لوح، تو بر خود حمله می‌کنی، مانند آن شیر که عکس خود را در آب دید و
به خودش حمله کرد و هلاک شد.

(۱۳۲۴) چون به قعرِ خویِ خود اندر رسی پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
اگر به کنه صفت و خویِ خود پی ببری و در اخلاقِ خود جستجو کنی، می‌یابی که آن
زشتی و ناکسی از خود تو بوده است. [در ابیات ششگانه اخیر، این مسأله مهم اخلاقی بیان
شده که هرگاه در مقام عیب‌جویی از کسی برمی‌آیم باید مواظب باشیم که آن عیب و حتی
بدتر از آن در خودمان نباشد. به قول حضرت مسیح (ع): و چون است که خس را در چشم
برادر خود می‌بینی و چوبی که در چشم خود داری نمی‌یابی؟!]

۱. تافته: تابیده.

۲. تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی، ج ۱، ص ۵۹۴.

۳. انجیل متی: باب هفتم، آیه ۳.

(۱۳۲۵) شیر را، در قعر پیدا شد که بود نقش او، آن کِش دگر کس می نمود
در تِه چاه بر شیر معلوم شد که آن شیری که در آب، مشاهده کرده، نقش و تصویر خود
او بوده است. و خلاصه شیری جز او در کار نبوده است.

(۱۳۲۶) هرکه دندانِ ضعیفی می‌کند کارِ آن شیرِ غلط‌بین می‌کند
هرکس دندان در مانده‌ای را بکند، یعنی هرکس به ضعیفی ستم کند در واقع کار ناروای
همان شیر کزین را کرده است.

(۱۳۲۷) ای بدیده عکسِ بد، بر رویِ عم بد نه عم است، آن توی، از خود مَرَم
ای کسی که بر صورت عموی خود (یا هرکس که به نحوی با توارتباط دارد) نشانِ بد
را می‌بینی، به عیب جویی او مپرداز و نفرت اظهار مکن. در واقع بدی از خود توست، از خود
فرار مکن. [مولانا در اثر منشور خود در بسط این معنی گوید: پیلی را آوردند بر سر چشمه‌ای
که آب خورَد، خود را در آب می‌دید و می‌رمید. او می‌پنداشت که از دیگری می‌رمد!
نمی‌دانست که از خود می‌رمد. همه اخلاق بد از ظلم و کین و حسد و حرص و بی‌رحمی و کبر
چون در توست نمی‌رنجی، چون آن را در دیگری می‌بینی می‌رمی و می‌رنجی...^۱ حکیم
سبزواری در توضیح بیت اخیر گوید: از باب صنعت ایهامِ التَّناسُب^۲ است، چه خال را معنی
دیگری است (= دایی) که مناسب با عم (= عمو) است.^۳]

(۱۳۲۸) مؤمنان، آینه همدیگرند این خبر می از پیامبر آورند
افراد مؤمن، آینه یکدیگر هستند. و این خبر را از پیامبر (ص) روایت کرده‌اند. [اشارت
است بدین حدیث: *الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ*^۴. «مؤمن، آینه مؤمن است.» مولانا گوید: ... اگر در
برادر خود عیب می‌بینی، آن عیب در توست که در او می‌بینی. عالم همچنین آینه است. نقش

۱. فیه مافیه، ص ۲۴ - ۲۳.

۲. مراد از ایهام در اصطلاح علم بدیع اینست که گوینده یا نویسنده در سخن، لفظی آورد که دارای دو
معنی باشد یکی قریب و دیگری بعید. به طوریکه ذهن خواننده یا شنونده ابتدا متوجه معنی قریب شود و
بعد به معنی بعید منتقل گردد. خال با عم نیز تناسب دارد.

۳. شرح اسرار، ص ۴۹.

۴. احادیث مثنوی، ص ۴۱.

خود را در او می‌بینی. عالم همچنین آینه است. نقش خود را در او می‌بینی که **اَلْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ**. آن عیب را از خود جدا کن زیرا آنچه از او می‌رنجی، از خود می‌رنجی.^۱

پیش چشم داشتی شیشه کبود ز آن سبب، عالم کبودت می‌نمود (۱۳۲۹)
به عنوان مثال، در برابر چشمان خود شیشه کبودرنگی گرفته‌ای و طبعاً همه جهان را تیره و تار می‌بینی، در حالی که جهان تیره و تار نیست. [این بیت می‌رساند که آدمی، هستی بیکران را از زاویه دید خود می‌بیند و طبعاً شناختی نسبی حاصل می‌کند. نویسنده فرانسوی، موپاسان گوید: زندگی آنچنان که مردم پندارند، نه بد است و نه خوب. بلکه بسته به رنگ شیشه‌ای است که وسیله مشاهده آن قرار گرفته باشد.^۲ اکبرآبادی گوید: ... سبب دیگرش آن است که اوصاف ذمیمه تو در پیش چشم، حایل شده است. اول نظر تو بر ذمایم خود می‌افتد، پس هر جا که می‌نگری رنگ ذمایم خود می‌بینی. اگر از آلودگی این اوصاف، صاف شوی و به رنگ نور، بی رنگ گردی آن زمان، عیب و هنر هر دو به نظر تو خواهد درآمد.^۳]

گر نه کوری، این کبودی دان ز خویش خویش را بد گو، مگو کس را تو بیش (۱۳۳۰)
اگر کور دل نیستی، این کبودی را که در جهان می‌بینی از ناحیه خود بدان، تو خود بدهستی، پس بد خود را بگو. از دیگران بدگویی مکن.

مؤمن ار یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ نبود غیب، مؤمن را برهنه چون نمود؟ (۱۳۳۱)
اگر مؤمن با نور خدا نمی‌دید، چگونه ممکن بود که امور غیبی بر او آشکار گردد؟ [اشارت است بدین حدیث: **إِنَّقُوا فَرَاةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ**^۴ «بترسید از زیرکساری مؤمن که او با نور خدا می‌بیند.» حکیم سبزواری گوید: عیب خود را اصلاح کنید، بلکه نزد مردان خدا، دل نگهدارید، چه آنان می‌بینند با نور خدا.^۵]

۱. فیه مافیه، ص ۲۳.

۲. ر.ک. نخچیران، ص ۱۵۳.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۸۵.

۴. احادیث مثنوی، ص ۱۴.

۵. شرح اسرار، ص ۴۹.

(۱۳۳۲) چونکه تو یَنْظُرُ به نارالله^۱ بُدی نیکوی را و اندیدی از بدی
اگر پرده آتشین قهر خداوندی، بر دیدگانت افتد، نیکی را از بدی باز نتوانی شناخت.
[دوزخ، مظهر قهر خداوند است و خشم و شهوت نیز موجب دوزخ است. چنانکه در بیت
(۳۲۵) همین دفتر آمده است:

خشم و شهوت، مرد را اخول کند زاستقامت، روح را مُبَدَل کند]

(۱۳۳۳) اندک اندک آب، بر آتش بزن تا شود نارِ تو نور، ای بوالْحَزَن^۲
ای اندوهگین، رفته رفته آب پاکیزه الطاف ربانی را بر پرده‌های آتشین قهر غالب بر
دیدگانت بزن و آن را برطرف کن.

(۱۳۳۴) تو بزن یا رَبَّنَا آبِ طَهْوَر^۳ تا شود این نارِ عالم، جمله نور
پروردگارا، تو آب پاک و پاک کننده توفیق و عنایت و هدایت خود را بر آن آتش بزن.
تا این آتش قهر و بُعد از درگاهت به نور قرب و وصال مبدل شود. [مراد از نارِ عالم، بُعد و
غفلت و خصایل بد است که این صفات، سبب آتش دوزخ گردد. پس خداوند صفات رذیله را
به صفات عالیّه و مقابح اخلاقی را به مکارم اخلاقی بَدَل فرما.]

(۱۳۳۵) آبِ دریا، جمله در فرمانِ توست آب و آتش، ای خداوند، آنِ توست
خداوندا، آب دریا تماماً به فرمان تو است. آب و آتش نیز به تو تعلق دارد. [همه
عناصر عالم از آنِ تو است.]

(۱۳۳۶) گر تو خواهی آتش، آبِ خوش شود و نخواهی، آب هم آتش شود
اگر تو ای خداوند، اراده فرمایی، آتش سوزان نیز به آب گوارا دگرگون می‌شود. و اگر
هم اراده نکنی، آب نیز آتش شود. [این بیت مبین قدرت مطلقه الهی است. و در عین حال
می‌تواند بازگو کننده عقیده اشعریه باشد که باور دارند که جمیع طبایع اشیاء بلاواسطه مستند
است به قدرت و مشیت الهی. رجوع شود به شرح بیت (۸۳۲) همین دفتر.]

۱. نارالله: آتش خدا، منظور قهر خداست. متخذ از آیه ۶ سورة هُمزَه: نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ «آتش فروزانِ خدا».

۲. بوالْحَزَن: اندوهگین.

۳. طَهْوَر: پاک و پاک کننده.

این طلب، در ما هم از ایجادِ توست رستن از بیداد، یا رَب، دادِ توست (۱۳۳۷)
 خداوندا این طلب و سعی را نیز تو در ما بوجود آورده‌ای. و رهایی ما از ظلم،
 ناشی از داد و احسان توست. [مولانا موضوع «طلب» را سی و شش بار در مواضع
 مختلف از مثنوی مطرح کرده است. به عقیده‌ی وی طلب، توفیق الهی است و تا خدا
 نخواهد طلب و پژوهش حقیقت در باطن انسان سر نزنند. و طلب، کلیدِ مرادات
 است. و چون همه‌ امور به دست اوست، طلب نیز از جانب او بر قلوب بندگان
 فائز می‌گردد.^۱]

بی طلب، تو این طلب‌مان داده‌ای بی‌شمار و حَدّ، عطاها داده‌ای (۱۳۳۸)
 بی آنکه ما دنبال طلب باشیم. این طلب را تو به ما ارزانی داشته‌ای و دهش‌ها و
 بخشش‌های بیشمار داده‌ای.

مژده بردن خرگوش سوی نخجیران که شیر در چاه افتاد

چونکه خرگوش از رهایی شاد گشت سویِ نخجیران، دوان شد تا به دشت (۱۳۳۹)
 همینکه خرگوش از ستم شیر رهایی یافت، شادمان شد و دوان دوان به سوی
 نخجیران دشت رفت.

شیر را چون دید در چَه، کُشته زار چرخ می‌زد شادمان تا مَرغزار^۲ (۱۳۴۰)
 همینکه خرگوش دید که شیر در چاه، با خواری و زاری کشته شده، تا مرغزار، رقاص
 و چرخان می‌رفت.

دست می‌زد، چون رهید از دستِ مرگ سبز^۳ و رقاصان در هوا، چون شاخ و برگ (۱۳۴۱)
 خرگوش چون از چنگال مرگ‌آور شیر رهایی یافت، دست افشانی و شادمانی می‌کرد
 و مدام می‌رقصید، درست مانند شاخ و برگی که در هوا به جنبش و تکان می‌آید.

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۷۵ - ۴۷۴.

۲. مَرغزار: سبزه زار و علفزار، زمینی که در آن گیاه مرغ، فراوان باشد.

۳. سبز بودن: کنایه از طراوت و لطافت.

(۱۳۴۲) شاخ و برگ از حبسِ خاک آزاد شد سر بر آوزد و حریفِ باد شد
همینکه شاخ و برگ از زندانِ خاک، رهید و سر از نقابِ خاک بیرون آورد، مصاحب و
دمساز باد و نسیم می‌گردد.

(۱۳۴۳) برگ‌ها چون شاخ را بشکافتند تا به بالایِ درخت، اشتافتند
همینکه برگ‌ها، شکم شاخه‌ها را بشکافتند و از آن زاده شوند، تا فراز درخت می‌روند.

(۱۳۴۴) با زبانِ شَطَّاهُ شُکْرِ خدا می‌سراید هر بر و برگی، جُدا
هر شاخه و برگ با زبانی جداگانه خدا را سپاس می‌گزارد. [«شَطَّاهُ» به معنی شاخه تُرد
و نازک و کوچک است و منظور از آن شاخه‌های کوچک و جوانه‌هایی است که برای اولین
بار از زمین یا از شاخه می‌رویند.^۱ چون «شَطَّاهُ» لفظی قرآنی است به توضیح بیت بعدی
مراجعه شود.]

(۱۳۴۵) که پیرور اصلِ ما را ذُوَالْعَطَا^۲ تا درخت، اِسْتَفْلَظَ^۳ آمد و اِسْتَوَى^۴
آن خداوند صاحب احسان و دارنده بخشش، ما را در آغازِ حالمان پرورش داد تا
آنکه ریشه وجود ما استوار و ستبر شد و به صورت درختی تناور درآمد و روی تنه خود
راست ایستاد. [اشارت است به آیه ۲۹ سوره فتح: كَزَزِعَ أَخْرَجَ شَطَّاهُ فَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ
فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ. «همچون دانه‌ای است که چون نخست سر از خاک برآرد،
شاخه‌ای تُرد و نازک باشد. پس از آن، قوّت گیرد تا آنکه ستبر و نیرومند گردد و بر ساق خود
راست و استوار ایستد که دهقانان را از نظاره آن به تحسین و حیرت آرد...» این آیت شریف
اشارت دارد به نهضت محمد(ص) و احوال یاران گزین آن حضرت که در آغاز دوران بعثت،
ناتوان و ضربه‌پذیر بودند. ولی رفته رفته استوار و نیرومند شدند. مولانا از این آیت شریفه و
رخداد تاریخی، نتیجه می‌گیرد که هرکس روح و روانش از قفس تن و زندان جسم برهد به
کمال رسد. ابیات اخیر تمهیدی بود بر بیان مشروعیت رقص صوفیان که در ابیات بعدی خواهد

۱. ر. ک. قاموس قرآن، ج ۴، ص ۳۱.

۲. ذُوَالْعَطَا: صاحب بخشش. کنایه از خداوند بخشنده.

۳. اِسْتَفْلَظَ: ستبر شد. فعل ماضی باب استفعال و از مصدرِ استغلاظ.

۴. اِسْتَوَى: راست ایستاد. فعل ماضی باب افتعال و از مصدرِ اِسْتَوَاء.

جان‌های بسته اندر آب و گِل چون رهند از آب و گِل‌ها، شاد دل (۱۳۴۶)
 جان‌هایی که در زندان آب و گِل هستند، همینکه از آب و گِل و جسمانیت برهند،
 شادمان و دلشاد شوند.

در هوایِ عشقِ حق، رقصان شوند همچو قرصِ بَدْر، بی نقصان شوند (۱۳۴۷)
 جان‌هایی که در هوای عشق حق تعالی می‌رقصند، مانند ماه کامل هستند و هیچ
 کاستی و نقصانی ندارند. [یکی از آداب صوفیان، سَماع است. سماع در لغت به معنی
 شنیدن است. اما در اصطلاح صوفیان، عبارت است از خواندن آواز و ترانه عرفانی توسط
 یک یا چند نفر قَوّال و شنیدن و تواجد کردن دیگر حضّار در مجالس ذکر جَلّی. گاه نیز
 این اشعار و ترانه‌ها دستجمعی خوانده می‌شود و معمولاً با دف و نی و تنبور و رباب
 همراهی می‌گردد. از آنجا که استماع الحان عارفانه به وجد و رقص می‌انجامد، تغلیباً
 نغمات ساز و آواز و تواجد و رقص جملگی تحت عنوان سماع قرار گرفته است. و از آنجا
 که مولانا و بسیاری از صوفیه، عشق را جاری و ساری در تمام کائنات می‌دانند و حرکت
 جهان را نیز بر اساس حُبّ و عشق به کمال تفسیر می‌کنند، سماع را نیز رمزی از حرکت
 کمالی انسان می‌شمرند.

صوفیه (بخصوص مولانا) عقیده دارند که رقص و سماع از گردش ستارگان و
 کهکشان‌ها گرفته شده است. البته این نظر مبتنی آراء فیثاغورث حکیم است. بنابر این سماع
 هماهنگی انسان است با حرکت کلیه موجودات جهان.

به طور کلی صوفیه در باب سماع، آرائی مختلف دارند. جمعی با آن مخالف‌اند و
 جمعی موافق. مولانا از موافقان رقص و سماع است. موافقان سماع در اهمیت آن گویند
 سماع، سبب جمعیت حال سالکان است.^۱ باز گفته‌اند که سماع، آرام دل عاشقان و سُورِ سینه
 صادقان و غذای جان سائران و دوی درد سالکان است.^۲

شمس تبریزی گوید: این تجلّی و رؤیت خدا، مردان خدا را در سماع، بیشتر باشد^۳

۱. لب لباب مثنوی، ص ۳۴۳.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. مقالات شمس تبریزی، ص ۸۳.

مولانا به سماع، سخت علاقمند بود و در هر زمان و مکانی سماع برپا می‌کرد. آورده‌اند که مولانا روزی از حوالی بازار زرکوبان می‌گذشت که صدای ضربات چکش زرکوبان را شنید و شوری عجیب بر او غالب شد و ناگاه به چرخ در آمد. صلاح‌الدین زرکوب به شاگردان دکانش اشارت کرد که لحظه‌ای ایست نکنند و دست از ضرب برندارند تا مولانا خود از سماع فارغ شود. گفته‌اند که مولانا از وقت نماز ظهر تا نماز عصر متصلاً در سماع بود.^۱

البته اهل تحقیق و یقین و پختگان طریق، سماع را برای هرکسی تجویز نکرده‌اند. از اینرو امام محمد غزالی، سماع را به سه قسم تقسیم کرده است.

قسم اول و دوم آن را که غفلت می‌زاید و اوصاف ذمیمه پدید می‌آورد. مردود می‌شمرد. و تنها قسم سوم را روا می‌داند: قسم سوم آنکه در دل وی صفتی محمود باشد که سماع، آن را قوت دهد.^۲ و همو گوید: بدانکه سماع، اول کار است و آن در دل، حالتی پیدا آرد که آنرا وجد گویند.^۳ بنابر این از همان آغاز، مشایخ صوفیه و اکابر عرفا سماع را برای هرکسی جایز نمی‌دانسته‌اند. از اینروست که امام قشیری گوید: سماع، حلال نیست مگر کسی را که نفس وی مُرده باشد.^۴

بدین ترتیب اگر مولانا سماع را مقبول و محبوب شمرده از آنروست که وی مرحله «خامی» و «پختگی» را پشت سر نهاده بود و به مرحله «سوختگی» در آمده بود. و سالیانی مدید بر طریق ریاضت و تهذیب و تکمیل نفس سلوک کرده بود و به قول خودش «روشنایی صبح دمیده بود که شمع را کشت» و الا سماع بدین معنی نیست که اهل غفلت و بطالت، کار پاکان را قیاس از خود بگیرند. [

(۱۳۴۸)

جسمشان، رقصان و جان‌ها خود مپُرس و آنکه گردِ جان، از آنها خود مپُرس
جسم سماع‌کنندگان حقیقی، در حال رقص است، ولی از جانشان سؤال مکن که
حقیقت اوصاف و احوال درونی جان ایشان در بیان نمی‌گنجد.

۱. ر.ک. مناقب العارفين، ج ۱، ص ۴۲۹.

۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۷۳.

۳. احیاء العلوم، ج ۱، ص ۲۶۶.

۴. ترجمه رساله قشیری، ص ۱۰۲.

- (۱۳۴۹) شیر را خرگوش در زندان نشاند ننگِ شیری کو ز خرگوشی بماند
خرگوش، شیر را به زندان افکند. ننگ بر آن شیری باد که به دست یک خرگوش به بندافتد.
- (۱۳۵۰) در چنان ننگی و آنکه این عجب فخرِ دین خواهد که گویندش لقب
شگفتا که با وجود آن همه عیب و ننگی که بر او وارد شد، می خواهد لقب فخرالدین را
نیز بدو دهند. [جمعی از شارحان «فخر دین» را اشاره به فخرالدین رازی (معروف به امام فخر
رازی) متکلم و حکیم الهی و صاحب تفسیر کبیر (متوفای سال ۶۰۶ هـ) دانند. الله اعلم.]
- (۱۳۵۱) ای تو شیری در تک^۱ این چاه، فرد نفسِ چون خرگوش، خونت ریخت و خورد
در اینجا حضرت مولانا به نحو ارشاد به انسان خطاب می آورد: که آن شیر شکست
خورده تمثیل تو و نقد حال توست که در ژرفای چاه ظلمانی تن و نفسانیات تنها حبس
شده ای و خرگوش، تمثیل نفس اماره توست که تو را فریب داد و خونت را ریخت و تباه کرد.
- (۱۳۵۲) نفسِ خرگوش به صحرا، در چرا تو به قعرِ این چاهِ چُون و چرا
نفس اماره تو همچون خرگوش در صحرای امیال و شهوات دنیوی می چرد، در حالی
که تو هنوز در چاه تاریک قیل و قال و بحث و جدال مانده ای. یعنی ای که ره افسانه زده ای،
نفس تو عنان گسیخته است و تو از آن غافل و دل به الفاظ پر طمطراق خوش کرده ای.
- (۱۳۵۳) سَوِیِ نخجیران دَوید آن شیزگیر کَا بُشِرُوا یَا قَوْمِ اِذْ جَاءَ الْبَشِيرُ
آن خرگوشِ شیزشکار، به سوی نخجیران دَوید و گفت: مژده بادا که مژده دهنده بیامد.
[بافت مصراع دوم ترکیب یافته از عبارات قرآنی است. بدین ترتیب که اَبَشِرُوا (= مژده دهید)
از آیه ۳۰ سورة فَصَّلَتْ گرفته شده است. و یَا قَوْمِ نیز در قرآن فراوان آمده است. و
جَاءَ الْبَشِير (= مژده دهنده بیامد) نیز از آیه ۹۶ سورة یوسف اخذ شده است. استاد فروزانفر
معتقد است که ظاهراً مصراع دوم بیت اخیر از این سخن انوری برآمده است:
اَبَشِرُوا یَا اَهْلَ نَیْسَابُورِ اِذْ جَاءَ الْبَشِير کاندر آمد، مَوَکِبِ مِیْمُونِ مَنْصُورِ وزیر^۲

۱. تک: تَه، عمق، ژرفا.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۸۰.

شکی نیست که انوری هم مصراع اول بیت خود را از عبارات قرآنی اخذ کرده است. بنا بر این بهتر همان است که مصراع دوم بیت مولانا را مقتبس از قرآن بدانیم.]

(۱۳۵۴) مژده مژده، ای گروه عیش ساز^۱ کآن سگ دوزخ، به دوزخ رفت باز
ای گروهی که به عیش و عشرت سرگرم شده اید، مژده باد بر شما که آن سگ دوزخی، دوباره به دوزخ رفت.

(۱۳۵۵) مژده مژده، کان عُدوّ جانها گنذ قهر خالقش، دندانها
مژده مژده، که قهر خدای متعال، دندان آن دشمنِ جانها را از ریشه برگذارد.

(۱۳۵۶) آنکه از پنجه، بسی سرها بکوفت همچو خس، جاروب مرگش هم بروفت
آن شیری که با پنجه های مرگبارش، بسیاری را سرکوب کرد، اینک، جاروب مرگ، او را مانند خس و خاشاک از عرصه زندگی رفته است.

جمع شدن نخجیران گرد خرگوش و ثنا گفتن، او را
(۱۳۵۷) جمع گشتند آن زمان جمله وحوش شاد و خندان از طَرَب در ذوق و جوش
پس از شنیدن چنین مژده ای، همه نخجیران و وحوش در یکجا جمع شدند و از شدت خوشحالی، جوش و خروش می کردند.

(۱۳۵۸) حلقه کردند، او چو شمعی در میان سجده کردندش همه صحرائیان
نخجیران، پیرامون خرگوش جمع شدند و دورش را گرفتند و همه حیوانات صحرا او را همچون شمع در میان گرفتند و سجده و تعظیمش کردند.

(۱۳۵۹) تو فرشته آسمانی، یا پری^۲؟ نئی تو عزرائیل شیران نری
نخجیران می گفتند: ای خرگوش، آیا تو فرشته آسمانی هستی یا جزو خوئیرویان جنی

۱. عیش ساز: عشرت کننده، خوش گذران.

۲. پری: نوعی از زنان جن که خوشرو باشند. (رک. فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۷۲۹)

هستی؟ نه، تو عزرائیل شیران نر زورمند هستی. یعنی جان آنان را می‌ستانی و مقهورشان می‌کنی.

هر چه هستی، جانِ ما قربانِ توست دست بُردی^۱، دست و بازویت دُرُست (۱۳۶۰)
هرچه هستی، همین قدر هست که جان ما، فدای تو باد. تویی که توانستی آن شیر را مقهور سازی، دست مرزاد!

راند حق این آب را در جُویِ تو آفرین بر دست و بر بازویِ تو (۱۳۶۱)
حضرت حق، این آب را در جوی تو روان کرد. یعنی تو وسیلهٔ اجرای مشیت الهی شدی و ارادهٔ حق از مجرای فعل تو به اجرا درآمد. زهی بردست و بازوی تو که بدین کار یارستی و بر این مهم توانا آمدی. [«آب در جویِ کسی راندن» این معنی را افاده می‌کند: کسی را به کام و مراد رساندن و توفیقش دادن.]

بازگو تا چون سِگالیدی^۲ به مکر؟ آن عوان^۳ را چون بمالیدی به مکر؟ (۱۳۶۲)
برای ما آشکارا بگو که چه مکر و حیلتي بر ضدّ آن شیر اندیشیدی؟ و آن ستمگر را چگونه مقهور کردی؟

بازگو، تا قصّه درمانها شود بازگو، تا مَرّهَمِ جانها شود (۱۳۶۳)
حیله‌ای را که دربارهٔ آن شیر ستمکار بکار گرفتی برای ما نقل کن تا درمان جان ما شود و مرهم جان خسته ما گردد.

بازگو، کز ظلمِ آنِ اِستمِ‌نما^۴ صد هزاران زخم دارد جان ما (۱۳۶۴)
به ما آشکارا بگو، زیرا از ستم آن شیر ستمکار، زخم‌های فراوانی بر جانمان نشسته است.

۱. دَست بُردی: چیره شدی، پیروز شدی. فعل ماضی از مصدر مرکبِ دَست بُردن.

۲. سِگالیدن: اندیشیدن، تدبیر کردن.

۳. عوان: ر.ک. شرح بیت (۸۰۷) همین دفتر.

۴. اِستمِ‌نما: ستمکار.

(۱۳۶۵)

گفت: تأییدِ خدا بود ای مِهان^۱ ورنه خرگوشی که باشد در جهان؟

خرگوش گفت: ای بزرگان، این پیروزی و امثال این گونه پیروزی‌ها، همه به واسطه عنایات حق است. و الا خرگوشی خُردک اندام همچون من در این جهان پهناور کیست و چه کاره است؟ [درسی است به آدمیان که توفیقات خود را به حساب سعی و جهد شخصی خود نگذارند. چه بسیارند کسانی که بیش از حد، سعی و تلاش کرده‌اند ولی جز حرمان و ناکامی چیزی ندروده‌اند.]

(۱۳۶۶)

قُوتَم بخشید و دل را نور داد نورِ دل، مردست و پا را زور داد

حق تعالی از روی بزرگواری و کرامت به من آن قدرتی بخشید و دلم را چنان بصیرتی بخشید که دست و پایم بدان بصیرت و نور قلبی، نیرومند شد.

(۱۳۶۷)

از برِ حق می‌رسد تَفْصیل‌ها بازهم از حق رسد تبدیل‌ها

هر فضیلتی که برای انسان حاصل می‌شود از جانب حق تعالی است. و هرگونه دگرگونی و تبدیلی نیز از جانب حق تعالی می‌رسد. [تحویل حال‌ها و تقلیب قلوب و ابصار به دست اوست و لاغیر. يَا مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ، وَيَا مُحَوِّلَ الْحَوَالِ وَالْأَحْوَالِ، حَوِّلْ حَالَنَا إِلَى أَحْسَنِ الْحَالِ.]

(۱۳۶۸)

حق، به دَوْر و نوبت^۲، این تأیید را می‌نماید اهلِ ظَنِّ^۳ و دید^۴ را

حق تعالی این تأیید و توفیق را از روی نوبت به اصحاب گمان و نیز به اصحاب یقین نشان می‌دهد. [منظور بیت اینست: توفیقات الهی به صنوف مردم، نوبتی حاصل می‌شود. چنانکه مثلاً از میان مشغولان به علوم ظاهری در هر دوره شماری موفق می‌شوند و در دوره‌ای دیگر عده‌ای دیگر. همینطور اصحاب عرفان نیز نوبتی موفق می‌شوند.]

(۱۳۶۹)

هین به مُلک و نوبتی شادی مکن ای تو بسته نوبت، آزادی مکن

ای اسیر در مُلک نوبتی و موقتی دنیا، به داشتن این گونه مُلک‌ها، شادمانی مکن. چون

۱. مِهان: جمع مِه به معنی بزرگ، پیشوا، رئیس.

۲. نَوْبَت: گردش روزگار، گردش جام شراب در مجلس.

۳. أَهْلُ ظَنٍّ: آنان که به ظنون و گمان‌های بی اساس متشبّث می‌شوند. کنایه از اصحاب قیل و قال.

۴. أَهْلُ دَید: آنان که به بصیرت قلبی توجّه دارند. کنایه از عارفان و صاحب‌دلان.

هیچ مُلکی ماندگار نیست. و ای کسی که اسیر و مقید به توفیقات نوبتی و دوره‌ای هستی. بیهوده دم از آزادی مزن. یعنی مگو که من ز هرچه رنگ تعلق‌پذیرد آزادم. زیرا کسی که به تعینات دل می‌بندد قطعاً آزاد نتواند بود.

آنکه مُلکش برتر از نوبت تنند^۱ برتر از هفت انجمش^۲ نوبت زنند (۱۳۷۰)
ولی آن کس که مُلکش را بالاتر و عالی‌تر از نوبت‌های موقتی ترتیب دهند، نوبتی او را از هفت فلک نیز بالاتر زنند. یعنی صاحب‌دلان و اولیاءالله صاحب مُلکی معنوی‌اند و چنین ملکی هرگز زوال نپذیرد و از حیث بلندی و رفعت از افلاک نیز برتر و بالاتر آمده است. [نوبت زدن (= طبل و نقاره زدن)^۳ در اینجا به معنی ترتیب دادن است^۴. به هر حال منظور اینست که شأن اهل‌الله از هفت فلک که مظهر علو و رفعت است رفیع‌القدرتر است.]

برتر از نوبت، ملوک باقی‌اند دورِ دائم، روح‌ها با ساقی‌اند (۱۳۷۱)
آنانکه از گردونه نوبت‌های موقتی جهان، برتر و بالاتر هستند، آنان همانا شاهان جاودانه‌اند. جان آنان همواره همنشین و باده نوشِ ساقی ازل و ابد است. [در اینجا ساقی کنایه از خداوند است، و مراد از ملوک، ارواح پاک اولیاءالله است، إسنادِ سقایت و شراب‌سالاری به خداوند بواسطه آیه ۲۱ سوره انسان (دهر) است: ... وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً. «...و پروردگارشان به آنان باده‌ای پاک و پاک‌کننده بنوشاند.»]

ترک این شُرَبِ ار بگویی یک دو روز در گُنی اندر شرابِ خُلد، پُوز (۱۳۷۲)
اگر یکی دو روز از نوشیدن باده دنیوی دست‌بداری، لب بر شراب جاودانه حقیقت و باده کبرای معرفت خواهی زد.

تفسیر زَجَفْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْفَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ

مولانا در این فصل جلیل به بحث پیرامون مبارزه با نفس اماره می‌پردازد. بدیهی است

۱. تنیدن: در اینجا به معنی ترتیب دادن.

۲. آنجم: ستارگان. جمع نَجْم.

۳. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۷۷۷.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۰، نیکلسون نیز همین معنی را آورده است.

که مبارزه با نفس، بسی صعب و دشوار است، زیرا تلاشی است در جهت خلاف امیال و شهوات. و از آنجا که زندگی بشر بدان امیال بسته است کار را بسیار سخت می‌کند. تا بدانجا که برخی عقیده دارند که این کاری نامیسّر است و به بار نمی‌نشیند. اما مولانا از آن دسته کسانی است که مبارزه با نفس را مفید و نتیجه بخش می‌داند و در عین حال سختی آنرا انکار نمی‌کند.

(۱۳۷۳)

ای شهان، کُشتیم ما خصمِ بُرون مانند خصمی زو بتر در اندرون

ای شاهان طریقت، ما دشمن بیرونی را کشتیم، ولی از آن بدتر، دشمنی است که در درونمان مانده است. [مستفاد است از مضمون این حدیث: قَدْ مَثُمُ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْفَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ^۱. «از پیکار کهن باز آمدید به پیکار مهین. این پیکار، مبارزه بنده با نفس اماره خود است.» از امام صادق (ع) روایتی آمده که: إِنَّ النَّبِيَّ (ص) بَعَثَ بِسَرِيَّةٍ فَلَمَّا رَجَعُوا قَالَ: مَرْحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْفَرَ وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قَالَ جِهَادُ النَّفْسِ^۲. «پیامبر (ص) سرّیه‌ای^۳ برای نبرد گسیل داشت. چون (جنگاوران) بازگشتند فرمود: آفرین به مردمی که پیکار کهن را انجام دادند. ولی پیکار مهین همچنان برعهده آنان است. گفتند: ای رسول خدا، پیکار مهین چیست؟ فرمود: پیکار با نفس اماره.»]

(۱۳۷۴)

کُشتنِ این، کارِ عقل و هوش نیست شیرِ باطن، سُخره خُردِ گوش نیست

کشتن نفس اماره، کار عقل و هوش جزوی نیست، زیرا شیر باطن، یعنی نفس اماره، مغلوب خرگوش عقل و هوش جزوی نمی‌شود. [فقط با تهذیب و تکمیل نفس و سلوک درست می‌توان از گزند نفس رها شد.]

(۱۳۷۵)

دوزخ است این نفس و، دوزخ اژدهاست کو به دریاها نگرده کم و کاست

این نفس اماره، به منزله دوزخ است. و دوزخ، بسان اژدهاست که هر چیز را به کام

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۱۴.

۲. ر. ک. بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۱۸۲.

۳. «سرّیه» اصطلاحاً به جنگ‌هایی گفته می‌شود که پیامبر (ص) شخصاً در آن حضور نمی‌یافت. اما «غزوه» شامل نبردهایی است که پیامبر (ص) شخصاً در میدان جنگ حضور می‌یافت و می‌رزمید.

خویش، اندر می‌کشد، زیرا که لهیب آن با هیچ آبی کاستی نمی‌گیرد. [صوفیه و عرفا منشأ اوصاف ناپسند آدمی را نفس اماره گویند. چنین برداشتی مستند به قرآن کریم است. دوزخ در نزد مولانا، تَجَسُّمِ احوال و اخلاق ناپسند است. و چون آتش نفس، محسوس نیست پس آنرا با آب‌های معمولی نتوان تسکین داد. ملاصدرا گوید: مراد از آتش دوزخ، دوری و بُعد از رحمت حق تعالی است.^۱]

هفت دریا را درآشامد، هنوز کم نگردد سوزش آن خَلْقِ سوز (۱۳۷۶)
دوزخ مردم سوزِ نفس اماره، اگر هفت دریا را به کام خود درکشد، باز هم سوز و عطش آن، کاستی نگیرد. [هفت دریایی که قدما معتقد بودند بدین نام‌هاست: دریای چین، دریای مغرب، دریای روم، دریای سیاه، دریای سرخ، دریاچه خزر و خلیج فارس. بدین نام‌ها نیز آمده است: دریای اخضر، دریای عمان، دریای قُلُزُم، دریای بربر، دریای اقیانوس (اقیانوس اطلس)، دریای قسطنطنیه (بحرالروم)، دریای اسود. عدد هفت در اینگونه موارد نشان‌دهنده کثرت است نه عددی خاص. بعضی از شارحان منظور از هفت دریا را هفت صفت رذیله نفس دانند. محمدرضا لاهوری گوید: ارباب حقایق گویند که نفس، بر صورت دوزخ است. و آن هفت صفت بدین نام‌هاست: کبر، حرص، شهوت، حسد، غضب، بخل و حقد.]

سنگ‌ها و کافرانِ سنگدل اندر آیند اندر او زار و خَجَل (۱۳۷۷)
سنگ‌ها و کافران قسّی القلب، زار و شرمنده بدان دوزخ درآیند. [اشارت است به قسمتی از آیه ۲۴ سوره بقره: ...فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. «... برترسید از آتشی که هیزمش مردمانند و سنگ‌ها که برای کافران فراهم آمده است.» برخی از مفسران سنگ را کنایه از اصنام و بُتانی بت‌پرستان دانند. و برخی گفته‌اند که ذکر سنگ در این آیه، مبین مهیب بودن آتش دوزخ است، زیرا سنگ نمی‌سوزد مگر در آتشی مهیب و پُرلهیب.^۲]

هم نگردد ساکن از چندین غذا تا ز حق آید مر او را این ندا (۱۳۷۸)
دوزخ حتی از این همه غذا هم سیر نمی‌شود و آرام نمی‌گیرد. تا اینکه ندایی از بارگاه

۱. ر.ک. الشواهد الربوبية، ص ۳۰۲.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۶۳۶ و ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۹۹.

حق به او رسد. [آن ندا چیست؟ به بیت بعدی دقت کن.]

(۱۳۷۹) سیر گشتی سیر؟ گوید: نئی هنوز اینت آتش، اینت تابش، اینت سوز
ای دوزخ آیا سیر شدی؟ دوزخ گوید: نه هنوز سیر نشده‌ام. اینست آتش تو، اینست
تابش تو، اینست سوزندگی تو.

(۱۳۸۰) عالمی را لقمه کرد و درکشید معده‌اش نعره زنان: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ
آن دوزخ جهانخوار، عالمی را یک لقمه کرد و به کام خویش فرو کشید. و معده‌اش
همچنان فریاد می‌زند: آیا بیشتر از این نیست؟! [اشارت است به آیه ۳۰ سوره ق: يَوْمَ نَقُولُ
لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ. «روزی که به دوزخ گوییم: آیا سیر شدی؟ دوزخ
گوید: آیا بیشتر از این هست؟!»]

(۱۳۸۱) حق، قَدَم بر وی نهد از لامکان آنگه او ساکن شود از کُن فَکَانَ
حق تعالی از عالم لامکان، قدمش را بر دوزخ می‌نهد و بیدرنگ بنا به فرمان او، آن
دوزخ، ساکن و آرام می‌گردد. [ماخوذ است. از حدیث: يُقَالُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ
مِنْ مَزِيدٍ. فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ^۱. «به دوزخ گفته
آید: آیا سیر شدی؟ گوید: آیا زین بیش هست؟ پس پروردگار پاک و برتر، قدم خود بر آن نهد.
در این حال دوزخ بانگ همی آرد: بس است، بس است.» إِنْشَادِ قَدَم (= گام) به خداوند
إِسْنَادِی مجازی است، ولی فرقه مُجَسِّمَه آنرا إسْنَادِی حقیقی گرفته‌اند. لاهوری آنرا به
نزول رحمت تعبیر کرده است.^۲ انقروی «قَدَمِ حق» را اراده پروردگار و یا اراده انبیاء و
اولیاء گرفته است.]

(۱۳۸۲) چونکه جزو دوزخ است این نفسِ ما طبع کُل دارند جمله جُزوها
از آنجا که نفس اماره به دوزخ تشبیه شده و همانگونه که جزو، همیشه تابع کل است،
پس نفس اماره نیز صفت دوزخ را دارد. [حکیم ملاصدرا گوید: آتش (دوزخ) یک حقیقت کلی

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۵.

۲. ر. ک. مکاشفات رضوی، ص ۱۰۳.

دارد و آن دوری و ابتعاد از رحمت خداوند است و مثال‌های جزئی آن آرزوها و نفس‌های تاریک و سینه‌های تنگ است.^۱

این قَدَمَ حق را بود، کو را کُشد غیر حق، خود کی کمانِ او کَشَد؟^۲ (۱۳۸۳)

خموشی این دوزخ سوزان، تنها به واسطه قدم حق است که آن نفس اماره را نیز می‌کشد، زیرا جز خداوند، چه کسی می‌تواند کمان آن نفس را بکشد؟ یعنی به مقابله با او خیزد. [آتش نفس، خاموش شدنی نیست مگر به لطف حق تعالی. هرگاه جذبه عشق الهی، بر دل شخص، افتد او از بند نفس رها می‌شود. چنانکه در بیت (۲۷) همین دفتر گوید:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد]

در کمان ننه‌ند الا تیرِ راست این کمان را، بازگون کز تیرهاست (۱۳۸۴)

تیری که در کمان نهند، باید راست باشد تا به هدف اصابت کند و این کمان نفس، تیرهای کج دارد. [تیر کز به هدف نرسد، همینطور اگر اغراض نفسانی بر آدمی چیره شود آدمی را به مقصد نرساند.]

راست شو چون تیر و، واره از کمان کز کمان، هر راست بجهد بی‌گمان (۱۳۸۵)

پس برای آنکه از کمانِ نفس، واره‌ی، باید راستی و درستی اختیار کنی، چه تیری که در کمان، راست بگذارند رها می‌شود. [اشارت است به قسمتی از آیه ۱۱۲ سوره هود: فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ... «آن سان که به تو امر شود، مستقیم و پایدار باش...» مراد مولانا از «راست شدن» به اعتدال سلوک کردن است. پس او گوید: نه همچون رهبانان شهوات را سرکوب کن و نه همچون اباحیان اسیر شهوات شو.]

چونکه واگشتم ز پیکارِ بُرون روی آوردم به پیکارِ درون (۱۳۸۶)

چونکه از پیکار و نبرد با دشمن بیرونی بی‌آسودم، اینک به نبرد با دشمن درونی می‌شتابم. [این بیت، راجع است به مضمون حدیثی که پیشتر مذکور افتاد.]

۱. ر. ک. رساله عرشیه، ص ۲۷۶.

۲. کمان کسی یا چیزی را کشیدن: کنایه از عهده برآمدن و تاب آوردن است.

(۱۳۸۷)

قَدْ رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ الْأَضْغَرِيمِ بِأَنْبِي، اندر جهادِ اکبریم
ما آن گروهی هستیم که از پیکار کهن، یعنی نبرد با کفار بازگشته‌ایم. و اکنون همراه
حضرت نبی اکرم (ص) در پیکار مهین هستیم. یعنی با هوای نفس می‌ستیزیم.

(۱۳۸۸)

قَوْتُ از حق خواهم و توفیق و لاف تا به سوزن بر گنم این کوه قاف
برای آنکه کوه قاف را با سوزن بر گنم از خداوند نیرو و توفیق و تدبیر می‌خواهم.
[«لاف» در اصل به معنی ادعای بی‌اساس است. اما در اینجا مناسب معنی تدبیر و چاره‌سازی
است. چنانکه نیکلسون آنرا اختیار کرده است.^۱ به معنی «مایه افتخار و سرافرازی» نیز مناسب
می‌آید. در این بیت «کوه قاف» کنایه از نفس اماره، و «سوزن» کنایه از دشواری اصلاح نفس
از طریق ریاضت است. این تمثیل با مختصری تفاوت در متون عرفانی آمده است. از جمله در
کشف‌المحجوب، صفحه ۲۶۳ آمده است: کوه به ناخن کردن بر آدمیزاد آسانتر از مخالفت
نفس و هوا بود. نیز ابوهاشم صوفی گوید: لَقْلَعُ الْجِبَالِ بِالْأَبْرِ أَيْسَرُ مِنْ إِخْرَاجِ الْكَبْرِ مِنْ
الْقُلُوبِ^۲. «برکندن کوه‌ها با سوزن آسانتر از زدودن صفت کبر از قلب است.»]

(۱۳۸۹)

سهل شیری دان که صف‌ها بشکند شیر آن است آن که خود را بشکند
آن شیری که در پیکار، صفوف دشمن را درهم می‌شکند و حریف را شکست می‌دهد
(نسبت به مجاهد نفس) کارش را آسان بدان، پس شیر حقیقی آن شیری است که نفس اماره
خود را درهم شکند و خود را از زندان خودبینی برهاند. [شکست دادن دشمن از آنرو که
عملی مشهود و آشکار است، نفس را ارضاء می‌کند. چه بسا این قبیل مجاهدان در نگاه مردم
به عنوان قهرمان رشید و دلاور بی‌باک شناخته شوند و همین آنان را سرمست گرداند. اما
پیکار با نفس چون امری پوشیده است، ارضاء نفسانی و لذت منی به همراه ندارد، چه بسا تلخ
و ناگوار هم باشد. از اینرو یلان این عرصه اندک‌شمارند.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۲۶.

۲. ر. ک. الکواکب الدریة، ص ۲۰۶ به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۴۸۹.

آمدن رسول روم تا امیرالمؤمنین (رض) و دیدن او، کرامات عمر

خلاصه داستان

فرستاده‌ای از سوی امپراتور روم به سوی عُمَر (خلیفه دوم) روانه شد. این شخص، راههای پرپیچ و خم و دور و دراز را درنوردید و به سرزمین مسلمانان، گام نهاد و از جایگاه و قصر عُمَر پرسیدن گرفت. به او پاسخ دادند که: عُمَر، قصری ندارد. تنها قصر او، جانِ روشن اوست. او در خانه‌ای ساده و محقر می‌زید. ای فرستاده، تو چه‌سان می‌خواهی قصرِ باطنی او را مشاهده کنی در حالی که دیدگانِ تو را حجایی پوشانده که مانع از دیدن آن است؟ فرستاده دولت روم، عُمَر را جستجو کرد و سرانجام زنی صحرانشین بدو گفت: عُمَر در زیر خرما بنی آرمیده است. فرستاده نزدیک محلّ او رسید ولی پیش‌تر نتوانست رفتن. زیرا هیبتی از عُمَر در دلش پدیدار آمده بود. و با خود گفت: من که شاهان و امیران بسیار دیده‌ام و از هیچکدامشان واهمه‌ای نداشته‌ام، ولی چطور است که این مردِ ساده‌زی و بی‌آلایش، هوش از سرم در ربوده است؟ به هر حال، فرستاده روم آنقدر ایستاد تا اینکه او از خواب برخاست و به وی سلام داد و عمر نیز او را نزد خود خواند و پناهِش داد. و در اینجا فرستاده روم درباره روح و جان سؤالاتی کرد و عُمَر بدو پاسخ‌هایی داد که شرح این گفتگوی عرفانی ضمن توضیح ابیات، خواهد آمد.

ماخذ این داستان، حکایتی است که آن را در اسرارالتوحید می‌توان یافت بدین گونه:
 شیخ ما گفت که کلب الروم، رسولی فرستاد به امیرالمؤمنین عُمَرُرضی الله عنه. چون در
 آمد، سرای او طلب کرد، نشانش دادند. او با خود گفت که این چگونه خلیفه است که مرا
 نزدیک او فرستاده‌اند. چون در سرای او بیافت او را عجب آمد، پرسید از حاضران. گفتند: به
 گورستان رفته است. بر اثر او برفت، او را دید در گورستان به میان ریگ فرو شده و به
 خویشتن افتاده. پس رسول گفت: حکم کردی و داد دادی لاجرم ایمن و خوش نشسته‌یی و
 ملک ما حکم کرد و داد نکرد و پاسبان برپام کرد و ایمن نخفت.^۱

❁

وجه ارتباط این حکایت با حکایت نخجیران، ابیات پایانی نخجیران است. در آن
 ابیات سخن از پیکار با نفس اماره رفت. و به نظر مولانا، خودشکنی بهتر و بالاتر از
 صف شکنی و دلاوری‌های عرصه پیکار است. و عمر در این حکایت، نماد مجاهدان نفس
 است. مولانا در این حکایت مطالب مهمی را شرح می‌دهد از آن جمله است: تفاوت جبر و
 مقام معیت، جبر عامه و جبر خاصه، علت درآمدن روح قدسی به کالبد عنصری، وحی و...

❁ ❁ ❁

(۱۳۹۰) تا عُمَرُ آمد ز قیصر یک رسول در مدینه از بیابانِ نُغول^۲
 از طرف قیصر رُوم، فرستاده‌ای پس از درنوردیدن بیابان‌های پهناور برای دیدن عُمَرُ
 وارد مدینه شد. [مدینه (=شهر) از شهرهای معروف کشور عربستان سعودی است و از حیث
 مذهبی و تاریخی موقعیت بس والایی دارد. این شهر تا پیش از هجرت پیامبر(ص) یَثْرِب نام
 داشت، و زان پس مدینه النبی خوانده شد و سپس به مدینه تخفیف یافت.]

(۱۳۹۱) گفت: کو قصرِ خلیفه، ای حَشَم؟^۳ تا من اسب و رخت را آنجا کشم^۴
 فرستاده قیصر روم گفت: ای مردم، کاخ خلیفه کجاست تا من اسب و اسباب و رختم را
 بدانجا ببرم و در آنجا رحل اقامت افکنم؟

۱. ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۷.

۲. نُغول: ژرف، عمیق.

۳. حَشَم: خویشان و کسان و خدمتکاران.

۴. اسب و رخت کشیدن: کنایه از فرود آمدن و منزل گرفتن است.

- (۱۳۹۲) قوم گفتندش که او را قصر نیست مر عُمَر را قصر، جانِ روشنی است
مردم به فرستادهٔ قیصر روم پاسخ دادند که: خلیفهٔ مسلمین، کاخی ندارد. در حقیقت
کاخ او، همان دلِ روشن و روان تابناک اوست.
- (۱۳۹۳) گرچه از میری ورا آوازه‌ای است همچو درویشان، مر اورا کازه‌ای^۱ است
اگرچه عُمَر از حیث فرمانروایی، آوازه و شهرت دارد، ولی مانند درویشان در خانه‌ای
محقر زندگی می‌کند.
- (۱۳۹۴) ای برادر چون ببینی قصرِ او؟ چونکه در چشمِ دلت رُسته است مو
ای برادر تو می‌خواهی چگونه کاخ باطنی او را ببینی در حالی که بر دیدگان باطنی‌ات،
موی اوصاف ذمیمه روییده است. [«مُو در چشم رُستن» رویدن مو در پلک چشم است که از
بیرون به درون چشم رشد می‌کند و چشم را می‌آزارد. و در قدیم از بیماری‌های چشمی بوده
است. اطبای قدیم بدان شَعَرِ زائد یا شَعَرُ مُنْقَلِب می‌گفتند. در اینجا کنایه از هواهای نفسانی
است که چشم دل را می‌پوشاند.]
- (۱۳۹۵) چشمِ دل از مُو و عِلّتِ پاک آر و آنکه آن، دیدارِ قصرش چشم دار
ابتدا چشم دلت را از موی حرص و هوی و از هر عیب و نقصی پاک کن، سپس به
دیدن کاخ او چشم‌بگشا.
- (۱۳۹۶) هرکه را هست از هوس‌ها جانِ پاک زود بیند حضرت و ایوانِ پاک
هرکه جان و روانش را از هوس‌های دنیوی پاک کند، او بیدرنگ حضرت حق و ایوان
پاک الهی را مشاهده کند.
- (۱۳۹۷) چون محمّد پاک شد زین نار و دود هرکجا رُو کرد، وَجْهُ اللَّهِ بود
به عنوان مثال، همینکه محمّد (ص) از دود و آتش دنیوی و کدوراتِ بشری، پاک شد به
هر سو که روی کرد، وجه الله را دید. [وَجْهُ اللَّهِ، اصطلاحی است قرآنی. در آیه ۱۱۵ سوره بقره

۱. کازه: خانه‌ای که از نی و چوب سازند. برغار هم اطلاق شود. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۰)

آمده است: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ. «خاور و باختر هستی از آن خداوند است. پس به هر سوی، رُوی کنید آنجاست وجه خداوند.»

برخی گفته‌اند که مقصود از وجه‌الله همان ذات الهی است.^۱ نیز برخی گویند: وجه هر چیزی، آن جهتی است که شخص بوسیله آن با دیگران مواجه می‌شود و ظهور و تجلی می‌کند. پس وجه هرکس، مظهر اوست. مقصود از وجه‌الله، مظهر و مظاهر خداوند است.^۲ خداوند بواسطه مظاهر و مرائی بر عالم، تجلی می‌کند، زیرا تاب رؤیت بیواسطه او را ندارند. چنانکه در بیت (۱۳۹) همین دفتر فرماید:

گفتم: ار عریان شود او در عیان نئی تو مانی، نئی کنارت. نئی میان
در آیه مورد اشاره جواب شرط حذف شده است و عبارت «فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» علت برای جزای محذوف است. پس مضمون آیه در اصل بوده است: به هر جا که روی کنید مانعی ندارد، زیرا خدا آنجاست.]

(۱۳۹۸)

چون رفیقی وسوسه بدخواه را کی بدانی ثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ را؟

ای کسی که چشم دلت از موهای زائد هوی و هوس پاک نشده است، چون همراه وسوسه‌های شیطان بدخواه هستی، کی بدین حقیقت واقف خواهی شد که آدمی به هر جا روی آورد، ذات حضرت حق در آن جا متجلی است؟ [رجوع شود به توضیح بیت پیشین.]

(۱۳۹۹)

هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر شهری، ببیند آفتاب

هرکس که به مقام شرح صدر برسد، یعنی هرکس که سینه باطنی‌اش به روی معارف حق گشوده گردد، او در هر مرتبه‌ای از مراتب متعین جهان مادی، پرتو شمس حقیقت را مشاهده کند. [فتح باب، به معنی گشودن در آرزو و نیاز است. مراد از آن در اینجا کشف و شهود الهی است. و مرتبه‌ای است از ادراک حقیقت که در آن مرتبه درهای غیب به روی دل و قلب سالک گشوده گردد. و «شهر» در اینجا کنایه از هر مرتبه از مراتب متعین جهان صورت است. منظور بیت: هرکس به مقام کشف و شهود رسد، در هر ذره‌ای آفتاب حقیقت را مشاهده کند.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۹۰.

۲. ر.ک. رساله فی السیر و السلوک، ص ۲۴.

- (۱۴۰۰) حق پدیداست از میانِ دیگران همچو ماه، اندر میانِ اختران
در میان همه کائنات و موجودات، حضرت حق از همه آشکارتر است. درست مانند ماه که در میان ستارگان، ظاهرتر و تابان تر است. [حضرت حق در این جهان از هر چیز، ظاهرتر است. ولی گاه از شدت ظهور، پوشیده و مستتر می شود. زیرا همانطور که استار، موجب خفاء می شود، غایت ظهور نیز موجب خفاء می گردد. مانند خورشید که هرگاه، مستقیم بر دیدگان تابد، چشم را تپاه کند و نامرئی گردد. از اینرو شیخ محمود شبستری گوید:
جهان، جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی زپیدایی است پنهان^۱]
- (۱۴۰۱) دو سر انگشت بر دو چشم، نه هیچ بینی از جهان؟ انصاف ده
به عنوان مثال، دو سر انگشت خود را روی چشمانت بگذار، انصافاً بگو آیا از دنیا چیزی می بینی؟ مسلماً نمی بینی. [همینطور اگر حضرت حق را قلباً شهود نمی کنیم و بدو باور نداریم بدین خاطر است که هواهای نفسانی و حجاب های غفلت دیده دل ما را پوشانده است. لاهوری با زبان عرفان نظری بیت فوق را چنین شرح کرده است: کنایه از آن است که تعین امکانی، حجاب بصیرت ما گردیده^۲.]
- (۱۴۰۲) گر نبینی، این جهان معدوم نیست عیب جز ز انگشتِ نفسِ شوم نیست
اگر تو چشمانت را ببندی یا با چیزی آنرا بپوشانی و در آن صورت نتوانی جهان هستی را ببینی، این ندیدن تو دلیل بر این نمی شود که جهان وجود ندارد. زیرا عَدَمُ الْوُجُودِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ. «نیافتن دلیل بر نبودن نیست» پس این انگشتِ نحسِ نفسِ اماره توست که دیده دل تو را پوشانده و سبب شده است که تو جهان را نبینی. پس عیب و منقصت تو و عدم بینش تو از ناحیه نفس اماره توست.]
- (۱۴۰۳) تو ز چشم، انگشت را بردار هین و آنگهانی هر چه می خواهی ببین
تو انگشت را از روی چشمانت بردار، بعد از آن هرچه دلت می خواهد تماشا کن. [آیات اخیر، استدلال است بر اینکه حضرت حق به نحو کاملی ظهور دارد، منتهی هواهای نفسانی، آدمی را از او محتجب می سازد.]

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۷۲.

۲. مکاشفات رضوی، ص ۱۰۴.

(۱۴۰۴)

نوح را گفتند اُمّت: کو ثواب؟ گفت: او زآن سوی، وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَ

اُمّت حضرت نوح(ع) بدو گفتند: پس کو آن پاداش موعود تو؟! نوح نیز پاسخ می داد: پاداش الهی در ماورای حجاب جهل و غفلت و عناد شماست، ولی چه کنم که جامه جهل و غفلت و عناد بر سر خود کشیده اید. [اشارت است به آیه ۷ سوره نوح: وَ إِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيَتَغَفَّرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ. «و من هرگاه ایشان را فرامی خواندم تا تو ایشان را آمرزی، انگشتان خود بر گوش می نهادند و جامه بر سر می کشیدند.» انگشت بر گوش نهادن و جامه بر سر کشیدن، تعبیری است از لجاجت و ورزیدن و تنفّراطهار نمودن.]

(۱۴۰۵)

رُو و سَر در جامه ها پیچیده اید لاجَرَم با دیده و نادیده اید

ای کسانی که سر و روی خود در جامه ها نهان داشته اید، شما با آنکه دیده باطنی دارید، چون در لباس جسمانی آنرا پوشانده اید نمی توانید حقیقت را مشاهده کنید. [مصرع دوم این بیت، اشارت است به این بخش از آیه ۱۷۹ سوره اعراف: ...وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا... «... و آنان، چشم دارند، لیک نبینند...» مصرع اول نیز به مضمون آیه قبلی اشارت دارد.]

(۱۴۰۶)

آدمی دید است و باقی پوست است دید، آن است آن، که دیدِ دوست است

انسان در حقیقت دیده است و مابقی پوست است. و آن دیده ای، دیده است که خدا را ببیند. چشمی که دوست را نبیند، چشم نیست. [برتری انسان بر دیگران حیوانات، قوّه فکر و تعقل اوست. مولانا در بیت (۲۷۷) دفتر دوم گوید:

ای برادر تو همان اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه ای

توان گفت که مراد از دید، قوّه کشف و شهود است. اگر این وجه را فرض کنیم با مکتب مولانا سازوارتر است. زیرا از نظر او، بینش بر دانش ارجح است. در اینصورت مراد از پوست، علوم ظاهری و محفوظاتی است که انگیزنده روح نیست. بل باری است گران بر آن.]

(۱۴۰۷)

چونکه دیدِ دوست نَبُود، کور به دوست، کو باقی نباشد، دُور به

آن چشمی که جمال یار را نمی بیند، بهتر است که کور باشد. و دوستی که پاینده نباشد، دور بودنش بهتر است. [حضرت سیدالشهداء(ع) در دعای عَرَفَه فرماید: عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ.

«کورباد چشمی که تو را نبیند.» مولانا به کُرّات گفته است که عشق بر میرندگانِ آفل، ثبات و بهایی ندارد. [

(۱۴۰۸) چون رسولِ رُوم، این الفاظِ تر^۱ در سَماع آورد^۲، شد مشتاق تر
هنگامی که فرستادهٔ قیصر روم، این سخنان نغز و دلپذیر را شنید، اشتیاقش برای دیدن
عُمَر بیشتر شد.

(۱۴۰۹) دیده را بر جُستنِ عُمَر گماشت رخت را و اسب را ضایع گذاشت
فرستادهٔ قیصر روم برای پیدا کردنِ عُمَر به هر سو نگریست و چنان غرق یافتن او شده
بود که رخت اسب و اسباب خود را جا گذاشت و آنها را گم کرد.

(۱۴۱۰) هر طرف اندر پیِ آن مردِ کار می‌شدی پُرسانِ او، دیوانه وار
فرستادهٔ قیصر روم برای پیدا کردنِ آن مرد لایق و برجستهٔ الهی دیوانه وار به هر طرف
می‌دوید و از همه کس سراغ او را می‌گرفت.

(۱۴۱۱) کین چنین مردی بُود اندر جهان وز جهان مانندِ جان باشد نهان؟
فرستادهٔ قیصر روم با شگفتی تمام با خود می‌گفت: آیا ممکن است که چنین مردی، در
جهان باشد و در جهان مانندِ جان، پنهان باشد. [جان یا اشاره به روح مجرد است یا اشاره به
حضرت ذوالجلال که از فرط ظهور، پوشیده و مخفی است.]

(۱۴۱۲) جُست او را، تاش چون بنده بُود لاجَرَم جوینده یابنده بُود
فرستادهٔ قیصر روم همچنان به دنبال عُمَر بود تا او را بیابد و به حضورش رسد و مانند
بنده در خدمتش باشد، زیرا که جوینده، یابنده است. [مصرع دوم، ضرب‌المثلی است متداول
در فارسی که اصل آن عربی است: مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَجَدَهُ وَجَدَهُ. «هر که چیزی خواهد و کوشد،
بیابدش» بعضی آنرا حدیث نبوی دانسته‌اند^۳، اما سندش معلوم نیامد. و بعضی آنرا به جنید

۱. الفاظِ تر: سخنان تازه و نغز.

۲. در سماع آوردن: شنیدن.

۳. ر. ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۵۹۲.

بغدادی نسبت داده‌اند. نظامی گوید:

چنین زد مثل، شاه گویندگان که جویندگان‌اند یابندگان]

(۱۴۱۳)

دید اعرابی^۱ زنی او را دَخیل^۲ گفت: عُمَر، نَک به زیرِ آن نَخیل^۳

یک زن تازی صحرانشین چون فرستاده قیصر روم را غریب و بیگانه یافت به فراست دریافت که او دنبال عُمَر است. پس بدو گفت: الآن عُمَر زیر فلان درخت خرما آرمیده است.

(۱۴۱۴)

زیرِ خرمابُن، زخلقان او جدا زیرِ سایه خفته، بین سایه خدا

زن بدو گفت: عمر دور از مردم در زیر درخت خرما آرمیده، بین که سایه خدا زیر سایه درخت خرما خوابیده است. [توضیح «سایه خدا» در شرح بیت (۴۲۵) همین دفتر آمده است.]

یافتنِ رسولِ روم امیرالمؤمنین عُمَر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، خفته در زیرِ نخل

(۱۴۱۵)

آمد او آنجا و از دُور ایستاد مر عُمَر را دید و در لرز اوفتاد

فرستاده روم بدانجا آمد ولی در نقطه‌ای دور دست ایستاد و همینکه به عمر نگریست، لرزه بر اندامش افت.

(۱۴۱۶)

هَبِیَّتِ ز آن خفته آمد بر رسول حالتی خوش کرد در جانش نزول

از آن مرد خفته در زیر سایه درخت (عُمَر) در دل فرستاده دولت روم ترسی توأم با احترام پدید آمد، ولی در عین حال نوعی نشاط روحانی بدو دست داد و کلاً احساس خوبی داشت.

(۱۴۱۷)

مِهَر و هَبِیَّت^۱ هست ضدِّ همدگر این دو ضد را دید، جمع اندر جگر

محبت و ترس، ضد یکدیگرند، اما فرستاده دولت روم، این دو ضد را در ضمیرش جمع می‌دید.

۱. اعرابی: عربی که ساکن صحرا باشد.

۲. دَخیل: کسی را گویند که جزو جمع و قبیله‌ای نباشد و بدانان وارد شده باشد، در اینجا به معنی بیگانه.

۳. نَخیل: درخت خرما، خرمابُن.

۴. هَبِیَّت: ترس، بیم.

- (۱۴۱۸) گفت با خود: من شهان را دیده‌ام پیشِ سلطانان، مه^۱ و بگزیده‌ام فرستاده دولت روم که شدیداً تحت تأثیر عظمت روحی عُمَر قرار گرفته بود با خود گفت: من تا به حال شاهان بسیاری را دیده‌ام و در نظر سلاطین بزرگ، شخصی عالقدر و نُخبه شمرده می‌شدم.
- (۱۴۱۹) از شهانم هیبت و ترسی نبود هیبتِ این مرد، هوشم را ربود من از ملاقات با شاهان هیچگونه ترس و واژه‌ای در خود احساس نمی‌کردم. ولی هیبت این مرد، عقل و هوش از سرم در ربود.
- (۱۴۲۰) رفته‌ام در بیشه شیر و پلنگ رویِ من زیشان نگردانید رنگ^۲ من تا به حال بارها به بیشه شیران و پلنگان رفته‌ام، اما از رویرو شدن با آن جانوران وحشی، خود را نمی‌باختم و رنگ از چهره‌ام نمی‌پرید.
- (۱۴۲۱) بس شُدَسْتَم در مَصاف^۳ و کارزار همچو شیر، آن دَم که باشد کارزار هرگاه که پیکاری پیش می‌آمد، همچون شیر به آوردگاه می‌شتافتم.
- (۱۴۲۲) بس که خوردم، بس زدم زخمِ گران دل‌قوی‌تر بوده‌ام از دیگران در آوردگاه، ضرباتی بر پیکرم نشسته است، اما در عوض، ضرباتِ سنگینی نیز بر حریفان وارد آورده‌ام. به هر تقدیر در این نبردها از سایرین دلاورتر بوده‌ام.
- (۱۴۲۳) بی‌سلیح^۴، این مرد خفته بر زمین من به هفت اندام^۵ لرزان، چیست این؟ این مرد، بی‌آنکه سلاحی داشته باشد، بر زمین خفته است، ولی نمی‌دانم چرا هفت بندِ

۱. مه: بزرگ و والا.

۲. زنگ گردانیدن: کنایه از ترسیدن. زیرا انسان موقع غلبه ترس، رنگ چهره‌اش تغییر می‌کند.

۳. مَصاف: جمع مَصَفَّ به معنی محلی که به صف می‌ایستند، میدان جنگ.

۴. سلیح: جنگ‌افزار. مُعَالِ کلمه سلاح است.

۵. هَفْتُ اندام: سر، سینه، شکم، دودست و دوبا.

پیکرم، یعنی سر تا پای وجودم می‌لرزد؟

(۱۴۲۴) هیبتِ حق است این، از خلق نیست هیبتِ این مردِ صاحبِ دَلَقِ نیست
این هیبت، هیبت حضرت حق است. نه هیبت مخلوق. در حقیقت، این هیبت
از این ژنده پوش (عُمَر) نیست، بلکه هیبت و شوکت حضرت حق بر او تجلی
کرده است.

(۱۴۲۵) هر که ترسید از حق و تقوی گزید ترسد از وی، چن و انس و هر که دید
هر کس از خدا ترسد و تقوا پیشه کند، آدمیان و پریان و هر که او را ببند از وی ترسد.
[اشارت است به حدیث: مَنْ خَافَ اللَّهَ خَافَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَمَنْ خَافَ غَيْرَ اللَّهِ خَوَّفَهُ اللَّهُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ^۲. «هر که از خدا ترسد از او همه چیز ترسد و هر که از غیر خدا ترسد، خداوند او را از هر
چیز ترساند.»]

(۱۴۲۶) اندرین فکر به حرمت دست بست بعدِ یک ساعت عُمَر از خواب جست
فرستاده روم در همین افکار بود و در کمال ادب و احترام دست به سینه نهاده بود که
دقایقی بعد، عُمَر از خواب برخاست.

سلام کردنِ رسولِ روم، امیرالمؤمنین را (ارض)
(۱۴۲۷) کرد خدمت مر عُمَر را و سلام گفت پیغمبر: سلام، آنگه کلام
فرستاده قیصر روم به عُمَر، سلام کرد و تعظیم نمود، زیرا پیامبر (ص) نیز فرموده است:
نخست، سلام کنید و بعد سخن بگویید. [اشارت بدین حدیث: اَلسَّلَامُ قَبْلَ الْكَلَامِ^۳. «سلام
کردن، پیش از سخن گفتن است.»]

(۱۴۲۸) پس عَلَیْكَش گفت او را، پیش خواند ایمنش کرد و به پیش خود نشاند
عمر، نیز پاسخ سلام او را داد و آن فرستاده را نزد خویش خواند و ترسش را زدود و

۱. صاحب دَلَق: ژنده پوش. ر.ک. شرح بیت (۶۸۵) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۹۱.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۷.

ایمنش ساخت و پیش خود نشاند.

لَا تَخَافُوا^۱ هست نُزِّلَ^۲ خایفان^۳ هست در خور از برای خایف، آن (۱۴۲۹)

«مترسید»، رزق و روزی کسانی است که فقط از خدا می ترسند. این پاداش، سزاوار کسی است که فقط از خدا می ترسد. [«خایفان» و «خایف، آن» جناس مفروق است^۴. نیز در مصراع اول اشارت شده است به آیه ۳۰ سوره فُصِّلَتْ: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أُنْ لَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ. «آنان که گفتند: خدای ما الله است و سپس بر این سخن پایداری کردند، فرشتگان بر آنان فرود آیند و بدانان گویند: هرگز مترسید و اندوه مخورید. و مژده بادا شما را بدان بهشت موعود.» منظور بیت: هرکه از خدا ترسد از کسی نترسد.]

هرکه ترسد، مر وَا ایمن کنند مَر، دَل ترسنده را ساکن کنند (۱۴۳۰)

هرکس از خدا بترسد، البته که خداوند، دل او را ایمن سازد. و دل ترسان و خاطر پریشان او را آرامش دهد.

آنکه خوفش نیست چون گویی مترس؟ درس چه دهی؟ نیست او محتاج درس (۱۴۳۱)

آن کسی که به جهت ترس از خدا از هیچکس بیمی ندارد، چگونه می توانی به او بگویی: از کسی مترس؟ مسلماً این نهی تو مناسبتی ندارد و نوعی تحصیل حاصل است. به او چه درسی می دهی؟! او که محتاج این درس ها نیست.

آن دل از جا رفته را دلشاد کرد خاطر ویرانش را آباد کرد (۱۴۳۲)

عَمَر، فرستاده قیصر روم را که به بیم دچار آمده بود، شادمان و با نشاط کرد و خاطر

۱. لَا تَخَافُوا: نترسید. فعل نهی.

۲. نُزِّلَ: طعami که برای مهمان فراهم کنند.

۳. خائف: ترسان، ترسنده.

۴. ر. ک. شرح اسرار، ص ۵۱.

۵. دل از جا رفتن: ترسیدن.

پیشان او را آرامش داد.

(۱۴۳۳) بعد از آن گفتش سخن‌های دقیق وز صفاتِ پاکِ حق، نِعْمَ الرَّفِیقُ^۱
سپس عُمَر به آن فرستاده روم، سخنان نغز و دقیقی گفت و از صفات پاک و بی‌مانند
حق تعالی که نکورفیق است سخنانی گفت.

(۱۴۳۴) وز نوازش‌های حق، ابدال^۲ را تا بدانند او مقام^۳ و حال^۴ را
و نیز از لطف‌ها و دلنوازی‌های حق تعالی نسبت به اولیانش، سخنانی گفت، تا آن
فرستاده از مقام و حال آگاه شود.

(۱۴۳۵) حال، چون جلوه‌ست ز آن زیبا عروس وین مقام، آن خلوت آمد با عروس
حال در مَثَل مانند جلوه عروس زیبا رخسار است. و مقام در مَثَل خلوت کردن با
عروس است. [جلوه عروس را جمع فراوانی توانند دید، و این تمثیلِ حال است. ولی خلوت
کردن با عروس، مخصوص داماد است. و این تمثیلِ مقام است. حال، ممکن است به بسیاری از
سالکان دست دهد، ولی مقام تنها نصیب عارفان مقرب است. چنانکه در ابیات بعدی این
مطلب را بخوبی بسط داده است.]

(۱۴۳۶) جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز وقتِ خلوت، نیست جز شاهِ عزیز
جلوه عام را شاه (داماد) و غیرشاه (عموم مدعوین) می‌بیند، ولی جلوه خاص و خلوت
مخصوص، تنها ویژه شاه گرامی و عالی مقام (داماد) است. [عروس حقیقت نیز تنها برای
شاه دامادان سلوک، بی‌بُرْقَع و حجاب ظهور می‌کند.]

(۱۴۳۷) جلوه کرده عام و خاصان را عروس خلوت اندر شاه باشد با عروس
عروس برای عام و خاص جلوه می‌کند. ولی فقط شاه داماد است که در خلوت با
عروس، انس می‌گیرد. [پس سَلَاک اهل مقام محرم عروس حقیقت‌اند، و سَلَاک اصحاب حال.

۱. نِعْمَ الرَّفِیق: چه نکو دمسازی است.

۲. ابدال: رجوع شود به شرح بیت (۲۶۴) همین دفتر.

۳ و ۴. مقام و حال: رجوع شود به شرح بیت (۵۵۱) همین دفتر.

تنها جلواتی از او ببینند.]

هست بسیار اهل حال از صوفیان نادر است اهل مقام اندر میان (۱۴۳۸)
در میان صوفیان، بسیاری اهل حال هستند، ولی اهل مقام در میان آنان اندک‌شمارند.

از منازل‌های^۱ جانش یاد داد وز سفرهای روانش یاد داد (۱۴۳۹)
عُمر، منزلگاه‌های روح قدسی را به فرستاده روم تعلیم داد و بدو آموخت که روح چه سفرهایی کرده تا بدین عالم ناسوت درآمده است. [مولانا و جمعی از عرفا، روح قدسی انسان را بالفعل مجرّد و کامل می‌دانند. و عقیده دارند که روح قبل از درآمدن به کالبد در عالم قدس سیر و سلوکی داشته است و آنگاه به امر حق بدین بدن عنصری تعلق گرفته است. استاد فروزانفر گوید: ... و انتقال روح از موقفی به موقف دیگر به منزله سفری است که مسافران در منازل محسوس دارند و این منازل بی‌نهایت است و به حدّی محدود نمی‌شود. پس می‌توان گفت که منازل جان، مراتب تحوّل او و سفرهای روان، انتقالات وی در این مراتب است. به عقیده صوفیه میان بنده و حق تعالی هزار مقام است که جنید بغدادی آنها را قصر و بعضی منزل نامیده‌اند. فرق منزل با مقام از آنجاست که اگر سالک از مرتبه‌ای درگذرد، آن مرتبه نسبت بدو منزل است، و اگر در آن متوقف شود و به مرتبه‌ای دیگر سیر کند، آن مرتبه نسبت بدو مقام است و آنرا مَوْقِف نیز گویند. ایست و توقّف، نشانه ضعف همت و فقدان استعداد و بحقیقت، مرگ روح است، زیرا جان نیرومند و قوی پَر و بلندپرواز در هیچ آشیانه درنگ نمی‌کند و به هیچ دانه قربت و وصلت و کرامت دل نمی‌بندد و تا به نهایت مقصد نرسد دل از پرواز نمی‌گسلد^۲ ...]

وز زمانی کز زمان، خالی بده‌ست وز مقام قدس که اجلالی بده‌ست (۱۴۴۰)
از زمانی سخن گفت که از زمان خالی بوده است، و نیز او را از مقام قدس که شایسته احترام و بزرگداشت است آگاه ساخت. [مراد از مقام قدس، مرتبه احدیت است که از شائبه کثرت و مزاحمت اغیار پاک و مقدّس است.]

۱. مَنَازِل: جمع مَنَزَل است. شاعران و دبیران پارسی قدیم جمع‌های عربی را با ادات‌ها و ان جمع می‌بستند و مولانا بدین شیوه عمل کرده است.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۳۶-۵۳۵.

(۱۴۴۱)

وز هوایی کاندرو سیمرغ روح پیش از این دیده ست پرواز و فتوح
نیز از فضایی آگاهی کرد که در آن، سیمرغ روح پیش از آمدن بدین عالم
عنصری در پرواز بوده و فتوحی را مشاهده کرده است. [ابن سینا در قصیده عینیّه خود
گوید:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَكَانِ الْأَزْفَعِ وَزَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ
«فروود بیامد کبوتری منیع و ارجمند از برین مکان به سوی تو.» فتوح در لغت به معنی
حاصل شدن چیزی است که حصول آن توقع نرود.^۱ اما در اصطلاح اهل عرفان عبارت است
از نوعی مکاشفه که سبب معرفت حق شود، بی آنکه زحمت و طلبی درباره آن صورت گیرد. و
این را فتوح مکاشفه گویند.^۲ ولی اگر فتوح، جمع فتح باشد به معنی چیزهایی است که بر بنده
گشوده شود، پس از آنکه بر او بسته بود، از قبیل نعمت های ظاهری و باطنی مانند ارزاق و
عبادات و علوم و مکاشفات.^۳ منظور بیت: سیمرغ روح انسان پیش از درآمدن به کالبد
عنصری، مکاشفات و الطافی در آن عالم دیده بود.]

(۱۴۴۲)

هریکی پروازش از آفاق، بیش وزامید و نَهَمَتِ^۴ مُشْتاق، بیش
هر پروازی که سیمرغ روح در آسمان غیب می کرد، آن پرواز به قدری بلند بود که از
همه این فضاها و آفاقی که ما می شناسیم فراتر و بالاتر بود. و حتی از میدان امید و اوج
آرزوی آرزومندان نیز در می گذشت. [پرواز در عالم معنا حدی ندارد.]

(۱۴۴۳)

چون عُمَر اغیارُ^۵ رو را یار یافت جان او را طالب اسرار یافت
همینکه عُمَر، آن فرستاده رومی بیگانه نما را یار حقیقت یافت، و دید که جان او
خواهان درک اسرار است. [این بیت با سه مصراع بعدی بر سبیل شرط است و جزای آن،
مصراع دوم بیت (۱۴۴۵) است که: «تخم پاک اندر زمین پاک کاشت». پس بیان حقایق و
اسرار باید متناسب با قابلیت مستمع باشد.]

۱. ر. ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲. ر. ک. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۰۵.

۳. ر. ک. شرح الاسماء الحسنی، ص ۱۰۲.

۴. نَهَمَت: حرص، آرزو، نیاز، همت.

۵. اغیارُ رو: بیگانه نما، کسی که ظاهراً غریب و بیگانه نماید.

(۱۴۴۴) شیخ، کامل بود و طالب، مُشْتَهی^۱ مرد، چابک بود و مَرْکَب، دَرْگَهِی^۲
 عمر، شیخی کامل بود و فرستاده روم، خواهان درک حقیقت. عمر، سوارکاری چالاک
 بود و آن فرستاده، مرکوبی رام و نیرومند. [به توضیح بیت بعدی مراجعه شود.]

(۱۴۴۵) دید آن مُرشد که او ارشاد داشت تخمِ پاک، اندر زمینِ پاک کاشت
 آن شیخ کامل (عمر) چون فرستاده روم را مستعد ارشاد یافت، تخم پاک معرفت و یقین
 و اسرار دین را در زمین دل او کاشت. [از سه بیت اخیر مستفاد می شود که شرط ارشاد، دو
 چیز است: یکی کمال مرشد و دیگری صدق طالب.]

سؤال کردنِ رسولِ روم، از امیرالمؤمنین (رض)

مولانا در این فصل جلیل از زبان فرستاده قیصر روم چگونگی پیوستن روح قدسی به
 کالبد عنصری را مطرح می کند.

(۱۴۴۶) مرد گفتش: ای امیر المؤمنین جان ز بالا، چون پیامد در زمین؟
 فرستاده روم به عمر گفت: ای سالار مؤمنان، جان (= روح قدسی) چگونه از عالم
 برین به زمین آمد؟ [همانطور که گفته آمد مولانا و جمعی از فلاسفه و صوفیه و پاره ای از
 تناسخیه می گویند نفس ناطقه انسانی یا همان روح لطیف مجرد در آغاز وجودش پاک و
 روحانی بوده و به آلودگی های مادی و شوائب دنیوی در نیامیخته بوده است. جان در اینجا
 معادل نفس ناطقه انسانی است.]

(۱۴۴۷) مرغِ بی اندازه چون شد در قَفَص؟ گفت: حق بر جان، فسون خواند و قَصَص
 فرستاده روم گفت: این پرندۀ بی حدّ و کرانه، یعنی جان که واقعاً در اندازه و مقیاس
 در نمی گنجد چطور شد که به قفس کالبد درآمد؟ عُمَر گفت: حضرت حق تعالی بر جانها،

۱. مُشْتَهی: خواهان، مشتاق.

۲. دَرْگَهِی: آنچه بر درگاه باشد. «مرکوب درگهی» اسبی زین کرده و عنان بسته و نیرومند و رهوار که
 همیشه بر درگاه شاه، آماده نگه داری می شد. تا در اثر بروز هر حادثه ای از آن استفاده کنند. . نیکلسون
 آورده است که رسم بستن اسب بر درگاه قصر، از زمان منصور (خلیفه دوم عباسی) معمول شده است.

(ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۳۲)

افسونها و حکایاتی خواند و او را به عالم طبیعت مادی در آورد. [برخی از حکما و متکلمان، سبب تعلق نفس به بدن را نیاز او به استکمال از طریق حواس ظاهری و باطنی دانسته‌اند. به هرحال سبب تعلق روح به جسم و آمدنش بدین جهان ناسوت همچنان پوشیده و رازآلود است و کسی «نگشود و نگشاید به حکمت، این معما را».

«خواندن افسون و قصص» را لاهوری^۱ و اکبرآبادی^۲ کنایه از کلمه کُن وجودیه دانند که به شهادت آیه ۱۱۷ سوره بقره و آیه ۴۷ و ۵۹ سوره آل عمران و آیه ۴۰ سوره نحل و آیه ۲۵ سوره مریم و آیه ۸۲ سوره یس هرگاه خداوند به چیزی گوید: «هست شو»، در همان دم، جامه هستی پوشد.]

(۱۴۴۸)

بر عدم‌ها کآن ندارد چشم و گوش چون فسون خواند، همی آید به جوش
اگر حضرت حق بر عدم‌ها که چشم و گوش ندارند، افسون بخواند، آن عدم‌ها به جوش و تلاطم افتند و به عرصه وجود در آیند. [توضیح افسون در شرح بیت پیشین آمده است. مراد از عدم در اینجا نقیض وجود و نیست مطلق نیست، بل مطابق مشرب ابن عربی مراد موجودات است که در علم حضرت حق به صورت عین ثابت باشند و آنگاه از مرتبه علمی به مرتبه عینی درآیند. لیکن مولانا عدم را بر موجودات اطلاق کند به اعتبار آنکه نیست هست‌نما هستند.]

(۱۴۴۹)

از فسون او، عدم‌ها زود زود خوش معلق می‌زند سوی وجود
به سبب افسون خداوند، عدم‌ها فوراً جامه هستی پوشند و رقص‌کنان به سوی جهان هستی سرازیر شوند. [به توضیح بیت (۱۴۴۷) همین دفتر رجوع شود.]

(۱۴۵۰)

باز بر موجود، افسونی چو خواند زود دو اسبه^۳ در عدم موجود راند
حق تعالی وقتی دوباره بر موجودات افسونی خواند، آن موجودات، شتابان به سوی عدم می‌شتابند. [حق تعالی به اقتضای موجد (= پدید آورنده)، موجودات را می‌آفریند و به اقتضای اسم مُفنی (= فناکننده)، موجودات را به فنا می‌برد. وَ هُوَ الْبَاقِي بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ.]

۱ و ۲. ر. ک. مکاشفات رضوی، ص ۱۰۷، و شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۹۲.

۳. دو اسبه راندن: کنایه از شتابان رفتن.

گفت در گوشِ گل و خندانش کرد گفت با سنگ و عقیق^۱ کانش کرد (۱۴۵۱)
 حق تعالی به گوشِ گل، رازی گفت و خندان و شادمانش کرد. و به سنگ نیز رازی
 گفت و آنرا در معدن، به عقیق مبدّلش کرد. [مراد از راز گفتن حق در گوشِ گل، تجلّی حق با
 اسم لطیف در گل است، زیرا هریک از موجودات مظهر اسماء الله هستند. او در هر مرتبه از
 مراتب هستی و در هر حضرت از حضرات وجود، مطابق شأن آن مرتبه تجلّی می‌کند و به
 صورت مظاهر، ظاهر می‌شود. و ما او را بواسطه مظاهر شهود می‌کنیم، زیرا کُنّه ذات الهی با
 هیچ عقل و فهمی ادراک نشود.]

گفت با جسم، آیتی تا جان شد او گفت با خورشید، تا رخشان شد او (۱۴۵۲)
 حق تعالی به جسم، آیه‌ای خواند یعنی بر جسم تجلی کرد و آن را صاحب جان
 ساخت. و نیز بر خورشید هم آیتی خواند، یعنی با اسم نور تجلّی کرد و خورشید پدید آمد.
 [عرفا خداوند را فاعلِ بِالَّتَجَلّی دانند. و آن، فاعلی است که فعلش به نحو تطوّر و ظهور اوست
 و به صورت‌های اشیاء^۲. این مطلب در ابیات و امثال بعدی بسط یافته است.]

باز، در گوشش دَمَد نکتۀ مَخُوف^۳ در رُخ خورشید افتد صد کُسوف^۴ (۱۴۵۳)
 همچنین وقتی که حضرت حق با اسم قابض بر خورشید تجلّی می‌کند نور خورشید را
 می‌گیرد و کسوف فراوانی بر خورشید می‌افتد.

تا به گوشِ ابر، آن گویا چه خواند؟ کو چو مَشک از دیده خود اشک راند (۱۴۵۴)
 خداوندی که صاحب کلام است بر گوشِ ابر چه گفت که ابر مانند مَشک، اشک ریخت
 و قطرات باران، مانند اشک از چشمانش روان شد؟ [تشبیه ابر در ریزش به مَشک، در ادبیات عربی
 متداول است. نظیر: «أَتَى مَطَرٌ كَأَفْوَاهِ الْقُرْب»^۵. «بارانی آمد مانند دهان مَشک‌ها که بارش کنند.»]

۱. عقیق: قسمتی از بلور معدنی که به رنگ‌های مختلف درآید. عقیق را انواعی است که مرغوب‌ترین آن،

زرد صافی شفاف است. عقیق با خود داشتن را به فال نیک گیرند. (ر. ک. تنویر نعمة ایلخانی، ص ۱۱۵)

۲. ر. ک. المشاعر، ص ۲۰۴.

۳. مَخُوف: ترسناک.

۴. کُسوف: رجوع شود به شرح بیت (۹۲) و (۳۵۵۷) همین دفتر.

۵. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۴۳.

(۱۴۵۵)

تابه گوش خاک حق چه خوانده است کو مُراقِب گشت و خامُش مانده است

حق تعالی به گوش خاک (زمین) چه گفت که خاک، ساکن و خموش همچون اهل مراقبه، سر در جیب سکوت فرو بُرد؟ [بیت (۱۴۴۹) تا اینجا ناظر است به مسأله نَفَسِ رحمانی (به قول صوفیه) و وجود منبسط (به قول حکما). توضیح این موضوع در شرح بیت (۳۳۳۵) همین دفتر آمده است.

مُراقِب به سالکی گویند که در حال مراقبه باشد. مراقبه به صورت های مختلفی انجام می شود. یک صورت آن اینست که سالک، زانوهای خود را به سینه و شکمش می چسباند و سر خود بر زانو می نهد و هیأتش تقریباً گرد و مدور می شود و ساکت و بی حرکت به ذکر خفی می پردازد. در اینجا مجازاً لفظ مراقب، وصف زمین واقع شده است. زیرا زمین نیز خموش و گلوله وار است.]

(۱۴۵۶)

در تَرَدُّد^۱ هرکه او آشفته است حق به گوش او معما گفته است

هرکس که بر اثر غلبه شک و دودلی، آشفته و پریشان حال باشد، قطعاً حضرت حق در گوشِ هوش او، سخنی رمزآمیز گفته است. [چون آدمی از کلام رمزآمیز حق به تردید می افتد و نمی داند کدام وجه، صحیح است، پس دچار تردید و دودلی می شود. و تردید نیز در او آشفتگی می زاید. مولانا این مطلب را مشروحاً در دفتر ششم از بیت (۲۱۵ - ۲۰۸) مورد بحث قرار داده است.]

(۱۴۵۷)

تا کند محبوسش اندر دو گمان کآن کنم کو گفت؟ یا خود ضدِ آن؟

این سخن رمزآمیز را خداوند از آنرو به گوش هوش او خوانده است تا او را میان دو گمان، زندانی کند. و با خود بگوید: آیا این کار را بکنم که او گفته؟ یا ضدِ آنرا انجام دهم؟

(۱۴۵۸)

هم زحق، ترجیح یابد یک طرف زآن دو، یک را برگزیند زآن کنف^۲

نهایتاً این حضرت حق است که یکی از آن دو امر مورد تردید را برای او بر دیگری ترجیح می دهد و راه حق را بدو می نمایاند.

۱. تَرَدُّد: دو دلی، شک.

۲. کَنَف: جانب، ناحیه، کرانه.

(۱۴۵۹) **گر نخواهی در تردّد، هوشِ جان** **کم فشار این پنبه اندر گوشِ جان**
ای که در طریق حق سرگشته و حیرانی، اگر نمی‌خواهی هوشِ جانت
در حال سرگردانی و تردّد باشد، پنبه‌های هوی و هوس و غفلت را در گوشِ جان خود
فرومکن.

(۱۴۶۰) **تا کُنی فهم آن معماهاش را** **تا کُنی ادراکِ رمز و فاش را**
تا اینکه معماها و سخنان رمزآمیز حق تعالی را درک کنی، تا اینکه سخنان رازآمیز و
صریح الهی را دریابی.

(۱۴۶۱) **پس محلّ وحی گردد گوشِ جان** **وحی چه بُود؟ گفتنی از جسِ نهان**
در این صورت گوشِ جانت، جایگاه وحی الهی می‌شود. اما وحی چیست؟ وحی،
کلامی است که ادراک آن از حواسِ ظاهره آدمی پنهان و پوشیده است. [وَحی در لفظ به معنی
اشاره سریع و پنهان است. و در اصطلاح شرعی، عبارت است از مفارقت از عالم بشری و
ارتقاء به مدارک و مشاعرِ فرشتگی و فرا گرفتن سخن عالم روح. از اینرو در نتیجه جدایی
ذات از خود و انسلاخ آن از افق بشریت و نزدیک شدن به آن افق دیگر، برای وی شدتی
روی می‌دهد.^۱

وحی، انواع و مراتبی دارد که در قرآن کریم بدان تصریح شده است. طبق مفاد
آیات قرآنی، وحی به آسمان و زنبور عسل و ملائکه و افراد عادی و پیامبران
نازل می‌شود. چنانکه در آیه ۱۲ سورة فُصِّلَتْ وحی به آسمان و در آیه ۶۸ سورة
نَحْل، وحی به زنبور عسل، و در آیه ۱۲ سورة انفال، وحی به ملائکه و در آیه ۱۱۷
سورة اعراف، وحی به مادر موسی بیان شده است. بنابر این وحی در مورد جمادات
و حیوانات به صورت قوانین و غرایز طبیعی نمود می‌کند و در مورد انسان‌های عادی به
صورت الهام و مکاشفه و رؤیای صادق. اما عالی‌ترین و تجریدی‌ترین مرتبه وحی به
انبیاء عظام تعلق دارد. مولانا در این بیت، وحی را در معنی عام آن در نظر دارد نه فقط
وحی تشریعی که مخصوص پیامبران صاحب شریعت است. رجوع شود به بیت (۸۵۵ - ۸۵۲)
دفتر چهارم.]

(۱۴۶۲)

گوشِ جان و چشمِ جان، جز این حس است گوشِ عقل و گوشِ ظن، زین مُفلس^۱ است
گوشِ جان و چشمِ جان، غیر از این حواسِ ظاهری است. گوشِ عقل معاش (عقل جزئی) و گوشِ گمان و ظنّ از درک وحی الهی، عاجز و تهی دست است. [مولانا در چهار بیت اخیر می‌فرماید: برای رهایی از شکوک و گمان‌های تشویش‌انگیز باید باطن را پاک داشت تا رازهای سر به مهر در پرتو صفای قلب، گشوده گردد.]

(۱۴۶۳)

لفظِ جبرم، عشق را بی‌صبر کرد و آنکه عاشق نیست، حبسِ جبر کرد
بیت فوق از مبهم‌ترین ابیات مثنوی است. از ابیات پیشین آشکار گشت که حرکات و سکناات و کلاً هوّیات موجودات به نوع تجلّی الهی (یا به قول مولانا به افسون حق در گوش موجودات) بستگی دارد. و هیچ مخلوقی را از آن گریز و گزیری نیست. و نیز فرمود که تحوّل اندیشه از مرتبه شک تا مرز یقین نیز بسته است به فعل و مشیت الهی. و باز مطالبی فرمود که مضمون آن اینست که مبادی اختیار آدمی از امور اختیاری نیست. این مطالب آشکارا جبر و عدم اختیار انسان را ثابت می‌کند. اما چون مولانا می‌داند که بیانات پیشین‌اش در ذهن مخاطب، عقیده جبر را تداعی می‌کند، پس برای دفع توهم می‌گوید: آنچه من پیشتر گفتم «جبر» به معنی مصطلح نیست، بلکه مقام معیّت حق تعالی است.

معنی بیت: سخن گفتن من از جبر، صبر را از عاشق حق در ربود. زیرا عاشق حق به چنان مجاهده و تلاشی افتاد تا خود را به مقام معیّت برساند و هستی خود را در هستی حق فانی سازد. و حال آنکه کسی که دردِ عشق حق را ندارد و از آن فارغ است، جبر را زندانی پندار کرده است. یعنی جبر را در جای نامناسبش به کار برده است. این معنی بر این فرض انجام شد که «جبر» در مصراع اوّل را جبر محمود و «جبر» در مصراع دوم را «جبر مذموم» بدانیم.^۲ «عشق» را جایز است به «عاشق» تاویل کنیم به قرینه مصراع دوم که می‌گوید: «و آنکه عاشق نیست...» اما وجه دیگر بیت فوق اینست که «جبر» را در هر دو مصراع به همان معنی مشهور و مصطلح بگیریم. در اینصورت معنی و منظور بیت اینست: وقتی در نسبت با حضرت معشوق، سخن از جبر، به میان آوردم، سخن از جبر، عاشق را بی‌قرار و نگران کرد. چرا؟ به خاطر اینکه جبرکاری است تحمیلی و برخلاف میل شخص و آن متضمّن کراهت و

۱. مُفلس: تنگ‌دست، عاجز، تهی دست.

۲. چنانکه نیکلسون در شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اوّل، ص ۲۳۵ چنین باوری دارد.

ناخشنودی است، و حال آنکه طبع عاشق چنان است که در برابر خواست معشوق هیچ کراهتی نداشته باشد و خواسته و مراد خود را درخواست و مراد او ببیند. اما کسی که عاشق نیست ترجیح خواسته مقابل را برخاسته خود جبریا نه انجام می‌دهد و زبان به طعن می‌گشاید و در دل خود کراهت اظهار می‌کند و یا آنکه از طاعت و مجاهدت رخ برمی‌تابد و به بیراهه می‌رود.^۱

پس در بیت فوق و چند بیت بعدی، مولانا میان جبر خواص (یا جبر محمود) و جبر عوام (یا جبر مذموم) فرق قائل شده است. چرا که مراد از جبر خواص، همانا مقام معیت با حق است که در بیت بعدی توضیح آن می‌آید. ولی جبر عوام، ناشی از پیروی از هوای نفس است. سالک تا وقتی که به مقام فناء فی الله و معیت با حق که آخرین مقام سلوک است نرسیده باشد، در خود احساس حالت اختیار می‌کند، اما وقتی بدان مقام رسید و در هستی مطلق فانی شد، دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد، بلکه وجود او عین وجود حق است.^۲

این، معیت با حق است و جبر نیست این تجلّی مه است، این ابر نیست (۱۴۶۴)

این بیاناتی که ما گفتیم و ظاهراً مؤید جبر بود منظور ما بیان مقام معیت با حضرت حق است نه جبر به معنی مشهور و مصطلح آن. یعنی ما خواستیم بگوییم وقتی سالک به مرتبه جذب و بی‌خویشی برسد، عشق حق او را مانند پرکاهی با خود می‌برد. این معنا در واقع همچون تابیدن ماه است، نه آنکه ابر ظنون برآید و خورشید حقیقت را بپوشاند. [معیت مأخوذ است از قسمتی از آیه ۴ سوره حدید: ... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ... «... او با شماست هر جا که باشید...» معیت در اصطلاح عرفا و حکمای الهی بدین معنی است که همه چیز، قائم به حق است و حق تعالی در همه جا و همه حال با موجودات است. چنانکه امام علی (ع) در کلامی عمیق و سخنی انیق فرماید: مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِعُزَايَلَةٍ.^۳ «حضرت حق تعالی با موجودات است اما نه آنگونه که همسنگ آنان باشد، و بجز موجودات است، اما نه آنطور که از آنها جدا باشد.»

بنابر این مولانا که قائل به توحید افعالی است، هرگز منکر اختیار آدمی بر طاعت و عصیان نیست، بلکه او وقتی از دیدگاه صوفیانه به حق و خلق می‌نگرد، علة‌العلل و موجد ازل و ابد را می‌بیند و لا غیر. و در این مرتبه، مسأله سببیت و علیت به تشان باز می‌گردد و همه

۱. مقتبس از شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۵۱.

۲. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۹۸.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه اول، فقره ۸.

ممکنات صورت آینه را پیدا می‌کنند و فعل و مشیت او را منعکس می‌کنند.]

(۱۴۶۵)

ور بُود این جبر، جبرِ عامه نیست جبرِ آن اَمّاره خودکامه نیست

اگر این مطالبی که گفتم دلالت بر جبر داشته باشد، لاقلاً به معنی جبر عوام (جبر مصطلح و مشهور نیست)، بلکه مراد از آن جبر، جبرخواص است نه جبری که ناشی از غلبه نفس اماره است. [مولانا برخلاف جمهور اشاعره که افعال بندگان را جبری دانسته‌اند، جانب اختیار را گرفته است، ولی نه آن اختیار مطلق و عنان گسیخته معتزله. بلکه اختیار بر اساس قاعده لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِیْضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. مولانا می‌گوید دو حالت جبر و اختیار مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان است. بدین معنی که سالک در آغاز و اثنای سیر و سلوک تا به مقام فناء فی‌الله و معیت با حق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، همچنان احساس اختیار می‌کند. اما چون بدان مقام رسد که تعینات او در مشهود مطلق فانی گردد دیگر از خود هیچ اختیار ندارد بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است. قطره‌ای است که به دریا پیوسته. وجود او و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر می‌شود تابع دریا است. و از این جهت است که مولانا جبر عامّه را از جبر خاصّه فرق می‌نهد و می‌گوید: جبر خاصگان، مقام معیت با حق است نه جبر عامگان که ناشی از نفس اماره بشری است.^۱]

(۱۴۶۶)

جبر را ایشان شناسند ای پسر که خدا بگشادشان در دل بصر

ای پسر معنوی، جبر خاصگان را کسی می‌شناسد که خداوند با روشنی بصیرت، دلشان را گشوده باشد. [مولانا از اینجا به بعد برای آنکه جبر صوفیانه را از جبر عامیانه فرق نهد ابیاتی آورده و نشان می‌دهد که مفهوم این دو جبر از هم دور است و بکلی دو حقیقت جداگانه است و تنها نوعی اشتراک لفظی است و لاغیر.]

(۱۴۶۷)

غیبِ آینده بر ایشان گشت فاش ذکرِ ماضی، پیش‌ایشان گشت لاش^۲

این روشن‌بینان چون دل و دیده‌شان به نور حق روشن شده، آینده نامعلوم در نظرشان

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۹۹-۷۶.

۲. لاش: مخفف لاشی، به معنی معدوم و نیست آمده است. اما استاد فروزانفر این نظر را ضعیف می‌داند.

آشکار است. و ذکر گذشته و آینده در نزد آنان هیچ است. [مولانا برای اثبات اینکه جبر صوفیانه با جبر عامیانه تفاوت دارد نخست تفاوت صوفی صافی را با دیگران بیان می‌کند. بدینگونه که دل صوفی به نور حق، روشن شده و علم او به دریای علم حق در پیوسته است. و بدینسان زمان گذشته و آینده نسبت به علم او هیچ تفاوت ندارد. بنابر این اختیار و جبر بدان صورت که صوفی در می‌یابد جز آنست که جبری اَحْوَل و دوبین، ادراک می‌کند، زیرا که آن، نمره معرفت کامل است. و اگر صوفی خود را مختار می‌بیند ناظر به قدرت خداست نه قدرت بشری، و اگر خود را مجبور می‌شناسد به اعتبار سقوط رؤیت و دید خود و خودی است و نیستی فعل او در فعل حق. حال آنکه جبری عامی، خودبین و ثنوی است که اثبات خود به عنوان مجبور و اثبات حق به عنوان جابر و زورگوی می‌کند.^۱]

اختیار و جبر ایشان دیگرست قطره‌ها اندر صدف‌ها، گوهرست (۱۴۶۸)
جبر و اختیار در نزد صوفیان صافی با جبر و اختیار در نظر دیگران فرق دارد. به عنوان مثال، قطرات باران فقط در درون صدف‌ها به مروارید مبدل می‌شود نه در جای دیگر.

هست بیرون، قطره خُرد و بزرگ در صدف، آن دُر خُردست و سترگ (۱۴۶۹)
قطرات ریز و درشت باران در بیرون صدف ارزش چندانی ندارد. ولی همان قطرات وقتی که در دل صدف جای می‌گیرد به مروارید ریز و درشت مبدل می‌گردد و ارزش پیدا می‌کند. [دو بیت اخیر تمثیلی است در بیان تفاوت جبر و اختیار عارفان و عامیان. تبدیل باران به مروارید از باورهای قدماست. رجوع شود به شرح بیت (۲۱) همین دفتر.]

طبع نافِ آهوست آن قوم را از بُرون خون و، درو نشان مُشک‌ها (۱۴۷۰)
آن قوم، یعنی صوفیان صافی، سرشتی آهووار دارند. یعنی همچون آهوان مُشک‌ساز، خون را به مُشکِ دلنواز مبدل می‌سازند. [این مثال بیان می‌کند که یک پدیده در دو جو مختلف، دو حقیقت مختلف پیدا می‌کنند. نیکلسون در توضیح ناف گوید: ناف، حُفره‌ای بوستی یا غده‌ای در بدن آهوی مُشکین است که مایعی از آن ترشح می‌شود که آن را خشک می‌کنند و همچون عطر بکار برند. این مایع ترشح شده زمانی که تازه آنرا از آهو می‌گیرند،

دارای خون است و خود آن ترشح از خون حیوان حاصل می‌آید.^۱
 منظور بیت: جبر و اختیار عامگان که بر مبنای غفلت و پیروی از هوای نفس است
 همچون خون‌آلوده است. ولی جبر و اختیار کاملان، همچون مُشک دلاویز، مطلوب و محمود
 است. [

(۱۴۷۱) تو مگو کین مایه، بیرون خون بُود چون رود در ناف، مُشکی چون شود؟
 تو که بدین مطلب معترضی این حرف را زن که: این مایه که ظاهراً خون است چطور
 وقتی به درون نافِ این آهو وارد می‌شود به مُشک مبدل می‌گردد؟ این اعتراض موردی ندارد.
 [تو می‌گویی: جبر که امری مذموم است چرا وقتی از زبان اولیاء الله شنیده می‌شود، پسندیده و
 محمود می‌گردد؟ در جواب می‌گوییم: باید بدانی که جبر در این دو مورد فقط اشتراک لفظی
 دارد و مقصود از آن در مرتبه اولیاء و عامگان متفاوت است.]

(۱۴۷۲) تو مگو کین مس، بُرون بُد مُخْتَفَر^۲ در دلِ اِکسیر، چُون گیرد گُهر؟
 باز ای جناب معترض! تو این حرف را زن که: چرا مس ظاهراً خوار و بی‌مقدار است.
 ولی همینکه با کیمیا درآمیخت به طلای گرانبه‌ایم مبدل می‌گردد؟ [این مثال نیز به وجه بیت
 پیشین قابل تفسیر است.]

(۱۴۷۳) اختیار و جبر در تو بُد خِیال چون در ایشان رفت، شد نورِ جَلال
 ای که از حقیقت حال اصحاب طریقت و ارباب معرفت غافل، جبر و اختیار در ذهن
 تو به صورت خیالات واهی نمایان می‌شود، ولی همان مطلب در قلب اولیاء به صورت تجلّی
 نور الهی ظهور می‌کند.

(۱۴۷۴) نان، چو در سفره‌ست، باشد آن جماد در تنِ مردم شود او روحِ شاد
 مثال دیگر، نان در سر سفره، جمادی بیش نیست. ولی همین نان جامد وقتی خورده
 شود جزء بدن آدمی گردد و به جانِ شادمان، دگر شود. [تبدیل ماده غذا به بدن حیوان از آثار

۱. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۳۶.

۲. مُخْتَفَر: پست، فرومایه، کمینه.

تَصَرَّف جان حیوانی است. همچنین جان انسانی در مادّه غذایی تَصَرَّف می‌کند و آنرا پذیرای اندیشه و فکرت و حیات بشر می‌سازد. مولانا این نکته را که محصول ابیات پیشین است، مقدمه قرار می‌دهد برای تأثیر جانهای مردان خدا که لطیفه روح انسانی و به تعبیر وی «جانِ جان» است. جان اولیاء به شکل عجیبی می‌تواند در عناصر طبیعی و اجرام فلکی تَصَرَّف کند.^۱

در دلِ سفره نگرده مُسْتَحِيل^۲ مُسْتَحِيلش جان کند از سَلْسِيل^۳ (۱۴۷۵)
این نان بر سر سفره به جان تبدیل نمی‌شود. یعنی نان تا خورده نشود از مرتبه جمادی به مرتبه حیوانی در نیاید. اما پس از خورده شدن به جان مبدّل گردد.

قَوّتِ جان است این، ای راست‌خوان^۴ تا چه باشد قَوّتِ آن جانِ جان (۱۴۷۶)
ای دانا، وقتی که جان ما چنان قدرتی دارد که نان را به جان، دگر سازد، تو بین که قدرتِ جانِ جان، یعنی ولیّ مرشد چه‌سان است! [باز در بسط این مطلب گوید:]

گوشتِ پارهٔ آدمی، با عقل و جان می‌شکافد کوه را با بحر و کان (۱۴۷۷)
به عنوان مثال، همین انسان که ظاهراً پاره گوشتی بیش نیست به کمک نیروی جان، کوه و معدن و دریا را می‌شکافد. [همه ملک جهان در تَصَرَّف انسان کامل است.]

زورِ جانِ کوه‌کن، شَقِّ حَجَر^۵ زورِ جانِ جان، در اِنْشَقَّ الْقَمَر (۱۴۷۸)
قدرت کوه‌کن و سنگتراش، در شکافتن کوه است و قدرت جانِ جان، یعنی حضرت ختمی مرتبت (ص) در شکافتن ماه است. [«کوه‌کن» ترکیب وصفی است به معنی کسی که کوه را می‌کند. در اینجا آشکار است که تلمیحی به «فرهادِ کوه‌کن» دارد که نظامی گنجوی شرح آن را در منظومه «خسرو و شیرین» آورده است. و نیز «جانِ جان» در اینجا به حضرت

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۵۸.

۲. مُسْتَحِيل: دگرگون شده، از حال خود برگشته.

۳. سَلْسِيل: ر. ک. بیت (۳۵۵۹) همین دفتر.

۴. راست‌خوان: آنکه کتاب و نوشته را صحیح می‌خواند، عالم.

۵. شَقِّ حَجَر: شکافتن سنگ.

رسول(ص) اشارت دارد که از جمله معجزاتش را انشقاق ماه شمرده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۸) همین دفتر و شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم.]

(۱۴۷۹)

گر گشاید دل، سَرِ آنبان^۱ راز جان به سوی عرش آرَد تُرکُتاز^۲

اگر دل، مخزن اسرار خود را بگشاید، جان با شتاب به سوی عرش پرواز می‌کند. [مراد از «دل» همان قلب است که عرفا در تعریف آن گفته‌اند: الْقَلْبُ جَوْهَرٌ نُورَانِيٌّ مُجَرَّدٌ يَتَوَسَّطُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ «قلب، جوهری نورانی و مجرد است که بین روح حیوانی و نفس ناطقه قرار دارد.» و «جان» در اینجا کنایه از روح حیوانی است. جایز است بنا به قاعده حذف مضاف، مراد از «دل»، صاحب دل و مراد از «جان»، صاحب جان باشد. اما منظور بیت: اگر عارف صاحب‌دل، اسرار حقیقت انسان را برای شخصی که در مرتبه روح حیوانی متوقف شده فاش کند، او در همان لحظه به سوی عرش برین می‌شتابد. بس که حقیقت انسان، والا و نورانی است.]

اضافت کردنِ آدم، آن زَلْتُ^۳ را به خویشتن که رَبَّنَا ظَلَمْنَا وَإِضَافَت کردنِ ابلیس، گناه خود را به خدا که بِمَا أَغْوَيْتَنِي

مولانا تا اینجا موضوع جبر و اختیار را به روش صوفیان صافی تفسیر کرد. اما از اینجا به بعد این موضوع را به روش علمای کلام، خاصه بر مشرب اشعریان مورد بحث و نقد قرار می‌دهد. توضیح آنکه مهمترین مسأله در نظر اشعریان، چگونگی افعال بندگان است. ابوالحسن اشعری می‌گوید: خداوند، خالق افعال عباد است و انسان در افعال خویش، در حد کسب (= اکتساب) دخالت دارد. او گوید: کسب عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث می‌گردد^۴. بنابر این قدرت انسان برای حصول فعل کافی نیست، بلکه این قدرت الهی است که آن عمل را ایجاد می‌کند. و سهم انسان در اعمالش، فقط میل و انگیزه‌ای است که به انجام آن در دلش ایجاد می‌شود. و چون میل و انگیزه عمل در انسان ایجاد شد، خداوند آن عمل را از مجرای انسان صورت می‌دهد. پس عمل انسان به خود او

۱. سَرِ آنبان گشادن: کنایه از کشف اسرار، برملا کردن راز.

۲. تُرکُتاز: حاصل مصدر و مخفف تُرکُتازی است. به معنی تُندتازی، تاختن با شتاب و بی خبر. چنانکه

رسم ترکان قدیم بوده است.

۳. زَلْتُ: لغزش

۴. ر. ک. تحقیقی در مسائل کلامی، ص ۱۰۶.

قائم است نه آنکه از او صادر شود. نتیجه آنکه خداوند، مصدّر اعمال انسان است و انسان، کاسب آن اعمال. و این طریقه اشعری راه میانه‌ای بود میان جبر محض و تفویض مطلق. البته مسأله کسب اشعریان یکسره مبهم است. مولانا که در ابیات پیشین، بر مشرب صوفیانه با مسأله جبر و اختیار برخورد کرده در این فصل جلیل، متکلمانه با آن مسأله روبرو می‌شود و حلّ مشکلات آنرا بر مشرب اشعریان بازگو می‌کند.

کردِ ما و کردِ حق، هر دو ببین کردِ ما را هست دان، پیداست این (۱۴۸۰)
هم فعل خدا را ببین و هم فعل ما را. فعل ما را حقیقی بدان و این البته مطلبی روشن است. یعنی اینطور نیست که مانند پیروان جبر محض بگوییم که انسان در انجام اعمال خود هیچگونه نقشی ندارد. [در مطلع این فصل به آیه ۱۶ سوره اعراف اشارت شده است که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۸۸) همین دفتر آمده است.]

گر نباشد فعلِ خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان؟ (۱۴۸۱)
اگر اسناد فعل انسان به او حقیقت نداشت و با اختیار او صادر نمی‌شد، دیگر دلیلی نداشت که به کسی بگویی: چرا آن کار را کردی؟ [مولانا در اینجا عقیده و عین دلیل ابوالحسن اشعری را ذکر کرده است. این دلیل، جنبه وجدانی دارد. یعنی بطور طبیعی و فطری انسانها از اعمال یکدیگر سؤال می‌کنند. در حالی که اگر انسان نقشی در صدور اعمالش نداشت دیگر روا نبود که بپرسند: چرا فلان کار را کردی؟! نظر کلی مولانا در باب جبر و اختیار بر مبنای قاعده معروف لا جبرَ ولا تفویضَ بلْ اَمْرٌ بَيْنَ اَمْرَيْنِ است.]

خلقِ حق، افعالِ ما را موجد^۲ است فعلِ ما، آثارِ خلقِ ایزد است (۱۴۸۲)
افعال انسان توسط قدرت حق پدید می‌آید، اما به دست انسان اجرا می‌گردد. و افعال ما از آثار فعل حق تعالی است. [بیانی است از وقوع عمل بر مشرب اشعریان و ردّ نظر معتزله. رجوع شود به توضیح ابتدای این فصل و ابیات اخیر. حکیم سبزواری گوید: فرق است میان خالقیت و فاعلیت. ما فاعل فعل مخصوص هستیم، ولی خالقِ فعل نیستیم. بلکه خالقِ فعل، خداست و بس^۳]

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۶۱.

۲. موجد: پدید آورنده.

۳. ر. ک. شرح اسرار، ص ۵۲.

(۱۴۸۳)

ناطق، یا حرف ببیند یا غَرَض کی شود یک دَم محیطِ دو غَرَض؟

به عنوان مثال، گوینده‌ای که سخن می‌گوید، در ضمن سخن، یا غالب حواسش متوجه ظاهر کلام می‌شود یا به مفاهیم. چنین گوینده‌ای چطور ممکن است که در یک لحظه هم کاملاً به ظاهر کلام توجه کند و هم به معنی و مقصود کلام؟ [این تمثیل نیز تبیین مطلبی است که ابوالحسن اشعری گفته است. او عقیده دارد که وقتی می‌توانیم انسان را خالق اعمال خود بدانیم که او بر جزئیات اعمالش علم تفصیلی داشته باشد. در حالی که چنین نیست.]

(۱۴۸۴)

گر به معنی رفت، شد غافل ز حرف پیش و پس یک دَم نبیند هیچ طرف

اگر انسان به صورت الفاظ دقت کند از معنی غافل می‌ماند. و هیچ چشمی نمی‌تواند در یک آن، هم پیش روی خود را ببیند و هم پشت سر خود را.

(۱۴۸۵)

آن زمان که پیش‌بینی آن زمان تو پسِ خود کی بینی؟ این بدان

در همان لحظه که پیش روی خود را می‌بینی، کی می‌توانی پشت سرت را هم بینی؟ یعنی نمی‌توانی بینی. [این تمثیل نیز مطلب پیشین را بیان کرده است.]

(۱۴۸۶)

چون محیطِ حرف و معنی نیست جان چون بُود جان، خالقِ این هر دوان؟

وقتی که جان، در آن واحد نمی‌تواند (آنطور که باید) هم به صورت کلام و هم به معنی و مقصود آن توجه کند، چگونه ممکن است که جان، هم میل و انگیزه عمل را ایجاد کند و هم نفس عمل را؟!]

(۱۴۸۷)

حق، محیطِ هر دو آمد ای پسر و اندارد کارش از کارِ دگر

ای پسر معنوی، چونکه حضرت حق، محیط بر هر دو (انگیزه عمل و انجام عمل) است، پس هیچ کاری، او را از کار دگر باز نمی‌دارد. [مصرع اول ناظر است به مضمون قسمتی از آیه ۱۲۶ سوره نساء: ... وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً. ... و خداوند بر هر چیز، احاطه دارد. و مصرع دوم نیز در واقع ترجمه این کلام حضرت علی (ع) است: لَا يَشْغُلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ. «خداوند را کاری از کار دگر باز ندارد.»]

گفت شیطان که بِمَا أَغْوَيْتَنِي کرد فعل خود نهان، دیو دنی (۱۴۸۸)
شیطان به خداوند گفت که تو مرا گمراه کردی. او گمراهی خود را به حضرت حق، نسبت داد و آن دیو فرومایه، کار خود را پنهان داشت. [بِمَا أَغْوَيْتَنِي (= به سبب آنکه مرا گمراه کردی) قسمتی از آیه ۱۶ سوره اعراف است: قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. «ابلیس گفت: پروردگارا به عوض آنکه مرا گمراه کردی، من نیز بر راه بندگان به کمین می‌نشینم و آنان را از راه مستقیم تو باز می‌دارم.»]

گفت آدم که ظَلَمْنَا نَفُسَنَا او ز فعل حق تَبَدُّ غافل چو ما (۱۴۸۹)
ولی حضرت آدم (ع) گفت: پروردگارا، ما به خود ستم کردیم. و او همچون ما از حکمت کار حضرت حق بی‌خبر نبود. [اشارت است به آیه ۲۲ سوره اعراف: قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. «آدم و حوا گفتند: پروردگارا به خود ستم کردیم. و اگر بر ما آمرزش نیاوری و رحمت روا مداری، هر آینه از زیانکاران خواهیم بود.» منظور بیت: آدم با آنکه می‌دانست که خالق حقیقی اعمال بندگان، خداوند است با اینحال لغزشی که از او صادر شد به خود نسبت داد نه به خالق.]

در گُنه، او از ادب پنهانش کرد ز آن گُنه بر خود زدن، او بِرِ بِخورد^۱ (۱۴۹۰)
با آنکه حضرت آدم (ع) می‌دانست که خالق افعال بندگان، حق تعالی است به جهت رعایت ادب آنرا بر زبان نیاورد و پنهان کرد. و با انتساب آن گناه به خود، از فضل و رحمت الهی برخوردار شد و مقبول درگاه حق گردید.

بعدِ توبه گفتش: ای آدم نه من آفریدم در تو آن جُرم و مِخَن^۲؟ (۱۴۹۱)
پس از آنکه آدم (ع) توبه کرد، حق تعالی بدو فرمود: آدما، آیا آن گناهی که مرتکب شدی و آن رنج‌ها که کشیدی، مگر آنها را من خلق نکرده‌ام؟ [پس چرا آنرا به خود منسوب داشته‌ای؟]

۱. بر بخورد: برخوردار و کامیاب شد.

۲. مِخَن: رنج‌ها و سعی‌ها. جمع مِخْنَت.

(۱۴۹۲) نه که تقدیر و قضای من بُد آن چُون به وقتِ عذر کردی آن نهان؟

مگر نه این بود که تقدیر و قضای من، سبب آن گناه و رنج شد، پس چرا هنگام عذرخواهی، این مسأله را پنهان کردی؟ [آدم به جهت رعایت ادب، گناهی را که تقدیر الهی بر او لازم کرده بود به خود نسبت داد و بدین ترتیب شرط عبودیت را به جا آورد، اما ابلیس آنرا به خدا نسبت داد.]

(۱۴۹۳) گفت: ترسیدم ادب نگذاشتم گفت: من هم پاسِ آنت داشتم

آدم گفت: ترسیدم که مبدا بی ادبی کنم. حضرت حق نیز فرمود: من هم بدین سبب، پاس ادب داشتم و تو را بخشیدم. [در حکایت است که یکی از عارفان در گفت و گوی با حق تعالی گفت: ای خدای من، تو گناه را مقدر داشتی. تو آن را اراده کردی. تو آن را در نفس من آفریدی. آنگاه هاتفی در پاسخ او همی گفت: این شرط توحید است. پس شرط عبودیت کدام است؟ عارف پاسخ گفت که: من خطا کردم، من مرتکب گناه شدم و من به نفس خود ظلم کردم. پس هاتف پاسخ گفت که من آمرزیدم و من عفو کردم و من رحمت آوردم.]

(۱۴۹۴) هر که آرَد حُرمت، او حُرمت بَرَد هر که آرَد قَند، لوزینه^۲ بَرَد

هر کس که به درگاه الهی، احترام گذارد، در عوض این کار، مورد احترام قرار می گیرد. و مثلاً هر کس قند بیاورد، حلوائی بآدم می برد. [مصرع دوم، از حیث مضمون اشارت است به آیه ۱۶۰ سوره انعام: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ. «هر که نیکی کند، ده برابر پاداش گیرد. و هر که بدی کند فقط به اندازه کار بدش بدو جزا داده شود. و البته که بدانان ستم نرود.»]

(۱۴۹۵) طَبِیَّات^۳ از بهرِ که؟ لِطَبِیِّین یار را خوش کن، برنجان و بسین

زنان پاکیزه به کیان تعلق دارند؟ البته که به مردان پاک. پس دوست را خوشحال کن و یا رنج بده و نتیجه هر دو کار را مشاهده کن. [مصرع اول اشارت است به قسمتی از آیه ۲۶ سوره نور: الْأَخْبِيَاثُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ. «زنان

۱. شرح فصوص الحکم (بالی آفندی)، به نقل از شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۳۹.

۲. لوزینه: حلوائی که از مغز بادام ساخته باشند. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۹۸۹)

۳. طَبِیَّات: جمع طَبِیْه، پاک و پاکیزه.

بدکار، شایسته مردان بدکارانند، و مردان بدکار، سزاوار زنان بدکار. و زنان پاکیزه در خور مردان پاکیزه‌اند و مردان پاکیزه سزاوار زنان پاکیزه.» مصراع اول این بیت استدلال تمثیلی است در بیان مطلب بیت پیشین که هرکس به نحوی جواب عمل خود را می‌بیند. در مصراع دوم در برخی از نسخه‌ها به جای «خوش کن»، «برکش» آمده است. و «بر کشیدن» به معنی بالا کشیدن، استخراج کردن، چین دار کردن و پروردن است. وجه اول با سیاق موضوع مناسب تر می‌آید. منظور مصراع دوم: حضرت معشوق را با عمل زشت خود به غضب آر یا با عمل نیک خود به لطف آر و نتیجه هر دو عمل را ملاحظه کن.]

یک مثال ای دل پیِ فرقی بسیار تا بدانی جبر را از اختیار (۱۴۹۶)
ای دل، (یا ای صاحب دل)، برای آنکه فرق جبر و اختیار را بیان کنی مثالی بزن تا از طریق مثال تفاوت جبر را از اختیار تشخیص دهی.

دست، کآن لرزان بُود از ارتعاش و آنکه دستی را تو لرزانی زجاش (۱۴۹۷)
مثلاً دستی که از مرضِ رَعْشِه می‌لرزد، مسلماً این لرزش، اجباراً صورت می‌گیرد و هیچ اختیاری در آن نیست. ولی تو که دستت را با اختیارِ خود می‌لرزانی، این لرزش با آن لرزش فرق دارد. [مثالی را که مولانا در این بیت و چند بیت دیگر آورده همان مثالی است که ابوالحسن اشعری (مؤسس مذهب اشعری ۳۳۰ - ۲۶۰هـ) گفته است. او گوید: *الْإِنْسَانُ يَحْسُ مِنْ نَفْسِهِ تَفَرُّقَةً ضَرْوَرِيَّةً بَيْنَ حَرَكَتَيْ الضَّرْوَرِيَّةِ وَالْإِخْتِيَارِيَّةِ كَحَرَكَتِ الْمُرْتَعِشِ وَحَرَكَتِ الْمُخْتَارِ*.^۱ «انسان وجداناً حس می‌کند که حرکت اضطراری با حرکت اختیاری فرق دارد. مانند کسی که بر اثر بیماری رعشه دستش می‌لرزد و کسی که به میل و اختیار خود دستش را می‌لرزاند.»]

هر دو جنبش، آفریده حق شناس لیک، نتوان کرد این، با آن قیاس (۱۴۹۸)
این دو حرکت را مخلوق آفریدگار بدان. ولی این حرکت را با آن حرکت نمی‌توان مقایسه کرد و هر دو را یکسان فرض نمود. زیرا لرزش دستی که به اختیار می‌لرزد با لرزش

۱. ر. ک. نه‌ایة الاقدام، طبع بغداد، ص ۷۳. ملل و نحل (شهرستانی)، حاشیة الفِصل بن حزم، چاپ مصر، ص ۱۲۴ به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۶۴.

دستی که اجباراً بر اثر بیماری رعشه می‌لرزد فرق دارد. هرچند که خالق هر دو حرکت، خداوند است. اشعریان عقیده دارند که قدرت حادثه و وجود ممکن نمی‌تواند مصدر فعل باشد. زیرا قبلاً گفته آمد که آدمی چون واقف به جزئیات امور نیست و به مسائل علم تفصیلی ندارد، پس نمی‌تواند خالق فعل خود باشد. پس خالق فعل خداوند است، و آدم فقط کاسب فعل است. اما در عین حال تفاوت این دو لرزش در اینست که در لرزش اجباری، انسان خود را مسئول نمی‌بیند، ولی در لرزش اختیاری نوعی مسئولیت حس می‌کند. اشعریان این تمثیل را در نفی جبر محض و اختیار مطلق انسان آورده‌اند. مولانا از ابیات پیشین مسأله جبر و اختیار را از منظر اهل کلام بررسی می‌کند و قبل از این ابیات، مسأله مذکور را با مشرب صوفیانه خود حل کرد.

(۱۴۹۹)

زین پشیمانی که لرزانیدیش چون پشیمان نیست مرد مُرْتَعِش
از اینکه دست خود را بیهوده بجنبانی و آسیبی بینی، البته که پشیمان خواهی شد. و این پشیمانی نشان می‌دهد که تو بر لرزاندن دست خود اختیاری داشته‌ای. ولی کسی که دستش به سبب بیماری رعشه می‌لرزد اگر از این لرزش آسیبی ببیند موردی ندارد که پشیمان شود، زیرا لرزش دست او اجباری است نه اختیاری که ندامت ببار آورد.

(۱۵۰۰)

بحث عقل است این، چه بحث! ای حیل‌گر تا ضعیفی زده بَرَد آنجا مگر
این‌گونه مباحث، مربوط به عقل است و اصولاً این بحث‌های عجیب فقط می‌تواند افراد ساده‌اندیش و ضعیف‌المعرفه را تا حدودی راه ببرد. اما این عقل حیل‌گر جزئی هم عجب موجودی است!

(۱۵۰۱)

بحث عقلی، گر دُر و مَرْجان^۱ بُود آن دگر باشد که بحث جان بُود
مولانا اینگونه بحث‌های خشک کلامی و عقلی را نمی‌پسندد هرچند که در اثنای مثنوی گاه ضرورتاً بدان در می‌آید. از اینرو گویی که از این بحث‌های خَم اندر خَم و کارافزا نژند خاطر شده، مخاطبان را به سوی «بحث جان» توجّه می‌دهد. بحث جان همان شهود

۱. مَرْجان: نوعی مروارید، جانوری گیاه شکل که در قسمت‌های کم عمق دریاها می‌زیست. در کتب قدما مرجان‌ها را حد واسط معدن و گیاه دانسته‌اند. (ری. تنویرنامه ایلخانی، ص ۱۹۸)

حقیقت از طریق صفای باطن است. بدینسان بحث جان، آشیانهٔ سعادت و آرامش روحی بشریت است. معنی بیت: مباحث عقلی و کلامی، اگر فرضاً همچون مروارید و مرجان هم که باشد و انتظار را به خود جلب کند، ولی بحث جان و شهود حقیقت از طریق تهذیب باطن و تنویر قلب، چیز دیگری است.

بحثِ جان، اندر مقامی دیگرست بادهٔ جان را، قوامی^۱ دیگرست (۱۵۰۲)
بحث جان، جایگاه و مرتبه‌ای دیگر دارد و شراب جان، قوام و پختگی دیگری دارد.
[نجم‌الدین رازی گوید: عقل را بر آن حضرت، راه نیست. رونده به قَدَم عقل بدان حضرت نتواند رسید^۲.]

آن زمان که بحثِ عقلی، ساز بود این عُمَر با بُوالِحکم، همراز بود (۱۵۰۳)
آن وقتی که بحث‌های عقلی اعتبار داشت، عُمَر بن خطاب با ابوالحکم (ابوجهل) دمساز و همراز بود. [عمر و ابوجهل ابتدا هر دو بت پرست بودند، ولی عمر به اسلام در آمد و ابوجهل همچنان بر بت پرستی اصرار می‌ورزید. رجوع شود به شرح بیت (۷۸۲) همین دفتر. مولانا گروش عمر را تعبیر می‌کند به باز آمدن از مرتبهٔ نازل عقل به مرتبهٔ والای جان. چنانکه فرماید:]

چون عُمَر از عقل آمد سویی جان بُوالِحکم، بوجهل شد در بحثِ آن (۱۵۰۴)
عُمَر از مرتبهٔ عقل به سوی مرتبهٔ جان ارتقاء یافت و به اسلام گروید، ولی ابوالحکم (ابوجهل) در بحث جان درمانده شد و لقب ابوجهل یافت و خلاصه در مرتبهٔ منحط جهل ایستاد.

سویی جس و سویی عقل، او کامل است گر چه خود نسبت به جان، او جاهل است (۱۵۰۵)
ابوجهل، نسبت به مباحث عقل جزئی، کامل بود، یعنی در امور دنیا و نفسانیات برجسته بود، ولی در مورد مسائل مربوط به ایمان و ایقان و بحث جان، کاملاً نادان بود. پس او

۱. قوام: حالت چیزی که رسیده و پخته باشد.

۲. عشق و عقل، ص ۶۴.

ابوالحکم بود در احتجاجات و مناقشات عقل جزئی، و ابوجهل بود در معرفت و یقین قلبی.

(۱۵۰۶)

بحث عقل و حس، اثر دان یا سبب بحث جانی، یا عجب، یا بوالعجب^۱

مباحث عقلی و حسی از نوع استدلال و راه جستن از اثر به مؤثر و یا انتقال از سبب به مسبب است. ولی بحث مربوط به جان را باید مهم و شگفت‌انگیز بدانی. و دارندگان عقول جزئی قادر نیستند آنرا درک کنند. [بحث‌های عقلی هرگز از خارستان شکوک و سنگستان ظنون و تشویش خاطر، مبرا نیست.]

(۱۵۰۷)

ضوء جان آمد، نماید ای مُسْتَضی^۲ لازم و ملزوم و نافی مُقْتَضی

ای طالب نور معرفت، بدان که هرگاه نور جان بتابد، تمام مباحث مربوط به قیل و قال از قبیل لازم و ملزوم و نافی و مقتضی برجا نمایند. [معنی چند اصطلاح منطقی که در بیت فوق آمده است: لازم: امری است که از امر دیگر منفک نباشد و اقسامی دارد که در کتب مربوط ضبط است.^۳ به طور کلی لازم و ملزوم به دو امری گویند که وجود یکی متوقف بر دیگری باشد. مثلاً هرگاه دو چیز را در نظر بگیریم، یکی «الف» و دیگری «ب» و وضع آن طوری باشد که هر وقت «الف» وجود پیدا کند «ب» هم وجود پیدا می‌کند در این صورت «الف» را ملزوم و «ب» را لازم گویند. و رابطه آن دو را لزوم نامند.^۴

نافی، هر حکمی است که نفی‌کننده حکم دیگر باشد. یا کسی است که دعوی خصم را نادرست شمرد. اما جرجانی در تعریفات، مقتضی را چنین معنی کرده است: مقتضی چیزی است که به خودی خود صحت ندارد مگر با درج چیز دیگر که به صحت کلام آن ضرورت دهد. مثل: وَاشْأَلِ الْقَرْيَةَ.

منظور بیت: شناخت حقیقت و حصول معرفت، نیازی به بحث‌های جدلی و مناقشات کلامی ندارد، بلکه برعکس در مناقشات کلامی که نفس‌های اماره بر آن فرمان می‌رانند و آنرا اداره می‌کنند، غالباً حقیقت، مکتوم می‌ماند. بیت بعدی جنبه تعلیلی دارد. [

۱. بوالعجب: هر چیز شگفت‌زا.

۲. مُسْتَضی: پرتو گیرنده، طالب نور.

۳. ر.ک. اساس الاقتباس، ص ۲۳.

۴. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۴۱، ص ۳۳.

- (۱۵۰۸) زانکه بینا را که نورش بازغ^۱ است از دلیل چون عصا، بس فارغ است
 زیرا نور چشم روشن بینان، تابناک و پرفروغ است. چنین اشخاصی در پیمودن راه
 حقیقت به عصای دلایل و احتجاجات کارافزا نیازی ندارند.
 پس هرگاه شمس حقیقت بتابد، دیگر به شمع عقول جزئیة نیازی نیست. تشبیه «دلیل»
 به عصا از آنروست که عصا در تاریکی شب و یا برای نابینایان و بیماران بکار آید، ولی در
 روشنی روز بکار نمی آید و بینایان و تندرستان بدان نیازی ندارند. چنانکه زنجیره دلیل و
 مدلول و سبب و مسبب فقط به درد مبتدیان می خورد، در حالی که منتهیان و صدیقان از مدلول
 به مدلول می رسند. چنانکه امام علی (ع) در دعای صباح فرماید: يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ.
 «ای خدایی که خود بر خود دلالت داری.» یا امام صادق (ع) فرماید: اِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ «خدا را به
 خدا بشناسید.» [

تفسیر وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ

مولانا در این فصل جلیل به اختصار، مفهوم معیت را با استناد به آیه ۴ سوره حدید
 بیان می دارد. توضیح معیت در شرح بیت (۱۴۶۴) همین دفتر گذشت.

- (۱۵۰۹) بار دیگر ما به قصه آمدیم ما از آن قصه برون، خود کی شدیم؟
 ما یک بار دیگر ظاهراً به نقل حکایت مورد نظر بازگشتیم. ولی باطناً ما کی از این
 حکایت دور شده ایم؟ یعنی ما هرگز از این حکایت دور نشده ایم، زیرا مولانا هرگز از حدیث
 حضرت دوست بیرون نرفته است و سر دلبر خود را در حدیث دیگران می گوید.
- (۱۵۱۰) گر به جهل آییم، آن زندان اوست و ر به علم آییم، آن ایوان اوست
 اگر به نادانی گرفتار شویم، این مرحله زندان حق تعالی است. و اگر به مرتبه علم و
 دانایی هم ارتقاء یابیم، آن علم و دانایی هم ایوان مقصود حقیقت است. [اضافه «زندان» و
 «ایوان»، اضافه تخصیصی است و مرجع ضمیر «او» به خدا باز می گردد. منظور مولانا اینست
 که جهل بشر، زندانی است که حق تعالی برای او تقدیر فرموده، و علم بشر نیز ایوان و گلستانی

است که خداوند بدو عطا فرموده است.^۱

(۱۵۱۱) ور به خواب آیم، مَسْتَانِ وِیم ور به بیداری، به دَسْتَانِ وِیم
اگر به خواب، فرو رویم، مست خداوند هستیم. و اگر به بیداری باز آیم، دوباره اسیر
قدرت او هستیم. [«دَسْتَان» به معنی نغمه و سرود و افسانه است. جمع «دست» نیز تواند بود و
دست، کنایه از قدرت است. و اینجا چون بیان مقام مَعِیت است این معنی مناسب تر می آید.]

(۱۵۱۲) ور بگرییم، ابرِ پُر زَرْقِ^۲ وی ایم ور بخندیم، آن زمان برقی وی ایم
اگر گریه کنیم، ابرِ پُر جلوه و شکوهمند او هستیم. و اگر بخندیم برق و تابش او خواهیم
بود. [اشارت است به آیه ۴۳ سوره نَجْم: وَ إِنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَابْكِي. «و اوست که می خنداند، و
اوست که می گریاند»]

«پُر زَرْق» نیز جایز است. یعنی ابری که منشأ رزق و روزی فراوان مخلوقات شود.
استاد فروزانفر گفته است که اکثر شارحان مثنوی «زرق» را مخفَف «زَرْق» دانسته اند
و آنرا کبودی و آب صافی کبود رنگ معنی کرده اند. «زرق» به معنی ریا و حيله نیز می آید.
آیا ممکن است که مولانا آنرا به زاهدان ربایی که اشک در سر آستین دارند تشبیه کرده
باشد؟^۳

(۱۵۱۳) ور به خشم و جنگ، عکسِ قَهْرِ اوست ور به صلح و عُدْر، عکسِ مِهْرِ اوست
اگر خشمگین شویم و به ستیز درآیم، انعکاسی از صفت قهر اوست. و اگر به صلح و
مدارا درآیم آن نیز انعکاسی از صفت لطف اوست.

(۱۵۱۴) ما کی ایم اندر جهانِ پیچ پیچ؟ چون اَلِف، او خود چه دارد؟ هیچ هیچ
ما در این جهانِ تو بر تو و خم اندر خم چه کسی هستیم؟ ما همچون الف هستیم. او از
ذات خود چه دارد؟ مسلماً هیچ از خود ندارد. نه نقطه دارد، نه حرکت دارد و نه هیچ علامتی
دارد. پس ما هر ظهوری که پیدا می کنیم متوقف بر ظهور حضرت وجود است. [با توجه به

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. زَرْق: به صورت زرق و برق به معنی شکوه و شوکت درخشندگی است.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۵۷۱ - ۵۷۰.

تفسیر معیت در کلام مولانا اختیار بشر از دو طرف در چنگال جبر است. اما این دو جبر که یکی سابق بر فعل و دیگری مقارن نتیجه فعل است منافاتی با اثبات اختیار بشر ندارد.^۱

سؤال کردن رسول از عُمَر (رض) از سبب ابتلای ارواح، با این آب و گل اجساد

مولانا در این فصل جلیل از زبان فرستاده قیصر روم این سؤال مهم را طرح می‌کند که به چه سببی روح قدسی که در عوالم بالا سیر می‌کرد بدین جهان فرودین هبوط کرد و در کالبد عنصری درآمد؟ به توضیح بیت (۱۵۲۴) همین دفتر مراجعه شود.

گفت: یا عُمَر، چه حکمت بود و سرِ حبسِ آن صافی، در این جایِ گدِر^۲ (۱۵۱۵)
فرستاده قیصر روم گفت: ای عُمَر، چه راز و حکمتی بود که روح لطیف و مجرّد در جهان تاریک و ظلمانی دنیای مادی زندانی شد؟ چه دلیلی داشت که روح لطیف در این کالبد کثیف حبس شود؟

آبِ صافی، در گلی پنهان شده جانِ صافی، بسته ابدان شده (۱۵۱۶)
آب صاف و زلال روح، در میان گل و لای جسم پنهان شده است. خلاصه جان لطیف به کالبد مادی درآمد و بدان تعلق یافت.

گفت: تو بحثنی شِگرفی^۳ می‌کنی معنئی را بسندِ حرفی می‌کنی (۱۵۱۷)
عُمَر در پاسخ گفت: تو بحثنی شگفت‌انگیز و عجیب مطرح کردی. تو در واقع معنایی را به زنجیر حروف و کلمات در آورده‌ای. تا بواسطه آن حروف و کلمات، معنای نهفته در آن را به ظهور برسانی و مخاطبان از طریق حروف و کلماتی که می‌گویی به معنا و مقصودی پی ببرند. [حکیم سبزواری گوید: ارواح، همان معانی است و ابدان، همان عبارات.^۴]

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. گدِر: تیره و ناصاف.

۳. شِگرف: عجیب، شگفت، نیکو.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۳.

- (۱۵۱۸) حبس کردی معنی آزاد را بسند حرفی کرده‌ای تو باد را
تو معنایی را که ذاتاً مطلق و نامتعیّن است در بند و قالب الفاظ آورده‌ای. و بادِ نَفَس را
در قالب الفاظ وارد ساخته‌ای تا با آن کلمات، مقاصد خود را به دیگران تفهیم کنی. [مراد از
باد در اینجا معنی است بواسطه آنکه مرئی نیست.]
- (۱۵۱۹) از برای فایده این کرده‌ای تو که خود از فایده در پَرده‌ای
روشن است که تو این کار و سؤال را برای فایده‌اش کرده‌ای، در حالی که تو از فایده
حقیقی که به دست حضرت حق تحقّق یافته است در حجاب غفلتی.
- (۱۵۲۰) آنکه از وی فایده زاییده شد چُون نبیند آنچه ما را دیده شد؟
آن خداوندی که همه فایده‌ها از او پدید آمده، چگونه ممکن است، آنچه را که ما
می‌بینیم او نبیند؟
- (۱۵۲۱) صد هزاران فایده‌ست و هر یکی صد هزاران پیشِ آن یک، اندکی
در حبس کردن معنی در لفظ نیز فواید بیشماری نهفته است. اما این فواید بیشمار در
مقایسه با فایده در آمدن جان به کالبد، بسیار کم است.
- (۱۵۲۲) آن دَمِ نطق که جُز و جُزوهاست فایده شد، کُلِ کل، خالی چراست؟
آن کلامی که برای تفهیم مقصودت بکار می‌بری در شمار اجزای ناچیزی از این جهان
هستی است و در عین حال متضمّن این همه فایده است. آیا در آمدن روح به جسم که نمایه‌ای
از کلّ جهان هستی است مگر ممکن است که بی فایده باشد؟
- (۱۵۲۳) تو که جُزوی، کارِ تو با فایده‌ست پس چرا در طعنِ کُل، آری تو دست^۱
تو با آنکه وجودی جزئی و ناچیز به شمار می‌آیی، هماره کارِ تو توأم با
فایده است پس چگونه ممکن است که در فایده تعلّق روح به بدن خدشه و ایراد
در می‌آوری؟

۱. دست آوردن: غالب شدن، دخل و تصرف کردن.

گفت را، گر فایده نبُود، مگو و ر بُود، هِلْ^۱ اعتراض و شکر جو (۱۵۲۴)

اگر سخن، فایده‌ای ندارد، آنرا مگو. و اگر در سخنت فایده‌ای می‌بینی، اعتراض را کنار بگذار و شکر حق را به جای آر. [در ده بیت اخیر از زبان فرستاده قیصر روم این مسأله مطرح شد که راز و حکمت تعلق روح به بدن چیست؟ چرا روح مجرّد در بند و قفس کالبد عنصری در آمد و در آن مقید شد؟ اگر کسی پیرو مذهب اشعری باشد این سؤال، یک جواب کلی دارد و آن اینکه اصولاً فعل حق تعالی مُعَلَّل به اغراض نیست، چرا که هر غرضی، فرع بر حاجت داشتن است. و چون خداوند از هرگونه احتیاج می‌رست، پس غرضی نمی‌توان برای تعلق روح به جسم ذکر کرد. مولانا هرچند ظاهراً جواب این سؤال را مسکوت نهاده اما با فراستی تمام ضمن ابیاتی چند فایده تعلق روح به جسم را ذکر کرده است. مولانا بدین سؤال دو نوع جواب می‌دهد، یکی تلویحی ایجابی، و دیگر جواب نقضی که در بیت (۱۵۱۷) و (۱۵۱۸) و (۱۵۲۰) و (۱۵۲۱) آمده است.

جواب موجز مولانا بدین قرار است: تو مقصودِ نامرئی خود را در قالب کلمات نمایش می‌دهی. وقتی فایده سخن گفتن، اظهارِ مافی الضمیر است. تعلق روح به جسم نیز فوایدی دارد، اما یکی از آن فایده‌ها اینست که صفات الهی را منعکس می‌کند. پس جواب مولانا در واقع مبتنی است بر حدیث کنز که خداوند دوست داشت که شناخته شود.

اما جواب نقضی مولانا که در بیت (۱۵۲۲) آمده اینست که وقتی اجزاء این عالم، متضمن فایده است، مسلماً خودِ کُل فواید بیشماری دارد.

در باب نفس ناطقه انسانی و جان مجرّد او، مولانا و گروهی از عرفا و فلاسفه، برخلاف فلاسفه و حکمای نظیر ملاصدرا و حکیم سبزواری، نفس را روحانیه الحدوث، جسمانیه البقاء می‌دانند. یعنی معتقدند که روح لطیف در آغاز وجودش، روحانی و پاک بوده، و چون به کالبد عنصری تعلق گرفته، رنگ و حلیه جسمانی یافته است. و این تلوث همچنان ادامه دارد تا زندگی دنیوی به سر آید. و پیوند روح و جسم از هم بگسلد. دوباره روح به عالم روحانی درخواهد پیوست. این عقیده بر خلاف عقیده حکما و فلاسفه‌ای است که می‌گویند روح، جسمانیه الحدوث، روحانیه البقاء است. یعنی نفس در آغاز حدوثش مانند سایر قوای جسم تدریجاً بر اثر حرکت جوهری، استکمال می‌یابد و به مقام تجرید و تجرّد روحانی می‌رسد. [

۱. هِلْ: فرو بگذار، ترک کن، فعل امر از مصدر هشتن و هِلیدن.

(۱۵۲۵)

شُکرِ یزدان، طَوْقِ^۱ هر گردون بُود نئی جدال و رُو ترش کردن بُود
شکر و سپاس حق تعالی، مانند طوقی است در هر گردنی. یعنی واجب است که همگان، سپاس خدا گویند. پس ستیز و روی درهم کشیدن، شکر شمرده نیاید. [پس اگر مُنعم حقیقی، یعنی حضرت حق، تو را به بلایی اندر ساخت اعتراض مکن و سخنان گلایه آمیز مگو.]

(۱۵۲۶)

گر تُرش رُو بودن آمد شُکر و بس پس چو سرکه، شُکر گویی نیست کس
اگر شکر کردن، همان روی درهم کشیدن باشد، پس همگان مانند سرکه، ترش و گرفته بودند و شکر به جا نمی آوردند. زیرا ذات سرکه هیچگاه ترش رویی را از دست نمی دهد. [پس شخص سپاسگزار هرگز در پی اعتراض و اخم آلودگی بر نمی آید و رضا به قضا می دهد.]

(۱۵۲۷)

سرکه را گر راه باید در جگر گو: بشو سرکنگبین، او از شِکر
اگر سرکه بخواهد راه به جگر پیدا کند و مطبوع طبع آدمیان شود، به سرکه بگو که باید با شِکر در آمیزی و به سرکنگبین تبدیل شوی. [همینطور ناسپاسان نیز باید ترش رویی و اعتراض را با انگبین شُکر در آمیزند تا مقبول درگاه الهی شوند و بدان منزل راه یابند. بنابر این مولانا در ابیات اخیر فرمود که سپاسگزاری با خصومت و اعتراض و اظهار ناخرسندی در نمی سازد. پس جدل کردن اهل قیل و قال و عبوس الوجه بودن زهاد خشک و مغرور که گویی با جهان و جهانیان در خصومت اند با حقیقت شکر منافات دارد.]

(۱۵۲۸)

معنی اندر شِعر، جز با خَبْط^۲ نیست چون فلاسنگ^۳ است، اندر ضبط نیست
بی گمان، آن گونه که معانی در نثر می تواند بروشنی بیان شود، در شعر چنین امکانی وجود ندارد. زیرا شعر، مقید به ضرورت های خاصی از قبیل وزن و قافیه است. خاصه وقتی که بخواهیم در قالب شعر، معانی والا و فخمی بگنجانیم که حتی با نثر هم نمی توان آنرا آنطور که باید ادا کرد. پس معنی بیت اخیر: معانی را در قالب شعر گنجاندن از لغزش و خطا مصون نیست. و این کار، درست مانند پرتاب کردن سنگ با فلاخن است که مسلماً نشانه روی و هدف گیری با فلاخن، دقیق نیست. و چه بسا به هدف نخورد.

۱. طَوْق: گردن، گردن بند، به کنایه امری واجب.

۲. خَبْط: اشتباه.

۳. فلاسنگ: فلاخن، وسیله ای برای پرتاب سنگ.

در سِرِّ آن که مَنْ أَرَادَ أَنْ يَجْلِسَ مَعَ اللَّهِ فَلْيَجْلِسْ مَعَ أَهْلِ التَّصَوُّفِ

مولانا در این فصل جلیل به تأثیر همنشینی و مصاحبت با انسان کامل و ولی خدا پرداخته است. هرگاه مرید، صادق باشد و ولی نیز ولی راستین، مصاحبت با او تدریجاً صفات زشت را به صفات نیک مبدل سازد تا بدانجا که باطن سالک به باطن پیر خود متصل شود و یک روح در دو کالبد شوند.

آن رسول از خود بشد زین یک دو جام نی رسالت یاد ماندش نه پیام (۱۵۲۹)
فرستاده روم، یکی دو جام از باده معارف عمر درنوشتید و از خود بی خود شد. در نتیجه این مطلب را که او مأمور ابلاغ پیام قیصر روم بوده همه را از یاد بُرد. [ترجمه عبارت عربی مطلع این فصل: «هر که خواهد که با خدا نشیند، باید که با اهل تصوف نشیند.» در کتب صوفیه آنرا از احادیث نبوی شمرده اند، اما در جوامع روایی دیده نیامد و مولانا نیز اشارتی به حدیث بودن آن ندارد. سیوطی در اللآلی المصنوعة آنرا ساختگی و مختلق دانسته است.]

والِه^۱ اندر قدرتِ الله شد آن رسول اینجا رسید و شاه شد (۱۵۳۰)
فرستاده روم در قدرت خداوند، سرگشته و حیران ماند، و آن فرستاده وقتی که بدین مرتبه روحی رسید، شاه معنوی شد.

سیل، چون آمد به دریا، بحر گشت دانه چون آمد به مزرع، کشت گشت (۱۵۳۱)
به عنوان مثال، وقتی که سیل به دریا رسد، دیگر وجود جزئی خود را از دست می دهد و به ذات دریا مبدل می شود. و نیز دانه گیاه وقتی به کشتزار رسد به کشتزار بدل گردد. [این بیت و ابیات بعدی ناظر است بر فنای سالک در شیخ و پیر. چنانکه در ابتدای این فصل ملاحظه شد.]

چون تعلق یافت نان با جانور نانِ مُرده زنده گشت و باخبر (۱۵۳۲)
مثال دیگر، وقتی که نان جامد توسط جاننداری خورده شود و جزء وجود او گردد، این نان فاقد حیات به مقام حیات و هوشیاری ارتقاء یابد.

۱. والِه: حیران، سرگشته.

(۱۵۳۳) موم و هیزم، چون فدایِ نار شد ذاتِ ظُلْمانیِ او انوار شد
مثال دیگر، همینکه موم (شمع) و هیزم در کام آتش قرار گیرند و در ذات آتش فانی شوند، بر اثر این اتصال و پیوستگی، ذات تیره و تاریکشان به نور مبدل شود.

(۱۵۳۴) سنگِ سُرمه^۱، چونکه شد در دیدگان گشت بینایی، شد آنجا دیدبان
مثال دیگر، سنگ سرمه چون که به چشم کشیده شود، نیروی بینایی آن را می‌افزاید.

(۱۵۳۵) ای خُنک آن مرد کز خود رسته شد در وجودِ زنده پائنده شد
خوشا به حال کسی که از وجود موهوم و کاذب خود (منِ غریزی و حیوانی) رهید و به وجود زنده حقیقی و معنوی انسان کامل پیوست.

(۱۵۳۶) وایِ آن زنده که با مُرده نشست مُرده گشت و زندگی از وی بجست
اما وای به حال آن زنده‌ای که با مُرده دلان نشست و برخاست کند، زیرا همنشینی و مجالست با افراد دلمرده، انسان را دلمرده و افسرده سازد. [در ابیات پیشین، اهمیت همنشینی با کاملان مکمل بیان شد. مبتدیان و ناقصان در صورت صدق طلب، می‌توانند با مصاحبت کاملان، نقایص خود را جبران کنند. مولانا در اهمیت صحبت فرماید: دوستان را در دل، رنج‌ها باشد که آن به هیچ داروی، خوش نشود، نه به خفتن، نه به گشتن، و نه به خوردن الا به دیدار دوست که لِقَاءُ الْخَلِيلِ شِفَاءُ الْغَلِيلِ «دیدار دوست، درمان بیمار است» تا حدی که اگر منافقی میان مؤمنان بنشیند از تأثیر ایشان، آن لحظه مؤمن می‌شود... بنگر که آن پشم از مجاورت عاقلی چنین بساط منقش شد و این خاک به مجاورت عاقل، چنین سرایی خوب شد. صحبت عاقل در جمادات چنین اثر کرد، بنگر که صحبت مؤمنی در مؤمن چه اثر کند^۲.]

(۱۵۳۷) چونکه در قرآن حق بگریختی با روانِ انبیا آمیختی
همینکه تو از دلمردگان بگریزی و به قرآن درآویزی، با روان پیامبر درآمیزی.

۱. سُرمه: گردی است که از سنگ برآقِ آئینه تهیه کنند و آنرا به چشم کشند و چشم، نیروی بینایی‌اش افزایش یابد.

۲. فیه مافیه، ص ۲۲۳.

هست قرآن، حال‌های انبیا ماهیان بحر پاک کبریا (۱۵۳۸)
زیرا قرآن کریم، بازگوکننده احوال پیامبران عظام است. و پیامبران، ماهیان دریای
ذات کبریایی خداوند هستند. [پس قرآن، کتاب ذکر است. و آدمی با خواندن آن باید مستبّه
شود. نه آنکه این کتاب جلیل‌القدر و هر کتاب آسمانی دیگر را وسیله اغراض دنیوی و
مکاسب بهیمی خود کند.]

ور بخوانی و، نه‌ای قرآن‌پذیر انبیا و اولیا را دیده گیر (۱۵۳۹)
اگر قرآن بخوانی و حقیقت آنرا نپذیری، مانند اینست که انبیا و اولیا را دیده باشی، ولی
از این دیدار، هیچ سودی معنوی عاید تو نشده باشد. [گیرم که پیامبر را دیدی، وقتی روح خود
را تابع حقیقت او نکرده‌ای، چه فایده؟! مگر ابوجهل، پیامبر(ص) را ندیده بود؟!]

ور پذیرایی، چو بر خوانی قَصَص مرغ جانت تنگ آید در قَفَص (۱۵۴۰)
اگر حقیقت قرآن را بپذیری و سپس به مطالعه در احوال انبیا پردازی، پرنده جانت به
قدری شیفته پیوستن به آنان می‌گردد که گویی کالبد عنصری، همچون قفس تنگی است که آن
پرنده مدام در آن بی‌تابی می‌کند و هر لحظه منتظر است که در قفس گشوده گردد و او به
پرندگان عرشی در پیوندد.

مرغ، کو اندر قفس زندانی است می‌نجوید رستن، از نادانی است (۱۵۴۱)
مثلاً پرنده‌ای که در قفس زندانی شود و آنگاه راه رهایی نجوید، از نادانی و غفلت
اوست. [احوال و اوصاف انبیاء در قرآن کریم آمده است. هرکس بدان اوصاف، متّصف و بدان
اخلاق متخلّق گردد، گویی که با آنان در نشسته است. و اگر کسی جسماً انبیاء را دیده باشد و
به اوصاف آنان در نیاید گویی که از آنان غایب است و اصلاً ایشان را ندیده است. او پس قرنی
و ابوجهل، نمونه بارز این دو نوع آدمی است.]

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند (۱۵۴۲)
آن روان‌هایی که از قفس‌های کالبد عنصری، رهیده‌اند، پیروان حقیقی پیامبران هستند،
همان برگزیدگانی که رهبران شایسته مردمان‌اند.

(۱۵۴۳)

از برون، آوازشان آید ز دین که رَه رستن، تو را اینست، این پیامبران که خود در عالم معنا به سر برند، از ماورای این جهان و از متن حقیقت دین ندایشان به گوش می‌رسد که به طالبان حقیقت می‌گویند: راه رستگاری شما فقط همین است. یعنی با حقیقت ایمان و ایقان می‌توانی به فلاح رسی و لاغیر.

(۱۵۴۴)

ما به دین رشتیم زین تنگین قفص جُز که این رَه نیست چاره این قفص پیامبران گویند: ما به وسیله دین و ایمان راستین (نه ریاکارانه و رندانه) از تنگنای قفس کالبد عنصری و جهان مادی رهیده‌ایم. و تنها راه‌هایی نیز همین است و بس. [با زندگان به حیات طیبه درآمیز تا راه‌هایی از قفس مادی را نشانت دهند.]

(۱۵۴۵)

خویش را رنجورسازی، زار زار تا تو را بیرون کنند از اِشتهار^۱ خود را رنجور و ناتوان کن تا در نظر ظاهرینان و دنیا طلبان، معیوب و بی‌قدر آیی و از نظرشان بیفتی و از شهرت و آوازه برکنار شوی. [مراد از این «رنجوری» بیماری جسمانی نیست. بلکه مراد اینست که آدمی برخلاف قواعد نفسانی رایج حرکت کند به نحوی که از انظار صاحبان نفس بیفتد. مولانا در این بیت و بیت بعدی بر مشرب ملامتی سخن گفته است.]

(۱۵۴۶)

که اشتهار خلق، بندِ مُحکَم است در ره، این از بندِ آهن کی کم است؟ زیرا که شهرت و آوازه به هم رسانیدن در میان مردمان، زنجیر محکمی است بر دست و پای روح. و در عرصه سلوک راه حق، این بند گران از زنجیرهای آهنین کی کمتر است؟ [خلاصه مطلب نمی‌توانی با داشتن بیماری شهرت‌طلبی و خودنمایی راه شریعت و طریقت را درنوردی و به حقیقت رسی. حکایت بعدی در بسط همین مطلب است.]

۱. اِشتهار: شهرت و آوازه.

قصهٔ بازرگان که طوطی، او را پیغام داد به طوطیان هندوستان هنگام رفتن به تجارت

خلاصهٔ داستان

بازرگانی، طوطنی زیبا در قفس داشت. روزی برای تجارت، آهنگ سفر به هندوستان کرد. و پیش از رفتن، همهٔ اهل خانه را فراخواند و گفت: برای شما از این سفر چه ارمغانی آورم؟ هر یک از بستگان او چیزی درخواست کرد. وقتی نوبت به طوطی رسید بدو گفت: تو چه تحفه‌ای می‌خواهی؟ طوطی گفت: وقتی که به هندوستان رسیدی و طوطیانِ هم‌نوع مرا دیدی، حال مرا برای آنان بازگو کن و بگو که قضا و قدر مرا در زندان قفس افکنده و اینک از شما استمداد می‌جوید. آیا این رواست که شما خوش و خرم پرواز کنید و من، مهجور و غمزده در گنج قفس باشم؟ بازرگان به هندوستان رفت و همینکه پیام طوطی را به دوستانش رسانید، یکی از طوطیان از شاخهٔ درخت بر زمین افتاد و مُرد. بازرگان از گفتن این پیغام پشیمان شد. وقتی به وطن خود بازگشت، تحفه‌های موعود را به هر یک از بستگانش تقدیم کرد. و سرانجام طوطی گفت: پس ارمغانِ من کو؟ بازرگان گفت: من از رساندن پیغام تو پشیمان هستم. طوطی گفت: علت پشیمانی تو چیست؟ بازرگان گفت: وقتی پیغامت را رساندم، یکی از طوطیان در دم بر زمین افتاد و جان داد. در این هنگام طوطی قفس‌نشین نیز لرزید و بر کفِ قفس افتاد. و بازرگان از شدت ناراحتی سینه چاک کرد و وقتی طوطیکِ بیچاره را از قفس بیرون انداخت آن پرندهٔ مُرده‌وَش به پرواز درآمد و جان خود را

نجات داد.

اصل حکایت این است: در روزگار سلیمان (ع) شخصی در بازار، مرغکی خرید که او را هزار دستان گویند... آن مرغک را به خانه بُرد و آنچه شرط او بود از قفس و جای و آب و علف بساخت و به آواز او مستأنس می‌بود. یک روز مرغکی بیامد هم از جنس او بر قفس نشست و چیزی به قفس او فرو گفت. آن مرغک نیز بانگ نکرد و مُرد. آن قفس برگرفت و پیش سلیمان آورد و گفت: ای رسول‌الله، این مرغک ضعیف را به بهای گران بخریدم و به آنچه شرط اوّل است از جای و آب و علف قیام نموده تا برای من بانگ کند؛ روزی چند بانگ کرد و مرغکی بیامد و چیزی به قفس او فرو گفت. این مرغک، گنگ شد. از او بپرس تا چرا اوّل بانگ کرد و اکنون نمی‌کند و آن مرغک را گفت چه بانگ نمی‌کنی؟ مرغک گفت: یا رسول‌الله من مرغی بودم هرگز دام و دانه صیّاد نادیده و صیّادی بیامد و درگذر من دامی بگسترد و دانه چند در آن دام فشاند. من چشم حرص باز کردم دانه بدیدم چشم عبرت باز نکردم تا دام بدیدم، به طمع دانه در دام شدم، به دانه نارسیده در دام افتادم، پایم به دام بسته شد و دانه به دست نیامد. چون مرغ به طمع دانه در دام آید صیّاد مرا بگرفت از جفت و بچه جدا کرد و به بازار آورد. این مرد مرا بخرید و در زندان قفس بازداشت. من از سوز درد فرقت نالیدن گرفتم. او از سر غفلت و شهوت، سماع می‌کرد و از درد من غافل و بی‌خبر. آن مرغک بیامد مرا گفت: ای بیچاره، چندنالی که سبب حبس تو این ناله توست، من عهد کرده‌ام که تا در این زندان باشم نیز ننالم. سلیمان (ع) بخندید و مرد را گفت: این مرغک می‌گوید عهد کرده‌ام که تا در زندان باشم نیز ننالم. مرد قفس پیش خواست و در او برکشید و مرغ را رها کرد و گفت: من این را از برای آواز دارم. چون مرا بانگ نخواهد کرد او را چه خواهم کرد.



از قرن پنجم هجری به بعد یکی از موضوعات جالب در متون صوفیه، بیان رمزواره سیر و سلوک با نماد «پرنندگان» است. ابن‌سینا، محمد غزالی و احمد غزالی هرکدام رساله‌الطیر دارند. مولانا نیز این رمز را در اینجا و جاهای دیگر، نماد روح لطیف به دام جسمانیات افتاده آدمی گرفته است.

محور اساسی این حکایت، موت ارادی و گسستن از تعلّقات غیرخدایی و رها شدن از خویشتن کاذب خود و نهایتاً به مقام فناء رسیدن است. به اعتقاد اکابر صوفیه و اعظم عرفا،

فناء نتیجه فضل و رحمت الهی است. در این حکایت طوطی قفس نشین، تمثیل سالک طالبی است که می‌خواهد از قفس کالبد و مقتضیات آن رها شود. ضمناً در بیت (۱۸۳۰) نکته‌ای بس نغز در مسائل ارشادی و تربیتی آورده که برای عموم مردم از خواص تا عوام آموزنده است. و آن اینکه پند دادن به عمل، قوی‌تر و مقبول‌تر از موعظه کردن‌های بی‌خاصیت لفظی است.

بود بازرگان و، او را طوطی در قفس محبوس، زیبا طوطی (۱۵۴۷)
بازرگانی، یک طوطی زیبا داشت و آن طوطی در قفس، زندانی شده بود.

چونکه بازرگان، سفر را ساز کرد^۱ سوی هندستان شدن آغاز کرد (۱۵۴۸)
همینکه بازرگان، وسایل سفر را آماده کرد و در تدارک کوچیدن به سوی هندوستان برآمد. [این بیت، شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

هر غلام و هر کنیزک را ز جُود گفت: بهر تو چه آرم؟ گوی زود (۱۵۴۹)
از روی بخشندگی و سخاوت به یکایک غلامان و کنیزان خود گفت: زود بگو ببینم از سفر هندوستان چه ارمغانی برایت بیاورم؟

هر یکی از وی مُردادی خواست کرد^۲ جُمْلَه را وعده بداد آن نیک‌مرد (۱۵۵۰)
هر یک از آنان، چیزی درخواست کرد و آن بازرگانِ نیکوخال به همه آنان وعده داد.

گفت طوطی را چه خواهی ارمغان؟^۳ کآرمت از خِطّه^۴ هندوستان (۱۵۵۱)
بازرگان به طوطی خود نیز گفت: تو چه ارمغانی می‌خواهی تا از سرزمین هندوستان

۱. ساز کرد: قصد کرد، آهنگ کاری کرد.

۲. خواست کرد: تقاضا نمود، درخواست کرد.

۳. اَرْمغان: تحفه و سوغاتی که مسافر برای دوستان و کسانش می‌آورد.

۴. خِطّه: سرزمین.

برایت بیاورم؟

(۱۵۵۲) گفت آن طوطی که آنجا طوطیان چون ببینی، کن ز حالِ من بیان
طوطی در پاسخ بازرگان گفت: هرگاه طوطیان همنوع مرا در هندوستان دیدی، آنان را
از حال من خبر کن.

(۱۵۵۳) کان فلان طوطی که مُشتاقِ شماست از قضایِ آسمان، در حبسِ ماست
بگو آن طوطی که اشتیاق فراوانی دارد که با شما دیدار کند به حکم تقدیر در قفس ما
زندانی شده است.

(۱۵۵۴) بر شما کرد او سلام و داد خواست^۱ وز شما چاره و ره ارشاد خواست
آن طوطی برای شما سلام فرستاد و از شما دادخواهی کرد و گفت: برای رهایی از
قفس، منتظر راهنمایی شما هستم.

(۱۵۵۵) گفت: می‌شاید که من در اشتیاق جان دهم اینجا، بمیرم از فراق؟
طوطی به بازرگان گفت: به آن طوطیان بگو: آیا شایسته است که من در شوق دیدار
شما جان بسپارم و در این قفس از غم فراق شما بمیرم؟

(۱۵۵۶) این روا باشد که من در بندِ سخت گه شما بر سبزه، گاهی بر درخت؟
آیا این سزاوار است که من سخت در اسارت باشم و شما آزادانه گاهی بر سبزه‌زار
گردش کنید و گاه بر فراز درخت بنشینید؟

(۱۵۵۷) این چنین باشد وفایِ دوستان من در این حبس و شما در گُلستان؟
آیا اینست وفای شما دوستان که راضی بشوید من در این قفس زندانی باشم و شما در
گلزار بگردید؟

۱. دادخواست: تظلم خواهی کرد، دادخواهی کرد.

یاد آرید ای مِهان^۱ زین مُرغ زار یک صَبوحی^۲ در میانِ مَرغزار (۱۵۵۸)
ای بزرگان، آنگاه که در میانِ گلزار از باده طرب سرخوش اید، این مرغ ناتوان و زار را
یاد آرید.

یادِ یاران، یار را میمون بُود خاصه کان لیلی و این مجنون بُود (۱۵۵۹)
زیرا یاد کردن یاران برای دوست، فرخنده و مبارک است. بویژه که یارِ یاد شده لیلی
باشد و یار یاد کننده مجنون.

ای حریفان^۳ بُتِ مَوزون^۴ خود من قَدَح‌ها^۵ می خورم پُر خونِ خود (۱۵۶۰)
ای یارانی که با معشوقکانِ خوش اندام خود به سر برید، من در عالم فراق و هجران،
قَدَح‌های پُر خون در می‌کشم. [مولانا پیغام دردآلود طوطیِ قفس‌نشین را چنان با سوز و
حرارت بیان می‌کند که دل هر شنونده‌ای از جا کنده می‌شود و به انفعال دچار می‌آید. و از
همینجاست که پیل مولانا یاد هندوستانِ شمس و فراق او می‌کند.]

یک قَدَح می نوش کن بر یادِ من گر همی خواهی که بَدَهی دادِ من (۱۵۶۱)
اگر می‌خواهید به فریاد من رسید، قَدَحی به یاد من در آشامید.

یا به یادِ این فتاده خاكَ‌بیز چونکه خوردی، جُرعه‌یی بر خاک ریز (۱۵۶۲)
یا به یاد این درمانده غریب، هرگاه باده‌ای نوشیدید، جُرعه‌ای از آن را روی خاک
بیافشانید. [«خاكَ‌بیز» در لغت به معنی کسی است که خاک کوچه‌ها و بازارها را جاروب کند.
در اینجا کنایه از کسی است که ناتوان و بی‌کس باشد. همچنین از قدیم در میان میخوارگان،
رسم بر این بوده است که ته‌نشست و دُرْدِ جام خود را بر زمین می‌افشانند تا با این کار،
دوستان و غایبان را یاد کرده باشند. از اینرو شعرای ایرانی و عرب، این مضمون را در اشعار

۱. مِهان: بزرگان، جمع مِه.

۲. صَبوح: شرابی که بامدادان نوشند.

۳. حَریف: رفیق و همراه.

۴. بُتِ مَوزون: معشوق خوشایند و مناسب، محبوب خوش اندام.

۵. قَدَح: کاسه‌ای بزرگ، سانگین.

خود بسیار آورده‌اند. چنانکه حافظ گوید:

اگر شراب خوری، جرعه‌ای فشان بر خاک
ز آن گناه که نفعی رسد به غیر، چه باک؟^۱
گوینده‌ای نامعلوم گوید:

شَرِبْنَا وَ أَهْرَقْنَا عَلَى الْأَرْضِ فَضْلَةً وَلِلْأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبُ
«باده در نوشیدیم و ته مانده آن را بر زمین افشانیدیم. چرا که زمین نیز از جام
جوانمردان، نصیب و بهره‌ای دارد.» بیت عربی فوق، قطعه‌ای است که تمام آن در احیاء العلوم
غزالی، ج ۴، ص ۷۱ آمده است.

استاد فروزانفر گوید: در میان جوانمردان و عیاران، باده نوشیدن به شادی کسی، نوعی
تعهد به وجود می آورده و مانند عهد دوستی بوده است. کسی را که باده به شادی دیگر کس
می نوشیده «شادی خورده او» می گفتند و شادی خوردگان همواره به حمایت و پشتیبانی آن
کس بر می خاستند.^۲ همانطور که گفته آمد مولانا ضمن آنکه پیغام غریبانه طوطی را بیان
می دارد، از فراق و غربت خود نیز حکایت می کند. [

(۱۵۶۳) ای عجب آن عهد و آن سوگند کو؟ وعده‌های آن لب چون قند کو؟
شگفتا آن عهد و سوگند کجا رفت؟! و کو آن وعده‌هایی که از لبان شیرین گفتار
شما شنیدم؟!]

(۱۵۶۴) گر فراق بنده از بدبندگی^۳ است چون تو با بد، بدگنی، پس فرق چیست؟
یکی از روش‌های بیانی مولانا اینست که در میان نقل داستان، ناگهان خطاب را به
سوی محبوب حقیقی باز می گرداند و آنچه از چشمه باطن و قلبش جوشیده بر زبان می راند.
بیت فوق یکی از این موارد است. معنی بیت: اگر من بر اثر بجا نیاموردن وظایف بندگی‌ام، دچار
این فراق گشته‌ام و تو بدی را با بدی عوض دهی، پس فرق میان خداوند و بنده چیست؟

(۱۵۶۵) ای بدی که تو گنی در خشم و جنگ با طرب‌تر از سماع و بانگ چنگ
ای محبوب حقیقی، هر بدی و جفایی که تو به گاه خشم بر من می کنی،

۱. ر. ک. پیرچنگی، ص ۱۲.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۱۷-۶۱۶.

۳. بدبندگی: حالت بنده‌ای که به وظایف بندگی خود عمل نکند و از امر مولای خود سرپیچی کند.

برای من شوق انگیز تر و دلنشین تر از استماع الحان شورانگیز و نغمات جنگ است.

ای جَفایِ تو، ز دولت، خوبتر و انتقامِ تو، ز جان، محبوبتر (۱۵۶۶)
ای محبوب حقیقی، جفای تو از اقبال دنیوی و دولت ظاهری، زیبا تر است، چنانکه انتقام تو از جان و حیات، نکوتر و مرغوبتر است.

نارِ تو اینست، نورت چون بُود؟ ماتم^۱ این، تا خود که سورت^۲ چون بُود؟ (۱۵۶۷)
اگر شراره قهرت اینست، پس فروغ لطفت چگونه است؟ و اگر سوگِ تو اینست، پس شادی و جشن تو چگونه است؟ [اکبرآبادی گوید وقتی در جلوه قهر و عذاب، چنین مهربانی کنی، پس در صورت لطف و ثواب چه لذت‌ها که نمی‌دهی؟!]

از حلاوت‌ها که دارد جورِ تو و ز لطافت کس نیابد غورِ^۳ تو (۱۵۶۸)
قهر و جفای تو چنان پُر لطف است که به وصف در ننگجد. و تو چنان لطیفی که کسی نمی‌تواند به کُنه وجود تو رسد. [لطیف از اسمای حسناى الهی است. حکیم سبزواری گوید: حق تعالی لطیف است از آنرو که از همه تعینات، مجرد است. از اینرو نمی‌توان کُنه او را درک کرد. ظرف عقول و سعه افهام و عقول آدمیان به قدری محدود است که حقیقت نامتعیّن او را نتوانند دریافت.^۵]

نالَم و ترسم که او باور کند و ز کرم آن جور را کمتر کند (۱۵۶۹)
از جفای او می‌نالَم در حالی که می‌ترسم آن محبوب حقیقی، ناله‌هایم را باور کند. یعنی ناله‌ام را نشان ناخشنودی‌ام محسوب دارد و از روی بزرگواری و مهربانی، جور و جفای خویش را از من دریغ دارد.

۱. ماتم: سوگ و عزا.

۲. سورت: جشن و ضیافت.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۱۰۰.

۴. غُور: با دقت اندیشیدن.

۵. ر.ک. شرح الاسماء الحسنی، ص ۱۰۲.

(۱۵۷۰)

عاشقم بر قهر و بر لطفش به چِد بوالعجب، من عاشقِ این هر دو ضد
براستی که من عاشقِ لطف و قهر آن محبوبِ حقیقی هستم. شگفتا که من نسبت به این
هر دو ضد عشق می‌ورزم. یعنی هم عاشقِ لطف او هستم و هم عاشقِ قهر او. [این ابیات
جملگی ناظر بر مقام رضا است. در این باب به توضیح بیت (۱۵۷۴) مراجعه شود. در عالم
عاشقی این مسلّم است که قهر و بلا، محک صدق طلب و خلوص عشق است. و معشوق بدین
وسیله عاشق را در بوتۀ امتحان می‌نهد. و چون عاشق بر بلا صابر باشد نقد وجودش
آشکار شود.]

(۱۵۷۱)

وَاللّٰهُ اَرَزِيْنَ خَار، در بُستانِ شوم همچو بلبل، زین سبب نالان شوم
به خدا سوگند، اگر من از این خارستان به گلستان بروم. یعنی از خارِ بلا بگریزم و به
بوستان راحتی و آسایش درآیم، مانند بلبل از اینکه از خارِ بلا گریخته‌ام و به راحتی رسیده‌ام
ناله و فغان سر می‌دهم.

(۱۵۷۲)

این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان
شگفتا از اینکه بلبلی دهان بگشاید تا خار و گل را با هم بخورد. یعنی جفا و بلا را
همچون لطف و صفا بپذیرد. [البته این کار از بلبل بر نمی‌آید. مولانا در این ابیات از زبان آن
طوطی قفس‌نشین، ابتدا خود را به بلبل تشبیه کرد، اما دید که بلبل، سست عهد و ناپایدار است،
زیرا بوستان را تا وقتی می‌خواهد که یغماچی خزان بر آن نتاخته و زرد و خوشیده‌اش نکرده
است. حال آنکه در ابیات پیشین خواندیم که عاشق صادق، بر قهر و بلا مرحبا می‌گوید و سینه
چاک به استقبال آن می‌رود. از اینرو تشبیه را عوض می‌کند و خود را به نهنگ تشبیه می‌کند،
منتهی نهنگِ آتشخوار. چنانکه می‌فرماید:]

(۱۵۷۳)

این چه بلبل؟ این نهنگِ آتشی است جمله ناخوش‌ها ز عشق، او را خوشی است
این عاشقِ بلاکش (مولانا) دیگر چه بلبلی است؟ این اصلاً بلبل نیست، بلکه نهنگی
آتشین و آتش‌خوار است. یعنی نه تنها از قهر و جفای معشوق نمی‌گریزد بلکه خود را در بطن
و متن جفا می‌افکند. او همه ناخوشی‌ها را عاشقانه می‌پذیرد و آن را خوشی و دلپذیری
می‌شمرد.

عاشقِ کُل است و خود، کُل است او عاشقِ خویش است و عشقِ خویش جُو (۱۵۷۴)
این بنده عاشق در واقع بر کُل عالم عشق می‌ورزد، زیرا او به مرتبه کُل رسیده است.
یعنی عاشق حقیقی چون از من جزئی خود گذشته و به حقیقت حق پیوسته است دیگر به
عنوان «فرد» مطرح نیست. به عبارتی دیگر وجودش مناسب با هستی حضرت معشوق بسط
یافته بطوری که خود را در همه چیز و همه چیز را در خود می‌بیند. بدین جهت بر مظاهر عالم
هستی عشق می‌ورزد و همگان را صرف نظر از خون و نژاد و ملیت و مرام و مسلک دوست
می‌دارد. او عاشق خود است، اما نه خودِ شخصی، بل عاشق خودِ نوعی و کُلّی است. یعنی
عاشق همه هستی است.

ابیات اخیر ناظر بر مقام والای رضاست. رضا از مقامات عالی سالک بل آخرین
آنهاست. سالک همینکه به برکت ریاضت و تهذیب نفس و حصول کشف و شهود از دام شرک
خفی بیرون جست و از دل و جان به آیین حنیف توحید درآمد و ابراهیم وار بر همه معبودهای
آفل نفسانی و ظاهری ندای لَا أُحِبُّ الْآفَلِین زد به مقام رضا می‌رسد. و رضا، ثمره محبت و
ولایت کامل الهی است. چنین شخصی از صمیم دل معتقد می‌شود که در قسمت ازلی خطا و
زللی نرفته و هرچه بر او رسد خیر محض است. عبدالرزاق کاشانی در تعریف رضا گوید: رضا
عبارت است از فانی کردن اراده خود در اراده حضرت حق تعالی. و فانی کردن صفت، قبل از
فناي ذات. و این شاق ترین امر بر عامه است. زیرا فانی کردن خواست و اراده شخص، انجام
نشود مگر با ترک بهره‌ها و خوشی‌ها، و این امر بس دشوار است^۱

دکتر قاسم غنی گوید: در قرن سوم، میان مشایخ صوفیه در اینکه آیا رضا را باید از
حملة مقامات شمرد یا از جمله احوال اختلاف بوده است. فرقه مُحَاسِبِیَه یعنی پیروان
ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی که غالب صوفیان خراسان تابع او بوده‌اند می‌گفتند که رضا از
حملة احوال است. ولی صوفیان عراق برخلاف عقیده حارث محاسبی، رضا را از جمله
مقامات سلوک می‌شمرده‌اند^۲.

صِفَتِ اَجْنَحَةُ طَبُورِ عَقُولِ الهی

مولانا در این فصل جلیل به اختصار بیان می‌دارد که سرگذشت هبوط پرنده روح به

۱. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۸۹.

۲. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۱۶.

قفس کالبد آدمی شبیه ماجرای آن طوطی قفس‌نشین است. همانطور که طوطی در قفس بازرگان بی‌تابی می‌نمود و در صدد خلاصی خود تکان می‌داد، پرنده روح سالکان نیز هرآن برای خروج از قفس بیتابی می‌کند. همانطور که آن طوطی با مرده نمودن خود از قفس رهید، راه‌هایی از قفس کالبد نیز مرگ اختیاری است و تحقق مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا.

(۱۵۷۵)

قصه طوطی جان، زین‌سان بود کو کسی، کو مخرم مرغان بود؟

داستان طوطی جان نیز نظیر ماجرای طوطی بازرگان است که در قفس، آرزوی خلاصی و پرواز داشت. پرنده جان نیز در آرزوی رهیدن از قفس کالبد و عروج به عوالم بالاست. ولی کجاست کسی که محرم پرندگان عرش (انبیا و اولیا) باشد و برای درک راز حقیقت قابلیت و استعداد حاصل کند؟ [تشبیه جان و روح انسانی به انواع مرغ از قبیل طوطی، شهباز، طاووس، کبوتر مبتنی بر این عقیده است که جان، جوهری است مجرد که به سبب امر الهی یا برای فعلیت و تفصیل علوم خود که بالقوه و اجمالی است به بدن تعلّق گرفته است.^۱ رجوع شود به شرح بیت (۱۵۲۴) همین دفتر.]

(۱۵۷۶)

کو یکی مرغی، ضعیفی بی‌گناه و اندرون او، سلیمان با سپاه؟

کجاست آن پرنده‌ای که جسماً ناتوان است و مرتکب معاصی نیز نمی‌شود؟ در کالبد ضعیف او، سلیمان حقیقت با همه سپاهیانش جای گرفته است. [بیت فوق وصف انسان کامل است. «مرغ ضعیف» و در عین حال «بی‌گناه» تمثیل انسان کامل است. از آنرو که برحسب جسمانی و کالبد عنصری، ضعیف و ناچیز است، یا در چشم ظاهرینان، حقیر می‌آید، اما برحسب روحی، بسی نیرومند و والا مقام است. انسان کامل، معاصی مرتکب نمی‌شود و همواره مغلوب و مقهور تصرفات الهی است. بدینسان حقیقت با اقسام تجلیاتش در دل او مُقام می‌گیرد.]

(۱۵۷۷)

چون بنالد زار، بی‌شکر و گله افتد اندر هفت‌گردون، غلغله

همینکه آن پرنده بظاهر حقیر و کوچک (انسان کامل) به ناله و نیایش پردازد، نه از روی سپاس و نه از روی شکایت، در هفت آسمان غلغله می‌افتد. [دعای انسان کامل، قاطع و

مؤثر است، چه او به قضا رضا داده است. نه از بلایی گله می‌کند و نه همچون سوداگران، تنها به گاو خوشی و نعمت، سپاس می‌گوید. پس محرک او در دعا نه جلب منفعت است و نه دفع ضرر. زیرا او عاشق مُنعم است نه نعمت. برخلاف آنان که خدا را برای جلب سود و دفع زیان می‌خواهند. فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا.]

هر دَمَش، صد نامه، صد پیک از خدا یار بی زو، شصت لَیّیک از خدا (۱۵۷۸)
از جانب خداوند، دمام به نزد او صد نامه و صد پیک می‌رسد. او یک «یا رَبِّی» می‌گوید و در عوض از جانب خدا شصت بار «لَیّیک» بدو می‌رسد.

زَلَّتْ^۱ او بِه ز طاعت نزد حق پیشِ کفرش، جمله ایمان‌ها خَلَقَ^۲ (۱۵۷۹)
خطا و لغزش عاشق در نزد خدا از طاعت دیگران بهتر است و در برابر کفرش، ایمان اهل ظاهر، کهنه و بی‌ارزش است. [این بیت مبتنی است بر قاعده حَسَنَاتُ الْإِبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ. «آنچه برای نیکان، نیکی محسوب شود، برای مقربانِ درگاه، گناه شمرده آید.» ترک اولای مقربان به معنی نادیده گرفتن امر ارشادی است، نه عدم امتثال امر مولوی.]

هر دَمی او را یکی مِعْرَاج^۳ خاص بر سر تاجش نهد، صد تاج خاص (۱۵۸۰)
عاشق صادق، هر لحظه معراجی خاص دارد که هرگز از مشاهده الهی خالی نیست، و خداوند بر تاج عاشق، تاج‌هایی بیشمار از تاج‌های خاص خود بنهد. یعنی بر کمالات او می‌افزاید. [«معراج» در این بیت مطلق پیوستگی و اتصال روحانی به حضرت حق است. و این نوع معراج برای اولیا و هر شخص مهذب و وارسته‌ای میسر است. چنانکه حدیثِ الصَّلَوةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ بدین حقیقت تصریح دارد. اما مواجِ نبی(ص) موضوع جداگانه‌ای است. این موضوع از اهم موضوعات عقیدتی است که در آغاز سوره اسراء (بنی اسرائیل) و آیات ابتدایی سوره نجم بدان تصریح شده است، بنابراین در اصل مسأله، همه مسلمانان توافق دارند. ولی در

۱. زَلَّتْ: لغزش.

۲. خَلَقَ: کهنه و مندرس.

۳. مِعْرَاج: نردبان، وسیله عروج. در اصطلاح اعتقادی عروج پیامبر(ص) با کالبد مبارک خود از مکه و از خانه ام‌هانی (خواهر حضرت علی) به سوی مسجد اقصی در بیت المقدس و از آنجا به سوی آسمان‌ها تا آخرین مرتبه قرب الهی.

تاریخ وقوع و کیفیت آن، اختلاف نظرهایی وجود دارد. بدین قرار: آیا معراج، روحانی - جسمانی بوده یا روحانی محض؟ در خواب بوده یا در بیداری یا بین خواب و بیداری؟ آیا اگر معراج جسمانی بوده با همان بدن عنصری صورت گرفته یا با جسم مثالی و ملکوتی (=هورقلیایی)؟ لیکن جمهور مسلمانان برآنند که معراج نبی، جسمانی و روحانی توأماً بوده است. ولی باز در کیفیت جسمانیت عنصری و برزخی و مثالی آن اختلاف کرده‌اند، البته این امر، امکان وجودی دارد که جسم حضرت ختمی مرتبت بر اثر تلطیف ملکوتی نورانی روحانی که از پرتو صفا و لطافت روح لطیف داشت، بدان درجه رسیده بود که روح را در آن سفر آسمانی همراهی کند. چنانکه وقتی در وسط یک کره شیشه‌ای، سیم برقی روشن کنیم، آن جسم، سراپا نور می‌گردد. همین طور نورانیت روح، جسم را نیز نور و لطافت می‌بخشد. به هر حال مولانا، معراج جسمانی را انکار نکرده ولی اعتقادش بر این بوده که اهمیت و عظمت امر معراج از جهت عروج در آسمانها نیست، بلکه فضیلت و اهمیت آن در حصول قرب الهی است.^۱

باز گفته‌اند: برای انسان دو نوع عروج متصور است: یکی عروج طبیعی و دیگری عروج وضعی. عروج وضعی با مرگ طبیعی رخ می‌دهد و بالاجبار همگان را شامل شود. ولی عروج وضعی، خاص انبیاء و اولیاء الله است که به دو صورت انجام شود: یکی روحانی و دیگری روحانی - جسمانی توأماً. معراج روحانی، خاص اولیاء است اما معراج جسمانی - روحانی توأماً خاص پیامبر صاحب ولایت^۲.

(۱۵۸۱)

صورتش بر خاک و جان، بر لامکان لامکانی فوقِ وَهْمِ سالکان

کالبد محسوس آن عاشق عارف، روی زمین خاکی است در حالی که روحش به عالم غیب متصل است. همان عالم غیبی که از وهم و گمان سالکان مبتدی برتر و بالاتر آمده است. [این بیت بیان کننده معراج روحانی محض است که در توضیح بیت پیشین شرحش گذشت. در عین حال موضوع خلع بدن عنصری اولیا و عارفان نیز در آن مستتر است. اکبرآبادی گوید: بودن جان کامل بر لامکان، عبارت است از استغراق او در ذات مطلق، و الا هر جان برحسب

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۲، ص ۷۳۶-۷۲۴.

۲. ر.ک. شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۲، ص ۵۷۱ به بعد، و مجمع البحرین (ابرقوهی) ص ۴۱۸ به بعد.

جوهر خود بر لامکان است.^۱

لامکانی نئی که در فهم آیدت هر دمی در وی، خیالی زایدت (۱۵۸۲)
عالم غیبی که در بیت پیشین متذکر شدم، آن گونه عالم غیب نیست که به حیطة پندار و درک تو درآید و هر لحظه درباره آن، خیالی در تو پدید آید. [این بیت جنبه استدراک دارد، زیرا بعضی از ساده اندیشان خیال می کنند که لامکان هم بالاخره برای خود، مکانی است. حال آنکه لامکان عبارت است از عالم الهی یا عالم غیب که برتر از مکان است. اینست که مولانا برای دفع این توهم توضیح می دهد که مقصود از «لامکان» مکانی مثلاً فوق فلک نهم نیست، چنانکه برخی از عوام الناس چنین پنداشته اند. بلکه مقصود از لامکان اینست که خداوند برتر از هر مکان و حیزی است. و در عین حال هیچ مکانی هم از او خالی نیست. به قول حضرت علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه، معیت حضرت حق با اشیاء از سنخ مقارنه یا مجازجه نیست، و غیرت او از اشیاء نیز از رو مزایله و جدایی از اشیاء نیست. جانِ ولی کامل نیز در همه جا متجلی است و بر جمیع امکنه، احاطه دارد.]

بل مکان و لامکان، در حکم او همچو در حکم بهشتی، چارجو (۱۵۸۳)
بلکه مکان و لامکان در تحت فرمان او قرار دارد. همچنانکه چهار رود جاری در بهشت که بهشتیان را سیراب می کند کاملاً تحت تصرف و فرمان اولیاء الله قرار دارد. [چار جو (= چهار جوی آب) چهار نهر جاری در بهشت است که وصف آن در قسمتی از آیه ۱۵ سوره محمد آمده است: ... فیهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَیْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ یَتَغَیَّرْ طَعْمُهُ... وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّی... «... در باغ های بهشت، جویباری زلال و گوارا و جویباری از شیر طعم ناگشته... و جویباری از باده ناب و انگبین پالوده از موم جاری است...» استاد فروزانفر گوید: و اما تشبیه جان اولیا به بهشتیان که چارجوی بهشت در حکم (= تصرف) آنهاست ظاهراً به مناسبت آنست که طبری درباره جوی آب بهشتی نقل می کند که آن، خود به خود به دهان بهشتیان می رسد و تابع اراده آنهاست. و یا آنکه بهشتی مختار است که از هر یک جوی که خواهد بنوشد زیرا آنها برای بهشتی آفریده شده اند.^۲]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۱۰۳.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۳۷.

(۱۵۸۴) شرح این کوه کن و رُخ زین بتاب دَم مَزَن وَاللهُ أَغْلَمُ بِالصَّوَابِ
شرح این پرندگان بوستان الهی را کوتاه کن و از این مطلب درگذر. خموش باش و دم
مزن که خداوند به راستی و درستی داناتر است.

(۱۵۸۵) باز می‌گردیم از این ای دوستان سَوِي مَرغ و تاجر و هندوستان
ای دوستان دوباره باز می‌گردیم به نقل حکایت طوطی و بازرگان و سفر او به
هندوستان.

(۱۵۸۶) مردِ بازرگان پذیرفت این پیام کُورساند سَوِي جنس از وی سلام
مرد بازرگان، این پیغام را از طوطی خود پذیرفت و قول داد که سلام او را به
همنوعانش برساند.

دیدنِ خواجه، طوطیانِ هندوستان را در دشت، و پیغامِ رسانیدن از آن طوطی

(۱۵۸۷) چونکه تا اَقْصای^۱ هندُستان رسید در بیابان، طوطیِ چندی بدید
وقتی که بازرگان به دورترین نقطهٔ هندوستان رسید، در بیابان چند طوطی را دید.

(۱۵۸۸) مَرْکَبِ اِستانید^۲ پس آواز داد آن سلام و آن امانت باز داد
بازرگان در همانجا که طوطیان جمع شده بودند، مرکوبش را متوقف کرد و طوطیان را
صدا زد و سلام و پیغام آن طوطی قفس‌نشین را به آنان رسانید.

(۱۵۸۹) طوطی ز آن طوطیان، لرزید بس اوفتاد و مُرد و بُگَسَسَتْش نَفَس
ناگهان یکی از آن طوطیان، سخت لرزید و بر زمین افتاد و نَفَسش بند آمد و جان سپرد.

(۱۵۹۰) شد پشیمان خواجه از گفتِ خبر گفت: رفتم در هلاکِ جانور
بازرگان از رساندن پیغام طوطی، پشیمان شد و از اینکه پیام آن طوطی را برای

۱. اَقْصَى: دورتر، دورترین نقطه.

۲. اِستانید: ایستاد، متوقف کرد.

طوطیان هندوستان بازگو کرده پشیمانی اظهار کرد و با خود گفت: حیف که باعث مرگ این حیوان شدم!

(۱۵۹۱) این مگر خویش است با آن طوطیک این مگر دو جسم بود و روح، یک؟
بازرگان که گمان کرده بود آن طوطی واقعاً مُرده است باز پیش خود گفت: عجباً مگر این طوطی با آن طوطی که در قفس من است خویشاوندی دارد؟ مگر این دو طوطی، یک روح در دو کالبد هستند؟

(۱۵۹۲) این چرا کردم؟ چرا دادم پیام؟ سوختم بیچاره را زین گفتِ خام
بازرگان، با تأسف ادامه داد: آخر چرا این کار را کردم؟! چرا از آن طوطی برای این طوطی پیام آوردم؟! من با این سخنِ ناپخته‌ای که گفتم، جان عزیز او را تباه کردم و حیات او را به آتش کشیدم. [از اینجا مولانا به موضوع گزند زبان و مضرات سخنان ناروا منتقل می‌شود و می‌فرماید:]

(۱۵۹۳) این زبان چون سنگ و، هم آهن و ش است و آنچه بجهد از زبان، چُون آتش است
زبان آدمی در مثل به سنگ و آهن ماند و هر سخنی که از زبان بی‌عنان صادر شود، آتشبار است. [همانطور که بر اثر تصادم سنگ چخماق و آهن، اخگر تولید می‌شود، از حرکت زبان و تکلم اشخاص ادب ناآموخته نیز فتنه و غوغا پدید آید. در پاره‌ای از نسخه‌ها در مصراع اول، «آتش» به جای «آهن» آمده است. نیکلسون نیز در متن چاپی خود همین را آورده، اما در شرح خود «آهن» را صحیح دانسته است.^۱]

(۱۵۹۴) سنگ و آهن را مَزَن بر هم، گِزاف گه ز رویِ ثَقُل و، گه از رویِ لاف
پس ای گوینده، سنگ و آهن را بیهوده بر هم مزَن. یعنی زبانت را بیهوده گاهی به صورت نقل مسموعات یا از ره لاف‌زنی تکان مده.

(۱۵۹۵) زآنکه تاریکی است و هر سو پنبه‌زار در میانِ پنبه، چون باشد شَرار؟
زیرا این عالم به پنبه‌زاری تاریک ماند. و اینک اندیشه کن که اگر شراره آتشی بدین

پنبه زار افتد چه اتفاقی رخ می دهد؟ مسلماً همه جا را به آتش می کشد. [همینطور سخنان فتنه انگیز، جهانی را به کام جنگ و ستیز اندر می سازد. چنانکه در بیت (۷۹) همین دفتر فرماید:

بی ادب، تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد]

(۱۵۹۶) ظالم آن قومی که چشمان دوختند ز آن سخن ها، عالمی را سوختند
ستمگرند آن کسانی که چشم برهم می نهند و جهانی را با سخنان آتش انگیز خود می سوزانند.

(۱۵۹۷) عالمی را یک سخن، ویران کند رُوبَهاَنِ مُرده را شیران کند
یک سخن فتنه انگیز، جهانی را به ویرانی در می کشد و روباهان ناتوان را به شیران شرزه تبدیل می کند، یعنی خدعه گران ضعیف النفس و بُزدل که شهادت همراهی با حقیقت را ندارند در سایه سخنان فتنه انگیز، جانی می گیرند و قدرت نمایی می کنند. [مصرع دوم، تمثیل است برای مصرع اوّل. پس مصرع دوم نیز در مذمت سخنِ ناصواب و فتنه انگیز است. اما اکبرآبادی، مصرع اوّل را در ذمّ سخنانِ ناروا و مصرع دوم را در مدح سخنان حق گرفته است که ضعیف و فاقد قرینه است. او می گوید گاه سخنی موجب فتنه و گمراهی شود و گاه سخنی روباهان ناتوان را به شیر مبدل می کند. یعنی انسان های ناقص را به کمال می رساند.^۱ در این بیت لاهوری بر صواب رفته است که هر دو مصرع را در ذمّ سخنان فتنه انگیز دانسته است.^۲]

(۱۵۹۸) جان ها در اصل، خود عیسی دم است یک دَمَش زخم است و، دیگر مَرَهَم است
همه جانها در اصل گوهرین خود، خاصیت نفس مسیحایی را دارند، یعنی مردگان را زنده می کنند و بیماران را شفا می دهند. اما وقتی جان های لطیف اسیر نفسانیات و مادیات شوند، خاصیت حیات بخشی و درمان گری خود را از دست می دهند و موجب تباهی جانهای دیگر شوند. و چون به حجاب نفسانیات دچار نیایند همچون عیسی، زندگی دهند و درمان

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۱۰۳.

۲. ر.ک. مکاشفات رضوی، ص ۱۱۸.

کنند. این بیت مبتنی است بر تکرار حقیقت نوعیه انبیا و اولیا در همه اعصار که مورد اعتقاد جمهور صوفیان و از جمله مولاناست. [

گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی، مسیح آساستی (۱۵۹۹)
پس هرگاه حجاب نفسانی از روی جانها واپس رود، سخن هر جانی، مسیح آسا گردد. یعنی آن سخن مرده دلان را حیات طیبه بخشد و بیماران اخلاقی و نفسانی را درمان کند و مردگان جهل را نیز به اکسیر علم و معرفت زنده می گرداند. [حجاب در لغت به معنی پرده و پوشش است. ولی در اصطلاح اهل الله، هر آن چیزی است که انسان را از قرب الهی دور سازد.]

حجاب بر دو نوع است: یکی حجاب ظلمانی و دیگر حجاب نورانی، حجاب ظلمانی مستقیماً از کنش نفس اماره پدید می آید. ولی حجاب نورانی، برای شخص، ظاهراً از نفس قدسی پدید می آید، در حالی که برحسب باطن موجد آن حجاب نیز شیطان و هواهای نفسانی است. چنانکه در حدیث نبوی آمده است: «برای خدا بر سر راه سالک، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی قرار دارد».^۱ آنچه که برای سالک خطرناک است حُجُب نورانی است و الّا حجب ظلمانی کاملاً شناخته شده است و پرهیز از آن میسرتر. ولی آنجا که شرک و ریا به لباس طاعت و عبادت در می آید و زشتی های اخلاقی به زینت نکوخصالی جلوه می کند تشخیص آن امری دشوار است. از اینروست که امام علی (ع) در مناجات شعبانیه گوید: اَللّٰهُمَّ هَبْ لِيْ كَمَالَ الْاِتْقَاعِ اِلَيْكَ وَ اَنْزِ قُلُوْبَنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا اِلَيْكَ حَتّٰى تَخْرُقَ اَبْصَارُ الْقُلُوْبِ حُجُبَ الْتَوَرِّ. «معبودا، مرا به کمال گسستگی از خلق و پیوستگی به خود، برسان و دیده قلب ما را با فروغی که بدان، تو را مشاهده کنند روشن فرما تا دیده دل ما، حجاب های نورانی را بر درد.»

ابونصر فارابی در فصوص الحکم خود گوید: همانا تو را حجابی است از تو، چه رسد به لباس تو که بدن است. پس بکوش حجاب را از میان برگیری.^۲

مولانا راه برطرف کردن این حجاب ها را نشان داده است: ...و رفع این حُجُب، ممکن نشود الاّ به مجاهدات بسیار، و مجاهده ها به انواع است، اعظم مجاهدات، آمیختن است با

۱. ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۲۷۶.

۲. ر.ک. اشعة اللمعات، ص ۹۳ - ۸۹.

۳. ر.ک. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۱۳۵.

یارانی که روی به حق آورده‌اند و از این عالمِ اعراض کرده‌اند.^۱ شمس نیز گوید: همه حجاب‌ها یک حجاب است. جز آن یکی، هیچ حجابی نیست. آن حجاب، این «وجود» است.^۲ و سعدالدین حمویه (متوفای سال ۶۵۰ هـ) گوید: بدان که هیچ حجابی در راه خدای تعالی، ماورای هوئی نیست. در ملک خدا هیچ‌کس و هیچ چیزی با خدا جز هوئی مقابله نکرده است.^۳

(۱۶۰۰) گر سخن خواهی که گویی چون شکر صبر کن از حرص و، این حلوا مَخُور ای گوینده، اگر می‌خواهی سخنی شیرین و دلنشین همچون شکر بگویی از آزمندی و طمع دست‌بدار و شیرینی نفسانیات را مخور. [منظور از حلوا، حفظ نفسانی و لذا ید دنیوی است. چنانکه امام علی (ع) فرماید: فَإِنِّي أَحَذِّرُكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا حُلْوَةٌ خَصِرَةٌ^۴. «همانا شما را از دنیا بیم دهم که دنیا، سبز و شیرین است.» پس بی‌تحمل ریاضت و تهذیب نفس، سخن مؤثر و صفا بخش نتوان گفت.]

(۱۶۰۱) صبر، باشد مُشْتَهَا^۵ زیرکان هست حلوا، آرزویِ کودکان صبر بر تلخی‌ها و ناملايمات، خواسته و مطلوب هوشمندان است. و شیرینی امیال و خواسته‌های سخیف، آرزوی دلِ مردمانِ کودکِ صفت است. [خردمندان حقیقی بر نفس خود لگام ریاضت و تقوی زنند و بر جاذبه‌های ظاهری هوای نفس صبر می‌کنند و اسیر آن نمی‌شوند، ولی مردم طفل‌سیرت، هماره جوای امیال بهیمی هستند. پس همانطور که طبع کودکان متوجه شیرینی است، طبع کودکِ صفتان نیز متمایل به شیرینی‌های نفسانی است. بعضی احتمال داده‌اند که صبر در بیت اخیر، مخفّف صَبْر (= گیاهی بیابانی و بسیار تلخ مزه) است. در هر دو صورت، مقصود یکی است.^۶ «حلوا» در تعبیرات مولانا، کنایه از حظوظِ نفسانی و لذا ید حیوانی است.]

۱. فیه مافیه، ص ۲۳۴.

۲. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۰۳.

۳. المصباح فی التصوف، ص ۷۴.

۴. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۱.

۵. مُشْتَهَا: خواسته، خواهانی، خواهش.

۶. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۴۰.

هر که صبر آورد، گردون بر رَوَد هر که حلوا خورد، واپس تر شود (۱۶۰۲)
هرکس صابر باشد به افلاک گام نهد. یعنی صبر، موجب کمال والای آدمی شود و
هرکس حلوا خورد، یعنی به لذایذ حیوانی و هواهای نفسانی گراید پست تر و خوارتر گردد.
ایمقام منبع فقر، مستلزم صبر است و اگر سالک در فقر و محنت، صبر را شعار خود نسازد از
سلوکش نتیجه‌ای حاصل نمی‌آید. از اینرو صوفیه صبر را نیمه‌ای از ایمان بلکه تمام ایمان
دانند.

به جا آوردن هر فریضه و ترک هر معصیت و شهوت، بدون صبر میسر نیست.^۱ صوفیه
صبر بر نعمت را از صبر بر بلا و محنت سخت تر شمرده‌اند. چه طبع آدمی به گونه‌ای است که
با سخت ترین وضعیت سازگار می‌شود، اما همینکه در برابر وفور نعمت و موقعیت‌های
پُر جاذبه دنیوی قرار می‌گیرد زمام صبر را از کف فرو می‌هد و بی‌عنان می‌رود آن هم به قول
عرب: عَلَيَّ الْهَامُ لَا عَلَى الْأَقْدَامِ «با سر، نه با پا».

در قرآن کریم و روایات مأثوره از صبر بسیار سخن رفته است. چنانکه در آیه ۲۰۰
سوره آل عمران آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا... «ای مؤمنان، صبر پیشه
کنید و یکدیگر را نیز به صبر فراخوانید...»

ابراهیم خَواص (از طبقه دوم صوفیان، متوفای سال ۲۹۱ هجری)^۲ گوید: هَرَبَ أَكْثَرُ
الْخَلْقِ مِنْ حَمَلِ أَثْقَالِ الصَّبْرِ فَالْتَجُّوا إِلَى الطَّلَبِ وَ الْأَسْبَابِ وَ اعْتَمَدُوا عَلَيْهَا كَأَنَّهَا لَهُمْ
أَرْبَابٌ^۳. «بیشتر مردمان از گرانباری صبر می‌گریزند و به خواهش و اسباب ظاهری پناه
می‌برند و بدان چنان تکیه می‌کنند که گویی خواجه و صاحب ایشان است.» باز گفته‌اند: صبر،
تحمل نفس است بر دشواری‌ها و چشیدن تلخی‌ها و این آخر مقامهای مریدان است.^۴ و
گفته‌اند: صبر، بیرون آمدن است به اختیار، از حظوظ نفس به کوشش و رنج و اختیار. این از
برای تربیت نفس است و فرو مردن میل‌های او تا که مستقیم شود بر راه پسندیده. و از آن
منحرف نشود. و غرض از این آنست که دل، صافی شود از کدورات نفس، صبر از اهم مقامات
سالکان است.^۵ باز گفته‌اند: صبر، در ابتدا ترک رؤیت اعمال است و در انتها، ترک دعاوی و

۱. ر.ک. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۸۳.

۲. ر.ک. نفحات الانس، ص ۱۳۹ - ۱۳۸.

۳. ر.ک. اللمع فی التصوف، ص ۴۹.

۴. ر.ک. آداب المریدین، ص ۷۵.

۵. ر.ک. الاصول العشرة، ص ۷۱.

اعتراضات. صبر، کیمیایی است که مس وجود سالک به برکت آن به زرِ خالص بدل گردد.^۱
مراجعه شود به شرح بیت (۲۳۵۸) دفتر پنجم.]

تفسیر قولِ فریدالدین العطار (قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ)

تو صاحبِ نفسی ای غافل، میانِ خاک، خون می خور
که صاحبِ دل اگر زهری خورد، آن انگبین باشد

مولانا در این فصل جلیل، تفاوت میان سالک ناقص و سالک کامل را بیان داشته است. سالک در بدایت سلوک باید بر ریاضت و ترک امور مباح، سخت مواظبت داشته باشد. اما وقتی به مرتبه پختگی و کمال نسبی رسید بدان ریاضات و ترک امور مباح حاجتی نیست. صوفیه حالت اول را مجاهده و حالت دوم را مشاهده نامند که حاکی از وصول به اصول و شهود حقیقت است. این فصل از مثنوی مطالبی دارد که اگر به مبانی تفکر مولانا و نیز سیره عملی او دقت نشود، سوء برداشت‌هایی را در پی خواهد داشت. از آن جمله اباحه‌گران و لابی‌الان با استناد به متونی از این قبیل خود را مقید به ترک حرام و پرهیز از منهیات شرعیه ندانند، چرا که گویند ما به مرتبه کمال رسیده‌ایم و زین پس تکلیف از گردنمان ساقط است! و این مرتبه را بَجَوْهَر اصطلاح کرده‌اند! اما مولانا این مطالب را نمی‌خواهد بگوید، زیرا یکی از ویژگی‌های اخلاقی مولانا تقید دقیق او به تکالیف شرعی بود و این دقت را تا آخر عمر خود رعایت کرد. نه تنها برفریض که برنوافل نیز مواظبت داشت و هرگز فعل اباحه‌گران را تأیید نکرد.

(۱۶۰۳)

صاحبِ دل را ندارد آن زیان گَر خورد او زهرِ قاتل را عیان

اگر صاحب‌دلی، آشکارا زهری گشوده بخورد، آن زهر بدو هیچ زیانی نرساند. [هریک از کاملان و ناقصان مرتبه‌ای دارند، و تا وقتی که ناقص به مرتبه کامل نرسیده نباید خود را با او قیاس کند. رجوع شود به حکایت بقال و طوطی که از بیت (۲۴۷) همین دفتر آغاز می‌شود.]

(۱۶۰۴)

زآنکه صحت یافت و از پرهیز رست طالبِ مسکین، میانِ تب، در است

زیرا که صاحب‌دل از امراض روحانی و اخلاقی رهیده است و به کمال سلامتی روح

دست یافته است، و نیازی بدین پرهیزها ندارد. ولی آن طالب ناتوان و تازه راه افتاده، هنوز دچار تب است. یعنی همچنان دلش از بار تعلقات دنیوی آزاد نشده است. پس بر او لازم است که تا مرتبه کمال پرهیز را رعایت کند. [اگر کسی خیال کند که منظور این بیت و ابیات بعدی اینست که انجام واجبات و ترک محرمات و منهیات از شخص کامل برداشته می شود اشتباه کرده است. چرا که اگر کسی با آثار مولانا و مبانی اندیشه و سیره عملی او آشنایی داشته باشد چنین برداشتی نمی کند. زیرا ترک واجبات و عدم پرهیز از محرمات و منهیات، عامه و خاصه و خام و پخته و ناقص و کامل نمی شناسد. بل همگان را به تباهی اخلاقی و رفتاری می کشاند. وَ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ هٰذَا الْوَهْمِ الثَّانِيهِ!]

گفت پیغمبر که ای طالب جری^۱ هان مکن با هیچ مطلوبی مری^۲ (۱۶۰۵)
پیامبر فرمود: ای خواستار جیره و مستمری، بهوش باش که با هیچ مطلوب و مرادی ستیز مکنی. یعنی ای سالک مبتدی که هنوز در مرتبه طلبی، خود را با کاملانی که به مرتبه کمال رسیده اند قیاس مکن.

در تو نمرودی است، آتش در مَرُو رفت خواهی، اوّل ابراهیم شو (۱۶۰۶)
زیرا در باطن تو نمرود نفس اماره وجود دارد. پس نباید به آتش نفسانیات درآیی. اگر می خواهی به میان آتش روی، نخست ابراهیم (ع) شو و آنگاه قدم بر آتش نه. یعنی ای سالک مقید به نفس، تا وقتی روح را همانند ابراهیم خلیل (ع) از لوث آویزش های نفسانی پاک نکرده ای به دنیا و لواحق آن روی مکن.

چون نه ای سَبَّاح^۳ و نئی دریایی در میفکن خویش از خودرایی (۱۶۰۷)
ای کسی که مقید به تعلقات نفسانی هستی، حال که تو نه شناگری بلدی و نه با فن دریانوردی آشنایی داری، پس خودسرانه خویش را به کام دریا میفکن. [خود را به دریای دنیا میفکن و در لذاذ آن غرق مشو که به سلامت نرهی.]

۱. طالب جری: خواستار جیره و مستمری خواه جیره مادی یا معنوی بعضی «جری» خوانده اند به معنی گستاخ.

۲. مری: معال کلمه مرآ به معنی ستیز و جدال.

۳. سَبَّاح: شناگر.

(۱۶۰۸)

او ز قعر بحر، گوهر آوَرَد از زیانها سود بر سر آوَرَد
اما منتهمان سلوک که از بند هوی رسته‌اند و فن شناگری و دریانوردی را در بحر دنیا
آموخته‌اند از ژرفای آن دریا، گوهرهای معنوی صید می‌کنند. [سَلَاک منتهمی اگر در این دنیا
می‌زیند، صیاد گوهرهای معرفت و کمال هستند، ولی سَلَاک مبتدی باید با حزم و احتیاط
حرکت کنند که مباد از دریای دنیا، خزف بی‌مقدار صید کنند.]

(۱۶۰۹)

کاملی گر خاک گیرد، زر شود ناقص ار زر بُرد، خاکستر شود
اگر انسان کامل و سالک منتهمی مثلاً از زمین مشتی خاک بردارد، آن مشتی خاک به
طلای پُر بها تبدیل شود، ولی انسان ناقص و سالک مبتدی اگر طلا به دست آرد، آن طلا به
خاکستر پَدَل شود. [انسان کامل هر چیز را به جای خود و برای مصلحت بکار می‌برد برخلاف
ناقص که نه در موضع و نه برای مصلحت استعمال می‌کند و او خود، مصلحت را از مفسده باز
نمی‌شناسد. و از اینرو شیخ راستین به عملی خوارمایه، مرید را در درجات کمال انسانی پیش
می‌برد و گاهی به نگاهی کار او را تمام می‌کند، در صورتی که ناقص اگر از پیش خود و یا به
دستور کسی مانند خویش، وظایف بسیار سنگین برعهده گیرد به جایی نمی‌رسد و مانند
بیماری است که به سلیقه خود و یا عطار سرگذر بخواهد به علاج مرض، اقدام کند.^۱]

(۱۶۱۰)

چون قبول حق بُود آن مردِ راست دستِ او در کارها، دستِ خداست
زیرا انسان کامل، مقبول درگاه حضرت حق تعالی است، بدین سبب در هر کاری، دست
او به منزله دست خداست. یعنی او واسطه اجرای مشیت الهی است. [رجوع شود به شرح بیت
(۲۲۶) همین دفتر.]

(۱۶۱۱)

دستِ ناقص، دستِ شیطان است و دیو زآنکه اندر دامِ تکلیف است و ریو^۲
اما دست انسان ناقص، به منزله دست شیطان و دیو است. زیرا او در دام تکلیف و
حیله‌های نفس و شیطان است. یعنی فعلاً عبادات را متکلفانه انجام می‌دهد نه عاشقانه، و
پیوسته زهد و تعبد در او ایجاد غرور و خودبینی می‌کند نه رهایی از خود.

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۵۰.

۲. ریو: حیله و نیرنگ.

جهل آید پیش او، دانش شود **جهل شد علمی که در ناقص رود** (۱۶۱۲)

اگر جهل به نزد انسان کامل آید، به علم و معرفت، دگر شود، ولی علمی که به نزد انسان ناقص رود به جهل بدل گردد. [جهلی که در ذات انسان کامل است، عین دانش و معرفت است، زیرا جهل او از دانش و معرفت والای او سرچشمه گرفته نه از جهل مطلق که در عوام است. زیرا عالمان و نوابغ، مجهولات بسیار دارند، ولی افراد عادی، مجهولاتشان اندک است. باز توان گفت: غایت علم، تهذیب و تصفیه نفس از غبار خودبینی و خودپسندی است نه حفظ الفاظ و اصطلاحات علوم و کسب سمعه. چنانکه قرآن کریم در آیه ۳ سورة جمعه فرماید: **مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا...** «آنان که دانش تورات (یا هر کتاب آسمانی دیگر) را اندوختند ولی به حقیقت آن عمل نکردند، همانند رمه خرانی هستند که کتابی چند بر پشت حمل کنند...» و در مورد آن دانشمند سیاه‌دل (بلعم باعور) فرماید: **فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ...** «او همچون سگ است...» بنابراین هرآنکه از اندوختن علم و حفظ الفاظی چند، دچار عجب و خودبینی شود، علم را به جهل تبدیل کرده است.]

هر چه گیرد عِلَّتی^۱، عِلَّت شود **کفر گیرد کاملی، مِلَّت^۲ شود** (۱۶۱۳)

به عنوان مثال، شخص بیمار هرچه بخورد، بر اثر خوردن آن چیز باز بر بیماری‌اش افزوده می‌شود. و اگر انسان کاملی، کفر را پیشه کند، همان کفر را به مذهب و آیین حق مبدل سازد. [چنانکه در باره «ساحر» امام علی (ع) فرماید: **السَّاحِرُ كَافِرٌ**. «جادوگر، کافر است» پس سحر، کفر است، و تعلیم و تعلم آن حرام است. اما کسی که به قصد خیر و خدمت به دیگران به کار سحر و ساحری پردازد، عمل ثواب کسب کرده است. بدین ترتیب، انسان وارسته، کفر را به دین مبدل می‌کند یا توان گفت: کفر و بت پرستی، صورت ممسوخ یکتا پرستی است. پرستش بت نیز نشان از اینست که پرستش و عبودیت، امری فطری است، منتهی آدمی بر اثر کژی‌بینی به جای پرستش خالق حقیقی به سوی بُت و صنم روی می‌کند. پس عارف کامل بدین نکته واقف است که بت من حیث الحقیقه، مبین رابطه بنده و خالق است. لذا بت نیز در نظر عارف به عنوان مظهر پرستش و بندگی جلوه می‌کند. چنانکه شیخ محمود شبستری گوید:

۱. عِلَّتی: بیمار، با یای نسبت باید خوانده شود، منسوب به عِلَّت به معنی بیماری و مرض.
۲. مِلَّت: دین و آیین.

بدانستی که دین در بت پرستی است	مسلمان گر بدانستی که بت چیست؟
کجا در دین خود گمراه گشتی؟	وگر مشرک ز بت آگاه گشتی
به زیر کفر، ایمانی است پنهان	درون هر بتی جانی است پنهان
وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ كُفِّرَتْ عَنْهُ	همیشه کفر در تسبیح حق است

(۱۶۱۴) ای مری کرده پیاده با سوار سر نخواهی بُرد، اکنون پای دار
ای پیاده که با سواره می ستیزی، بدان که از این ستیز، سرت را به سلامت نخواهی بُرد.
[مراد از پیاده، مبتدی و سالک تازه راه افتاده است، و مراد از سواره، مرشد منتهی و عارف کامل.^۱]

تعظیم ساحران، مرموسی را (عَلَيْهِ السَّلَام) که چه فرمایی؟ اول تو اندازی عصا؟ یا ما؟
تمثیل: در فصل پیشین مقایسه‌ای شد میان سالکان منتهی و سالکان مبتدی و نیز تفاوت حال انسان کامل با انسان ناقص بیان شد. در اینجا از ره مثال به ماجرای حضرت موسی (ع) و ساحران اشارت شده است. ساحران فرعونى ابتدا به مقابله با موسی برخاستند و بدین کیفر دست و پا را درباختند. و چون به لحاظ رعایت ادب موسی را در اجرای معجزه‌اش مخیر ساختند دین و ایمانشان محفوظ ماند.

(۱۶۱۵) ساحران در عهدِ فرعونِ لعین^۲ چون مری^۳ کردند با موسی به کین
در زمان فرعون ملعون، اگرچه ساحران به سبب کینه و عناد با حضرت موسی (ع) به عناد و ستیز برخاستند...

(۱۶۱۶) لیک موسی را مقدّم داشتند ساحران، او را مُکَرَّم^۵ داشتند
ولی با وجود این، ساحران حضرت موسی (ع) را مقدّم داشتند و احترام او را

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۶۴۵-۶۴۳.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۵۶.

۳. لعین: ملعون.

۴. مری: معالِ مرء به معنی ستیزگی.

۵. مُکَرَّم: محترم داشته شده، بزرگ محسوب داشته شده.

نگه داشتند.

زآنکه گفتندش که فرمان، آنِ توست خواهی اول، آن عصا تو فکن نخست (۱۶۱۷)
 زیرا ساحران به حضرت موسی (ع) گفتند: فرمان، فرمانِ تو است. اگر می خواهی اول تو عصایت را بر زمین بینداز. [اشارت است به آیه ۱۱۴ و ۱۱۵ سوره اعراف: قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْتَ ثَلَقَى وَ إِنَّمَا أَنْ نَكُونُ نَحْنُ الْمُطِيعِينَ قَالَ أَلْقُوا... «ساحران گفتند: موسیا، اینک تو مختاری. اگر خواهی تو نخست عصای خود در افکن، و اگر فرمایی ما بساط سحر خود دراندازیم. موسی گفت: شما در افکنید...»]

گفت: نئی، اول شما ای ساحران افکنید آن مکرها را در میان (۱۶۱۸)
 حضرت موسی (ع) بدانان گفت: من نمی افکنم، بلکه ای ساحران، نخست شما بساط سحر در افکنید.

این قَدَر تعظیم، دینشان را خرید کز مری آن دست و پاهایشان بُرید (۱۶۱۹)
 همین مقدار احترام و ادبی که ساحران در حق موسی (ع) رعایت کردند، دین و ایمانشان را خرید، یعنی به ایمان راستین راه یافتند، ولی چون به عناد و ستیز با آن حضرت کمر بسته بودند، دست و پای آنان (توسط فرعون) بُریده شد. [اشارت است به آیه ۴۹ سوره شعراء: ...لَا قَطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَ أَرْجُلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَ لَأَصْلَبَنَكُمْ أَجْمَعِينَ. «...دست و پای شما را به خلاف هم می بُرم (دست چپ با پای راست با دست راست با پای چپ) و آنگاه همه شمایان را به دار درکشم.»]

ساحران، چون حقّ او بشناختند دست و پا در جُرمِ آن، درباختند (۱۶۲۰)
 وقتی که ساحران، مقام موسی (ع) و مرتبت والای او را دریافتند به جرم آن ستیز و عناد که درباره موسی روا داشته بودند، دست و پای خود از دست دادند.

لُقمه و نُکته است، کامل را حلال تونه ای کامل، مخور، می باش لال (۱۶۲۱)
 مولانا در اینجا به اختصار، تفسیر خود را از بیت یاد شده شیخ عطار بیان می کند: هم خوردن طعام بر انسانِ کامل، حلال است و هم گفتن کلام، یعنی او مجاز است که از مواهب

دنیا بهره برد و نکات و اسراری بیان دارد. چرا که لقمه‌ها در روح او به نور حق تبدیل می‌شود و هر مقدار که لازم بداند نکته‌های حقانی و اسرار معرفتی را فاش می‌کند و از عهده این مهم نیز برمی‌آید. ولی تو که هنوز به کمال مطلوب نرسیده‌ای در بهره‌وری از مواهب دنیوی و نکته‌گویی جانب حزم و احتیاط را رعایت کن. از اینجا تا چند بیت بعد یکی از آداب طریقت ذکر شده است. و آن اینکه مرید در حضور پیر باید ادب خاموشی و حُسن استماع را رعایت کند. [

(۱۶۲۲)

چون تو گوش‌ی، او زبان، نئی جنسِ تو گوش‌ها را حق بفرمود: اَنْصِتُوا

زیرا ای مرید، فعلاً تو در مرتبه گوش‌ی و انسان کامل در مرتبه زبان. پس شما همجنس هم نیستید. یعنی تو باید شنونده باشی و او گوینده. و خداوند به گوش‌ها امر کرده است: خموش باشید. [اَنْصِتُوا (= خاموش باشید) فعل امر از باب افعال است. و اقتباسی است لفظی از آیه ۲۰۴ سوره اعراف: وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ اَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. «هرگاه قرآن خوانده شود، گوش فرا دهید و خموشی گزینید، باشد که از لطف و رحمت پروردگار برخوردار شوید.»]

(۱۶۲۳)

کودک اوّل چون بزاید شیرنوش^۱ مدّتی خاموش باشد، جمله گوش

به عنوان مثال، وقتی که نوزاد متولّد می‌شود، ابتدا شیر می‌خورد. و مدّتی خاموش می‌ماند و سراپا گوش می‌شود.

(۱۶۲۴)

مدّتی می‌بایدش لب‌دوختن از سخن، تا او سخن آموختن

آن نوزاد، مدتی را باید در حال خموشی بگذراند تا اینکه از سخنان اطرافیان، سخن گفتن را یاد بگیرد.

(۱۶۲۵)

ورنباشد گوش و تی‌تی^۲ می‌کند خویشتن را گنگِ گیتی می‌کند

و اگر آن کودک، گوش نداشته باشد «تی‌تی» می‌کند. یعنی الفاظی مُهْمَل و بی‌معنی را بر زبان می‌راند. و خویشتن را به گنگی در جهان شهره می‌سازد. [سالکان مبتدی نیز در حکم

۱. شیرنوش: نوشنده شیر، شیرخوار.

۲. تی‌تی: کلمه‌ای که مرغان را بدان خوانند، زبان کودکانه.

نوزادان هستند. یعنی باید مدّتی را در معیت انسان کامل سر کنند و خموشی گزینند و تنها به سخنان او گوش دهند تا رفته رفته زبانِ باطنشان، گویا شود و بتوانند از اسرار معرفت و دقایق حقیقت سخن گویند. و اگر از روی خودسری و تکبر، بی آنکه در محضر هادی و مرشد، سخن راستین آموزند به سخن بی‌آغازند، گفتارشان مقرون به صواب نخواهد بود، بل رطب و یابسی است که برهم می‌بافند.]

کَرِّ اصلی، کِش نبود آغاز گوش لال باشد، کِی کند در نطق، جُوش؟ (۱۶۲۶)
مثلاً کَرِّ مادرزاد که از ابتدای تولّد گوش (قوّه سامعه) ندارد لال می‌شود. چنین کسی برای سخن گفتن کی تکاپو می‌کند؟ یعنی هیچ تلاشی برای گفتن نمی‌کند. [اگر کسی از مادر، ناشنوا متولّد شود، طبعاً لال نیز خواهد بود. منظور اینست که تا گوش ندهی، ناطق و گویا نشوی. همینطور آنان که نسبت به استماع معارف روحانی ناشنوا هستند به مرتبه فهم و ادراک نرسند.]

زآنکه اوّل سمع باید نطق را سویی منطق از ره سمع اندر آ (۱۶۲۷)
زیرا سخن و گفتار، نخست به گوش و قوّه سامعه نیاز دارد. پس ای طالب حقیقت، تو نیز باید از راه گوش، سخن گفتن آموزی.

أَدْخُلُوا الْأَبْیَاتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاطْلُبُوا الْأَغْرَاضَ فِی أَسْبَابِهَا (۱۶۲۸)
برای درآمدن به خانه‌ها باید از درهای آن وارد شوید. و برای نیل به مقصود و مطلوب خود باید خواهان توسّل به علل و اسباب آن شوید. [مصرع اوّل بیت فوق، اقتباسی است استعاری از قسمتی از آیه ۱۸۹ سوره بقره: ...وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا... «...و نکوکاری بدان نیست که از پشت دیوارها به خانه‌ها درآیید. چه این، کاری ناشایست است. نکوکاری آن است که پارسا باشید و برای هرکار از راه آن داخل شوید...» منظور بیت: شنیدن، دروازه گفتن و فهمیدن است.]

نطق، کان موقوف^۱ راه سمع نیست جُز که نطق خالق بی‌طمع نیست (۱۶۲۹)
سخنی که به راه گوش و حُسنِ استماع بستگی ندارد فقط سخن آفریدگار است. یعنی

۱. مَوْقُوف: منوط، متوقف.

علم حق، متوقف بر شنیدن او نیست. چرا که او هیچ چشمداشتی از خلق ندارد. [برای همین است که او را صَمَد گویند. همه بدو نیاز دارند و او به کسی نیاز ندارد. مولانا طبق شیوه پسندیده خود به مشاجرات لفظی و مناقشاتی که در واقع بازیچه کودکان طریق است نه لایق مشایخ تحقیق، در نیامده است. چنانکه نطق خالق را مطرح می‌کند و کاری به لفاظی‌های فِرَق ندارد. در اینکه خدا متکلم است هیچ اختلافی نیست، بلکه بر سر کیفیت و حدوث و قدم آن اختلاف است. اشاعره کلام را دو قسم داند: لفظی و نفسی، حنابله، کلام الهی را قدیم و قائم به ذات شمرند. و جمعی از حکما کلام را آفرینش دانند و هر موجودی را کلمه گویند. مولانا می‌گوید کلام خدا هرچه باشد از نقیصه نیاز منزّه است.]

(۱۶۳۰) مُبْدِع^۱ است او، تابع اُستاد، نَی مُسْنَد^۲ جمله، ورا اِسناد، نَی
آن آفریدگار بی‌همتا، پدید آورنده هرچیز است. و از هیچ استادی پیروی نمی‌کند. یعنی هیچ معلّمی ندارد. او تکیه‌گاه همگان است و خود، هیچ تکیه‌گاهی ندارد. [چنانکه در برخی از ادعیه وارد شده است: يَا سَنَدَ مَنْ لَا سَنَدَ لَهُ «ای تکیه‌گاه کسی که هیچ تکیه‌گاهی ندارد.» ما به تو قائم چو تو قائم به ذات.]

(۱۶۳۱) باقیان هم در حَرْف^۳، هم در مَقال تابع استاد و محتاج مثال
ولی سایرین، یعنی همه آفریدگان و مردمان برای آموختن پیشه و کلام، وابسته به آموزگار و استاد هستند، زیرا بدون آموزگار و سرمشق، نمی‌توانند صنعت و کلامی بیاموزند.

(۱۶۳۲) زین سخن، گر نیستی بیگانه‌یی دَلَق و اشکی گیر در ویرانه‌یی
ای سالک، اگر از این سخن بیگانه نیستی. یعنی با حقیقت این کلام آشنایی داری، برو به ویرانه‌ای خلوت، خرقة درویشانه بپوش و اشک بریز. [دستور اینست که سالکان باید نسبت به دنیا بی‌اعتنا باشند و دائم در حال توبه و انابت.]

۱. مُبْدِع: پدید آورنده.

۲. مُسْنَد: تکیه‌گاه.

۳. حَرْف: پیته‌ها، صنعت‌ها، جمع حرفه.

زآنکه آدم، ز آن عتاب، از اشک رست اشکِ تر باشد دمِ توبه پرست (۱۶۳۳)
 زیرا آدم (ع) از آن عتاب، به وسیله اشک چشم، نجات یافت، اشکِ ریزان و فراوان باید
 همراه با نَفَس های توبه توبه کاران باشد. [البته اشکی، نجات بخش است که از سوز دل برآید نه
 از آتش نفاق و ریاکاری.]

بهرِ گریه آمد آدم بر زمین تا بُود گریان و نالان و حَزین^۱ (۱۶۳۴)
 حضرت آدم (ع) برای گریستن به زمین هبوط کرد، تا آنکه در زمین، نالان و گریان و
 اندوهبار شد. [چنانکه طبق روایات، وقتی آدم از بهشت به زمین هبوط کرد مدت دوست سال
 بر عصیان پیشین خود گریست.]

آدم از فردوس و از بالای هفت پائی ماچان از برای عُدُر رفت (۱۶۳۵)
 حضرت آدم (ع) از بهشت برین و از فراز هفت آسمان به پائی ماچان (به آستانه زمین)
 فرود آمد تا از خطای خود پوزش خواهد. [پائی ماچان، در اصل به معنی راه رفتن با گام های
 نزدیک به هم است، به حدی که دو پا درهم پیچد. بعدها مشایخ عجم به محلی که کفش ها را
 بیرون می آورند پائی ماچان (= کفش گن یا صَفِّ نِعال) اطلاق کردند.^۲
 رسم صوفیان چنان بوده است که هرگاه خرده ای از صوفی در وجود می آمد وی را
 بازخواست می کردند. این عمل را مَاجِرَا می گفتند. در این هنگام صَلَای مَاجِرَا می گفتند تا همه
 فقرا جمع شوند و در خانقاه را می بستند، مَاجِرَا در جماعت خانه یا سفره خانه خانقاه صورت
 می گرفت یا محلی که خالی از اغیار بود. مقصّر در کفش کن می ایستاد و سر خود را برهنه
 می کرد و دست بر سینه می نهاد و به حال رکوع در می آمد و کفش ها را به نشانه تواضع بر سر
 می گذاشت. جمع فقرا نیز سر برهنه می کردند.^۳ مشایخ صوفیه این رسم را از آنجا گرفته اند که
 خداوند متعال، آدم را از عرش برین به جهانِ فرودین فرود آورد تا از خطای خود عفو و
 آمرزش طلب کند.^۴]

۱. حَزین: اندوهگین.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۶۴ - ۶۶۳، و شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول،
 ص ۱۰۷ - ۱۰۶.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۵۷.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۶۴.

(۱۶۳۶) گر ز پُشتِ آدمی، وز صُلْبِ^۱ او در طلب می‌باش هم در طُلُبِ^۲ او
ای طالب حقیقت، اگر واقعاً از تیره و تبار حضرت آدمی، همواره در حال طلب باش و
در زمره پیروان او قرار گیر.

(۱۶۳۷) ز آتشِ دل و آبِ دیده نُقل ساز بوستان از ابر و خورشیدست باز^۳
از آتش دل و اشک چشم، توشه‌ای فراهم آر، یعنی در راو طلب حق باید دلِ آدمی
بشکند، زیرا باغ بواسطه بارش ابر و تابش خورشید، سبز و خرم می‌گردد.

(۱۶۳۸) تو چه دانی ذوقِ آبِ دیدگان عاشقِ نانی، تو چون نادیدگان^۴
تو که حریص بر متاع دنیوی هستی چه می‌دانی که ذوق و حال حاصل آمده از اشک
چشم و انکسار قلب چیست؟! زیرا تو مانند گدایان حریص، شیفته نانی.

(۱۶۳۹) گر تو این انبان، ز نان خالی کنی پُر ز گوهرهایِ اِجلالی^۵ کنی
اگر تو انبان شکم خود را از نان خالی کنی، یعنی اگر از شهوات بهیمی پرهیز کنی،
اندرونِ پُر می‌شود از گوهرهای گرانقدر معرفت و یقین. [مولانا به گرسنگیِ اختیاری که از
برنامه‌های جدی سلوک است توجه تام داشت و خود بدان عامل بود. غالب روزها را روزه
می‌گرفت. نقل است که همیشه از اهل خانه سؤال می‌کرد که امروز در خانه چیزی (از طعام)
هست؟ اگر می‌گفتند: خیر، هیچ چیز نیست، تبسمی می‌کرد و می‌گفت: لِلّٰهِ الْحَمْد که امروز خانه
ما شبیه خانه پیامبر (ص) است. و اگر می‌گفتند: طعام هست، نژند می‌شد و می‌گفت: از این خانه
بوی فرعون می‌آید. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۳۴) دفتر سوم.

صوفیه صافیه سیری و پُر خوری را ناپسند می‌شمردند، زیرا هم بر حاجت سالک می‌افزاید
و هم شهوت جنسی را به هیجان می‌آورد و ارضای شهوت جنسی نیز به اسباب و تمهیدات دیگری
نیاز دارد که نهایتاً آدمی را اسیر جاه و مال و مقام و حقد و کینه‌توزی می‌کند.]

۱. صُلْب: تیره پشت کمر.

۲. طُلُب: جماعتی از مردم که در یکجا جمع شوند.

۳. باز: گشاده، منبسط. کنایه از سبز و خرم.

۴. نادیده: حریص، آزمند.

۵. اِجلالی: گرانقدر.

(۱۶۴۰) طفلِ جان، از شیرِ شیطان باز گُن بعد از آتش با مَلکِ انباز گُن
ای سالک، طفلِ جان خود را از شیرِ شیطان بگیر. یعنی مگذار که جانت اسیر شهوات حیوانی شود و از آن تغذیه کند و بعد از آن می‌توانی جانت را با فرشتگان، یار و دمساز کنی. [مراد از شیر شیطان، هواهای نفسانی و آمالِ شیطانی است. و چون از غذاهای نفسانی پرهیز کردی به غذای روحانی که همانا ذکر و ستایش حق تعالی است، انس و خوی‌گیری و فرشته‌سیرت شوی.]

(۱۶۴۱) تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیوِ لعین^۱ همشیره‌ای^۲
ای طالب، تا وقتی که به پلیدی و تاریکی آغشته‌ای و روحی افسرده و تیره داری، بدان که با دیوِ ملعون و شیطان درون، قرین و دمسازی.

(۱۶۴۲) لقمه‌ای کآن نور افزود و کمال آن بُود آورده از کسبِ حلال
لقمه‌ای که نور دل و کمال معنوی شخص را افزایش می‌دهد، لقمه‌ای است که از راه حلال، کسب شده باشد.

(۱۶۴۳) روغنی کآید چراغِ ما کُشد آب خوانش، چون چراغی را کُشد
روغنی که چراغِ ما را خاموش کند، روغن نیست، بلکه آب است، زیرا روغن، باید موجب اشتعالِ آتش شود نه خموشیِ آن. [در قدیم نوعی روغن را در چراغ‌ها می‌ریختند و چراغ را با آن روشن نگه می‌داشتند. مولانا در دو بیت اخیر می‌گوید وقتی باطنت سرد و خاموش شد به نوع لقمه‌ات توجه کن. ببین آنرا از چه راهی کسب کرده‌ای؟!]

(۱۶۴۴) علم و حکمت، زاید از لقمهٔ حلال عشق و رِقَّت آید از لقمهٔ حلال
از لقمهٔ حلال است که دانش و فرزاندگی به ظهور می‌رسد. و عشق و صفای قلبی نیز از لقمهٔ حلال حاصل می‌گردد.

۱. لعین: ملعون.

۲. همشیره: خواهر، در اینجا به معنی همراه و دمساز.

(۱۶۴۵) چون ز لقمه تو حسد بینی و دام
 چهل و غفلت زاید، آن را دان حرام
 وقتی که لقمه و طعامی در تو ایجاد حسد و گرفتاری اخلاقی و روحی کند، موجب
 چهل و بی خبری تو شود. پس آنرا حرام بشمار آور.

(۱۶۴۶) هیچ گندم کاری و جو بر^۱ دهد؟
 دیده‌ای اسبی که کُرّه خر دهد؟
 به عنوان مثال، آیا ممکن است که تو گندم بکاری و از آن، جو حاصل آید؟ آیا دیده‌ای
 که از اسبی کُرّه الاغی متولد شود؟

(۱۶۴۷) لقمه، تخم است و برّش، اندیشه‌ها
 لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها
 به عنوان مثال، لقمه در حکم بذر است و حاصل و ثمره‌اش، اندیشه و افکار. لقمه در
 معنا، به منزله دریاست و اندیشه‌هایی که از آن حاصل می‌آید به منزله مرواریدها.

(۱۶۴۸) زاید از لقمه حلال اندر دهان
 میل خدمت، عزم رفتن آن جهان
 وقتی لقمه‌ای حلال در دهان قرار گیرد، در درون انسان گرایش‌های معنوی و آنجهانی
 و میل طاعت خدا و خدمت به خلق پدید می‌آید. [مولانا در ابیات اخیر نمی‌خواهد خواص و
 آثار لقمه حلال را برشمرد، بلکه می‌خواهد لقمه حلال را از روی آثار آن تعریف کند. او
 می‌گوید حرمت و حلیت لقمه، اثری است که بر روح و قلب ما می‌گذارد. بدین معنی که حتی
 اگر مبادی فقهی و عرفی لقمه‌ای، حلال محسوب شود، ولی آن لقمه در وجود خورنده‌اش،
 ایجاد بدبینی و بدسگالی و جز آن کند، آن لقمه بر خورنده‌اش حرام بوده است. و بالعکس اگر
 لقمه‌ای که در تعریف فقهی و عرفی، حرام محسوب شود اما در وجود خورنده‌اش ایجاد تواضع
 و انکسار قلب کند، آن لقمه بر خورنده‌اش حلال است. پس به نظر مولانا حلیت و حرمت امر
 ثابتی نیست بل بستگی دارد به حالت روحی اشخاص. چنانکه امام علی (ع) فرماید: سَيِّئَةٌ
 تَسُوكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُغْجِبُكَ^۲. «گناهی که تو را دچار اندوه پشیمانی کند بهتر از کار
 نیکی است که تو را دچار خودپسندی گرداند.»
 اما این تحلیل از حرمت و حلیت با آنچه در اذهان عموم تداول دارد متفاوت است.

۱. برّ: حاصل، ثمره.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۴۳.

منتهی این قاعده، کاملاً جنبه شخصی و درونی دارد و نمی‌توان آنرا مستمسکی برای تعامل اجتماعی قرار داد و یا آنرا مبنای تقنین قوانین ساخت. مولانا نیز چنین منظوری نداشته است. سیره اخلاقی مولانا بر مبنای کم خوردن و کم خفتن استوار بوده است. او عقیده دارد که اگر لقمه‌ای خوردی و در تو نور جلال و جمال الهی درخشید، واقعاً تو لقمه را خورده‌ای، و اگر لقمه‌ای خوردی و در تو تیرگی و تباهی پدید آورد، لقمه، تو را خورده است. به هر حال لقمه‌های حلال و حرام از نظر روانی و اخلاقی تأثیرات غیرقابل انکاری دارد. ابن خلدون در کتاب گرانقدر خود، بحث مستوفایی در تأثیرات جسمانی و روانی غذاها دارد.^۱

بازگشت بازرگان، با طوطی آنچه دید از طوطیان هندوستان

کرد بازرگان تجارت را تمام باز آمد سویی منزل شادکام (۱۶۴۹)
بازرگان، تجارت را به پایان رسانید و شاد و شادمان به سوی خانه‌اش گسیل شد.

هر غلامی را بیاورد ارمغان هر کنیزک را ببخشید او نشان (۱۶۵۰)
آن بازرگان، طبق وعده‌ای که داده بود، برای غلامانش ارمغانهایی آورد و به هریک از کنیزانش نیز عطیه‌ای بخشید.

گفت طوطی: ارمغان بنده کو؟ آنچه گفتمی، و آنچه دیدی، بازگو (۱۶۵۱)
طوطی به بازرگان گفت: پس ارمغان من کو؟ هرچه دیدی و هرچه شنیدی برایم تعریف کن.

گفت: نئی من خود پشیمانم از آن دست خود خایان^۲ و انگشتان، گزان (۱۶۵۲)
بازرگان به طوطی گفت: من از آن پیغامی که به طوطیان هندوستان رساندم، سخت پشیمانم. به طوریکه هنوز هم انگشت ندامت به دندان می‌گزم.

من چرا پیغام خامی از گزاف بُردم از بی‌دانشی و از نَشاف^۳ (۱۶۵۳)
که چرا من از سر نادانی و بی‌عقلی، خبری بیهوده را رساندم؟!

۱. ر.ک. مقدمه، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۰.

۲. خایان: صفت فاعلی است به معنی جوّنده، در حال جویدن و گاز گرفتن.

۳. نَشاف: جنون، دیوانگی، خبط قوه دماغ.

- (۱۶۵۴) گفت: ای خواجه پشیمانی ز چیست؟ چیست آن کین خشم و غم را مقتضی است؟
طوطی از بازرگان پرسید: ای خواجه پشیمانی تو برای چیست؟ چه چیزی خشم و اندوه تو را برانگیخته است؟
- (۱۶۵۵) گفت: گفتم آن شکایت‌های تو با گروهی طوطیان، همتای تو بازرگان جواب داد: آن شکایت‌های تو را در هندوستان به دسته‌ای از طوطیان هم نوع تو رساندم.
- (۱۶۵۶) آن یکی طوطی ز دَرَدَت، بوی بُرد زهره‌اش پذیرد و لرزید و بِسُرد یکی از طوطیان همینکه درد و رنج تو را احساس کرد و به مقصود و منظور پی برد، زهره‌اش ترکید و لرزید و بر زمین افتاد و مُرد.
- (۱۶۵۷) من پشیمان گشتم این گفتن چه بود؟ لیک چون گفتم، پشیمانی چه سود؟ البته من از گزارش پیغام تو به طوطیان هندوستان پشیمان شدم. ولی پس از آنکه پیغامت را رساندم و آن حادثه اتفاق افتاد، دیگر پشیمانی چه سودی دارد؟!
- (۱۶۵۸) نکته‌ای کآن جَسْت ناگه از زبان همچو تیری دان که جَسْت آن از کمان در اینجا مولانا منتقل می‌شود به موضوع آفات زبان و لزوم حفظ آن: نکته‌ای که از دهان خارج می‌شود، آنرا مانند تیری بدان که از کمان رها می‌گردد و به پرواز در می‌آید. [از اینروست که علمای اخلاق، زبان را أَضْرُ الْجَوَارِح (= زبان آورترین عضو بدن) لقب داده‌اند].^۱
- (۱۶۵۹) وا نگردد از رَه، آن تیر ای پسر بند باید کرد سیلی را ز سر ای پسر معنوی، آن تیری که از وَتَر کمان رها می‌شود، دیگر باز نخواهد گشت. و سیل را باید از سرچشمه‌اش بست تا ویرانی نکند.

چون گذشت از سر، جهانی را گرفت گر جهان ویران کند، نبود شگفت (۱۶۶۰)
ولی اگر سیل از سرچشمه آن مسدود نشود، دنیایی را فرا می‌گیرد. و در آن صورت اگر
جهان را به کام ویرانی اندر کشد جای هیچگونه شگفتی نیست. [بس که آفت زبان، زبان‌بار
است.]

فعل را در غیب، اثرها زادنی است و آن موالیدش به حکم خلق نیست (۱۶۶۱)
هر فعل و عملی که از آدمی صادر می‌شود، چه خیر و چه شر، در عالم غیب و پشت
پرده محسوسات، اثرهایی دارد. و آن اثرها، جملگی با مشیت الهی در عرصه جهان پدید
می‌آید و در اختیار انسان نیست. [موالید، به معنی فرزندان، جمع مَوْلود است. اما در اصطلاح
اهل کلام عبارت است از آثار و افعالی که بر فعل دیگر مترتب باشد].
مولانا از این جا تا بیت (۱۶۶۸) مسأله کلامی تولید را مطرح کرده است. تولید از
اصطلاحات معتزلیان است. به عقیده اینان، افعال یا بی‌واسطه از انسان صادر می‌شود و در آن
صورت او فاعلِ مباشر است. یا با واسطه فعل دیگر از او به ظهور می‌رسد که آنرا فاعلِ
بالتولید گویند. پس تولید، ایجاد فعل است به واسطه فعل دیگر، مانند حرکت دست و حرکت
کلید و باز کردن قفل، که فعل و عمل نخستین بدون واسطه (= مباشر) است. و عمل‌های پس
از آن که متعاقب آن حصول می‌پذیرد تولید است. این نظر مبتنی است بر مسأله خلق اعمال و
جبر و اختیار که در مطلع بیت (۱۴۸۰) و شرح بیت (۱۴۹۸) همین دفتر مذکور افتاد. معتزله
می‌گویند فعلِ مباشر و تولید، هر دو مستند به قدرت آدمی است و فرقی میان آنها در استناد به
انسان وجود ندارد مگر از آن جهت که یکی بی‌واسطه و دیگری با واسطه در وجود می‌آید.
اشعریان، میانه اعمال انسان فرقی نمی‌گذارند و همه آنها را رأساً فعل حق تعالی و به
ایجاد وی تصور می‌کنند و این اصطلاح تولید را هم بکار نمی‌برند، زیرا عقیده آنان چنین است
که همه کائنات، بی‌واسطه به حق ارتباط دارند و به اراده او حصول می‌پذیرند. مولانا نیز بر
وفق عقیده اشعریان همه افعال را بی‌واسطه مستند به حق دانسته است.
اما توضیحی در آثار اعمال انسان؛ هریک از سخنان و کارهای انسان در خود او و
دیگران انعکاسی بجای می‌گذارد. بسیاری از آنها ممکن است بدون قصد و التفات صورت گیرد،
اما آثار و انعکاس آن بر دیگران قطعی است. عده‌ای را به موافقت و جمعی را به مخالفت

می‌انگیزد. هرچند گفتار و رفتار آدمی از أعراض است و به فنا می‌رود ولی آثار آن ممکن است تا زمانی دراز و حتی ادواری مدید بر جای ماند و نسل به نسل منتقل شود. البته این آثار در حیطه اختیارِ فاعلِ آن نیست ولی به هرحال از آثار و نتایج فعل اوست. فعل انسان درست مانند ریگی است که به برکه‌ای افکنده می‌شود و بلافاصله در تکِ آب فرو می‌نشیند و از نظرها ناپدید می‌گردد، اما در پی آن، دوایری زِره‌وار بر سطح آب پدید می‌آید و مدّت‌ها برجای می‌ماند. از اینروست که آدمی باید مواظب کار و گفتار خود باشد. و بداند که هرسختی یا کاری از او به ظهور می‌رسد نتایجی خوش یا ناخوش به همراه خواهد داشت که آن نتایج از اختیار او بیرون است و نمی‌تواند بر آن احاطه یابد.^۱

(۱۶۶۲)

بی‌شریکی، جمله مخلوقِ خداست آن موالید، ارچه نسبتشان به ماست

آن افعال اگرچه به ما نسبت داده می‌شود، اما جمله آن افعال بی‌آنکه کسی در وقوع آن دخیل و شریک باشد مخلوق خداوند است. یعنی همه آثار و افعال ما، معلول فعل حق است. و اوست که آنها را ایجاد کرده است. اگرچه از یک جهت، نسبت آن نتایج به ما هم واقعیت دارد. زیرا آن افعال از ما صادر شده است.

(۱۶۶۳)

زَیْدُ، پَرانید تیری سَوِ عَمْرِ^۲ عَمْر را بگرفت تیرش، همچو نَمْرِ^۱

به عنوان مثال، زید تیری به سوی عمرو پرتاب می‌کند. آن تیر همانند پلنگِ تیزچنگ، عمرو را فرو می‌گیرد و بر اثر این تیر، عمرو مجروح می‌شود. [تمثیل مولانا درباره زیدِ رامی (=زید تیرانداز) و حدوثِ آلام و مرگِ عمرو که تیر خورده است عیناً در کتاب الارشاد تألیف امام الحرمین ابوالمعالی عبدالله بن ابی محمد عبدالملک جوینی (متوفای سال ۴۷۸ هجری) آمده است.^۵ از اینجا به بعد مولانا وارد بحثی کلامی می‌شود و تمثیل و استنتاج او موافق مشرب اشعریان است که انسان را خالقِ افعالش نمی‌دانند بل کاسبِ آن می‌دانند. اما واصلان حق را از آنرو که مظهر و مجلای اسماء و صفات الهی هستند مختار کامل می‌شمرد. در

۱. ر.ک. پیشین، ص ۶۶۷.

۲ و ۳. زَیْد و عَمْر: مطابق با فلان و بهمان است. عَمْر را باید همراه با واو فصل به صورت عَمْرُو نوشت. اما در اینجا بنا به ضرورت قافیه، واو حذف شده است.

۴. نَمْر: پلنگ. صورت اصلی آن نَمِر است که بنا به ضرورت قافیه به صورت مذکور آمده است.

۵. ر.ک. پیشین، ص ۶۶۶.

اینجاست که مشرب مولانا از مشرب اشعریان نیز جدا می‌شود. [

مدّتی سالی همی زایید درد دردها را آفریند حق، نه مَرَد (۱۶۶۴)
این زخم، مدّتها موجب درد و رنج عَمُرو می‌شود. این دردها را حق تعالی پدید آورده
است نه انسان.

زیدِ رامی^۱، آن دَم ار مُرد از وَجَل^۲ دردها می‌زاید آنجا تا أَجَل (۱۶۶۵)
اگر زید تیرانداز در ضمن تیراندازی از ترس جان سپارد. یعنی پیش از آنکه تیر به
عَمُرو اصابت کند، زید بمیرد و لحظه‌ای بعد از مرگِ زید، تیر به عمرو برسد. در این صورت
درد و رنجی که از زخم‌های عَمُرو تولید شده، زاده فعل حق است نه عمل زید، زیرا زید دیگر
وجود ندارد که منشأ اثری باشد.

ز آن مَوَالِدِ وَجَع^۳ چون مُرد او زیدِ رامی زین سبب، قَتَالَ گو (۱۶۶۶)
ولی اگر بر اثر درد و زخمی که بر جان عَمُرو وارد آمده او بمیرد. از آنرو که ابتدا، تیر
را زید به سوی او افکنده، پس قاتل عَمُرو همان زید است.

آن وَجَع‌ها را بدو منسوب دار گرچه هست آن جمله، صُنِع کردگار (۱۶۶۷)
هرچند همه آن دردها و زخم‌ها، ساخته قدرت و مشیت الهی است. ولی چون آن
دردها از اصابت تیر زید در جسم و جان عَمُرو پدید آمده، پس باید مسبب آن را خود زید
بدانیم.

همچنین گشت و دَم و دام و جِماع آن مَوَالِد است حق را مُستطاع (۱۶۶۸)
افعالی نظیر زراعت و نفس کشیدن و دام گستردن و آمیزش کردن و جز آن‌ها، جملگی
طبق قدرت و مشیت الهی پدید آمده‌اند. [بنا به قول اشعریان اِسْنَادِ افعال انسان به او، نسبت
کسب است نه خلق، خدا خالق افعال است و انسان، کاسب افعال.]

۱. رامی: تیرانداز. اسم فاعل از مصدر رَمی.

۲. وَجَل: ترس.

۳. وَجَع: درد.

(۱۶۶۹)

اولیا را هست قدرت از اله تیرِ جسته، باز آرندش ز راه
در اینجا گفتار مولانا از صبغة کلام اشعریه خارج می‌شود و مجدداً رنگ صوفیانه به
خود می‌گیرد: قدرت اولیاء الله از قدرت خدا ناشی شده است. به گونه‌ای که آنان قادرند که
تیرهای رها شده از کمان‌ها را دوباره به جایگاه خود بازگردانند. [اولیاء الله (به اعتقاد صوفیه)
به جهت فنای در حق، قدرتی خداگونه دارند و می‌توانند در نظام هستی به اذن الهی تصرفاتی
داشته باشند که آنرا ولایت تکوینی یا خلق به همت گویند. در حقیقت، کار، کار خداست
منتهی عارفِ واصل، محلّ ظهور فعل الله می‌شود. در ادعیه ماثوره نیز در بیان تأثیر دعا وارد
شده است که: اَلدُّعَاءُ یُرَدُّ الْقَضَاءُ. «دعا، حتی قضای مقدر را باز می‌گرداند.» کلام مولانا بدین
مسأله نیز ناظر تواند بود.]

(۱۶۷۰)

بسته درهای موالید از سبب چون پشیمان شد ولی زان دستِ رب
این بیت متضمن دو وجه است: یکی اینکه «ولی» را حرف استدراک به معنی «لیکن»
بگیریم. با این تقدیر، ضمیر فعل «بسته» و «پشیمان شد» به هر ولی از اولیا باز می‌گردد. بدین
معنی: لیکن ولی خدا چون از ظهور موالید و آثار ناخرسند شود با قدرت حق در علل و
اسبابی که باعث ظهور موالید و آثار می‌شود خواهد بست. وجه دوم اینکه «ولی» را شخص
بگیریم و فاعل «بسته» و «پشیمان شد». با این تقدیر معنی بیت اینست: اگر ولی خدا از ظهور
موالید و آثار ناخرسند شود با استعانت از قدرت حق، در علل و اسبابی که موجب ظهور
موالید و آثار می‌شود خواهد بست.

(۱۶۷۱)

گفته، ناگفته کند از فتح باب تا از آن، نئی سیخ سوزد، نئی کباب
آن ولی خدا بواسطه فتح بابی که برایش حاصل گشته، گفته را ناگفته می‌کند. البته به
صورتی که نه سیخ بسوزد و نه کباب. استاد جعفری نوشته است: زیرا نه إشکالِ تخلّف معلول
از علّت لازم می‌آید و نه نتیجه کار اولیاء الله کاری نامعقول به نظر می‌رسد.^۱ اما توضیح استاد با
مبانی اندیشه مولانا در نمی‌سازد، زیرا او با آنکه به نظام علّیت و سببیت عقیده دارد، مانند
اشاعره، تخلّف معلول از علّت را مجاز می‌شمرد. مراد از «فتح باب» کرامات و خوارق عاداتی
است که بواسطه تجلیات الهی بر ولی خدا مکشوف شود.

کرامت. خارق عادت‌ی است که از ولی سرزند و معجزه خارق عادت‌ی است که از نبی ظاهر شود. مولانا صدور معجزه و کرامت را ممکن می‌داند. ولی معتقد است که آنچه موجب ایمان حقیقی شخص می‌گردد، رؤیت خارق عادت نیست بل تجانس روحی با ولی صاحب دعوت است. خواص اولیاء کرامات خود را مخفی می‌داشتند و عادتاً نعل وارونه می‌زدند و کرامتی اظهار نمی‌کردند. چه علاقه به داشتن کرامت را نیز از تسویلات نفس می‌دانستند. چنانکه شیخ حسن خرقانی گوید: هزار منزل است بنده را به خدا. اولین منزل کرامات است.^۱ و ابوعلی جوزجانی گوید: صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت.^۲ مولانا برترین کرامت را تبدیل خوی انسان از بدی به خوبی داند. مراجعه شود به شرح بیت (۱۴۲۳) دفتر سوم.]

از همه دل‌ها که آن نکته شنید آن سخن را کرد محو و ناپدید (۱۶۷۲)

قدرت تصرف ولی به قدری است که او می‌تواند، اثر کلمات و سخنان را از لوح ضمیر مردان ناپدید سازد. [ولی خدا با تصرفات روحی خود می‌تواند وساوس شیطانی را از جان مرید بزداید.]

گزت برهان باید و حجت، مها^۳ باز خوان من آیه او نسیها (۱۶۷۳)

بزرگا، اگر در این مورد به برهان و حجتی نیاز داری، به آیه شریفه ۱۰۶ سورة بقره مراجعه کن و آنرا بخوان که می‌فرماید: مَا تَسْخُ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلَهَا اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. «هیچ آیتی را منسوخ نگردانیم و یا به فراموشی نسپاریم مگر آنکه بهتر از آن یا مانند آن را بیاوریم. آیا نمی‌دانی که خداوند بر هر چیز تواناست.»

آیت اَنَسُوْكُمْ ذِكْرِيْ بِخَوَان قدرت نسیان نهادن‌شان بدان (۱۶۷۴)

نیز آیه ۱۱۰ سورة مؤمنون را بخوان که می‌فرماید: فَاتَّخِذْهُمْ سَخِرِيًّا حَتَّىٰ اَنَسُوْكُمْ ذِكْرِيْ وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُوْنَ. «آن گاه شما ای کافران، بندگان برگزیده مرا به سخره گرفتید تا بدان سبب از یاد من غافل شدید و بر آن بندگان، ریشخند می‌زدید.» بنگر به قدرت

۱. تذکرة الاولیاء، در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۳۵.

۲. رک. پیشین، ج ۲، ص ۱۱۹.

۳. مها: بزرگا، ای بزرگ مه + الف ندا.

معنوی اولیاء الله که چه سان نقوش و ساوس شیطانی را از لوح ضمیر مریدان می‌زدایند.
 «انسوکم» از باب إسناد فعل است به سبب. چنانکه زمخشری گوید: *يَتَشَاغَلُكُمْ بِهِمْ*
عَلَى تِلْكَ الصِّفَةِ^۱. «به سبب اشتغال شما به کار ریشخندِ بندگان خدا» طبرسی نیز در توضیح
 «انسوکم» گوید: *أَيُّ نَسِيتُمْ ذِكْرِي لِاسْتِغْثَالِكُمْ بِالسُّخْرِيَّةِ*^۲. «یعنی به سبب اشتغال شما به
 ریشخند مؤمنان فراموش کردید.» طبرسی بعد از ذکر این مطلب می‌گوید که برخی از مفسران
 فاعل «انسوکم» را مؤمنانی دانند که مورد ریشخند بدکاران قرار گرفته‌اند. و این قول موافق نظر
 مولاناست. مولانا از دو آیه اخیر نتیجه می‌گیرد که قدرت اولیا مانند قدرت حق تعالی است.
 دست ولی کامل، دست خداست.]

(۱۶۷۵) چون به تذکیر^۳ و به نسیان^۴ قادرند بر همه دل‌های خَلْقان قاهرند
 از آنرو که اولیاء الله قادرند که هم مطالب را به یاد مریدان آورند و هم آنرا از لوح
 نفوس آنان بزدایند. پس بر همه دل‌های مردم چیره و مسلط‌اند. [ظاهراً منظور مولانا اینست
 که پیر، قدرت تصرف در باطن مرید را دارد. بدین صورت که می‌تواند آثار افعال و اقوال را از
 ضمیر مرید بسترده و صورت ذهنی او را دگر سازد.]

(۱۶۷۶) چون به نسیان بست او راهِ نظر کار نتوان کرد، و باشد هنر
 اگر ولی (انسان کامل)، بوسیله فراموشی و نسیان، راه فکر و نظر را بر کسی فرو بندد،
 آن شخص دیگر نتواند کاری و عملی انجام دهد. گرچه هنرمند و صاحب فضل باشد.

(۱۶۷۷) خِلْتُمْ سُخْرِيَّةَ أَهْلِ السَّمُو از نُبی^۵ برخوان تا اَنَسُوْكُمْ
 ای هوی پرستان، شما پرداختید به ریشخند بزرگان و صاحبان کمال. اینک از قرآن
 کریم آیه *حَتَّى اَنْسُوْكُمْ ذِكْرِي* را تلاوت کن. [خِلْتُمْ (= پنداشتید) از افعال قلوب عربی است
 که با دو مفعول، متعدی می‌شود: مفعول اول، «سخریة» و مفعول دوم، «اهل السمو» است. اما

۱. ر.ک. کشاف، ج ۳، ص ۲۰۵.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۲۰.

۳. تذکیر: مطلبی را به یاد کسی آوردن.

۴. نسیان: فراموشی.

۵. نُبی: قرآن کریم.

نیکلسون نظر اکبرآبادی را صحیح می‌داند که گفته است: خَلْتُمْ در اصل به صورت خذتموا نوشته شده که آن نیز به جای اِتَّخَذْتُمْوا آمده است.^۱ رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷۴) همین دفتر. میم در «انساکم» باید با ضمه قرائت شود.]

(۱۶۷۸) صاحبِ ده پادشاهِ جسم‌هاست صاحبِ دل، شاهِ دل‌هایِ شماست
کدخدای ده، یعنی آنکه بر ویرانه دنیای محسوسات حکومت می‌کند، تنها بر جسم‌ها پادشاهی می‌کند. ولی صاحبِ دل، یعنی آنکه بر قلمرو عالم معنا و جهان نامحسوس حکومت می‌کند، پادشاه کشور دل‌های شماست.

(۱۶۷۹) فرع دید آمد عمل، بی‌هیچ شک پس نباشد مردم، الا مردمک
بی‌گمان همه اعمال، فرع بر دید است. یعنی حرکات بدن مطیع چشم است. چشم، ابتدا مطلوب را می‌بیند و بدن به سوی مطلوب می‌رود. نیز چشم، مکروه را می‌بیند و بدن از آن درمی‌آمد. یا هر عملی که از آدمی صدور می‌یابد متوقف بر نوعی شناخت است. بنابر این انسان در عالم هستی، به منزله مردمک چشم است. [حکیم سبزواری گوید: صاحب‌دل، انسان کامل است و او به صورت، خُرد و به سیرت، کلان است. زیرا او سایه خداوند بزرگ است. چون مردمک که مردمی بدان است. چه آدمیت به خدمت انسان کامل است و خدمت و عمل به دید است و دید به مردمک.^۲]

اینکه انسان کامل به منزله مردمک است، تعبیری است از ابن عربی: وَ هُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ
إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ.^۳ «نسبت انسان به حق تعالی، نسبت مردمک چشم
است به چشم که نگاه کردن با آن انجام می‌شود.»]

(۱۶۸۰) من تمام این، نیارم گفت از آن منع می‌آید ز صاحب‌مرکزان
من نمی‌توانم احوال و اسرار درون انسان کامل را که به منزله مردمک چشم جهان هستی است به نحو کامل شرح دهم، زیرا آن بزرگانی که مرکز جهان و ثقل هستی‌اند، مرا از کشف اسرار باز می‌دارند. چرا که راضی نیستند که همه اسرار آنان مکشوف گردد. [مراد از

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۶۰.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۵.

۳. ر.ک. فصوص الحکم (فص آدمی)، شرح خوارزمی به فصوص، ج ۱، ص ۶۷.

«صاحب مرکز» اولیاء الله و او تاد الله اند که بقای هستی بسته به وجود آنان. صوفیه آنان را به مَرَكَزُ دَايِرَةِ الْكَوْنِ تعبیر کرده اند. |

(۱۶۸۱) چون فراموشی خلق و یادشان با وی است و او رسد فریادشان زیرا ایجاد فراموشی در ضمیر مردم و تعلیم دادن حقایق به آنان یعنی محو و ثبت خواطر بر عهده ولی خداست که خلیفه معنوی اوست. و هموست که به فریاد گمگشتگان سلوک می رسد.

(۱۶۸۲) صد هزاران نیک و بد را آن بهی^۱ می کند هر شب ز دلهاشان تهی ذات پر نور حق تعالی یا انسان کامل که به اوصاف عالیه متّصف است به اذن خدا. هر شب، هزاران نوع فکر خوب و بد و خواطر رحمانی و شیطانی را می زداید و لوح ضمیر آنان را از این نقوش می سترد و دوباره بدان نقوش می آکند.

(۱۶۸۳) روز، دلها را از آن پُر می کند آن صدف ها را پُر از دُر می کند و مجدداً حق تعالی به گاو روز، دلها را از آن افکار می آکند و صدف های قلوب را پُر از مروارید معارف می سازد.

(۱۶۸۴) آن همه اندیشه پیشانها^۲ می شناسد از هدایت جانها بوسیله آن همه اندیشه هایی که در دوران گذشته پدید آمده، آدمی می تواند اگر هدایت الهی شامل حال او شد، جان خود را بشناسد. یعنی علوم و معارفی که از ادوار پیشین، میراث بشر شده است، در صورتی به خودشناسی انسان کمک می کند که هدایت و عنایت الهی نصیب او شود و اِلّا همه این علوم، حجاب اکبر گردد.

(۱۶۸۵) پیشه و فرهنگ تو آید به تو تا در اسباب بگشاید به تو در هنگام بیداری، کار و دانش تو به سوی تو باز می گردد تا در علل و اسباب معیشت را به روی تو باز کنند. یعنی تو به کمک کار و دانش معاش خود را تأمین می کنی.

۱. بهی: روشن، زیبا. با تشدید ی.

۲. پیشان: پیش، جلو، آغاز، ازل.

(۱۶۸۶) پیشه زرگر، به آهنگر نشد خوی آن خوش‌خو به آن مُنکر^۱ نشد
به عنوان مثال، پیشه و صنعت زرگر به آهنگر منتقل نمی‌شود. و نیز اخلاق انسان
خوش‌خُلق به آدم بدخُلق انتقال نمی‌یابد. خلاصه کمالات و نواقص هرکس پس از بیداری به
خود او باز می‌گردد نه به دیگری.

(۱۶۸۷) پیشه‌ها و خُلق‌ها همچون جهیز^۲ سویِ خصم آیند، روز رستخیز
پیشه‌ها و صفات هرکس در روز رستخیز مانند کشتی به سوی صاحب آن باز
می‌گردد.

(۱۶۸۸) پیشه‌ها و خُلق‌ها از بعدِ خواب واپس آید هم به خصمِ خود شتاب
پیشه‌ها و خویها، با شتاب هرچه تمام، دوباره به سوی صاحبش باز می‌گردد، یعنی
هرکس بر همان صفات و ملکاتی که پیش از خوابیدن و یا مردن، کسب کرده بیدار و یا
محشور می‌شود. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: لفظ خصم در اینجا از باب تغلیب است در
مظاهر قهر، چه همه صور ملکوتیه، ملکات نفس‌اند که او را می‌آزارند و با او به مخاصمه
می‌پردازند.^۳]۴

(۱۶۸۹) پیشه‌ها و اندیشه‌ها در وقتِ صبح هم بدانجا شد که بود آن حسن و قبح
هنگام بامداد، پیشه یعنی اعمال کسب شده و اندیشه‌ها و نیات به همان جایی می‌رود
که پیش از خواب در آنجا بود. خواه این اعمال و نیات، بد باشد و خواه خوب.

(۱۶۹۰) چون کبوترهایِ پیک از شهرها سویِ شهرِ خویش آرد بهرها^۵
مانند کبوتران نامه‌رسان که از شهرهای دیگر به شهر خویش باز می‌گردند و پیغام و
خبر می‌آورند. [حکمای الهی عقیده داشتند که روح انسانی به وقت خواب، از تن می‌گسلد و به
عالم غیب، می‌پیوندد. رجوع شود به بیت (۳۸۸-۳۹۱) همین دفتر. مولانا در ابیات اخیر،

۱. مُنکر: زشت. در اینجا به معنی بدخُلق.

۲. جهیز: اماله یافته چهار است. به معنی کشتی بزرگ، و لوازم و اسبابی که عروس به خانه داماد می‌برد.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۵۶.

۴. بُهر: بهره، نصیب. در اینجا به معنی خبر و پیغام است.

حالت خواب را که اکثر حواس از کار فرو می‌مانند و باز به هنگام بیداری بکار می‌افتند بر قدرت حق تعالی دلیل می‌گیرد، و به مناسبت آنکه هر جانی با صفات و احوال خود به عالم برین می‌پیوندد و باز بامدادان با همان صفات و احوال از نقص و کمال و حسن و قبح به تدبیر بدن اشتغال می‌ورزد. مثلاً جان آهنگر به تن زرگر پیوسته نمی‌شود.^۱

ایات اخیر یادآور حشر آدمیان بر اساس نیت و اعمال و ملکات آنان است. مولانا عقیده دارد که روح آدمی پس از مفارقت از این کالبد عنصری به جهانی برین می‌رود و در آن جهان، همه نهانی‌ها بر او مکشوف می‌آید و حتی اسراری که در نهانخانه ضمیر بر خود او نیز پوشیده بود بر او معلوم می‌گردد. و آدمی در آن روز از این تجسم اعمال و نیت سخت حیرت می‌کند، زیرا آدمی تا وقتی که در این جهان است در حجاب‌های مختلف نفسانی مخفی است و دیده‌ای مستور دارد و چون بدان جهان رخت بریست تیزبین شود و ملکات و صفات رذیله خود را آن‌طور که هست مشاهده کند. چنانکه در سوره ق آیه ۲۲ آمده است: لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. «تو زین پیش از این حقیقت به غفلت اندر بودی. امروز که روز رستاخیز است پرده از چشم تو بر گرفتیم چندانکه تیزبین شدی و نهانی‌ها را آشکارا دیدی.» مولانا قضیه تجسم اعمال را به نحو ماهرانه‌ای در مثنوی بیان کرده است به نحوی که حکیم ملاصدرا از بیانات او الهامات شگرفی گرفته است. رجوع شود به دفتر چهارم، بیت (۳۶۶۲) به بعد و دفتر دوم، بیت (۱۴۱۲) به بعد. ملاصدرا گوید: مردمان به صورت‌های گونه‌گون برحسب اعمال و ملکاتشان محسوس می‌شوند.^۲ حکیم سبزواری هم گوید: انسان برحسب باطن چهار نوع از انواع را دارد: فرشته، شیطان، درنده و بهیمه. پس به هر یک از این مراتب میل کند باطنش همان می‌شود.^۳

شنیدن آن طوطی، حرکت آن طوطیان، و مُردن آن طوطی در قفس

و نوحه خواجه بر وی

(۱۶۹۱)

چون شنید آن مرغ، کان طوطی چه کرد پس بلرزید، اوفتاد و گشت سرد
همینکه طوطی قفس‌نشین دانست که طوطی هندوستان چه عملی کرد، او هم لرزید و

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۷۴.

۲. ر.ک. الشواهد الربوبية، اشراق ششم، ص ۲۸۷.

۳. ر.ک. شرح الاسماء الحسنی، فصل ۲۲ از دعای جوشن کبیر.

افتاد و بدنش سرد شد و خلاصه خود را به مردن زد. [«سرد گشتن» کنایه از مُردن است، زیرا حرارت غریزی بر اثر عَرُوض مرگ فرو می‌نشیند.]

خواجه چون دیدش فتاده همچنین برجهید و زد کُله^۱ را بر زمین (۱۶۹۲)
بازرگان وقتی دید که آن طوطی به حال مرگ افتاده از جایش برجست و از شدت ناراحتی، کلاهش را بر زمین کوفت.

چون بدین رنگ و بدین حالش بدید خواجه درجست و گریبان را درید (۱۶۹۳)
بازرگان که طوطی را با آن رنگ و حال دید، از شدت اندوه برجست و یقه‌اش را از هم پاره کرد و گریه و زاری نمود.

گفت: ای طوطیِ خوبِ خوش‌خَنین^۲ این چه بودت؟ این چرا گشتی چنین؟ (۱۶۹۴)
گفت: ای طوطیِ خوب و خوش‌نواي من، چه بر سرت آمد؟! چرا به این روز افتادی؟!

ای دریغا مرغِ خوش‌آوازِ من ای دریغا همدم و همرازِ من (۱۶۹۵)
افسوس و دریغ که مرغ خوش‌آوازم را از دست دادم. و ای دریغ و افسوس بر آن مصاحب و همرازم.

ای دریغا مرغِ خوش‌آلحانِ^۳ من راحِ رُوح^۴ و رَوْضه^۵ و رَیحانِ^۶ من (۱۶۹۶)
افسوسا بر آن طوطی خوش‌آوازم! ای دریغ بر آن پرندۀ نغمه‌سرایي که باده روح و مرغزار و گل و ریحان من بود!

۱. کُله: مخفَف کلاه. «کُله بر زمین زدن» رسمی بوده به گاهِ نزول مصیبت. داغ‌دیده از شدتِ حزن و اندوه کلاه خود را بر زمین می‌کوفته است. نظیر رسم گریبان دریدن و یقه جاک کردن. مقابل «کلاه به هوا انداختن» که علامت شادی است.

۲. خوش‌خَنین: خوش‌آواز.

۳. خوش‌آلحان: خوش‌آواز.

۴. راحِ رُوح: شراب روح، هرچه که روح را به نشاط آورد.

۵. رَوْضه: گلزار، باغ. جمع: ریاض.

۶. رَیحان: سبزی و خرمی.

(۱۶۹۷) گر سلیمان را چنین مرغی بُدی کی خود او مشغولِ آن مرغان شدی؟
اگر فرضاً حضرت سلیمان (ع) چنین پرندۀ خوش آوازی داشت، مگر ممکن بود که به
پرندگان دیگر توجّه کند؟!

(۱۶۹۸) ای دریغا مرغ، کارزان یافتم زود، رُوی از رویِ او برتافتم
حیف آن پرندۀ ای که چون ارزان به دستش آورده بودم ارزان هم از دستش دادم.
[مولانا در اینجا مجدداً به بیان آفت زبان می پردازد.]

(۱۶۹۹) ای زبان، تو بس زیانی مر مرا چون تویی گویا، چه گویم من تو را؟
بازرگان گفت: ای زبان، تو برای من بسیار زیانمندی، چون تویی گوینده، من دیگر به
تو چه توانم گفت؟!

(۱۷۰۰) ای زبان، هم آتش و هم خرمی چند این آتش در این خرمن زنی؟
ای زبان، تو در مثل، هم آتشی و هم خرمن. یعنی وقتی زبان به نطق نیک آید، خرمی
از حسنات پدید می آورد، و چون به کژی تکلم کند، خرمن حسنات را به کام نیستی و آتش
قهّار اندر سازد. ای زبان، آخر چقدر آتش تباهی به خرمن حسنات در می افکنی و آنرا نیست
و نابود می کنی؟

(۱۷۰۱) در نهان، جان از تو افغان می کند گر چه هر چه گویش، آن می کند
ای زبان، جان در نهان از دست تو ناله و زاری می کند. با این حال جان، چاره ای جز
این ندارد که هر چه تو می گویی همان را بکند. یعنی کلمات و گفتارهای زبان، در روح و جان
اثر می بخشد. [حکیم سبزواری گوید: یعنی هر چه زبان می گوید، در جان تأثیر می گذارد. مثل
اذکار و جز آن، زیرا با ذکر خدا، منور می شود و با یاد غیر خدا، مکدر می گردد. پس ذکر
لسانی، سیردوری می کند. چه نخست یاد قلبی از روح و سر می آید تا اینکه به زبان می رسد و
دوباره از راه گوش به خیال و قلب و روح و فوق او می رود.^۱]

(۱۷۰۲) ای زبان، هم گنج بی پایان توی ای زبان، هم رنج بی درمان توی
ای زبان، هم گنج بی پایان، تو هستی. یعنی هم می توانی با نطق و بیان در گنجخانه های
علوم و اسرار را بگشایی، و هم می توانی درد بی درمان و علاج ناپذیر باشی. یعنی با بیان
کلمات ناهنجار، دل این و آن را مجروح کنی و مردم را به گمراهی درکشی.

(۱۷۰۳) هم صغیر و خُذعه مرغان، توی هم انیس و حشّ هجران توی
ای زبان، هم تو صغیر حيله گرانه و فریب دهنده پرندگانی. یعنی تویی که با طیور ارواح
و مرغان جان با زبان خودشان سخن می گوئی و بدین وسیله فریشان می دهی و به دام
مادیتشان در می افکنی. و هم تو همدم تنهایی دوران فراق و هجران هستی. زیرا با زبان و گفتار
دلنشین است که می توان به بیتابان عشق، تسلی خاطر داد.

(۱۷۰۴) چند امانم می دهی ای بی امان؟ ای تو زه کرده^۱ به کین من کمان
ای زبانی که امانم را بُریده ای، ای زبانی که نه خود از لغزش و خطا درامانی و نه به کسی
امان می دهی که از خطا و لغزش در امان قرارگیرد، چقدر امانم می دهی؟! یعنی بالاخره کی می خواهی
به من امان دهی؟! ای زبانی که از سر کینه و بدخواهی، آماده ای که مرا مجروح و خسته دل نمایی.

(۱۷۰۵) نک بی پُرانیده ای مرغ مرا در چراگاهِ ستم^۲ کم کن چرا
اینک ای زبان، تو پرنده روح مرا پرانده ای. یعنی با سخنان تشویش آورت، او را
مضطرب و رمان کرده ای و از جمعیت خاطر دورش داشته ای. ای زبان در چراگاه ظلم، کمتر
چرا کن. یعنی از حجم ستم و بدگفتاری ات بکاه.

(۱۷۰۶) یا جواب من بگو، یا داد ده یا مرا ز اسباب شادی یاد ده
ای زبان، یا پاسخم را بده که علاج و چاره ات چیست. و یا بر سر عدل و انصاف بیا. و
یا اسباب شادی را به من بیاموز تا بدان مشغول شوم و این اندوه را فراموش کنم.

۱. زه کردن کمان: کنایه از آماده شدن برای کشتن یا زیان رسانیدن به کسی.

۲. چراگاه ستم: اضافه تشبیهی است از نوع اضافه مُشَبَّهٌ بِهِ به مُشَبَّه است. یعنی ستمی که همچون چراگاه،
ستمگران را پروار می کند. ستم از آنرو به چراگاه تشبیه شده که ستمگران در آن می چرند و بر قدرت و
صولت خود می افزایند.

(۱۷۰۷)

ای دریغا، صبحِ ظلمتِ سوزِ من ای دریغا، نورِ روزِ افروزِ من
در اینجا مولانا مطالب مربوط به گزند زبان را که از قول بازرگان بیان داشته پایان
می‌دهد و مجدداً صورت حکایت را پی می‌گیرد. بازرگان ادامه داد: ای دریغ از تو که صبحِ
تاریکی زُدای من بودی. همان صبحی که پردهٔ ظلمت را با شعاع نورت می‌سوزاندی و محو
می‌کردی. ای دریغ از تو که روشنی‌بخشِ روز من بودی. [در اینجا بازرگان، طوطی خود را به
طریق استعارهٔ تمثیلیه به نور و بامداد تشبیه می‌کند].^۱

(۱۷۰۸)

ای دریغا مرغِ خوش پروازِ من ز انتها پسریده تا آغازِ من
دریغ بر پرندهٔ بلند پروازِ من، همان پرندهٔ قدسی روح که بر مدارج و مراتب عالی
هستی به پرواز درآمده است و قوس صعودی هستی را از نزولی‌ترین مرتبت که مرتبهٔ ناسوت
است تا عالی‌ترین مرتبت که مرتبهٔ لاهوت است با عنایت خاصهٔ الهی سیر کرده است. [روح،
ابتدا سیر نزولی دارد. یعنی از مرتبهٔ اعلای هستی به مرتبهٔ اسفلِ هستی هبوط و نزول می‌کند و
سپس به سیر صعودی می‌پردازد و دوباره به آغاز و اصل خود واصل می‌شود].^۲ به گفتهٔ برخی
از شارحان، مراد از «انتها»، عالم محسوسات است، و مراد از «آغاز»، مقام قدس الهی.^۱

(۱۷۰۹)

عاشقِ رنج است نادان تا ابد خیز لا اُقَسِمُ بخوان تا فی کَبَدِ
آدم نادان هماره به رنج خود عشق می‌ورزد. یعنی انسان بی‌عقل همیشه برخلاف
مصلح خود گام برمی‌دارد. گویی که او عاشقِ رنج و بدبختی است. اگر در این مورد، شاهی
می‌خواهی بلند شو سورهٔ بلد را بخوان که می‌فرماید: لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ. «سوگند بدین شهر»
تا آنجا که می‌فرماید: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ. «همانا آدمی را در رنج بیافریدیم.» [مفسران
دربارهٔ «لا» که افادهٔ چه معنایی می‌کند اقوالی آورده‌اند: بعضی می‌گویند «لا» زانده (یا زینت)
است. پس لَا أُقْسِمُ به معنی «سوگند نمی‌خورم» نیست، بلکه به معنی سوگند می‌خورم است.
قولی دیگر «لا» را در ردّ ظنون و انکار منکران می‌داند. گویی که بیان می‌دارد: لَا كَمَا تَظُنُّونَ
«آنطور نیست که می‌پندارید.» و به دنبال آن قسم می‌خورد بدان شهر.
مناسبت این بیت با بیت قبلی اینست که هر انسانی که به مقام حقیقی انسان واقف نشود

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۸۸.

۲. مقتبس از شرح اسرار، ص ۵۶ و شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۸۹.

برای همیشه خود را به کام رنج و اندوه دنیوی در افکند و هرگز به حال اولیاء الله نرسد که
لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.]

از کَبَد^۱ فارغ بُدم با رویِ تو وز زَبَد^۲ صافی بُدم در جویِ تو (۱۷۱۰)
ای محبوب حقیقی تا وقتی که با جمال تو دمساز بودم از رنج آسوده بودم. و در
جویبار عشق و محبت تو از کف و زواید و ناخالصی پاک بودم. [این بیت خطاب به حضرت
حق است. تا زمانی که روح انسان در عالم وحدت با ذات الوهی وحدت داشت از هر پلیدی و
کثرتی فارغ بود و از تیرگی و شائبه دنیوی و رنج عالم محسوسات منزّه بود. و این رنج‌ها وقتی
حاصل آمد که انسان از نیستانِ عالم وحدت بریده شد و در نفیر و شیون فراق افتاد.]

این دریغ‌ها خیال دیدن است وز وجودِ نقدِ خود بُبُردن است (۱۷۱۱)
این دریغ گفتن‌ها و افسوس خوردن‌ها همه به خاطر اینست که عاشق در آرزوی
مشاهده محبوب حقیقی است. و در این راه از هستی مادی و تن خاکی خود می‌برد و آنرا وداع
می‌گوید. [اکبرآبادی گوید: این دریغ از آن است که می‌خواهم از هستی خود فانی شوم و تو را
مشاهده کنم.^۳ دریغ و حسرت وقتی دست می‌دهد که مطلوبی از آدمی فوت شود و یا در
آرزوی امری دلخواه باشد که بدان نتواند رسید. و این مستلزم توجه قلب است به گذشته و یا
آینده. و این برخلاف ابن‌الوقت بودن صوفی است. مولانا در تمام مدّت دیده نشد که بر فوت
چیزی حسرت خورد تا بدانجا که روزی بی‌معشوق نزیست. همینکه شمس رفت به
صلاح‌الدین و پس از آن به حسام‌الدین عشق ورزید و مرگ یاران خود را در کمال شادی
پذیرفت و جنازه آنان را با دف و رقص و سماع تشییع کرد. یاران او نیز همین روش را در
فوت او معمول داشتند.^۴]

غیرتِ حق بود و با حق چاره نیست کو دلی کز عشقِ حق، صد پاره نیست؟ (۱۷۱۲)
مرگ و فنای پرنده زیبای روح از غیرت حق تعالی است و در برابر عشق خدا هیچ

۱. کَبَد: رنج و سختی.

۲. زَبَد: کفی که روی مایع ایستد.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۱۲.

۴. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۷۸-۶۷۹.

چاره‌ای نیست. کو آن دلی که از عشق حق، صدپاره نشده باشد؟ [حکیم سیزواری گوید: غیرتش غیر در جهان نگذاشت. یعنی فانی ساختن طوطی جان از غیرت حق بود که او را متصل به خود نمود.^۱ اما حقیقت غیرت چیست؟ پاسخ می‌دهد:]

(۱۷۱۳)

غیرت آن باشد که او غیر همه‌ست آنکه افزون از بیان و دَمْدَمه‌ست

غیرت، عبارت است از آن که خدا، غیر همه موجودات است. هموست که از حد توصیف و بیان بیرون است. و این کلمات و عبارات معمولی ما نمی‌تواند حق مطلب را ادا کند. | غیرت در لغت به معنی ناپسند دانستن شرکت دیگران در حق خود است. و غالباً در افواه اطلاق می‌شود در حمایت مرد از زن و فرزند و نوامیس خود. اما در اصطلاح صوفیه غیرت دو نوع است: یکی غیرت خدا بر بنده، و دیگری غیرت بنده بر خدا. غیرت خدا بر بنده بدین معنی است که خدا می‌خواهد بنده را از خلاق بگيرد و تنها به خود مشغولش دارد. ولی غیرت بنده بر حق اینست که احوال و انفاس خود را به غیر حق مشغول ندارد.^۲ اطلاق غیرت در مورد حق تعالی بدان جهت است که به اعتقاد صوفیان، او عاشق و معشوق بالذات است و به حکم *يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ* او نخست صلاهی محبت در انداخت و شور عشق برانگیخت و به جمال بی‌نهایت خویش عشق ورزیدن آغاز کرد و جهان را مظهر جمال *لَمْ يَزَلْ* ساخت و تخم عاشقی و معشوق پرستی در مزرعه دل‌ها افکند و آدم خاکی را سبق محبت آموخت. و می‌دانیم که غیرت و عشق، همزادان و مصاحبان دیرینه‌اند.^۳ |

(۱۷۱۴)

ای دریغا اشک من دریا بُدی تا نثارِ دلبرِ زیبا بُدی

کاش اشک چشمانم دریا می‌بود، تا آنرا نثارِ دلبرِ زیبایم می‌نمودم.

(۱۷۱۵)

طوطی من، مرغِ زیرکسار^۴ من ترجمانِ فکرت و اسرارِ من

ای طوطی من، ای پرنده زیرک من. ای آنکه بازگو کننده افکار و اسرارِ نهان

من هستی.

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۶.

۲. ر.ک. ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۲۱.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۱.

۴. زیرکسار: زیرک سر، باهوش.

(۱۷۱۶) هر چه روزی داد و ناداد^۱ آیدم او ز اوّل گفته تا یاد آیدم
هرچه از عدل و ظلم بر سرم می آمد، او از اوّل می گفت و من به خاطر می آوردم.
[اکبرآبادی گوید: هرچه روز غنا و فقر از راحت ورنج، مرایش می آمد، طوطی قبل از وقوع می گفت.^۲]

(۱۷۱۷) طوطی کاید ز وحی، آواز او پیش از آغاز وجود، آغاز او
آن طوطی زیرکسار و زیبا اندام، آوایش از طریق وحی می رسد و آغاز وجودش پیش
از هر آغازی بوده است و پیش از همه کائنات و ممکنات وجود داشته است. [بیت فوق ناظر
است بر این مطلب که مولانا و جمعی از عارفان و حکما، روح را جسمانیة العدوث نمی دانند،
بل وجود او را مقدم بر این جهان دانند. مصراع اول به آیه ۴-۳ سورة نجم اشارت تواند داشت:
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى. «و (پیامبر) از سر هوی و هوس سخن نگوید.
بل هرچه گوید وحی است که بدو رسد.»]

(۱۷۱۸) اندرونِ توست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
آن طوطی یعنی جان قدسی در درون تو مخفی است و تو عکس و جلوه آن را روی
این و آن می بینی. [این بیت هم می تواند بدین مسأله اشارت داشته باشد که جسم و همه
اعضای آن در حکم سایه روح است، و هم می تواند حاکی از این حقیقت باشد که همه عالم،
سایه ای است از حق تعالی. مصراع اول ناظر است به آیه ۲۱ سورة ذاریات: وَفِي أَنْفُسِكُمْ
أَفَلَا تُبْصِرُونَ. «و در شماست آیا نمی بینیدش؟» اطلاق پرنده بر ذات الهی و نیز روح انسانی هر
دو در متون عرفانی و حکمی سابقه دارد. لاهیجی، سیمرخ را تعبیری از ذات الهی دانسته.^۳ نیز
بوعلی سینا در قصیده معروف عینیه خود از نفس ناطقه انسانی با نام ورقاء (= کبوتر) یاد
می کند. لیکن گاه انسان، جلوه ها را می بیند ولی صاحب جلوه ها را هرگز.]

(۱۷۱۹) می بزد شادیت را تو شاد از او می پذیری ظلم را چون داد از او
جلوه های طوطی جان، شادی و سرور تو را از تو می ستاند، با این حال باز تو از او

۱. ناداد: ظلم، منع و امساک. نا در اینجا پیشوندی است که غالباً بر صفات و مشتقات در می آید، مثل نادان، نا آگاه، البته بر غیر صفت نیز در آید مانند ناجنس، ناشکر.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اوّل، ص ۱۱۵.

۳. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۱۳۰.

شادمان و خرسندی، و نیز ستم او را عین عدل تلقی می‌کنی و از آن ظلم خشنودی. [فاعل می‌بَرَد، همان عکسِ او است. و مراد از «عکس او» جلوه‌های مشهود و محسوسِ جان است. منظور دو بیت اخیر: طوطیِ جان که در زیبایی و ملاحظت بی‌نظیر است، عکس آن در عالم محسوسات در مظاهر تجلی می‌کند و انسان بدان مظاهر مایل می‌شود و بدانان عشق می‌ورزد. حال آنکه آن معشوق‌ها تماماً مجازی است. و همان معشوق‌های مجازی، تو را دچار سختی و هجران می‌کند و بر تو جفا روا می‌دارد و شادمانی تو را محو می‌کند و در عین حال تو از او راضی و خرسندی.

جهت ایضاح بیشتر: به نظر مولانا سرچشمه‌خوشی‌ها، جان است. آدمی نخست منفعت و مطلوبیت چیزی را مطابق سوابق ذهنی خود تصور می‌کند و آنگاه با علانی که در اشیاء می‌بیند، آن تصویر را بر آنها می‌افکند. از انعکاس این تصویر، مطلوبیت متولد می‌گردد. برآستی هرکس هر چیزی را دوست دارد بدان سبب است که تصویر خود را در آن می‌بیند. پس می‌توان گفت که انسان، خود را دوست می‌دارد و عاشق خود است و نباید بر معشوق منت بگذارد که طالب اوست. دشمنی نیز بر این قیاس است. مولانا می‌گوید اصل خوشی، جان است و ما بی‌سبب برعکس‌ها و جلوه‌های آن عشق می‌ورزیم. اینست معنی می‌بَرَد شادیت را تو شاد از او.^۱

(۱۷۲۰)

ای که جان را بهر تن می‌سوختی سوختی جان را و تن افروختی

ای دوستدار هوی و هوس که جان را برای پروار کردن جسمت فدا می‌کردی، تو روح و جانت را بد آتش تباهی درکشیدی تا جسمت آراسته و فروزان گردد. [جان را به سبب پرداختن به تیمار تن و پروردن بدن و سرگرم شدن به جلوه‌ها و مظاهر از شناخت ذات خود که در حقیقت، شهود قلبی ذات رب است در آتش هجران و اخگر فراق سوزاندی.]

(۱۷۲۱)

سوختم من، سوخته^۲ خواهد کسی تا ز من آتش زند اندر خُسی^۳؟

من در عشق حق سوخته‌ام. آیا کسی هست که این عاشق آتشین مزاج را بخواهد که با آن بر خُس و خاشاک جسمانیت و هوی و هوس آتش در افکند؟

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۴ - ۶۸۳.

۲. سوخته: فتیله و پنبه که بدان وسیله چراغ را روشن می‌کردند. مجازاً عاشق دلسوخته.

۳. خُس: خار و خاشاک.

سوخته، چون قابلِ آتش بُود سوخته پستان که آتش کُش^۱ بود (۱۷۲۲)

فتیله که قابل اشتعال است، چنین فتیله‌ای را بگیر که آتش را به خود جذب می‌کند. [انسانی که به شعله عشق، سوخته شده، چنین فردی، آتش عشق را به خود می‌گیرد. ولی آنکه عاری از عشق است، دلی سرد و فسرده دارد و اخگر عشق را به خود نمی‌گیرد. حکیم سبزواری گوید: اشارت بدین مطلب است که ناقصان کمال‌جو باید از کاملان، استمداد جویند و از آتش و سوز و درد ایشان، اخگری برگیرند^۲. استاد فروزانفر گوید: سوختگی، دو نوع است یکی در طلب هوای نفس که مذموم است و در بیت (۱۷۲۰) و ابیات پیشین بدان اشارت رفته است، و دیگر، سوزش دل از عشق و یا نیستی از اوصاف بشری که در بیت (۱۷۲۱) از آن سوختگی سخن می‌گوید. نیاز و درد طلب، پایه اصلی یافت و وصول به همه آرزوها و مرادهاست. بدین سبب می‌گوید که اگر خود سوخته نیستی و نیاز عاشقانه نداری بیا و از نفس گرم جانسوز من مدد گیر و آتش در خود زن تا از خود فانی و به دوست باقی گردی^۳.]

ای دریغا ای دریغا ای دریغ کانچنان ماهی نهان شد زیر میغ^۴ (۱۷۲۳)

از اینجا به بعد گویی که مولانا از قصّه طوطی به یاد پیر و مرادش شمس تبریزی و روزگار وصال او می‌افتد و بی‌اختیار و با زبانی آتشین به شرح هجران و بی‌قراری خویش می‌پردازد. این ابیات برحسب ظاهر از زبان بازرگان گفته شده است: دریغا، دریغا، دریغا که آن طوطی، مانند ماه تابان در زیر ابر پنهان شد.

چون زَنم دَم؟ کاتَشِ دل تیز شد شیرِ هَجَر^۵، آشفته و خونریز شد (۱۷۲۴)

چگونه سخن بگویم در حالی که آتش دلم، تند و تیز و فروزان گشته است و شیرِ هجران و فراق، آشفته و خونریز شده است؟ [اکبرآبادی گوید: شیرِ هَجَر در اینجا عبارت از جدایی نیست، بلکه کنایه از عدم سیری و وسعت و استعداد کاملان است، زیرا او این بیت را

۱. آتش کُش: جذب کننده آتش، مواد سریع الاشتعال که زود آتش را به خود می‌گیرند.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۶.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۴.

۴. میغ: ابر.

۵. هَجَر: دوری، هجران.

سخن مولانا می‌داند که از فراق آن بازرگان به یاد فراق خود افتاده است.^۱

(۱۷۲۵) آنکه او هشیار، خود تند است و مست چون بُود، چون او قَدَح گیرد به دست؟
به عنوان مثال، کسی که به گاهِ هوشیاری و حضور عقل خود، شوریده و سرمست است، بین وقتی که قدحی شراب به دست گیرد و درکشد چه حالی پیدا می‌کند؟!

(۱۷۲۶) شیرِ مستی کز صفت بیرون بُود از بسیط^۲ مَرغزار افزون بُود
مثالی دیگر، شیرمستی که حال او از حدّ توصیف و بیان خارج است. هرگاه پهنه مرغزارِ سرسبز را مشاهده کند، رونق و سبزی و خرمی آن، شیرمست را مست‌تر می‌سازد. [همین‌طور هرگاه چون منی که حالت شوریدگی و مستی‌ام در حدود و موازین مرسوم در نمی‌گنجد، اگر به رضوان حقیقت نیز واصل شوم مسلماً مستی‌ام افزون‌تر می‌گردد. پس حضرت مولانا، حالت خویش را به شیرِ مستی تشبیه می‌کند که از رسیدن به مرغزار زیبا مستی‌اش افزون‌تر می‌گردد.^۳]

(۱۷۲۷) قافیه اندیشم و دلدارِ من گویدم مَندیش، جز دیدارِ من
با اینکه در اندیشه قافیه‌سازی هستم تا اشعارم را به سامان آرم. ولی چنان در جلوه جمال محبوبم مستغرق شده‌ام که گویی به من چنین خطاب می‌کند: قافیه‌سازی را رها کن و تنها به دیدار جمال من اندیشه کن. [نیکلسون عقیده دارد که مراد از «دلدار من» اشارت به حسام‌الدین است و آنرا مفتاح فهم این بیت و ابیات دانسته است.^۴، اما او در این عقیده، بر صواب نیست. اکبرآبادی گوید: شاید که در غلبه مستی، توقّفی در قافیه افتاده باشد و حضرت مولوی به تکلف، متوجّه تلازم شعری شدند، از جناب محبوب خطاب آمد که بجز دیدار من اندیشه مکن.^۵]

شعر حقیقی آنست که بی‌اختیار و تکلف و به مدد عشق و جوشش معنی بر زبان آید و

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۱۶.

۲. بسیط: فراخ، وسیع، گشاده، پهن.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۹۶.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۶۷.

۵. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۱۶.

عشق به زبان شاعر سرود گفتن آغاز کند نه آنکه به نیروی فکرت و تتبع در اسلوب‌های شاعران دیگر و احاطه بر لغت بسرایند.^۱ شبستری گوید:

عروض و قافیه معنی نسجد به هر ظرفی در او معنی نگنجد

خوش‌نشین ای قافیه‌اندیش من قافیه دولت تویی در پیش من (۱۷۲۸)
ای عاشقی که برای قافیه‌سازی فکر می‌کنی، آسوده و خوش‌بنشین که در نزد من قافیه دولت تویی. یعنی میزان‌کننده و سامان‌دهنده دولت و اقبال‌سالکان تو هستی.

حرف، چه بود؟ تا تو اندیشی از آن حرف، چه بود؟ خارِ دیوارِ رزان^۲ (۱۷۲۹)
سخن چیست که تو درباره آن اندیشه کنی؟ سخن چیست؟ سخن در مثال، مانند بوته‌های خاردارِ دیوارِ باغ است. [سخن و کلام، بر سر دیوارِ بوستان معارف و روضه حقایق، مانند پرچینی از خار است که مانع از رسیدن بدان می‌شود، زیرا هر حقیقتی که به لفظ درآید، شأن حقیقی خود را آن گونه که هست از دست می‌دهد و تزلزل می‌کند. مولانا خود گفته است: سخن، سایه حقیقت است و فرع حقیقت^۳.]

حرف و صوت و گفت را برهم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم (۱۷۳۰)
لفظ و صوت و سخن را کنار می‌گذارم تا بدون این سه مانع با تو هم کلام شوم. [زیرا هرگاه میان دو طرف، مناسبت روحی و سنخیت باطنی شدت گیرد، نوع اندیشه و فکر نیز همسنگ و متجانس می‌شود به گونه‌ای که اندیشه یکدیگر را می‌خوانند بی هیچ کلامی و گفتاری.]

آن دمی کز آدمش کردم نهان با تو گویم ای تو اسرارِ جهان (۱۷۳۱)
آن سخنی را که از آدم (ع) نهان داشتم و از او مکتوم نمودم به تو می‌گویم. ای که تو مخزن اسرار جهانی، [این بیت و چند بیت بعدی از ابیات دشوار و پُر رمزی است که شارحان مثنوی را به زحمت انداخته و بحث تأویل را گرم کرده است. مشکل اینجا است: این کدام رازی است که خدا با انبیاء در میان نگذاشت، ولی به کسی که مقام نبوت نداشت باز گفت؟ برای حل]

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۶.

۲. رز: درخت انگور. در اینجا به معنی باغ آمده است.

۳. فیه مافیه، ص ۷.

این مسأله تأویلاتی شده است که مجمل آن اینست:

الف - در هر عصری از اعصار و هر دوری از ادوار، هستند اولیائی که مظهر و مرآتِ حقیقت محمدیه هستند، و آن انسان کامل که در عصر خود، مظهر تامّ و تمام آن حقیقت است به طریق ترجمان از آن حقیقت سخن گفته‌اند. همینطور حضرت مولانا نیز از مرتبهٔ محمدیه، سخن گفته است و عدم ذکر نام شریف حضرت محمد(ص) در این ابیات، خود دلیلی است بر صحت این مطلب.

ب - مقصود از «این دم»، اظهار آن حقایق است آنگونه که حقیقت دارد. با این ملاحظه، پیامبران از این رازها باخبر بوده‌اند ولی چون مأموریت عام داشته‌اند، لذا باید به گونه‌ای حرف می‌زدند که اذهان عامه نیز کلام آنان را دریابد، از اینرو به ملاحظهٔ سطح شعور عامهٔ مردم، نمی‌توانستند همهٔ حقایق را آن‌سان که هست بگویند. چنانکه وقتی جناب کمیل بن زیاد با آن مقام والای معنوی از حضرت مولی الموحّدین می‌پرسد: «مَا الْحَقِيقَةُ؟ «حقیقت چیست؟» حضرت جواب می‌فرماید: «مَا لَكَ وَالْحَقِيقَةُ؟» «تو را با حقیقت چه کار؟» بنابر این بزرگان، ضمن آنکه خود به مقام والای حقیقت دست یافته بودند ولی در ابلاغ آن به ظرف اذهان و گنجایش آن عنایت داشتند.

ج - قاعدهٔ لَا تَكَرَّرَ فِي التَّجَلِّي. «در تجلیات حضرت سبحان، تکرار نیست.» همهٔ موجودات، مظهر اسماء و صفات حق تعالی هستند و هر مظهري به نوعی، این مظهریت را دارد. و ظهور حق در هر ذره‌ای به گونه‌ای است و هرگز در این جلوه‌ها تکرار وجود ندارد، زیرا خدا کار لغو و عبث نمی‌کند. هر جلوه‌ای از جلوات حق، تازه و بدیع است: وَكُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. خدا در هر لحظه تجلی خاصی دارد. آن تجلی و جلوه‌ای که در ذره‌ای کرده در افلاک دیده نمی‌شود، یا آن تجلی که در آب کرده در آتش ننموده است و... بنابر این آن رازی که در دل مولانا یا هر ولی دیگر افکنده به قدر ظرفیت و اندازهٔ اوست. از اینرو روشن می‌شود که مقصود از این چند بیت، رجحان مولانا یا هر ولی دیگر بر انبیاء نبوده است.^۱

(۱۷۳۲)

آن دمی را که نگفتم با خلیل و آن غمی را که نداند جبرئیل
آن ظهور و جلوه‌ای که حضرت حق در مولانا و یا هر ولی دیگر کرده، در

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۲۹۱.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۶۹۹ و شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۹.

ابراهیم خلیل (ع) ننموده است. و آن غمی را که تو تحمل می‌کنی جبرئیل از آن خبردار نشده است. [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

آن دمی کز وی مسیحا دم نزد حق ز غیرت نیز بی‌ما هم نزد (۱۷۳۳)
حضرت عیسی (ع) از ظهوری که حق در مولانا داشته دم نزد و نمی‌زند. و حتی حق تعالی از روی غیرتش بی‌ما به ظهور نیاورد، زیرا حق تعالی بواسطه ما جلوه رخسار بنمود.

ما چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی من نه اثباتم، منم بی‌ذات و نفی (۱۷۳۴)
ما در لغت چیست؟ حرفی است که دلالت بر اثبات و نفی می‌کند. من، وجودی ندارم بلکه معدوم و بی‌ذات و وجود هستم. [ما در عربی یا بر نفی دلالت می‌کند که بدان مایِ نافیه گویند. مانند: ما هُوَ بِشَاعِرٍ، یعنی او شاعر نیست. و: ما ذَهَبَ، یعنی نرفت. ما بر اثبات هم دلالت می‌کند که آنرا مایِ موصوله گویند. مانند: ما فی الْبَالِ، یعنی آنچه که در اندیشه وجود دارد. و گاه ما در عربی جنبه استفهامی پیدا می‌کند که آنرا مایِ استفهامیه گویند. مانند: ما هِیَ؟ یعنی آن چیست؟ منظور بیت: اگر موجودات را به اعتبار وجود مجازی نگاه کنیم البته که وجود دارند. اما اگر آنها را به اعتبار وجود حقیقی درنگریم البته که وجودی ندارند، بل معدوم‌اند و موهوم. و تنها وجود حق تعالی، وجود حقیقی است و مابقی، سایه از حقیقت را نشان می‌دهند.]

من کسی^۱ در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی در بافتم (۱۷۳۵)
من بقاء حقیقی و کس بودن خود را در فناء و کس نبودن یافته‌ام. از اینرو وجود مجازی‌ام را فانی ساخته‌ام. [مولانا در اینجا از نیستی خود سخن می‌گوید (البته نیستی به معنی گذر از خودبینی و عجب است.) و نیستی یا فناء در اصطلاح صوفیه، مقدمه بقای حقیقی یافتن است. از اینرو می‌گوید هویت حقیقی وقتی حاصل می‌شود که آدمی از هویت موجود خود بگذرد و آنرا در بوتۀ ریاضت ذوب کند. پس بر آدمی است که دست از فعلیت و هویت موجود خود بشوید تا به فعلیت و هویت والاتری برسد. کما اینکه قانون تکامل و حرکت و تحوّل که بر جهان موجودات حاکم است، اقتضا می‌کند که اشیاء برای تکامل جامه نقص از خود برگیند و جامه کمال در پوشند.]

۱. کسی: کس بودن، شخصیت داشتن، دارای هویت بودن، شخصیت در اصطلاح روانشناسی.

(۱۷۳۶) جمله شاهان، بنده بنده خود اند جمله خلقان، مُرده مُرده خود اند
 همه شاهان، پست و زیون چیزها و کسانی هستند که خود در برابر آنان زیون شده‌اند.
 و همه مردم، مست و شیفته شیفتگان خود هستند. [در واقع مطلوب، طالب می‌شود و طالب،
 مطلوب. منظور بیت: قدرت و تمتع افراد از زندگی هرچه بیشتر و گسترده‌تر باشد، وابستگی
 آنان نیز بیشتر خواهد بود. و وقتی وابستگی بیشتر باشد، آدمی نیازمندتر خواهد بود. این
 منظور نیز جایز است: محتشمان و قدرتمندان جامعه، اسیر شهوات و امیالی هستند که سالکان
 طریق، آن امیال و شهوات را بنده و اسیر خود کرده‌اند.]

(۱۷۳۷) جمله شاهان پست پست خویش را جمله خلقان، مست مست خویش را
 همه شاهان، پست و زیون چیزها و کسانی هستند که خود در برابر آنان زیون شده‌اند.
 و همه مردم مست و شیفته شیفتگان خود می‌شوند. در واقع، مطلوب، طالب می‌شود و طالب،
 مطلوب.

(۱۷۳۸) می‌شود صیّاد، مرغان را شکار تا کند ناگاه، ایشان را شکار
 به عنوان مثال، شکارچی برای به دام انداختن پرندگان، خود را صید آنان نشان
 می‌دهد. یعنی چنین وانمود می‌کند که طعمه آنان است. ولی همینکه آن پرندگان بدو نزدیک
 شوند آنها را صید می‌کند.

(۱۷۳۹) دلبران را دل، اسیر بی‌دلان جمله معشوقان، شکار عاشقان
 معشوق‌ها، عاشقان را می‌خواهند و شکار دل عاشقان می‌شوند. پس هر عاشقی
 براستی، معشوق است، و هر معشوقی، عاشق. [از این بیت تا بیت (۱۷۴۱) مولانا یکی از مبانی
 مکتب خود را بیان داشته است. او عشق را یک طرفه نمی‌داند. یعنی اینطور نیست که همواره
 عشق از سوی عاشق سرزند و معشوق را دنبال کند و متقابلاً معشوق استغنا ورزد و بی‌نیازی
 نشان دهد و ناز بفروشد. بلکه او معتقد است که عشق در میان عاشق و معشوق جریانی دو
 سویه دارد. به قول افلاطون عشق، طالب جمال است، ولی جمال نیز خواهان عشق است،
 چراکه تا عشق به جمال نباشد، فضیلت جمال نیز آشکار نمی‌شود. مثلاً هر زیبارویی نیاز به
 این دارد که خلق، دیده به جمال او گشایند و زیبایی او را بستانند. اینست که در مکتب مولانا،
 معشوق به اعتباری عاشق است و عاشق به اعتباری معشوق. این وجه را نیز گفته‌اند: طبق

عقیده اصحاب مذهب تجلی، حق تعالی وجه معشوقیت دارد بدین اعتبار که بندگان عاشق او هستند، و در عین حال وجه عاشقیت هم دارد بدین اعتبار که تمام موجودات، مظاهر او هستند و بر آنان عشق می‌ورزد. این وجه در اینجا چندان مناسب نمی‌آید.

نیکلسون ابیات اخیر را بازگو کننده تعلیمات ابن عربی می‌داند. بدین معنی که اصطلاحات لازم و ملزومی همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت، خالق و مخلوق، خداوندگار و بنده صرفاً نام‌هایی هستند بر صورت مختلف یک حقیقت واحد.^۱

هر که عاشق دیدیش، معشوق دان کو به نسبت هست هم این و هم آن (۱۷۴۰)
هر کس را که تو عاشق دیدی، در باطن باید او را معشوق نیز بدانی. زیرا آن شخص به نسبت، هم عاشق است و هم معشوق. [از آیه ۵۴ سوره مائده نیز این مفهوم مستفاد می‌شود: ...يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. «... خدا ایشان را دوست دارد و آنان، خدا را.»]

تشنگان گر آب جویند از جهان آب، جوید هم به عالم تشنگان (۱۷۴۱)
به عنوان مثال، اگر افراد تشنه در این دنیا آب می‌جویند، آب نیز آنها را می‌جوید. زیرا هویت و خاصیت آب وقتی آشکار می‌شود که تشنگان وجود داشته باشند. این تشنگان‌اند (اعم از گیاه و حیوان و انسان) که قدر و ارزش آب را می‌نمایانند.

چون که عاشق، اوست تو خاموش باش او چو گوش‌ات می‌کشد^۲، تو گوش باش (۱۷۴۲)
وقتی که او عاشق است، تو دیگر سخن مگو. و هنگامی که او گوش تو را می‌کشد یعنی تو را آگاه می‌کند. تو نیز سراپا گوش باش تا آگاه شوی.

بند کن چون سیل، سیلانی کند^۳ ورنه رُسوایی و ویرانی کند (۱۷۴۳)
مولانا در اینجا به خود یا به سالکانی که هنوز در وادی عشق روحانی ورزیده نشده‌اند اندرز می‌دهد که سیلِ سخن را سد کن که این سیل، رسوایی‌ها و ویرانی‌ها بیار خواهد آورد.

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۷۰.

۲. گوش کشیدن: کنایه از توجه دادن، آگاه نمودن و تنبیه کردن است.

۳. سیلانی کردن: جاری شدن آب با انبوهی و شدت و قدرت تمام. سیلان، اسم مصدر است از مصدر عربی سیلان که پارسیان حرف دوم را سکون داده‌اند.

یعنی سخن در حدّ افهام مخاطبان گو زیرا اگر کلام، فوق تاب و توان درک آنان گفته آید موجب تباهی دین و ایمان آنان گردد.

(۱۷۴۴)

من چه غم دارم که ویرانی بُود؟ زیرِ ویران، گنج سلطانی بُود
ولی من از اینکه اسرار الهی و عشق ربّانی، مرا ویران و رسوا سازد چه غم دارم؟
یعنی هیچ غمی ندارم، زیرا بنیاد عشق، مبتنی بر فنای خودبینی و من و مایی است. چرا
که ابتدای هر عمرانی، ویرانی است. چنانکه مثلاً گنج شاهانه نیز در ویرانه‌ها یافته آید. یعنی
بناها را ویران می‌کنند و گنجینه‌های عظیم به دست می‌آورند و با آن صدها برابر آبادانی
می‌کنند.

(۱۷۴۵)

غرقِ حق، خواهد که باشد غرق‌تر همچو موج بحرِ جان، زیر و زَبَر
آن کس که در عشق و شهود حق، غرقه شده، او می‌خواهد که هرچه بیشتر مستغرق
گردد و همچون موج دریای جان، زیر و رو شود و همواره در حال نوسان باشد تا از چرخه
کثرات و عالم فرق برهد.

(۱۷۴۶)

زیرِ دریا خوش‌تر آید، یا زَبَر؟ تیرِ او دلکش‌تر آید، یا سپر؟
در نظر چنین کسی که در عشق حق غرقه آمده آیا زیر دریا دلشین‌تر است یا روی
دریا؟ آیا تیرِ رها شده از سوی حضرت معشوق، خوش‌تر است یا سپر او؟ [این بیت در بیان
مقام رضاست که از اعلی مقامات عرفانی است. عاشق حق، خواهان رضای حضرت معشوق
است و لطف و قهرش برای او فرقی ندارد. «زیر دریا» و «تیر» در اینجا استعاره از صفات قهریه
الهی است، و «روی دریا» و «سپر» استعاره از صفات لطفیه الهی. بیت (۱۵۷۰ - ۱۵۶۵) همین
دفتر، تفسیر بیت اخیر است. بدانجا رجوع شود.]

(۱۷۴۷)

پاره کرده و سوسه باشی دلا گر طَرَب را بازدانی از بلا
ای دل، یا ای صاحبِ دل، اگر تو شادی را از بلا جدا بدانی، یعنی اگر لطف و قهر الهی را
از هم فرق بگذاری و لطفش را دوست بداری و قهرش را نخواهی، تو اسیر وساوس شیطانی
شده‌ای و توسط شیطان به آسیب و تباهی دچار آمده‌ای. [عاشق حقیقی هیچ خواستی
برای خود ندارد. خوشی او همان است که معشوق می‌خواهد. خواه سعادت وصل باشد و خواه

رنج فراق^۱

گر مرادت را مذاقِ شِگَرست بی‌مُردی نئی مُرادِ دلبرست؟ (۱۷۴۸)
اگر برآوردن مراد و خواسته‌ات مانند شکر شیرین است، آیا بی‌مرد بودن عاشق، مراد معشوق نیست؟ [اگر کسی دم از عاشق بودن بزند، و در عین حال تحقق آرزوهای خود را همچون شکر شیرین و گوارا بداند، مسلماً او عاشق صادق نیست، بلکه اسیر وساوس نفس است، زیرا عشق حقیقی، مستلزم اینست که عاشق، خواسته خود را در خواسته و مراد معشوق فانی کند و تنها بر مراد او برود.]

هر ستاره‌ش خونبهایِ صد هلال خونِ عالم ریختن، او را حلال (۱۷۴۹)
هر ستاره آن محبوب ازلی، خونبهای صد هلال است. یعنی اندک تجلّیِ جلالیه حق، خونبهای تعداد بسیاری از سالکان است. [شارحان مثنوی، «ستاره» را کنایه از تجلّی جلالی معشوق دانسته‌اند و «هلال» را کنایه از سالکان شمرده‌اند.^۲

استاد فروزانفر در توضیح بیت اخیر گوید: در عشق، اندک اندک خوشی‌ها و حالات نفسانی به لذات و احوال روحانی بدل می‌شود. نخستین، کم فروغ و زودگذر است و ماه نو را ماند که آمیخته به تاریکی است و اندک فروغی دارد و تا نه بس دیر فرو می‌نشیند. دومین، به ستاره ماند که تابناک و تابش آن همیشگی است. همچنین این حالات، به تعاقب بر دل می‌گذرد تا آنکه وجود عاشق به تمام و کمال تبدیل می‌یابد و هستی ننگین وی، رنگ هستی والایی که موهبت عشق است به خود می‌گیرد. پس عشق، وجود عاشق را درهم می‌شکند و از نو وجودی جاودان می‌سازد، تا آن مغلوب هوی از بند می‌رهد و به کمال آزادگی می‌رسد. مقصود مولانا از «خون ریختن» و «خونبها یافتن»، این دقیقه تواند بود.^۳

ما بها و خونبها را یافتیم جانبِ جان‌باختن بشتافتیم (۱۷۵۰)
اینک که ما بها و خونبها را دریافته‌ایم. یعنی اکنون که ما مژد فناء را متوجه شده‌ایم، پس به سوی جان باختن در راه معشوق روانه شده‌ایم. [حکیم سبزواری گوید: اشارت است به

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۲۷۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۱.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۹۶-۶۹۵.

حدیث قدسی: مَنْ عَشَقْنِي عَشَقْتُهُ وَ مَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيَّتِهِ^۱. «هر که عاشقم شود، عاشقش شوم. و هر که را عاشق شوم، کُشَمَش و هر که را کُشم بر من است خونبهای او.» [

(۱۷۵۱) ای حیاتِ عاشقان در مُردگی دل نیابی جز که در دِلُبردگی^۲

ای مدعی عاشقی، بدان که حیات واقعی عاشقان مردن است در راه معشوق. و تا به معشوق حقیقی دل ندهی، صاحبِ دل نشوی. [وظیفه دل، عاشق شدن و خویش را در پای معشوق افکندن است. اما اکبرآبادی شرحی ناموجه کرده او می‌گوید: عاشقان را در موت ارادی، از ظهور و تجلیات زندگی می‌بخشی تا تو ایشان را به خود نکشی ایشان را رسیدن به تو دشوار^۳.]

(۱۷۵۲) من دلش جُسته، به صد ناز و دلال^۴ او بهانه کرده با من از ملال

من در صدد دلجویی آن معشوق برآمدم، ولی او که از درخواست من دلتنگ شده بود با صد ناز و کرشمه برایم بهانه آورد. [بسیاری از شارحان از جمله اکبرآبادی و مرحوم گولپینارلی در تفسیر بیت فوق دچار خطا شده‌اند. گولپینارلی معنی بیت اخیر را چنین نوشته است: من می‌خواهم با صد عشوه و نازِ دل او را بجویم، او از راه دلتنگی بهانه‌ها می‌آورد^۵. در حالی که «به صد ناز و دلال» متمم مصراع دوم است نه قید برای فعل «جُسته». دلیل دیگر آنکه عاشق برای به دست آوردن دل معشوق، ناز نمی‌کند بلکه ناز از معشوق است و نیاز از عاشق. اما اکبرآبادی در توجیه وجه خطا متکلفانه نوشته است: باید دانست که عاشق در طلب جلوه معشوق، گاهی به عجز و نیاز می‌گراید و گاهی در مقام ناز و دلال در می‌آید تا باشد که نقاب حجاب از روی خوب خود بگشاید^۶.]

(۱۷۵۳) گفتم: آخر غرقِ توست این عقل و جان گفتم: رَوُ، رَوُ، بر من این افسون مخوان

من به معشوق گفتم: ای محبوب راستینم، آخر این عقل و جان، مستغرق دریای

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۷.

۲. دِلُبردگی: عاشقی، عاشق شدن.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۱.

۴. دلال: ناز و کرشمه.

۵. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر اول، ص ۲۹۱.

۶. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۱.

عشق توست پس وصال را به من عطا کن. پاسخم داد: برو برو! این افسانه‌ها را برای من بخوان.

من ندانم آنچه اندیشیده‌ای ای دو دیده^۱، دوست را چون دیدی؟ (۱۷۵۴)
 من آنچه را که تو درباره‌اش اندیشیده‌ای نمی‌دانم. ای دو بین، تو دوست را چگونه دیده‌ای؟ [تو که می‌گویی عقل و جان، غرق توست، پس معلوم می‌شود که هنوز دویی از تو نرفته است زیرا که هنوز شعور نسبت به غرق و فناء عقل و جان، باقی است. و تا شعور به فنا باقی است، دویی و غیریت از میان نرفته است.^۲]

ای گران‌جان^۳، خوار دیدستی مرا زآنکه، بس ارزان خریدستی مرا (۱۷۵۵)
 ای که از عشق، تهی هستی ولی لاف آن را می‌زنی، تو مرا خوار و بیمقدار دیدی. به جهت آنکه مرا بسیار ارزان به دست آورده‌ای. [در راه حقیقت رنج تلاش و جهد را برخود هموار نکرده‌ای بلکه از راه تقلید پلا تحقیق می‌خواهی عروس حقیقت را ببینی.]

هر که او ارزان خرد، ارزان دهد گوهری، طفلی به قُرسی نان دهد (۱۷۵۶)
 هر کس که چیزی را ارزان بخرد، ارزان هم خواهد فروخت. مثلاً کودکی، گوهری را با یک قرص نان معاوضه می‌کند، زیرا که قدر آن را نمی‌شناسد. [همین‌طور اطفال طریقت نیز، گوهر یقین و معرفت را به هوای نفسی می‌فروشند.]

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین عشق‌هایِ اوّلین و آخرین (۱۷۵۷)
 من در عشقی مستغرق هستم که همه عشق‌های پیشین و پسینان در آن عشق غرقه آمده است. زیرا معشوق من حقیقی است نه مجازی.

۱. دودیده: دوبین، آخول. ملاهادی سبزواری این کلمه را از باب صنعتِ ایهام دانسته است که متضمن دو معنی قریب و بعید است. او می‌گوید در اینجا معنی آن همان «دوبین» است. انقروی و استاد فروزانفر نیز همین معنی را اختیار کرده‌اند.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳۲.

۳. گرانجان: کنایه از مردم فاقد ذوق و عشق.

(۱۷۵۸)

مُجْمَلَش^۱ گفتم، نگفتم ز آن بیان
ورنه هم آفهام سوزد، هم زبان
من به طور سربسته از راز عشق سخن گفتم و گوهر آن را فاش نساختم.
زیرا اگر می‌خواستم مفصل از آن دم بزنم مسلماً دم آتشینم هم ذهن‌ها را می‌سوزاند
و هم زبانها را. [برای همین امر، کبار عرفا، برای پوشیده داشتن اسرار و حقایق از عوام،
اصطلاحاتی وضع کرده‌اند که تنها سالکین این طریق با آن آشنا هستند و اغیار را بدان
راهی نیست.]

(۱۷۵۹)

من چو لب گویم، لبِ دریا بود
من چو لا گویم، مرادِ اِلّا بود
مثلاً اگر من کلمه «لب» را بر زبان می‌رانم، منظورم لبِ دریای وحدت است، و اگر لفظ
«لا» را می‌گویم مقصودم، همین کلمه نفی نیست بلکه منظورم آن مستثنایی است که با «اِلّا»
بیان می‌شود. [لا در عربی ادات نفی است، در تعبیرات صوفیه، اطلاق می‌شود بر نفی ماسوی‌الله
و نفی غیر و غیریت. مقابل «اِلّا» که اثبات حق تعالی است به الوهیت و اختصاص وجود^۲.
اکبرآبادی می‌گوید: وقتی که من کلمه لب را می‌گویم، مرادم لب محبوب است. یعنی در ظاهر،
اشارت به خود می‌کنم و در باطن به حق تعالی^۳. منظور مولانا اینست که من اسرار عشق را
برملا نکرده‌ام، بلکه سربسته گفته‌ام که فقط اهلش دریابند.]

(۱۷۶۰)

من ز شیرینی نشستم رُو تُرُش
من ز پُرّی سخن، باشم خَمُش
من اگر چهره‌ای گرفته و درهم دارم به جهت آن شیرینی و لطافتی است که سراسر روح
و باطنم را فراگرفته. و اگر مرا خاموش و ساکت می‌بینی به جهت این است که سخنانِ نغز و
پُرمغز، بسیار می‌دانم.

(۱۷۶۱)

تا که شیرینیِ ما از دو جهان
در حجابِ رُو تُرُش باشد نهان
این بدان جهت است که شیرینی و لطافت روح ما از دو جهان، در حجاب و پرده
گرفتگی و درهمی و خموشی پنهان بماند و کسی به اسرار ما پی نبرد بویژه ناهلان.

۱. مُجْمَل: سربسته و مختصر.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۹۹-۶۹۸.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۳.

تا که در هر گوش نآید این سَخُن یک همی گویم ز صد سِرِّ لَدُن (۱۷۶۲)

برای اینکه این اسرار نباید به هر گوشی خوانده شود، چنانکه برای این ملاحظه، مجبورم از صد نکته و راز نهفته الهی تنها یکی را، آن هم فقط به اهلش بگویم، از جمله شروط سلوک، کتمان سِرّ است، و این از واجب ترین شرطها به شمار می رود. همه بزرگان عرفا و مشایخ طریقت، سفارش اکید کرده اند که اذکار و اوراد و حالات و واردات قلبی را باید از اغیار پوشیده داشت. چنانکه مولی الموحیدین علی (ع) نیز بدین نکته اشاراتی داشته، از آن جمله فرموده است: بَلِ اِنَّكَ مَجْتُ عَلٰی مَكْتُوْنٍ عِلْمٍ لَّوْ بُخْتُ بِهٖ لَاضْطَرَبْتُمْ اِضْطِرَابَ الْاَرْضِیَّةِ فِی الطَّوٰی الْبَعِیْدَةِ. «بل دانشی ژرف و پوشیده دارم که اگر آنچه را می دانم برای شما آشکار کنم هر آینه شما دچار اضطراب و پریشانی شوید (یعنی ظرفیت و اهلیت شنیدن این معارف را ندارید). مانند لرزیدن ریسمان در ژرفای چاهی عمیق.»^۱ برای همین است که فرمود:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
سالك در حین سلوک ممکن است به احوال خاصی برسد و یا وارداتی غیبی بر دلش در آید و یا حالات معنوی و والایی به او دست بدهد، و یا ممکن است معارفی حقانی و اعتقاداتی نورانی حاصل کند که افشای آن، هم موجب زوال آن حالات شود و هم اذهان ناپخته، از برتابیدن آن در عجز آیند. در نتیجه به پریشانی و آشوب روحی دچار شوند و به فتنه انگیزی و ایذاء دست آلائند. بنابراین کتمان اسرار از اهمّ واجبات در سلوک است. و اگر کسی در رعایت این شرط، مسامحه کند قطعاً نمی تواند سلوک را به پایان برساند. مضافاً اینکه کتمان سِرّ، به نوبه خود درس استقامت و پایداری روحی می دهد و آدمی را از صفت خودنمایی و خودبینی پاک می گرداند.^۲ در همین جهت در قرون گذشته، صوفیان و مشایخ ناگزیر شدند که برای بیان مقاصد خود اصطلاحاتی خاص وضع کنند تا هر کس بدان راه نیابد. و از زبان پر رمز و راز آنان مطلع نشود. [

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۵.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک. رساله فی السیر والسلوک، ص ۹۰-۸۸.

تفسیر قول حکیم

به هرج از راه وامانی، چه کفر آن حرف و چه ایمان
 به هرج از دوست دور افتی، چه زشت آن نقش و چه زیبا
 و در معنی قوله علیه السلام: إِنَّ سَعْدًا لَغَيُورٌ وَأَنَا أَغْيَرُ مِنْ سَعْدٍ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي وَمِنْ غَيْرَتِهِ
 «حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ»^۱

(۱۷۶۳)

جمله عالم زان غیور آمد، که حق بُرد در غیرت برین عالم سَبَق
 حکیم سنایی می گوید: به هر سبب و علتی که از راه خدا باز بمانی، چه این امر به نام
 کفر انجام شود و چه تحت نام ایمان، فرقی نمی کند. وقتی امری چه زشت و چه زیبا، تو را از
 راه دوست باز دارد هیچ تفاوتی میان آن دو نیست. اما معنی بیت:
 همه عالم بدان سبب غیور شده که حق تعالی در غیرت، گوی سبقت از همگان در ربوده
 است. [پس همگان، غیرت را از حق تعالی گرفته اند. حدیثی که در مطلع این اشعار آمده، از
 پیامبر (ص) است. و استاد فروزانفر، آن را از منابع مختلف روایی و عرفانی به چند صورت
 نقل کرده است.^۲ ضمناً علاوه بر معنی غیرت که پیشتر (بیت ۱۷۱۲) گفته شد، تعبیر دیگری نیز
 وجود دارد و آن اینکه حق تعالی، بندگان خود را از برخی از صفات جلال مانند کبریایی و
 عظمت باز داشته است و این گونه صفات را منحصر در خود دانسته است. حضرت
 مولی الموحدین علی (ع) می فرماید: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ الْعِزُّ وَالْكَبرِيَاءُ وَ اخْتَارَ هُمَا لِنَفْسِهِ
 دُونَ خَلْقِهِ وَ جَعَلَهُمَا جَمِئاً وَ حَرَمًا عَلَى غَيْرِهِ. «ستایش خداوندی راست که جامه بزرگی و
 ارجمندی را پوشید و آن دو را تنها برای خود گزید و نه آفریدگان و آن دو را بر غیر خود حرام
 کرد.»^۳

(۱۷۶۴)

او چو جان است و جهان چون کالبد کالبد از جان پذیرد نیک و بد
 خدا مانند روح است و این دنیا مانند جسم. و این جسم همیشه چه نیک و چه بد از
 روح، تأثیر می گیرد. [پس خدا، متصرف در عالم است.]

۱. همانا سعد، غیور است و من از او غیورترم. و خدا از من غیورتر است. و از غیرت او آنکه «هرگونه

رفتار زشت را چه عیان و چه نهان باشد حرام کرده است.» قسمت اخیر بخشی از آیه ۳۳ سوره اعراف.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۸.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۲۳۴ (قاصعه).

هر که محراب^۱ نمازش گشت عَین^۲ سویی ایمان رفتنش می‌دان توشین^۳ (۱۷۶۵)
 هر کس که محراب نمازش، مشاهده و معاینه حقیقت باشد، اگر به ایمان گراید و به
 مرتبه تصدیق حقیقت از راه کلام تنزل کند، بر او عیب و نقص است. [زیرا مقام
 عین‌الیقین، برتر از علم‌الیقین است. در اینجا منظور از ایمان، ایمان تقلیدی و شک
 نیست.]

هر که شد مَر شاه را او جامه‌دار هست خُسران، بهر شاهش اِتْجار^۴ (۱۷۶۶)
 به عنوان مثال، آن کس که همنشین و جامه‌دار شاه باشد و همراه با او دمخور و انیس
 گردد، اگر به مأموریت داد و ستد برای شاه بپردازد زیان دیده است، زیرا از حضور او غایب
 گشته است. [در این مثال و مثالهای بعدی، مولانا می‌خواهد بگوید که صورت طاعات و شکل
 عبادات، نباید آن قدر بنده را به خود مشغول دارد که از حقیقت آن غفلت ورزد و چنان محو
 صورت شود که معنا را شهود نکند. و الاً منظور آن نیست که برخی از صوفیان عوام مدعی
 می‌شوند که چون به حق، واصل شدی، ترک طاعات کن! زیرا مولانا در عین اصالت دادن به
 معنا و مغز طاعات به صورت و شکل آنها نیز اهمیت می‌دهد، چنانکه در این مورد مثالی
 می‌زند که در شرح بیت (۱۷۶۹) همین دفتر آمده است.]

هر که با سلطان شود او همنشین بر درش بودن بُود عیب و غَین^۵ (۱۷۶۷)
 هر کس که همنشین شاه شود، بر آستانه درگاه شاه نشستن برای او زیان و
 غبن است.

دست‌بوسش چون رسید از پادشاه گر گزیند بوسِ پا، باشد گناه (۱۷۶۸)
 مثال دیگر، هرگاه برای کسی امکان این هست که دست شاه را ببوسد، اگر بوسیدن پای
 شاه را برای خود انتخاب کند دچار گناه و خطا شده است.

۱. میخواب: جایی که امام جماعت می‌ایستد برای اقامه نماز.

۲. عَین: مشهود و معاینه شده.

۳. شَین: زشت، زشتی.

۴. اِتْجار: داد و ستد کردن.

۵. غبن: زیان و مغبول شدن.

(۱۷۶۹)

گر چه سر بر پا نهادن خدمت است پیش آن خدمت، خطا و زَلَّت^۱ است

اگر چه سر بر پای شاه نهادن، نشانه خدمت است، ولی پیش آن خدمت که می‌تواند دست شاه را ببوسد. این خدمت که پای شاه را می‌بوسد. گناه و لغزش به حساب می‌آید. [زیرا کسی که به مرتبه دست بوسی ارتقاء یافته در به پابوسی توجه کند در واقع تنزل مقام کرده است. مولانا و عارفان، احوال قلبی را از حرکات بدنی، شریف‌تر می‌دانند. از این رو از مولانا سؤال می‌کنند که آیا از نماز نزدیک‌تر به حق، راهی هست؟ می‌فرماید: «هم نماز. اما نماز این صورت تنها نیست، این قالب نماز است، زیرا که این نماز را اولی است و آخری است. و هر چیز را که اولی و آخری باشد، آن قالب باشد، زیرا تکبیر، اول نماز است و سلام، آخر نماز است، و همچنین شهادت، آن نیست که بر زبان گویند تنها، زیرا که آن را نیز اولی است و آخری. و هر چیز که در حرف و صورت درآید و او را اول و آخر باشد، آن صورت و قالب باشد... پس دانستیم که جان این نماز، این صورت تنها نیست، بلکه استغراقی است و بیهوشی است که این همه صورتها برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد، جبرئیل نیز که معنی محض است نمی‌گنجد.»^۲ ولی مقصود مولانا این نیست که چون اصل و گوهر نماز، توجه و استغراق در حق است، پس باید صورت ظاهری و صوری نماز را ترک گفت، زیرا برای حفظ مغز باید پوست را نیز محفوظ داشت، ولی تنها پوست و ظاهر را نیز نباید اصل حقیقت پنداشت و بدان نباید بسنده کرد. و از همین روست که مولانا این نکته را نیز بدین گونه می‌شکافد که: «دانه قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری، چیزی نروید، چون با پوست بکاری بروید. پس دانستیم که صورت نیز در کار است، نماز نیز در باطن است: لَا صَلَوةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ. اما لابد است که به صورت آری و رکوع و سجود کنی به ظاهر، آنگاه بهره‌مند شوی و به مقصود رسی.»^۳

(۱۷۷۰)

شاه را غیرت بُود بر هر که او بُو^۴ گزیند بعد ز آن که دید رو

هر کس که به دیدار شاه حقیقت رسد، و زان پس تازه به دنبال دلیل و اثر بگردد، شاه حقیقت نسبت به او اظهار غیرت می‌کند یعنی از او رخ برمی‌تابد و بر او قهر می‌آورد.

۱. زَلَّت: لغزش.

۲. فیه مافیه، ص ۱۱.

۳. پیشین، ص ۱۴۳.

۴. بُو: در تعبیرات مولانا، مطلق اثر است، خواه رایحه یا چیز دیگر، بوگزیدن استدلال به آثار و پی بردن از اثر به مؤثر که روش حکما و متکلمین و بدایت کار صوفی است. (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۷۰۲)

(۱۷۷۱) غیرتِ حق، بر مَثَل، گندم بُود کاهِ خرمن، غیرتِ مردم بُود
غیرت حضرت حق تعالی در مَثَل مانند گندم است و غیرت مردم، مانند خرمن کاه، که
کاه در مقابل گندم به چیزی نمی‌ارزد.

(۱۷۷۲) اصلِ غیرت‌ها بدانید از اِلَه آنِ خلقان، فرعِ حق بی‌اشتباه
اصل همه غیرتها را از خداوند بدانید، و آن غیرتی که در مردمان است، بی‌گمان فرع بر
غیرت اوست.

(۱۷۷۳) شرحِ این بگذارم و گیرم گِلَه از جَفایِ آن نگارِ دَه دِلَه
من دیگر به شرح و توصیف غیرت ادامه نمی‌دهم، بلکه به شکایت از جفای آن نگارِ
دَه‌دله می‌پردازم. [نگار به معنی محبوب و معشوق است، و دَه‌دله نیز اشاره به این است که آن
محبوب حقیقی یعنی حضرت کردگار، دارای تجلیات بی‌شمار لطفیه و قهریه است و بر همه
موجودات و در تجلیاتش، تکرار نیست: کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ.]

(۱۷۷۴) نالم، ایرا ناله‌ها خوش آیدش از دو عالم ناله و غم بایدش
ناله می‌کنم از این‌رو که ناله‌ها برای او خوشایند است، زیرا او از هر دو عالم، ناله و
اندوه را بیش از هر چیزی دوست دارد. [چنانکه فرماید:
خوش همی آید مرا آواز او و آن خدایا گفتن و آن راز او
شارحان مثنوی گفته‌اند که موجب این ناله، غیرت عاشقی است به مناسبت آنکه خدا
لطف عام دارد و معنی «دَه‌دله» اینست، و مولانا می‌خواهد که لطف حق مخصوص او باشد. این
توجیهات مناسب نیست.]

(۱۷۷۵) چون ننام تلخ از دَستانِ او؟ چون نِیم در حلقهٔ مستانِ او
چرا از قصهٔ پُر غصهٔ او ننام؟ زیرا که نتوانسته‌ام در حلقهٔ مستانِ بادهٔ عشق او
درآیم. [زیرا حضرت حق را تجلیات بی‌نهایت است پس به احاطه درنیاید و هیچکس را تمام

۱. ایرا: از این رو.

۲. دَستان: داستان، افسانه، حیل و چاره‌جویی.

جمال خود نماید.^۱

(۱۷۷۶) چون ننالم همچو شب بی‌روزِ او؟ بی‌وصالِ رویِ روزافروزِ او
چرا همچون شب تیره و سیاه‌پوش و غمزده ننالم؟ که این ناله بدین جهت است که به
وصالِ رویِ پرفروغش نرسیده‌ام. همان رخساری که روز، از آن روشنی می‌گیرد.

(۱۷۷۷) ناخوشِ او، خوش بُود در جانِ من جان فدایِ یارِ دل‌رنجانِ من
هر ناخوشی که از سوی او بر من وارد شود، در جانِ من خوش خواهد بود. ای فدای
آن یار که دلم را می‌رنجاند. [بیانی است از مقام رضا.]

(۱۷۷۸) عاشقم بر رنجِ خویش و دردِ خویش بهرِ خشنودیِ شاهِ فردِ خویش
من بر رنج و دردِ خویش، عاشقم، آن هم به خاطر خشنودیِ شاهِ بی‌همتا و بی‌نظیرم،
یعنی حضرت حق.

(۱۷۷۹) خاکِ غم را سُرْمه سازم بهرِ چشم تا ز گوهر پُر شود دو بحرِ چشم
خاکِ اندوه را برای دیدگانم، سُرْمه می‌سازم، تا اینکه دو دریای دیده‌ام، از گوهرهای
اشک، لبالب شود. [اطبای قدیم عقیده داشتند که سُرْمه کشیدن و اکتحال نمودن، بینایی چشم را
می‌افزاید.^۲ از اینرو، درد و اندوه معنوی نیز موجب افزایش بینایی باطن می‌گردد.]

(۱۷۸۰) اشک، کآن از بهرِ او بارند خلق گوهرست و، اشک پندارند خلق
سیلاب‌اشکی که از دیدگان مردمان صاحب‌دل برای حق فرومی‌ریزد، درواقع اشک نیست،
بلکه گوهر و مروارید است. ولی ساده‌اندیشان و ظاهر‌بینانِ مردم، آن را اشک‌ظاهری می‌پندارند.

(۱۷۸۱) من ز جانِ جان، شکایت می‌کنم من نیم شاکی، روایت می‌کنم
من که برحسب ظاهر، از جانِ جان یعنی حضرت حق شکایت می‌کنم، در واقع من

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۷.

۲. ر.ک. تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۱۷۴ - ۱۷۲.

شکایت کننده نیستم، بلکه تنها روایت می‌کنم. [یعنی این فغان و ناله من از راه شکایت نیست بلکه روایت است از من برای عاشقان تا ایشان نیز طریق من پیش بگیرند.^۱ برای توضیح بیشتر این ابیات رجوع شود به بیت (۱۵۷۰ - ۱۵۶۵) همین دفتر.]

دل همی گوید: ازو رنجیده‌ام وز نفاقِ سست می‌خندیده‌ام (۱۷۸۲)
دل همیشه به من می‌گوید که از آن محبوب، رنجیده‌ام، ولی می‌دانم که او عاشق است و هیچ رنجش و گله‌ای ندارد، از اینرو هماره بر آن نفاق سُست و موهوم خندیده‌ام. [از آنرو می‌خندیده‌ام که یقین داشتم که آن بلا و رنجی که دلم از آن شکایت می‌کرد همه لطف حق بود.]

راستی کن، ای تو فخرِ راستان ای تو صدر^۲ و من درت را آستان (۱۷۸۳)
ای که تو افتخار اولیای راستین هستی، ای که تو بر بالای عالم معنا قرار داری و من در آستان آن.

آستان و صدر در معنی کجاست؟ ما و من کو آن طرف کآن یارِ ماست؟ (۱۷۸۴)
پایین و بالا در عالم معنا چه جایی دارد؟ چنانکه در آن جهان وقتی یار، رُخ می‌نماید، ما و من کو که برجای ماند؟ پس عالم وحدت، عالم تعین و کثرت نیست.

ای رهیده جانِ تو از ما و من ای لطیفه روح اندر مرد و زن (۱۷۸۵)
ای کاملی که جان تو از قید ما و من رهیده است، و ای لطیفه روح که در مرد و زن وجود داری. [اگر از تعینات عالم کثرت، قطع نظر کنیم، جز یک حقیقت واحد باقی نمی‌ماند. روح نیز به ذات خود از جنسیت مردانه و زنانه، عاری است، یعنی دارای کثرت نیست، لیکن این کثرتها فقط در عالم اجسام و ماده است.]

مرد و زن چون یک شود، آن یک توی چون که یک‌ها محو شد، آنک^۳ توی (۱۷۸۶)
اگر تعیناتِ مرد و زن، محو گردد و در مرتبه وحدت، یکی شوند و مقام وحدت مطلق

۱. شرح مشنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۷.

۲. صدر: در اینجا، بالای مجلس.

۳. آنک: کلمه‌ای است که اشاره به دور دارد، آنگاه، آنجا.

را پیدا کنند، آن وحدتِ نامتعیّن تویی، زیرا وقتی که تعینات و کثرت‌ها ساقط شود تنها تویی که وجود خواهی داشت. [نیکلسون دربارهٔ این بیت می‌گوید: «کلیهٔ حوادث طبیعی و عوارض، صورتهای متعیّنی از وجود واقعی است. و چون پرده از تعین آنها برگرفته شود، همه با هم می‌آمیزند و یکتا می‌شوند و به هستی واقعی می‌پیوندند. به این دلیل خداوند، ذات خویش را در وحدت جانهای عُشّاق، مکشوف می‌سازد.^۱»]

(۱۷۸۷) این من و ما، بهر آن برساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی
ای حقیقت واحد، تو این تعینات متکثر و مختلف را برای آن ساختی، تا تو با خود نرد خدمت بیازی، یعنی مظاهر و موجودات برای این ظاهر شدند تا خدا جمال خود را در آینهٔ آفرینش جلوه‌گر ببیند. بدین گونه است که خدا با خود، نرد عشق می‌بازد. [«من» و «ما» و «مرد» و «زن» کنایه از تعینات و تشخصات وجود است.]

(۱۷۸۸) تا من و توها همه یک جان شوند عاقبت مستغرقِ جانان شوند
همینکه «من»ها و «تو»ها همگی به یک جان تبدیل شد و اختلاف و اضافات، ساقط گردید سرانجام در وجود واحد جانان، مستغرق می‌شوند و همه یکی گردند.

(۱۷۸۹) این همه هست و بیا ای امرِ کُن ای منزّه از بیان و از سُخُن
این همه «من» و «ما» که ذکر شد، وجود دارند، و اینک ای کلمهٔ خلاقه، ای آنکه از هرگونه بیان و وصف، منزّهی بیا و تجلّی فرما. [کُن اشاره است به آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ بقره: ...إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. «و چون، آفریدن چیزی را اراده فرماید، به محض آنکه گوید: «موجود باش، پس موجود شود.»]

(۱۷۹۰) جسم، جسمانه^۲ تواند دیدنت؟ در خیال آرد غم و خندیدنت؟
آیا جسمی که در صفات ماده و جسم، غرق شده و صفات جسمانی دارد می‌تواند تو را ببیند؟ و آیا کسی می‌تواند در خیال خودش، غم و خنده را به تو نسبت دهد؟ [بنابراین، بیت

۱. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.
۲. جسمانه: مناسب جسم، جسمانی. مرکب از جسم + پسوند اند.

فوق را باید به صورت استفهام انکاری قرائت کرد تا معنا فاسد نشود. اکبرآبادی می‌گوید: «چشم جسمانی نمی‌تواند حق را شهود کند بلکه فقط قادر است، مظاهر و صُور را ببیند. پس کسی که مقید مشاهده صوری و خیالی است لایق شهود ذاتی او نیست»^۱. نقدی است بر مذهب مُجَسِّمِه و مُشَبِّهه.]

دل که او بسته غم و خندیدن است تو مگو کو لایقِ آن دیدن است (۱۷۹۱)
دلی که مقید به شادی و غم است، تو این حرف را نزن که او می‌تواند لایقِ آن دیدن باشد. [زیرا دلی، حق تعالی را تواند دید که از قید کثرت و تعین، رهیده باشد.]

آنکه او بسته غم و خنده بُود او بدین دو عاریت زنده بُود (۱۷۹۲)
کسی که وجودش وابسته به حالات و نموده‌های عاریتی و موقتی نظیر شادی و غم است، زندگانی‌اش به همین نموده‌های طبیعی و عاریتی بسته است و هیچ اصلتی ندارد.

باغِ سبزِ عشق، کو بی‌مُتْتهاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست (۱۷۹۳)
باغِ سبز و تازه عشق الهی که نهایت و غایت ندارد، در این باغ، بجز غم و شادی میوه‌های فراوان دیگری نیز دارد. [به تعبیر اکبرآبادی، عشق ذات، بالاتر از عشق صفات است.]

عاشقی زین هر دو حالت، برترست بی‌بهار و بی‌خزان، سبز و ترست (۱۷۹۴)
عاشقی از این دو حالت عاریتی، برتر و عالی‌تر است. و بدون آمدن بهار و خزان، باز هم تروتازه و سبز است. یعنی بهارِ عاشقی، جاودانه است. [مولانا در ابیات اخیر می‌فرماید که غم و شادی از انفعالات سریع الزوال نفسانی است و صوفی صافی کسی است که روحی فعال داشته باشد نه منفعل. یعنی شادی آفرین باشد نه شادی‌پذیر. چنانکه حق تعالی نیز مؤثر است و تأثیرپذیر نیست. به هر حال صوفی باید از مرحله تکوین بگذرد^۲.]

۱. ر.ک. شرح ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، دفتر ۲، ص ۷۱۱.

(۱۷۹۵) دِه زکاتِ روی خوب، ای خوب‌رو شرح جانِ شرحه شرحه، بازگو
ای معشوق زیبا رخسار، زکات زیباییات را بده، و شرح احوالِ آن جانی را که از فراق
تو پاره پاره شده بازگو کن.

(۱۷۹۶) کز گَرَشَم^۱ غمزه غمّازه‌ای^۲ بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای
آن معشوق، با کرشمه و ناز و غمزه‌اش، داغ تازه‌ای بر دلم نهاد. [غمزه کنایه از
جلوه‌ای است از صفات جلالیه حق تعالی. او به موجب اسم مُمیت و ماحی و قهّار و قابض،
هستی اضافی و موهومِ عالم را به نیستی می‌برد.^۳]

(۱۷۹۷) من حلالش کردم ار خونم بریخت من همی گفتم: حلال، او می‌گریخت
آن محبوب، اگرچه خونم را ریخت، ولی من حلالش کردم، و چون به او می‌گفتم: خونم
ریختی، حلالیت باد. او از من می‌گریخت، یعنی معرفتش برایم حاصل نمی‌شد. [گریختن در
اینجا کنایه از عدم دوام تجلی است.^۴ بعضی گفته‌اند نمی‌گذاشت فنایم باقی ماند. سبزواری گوید
خونم بریخت یعنی وجود طبیعی‌ام را مبدّل کرد به وجود نورانی.]

(۱۷۹۸) چون گریزانی ز ناله خاکیان غم چه ریزی بر دلِ غمناکیان؟
ای معشوق حقیقی، تو که از ناله خاکیان، گریزانی، چرا غم را بر دل غمناکان
فرو می‌ریزی؟

(۱۷۹۹) ای که هر صبحی که از مشرق^۵ بتافت همچو چشمه مُشرق^۶ در جوش یافت
ای شاه حقیقی وجود، هر بامداد که از خاور می‌تابی، تو را همانند چشمه تابناک یعنی

۱. گَرَشَم: حرکات دل‌انگیز چشم و ابرو که معشوقان و زیبارویان به کار برند.

۲. غَمّازه: در اینجا، زنی خوش اندام، پُر غمزه، غمزه به معنی اشاره چشم و مژگان است.

۳. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۵۷۱.

۴. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳۱.

۵. غمناکیان: اندوهگینان.

۶. مشرق: خاور زمین.

۷. چشمه مُشرق: مجازاً به معنی آفتاب عالم تاب است.

مانند آفتاب، در جوش و خروش می‌یابد. [حق تعالی را به آفتابِ جهانتاب تشبیه فرموده به علت آنکه فیضِ حضرتش علی‌الدوام بر ممکنات و موجودات، ساطع و فایض می‌گردد.]

(۱۸۰۰) چون بهانه دادی این شیدات^۱ را؟ ای بها، نه شگرِ لب‌هات را
ای شاه وجود، تو که دارنده جود و بخشش هستی چرا برای این شیفته و شیدایت بهانه می‌آوری؟ ای که لب‌های شکرینت را قیمت و بهایی نیست. [لب، در اصطلاح عرفانی همان نفسِ رحمانی است که بر همه موجودات، افاضه جود می‌فرماید و به صورت اشیاء، تجلی می‌کند.^۲]

(۱۸۰۱) ای جهانِ کهنه را تو جانِ نو از تنِ بی‌جان و دل، افغان شنو
ای خدا، تو که با تجلیات نو به نوبه خود، این جهان کهنه و فرسوده را مانند یک جان تازه، با نشاط و نوکرده‌ای، از این کالبد بی‌جان و این دل، ناله و فغان را بشنو و اجابت فرما. [حق تعالی به مقتضای اسمِ سریع، تجلیات نو به نو دارد.^۳]

(۱۸۰۲) شرحِ گلِ بگذار از بهرِ خدا شرحِ بلبلِ گو که شد از گل جدا
از برای خدا، شرح گل را رها کن و شرح بلبلِ عشق را که از گلِ حقیقت، جدا گشته است بیان کن. [مولانا در اینجا از توصیف خود درباره معشوق (گل) به توصیف حال عاشق (بلبل) که حالتی است و رای شادی‌ها و غم‌های این جهان روی می‌کند.^۴]

(۱۸۰۳) از غم و شادی نباشد جوشِ ما با خیال و وهم نَبُودِ هوشِ ما
جوش و خروش ما از غم و شادی معمولی و مبتذل نیست، بلکه از تجلیاتِ الهی و از تصرّفات ربّانی است. همین‌طور هوش ما نیز ناشی از خیال و وهم نیست. [غم ناشی از تعلق خاطر به امری است که از دست رفته و شادی نیز از آویزش دل به چیزی است که در وجود

۱. شیدا: سرگشته و شیفته.

۲. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۵۶۸. بحث نفسِ رحمانی (ر.ک. بیت شماره (۳۳۳۵) همین دفتر).

۳. شرح اسرار، ص ۵۸.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۲۷۸.

آمده. پس هر دو حالت مشمول حفظ نفس است و حال آنکه مولانا مستغرق در عشق است و جوشش و غلیان او معلول احوال متغیر نفس نیست.^۱

(۱۸۰۴) **حالتی دیگر بُود کَانَ نادر است** **تو مشو منکر، که حق بس قادر است**
 بلکه این حالت دیگری است که سخت کمیاب است، تو اگر درک نمی‌کنی دست کم این اصل را منکر نشو که خدا بس تواناست. [احوال من (مولانا) از نمودهای متغیر جهان نیست، بل در تصرف عشق حق است.]

(۱۸۰۵) **تو قیاس از حالتِ انسان مکن** **منزل اندر جور و در احسان مکن**
 تو مرتبه عاشقان حقیقی را با احوال مردمان معمولی قیاس مکن، و در مرتبه‌های جور و احسان که هر دو از مقوله فعل و از جمله اعراض‌اند و ثبات ندارند، توقف مکن و بدان میاویز و در آنجا درنگ نکن.

(۱۸۰۶) **جور و احسان رنج و شادی حادث است** **حادثان میرند، حقشان وارث است**
 زیرا جور و احسان و غم و شادی، همگی حادث و عَرَضی‌اند و به فنا می‌روند. و تنها حق تعالی وارث این همه است. [«جور و احسان» دوامی ندارند هرچند که آثارشان تا دیر زمان می‌پایند. مولانا تأکید می‌کند که احوال مردان خدا معلول حفظ نفسانی نیست و تابع احوال متغیر روحی آدمیان نیز نیست. مصراع دوم به بخشی از آیه ۲۳ سوره حجر اشارت دارد... وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ. «... ما بیم وارث همه چیز.»]

(۱۸۰۷) **صبح شد ای صبح را پشت و پناه** **عذرِ مخدومی حُسام‌الدین بخواه**
 ما به نظم مثنوی مشغول بودیم که صبح دمید، ای خداوندی که یاور و پناه صبحی، از جانب من از حسام‌الدین چَلَبی که مخدوم من است عذر بخواه. [به روایت شمس‌الدین افلاکی، مولانا متوالیاً در حالات سماع و حمام و قیام و قعود و استراحت به انشاد مثنوی مشغول بود و گاه نیز از اوّل شب تا بامداد همچنان می‌سرود و حسام‌الدین می‌نوشت. افلاکی می‌نویسد: «همچنان اتفاق افتادی که از اوّل شب تا مطلع‌الفجر متوالی املا می‌کرد و حضرت

چَلْبی حسام‌الدین بسرعت تمام می‌نِشت.^۱ به تعبیر انقروی، مولانا از خدا می‌خواهد که عذر قصورش را که در حقّ زحمات حسام‌الدین کرده، او جبران کند.]

(۱۸۰۸) عذرخواه عقل کل و جان، تویی جانِ جان و تابشِ مرجان، تویی
ای کریم، تویی عذرخواه عقل کل و جان، و تویی جانِ جانها و درخشندگی قلب از
توست. [مراد از مرجان در اینجا قلب است.^۲]

(۱۸۰۹) تافت نورِ صبح و ما از نورِ تو در صَبوحی^۳ با می منصورِ^۴ تو
نور صباغِ سعادت، تابیدن گرفت و ما از تابشِ پاکِ روی تابناک تو، با می منصور و
شرابِ پاکت در حال نوشیدن بادهٔ صبح سعادت هستیم.

(۱۸۱۰) دادهٔ تو چون چنین دارد مرا باده که بُود کو طرب آرد مرا؟
ای ساقیِ حقیقت، بادهٔ عشقی که به من دادی، این چنین سرمستم کرد، والا شراب
انگور چیست که بتواند مرا به نشاط درآورد؟

(۱۸۱۱) باده در جوشش، گدایِ جوشِ ما چرخ در گردش، گدایِ هوشِ ما
این بادهٔ انگوری که در حال جوشش است، خود نیازمند و محتاجِ جوشش ماست، و
این چرخ گردون با همهٔ عظمت، نیازمند هوش و عقل ماست. [قدما، سپهر گردون را جایگاه
خرد و نفوس می‌دانسته‌اند. توضیح منظور این بیت در شرح بیت بعدی آمده است.]

(۱۸۱۲) باده از ما مست شد، نئی ما ازو قالب از ما هست شد، نئی ما ازو
بادهٔ انگور از حقیقت ما مست شد نه ما از باده، و قالب و صورت از ما هست شد و به
ظهور رسید نه اینکه حقیقت ما از قالب پدید آید. [حاج ملاهادی سبزواری در این باره گوید:

۱. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۷۴۲.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۳۱.

۳. صَبوح: ر.ک. بیت شماره (۱۵۶۰) همین دفتر.

۴. می منصور: مجازاً حالتی که از شهود حقیقت و غلبهٔ معرفت پدید آید؛ شور و شوق درون که موج دریای جان است و از مشاهدهٔ جمال لَمْ یَزَلْ، منبعث می‌گردد.

«چه آنچه در قالب می‌شود افعال قوی است و قوی، همه اظلال نفس و روح‌اند که روح، کدخدای قالب‌هاست و مراتب دارد. مرتبه‌ای از او، فاعلِ بالطبع است که افعال طبیعی از او به ظهور می‌رسد. مثل جذب و هضم و مانند اینها از تحرکات طبیعی و در مرتبه فاعل بالقصد است. مثل کتابت و تجارت و نحو اینها و در مرتبه فاعل بالتجلی و بالعناية است^۱». منظور این بیت و بیت قبلی اینست که انسان کامل، در کل کائنات تصرف دارد، چنانکه مستی آور بودن و سکرانیت شراب از خود شراب نیست بل از تصرف انسان کامل است. [

(۱۸۱۳) ما چو زنبوریم و قالب‌ها، چو موم خانه خانه کرده قالب را، چو موم ارواح ما همانند زنبوران هستند و کالبد‌هایمان، مانند موم. همان‌گونه که زنبور، موم را با الهام پروردگار، خانه خانه می‌کند و سپس با غسل، آن را پُر می‌سازد، همین‌طور ارواح ما نیز به اذن خدا، بدنهای ما را می‌سازند و هر روح، کالبد خود را به اقتضای استعدادش از غسل علم و معرفت پُر می‌کند. [مولانا در چند بیت اخیر به زبان شاعرانه می‌فرماید: همه کائنات مقهور جان لطیف آدمی است. چنانکه ابن عربی جهان را کالبد و انسان را روح آن داند. «ما» و «زنبور» کنایه از جان و «قالب» و خانه‌های مومین زنبوران کنایه از جسم و کالبد ظاهری جهان است.]

رجوع به حکایت خواجه تاجر

(۱۸۱۴) بس درازست این، حدیثِ خواجه‌گو تا چه شد احوالِ آن مردِ نکو؟ بیان این اسرار، بس طولانی است، حال که چنین است پس حکایت خواجه را نقل کن تا بدانیم ماجرای او و آن طوطی به کجا رسید؟

(۱۸۱۵) خواجه اندر آتش و دزد و حنین صد پراکنده^۲ همی گفت این چنین خواجه مذکور از اینکه طوطی را از دست داده بود در آتش فراق می‌سوخت و با ناله و زاری، سخنان پراکنده و پریشان می‌گفت.

۱. شرح اسرار، ص ۵۸.

۲. پراکنده گفتن: حرف‌های بی‌ربط، سخنان گسیخته زدن که از اذهان پریشان به ظهور آید.

- (۱۸۱۶) گه تناقض، گاه ناز و، گاه نیاز گاه سودایِ حقیقت، گه مَجاز
خواجه گاهی سخنان تناقض آمیز می گفت و گاهی با ناز و نیاز حرف می زد. گاه به حقیقت می گرایید و گاه به عالم مَجاز. [شدّت تأثر در خواجه، سبب شده بود که احوال متناقض در او پدید آید. زیرا تأثرات عمیق، آدمی را از حدّ اعتدال خارج می کند و او را به رفتارهایی خارج از عقل و منطق وامی دارد، و نیز سخنانِ یاه و گسیخته از او شنیده می شود.]
- (۱۸۱۷) مردِ غرقه گشته جانی می کند دست را در هر گیاهی می زند
مثلاً کسی که در حال غرق شدن باشد، تلاش مذبوحانه می کند، و به هر چیزی که دستش برسد آن را چنگ می زند تا خود را از ورطه هلاکت نجات دهد. [این بیت یادآور مَثَل الْفَرِيقُ يَتَشَبَّثُ بِكُلِّ حَشِيشٍ است.]
- (۱۸۱۸) تا کدامش دست گیرد در خطر دست و پایی می زند از بیمِ سر
در آن هنگام که خطر پیش آمده، از ترس غرق شدن و هلاک گشتن دست و پایی می زند و به هر چیزی دست می آویزد.
- (۱۸۱۹) دوست دارد یار، این آشفته گی کوششِ بیهوده به از خفتگی
یار حقیقی، یعنی حضرت حق این گونه آشفته گی را دوست می دارد، زیرا سعی و کوششِ بیهوده از خفتگی و رخوت بهتر است. [نقل است که رسول اکرم (ص) بر شخصی گذشت و به او هیچ التفاتی نفرمود. چون بازگشت نسبت به او التفات فرمود صحابه پرسیدند: در این امر چه حکمت بود که ابتدا التفات نفرمودید و سپس به او التفات کردید؟ فرمود: این شخص ابتدا که بر او گذشتم بیکار بود و شیطان، قرین او شده بود. و چون بازگشتم، خطی بر زمین می کشید و شیطان را با او ندیدم پس به او التفات کردم.^۱]
- (۱۸۲۰) آنکه او شاه است، او بی کار نیست ناله، از وی طُرفه^۲، کو بیمار نیست
آن کس که شاه است، او بیکار و بی شأن نیست و آنکه بیمار نیست از او برآمدن ناله و

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۳.

۲. طُرفه: شگفتی آور، عجیب.

فغان عجیب است.^۱

(۱۸۲۱) بهر این فرمود رحمان ای پسر: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنِ اِي پسر
ای پسر معنوی، برای همین است که حضرت رحمان فرمود: «او در هر روز به کاری
است.» [اشاره است به آیه ۲۹ سوره رحمان: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. «خداوند هر آن به کاری
است اندر.»]

(۱۸۲۲) اندرین ره، می تراش و می خراش تا دم آخر، دمی فارغ مباش
در این طریق، زحمت بکش و کوشا باش، و تا واپسین دم زندگانیات آسوده و
بیکار مباش. [می تراش و می خراش در اینجا کنایه از تلاش کردن و زحمت کشیدن
است.^۲]

(۱۸۲۳) تا دم آخر، دمی آخر بُود که عنایت با تو صاحبِ سر بُود
تا لحظه آخر، لحظه ای می رسد که عنایت خدا شامل حال تو صاحبِ سر می شود.
[اشاره است به آیه ۹۹ سوره حجر: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.
«و پروردگارت را عبادت کن تا آنکه مرگ تو را در رسد.» وقتی که روح از کالبد عنصری،
خارج می شود آدمی به مرتبه یقین می رسد و به اسرار پنهان آگاه می شود.]

(۱۸۲۴) هر چه کوشد جان که در مرد و زن است گوش و چشم شاهِ جان، بر رُوزَن است
جان مرد و زن برای هرکاری که بکوشد، گوش و چشم شاهِ جان، بر روزنه وجود آنان
است. یعنی حق تعالی، سمیع و بصیر است، گوش و چشمش بر وجود و قلب مردم، مسلط و
ناظر به آنهاست. و کاری نیست که از کسی صادر شود و خدا شاهد بر آن نباشد و در آنجا
حاضر نباشد.^۳ [اشاره ای است به آیه ۱۹۵ سوره آل عمران: ...إِنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ
غَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذِكْرٍ وَآتَى... «...همانا من عمل هیچ عمل کننده ای را چه مرد و چه زن، تباه
نمی سازم...»]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۳۵.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۷۳۷.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۷۳۷.

- برون انداختن مردِ تاجر، طوطی را از قفس و پریدنِ طوطی مُرده
(۱۸۲۵) بعد از آنش، از قفس بیرون فکند طوطیک پَرید تا شاخ بلند
پس از این ناله و فغان، آن بازرگان، طوطی را از قفس بیرون انداخت، و طوطی از آنجا
تا شاخه بلند پرواز کرد.
- طوطی مُرده چنان پرواز کرد کآفتابِ شرق، تُرکی تاز^۱ کرد (۱۸۲۶)
آن طوطی به ظاهر مُرده آنچنان پرواز نمود که گویی آفتاب شرق، تُرکتازی کرد، یعنی
شتابان و پُر نشاط، پرواز کرد.
- خواجه حیران گشت اندر کارِ مرغ بی خبر، ناگه بدید اَسرارِ مرغ (۱۸۲۷)
خواجه در کار طوطی، حیران و سرگشته ماند، در حال بی خبری بود که اسرار کار آن
طوطی را درک کرد.
- روی، بالا کرد و گفت: ای عندلیب^۲ از بیانِ حالِ خودمان، ده نصیب (۱۸۲۸)
خواجه روی به بالا کرد و خطاب به طوطی چنین گفت: ای عندلیب! از بیان حال خود
بهره ای به ما برسان.
- او چه کرد آنجا که تو آموختی؟ ساختی مگری و ما را سوختی (۱۸۲۹)
ای طوطی، آن طوطی در هندوستان چه کاری کرد که تو آموختی، و مگری ساختی
و دل ما را سوزاندی؟
- گفت طوطی: کو به فعلم پسند داد که: رها کن لطفِ آواز و وداد^۳ (۱۸۳۰)
طوطی به خواجه جواب داد: آن طوطی که در هندوستان بود، با کاری که کرد، اندرزی
به من داد که مفهوم آن این بود: ای محبوب، لطافت نغمه و دوستی را رها کن. [در اینجا

۱. ترکی تاز: تاخت و تاز، چنانکه صفت ترکان قدیم بود.

۲. غنْدَلِیب: بلبل، هزار داستان.

۳. وداد: دوستی و محبت.

مولانا تصریح می‌کند که پند دادن به عمل، قوی‌تر است از نصیحت کردنهایی که فقط به زبان است.]

(۱۸۳۱) زآنکه آواز تو را در بند کرد خویشان، مُرده پی این پند کرد
زیرا که نغمه‌سرایان تو را به بند و حبس کشیده است، آن طوطی در هندوستان برای
خاطر همین پند، خویش را مُرده ساخته بود.

(۱۸۳۲) یعنی: ای مطرب شده با عام و خاص مُرده شو چون من، که تا یابی خلاص
یعنی چنین گفت: ای طوطی که برای خاص و عام، طرب‌انگیزی می‌کنی، مانند من
مُرده شو تا از آن قفس برهی.

(۱۸۳۳) دانه باشی، مرغکانت برچند غنچه باشی، کودکانت برگند
به عنوان مثال، اگر دانه باشی، مرغان تو را از روی زمین برمی‌چینند، و اگر غنچه باشی
کودکان تو را می‌کنند.

(۱۸۳۴) دانه پنهان کن، بکلی دام شو غنچه پنهان کن، گیاه بام^۱ شو
دانه را پنهان کن و کاملاً دام شو. غنچه را نیز پنهان کن و گیاه بام بشو. [غرض این بیت
این است که سالک باید کمالات فقر را از دید خلاق ببوشاند. زیرا مردم هوی پرست بدو روی
می‌آورند و از فرط هوی پرستی سرمایه صفا و خلوص او را از بین می‌برند و اجازه نمی‌دهند
که نهال وجودش تناور شود، در حالی که می‌پندارد بدو خدمت می‌کنند.]

(۱۸۳۵) هر که داد او، حُسن خود را در مَزاد^۲ صد قضای بد، سویی او رُو نهاد
هر کس که زیبایی‌های خود را آشکار کند و در معرض نگاه این و آن بنهد، رخدادهای
ناگوار از هر طرف برایش پیش می‌آید. [زیرا شهرت، آفت است و شخص شهر همواره

۱. گیاه بام: علفی که از دانه‌های کاه گل و با ریخت و پاش چینه مرغان وحشی بر پشت بام بروید؛ کنایتاً
کسی یا چیزی که مورد توجه نباشد و کسی پروای آن ندارد به مناسبت آنکه گیاه بام را آب و کود
نمی‌دهند و اندیشه بالیدن و خشکیدن نمی‌کنند. (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۷۲۳)
۲. مَزاد: به معنی مزایده و به معرض فروش نهادن است.

محسود و مغبوط این و آن می‌گردد:

دشمن طاعوس آمد فرّ او ای بسی شه را بکشته فرّ او]

(۱۸۳۶) حيله‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها بر سرش ریزد چو آب از مشک‌ها
ترفندها و خشم و حسد است که بر سر او باریدن می‌گیرد مانند آبی که از مشک فرو
می‌ریزد پی در پی و فراوان است.

(۱۸۳۷) دشمنان، او را ز غیرت می‌درند دوستان هم، روزگارش می‌برند
دشمنان از روی حسد او را می‌درند، دوستان هم روزگارش را می‌برند، یعنی عمرش را
تلف می‌کنند. [منظور از دوستان، دوستان دنیایی هستند نه دوستان حقیقی که همانا اهل‌الله
هستند که صحبت و همنشینی ایشان، موجب حصول سعادت است. چنانکه آن طوطی با یک
ارشاد غایبانه آنان از بند قفس رها شد.^۱]

(۱۸۳۸) آنکه غافل بود از کشت و بهار او چه داند قیمتِ این روزگار؟
آنکس که در زمستان و یا فصل بهار، تخم مناسب فصل نکاشته باشد، او از بهار و
ارزش آن چه خبری دارد؟! [کسی که به صحبتِ دوستان دنیایی عمر عزیز خود را تلف کند، او
قدر ایام حیات را نداند و از بهار زندگانی بهره‌مند نشود.^۲ ایات اخیر در بیان آفت شهرت
است. آنکه به فضیلتی انگشت‌نما شود طبعاً از دو طرف زیان می‌بیند. یکی از طرف دشمنان
حسود و دیگر از طرف دوستان مشتاق. هر دو دسته عمر او را تباه می‌کنند. او یا در اندیشه
حیله‌های حسودان است یا در اندیشه آفرین‌گویی‌های دوستان.]

(۱۸۳۹) در پناهِ لطفِ حق باید گریخت کو هزاران لطف، بر ارواح ریخت
بنابراین باید به لطف حق تعالی پناه بُرد و از او یاری خواست، زیرا خداوند بر ارواح،
هزاران لطف کرده است.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۲.

۲. ر.ک. پیشین.

- (۱۸۴۰) تا پناهی یابی، آنگه چون پناه آب و آتش. مر تو را گردد سپاه
تا پناه بیابی، اما چه پناهی که توصیف آن میسر نیست. اگر پناه و دستگیری حق باشد.
آب و آتش که از اضداد هستند تو را یاری می‌رسانند و سپاه و لشکر تو می‌شوند. [از اینجا تا
آخر این فصل مولانا بیان می‌دارد که از حُبّ شهرت فقط به لطف خدا توان رست. چه این حُبّ
در آدمی سرشته شده‌است و از موارد و مصادیق غریزه حب ذات است. و برکندن آن، بسی دشوار.]
- (۱۸۴۱) نوح و موسی را نه دریا یار شد؟ نه بر اعداشان به کین، قهار شد؟
آیا مثلاً دریا یار حضرت نوح (ع) و حضرت موسی (ع) نشد؟ آیا با دشمنانشان با کینه
و قهر رفتار نکرد؟
- (۱۸۴۲) آتش، ابراهیم را نی قلعه بود؟ تا برآورد از دلِ نمرود دود؟
یا مثلاً آتش برای حضرت ابراهیم (ع) دژ و پناه نشد؟ تا اینکه حق تعالی با این کار، دود
از دل نمرود برآورد؟ یعنی نمرود، آه از نهادش بیرون آمد.
- (۱۸۴۳) کوه، یحیی را نه سوی خویش خواند؟ قاصدانش را به زخمِ سنگ راند؟
آیا کوه، حضرت یحیی را به سوی خود نخواند؟ و آن کسان را که قصد تعرّض به یحیی
را داشتند با ضربات سنگ نراند؟
- (۱۸۴۴) گفت: ای یحیی بیا در من گریز تا پناهت باشم از شمشیرِ تیز
کوه به حضرت یحیی (ع) گفت: ای یحیی به سوی من بیا و به سوی من فرار کن، تا من
مانند شمشیرِ تیز، تو را پناه باشم. [نقل شده که یهودیان، قصد حضرت یحیی (ع) کردند
که به شمشیرش کشتند، حضرت یحیی (ع) از آنان در گریخت. یهودیان آن حضرت را تعقیب
کردند. یحیی در آنحال که فرار می‌کرد کوهی بدو گفت: به سوی من آی. و سنگ‌های
خود را بر سر و روی آن گروه بیارانید. پس جهودان در اثر زخم‌هایی که بر آنان رسیده بود،
حضرت یحیی (ع) را ترک کردند. آن حضرت در آن حین به واسطه تحصّن در آن کوه از شرّ
دشمنان رهایی یافت.^۱]

وداع کردن طوطی، خواجه را و پریدن او

- (۱۸۴۵) یک دو پندش داد طوطی پُرْمَذاق^۱ بعد از آن گفتش سلامِ الْفراق
آن طوطی خوش‌ذوق، چند پند به بازرگان داد. سپس به او گفت: سلام بر شما باشد.
میان من و تو جدایی است. [وجهی دیگر این است که آن طوطی به آن خواجه، چند پند
مطلوب داد.]

- (۱۸۴۶) خواجه گفتش: فی امانِ اللّٰه، برو مر مرا اکنون نمودی راهِ نو
خواجه به طوطی گفت: در امان خدا باشی، حقاً که به من راه تازه نشان دادی.

- (۱۸۴۷) خواجه با خود گفت کین پند من است راهِ او گیرم، که این ره، روشن است
خواجه با خود گفت: این کاری که طوطی کرد، نصیحتی بود به من. اکنون راه او را
پیش می‌گیرم که این راه، روشن است. [این راه روشن، همانا راه کسانی است که با مرگ
اختیاری، همه حواس و خواهش‌های خود را مغلوب دل کرده‌اند و پیش از مرگ طبیعی، پرندۀ
روحشان از قفس تن خاکی رها شده است.]

- (۱۸۴۸) جان من کمتر ز طوطی کی بُود؟ جان چنین باید که نیکوپی^۲ بُود
جان من، کی از آن طوطی کمتر است؟ جان باید که قدم مبارک داشته باشد و موجب
رهایی دیگران از بند جسم باشد.

مضرت^۳ تعظیم خلق و انگشت‌نمای شدن

- (۱۸۴۹) تن، قفص^۴ شکل است، تن شد خارِ جان در فریبِ داخِلان و خارِ جان
تن و این کالبد جسمانی مانند قفسی است که طوطی جان در آن زندانی شده است.
این کالبد خاکی، همانند خاری است که برپای جان خلیده و او را از رفتن باز می‌دارد، و به

۱. پُرْمَذاق: خوش چاشنی و با مزه؛ مجازاً مطلوب و موافق طبع (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۷۲۸).

۲. نیکوپی: مجازاً مبارک قدم، خجسته پی.

۳. مَضَرَّت: زیان.

۴. قفص شکل: به شکل قفس.

سبب اغواء و فریب خوشامدگویان که می آیند و می روند مغرور و فریفته می شود. [برخی نیز گفته اند: منظور از اخلاق (= آیندگان، آنان که می آیند) همانا قوای نفسانی است. و منظور از خارجان (= روندگان) همانا مردم مدّاح و ثناگوست. و رویهمرفته گفته اند: منظور این است که عوامل داخلی انسان و عوامل خارجی در کمین فریب او هستند.^۱ لیکن اکبرآبادی این معنی را مخدوش دانسته و می گوید: منظور از آن مردم مدّاح و متملق هستند که می آیند و می روند.^۲ خارِجان با خارِجان تجنیس است.]

(۱۸۵۰) اینش گوید: من شوم همرازِ تو و آتش گوید: نئی، منم انبازِ تو
این یکی گوید: ما همراز و همراه تویم. و آن یکی گوید: این طور نیست، بلکه منم شریک و همتای تو.

(۱۸۵۱) اینش گوید: نیست چون تو در وجود در جمال و فضل و در احسان و جود
این یکی گوید: در وجود، همانند تو کسی نیست. همین طور در جمال و فضل و احسان و بخشش، تویی ماندی.

(۱۸۵۲) آتش گوید: هر دو عالم آنِ توست جمله جانها مان، طفیلِ جانِ توست
آن یکی گوید: هر دو جهان در مالکیت توست و همه جانهای ما طفیل و تابع توست. [خلاصه، چاپلوسان می کوشند که انسان خام طبع را فریب دهند.]

(۱۸۵۳) او، چو بیند خلق را سرمستِ خویش از تکبر می رود از دستِ خویش
آن اسیر تن وقتی که می بیند همه عوامل داخلی و خارجی، سرمست و واله او هستند، از شدت خودبینی و خودبزرگ بینی خویشتنِ خویش را گم می کند.

(۱۸۵۴) او نداند که هزاران را چو او دیو افکنده ست اندر آبِ جو
این ممدوح فریب خورده نمی داند که هزاران نفر دیگر را شیطان به میان آب جوی

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۴۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳۵.

فساد و خودبینی افکنده و خوارشان نموده است.

لطف و سالوس جهان، خوش‌لقمه‌ای است کمترش خور، کآن پُر آتش لقمه‌ای است (۱۸۵۵)
 اگرچه نرمش و چایلو سی مردم جهان، همچون لقمه‌ای لذیذ و دلپذیر است، ولی تو باید تا می‌توانی از این لقمه کمتر بخوری که در واقع لقمه‌ای آتشناک است. [به گفته حاج‌ملاهادی سبزواری، احتمال دارد که در مصراع دوم، تعبیر «پُر آتش لقمه‌ای است»^۱ مأخوذ از آیه ۱۷۴ سوره بقره باشد که می‌فرماید: ... مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ. «آنان شکم خویش را جز با آتش نمی‌آکنند.»]

آتشش پنهان و، ذوقش آشکار دود او ظاهر شود پایان کار (۱۸۵۶)
 آتش آن لقمه آتشناک، پنهان است، ولی ذوق آن آشکار و عیان است. و دود آن آتش، در پایان کار بخصوص در روز شمار، پیدا و ظاهر می‌شود.

تو مگو آن مدح را من کی خورم؟ از طمع می‌گویی او پی می‌برم (۱۸۵۷)
 تو این حرف را نزن که من کی مدح آن مداح را می‌پذیرم؟ زیرا من می‌دانم که مدح او به خاطر آرزو و طمع است. پس من به طمع او پی می‌برم و فریبش را نمی‌خورم.

مادحت گر هَجُو^۲ گوید برملا روزها سوزد دلت زان سوزها (۱۸۵۸)
 اگر مداح و ستایشگرت، تو را آشکارا هجو گوید، چند روزی بر اثر آن سخنان پرسوز، دلت می‌سوزد. [شکی نیست که مدح و ثنا، موجب غرور نفس می‌شود. ولی چون مدح، شیرین و مطبوع است، اثر آن سریعاً آشکار نمی‌شود و تنها وقتی نمایان می‌گردد که مدحی گفته نشود. در حالی که ذم و هجو، فوراً اثر خود را می‌گذارد.]

گر چه دانی گو ز جرمان^۳ گفت آن کآن طمع که داشت از تو شد زیان (۱۸۵۹)
 هجو و نکوهش نکوهشگر در تو تأثیر بد می‌گذارد هر چند که تو یقیناً بدانی که

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۹.

۲. هَجُو: بدگویی کردن.

۳. جرمان: نومیدی و بی‌بهرگی.

نکوهش او به خاطر این بوده است که تو امید و طمعش را پاسخ نگفته‌ای و آن نکوهش و هجو براساسی نیست و اصالتی ندارد.

(۱۸۶۰) آن اثر می‌ماندَت در اندرون در مدیح^۱ این حالت هست آزمون
بر اثر آن بدگویی و هجوشنوی، اثری در دلت می‌ماند، این دو حالت در مورد مدح نیز
وجود دارد و می‌توانی آن را امتحان کنی.

(۱۸۶۱) آن اثر هم روزها باقی بُود مایه کِبَر و خِداع^۲ جان شود
اثر مدح و ثنا، روزهای متوالی در دل آدمی باقی می‌ماند و سبب غرور و
فریب خوردن جان و روان او می‌شود.

(۱۸۶۲) لیک ننماید چو شیرین است مدح بد نماید، ز آن که تلخ افتاد قَدَح^۳
اثر مدح و قدح (= بدگویی) در نفسِ انسانی، امری مسلّم است، ولی اثر مدح به واسطه
شیرینی‌اش معلوم نمی‌شود. اما اثر بدگویی زود معلوم می‌گردد زیرا که بدگویی، تلخ است و
مذاقی آدمی زود ناگواری آن را احساس می‌کند.

(۱۸۶۳) همچو مطبوخ^۴ است و حَب^۵، کان راخوری تابه دیری، شورش^۶ ورنج اندری
هجو و بدگویی مانند داروی جوشانده و حَب، بدمزه و تهوع‌آور است. اگر
آن را بخوری دچار دل آشوبه و تهوع می‌شوی و این حال در تو مدّتی باقی
می‌ماند.

۱. مدیح: سخنی که در ستایش گویند.

۲. خِداع: فریفتن، فریب.

۳. قَدَح: عیب کسی را جستن و گفتن.

۴. مَطْبُوخ: به معنی پخته شده. در اصطلاح، دارویی است که بیزند و شیرۀ آن را به بیمار بدهند؛ مانند جوشانده.

۵. حَب: دانه و در اصطلاح پزشکی دارویی که به شکل دانه نخود درست کنند.

۶. شورش: منقلب شدن، پریشان حالی.

- (۱۸۶۴) ور خوری حلوا، بُود ذوقش دمی این اثر چون آن نمی‌پاید همی
به عنوان مثال، اگر حلوا بخوری، لذت و شیرینی‌اش لحظاتی بیش نمی‌پاید، زیرا اثر
این شیرینی مانند تأثیر آن دوی تلخ و بدمزه نیست که دوام داشته باشد.
- (۱۸۶۵) چون نمی‌پاید، همی باید نهان هر ضدی را تو به ضدّ او بدان
اگر چه اثر شیرینی مدح، ظاهراً دوامی ندارد، ولی محصول نهایی و تأثیر اصلی آن،
زیانمند خواهد بود. پس هر ضدی را با ضدّش بشناس.
- (۱۸۶۶) چون شکر، باید همی تأثیر او بعدِ حینی دُمَل آرد، نیش جو
به عنوان مثال، خوردن حلوا و شیرینی هرچند باعث لذت شخص می‌شود ولی پس از
گذشت زمانی، بر اثر زیاد خوردن آن، دملی در تنش به وجود می‌آید که احتیاج به تحمل درد
نیستر دارد. [همین‌طور شنیدن مدح و ستایش هرچند به ظاهر امری مطبوع و خوشایند است،
ولی رفته رفته، شخصیت آدمی را دچار زخم‌های روحی و دمل‌های روانی می‌کند.]
- (۱۸۶۷) از وفورِ مدح‌ها، فرعون شد کُنْ ذَلِيلَ النَّفْسِ هَوْنًا لَا تَسُدْ
نفس آدمی بر اثر مدح و ستایش‌های مردم، به فرعون تبدیل می‌شود. پس تو باید
آدمی باشی که نفسش خوار و زار شده است و سیادت و سروری مجو. [اشاره است به آیه ۶۳
سوره فرقان: وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا... «و بندگان خدا آنها هستند که
از روی خاکساری بر زمین باهستگی گام سپارند...»]
- (۱۸۶۸) تا توانی بنده شو، سلطان مباش زخم‌کش^۱ چون گوی شو، چوگان مباش
تا می‌توانی بنده باش نه پادشاه. و مانند گویِ چوگان، ضربه‌ها را تحمل کن و چوگان
مباش که به گوی، ضربه بزنی.
- (۱۸۶۹) ورنه چون لطفت نماند و این جمال از تو آید آن حریفان را ملال
و اگر این سخن را نپذیری و با اشخاص مذکور، همنشین شوی، آنگاه که

۱. زخم‌کش: بردبار، تحمل‌کننده ضربه.

تر و تازگی‌ات از میان رود و جمال و زیبایی را از دست دهی، همنشینان مدّاح خود را ملول می‌کنی، و آنها از دور و اطرافت پراکنده می‌شوند.

(۱۸۷۰) آن جماعت کِت همی دادند ریو^۱ چون بینندت بگویندت که: دیو آن گروهی که قبلاً فریبات می‌دادند، پس از رفتن زیبایی و حشمت وقتی تو را بینند می‌گویند: این شیطان است!

(۱۸۷۱) جمله گویندت، چو بینندت به در: مُرده‌ای از گورِ خود برگرد سر اگر تو را دم در مشاهده کنند، همه آن مدّاحان و ستایشگران می‌گویند: شگفتا که مُرده‌ای از قبرش سر بیرون آورده! یعنی خلاصه سخنان تحقیرآمیز به تو می‌گویند. [یعنی همان‌طور که مُرده، خوفناک و نفرت‌انگیز است، تو نیز پس از زوال جمال و حشمت و جلال برای چاپلوسان، آن‌گونه خواهی شد.]

(۱۸۷۲) همچو اَمَرْد^۲ که خدا نامش کنند تا بدین سالوس بدنامش کنند به عنوان مثال، حالت این شخص به آن نوجوان خوبرویی است که پلیدان و غلامبارگان، او را از فرط تعریف و تمجید، خدای خود می‌نامند، تا بدین نیرنگ، او را بدنام کنند و عِرض و آبرویش را ببرند.

(۱۸۷۳) چونکه در بدنامی آمد ریشِ او دیو را ننگ آید از تفتیشِ او همینکه ریش و موی او درآمد و بدنام و بی‌آبرو شد، دیگر شیطان هم سراغ او را نمی‌گیرد و از جُستن او عار دارد.

(۱۸۷۴) دیو، سویی آدمی شد بهرِ شر سویی تو باید که از دیوی بتر شیطان دنبال آدمی می‌رود که در طریق صلاح گام برمی‌دارد، تا او را گمراه کند، و شیطان با تو ای پلید گمراه، کاری ندارد زیرا که تو در گمراهی از او هم بدتری.

۱. ریو: نیرنگ و فریب.

۲. اَمَرْد: جوانی که هنوز بر صورتش، مویی نرویده باشد.

تا تو بودی آدمی، دیو از پی ات می‌دوید و می‌چشانید او می‌ات (۱۸۷۵)
تا وقتی که تو آدم صالحی هستی، شیطان به دنبال می‌آید تا فریب دهد و از باده خود
تو را مست و غافل گرداند.

چون شدی در خوی دیوی استوار می‌گریزد از تو دیو، ای نابکار (۱۸۷۶)
ولی همینکه خوی شیطانی یافتی و در آن راسخ و ثابت گشتی شیطان نابکار نیز از تو
بیزاری می‌جوید و می‌گریزد. [مقتبس از آیه ۱۶ سوره حشر: كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ
اكَفِّرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ... «مانند شیطان که به انسان گفت: کفر آر و چون کفر آورد.
گفت: من از تو ای آدمی بیزارم...»]

آنگه اندر دامت آویختند چون چنین گشتی، همه بگریختند (۱۸۷۷)
این چاپلوسان در وقت جاه و جلال تو، گرد تو جمع می‌شدند، ولی همینکه به حال زار
افتادی همگان از اطراف تو گریختند.

تفسیر ماشاءالله کان

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی‌عنایات خدا هیچ (۱۸۷۸)
این همه نصیحت و حقیقت را گفتیم، ولی برای آنکه آماده سفر راه حق شویم، اگر
عنایت حق تعالی نباشد، هیچ محض هستیم. [انقروی گوید: تفسیر این حدیث شریف است که
حضرت نبی (ص) فرمود: آن چیزی که خدا خواست، شد، و آنچه را که خدا نخواست نشد.]

بی‌عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد، سیاهستش ورق (۱۸۷۹)
بی‌عنایت حضرت حق تعالی و بندگان خاص او، اگر فرشته هم که باشد نامه اعمالش
سیاه است.

ای خدا، ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا (۱۸۸۰)
ای خدا، ای که فضل تو حاجت‌ها را روا می‌کند، و صاحب مراد را به مقصودش
می‌رساند، هرگز روا نیست که کسی همراه با تو یاد شود. [آدمی در هر مرتبه‌ای که باشد نباید
به کمال خود بیابد که همین بالیدن نشان سقوط اوست به درکات خودبینی. رهایی از خودبینی

فقط به مدد حق و توجه خاصان او تحقق یابد.]

(۱۸۸۱) این قَدَر ارشاد، تو بخشیده‌ای تا بدین بس، عیبِ ما پوشیده‌ای خداوند این همه ارشاد و هدایت را تو داده‌ای و تا به حال خیلی از معایب و نقص‌های ما را پوشانده‌ای.

(۱۸۸۲) قطره‌ای دانش که بخشیدی ز پیش مُتَّصل گردان به دریا‌های خویش قطره دانشی که از آغاز به ما بخشیده‌ای، آن یک قطره دانش را به دریا‌های دانش و معرفت خود مُتَّصل کن. [علم جزئی و محدود ما را به علم بی‌نهایت مُتَّصل فرما.]

(۱۸۸۳) قطره علم است اندر جانِ من وارهانش از هوا وز خاکِ تن قطره دانشی که در روح من است، از هوی و خاک تن خلاصش کن. یعنی علم ما را به نفسانیات آلوده مفرما.

(۱۸۸۴) پیش از آن کین خاکها خسفش^۱ کند پیش از آن کین باده‌ها نسفش^۲ کند پیش از آنکه خاکها آن قطره دانش را از میان ببرند، و پیش از آنکه باده‌ها محوش نمایند. [علم ما را از اغراض نفسانی پاک کن. شهوات و امیال همچون باد و خاک، قطره علم بشری را محو می‌کنند. مگر آنکه این قطره به دریای معرفت الهی پیوندد.]

(۱۸۸۵) گرچه چون نَسَفَش کند تو قادری کِش از ایشان و استانی، و آخری گرچه وقتی باده‌ها، آن قطره دانش را محو کنند تو می‌توانی آن را از خاکها و باده‌ها پس بگیری و دوباره خریدارش باشی. [این بیت و دوبیت بعدی در بیان شمول قدرت الهی است.]

(۱۸۸۶) قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت از خزینۀ قدرتِ تو کی گریخت؟ قطره‌ای که به هوا رفت و محو شد، و یا خود آن قطره به خاک ریخت از گنج‌خانه

۱. خَسَف: به زمین فرو بردن، مجازاً نهفتن، از میان بردن.

۲. نَسَف: بنا را از پایه و بنیاد کردن و ویران ساختن.

قدرت تو کی می‌گریزد؟

(۱۸۸۷) گر درآید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش، او کُند از سر، قدم
اگر آن قطره به عدم درآید و یا صد بار معدوم شود، به مجرد اینکه آن را به سوی
وجود بخوانی، آن قطره دانش، از سر، قدم می‌سازد، یعنی با شوق به سوی وجود می‌آید و هر
سان که مشیت تو خواهد آن می‌شود.

(۱۸۸۸) صد هزاران ضدّ، ضد را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
صدها هزار پدیده ضد، پدیده‌های ضدّ خود را می‌کشد، یعنی اضداد یکدیگر را نابود
می‌کنند، ولی باز مشیت و حکم نافذ تو دوباره آن محو شده‌ها را به عرصه وجود می‌آورد.
[بیانی است از خلق مدام و تجدّد امثال.]

(۱۸۸۹) از عدم‌ها سویی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
ای پروردگار هر لحظه، کاروان موجودات، از نهانگاه نیستی، دسته دسته به عرصه
هستی ره می‌سپارند. [مراد از عدم، نیستی محض نیست، زیرا نیستی محض تکرارپذیر نیست تا
به صورت عدم‌ها جمع نیز بسته شود، بلکه مراد کتم عدم است.]

(۱۸۹۰) خاصه هر شب جمله افکار و عقول نیست گردد غرق در بحرِ نُقول^۱
بویژه که هر شب، همه افکار و عقول در دریای ژرف و بی‌پایان قدرت و جلال حق،
گویی که به نیستی می‌روند. یعنی اکثر حواس به گاه خواب از کار می‌افتد.

(۱۸۹۱) باز وقت صبح آن اللهیان بر زنند از بحر سر، چون ماهیان
دوباره به گاه بامداد، آن عقول و افکار منسوب به خدا، مانند ماهیان از دریای
قدرت و اسرار الهی سر بیرون می‌کنند و ظاهر می‌شوند. [رجوع شود به بیت (۲۹۶) و
(۱۶۸۲) همین دفتر.]

۱. نُقول: ژرف و عمیق.

(۱۸۹۲) در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ در هزیمت^۱ رفته در دریای مرگ
آنگاه که خزان در می‌رسد، هزاران شاخه و برگ رو به نیستی می‌روند و به دریای
مرگ گام می‌نهند.

(۱۸۹۳) زاغ، پوشیده سیه، چون نوحه گر در گلستان، نوحه کرده بر خُضر^۲
زاغ مانند ماتم‌زدگانِ نوحه گر، سیاه پوشیده، و در گلستان برای نابودی سبزه‌زاران،
شیون و نوحه سر می‌دهد.

(۱۸۹۴) باز فرمان آید از سالارِ ده^۳ مر عدم را، کآنچه خوردی بازده
دوباره فرمان خدای تعالی با فصل بهار در می‌رسد، از کدخدا و حاکم روستا یعنی
مشیت قاهر الهی فرمانی به نیستی و عدم می‌رسد و می‌گوید: هرچه را نیست کرده‌ای پس بده
و سر جایش بگذار.

(۱۸۹۵) آنچه خوردی، واده ای مرگِ سیاه^۴ از نبات و دارو و برگ و گیاه
ای مرگِ سیاه آنچه که خوردی از نبات و برگ گیاهان طبی پس بده. [تمثیلی است
بسیار لطیف و شاعرانه از منظره خزان و زمستان و باز آمدن بهار. و مراد مولانا اثبات قدرت
خداست بر میراندن و زنده کردن و رفته را باز آوردن. این‌گونه استدلال، مطابق اسلوب قرآن
است که حشر و نشر را به قیاس خزان و بهار در چند مورد اثبات می‌کند.^۵ مانند آیه ۵۷ از
سوره اعراف: «و اوست خدایی که بادها را فرستد پیش، نوید دهنده به رحمت خویش، تا
چون ابری گرانبار به بالا برکشد و ما به زمینی مُرده و بی‌گیاه می‌رانیم و از آن آب فرومی‌ریزیم
و بدان سبب میوه‌های گونه‌گون از درختان برون می‌آوریم. ما همچنان مردگان را از گور
برمی‌انگیزیم مگر شما بدین نشان به یاد رستخیز افتید.»]

۱. هزیمت: شکست.

۲. خُضر: جمع خُضره به معنی سبزه و سبزی.

۳. سالارِ ده: به کنایت، بهار یا خدای تعالی (ر.ک. مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۷۴۶).

۴. مرگِ سیاه: مرگ سخت و هول‌انگیز. این تعبیر با اصطلاح صوفیه «موتِ آسود» که تحمل آزار خلق
است، ارتباطی ندارد (ر.ک. شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۷۴۶).

۵. ر.ک. پیشین.

ای برادر، عقل یک دم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار (۱۸۹۶)
 ای برادر دمی عقلت را در سرت جمع کن و آنگاه بنگر که همان گونه که در طبیعت،
 بهار و خزان وجود دارد، در تو نیز دم به دم بهار و خزانی هست. [در اینجا مولانا، از بیان
 پدیده‌های آفاقی متوجه پدیده‌های انفسی انسان می‌شود و مسأله قبض و بسط را در سالک
 توضیح می‌دهد.]

باغ دل را سبز و تر و تازه بین پُر ز غنچه ورد^۱ و سرو و یاسمین (۱۸۹۷)
 دل، همانند باغ است. احوال لطیف و معارف ظریف آن، همچون انواع سبزه‌های تر و
 تازه است. پس باغ دل را ببین که پُر است از انواع غنچه‌های معرفت و گل حکمت و سرو
 عدالت و استقامت و یاسمن خلوص و صفوت^۲.

ز انبهی^۳ برگ، پنهان گشته شاخ ز انبهی گل، نهان صحرا و کاخ (۱۸۹۸)
 از فرط کثرت و فراوانی برگ اندیشه‌ها و اوراق گفتار، شاخ دل پنهان گشته است. و از
 انبوهی بسیار گل معارف، صحرا و کاخ پنهان می‌شود. [حاج ملا هادی سبزواری می‌گوید:
 «مراد از پنهان شدن شاخ و صحرا و کاخ در آنها، اتحاد نفس ناطقه است که قلب معنوی است
 به آنها، و تحوّل ماده است به صورت که نفس در اول، عقل بالقوه است و ماده برای
 معقولات^۴.» همچنین در این باره استاد فروزانفر می‌نویسد: «دل و روح انسانی را به لحاظ تنوع و
 تراحم افکار گوناگون و متفاوت مثل می‌زند به باغی پُر از انواع گل و سرسبز چنانکه شاخهای
 گلبنان از بسیاری برگ و عمارت و فضای آن از انبوهی گل در نظر نیاید و مورد توجه نباشد»^۵.]

این سخن‌هایی که از عقل کل است بوی آن گلزار و سرو و سُنبل است (۱۸۹۹)
 این سخنان ساخته عقل کل است نه عقل جزئی. این عقل کل است که الهام‌بخش درون
 من است. عقل کل، گلزار و سرو و سنبل دارد که این‌گونه سخنان به منزله بوی آنهاست.

۱. وَرْد: گل سرخ.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۵۷.

۳. اَنبَهی: مخفّف انبوهی.

۴. شرح اسرار، ص ۵۹.

۵. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۷۴۸.

«عقل کلّ همان صادر اوّل است که عرفا آن را نفّس رحمانی می‌نامند. و منظور همان وجود منبسط است که بر هیاکل ممکنات ساری و جاری است. و این نام، مقتبس است از قول حق تعالی: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ نام دیگر آن حق مخلوق است. و این عقل، اصل وجود عالم است. که ساری است در همه موجودات و مراتب یعنی در عقل، عقل جلوه می‌کند و در نفّس، نفس است و در جسم، جسم است و در جوهر، جوهر است و...»^۱

(۱۹۰۰) بوی گل دیدی که آنجا گل نبود؟ جوشِ مُلّ دیدی که آنجا مُل نبود؟
آیا تا به حال بوی گل را احساس کرده‌ای در جایی که گل نباشد؟ و آیا جوشش شراب را دیده‌ای در جایی که شرابی نباشد؟ [پس این همه کلمات نغز نیز طبعاً باید از عقل کل صادر شود. پس هر اثری ناچار مؤثری دارد و این را دلیلِ اِنّی گویند.]

(۱۹۰۱) بو، قلاووزست^۲ و رهبر مر تو را می‌برد تا خُلد^۳ و کوثر مر تو را
بو، حکم دلیل و راهبر توست. و اگر بو را استشمام کنی حتماً تو را به سوی بهشت و کوثر می‌برد. [پس این سخنان نیز بسان بویی است از گلزار عقل کلّ. درباره کلمه کوثر، تفاسیر بسیار نوشته‌اند. این لفظ، از ریشه کثرت، بر وزن قَوْعَل است و معنی آن، خیر کثیر است.^۴ مفسرین، وجوه بسیاری برای کوثر ذکر کرده‌اند که حاجت به ذکر آنها نیست. و تنها دو وجه آن مورد نظر است که آن عبارت است از: نه‌ری در بهشت و حوض خاص رسول خدا(ص) در بهشت یا در محشر.]

(۱۹۰۲) بو، دواي چشم باشد نورساز شد ز بویی دیده یعقوب، باز
بو، دوايی است که چشم را نور و روشنی می‌دهد، چنانکه چشم حضرت یعقوب(ع) از بو گشوده و بصیر شد. [در آیه ۹۶ سوره یوسف آمده است: فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ الْتَقِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَازْتَدَّ بَصِيرًا] «پس از آنکه بشارت دهنده، مژده یوسف(ع) را آورد و پیراهن او را به

۱. ر.ک. کتاب المشاعر، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۲. مُلّ: شراب.

۳. قلاووز: پیشاهنگ.

۴. خُلد: دوام، بقاء؛ خلد برین: بهشت.

۵. ر.ک. تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۴۸.

رخساره اش افکند، بینا شد.» [

بویِ بد، مر دیده را تارِ کند بویِ یوسف، دیده را یاری کند (۱۹۰۳)
 بوی تباه، مسلماً چشم را تار کند و بوی یوسف (ع)، به بینایی چشم، کمک می‌رساند.
 [اکبرآبادی، بوی بد را عبارت از علوم کسبی می‌داند و بوی یوسف را عبارت از علومی که به
 طریق کشف و الهام دست می‌دهد.]

تو که یوسف نیستی، یعقوب باش همچو او با گریه و آشوب باش (۱۹۰۴)
 تو که یوسف (ع) نیستی، پس یعقوب (ع) باش. و مانند حضرت یعقوب (ع) همیشه گریان
 و زاران باش. [یعنی تا وقتی که به مقام مُرادِ نرسیده‌ای همچنان باید مرید و طالب باشی.
 استاد فروزانفر گوید: «یوسف، مثالی از ولی کامل و پیر است که سمت معشوقیت و محبوبیت
 دارد، یعقوب، نمودار طالب و سالک است که باید بر پیر عشق ورزد. طالب تا در قید طلب
 است و سالک تا راه را طی نکرده نباید فریفته و مغرور گردد و به مختصر کشف و جد و حالتی
 که از فیض پیر بدو می‌رسد دعوی کمال کند.»]

بشنو این پند از حکیم غزنوی تا بیابی در تنِ کهنه نوی (۱۹۰۵)
 از حضرت حکیم سنایی غزنوی این پند را بشنو و طبق آن، کار کن تا در تنِ کهنه‌ات،
 تازگی بیابی و قلب پزمرده‌ات را با این سخنانِ حیات بخش، زنده و تازه نگه داری. [آنچه
 حکیم سنایی غزنوی فرموده مضموناً دو بیت ذیل است:]

ناز را رویی ببايد همچو وَرْد چون نداری، گِرْدِ بدخویی مگرد (۱۹۰۶)
 برای ناز کردن باید رخساره‌ای زیبا و لطیف همچون گُل داشت. اگر رخسارهٔ زیبایی
 چون گُل نداری بیهوده ناز مکن.

زشت باشد رویِ نازیبا و ناز سخت باشد چشمِ نابینا و درد (۱۹۰۷)
 زیرا رخساری که زیبا نباشد، نازش هم زشت است، و نابینایی و درد، خیلی

دشوار است.

(۱۹۰۸) پیش یوسف، نازش^۱ و خوبی مکن جز نیاز و آهِ یعقوبی مکن
در برابر یوسف، اظهار ناز و زیبایی مکن، بلکه فقط باید اظهار نیاز کنی و یعقوب وار آهِ
برکشی. [پس در حضور اهل کمال و اصحاب جلال که یوسفان کوی حقیقت و معرفت هستند،
کمالات خود را عرضه مکن، بلکه یعقوب وار، نزد آنان اظهار طلب و نیاز کن تا به وصال آنها
رسی.]

(۱۹۰۹) معنی مُردن ز طوطی، بُد نیاز در نیاز و فقر^۲، خود را مُرده ساز
معنای مُردن طوطی احساس فقر و نیاز بود. پس تو هم در عین نیاز و فقر، خود را
مُرده گردان. یعنی به مرتبه فقر عارفانه برس و منزل خودبینی را ترک کن.

(۱۹۱۰) تا دَم عیسی^۳ تو را زنده کند همچو خویش خوب و فرخنده کند
اگر به چنین مرگی رسی، دم مسیحایی، تو را زنده می گرداند، و آن دم عیسوی، تو را
مانند خودش خوب و فرخنده می سازد. [اگر می پنداری که بدون طی مرحله فقر و خاکساری
دم اصحاب معرفت تو را زنده می گرداند، پاسخ این پندار بیهوده را این چنین بشنو:]

(۱۹۱۱) از بهاران کی شود سرسبز سنگ؟ خاک شو، تا گُل برویی رنگ، رنگ
با فرا رسیدن بهار، کی سنگ ها سرسبز می شوند؟ پس خاک شو تا همچون گل های
رنگارنگ، رُویش نمایی و سر از خاک طبیعت غریزی برون آری. [پس باید تواضع را
نصب العین خودسازی تا به کمال رسی.]

(۱۹۱۲) سال ها تو سنگ بودی دل خراش آزمون را، یک زمانی خاک باش
تو سالها سنگ ستبری بودی که دل را می آزدی، اینک مدتی هم خاک شو و خاصیت
این خاکساری را امتحان کن و ببین که بر اثر خاک شدن و تواضع گشتن چه معارفی در دلت

۱. نازش: به خود بالیدن.

۲. فقر: ر.ک. بیت شماره (۲۳۴۲) همین دفتر.

۳. عیسی دم: ر.ک. بیت شماه (۷۹۴) همین دفتر.

نمایان می‌شود. [در چهار بیت فوق، از مرگِ اختیاری که خاصّ انسانهای وارسته و صافی است سخن رفته است. و این مُردن، عبارت است از گذر از نفس و خودبینی و إعراض از لذایذ جسمانی و مشتهیات نفسانی که این را در اصطلاح عرفانی، مَوْتِ أَخْمَر (= مرگ سرخ) نامند. مرگ اختیاری فقط خاص انسان است چنانکه شبستری گوید:

جهان را نیست مرگ اختیاری که آن را از همه عالم تو داری^۱

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۵۰۶-۵۰۲ و بیت شماره (۴) همین دفتر.

داستان پیرچنگی که در عهدِ عُمَر (رض) از بهرِ خدا روز بینوایی، چنگ زد میانِ گورستان

خلاصه داستان

در عهدِ عُمَر، رامشگری چنگنواز بود که آوازِ دلاویز او همانند دَمِ اسرافیل، مُردگان را زندگی و نشاط می‌بخشید، او عُمَری را بر این کار سپری کرد و رفته رفته برفِ پیری بر سر و رویش باریدن گرفت و کمرش از بارِ سنگین عُمَر خمیده گشت و ابروانش بر روی چشمانش فرو خفت، آواز دلپذیرش به ناخوشی گرایید و دیگر کسی طالب ساز و آواز او نبود، و او یگه و تنها در فقر و فاقه و ناتوانی غوطه‌ور شد، تا آنکه پیوند امیدش از خلق، گسست و دل به امید حق بست. از اینرو شبی به گورستانی خاموش و فراموش در حومه مدینه رفت و با خود گفت: این بار باید برای خدا زخمه‌ها را بر رشته‌های ساز به رفتار آورم و تنها برای او بنوازم تا که حصه‌ای از دریای بیکرانِ رحمت الهی بگیرم و دستمزدی ستانم.

او در نواختن زخمه‌ها غرقه شد و آنقدر چنگ نواخت که رنجه و ناتوان سر بر بالین نهاد و به خوابی ژرف فرو رفت. در این حال حق تعالی اراده فرمود که خلیفهٔ مسلمین یعنی عُمَر نیز به خوابی گران رود. عُمَر پی بُرد که این خواب غیرمعهود که بر او بی‌هنگام، عارض شده حتماً پیامی به همراه دارد. سر بر بالین نهاد و به خواب فرو رفت. و در میان خواب، سروشی غیبی در گوش جان عُمَر طنین انداخت که: هم اینک برخیز و به گورستان مدینه برو و نیاز یکی از بندگان خاص مرا برآورده ساز. هفتصد دینار از بیت‌المال بگیر و بدو ده که این

مقدار، دستمزد سازی است که برای خدا به نوا درآورده است.

عُمَر از خواب گران برخاست و راه گورستان در پیش گرفت. وقتی بدانجا رسید گرد گورستان می‌گشت و چشم به هر سو می‌افکند تا آن بنده مقرب را پیدا کند. ولی هرچه ژرف‌تر در می‌نگریست و بیشتر می‌گشت کسی را نمی‌یافت مگر، رامشگری کلانسال که چنگ زیر سر داشت. با خود گفت: آیا این است آن بنده مقرب؟! آیا رامشگری ژولیده و برخاک خفته همان بنده‌ای است که در خواب بدو سفارش شده است؟ قانع نشد و باز هم گردش کرد و بیشتر نگریست ولی هیچکس را نیافت. سرانجام به فراست دریافت که این پیرچنگی همان کسی است که در خواب بدو سفارش شده است. در این حال ناگهان عطسه‌ای بر عُمَر افتاد و پیرچنگی از صدای آن از خواب پرید و همینکه نگاهش به عُمَر افتاد بیمناک شد. زیرا گمان می‌کرد که این محتسب، قصد تعزیر او دارد. ولی عُمَر به او آرامش داد و پیغام غیبی را برای او بازگو کرد و آن همان زر را بدو تحویل داد. پیرچنگی، سخت به زاری و فغان افتاد و از اینکه عُمَری را به خاطر مجالس طرب ساز زده پشیمان و تائب شد و دریافت که باید چنگ و ساز را تنها برای خدا نواخت و بس.

مأخذ این داستان در اسرارالتوحید، چاپ تهران به اهتمام بهمنیار ص ۸۷ - ۷۶ نقل شده است و اصل آن حکایت این است:

«حسن مؤدب گفت که روزی شیخ در نشابور از مجلس فارغ شده بود و مردم رفته بودند و من در خدمت شیخ ایستاده بودم؛ چنانکه معهود بود و مرا وام بسیار جمع آمده بود و دلم بدان مشغول بود که تقاضا می‌کردند و هیچ معلوم نبود و مرا می‌بایست که شیخ در آن سخن گوید و نمی‌گفت. شیخ اشارت کرد که واپس نگر؛ بنگریستم؛ پیرزنی دیدم از در خانقاه می‌آمد. من نزدیک وی شدم، صُره‌ای به من داد گران‌سنگ و گفت: صد دینار زر است پیش شیخ برو، بگوی تا دعایی در کار من کند. من بستدم و شاد شدم و گفتم: هم‌اکنون وامها باز دهم. پیش شیخ بُردم و بنهادم شیخ گفت: اینجا مَنه بردار و می‌رو تا به گورستان حیره. آنجا چهار طاقی است نیمی افتاده و در آنجا شو پیری آنجا خفته سلام ما بدو رسان و این زر به وی ده و بگوی که چون این نماند باز نمای تا بگویم دیگر بدهند و ما اینجا بایم تا تو باز آیی. حسن گفت: من به آنجا رفتم که شیخ اشارت کرده بود؛ در شدم پیری را دیدم سخت ضعیف، طنپوری در زیر سر نهاده و خفته او را بیدار کردم و سلام شیخ بدو رسانیدم و آن زر بدو دادم. آن مرد فریاد در گرفت و گفت: مرا پیش شیخ، بر. پرسیدم که حال تو چیست؟ پیر

گفت: من مردی‌ام چنین که می‌بینی و پیشه من طنبور زدن است؛ چون جوان بودم به نزدیک خلق، قبولی عظیم داشتم و در این شهر هیچ جای دو تن به هم نبودندی که من سوم ایشان نبودم و بسیار شاگردان دارم؛ اکنون چون پیر شدم حال من چنان شد که هیچ‌کس مرا نخواندی تا اکنون که دست‌تنگ شدم و من هیچ شغلی دیگر ندانم و مرا از خانه بیرون کردند و گفتند: ما تو را نمی‌توانیم داشت و ما را در کار خدای کن. راه فرار هیچ ندانستم. بدین گورستان آمدم و بدرد بگریستم و با حق تعالی مناجات کردم که خداوندا هیچ پیشه‌ای ندانم و جوانی و قوت ندارم. همه خلقم رد کرده‌اند؛ اکنون زن و فرزند نیز مرا بیرون کردند. اکنون من و تو و تو و من امشب مطربی خواهم کرد تا نانم دهی. تا به وقت صبحدم چیزی می‌زدم و می‌گریستم. چون بانگ نماز آمد مانده شدم بیفتادم و در خواب شدم تا اکنون که تو آمدی.

حسن گفت: با هم به نزدیک شیخ آمدیم و شیخ هم آنجا نشسته بود؛ آن پیر در دست و پای شیخ افتاد و توبه کرد. شیخ گفت: ای جوانمرد از سر کمی و نیستی و بی‌کسی در خرابه نفسی بزدی ضایع نگذاشت، برو و هم با او می‌گوی و این سیم می‌خور. پس روی به من کرد و گفت: ای حسن هرگز هیچ کس در کار خدای تعالی زیان نکرده است. این او را پدید آمده بود از آن تو نیز پدید آید. حسن گفت: دیگر روز که شیخ از مجلس فارغ شد، کسی بیامد و دویت دینار زر به من داد که پیش شیخ بر، شیخ فرمود که در وجه وام صرف کن. پس دلم از وام فارغ گشت.^۱



مولانا در مطاوی این حکایت دلنشین موضوعات مهمی را آورده است. از قبیل نفخ‌صور و انواع آن، معنی قیامت، اتحاد ظاهر و مظهر، اتحاد انبیا و اولیا، دوام فیض الهی، تبدل امثال، غفلت پایه دوام زندگی اجتماعی، نطق جمادات و دیگر موضوعات محوری که توضیح آن ضمن شرح ابیات بیاید. و اما منظور اصلی از حکایت پیرچنگی اینست که وصول به حق، منوط به شکلی خاص از پرستش نیست. بلکه شرط اصلی وصول به حق، انکسار قلب و سوز دل است. و چنانکه نغمه پیر زولیده و درهم شکسته‌ای مقبول درگاه الهی واقع می‌شود و مزد چنگنازی او به بیت‌المال حواله می‌شود. مولانا با این بیان می‌خواهد بگوید در درگاه الهی القاب و عناوین دنیایی و متداول میان انسان‌ها بهایی ندارد، ای بسا کسی که در انظار، حقیر و

خوارمایه آید، اما همو در درگاه الهی محبوب شمرده شود. اما سؤالی که پیش می‌آید اینست که اگر نغمه چنگ آن پیر، مطلوب درگاه خداوند افتاد پس چرا پیر از گذشته خود توبه کرد و بر عمر تلف شده تأسف آورد؟ جواب اینست که توبه پیر بدان جهت بود که پیشتر فن نوازندگی خود را در طریق آراستن مجالس بزم محتشمان بکار می‌گرفته اما اینک دانست که ساز را باید به خاطر خشنودی خدا به صدا درآورد و لاغیر.

(۱۹۱۳) آن شنیدستی که در عهدِ عُمَر بود چنگی^۱ مطربی^۲، با کَرّ^۳ و قَرّ^۴؟
این حکایت را شنیده‌ای که در روزگار عمر بن خطاب، چنگ‌نوازی با قدرت و مهارت و زیبایی چنگ می‌نواخت؟

(۱۹۱۴) بلبل از آواز او، بی‌خود شدی یک طرب ز آوازِ خویش صد شدی
آن‌قدر زیبا می‌خواند که بلبل از شنیدن آواز او، بیخود و مدهوش می‌شد، و از صدای دلپذیر نغمه او، شادی هر شنونده صد برابر می‌گشت.

(۱۹۱۵) مجلس و مجمع، دمش آراستی وز نوای او، قیامت خاستی
نغمه آن نوازنده طرب‌انگیز، زینت‌بخش هر مجلسی بود و از نوا و نغمه‌اش قیامت برپا می‌شد. [یعنی با نوای روحبخش خود، دلمردگان را از میان قبور اجسام و اجساد، حیات می‌بخشید.]

(۱۹۱۶) همچو اسرافیل، گآوازش به فن مُردگان را جان، درآرد در بدن
نوای او همانند، بانگ اسرافیل، خاصیتی داشت که مردگان را جان می‌بخشید. [به موجب روایات، اسرافیل سه بار در صور می‌دمد: ۱. نفخه قَزَع که بر اثر آن جهان بلرزد. ۲. نفخه صَقَق که جمیع زندگان بمیرند. ۳. نفخه بَغْث که جانها به سوی ابدان باز آیند.]

۱. چنگی: چنگ نواز.

۲. مُطَرِب: به طرب آورنده، نوازنده، خواننده.

۳ و ۴. کَرّ و قَرّ: توان و شکوه. و اگر آن را عربی بدانیم کَرّ به معنی حمله کردن است و قَرّ به معنی گریختن.

- (۱۹۱۷) یا رَسایل^۱ بود اسرافیل را کز سَماعش^۲ پَر پَرستی فیل را
یا اینکه آن نوازنده برای اسرافیل به منزله همراه و دمساز و هم‌آواز بود که از استماع
آوازش آنانکه چون فیل، سنگین و ثقیل بودند، پَر و بال در می‌آوردند. [نغمه آسمانی ساز او
مرغ دل فروماندگان در گِل مادّیت را صیقل می‌داد و زنجیرهای گران دنیوی را از پایِ جان
آنان می‌گسست تا سبک شوند و به پرواز درآیند.^۳]
- (۱۹۱۸) سازد اسرافیل روزی ناله را جان دهد پوسیده صد ساله را
اسرافیل در روز رستاخیز با دمیدن در «صُور» به مُردگان پوسیده صد ساله جان
می‌بخشد. [مولانا از تناسب میان نغمه نوازنده و نفخه اسرافیل، به شرح و بیان نغمات
جان‌افزای انبیا و اولیا می‌پردازد و می‌فرماید:]
- (۱۹۱۹) انبیا را در درون هم نغمه‌هاست طالبان را ز آن حیاتِ بی‌بهاست
پیامبران در درون خود نغمه‌هایی دارند، و برای طالبان معنوی از آن نغمه‌ها، زندگی
معنوی و جاودان که ارزشی برای آن نمی‌توان معین کرد حاصل می‌گردد. [درون انبیا آکنده از
عشق به خدا و انسانیت است، این خروش طرب‌انگیز که محرک آنان است به موسیقی تعبیر
شده است، زیرا موسیقی، مهیج و شورآفرین است.]
- (۱۹۲۰) نشنود آن نغمه‌ها را گوشِ حس کز ستم‌ها گوشِ حس باشد نجس
گوشه‌های حسی و ظاهری این نغمه‌ها را نمی‌شنوند، زیرا گوشِ حسی به واسطه ستم‌ها
و جفاها که از آدمی سر می‌زند پلید و ناپاک است. [دامنه فعالیت حواس، محدود است به امور
حسی و مشهود.]
- (۱۹۲۱) نشنود نغمه پری را آدمی کو بود ز اسرارِ پَریان، اعجمی^۴
مثلاً آدمی، آواز پری را نمی‌شنود، زیرا انسان از اسرار پریان، غافل است و با نغمه
-
۱. رَسایل: همراهان، هم‌آوازان، جمع رَسیل حاج مَلاهادی «یارِ سابل» آورده که به معنی رفیقِ طریق و
یارِ سیل و همدم است، به هر حال مقصود یکی است. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۵۹)
۲. سَماع: شنیدن.
۳. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۶۳. ضمناً وجوه دیگری نیز آورده است که بهترین آن همین وجه است.
۴. اَعجمی: غیر عرب. در اینجا بیگانه.

پریان، بیگانه است. [این بیت تمثیل است برای مطلب بیت پیشین. اگر مراد از «پری» همان جنیان باشد، سوره‌ای به نام جن در قرآن است و در آن برخی از احوال آنان را ذکر کرده است. و این می‌رساند که جنیان وجود دارند. اما در چگونگی وجود آنان اقوال مختلفی آمده است.]

(۱۹۲۲) گر چه هم نغمه پری زین عالم است نغمه دل، برتر از هر دو دم است
اگرچه نغمه پری هم از همین جهان است، ولی نغمه قلب از هر دو دم یعنی از کلام آدمی و پری، برتر و عالی‌تر است.

(۱۹۲۳) که پری و آدمی زندانی‌اند هر دو در زندان این نادانی‌اند
زیرا پری و آدمی، زندانی‌اند و هردویشان در زندان نادانی محبوس هستند. [اگر برای این مطلب شاهی می‌خواهی پس به این بیت توجه کن:]

(۱۹۲۴) مَغْشَرِ الْجَنِّ، سوره رَحْمَان بخوان تَسْتَطِيعُوا، تَنْفُذُوا را باز دان
سوره الرحمن آیه ۲۳ را بخوان: يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا وَلَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ. «ای گروه پریان و آدمیان، اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمانها و زمین برون شوید، برون شوید. و نتوانید برون شدن مگر با قدرت و سلطه تمام.» [حاج ملاهادی سبزواری گوید: بدون سلطان حضرت حق نورالانوار که یکی از اسماء او برهان است و یا براهین یقینیه به عالم امر نمی‌توان رسید. خاصه که عرفا فرموده‌اند: اجنه را مقام شامخی در معارف الهیه نیست.^۱]

(۱۹۲۵) نغمه‌های اندرونِ اولیا اولاً گوید که: ای اجزای لا
نغمه‌های درون اولیاء نخست با زبان حال می‌گویند: ای اجزای لا. یعنی ای اجزای جهان ماده که واقعاً معدوم‌اید و نیست هست‌نما هستید. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: «وجود، اصیل است و ماهیات امکانیه، سراب و نمود بودند. و از اکابر عرفاست که: «ماهیات امکانیه، بوی وجود به مشامشان نرسیده است.^۲ منظور از اجزای لا کسانی هستند که خیال

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۶۰.

۲. پیشین، ص ۶۰.

می‌کنند مستقل از حق، وجودی دارند و اینان در وهم دوئی اسیر هستند.^۱

هین ز لای نفی، سرها بر زنید زین خیال و وهم، سر بیرون کنید (۱۹۲۶)
از هرچه ماسواست، رخ برتابید. یعنی از جز حق منصرف شوید. و از جهان فانی، خلاص شوید و وهم را کنار افکنید و به مرتبه وجود حقیقی برسید.^۲

ای همه پوسیده در کون و فساد جانِ باقیتان نروید و نژاد (۱۹۲۷)
ای کسانی که جملگی در این عالم کون و فساد پوسیده شده‌اید، آن جانهای باقی شما و آن روح مجرّد و عالی شما، نه رشد کرد و نه حقیقتی را آبتن شد و زاید. [اشاره است به سخن حضرت مسیح(ع): «به ملکوت نرسد هر که دو بار زاده نشود.»^۳ اما کون و فساد اصطلاحی فلسفی است، منظور وجود دفعی و تباهی دفعی شیء است. در عالم هر آن، صورتی از ماده و عناصر، تباه و ویران می‌شود و صورت تازه‌ای بدان تعلق می‌گیرد. بنابراین، این تحوّل در عالم ماده است. کون و فساد به عقیده قدما از لوازم جسم عنصری است نه اجرام فلکی.]

گر بگویم شمه‌ای ز آن نغمه‌ها جانها سر بر زنند از دخمه‌ها^۴ (۱۹۲۸)
اگر من شمه‌ای از آن نغمه‌ها بگویم، جانها همه از دخمه‌ها سر برون آورند. [ارواح انسانی که در میان دخمه‌های اجساد، مُرده‌اند و در مقابر ابدان پوسیده شده‌اند از لطافت نغمه‌ها و ندهای معنوی انبیاء و اولیاء حیات می‌بایند و می‌بالند و رشد می‌کنند.^۵]

گوش را نزدیک کن، گآن دور نیست لیک نقلِ آن به تو، دستور نیست (۱۹۲۹)
گوشِ جانت را به آن کسی که نغمه‌های ربّانی را با زبان باطنی بیان می‌کند نزدیک کن که آن کس در واقع از تو دور نیست، ولی اجازه و دستوری ندارد که آن نغمات را به تو

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳۰.

۲. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۶۵.

۳. تمهیدات، ص ۱۲.

۴. دخمه: سرداب، جایی که مُردگان را دفن می‌کنند؛ قبرستان زرتشتیان.

۵. ر. ک. ترح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۷۶۶.

انتقال دهد.^۱

(۱۹۳۰) هین که اسرافیل وقت‌اند اولیا مُرده را زیشان حیات است و حیا
ای مُردگانی که در میان گور تن‌ها و قبر جسدها زندانی شده‌اید، آگاه باشید که
اولیاءالله، اسرافیلان زمان خود هستند و مُردگان را زندگی راستین می‌بخشند. [اولیاءالله، با دم
اسرافیلی خود، به مرده‌دلان، حیات طیبه بخشند.]

(۱۹۳۱) جان‌هایِ مُرده، اندر گورِ تن برجهد ز آوازشان اندر کفن
جانهای مرده‌دلان و پژمردگان در حالی که در میان گور تن و زندانِ بدن محبوس‌اند،
از آواز اولیاء خدا حیات می‌یابند و زنده می‌شوند. [اطلاق گور به جسد از آنروست که روح
لطیف انسانی در آن محبوس است.]

(۱۹۳۲) گوید: این آواز، ز آواها جداست زنده کردن، کارِ آوازِ خداست
کسی که با دم اولیاءالله زنده شده باشد می‌گوید: این آواز از آواهای دیگر جداست،
کارِ زنده کردن از هر بانگی بر نمی‌آید، بلکه تنها مختص آواز الهی و سروش غیبی است.

(۱۹۳۳) ما بِمُردیم و بکَلّی کاستیم بانگِ حق آمد، همه برخاستیم
ما مُردیم و بکَلّی محو شدیم، اما بانگِ حق در رسید و ما سر از قبور ابدان برون
آوردیم و برخاستیم. یعنی به حیات پاک معنوی دست یافتیم.

(۱۹۳۴) بانگِ حق، اندر حجاب و بی‌جیب^۲ آن دهد، کو داد مریم را ز جیب
بانگِ حق تعالی چه بی‌واسطه وحی شود و چه به واسطه فرشتگان، همان چیزی را
می‌دمد که به مریم(ع) از جیب خویش دمید و به واسطه آن نفخه، حضرت مسیح(ع) روح‌الله به
ظهور آمد. [بانگِ حق، چه با واسطه و چه بی‌واسطه الفاظ، موجب زایش حقایق معنوی
می‌شود. چنانکه حضرت مریم(ع) نیز بی‌مقدمات طبیعی، عیسی(ع) را زایید، مصراع اوّل ناظر

۱. ر. ک. بیت شماره (۸) همین دفتر.

۲. جیب: ممالی حجاب است.

است به آیه ۵۱ سوره شوری و مصراع دوم ناظر است به آیه ۹۱ سوره انبیاء.]

(۱۹۳۵) ای فنا پوسیدگانِ زیرِ پوست باز گردید از عدم ز آوازِ دوست
ای کسانی که در زیر پوست دنیایِ دون، پوسیده شده‌اید، آوازِ دوست را بشنوید تا از
عدم به مرتبهٔ وجود باز گردید. یعنی ای اسیران دنیا به ندای معنوی اولیا پاسخ دهید تا به حیات
حقیقی برسید.

(۱۹۳۶) مطلق آن آواز، خود از شه بود گرچه از حلقومِ عبدالله بود
آن بانگی که مرده‌دلان را زنده می‌کند مطلقاً از حضرت شاه وجود است، گرچه این
بانگ از کام بنده‌ای از بندگان او درآید. [عبدالله، نزد حق، نام قطب‌الاقطاب است و در اینجا
کامل مرد است به اعتبار آنکه او بنده ذات است نه بنده صفات^۱. این بیت نیز ناظر است به آیه
۳ و ۴ سوره نجم.]

(۱۹۳۷) گفته او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
حضرت حق تعالی در حدیثِ قُرب نوافل فرموده است: منم زبان و چشم تو، منم رضا
و خشم تو، و منم آنکه با اسماء و صفاتم در حواس تو ظهور می‌کنم.

(۱۹۳۸) رَوُ که بی یَسْمَع و بی یُبْصِر توی سِر توی، چه جای صاحبِ سِر توی
برو ای بندهٔ خالص من که به وسیلهٔ من می‌شنوی و به وسیلهٔ من می‌بینی. تو دیگر،
رازدان نیستی بلکه تو خود، رازی. [این بیت اشاره دارد به حدیث معتبر معروفی که اصطلاحاً
بدان قُرب نوافل گویند و در کتب عرفانی بسیار بدان استناد شده است. هر بخشی از این
حدیث در فصلی از مباحث عرفانی و فلسفی حکما و عرفای اسلامی مورد بحث قرار گرفته
است. و مولانا نیز در مثنوی به کرات از آن استفاده کرده است: وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ
بِالتَّوَاقُلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ؛ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي
يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا... «هماره بنده با انجام نافله‌ها
به من تقرّب می‌جوید، تا آنکه او را دوست بدارم. پس همینکه او را دوست بدارم،

گوش او شوم که بدان شنود و چشم او گردم که بدان بیند و دست او گردم که بدان گیرد و پای او شوم که بدان رود...^۱ «البته حدیث مذکور در حق خواص و کاملان است و عموم را از آن بهره‌ای نیست، زیرا بنده کامل، کسی است که مظهر تام و تمام همه اسما و صفات الهی باشد. و این وقتی حاصل می‌شود که بنده از مرتبه بشری ارتقاء یابد و به فنای صفات خلقی بپردازد و چون در حق، فانی شد، حق تعالی به پاداش این فنا، شناخت و معرفتی بیکران و آسمانی بدو دهد.» [

(۱۹۳۹)

چون شدی مَنْ کَانَ لِلَّهِ از وَلَهُ^۲ من تو را باشم که کَانَ اللَّهُ لَهُ
هرگاه از روی عشق و حیرت مفرط همه وجودت برای خدا شد، آنگاه من (خدا) نیز
برای تو باشم. [اشاره است به حدیث مَنْ کَانَ لِلَّهِ کَانَ اللَّهُ لَهُ^۳. «هر که برای خدا باشد، خدا نیز
برای اوست.»]

(۱۹۴۰)

که توی گویم تو را، گاهی منم هر چه گویم، آفتابِ روشنم
ای بنده کامل، گاهی از جهت بندگی‌ات به تو، تو می‌گویم. و گاهی از حیث ربوبیتم،
می‌گویم تو، من هستی. هرچه بگویم خلاصه حرف این است که من آفتاب روشن و وحدت
نمایانم. [زیرا هر موجودی دو وجه دارد: یکی وجه ربی و دیگر، وجه خلقی. موجود از نظر
وجود که واحد حقیقی است، وجه ربی دارد زیرا مظهر حق است، ولی از نظر ماهیت و کثرت،
وجه خلقی دارد.^۴]

(۱۹۴۱)

هر کجا تابم ز مشکات^۵ دمی حل شد آنجا مشکلاتِ عالمی
ای انسان کامل و بنده فاضل، هر جا که از چراغدانِ دم تجلی کنم، آنجا مشکلات
عالم حلّ و کشف خواهد شد. یعنی فیض تجلیات حق، مشکلات بنده را حل کند.

۱. این حدیث با اختلافی چند در شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۲۰، و شرح اسرار،

ص ۶۰ آمده است. متن کامل آن نیز در کتاب احادیث مثنوی، ص ۱۹-۱۸ درج شده است.

۲. وَلَهُ: حیرت.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۹.

۴. ر.ک. بحث وحدت وجود، بیت شماره (۲۴۷۲) همین دفتر.

۵. مشکات: چراغدان.

ظلمتی را کافتابش برنداشت از دَم ما، گردد آن ظلمت چو چاشت^۱ (۱۹۴۲)
ظلمتی را که آفتاب، محو نکرد، از نَفَس و کلام ما به روز روشن مبدَل می‌گردد. [ابیات
اخیر در بیان وحدت اولیا با خداست بدین ترتیب که هرگاه اولیا از صفات خود بکلی پاک
شوند مظهر اسماء و صفات الهی گردند.]

آدمی را او به خویش، اسما نمود دیگران را، ز آدم اسما می‌گشود (۱۹۴۳)
حق تعالی، حقایق را مستقیماً به آدم (ع) تعلیم فرمود و دیگران را نیز به واسطه آدم (ع)
آشنای به حقایق می‌کرد. [اشاره است به آیه ۳۱ سوره بقره: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. «و
حق تعالی همه نامها را به آدم بیاموخت.» مراجعه شود به شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم.]

خواه از آدم گیر نورش، خواه ازو خواه از خُم گیر می، خواه از کدو (۱۹۴۴)
پس اگر می‌خواهی، نور حق را از انسانِ کامل بگیر و یا اگر می‌توانی و قابلیت داری
بدون واسطه از خدا بگیر. [مقصود کدو در اینجا نوعی از کدوست به شکل صُراحی با گردنی
نسبتاً دراز و دنباله‌ای درشت و مدوّر که پوست آن زرد و مغزش اندک و کم حجم است و در
نواحی خراسان آن را کدوی چلمی می‌نامند. از این کدو، تِه قلیان را که میانه در آن قرار
می‌گیرد می‌سازند. و به جای ظرف نیز به کار می‌برند. نوع دیگر که کدوی تنبل است و از مغز
آن مُربّای کدو ساخته می‌شود هم پس از تراشیدن و باز گرفتن تخم و مغز آن به جای ظرف در
دهات استعمال می‌شود. ظاهراً برای تخفیف حرارت، شراب را در ظرف کدوین می‌ریخته‌اند.^۲
بیت فوق بیانی است تمثیلی در وحدت اولیا و خداوند.]

کین کدو با خُم، پیوسته‌ست سخت نِی چو تو، شاد آن کدوی نیکبخت (۱۹۴۵)
این کدو با آن خُم حقیقت سخت پیوند خورده‌اند. و آن کدوی نیکبخت مانند تواز
شهوات جسمانی و لذّات دنیایی شادان و شادمان نیست. بلکه شادی او بسته به وجود حق
است. [تمثیل خُم و کدوی شراب در اینجا برای این است که عاقل دریابد که نباید پای‌بند
شکل ظاهر و صورت باشد، بلکه باید به جوهر و خاصیت هرچیز توجه کند.]

۱. چاشت: هنگام روز و نیمروز.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۷۹۷.

(۱۹۴۶)

گفت: طُوبَى مَنْ رَأَى، مُضْطَفًا وَالَّذِي يُبْصِرُ لِمَنْ وَجْهِي رَأَى

حضرت پیامبر (ص) فرمود: خوشا به حال کسی که مرا ببیند، و خوشا به حال کسی که آنکس را ببیند که او مرا دیده است. [مقتبس از حدیث نبوی: طُوبَى لِمَنْ رَأَى وَ طُوبَى سَبْعَ مَرَّاتٍ لِمَنْ رَأَى مَنْ رَأَى] «خوشا به حال کسی که مرا ببیند، و هفت بار خوشا به حال کسی که کسی را ببیند که او مرا دیده است.» مسلماً منظور از این دیدن، ادراک معانی و اوصافی است که خدا به وجود ایشان افزوده و الا دیدن حسی منظور نیست. [

(۱۹۴۷)

چون چراغی نورِ شمعی را کشید هر که دید آن را، یقین آن شمع دید

به عنوان مثال، هرگاه چراغی، نور شمع را کشید، یعنی از آن شعله گرفت هر کس که آن چراغ را ببیند مسلماً آن شمع را نیز دیده است. [در این چند بیت، می خواهد بگوید که انبیاء و اولیاء علی رغم تعدّد و تنوّعشان، پرتوی از یک نور واحد هستند و تنها اختلاف در مراتب ایشان است نه ماهیتشان، چنانکه شبستری گفت:

بُودَ نورِ نبی خورشیدِ اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

(۱۹۴۸)

همچنین تا صد چراغ، از نقل شد دیدنِ آخرِ لقای اصل شد

همین طور اگر تا صد عدد چراغ نقل شود یعنی نور آن چراغ به هزاران چراغ منتقل شود و هر چراغ از چراغ دیگر فروزان گردد، دیدن آخرین چراغ لقای اصل بوده است، یعنی مانند دیدن چراغ اول است زیرا نور همه چراغ‌ها از آن چراغ اول گرفته شده است.

(۱۹۴۹)

خواه از نورِ پَسینِ بستان به جان هیچ فرقی نیست، خواه از شمعِ جان

خواه تو آن نور را از چراغِ آخری بگیری و خواه از شمعِ جان بگیری، هیچ فرقی نمی‌کند. [مراد از شمعِ جان، حضرت حق تعالی است، و نیز می‌تواند حضرت ختمی مرتبت و اولیاء الله باشد، نور هدایت و ولایت را هم می‌توان مستقیم از حضرت حق گرفت و هم به واسطه انبیاء و اولیاء. و هیچ فرقی میان آنها نیست زیرا جملگی از یک شعله، فروزان شده‌اند.]

خواه بین نور، از چراغ آخرین خواه بین نورش، ز شمع غابربین^۱ (۱۹۵۰)
اگر خواستی آن نور را از چراغ آخری بگیر و یا از شمع اولیاء و انبیای پیشین، هیچ
فرقی ندارد. [هم می‌توانی نور هدایت و ولایت را از ولی حاضر بگیری و هم از اولیای گذشته.
باز فرقی نمی‌کند. مهم روشن شدن به انوار لطیف آنان است. ضمناً در ابیات فصلی که خاتمه
یافت مولانا نقش مؤثر و معجزآسای موسیقی و الحان آسمانی را متذکر شده است. چنانکه
خود او نیز در این باب، مهارت خاصی داشته است. البتّه موسیقی و نغماتی که مولانا از آن
تمجید کرده، آن لحنی است که ارواح را صیقل می‌دهد و از زنگارهای دنیا و پلیدهای هوی
می‌زداید. و این همان توصیفی است که در رسائل اخوان الصفا آمده است:
«بدان که صنعت موسیقی را فرزنانگان، پدید آورده‌اند و مردم از ایشان فراگرفته‌اند. و
این صنعت در واقع میراث فرزنانگان است برای عامّه مردم. و خداشناسان آن را در معابد و
پرستشگاههای خود می‌نوازند و به گاه نیایش و تضرّع از آن بهره می‌برند. چنانکه داود نبی(ع)
به هنگام خواندن مزامیر از موسیقی استفاده می‌کرد. نیز نصاری و مسلمانان نیز در کنیسه‌ها و
مساجد خود با موسیقی ترنم می‌کنند. اینها همه برای ایجاد رقت قلب و ذلت نفس و انقیاد
نسبت به اوامر خداوندی است. و وسیله‌ای است جهت توبه و انابه^۲». ابونصر فارابی نیز میان
فطرت انسان و موسیقی، پیوند قائل است و پیدایش موسیقی را معلول سرشت آدمی
می‌شناسد^۳.]

در بیان این حدیث که إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرٍ كُمْ نَفَحَاتٍ الْأَفْتَعَرُ ضُوا لَهَا^۴

گفت پیغمبر که: نَفَحَاتِ هَايِ حَق اندرین ایام می‌آرد سَبَق (۱۹۵۱)
پیامبر(ص) فرمود: نفحه‌های حق تعالی در این ایام، بیشتر شده و پُشتاپُشتِ هم می‌آید.
یعنی در تمام اوقات و در همه ساعات شبانروز، نفحات الهی در می‌رسد و بر دیگر نسیم‌ها و

۱. غابر: گذشته.

۲. رسائل اخوان الصفا، رساله پنجم، ج ۱، ص ۱۸۶. متن فوق طویل است که برای رعایت ایجاز و حد
ضرورت، همین مقدار ترجمه شد.

۳. کتاب الموسیقی الکبیر، ص ۷۰.

۴. همانا خدای شما در طول روزگاران شما، دم‌های خوشبویی دارد، پس خود را در معرض آن قرار
دهید.

۵. نَفَحَات: بوی خوش؛ مراد عنایات و رحمت‌ها و دم مبارک خداوندی است.

نفعه‌ها، پیشی می‌گیرد. [مولانا خود نفحات را این گونه تفسیر می‌کند: «نزد محققان، این نفحات، انفاس برادران دینی است که سبق یافته‌اند بر برادران دیگر، انفاس ایشان و نظرهای ایشان و آمیزگاری با ایشان، نفحات و مواهب و عطایا و خلعت حق است، غنیمت داشتی است و غیر آن را سهل داشتن عین آن را غنیمت داشتن است.»]^۱

(۱۹۵۲)

گوش و هُش^۲ دارید این اوقات را در رُباید این چنین نفحات را ای کسانی که نفحات الهی را طالب هستید، این اوقات را که نفعه حق به شما می‌رسد با گوش هوش، مغتنم شمرید و این چنین نفحات لطیف و شریف را در ربایید. یعنی مستعد اخذ و استفاده از آن باشید و طلبش کنید^۳. [از بیت (۱۹۴۴) تا (۱۹۵۸) چنین معلوم می‌شود که مظاهر ولایت و هدایت هرگز و در هیچ دوره‌ای قطع نمی‌شود و میان مردان حق و اولیاء هیچ تفاوتی نیست، حدیث نبوی که فرمود فیض حق، مدام می‌رسد و هرگز از هم نمی‌گسلد، این معنی را تأکید کرده است. و اصولاً وجه ارتباط این بیت با ابیات پیشین، بیان همین مطلب بوده است.]

(۱۹۵۳)

نَفْعه آمد مر شما را دید و رفت هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت در هر روز از روزگاران، نفحات الهی بر شما وارد می‌شود و شما را می‌بیند و می‌رود، و هر که را بخواهد جان می‌بخشد و می‌رود. [منظور این است که در هر دوره‌ای کاملان و اولیاء و نفحات کلمات طیبه آنان بر دوام می‌رسند و هرگز این نفعه‌ها و کلمات پاک قطع نمی‌شود.^۴ پس فیض الهی همواره در می‌رسد.]

(۱۹۵۴)

نفعه دیگر رسید، آگاه باش تا ازین هم وا نمائی، خواجه تاش نفعه‌های جان‌نواز حق تعالی تمام شدنی نیست بلکه نفعه دیگری در می‌رسد، آگاه باش که این یکی را دریابی ای خواجه تاش. یعنی ای بنده خدا مواظب فیض الهی باش.

۱. مکتوبات مولانا، ص ۷، به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۰۴.

۲. هُش: هوش.

۳. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۷۷۸.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۱۳۳.

(۱۹۵۵) **جانِ آتش یافت زو آتش‌گُشی جانِ مُرده یافت در خود جُنِشی**
جان‌هایی که طبع آتشین دارند، توسط آن نفحه کشته می‌شوند، و جانهای مُرده و پژمرده بر اثر آن نفحه الهی به جنبش و حرکت در می‌آیند. [منظور از جانِ آتش، جانِ خودبین است که شعله استکبار می‌افروزد. و منظور از جانِ مُرده کنایه از آن جان و روانی است که به حکم مرگِ اختیاری^۱ از اوصاف بشری و هستی خود مُرده و شهوات را ضبط کرده باشد و به مقام فنا در حق رسیده باشد.]

(۱۹۵۶) **تازگی و جنبشِ طوبی است این همچو جنبش‌های حیوان، نیست این**
آن لطافت و جنبشی که در روح سالک پیدا می‌شود، همان لطافت و جنبش «طوبی» است. پس آن جنبش، مانند حرکت و جنبش عالمِ حیوانات نیست. یعنی از جنبش‌های معمولی جداست. [طوبی، در لغت به معنی پاک و پاکیزه و بهتر و پاکیزه‌تر است. مؤنثِ أَطْيَب است و در سوره رعد آیه ۲۹ نیز بدان اشاره شده است. و او آن، منقلب از یاء است به علت ضمهٔ ماقبل آن مانند موقن و موسر. بر طبق روایات طوبی، درختی است در بهشت^۲. لیکن ارباب ذوق و اصحاب سلوک می‌گویند که مقصود از درخت طوبی، اصول معارف و اخلاق نیکوست که برای نفوس قابل و پذیرا زینت است. زیرا وقتی زمینِ آن درخت، نفوس ما باشد، زینت آن هم ناچار باید از جنس زینت علوم و معارف و اخلاق نیکو و صفات استوار در نفس باشد^۳.]

(۱۹۵۷) **گر در افتد در زمین و آسمان زهره‌هاشان آب گردد در زمان**
آن دم رحمانی و آن نفحه ربّانی که در ذات آدمی است اگر بر زمین و آسمان می‌افتد، در یک لحظه زهره همه آنان آب می‌شد. [انسان کاملترین مظهر حق و خلیفه لایق اوست.]

(۱۹۵۸) **خود ز بیمِ این دمِ بی‌مُنتها باز خوان: فَأَبَيِّنَ أَنْ يَخْمِلْنَهَا**
از بیم همین دم بی‌نهایت و امانت خدا، زمین و آسمان از حمل آن تن زدند. [اشاره است به آیه ۷۲ سوره احزاب: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيَّنَ أَنْ

۱. ر.ک. بیت شماره (۴) همین دفتر.

۲. کشف: ج ۲، ص ۵۲۸.

۳. ر.ک. مفاتیح الغیب، ص ۱۰۷۲-۱۰۶۵.

يَحْمِلْنَهَا وَ أَشَقُّنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. «همانا ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از برداشتن آن تن زدند و حالت وجد آمیخته با بیم پیدا کردند. انسان این امانت را برداشت، او ستمکار و نادان است.» [

(۱۹۵۹)

ورنه خود أَشَقُّنَ مِنْهَا چون بُدی؟
گر نه از بیمش دلِ که خون شدی؟
وگر نه کی زمین و آسمان از قبول آن امانت، خوف و بیم داشتند؟ و قلب کوه از این دم بی‌انتها چگونه خون می‌شد؟ [أَشَقُّنَ مِنْهَا، (از آن ترسیدند). اشاره دارد به همان آیه‌ای که در بیت شماره (۱۹۵۸) گذشت.]

(۱۹۶۰)

دوش^۱، دیگر لَوْنِ^۲ این می‌داد دست لقمهٔ چندی در آمد، ره ببست
دیشب شرح این نفحه به نوع دیگری برای ما حاصل شد، و من حقایق دیگری از آن را دریافته بودم که چند لقمه خورده شد و به واسطهٔ آن، راو این معنا و راه فهم اسرار و حقایق آن بسته شد. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: یعنی به سبب تناول چند لقمه از دنیای دنی از تَعَرُّضِ آن نفحه‌های ربّانی، محرومیت دست می‌دهد^۲. مراد از «لقمهٔ چندی» شاید رنجوری‌هایی بود که برای یاران مولانا پیش می‌آمد آن هم به خاطر تنگی معاش و یا ایذاء جهّال، و او ناچار می‌شد برای رفع آن گرفتاری‌ها به مقامات حکومتی نامه بنویسد. الله اعلم.]

(۱۹۶۱)

بهرِ لقمه، گشته لقمانی گرو وقتِ لقمان است، ای لقمه برو
به خاطر یک لقمه، لقمانی در گرو قرار گرفته، یعنی روح لقمان صفت انسان که معدن حکمت و کانِ معرفت است گرفتار غذای نفسانی و طعام ظلمانی شده. پس اینک، وقت لقمان است. ای لقمه برو. یعنی اینک زمان درک علوم و فهم حکمت و معرفت است. ای غذای جسمانی برو و از من دور شو. [نام لقمان دوبار در قرآن آمده. آن هم در سورهٔ لقمان. البتّه بیشتر مفسّران به نبوّت او قائل نیستند. لقمان در نظر ارباب قصص، مردی از نژاد سیاه معرفی شده و به بردگی روزگار می‌گذرانده، ولی خواجه‌اش را شیفتهٔ حکمت خود می‌کند از آن جمله

۱. دُوش: دیشب.

۲. لَوْن: رنگ.

۳. شرح اسرار، ص ۶۱.

روزی خواجه‌اش به او دستور می‌دهد که از ناپاکترین اعضای گوسفند برایش طعامی سازد. لقمان طعامی از دل و زبان گوسفند فراهم می‌کند و پیش خواجه می‌نهد. روز دیگر خواجه بهترین خوراک را از اعضای گوسفند طلب می‌کند، باز لقمان دل و زبان گوسفند را به حضور او می‌آورد و به خواجه می‌گوید: هیچ چیز ناپاکتر از دل و زبان ناپاک نیست و هیچ چیز بهتر از دل و زبان پاک وجود ندارد. داستان و شخصیت لقمان در ادبیات فارسی، انعکاس بسیار یافته است به نحوی که لقمان، مظهر حکمت و دانایی و معنویت معرفی شده است^۱ در این ابیات، لقمان کنایه از روح لطیف است.]

از برای لقمه‌ای این خار^۲ از کف لقمان برون آرید خار (۱۹۶۲)
این خارخار و دغدغه، از برای لقمه‌ای است که خورده‌اید. اینک از پای لقمان روح، خار و سوسه و دغدغه را بیرون بکشید.

در کف او خار و، سایه‌ش نیز نیست لیکن از حرص، آن تمییز نیست (۱۹۶۳)
در کف پای لقمان روح آدمی، خاری می‌خلد، ولی شما را چنان حرص و آرزو پوشیده متوجه آن نمی‌شوید. [منظور از سایه خار همانگونه که اکبرآبادی گفته است^۳ اثری است که خار، روی دست و پا می‌گذارد و یافتن محل فرو رفتگی آن را دشوار می‌سازد. از اینرو کسی که خار، روی دست و پا می‌گذارد و یافتن محل فرو رفتگی آن را دشوار می‌سازد. از اینرو کسی که خار در پایش خلیده در پیدا کردن خار، معمولاً اشتباه می‌کند. همین‌طور وقتی که خاری از صفات ذمیمه در پای جان و روان آدمی فرو می‌رود و شخص را دچار امراض روحانی سازد آن شخص که از شدت حرص به شهوات و مطامع دنیوی بینش و بصیرت خود را از کف داده نمی‌تواند امراض روحانی خود را بازشناسد و به معالجه آن پردازد.]

خار دان، آن را که خرما دیده‌ای ز آنکه بس نان کور^۴ و بس نادیده‌ای (۱۹۶۴)
آنچه را که به ظاهر، خرما دیده‌ای در واقع، آن را باید خار بدانی، زیرا که تو بسی

۱. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۵۱۶.

۲. خارخار: خلجان و اضطراب.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۳۵.

۴. نان کور: بخیل و ناسپاس، فرومایه.

فرومایه و فاقد بصیرتی. [بر اثر غلبه حرص، شما خار را خرما و عذاب را عذوبت گمان کرده‌اید.]

(۱۹۶۵) **جانِ لقمان که گلستانِ خداست** پایِ جانَش، خسته خاری چراست؟
جان لقمان که گلستان و مرغزار خدای تعالی است، چرا پایِ جانَش، زخمی خاری
است؟ آیا رواست که خاری پایِ روح را خسته و مجروح سازد و از طی طریق بازش دارد؟

(۱۹۶۶) **اُشتر آمد این وجودِ خارخوار** مصطفی زادی برین اُشتر سوار
این تنِ خار خورنده در مَثَل مانند شتر است. و کسی از نسلِ مصطفی بر این شتر سوار
است، یعنی روحی بر آن سوار شده است [مراد از اُشترِ خارخوار، تنِ خاکی است. و منظور از
مصطفی زاده، روح است.^۱]

(۱۹۶۷) **اُشتر، تنگِ گلی بر پشتِ توست** کز نسیم‌اش در تو صد گلزار رُست
ای شتر، بارِ گلی بر پشتِ تو قرار دارد که از عطر و نسیم آن، در تو صد گلزار رُسته و
روییده است. [صد در اینجا نماینده کثرت است نه عددی خاص. یعنی ای جسم، بر تو روحی
لطیف قرار دارد که از نسیمِ دلاویزِ حقیقتِ آن، در تو گلزارانِ بیشماری از معارف و حقایق پدید
آمده است.]

(۱۹۶۸) **میلِ تو، سویِ مُغیلان^۲ است و ریگ** تا چه گلِ چینی ز خارِ مُرده‌ریگ؟
ولی گرایش تو به سوی خار و ریگ است، یعنی تو به سمت امور نفسانی گرایش
داری. شگفتا که می‌خواهی از خار پست و بی‌ارزش مادی، گل‌های معنوی بجینی. یعنی با
نفسانیات نمی‌شود صفای قلب یافت.

(۱۹۶۹) **ای بگشته زین طلب از کو به کو** چند گویی کین گلستان کو و کو؟
ای کسی که در طلب راه حق، کوی به کوی گشته و سعی نموده‌ای، تا کی خواهی گفت:

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۶۱.

۲. تنگ: بارستوران.

۳. مُغیلان: درختی خاردار که در ریگستان می‌روید.

۴. مُرده‌ریگ: میراث مردگان. در اینجا کنایه از امری پست و خوار است.

این گلستان معنوی کو و کجاست؟

پیش از آن کین خارِ پا بیرون کُنی چشم تاریک است، جولان چون کنی؟ (۱۹۷۰)
تا وقتی که خار نفسانی را از پای جانت بیرون نکشیده‌ای، چشم دلت همچنان تیره و بی‌فروغ است. چرا گام در راه سلوک نهاده‌ای؟

آدمی کو می‌نگنجد در جهان در سرِ خاری همی گردد نهان (۱۹۷۱)
انسانی که در جهان نمی‌گنجد، یعنی حقیقت او برتر و بزرگتر از همه دنیا است^۱. با این حال، عجب است که آدمی به خاطر سرِخاری نهان می‌گردد. یعنی خاری بی‌ارزش که همانا لذت جسمانی و عیش نفسانی است، حقیقت و «من» او را به خود مشغول داشته رسوایش کرده است!

مصطفی آمد که سازد همدمی کَلْمِیْنِیْ یَا حُمَیْرَا^۲ کَلْمِی (۱۹۷۲)
حضرت محمد مصطفی (ص) که نمونه اعلای انسان کامل است و در گیتی نمی‌گنجد، خواست که در این عالم بشری، همدمی داشته باشد. پس روی به عایشه کرد و گفت: ای حمیرا با من حرف بزن. [اشاره است به حدیث: کَلْمِیْنِیْ یَا حُمَیْرَا^۳. سرور کاینات هم توجّه به عایشه داشت و از محادثه وی لذت می‌برد. وجه ارتباط این ابیات با بیت‌های پیشین از این تقریر روشن می‌گردد^۴.] بعضی این حدیث را موضوع و مختلق دانسته‌اند. [

ای حُمَیْرَا آتش اندر نه تو نعل^۵ تا ز نعل تو شود این کوه، لعل (۱۹۷۳)
ای عایشه، نعل را در آتش بنه و بگداز تا از نعل تو، این کوه، به لعل، بدل گردد. [در فن ساحری، رسم بوده است که هرگاه بنده‌ای از صاحبش می‌گریخت و یا معشوقی دل به عاشق

۱. ر.ک. بیت (۱) همین دفتر.

۲. حُمَیْرَا: اسم مصقر حمراء و به معنی زن سپید است. و این لقبی است که حضرت رسول (ص) به عایشه داده است. حمراء، مؤنث أَخْمَر و به معنی سرخ است.

۳. احادیث مثنوی، ص ۲۰.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۱۲.

۵. نعل در آتش نهادن: کنایه از بیقراری و بیتابی در محبت است (ر.ک. شرح اسرار، ص ۶۱).

نمی‌داد، اسم او را بر روی نعلی می‌نوشتند و در میان آتش می‌نهادند. به محض انجام این کار، بنده فراری باز می‌گشت و معشوق در تسخیر و اطاعت عاشق قرار می‌گرفت.^۱ پس معنی بیت: ای عایشه سپید رخسار، مرا به عالم بشریت مجذوب و مسحّر کن تا کوه وجودم از نعل تو یعنی از جذبه و تابش آفتاب جمال تو به لعل مبدل گردد.

«ظاهراً مراد مولانا این است که خار آویزش و تعلق هرگاه به حکم شرع و برای آسایش روح باشد موجب نقص نیست، بلکه نردبان کمال روحانی نیز تواند بود و یا آنکه احکام پیوستگی جان و تن به یکدیگر از لوازم نشأ جسمانی است و کاملان و واصلان هم از آن، مادام که حبس تن‌اند رهایی نمی‌یابند، چنانکه حضرت سید کائنات هم توجه به عایشه داشت و از محادثه وی لذت می‌برد.^۲» [

(۱۹۷۴) این حمیرا لفظ تأنیث است و جان نام تأنیثش نهند این تازیان
اسم حمیرا که مصغر «خَمْرَاء» است کلمه‌ای مؤنث است، چنانکه لفظ جان نیز در میان تازیان به صورت مؤنث (نفس یا روح) استعمال می‌شود.

(۱۹۷۵) لیک، از تأنیث، جان را باک نیست روح را با مرد و زن، إشراک نیست
لیکن روح از اینکه به صورت مؤنث ذکر می‌شود، باکی ندارد، زیرا روح، سنخیتی با مرد و زن بودن ندارد. یعنی روح انسانی عالی‌تر از این است که مؤنث و یا مذکر باشد. [در این بیت و ابیات بعدی، مولانا می‌گوید که برای وصول به مقام ولایت و اتصال به حق، میان مرد و زن هیچ تفاوتی نیست.]

(۱۹۷۶) از مؤنث وز مذکر برترست این نه آن جان است کز خشک و ترست
زیرا روح از جنسیت مرد و زن برتر است. البته این روحی را که من ذکر کردم، منظورم آن روح خشک و تر نیست. یعنی آن روح نباتی حیوانی نیست که آمیزه‌ای است از مزاجهای خشکی و تری و گرمی و سردی. بلکه این روح، جوهری مجرد و لطیف و مفارق از عالم ماده و مدّت است.

۱. ابن خلدون در کتاب مقدمه، ج ۲، بحث مستوفایی در باب سحر دارد.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۱۲.

این نه آن جان است کافزاید ز نان یا گهی باشد چنین، گاهی چنان (۱۹۷۷)
این روحی که مورد نظر من است آن روحی نیست که با نان و غذا رشد کند و گاهی
چنین و گاهی چنان باشد. یعنی گاهی به وسیله تمهیدات مادی و امور دنیوی، توانمند شود و
گاه با نبودن آنها به ناتوانی گراید.

خوش‌کننده‌ست و خوش و عینِ خوشی بی‌خوشی نبُود خوشی ای مُرَتَشی^۱ (۱۹۷۸)
این روح، خوش‌کننده روح حیوانی و بدن انسانی است و ذاتاً خوش است و خود، عین
خوشی است، زیرا ناخوشی، عین خوشی نیست ای کسی که برای نیل به مراد رشوه
می‌گیری. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: «یعنی چنانکه روح مجرّد، علم حضوری دارد
بخود، و در این علم، خود، عالم و خود معلوم و خود عین علمی است قائم بالذات و در باب
خواستن خود و عشق بخود، خود عاشق و خود معشوق و خود عین عشق قائم بالذات است و
هرچه را که می‌خواهد از قوی و اعضاء و ملایمات همه را به واسطه خود می‌خواهد... چه
سلب شیء از نفس، محال است و ذاتی، تخلف نمی‌کند، ولی عارض، تخلف می‌کند^۲. یعنی امر
ذاتی از شیء، منفک نمی‌شود. مثلاً گرما را از آتش نمی‌توان گرفت که در عین حال، آتش
آتش باشد.]

چون تو شیرین از شکر باشی، بود گآن شکر گاهی ز تو غایب شود؟ (۱۹۷۹)
به عنوان مثال، اگر تو از شکر شیرینی احساس کنی، آیا ممکن است که آن شکر از تو
جدا شود؟ [وقتی منشأ شیرینی و حلاوتی که احساس می‌کنی، شکر باشد، یعنی روح الهی
سبب انبساط خاطر تو گردد، آیا می‌شود که شیرینی آن روح از تو جدا گردد؟]

چون شکر گردی ز بسیاری وفا پس شکر کی از شکر باشد جدا؟ (۱۹۸۰)
هرگاه تو از تأثیر وفای حضرت سبحان، به شکر مبدّل شوی یعنی روح الهی شوی و
حلاوتی از آن در تو حاصل شود، دیگر کی می‌توان شیرینی را از شکر جدا کرد؟ یعنی آن

۱. مُرَتَشی: رشوه گیرنده. در وجه استعمال این واژه در این بیت، حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید:

مردمان همه رشوت گیرنده‌اند زیرا خوشی‌ها و لذت‌های مادی و حیوانی مانند رشوه و پاداشی است که

به آنها داده می‌شود تا زیر بار اعمال بروند (ر.ک. شرح اسرار، ص ۶۲).

۲. پیشین، ص ۶۱ و ۶۲.

حلاوت‌های روحانی، جزء ذات آن روح است و میان آنها انفکاک ممکن نیست. [این خوشی و انبساط، صفت ضروری روح الهی است و جدایی و افتراق این دو میسر نیست. در چند بیت فوق، این مطلب گفته شده است که: «چون سالک از تلوین^۱ برهد و به درجه تمکین^۲ رسد و از تأثیر وفا به عهد الهی و تحمل ریاضات سخت، از آلائش پاک شود، آنگاه خوشی از درون جان او می‌روید و در خوشی غرق و با آن متحد می‌گردد و در این حالت، خوشی و ذوق از وی جدایی نمی‌پذیرد و سلب ذوق و خوشی از وی مُحال است، چنانکه نمی‌توان گفت که شکر، شکر نیست... ولی تا سالک در مقام تلوین است و حال، بناچار احوال گوناگون بر قلبش به تعاقب وارد گردد و محکوم خوشی و ناخوشی و قبض و بسط است و بدان کس مآند که دهان خود را به شکر شیرین می‌سازد که شیرینی کامش موقوف مزیدن شکر است^۳».]

(۱۹۸۱) عاشق، از خود چون غذا باید رَحِیق^۴ عقل، آنجا گم بماند. بی‌رفیق
عاشق که شراب وحدت و باده محبت را از وجود خویش می‌گیرد، عقل در تفسیر و فهم این راز، سردرگم می‌ماند. [این بیت و چند بیت بعدی در بیان قصور عقل جزوی از درک مرتبه عشق است.]

(۱۹۸۲) عقل جزوی^۵، عشق را مُنکِر بُود گرچه بنماید که صاحبِ سر بُود
عقل جزئی نظری، عشق را انکار می‌کند، هرچند که این عقل، خود را دانای به‌اسرار می‌نماید.

(۱۹۸۳) زیرک و دانا است، اما نیست نیست تا فرشته لا نشد، اهریمنی است
عقل نظری، زیرک و دانا است، ولی به مرحله فنا نرسیده، یعنی خودبین است و در برابر

۱. تلوین: در لغت به معنی گوناگون کردن است. و در اصطلاح عرفا، احوال دگرگون و ناپایدار سالک را گویند. کسی که در سلوک هنوز به مقصد نرسیده از حالی به حالی و از صفتی به صفتی می‌گردد. گاهی قلب سالک به کشف حقیقی نائل می‌شود و گاه در حجاب فرو می‌رود.

۲. تمکین: در لغت به معنی پابرجا کردن است. و در اصطلاح عرفا، عبارت است از دوام کشف حقیقت؛ زیرا که در این مرتبه، قلب سالک در مقام قرب استقرار یافته است. بنابر این، تلوین صفت ارباب احوال است و تمکین، صفت اصحاب حقایق (ر.ک. رساله فشیره، ص ۱۲۱ و مصباح الهدایه، ص ۱۴۵).

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۱۷-۸۱۶.

۴. رَحِیق: شراب ناب.

۵. عقل جزوی: ر.ک. بیت شماره (۱۱۰۹) همین دفتر.

حقایق برین و اسرار عظیم عالم، برای خود موجودیت قائل است. حال آنکه اگر فرشته، موجودیت خود را محو و فانی نسازد به مقام فرشتگی نمی‌رسد بلکه شیطان و اهریمن است.

او به قول و فعل، یارِ ما بُود چون به حکمِ حال، آیی لا بُود (۱۹۸۴)
عقل نظری، گفتار ما را تنظیم می‌کند و فعالیت و تلاش ما را در جهت شناخت کمیت‌ها و کیفیت‌های جهان، یاری می‌کند، ولی در برابر عالمِ حال و معنا، فانی و محو است و کاری از او ساخته نیست. [پس عقل نظری وقتی مسأله شهود روحانی مطرح می‌شود کاری از پیش نمی‌برد.]

لا بُود، چون او نشد از هست نیست چونکه طَوْعاً لا نشد، کُزها بسی است (۱۹۸۵)
این عقل جزئی چون از هستی ناقص خود دست برداشته و محو نشده و همچنان خود را کامل می‌داند، در واقع باید او را نیست و فانی شمرد، زیرا او از روی اختیار، فنا را نپذیرفته لذا باید اجباراً و برخلافِ میل او، او را فانی بشمریم. [اشاره دارد به مرگ اختیاری و مرگ اضطراری، حضرت ختمی مرتبت فرمود: مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا «بمیرید، پیش از آنکه بمیرید.» مرگ اضطراری، همه را شامل می‌شود چه میلی باشد و چه میلی نباشد و آن مرگ طبیعی است. و طی مرگ اختیاری، ویژه اصحاب حقیقت است که در همین دنیا، همه هواهای نفسانی را در خود فرو می‌کوبند^۱.]

جان، کمال است و ندای او کمال مصطفی گویان: اَرِحْنَا يَا بِلَال (۱۹۸۶)
جان، کمال حقیقی را دارد و بانگ او نیز عین کمال است. به همین سبب حضرت ختمی مرتبت به بِلَال فرمود: ای بِلَال ما را آرامش ده. [در اینجا بلال کنایه از جان لطیف است که بانگ اذان او نیز مانند خود او کمال‌آور و روح‌نواز بود. بِلَال بن رباح حبشی، با کُنیة ابوعبدالله مؤذن رسول خدا(ص) بود و یکی از پیشگامان در گرویدن به اسلام. از وقتی که رسول خدا رحلت فرمود، او دیگر اذان نگفت^۲.]

۱. ر.ک. بیت شماره (۴) همین دفتر.

۲. اعلام زیرکلی، ج ۲، ص ۴۹.

(۱۹۸۷) ای بلال، افراز بانگِ سلسلت^۱ ز آن دمی کاندردمیدم در دلت
پیامبر(ص) هرگاه که از تبلیغ رسالت، خسته می‌شد به بلال می‌گفت: ای بلال بانگ
دلنشین و خوش اذانت را بلند کن، و ضمن تمجید و تحمید حق تعالی، از آن دم و نفخه‌ای که
من بر قلبت دمیده‌ام حرف بزن.

(۱۹۸۸) ز آن دمی کادم از آن، مدهوش گشت هوش اهل آسمان، بیهوش گشت
از همان دمی که آدم(ع) بر اثر آن، مدهوش شد و هوش و عقل آسمانیان بر اثر آن از
میان رفت دُچار بیهوشی شدند.

(۱۹۸۹) مصطفی بی‌خویش شد ز آن خوب صوت شد نمازش از شبِ تعریس^۲ فوت
پیامبر(ص) از آن بانگ خوش و آن دم خدایی، از خویش برفت و مستغرق سیر باطنی
شد، لذا نماز بامدادش به علّت شب تعریس قضا شد. [منظور از شب تعریس یا لیلة التعریس،
شبّی بوده که پیامبر(ص) و اصحاب از جنگ خیبر به سوی مدینه باز می‌گشتند. راهی بس
طولانی را طی کرده بودند و بالاخره اندکی قبل از سپیده دم در محلی فرود آمدند تا استراحتی
کنند. پیامبر(ص) به یارانش پیشنهاد کرد که یکی از آنان بیدار بماند تا وقت نماز صبح آنان را
بیدار کند. بلال، داوطلب این کار شد. ولی خستگی و خواب مفرط بر او غالب شد و او نیز در
کام خواب فرو رفت و ناگهان تیغ آفتاب درخشید و روی زمین پهن شد به حدّی که از گرمای
آفتاب، خوابیدگان بیدار شدند. و آنها بلافاصله پس از تجدید وضو به امامت پیامبر(ص) نماز
قضا شده صبح را به جا آوردند.^۳]

(۱۹۹۰) سر از آن خوابِ مبارک برنداشت تا نمازِ صبحدم آمد به چاشت
آن حضرت، سر از خواب برداشت تا آنکه نماز صبح او قضا شد. [در بیت (۱۹۸۹)]

۱. سَلْسَل: به فتح هر دو سین، آب شیرین و سرد و خوش که به گلو روان فرو شود؛ آب خوش؛ در پاره‌ای
از نسخ از جمله شرح انقروی، این کلمه را سِلْسِلَه خوانده‌اند که معنی آن زنجیر است. با توجه به این معنی
مصراع اوّل می‌شود: ای بلال، بانگ زنجیروار اذانت را بلند کن.

۲. تعریس: وقتی است که مسافر از اوّل شب تا آخر شب در راه باشد و در پایان شب در محلی برای
خوابیدن و استراحت فرود آید.

۳. ر.ک. مغازی واقدی، ج ۲، ص ۵۴۲-۵۴۲.

شرح این ماجرا آمده است.]

(۱۹۹۱) در شبِ تعریس، پیشِ آن عروس یافت جانِ پاکِ ایشان، دستبوس
در شبِ تعریس، در حضور آن معشوق چون عروس، جان پاک آن صاحبانِ سعادت،
مرتبه دست بوس را پیدا کرد، یعنی وصلت دست داد و مشاهده معشوق حقیقی برایشان
حاصل شد.^۱

(۱۹۹۲) عشق و جان، هر دو نهانند و ستیر^۲ گر عروش خوانده‌ام، عیبی مگیر
عشق و جان، هر دو نهان و پوشیده‌اند، لذا اگر آن را با لفظ عروس یاد کرده‌ام بی‌جا
نیست و نباید مورد ایراد قرار گیرم. زیرا عروس هم از انظار عامّه پوشیده است و اغیار او را
نتوانند دید.

(۱۹۹۳) از ملولی یار خامش کردمی گر همو مهلت بدادی یکدمی
اگر یارم از این گونه سخنانم ملول می‌شد، من به خاطر ملولی وی سکوت را
برمی‌گزیدم، و اگر او به من دمی فرمان سکوت می‌داد حتماً ساکت و خموش
می‌شدم.

(۱۹۹۴) لیک می‌گوید: بگو، هین عیب نیست جز تقاضای قضای غیب نیست
ولی آن یار می‌گوید: ای بی‌سختان، عیب نیست و بیان این گونه سخنان و اظهار این
الفاظ بر طبق قضای الهی است.

(۱۹۹۵) عیب باشد، گو نبیند جز که عیب عیب کی بیند روان پاک غیب؟
کسی که جز عیب نبیند، کار او عیب است، ولی کسی که روان پاک غیبی داشته باشد،
کی در احوال انسانهای کامل و مشایخ حقیقی، عیب تواند دید؟

۱. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۷۹۴.

۲. ستیر: پوشیده شده و مستور؛ صفت مشبهه در اینجا معنی اسم مفعول می‌دهد.

- (۱۹۹۶) عیب شد نسبت به مخلوقِ جَهول^۱ نئی به نسبت با خداوندِ قبول
عیب‌ها و زشتی‌ها فقط از دیدگاه مردم نادان، عیب و زشت است. ولی همین معایب از نظر مقام شامخ خداوندی، عیبی محسوب نمی‌شود.
- (۱۹۹۷) کفر هم نسبت به خالق حکمت است چون به مانسبت کنی، کفر آفت است
حتی کفر هم نسبت به خالق، حکمت است و کُفر محسوب نمی‌شود [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۹۹) همین دفتر]. ولی همان کُفر هنگامی که در بشر جلوه می‌کند یکسره آفت و مضرت است.
- (۱۹۹۸) ور یکی عیبی بُود با صد حیات بر مثالِ چوب باشد در نبات
و اگر یک عیب در میان چند حسنه و صفت خوب موجود باشد، عیب اندک در مقابل نیکویی‌های فراوان، چندان مهم نیست و آن عیب بر مثال چوبی است که در میان نبات جای می‌گیرد. [چوب نبات، همان رشته چوبی است که قنادهای آن را در شکر گذاخته فرو می‌کنند و از آن شاخ نبات می‌سازند. حاج ملاهادی سبزواری عقیده دارد که همین چوب فاقد شیرینی و عطر، بر اثر مصاحبت و همنشینی با نبات، رنگ و بو مزه آن را به خود می‌گیرد.^۲]
- (۱۹۹۹) در ترازو هر دو را یکسان کشند زآنکه آن هر دو چو جسم و جان خوشند
در ترازو، هم چوب و هم نبات را با هم یکسان می‌کشند، زیرا آن دو مانند جسم و جان سرخوش‌اند. [در چند بیت فوق، بحث بر سر این است که خیر و شرّ، امری نسبی است. زیرا حکما می‌گویند که شرّ از لوازم عالم ماده و کون و فساد است. ولی در جهان ماوراء ماده شرّی وجود ندارد. زیرا عالم کون و فساد، منشأ تضاد و اختلاف است و همین تضاد، موجب افاضه خیر و تعاقب وجود بر موادّ می‌گردد و در نتیجه صورتی زائل می‌شود و صورتی دیگر وجود می‌پذیرد، و از اینجا دو نسبت حاصل می‌شود: یکی نسبت به صورت زائل و دیگری نسبت به صورت قابل. پس خیر و شرّ امری نسبی است.... به عقیده متکلمین کفر هم نسبتی به آفریننده و خالق دارد و آن خلق و ایجاد است و نسبتی به کافر دارد به اعتبار آنکه محلّ کفر است. پس، از جهت نخستین دلیل قدرت خداست بر خلق و آفرینش اعداد و به لحاظ دوم

۱. جَهول: بسیار نادان. صیغه مبالغه.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۶۲.

عیب و آفت و سبب محرومی از بهشت جاودانی است.^۱

پس بزرگان این نگفتند از گِزاف جسمِ پاکان عین جان افتاد صاف (۲۰۰۰)

پس بزرگان، این سخن را که جسم پاکان عین جان، صاف است بیهوده و ناروا نگفته‌اند.

گفتشان و نفسشان و نقششان جمله جانِ مُطْلَق آمد بی‌نشان (۲۰۰۱)

گفتار و روان و نقش آن صاحب‌دلان، در حکم جام مطلق است، یعنی آثار و عوارض جسم آنان نیز مانند روح‌شان پاک و عاری از عیب است.

جانِ دشمن دارشان جسم است صرف چون زیاد از نَزْد، او اسم است صرف (۲۰۰۲)

آن جانهایی که اولیاء را دشمن می‌دارند، مانند جسم مادی است؛ و در مثل مانند مُهرهٔ زیاد در بازی نَزْد، هیچ فایده‌ای ندارند، بلکه تنها اسمی خالی بیش نیستند. [نَزْد، بازی‌ای است معروف از مخترعات بوزرجمهر که در برابر شطرنج ساخته^۲. این بازی دارای تخته‌ای است که سطح آن را به دو قسمت مشابه هم تقسیم کرده‌اند و در روی هر یک از آن دو قسمت، شش خانه در طرف راست و شش خانه در طرف چپ رسم نموده و با دو طاس و سی مهره بر روی آن، بازی می‌کنند^۳ طاس را می‌اندازند، طرفِ مقابل، وقتی مُهره را تک می‌بیند، همینکه طاسش راست آمد، آن را می‌زند و از خانه‌اش بیرون می‌برد، و در نزد نردبازان، اصطلاحاً به آن مُهره، زیاد و گُشاد می‌گویند. زیرا آن مهره، دیگر هیچ فایده و ثمری ندارد، بلکه فقط یک اسم خالی است.^۴]

آن به خاک اندر شد و کُل خاک شد این نمک اندر شد و کُل پاک شد (۲۰۰۳)

زیرا آن جانی که اولیاء را دشمن می‌دارد به خاک سیاه فرو می‌رود و یکسره خاک می‌شود، ولی جان اولیاء الله مانند اینکه در نمک فرو رفته باشد قلب ماهیت می‌کند و بکُلّی

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۲۲-۸۲۱.

۲. برهان قاطع، ج ۴، ص ۲۱۲۷، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰ ساختن نرد را به قفلان نسبت می‌دهد.

۳. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۶۹۳.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۷۹۷.

پاک و سپید و ظاهر می‌گردد. [مقصود آن است که جسم مرد کامل، بر اثر ریاضت، پاک و منزّه می‌گردد و از هوی و شهوت می‌رهد و در طلب کمال، با روح همدست و همدستان می‌شود. اما ارواح دشمنان اولیاء به سبب تبعیت از هوای نفسانی و امیال جسمانی، اوصاف اصلی خود را از دست می‌دهد و به پستی می‌گراید و حکم جسم را به خود می‌گیرد.^۱]

(۲۰۰۴)

آن نمک، کز وی محمد، اَمْلَحُ^۱ است ز آن حدیثِ با نمک، او اَفْصَحُ^۲ است

این پاکان بدان نمکی در می‌آیند که محمد(ص) از آن نمکین گشت و بر اثر آن حدیث نمکین، خوش گفتار شد. [اشاره است به دو حدیث معروف از حضرت نبی(ص): اَنَا اَمْلَحُ مِنْ اَخِي يُوسُفَ وَ يُوسُفُ اَجْمَلُ مِنِّي. «من از یوسف(ع) نمکین‌ترم، ولی او از من زیباتر بود.» و نیز اَنَا اَفْصَحُ الْعَرَبِ^۳. «من فصیح‌ترین مرد عرب هستم.» بنابر این آن نمکی که روح را از حالی به حال دیگر در می‌آورد، و آن را پاک می‌سازد نمک معنوی است که محمد(ص) خود را بدان، توصیف نموده است.

بنابر این، منظور این است که دشمنان اولیاءالله و عارفان حقیقی، فاقد روح و خاصیت حقیقی هستند، بلکه تنها کالبدی بی‌روح و جسمی بی‌خاصیت و بیهوده هستند و از انسان بودن، فقط یک لفظ خالی را دارند و بس.]

(۲۰۰۵)

این نمک باقی است از میراثِ او با تو اند آن وارثانِ او، بجُو

این نمک معنوی از میراث حضرت محمد(ص) باقی مانده است، آن وارثانِ پاک، هم اکنون نیز در حضور تو هستند و تو می‌توانی آن میراث معنوی را از ایشان طلب کنی. [آن وارثان علمای باطن‌اند، چه میراث همان است که بی‌کسب و مشقت به دست آید.^۴

نکته قابل ذکر آنکه، نبوت خاتمه می‌یابد، ولی ولایت هماره پایدار و باقی است، زیرا نبی از اسماءالله نیست، در حالی که ولی از اسماءالله است. و چون هر اسمی از اسماء الهی در این عالم، مظهري دارد، لذا ولایت همیشه باقی است و در هر عصر و زمانی، انسانهای کامل،

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۲۳.

۲. اَمْلَحُ: نمکین‌تر، با نمک‌تر.

۳. اَفْصَحُ: فصیح‌تر، سخنورتر.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۷۹۸.

۵. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۵۱.

مظهر ولایت الهی هستند و حاملان حقیقت و اسرار انبیای عظام. زیرا ولایت، وجه حقانی دارد و نبوت، وجه خلقی^۱. و چون حضرت ختمی مرتبت (ص) این هر دو را به کمال داشت، از اینرو اشرف انبیاء و اولیاء عظام است.]

پیش تو شسته^۲ تو را خود پیش کو؟ پیش هستت، جان پیش اندیش کو؟ (۲۰۰۶)
آن اولیاء ربانی از تو دور نیستند بلکه در حضور تو نشسته اند البته پیش حقیقت تو حضور دارند، ولی تو اگر جان مجردی، دیگر پیش و پس تو کجاست؟ یعنی جان مجرد، جنبه مادی و جسمانی ندارد که پیش و پس و بالا و پایین داشته باشد. و مادام که در دام هستی مجازی خود اسیری، جان مطلق و مجرد کجاست، یعنی تا وقتی که اسیر کمند جسم هستی، جان لطیف و پاک در کار نیست. [اینکه اولیاء، دارای حقیقت نوعیه هستند و در هر عصر و دوره ای قائم بر هدایت و دستگیری خلق اند بارها در مثنوی ذکر شده است^۳.]

گر تو خود را پیش و پس داری گمان بسته جسمی و محرومی ز جان (۲۰۰۷)
اگر تو در عالم معنا برای خودت سمت و جهت گمان کنی، تو وابسته به جسم خواهی بود، زیرا جهان از اوصاف اجسام است. و لذا از جان و عالم معنا محروم خواهی ماند.

زیر و بالا، پیش و پس، وصف تن است بی جهت، آن ذات جان روشن است (۲۰۰۸)
زیرا پایین و بالا و پیش و پس، مربوط به جسم است و جان روشن، جهت ندارد زیرا روح، مجرد از ماده است.

بر گشا از نور پاک شه، نظر تا نپنداری تو چون کوتاه نظر (۲۰۰۹)
حال اگر میل داری که جان را درک کنی، پس به چشم دل خود را با نور حقیقت بگشا تا در این باره، ظن و قیاس نکنی و راه شبهه و گمان نبوی و همانند کوتاه نظران، نپنداری. [یعنی در خود به نور حق بین تا دریابی که تو در ذات خود از جسم و اوصاف جسم منزّه و پاک هستی و خود را مانند کوتاه نظران که خود را به چشم سر می بینند مپندار. حال اگر به چشم

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۲۷۶ و شرح اسرار، ص ۶۲.

۲. شسته: نشسته.

۳. ر.ک. بیت شماره (۴۰۵) همین دفتر.

سیر به خود نظر کنی می بینی که روح و جان مطلق^۱]

(۲۰۱۰) که: همینی در غم و شادی و بس ای عدم، کو مر عدم را پیش و پس؟
 که تو همین غم و شادی هستی. یعنی مبادا مانند کوه نظران خیال کنی که حقیقت انسان محدود می شود به احوال عارضی مانند غم ها و شادی ها که به شوائب جسمانی آلوده است. یعنی خلاصه فکر نکنی که حقیقت انسان، مادی و محسوس است. ای انسانی که حقیقت تو الهی است، حقیقت الهی کجا پیش و پس و جهت دارد؟ [در اینجا «عدم» به معنی نیستی محض نیست، بل کنایه از عالم الهی و روح قدسی انسان است که بر حسب ظاهر وجود ندارد^۲].

(۲۰۱۱) روزِ باران است، می رَوُ تا به شب نَه ازین باران، از آن بارانِ ربّ
 باران رحمت الهی فرو می بارد، و تو تا فرا رسیدن شب مرگ و فنا، همچنان ره بسیار و از آن بهره مند شو. این باران از آن بارانهای معمولی نیست، بلکه باران ربّ العالمین است و خاصیت آن، زنده کردن دلها است. [برخی گفته اند که مراد از شب در اینجا، مرگ و نیستی است^۳]. نیز گفته اند: مراد از روز باران، ایام ارشاد و هدایت حضرت مولوی است قدس سرّه که امطار نفحات الهیه و فیوضات سرمدیه از سحاب الطاف ایشان بر مریدان و مسترشدان می بارد. داستان بعدی در شرح همین مطلب آمده است^۴].

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۱۵۱.

۲. مقتبس از مکاشفات رضوی، ص ۱۵۵.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۸۰۰.

۴. کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی، عبدالحمید بن معین الدین محمد بن محمد هاشم قتالی رفاعی تبریزی به نقل از شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۲۲.

قصه سؤال کردن عایشه (رض) از مصطفی (علیه السلام) که امروز باران بارید، چون تو سویی گورستان رفتی جامه های تو چون تر نیست؟

خلاصه داستان

پیامبر اکرم (ص) روزی به دنبال جنازه یکی از صحابه به گورستان رفت. و او را به خاک سپرد. هنگامی که آن حضرت از گورستان بازگشت نزد عایشه رفت. همینکه چشم عایشه به رسول خدا افتاد پیش آمد و دست بر تن و عمامه و گریبان و بازوی پیامبر (ص) سود. آن حضرت فرمود: با این شتاب دنبال چه هستی؟ عایشه گفت: امروز هوا ابری بود و باران فرو بارید. و اینک در پی این هستم و می خواهم ببینم آیا تر شده ای یا نه؟ ولی شگفتا که اکنون می بینم که با وجود باریدن باران، لباس و تن و تن خیس نشده است. آن حضرت پرسید: هنگام نزول باران، روی سرت را با چه چیز پوشاندی؟ عایشه پاسخ داد: با عبای شما. پیامبر (ص) فرمود: آن بارانی که دیده ای، باران معمولی نبوده بلکه باران عالم غیب است. و چون عبای مرا بر سر کشیدی آن باران غیبی را شهود کردی.



اصل داستان را استاد فروزانفر از کتاب اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۷۲ نقل کرده است: از آنس، روایت شده که او گفت: همراه رسول خدا گام می سپردیم که ناگهان خُنکا و نمی احساس کردیم. از رسول خدا پرسیدیم: این خُنکا و نم چیست؟ فرمود: آن را دیدید؟ گفتیم: آری. فرمود آنچه دیدید و

احساس کردید عیسی پسر مریم بود که بر من درود فرستاد^۱.

❖

مولانا در این حکایت نظری مشابه رأی افلاطون دربارهٔ مُثُل طرح می‌کند. او می‌گوید هرچه در این عالم محسوس به نحو جزئی وجود دارد به صورت کلی در عالم غیب نیز موجود است. پس عالم محسوسات، سایه و ظِلّ عالم غیب است. چنانکه می‌گوید عالم غیب نیز همچون عالم محسوسات، باران دارد که همانا واردات الهی و فیوضات ربّانی و فتوحات صمدانی است و تنها بر صاحب‌دلان، مکشوف است. پس بارانِ رب (واردات الهی بر قلب) زمین دلها را نشاط و تازگی می‌بخشد.

❖ ❖ ❖

(۲۰۱۲) مصطفی روزی به گورستان برفت با جنازهٔ مردی از یاران برفت
روزی حضرت رسول خدا همراه جنازهٔ مردی از یاران خود به گورستان
در آمد.

(۲۰۱۳) خاک را در گورِ او آگنده کرد زیرِ خاک آن دانه‌اش را زنده کرد
آن حضرت، خاک را در گور آن مُرده ریخت و او را مدفون نمود و در زیر آن خاک،
دانهٔ وجود آن مُرده را احیا کرد. [تمثیل انسان به دانهٔ گندم و تخمِ دیگر گیاهان به مناسبت آن
است که دانه از خاک می‌روید و از نو می‌بالد و زندگی نباتی از سر می‌گیرد، آدمی نیز به عقیدهٔ
مولانا همچنان پس از مرگ زنده می‌شود و از خاک گور برمی‌خیزد. این تمثیل را مولانا در
دیوان کبیر روشن‌تر بیان کرده است:

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست چرا به دانهٔ انسانیت این گمان باشد؟

❖

هرکجا تخمی بکاری آن بروید عاقبت بر نروید هیچ از شه دانهٔ احسان چرّا^۲
در اینجا مولانا عالم برزخ و اسرار حشر و نشر را برای تفهیم اذهان به درختان و
اشجار مُثَل می‌زند و می‌گوید: [

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۳ متن حدیث، عربی است که ما برای استفاده همگان آن را به

فارسی ترجمه کردیم.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۲۸-۸۲۷.

این درختانند همچون خاکیان^۱ دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان^۲ (۲۰۱۴)
 درختان روی زمین، مانند اهل خاک‌اند که از خاکستان^۳ وجود خود، دست‌هایشان را
 به سوی آسمان برافراشته‌اند. [اشاره است به آیه ۱۱ سوره ق: ...وَ أَخْيَيْنَاهُ بِلَدَةٍ مَيِّتًا كَذَلِكَ
 الْخُرُوجُ. «...و به باران، زمینِ مُرده را زنده ساختیم. و بدین‌سان پس از مرگ سر از خاک برون
 آرید.»] ^۴

سویِ خلقان، صد اشارت می‌کنند و آنکه گوش استش، عبارت می‌کنند (۲۰۱۵)
 این درختان با زبانِ حال به سوی مردم، صدگونه اشاره می‌کنند و اسرار برزخ و احوال
 حشرونشر را بیان می‌دارند، و برای آن‌کس که گوشِ هوش و باطنی دارد مقاصد خود را بیان می‌کنند.

با زبانِ سبز و با دستِ دراز از ضمیرِ خاک می‌گویند راز (۲۰۱۶)
 این درختان با برگ‌های سبز و شاخه‌هایی که همچون دست رو به آسمان، بالا رفته به
 مردم شنوا و تیزهوش از اسرار خاک می‌گویند. یعنی به آنها می‌گویند: شما نیز مانند ما به زیر
 خاک می‌روید و پس از زمانی، دوباره می‌روید.

همچو بَطَّان^۲ سر فرو بُرده به آب گشته طاوسان و بوده چون غُرَاب^۴ (۲۰۱۷)
 این درختان در فصل زمستان، مانند مرغابیانی که سر به درون آب فرو برند می‌ خوابند.
 ولی در فصل بهار بسانِ طاوسان زیبا منظر ظاهر می‌شوند و در زمستان، همانند کلاغ، تیره
 می‌شوند. [مولانا در دیوان کبیر گوید:

تَن تیره همچو زاغی و جهان تن زمستان که به رغم این دو ناخوش ایدا بهار بادا
 به عِذار جسم منگر که بپوسد و بریزد به عِذار جان نگر که خوش و خوش عِذار بادا]

در زمستان‌شان اگر محبوس کرد آن غُرَابان را خدا طاووس کرد (۲۰۱۸)
 اگرچه حق تعالی در فصل زمستان، آنها را محبوس می‌سازد، اما مدّتی بعد، همان

۱. خاکیان: منظور آدمیان، زیرا که خمیره آغازین آنان از گِل و خاک بوده است.

۲. خاکدان: منظور کُره زمین.

۳. بَطَّان: نوعی مرغابی.

۴. غُرَاب: کلاغ.

کلاغها را مبدل به طاوس می‌کند. [در چند بیت فوق، مولانا، خزان و بهار را تمثیلی از مرگ و رستاخیز می‌داند، چنانکه در توضیح بیت شماره (۲۰۱۴) گذشت، این تمثیل مقتبس از روش استدلالی قرآن است بر حشر و نشر، اکبرآبادی گوید: مرگ به منزله خزان نبات انسانی است و حشر به منزله بهار این سبزه‌زار است. اگر به غور این اشارت برسی معنی الدنيا مزرعة الآخرة بر تو مکشوف گردد.^۱]

(۲۰۱۹) در زمستانشان اگر چه داد مرگ زنده‌شان کرد از بهار و داد برگ

اگرچه حق تعالی به درختان در زمستان، مرگ و فنا می‌دهد، ولی در بهاران تمام درختان را زنده می‌کند و به آنها برگ و شکوفه می‌دهد. [اشاره دارد به آیه ۵۰ سوره روم: فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُغَيِّبُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُخَيَّبٍ الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. «بنگر به آثار و نشانه‌های رحمت خدا که چگونه زمین را از پس مرگ و یغماگری خزان، باز (با دم حیات بخش بهار) زنده می‌گرداند. همانا خداست زنده کننده مردگان و اوست بر هر چیز توانا.»]

(۲۰۲۰) مُنْكَرَانِ گویند: خود هست این قدیم این چرا بندیم^۲ و بر ربِّ کریم؟

انکار کنندگان می‌گویند: این تحولات و تبدلات، از قدیم بوده است، یعنی حیات و فنای طبیعت، از آثار بهار و خزان است و این فصول هم زاینده گردش افلاک‌اند. پس برای چه و به چه جهت، این امر را به خدا نسبت بدهیم؟ [اشاره به آیه ۲۷ مؤمنون: إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ. «نیست آن، جز زندگی دنیا که می‌میریم و می‌زییم و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد.» نیز اشاره دارد به سوره جاثیه آیه ۲۴.

قدیم، اصطلاحی کلامی و فلسفی است، مقابل حادث. حادث، موجودی است که وجودش مسبوق به عدم باشد. ولی قدیم موجودی است که سابقه عدم و نیستی نداشته و ازلی باشد و قائم به ذات خود. اکبرآبادی می‌گوید: منکران حشر می‌گویند: عالم قدیم است، یعنی ازلی است و ابدی^۳.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۵۲.

۲. بستن: نسبت دادن چیزی بر خلاف واقع.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۵۲.

کوری ایشان، درونِ دوستان حق برویانید باغ و بوستان (۲۰۲۱)
ولی به کوری چشم منکران، حضرت حق تعالی، در درون دوستان، بوستان معارف و مرغزار حقایق پدید آورده است.

هر گلی کاندردرون، بویا بُود آن گل از اسرارِ گل، گویا بُود (۲۰۲۲)
هر گلی که در قلب و باغ درون آدمی، عطر و بویی می پراکند، آن گل با زبان حال، از اسرار حق سخن می گوید. | مراد از آن گل، دل اهل کمال است که بوی خوش اسرار الهی را به مشام عالمیان می رساند.^۱ |

بوی ایشان، رَغَمِ آنف^۲ مُنکران گردِ عالم می رود پَرده دران (۲۰۲۳)
بوی این دوستان خدا و گل های باغ عرفان برای به خاک مالیدن بینی منکران و مقهور کردنشان در اطراف جهان به طور آشکار پراکنده می گردد. | منظور از بوی دلاویز اولیاء، علوم و معارفی است که از مرغزار درونشان ظاهر می گردد. |

منکران همچون جُعَل^۳ زان بوی گل یا چو نازک مغز^۴ در بانگِ دُهل (۲۰۲۴)
منکران مانند «سرگین گردانک» که هماره در جاهای کنیف و متعفن زندگی می کنند، از بوی دلاویز گل نفرت دارند، و یا مانند افراد حسّاس و کم تحمّل (عصبی) از شنیدن آوای دُهل، پرهیز می کنند.

خویشان مشغول می سازند و غرق چشم می دزدند ازین لَمعان^۵ و برق (۲۰۲۵)
این منکران، خود را در امور دنیوی، غرق و مشغول می کنند تا به اسراری که اولیاء الله، بیان می کنند، اعتنا نمایند. و همچنین چشمان خود را می بندند تا نور درخشان اولیاء و اسرار

۱. ر.ک. پیشین، ص ۱۵۳.

۲. رَغَمِ آنف: به خاک مالیدن بینی، کنایه از مقهور کردن.

۳. جُعَل: جانوری است شبیه سوسک های سیاه که در جاهای کثیف زندگی می کند و سرگین ذخیره می سازد و از بوی خوش، بی جان می شود و چون او را به زیاده دان اندازند دوباره جان می گیرد.

۴. نازک مغز: ظریف، حسّاس. کم تحمّل، زود رنج.

۵. لَمعان: مخفف لَمعان به معنی درخشیدن، درخشندگی.

درخشنده آنان را مشاهده نکنند.

(۲۰۲۶) چشم می‌دزدند و آنجا چشم، نی چشم آن باشد که بیند مأمنی^۱
این منکران، چشم خود را می‌بندند، در حالی که واقعاً چشم ندارند. زیرا در حقیقت چشم، آن است که پناهگاه الهی را مشاهده کند و خود را درون آن بَرَد تا از خطر شیطان محفوظ ماند.

(۲۰۲۷) چون ز گورستان، پیمبر بازگشت سوي صَدِيقه شد و همراه گشت
در اینجا مولانا به صورت حکایت باز می‌گردد: همینکه پیامبر (ص) از گورستان بازگشت، نزد عایشه رفت و با وی همراه شد. [صَدِيقه، عنوانی است که اهل سنت از دیرباز عایشه را بدان باز می‌خوانند، مناسبتی دارد با لقب صَدِيق که پدر وی، ابوبکر عتیق بن ابی قحافه، خلیفه اوّل بدان مشهور است.^۲]

(۲۰۲۸) چشمِ صَدِيقه چو بر رویش فتاد پیش آمد، دست بر وی می‌نهاد
همینکه چشم عایشه به روی رسول خدا افتاد، پیش آمد و دستش را بر رسول خدا نهاد.

(۲۰۲۹) بر عمامه و روی او و موی او بر گریبان و بر و بازوی او
عایشه بر دستار و روی و موی و ریش و یقه و سینه و بازوی آن حضرت دست سود.

(۲۰۳۰) گفت پیغمبر: چه می‌جویی شتاب؟ گفت: باران آمد امروز از سحاب^۳
پیامبر (ص) فرمود: با این شتاب دنبال چه هستی؟ عایشه گفت: امروز هوا ابری بود و باران بارید.

(۲۰۳۱) جامه‌هایت می‌بجویم در طلب تَر نمی‌بینم ز باران، ای عَجَب!
عایشه گفت: در جستجوی لباس‌هایت هستم. می‌خواهم ببینم آیا از آن باران، خیس

۱. مَأْن: جای امن، پناهگاه.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۳۳.

۳. سحاب: ابر.

شده است یا نه؟ ولی شگفتا که با وجود بارندگی، لباسهایت را خیس نمی بینم؟

گفت: چه بر سر فکندی از اِزار^۱؟ گفت: کردم آن ردای^۲ تو خمار^۳ (۲۰۳۲)
پیامبر (ص) به عایشه فرمود: چه پوششی بر سرت افکندی؟ عایشه گفت آن ردای تورا.

گفت: بهر آن نمود، ای پاک جیب^۴ چشم پاکت را خدا، باران غیب (۲۰۳۳)
پیامبر (ص) فرمود: ای عایشه پاکدامن به همان جهت خدای تعالی بر چشم پاکت باران
عالم غیب را نمایان ساخت.

نیست آن باران ازین ابر شما هست ابری دیگر و دیگر سما^۵ (۲۰۳۴)
آن بارانی که دیدی از ابر این آسمان نبود بلکه از ابر دیگر و از آسمان دیگر بود.

تفسیر بیت حکیم^۶

آسمانهاست در ولایت جان کازفرمای آسمان جهان
در رو روح، پست و بالاهاست کوههای بلند و دریاهاست
این فصل جلیل در بیان تبدل امثال و این عقیده صوفیان است که هر آنچه در این دنیا
وجود دارد، صورت کلی و اعلای آن در جهان غیب موجود است «صورتی در زیر دارد آنچه
در بالاستی» و این نظیر آن چیزی است که افلاطون دربارهٔ مُثُل گفته است.

غیب را ابری و آبی دیگرست آسمان و آفتابی، دیگرست (۲۰۳۵)
ابر و آب و آسمان و آفتاب جهان غیب، مانند ابر و آب و آسمان و آفتاب این جهان

۱. ازار: هر جامه که تن را می پوشاند.

۲. رداء: جامه ای که بر خود می پیچند.

۳. خمار: سرانداز، روسری.

۴. پاک جیب: پاکدامن.

۵. سما: آسمان.

۶. مراد از حکیم، سنائی غزنوی است که مولانا در مثنوی و دیوان از او بیش از شاعران دیگر یاد کرده است.
دو بیتی که در مطلع این فصل آمده ظاهراً از سنائی است اما در حدیقه چاپ رضوی دیده نیامد.

نیست، بلکه از نوع دیگر است. [مولانا و عرفا و برخی از حکما عقیده دارند که قلمرو جهان درون، برتر و والاتر از قلمرو جهان برون است. و هرچه در عالم اسفل است، کاملتر آن در جهان اعلی است. و آنچه در عالم اسفل است دم به دم زوال می پذیرد و صورت جدید پدید می آید. بدین سان تجلیات حق تعالی، پیوسته و دائمی است چنانکه در آیه ۲۱ سوره حجر آمده است: **إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**. «هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه هستی آن نزد ماست، ولی ما تنها به اندازه ای معین آن را فرو می فرستیم.»]

(۲۰۳۶)

نآید آن الا که بر خاصان پدید باقیان فی لبس من خلقِ جدید

جهان غیب، تنها برای خواص حق، ظاهر و نمایان است، و سایر مردم از این خلق جدید بی خبر و ناکامند. [مراد از **خَلْقِ** جدید (آفرینش نو) تجلیات حق تعالی است که دمام ظاهر می شود، منتهی فقط ارباب قلوب و اصحاب درون، از این تجلیات، باخبر هستند. مصراع دوم اشارت دارد به آیه ۱۵ سوره ق: **أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**. «مگر ما از آفرینش نخستین، ناتوان ماندیم؟ نه چنین است، بلکه آنان درباره آفرینشی نو به شبهه اندرند.» عرفا را عقیده بر این است که در تجلیات حق تعالی تکرار وجود ندارد؛ **لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّي**. به اقتضای این قاعده، حضرت سبحان، نو به نو در عالم تجلی می کند و هیچ شأنی از شئون عالم ثابت و صامت نمی ماند بل همه چیز آنآ فآنآ در تحوّل و تغیر است. از اینرو قاعده معروف عرفا و صوفیه به نام **تبدّل امثال یا تجدد امثال** به آیه مصراع دوم همین بیت و نظایر آن، استناد یافته است.^۱]

(۲۰۳۷)

هست باران، از پی پزوردگی هست باران، از پی پزوردگی

بارانها در جهان، بر دو نوع است: یک نوع باران، حیات بخش است و موجب رشد و نمو موجودات می شود. و نوع دیگر، بارانی است که موجودات را پژمرده و افسرده می سازد.

(۲۰۳۸)

نفع باران بهاران، بوالعجب باغ را باران پاییزی چو تب

بارانهای بهاری، سودمندی های شگفت انگیزی دارد. اما بارانهای پاییزی، باغ را مانند تب، می سوزاند و افسرده می سازد. [مراد از بارانهای بهاری، فیوضات الهی و تجلیات لطیف

ربّانی است. و مراد از بارانهای پاییزی، تجلّیات قهریّه او^۱].

آن بهاری، نازپروردش کند وین خزانی، ناخوش و زردش کند (۲۰۳۹)
آن باران که در بهار می بارد، باغ و بوستان عالم را با ناز می پرورد و حیات زندگانی می بخشد، اما باران پاییزی، آن باغها و بوستانهای جهان را زرد و پژمرده می سازد.

همچنین سرما و باد و آفتاب بر تفاوت دان و سر رشته بیاب^۲ (۲۰۴۰)
همین طور که درباره باران، ذکر شد، سرما و باد و آفتاب را نیز دارای همان تفاوت بدان و آنگاه، مشکل را حلّ خواهی نمود.

همچنین در غیب انواع است این در زیان و سود و در ربّح^۳ و غَیبن^۴ (۲۰۴۱)
همچنانکه در این دنیا، بارانها، متنوع و گونه گون است، در عالم غیب نیز بارانها، انواع دارد و از لحاظ سود و زیان، مختلف است.

این دمّ ابدال^۵ باشد ز آن بهار در دل و جان روید از وی سبزه زار (۲۰۴۲)
این نفّس و دمّی که اولیاء الله دارند از تأثیر آن بهار حاصل می شود، یعنی دم حیات بخش اولیاء الله نتیجه وجود آن بهار معنوی است که پیشتر گفته آمد. بر اثر آن دمّ، در دل و جان طالب، سبزه زار معرفت و حقیقت می روید.

فعلِ بارانِ بهاری با درخت آید از آنفاسشان در نیکبخت (۲۰۴۳)
همان طور که تأثیر بارانهای بهاری به درختان می رسد و آنها را زنده و با نشاط می گرداند، دمّ و نفّس پاک مردان خدا نیز درخت وجود طالب حقیقت را حیات معنوی می بخشد.

۱. مقتبس از شرح کبر انقروی، ج ۳، ص ۸۰۹.

۲. سر رشته را یافتن: به کنایه، رسیدن به اصل و مبدأ، حلّ مشکل

۳. ربّح: سود.

۴. غَیبن: زیان.

۵. ابدال: ر.ک. بیت (۲۶۴) همین دفتر.

(۲۰۴۴)

گر درخت خشک باشد در مکان عیب آن از بادِ جان‌افزا مدان
اگر فرضاً در جایی درختی خشکیده و خوشیده باشد، عیب آن درخت را از بادِ جان‌افزا و حیات‌بخش تلقی مکن. بلکه عیب خشک شدن آن از خود اوست. [گاه سالکی نزد بزرگی راه رفته و مرشدی برحق، تعلیم می‌گیرد و اتفاقاً ره به جایی نمی‌برد و نهال باطن و درونش شکفته نمی‌گردد، بلکه به دست باد خزانی نفس، خوشیده و پژمرده می‌گردد و دیگر دم بهاری حق را نمی‌پذیرد و نشاط و تازگی نمی‌گیرد، در این وقت نباید آن راهنما را نکوهش کرد بلکه عیب از خود سالک است.]

(۲۰۴۵)

باد، کارِ خویش کرد و بر وزید آنکه جانی داشت، بر جانش گزید
به عنوان مثال، باد کار خودش را انجام می‌دهد، یعنی بر همه گیاهان و درختان و حیوانات می‌وزد، همین‌طور نفع‌ها و نسیم‌های جان‌بخش الهی، کدام بر قلب و درون مردم می‌وزد، ولی تنها کسانی از این نسیم‌های معنوی، بهره می‌برند که جان و روحشان هوشیار و زنده باشد.

در معنی این حدیث که **إِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبِّعِ إِلَى آخِرِهِ**

(۲۰۴۶)

گفت پیغمبر ز سرمایِ بهار تن می‌پوشانید یاران زینهار
پیامبر (ص) گفت: ای یاران، از سرمای بهار، تن خود را می‌پوشانید. [این مطلب از حضرت علی (ع) بدین‌گونه روایت شده است: **تَوَقُّوا الْبَرْدَ فِي أَوَّلِهِ وَ تَلَقُّوهُ فِي آخِرِهِ. فَإِنَّهُ يَفْعَلُ فِي الْأَبْدَانِ كَفَعْلِهِ فِي الْأَشْجَارِ: أَوَّلُهُ يُحْرِقُ وَ آخِرُهُ يُورِقُ.** «پرهیزد از سرمای خزانی که در آغاز سال می‌رسد و روی آورد به سرمای بهاری که در آخر سال آغاز می‌شود، زیرا سرما در دو حالت با کالدها آن می‌کند که با درختان می‌کند: در آغاز، می‌سوزاند و در پایان می‌رویاند.»]

انقروی صورت کامل حدیث فوق را آورده است: **إِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبِّعِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ وَ اجْتَنِبُوا بَرْدَ الْخَرِيفِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ.** «غنیمت شمرید باد بهاری را که با کالدهای شما آن کند که با درختان شما. و پرهیزد از سرمای خزانی که با کالدهای شما آن کند که با

درختان شما.» [

ز آنکه با جانِ شما آن می‌کند کان بهاران با درختان می‌کند (۲۰۴۷)
زیرا سرمای بهار با جان و روح شما آن کار را می‌کند که بهاران با درختان.

لیک بگریزید از سَرِدِ خزان کَانَ کند کو کرد با باغ و رَزان^۱ (۲۰۴۸)
ولی از سرمای خزانی بپرهیزید، زیرا سرمای خزانی بر وجود شما همان اثر را می‌گذارد که بر باغ و درختان انگور.

راویان، این را به ظاهر بُرده‌اند هم بر آن صورت، قناعت کرده‌اند (۲۰۴۹)
اما راویان، این حدیث شریف را حمل بر ظاهر کرده‌اند و به همان معنای مستفاد از الفاظ و صورت ظاهر آن بسنده کرده‌اند.

بی خبر بودند از جان، آن گروه کوه را دیده، ندیده کان به کوه (۲۰۵۰)
این گروه، از عالم جان بی‌خبر بوده‌اند، زیرا کوه را دیده‌اند ولی گنج و کان نهفته در کوه را که ارزش واقعی دارد ندیده‌اند. همین‌طور، جسم را دیده‌اند، ولی روح و جان نهفته در آن را ندیده‌اند.

آن خزان، نزدِ خدا نَفَس و هواست عقل و جان، عینِ بهارست و بقاست (۲۰۵۱)
منظور از خزان در حدیث مذکور، در نزد خدا و خدادوستان، همانا نفس و هوای نفسانی است، ولی عقل و جان، عین بهار و جاودانگی است.

مر تو را عقلی است جُزوی در نهان کَامِلُ الْعَقْلِی بَجُو اندر جهان (۲۰۵۲)
ای صاحب نفس و هوی، برستی که در نهان تو، عقل جزئی وجود دارد ولی باید بکوشی تا یک فرد کامل عقل یابی^۲.

۱. رَزان: جمع رَز (درخت انگور) ولی غالباً به جای مفرد به کار می‌رود.

۲. ر.ک. بیت شماره (۱۱۰۹) همین دفتر.

(۲۰۵۳) جزوِ تو از کُلّ او کُلّی شود عقل کُلّ بر نفس چون غُلّی^۱ شود
عقل جزئی تو به علّت همنشینی با آن عقل کُلّ، کُلّی می‌شود و به سوی تجرید و
عظمت حقیقی صعود می‌کند. عقل کُلّی، در حکم پای‌بند و زنجیر است برای نفس، تا مباد که
نفس دچار هوی و خواهش شود.

(۲۰۵۴) پس به تأویل این بُود کانفاسِ پاک چون بهارست و حیاتِ برگ و تاک^۲
پس اینک که این سخنان و مقدمات را دریافت کردی، تأویل آن حدیث شریف چنین
است: نفس‌ها و دم پاک اولیاء، مانند بهار است که باعث حیات و رویش درخت وجود آدمی
می‌شود. [به عقیده صوفیه هرگاه عنایت پیر از مرید برداشته شود، باطن مرید از صفا
تهی می‌شود.]

(۲۰۵۵) گفته‌های اولیا نرم و درشت تن می‌پوشان، زآنکه دینت راست پشت
از سخنان اولیاء الله خود را پنهان مکن، خواه آن سخنان، نرم باشد و خواه خشن و
درشت، زیرا کلام آنان، حامی و یاور دین توست.

(۲۰۵۶) گرم گوید، سرد گوید، خوش بگیر زآن ز گرم و سرد بجهی، وز سعیر^۳
اگر پیر طریقت، سخن گرم بگوید یا کلام سرد، یعنی خواه کلامش نرم باشد و خواه
درشت از آن استقبال کن تا از این سردها و گرمهای مادی خلاص شوی.

(۲۰۵۷) گرم و سردش نوبهارِ زندگی است مایه صدق و یقین و بندگی است
کلام سرد و گرم مرشدان و انسان‌های کامل، در حکم نوبهار حیات است و موجب
راستی و یقین و بندگی راستین است.

(۲۰۵۸) زآن، کزو بُستانِ جان‌ها زنده است زین جواهر، بحرِ دل آکنده است
زیرا که بوستان و مرغزار جان‌ها از دم حیات بخش انسان کامل و پیر طریقت زنده

۱. غُلّی: منسوب به غُلّ به معنی زنجیری که برگردن زندانیان افکنند.

۲. تاک: درخت انگور.

۳. سعیر: آتش و زبانه آن، یکی از درکات دوزخ.

است و دریای دل، از این گوهرهای روحانی پُر و آکنده است.

بر دلِ عاقل، هزاران غم بُود گر ز باغِ دل، خِلالی^۱ کم بُود (۲۰۵۹)
اگر کمترین خلل و نقصانی به اندازه یک چوب خلال به حال و ذوق سالک خردمند
وارد آید، هزاران اندوه و غم بر دل او بنشیند. یعنی سالک هرگاه از کمترین اشراق قلبی محروم
شود سخت غمین گردد.

پرسیدنِ صَدِیقه (رض) از مصطفی (ص) که
سَرِ بارانِ امروزینه چه بود؟

گفت صَدِیقه که: ای زُبده وجود حکمتِ بارانِ امروزم چه بود؟ (۲۰۶۰)
عایشه به پیامبر (ص) گفت: ای زُبده و سرگلِ جهان هستی، راز و حکمتِ بارانِ امروزی
چه بود؟

این ز باران‌هایِ رحمت بود یا بهرِ تهدیدست و عدلِ کبریا؟ (۲۰۶۱)
این بارانی که باریدن گرفت، آیا از جمله بارانهای رحمت و حکمت حق تعالی بود؟ یا
بارانی بود برای اظهار تهدید و دادگری کبریایی؟ یعنی خلاصه، این بارانی که من امروز
شاهدش بودم، بارانِ لطف حق بود یا بارانِ قهر او؟

این از آن لطفِ بهاریات^۲ بود یا ز پاییزی پُر آفات بود؟ (۲۰۶۲)
آیا این باران از سرِ لطفِ موسم گل بود؟ یا از گزندِ خزانِ پُر آسیب؟ [مراد از «لطف
بهار»، صفاتِ لُطْفِیّه حق تعالی است و مراد از «پاییز پُر آفت»، صفاتِ قَهْرِیّه او.]

گفت: این از بهرِ تسکینِ غم است کز مُصیبتِ بر نژادِ آدم است (۲۰۶۳)
حضرت ختمی مرتبت (ص) در پاسخ عایشه گفت: این بارانی که تو امروز مشاهده

۱. خلال: چوبی نازک که دندانها را با آن پاک می‌کنند.

۲. بهاریات: منسوب به بهار که عبارت از موسم گل باشد. این کلمه، ترکیبی است از بهار + یای نسبت +
الف و تاء، علامت جمع مؤنث سالم عربی (ر.ک. فرهنگ و لغات و تعبیرات منوی، ج ۲، ص ۱۷۹).

کردی. باران رحمت الهی بود، بارانی است که اندوه و غم را می‌زداید. همان غمی که در طبیعت آدمی، سرشته شده است.

(۲۰۶۴)

گر بر آن آتش بماندی آدمی بس خرابی در فتادی و کمی

اگر آدمیان، در آتش و سوزش فراق و احتراق مصائب می‌سوختند، به وضع بدتری می‌افتادند و عقلشان را می‌باختند و به هیچ کاری مشغول نمی‌شدند و معطل می‌ماندند. [دوام قبض و اندوه، آدمی را فلج کند و از سعی و تلاش باز دارد. پس فراموشی این حُسن را دارد که آدمی از بار سنگین اندوهها و حرمان‌ها می‌رهد و دوباره با امید زندگی را از سر می‌گیرد.]

(۲۰۶۵)

این جهان ویران شدی اندر زمان حرصها بیرون شدی از مردمان

اگر مردم، صفت حرص و آزمندی را از دست می‌دادند و برای بقای تن خویش نمی‌کوشیدند، دنیا رو به ویرانی می‌نهاد و نسل آدمی از هم می‌گست.

(۲۰۶۶)

اُسْتَن^۱ این عالم ای جان، غفلت است هوشیاری، این جهان را آفت است

ای جان من، ستون این جهان، غفلت و ناهوشیاری است، و سبب و علت آبادانی و رونق دنیا همین بی‌خبری است. و هوشیاری برای این جهان، آفت و زیان به بار می‌آورد. [مراد از این غفلت، غفلت معمولی و متداول نیست، بلکه غفلت نسبت به مرگ و داغ از دست رفتگان و غم نعمت‌هایی است که از کف رفته است. اگر بشر به این معنی، فراموشکار و غافل نمی‌شد، هرگز تن به کوشش و تلاش نمی‌داد، زیرا هر لحظه خود را رفتنی می‌دانست و گرانباری اندوه عزیزان از دست رفته‌اش نیز او را از سعی و تلاش باز می‌داشت. در نتیجه، جهان، آباد نمی‌شد و نسل آدمیان منقرض می‌شد. از اینرو چنین غفلی اگر به افراط نگراید، عامل مهمی در جهد و کوشش مثبت بشر می‌شود.]

(۲۰۶۷)

هوشیاری زان جهان است و، چو آن غالب آید، پست گردد این جهان

زیرا هوشیاری از آن عالم معنوی است، اگر هوشیاری بر غفلت، چیره شود و آن را محو سازد، این جهان، پست و خوار می‌گردد.

۱. اُسْتَن: ستون.

هوشیاری آفتاب و، حرص، یخ هوشیاری آب، وین عالم، و سَخ^۱ (۲۰۶۸)
در مثل، هوشیاری، آفتاب است و حرص و آز، یخ. و هوشیاری، آب است و این دنیا
چرک پلید.

ز آن جهان اندک ترشُح^۲ می‌رسد تا نغُرد در جهان، حرص و حسد (۲۰۶۹)
از آن جهان غیب اندکی از هوشیاری به عقل داده می‌شود تا مبادا حرص و آز چیره
شود و آدمی را مقهور خود سازد.

گر ترشُح بیشتر گردد ز غیب نی هنر ماند درین عالم، نه عیب (۲۰۷۰)
اگر هوشیاری و بصیرت، از عالم غیب، بیشتر برسد و بترود در این عالم همه عوامل و
تمهیدات زندگی و جنبش انسانها مانند حرص و شوق و رغبت از میان می‌رود.

این ندارد حد، سوی آغاز رَوُ سوی قصه مردِ مُطَرِب باز رَوُ (۲۰۷۱)
این گونه اسرار و معارف الهی، حدّ و اندازه‌ای ندارد، پس به سوی آغاز برو و
درصد شنیدن داستان آن پیر چنگ نواز باشد.

بقیه قصه پیر چنگی و بیان مَخْلَصِ آن

مُطَرِبِی کز وَی جهان شد پُر طَرَب رُسته ز آوازش خیالاتِ عجب (۲۰۷۲)
نوازنده‌ای بود که جهان از نواختن نغمات دلنشین او شادمان و پرنشاط شده بود.
و از نغمه‌های دلپذیرش، خیالات زیبا و شگفت‌انگیز پدید آمده بود.

از نوازش، مرغِ دل، پَران شدی وز صدایش، هوشِ جان، حَیران شدی (۲۰۷۳)
از نغمه دلاویز ساز او، مرغ دل به پرواز در می‌آمد. و از شنیدنِ آوازش هوش جان،
سرگشته و حیران می‌شد.

۱. و سَخ: چرک.

۲. ترشُح: تراویدن.

(۲۰۷۲) چون بر آمد روزگار و، پیر شد باز جانش از عجز، پشه گیر شد^۱
پس از گذشت روزگارانی، پیر شد، و بر اثر ضعف و عجز، بسیار ناتوان
گردید.

(۲۰۷۵) پُشتِ او خَم گشت همچون پُشتِ خُم ابروان بر چشم، همچون پَالْدُم^۲
کمرش خمیده گشت مانند پُشتِ خُمِره، و ابروهایش روی چشمانش آویخته شد و آن
را پوشانید.

(۲۰۷۶) گشت آوازِ لطیفِ جان‌فزاش زشت و نزد کس نیرزیدی به لاش^۳
آن آواز لطیف و جان افزایش، زشت شد و دیگر هیچکس، برای او ارزشی
قائل نمی‌شد.

(۲۰۷۷) آن نوایِ رَشکِ زُهره^۴ آمده همچو آوازِ خِرِ پیری شده
نغمه و آوازِ دلنواز او که زُهره را به رشک و حسد انگیخته بود، به بانگ ناخوشایند
الاغی پیر و از کار افتاده مبدل شده بود.

(۲۰۷۸) خود کد امین خوش که آن ناخوش نشد؟ یا کد امین سقف، کانِ مِفْرَش^۵ نشد؟
کدام خوشی است که به ناخوشی مبدل نشده باشد. سرانجام هر سقف بلند و رفیعی،
فرو خواهد ریخت و پست خواهد شد. [مقصود از این چند بیت این است که کبکبه هر موجود
مادی به زوال می‌رود مگر آواز و کوکبه پر صفای اولیاء الله.]

۱. پشه گیر شدن: سخت ناتوان شدن.

۲. پَالْدُم: دوالی پهن و پاره‌ای چرمین که دو سر آن را بر زین اسب یا پالان ستور دوزند و به زیر دُم
دراندازند (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۴۹).

۳. لاش: ناچیز و بی‌مقدار.

۴. رَشکِ زُهره: آوای بسیار خوش که ستاره زهره را که رب‌النوع طرب است به رشک انگیزد (ر.ک. پیشین).
۵. مِفْرَش: آنچه روی زمین بگسترانند.

غیرِ آوازِ عزیزان در صدور^۱ که بُود از عکسِ دَمُشان نَفَخِ صور (۲۰۷۹)
مگر آواز عزیزان و آن مردان الهی که نفخه صور اسرافیل، بازتابی از دم و نفس گرم
سینه آنهاست. [رجوع شود به شرح بیت (۷۴۶) همین دفتر.]

اندرونی کاندرون‌ها مست ازوست نیستی کین هسته‌امان هست ازوست (۲۰۸۰)
از باطن این عزیزان و مردان الهی، درون همه سالکان مست است، و نیستی این عزیزان،
نوعی است که هستی‌های ما از آن، هستی یافته است. [منظور این است که اولیاءالله از لحاظ
وجود موهومی مجازی، فانی می‌شوند، ولی در عالم باطن با حق باقی‌اند. زیرا حق تعالی نیز،
هست نیست ناست، یعنی برحسب ظاهر به علت شدت ظهور، مخفی شده است. همین‌طور
اولیاءالله نیز که مظهر تام او هستند، برحسب ظاهر و به لحاظ وجود مجازی، نیست هستند،
ولی به حسب واقع، موجودند به وجود حق. وجود ما نیز از همان وجود سرچشمه می‌گیرد.]

کهربای فکر و هر آوازِ او لذتِ الهام و وحی و رازِ او (۲۰۸۱)
هستی مردان خدا، مانند کهربا، جذاب دل و جانی است که مستعد قبول اسرار باشد و یا
آنکه جاذب فکرها و آوازه‌های عقلی و حسی است که آنها را مسخر می‌سازد و به نور یقین
برمی‌افروزد تا لذت وحی و الهام را در می‌یابد.^۲ [در بیت ذیل، قصه چنگی پیر ادامه می‌یابد:]

چونکه مُطَرِب، پیرتر گشت و ضعیف شد ز بی‌کسبی، رهینِ یک رَغیف^۳ (۲۰۸۲)
هنگامی که آن خنیاگر چنگ‌نواز، پیر و ناتوان شد، دیگر از شدت فقر و نداری و ضیق
معاش، نیازمند به یک گرده نان بود.

گفت: عمر و مهلتم دادی بسی لطف‌ها کردی خدایا با خسی^۴ (۲۰۸۳)
در این وقت رو به درگاه حق تعالی کرد و عرضه داشت: خداوندا به من مهلت بسیار و
عمر دراز دادی، ای خدا به یک بنده ناچیز لطف‌های بیشمار کردی.

۱. صدور: جمع صدر به معنی سینه. سینه منزلگاه قلب است و قلب، تجلی‌گاه حق.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۵۲.

۳. رَغیف: گرده نان.

۴. خَس: خار و خاشاک، فرومایه و زبون.

- (۲۰۸۴) معصیت ورزیده‌ام هفتاد سال باز نگرفتی ز من روزی نوال^۱
 من در طی هفتاد سال، در راه گناه و معصیت کوشیدم، ولی با این حال تو حتی یک
 روز هم عطایت را از من باز نگرفتی. [شاید مراد از «معصیت» نواختن در مجالس و محافل
 اهل هوی و هوس باشد.]
- (۲۰۸۵) نیست کسب، امروز مهمانِ توام چنگ، بهرِ تو زنم، آنِ توام
 امروز هیچ کاسبی نکرده‌ام و مهمان تو هستم. پس چنگ را امروز برای تو می‌نوازم
 زیرا بنده و مملوک تو هستم.
- (۲۰۸۶) چنگ را برداشت و شد الله جُو سَوِ گورستانِ یَثْرِبِ آه گو
 چنگ را به دست گرفت و خدا را طلب می‌کرد و به سوی گورستانِ یَثْرِبِ (نام پیشین
 شهر مدینه منوره) ره می‌سپرد و آه می‌کشید.
- (۲۰۸۷) گفت: خواهم از حق ابریشم‌بها^۲ کو به نیکویی پذیرد قلب‌ها
 با خود گفت: از حق تعالی، دستمزد نوازندگی‌ام را می‌خواهم، زیرا خداوند از کمال
 لطفش با آن نیکویی و احسانی که در حقِ بندگان دارد، حاجت قلب‌ها را روا می‌کند.
- (۲۰۸۸) چنگ زد بسیار و گریان سر نهاد چنگ، بالین کرد و بر گوری فتاد
 در گورستان، بسیار چنگ نواخت، و در حالی که گریه می‌کرد چنگ را بالین خود کرد
 و روی گوری افتاد.
- (۲۰۸۹) خواب بُردش، مرغِ جانش از حبس رست چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
 پیر چنگی خوابش بُرد و مرغِ روحش از زندان تن رها شد و چنگ و نوازندگی را رها
 نمود و از قفسِ عالم خاک خلاصی یافت.

۱. نوال: عطا، بهره و نصیب.

۲. ابریشم‌بها: مُزد ساز زدن و چنگ نواختن؛ به سبب آنکه قدما در سازهای زهی به جای سیم، ابریشم به
 کار می‌برده‌اند (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۵۲).

گشت آزاد از تن و رنج جهان در جهان ساده^۱ و صحرای جان (۲۰۹۰)
او از بندتن و رنج جهان، آزاد شد و به سوی جهانی ساده و شفاف و عاری از کدورت و تیرگی
مادیت رهسپار صحرای جان شد. یعنی بر اثر انکسار قلبی که پیدا کرد جذبه الهی او را در ربود.

جان او آنجا سرایان ماجرا کاندرینجا گر بماندندی مرا (۲۰۹۱)
جان آن نوازنده در صحرای جان نیز ماجراهایی با خود زمزمه می کرد و می گفت: ای
کاش در اینجا و در همین مرتبه تجربیدی مرا نگه می داشتند و همینجا می ماندم. [لفظ «گر» در
اینجا متضمن معنای تمنا و آرزوست.]

خوش بادی جانم درین باغ و بهار مست این صحرا و غیبی لاله زار (۲۰۹۲)
در این بوستان و بهار معنوی، جانم خوش و شادمان بود و مست و مدهوش آن صحرا
و گلزار غیبی بود.

بی سر و بی پا سفر می کردم بی لب و دندان، شکر می خوردمی (۲۰۹۳)
ای کاش در همین جهان ملکوتی می ماندم و بی بال و پر سفرها می کردم و بی لب و
دندان، شکر می خوردم.

ذکر و فکری، فارغ از رنج دماغ کردمی با ساکنان چرخ، لاغ^۲ (۲۰۹۴)
ای کاش ذکر و فکری می داشتم ولی از رنج فعالیت های مغزی خسته کننده و
اشتباهکار می آسودم، و با ساکنان ملکوت به شوخی می پرداختم. [خلاصه، کاش به سلک
ملکوتیان در می آمدم و با آنها حشر و نشر می داشتم.]

چشم بسته عالمی می دیدمی و رد^۳ و ریحان^۴ بی کفی می چیدمی (۲۰۹۵)
ای کاش در حالی که چشم سرم بسته بود، جهانی را با چشم سرم مشاهده می کردم و

۱. جهان ساده: عالم غیب و مجردات که در آن ترکیب راه ندارد و محلّ أعراض و عوارض نیست (شرح منوی

شریف، ج ۳، ص ۸۵۳).

۲. لاغ: شوخی.

۳. و رد: گُل.

۴. ریحان: هر گیاه سبز و خوشبو.

بدون دست، گُل و ریحان می‌چیدم^۱.

(۲۰۹۶)

مرغِ آبی، غرقِ دریایِ عسل عینِ ایوبی^۲، شراب و مُغْتَسَل^۳
آن پیر چنگ نواز، مانند حضرت ایوب(ع)، غرق دریای عسل بود. [جان آدمی را تشبیه می‌کند به مرغ آبی از آنرو که آب‌آشناست، و عالم خواب را تمثیل می‌کند به دریای عسل، بدان جهت که لذت می‌بخشد و کام جان را شیرین می‌کند و به چشمه‌ای که از زیر پای ایوب بر جوشید و او را از بیماری تن و ملالت خاطر رهایی داد از آن سبب که خواب نیز روح را از آلام عالم محسوس می‌رهاند و آسوده و کامروا می‌دارد. در بیت اخیر اشارتی است به آیه ۴۲ از سوره ص: اُزْکُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ. «ای ایوب، پای خود بر زمین کوب، اینک چشمه‌ای خنک که جای تن شستن و سزای نوشیدن است»^۴.
حضرت ایوب(ع) از انبیای عظام بوده و در قرآن چهار بار از او ذکری به میان آمده است: سوره نساء آیه ۱۸۶ و سوره انعام آیه ۴۸ و سوره انبیاء آیه ۸۳ و ۸۴ داستان این پیامبر، در ادبیات فارسی نیز انعکاس بسیار یافته است^۵.]

(۲۰۹۷)

که بدو ایوب از پا تا به فرق پاک شد از رنج‌ها چون نورِ شرق^۶
که به وسیله آن چشمه، حضرت ایوب(ع) از پا تا فرق سر، مانند نور آفتاب از رنج‌ها پاک شد.

(۲۰۹۸)

مثنوی در حجم، گر بودی چو چرخ در نگنجیدی در او زین نیم بَرَزَخ^۷
اگر مثنوی شریف، از لحاظ حجم، به اندازه حجم آسمانها بود، از این اسرار در آن به اندازه نیم پاره بیشتر نمی‌گنجید. [از بس که حقایق و اسرار جهان،

۱. پیش از این در بیت (۶۲) و (۳۸۸) دربارهٔ مسألة خواب سخن رفت.

۲. عینِ ایوبی: چشمه‌ای که در زیر پای ایوب به فرمان خدا زهید.

۳. مُغْتَسَل: جای شست و شو.

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۵۵.

۵. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۲۱۷-۲۱۵.

۶. نور شرق: نور آفتاب که از خاور می‌تابد.

۷. بَرَزَخ: پاره و حصّه.

بیکران است.]

کآن زمین و آسمانِ بس فراخ کرد از تنگی دلم را شاخ شاخ^۱ (۲۰۹۹)
آن زمین و آسمان بسیار وسیع، از فرط تنگی، دلم را پاره پاره می‌کند، زیرا عالم
صورت در مقابل عالم معنا بسیار کوچک و حقیر است.

وین جهانی کاندَرین خوابم نمود از گشایش پَر و بالم را گشود (۲۱۰۰)
این جهانی که در عالم خواب به من نمایان گشت، به واسطه گشایش و فراخی‌اش، پر
و بالم را باز کرد. یعنی در واقع پر و بال عقل و روح که در قفس جسمانیت محبوس بود از
همه این قیدها آزاد شد.

این جهان و راهش ار پیدا بُدی کم کسی یک لحظه‌ای آنجا بُدی (۲۱۰۱)
اگر راه جهان غیب، برای همگان، نمایان بود، کمتر کسی پیدا می‌شد که لحظه‌ای در
جهان مادی درنگ کند. [بس که آن جهان زیبا و شکوهمند است.]

امر می‌آمد که: نَی، طامع^۲ مشو چون ز پایت خار بیرون شد، برو (۲۱۰۲)
فرمان الهی به روح آن پیر چنگ‌نواز در رسید که: طمع مبیند، و اینک که خار
جسمانی و شواغل دنیایی از پای روحت بیرون آمده برو به سوی دنیا که بر تو باکی
نیست.

مُولُ مُولی^۳ می‌زد آنجا جانِ او در فضایی رحمت و احسانِ او (۲۱۰۳)
جان پیر چنگ‌نواز در آن عالم روحانی، درنگ و توقفی کرد و در آن صحرای رحمت
و احسان الهی انتظار کشید.

۱. شاخ شاخ: بازه بازه، تکه تکه.

۲. طامع: طمع کننده.

۳. مُول مُول: درنگ کردن و انتظار کشیدن.

در خواب گفتن هاتف، مر عُمر را (رض) که چندین زر از
بیٔ المال به آن مرده که در گورستان خفته است

(۲۱۰۴) آن زمان حق بر عُمر خوابی گماشت تا که خویش از خواب نتوانست داشت
همان زمان که پیر چنگی در عالم رؤیا فرو رفته بود، حق تعالی، خوابی را بر عُمر
چیره ساخت به طوری که نتوانست در برابر آن خواب، تاب آورد.

(۲۱۰۵) در عَجَب افتاد کین معهود نیست این ز غیب افتاد، بی مقصود نیست
عُمر، تعجب کرد که این گونه خواب، برایش سابقه نداشته، زیرا عادت نداشت
که آن موقع بخوابد. از اینرو گفت: «من در این هنگام و در این گونه مواقع عادت
به خواب ندارم. پس این خواب از عالم غیب بر من واقع شده و این خواب، البتّه که
بی حکمت نیست.

(۲۱۰۶) سر نهاد و خواب بُردش، خواب دید کآمدش از حق ندا جاناش شنید
عُمر، سر بر بالین نهاد و خواب، او را فرو گرفت و در رؤیایی دید که از بارگاه
حق تعالی به او ندایی رسید و گوش جاناش آن ندا را شنید.

(۲۱۰۷) آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست خود ندا آن است و این باقی صداست
همان ندایی که اصل هر بانگ و نوایی است، زیرا در واقع، ندا همان است و سایر نداها
صدایی بیش نیست. [ندای الهی بر دو نوع است. یکی ندای تکوینی که موجب پیدایش
موجودات و ممکنات شد و دیگر ندای تشریعی که به صورت وحی و الهام و رؤیای صادقه
ظهور کند.]

(۲۱۰۸) تُرک و کُرد و پارسی گو و عرب فهم کرده آن ندا بی گوش و لب
تُرک و کُرد و عجم و عرب، بی گوش و لب آن ندا را فهمیدند، خلاصه ندایی است که
همگان آن را می فهمند و مخصوص به زبان و لغت خاصی نیست. یعنی گنج حقیقت در انحصار
فرقه و فریقی نیست.

(۲۱۰۹) خود چه جای ترک و تاجیک^۱ است و زنگ^۲؟ فهم کردست آن ندارا چوب و سنگ
نه تنها تُرک و تاجیک و زنگ این ندا را درک می‌کنند، بلکه چوب و سنگ و همه
موجودات نیز این ندا را می‌شنوند، زیرا این ندا، ندای وحدت است. [در مصراع اول می‌گوید که
ندای الهی را همه اقوام می‌شنوند و شنیدن ندای الهی، مخصوص پیروان دین خاصی نیست و
بدین ترتیب بر جمیع سالکان حقیقت صحه می‌گذارد. مصراع دوم ناظر است بدین مطلب که
جمادات نیز شعور دارند. به حکایت بعدی دقت شود.]

(۲۱۱۰) هر دمی از وی همی آید آلت^۳ جوهر و أعراض می‌گردند هست
حضرت حق تعالی، در هر آنی و به هر شانی با زبان معنوی آلت بُرَبْکُم می‌گوید و
جوهرها و عَرَض‌ها و خلاصه همه موجودات، ظهور می‌یابند. [اهل ظاهر پنداشته‌اند که
خداوند، فقط یک بار جهان را خلق کرده و آفرینش را تعطیل نموده است. چنانکه یهودیان
گفتند دست خدا بسته است. در حالی که حق تعالی در هر لحظه و آنی تجلی می‌کند و مظاهر
اسماء و صفات او و ممکنات، نو به نو به ظهور می‌رسند.
جوهر، ماهیتی است که اگر موجود شود، قائم به خویش است نه قائم به موضوع. مانند
جسم که به ذات خود، قائم است. ولی عَرَض، ماهیتی است که اگر موجود شود، وجودش قائم
به موضوع اوست. مانند رنگ و شکل و کمیت جسم که به جسم قائم است^۴. البته اینگونه
اصطلاحات در مثنوی به صورت رسمی آن تعبیر نمی‌شود پس مراد از جوهر و عَرَض در
اینجا جمیع موجودات و مراتب هستی است.]

(۲۱۱۱) گر نمی‌آید بلی زیشان، ولی آمدنشان از عدم، باشد بلی
اگرچه ظاهراً صدای «بلی» گفتن موجودات به گوش نمی‌رسد، ولی بدانید که این
موجودات با سرازیر شدنشان از جهان نیستی به جهان هستی «بلی» می‌گویند. بنابراین
موجودات با زبان حال، ربوبیت خداوند را اقرار می‌کنند. [هرچند که زبان قال نیز
دارند.]

۱. تاجیک: مسلمانان اعم از عرب و ایرانی.

۲. زنگ: سیاه پوست.

۳. آلت: ر.ک. بیت شماره (۱۲۴۰) همین دفتر.

۴. حکمت الهی، ج ۱، ص ۸۸.

(۲۱۱۲) ز آنچه گفتم ز آشنایی سنگ و چوب در بیانش قصّه‌ای هُش دار، خوب
من درباره ادراک سنگ و چوب گفتم که سنگ و چوب نیز ندای حق را می‌شنوند و
اینک همین مطلب را به صورت داستانی بیان می‌کنم و تو باید با گوش هوش بدان
توجّه کنی.

نالیدنِ ستونِ حَنّانه چون برای پیغامبر علیه السّلام منبر ساختند
که جماعت انبوه شده بود، گفتند: ما رویِ مبارکت را
به هنگام وعظ نمی‌بینیم، و شنیدنِ رسول و صحابه آن
ناله را و سؤال و جواب مصطفی با ستون، صریح

تمثیل: ستون حَنّانه (ناله کننده)، ستونی بوده است از درخت خرما یا چیز دیگر که
حضرت رسول اکرم (ص) در مسجد، بدان تکیه می‌داد و خطابه و موعظه می‌نمود. بعدها برای
آن حضرت، منبری ساختند که زان پس بر آن فراز می‌شد و سخن می‌گفت. در نتیجه آن ستون
به جهت دور شدن از آن حضرت به ناله و حنین پرداخت و از این هجران به فغان آمد. استاد
فروزانفر این داستان را از صحیح بخاری نقل کرده است.^۱
مولانا با ذکر این روایت در صدد اثبات این حقیقت است که جمادات و نباتات نیز
دارای نطق و درک و حیات‌اند منتهی کو آن گوش و دلی که این راز را دریابد؟

(۲۱۱۳) اُسْتُنِ حَنّانه^۲ از هَجَرِ^۳ رسول ناله می‌زد همچو اربابِ عقول
ستون حَنّانه از فراق و هجران رسول خدا، همچون صاحبان عقل و خرد ناله می‌کرد.

(۲۱۱۴) گفت پیغمبر: چه خواهی ای ستون؟ گفت: جانم از فراق گشت خون
پیامبر (ص) به آن ستون گفت: چه می‌خواهی؟ آن ستون به حضرت پیامبر (ص) گفت:
جان و دلم از دوری و فراق تو خونین گشته است.

۱. ر. ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۴.

۲. حَنّانه: ناله کننده.

۳. هَجَر: هجران و دوری.

مَسْنَدت^۱ من بودم، از من تاختی بر سرِ منبر، تو مسند ساختی (۲۱۱۵)
 من به گاهِ وعظ و خطابه، تکیه گاهت بودم، که مرا رها کردی و فراز منبر را جایگاه
 خود قرار دادی.

گفت: می خواهی تو را نخلی کنند شرقی و غربی ز تو میوه چنند؟ (۲۱۱۶)
 پیامبر(ص) گفت: حال که ناله و شیون تو به خاطر من است. آیا میل داری که به
 پاداش این کار، تو را به صورت نخلی سرسبز در آورم و مردم خاور و باختر از تو میوه
 بچینند؟

یا در آن عالم تو را سروی^۲ کند تا تر و تازه بمانی در ابد؟ (۲۱۱۷)
 یا اینکه در عالم معنا و حقیقت، حق تعالی تو را به صورت سروی در آورد که تا ابد
 تر و تازه باشی؟

گفت: آن خواهم که دایم شد بقاش بشنو ای غافل، کم از چوبی مباش (۲۱۱۸)
 اما ستون حنّانه در جواب گفت: چیزی را خواهانم که بقای آن جاودانی باشد. حال ای
 انسان غافل، این گفتار را بشنو و به خودآ و از چوب، کمتر مباش. [آن چوب با همه
 چوب بودنش فهمید که عقبی بر دنیا ارجح است و آن را برگزید. ای انسان مگر تو از چوب،
 چوب تری که دنیا را بر عقبی ترجیح داده ای؟!]

آن ستون را دفن کرد اندر زمین تا چو مردم، حشر گردد یوم دین^۳ (۲۱۱۹)
 آن ستون را حضرت پیامبر(ص) در زمین دفن کرد تا در روز رستاخیز مانند دیگر
 مردم، محشور شود. [مطابق برخی از روایات، حضرت پیامبر(ص) آن ستون را در خاک نهفت
 و یا در سقف مسجد قرار داد.^۴]

۱. مَسْنَد: تکیه گاه.

۲. سَرو: درختی است مخروطی شکل، برگهای باریک و درازی به شکل سوزن دارد و همیشه سرسبز و خرم
 است.

۳. یوم دین: روز رستاخیز.

۴. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۶۳

(۲۱۲۰) تا بدانی هر که را یزدان بخواند از همه کار جهان، بی‌کار ماند
تا این نکته را بدانی که هرکس را حق تعالی به سوی خود بخواند و دعوت کند، او از
همه امور دنیوی دست می‌شوی و فقط به طاعت حق می‌اندیشد. [زیرا بر کار حق بودن
نکو عملی است که همتا ندارد.]

(۲۱۲۱) هر که را باشد ز یزدان، کار و بار یافت بار آنجا، بیرون شد ز کار
هرکس که کار و بارش از خدا باشد، او به درگاه حق تعالی راه می‌یابد و در آنجا از
کار جهان بیرون شود. [مردی که دل او فریفته راحت محسوسات نیست، و لذت ترک این
لذات در دل خود می‌یابد، باید دانست که به آفریدگار واصل شده به راحت جاودانی
می‌رسد.]

(۲۱۲۲) آنکه او را نَبُودَ از اسرار داد کی کند تصدیق او، ناله جماد؟
آنکس که از اسرار الهی به وی چیزی داده نشود، او کی می‌تواند ناله و حنین جماد را
تصدیق کند؟ [مضموناً اشاره است به آیه ۴۴ سوره اسراء: ... وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ
وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيحَهُمْ... «نیست چیزی جز آنکه ستایش خدا گوید ولی شما ستایش آن
چیز را در نمی‌یابید.»]

(۲۱۲۳) گوید: آری، نه ز دل، بهرِ وفاق^۲ تا نگویندش که: هست اهلِ نفاق
او برای همراهی و موافقت با کسانی که اعتقاد به تسبیح و تهلیل جماد دارند،
ظاهراً بلی می‌گوید و خود را موافق آنها نشان می‌دهد. مباد که او را در زمره اهل نفاق
بشمار آرند.

(۲۱۲۴) گر نیتدی واقفانِ امرِ کُن^۳ در جهان رد گشته بودی این سخن
اگر این جمادات، به امر کُن واقف نبودند، در جهان، سخن گفتن جمادات و گیاهان رد
می‌شد و هیچکس تصدیق نمی‌کرد که این ستون بیجان، کار جاندار می‌کند.

۱. سروده عرفانی بَکْوَت گیتا، گفتار پنجم، ص ۳۲.

۲. وفاق: سازگاری و سازواری. موافقت.

۳. اَمْرُ کُن: امر و مشیت الهی است.

صد هزاران اهل تقلید و نشان^۱ افگند در قعر، یک آسیبان (۲۱۲۵)
یک آسیب کوچک روحی و یا یک شبهه ناچیز، ممکن است اهل استدلال و
مناقشه کلامی را در ژرفای گمراهی و سرگستگی بیفکند.

که به ظن، تقلید و استدلالشان قایم است و، جمله پر و بالشان (۲۱۲۶)
زیرا تقلید و استدلالشان متکی بر ظن و گمان است و همچنین پر و بال عقل و فکرشان
بر مبنای گمان است، و ظن و گمان نیز راه به حقیقت نمی برد. [چنانکه در سوره نجم آیه ۲۷
می فرماید: ...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً. «... ظن و گمان در فهم حق و حقیقت هیچ
سودی ندارد.»]

شبهه‌ای انگیزد آن شیطانِ دون درفتند این جمله کوران، سرنگون (۲۱۲۷)
آن شیطان پست، در درون گروه مذکور، شبهه‌ای می‌انگیزد، در نتیجه این
اشخاص، همگی کور و سرنگون می‌شوند. [بنابر این، اصحاب ظن و گمان، هماره
در چنبر شک و وسوسه هستند، ولی اهل یقین هرگز به چاه شک و ابهام
در نمی‌افتند.]

پایِ استدلالیان، چوبین بود پایِ چوبین^۲، سخت بی‌تمکین^۳ بود (۲۱۲۸)
همان‌طور که با پای چوبین نمی‌شود استوار و راست راه رفت، اهل استدلال و محاجه
نیز مانند کسانی که پای طبیعی و سالم ندارند، در مشی و مشرب خود متزلزل و سُست و لرزان
هستند و در طریق حقیقت نمی‌توانند درست راه بروند، زیرا استدلال را پای خود ساخته‌اند نه
شهود را. [اصحاب علوم ظنی و عقاید رسمی با اندک شبهه‌ای سست می‌شوند و در سنگلاخ
شک و شبهه، ناتوان و عاجز می‌مانند.]

۱. اهل تقلید و نشان: فلاسفه همعصر مولانا و معتزله که اقوال پیشینیان را مانند اصل مسلم پذیرفته بودند و
از اثر بر مؤثر استدلال می‌کردند (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۶۶).

۲. پای چوبین: چوبی به شکل مخروط که پس از بریدن پای کسی آن را در قاعده آن مخروط قرار می‌دادند
و رأس آن بر زمین کشیده می‌شد. (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۶۶)

۳. تمکین: پابرجا بودن.

(۲۱۲۹)

غیرِ آن قطبِ زمانِ دیده‌ور^۱ کز ثباتش، کوه گردد خیره‌سَر
مگر آن قطبِ زمان که بینا و آگاه به اسرارِ نهان است و از استواری یقین و معرفت او
کوههای راسخ، سرگشته و حیران می‌شوند. [قطب در لغت به معنی میله‌ای است که سنگ
زیرین و زَبرینِ آسیا به دور آن می‌گردد. حضرت مولی‌الموحدین نیز در خطبه شَفِیقِیه، خود
را در نسبت با خلافت و زعامت، قطب آسیا خوانده است: إِنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ
الرَّحَى. ولی در اصطلاح صوفیه، قطب، یک تن بیشتر نیست که در هر زمانی مورد نظر
حق تعالی است، از اینرو او را غوث نیز می‌نامند^۲. و او در واقع واسطه فیض حضرت سبحان
است. قطب را از این جهت بدین نام موسوم کرده‌اند که کائنات و موجودات، دایر بر مدارِ
اوست و او مرکز عالم است. از اینرو ابن فارض می‌گوید:

فبی دارت الافلاک فاعجب لقطبها اک محیط بها، والقطب مرکز نقطه
باتوجه به بیت فوق، همه افلاک و دَوَران و بقای آنها منوط است به وجود قطب^۳. هرچند
متأخران صوفیه، قطب را یک تن بیش ندانسته‌اند، ولی ابن عربی، اقطاب را متعدد دانسته است^۴.]

(۲۱۳۰)

پایِ نابینا عصا باشد عصا تا نیفتد سرنگون او بر حصا^۵
پای کوردل و نابینا، عصاست عصا، تا آنکه او روی سنگ‌ریزه‌ها نیفتد. [منظور از
عصا در اینجا، استدلال و مقصود از کوران، اهل استدلال است. کسی که نابیناست به عصا نیاز
دارد، ولی کسی که دیده‌اش بیناست نیازی به عصا ندارد.]

(۲۱۳۱)

آن سواری کو سپه را شد ظَفَرِ اهلِ دین را کیست؟ اربابِ بصر
آن سواری که سبب پیروزی سپاه دین شد کیست؟ او همان سلطانِ بصیرت و پادشاه معرفت است.

(۲۱۳۲)

با عصا، کوران اگر ره دیده‌اند در پناهِ خلقِ روشن دیده‌اند
کوران و نابینایان اگرچه با عصا به جایی راه بُرده‌اند و به مقصود رسیده‌اند، ولی در

۱. دیده‌ور: آگاه و بصیر به حقایق و اسرار.

۲. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۱۹۷.

۳. ر.ک. مشارق الدراری، ص ۴۱۳.

۴. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۷۱.

۵. حصا: سنگ‌ریزه.

پناه مردم بینا راه را از چاه تشخیص داده‌اند.

(۲۱۳۳) گرنه بینایان بُدندی و شهان جمله کوران مُرده‌اندی در جهان
به عنوان مثال اگر در دنیا، بینایان و شاهان حقیقت نمی‌بودند، همه کوران جهان می‌مُردند. [زیرا غالب مردم، به منزله نایبایان هستند و راه را از چاه تمیز نتوانند داد.]

(۲۱۳۴) نی ز کوران کشت آید، نه دُرود نه عمارت، نه تجارتها، نه سود
زیرا کوردلان نه می‌توانند کشت کنند و نه درو نمایند. نه تجارت و داد و ستدی می‌دانند و نه عمارتی را می‌توانند بسازند. یعنی کوردلان به انجام کارهای نیک توانا نیستند.

(۲۱۳۵) گر نکردی رحمت و اِفضالتان در شکستی چوپ استدلالتان
ای کوردلان، اگر حضرت حق تعالی بر شما فضل و رحمت عطا نمی‌کرد عصای استدلالتان درهم می‌شکست.

(۲۱۳۶) این عصا چه بُود؟ قیاسات و دلیل آن عصا کی دادشان؟ بینا جلیل
این عصا که ذکرش رفت چیست؟ منظور از آن عصا، همانا قیاسها و دلایل است. آن عصا را کی به آنها داد؟ خدا. برای چه داد؟ برای اینکه مادام که نابینا هستند و در زمینی که چشمانشان نمی‌بیند عصا را وسیله رفتار خود کنند، [قیاس، گفتاری است متشکل از چند قضیه که هرگاه مسلم و جازم شمرده شود، اثبات قضیه‌ای دیگر را به دنبال خواهد داشت.^۱ مانند: سعید، انسان است، هر انسانی می‌میرد پس سعید می‌میرد.]

(۲۱۳۷) چون عصا شد آلتِ جنگ و نفیر^۲ آن عصا را خُرد بشکن، ای ضَریر^۳
ولی به محض اینکه این عصا، آلت جنگ و ستیز شد، ای کوردل، آن را خُرد و متلاشی کن. [عصای استدلال به درد راهبری و راهنمایی سالک نمی‌خورد، بلکه تنها می‌تواند او را در

۱. ر.ک. اساس الاقتباس، ص ۱۸۶.

۲. نفیر: جنگ.

۳. ضَریر: نابینا.

بدایت امر چند قدمی راه برد.

(۲۱۳۸) او عصاتان داد، تا پیش آمدیت آن عصا، از خشم هم بر وی زدیت؟
خداوند، این عصا را به شما داد تا با آن راه بروید، ولی آیا شما آن عصا را نیز از خشم و غضب بر سر حق کوفتید؟ استدلال تا جایی معتبر است که حقیقت مخدوش نشود و به کفر و الحاد نرسد.

(۲۱۳۹) حلقه کوران به چه کار اندرید؟ دیده بان را در میانه آورید
ای گروه کوردلان و سرگشتگان به چه کار مشغولید؟ فرد بینایی را در میان خود وارد کنید و به او اقتدا نمایید تا دست شما را بگیرد و راه را به شما نشان دهد و به مطلوب، واصلتان سازد.

(۲۱۴۰) دامن او گیر کو دادت عصا درنگر کادم چه ها دید از عصی
استدلال سفسطه آمیز عقلی را رها کن و دامن امر و فرمان خدا را بگیر که عصای عقل و استدلال را او به تو داده است. و نگاه کن آدم (ع) را که به واسطه وسوسه شیطان، از نهی حق تعالی سرپیچی کرد و مفتون عقل و قیاسات نظری شد و گفت: آیا این که خدا مرا از این درخت نهی کرده، جنبه تحریمی دارد یا تنزیهی؟ خلاصه اینکه به عصای استدلال تکیه کرد و عصیان نمود و آن همه بلا و گرفتاری بر او تاختن آورد. [کلمه عَصَى در مصراع دوم اشاره است به آیه ۱۲۱ سوره طه: وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى، «و آدم، فرمان پروردگار خود را نبرد و نومید گشت.»]

(۲۱۴۱) معجزه موسی و احمد را نگر چون عصا شد مار و اُستُن باخبر
به معجزه حضرت موسی (ع) و حضرت محمد (ص) بنگر و بین که چگونه عصا، ازدها شد و ستون حنانه باخبر و باشعور گردید.

(۲۱۴۲) از عصا ماری و از اُستون، حنین^۱ پنج نوبت می زنند از بهر دین
از عصا، ماری ستبر نمایان شد و از ستون، ناله و فغان پیامد و از مناره مسجد، پنج

۱. حنین: ناله و شیون.

نوبت در هر روز اذان می‌گویند تا مردم را به نیایش و پرستش خدا خوانند. [انقروی، ستون را در این بیت به معنی مناره مسجد گرفته و معنی عام بدان بخشیده است.^۱ و اما استاد فروزانفر، پنج نوبت را چنین تعریف کرده است: نوبت به معنی نقاره و نیز گروه نقاره زنان است، چنانکه از اخبار تاریخی استنباط می‌شود، بر در سرای سلاطین به هنگام پنج وقت نماز، کوس و نقاره می‌زده‌اند و این نشانه، به منزله اعلام سلطنت و استقلال در امور پادشاهی بوده است.^۲]

گر نه نامعقول بودی این مزه کی بُدی حاجت به چندین معجزه؟ (۲۱۴۳)

اگر مزه شریعت و لذت و حلاوت دین و طریقت، نامعقول نمی‌بود، کی به این همه معجزات پیامبران نیاز پیدا می‌شد؟ [در اینجا کلمه «نامعقول»، به معنی منفی آن که یاوه و بی‌اساس است، نیست بلکه منظور اموری است که هرچند حقیقت دارند ولی از حیطة عقول خارج‌اند و عقل در فهم آنها قاصر است. بنابر این باید گفت: اگر همه بخش‌های دین، توسط عقل نظری، درک می‌شد و مسائل فوق عقلانی وجود نمی‌داشت قطعاً نیازی به معجزه پیدا نمی‌شد.]

هر چه معقول است، عقلش می‌خورد بسی بیانِ معجزه، بسی جرّ و مدّ^۳ (۲۱۴۴)

زیرا هرچه که معقول باشد، عقل می‌پذیردش، بی‌آنکه به معجزه نیازی باشد آن را بی‌چون و چرا و ستیز و جدال می‌پذیرد.

این طریقِ بکرِ نامعقول بین در دلِ هر مُقبلی^۴، مقبول بین (۲۱۴۵)

این شیوه بکر اگرچه از نظر کوتاه نظران و استدلالیان جزمی، نامعقول است ولی از نظر حق‌خواهان، مورد قبول است. [در این چند بیت بحث بر سر این حقیقت است که عقل نظری نمی‌تواند احوال انبیاء و اولیاء و مکاشفات قلبی آنان را درک کند. ولی نیکبختانِ حقیقی این روش را قبول دارند و راه تهذیب نفس و مکاشفه را می‌روند.]

۱. شرح کبیر انقروی: ج ۳، ص ۸۴۶

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۷۸-۸۷۷

۳. جرّ و مدّ: فروکشیدن و پیش آمدن آب دریا. در اینجا منظور از جرّ همان جزر است.

۴. مُقبِل: نیک بخت، صاحب اقبال.

(۲۱۴۶) همچنان کز بیمِ آدم، دیو و دَد در جزایرها رمیدند از حسد
چنانکه مثلاً شیطان و ددان از ترس آدمی و از سر حسادت به سوی جزایر گریختند و
در آنجا قرار گرفتند.

(۲۱۴۷) هم ز بیمِ معجزاتِ انبیا سر کشیده منکران زیرِ گیا^۱
همچنین از ترس معجزات پیامبران، منکران دین به زیر گیاهان سر فرو برده‌اند.
یعنی حق‌ستیزان در برابر معجزات انبیا مقهور و سرشکسته می‌شوند. [انقروی گوید: کنایه از این
است که منکران، مانند آن حیوانات از ترس صیاد، سرشان را زیر گیاه می‌برند و مخفی می‌شوند.^۲]

(۲۱۴۸) تا به ناموس^۳ مسلمانی زیند در تَسَلُّس^۴، تا ندانی که کی‌اند
تا اینکه با احترام و حرمت مسلمانی زندگی کنند و تو نتوانی تشخیص دهی که این‌ها
چه حيله گرانی هستند. خلاصه خود را با سالوس بازی و دغل کاری، مسلمان نشان می‌دهند
تا کسی متعزّض آنان نشود.

(۲۱۴۹) همچو قَلَّابان^۵ بر آن نقدِ تباه نقره می‌مالند و نام پادشاه
این منکران مانند آن کسانی هستند که روی فلز تباه و بی‌ارزش، آب نقره می‌دهند و
نام پادشاه را روی آن حک می‌کنند، تا بدین وسیله، سکهٔ تقلبی خود را میان مردم رواج دهند.

(۲۱۵۰) ظاهرِ الفاظشان، توحید و شَرع باطنِ آن، همچو در نان، تخمِ صَرَع^۶
الفاظ و کلمات اینان گرچه در ظاهر، مطابق شریعت و مذهب یکتاپرستی است، ولی

۱. سر زیر گیاه کشیدن: از ترس و بیم جان، خود را پنهان کردن به مناسبت آنکه کبک و تیهو و دُرّاج و نظایر
آنها از بیم مرغان شکاری به زیر خاربان و بوته‌ها پنهان می‌شوند (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۸۰).

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۸۴۹.

۳. ناموس: در اینجا به معنی حرمت و احترام آمده است.

۴. تَسَلُّس: سالوس ورزیدن و ریا کردن.

۵. قَلَّاب: آنکه سکه‌های تقلبی بزند. زیرا کلمهٔ قَلَب به معنی وارونه کردن است. گرداننده از سره به ناسره.
ر.ک. ناظم الاطباء، به ضمّ قاف نیز خوانده‌اند و آن را مأخوذ از کلمهٔ قَلَب (حيله گر) گرفته‌اند که با دخل و

تصرف فارسی زبانان، فتحهٔ آن اشباع شده (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۸).

۶. تَخْمِ صَرَع: تخمی که اگر با دانهٔ گندم، آسیا شود و با آرد آن نان پخته گردد، طعم آن را بسیار تلخ و ناگوار
می‌کند و موجب سرگیجه می‌شود.

در باطن و گوهر، حاوی گمراهی و پلیدی است، درست مانند این است که نانی پخته‌اند و در لابلای آن، تخم ناگوار صرع نهفته‌اند به طوری که هرکس از آن استفاده کند مدهوش و مصروع می‌شود و راه راست هدایت را گم می‌کند.

فلسفی را زهره نئی تا دم زند دم زند، دین حقش برهم زند (۲۱۵۱)
متفلسفان، جرأت ندارند که دم از نفی شریعت زنند، زیرا اگر چنین ادعایی کنند، دین حق بساط ظاهری و سست آنان را برهم می‌زند و رسوایشان می‌کند.

دست و پای او جماد و جان او هرچه گوید، آن دو در فرمان او (۲۱۵۲)
دست و پای او که حکم جماد را دارند، هرچه جان او به آن دو امر کند آن دو، مطیع و فرمانبر جان هستند. [به توضیح بیت بعدی دقت شود.]

با زبان گرچه که تهمت می‌نهند دست و پاهایشان گواهی می‌دهند (۲۱۵۳)
اگرچه منکران، با زبان خود، حقیقت را انکار می‌کنند، ولی دست و پایشان بر حقایق گواهی می‌دهد. [بیت اخیر اشاره است به آیه ۶۵ از سوره یس: ... وَ تَكَلَّمْنَا بِأَيِّهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. ...] و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان گواهی دهند بدانچه کرده‌اند. [منظور دو بیت اخیر: با آنکه منکران حقیقت به لفظ، حق را انکار می‌کنند ولی وجودشان که آفریده آفریدگار جهان است بر حقانیت حق تعالی گواهی می‌دهد.]

اظهار معجزه پیغامبر (علیه السلام)، به سخن آمدن سنگ ریزه در دست ابوجهل (عَلَيْهِ اللّٰعَنه) و گواهی دادن سنگ ریزه بر حقیقت محمد (علیه الصلوة والسلام)

خلاصه داستان

در مشّت ابوجهل چند عدد سنگ ریزه بود. به پیامبر (ص) گفت: بگو بینم اینها که در مشّت دارم چیست؟ آن حضرت فرمود: کدامیک را بگویم؟ آیا بگویم آنچه در مشّت توست چیست؟ یا بگویم آنچه که در دست توست به حقانیت من گواهی دهد؟ ابوجهل گفت: این مورد دوم، نادرتر است، زیرا ممکن است به فراست بدانی که در مشّت من چه چیزی نهان شده. ولی گواهی دادن اشیای بی جان، کاملاً امری غیر عادی و نامعقول است. پیامبر (ص) در پاسخ او گفت: آری، در این دنیا چیزهای نادر بسیار وجود دارد، و حتّی در دنیا حقایقی است که با مجاری طبیعی قابل تفسیر نیست، ولی این را هم بدان که خدا از همه اینها تواناتر است.

ماخذ این داستان، بدین گونه یافت نشد جز آنکه تُویری و دیگران، یکی از معجزات حضرت ختمی مرتبت را شهادت سنگ ریزه می دانند.^۱ و استاد فروزانفر می نویسد: «ماخذ این قصّه را بدین صورت تاکنون نیافته‌ام، ولی مفاد آن یعنی تسبیح سنگ ریزه از معجزات مشهور حضرت رسول اکرم (ص) است و به چند صورت نقل شده...»^۲

۱. ر.ک. نهاية الارب، ج ۳، ص ۲۸۷.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۸۲.

به هر حال خواه داستان مذکور آن گونه که از مثنوی نقل شد، عیناً مستند باشد و یا ذهن وقاد و خیال مولانا در آن دخل و تصرفاتی کرده و آن را برحسب مقصود عارفانه خود تغییر داده، گویای این حقیقت عرفانی است که شوق و حیات و عشق، جاری در همه ذرات و ساری در جمیع کائنات است.

(۲۱۵۴) سنگ‌ها اندر کفِ بوجهل بود گفت: ای احمد بگو این چیست زود؟
ابوجهل، سنگ‌ریزه‌هایی را در مشت خود نهان داشته بود و چون با حضرت پیامبر(ص) روبرو شد به او گفت: ای احمد، زود بگو در مشت من چیست؟

(۲۱۵۵) گر رسولی، چیست در مشتم نهان؟ چون خبر داری ز رازِ آسمان
اگر تو رسول حقیقی هستی بگو: در مشتم چه چیزی نهان شده؟ تو که مدعی هستی از اسرار آسمان خبرداری.

(۲۱۵۶) گفت: چون خواهی؟ بگویم کان چه‌هاست؟ یا بگوید آنکه ما حقیق و راست؟
پیامبر(ص) به ابوجهل گفت: آیا می‌خواهی بگویم چه چیزهایی در دست توست؟ یا اینکه بگویم: آن چیزها که در مشت تو نهان شده برحقانیت ما گواهی دهند؟

(۲۱۵۷) گفت بوجهل: این دوم نادرترست گفت: آری حق از آن قادرترست
ابوجهل گفت: این مورد دوم، نادرتر و عجیب‌تر است. و حضرت رسول فرمود: بلی حق تعالی قادرتر از این است که در گمان بشر بگنجد.

(۲۱۵۸) از میانِ مشتبِ او، هر پاره سنگ در شهادت گفتن آمد، بی‌درنگ
در میان مشت ابوجهل، هر تکه سنگی شروع کرد به شهادت دادن و بی‌درنگ و تأخیر به سخن درآمد.

(۲۱۵۹) لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ گفت گوهرِ احمد، رسول‌الله سفت
آن سنگ‌ریزه‌ها در مشت ابوجهل، کلمه لا اله الا الله را گفت و گوهر تابناک رسول خدا

را بیان کرد. [حاج ملاهادی سبزواری در باب تسبیح جمادات، کلامی دلپذیر و عارفانه دارد: «ذکر و تسبیح اشیاء از آن است که هر وجودی را دلالتی است بر صفت حق، چه هر وجود، اسم حق است، و اسم از سَمّه است و سَمّه علامت است، و هر وجود مضاف به حقّ، وجه حقّ است. پس به اعتبار وجه النفس دلالت دارد بر وجدالله، به وضع فطری الهی نه دلالتی که متکلمین گویند که به اعتبار حدوث دلالت کند بر وجود صانع، بلکه اَزَید از دلالت الفاظ بر معانی، چه دلالت الفاظ بر معانی، عارضی است و به مواضعه و قرارداد است و عارض، زایل می‌شود به خلاف دلالت وجودات بر معانی الهیه که ذاتی است و لم یزل و لایزال است و چون وجودات، اضافه به اشیاء شوند، نطق آنها و حمد و تسبیح و ذکر آنها باشد، و حق در حمد و ذکر تو نیز آن است که وجودت، حمد خدا باشد. یعنی اظهار فضایل و فواضل او کند به تقریب تخلّق به اخلاق الله...»^۱]

چون شنید از سنگ‌ها بوجهل این زد ز خشم، آن سنگ‌ها را بر زمین (۲۱۶۰)
همینکه ابو جهل از سنگ این گواهی و شهادت را شنید، از خشم و غضب، آن سنگ‌ها را بر زمین زد.

بقیه قصّه مطرب و پیغام رسانیدن امیرالمؤمنین (رض)
با او آنچه هاتف آواز داد

بازگرد و حالِ مُطربِ گوش دار زآنکه عاجز گشت مُطرب ز انتظار (۲۱۶۱)
در اینجا مولانا دوباره به داستان پیرچنگی باز می‌گردد و می‌گوید: ای شنونده، شنیدن این‌گونه اسرار و معانی را فعلاً وانه و بقیه داستان آن خنیاگر را بشنو، زیرا که آن خنیاگر در گورستان یثرب (مدینه) از انتظار کشیدن عاجز شده بود.

بانگ آمد مر عُمَر را: کای عُمَر بنده ما را ز حاجت باز خر^۲ (۲۱۶۲)
از بارگاه الهی، ندا در رسید که: ای عُمَر، حاجت بنده ما را برآور.

۱. شرح اسرار، ص ۶۵.

۲. از حاجت باز خریدن: کنایه از برآوردن حاجت و نیاز.

- (۲۱۶۳) بنده‌ای داریم خاص و محترم سوی گورستان، تو رنجه کن قدم^۱
بنده‌ای داریم که نزد ما جزء یاران ویژه و گرامی است. تو به سوی گورستان برو.
- (۲۱۶۴) ای عُمَرُ بَرِ چه ز بیت‌المالِ عام هفتصد دینار در کف نه تمام
ای عُمَرُ از خواب برخیز و از بیت‌المالِ عمومی مردم، هفتصد دینار تمام بردار.
- (۲۱۶۵) پیش او بر، کای تو ما را اختیار این قَدَرِ پستان، کنون، معذور دار
آن دینارها را نزد آن بنده ما ببر و به او بگو: ای بنده مقبول ما، فعلاً این مقدار دینار را بگیر و عذر ما بپذیر.
- (۲۱۶۶) این قَدَر از بهرِ ابریشم‌بها^۲ خرج کن، چون خرج شد، اینجا بیا
این مقدار دینار را به تو بابت مزد نوازندگی‌ات دادیم. فعلاً همین مقدار را خرج کن و هر وقت که تمام شد باز به همینجا بیا و باز نیازت را به پروردگارت عرضه‌دار.
- (۲۱۶۷) پس عُمَرُ ز آن هَبِیتِ آواز جَست تا میان را بهرِ این خدمت ببست
پس عُمَرُ از هیبت و شکوه آن صدا از خواب برجهید و از برای انجام این خدمت آماده شد.
- (۲۱۶۸) سوی گورستان، عُمَرُ بنهاد رُو در بغل هَمیان، دوان، در جست‌وجو
عُمَرُ، رو به سوی گورستان نهاد و کیسه زر را در بغل داشت و به جستجوی پیرچنگی پرداخت.
- (۲۱۶۹) گردِ گورستان، روانه شد بسی غیرِ آن پیرو^۳ نبود آنجا کسی
اطراف گورها را بسیار گشت ولی غیر از آن پیرچنگی، کسی را در آنجا ندید.

۱. قدم رنجه کردن: رفت و آمد.

۲. ابریشم‌بها: دستمزد نوازنده. (ر.ک. بیت شماره (۲۰۸۷) همین دفتر)

۳. پیرو: مصغر پیر، یعنی پیر کوچک، اسم تصغیر یا برای تحقیر است یا تحبیب.

گفت: این نَبُود، دگر باره دوید مانده گشت و غیر آن پیر، او ندید (۲۱۷۰)
 با خود گفت: بنده خاص الهی نباید این پیرمرد باشد، پس یک بار دیگر دوید و در
 نهایت، عاجز و درمانده شد و جز آن پیر سالخورده، کسی را ندید.

گفت: حق فرمود: ما را بنده‌ای است صافی و شایسته و فرخنده‌ای است (۲۱۷۱)
 باز با خود گفت: حق تعالی فرمود که: من بنده‌ای صاف و پاک و شایسته و خجسته
 دارم.

پیر چنگی کی بود خاص خدا؟ حَبِّذا^۱ ای سِرِّ پنهان، حَبِّذا (۲۱۷۲)
 پیر چنگی مگر می‌تواند مرد خدا باشد؟ ای راز نمان، چه نیکو و چه خوشی. [این بیت
 صراحتاً بیان می‌دارد که با صورت‌گرایی نمی‌توان به حقیقت دست یافت، زیرا ظاهر اشخاص
 در بسیاری از موارد، انسان را در قضاوت دچار اشتباه می‌کند. از اینرو ای بسا اهل صلاح را
 ناصالح و ناصالحان را صالح گمان کند.]

بار دیگر گردِ گورستان بگشت همچو آن شیرِ شکاری، گردِ دشت (۲۱۷۳)
 عُمَر، محض احتیاط یک بار دیگر اطراف گورستان را دور زد، همانند شیری که آماده
 شکار است و پهنه هامون را دور می‌زند.

چون یقین گشتش که غیر پیر نیست گفت: در ظلمت، دل روشن، بسی است (۲۱۷۴)
 پس از این همه جهد و تلاش و احتیاط، برایش مسلم شد که در آنجا غیر از آن پیر
 فرتوت، کسی دیگر وجود ندارد. در این وقت با خود گفت: در میان تاریکی، افراد روشن ضمیر
 بسیار یافت شوند.

آمد و با صد ادب آنجا نشست بر عُمَر عطسه فتاد و پیر جَست (۲۱۷۵)
 عُمَر آمد و با نهایت ادب در آنجا که پیر بود نشست، ولی به اقتضای حکمت الهی،

۱. حَبِّذا: کلمه عربی است که در مورد ستایش و اعجاب بکار می‌رود. در فارسی: چه نیکو، خوشا، چه خوب
 معنی می‌دهد.

ناگهان عطسه‌ای بر او عارض شد و در این وقت، پیر از خواب پرید.

(۲۱۷۶) مر عُمَر را دید و ماند اندر شگفت عزم رفتن کرد و لرزیدن گرفت
همینکه عُمَر را دید به شگفتی دچار شد. خواست از آنجا برود و از ترس شروع به
لرزیدن کرد.

(۲۱۷۷) گفت در باطن: خدایا از تو داد مُخْتَسِب^۱ بر پیرکی چنگی فتاد
آن پیر در دل خود گفت: خدایا داد و فغان از تو که محتسب، پیر حقیر چنگی را گیر
آورده است. [اطلاق محتسب بر عمر بن الخطاب برای آن است که او در امر به معروف و نهی از
منکر سخت مبالغه می‌کرد و پیوسته، دَرّه و دوالی چرمین به جهت اجرای حدّ و تعزیر بر میان
خود بسته داشت.^۲]

(۲۱۷۸) چون نظر اندر رُخ آن پیر کرد دید او را شرمسار و روی زرد
عُمَر، همینکه چشمش به رخسار آن پیر افتاد، او را شرمسار و خجل دید به طوری که
از شدّت شرمساری و حیا رویش زرد شده بود.

(۲۱۷۹) پس عُمَر گفتش: مَتَرَس، از من مَرَم^۳ کِت^۴ بشارت‌ها ز حق آورده‌ام
پس عُمَر به او گفت: از من نترس و مگریز که از جانب حضرت حق برایت مژده
آورده‌ام.

(۲۱۸۰) چند یزدانِ مدحتِ خوی تو کرد تا عُمَر را عاشقِ روی تو کرد
حضرت پروردگار از بس ستایش تو کرد، عُمَر را عاشق و شیفته روی تو
نمود.

۱. مُخْتَسِب: مأمور حاکم که وظیفه‌اش امر به معروف و نهی از منکر است.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۸۶.

۳. مَرَم: مگریز، فرار مکن.

۴. کِت: که تو را.

پیش من، بنشین و مهجوری مساز^۱ تا به گوشات گویم از اقبالِ راز (۲۱۸۱)
اینک نزد من بنشین و از من دوری مگزین تا از اقبال و دولت به گوش هوش
رازاها گویم.

حق سلامت می‌کند، می‌پُرسد: چونی از رنج و غمانِ بی‌حدت؟ (۲۱۸۲)
حق تعالی بر تو سلام می‌فرستد و احوالت را می‌پُرسد و می‌گوید: با آن همه رنج و
اندوه بیشمارت چه حالی داری؟

نک قُراضه^۲ چند، ابریشم‌بها^۳ خرج کن این را و باز اینجا بیا (۲۱۸۳)
اینک این چند دینار زر و سیم را به عنوان دستمزد بگیر و خرج کن، و باز
اینجا بیا.

پیر این بشنید و برخورد می‌طپید دست می‌خایید^۴ و جامه می‌درید (۲۱۸۴)
آن پیر وقتی این سخنان را شنید، از شدت شرمندگی برخورد لرزید و دستش را گاز
می‌گرفت و جامه‌اش را از سر پریشانی از هم می‌درید.

بانگ می‌زد کای خدایِ بی‌نظیر بس، که از شرم آب شد بیچاره پیر (۲۱۸۵)
فریاد می‌زد و می‌گفت: ای خداوند بی‌مثل و نظیر، بس کن، یعنی دیگر الطافت را بر من
سرازیر مگردان که این پیر بیچاره از این همه لطف، شرمسار شده و از شدت خجلت آب شده
است.

چون بسی بگریست و از حد رفت درد چنگ را زد بر زمین و خُرد کرد (۲۱۸۶)
آن پیر چنگی، بسیار گریه کرد و از کثرت درد و اندوه چنگ را بر زمین کوبید و خُرد و
متلاشی‌اش کرد، و پس از آن به چنگ چنین خطاب کرد:

۱. مهجوری ساختن: دوری جستن؛ اسم مصدر است از کلمه مهجور عربی.

۲. قُراضه: ریزه‌های زر و سیم که از تراشیدن بریزد. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۶۴۰)

۳. ابریشم‌بها: ر. ک. بیت شماره (۲۰۸۷) همین دفتر.

۴. خاییدن: گاز گرفتن.

- (۲۱۸۷) گفت: ای بوده حجابم از إله ای مرا تو راهزن از شاهراه
گفت: تو میان من و خدایم حجاب و پرده بودی، ای چنگ تو مرا از شاهراه، منحرف
کرده‌ای. [زیرا قبلاً به خاطر آراستن محافل اغنیا و هوس‌کاران می‌نواختم و نمی‌دانستم که ساز
را باید برای خدا و تهذیب نفس به نوا در آورد.]
- (۲۱۸۸) ای بخورده خون^۱ من هفتاد سال ای ز تو رویم سیه پیش کمال
ای سازی که هفتاد سال، خون مرا خورده‌ای، یعنی مدّت هفتاد سال، عُمرم را تباه
کرده‌ای. ای چنگ به خاطر تو من در پیشگاه صاحب کمال روسیاهم.
- (۲۱۸۹) ای خدایِ با عطایِ با وفا رحم کن بر عُمرِ رفته در جَفا
ای خداوند بخشنده و با وفا، رحم کن بر کسی که عُمرش در معاصی سپری
شده است.
- (۲۱۹۰) داد حق عمری که هر روزی از او کس نداند قیمتِ آن را جز او
حضرت حق تعالی به من عُمری داد چنان عمر شریفی که حتّی ارزش یک روز آن را
کسی جز او نمی‌داند.
- (۲۱۹۱) خرج کردم عُمرِ خود را دَم به دَم در دمیدم جمله را در زیر و بَم
الهی، عمرِ خود را صرف کردم و همه لحظات عمرم را در راه خواندن و نواختن
نغمه‌های زیر و بم تلف کردم.
- (۲۱۹۲) آه کز یادِ رَه^۲ و پَردهٔ عِراق^۳ رفت از یسادم دَم تلخِ فِراق
آه و فغان از وقتی که پردهٔ عراق را یاد می‌کنم که در این حال، تلخی فراق از مقام
حق تعالی فراموشم می‌شود.

۱. خوردن خون: عملی بوده است که جنگاوران از روی خشم و کینه‌جویی می‌کرده‌اند (ر.ک. پیشین).

ص ۸۸۷.

۲. رَه: مخفّف راه، پرده و مقام در موسیقی (ر.ک. بیت (۱۱) همین دفتر).

۳. عِراق: یکی از دوازده پردهٔ موسیقی.

- (۲۱۹۳) وای کز تَرّی زیرافکند خُرد خشک شد کِشتِ دلِ من، دل بِمُرد
وای از لطافت و ظرافت آن زیرافکند خُرد که دل بدان دادم و به واسطه همین
علاقه و دلبستگی، کشتزار دلم خشک شد و مُرد و از رشد و نمو حقیقی و معنوی
بازماند. [زیرافکند خُرد، یکی از مقامات دوازده گانه موسیقی در تقسیمات قدیم است
که به دو بخش بزرگ و خُرد تقسیم می شود.^۱ این مقام موسیقی، در شنونده ایجاد حزن
می کند.^۲]
- (۲۱۹۴) وای کز آوازِ این بیست و چهار^۳ کاروان بگذشت و بیگه^۴ شد نهار
وای از این شاخه ها و مقامات بیست و چهارگانه موسیقی که به واسطه اشتغال بدان،
قافله عَرم گذشت و اوقات روزم به شب دگرگونه یافت.
- (۲۱۹۵) ای خدا، فریاد زین فریادخواه داد خواهم، نه ز کس، زین دادخواه
ای خدا فریاد از این فریادخواه، و داد از این داده خواه، از دست نفسم داد می خواهم
و از کس دیگر شکایتی ندارم.
- (۲۱۹۶) دادِ خود از کس نیابم جز مگر زآنکه او از من به من نزدیکتر
داد خود را از کسی نمی یابم مگر از آن خدایی که او نزدیک تر از من به من است.
[حق تعالی در آیه ۱۵ سوره ق می فرماید:.... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. «... ما از رگ
گردن انسان بدو نزدیک تریم.»]
- (۲۱۹۷) کین مَنی از وی رسد دَم دَم مرا پس ورا بینم، چو این شد کم مرا
زیرا این آناتیت و خودبینی من به واسطه دوری و هجران از آن موجود حقیقی
است که دمامد به من می رسد، پس هرگاه این خودبینی، رو به کاستی نهد آن یار حقیقی
را می بینم.

۱. ر. ک. نفایس الفنون، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲. ر. ک. بحورالاحان، ص ۲۶.

۳. بیست و چهار: شعب بیست و چهارگانه موسیقی است.

۴. بیگه: مخففِ بیگاه، و «بیگاه شدن» به معنی شب شدن است.

(۲۱۹۸)

همچو آن، کو با تو باشد زر شمر سوی او داری، نه سوی خود نظر
مثلاً کسی که به تو پول طلا بدهد مسلماً نظر تو متوجه او می‌شود. و آن وقت به فکر
خود نیستی. [مولانا از این نزدیکی و ادامه وجود شخصی به سبب فیض الهی نتیجه می‌گیرد که
باید جز بدو، توجه نکنیم و تنها از وی استعانت جویم. این نکته را به مثالی
محسوس روشن می‌سازد. بدین صورت که آدمی هرگاه می‌خواهد پول از کسی بگیرد تمام
حواس خود را بدانکس که پول می‌شمارد معطوف می‌دارد تا بدان حد که از احوال خود ممکن
است غافل شود. مواهب الهی نیز مانند سکه‌های طلا که دانه دانه می‌شمارند، پی در پی و
دم به دم می‌رسد.^۱]

گردانیدن عُمر (رض) نظر او را از مقام گریه

که هستی است به مقام استغراق که نیستی است

(۲۱۹۹)

پس عمر گفتش که: این زاری تو هست هم آثارِ هشیاری تو
عمر، به او گفت: این گریه و زاری تو از آثارِ هوشیاری توست، یعنی هنوز «من» از تو
برنخاسته و در وجود حق، فانی نشده است.^۲

(۲۲۰۰)

راهِ فانی‌گشته، راهی دیگرست ز آنکه هشیاری، گناهی دیگرست
آنکه با عشق حق، فانی گشته راهش، راه دیگری است، زیرا که گریه و زاری کردن در
عین هوشیاری وجود، در واقع یک گناه دیگر است. [همان‌طور که قبلاً گفته شد^۲، هشیاری
(صَخو) نقطه مقابل سُکر و بیخویشی است. ظاهراً مولانا نیز مانند بایزید بسطامی و عموم
پیروان وی (طیفوریان)، سُکر و بیخودی را بر صَخو و هوشیاری ترجیح داده‌اند. بدین جهت
زاری را که از آثار صَخو است ناپسند می‌دارد، زیرا سالک در حال سُکر به حال خود نیست
و در تصرف بیخودی است.^۳]

۱. ر.ک. پیشین، ص ۸۹۲.

۲. ر.ک. بیت (۵۷).

۳. ر.ک. بیت شماره (۵۷ و ۵۷۵) همین دفتر.

۴. ر.ک. پیشین، ص ۸۹۳.

هست هُشیاری، زِ یادِ ما مَضی ماضی و مستقبلت، پردهٔ خدا (۲۲۰۱)
گذشته و آیندهٔ تو، همچون پرده‌ای است پوشاننده میان تو و خداوند زیرا یاد کردن از گذشته، دلیل بر هوشیاری و بقای من است.

آتش اندر زن به هر دو، تا به کی پُر گِره باشی ازین هر دو چو نی؟ (۲۲۰۲)
پس باید به زمان گذشته و آینده، آتش بزنی. یعنی شعله فناء را به خرمن زمان و همه قیدها بزنی تا جملگی را محو گردانی. آخر تو تا کی می‌خواهی همچون نی‌های پُر گره از این قبیل قیدها داشته باشی، [تعلق دل به زمان گذشته و آینده هرچند نیک است، اما باز دلالت دارد بر بقای من که صفت مبتدیان است نه بی‌خویشان.]

تا گِره با نی بُود، همراز نیست همنشینِ آن لب و آواز نیست (۲۲۰۳)
و تا وقتی که نی در درون خود، گره و بندهای بسیار داشته باشد، همراز نایی (=نوازنده نی) نمی‌شود و نمی‌تواند دم نایی را به صورت نغمهٔ دلپذیر، منعکس کند. وجود انسان نیز مانند نی است و قید زمان و مکان و شهوات در وجود او، مانند عقده‌ها و گره‌های نی است. و تا وقتی که انسان از این گره‌ها خلاص نشده، نفس حق و دم الهی از آن نمی‌گذرد و به ترنم نمی‌رسد. پس آدمی باید درون خود را پاک کند.

چون به طَوْفی^۱، خود به طَوْفی مُرْتَدی^۲ چون به خانه آمدی، هم با خودی (۲۲۰۴)
تو کی به کعبه وحدت، راه می‌یابی و کی برگرد حقیقت می‌چرخي؟ در حالی که همواره برگرد خود می‌چرخي و جامه و ردای خودبینی در بر کرده‌ای. از اینرو در کعبه وحدت نیز باز گرفتار وجود شخصی و جزئی خود هستی و هنوز از کمند من نرهیده‌ای [طواف کعبه با جامه و لباس شخصی و متعین (متمایز) جایز نیست، زیرا در آنجا باید من و هر نشانی که من را بنمایاند محو و فانی شود، لذا باید به إحرام فناء، مُحْرِم شد و از لباس هستی خود عاری گردید. کاشفی سبزواری گوید: إحرام آن کعبه (ظاهر) لَبِیکِ زبان است، إحرام این کعبه (باطن) بیزاری از دو جهان است، آن کعبه، قبلهٔ (اهل) معامله است و این کعبه، قبلهٔ (اهل) مشاهده. آنجا روند

۱. طَوْف: گشتن بر گرد چیزی، گشتن در کوچه و بازار.

۲. مُرْتَدی: کسی که رداء پوشیده باشد؛ مجازاً کسی که در حجابِ خودبینی فرو مانده باشد.

همه در و دیوار بینند و اینجا که رسند همه انوار و دیدار بینند.^۱
 مولانا در بیت فوق می‌گوید سالک به هر حال و مقام که رسد و در آن توقف کند،
 حجابی است برای حال و مقام بالاتر ولی راهرو و عارف حقیقی کسی است که در احوال و
 مقامات و هیچ موقعی از مواقف سلوک، توقف نکند. به قول شبستری:
 کسی بر سِرِّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف]

(۲۲۰۵)

ای خبرها از خبرده^۲ بی‌خبر توبه تو از گناه تو بتر

ای کسی که از خداوند خبر می‌دهی، بدان که همه این معارف و شناخت‌ها و خبرهایی
 که از او بر زبان جاری می‌کنی و یا در دل نهان می‌داری، عین بی‌خبری است. زیرا هیچ‌کس و
 هیچ چیز بر خدا احاطه ندارد که معرفت و ادراک حقیقی بدو پیدا کند. تو که هنوز، من و
 خودبینی را از خود نرانده‌ای، اگر مدّعی توبه هم که شوی باز این توبه، از گناه تو بدتر و
 وخیم‌تر است. [توبه، نخستین مقام در سلوک است. آیات بسیاری نیز در قرآن کریم در این
 باب آمده است. توبه، در لغت به معنی بازگشتن و رجوع کردن است. و در اصطلاح اهل سلوک
 عبارت از یک نوع انقلاب و تحوّل در احوال درونی بنده است. توبه در واقع بیداری روح است
 از غفلت و بیخبری به طوری که گناهکار از راههای ناصوابی که پیموده خبردار می‌شود و از
 گذشته خود منزعج می‌گردد. ولی فقط تذکر و تنبّه کافی نیست که یک شخص، توبه کننده و تائب
 به شمار رود، بلکه شرط توبه این است که توبه‌کار بکلی از آن گناه رها شود و بدان باز نگردد.^۳
 اما نکته مهمی که در مبحث توبه میان اهل معرفت، مطرح شده است، این است که آیا
 توبه کننده پس از توبه از گناه باید آن گناه را در خاطر داشته باشد یا فراموش کند؟ جماعتی از
 مشایخ صوفیه نظیر سهل بن عبدالله برآنند که هرگز نباید گناهی را که مرتکب شده‌ای فراموش
 کنی تا اگر اعمال حسنهات بسیار شد مغرور نشوی. چنانکه گفته است: «هرگز گناه کرده را
 فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگرچه عمل بسیار داری بدان مُعْجِب نگردی
 از آنچه حسرت کردار بد مقدّم بود بر اعمال صالح^۴».

ولی جُنید بغدادی و گروهی دیگر از متصوّفه معتقدند که توبه، آن است که موجب

۱. الرسالة العلیّة، ص ۹۴.

۲. خبرده: آنکه آگاهی بخشد، در اینجا حق تعالی.

۳. ر.ک. تاریخ تصوّف در اسلام، ص ۲۱۷.

۴. ر.ک. کشف المحجوب، ص ۳۸۱.

فراموشی گناه شود: «توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی^۱». مولانا نیز در همین داستان، وقتی که پیرچنگی از کرده خود نادم می‌شود و گریه و زاری می‌نماید، از قول عُمَر به او می‌گوید گریه و توبه، نشان‌دهنده بقای هستی مجازی سالک است، در حالی که مطلوب نهایی، رسیدن به مقام استغراق و بیخوشی و فنا و اِنفایِ من در وجود باقی کردگار و محو همه آثار و علایم تشخصات و منی است.

البته اگر مراتب اشخاص و منازل روحی افراد را در نظر بگیریم، این دو نظر ظاهراً متعارض با هم قابل جمع است. بدین صورت که فراموش کردن گناه ممکن است برای خواص مجاز باشد، ولی برای عوام، بهتر این است که گناه را فراموش نکنند و همراه خود را بدان بیم بدهند تا مباد که چند عمل صالح، آنان را مفتون و مغرور سازد.

ای تو از حال گذشته توبه جو کی کنی توبه ازین توبه؟ بگو (۲۲۰۶)
ای آنکه از حال گذشته‌ات توبه می‌کنی، بگو بینم از این توبه‌ها کی توبه می‌کنی؟

گاه بانگ زیر را قبله کنی گاه گریه زار را قبله^۲ کنی (۲۲۰۷)
گاهی بانگ و نغمه زیر را قبله‌گاه خود می‌کنی و گاه گریه و فغان را بوسه می‌زنی. [حاج ملاهادی سبزواری نقل می‌کند: «کاملی به سالکی برخورد کرد و به او گفت: در چه مقام حرکت می‌کنی؟ گفت: در محاسبه و مراقبه. پس از چندی دوباره به او برخورد کرد و گفت: در چه مقامی؟ گفت: در مقام توکل^۳ و همچنین بار دیگر در مقام رضا^۴. آن کامل فرمود: تو که دائماً به خود مشغولی پس کی به خدا مشغولی؟! و منظور این است که تکالیف، مختلف است و حَسَنَاتُ الْاَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ^۵»]

چونکه فاروق آینه اسرار شد جان پیر، از اندرون بیدار شد (۲۲۰۸)
وقتی که فاروق (عُمَر) اسرار الهی را برایش آشکار ساخت، روح پیرچنگی در درونش بیدار شد و به مرتبه جان رسید. [فاروق، به معنی مرد بسیار ترسناک و لقب عُمَر بوده است،

۱. ر. ک. پیشین.

۲. قبله: بوسه زدن، کنایه از طالب بودن است.

۳ و ۴. ر. ک. بیت شماره (۴۶۸) و بیت شماره (۱۵۷۴) همین دفتر.

۵. ر. ک. شرح اسرار، ص ۶۶.

زیرا که او حق و باطل را از هم باز می‌شناخت و یا اینکه در مکه اسلام آورد و میان ایمان و کفر جدایی نهاد.^۱

(۲۲۰۹) همچو جان، بی‌گریه و بی‌خنده شد جانش رفت و جانِ دیگر، زنده شد
آن پیر، مانند جان، بی‌گریه و خنده شد، روح حیوانی او رفت و به جای آن روح الهی‌اش زنده شد و با روح الهی، زندگانی جاودانه پیدا کرد. [گریه و خنده، عملی جسمانی است و مبدأ هر یک میل شهوانی است، با این تفاوت که گریه از فقدان نفع یا لذت، و خنده از وجود نفع و لذت یا اعجاب پدید می‌آید و از اینرو جان انسانی بدان دو متّصف نمی‌شود. جان دیگر، در این مورد، روح قدسی و الهی است که پس از زوال آثار جان حیوانی پیوند می‌گیرد و زندگانی تازه می‌بخشد.^۲]

(۲۲۱۰) حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان
در آن هنگام به اندرونش، حیرتی رسید که پیر از زمین و آسمان برون شد. یعنی همه ماسوی‌الحق را ترک کرد.

(۲۲۱۱) جست و جویی از وِرایِ جست و جو من نمی‌دانم، تو می‌دانی، بگو
آن پیر، در جستجویی غیر از جستجوهای معمولی بود. من نمی‌دانم و نمی‌توانم آن را بیان کنم؛ اگر تو می‌دانی برای من بازگو کن.

(۲۲۱۲) قال و حالی از وِرایِ حال و قال غرقه گشته در جمالِ ذوالجلال^۳
این پیر، به قال و حالی، برتر از این قال و حالها رسید، او در مقامی گام می‌سپرد که مستغرق جمال خداوند صاحب جلال بود.

(۲۲۱۳) غرقه‌ای نی که خلاصی باشدش یا به جز دریا، کسی بشناسدش
آن پیر چنان در دریای وحدت، غرق شد که دیگر خلاصی برایش ممکن نبود. و به

۱. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۵۰۷.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۰۲ - ۹۰۱.

۳. ذوالجلال: دارنده شکوه و حشمت.

مرتبه‌ای رسید که حال او را غیر از دریای حقیقت کسی نخواهد دانست. [در متون عرفانی، هستی مطلق را به دریا تشبیه کرده‌اند:

یکی دریاست هستی نطق ساحل صدف حرف و جواهر دانش دل^۱

(۲۲۱۴) عقل جزو، از کل گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی

گویا کسی از مولانا سؤال کرده است: اسرار مذکور، اسرار عقل کل و مرتبه کل است.^۲ پس سبب بیان آنها چیست؟ مولانا می‌گوید: اگر از مرتبه کل، تقاضا پی در پی نمی‌شد، عقل جزوی نمی‌توانست از عقل کل و یا خود از مرتبه الوهیت که حقیقت کل است سخن بگوید و اسرارش را نقل کند. [اکبرآبادی گوید: و آنچنان خود را به دریا انداخت که کسی جز دریا او را نمی‌شناخت، در اینجا ارشاد می‌فرمایند که این استغراق و استهلاك نه از سعی و کوشش وی بوده، بلکه جذب و کشش آن طرف او را از خود ربوده و کل، کنایت از حق است سبحانه^۳. نیکلسون گوید: حکمت الهی اقتضا می‌کند که حقیقت هستی بواسطه آدمی که جان او صادری از عقل کل است و مدام از آن منبع، فیض و علم بدو می‌رسد و بدین واسطه به سوی وصال با حق تعالی عروج می‌کند شناسانیده شود^۴.]

(۲۲۱۵) چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا بدینجا می‌رسد

وقتی که از مرتبه کل، تقاضا پی در پی در می‌رسد، موج آن دریای حقیقت به این عالم صورت می‌رسد. [همان‌گونه که گفته شد، در متون عرفانی، حق را به دریا تشبیه کرده‌اند به واسطه بیکرانی و انبساط دریا، و نیز تجلیات و ظهورات حضرت حق را به امواج دریا مانند دانسته‌اند. زیرا دریا، دمام امواجی را ظاهر می‌کند و محو می‌سازد و دوباره امواجی نواز راه می‌رسند و این تجلیات، بر دوام است. شبستری گوید:

هزاران موج خیزد هر دم از وی نگرده قطره‌ای هرگز کم از وی
یعنی کثرت تجلیات و انبساط بحر هستی به نوعی است که هر دم و هر لحظه و هر ساعت، هزاران موج از این بحر ظاهر می‌شود و هرگز یک قطره از آن دریا کم نمی‌گردد و

۱. ر. ک. شرح گلشن راز، ص ۴۵۱ - ۴۵۰.

۲. ر. ک. بیت (۱۱۰۹) همین دفتر.

۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۶۵.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۳۲۵.

نقصان نمی‌یابد. چون بر عدم تناهی شئونات ذاتیه تجلیات و ظهورات غیرمتناهی است.^۱

(۲۲۱۶) چونکه قصهٔ حالِ پیر، اینجا رسید پیر و حالش روی در پرده کشید وقتی که داستان حال پیرچنگی به اینجا رسید، پیر، روی در پردهٔ فناء و استغراق کشید.^۲

(۲۲۱۷) پیر، دامن را زِ گفت و گو فشانده^۳ نیم گفته در دهانِ ما بماند پیرچنگی دامنش را از گفتگو افشاند، یعنی خود را از مرتبهٔ گفتگو خلاص کرد، و از وصف او نیم گفته در دهان ما ماند، یعنی با زبان ما اندکی و یا مقداری از قصهٔ او گفته شد.

(۲۲۱۸) از پی این عیش و عشرت ساختن صد هزاران جان، بشاید باختن از برای فراهم کردن این عیش و عشرت معنوی که پیرچنگی بدان رسید، شایسته است که صدها هزار جان فدا شود.

(۲۲۱۹) در شکارِ بیشهٔ جان باز باش همچو خورشیدِ جهان، جانباز باش در شکارِ بیشهٔ جان، همچون بازِ شکاری باش و مانند خورشیدِ جهان، جان بازی کن. [برای کسب معالی روحی و ملکوتی باید همچون شاهین‌های بلندپرواز و تیزچنگ فضای معرفت و حقیقت بود، و مانند خورشیدِ جهان افروز، برای نور بخشیدن به منظومه‌های خود، از خویشتن گذشت و خود را مستهلک نمود. اکبرآبادی گوید: جان‌فشانی خورشید عبارت از افاضهٔ نور است که نور او به منزلهٔ جان است.^۴]

(۲۲۲۰) جان فشان افتاد خورشیدِ بلند هر دمی تی^۵ می‌شود، پُر می‌کنند خورشید بلندمرتبه، کارش جان نثار کردن است، هر لحظه از نور و پرتو خود خالی

۱. شرح گلشن راز، ص ۴۵۲ - ۴۵۱.

۲. ر.ک. بیت (۵۷) همین دفتر.

۳. دامن از چیزی افشاندن: کنایه از دور ریختن و صرف نظر کردن.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۶۵.

۵. تی: مخففِ تُهی یعنی خالی.

می‌شود، ولی آن را از پرتو و انوارِ از دست داده مالا مالش می‌کنند. [حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: جهان و جهانیان، دائماً در حال تجدّد و خلع جامه کهنه و لبس جامه نو هستند.^۱]

(۲۲۲۱) **جان فشان، ای آفتابِ معنوی** **مر جهانِ کهنه را بنما نوی**
ای آفتاب معنوی، جانت را نثار کن و جهان کهنه و پژمرده را روح ببخش و تازه بساز.
[تجدید جهان کهنه، یعنی تبدیل اوصاف بشری به صفات معنوی بر اثر بذل روح و نثار جان است.^۲]

(۲۲۲۲) **در وجودِ آدمی جان و روان** **می‌رسد از غیب، چون آبِ روان**
گویا این بیت نیز در جواب سؤال مقدّری است که می‌گوید: آیا جانی که اکنون، مرا حیات می‌دهد اگر در راه حقّ نثارش کنم فاقد آن می‌شوم؟ در جواب می‌گوید: در وجود آدمی جان و روان از عالم غیب مانند آب روان و سیّال می‌رسد. بنابراین جان آدمی همواره در جریان و سیلان است و منبع آن از عالم غیبی فوران می‌کند. [در یکی از سروده‌های عارفانه هندوان می‌خوانیم: «این جان که در همه قالب‌هاست، به هیچوجه کُشته نمی‌گردد. بنابراین در بند غم هیچ جانی مباش»^۳.]

تفسیرِ دعایِ آن دو فرشته که هر روز بر سر هر بازاری مُنادی می‌کنند که

اَللّٰهُمَّ اَعْطِ كُلَّ مُنْفِقٍ خَلْفًا، اَللّٰهُمَّ اَعْطِ كُلَّ مُنْسِكٍ تَلْفًا

و بیان کردنِ آنکه آن منفق، مجاهدِ راه حق است، نئی مسرفِ راهِ هوا

(۲۲۲۳) **گفت پیغمبر که: دایم بهر پند** **دو فرشته خوش مُنادی می‌کنند**
پیامبر (ص) فرمود: «دو فرشته دائماً برای پند دادن، ندای خوش می‌زنند و این مطلب را ندا می‌کنند. [این بیت اشاره است به این حدیث: «روزی نیست که بندگان حق به بامداد درآیند مگر آنکه دو فرشته از آسمان فرود آیند: یکی می‌گوید: خدایا بخشدگان را عوض ده و آن دیگر می‌گوید: خدایا مردم زُفت و ممسک را تباهی مال ده»^۴.]

۱ و ۲. ر. ک. پیشین.

۳. بَکُوت گیتا، ص ۱۱.

۴. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۰۵، و نیز شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۸۷۲، و همچنین احادیث مثنوی، ص ۲۲.

(۲۲۲۴) کایِ خدایا مُنْفِقان^۱ را سیردار هر دَرْمُشان را عِوضِ دِه، صد هزار خدایا، انفاق کنندگان را سیر و بی‌نیاز کن و در برابر هر یک درم انفاقشان صد هزار عوض بده.

(۲۲۲۵) ای خدایا مُنْسِکَان^۲ را در جهان تو مده اِلَّا زیان اندر زیان ای خدا، تنگ‌چشمان و زُفْتان را در جهان چیزی مده مگر زیان در زبان، [مولانا، امساک و انفاق را دو مقوله صوری و سطحی نمی‌بیند بلکه این دو را در ارتباط با شرایط و مناسبات روحی و اجتماعی قرار می‌دهد. از اینرو انفاقهای بی‌محاسبه و نابجا را مقبول نمی‌داند:]

(۲۲۲۶) ای بسا امساک^۳، کز انفاق^۴ بِه مالِ حق را جز به امرِ حق مَدِه ای بسا امساکی که از انفاق، بهتر و بالاتر باشد. مالِ حق را نباید در راه غیر او صرف‌کنی.

(۲۲۲۷) تا عِوضِ یابی تو گنجِ بیکران تا نباشی از عِدَادِ کافران تا اینکه از بارگاه حق تعالی، گنج بی‌کران به دست آوری و از شمار کافران محسوب نشوی و اسراف‌گر قلمداد نگردی. [چنانکه امام علی(ع) فرماید: اَلَا وَ اِنَّ اَعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ و اِسْرَافٌ. «بدانید که بخشیدن نابجای مال، اسراف و تبذیر است.»]

(۲۲۲۸) کاشتران قربان همی کردند، تا چیره گردد تیغشان بر مُصْطَفَا زیرا کافران نیز برای اینکه بر حضرت ختمی مرتبت(ص) در جنگ بدر پیروز شوند.

۱. مُنْفِق، آنکه انفاق می‌کند.

۲. مُنْسِک: بخیل و تنگ چشم.

۳. اِمْسَاک: بُخل و خست کردن.

۴. اِنْفَاق: بخشیدن مال.

۵. عِدَاد: شمار، همتا، نظیر.

۶. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۲۶.

روزی ده شتر قربانی می‌کردند. [شرح واقعه بدر در ابیات بعد خواهد آمد.]

(۲۲۲۹) امرِ حق را باز جواز اصلی امرِ حق را در نیابد هر دلی
امر حق را از آنکه وصل شده بپرس. یعنی از مرشد کاملی که عالم بر امر حق است
طلب کن، زیرا امر حق را هر دلی در نمی‌یابد. [و اصل. کسی است که از خود رسته و به حق
پیوسته باشد. بنابراین وصل، نهایت سیر الی‌الله است که سالک مراحل سلوک را به پایان
رسانیده و از صفات بشری پاک شده است.^۱ مولانا برای انفاق نابجا دو مثل می‌زند.
بدین قرار:]

(۲۲۳۰) چون غلامِ یاغی‌ای^۲ کو عدل کرد مالِ شه بر یاغیانِش بذل کرد
مثال اول. غلام عصیانگر و یاغی که مال شاه را بر دشمنان شاه بذل می‌کند، شگفتا که
این غلام نادان، این کار را عین عدالت می‌پندارد. [در روزگاران گذشته شاهان و امرا، بردگان
را تربیت می‌کردند و گاه نیز در ایفاء لذات نفسانی به کار می‌بستند و سپس برمی‌کشیدند و
کارهای سترگ بدانها می‌سپردند و بر قلعه‌های محکم در ثغور می‌گماشتند و از چنین کسان با
چنان روش، انتظار وفاداری داشتند، بعضی اوقات، این بردگان نودولت همینکه فرصت
می‌یافتند سر به عصیان برمی‌آوردند.^۳]

(۲۲۳۱) در نُبی^۴ اِنْذارِ اهلِ غَفْلَت است کان همه اِنْفاقِ هاشان حسرت است
چنانکه خداوند در قرآن کریم، غافلان و مشرکان را تهدید فرمود که: انفاق آنان در
روز رستاخیز ثمری جز حسرت و اندوه ندارد. [در آیه ۳۶ از سوره انفال آمده است: إِنَّ الَّذِينَ
كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ.
«کافران اموال خود را انفاق می‌کنند تا اینکه راه خدا را (به روی بندگانش) ببندند. پس بزودی
مال‌هایشان بر سر این پندارِ یاوه برود و حسرتش بر دل آنها ماند و آنگاه مغلوب
شوند.»]

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۰۷.

۲. یاغی: نافرمان و سرکش.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ۹۱۰-۹۰۹.

۴. نُبی: قرآن.

(۲۲۳۲) عدلِ این یاغی و دادش نزدِ شاه چه فزاید؟ دوری و روی سیاه
عدل و داد موهوم این غلام سرکش در نزد شاه چه چیزی افزاید؟ مسلماً روسیاهی و دوری از بارگاه او را افزاید.

(۲۲۳۳) سَرورانِ مکه در حَزْبِ رسول بودشان قربان به اَمیدِ قبول
مثال دَوَم، سران و اشراف مکه در جنگ با حضرت رسول (ص) امیدوار بودند که قربان کَفَّار مقبول شود و غلبه یابند. [در جنگ بدر که در سال دَوَم هجرت رخ داد، سران مشرک، هر روز ده شتر می‌کشتند و از جنگجویان و یاران خود پذیرایی می‌نمودند که آنان را مُطْعِمان گویند. البته به دوران جاهلیت نیز مُطْعِمان را برکسانی اطلاق می‌کردند که از سران قبایل عرب بودند و در مراسم حج، پیش از اسلام، حاجیان را اطعام می‌کردند.^۱ بنابراین مولانا، اتفاق نابجا را در دو مَثَل ذکر کرده، یکی آن غلامی که برخلاف میل شاه، خزانه را در اختیار دشمن می‌نهد، و دَوَم اتفاق سران مشرک.]

(۲۲۳۴) بهرِ این مؤمن همی گوید ز بیم در نماز: اِهْدِ صِرَاطَ الْمُسْتَقِیم
از ترس ادا نکردن، یعنی اتفاق نکردن مال در جای مناسبش، مؤمن در نماز همیشه می‌گوید: ما را به راه راست راهنمایی فرما. [تا اتفاق را بجا صورت دهیم نه بی‌جا.]

(۲۲۳۵) آن دِرَمّ دادن، سَخی^۲ را لایق است جان‌سپردن، خود سَخای^۳ عاشق است
درهم و دینار بخشیدن، شایستهٔ انسان سخاوتمند است، اما جان در راه جانان نثار کردن لایق عاشق است.

(۲۲۳۶) نان دهی از بهرِ حق، نانت دهند جان دهی از بهرِ حق، جانت دهند
اگر در راه حضرت حقّ نان دهی، در مقابل آن، نانت می‌دهند، و اگر برای حقّ جان دهی در عوض به تو نیز جان می‌دهند، [هیچ یک از اعمال کوچک و بزرگ انسان، بدون پاداش نمی‌ماند.]

۱. ر.ک. السَّیرَةُ النَّبَوِیَّة، ابن هشام، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲. سَخی: بخشنده و جوانمرد.

۳. سَخاء: بخشش و جوانمردی.

گر بریزد برگهای^۱ این چنار برگِ بی‌برگیش^۲ بخشد کردگار (۲۲۳۷)
به عنوان مثال، اگر برگهای درخت چنار بریزد، حضرت خداوند مجدداً به آن درخت
بی‌برگ، برگ عطا می‌کند.

گر نمائد از جُود، در دستِ تو مال کی کند فضلِ إلهت پائی‌مال؟ (۲۲۳۸)
اگر به واسطهٔ بذل و بخشش، مال و دارایی‌ات تمام شود و دست خالی بمانی، فضل و
کرم حق تعالی کی می‌گذارد که تو پایمال شوی؟ [حتماً به تو عوض دهد به اضعافِ
مضاعف.]

هر که کارَد، گردد انبارش تهی لیک اندر مزرعه باشد بهی (۲۲۳۹)
مثلاً هرکس که بذرافشانی کند، مسلماً انبار دانه‌اش خالی می‌شود، ولی مزرعه و
کشتزارش رو به رشد می‌نهد و محصول زیادی به بار می‌آورد.

و آنکه در انبار مائد و صَرفه کرد اِشپش و موش و حوادث‌هاش خُورد (۲۲۴۰)
و آن کسی که بذر و دانه را در انبار نگه داشت و اندوخته کرد، موش حوادث و شپش
روزگار آن دانه‌ها را بخورد و بپوشاند و تباہ کند. [دو تمثیل فوق در بیان فواید انفاق و مضرات
بخل و تنگ چشمی است.]

این جهان، نفی است، در اثبات جو صورتت صِفَر^۳ است، در مَعْنِیت جو (۲۲۴۱)
این دنیا هیچ و فانی است، هرچه می‌خواهی در عالم اثبات (عالم معنا) بخواه، صورت
تو خالی است، یعنی به ظاهر عالم دل مبنده که سراب است. مراد را در عالم معنا
طلب کن.

۱. برگ: ساز و سرمایه، پوستی که قلندران مانند لُنگ بر میان می‌بسته‌اند. بی‌برگی: بی‌سرو سامانی، فقر و درویشی.

۲. برگ بی‌برگی: سرمایهٔ عدم تعلق و آزادگی از رقیّت هوئی و تقلید و آویزش دل به هرچه غیر خداست.
(شرح منتهی شریف، ج ۳، ص ۹۱۲)

۳. صِفَر: خالی، تهی، در علم حساب، نقطه یا دایرهٔ کوچکی است که نشانهٔ خالی بودن محلّ است.

(۲۲۴۲)

جانِ شورِ تلخ^۱، پیشِ تیغِ بر جانِ چون دریایِ شیرین را بخر
جان تلخ و شور را قربانی تیغ کم عشق ربّانی کن و در عوض، جانِ همچون دریای
شیرین را بخر. [روح حیوانی را با تیغ عشق ربّانی ذبح کن تا در عوض روح الهی و قدسی
به دست آوری که همچون دریای شیرین و گواراست.^۲]

(۲۲۴۳)

وَر نمی‌توانی شدن زین آستان باری از من گوش دار این داستان
اگر نمی‌توانی از این آستانه باشی، یعنی اگر نمی‌توانی جان شور و تلخ را در راه
حضرت معشوق نثار کنی، پس به داستانی که اینک نقل آن را آغاز می‌کنم گوش فراده.
[به حکایت بعدی دقت شود.]

۱. جانِ شورِ تلخ: کنایه از جانی که به هوی و هوس آلوده است و هنوز به تربیت الهی، پرورش نیافته.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۸۷۸.

قصهٔ خلیفه که در گرم در زمان خود از حاتم طایی گذشته بود و نظیر خود نداشت

خلاصهٔ داستان

در روزگاران پیشین، خلیفه‌ای بود بسیار بخشنده و دادگر، بدین معنی که نه تنها بر قبیله و عشیرهٔ خود بخشش و جوانمردی می‌کرد، بلکه همهٔ اقوام و قبایل را مشمول دلجویی و داد خود می‌ساخت.

شبی بنابر خوی و عادتِ زنان که به سبب گرفتاریِ خود به کارهایِ خانه و تیمارِ طفلان و اشتغالِ مردان به مشاغلِ دیگر، تنها شب‌هنگام، فرصتی به دست می‌آرند که از شویِ خود شکایتی کنند، زنی اعرابی از تنگیِ معاش و تهیدستی و بینوایی گله آغازید و فقر و نداریِ شویِ خود را با زبانی تُند و جان‌گزا بازگو کرد، و از سرِ ملامت و نکوهش، بدو گفت: از صفاتِ ویژهٔ عربان، جنگ و غارت است، ولی تو، ای شویِ بی‌برگ و نوا، چنان در چنبرِ فقر و فاقه اسیری که رعایتِ این رسم و سنتِ دیرینِ عرب نیز نتوانی کردن. در نتیجه، مال و مُکنتی نداری تا هرگاه مهمانی، نزد ما آید، او را پذیرایی کنیم، و حال آنکه از سنتِ کهنِ اعرابیان است که مهمان را بس عزیز و گرامی دارند. وانگهی اگر مهمانی هم برای ما رسد، ناگزیریم که شبانه بر رخت و جامهٔ او نیز دستِ یغما و دزدی گشاییم تا باشد که با بهایِ آن سدِّ جوعی نماییم.

مرد اعرابی در پاسخ زن، به گذشتِ روزگار و ناپایداریِ احوال از خوشی و ناخوشی و سختی و شادخواری تمسک می‌جوید و می‌گوید: دلیلِ دیگر، احوالِ جانوران است که غم

روزی نمی‌خورند و طعامی نمی‌اندوزند و هرگز گرسنه نمی‌زیند و گویی از سبب، گسیخته و در مُسَبِّب آویخته‌اند، و این حالتی است که آن را توکل گویند.

زن اعرابی، وقتی جواب شوی خود را می‌شنود اخگر اعتراض پُر لهیب تر می‌گردد و ادعای مرد را در قناعت ردّ می‌کند و او را سخت مورد نکوهش قرار می‌دهد.

مرد اعرابی از فضیلت فقر سخن می‌گوید و آن را بر توانگری ترجیح می‌دهد. این گفتگوها ادامه می‌یابد. تا آنکه مرد، زن را تهدید می‌کند که اگر دست از این گونه سخنان درشت و ناهموار نشوید، عاقبت کار، جدایی و ترک خان و مان خواهد بود.

زن که مرد را تُند و آتشین می‌بیند، از درِ نرمی و مدارا در می‌آید و سلاح بُرنده عاطفه را به کار می‌گیرد و سیلاب اشک از چشم فرو می‌بارد، و این همان سلاحی است که معمولاً زنان بدان توسّل می‌جویند و مرد را مغلوب خواست خود می‌کنند و به مراد خویش می‌رسند. مرد اعرابی در برابر گریه و لابه زن، تسلیم می‌شود و از گفته‌های خود پشیمان می‌گردد و انگشت ندامت به دندان می‌گزد و از زن تقاضای عفو و گذشت می‌کند و می‌گوید که اینک از مخالفت گذشته‌ام و هرچه بگویی فرمان می‌برم.

زن، مرد را به سوی خلیفه و عرض حاجت بر وی راهنمایی می‌کند، مرد می‌گوید بی‌بها و عذری نمی‌توان به بارگاه خلیفه راه یافت. زن می‌گوید که تحفه بیابانیان، آب باران است و در نزد ما بیابانیان، چیزی خوشتر و گرانبه‌تر از آب نیست. از آب باران، کوزه‌ای بگیر و نزد خلیفه شتاب. در حالی که آن دو، نمی‌دانستند که رود عظیم و خروشان دَجَلَه از میان بغداد می‌گذرد. و آب، در آن دیار، فراوان است.

سرانجام مرد و زن عرب بر آن شدند که سبوی آب را در نمدی پیچند تا آب، گرم نشود، چنانکه عادت ده نشینان و بیابانیان همین است.

مرد، سبو را بر دوش می‌کشد و راههای پُر پیچ و خم بیابانها را در می‌نوردد و زن نیز دست به دعا می‌گشاید تا شویش، آن سبو را بی‌گزند و زبانی به سرای خلیفه رساند، مباد که خاطرشان نژند و احوالشان پریشان گردد.

اعرابی، به سرای خلافت می‌رسد و نقیبان و حاجبان، پیش او باز می‌روند و از سیمای رنجور و خسته او نیازش در می‌یابند. اعرابی، سبوی آب را به نقیبان سپرد. آنها با خوشرویی آن تحفه را پذیرفتند و نزد خلیفه بردند. او بر احوال آن عرب بیابانی واقف شد و فرمود تا کوزه‌اش را از زر و سیم پُر کنند و از فقر و نیاز رهایی‌اش دهند و آنگاه فرمان داد تا آن مرد را به وسیله کشتی از طریق رود دَجَلَه به وطنش بازگردانند. آن مرد بیابانی وقتی عظمت رود

دَجَلَه را دید بر کرم و احسان خلیفه بیشتر واقف شد که با وجود این همه آب صاف و گوارا، آبِ ناصاف و دُرْدآلود بیابان را از او با رویی گشاده پذیرفته است.

ماخذ این حکایت، روایتی است که شیخ عطار در مصیبت نامه آورده است. و نیز محمد عوفی در جوامع الحکایات (باب اول از قسم دوم) این حکایت را به طرزی شبیه به گفته عطار آورده است:

«آورده‌اند که در آن وقت که امیرالمؤمنین مأمون (رضی الله عنه) رایت خلافت نصب کرد و آثار کرم او به اقطاع و ارباع عالم برسد در عهد او اعرابی ای بود که مسکن او در شورستانی بی ثبات بود و در آن قبیله چشمه‌ای بود و هر آب که از مشک سحاب بدان رسیدی به سبب شوری خاک آن زمین شور شدی؛ از اتفاق عجب قحطی پدید آمد و حدّتی روی نمود و امساک باران اتفاق افتاد و اهل قبیله پریشان شدند به ضرورت آن اعرابی از مسکن خود غربت اختیار کرد و بر سبیل انتجاع روی به حضرت امیرالمؤمنین نهاد در راه که می‌آمد چون از حدّ زمین خود برون آمد و به موضعی رسید آب شیرین در غدیری جمع آمده بود و به سبب مرور زمان صافی گشته و زهومت آن را اجزای خاک تمامت جذب کرده اعرابی قدری از آب بچشید و تعجب کرد و بیچاره نمی‌دانست که در جهان آب خوش باشد و هرگز نخورده بود:

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال
با خود گفت: والله ما هذا الا فی الجنة. به خدای که این بهشتی است که آفریدگار عالم به جهت آنکه مرا از رنج و بلیّت خلاص دهد از بهشت این آب فرو فرستاده است. صواب آن باشد که قدری از این بردارم و به نزدیک خلیفه برم؛ پس قدری برگرفت و روی به راه آورد و چون به نزدیک کوفه رسید رکاب دولت امیرالمؤمنین به سبیل شکار بر لب فرات آمده بود و در آن نواحی طوف می‌کرد. ناگاه اعرابی رسید. امیرالمؤمنین فرمود تا او را به خدمت آوردند. پرسید که ای اعرابی چه تحفه آورده‌ای؟ گفت: ماء الجنة یا امیرالمؤمنین حضرت تو را آب بهشت آورده‌ام، آبی زلال و صاف خوشگوار. مأمون با کمال فراست صورت او بشناخت فرمود که بیار. مشک در پیش امیرالمؤمنین بُرد. فرمود که مشک او را در مطهر تهی کردند و از راه لطف قدری چشید. گفت: راست گفتی ای اعرابی حاجت چیست؟ گفت: قحط و تنگی مرا از مسکن خود آواره کرد و هیچ مقصدی جز درگاه امیرالمؤمنین ندانستم. امیرالمؤمنین فرمود که حاجت تو روا کنم به شرط آنکه هم از اینجا بازگردی و به مسکن خود روی. اعرابی گفت:

قبول کردم. امیرالمؤمنین فرمود تا مشک وی را پر زر کردند و موکل بر وی گماشت تا هم از آنجا به طرف بادیه روان کرد. خواص و مقربان سؤال کردند که یا امیرالمؤمنین حکمت در بازگردانیدن چه بود؟ گفت: زیرا که اگر گامی چند بیشتر رفتی و آب فرات بدیدی از تحفه خود شرم داشتی و من شرم دارم که کسی به خدمت من تحفه‌ای به امید آورد و شرم زده و خجل باز گردد. زهی حیا و کرم که جهانی کرم در زیر رکاب این حیا می‌رود.^۱



مولانا این حکایت را به طور پراکنده و در مطاوی موضوعات مختلف آورده است به طوری که خواننده سر رشته حکایت را مکرراً از دست می‌دهد. مولانا موضوعات بس مهم و فراوانی را در قالب این حکایت آورده که از آن جمله است:

- بیان صریح و نقد بی‌پرده جنگ‌ها و ستیزه‌های مذهبی. آن هم در قرون وسطی که جهان از نائره اختلافات و نزاع‌های مذهبی در کام آتش بود.

- نقد مدعیان مسندنشین که در عهد مولانا اندک شمار نبودند.

- ارائه نظری متفاوت درباره زن و مرد. به نظر مولانا معیار انسانیت و صفای روح، اطاعت از زن است و معیار ستور طبعی، غلبه بر زن و آزار اوست. همچنین «زن» نماد نفس و مرد اعرابی نماد عقل است.

- اعرابی و زنش نماد بندگانند و خلیفه، نماد خداوند. بندگان از بیکرانی دستگاه الهی بی‌خبرند. و «آب سبو» نماد، افکار و طاعات و عبادات آنان است که هم شورناک است و هم قلیل. با این حال خداوند از سر کرم بدان پاداشی وافر عطا فرماید.



(۲۲۴۴)

یک خلیفه بود در ایام پیش کرده حاتم را غلام جُودِ خویش در زمانهای پیشین، خلیفه‌ای بود که در سخاوت و بخشش، حتی حاتم طائی را غلام خود کرده بود. [حاتم طائی، سوارکار و شاعر و سخاوتمند معروف دوران جاهلیت که در بخشندگی و گشاده دستی، ضرب‌المثل شده است. اصلاً از اهالی نجد بود و به شام رفت و با دختر حجر غسانی ازدواج کرد.^۲]

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۷-۲۵.

۲. ر.ک. آغلام زیرکلی، ج ۲، ص ۱۵۱.

- رایت^۱ اِکرام و داد افراشته فقر و حاجت از جهان برداشته (۲۲۴۵)
آن خلیفه درفش بخشش و عدل را برافراشته بود و فقر و احتیاج را در دنیا از میان برده بود، زیرا همیشه در حال دستگیری از نیازمندان بود.
- بحر و کان از بخشش صاف آمده دادِ او از قاف تا قاف آمده (۲۲۴۶)
از کرم و سخاوت او دریای گوهر تهی شده و عدالت و دادگری او سراسر جهان را فراگرفته بود. [قاف، آن گونه که برخی از گذشتگان گفته‌اند، کوهی است که از غایت بزرگی گرد عالم برآمده و محیط بر عالم است^۲. اکبرآبادی گوید: از بخشش صاف آمدن، یعنی تهی گشتن^۳.]
- در جهانِ خاک، ابر و آب بود مظهرِ بخشایشِ وهّاب^۴ بود (۲۲۴۷)
آن خلیفه برای این جهان خاکی، مانند ابر و آب بود که همه را بهره‌مند می‌ساخت، و مظهرِ بخشندگی حضرت پروردگار وهّاب بود.
- از عطائش بحر و کان در زلزله سویِ جُودش، قافله بر قافله (۲۲۴۸)
از کرم و عطای او، دریا و معدن، از شرم برخورد می‌لرزیدند و کاروان در کاروان به سمت بخشندگی و سخاوت او ره می‌سپردند.
- قبلهٔ حاجت دَر و دروازه‌اش رفته در عالم به جُود آوازه‌اش (۲۲۴۹)
در و دروازهٔ آن خلیفه، قبلهٔ حاجت نیازمندان بود، و شهرتِ بخشندگی او به همه جا رسیده بود.
- هم عَجَم، هم رُوم، هم تُرک و عَرَب مانده از جود و سخائش^۵ در عَجَب (۲۲۵۰)
همهٔ اقوام از رومی و ترک و تازی و عجم از سخاوت و بزرگواری او در شگفت شده بودند.

۱. رایت: پرچم.

۲. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۱۳۰.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۶۷.

۴. وهّاب: بسیار بخشنده.

۵. سخا: بخشندگی و جوانمردی.

(۲۲۵۱) آبِ حیوان^۱ بود و دریایِ کَرَم زنده گشته هم عرب زُو، هم عَجَم
آن خلیفه، آب حیات و دریای کرم بود که هم تازی و هم عجم از سخاوت او حیات و
زندگانی یافته بودند.

قصهٔ اعرابی درویش و ماجرای زن او با او به سببِ قِلَت و درویشی
(۲۲۵۲) یک شب اعرابی زنی مرشوی را گفت و از حد بُرد گفت و گوی را
شبِ یک زن عرب بیابان‌نشین با شوهرش به گفتگو پرداخت و در این باره زیاده‌روی
کرد و از حد گذشت. [اعرابی: یک تن عرب بیابانی: اعراب. کسانی هستند از قوم عرب که در
بیابان زندگی می‌کنند. مفرد آن، اعرابی است بر قیاس اسم‌های جنس که مفرد آن به (ی) در
آخر کلمه تشخیص می‌شود. مثل روم، رومی، کرد، کردی، زنج، زنجی. اعراب، اسم جنس
است و جمع عَرَب نیست. عرب، به شهرنشینان این قوم، اختصاص دارد.^۲]

(۲۲۵۳) کین همه فقر و جفا ما می‌کشیم جمله عالم در خوشی، ما ناخوشیم
این همه فقر و ستم را ما می‌کشیم، اما تمام مردم دنیا در خوشی‌اند، فقط ما هستیم که
حال خوش نداریم.

(۲۲۵۴) نانمان نی، نان‌خورشمان^۳ درد و رشک^۴ کوزه‌مان نه، آبدان از دیده اشک
نان نداریم و به جای نان، نان‌خورشمان، درد و رشک و غبطه بر اموال دیگران است.
حتی کوزه آب هم نداریم و آبدان اشک چشمان است.

(۲۲۵۵) جامهٔ ما روز، تاب^۵ آفتاب شب نهالین^۶ و لحاف از ماهتاب
هنگام روز، لباس ما پرتو و گرمای خورشید است و شب، زیرانداز و لحافی جز مهتاب

۱. آب حیوان: آب حیات، ر.ک. بیت شماره (۵۷۴) همین دفتر.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۶۲.

۳. نان‌خورش: خورش نان! هر چیز که با نان خورند.

۴. رشک: حسد.

۵. تاب: فروغ و روشنی.

۶. نهالین: زیراندازی چارگوشه، تشک، نهالی هم گفته‌اند.

نداریم.

قُرْصِ مَه را قُرْصِ نان پنداشته دست، سویِ آسمان برداشته (۲۲۵۶)
آن زن عرب صحرانشین از فرط نیاز و شدت گرسنگی به شوهرش می‌گوید: چنان به گرسنگی گرفتار شده‌ایم که قرص ماه را گِردۀ نان می‌پنداریم و دست به سوی آسمان دراز می‌کنیم که آن قرص ماه را به جای قرص نان بگیریم. [زیرا انسان از شدت گرسنگی هرچیز را که مشابه نان و غذا باشد، همان چیز می‌پندارد مانند تشنه‌ای که در کویر خشک، سراب را آب می‌پندارد.]

ننگِ درویشان، ز درویشیِ ما روز و شب از روزی‌اندیشیِ ما (۲۲۵۷)
درویشان از فقر ما ننگ دارند. بس که ما در روز و شب به فکر رزق و روزی هستیم. زیرا این کار با مشرب درویشان منافات دارد.

خویش و بیگانه شده از ما، رَمان^۱ بر مثالِ سامری از مردمان (۲۲۵۸)
خویشاوند و بیگانه از ما می‌رمند و می‌گریزند، مانند رمیدن سامری از مردم. [لفظ سامری در سوره طه سه بار ذکر شده. و برحسب نقل قرآن کریم داستان وی بدین قرار است: وقتی که حضرت موسی (ع) برای گرفتن الواح تورات، به مدت چهل روز به کوه طور رفت، شخصی موسوم به سامری از این غیبت بهره برد و مجسمه‌ای زرین از گاو ساخت و لوله‌هایی درون آن کارسازی کرد که هرگاه در آن می‌دمید بانگ گاو به صدا در می‌آمد. به هرحال حضرت موسی (ع) از میقات بازگشت و سامری را محکوم به کیفر «لایسّاس» کرد. که گویا «جُذام» بوده است و جذامیان از مردم می‌رمند زیرا می‌دانند که این بیماری نزد آنان منفور است.^۲]

گر بخواهم از کسی یک مشت نَشک^۳ مر مرا گوید: خُمَش کن، مرگ و جَشک^۴ (۲۲۵۹)
فرضاً اگر از کسی یک مشت عدس بخواهم، بی‌تردید به من می‌گوید: خاموش و

۱. رَمان: رمنده.

۲. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۳۴۲-۳۳۸.

۳. نَشک: عدس.

۴. جَشک: بلا و رنج.

ساکت باش، بمیر و دم مزن!

(۲۲۶۰) مر عرب را فخر، غَزُوست^۱ و عطا در عرب تو، همچو اندر خط، خطا^۲
تازیان، به جنگیدن و بخشیدن، مباحات می‌کنند. ولی تو در میان تازیان، از این آیین و
روش منحرف شده‌ای و دیگر در شمار آنان محسوب نمی‌شوی.

(۲۲۶۱) چه غزا^۳؟ ما بی‌غذا خود گشته‌ایم ما به شمشیرِ عدم، سرگشته‌ایم
ما چگونه می‌توانیم به جنگ و غارت رویم زیرا که بدون این نیز ما نابود شده‌ایم، زیرا
به تیغ فقر و فاقه سر بر باد داده‌ایم.

(۲۲۶۲) چه عطا؟ ما بر گدایی می‌تنیم مر مگس را در هوا رگ می‌زنیم
ما که با گدایی و مسکنت زندگی می‌کنیم، چه عطایی می‌توانیم بکنیم؟ واقعاً مانند
عنکبوت در هوا، رگ مگس را می‌زنیم. یعنی برای به دست آوردن یک چیز خوار و بی‌مقدار،
تلاش می‌ورزیم. [مگس را رگ زدن، کنایه از جستجوی بسیار برای به دست آوردن قوتی
لایموت است. مانند عنکبوت که خون مگس را می‌مکد.]

(۲۲۶۳) گر کسی مهمان رسد، گر من منم شب بخُسبید^۴، قصدِ دَلَقِ^۵ او کنم
فرضاً اگر کسی به عنوان مهمان بر ما وارد شود، با این حال فقر و فاقه‌ای که من دارم،
ناچار شبانه برمی‌خیزم و جامه زنده او را نیز مورد دستبرد قرار می‌دهم.

۱. غَزُو: جنگ و هجوم.

۲. خَطَا در خَطّ: کنایه از عیبی آشکار و روشن است، زیرا در خط اگر خطایی رود، آن خط دیگر مقبول نیست.

۳. غَزَا: جنگ و پیکار.

۴. خُسییدن: خوابیدن.

۵. دَلَق: جامه زنده درویشان. ر.ک. خرقة. بیت شماره (۶۸۵) همین دفتر.

مغرور شدن مریدان محتاج به مدعیان مَزُور و ایشان را شیخ و مُحْتَشَم و
واصل پنداشتن و نقل را از نقد فرق نادانستن و بر بسته را از بر رسته

بهر این گفتند دانایان به فن: میهمانِ مُحسِنان باید شدن (۲۲۶۴)
دانایان و بینایان برای همین است که گفته‌اند: باید مهمانِ نیکوکاران شد نه مهمانِ ما
بینوایان. [تا فسادِ به ظهور نرسد.]

تو مرید و میهمانِ آن کسی کو رُباید حاصلت را از خَسی^۱ (۲۲۶۵)
ای طالب تو مرید و مهمان کسی شده‌ای که او از فرومایگی، حاصل دین و عمرت را
تباه می‌کند. [در اینجا مولانا به طالبان حقیقت هشدار می‌دهد که بر خوانِ تهی از رزق معنوی
مسند نشینان مدعی نشینند تا متاع گرانقدر دین و ایمان‌شان به دست آنان به یغما نرود.]

نیست چیره، چون تو را چیره کند؟ نور نَدَهْد، مر تو را تیره کند (۲۲۶۶)
او خودش شخصاً از لحاظ نفس، چیره و توانا نیست، پس چگونه می‌تواند تو را چیره کند،
این شخص نه تنها چشم‌های تو را نورانی نخواهد کرد، بلکه دیدگانت را نیز تیره و تار می‌نماید.

چون و را نوری نبود اندر قِران نور، کی یابند از وی دیگران؟ (۲۲۶۷)
چون آن مدعی ارشاد، خودش نوری ندارد، پس چگونه دیگران از او نور خواهند
گرفت. او که نوری با او قرین و پیوسته نیست، چه سان دیگران از او روشنی گیرند؟ [قران، در
لغت به معنی بستن و پیوستن دو چیز به یکدیگر است. و در اصطلاح نجومی دو ستاره‌ای را
گویند که در یک برج به یک درجه رسند. لذا آن دو را مُقْتَرِن گویند.^۲]

همچو اَعْمَش^۳ کو کند داروی چشم چه کَشَد در چشم‌ها الا که پَشَم؟ (۲۲۶۸)
آنکه بیهوده دعوی ارشاد خلاق دارد مانند آن کسی است که خودش از ضعف بینایی
رنج می‌برد، ولی می‌کوشد چشم بیمار دیگر را علاج کند. مسلماً این شخص، چشم بیمار را

۱. خسی: فرومایگی، پستی با یای مصدری «از خسی» یعنی از روی فرومایگی و پستی.

۲. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۵۸۰.

۳. اَعْمَش: کسی که چشمش بیمار است و پیوسته از آن آب می‌ریزد.

رنجورتر می‌سازد. [زیرا به جای درمان، پشم و یا هر چیز کورکننده دیگر به چشم او می‌کشد. مانند مرشدان دروغینی که به جای ارشاد سالک چشم باطنی او را کور می‌کنند. در برخی از نسخه‌ها یَشم (= سنگِ پودر شده یشم) آمده که غلط است چنانکه استاد نیکلسون نیز آنرا غلط می‌داند.^۱]

(۲۲۶۹) **حالِ ما این است در فقر و عَنّا^۲ هیچ مهمانی مَبّا^۳ مغرورِ ما**
ادامه حکایت: زن به شوهرش گفت: این است حال ما که در فقر و رنج به سر می‌بریم. خدا کند مهمانی، گول ما را نخورد و به خانه ما نیاید.

(۲۲۷۰) **قحطِ ده سال^۴، ار ندیدی در صُور چشم‌ها بگشا و اندر ما نگر**
اگر نشانه‌های قحطی ده ساله را در رخساره‌ها ندیده‌ای چشم بگشا و دیده باز کن و به رخسار ما نگاه کن.

(۲۲۷۱) **ظاهرِ ما چون درونِ مُدّعی در دلش ظُلُمّت، زبانش شَعْشَعی^۵**
ظاهر ما همانند سیرت و قلب مدعیان است. یعنی مانند قلب مدعی زاّخا، تاریک است ولی زبانش نورانی و مشعشع است. یعنی کلمات و الفاظ پُر رونق بر زبان می‌آورد، اما دلی سیاه دارد.

(۲۲۷۲) **از خدا بویی نه او را، نئی اثر دعوی‌اش افزون ز شیث و ابوالبشر**
این مدعی دروغین ارشاد، از خدا رنگ و بویی ندارد، ولی با اینحال در ادّعا از حضرت شیث پیامبر و آدم ابوالبشر نیز فراتر رفته و خود را بالاتر از آنها می‌داند. [شیث، فرزند حضرت آدم(ع)، شیث در لغت عبرانی به معنی هِبَّةُ الله (= بخشش خدا) است، زیرا که حق تعالی علوم و هبی و عطایای الهی را در دل این پیامبر القا کرده است. در تصوّف، شیث، حاکی از

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اوّل، ص ۳۳۳.

۲. عَنّا: رنج و سختی.

۳. مَبّا: مخفّف مباد.

۴. قحطِ ده سال: کنایه از خشکسالی و قحط متوالی و گران (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۷۰).

۵. شَعْشَعی: تابناک. شَعْشَع با یای نسبت آمده است.

مرتبه تفصیل و انبساط وجود و یا نفّس رحمانی است.^۱]

دیو ننموده و را هم نقش خویش او همی گوید: ز ابدالیم^۲ و بیش (۲۲۷۳)
در حالی که شیطان، او را لایق این ندانسته که خود را به او نشان دهد. یعنی حتّی دیو و
اهریمن نیز ننگ دارند از اینکه او را همراه و همراه خود کنند، ولی او مدعی است که مقامش از
اولیاء الله و ابدال نیز بالاتر است.

حرف درویشان بدزدیده بسی تا گمان آید که هست او خود کسی (۲۲۷۴)
این مرشد دروغین، سخنان و کلمات مخصوص اولیاء الله و درویشان بی خویش را که
براستی مرتبه فقر و حقیقت را دریافته اند می دزدد. تا مردم گمان کنند که او حقیقتاً مقامی در
عرفان دارد. [یعنی او کارش این است که فقط اصطلاحات درویشان و صوفیان را حفظ کند و
در مجالس بدان تفوّه نماید تا دیگران را مفتون و شیفته خود سازد. حرف درویشان را می دزدد
تا ساده دلان را به دام خودبینی های خود افکند.]

خرده گیرد در سخن بر بایزید ننگ دارد از وجود او یزید (۲۲۷۵)
در مقام حرف و سخن حتّی به مقام والای بایزید هم ایراد وارد می کند. در حالی که
یزید بن معاویه با آن همه دنائت روح از باطن تیره و پلید او ننگ دارد و از او بیزاری
می جوید. [بایزد بسطامی، از اکابر صوفیه سده سوم هجری، نیای او گبر بود و سپس مسلمان
شد. وی از اقران احمد خضرویه و ابوحنّص و یحیی معاذ است و شقیق بلخی را نیز دیده
است.^۳ وی با زبان خاص خود عقیده به وحدت وجود را بیان می داشته است.]

بی نوا از نان و خوان^۴ آسمان پیش او ننداخت حق، یک استخوان (۲۲۷۶)
این مدّعی نادرست که این همه دم از مقامات عرفانی می زند، هیچ نصیب و حصّه ای

۱. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۶. ضمناً برای معنی نفّس رحمانی، ر.ک. بیت شماره (۱۶۴۱)
همین دفتر.

۲. ابدال: ر.ک. بیت شماره (۲۶۴) همین دفتر.

۳. ر.ک. نفحات الانس، ص ۵۴.

۴. نان و خوان: کنایه از معانی غیبی و حقایق الهی.

از معانی غیبی و حقایق آسمانی ندارد، به طوری که حق تعالی او را به اندازه سگ درگاهش نیز به رسمیت نشناخته که پاره استخوانی جلوش بیندازد.

(۲۲۷۷) او ندا کرده که خوان، بنهادهام نایبِ حَقِّم، خلیفه زاده ام
با اینحال این مرشد شیاد، فریاد می زند که من سفره گسترده ای از معارف و ارزاق
معنوی گسترده ام، زیرا منم نایبِ حق و منم فرزند خلیفه الله که حضرت آدم ابوالبشر و انسان
کامل باشد.

(۲۲۷۸) اَلصَّلا، ساده دلانِ پیچ پیچ^۱ تا خورید از خوانِ جُودم سیر، هیچ
ای ساده دلانِ راه به جایی نبرده، بیایید تا از سفره جود و کرم من، «هیچ» را بخورید.
[در اینجا مولانا بر سبیل طنز و استهزاء، این مدعی فریبکار را فاقد هرگونه حقایق و کمال
معنوی دانسته و او را پوچ و توخالی معرفی می کند.
صَلا به تازی آتش است، آتش افروختن برای دعوت به مهمانی و اعلام حوادث به کار
می رفته است. عرب بر سر پشته ها و کوه های بلند، آتش روشن می کرد تا اگر گرسنه و
دور افتاده ای خواهان طعام باشد به دلالت آتش، بر سر سفره آنها حاضر شود و غذا بخورد.
این آتش را نَارُ الْقَرْنِ و نَارُ الضَّيَافَةِ گویند.^۲]

(۲۲۷۹) سالها بر وعده فردا کسان گِرد آن در گشته فردا نَارِسان^۳
سالیانی بس طولانی، مردم بر وعده فردای او گرد خانه اش می گردند، ولی آن فردا
هرگز نخواهد رسید. [مولانا در چند بیت فوق، مدعیان فریبکار را که به لباس ارشاد و شیخی
در می آیند و مردم و مریدان ساده دل را به بیراهه می برند معرفی کرده است. یعنی هر آدم دون و
فرومایه ای که در قید و بند نفس و هوی است نمی تواند دستگیری کند. از اینرو نجم رازی برای
خصوصیات مقام ارشاد، بیست شرط را قائل شده است که از جمله آنهاست: ایثار، توکل،
تسلیم، رضا، وقار، عفو، حلم، حسن خلق، علو همت، سخاوت، شجاعت، عقل، عفت^۴ و ...]

۱. پیچ پیچ: سخت پیچیده، مجازاً گرفتار و کسی که راه به جایی نبرد.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۷۱.

۳. نَارِسان: چیزی که حاصل نشود و به دست خواهان آن نرسد.

۴. ر.ک. مرصاد العباد، ص ۲۴۹-۲۳۶.

(۲۲۸۰) دیر باید تا که سِرّ آدمی آشکارا گردد افزون و کمی
زمانی دراز لازم است تا سِرّ و گوهر آدمی آشکار گردد. و معلوم گردد که در پس این
چهره‌های به ظاهر پسندیده و خوشنما چه باطنی دارد.

(۲۲۸۱) زیرِ دیوارِ بدن گنج است، یا خانهٔ مارست و مور و ازدها؟
آیا زیر دیوار بدن آدمی، گنجی نهفته شده و یا لانهٔ مار و مور و ازدهاست؟ یعنی آیا
درون آدمی، آکنده از معارف و حقایق ربّانی است یا مَکَمِنِ اخلاق پلید و افکار خبیث؟ [اما
گذر زمان هویت آدمیان را برملا کند.]

(۲۲۸۲) چونکه پیدا گشت کو چیزی نبود عُمَرِ طالب رفت، آگاهی چه سود؟
وقتی که زمانی دراز گذشت سرانجام برای طالب آشکار می‌شود که مرشد او صاحب
معرفتی نبوده و عُمَرِ او به تباهی سپری شده است. و حال اگر طالب، تازه متوجه این
اتلاف عمر شود چه سودی دارد؟ دیگر عُمَرِ هدر رفته باز نمی‌گردد. [رو بهمرفته معرفت نفس
آدمی، امری بسیار مشکل و مهمّ است. چنانکه ملاصدرا معرفت نفس را مفتاح همهٔ علوم
می‌داند و می‌گوید: «هرکه معرفت نفس حاصل نکرده خدا را نشناسد»^۱. و نیز عزالدین
کاشانی می‌گوید: «بدانکه هیچ معرفت بعد از معرفت الهی، شریف‌تر و نافع‌تر از معرفت انسانی
نیست.»]

در بیان آنکه نادر افتد که مُریدی در مدّعی مزوّر اعتقاد به
صدق بندد که او کسی است و بدین اعتقاد به مقامی برسد که
شیخش در خواب ندیده باشد و آب و آتش او را گزند نکند و
شیخش را گزند کند و لیکن به نادر باشد

(۲۲۸۳) لیک نادر طالب آید کز فروغ در حقّ او نافع آید آن دروغ
کم پیش می‌آید که جوینده و طالبی که خود برخوردار از نور هدایت است، مرشد
دروغین برای سلوک او مفید افتد. [گاه می‌شود که سالک با نیت پاک تحت ارشاد پیری

دروغین قرار می‌گیرد، و او به اهداف عالیه هدایت می‌رسد، ولی پیر دروغین در آتش هوی پرستی خود می‌سوزد. البته این مورد بسیار کم اتفاق می‌افتد.]

(۲۲۸۴) او به قصد نیک خود جایی رسد گرچه جان پنداشت، و آن آمد جسد
آن مرید سالک با نیت نیک خود به هدایت راه می‌برد. گرچه او آن پیر دروغین را جان
و روان می‌پندارد، ولی در واقع آن پیر مدعی، همچون جسد فاقد جان است و دارای حیات
معنوی نیست.

(۲۲۸۵) چون تحرّی^۱ در دل شب قبله را قبله نی و آن نماز او روا
به عنوان مثال، کسی که برای نمازگزاردن در دل شب، قبله را بجوید و پیدا نکند، بازهم
نمازش درست و مقبول است.

(۲۲۸۶) مدعی را قحطِ جان، اندر سر است لیک ما را قحطِ نان بر ظاهرست
مدعی دروغین، باطناً و برحسب درون، دچار فقر و نداری جان و معناست، از اینرو
این فقر و بی‌مایگی، مخفی است، ولی فقر ما نسبت به امور مادی، ظاهر و آشکار است. [از
اینروست که شناخت مرشد صادق از کاذب، دشوار است.]

(۲۲۸۷) ما چرا چون مدعی پنهان کنیم؟ بهر ناموسِ مزوّر^۲ جان کنیم؟
ما برای چه فقر ظاهری مان را پنهان کنیم، درست مانند آن مدعی که فقر باطنی‌اش را
کتمان می‌کند؟ و برای چه به خاطر حسن شهرت دروغین و ریایی خود جان بکنیم و به رنج و
تعَب گرفتار آییم؟

صبر فرمودنِ اعرابی زن را و فضیلتِ صبر و فقر گفتنِ بازنِ خود

(۲۲۸۸) شوئی، گفتش چند جویی دخل و کشت؟ خود چه ماند از عمر؟ افزونتر گذشت
شوهر به زن گفت: ای خاتون، مگر چقدر به کشت و درآمد مادی نیاز داری؟ مگر از

۱. تحرّی: طلبِ صواب، جستجو.

۲. مُزوّر: ساختگی، دروغین.

این عُمر چقدر مانده است؟ بیشتر آن که سپری شده است.

عاقل اندر بیش و نقصان ننگرد زآنکه هر دو همچو سیلی بگذرد (۲۲۸۹)
انسان خردمند هرگز به کم و زیاد معاش توجه نمی‌کند، زیرا هر دو امر، یعنی کاشت و
فزود معیشت مانند سیل می‌گذرد و ثبات و قرار ندارد.

خواه صاف و خواه سیلِ تیره‌رو چون نمی‌پاید دمی، از وی مگو (۲۲۹۰)
خواه آب معاش، صاف و زلال باشد یعنی زندگی به رفاه گذرد و خواه تیره و کدر یعنی
زندگی به سختی گذرد، لحظه‌ای نمی‌پاید، پس، از آن حرفی نزن.

اندرین عالم هزاران جانور می‌زید خوش‌عیش، بی‌زیر و زبر^۱ (۲۲۹۱)
در این جهان، هزاران جانور در نهایت آسایش می‌زیند و به زندگانی خود ادامه
می‌دهند بی‌آنکه دچار اضطراب و پریشانی باشند. [این بیت و ابیات بعدی ناظر بر موضوع
توکل است.]

شکر می‌گوید خدا را فاخته^۲ بر درخت و برگِ شب ناساخته (۲۲۹۲)
پرنده زیبایِ فاخته، آرام روی درخت می‌نشیند، خدای تعالی را سپاس و شکر
می‌گوید، در حالی که روزی شبانه‌اش فراهم نیست.

حمد می‌گوید خدا را عَن‌دَلِیب^۳ که اعتمادِ رزق بر توست ای مُجِیب^۴ (۲۲۹۳)
بلبل، خدای تعالی را حمد می‌گوید و با زبان حال و قال اظهار می‌دارد: اعتماد
روزی و رزق بر توست ای اجابت‌کننده دعاها. [حضرت عیسی مسیح (ع) فرموده است:
«مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند، و پدر

۱. زیر و زبَر: مجازاً اضطراب و پریشان‌خاطری است.

۲. فاخته: نوعی از کبوتران که قمری و کوکو نیز گویند.

۳. عن‌دلیب: بلبل، هزارستان.

۴. مُجیب: اجابت‌کننده.

آسمانی شما آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید؟» [

(۲۲۹۴) باز، دستِ شاه را کرده نوید از همه مُردار بُزیده امید
پرنده دلیر یعنی بازِ بلندپرواز از همه مردارها قطع امید کرده و از آنها روی برنافته
است و تنها بر دست شاه امید بسته است.

(۲۲۹۵) همچنین از پشه گیری تا به پیل شد عیالُ الله و حقِ نِعَمِ الْمُعِیل^۱
همین‌طور از پشه گرفته تا فیل، یعنی از کوچکترین حیوانات تا بزرگترین جانوران،
همگی خانوار و روزیخوار خوانِ نعمتِ حضرت پروردگار هستند. زیرا حق تعالی روزیخواران
را نیک پذیرایی می‌کند. [خداوند در سوره هود آیه ۶ می‌فرماید: وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا
عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَ... «هیچ جنبنده‌ای بر روی زمین نیست جز آنکه حق تعالی رزق او را می‌دهد
و...»]

(۲۲۹۶) این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست از بخار و گرد^۲ بود و بادِ ماست^۳
این همه غم و اندوه که به خاطر معاش و کسب روزی در سینه‌ها انباشته شده، نتیجه
غباری است که از طوفانِ «من» و «مایی» برخاسته است. [چرا انسان از فقدان چیزی غمگین
می‌شود؟ به خاطر آنکه بدان دل بستگی دارد، و هرگاه این آویزش نباشد، فقدان آن چیز او را
اندوهگین نسازد.]

(۲۲۹۷) این غمانِ بیخِ کن چون داسِ ماست این چنین شد و آنچنان وسواسِ ماست
این اندوه‌های ریشه کن همچون داسی است که عُمر ما را می‌درود، و اینکه بگوییم: این
کار چنین شد، و آن کار چنان شد. همانند وسواسی بر پیکر روح ما می‌افتد و آن را آرام آرام
می‌خورد و می‌تراشد. [از این رو فرزنانگان و حکیمان گفته‌اند که اندوه، داسِ عُمر است.^۴]

۱. انجیل متی، باب ششم، آیه ۲۶.

۲. نِعَمِ الْمُعِیل: نیکو کفیل و سرپرست خانواده اوست.

۳. بخار و گرد: کنایه از آثار و لوازم هستی دنیوی.

۴. باد و بود: هستی مادی و لوازم آن.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۸۹۵.

دان که هر رنجی، ز مُردن، پاره‌ای است جزوِ مرگ از خود بران، گر چاره‌ای است (۲۲۹۸)

این را هم بدان که هر رنج و دردی که بر جسم و روح ما عارض شود، پاره و بخشی از مرگ است. پس تا می‌توانی باید پیک مرگ را از خود دور سازی. [برای همین است که اولیاءالله را بیم و اندوهی نیست: لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^۱]. زیرا همه بیم‌ها و اندوه‌ها از آرزوی بلند، زاده می‌شود و کسی که بر آرزوهای دنیوی غالب شود و از وزش بادهای مادی در امان باشد، مانند شعله‌ای راست و فروزان خواهد ایستاد. در یکی از سروده‌های صوفیانه هندی آمده است: «و مردی که در بندِ تحصیلِ مقتضیاتِ حواس باشد، او گرفتارِ کمند محسوسات گردد، و از این گرفتاری آرزو پیدا شود و از آرزو، غصه پدید آید، و از غصه، غفلت رو نماید و از غفلت، فراموشی چیره گردد و از فراموشی، عقل زوال پذیرد و از زوال عقل، راه خلاصی از دست رود^۲».]

چون ز جزوِ مرگ نتوانی گریخت دان که کُلّش بر سَرَت خواهند ریخت (۲۲۹۹)

حال که نمی‌توانی از پاره و جزء مرگ رهایی یابی، بدان که کُلّ مرگ، تو را در رُیابد.

جزوِ مرگ ار گشت شیرین‌مرتورا دان که شیرین می‌کند کُل را خدا (۲۳۰۰)

اگر جزء و پاره مرگ که همان دردها و امراض هستند برای تو سهل و مقبول شد، بدان که خدای تعالی، مرگِ نهایی را هم برایت شیرین می‌کند. [چون زندگانی دنیا محدود در نسبت‌ها و حدود است، بنابراین نه خوشی مطلق وجود دارد و نه رنج مطلق، پس اگر از ابتدا بپذیریم که در زندگانی جلوه‌هایی از درد و رنج، قهری است، در این صورت، دردها و رنج‌ها کمتر ما را به رنج می‌افکند و نهایتاً مرگ را نیز به عنوان یک واقعیت طبیعی، شیرین خواهیم پذیرفت.]

دردها از مرگ می‌آید رسول از رسولش رُو مگردان ای فَضول^۳ (۲۳۰۱)

دردها، پیک و فرستاده حاکم مرگ هستند. پس ای بیهوده‌کوش از پیک مرگ روی مگردان.

۱. سوره اعراف، آیه ۳۵.

۲. یَکُوت گیتا، ص ۱۵.

۳. فَضول: زیاده‌گو و یاوه‌گو؛ و کسی که به کارهای غیرلازم پردازد. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۵۷۱)

(۲۳۰۲)

هر که شیرین می‌زید، او تلخ مُرد هر که او تن را پَرَشْتَد، جان نَبُزَد

هرکس که زندگانی خود را به شیرینی سپری کند، او با تلخی خواهد مُرد، و هر که تنِ خویش را پیرورد او از مرگ سخت و تلخ خلاصی نمی‌یابد. [«تلخی مرگ که آن را سَكَرات می‌گویند، برای کسی است که بر خوشی‌ها و لذات حیات دل نهاده و رنج‌ها را بر خویش آسان نکرده است، وگرنه، هنگام عَرُوض مرگ، حواس از کار فرو می‌ایستد و آدمی مرگ را به معنی علمی آن ادراک نمی‌کند»].

(۲۳۰۳)

گوسفندان را ز صحرا می‌کُشند آنکه قَرِبَه‌تر، سبک‌تر می‌کُشند

به عنوان مثال، گوسفندان را که از دشت به سوی خانه می‌برند، هر گوسفندی که قَرِبَه‌تر و سَمین‌تر باشد زودتر قربانی‌اش می‌کنند. [بنابر این از ابیات فوق نتیجه می‌شود که باید رنج‌ها و دردهای کوچک را با روی باز استقبال کرد تا بر اثر این تمرین، بتوان رنج‌های عظیم را بر دوش کشید.]

(۲۳۰۴)

شب گذشت و صبح آمد ای تَمَر چند گیری آفسانه زر ز سَر؟

شب دنیا به پایان می‌رسد و بامداد آخرت سر می‌زند ای تیمور، تا کی افسانه طلا و دارایی را می‌خواهی از سر بگیری و دوباره آغاز کنی؟ [تَمَر «ظاهراً مخفّف تیمور است با حرکتی در (م) مابین ضمه و فتحه. مولانا اعلام و اسامی اشخاص را گاه به صورت تکیه کلام و بدون اراده شخصی بخصوص استعمال می‌کند»^۱]. برخی نیز گفته‌اند که تَمَر نام زن اعرابی بوده است. بعضی نیز تَمَر را تَمَر خوانده‌اند و معنی کرده‌اند ای «میوه دل‌من» ای «عزیز من»^۲.]

(۲۳۰۵)

تو جوان بودی و قانع‌تر بُدی ز رُطلب گشتی، خود اوّل زر بُدی

تو در آغاز، جوان و پُر طراوت بودی، و در عین حال، قانع‌تر نیز بودی، ولی اینک خواهان زر و مال شده‌ای، در صورتی که در ابتدا خود، زر بودی و وجود گرانبها داشتی.

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۸۱-۹۸۰.

۲. پیشین، ج ۳، ص ۹۸۲.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۸۹۷.

رَز بُدی، پُر میوه، چون کاسِد^۱ شدی؟ وقتِ میوه پُختنت فاسد شدی؟ (۲۳۰۶)
 تو درخت انگوری بودی پُر از میوه. حال چگونه تباه و بی رونق شده‌ای؟ در این وقت که باید میوه‌های رسیده و خوشگوار بدهی چرا تباه شده‌ای؟ [درون تو ابتدا پُر بود از میوه‌های صفات و کمالات اخلاقی، حال که پا به سن گذاشته‌ای و باید در عرصه کمالات، پخته و استوار شوی چرا به واسطه حرص و آزمندی همه آن ثمرات را تباه می‌کنی؟]

میوه‌ات باید که شیرین‌تر شود چون رَسَنُ تابان^۲ نه واپس‌تر رود (۲۳۰۷)
 میوه تو باید روز به روز شیرین‌تر شود نه آنکه مانند رِسمانُ تابان، به عقب روی. [هرچه عُمَرُ سپری شود باید میوه تجربه و کمالات روحی، برجسته‌تر و دلپذیرتر باشد، نه آنکه هرچه بر طول عُمَر افزوده می‌شود، شخص از حیث کمالات به قهقرا رود و اندوخته‌های پیشین را نیز از کف بدهد.]

جُفَتِ مایی، جُفَتِ باید هم صفت تا برآید کارها با مصلحت (۲۳۰۸)
 ای زن، تو جُفَتِ منی، جفت باید هم‌خوی و هم‌طراز باشد تا کارها بر وفق مراد و مصلحت بگردد و پیش رود.

جُفَتِ باید بر مثالِ همدگر در دو جُفَتِ کفش و موزه درنگر (۲۳۰۹)
 جفت باید نظیرِ هم باشند، نگاه کن به دو لنگه کفش تا مشابَهت میان یک جفت را مشاهده کنی.

گر یکی کفش از دو، تنگ آید به پا هر دو جُفَتش کار نآید مر تو را (۲۳۱۰)
 مثلاً اگر از دو لنگه کفش، یکی به پایت تنگ باشد، هر دو لنگه کفش، دیگر به درد نمی‌خورد.

۱. کاسِد: بی‌رواج و بی‌قدر.

۲. رَسَنُ تاب: کنایه از کسی است که سیر قهقرای می‌کند؛ زیرا وقتی که می‌خواهند نخ را تاب دهند، یکی کلاف را در دست می‌گیرد و دیگری، سر نخ را می‌گیرد و عقب عقب می‌رود تا نخ از کلاف باز شود.

(۲۳۱۱) جُفَتِ در، یک خُرد و آن دیگر بزرگ؟ جُفَتِ شیرِ بیشه دیدی هیچ گرگ؟
مثلاً آیا هیچ دیده‌ای که از دو لنگه درِ خانه، یکی بزرگ باشد و دیگری کوچک؟ آیا
هیچ تا به حال دیده‌ای که جُفَتِ شیرِ بیشه، گُرگ باشد؟

(۲۳۱۲) راست نآید بر شتر جُفَتِ جِوال^۱ آن یکی کوچک و آن دیگر کمال
مثلاً اگر از دو جِوال شتر، یکی کوچک و آن دیگری بزرگ باشد، تعادل را از دست
می‌دهد و بر پشت شتر، راست و مستقیم قرار نمی‌گیرد.

(۲۳۱۳) من روم سَوی قناعت دل‌قوی تو چرا سَوی شَناعت^۲ می‌روی؟
من که با دل قوی و استوار از قناعت استقبال می‌کنم، تو چرا به سَوی نکوهش و
عیب‌جویی من می‌روی؟

(۲۳۱۴) مردِ قانع از سَرِ اخلاص و سوز زین نَسَق^۳ می‌گفت با زن تا به روز
مرد قانع در کمال اخلاص که از سوز دلش بود، این گونه سخنان را تا به وقت بامداد به
همسرش می‌گفت و با این روش اندرزش می‌داد.

نصیحت کردن زن، مرشوی را که سخن افزون از قدم و از
مقام خود مگویم تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ که این سخن‌ها اگرچه
راست است این مقام توکل تو را نیست و این سخن گفتن فوق
مقام و معامله خود زیان دارد وَ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ^۴ باشد

(۲۳۱۵) زن برو زد بانگ، کای ناموش کیش من فسونِ تو نخواهم خورد بیش
زن صحرانشین بر سر او فریاد زد: ای ریاکار، من افسون تو را بیش از این نخواهم

۱. جِوال: کیسه بزرگ که از نخ ضخیم یا پارچه خشن درست کنند برای حمل بار.

۲. شَناعت: سرزنش کردن.

۳. نَسَق: روش.

۴. در مطلع این بحث به آیه ۳ و ۴ سوره صَف اشاره شده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ.
«ای مؤمنان چرا می‌گویید و بدان عمل نمی‌کنید؟ اینکه می‌گویید و نمی‌کنید خشم خدا را برانگیزد.»

خورد و دیگر آن را نمی‌پذیرم. [ناموش‌کیش، ریاکار و خودفروش، کسی که به ظاهر زاهد و به باطن دنیا دوست است. ناموس، تظاهر به زهد و عبادت دروغ و نیز مرادف است با تنگ و نام.]

(۲۳۱۶) **تُرّهات از دعوی و دعوت مگو** **رَو، سخن از، کبر وز نَخوت مگو**
این قدر قیافه دعوت به حق مگیر و این همه ادعای یاوه مکن، برو و این همه از خودبینی و نخوت حرف مزین. [تُرّهات: راههای باریک که از جاده و شاهراه جدا و منشعب گردد. مجازاً سخنان پوچ و بی‌فایده، جمع تُرّهه که ظاهراً مُعَرَّب (تو راه، دوراهه) است. این کلمه به اتفاق اهل لغت، پارسی مُعَرَّب است.^۱]

(۲۳۱۷) **چند حرفِ طُمطُراق و کار و بار؟** **کار و حالِ خود ببین و شرم دار**
چقدر با آب و تاب راجع به کار و بارت حرف می‌زنی؟! تو به کار و حال خودت نگاه کن و شرم بنما. [طُمطُراق: کز و فرو خودنمایی، نمایش شکوه و جلال به دروغ. ظاهراً این کلمه مرکب است از طُرُنْب و یا تُثْب از مصدر طُرُنْبیدن و تُثْبیدن و تنبیدن به معنی فروریختن سقف خانه با آواز سهمناک.^۲]

(۲۳۱۸) **کبر، زشت و از گدایان زشت‌تر** **روز، سرد و برف و آنکه جامه‌تر**
کبر و خود بزرگ بینی فی نفسه زشت است، خاصه اگر گدایان چنین صفتی برخود ببندند زشت‌تر می‌نماید. این درست مانند آن است که در روزی پُر برف و سرما، لباس تن آدم نیز خیس و تر باشد. همین‌طور تکبرِ گدایان هم به همین اندازه نامطبوع و ناگوار است.

(۲۳۱۹) **چند دعوی و دَم و بادِ بروت^۲** **ای تو را خانه چو بَیْتُ العَنکَبوت**
آخر تا به کی ادعای یاوه می‌کنی و باد در سبیلت می‌اندازی و تکبر می‌ورزی؟ ای که

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۸۶.

۲. کار و بار: کار به معنی کشت و زراعت و بار به معنی ثمر... مجازاً وضع مزاج و حالت معیشت را افاده می‌کند در محاورت امروزی (ر.ک. پیشین).

۳. پیشین، ص ۹۸۶.

۴. بادِ بُروت: بُروت به معنی سبیل مردان است و بادِ بروت، مجازاً به معنی تکبر و خودنمایی است.

خانۀات مانند خانۀ عنکبوت، سست و بی اساس است. [در سورۀ عنکبوت آیه ۴۱ آمده است: ... وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْيُوتِ لَيَبِئَتْ الْعَنْكَبُوتُ... «... و همانا سست ترین خانۀها، خانۀ عنکبوت است...»]

(۲۳۲۰) از قناعت کی تو جان افروختی؟ از قناعت ها تو نام آموختی

تو کی از قناعت، روح را فروزان کرده ای؟ تو از قناعت فقط اسمی و نامی یاد گرفته ای. [قناعت: در اصطلاح صوفیۀ عبارت است از: «طلب ناکردن آن را که در دست تو نیست و بی نیاز شدن از آنچه در دست توست.» و این مقدمۀ مقام رضایت^۱ و نیز گفته اند که قناعت عبارت است از ترک شهوات نفسانی و تمتّعات حیوانی مگر به قدر ضرورت: «بدانکه قناعت عبارت است از ترک شهوات نفسانی و تمتّعات حیوانیه مگر از آنچه لابدّ باشد»^۲.]

(۲۳۲۱) گفت: پیغمبر: قناعت چیست؟ گنج را تو و انمی دانی ز رنج

پیامبر (ص) فرمود: قناعت چیست؟ قناعت گنجی پایان ناپذیر است. ولی تو گنج را از رنج باز نمی شناسی. [حدیثی از پیامبر (ص) منقول است که: الْقَنَاعَةُ كَنْزٌ لَا يَفْنَى^۳. «قناعت گنجی است تمام نشدنی.» این فرمایش از حضرت امیرمؤمنان نیز نقل شده است^۴.]

(۲۳۲۲) این قناعت نیست جز گنج روان تو مزین لاف، ای غم و رنج روان

این قناعتی که از آن یاد کردیم، چیزی نیست، مگر همان گنج روان، یعنی آن گنجی که سرشار و تمام نشدنی است. ای کسی که مایۀ اندوه و رنج روح هستی، تو دیگر از قناعت دم مزین و دعوی یاه مکن. [برخی از شارحین مثنوی از آن جمله حاج ملاهادی سبزواری، گنج روان را همان گنج قارون دانسته اند. و کلمۀ روان را در مصراع دوم، بر روح و

۱. ر.ک. پیشین ص ۹۸۹.

۲. لب لباب مثنوی، ص ۳۰۵.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۲.

۴. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام). حکمت، شماره ۵۴ و ۴۶۷.

روان تطبیق کرده‌اند.^۱ استاد فروزانفر نیز می‌گوید: به گفته فرهنگ‌نویسان، (گنج‌روان) گنج قارون است. برای آنکه پیوسته در درون زمین حرکت می‌کند و یا فرومی‌رود.^۲ برخی دیگر از شارحان مثنوی، از جمله انقروی، «روان» را در هر دو مصراع به معنی جان و روح گرفته‌اند.^۳ به هر حال شرح این بیت بر مبنای نظر حاج ملاهادی سبزواری صورت گرفت. [

تو مخوانم جُفت، کمتر زن بَغَل جفتِ انصافم، نِیم جفتِ دَغَل (۲۳۲۳)
تو مرا همسر خود نخوان و جفت خود مدان و مرا کمتر مورد تمسخر قرار ده که من جُفتِ با انصافم و خالص، نه جفتِ ریاکار. [بغل زدن: شماتت کردن، خوشی کردن از روی استهزاء با کسی].^۴

چون قدم با میر^۵ و با بَگ^۶ می‌زنی؟ چون ملخ را در هوا رگ می‌زنی؟ (۲۳۲۴)
تو که مدعی هستی که با امیران و بزرگان همراه و همقدم هستی، پس چرا از شدت فقر و نداری، سخت می‌کوشی و این در و آن در می‌زنی تا غذایی ناگوار و پست پیدا کنی؟ [رگ زدن ملخ در هوا: کنایه از جستجوی بسیار در طلب معاش و بسنده کردن به طعمی ناخوش و ناگوار].

با سگان از استخوان در چالشی^۷ چون نیی اشکم تهی، در نالشی^۸ (۲۳۲۵)
به خاطر یک پاره استخوان حتی با سگ‌ها در جنگ و ستیزی، و تو مانند «نی» که درونش خالی و شکمش تهی است در ناله و فغانی. یعنی خلاصه تو و طالبان جیفه دنیا که سگ‌سیرت هستند لقمه‌ها را از دست هم به یغما می‌برید و زوزه برمی‌کشید.

۱. شرح اسرار، ص ۶۷.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۸۸.

۳. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۹۰۳.

۴. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۲، ص ۱۳۶.

۵. میر: بزرگ، فرمانروا.

۶. بَگ: امیر و بزرگ.

۷. چالیش: جنگ و جدال.

۸. نالیش: نالیدن.

- (۲۳۲۶) سَوِي من منگر به خواری سست سست تا نگویم آنچه در رگهایِ توست
به من با دیده حقارت منگر، وِلا باطن تو را فاش خواهم ساخت.
- (۲۳۲۷) عقلِ خود را از من افزون دیده‌ای؟ مر منِ کمِ عقل را چون دیده‌ای؟
تو عقل خود را بیشتر از من می‌دانی. حال بگو بینم منِ کم عقل را چگونه دیده‌ای؟
یعنی مرا واقعاً نشناخته‌ای که کم عقلم می‌دانی.
- (۲۳۲۸) همچو گرگِ غافل اندر ما مَجهِ ای ز ننگِ عقلِ تو بی‌عقل، بِه
مانند گرگهای غافل به روی من جست و خیز مکن، ای شوهری که بی‌عقلی و جنون
از وضع و کیفیت عقل مورد ادعای تو بهتر است.
- (۲۳۲۹) چونکه عقلِ تو عقیلهُ مردم است آن نه عقل است آن، که مار و کژدم است
از آن جهت که عقل تو باعث مزاحمت و بندپایِ مردم است، تو نباید آن را عقل نام
بدهی. بلکه این، مار و کژدم است که به هرکس برسد نیشی می‌زند و آزاری می‌رساند. [عقیلهُ:
به معنی پای‌بند شتر، زانوبند است. ظاهراً این کلمه اماله شده «عِقال» است که در عربی زانوبند
شتر را گویند. برخلاف قیاس^۱.]
- (۲۳۳۰) خصمِ ظلم و مکرِ تو، الله باد مکرِ عقلِ تو، ز ما کوتاه باد
دشمن ستم و نیرنگ تو، خدا باشد، و نیرنگ عقل تو از ما کوتاه باشد. [در اینجا مولانا
از زبان زن اعرابی، احوال شیوخِ ریاکار و مزور را که اهل هوی را صید می‌کنند توصیف
می‌کند و می‌فرماید:]
- (۲۳۳۱) هم تو ماری، هم فسونگر^۲ ای عَجَب مازگیر و ماری ای ننگِ عرب
شگفتا که تو هم ماری و هم افسونگر، تو هم مارگیری و هم مار. ای ننگ
تازیان.

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۹۲.

۲. فسونگر: جادوگر، کسی که افسون می‌خواند.

زاغ اگر زشتی خود بشناختی همچو برف از درد و غم بگداختی (۲۳۳۲)
مثلاً زاغ اگر از زشتی خود آگاه می‌شد، از درد و غم همچون برف، آب می‌شد.

مرد افسونگر بخواند چون عَدُو او فسون بر مار، مار افسون بَرُو (۲۳۳۳)
مرد افسونگر بر مار همچون دشمن، افسون می‌خواند، او افسون را بر مار می‌خواند و مار هم او را افسون می‌کند. [چون افعال آدمی تحت تصرف میل و انگیزه است. ابتدا مار، مارگیر را شیفته خود می‌کند و سپس مارگیر بر او افسون می‌خواند و صیدش می‌کند.]

گر نبودی دام او افسونِ مار کی فسونِ مار را گشتی شکار؟ (۲۳۳۴)
اگر افسون مار برای آن افسونگر، دام و بند نبود، کی افسونگر، شکار و گرفتار افسون مار می‌شد و آن مار چگونه می‌توانست او را به خودش مشغول سازد؟

مرد افسونگر، ز حرص و کسب و کار در نیابد آن زمان، افسونِ مار (۲۳۳۵)
مرد افسونگر (مارگیر) از شدت آزمندی و کار و کسب، آن موقع، افسون مار را بر خودش نمی‌فهمد.

مار گوید: ای فسونگر هین و هین^۱ آن خود دیدی؟ فسونِ من ببین (۲۳۳۶)
مار می‌گوید: ای افسونگر، بدان و آگاه باش که نتیجه افسون خود را دیدی، اینک افسون مرا نیز ببین. [مرشدانِ ریاکار و قطب‌نماهای فریبکار که همواره با حیل و دغل، اصحاب نفس و اقربانِ هوی را افسون می‌کنند موجب می‌شوند که آن مردم، پیرامونشان حلقه زنند و با القاب و عناوین پُر زرق و برق پیران دغل‌باز را مفتون و مشغول به خود کنند و چون آنان به کثرت مریدان و انبوه هواداران خود می‌نگرند گمان می‌دارند که واقعاً کسی هستند. به قول عزیزالدین نَسفی: «ای درویش، بسیار دیدم که این رنگ را بر خود بسته‌اند و دعوی شیخی می‌کنند و شیخی را دام مال و جاه ساخته‌اند. خدای تعالی همه را از صحبت ایشان نگاه

۱. هین: آگاه باش. تکرار آن نیز جهت تأکید است.

دارد^۱ پس مرادانِ دروغین، مرید مریدان خود هستند.]

(۲۳۳۷) تو به نامِ حق، فریبی مر مرا تا کُنی رُسوایِ شور و شر مرا
تو با نام و عنوان شریف حق تعالی مرا فریب می‌دهی تا مرا رسوای شور و شر کنی.
یعنی خلاصه مرا وسیله‌ای می‌سازی برای جلب دیگر ساده‌لوحان. پس من در واقع به خاطر
حق و حقیقت مطیع تو شدم نه به خاطر خودِ تو.

(۲۳۳۸) نامِ حَقِّم بست، نسی آن رایِ تو نامِ حق را دام کردی، وای تو
ای پیر ریاکار و ای قطب دغلکار، بدان که تنها این نام شریف حق تعالی است که مرا
تسلیم و منقاد تو کرده نه رأی تو، زیرا تو زیون‌تر از این هستی که من تسلیم تو باشم. تو نام
شریف حق را وسیله‌ای کردی برای شکار کردن من. پس وای بر احوال تو که حق را وسیله
رسیدن به باطل می‌کنی.

(۲۳۳۹) نامِ حق بستاند از تو دادِ من من به نامِ حق سپردم جان و تن
نام شریف حق تعالی، دادِ مرا از تو می‌گیرد، که من جان و کالبدم را به نام شریف حق،
تسلیم تو کرده‌ام.

(۲۳۴۰) یا به زخمِ من رگِ جانت بُرد یا تو را چون من به زندانی بُرد
یا با زخم من، رگِ عمرت را می‌برد یا آنکه همانند من به زندانت گرفتار می‌سازد. [در
ابیات فوق، مولانا از زبان اعرابی موشکافی‌های دقیقی درباره شیوخ ریاکار و اقطابِ مکار به
دست داده، و این ابلیسانِ آدم‌روی را معرفی کرده است تا طالبان حق، به هر دستی
دست‌دهند.]

(۲۳۴۱) زن ازین گونه خشنِ گفتارها خواند بر شوی جوان، طومارها
زن اعرابی به درازیِ طومارها از این سخنان خشن و ناهموار برای همسر خود خواند.
خلاصه حرفهای درشت و ناگواری بدو زد.

نصیحت کردنِ مرد، مرزن را که در فقیران به خواری منگر و در کار حق به گمانِ کمال نگر و طعنه مرزن بر فقر و در فقیران به خیال و گمانِ بینوایی خویشان

گفت: ای زن، تو زنی یا بوالْحَزَن؟^۱ فقر، فخرست و مرا بر سر مرزن^۲ (۲۳۴۲)

آن مرد، خطاب به همسرش گفت: ای زن، تو واقعاً زنی یا مایه اندوه و غم؟ فقر برای من، فخر و مایه مباهات است و این قدر سرزنشم مکن. [مصرع دوم، اشارت است به حدیث معروفی که منسوب به حضرت ختمی مرتبت (ص) است: *الْفَقْرُ فَخْرِي وَ بِهِ أَفْتَخِرُ*^۳. «فقر، مایه مباهات و نازش من است و بدان می‌بالم.» فقر، از جمله مقامات و مراحل سیر و سلوک است و نخستین گام تصوف به شمار می‌رود. فقر در بدایت، ترک دنیا و در نهایت فناست. فقیر آن است که از سر همه چیز گذشته باشد^۴. فقر به طور کلی بر دو نوع است: یکی فقر ذاتی و دیگری فقر صفاتی. منظور از فقر ذاتی این است که همه موجودات و ممکنات، برای پدیدار شدن و ظهور در عرصه هستی نیازمند ذات باری تعالی هستند، چنانکه حضرت سبحان در کتاب قرآن می‌فرماید: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ*^۵. «ای مردم، شما فقیر و نیازمند حضرت حق تعالی هستید و اوست بی‌نیاز ستوده.» و منظور از فقر صفاتی این است که همه موجودات پس از به ظهور آمدن، باید راه کمال پویند و متخلق به اخلاق الله و مظهر اسماء و صفات او شوند: *رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى*. «پروردگار ما آن کسی است که بیافرید آفریدگان را و آنگاه به راه کمال، ره بنمود^۶.»

در اصطلاح تصوف، فقر از جمله مقامات است و نه احوال. در تعریف فقر گفته‌اند: فقر در آغاز، ترک دنیا و مافیهاست و در انجام، فنا شدن است در ذات احدیت. بنابر این فقیر کسی است که هیچ ندارد، یعنی از سر همه چیز گذشته تا به همه چیز رسیده است^۷. همین‌طور گفته‌اند: فقر حقیقی، تنها فقدان غنا نیست، بلکه فقدان میل و رغبت به هرگونه غناست. یعنی

۱. بُولْحَزَن: مایه حزن و اندوه.

۲. بِر سر زدن: نکوهش کردن، سرزنش نمودن.

۳. احادیث مثنوی، ص ۲۳.

۴. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۳۸۳.

۵. سوره فاطر، آیه ۱۵.

۶. سوره طه، آیه ۵۰.

۷. ر.ک. لباب الالباب، ص ۳۸۳.

فقیر باید از هر فکر و انگیزه‌ای که او را از خدا غافل و به دنیا مشغول می‌دارد عاری و تهی باشد.^۱ پس برای آنکه به فقر حقیقی اولیاء رسید باید از خویش برون آمد و هرچه «هست» و «بود» است از حق تعالی دانست و حتی برای خود نیز موجودیت قائل نشد. چنانکه عبدالرزاق کاشانی گوید: «هرکه برای خدا از خودش برون نیاید و به حقیقت معنای اَسْلَمْتُ وَجْهً لِلَّهِ نرسیده باشد هنوز مدعی موجودیت خود است، و این شخص هنوز به مقام فقر نرسیده است.^۲ جامی نیز گوید: «فقر را رسمی است و حقیقتی. رسم او عدم املاک است و حقیقت او خروج از احکام صفات و سلب اختصاص چیزی به خود.^۳ باز گفته‌اند: درویشی، شعار اولیاء بود و پیرایه اصفیاء و اختیار حق سبحانه و تعالی، خاصگان خویش را.^۴

حاج ملاهادی سبزواری در کلامی پر معنا می‌گوید: «هرگاه فقر حقیقی، به نهایت رسید غنای حقیقی است و عبودیت حقیقی به کمال رسید مولویت حقیقی است و در حدیث است که اَلْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ.^۵

فقر حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام علاوه بر دارا بودن بُعد عرفان باطنی و معنوی دارای بُعد اجتماعی و مدنی نیز بود: «خداوند بر پیشوایان حق و عدالت واجب گردانیده که خود را با فقیران (ستمدیدگان اجتماع و به یغمارفتگان حقوق) برابر نهند تا آنکه فقر و تنگدستی، آنان را نیاززد.^۶ بنابر این، فقر اولیاء با فقر عامه فرق دارد. فقر اولیاء حاکی از کمال روحانی است، ولی فقر عامه، حاکی از سیطره ظلم و بیدادگری در روابط و مناسبات اجتماعی. و لذا حاوی هیچگونه کمالی نیست بلکه عین نقص و زشتی است.

نشان فقر صدیقان و فقیران صادق، گله نگزاردن و نهان داشتن آثار سختی و بلاست چنانکه ابراهیم خواص گفت که علامت فقیر صادق «تَزْكُ الشُّكُوى وَ إِخْفَاءُ أَثَرِ الْبَلْوى»^۷ است. و باز درباره نشان و علامت فقر گفته‌اند: «نام فقیر در زبان اهل تصوف بر کسی افتد

۱. ر.ک. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۷۷.

۲. شرح منازل السائرین، ۱۳۰-۱۲۹. در این باب بحث مستوفایی شده که همین مقدار ترجمه شد.

۳. نفحات الانس، ص ۸.

۴. رساله قشیریه، ص ۴۰۳.

۵. شرح اسرار، ص ۶۷.

۶. نهج البلاغه، (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۲۰۰.

۷. کتاب اللمع، ص ۴۹.

که خود را بدین صفت ببند و این حالت بر وی غالب باشد که بداند که هیچ چیز ندارد و هیچ چیز به دست وی نیست در این جهان و در آن جهان، نه در اصل آفرینش و نه در دوام آفرینش^۱»

و بالاخره مولانا، راه فقر را دشوار توصیف می‌کند: «این راه فقر، راهی است که درو به جمله آرزوها بررسی هر چیزی که تمنای تو بوده باشد، البته در این راه به تو رسد. هیچکس درین راه نرفت که شکایت کرد به خلاف راههای دگر، هرکه در آن راه رفت و کوشید از صدهزار یکی را مقصود حاصل شد و آن نیز نه چنانکه دل او خنک گردد و قرار گیرد^۲» [

مال و زر، سر را بُود همچون کلاه کل^۳ بُود او، کز کُله سازد پناه (۲۳۴۳)
دارایی و طلا در مَثَل برای سر، کلاه را می‌ماند، آنکه با کلاه، عیب سرش را می‌پوشاند و کلاه را هرگز از سرش دور نمی‌کند، معلوم می‌شود که کجَل است.

آنکه زلفِ جَعْد و رَعنا باشدش چون کلاهش رفت، خوشتر آیدش (۲۳۴۴)
ولی کسی که زلفان مجعد و زیبا داشته باشد، اگر کلاه از سرش بیفتد، یا از دستش برود، این بیشتر شادمانش می‌کند، زیرا وقتی کلاه از سرش بیفتد تازه زلفان زیبا و گیسوان رعنائش آشکار می‌شود. [شخص دنیا دار می‌خواهد با دارایی ظاهری، نداری‌ها و نقص‌های خود را بپوشاند.]

مردِ حق باشد به مانندِ بصر پس برهنه به که پوشیده نظر (۲۳۴۵)
مرد حق نیز در مَثَل مانند چشم است، زیرا برهنه و آشکار بودن چشم بهتر است از اینکه نهان و پوشیده باشد.

وقتِ عرضه کردن آن برده‌فروش برگند از بنده، جامه عیب‌پوش (۲۳۴۶)
برده فروش برای عرضه کردن اسیر و برده خویش به مشتری، لباس آن اسیر را می‌کند تا معلوم شود که او عیب و نقصی ندارد.

۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۲۰.

۲. فیه مافیه، ص ۱۴۵.

۳. کل: کجَل.

- (۲۳۴۷) ور بُود عیبی، برهنه کی کند؟ بل به جامه خدعه‌ای با وی کند
ولی اگر آن برده، معیوب باشد و عیبی در او وجود داشته باشد کی صاحبش او را
برهنه می‌کند؟ هرگز چنین نمی‌کند. بلکه آن برده عیناک را با جامه‌های رنگین و فاخر
می‌پوشاند تا او را به خریدار بقبولاند.
- (۲۳۴۸) گوید: این شرمنده است از نیک و بد از برهنه کردن، او از تو رَمَد
آن فروشنده مکار به خریدار گوید: این برده از همه کس خواه نیک و خواه بد شرمگین
است و خیلی خجالت می‌کشد. و اگر او را برهنه کنم از تو خواهد رمید.
- (۲۳۴۹) خواجه در عیب است غرقه، تا به گوش خواجه را مال است و مالش عیب پوش
خواجه و صاحب مال، ممکن است در زشتی و دیوسیرتی غرق شده باشد، ولی چون
مال و دارایی دارد، معایب او را از نظر ظاهر بینان می‌پوشاند.
- (۲۳۵۰) کز طمع، عیش نبیند طامعی^۱ گشت دلها را طمع‌ها جامعی
آزمندی که بر دارایی و مال آن صاحب مال، چشم طمع دوزد، عیب خواجه را نمی‌بیند،
زیرا آزمندی بر همه دلها قاهر است.
- (۲۳۵۱) ور گدا گوید سخن چون زرّکان ره نیابد کاله^۲ او در دکان
مثلاً اگر گدا و بینوا، سخنانی همچون کان ناب طلا بر زبان آورد، کالای او در مغازه،
راهی ندارد. یعنی کسی خریدار حرف او نمی‌شود. [این ابیات، ابیات پیشین را توضیح
می‌دهد.]
- (۲۳۵۲) کارِ درویشی، وِرایِ فهمِ توسّست سويِ درویشی بمنگر سست سست
حقیقت و گوهر مشرب درویشی از ظرف ذهن تو بیرون است، پس با نگاه حقارت بار
به مقام درویشی حقیقی منگر.

۱. طامع: طمع کننده، آزمند.

۲. کاله: متاع و اسباب خانه.

زآنکه درویشان، و رای ملک و مال روزی دارند ژرف، از ذوالجلال^۱ (۲۳۵۳)
زیرا که درویشان، برتر از مال و منال، روزی سترگی دارند که از بارگاه الهی به آنان
می‌رسد.

حقّ تعالی عادل است و عادلان کی کند استمگری بر بی‌دلان؟ (۲۳۵۴)
حقّ تعالی دادگر است، و دادگران کی بر درویشان، بیداد روا دارند؟

آن یکی را نعمت و کالا دهند وین دگر را بر سر آتش نهند (۲۳۵۵)
به یکی نعمت و مکنت فراوان می‌دهند، و دیگری را بر آتش فقر و ریاضت
می‌نشانند.

آتشش سوزد که دارد این گمان بر خدای خالق هر دو جهان (۲۳۵۶)
هر کس گمان کند که خداوند دو جهان، در تقسیم ارزاق، ستم و بیداد، کرده است، آتش
او را فرو گیرد. [حقیقت درویشی، بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حقّ است که ثمره آن، استغنا
و توانگری واقعی و راستین است. مردم به حکم حسّ و آنچه در معیشت روزانه با آن روبرو
هستند، تصوّر می‌کنند که توانگری آن است که مال و منال بیشتر به دست آورند در صورتی که
بیشی ثروت مولّد حاجت افزون‌تر است از نگهداری مال و نگرانی از تباهی آن، و غم آنکه
دزد ببرد و وام‌دار بازش ندهد و نظایر آن. بدین جهت، صوفیان، توانگری را از صفات و احوال
قلب می‌شمارند و فزونی ثروت را دلیل غنای قلب نمی‌انگارند.^۲]

فقر، فخری از گزاف است و مجاز نئی هزاران عزّ، پنهان است و ناز (۲۳۵۷)
اگر پیامبر(ص) گفت: فقر، مایه مباهات و نازش من است^۳ این کلام از روی گزاف و
مجاز نیست، بلکه براساس حق و حقیقت است. زیرا با فهمیدن معنی حقیقی فخر خواهی دید
که هزاران عزّت و سربلندی در این فقر نهفته شده است.

۱. ذوالجلال: دارنده شکوه و رحمت.

۲. بیدل: مجازاً، بی‌صبر، بی‌قرار، ناشکیب.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۰۲.

۴. ر.ک. بیت شماره (۲۳۲۲) همین دفتر.

(۲۳۵۸)

از غضب بر من لقب‌ها راندی یازگیر و مازگیرم خواندی

اعرابی افزود: ای زن، از روی خشم و غضب، لقب‌های ناروایی به من نسبت دادی، مرا مریدپرور و مارگیر خواندی. [من درویش حقیقی هستم نه دنیاخواهی که در کسوت درویشان است.]

(۲۳۵۹)

گر بگیرم مار^۱، دندانش کنم تاش از سرکوفتن ایمن کنم

من اگر مار بگیرم، حتماً دندانه‌های نیش زهراگین او را می‌کنم، تا مردم را از گزند او در امان سازم. [این سخنان و سخنان بعدی ظاهراً از زبان آن مرد عرب است ولی در واقع حرف اولیاءالله و مرشدان حقیقی است که اگر برحسب ظاهر و حفظ مصالح، روی به دنیا کنند نیش قتال دنیا را که همانا غفلت و بی‌خبری از حضرت پروردگار است، برمی‌کنند و امور دنیا را در جهت سلوک راه حق به کار می‌گیرند و با نظر قدسی خود خاک را کیمیا می‌کنند.]

(۲۳۶۰)

زآنکه آن دندان، عدو جان اوست من عدو را می‌کنم زین علم، دوست

زیرا که آن دندان مار، دشمن جاننش است. و من با این کار دشمن را به دوست تبدیل می‌کنم.

(۲۳۶۱)

از طمع، هرگز نخوانم من فسون این طمع را کرده‌ام من سرنگون

من هرگز به خاطر طمع دنیا، افسون نمی‌خوانم زیرا که من بنای این طمع را واژگون کرده‌ام.

(۲۳۶۲)

حاشَ لِلَّهِ^۲ طمع من از خلق نیست از قناعت در دل من عالمی است

پناه بر خدا که من به مردم هیچ طمعی نبسته‌ام، بلکه از قناعت در قلب من عالمی پهن‌اور حاصل شده است.

(۲۳۶۳)

بَر سرِ اَمْرودبُنِ بینی چنان ز آن فرود آ، تا نمائد آن گمان

از بالای درخت گلابی مرا این‌گونه می‌بینی، اینک از آن درخت، پایین آی تا گمان

۱. مار: اینجا بر مال و ثروت اطلاق شود.

۲. حاشَ لِلَّهِ: جمله‌ای است که در مورد تنزیه به کار می‌رود.

قبلیات عوض شود. [أمرودبن نوعی گلایی است، ولی به صورت ضرب المثل درآمده است. بدین مضمون که: «ای فلانی از درخت امرود پایین بیا تا درست ببینی»^۱. شرح این داستان در دفتر چهارم مثنوی، بیت شماره (۳۵۴۴) به بعد آمده است که خلاصه آن چنین است: زنی می‌خواست در برابر چشمان شویِ گول و احمقش با مردی تباهکار، زشتی کند و با او درآمزد. از اینرو به شویش گفت من بر فراز درخت می‌روم تا میوه چینم. وقتی بر درخت شد گریه کنان بر شویش فریاد زد: ای نابکار، آن لوطی کیست که با تو تباهی می‌آورد؟! شویِ گول و نادان گفت: کسی با من تباهی نیاورده! اصلاً کسی جز من و تو در اینجا نیست! باز زن هوی‌پرست از روی شیطنت گفت: پس آن مردی که کلاه بر سر نهاده و با تو خوابیده کیست؟! شوی گفت: ای زن، بلندی درخت سبب شده که سرت گیج رود و چشمانت به اشتباه چیزهایی ببند. بیا پایین و بنگر که کسی با من نیست. زن از درخت پایین آمد و آنگاه مرد بر بالای آن شد. در این هنگام آن زن بدکار و ناپاک، با مردی تباهکار درآمیخت. شوی از بالای درخت این صحنه وقیح را دید و بانگ زد: ای زن بدکار، آن کیست که با تو درآمیخته؟ زن گفت: در اینجا کسی جز من نیست! یاوه مگو! سرت در بلندی درخت گیج خورده است! بیا پایین تا حقیقت معلوم شود. وقتی که شوی پایین آمد آن مرد تباهکار لابلای بوته‌ها و نیزارها مخفی شد، و آن وقت زن به او گفت: نگفتم از درخت امرودین بیا پایین تا بدانی که گمانت برخطاست؟!]

این قضیه، ضرب‌المثلی شده درباره کسی که به علت تعصب و تصلب در امری، حقیقت را در نمی‌یابد. پس به او می‌گویند: از سر درخت امرود بیا پایین تا درست ببینی!]

چون تو برگردی و سرگشته شوی خانه را گردنده بینی، و آن توی (۳۳۶۴)
به عنوان مثال، اگر تو به دور خودت بگردی، سرت گیج می‌رود، و آن وقت خواهی دید که خانه به دور سرت می‌چرخد. البته این تویی که خانه را چرخان می‌بینی و الا خانه سر جای خود ایستاده است. [پس انسان تا از أغراض، پاک نشود نمی‌تواند حقیقت را مشاهده کند.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد]

در بیان آنکه جنیدن هر کسی از آنجا که ویست هر کس را
از چنبره وجود خود ببند تابه کبود آفتاب را کبود نماید و
سرخ، سرخ نماید چون تابه از رنگ های بیرون آید سپید شود از همه تابه های دیگر
او راستگوی تر باشد و امام باشد

این فصل جلیل نیز در تبیین مطلب ابیات پیشین است و آن اینکه اغراض نفسانی، بصیرت را زائل گرداند. و چون آدمی از اغراض پاک شود حقیقت را عریان و آشکار ببیند. چنانکه ابوجهل، محمد(ص) را زشت می دید و ابوبکر، زیبا. البته این حکایت کوتاه در مأخذی دیده نیامد.

(۲۳۶۵) دید احمد را ابوجهل و بگفت زشت نقشی کز بنی هاشم شگفت
مثلاً وقتی که ابوجهل حضرت محمد(ص) را دید گفت: از خاندان بنی هاشم، این نقش و صورت زشت ظاهر گشت. [بنی هاشم: فرزندان و خاندان هاشم بن عبدمناف از اشراف قریش و پدر عبدالمطلب نیای حضرت رسول اکرم(ص)^۱]

(۲۳۶۶) گفت احمد مر و را که: راست گفتم، گرچه کارافزاستی^۲
پیامبر(ص) به او گفت: واقعاً تو راست گفتم. اگرچه مایه گرفتاری و دردسر هستی.

(۲۳۶۷) دید صدیقش، بگفت: ای آفتاب نئی ز شرقی، نئی ز غربی، خوش بتاب
ولی هنگامی که ابوبکر صدیق او را دید گفت: ای خورشید، تو نه از شرقی و نه از غرب. خوش طلوع کن و دلهای تاریک را روشن فرما.

(۲۳۶۸) گفت احمد: راست گفتم ای عزیز ای رهیده تو ز دنیای نه چیز^۳
حضرت احمد(ع) به ابوبکر گفت: ای عزیز راست گفتم، ای کسی که از این دنیای

۱. ر. ک. پیشین، ص ۱۰۰۸.

۲. کارافزا: مایه دردسر.

۳. نه چیز: شکل دیگر است از کلمه (ناجیز) به معنی بی ارزش و اهمیت.

ناچیز رهیده‌ای.

حاضران گفتند: ای شه، هر دو را راستگو گفتی دو ضدگو را، چرا؟ (۲۳۶۹)
کسانی که در حضور آن حضرت بودند به حضرت رسول گفتند: ای شاه هدایت، تو چرا دو ضدگو را راستگو خواندی در حالی که سخن این دو متناقض است؟

گفت: من آینه‌ام، مصقول^۱ دست ترک و هندو در من آن بیند که هست (۲۳۷۰)
حضرت پیامبر(ص) فرمود: من آینه‌ای هستم که با دست قدرت الهی، صیقل یافته‌ام. پس ترک و هندو واقعیت‌های خود را در من می‌بینند. [صیقل شدن وجود حضرت رسول(ص) به دست حق تعالی، کنایه از ظهور حق است در وجود پیامبر(ص) با جمیع صفات کمال^۲. نیکلسون می‌گوید: انسان کامل، به یک آینه صاف، تشبیه شده که تمام رنگ‌ها در آن منعکس می‌شود، هر کس صفات نیک و بد خود را در آن می‌بیند.^۳]

ای زن از طمع می‌بینی مرا زین تحرّی زنانه برتر آ (۲۳۷۱)
ای زن تو اگر مرا آزمند و طمع‌کار می‌بینی، از این چون و چرای زنانه بالاتر بیا و خود را به مرتبه مردان سلوک، ارتقاء ده تا به یقین بررسی، [تحرّی زنانه، بحث و فحص بی‌پر و پا و مناسب زنان به لحاظ آنکه بحث و استقصای ناموجه در کار شوهران می‌کنند.^۴]

این طمع را مآند و رحمت بُود کو طمع آنجا که آن نعمت بُود؟ (۲۳۷۲)
اینکه برای مردم از قناعت سخن گفته شود، مشابه طمع داشتن است، ولی در باطن، رحمت است. در آنجا که نعمت معنوی وجود دارد، طمع کجا دیده می‌شود؟

۱. مَصْقُول: صیقل یافته.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۷۲.

۳. ر. ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۲۹.

۴. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۱۰۱.

(۲۳۷۳) امتحان کن فقر را روزی دو تو تا به فقر اندر، غنا بینی دوتو^۱
تو یکی دو روز، فقر را آزمایش کن، تا بی نیازی را به طور مضاعف در فقر
مشاهده کنی.^۲

(۲۳۷۴) صبر کن با فقر و بگذار این ملال^۳ زآنکه در فقر است نور ذوالجلال
با فقر سر کن و این ملالت و دلتنگی را کنار بگذار، زیرا که عزت حضرت خداوند صاحب
شوکت در فقر به دست می آید. یعنی عزتی که خداوند به بندگان می بخشد در فقر آنهاست.

(۲۳۷۵) سرکه مفروش^۴ و، هزاران جان بین از قناعت غرق بحر انگین
رو ترش مکن و مشاهده کن که چه سان هزاران روح بر اثر قناعت در دریای عسل
رحمت الهی غرق شده اند.^۵

(۲۳۷۶) صد هزاران جان تلخی کیش نگر همچو گل، آغشته اندر گلشکر^۶
صدها هزار جان تلخی کشیده و ریاضت دیده را بین که در لذت، مانند گل در شکر
درآمیخته اند. یعنی از سختی و تلخی فقر به لذت رسیده اند.

(۲۳۷۷) ای دریغا مر تو را گنجا بُدی تا ز جانم شرح دل پیدا شُدی
ای کاش حوصله و توانایی می داشتی تا جانم شرح دل را برایت آشکار می کرد و تو را
از لذت درون آگاه می ساخت.

(۲۳۷۸) این سخن شیرست در پستانِ جان بی گشنده خوش نمی گردد روان
سخنانی که ما آدمیان بیان می داریم مانند شیر در پستان جان است. تا از طرف شنونده

۱. دوتو: دولا، دو برابر، مضاعف.

۲. تعریف فقر، ر.ک. بیت شماره (۲۳۴۲) همین دفتر.

۳. ملال: دلتنگی.

۴. سرکه فروختن: کنایه از ترش رویی کردن.

۵. تعریف قناعت، ر.ک. بیت شماره (۲۳۲۰) همین دفتر.

۶. گلشکر: شربتی مرکب از گل سرخ و مواد قندی.

کشش و میلی نباشد آن شیر، جاری و روان نمی‌شود.

مستمع چون تشنه و جوینده شد واعظ ار مُرده بُود، گوینده شد (۲۳۷۹)
اگر شنونده علاقه‌مند و طالب باشد و گوینده مُرده هم که باشد، بر اثر اشتیاق شنونده،
به سخن می‌آید. [مناسب با ضرب‌المثلِ مستمع صاحب سخن را بر سر کار آورد^۱.]

مستمع چون تازه آمد بی‌مَلال صد زبان گردد به گفتن، گنگ و لال (۲۳۸۰)
اگر شنونده، شاداب و زنده‌دل باشد، گوینده اگر لال و بی‌زبان هم که باشد، صد زبان
می‌گشاید و به نطق می‌آید.

چونکه نامحرم درآید از دَرَم پرده در پنهان شوند اهلِ حرم (۲۳۸۱)
و اگر نامحرمی به حریم من داخل شود، اهل حرم خود را پشت پرده پنهان می‌کنند
[همان‌طور که حضور شخص بیگانه سبب می‌شود که محارم، خود را بپوشانند، همین‌طور اگر
کسی نسبت به شنیدن حقایق و اسرار معارف، اهلیت نداشته باشد، گوینده، حقایق و اسرار
معارف را به او نشان نمی‌دهد و آنها را پنهان می‌کند و مستور می‌دارد. مراجعه شود به شرح
بیت (۳۲۰۷) دفتر سوم.]

ور درآید مَحَرَمی، دُور از گزند برگشایند آن سَتیران^۲، روی‌بند (۲۳۸۲)
اگر چنانچه محرمی، بی‌آنکه گزند و ضرری داشته باشد، وارد حریم آن خانه شود، آن
زنانی که خود را در پوشش و حجاب پنهان کرده بودند خود را آشکار می‌کنند. [یعنی اسرار
معارف و حقایق را می‌توان برای اهلش بازگو کرد.]

هر چه را خوب و خوش و زیبا کنند از برای دیدهٔ بینا کنند (۲۳۸۳)
اصولاً هرچیز را که خوب و خوش و زیبا کنند، تنها برای دیدگان شخص بینا و بصیر
است نه برای نابینایان.

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۷۰۸.

۲. سَتیر: پوشیده شده، در حجاب، در اینجا «فعلیل» به معنی «مفعول» آمده است.

- (۲۳۸۴) کی بُود آوازِ لحن و زیر و بم از برایِ گوشِ بی‌حسِّ اَصَم^۱؟
همین‌طور مثلاً آواز خوش و زیر و بم را کی برای افراد ناشنوا می‌سازند؟
- (۲۳۸۵) مُشک را بیهوده حق خوش‌دَم نکرد بهرِ حس کرد او، پیِ اَخْشَم^۲ نکرد
همین‌طور مثلاً حق تعالی مُشک را بی‌جهت، خوشبو نکرده، بلکه آن را برای بینی‌هایی
معطر کرده که حَسّ بویایی دارند، نه آن بینی‌هایی که حَسّ خود را از دست داده‌اند.
- (۲۳۸۶) حق، زمین و آسمان بر ساخته است در میان، بس نار و نور افراخته است
یا مثلاً حق تعالی زمین و آسمان را ساخته و به وجود آورده و در میان زمین و آسمان،
آتش و روشنی را فراهم ساخته است.
- (۲۳۸۷) این زمین را از برایِ خاکیان^۳ آسمان را مسکنِ افلاکیان^۴
یا مثلاً زمین را برای زمینیان و آسمان را برای آسمانیان قرار داده است.
- (۲۳۸۸) مردِ سُفلی، دشمنِ بالا بُود مشتریِ هر مکان، پیدا بُود
آن کسی که در مرتبهٔ فرودین و پست جای دارد، دشمن آن کسی است که در مرتبهٔ
بالا جای گرفته. پس هر مکان برای خود مشتری و خواهان ویژه‌ای دارد.
- (۲۳۸۹) ای سَتیره^۵، هیچ تو برخاستی؟ خویشتن را بهرِ کور آراستی؟
مثلاً ای زن پوشیده و پاکدامن، آیا هیچ شده است که تو خود را برای یک کور، آرایش
کرده باشی؟ [به همین منوال اگر کسی کورزدل باشد، فایده‌ای ندارد که زیبایی‌ها و جلوه‌های
حقیقت و معرفت را بر او آشکار کنی، زیرا کورزدل آنها را نمی‌بیند. آن مردِ تازی به زن اعرابی
می‌گوید تو نیز کورزدل هستی و من نمی‌توانم جلوه‌های معنا را به تو نشان دهم.]

۱. اَصَم: کر، ناشنوا.

۲. اَخْشَم: کسی که حَسّ شامه‌اش کار نمی‌کند و بویی احساس ننماید.

۳. خاکیان: اهل زمین، زمینیان.

۴. افلاکیان: اهل آسمان، آسمانیان.

۵. سَتیره: پوشیده روی، زن.

گر جهان را پُر دُرِ مکنون^۱ کنم روزی تو چون نباشد، چون کنم؟ (۲۳۹۰)
ای زن، اگر فرضاً جهان را آکنده از گوهر و مروارید نفیس کنم، وقتی تو نمی‌توانی از آنها بهره‌بری، تقصیر من چیست و من چه کنم؟ [اگر من بسیاری از حقایق و اسرار را فاش کنم ولی تو اهل شنیدن آن نباشی دیگر چه کاری از من ساخته است؟]

ترک جنگ و ره‌زنی ای زن بگو ورنه نمی‌گویی، به ترک من بگو (۲۳۹۱)
ای زن، راهزنی و ستیزگری را رها کن و اگر ستیز و راهزنی را ترک نمی‌گویی مرا ترک کن.

مر مرا چه جای جنگ نیک و بد؟ کین دلم از صلح‌ها هم می‌رمد (۲۳۹۲)
من که حتی از صلح هم بیزارم، جنگ من برای نیک و بد مفهومی ندارد. یعنی دل من از همه تعلقات دنیوی آزاد است. حتی به چیزهای خوب دنیا هم دلبستگی ندارم تا چه رسد به چیزهای بد آن.

گر خُمش کردی و، گر نی آن کنم که: همین دم، ترک خان و مان کنم (۲۳۹۳)
اگر خاموش شدی و سکوت اختیار کردی، بسیار خوب و پسندیده است. ولی اگر چنین نکنی آن کاری که خیالش را دارم می‌کنم و همین‌الآن خانه و کاشانه را ترک می‌گویم. [مرد اعرابی در چند بیت فوق، زن را تهدید به متارکه کرد.]

مراعات کردن زن، شوهر را و استغفار نمودن از گفته خویش

زن چو دید او را که تند و تَوَسَن^۲ است گشت گریان، گریه خود، دام زن است (۲۳۹۴)
زن اعرابی وقتی دید که همسرش خشمگین و سرکش شده، شروع به گریستن کرد، زیرا گریه، دام زنان است، یعنی هرگاه بخواهند شوهرانشان را موافق مقصود خود کنند، به گریه می‌پردازند. [در جوامعی که زن، محکوم قدرت مرد بوده، ناچار گریه را به عنوان سلاح بکار

۱. دُرِ مکنون: مروارید مستور و نهفته، مقتبس از آیه ۲۲ سوره واقعه: كَاٰثِلِ الْاَلُوْءِ الْمَكْنُوْنِ «همچون

مروارید مستور در صدف». وقتی که مروارید در صدف قرار گیرد و هیچ دستی به آن نرسد، گرانقدرتر و

شفاف‌تر خواهد بود.

۲. تَوَسَن: اسب سرکش.

می‌برند، هرچند که طبع ذاتی زن نیز، عاطفی است.]

(۲۳۹۵) گفت: از تو کی چنین پنداشتم؟ از تو من اومیدِ دیگر داشتم
زن به شوهرش گفت: من از تو کی چنین انتظاری داشتم؟ بلکه از تو امید دیگری
داشتم. یعنی امیدوار بودم که با من از در موافقت و سازش درآیی.

(۲۳۹۶) زن درآمد از طریقِ نیستی^۱ گفت: من خاکِ شما ام نئی سَتی^۲
زن از راه نرمی و ملاطفت درآمد و گفت: من خاک پای شمایم. نه یک بانو و
خاتون معظم.

(۲۳۹۷) جسم و جان و هر چه هستم آنِ توست حکم و فرمان، جملگی، فرمانِ توست
جسم و جان من و هرچه دارم و ندارم متعلق به توست. هر فرمان و حکمی با توست و
من مُقَاد و تسلیم هستم.

(۲۳۹۸) گر ز درویشی دلم از صبر جَست بهرِ خویشم نیست آن، بهرِ توست
اگر من از درویشی و بینوایی دلم گرفت و بیتاب شدم، آن هم برای خاطر شخص تو
بوده نه خودم.

(۲۳۹۹) تو مرا در دردها بودی دوا من نمی‌خواهم که باشی بینوا
تو علاج دردهای من بودی و هنگام محنت و بلا نه یک بار بلکه بارها لطف و
احسانت شامل حال من شده است. و مسلماً هرگز دوست ندارم که تو بینوا شوی.

(۲۴۰۰) جان و سرکز بهرِ خویشم نیست این از برایِ توست این ناله و حنین
اینها که خواستم برای شخص خودم نیست، بلکه این ناله و شیون تنها برای وجود توست.

۱. نیستی: در اینجا به معنی فروتنی و نادیده گرفتن خود.

۲. سَتی: مخفَفِ سَتی به معنی بانو، خاتون. بعضی آنرا سِتی نیز خوانند مخفَفِ سِتی که معنی‌اش یا سِتِ
جِهاتی (= ای شش جهت من) کنایه از اینست که زن، به مرد احاطه دارد. سَتی را نیز مخفَفِ سِیدَتی
گیرند. یعنی ای بانوی من.

خویش من وَاللّٰه که بهرِ خویشِ تو هر نَفَس خواهد که میرد پیشِ تو (۲۴۰۱)
ذات من برای ذاتِ توست، سوگند به خدا، «خویشتن» من هر لحظه می‌خواهد در برابر
وجود تو فدا شود.

کاش جانتِ کِشِ روانِ منِ فِدی از ضمیرِ جانِ من واقفِ بُدی (۲۴۰۲)
ای کاش جان تو که روح و روانم فدایش باد از اعماق روح من آگاه می‌گشت و از
مقصودم باخبر می‌بود. [«فِدی» ممال «فِدا» است و به جهت ضرورت قافیه بدین صورت آمده
است.]

چون تو با من این چنین بودی به ظن هم ز جان بیزار گشتم، هم ز تن (۲۴۰۳)
تو که نسبت به من این‌گونه پندار ناروا داری، این عمل تو مرا از جان و تنم بیزار
می‌کند.

خاک را بر سیم و زر کردیم، چون تو چنینی با من، ای جان را سکون (۲۴۰۴)
ای که مایه آرامش جان منی، حال که تو با من این‌گونه مخالف هستی، من خاک بر
سر سیم و زر می‌کنم و از آنها مفارقت می‌جویم.

تو که در جان و دلم جا می‌کنی این قَدَر از من تَبَرّا^۱ می‌کنی؟ (۲۴۰۵)
تو که در جان و دل من نفوذ داری چرا این قدر از من دوری می‌گزینی؟

تو تبرّا کن، که هستت دستگاه^۲ ای تبرّایِ تو را جان، عذرخواه (۲۴۰۶)
تو از من بیزاری بخواه، برای اینکه قدرت و شکوه داری و می‌توانی استغنا نشان دهی.
اما جان من در مقابل استغنائی تو پوزش طلب است. یعنی هر بار که تو آهنگ فراق می‌کنی و از
روی بی‌نیازی با من رفتار می‌کنی، جان من عذر تقصیر مرا می‌خواهد و در برابر تو تضرّع و
زاری می‌کند.

۱. تَبَرّا: بیزاری جستن. مصدر باب تَفَعَّل که می‌شود تَبَرَّرَ.

۲. دَسْتگاه: قدرت و توانایی، شکوه و جلال.

(۲۴۰۷) یاد می‌کن آن زمانی را که من چون صَنَم^۱ بودم، تو بودی چون شَمَن^۲
زمانهای پیشین را به یاد بیاور که من مانند بُت بودم و تو مانند بُت پرست. من مطلوب
بودم و تو طالب. یعنی در دوره جوانی، من زیبا بودم و تو شیفته من بودی.

(۲۴۰۸) بنده بر وَفَقِ تو، دل افروخته است هر چه گویی: پُخت، گوید: سوخته است
این بنده، در دوستی و عشق تو افروخته شده، تو اگر بگویی: این چیز پخته، من
می‌گویم: سوخته است. [یعنی نه تنها آن حرف تو را قبول دارم بلکه بالاتر از آن را نیز
می‌پذیرم. خلاصه، منقاد و تسلیم محض هستم. زیرا مَثَلِ گونه هرچه گویی پخت، گوید سوخته
است. همین معنی را افاده می‌کند.]

(۲۴۰۹) من سِفَانَاخ^۳ تو با هرچم پَزی یا تُرُشِ با^۴ یا که شیرین می‌سَزی
من مانند اسفناج تو هستم. هرچه که می‌خواهی و دوست داری از من بیز و فراهم کن.
یعنی قابلیت و اطاعت محض دارم. میل داری شوربایِ ترش بیز یا شوربای شیرین. [در هر
صورت مطیع صِرَفِ تو هستم. درست مانند اسفناج که در اختیار آشپز است.]

(۲۴۱۰) کفر گفتم، نَک به ایمان آمدم پیشِ حُکمت از سرِ جان آمدم
من به هنگام گفتن آن گله‌ها و شکوه‌ها در واقع به کُفرگویی دچار شدم، اینک به ایمان
وارد شدم و از جان و دل، مطیع حُکم تو شده‌ام.

(۲۴۱۱) خویِ شاهانه تو را نشناختم پیشِ تو گُستاخِ مَزْکَبِ تاختم^۵
من خوی و منش شاهوار تو را نشناختم، از اینرو در برابر تو گستاخی کردم.

(۲۴۱۲) چون ز عفو تو چراغی ساختم توبه کردم، اعتراض انداختم
از آن جهت که عفو و گذشت تو برای من مانند چراغ، روشنی‌بخش درونم هست، پس

۱. صَنَم: بُت.

۲. شَمَن: بُت پرست.

۳. سِفَانَاخ: اسفناج، همان سبزی خوردنی معروف.

۴. تُرُشِ با: آش ترشی که با سرکه یا سماق و یا آب‌لیمو و نارنج و یا آلو می‌پزند.

۵. گُستاخِ مَزْکَبِ تاختم: کنایه از گستاخی کردن است.

از خطایی که مرتکب شده‌ام توبه کردم و دیگر اعتراضی نخواهم نمود.

می‌نهم پیشِ تو شمشیر و کفن می‌گشَم پیشِ تو گردن را، بزن (۲۴۱۳)
این شمشیر و کفن را پیش تو می‌گذارم، می‌خواهی گردنم را بزن و مرا به هلاکت رسان.
[شمشیر و کفن پیش کسی نهادن، کنایه از مبالغه در عذر خواستن است. به لحاظ آنکه
تقصیرکاران و نهمت‌زدگان، کفن می‌پوشیدند و شمشیر به گردن می‌افکندند و یا شمشیر و کفن
با خود برای بخشایش نزد حکام می‌بردند یعنی که اگر نمی‌بخشایی بدین شمشیر بگش و بدین
کفن درپیچ که من خود آماده‌ی کیفرم^۱.]

از فراقِ تلخ می‌گویی سَخُن؟ هر چه خواهی کن، ولیکن این مکن (۲۴۱۴)
تو آیا از فراق و طلاقِ تلخ حرف می‌زنی؟ هرچه که می‌خواهی بکن، ولی این یکی را
مکن. یعنی از من جدایی مجو.

در تو از من عذر خواهی هست سِر با تو بی‌من، او شفیعِ مستمر (۲۴۱۵)
در وجود تو، یک حسِ نهانی هست که همیشه پیش تو از من شفاعت می‌کند. [آن
عذرخواه و آن شفیع این است:]

عذر خواهم در درونت خُلُقِ توست ز اعتمادِ او دلِ من جُرمِ جُست (۲۴۱۶)
این عذرخواه و شفیع من در درونِ تو همانا اخلاقِ بزرگوارانه‌ی توست. به اعتماد آن
خُلُق، دلم مرتکب گناه شده است. [زیرا می‌دانم که تو گنهکاران را عقوبت نمی‌کنی. اکبرآبادی
گوید: «چون معشوق در عذر و اعتذار درآید، عاشق را جُز دل دادن، چاره و عذر نمی‌نماید»^۲.]

رحم کن پنهان ز خود ای خشمگین ای که خُلقتِ به، ز صد مَنِ انگبین (۲۴۱۷)
ای که زشتی و قباحیت من، تو را به خشم آورده، بر من رحم کن، ای که خُلُق و خوی
تو از صد من عسل هم شیرین‌تر است.

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۲۰.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۷۳.

(۲۴۱۸) زین نَسَق^۱ می‌گفت با لطف و گشاد در میانه، گریه‌ای بر وی فتاد
زن اعرابی، بدینسان و بر این گونه با لطف و گشاده‌رویی با شویش سخن می‌گفت
که در اثنای کلام دچار گریه شد. [انقروی، معتقد است که این مکالمه برحسب ظاهر
میان زن اعرابی و آن مرد تازی است، ولی برحسب باطن، مکالمه عقل و نفس است. در ابیات
پیشین نیز همین‌طور بوده است^۲. برخی از ابیات آن نیز می‌تواند عرض حال بنده باشد
بر پروردگار.]

(۲۴۱۹) گریه چون از حد گذشت و های‌های زآنکه بی‌گریه، بُد او خود دلربای
وقتی گریه‌ها و زاری‌ها از حد بگذرد حتی دل آن را که به گریه نیفتاده تکان می‌دهد.
یا آن زن، بدون گریه کردن هم، دل آن مرد را می‌ربود، وای به حال وقتی که سخت به گریه هم
بیفتد!

(۲۴۲۰) شد از آن باران، یکی برقی پدید زد شَراری^۳ در دلِ مردِ وحید^۴
از آن باران (یعنی اشک چشم زن) برقی پدیدار شد و شعله‌ای بردل آن مرد اعرابی زده
شد. همان مردی که در ریاضت و قناعت یگانه و بی‌همتا بود. خلاصه این مرد نیز تحت تأثیر
قرار گرفت.

(۲۴۲۱) آنکه بنده روی خویش بود مَرَد چون بُود چون بندگی آغاز کرد؟
آن زنی که مَرَد، در حالت عادی هم بنده روی زیبایش بود، بین چه حالی در آن مرد
پیدا می‌شود وقتی که همان زن، نسبت به او غلامی و بندگی نیز اظهار کند؟

(۲۴۲۲) آنکه از کِبَرش دلت لرزان بُود چُون شوی؟ چون پیشِ تو گریان شود
مثلاً آن کسی که از تکبرش دلت می‌لرزد، بین چه حالتی پیدا می‌کنی وقتی که او در
برابرت به گریه و زاری افتد؟

۱. نَسَق: ترتیب و نظم.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۹۳۲.

۳. شَراره: پاره‌های آتش که به اطراف می‌جهد.

۴. وحید: یکتا و یگانه.

آنکه از نازش دل و جان، خون بُود چونکه آید در نیاز، او چون بُود؟ (۲۴۲۳)
یا مثلاً آن کسی که از ناز محبوب، دل و جان او خونین می‌گردد، حال اگر آن محبوب در برابرش به نیاز افتد بین چه حالی پیدا می‌کند؟

آنکه در جور و جفائش دام ماست عذر ما چه بُود چو او در عذر خاست؟ (۲۴۲۴)
آن که ستم و بیدادش برای ما مایه گرفتاری و دام است، اگر در صدد عذر برآید چه عذری خواهیم آورد؟!

زُیْن لِّلنَّاسِ، حق آراسته است ز آنچه حق آراست، چُون دانند جَسْتُ؟ (۲۴۲۵)
آن مشتهیات و لذت‌هایی که خدا برای مردم آراسته است آنها چگونه می‌توانند از کمند آن برهند؟ [مصرع اول اشاره است به آیه ۱۴ از سوره آل عمران: زُیْنٌ لِّلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْبِ، ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ. «آراسته شد برای مردمان، دوستی خواهش‌های نفسانی از قبیل میل به زنان و فرزندان و همیان‌های زر و سیم و اسب‌های نشان‌دار نیکو و ستوران و کشتزارها و دارایی‌ها و املاک. لیکن اینها همه متاع زندگانی فانی دنیاست و نزد خداست نکومنز لگانه.» همه لذات و وابستگی‌های دنیوی، برای سالک مایه فتنه و ابتلاست. استاد فروزانفر گوید: «محققین صوفیه می‌گویند که شهوت، هر چیزی است که میل نفسانی در آن دخیل باشد، خواه مادی یا معنوی، پس اگر آنچه به ظاهر طاعت و عبادت است به خواهش نفس کنند، آن نیز شهوت است.

به هر چه بسته شود راه‌رو حجاب وی است تو خواه مُصْحَف و سَجَّادَه گیر و خواه نماز
این گونه شهوت را شهوت خَفِیّه می‌گویند و خطر آن را بیشتر و دیرپای‌تر از شهوت جسمانی می‌شمارند.^۱]

چون پی یَسْکُنْ إِلَیْهَاش آفرید کی تواند آدم از حَوَا بُرید؟ (۲۴۲۶)
از آن جهت که هدف خدا از آفرینش زن، آرامش مرد بود، آدم (ع) چگونه می‌تواند از حَوَا بُرید؟ [مصرع اول اشارت است به آیه ۱۸۹ از سوره اعراف: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ

وَاحِدَةً وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا... «اوست خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید و از او نیز همسرش را بنهاد تا به او آرام گیرد...» آدم و حوا در اینجا مثالی است از جنس زن و مرد و مولانا با استناد به این آیه می‌خواهد نیاز مردان و زنان را امری طبیعی معرفی کند. [

(۲۴۲۷)

رستم زال ار بُود، وز حَمْزَه بیش هست در فرمان، اسیر زالِ خویش
اگر فرضاً یک مرد، رستم زال هم که باشد و از حضرت حمزه (ع) هم نیرومندتر باشد، در فرمان‌پذیری باز هم اسیر زن خویش است. [حمزه بن عبدالمطلب بن هاشم، عموی پیامبر (ص) و از صحابه عالیقدر آن بزرگوار و از مهاجرین به مدینه بود. در جنگ بدر، رشادت‌های فراوان نشان داد و در جنگ احد نیز دلاورانه جنگید و عاقبت نیز شهید شد. زال، در لغت به معنی پیر فرتوت سفیدموی است و غالباً بر زن پیر اطلاق می‌شود. در مصراع اول، منظور از زال، پدر رستم است که سپیدموی بوده است.]

(۲۴۲۸)

آنکه عالم بنده گفتش بُدی کَلِمینی یا حُمَیرا می‌زدی
آن کسی که همه مردم جهان، بنده سخنان او هستند (پیامبر بزرگوار)، به همسرش عایشه می‌فرمود: «با من حرف بزن»^۱.

(۲۴۲۹)

آب، غالب شد بر آتش از نهیب^۲ آتشش جوشد، چو باشد در حِجاب
به عنوان مثال، اگرچه آب بر آتش غالب است، ولی آتش نیز می‌تواند با وجود واسطه و مانعی که در میان هست (ظرف) آب را بجوشاند و برقصاند. [«حجاب» را برای ضرورت قافیه باید به صورت ممال (مجیب) خواند.]

(۲۴۳۰)

چونکه دیگی در میان آید، شها نیست کرد آن آب را، کردش هوا
هرگاه دیگی باشد و درون آن آب وجود داشته باشد و روی آتش نهاده شود آتش، آب را بخار می‌کند و به هوا می‌فرستد. [مولانا، مرد را به آب و زن را به آتش تشبیه می‌کند، از آنرو که آب، آتش را بی‌واسطه خاموش می‌کند، ولی اگر آب را درون ظرفی ریزند و

۱. ر.ک. بیت شماره (۱۹۷۲) همین دفتر.

۲. نهیب: ترس و بیم، تشر.

بر سر آتش گذارند، آتش آب را بخار می‌کند و به هوا می‌فرستد. همین‌طور هرگاه عشق و محبت و حاجت جنسی در کار نباشد زن، مورد توجه مرد قرار نمی‌گیرد و چون اینها در میان آمد، مرد مانند موم در دست زن نرم است. پس غلبه مرد، ظاهری است و غالب حقیقی، زن است. [

ظاهراً بر زن، چو آب از غالبی باطناً مغلوب و زن را طالبی (۲۴۳۱)
اگر تو بر حسب ظاهر بر زن، غالب باشی، ولی از حیث باطن، زن بر تو غالب است، زیرا تو طالب زن هستی و بدو میل و خواهش داری.

ای چنین خاصیتی در آدمی است مِهْر حیوان را کم است، آن از کمی است (۲۴۳۲)
این گونه خاصیت در وجود آدمی هست و در حیوان نیست، زیرا حیوان، ناچیز است و مهر و محبت او نیز بی‌مقدار است. پس خلاصه کلام اینکه: عقل و محبتی که در انسان وجود دارد در حیوان نیست به همین سبب مغلوب جُفت خویش نیست.

در بیان این خبر که إِنَّهُمْ يَغْلِبُونَ الْغَافِلَ وَ يَغْلِبُهُنَّ الْجَاهِلُ^۱

گفت پیغمبر که: زن بر عاقلان غالب آید سخت و، بر صاحب‌دلان (۲۴۳۳)
پیامبر (ص) فرمود: زن بر مردانِ خردمند و بر صاحب‌دلان، سخت چیره و غالب است.

باز بر زن، جاهلان غالب شوند کاندرا ایشان، تندِ حیوان است بند (۲۴۳۴)
ولی مردان نادان بر زن چیره و غالب‌اند، زیرا نادانان بسیار تند و خشن هستند. [استاد فروزانفر می‌گوید: عبارتی که در عنوان، ذکر شده و بیت مذکور، ترجمه آن است جزو احادیث به دست نیامد و شیخ بهایی در مخلاة، طبع مصر، ص ۹۰ این جمله را منسوب به معاویه نقل کرده که با گفته مولانا مناسبت بیشتر دارد.^۱]

۱. ترجمه مطلع این مبحث: «مرد نادان و نابخرد بر زن چیره است، در حالی که مرد دانا و خردمند، مغلوب

زن می‌شود.»

۲. احادیث مثنوی، ص ۲۴.

(۲۴۳۵)

کم بُودُشان رِقَّت و لطف و وِداد^۱ زآنکه حیوانی است غالب بر نهاد^۲
رِقَّت قلب و لطف و محبَّت در جاهلان، اندک است، زیرا که حیوانیت بر طبع و سرشت
نادانان غالب است.

(۲۴۳۶)

مهر و رِقَّت، وصفِ انسانی بُودِ خشم و شهوت، وصفِ حیوانی بُودِ
محبَّت و رِقَّت قلب از صفات و ویژگی‌های انسانی است، ولی خشم و شهوت، صفت
حیوان است.

(۲۴۳۷)

پرتو حقّ است آن، معشوق نیست خالق است آن، گونیا مخلوق نیست
زن در واقع معشوقِ مرد نیست، بلکه پرتوی است از جمال حضرت حق تعالی. او
جلوه‌ای است از خالق در کِسوتِ مخلوق. انجم رازی گوید: آدم چون در جمالِ حوّا
نگریست، پرتو جمال حقّ دید بر مشاهده حوّا ظاهر شده که کُلُّ جَمیلٍ مِنْ جَمالِ اللَّهِ^۳.
مولانا در این ابیات، نظر درخشان خود را در مورد زن اظهار کرده است. در مثنوی
ابیاتی در مذمت زن نیز دیده می‌شود، اما به یقین توان گفت که آن ابیات عقیده شخصی مولانا
نیست بل او دید عرفی زمانه خود را در باره زن منعکس کرده است، چنانکه زندگی شخصی او
نشان می‌دهد که سلوکش با زنان بسیار محترمانه و محبت‌آمیز بوده است. مولانا در این ابیات
اهمیت زن را در صفت مهرآمیز و عاطفی او می‌داند که ترجمان صفت رحمت الهی است نه
جنبه‌های جسمی و جنسی او. اگر مردی جنبه‌های عاطفی و احساسات لطیف زنان را درک کند
قطعاً از آن طریق به حق و حقیقت راه پیدا کند. چنانکه ابن عربی نیز در فصّ بیست و هفتم از
کتاب فصوص الحکم (فصّ محمدی) زن را والاترین مظهر خدا می‌داند و وصلت با او را
همطراز با اتحاد عاشقانه با خدا می‌شمرد. او می‌گوید، زن برای عارف، کامل‌ترین مظهر تجلّی
خلاقیت خداوند است: فَشُهُودُ الْحَقِّ فِي النِّسَاءِ أَعْظَمُ الشُّهُودِ وَأَكْمَلُهُ.

براساس نظر ابن عربی که بسیاری از شارحان مثنوی بدان استناد جسته‌اند مرد فقط
جنبه فاعلی دارد. بدان سبب که مرد، زن را باردار می‌کند، اما زن هم جنبه فعل‌پذیری (انفعالی)
دارد و هم جنبه فاعلی، از آنرو که هم از مرد، نطفه می‌پذیرد و هم نطفه را می‌پرورد و آنرا به

۱. وِداد: دوستی و محبّت.

۲. نهاد: سرشت، طینت.

۳. مرصادالعباد، ص ۹۱.

انسان کامل مبدل می‌کند.

به هر حال این نظر مشعشع مولانا درباره زن، آن هم در قرون وسطی بس
اعجاب‌انگیز است.]

تسلیم کردنِ مرد، خود را به آنچه التماس زن بود از طلبِ معیشت و این اعتراض زن را اشارت حق دانستن

بسزد عقل هر داندۀ ای هست که با گردنده گردانده‌ای هست^۱
مرد، ز آن گفتن پشیمان شد چنان کز عَوانی ساعتِ مُردن، عَوان (۲۴۳۸)
مرد اعرابی از گفته خود چنان پشیمان شد که می‌توان حالت او را به حالت پشیمانی
دیوانیان به هنگام فرا رسیدن مرگ تشبیه کرد. [عَوان، با فتح عین به معنی چنگ گیرنده و
نگاهدارنده و سرهنگ و محصلِ دیوان است. و نیز به معنی مأمور اجرا و عامل اوامر شرطه که
غالباً با ظلم و زور و خشونت مأموریت خود را انجام می‌دادند.]

گفت: خصمِ جانِ جان، من چون شدم؟ بر سرِ جانم لگدها چون زدم؟ (۲۴۳۹)
اعرابی با خود گفت: من چرا دشمنِ جانِ جانم شدم و چرا بر سرِ جانم لگدها زدم؟

چون قضا آید، فرو پوشد بَصَر تا نداند عقلِ ما، پا را ز سَر (۲۴۴۰)
وقتی که قضای الهی در رسد، چشم را از دیدن واقعیات ناکام می‌سازد به حدّی که عقل
ما، سرگشته می‌شود و سر از پای خود نمی‌شناسد. [مسأله قضا و قدر از پُر دامنه‌ترین مباحث
فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون فکری است. قضاء در لغت به معنی حکم و قطع و فیصله دادن
است. قاضی را از این جهت قاضی می‌گویند که میان متخاصمین، حکم می‌کند و به کار آنها
فیصله می‌دهد. و قَدَر نیز لفظاً به معنی اندازه و تعیین است. و منظور این است که نظام کائنات
و جهان هستی بر مبنای قوانین و سُنّت‌های تغییرناپذیر برپا شده و مشیت و اراده الهی، مافوق
اختیار بشر است، چنانکه در قرآن می‌خوانیم: إِذَا قَضَى اللَّهُ أَمْرًا فَيَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. «هرگاه
خدا اراده امری کند همینکه به او گوید: باش، می‌شود.» مولانا قضا و قدر الهی را معتقد است و

۱. در نزد عقل، این مطلب ثابت شده است که هر متحرّکی نیازمند به محرّکی است.

می‌گوید:

چون قضا بیرون کند از چرخ سر عاقلان گردند جمله کور و کر



چون قضا آید شود دانش به خواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب
ولی در عین حال مولانا، کوشش و سعی بشری را نیز لازم شمرده است. یعنی انسان با وجود حاکمیت قضا و قدر الهی نباید دست از تلاش کشد:

بل قضا حق است و جهد بنده حق هین مباش اعور چو ابلیس خَلَقْ
بنابراین مولانا در این باره به قاعدهٔ اَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ معتقد است^۱.

به هر حال بحث قضا و قدر، دامنه‌ای بیکران و عمقی ناپیدا دارد و با این افهام سطحی و اذهان استدلالی فاقد کشف و ذوق نمی‌تواند بدان رسید. از اینرو حضرت امیرمؤمنان (ع) در پاسخ به اینکه قضا و قدر چیست فرمودند: طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ. «راهی است بس تاریک، پس در آن گام مسپارید و دریایی است ژرف، پس بدان در نیایید»^۲.

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز چون نداری تو سپر واپس گریز
دقایق عرفانی و لطایف ذوقی را جز دلهای عاری از غبار کین و آز و سینه‌های زدوده از وسوسهٔ خودبینی نمی‌تواند درک کند.]

(۲۴۴۱)

چو قضا بگذشت، خود را می‌خورد^۳ پَرده بذریده گریبان می‌درد
چونکه حکم و قضا بر امری تعلق یابد، آدمی همهٔ توش و توان فکری و عقلی خود را به کار می‌گیرد و شتابان به سوی آن می‌تازد و گمان بر سود و منفعت آن امر دارد، خیال می‌کند آن مطلوب، یکسره نفع و سود است، غافل از اینکه ممکن است نیل بدان، چیزی جز تلخکامی و حرمان نباشد. در گرماگرم شتافتن شخص، به سوی خواسته‌های مقدر، عقل از داوری و حاکمیت فرو می‌ماند و تنها میل و خواهش است که بر او حکم می‌راند. و چون مطلوب مقدر، حاصل می‌شود و معلوم می‌گردد که چیزی جز حرمان نبوده است، شخص به ندامت و پشیمانی و اندوه گرفتار می‌آید و آشکارا گریبان خود می‌درد.

۱. ر.ک. بیت شماره (۱۴۶۵) همین دفتر.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شماره ۲۷۹.

۳. خود خوردن: در اندیشهٔ اندوهبار فرو رفتن و دم برنیاوردن.

مرد گفت: ای زن، پشیمان می شوم گر بُدم کافر، مسلمان می شوم (۲۴۴۲)

اعرابی به زن گفت: من از آن مخالفتی که در آغاز سخن با تو داشتم و از حرفی که از روی خطا و نادانی زدم پشیمانم. اگر قبلاً کافر بودم و تو را انکار می کردم، اینک مسلمان می شوم. یعنی نسبت به تو فرمانبردار و منقاد می گردم و دست از مخالفت و ستیز با خواسته های تو می کشم. [همان گونه که پیشتر هم گفته شد، مُراد از مرد، عقل است و مراد از زن، نَفْس. وقتی که نفس اماره، بنابر مقتضای خویش حرکت بکند و با عقل، مخالفت ورزد، عقل نیز با نفس می ستیزد. و سرانجام، نفس را مورد عتاب قرار می دهد و تأدیش می کند و تدریجاً به مرتبه نفس مطمئنّه و راضیه می رساندش. وقتی نفس از حالت آمادگی خلاص گشت و به مرتبه مطمئنّه و راضیه رسید، اصلاً با مقتضای عقل، مخالفت نمی کند و کاملاً تابع و مطیع عقل می شود. و عقل که این حسن خلق نفس را نسبت به خود می بیند و میل و محبت آن را در حقّ خود مشاهده می کند شروع می کند به عذرخواهی از آن ستم ها که در ابتدا در حقش روا داشته بود. پس این گونه سخنان معذرت آمیز می گوید و با زبان عقلی این معانی مذکور را خطاب بر نفس خویش ادا می کند.^۱ در سه بیت بعدی مولانا خطاب به حق تعالی سخنانی بیان می دارد و این از شیوه اوست که ضمن توصیف مظهر و یا مخلوق ناگهان روی سخن را متوجه خالق می کند و به اصطلاح گریزی می زند:]

من گنه کارِ تُوأم، رحمی بکن بر مکن یکبارگیم از بیخ و بُن (۲۴۴۳)

خدایا، من در برابر تو گناه کرده ام و گناهکارم، رحمی بفرما و یکباره مرا از بیخ و بُن برمینداز.

کافرِ پیرِ ار پشیمان می شود چونکه عذر آرد، مسلمان می شود (۲۴۴۴)

اگر پیری کافر که عُمَری را در کُفر سر کرده، ناگهان پشیمان شود و از تقصیر پیشین خود عذر بخواهد، در عِدَد یکتا پرستان جای می گیرد و توبه اش مقبول درگاه تو می شود.

حضرتِ پُررحمت است و پُرکرم عاشقِ او هم، وجود و هم عدم (۲۴۴۵)

خداوندا حضرت و آستان شریف تو، رحمتش بسیار و کرمش بی انتهاست. وجود و

عدم، عاشق اوست.

(۲۴۴۶) کفر و ایمان، عاشقِ آن کبریا مِس و نقره، بندهٔ آن کیمیا^۱
کفر و ایمان، عاشقِ آن ذات عظیم است، و مس و نقره، بندهٔ آن کیمیاست. [پس همهٔ موجودات از پست‌ترین تا برترین آنها عاشق اوست. و این عشق و شوق جاری است در همهٔ موجودات^۲. بنابراین کیمیای عشق الهی، مس و نقره وجود آدمیان را به طلای ناب معنا تبدیل می‌کند.]

در بیانِ آنکه موسی و فرعون هر دو مسخَرِ مشیتِ اند چنانکه
پازهر و زهر و ظلمات و نور و مناجات کردنِ
فرعون به خلوت تا ناموس نشکند

(۲۴۴۷) موسی و فرعون، معنی را رَهی^۳ ظاهر، آن ره دارد و این بی‌رَهی
موسی و فرعون از حیث معنا هر دو رهرو بودند، گرچه در ظاهر موسی (ع) در راه راست و فرعون در بیراهه بود. [این بیت یکی از مشکل‌ترین ابیات مثنوی است، زیرا برحسب مفاد ظاهر این بیت، هم موسی (ع) به حق ایمان داشت و هم فرعون، منتهی اختلاف آن دو در صورت بود نه معنا. اما اینکه فرعون را نیز مؤمن به حق بدانیم با مفاد قرآنی و متون شرعی و حقایق تاریخی در نمی‌سازد پس ناگزیریم در نوع ایمان تَفْطُن کنیم:
صوفیان، ایمان را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی ایمان ایجادِ (حقیقت کونیه) و دیگری ایمان ایجابی. (حقیقت تشریعی) منظور از ایمان ایجادِ همان انقیاد و متابعت از اصول خلقت و قوانین حاکم بر امور تکوینی است که بالاچار این قوانین بر همهٔ موجودات و کائنات، حکم می‌راند و همه ره آن را می‌پویند. چنانکه قرآن در سوره طه، آیه ۵۰ نیز این انقیاد را از زبان موسی (ع) این‌گونه بیان می‌فرماید: ...رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. «...پروردگار من آن کسی است که همهٔ موجودات را بیافرید و آنگاه به راه هدایت آورد.» بنابراین در تبعیت و انقیاد از قوانین تکوینی میان مؤمن و کافر تفاوتی نیست. پس به این لحاظ میان موسی (ع) و فرعون تفاوتی نبود، زیرا هر دو بر فرمان تکوینی و ایجادِ حق تعالی گردن نهاده بودند.

۱. کیمیا: ر.ک. بیت شماره (۵۱۶) همین دفتر.

۲. ر.ک. الشواهد الربوبية، ص ۱۴۸ - ۱۴۷.

۳. رَهی: سالک، راه‌رو.

و منظور از ایمان ایجابی، همان ایمان شرعی است که به صورت ایمان به خدا و پیامبر نمودار می‌شود. بنابراین رهرو بودن موسی (ع) و فرعون به ایمان از نوع ایجابی اشاره دارد نه ایمان شرعی. اکبرآبادی در توضیح این بیت گوید: یعنی جمیع مظاهر هدایت و ضلالت، بنده و مطیع ذات واحدند که معنی صور موجودات است، اگرچه بظاهر مظاهر هدایت در راهند و مظاهر ضلالت گمراه، ولیکن به نظر حقیقت و ملاحظه امر ایجابی گمراهی عین راه راست که هرکس بر صراط مستقیم است و منقاد ربّ خود^۱.

روز، موسی پیش حق، نالان شده نیم‌شب، فرعون، گریان آمده (۲۴۴۸)
هنگام روز حضرت موسی (ع) در محضر حق می‌نالد، در نیمه شب فرعون نیز با حالت گریان رو به درگاه حق چنین می‌گفت. [زاری موسی در روز و یا آشکارا از آن جهت است که در بند ناموس و شهرت نبود و از امر ایجابی و ایجابی فرمان می‌برد و گریه فرعون در شب و یا پنهانی به مناسبت آن است که مدعی خدایی و دربند ننگ و نام بود و تنها از امر ایجابی اطاعت می‌کرد^۲.]

کین چه غلّ است ای خدا بر گردنم؟ و نه غلّ باشد، که گوید من منم؟ (۲۴۴۹)
ای خدا بر گردن من این چه غلّ و زنجیری است؟ اگر این من گفتن، زنجیر گران‌باری نیست، چه کسی اظهار تکبر می‌کرد و دم از من می‌زد؟ [غلّ، کنایه از انانیت و خودخواهی است^۳.]

ز آنکه موسی را منور کرده‌ای مر مرا ز آن هم مکدر کرده‌ای (۲۴۵۰)
پروردگارا تو موسی را به نور هدایت روشن کردی و مرا نیز با علم و اراده‌ات تاریک و تیره ساختی. [یعنی همین ذات واحد است که در موسی به وجهی ظهور کرده که او هر دو امر ایجابی و ایجابی را مطیع و منقاد است و در من به روشی ظاهر شده که هرچند امر ایجابی را منقادم، لیکن اطاعت امر ایجابی از من نمی‌آید و این موجب ظلمت و تاریکی جان من است زیرا ایمان و کفر قبول و ردّ و قرب و بُعد تو وابسته به اطاعت و مخالفت امر ایجابی است^۴.]

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۷۵.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۴۲.

۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۷۵.

۴. ر.ک. پیشین ص ۱۷۶ - ۱۷۵.

(۲۴۵۱) زآنکه موسی را تو مه‌زو کرده‌ای ماهِ جانم را سیه‌زو کرده‌ای
از آن جهت که تو موسی را مانند ماه، روشن‌رخسار کردی و از همان جهت ماه جانِ
مرا تیره و سیاه ساختی.

(۲۴۵۲) بهتر از ماهی نبودِ استاره‌ام چون خسوف آمد، چه باشد چاردام
ستاره اقبال بهتر از ماه نیست، وقتی که ماه تابان دچار خسوف می‌شود، ستاره اقبال
من نیز به خسوف گرفتار می‌آید، و دیگر چه چاره‌ای خواهم داشت؟ [خسوف، در
اصطلاح نجومی، گرفتن ماه است، و این حالت در مقابله با خورشید روی می‌دهد.
در این موقع زمین، بین ماه و خورشید قرار می‌گیرد و سایه زمین برماه می‌افتد.
ابوریحان، کسوف را به جای خسوف بکار برده، زیرا معمولاً نزد منجمان، خسوف و کسوف به
یک معنی است.^۱]

(۲۴۵۳) نوبتم گر رب و سلطان می‌زنند^۲ مه گرفت و خلق، پنگان^۳ می‌زنند
مردم اگرچه نوبت خدایی و سلطانی مرا می‌زنند و مرا پروردگار می‌خوانند، ولی این
بدان ماند که ماه گرفته باشد و مردم بر طاس^۴ و طشت بکوبند تا گرفتگی ماه را فاش کنند.
[اشاره است به سنت روزگارانِ دیرین عامه مردم که به هنگام رؤیت خسوف ماه، بر طاس و
طشت‌های می‌نواختند و این گرفتگی را اعلام می‌کردند و معتقد بودند که بدین وسیله گرفتگی ماه
از بین می‌رود.^۵]

تاریخچه پیدایش سنت پنگان زدن به اختصار: هلاکوخان (یکی از نوادگان چنگیزخان
مغول و فاتح دژهای استوار فرقه اسماعیلیه و منقرض کننده خلافت عباسی به سال ۶۵۶هـ)،
خواجه نصیرالدین طوسی (ریاضی‌دان بزرگ و دانشمند برجسته نجوم و حکمت ایران و
صدراعظم هلاکوخان) را در یکی از لشکرکشی‌هایش همراه خود داشت. خواجه کمی پیشتر
در رصدخانه مراغه، خسوفی را در شبی معین پیش‌بینی کرده بود و به اطلاع هلاکوخان نیز

۱. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۲۳۱.

۲. نوبت زدن: طبل و نقاره و دُهل و کرنا زدن، نقاره‌ای که روزی چند بار بر در سرای شاهان می‌زدند.

۳. پنگان زدن: عمل زدن بر روی مس. پنگان به معنی طاس و کاسه مسین است.

۴. طاس: کاسه مسی.

۵. ر.ک. پیشین، ص ۱۷۶.

رسانیده بود. اتفاقاً هلاکوخان در شبی که قرار بود خسوف رخ دهد در اردوگاه خود به خوابی عمیق فرو رفته بود. خواجه که دوست داشت هلاکوخان حاصل رَصَدِ او را تماشا کند ابتدا خواست او را از خواب بیدار کند، ولی ترسید که خانِ مغول، غضبناک شود و تندخویی کند. و در عین حال از این موضوع نیز نگران بود که بامداد فردا، هلاکو وقوع خسوف را باور نکند. پس تدبیری اندیشید و به میان سپاهیان رفت و گفت: این سایه‌ای که بر ماه می‌بینید، ازدهایی است عجیب که قصد دارد ماه را فرو بلعد، تنها راه چاره و رم دادن ازدها اینست که بر ظروف پر سر و صدای مسین بکوبید و هیاهو کنید. سپاهیان غوغایی بس مهیب راه انداختند که از مَهَابَتِ آن هلاکوخان، وحشت‌زده از خواب برجست و بدین ترتیب خسوف را مشاهده کرد. این عمل از آن زمان رسم شد و حتی تا چند دهه پیشتر نیز مردم به هنگام خسوف، طاس و طشت و دیگ‌ها را واژگون می‌کردند و سخت بر آن می‌کوبیدند و همراه با آن هلهله‌هایی هولناک سر می‌دادند و زن و مرد بر سر و روی می‌کوبیدند و گریه می‌کردند و تفنگچیان نیز مدام به سوی ماه شلیک می‌کردند تا شاید ازدها برمد و ماه نجات پیدا کند.^۱

بنابر این در بیت بالا منظور این است که مردم که نوبت خدایی فرعون را می‌زنند و آن را فاش می‌کنند، در واقع بدین وسیله او را رسوا می‌سازند.]

می‌زنند آن طاس و غوغا می‌کنند ماه را ز آن زخمه^۲ رسوا می‌کنند (۲۴۵۴)
مردم به هنگام خسوف ماه بر طاس و طشت می‌کوبند و ماه را با آن ضربات رسوا می‌کنند و خسوفش را اظهار می‌سازند.

من که فرعونم، زخلق، ای وای من زخمِ طاس، آن رَبِّی الْأَعْلَی من (۲۴۵۵)
من که فرعونم، ای وای بر من از مردم که مرا پروردگار برتر خطاب می‌کنند، این نواختن و کوبیدن بر طاس و طشت، خُسوف و تیرگی روح مرا فاش می‌کند و رسوایم می‌نماید. [اشاره است به آیه ۲۳ سوره نازعات: فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى. «پس فرعون با بزرگان درباره‌ی خویش انجمن کرد و از روی غرور گفت: منم خدای برتر شما.»]

۱. مقتبس از ده رساله فارسی، ص ۹۶.

۲. زخمه: مَضْرَب که به سیم‌های ساز می‌نوازند.

(۲۴۵۶)

خواجه تاشانیم، اما تیشه‌ات می‌شکافد شاخِ تر در بیشه‌ات
خداوندا من و موسی (ع) هر دو غلام یک صاحب هستیم، یعنی بنده تو به شمار
می‌رویم، ولی تیشه اراده و مشیت تو در باغ هستی، شاخه‌ای را می‌شکافد و جدا می‌نماید.
[رسم است که چون خواهند درختی را با درخت دیگر پیوند کنند آن را از ساق قریب به زمین
با آزه می‌برند و آن را شکافته دو شاخ می‌کنند و شاخی تازه از درخت دیگر در میان آن
شکاف گذاشته، درِ آن را به گِل می‌گیرند و آن شاخ در آنجا سبز می‌شود و درخت
می‌گردد].^۱

(۲۴۵۷)

باز شاخی را مُوَصَّل^۲ می‌کند شاخ دیگر را معطل می‌کند
و باز به مقتضای حکمت بالغه خود شاخه‌ای دیگر را پیوند می‌زند و شاخه دیگر را از
جریان طبیعی خود برکنار و عاطل می‌سازد.

(۲۴۵۸)

شاخ را بر تیشه دستی هست؟ نی هیچ شاخ از دستِ تیشه جَست؟ نی
آیا شاخه می‌تواند در مقابل تیشه عرض اندام کند؟ مسلماً نمی‌تواند. و آیا تاکنون
شاخه‌ای توانسته است از دست تیشه رهایی یابد؟ قطعاً چنین نبوده است. [همین طور درختزارِ
آفرینش در برابر تیشه اراده الهی، تسلیم و مُنقاد است.]

(۲۴۵۹)

حقّ آن قدرت که تیشه تو راست از کرم کن این کژی‌ها را تو، راست
پروردگارا به حقّ آن قدرتی که در تیشه توست از روی کرم، این کژی‌ها را تو راست و
مستقیم فرما. [تیشه، نمودار حکم قضا و قدر الهی است. همانطور که باغبان برای اصلاح و رشد
و باروری درختان، تیشه را بر می‌گیرد و شاخه‌های زائد و مزاحم را قطع می‌کند و یا درختی را
با درختی دیگر پیوند می‌زند، و در این میان شاخه‌ها تسلیم ضربه‌های تیشه باغبان هستند،
همینطور حضرت حق تعالی، باغبان بوستان عالم وجود است و برای رشد و کمال آن، با تیشه
قضا و حکم خود این جهان را اصلاح می‌کند و همگان در برابر حکم او، منقاد و تسلیم
هستند].^۳

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۴۴.

۲. مُوَصَّل: پیوند زده.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۱۰۴۵-۱۰۴۴.

باز با خود گفته فرعون: ای عَجَب من نه در یا ربِّنا ام جُمْلَه شب؟ (۲۴۶۰)
فرعون باز با خود گفت: شگفتا آیا من در تمام شب‌ها در حال گفتنِ یا ربِّنا
نیستم؟

در نهان، خاکی و موزون می‌شوم چون به موسی می‌رسم، چون می‌شوم؟ (۲۴۶۱)
وقتی که در نهان و در خلوت هستم، فروتن و سازگارم، ولی همینکه به موسی می‌رسم،
حال دیگری پیدا می‌کنم، چرا چنین می‌شوم؟ [اعمال و رفتار فرعون، عیناً طبیعت و خوی
درونی او را که بالقوه در رأی الهی وجود داشته منعکس کرده است، به نحوی که از نظر ذات،
توافق کامل بین او و خدا حکمفرما بوده است و او فقط زمانی جنبهٔ مخاصمت را به خود
می‌گرفته که با موسی روبرو می‌شده است.^۱]

رنگِ زرِّ قلب، ده‌تو می‌شود پیشِ آتش، چون سیه‌رو می‌شود (۲۴۶۲)
به عنوان مثال اگر طلای تقلبی را ده بار هم زراندود کنند، همینکه درون آتش نهاده
شود، سیاه می‌گردد. [در اینجا فرعون، خود را به طلای تقلبی تشبیه کرده و می‌گوید: من در
تنهایی زراندود می‌شوم و به حقِّ اعتراف می‌کنم ولی همینکه به آتش حقیقت موسی برخورد
می‌کنم رویم سیاه می‌شود و رسوایی‌ام نمایان.]

نئی، که قلب و قالب در حکمِ اوست؟ لحظه‌ای، مغزم کند، یک لحظه پوست (۲۴۶۳)
آیا جز این است که قلب و قالب من در تصرف و فرمان آن فرمانروای بیچون است؟
آن پادشاه حقیقی، لحظه‌ای مرا مغز می‌گرداند و لحظه‌ای به پوست تبدیل می‌کند. یعنی دمی
دوست می‌شوم و دمی دشمن.

سبز گردم، چونکه گوید: کشت باش زرد گردم، چونکه گوید: زشت باش (۲۴۶۴)
هرگاه به من می‌گوید: کشت و زرع باش. من در دم سبز می‌شوم، و چون به من
می‌گوید: زشت باش بلافاصله پژمرده و زرد می‌شوم.

(۲۴۶۵)

لحظه‌ای ماهم کند، یک دم سیاه خود چه باشد غیر این، کارِ اله؟
آن حاکم مقتدر جهان و پروردگار عالمیان، مرا لحظه‌ای ماه و دمی سیاه می‌گرداند. و
فعل خدا جز این چیست؟ [به گفته مولانا، فرعون دچار احوال مختلف می‌گردید: شبانگاهان به
خود می‌آمد و از کرده خویش نادم می‌شد، ولی چون در برابر موسی (ع) قرار می‌گرفت، دوباره
خوی خودبینی بر او چیره می‌گشت و مخاصمه می‌نمود.]

(۲۴۶۶)

پیشِ چوگانهایِ حُکمِ کُنْ فُکَان می‌دویم اندر مکان و لامکان
ما در پیش چوگانهایِ حُکم و قضای خدا، مانند گویِ چوگان، در مکان و لامکان
می‌دویم. [کُنْ فُکَان: اشاره است به مضمون آیه ۸۲ سوره یس: إِنَّمَا أَفَرُّهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ
يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. «فرمانِ نافذ خدا (در جهان) چنین است که هرگاه آفرینش چیزی را
خواهد به محض اینکه گوید: باش، می‌شود.»]

(۲۴۶۷)

چونکه بی‌رنگی اسیر^۱ رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
از آن رو که بیرنگی یعنی هستی محض و حقیقت ناب به مرتبه کثرت و تعین آمد، یک
پیرو موسی (ع) با پیرو دیگر موسی (ع) به ستیز و خصومت برخاست. [موسی، یعنی کسی که
منسوب به حضرت موسی (ع) است و از کیش و آیین او پیروی می‌کند. بنابر این بهتر است
موسی را با یای نسبت فرض کنیم نه با یای وحدت که معنا فاسد می‌شود، زیرا حقیقت
موسی (ع) و مرتبه نبوت، مقام وحدت است و میان هیچیک از انبیاء اختلاف و نزاع نبوده، بلکه
هماره نزاع میان پیروان نادان حاکم بوده است.

حقیقت فی نفسه به هیچ رنگی محدود نمی‌شود، و هرگاه سالک با دید وحدت به
مذاهب و فرقه‌ها درنگرد، میان آنها خصومتی نمی‌یابد، زیرا انبیاء نیز هیچ نزاعی با هم
نداشته‌اند، همه آنها شعله‌هایی از یک چراغ بودند و برای جهان بشریت پیام صلح و دوستی و
وحدت آورده‌اند. و این همه نزاعها و خصومت‌ها همه از دید محدود و خودبینانه خلق
می‌خیزد. نکته مهم در اینجا است که مولانا این قبیل عقاید آزادمنشانه را در عصری اظهار کرده
است که جهان بشریت در گرداب تعصبات مذهبی غرق بود و هنوز جنگ‌های ویرانگر صلیبی
پایان نیافته بود و فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی، و غیراسلامی در میان خود، خون یکدیگر را

۱. اسیر: در اینجا به معنی مقید و تعین یافته.

می‌ریختند و مدارس یکدیگر را ویران می‌کردند و کتابهای همدگر را می‌سوزاندند و [...]»

(۲۴۶۸) چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارد آشتی چنانکه اگر با سیر و سلوک و تهذیب درون به مقام بیرنگی و وحدت بررسی در آن مقام، موسی و فرعون با هم در آشتی و سازگاری‌اند. [شبستری نیز همین معنا را بیان داشته است:

مسلمان گر بدانستی که بُت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است و گر مشرک ز بُت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی؟ شیخ محمد لاهیجی در شرح این نکته گفته است: «اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بُت می‌نماید، بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بُت چیست؟ و مظهر کیست؟ و ظاهر به صورت بُت چه کسی است؟ بدانستی که البته دین حق در بُت پرستی است، زیرا که بُت، مظهر هستی مطلق است که حق است. پس بُت من حیث الحقیقه حق باشد و دین و عادت مسلمانی حق پرستی است و بت پرستی، عین حق پرستی، پس هر آینه دین در بُت پرستی باشد... و اگر مشرک که عبادت بُت و حقیقت وی آگاه گشتی و بدانستی که بُت، مظهر حق است و حق به صورت او ظهور نموده است و از این جهت مسجود و معبود و متوجه الیه است کجا در دین خود که دارد گمراه گشتی؟»^۱

(۲۴۶۹) گر تو را آید بدین نکته سؤال رنگ، کی خالی بُود از قیل و قال؟ ای اسیر در رنگ و کثرت، اگر در این نکته توحید برایت سؤالی پدید آید که: حضرت موسی (ع) پیامبر خداست و فرعون، طاغی و سرکش است. چگونه می‌شود که این دو با هم جمع و متحد شوند؟ پاسخ این است که طبیعت و سرشت عالم کثرت این است که همواره با قیل و قال و نزاع و اختلاف همراه باشد.

(۲۴۷۰) این عجب، کین رنگ از بیرنگ خواست رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست؟ شگفتا که این همه رنگ‌ها و اختلافها از بیرنگی و وحدت پدید آمده است. پس رنگ

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۳۱.

۲. شرح گلشن راز، ص ۶۴۲ - ۶۴۱.

با بیرنگی چگونه به جنگ برخاسته است؟ [در یکی از متون کهن عارفانه هندی چنین آمده است: «و آن نور ذات را بعضی می‌گویند که سفید رنگ است و بعضی می‌گویند که صندلی رنگ است و بعضی می‌گویند که آبی رنگ است و بعضی می‌گویند که سبز رنگ است و بعضی می‌گویند که سرخ رنگ است... این چنین سالکان به بَرَهْم (هستی مطلق) نرسیده‌اند چه بَرَهْم بیرنگ است. و آن بَرَهْم بیرنگ را کسی می‌یابد که از جمیع آرزوها و خواهش‌ها گذشته است و او را به راه مذکور که راه وحدت است می‌رسد و دل داندۀ بَرَهْم صاف و روشن شده است.^۱» پس حقیقت، یک نور است در مراتب مختلف. و به اصطلاح حکما، حقیقت وجود مقول به تشکیک است، یعنی ذو مراتب است.]

(۲۴۷۱) چونکه روغن را ز آب، اسرشته‌اند آب با روغن، چرا ضد گشته‌اند؟
به عنوان مثال، روغن که اصلش از آب است، چگونه در نهایت امر با آب ضد می‌شود؟ [این سؤال جنبۀ استفهام اقراری دارد، یعنی با سؤال خود، امری را به ذهن می‌قبولاند. بیت بعدی نیز همین طور.]

(۲۴۷۲) چون گل از خارست و خار از گل چرا هر دو در جنگند و اندر ماجرا؟
مثال دیگر، گل و خار که از یکدیگرند، یعنی اصل و منشأ واحد دارند و اصل آن دو، همان ریشه‌ای است که درون خاک است و با تغذیه خود خار و گل را پدید می‌آورد. چرا با اینکه خار و گل اصل واحد دارند ضد یکدیگرند؟ [در چند بیت اخیر مسأله مهم وحدت وجود طرح شده. وحدت وجود در نزد عرفا و صوفیه این است که مفهوم هستی، یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد. در سرتاپای عالم وجود، یک موجود بیشتر نیست که در آینه‌های رنگارنگ ماهیت‌ها و تعینات و مظاهر مختلف، جلوه‌گر است، مسأله وحدت وجود و ظهور حق در مظاهر موجودات و امثال این مطالب که از عرفا و صوفیه شنیده می‌شود، ارتباط پیدا می‌کند با قاعده عرفانی و فلسفی بَسِیْطُ الْحَقِیْقَةِ كُلُّ الْأَشْیَاءِ^۱. و اساس و پایه آن قاعده نیز

۱. اوپانیشاد، ص ۸۱.

۲. این قاعده، توسط ملاصدرا پایه نهاده شد. و اظهار کرد که حقیقت به ذات خود بسیط است. یعنی به هیچیک از اقسام و اجزاء ذهنی و مادی و خارجی، ترکیب نیافته. این وجود در عالم، یکی است و همه اشیاء را شامل می‌شود و مرجع کل اشیاء و کل امور است (ر.ک. کتاب المشاعر، ص ۱۸۹ و الشواهد الربوبية، ص ۴۸).

مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است که در اصطلاح عرفا جمع و فرق، اجمال و تفصیل، حدّ و محدود، رتق و فتق و لفّ و نشر نیز گویند. البته نه آن لفّ و نشری که در اصطلاح علم بدیع آمده است. بلکه لفّ و نشر تکوینی. همان که قرآن در سوره هود، آیه ۱ می‌فرماید: *كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ*. (این کتاب هستی) کتابی است با نشانه‌های محکم که از جانب خدای فرزانه و آگاه تفصیل می‌یابد. و در سوره انبیاء، آیه ۳۰ می‌فرماید: *أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا*. «آیا کافران ندیدند که آسمانها و زمین، بسته بودند و ما آن دو را بشکافتیم.»

بر مبنای وحدت وجود، وجود، عین وحدت است، ولی این وحدت از نوع وحدت عددی و نوعی و جنسی و... نیست، بلکه وحدت حقیقی است، پس وجود، یک حقیقت بیشتر نیست و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که در مراتب و درجات مختلف در جهان تجلی و ظهور می‌کند. به همین لحاظ، وجود را به نور تشبیه کرده‌اند. به این مناسبت که نور، یک حقیقت است که بر حسب شدّت و ضعف، در مراتب و درجات مختلف ظهور می‌کند. ضمناً نور، ذاتاً ظاهر است، یعنی برای ظاهر شدن خود، نیاز به واسطه ندارد، و در عین اینکه ذاتاً ظاهر است، ظاهر کننده اشیاء نیز هست. یعنی همه اشیاء و موجودات، به واسطه نور ظهور می‌نمایند و به چشم می‌آیند. همین طور وجود، برای تحقق خود نیاز به چیزی ندارد زیرا ذاتاً متحقق است و در عین حال، تحقق دهنده موجودات و ماهیات نیز هست. پس همه موجودات، به یک وجود باز می‌گردند و هر کدام یک تجلی از تجلیات بی‌انتهای آن هستند:

همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چونکه برگیری تو دیوار از میان
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چونکه بر نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آری در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد، نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی

باز مولانا در تمثیل وحدت وجود می‌گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

برای تبیین وحدت وجود و مراتب مختلف تجلی و ظهور آن در عالم، تمثیلات

دیگری نیز از سوی عرفا اظهار شده است از آن جمله:

* تابش نور بر آبگینه ها: هنگامی که آبگینه های رنگارنگ در برابر آفتاب عالمتاب قرار می گیرند، پرتو آفتاب بر آن آبگینه ها می تابد و به آن رنگ های گونه گون می بخشد این رنگ های مختلف، یک منشأ بیشتر ندارند و آن پرتو آفتاب است، پس همه این رنگ ها به یک رنگ آفتاب باز می گردند.

اعیان همه شیشه های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان شکل نمود

* ظهور دریا به صورت های مختلف: آب دریا واحد است، اما در مراتب مختلف به صورتهای امواج با شدت و ضعف خاص، بخار، باران، سیل و... در می آید و نهایتاً همه اینها دوباره به دریا باز می گردد.

مسأله وحدت وجود، در فلسفه یونان و هند، سابقه دیرینه دارد. به طور مثال فلوطین، حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ همه اشیاء و موجودات می شمرد. او موجودات را جمیعاً تراوش یافته از مبدأ نخستین می انگارد و غایت وجود را نیز بازگشت به سوی همان مبدأ می داند.^۱ در متون کهن هندیان نیز به این مسأله بسیار پرداخته شده از آن جمله است: «چنانچه آفتاب، خود روشن است و جمیع جهات بالا و پایین و جهات را به نور خود روشن می دارد، همچنین آن ذات یگانه و بزرگ و روشن و سزاوار تعظیم در جمیع تعینات خُرد و بزرگ درآمده، هر یک را در مرتبه خود روشن و برقرار می دارد.^۲» و باز گفته است: «او از هر لطیفی، لطیف تر است و در میان همه عالم می باشد و پیدا کننده همه عالم است و همه صورتهای مختلف، صورت اوست و آن تمام عالم را احاطه کرده.^۳» باز می گوید: «نه او را بالا توان گفت و نه او را پایین توان گفت و نه او را میان توان گفت و نه او را جهت توان گفت. او را مثل نیست، نام اوست بلندآوازه. هرچه به چشم درآید صورت او نیست و به چشم، او را نتوان دید، او را به نفی جمیع ماسوی می توان یافت، یا اینکه خود را عین او دانند می توان یافت. کسانی که این چنین بدانند بی زوال می شوند.^۴» ابوریحان بیرونی در کتاب الهند این مسأله را تفصیلاً مورد تحقیق قرار داده و مقایسه ای میان مشرب تصوف اسلامی با عقیده هندوان به

۱. ر. ک. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۲.

۲ و ۳. اوپانیشاد، ص ۲۰۶.

۴. ر. ک. پیشین، ص ۲۰۷.

عمل آورده است و ریشه یگانه این عقیده را در این دو آیین بررسی کرده است.^۱

(۲۴۷۳) یا نه جنگ است این، برای حکمت است همچو جنگِ خرفروشان، صنعت است
یا این نزاع میان مؤمن و کافر از روی حکمتی است که نمود جنگ دارد، و در واقع
جنگ نیست. درست مانند جنگ و نزاع ساختگی خرفروشان است که برای بالا بردن قیمت
حیوان خود با یکدیگر، طبق قرار قبلی در برابر مشتریان مجادله لفظی می‌کنند. [جَنگِ
خرفروشان، کنایه از جنگ‌های ساختگی و تصنعی است، زیرا خرفروشان، طبق قرار قبلی
میان خود نزاعی می‌آراستند و قیمت خر را بالا می‌بردند تا مشتری خام طمع و یا ساده لوح را
بفریبند و خر مُرده و وامانده خود را به بهای گزاف بفروشند].^۲

(۲۴۷۴) یا نه این است و نه آن، حیرانی است گنج باید جُست، این ویرانی است
یا این جنگ نه برای آن حکمت است و نه تصنعی است، بلکه در این مورد حیرتی
وجود دارد که همگان غرق در آن‌اند. گنج وحدت را بجو و بخواه که این کثرت‌ها، جز ویرانی و
خرابی چیز دیگر نیست. [معمای هستی را فقط با عقل نمی‌توان دریافت بلکه باید با کلید
حیرت عارفانه درک کرد].^۳

(۲۴۷۵) آنچه تو گنجش توهم می‌کنی ز آن توهم، گنج را گم می‌کنی
آن چیزی را که تو گنج گمان می‌کنی، همان گمان تو سبب می‌شود که گنج وحدت را
گم کنی. [تو خیال می‌کنی به گنج وحدت واصل شده‌ای، و خبر نداری که همین جزم اندیشی
تو سبب می‌شود که در ویرانه‌های اختلاف و تفرقه زمینگیر شوی و نتوانی به گنج حقیقی راه یابی].

(۲۴۷۶) چون عمارت دان تو وهم و رای‌ها گنج نبود در عمارت جای‌ها^۴
تو نظریات و آراء و اوهام خود را عمارتهایی ببین که در عالم ذهن خود برافراشته‌ای،
و تو باید این نکته را هم بدانی که گنج در عمارت و آبادانی یافت نشود بلکه همیشه گنج در

۱. ر. ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۵۴.

۳. ر. ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۷۴.

۴. عِمَارَتُ جَای: جای آباد، که بوده است جایِ عمارت.

ویرانه‌ها پیدا می‌گردد. [تمثیل معرفت و کشف حقیقت به گنج و حیرانی به ویرانی و قناعت بر دلایل و عقیده موجود و یا تقلیدی به عمارت، مبتنی بر آن است که گنج را در ویرانه می‌نهند تا ذهن کسی به محل آن متوجه نشود و در ویرانه‌ها می‌یابند برای آنکه شهرها و یا خانه‌هایی که بر اثر حوادث خراب می‌شود و روی هم می‌ریزد، صاحبان آنها فرصت آن ندارند که نفائس اموال خود را به موضع دیگر منتقل کنند.^۱ پس ای سالک، گنج حق و معرفت را باید در فناء و ویرانی وجود شخصی و موهوم خود بدانی.]

(۲۴۷۷)

در عمارت، هستی و جنگی بود نیست را از هست‌ها ننگی بود

تا وقتی که تعین‌ها و هستی‌های مجازی (عمارت) وجود دارد، جنگ و اختلاف نیز وجود خواهد داشت. و هستی محض و یا سالکی که هنوز از اوصاف دنیوی فانی و نیست شده از این نوع هستی‌های جزئی و مجازی و خودبینی‌ها ننگ و عار دارد. [گاهی در تعبیر مولانا، هستی به معنی خودبینی و وجود مجازی نیز به کار می‌رود. و به گفته نیکلسون نیست در اینجا (مصراع دوم) به معنی حقیقت بی‌شکل و به دور از تعین‌های اضافی و مجازی است.^۲ بنابراین کسی که مدعی می‌شود به گنج وحدت، دست یافته است و در عین حال نیز اسیر و بندی خودبینی‌ها و من‌های اضافی است، ادعای یاوه‌ای کرده است.]

(۲۴۷۸)

نی‌که هست از نیستی فریاد کرد بلکه نیست آن هست را واداد کرد

زیرا نیست‌های هست‌نما، هست‌های نیست‌نما را از خودشان دور نکرده‌اند، بلکه برعکس، هست‌های نیست‌نما، کاری کردند که نیست‌های هست‌نما از آنها دور شوند. [این بیت را می‌توان بر دو وجه حمل کرد: اگر نیست را در اینجا به معنی هستی بدون تعین و حد و رسم فرض کنیم مقصود این است: هرچند وجود مطلق و هستی محض، در قالب‌های ماهیات و هیاکل ممکنات ظاهر می‌شود، ولیکن در ظرف آنها محدود نمی‌گردد و از حدود و ظروف

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۵۶.

۲. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۷۴، در این باب رجوع شود به بیت شماره (۶۰۲)

همین دفتر:

تو وجود مطلق فانی‌نما
غره هستی چه داند نیست چیست؟

ما عدم‌هایم و هستی‌های ما
کارگاه گنج حق در نیستی است

۳. وادادن: پس زدن، رد کردن.

آنها بیرون است و گریزان. وجه دوم: اگر نیست را به معنی عارف فانی در حق و رهیده از بند نفس و خودبینی فرض کنیم مقصود بیت این است: آن عارف فانی از خودبینان و روح خودمداران می‌گریزد و از مقارنت و همسری با آنها عار و ننگ دارد. یعنی اگر مشاهده می‌شود که اهل هوی و خودبینان از عارفان فانی در حق می‌گریزند بدان جهت است که این ردّ و انکار از درون عارفان بر آنان عارض می‌شود نه بالعکس، حکایت ذیل موافق این مقصود است: «روزی اصحاب صحبت، حکایت می‌کردند که اُمّرا و اکابر زمان به نزد شیوخ شهر به جدّ می‌روند و به زیارت این حضرت (مولانا) کمتر می‌آیند، عجباً سبب آن، چه باشد و از چیست؟ مگر که این عظمت (مولانا) را نمی‌بینند و از این اسرار، محجوب‌اند؟ حضرت مولانا فرمود که نیامدن را می‌بینید، از این طرف راندن را نمی‌بینید؟!»

تو مگو که: من گریزانم ز نیست بلکه او از تو گریزان است، بیست^۲ (۲۴۷۹)
ای کسی که در قید وجود مجازی خود گرفتاری، تو مدعی نشو که من از عارفانی که در حق فنا شده‌اند و به مرتبه نیستی رسیده‌اند می‌گریزم، بلکه برعکس این روح آنان است که از مقارنت و همسری با تو گریزان است. پس در قضاوت درنگ کن و شتاب مدار. یا آنان (عارفان فانی در حق) بیست برابر بیشتر از تو می‌گریزند. [مانند انبیاء و اولیاء گرچه دعوت ایشان، جنبه عمومی دارد، و همه بندگان را به راه خود می‌خوانند، ولی تنها رهیدگان بند هوی و شایستگان را مجذوب خود می‌سازند و سایرین را باطناً طرد می‌کنند^۳.]

ظاهراً می‌خواندت او سوی خود وز درون می‌راندت با چوب ردّ^۴ (۲۴۸۰)
آری، اهل فناء، ظاهراً تو را به سوی خویش می‌خوانند، ولی برحسب باطن، تو را

۱. به کار بردن مناسب این حکایت در رابطه با این بیت از استاد فروزانفر به نقل از مناقب العارفین، ص ۱۳۳.

۲. بیست: مخفف بایست است. فعل امر از مصدر ایستادن. برخی نیز بیست را همان عدد معروف (۲۰) گرفته‌اند و بکار گرفته شدن این عدد را در این بیت برای نشان دادن کثرت دانسته‌اند، چنانکه در جای خود خواهد آمد.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۸۰.

۴. چوب ردّ: چوبی است که مرغان و ستوران را با آن می‌رانند، و چوب فرّاشان حکام را که با آن مردم را می‌رانند.

می‌رانند. [زیرا عدم تجانس باعث می‌شود که نااهلان رانده شوند.]

(۲۴۸۱)

نعل‌های بازگون است ای سلیم سرکشی فرعون می‌دان از کلیم

دعوتی که اهل فناء از اهل هستی‌های مجازی و افتادگان در دام خودبینی می‌کنند در واقع نوعی نعل وارونه زدن است. و دلیل نفرت فرعون از حضرت موسی (ع) نیز بر همین منوال بوده است. موسی (ع) هرچند فرعون را به سوی خود می‌خواند ولی گوهر باطنی موسی (ع) که از فنا در حق پرداخته شده بود، گوهر پست فرعون را که از پلیدی‌ها و خودبینی‌ها ساخته شده بود، پس می‌زد. [نعل بازگونه یا نعل واژگون زدن: برای مصلحتی، امری را جز آنچه هست نمودن].^۱ توضیح آنکه در قدیم، دزدان و غارتگران و مهاجمان برای آنکه تعقیب کنندگان خود را گمراه کنند و از پی خود به بیراهه کشند و جان سالم بدر برند، نعل اسبانی خود را وارونه می‌زدند تا اگر مثلاً به جانب شرق می‌گریزند، تعقیب کنندگان به غلط به سوی غرب بروند. قانمی می‌سراید:

تا نشانِ سُمّ اسبت گم کنند ترکمانا نعل را وارونه زن

سببِ حرمانِ اشقیا از دو جهان که خسر الدُّنْیا و الآخِرَة

(۲۴۸۲)

چون حکیمک اعتقادی کرده است کآسمان بیضه^۲، زمین چون زرده است

مانند آن حکیمی که معتقد بوده است، آسمان مانند تخم مرغ و زمین، زرده آن است. [گویا مقصود از حکیمک، بطلمیوس و اعوان اوست که عقیده داشتند که آسمان و زمین مانند تخم مرغ و زرده آن است که در میان آن قرار دارد. در مطلع این فصل جلیل، قسمتی از آیه ۱۱ سوره حج آمده به شرح بیت (۲۴۹۰) همین دفتر مراجعه شود.]

(۲۴۸۳)

گفت سائل: چون بماند این خاکدان^۳ در میان این محیطِ آسمان؟

یکی از سؤال کنندگان پرسید که: این خاکدان چگونه در میان این آسمان که محیط بر آن است مانده است؟

۱. ر. ک. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۸۱۶.

۲. بیضه: تخم مرغ، تخم.

۳. خاکدان: زمین.

همچو قندیلی^۱ معلق در هوا نئی به آشفل^۲ می‌رود، نئی بر علا^۳ (۲۴۸۴)

زمین مانند چراغ آویزی است که در هوا آویزان باشد، نه پایین می‌رود و نه بالا. بلکه در میان آسمان همان‌گونه آویزان مانده است. سبب این امر چیست؟ [این چند بیت معتقدات حکمای باستان را در مورد وضع زمین و افلاک بیان می‌دارد. آنها معتقد بودند که زمین در وسط آسمانهای نه‌گانه قرار دارد و مرکز حجم آن، بر مرکز عالم منطبق است، زمین را ساکن و بی‌حرکت فرض می‌کردند و برای سکون زمین به دو نظر مختلف قائل شده بودند: برخی از آنان می‌گفتند که افلاک، زمین را به نحو مساوی از همه سو به خود می‌کشند و جذبش می‌کنند و چون نیروی جاذبه از همه سو برابر است، زمین در وسط قرار گرفته و ساکن مانده است. درست مانند بُتِ آهنین سومنات که در خانه‌ای از مغناطیس قرار داشت و آن بُت به سبب تساوی جذب از شش جهت در هوا معلق بود. گروهی دیگر عقیده داشتند که افلاک، زمین را به نحو مساوی می‌رانند و چون نیروها مساوی است، زمین در یک نقطه، ساکن قرار می‌گیرد.^۴]

آن حکیمش گفت کز جذبِ سما^۵ از جهاتِ شش بماند اندر هوا (۲۴۸۵)

آن حکیم به آن سؤال‌کننده گفت: آسمان از شش جهت زمین را جذب می‌کند برای همین زمین در هوا معلق مانده است. [برای تفهیم این موضوع آسمان را برگونه یک گنبد مغناطیسی و زمین را برگونه کُرهِ آهنی مثل می‌زند. و این اشاره است به بُتی آهنین که در شهر سومنات بود که بدون هیچ ستون و پایه‌ای در فضا معلق بود. محمود غزنوی در فتح سومنات کوشید علت آن را بیابد. سرانجام، نیزه‌ای آوردند و اطراف بُت گرداندند تا شاید به رشته‌هایی نامرئی برخورد کند ولی چنین نشد. بالاخره پی بردند که این بُتکده را با محاسبه دقیق از مغناطیس بنا کرده‌اند به گونه‌ای که بُت آهنین در میان جاذبه این خانه به نحو متعادل در فضا قرار داشت.^۶]

۱. قندیل: چراغ آویز، چراغدان.

۲. آشفل: پایین تر، پست تر.

۳. علا: بزرگی و شرف.

۴. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۶۱.

۵. سما: مخففِ سماء به معنی آسمان.

۶. ر. ک. پیشین.

(۲۴۸۶)

چون ز مغناطیس قَبَّه^۱ ریخته در میان ماند آهنی آویخته

به عنوان مثال، آسمان همانند گنبدی است مغناطیسی و آویخته و آهنی در میانش قرار گرفته است، یعنی زمین همانند یک گوی آهنین و آسمان همچون گنبدی مغناطیسی است و از هر طرف، زمین را جذب می‌کند.

(۲۴۸۷)

آن دگر گفت: آسمانِ با صفا کی کُشد در خود زمینِ تیره را؟

حکیم دیگر گفت: آسمان با صفا و پاکیزه، کی زمین تیره و مکدر را در خود می‌کشد؟ یعنی در واقع نمی‌کشد.

(۲۴۸۸)

بلکه دفعش می‌کند از شش جهات ز آن بماند اندر میانِ عاصفات

بلکه آسمان، زمین را از شش جهت دفع می‌کند، به همین دلیل، زمین در میان تَنَدَبادها مانده است. [عاصِفَات، جمع عاصفه: تَنَدَباد، بادِ سرکش. در قرآن کریم آیه ۱ سورهٔ مرسلات نیز آمده است: فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا. «سوگند به فرشتگانی که بسان تندباد در انجام امر حق می‌شتابند.»]

(۲۴۸۹)

پس ز دفعِ خاطرِ اهلِ کمال جانِ فرعونانِ بماند اندر ضلال

حال که این مقدمه معلومت شد و دانستی که آسمان، زمین را از هر سو به نحو مساوی ردّ می‌کند، پس آن اولیاء بزرگ که اهل کمال هستند، فرعون صفّائی سیاه دل را می‌رانند. به همین لحاظ در گمراهی غوطه ورنده و منکر اهل کمال اند و از صحبت و همنشینی اولیاء دوری می‌گزینند.

(۲۴۹۰)

پس ز دفعِ این جهان و آن جهان مانده اند این بی‌رَهان^۲، بی‌این و آن

پس چون گمراهان و بی‌ادبان از این جهان و آن جهان رانده شده اند راه به جایی نمی‌برند. [در این بیت اشاره به آیه ۱۱ سوره حج: خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِين. «آنانکه خدا را به ظاهر پرستند و نه به حقیقت، در دنیا و آخرت، زیانکار خواهند بود. و این (نفاق) زیانی آشکار است.»]

۱. قَبَّه: گنبد.

۲. بی‌رَهان: گمراهان. بی‌راه، کسی که راه را گم کند.

- (۲۴۹۱) سرکشی از بندگانِ ذوالجلال^۱ دانکه دارند از وجودِ تو ملال
اگر از بندگان خداوندِ صاحب شوکت، سرکشی کنی، بدانکه آنان از وجود تو دلتنگی پیدامی کنند.
- (۲۴۹۲) کهربا دارند چون پنهان کنند کاهِ هستیِ تو را شیدا کنند
اولیاء الله، کهربای جذبه‌ای دارند که اگر ظاهرش کنند، وجود چون کاهِ تو را شیدا و سرگشته می‌نمایند. یعنی جاذبه روشن بینان دلها را به سوی خود جذب می‌کند.
- (۲۴۹۳) کهربایِ خویش چون پنهان کنند زود تسلیمِ تو را طغیان کنند
هرگاه اولیاء الله، کهربای روحی خود را پنهان کنند، فوراً تو را تسلیم طغیانگری‌ها خواهند کرد. [اولیاء الله به واسطه قدرتی که از خدا گرفته‌اند، نیروی جذب و کشش دارند. مستعدان را به سوی خود جذب می‌کنند و نااهلان را می‌رانند.]
- (۲۴۹۴) آن چنانکه مرتبه حیوانی است کو اسیر و سُغْبَه^۲ انسانی است
همان طور که مرتبه حیوانی، اسیر و مغلوب مقام والای انسانی است. [زیرا که انسان با نیروی عقل بر همه حیوانات تنومند و زفت غالب و چیره است.]
- (۲۴۹۵) مرتبه انسان به دستِ اولیا سُغْبَه چون حیوان شناسش، ای کیا
ای بزرگوار، مرتبه انسانیت در دست اولیای عظام، مانند مرتبه حیوانی، زبون و خوار است. یعنی همان طور که مرتبه حیوانی در برابر مرتبه انسانی، زبون و خوار است، مرتبه انسانیت نیز نسبت به مرتبه اولیاء خوار و بی‌مقدار است.
- (۲۴۹۶) بنده خود خواند احمد در رَشاد^۳ جمله عالم را، بخوان قُلْ یا عباد
حضرت محمد (ص) همه جهان را بنده خود در امر هدایت می‌دانست. چنانکه در آیه ۱۰ سورة زمر فرماید: قُلْ یا عِبَادِ الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّکُمْ: «بگو ای بندگان گرویده من از

۱. ذوالجلال: دارنده شکوه.

۲. سُغْبَه: فریفته و مغلوب.

۳. رَشاد: به راه راست رفتن، راستی.

خدای خود بترسید.» [«عموم مفسران اهل ظاهر و صوفیان، ما بعد «قُل» را سخن خدا و محکی قول حق، و پیمبر را مأمور ابلاغ آن و حاکی دانسته‌اند، اما مولانا آن را سخن پیغمبر (ص) می‌داند. مرحوم سلطانعلی شاه گنابادی^۱ از اکابر محققین صوفیه در عصر اخیر (مقتول به ستم ۱۳۲۷ قمری) هم بر عقیده مولانا رفته است و گمان می‌رود که مستند گفتار او همین بیت از مثنوی شریف است. بنا به گفته او، عبودیت دارای دو معنی است: یکی عبودیت به معنی پرستش که جز در مورد خدای تعالی روا نیست. دوم به معنی فرمانبرداری و طاعت که نسبت به مظاهر امر حق استعمال آن، جایز است و مؤمنان به اعتبار بندگی حق «عبد عبادت» اند، و به لحاظ لزوم اطاعت از انبیاء و اولیاء «عبد طاعت»، زیرا مظاهر امر الهی به سبب فنا از اوصاف خود و فنا در اوصاف حق تعالی، خلفاء او هستند و اطاعت آنها عین اطاعت خداست و به همین دلیل در قرآن کریم گاهی مظهر به جای مظهر و ظاهر می‌نشینند و فعل او به خدا و بالعکس نسبت داده می‌شود^۲].

(۲۴۹۷) عقل تو همچون شتریان، تو شتر می‌کشاند هر طرف در حکم مُرّ
عقل تو مانند شتریان است و تو مانند شتری به هر طرف که بخواهد تو را می‌کشاند.
حتّی تو را به سوی اوامری می‌برد که برای تو تلخ است و ناگوار. [در این بیت نیز جسم انسان به شتر تشبیه شده و عقل او به شتریان. جسم، تابع عقل و روح است. همین‌طور انسانها رَمه‌هایی هستند و اولیاء الله شبانان آنها.]

(۲۴۹۸) عقلِ عقلند اولیا و، عقل‌ها بر مثالِ اُشتران تا انتها
اولیاء الله، عقل عقول هستند و سایر عقل‌های بشری مانند شتران، تابع ساربان‌اند و محکوم و مطیع عقل کُلّ.

(۲۴۹۹) اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار یک قلاووزست^۳ جانِ صد هزار
تو باید با دیده عبرت به آنان درنگری و آنگه خواهی دید که صد هزار جان را فقط

۱. سلطانعلیشاه، لقب طریقتی حاج ملاسلطان محمد قطب بزرگ دراویش نعمة اللهی گنابادی است که در

یکی از سحرگاهان به هنگام وضو در کنار نهري به دست جمعی از اشرار، مخنوق شد.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۶۸ - ۱۰۶۷.

۳. قلاووز: پیشاهنگ.

یک تن پیشوایی و هدایت می‌کند. [باز اولیاء الله مانند آن راهنمای بیابانها و راههای ناشناخته هستند و مردم همانند کاروان که به دنبال آنان روانند.]

(۲۵۰۰) چه قلاووز و چه اُشتریان؟ بیاب دیده‌ای، گآن دیده بسیند آفتاب
مولانا در ابیات اخیر برای اولیاء الله، دو مثال آورد، ولی هر دو مثال را در باره آنان، ناقص می‌شمرد: یکی مثال شتریان و دیگری راهنما و بلد بیابان که عده‌ای از مردم را به دنبال خود می‌برد تا از بیراهه‌ها نجات دهد و به آبادی رساند. پس می‌گوید: اگر با دیده خودبینی بنگری، آن اولیاء نه طلایه‌دارند و نه شتریان، بلکه «دیده‌ای بجوی که آفتاب را تواند دید»^۱.

(۲۵۰۱) نک جهان در شب بمانده میخ‌دوز^۲ منتظر، موقوف خورشیدست روز
اینک جهان در شب جهالت فرو رفته و میخکوب شده است. و منتظر خورشید هدایت و روز ولایت گشته است. [همچنانکه، شب هنگام، مردم، چشم انتظار دمیدن تابش خورشید و برآمدن روز هستند، جهانیان که غرق تاریکی‌های نادانی و غفلت هستند، منتظرند که آفتاب حقیقت بتابد و پرده سیاه نادانی را از هم بدرد.]

(۲۵۰۲) اینت خورشیدی نهان در ذره‌ای شیر نسر در پوستین برّه‌ای
این است خورشیدی که در ذره وجود آدمی پنهان شده و او مظهر عقل اکبر است، مانند اینکه شیر نری در پوستین بره فرو رفته است. [مردم ظاهراندیش، اولیاء را نیز همچون خود می‌پندارند. در حالی که آن مردان بزرگ، به ظاهر در کالبد انسانی تجسّد یافته‌اند، اما روحی بس والا دارند، درست مانند اینکه خورشیدی را در ذره‌ای و شیر دژمی را در پوستین برّه‌ای قرار دهند.]

(۲۵۰۳) اینت دریای نهان در زیر کاه پا برین که هین مَنه در اشتباه
این دریایی است که در زیر کاه، نهان شده، بهوش باش مبادا از روی اشتباه و غلط،

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۶۹.

۲. میخ‌دوز: دوخته به میخ، کسی که او را با میخ بر زمین می‌بستند. (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۶۹).

پایت را روی این کاه بگذاری. [اولیاء الله، در ظاهر مانند دیگرانند ولی دریایی از حقایق در درون خود دارند. حال باید مواظب بود که از سرِ جهل و نادانی اهانت و تخفیفی نسبت به شأن آنان وارد نیاید. انسان کامل به دریا تشبیه شده و ظاهر او به کاه^۱.]

(۲۵۰۴) **اشتباهی و گمانی در درون رحمت حق است بهر رهنمون**
 اشتباهات و گمانهای ناصوابی که در درون آدمی است، در واقع رحمت حق است زیرا موجب بیداری و تنبّه انسان می‌شود. و این گمانها و لغزشها، محرّک آدمی در فحص و جستجو و کشف حقیقت می‌شود.

(۲۵۰۵) **هر پیامبر فرد آمد در جهان فرد بود و صد جهانش در نهان**
 هر پیامبری در زمان خود تک و تنها بود. البته در ظاهر، تنها بود. ولی در معنا، حامل صد جهان بود. [یعنی هر پیامبر، جامع جمیع مراتب عالم وجود است و جهانی در وجود او منطوی است.]

(۲۵۰۶) **عالم کبرا به قدرت، سخر کرد کرد خود را در کِهین^۲ نقشی نورد**
 هر پیامبری گرچه به ظاهر خرد و تنها بود، ولی جهان اکبر را تحت تصرّف خود گرفت، ولی در عین حال، برحسب ظاهر، خود را کوچک نشان می‌داد^۳. [نیکلسون می‌گوید: «اگرچه پیامبر در جهان به طور فرد ظاهر می‌شود، طبیعت ذاتی او همان طبیعت انسان کامل است که در او کلیّت خدا منعکس شده است^۴.]

(۲۵۰۷) **ابلهانش فرد دیدند و ضعیف کی ضعیف است آنکه باشه شد حریف؟**
 نابخردان و نادانان، پیامبر را تنها و ناتوان گمان می‌کردند. کسی که با شاه حقیقت، همراه و مصاحب باشد کی ناتوان است؟ یعنی هرگز ناتوان نیست.

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۷۰.

۲. کِهین: کوچک، کوچکتر.

۳. ر. ک. بحث انسان کامل در ذیل بیت شماره (۱) همین دفتر.

۴. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۲۰.

- ابلهان گفتند: مردی بیش نیست وای آن، کو عاقبت‌اندیش نیست (۲۵۰۸)
 نابخردان در حق پیامبر مدعی شدند که او شخصیتی فوق‌العاده نیست، وای به حال
 کسی که مال‌اندیش نباشد و عاقبت را نبیند.

حقیر و بی‌خضم دیدن دیده‌های حس، صالح و ناقة صالح را، چون
 خواهد که حق لشکری را هلاک کند در نظر ایشان حقیر نماید
 خصمان را و اندک اگر چه غالب باشد آن خصم وَيُقْلِلُكُمْ
 فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا

- ناقة صالح به صورت بُد شتر پی بُریدندش ز جهل، آن قوم مُر (۲۵۰۹)
 ناقة صالح در صورت ظاهر، شتر بود، ولی آن قوم ظاهربین از روی جهل، آن ناقة را
 پی کردند. [صالح، پیامبری بود که بر قوم ثمود، مبعوث شد. در قرآن، هشت بار نام صالح
 ذکر شده است: سوره اعراف، آیات ۷۵ و ۷۱. سوره هود، آیات ۹۱ و ۶۹ و ۶۵ و ۶۴ و
 سوره شعراء، آیه ۱۴۲ و سوره نمل، آیه ۴۶.
 صوفیه، صالح را مظهر اسم فتاح (= گشاینده، آیات از اسماء الله) دانسته‌اند، زیرا فتوح
 عبارت است از حصول چیزی که توقع آن نرود. و این بدان سبب است که ناقة صالح از کوه
 برآمد، در حالی که توقع چنین امری نبود. از این رو محی الدین عربی فصّ یازدهم از
 فصوص الحکم را که از حکمت فتوحی حرف زده به نام او اختصاص داده است.^۱]

- از برای آب، چون خصمش شدند نان کور^۲ و آب کور^۳، ایشان بُدند (۲۵۱۰)
 قوم ثمود، چون به خاطر تقسیم آب، دشمن او شدند، راه ناسپاسی پیشه کردند و از
 همه نعمت‌ها محروم شدند، یا سخت آزمندی و بخل نشان دادند.
 [ناقة صالح، شتری بود که به معجزه او از کوه بیرون آمده بود. قوم ثمود بت پرست
 بودند. صالح آنها را به خدای یگانه دعوت کرد. از وی معجزه‌ای خواستند و تقاضا کردند که از
 کوه شتری ماده و ده ماهه آبستن و پابزا بیرون آورد. صالح چنین کرد و آن ناقة در حال،

۱. ر. ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲ و ۳. نان کور و آب کور: ناسپاس، کنایه از آنکه از نعمت‌ها بی‌نصیب و بی‌بهره است، بخیل.

بزد، بچه او نیز قوی و کلان بود. صالح با آن قوم قرار گذاشت که آب قریه، یک روز از آن شتر و بچه اش و روز دیگر از آن آنها باشد. و آن روز که ناقه آب می خورد، قوم نمود از شیر ناقه بیاشامند. ایشان، آخر الامر، این قرار را به هم زدند. ناقه را پی زدند و مستحق عذاب شدند و بر افتادند.^۱

(۲۵۱۱) نَاقَةُ اللَّهِ آبِ خُورْدِ از جُویِ و میغ^۲ آبِ حق را داشتند از حق دریغ
ناقه خدا از آن آبی می خورد که ابر فرو می ریخت و از چشمه جاری می شد. ولی آن بدکاران، آب خدا را از آن ناقه خدایی دریغ داشتند.

(۲۵۱۲) نَاقَةُ صَالِحِ چو جسمِ صالحان شد کمینی در هلاکِ طالحان^۳
ناقه صالح مانند وجود اشخاص نیک سرشت، کمینگاهی است برای هلاکت تبهاران.

(۲۵۱۳) تا بر آن اُمّت ز حکمِ مرگ و درد نَاقَةُ اللَّهِ وَ سُقْیَاهَا چه کرد
بین که ناقه خدایی و مسأله سیراب شدن او از آب چه درد و مرگی بر آن قوم وارد کرد. [نَاقَةُ اللَّهِ وَ سُقْیَاهَا، اشاره است به آیه ۱۳ سوره شمس: فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةُ اللَّهِ وَ سُقْیَاهَا. «پس آن فرستاده خدا بدیشان همی گفت: زینهار که ناقه خدا را پاس دارید و از آیش باز مدارید.»]

(۲۵۱۴) شِخْنَهُ^۴ قهرِ خدا زیشان بجُست خُونِبهایی اُستری شهری دُرُست^۵
داروغه قهر و عذاب خداوندی، خونبهایی آن ناقه را، ویرانی و اضمحلال یک شهر قرار داد. یعنی به قصاص کشتن ناقه صالح، قوم نمود نابود شدند.

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۷۴.

۲. میغ: ابر.

۳. طالع: تبهار، بدکار، ضد صالح.

۴. شِخْنَهُ: کسی که از جانب پادشاه و دستگاه حکومت برای ضبط امور و سیاست مردم شهری منصوب

می شد (ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۷۵).

۵. دُرُست: کامل و بی کم و کاست.

- (۲۵۱۵) روح او چون صالح و، تن‌ناقه‌است روح اندر وصل و تن در فاقه است
روح اولیاء الله مانند صالح و نشان مانند ناقه است، روح اولیاء الله در وصال الهی،
خوش و متنعم است و تن خاکی در احتیاج و بی‌چیزی قرار دارد. [در اینجا جسم و کالبد آدمی
به شتر و یا ناقه تشبیه شده است. از آنرو که کالبد جسمانی میل به مواد مادی طبیعت دارد،
ولی روح، غذای خود را در عالم بالا از وصال الهی به دست می‌آورد.^۱]
- (۲۵۱۶) روح صالح، قابل آفات نیست زخم بر ناقه بُود، بر ذات نیست
روح صالح، هرگز در معرض گزند و آسیب قرار نمی‌گیرد، زخم و آسیب بر ناقه وارد
می‌شود نه بر ذات و جوهر او. [هیچ آفتی از آفات مادی و جسمانی نمی‌تواند بر روح مجرّد
گزندی رساند.]
- (۲۵۱۷) کس نیابد بر دل ایشان ظفر بر صدف آمد ضرر، نئی بر گهر
هیچکس نمی‌تواند بر دل و جان اولیاء الله غالب شود، چه اگر گزند بر صدف وارد
شود، گوهر درون آن از این صدمه مصون است. همین طور اگر بر جسم، آسیب وارد آید،
بر روح ضرری وارد نمی‌آید. [در یکی از سروده‌های عرفانی هندی آمده است:
«این جان که در همه قالب‌هاست به هیچوجه کُشته نمی‌گردد، بنابراین در بند غم هیچ جانی
مباش^۲». در انجیل هم آمده است: «و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح، نیستند
بیم مکنید^۳».]
- (۲۵۱۸) روح صالح، قابل آزار نیست نور یزدان، سُغْبَه^۴ کُفّار نیست
روح صالح هرگز قابلیت آزار و گزند ندارد، زیرا نور خدا هیچوقت به دست کافران،
خوار و زبون نمی‌شود. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۸ سوره صَفّ: یُریدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ
بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ «خواهند کافران، روشنی خدا را با دهان خود

۱. فاقه: تنگدستی و نداری.

۲. برای توضیح بیشتر در تشبیه تن به شتر. ر. ک. بیت شماره (۱۹۶۶) تا (۱۹۶۸) همین دفتر.

۳. بگوت گیتا، ص ۱۱.

۴. انجیل متی: باب دهم، شماره ۲۸.

۵. سُغْبَه: فریفته و مفتون و مغلوب.

خموش سازند و حال آنکه خدا کامل کننده روشنی خویش است، اگرچه کافران را خوش ناید.» [

(۲۵۱۹) جسمِ خاکی را بدو پیوست جان تا بیازارند و بینند امتحان
خداوند، جسمِ خاکی را بدین جهت با روح پیوسته کرد تا منکران، آن را آزار دهند و به محنت و آزمایش گرفتار شوند.

(۲۵۲۰) بسی خبر کآزارِ این، آزارِ اوست آبِ این خُم، مُتَّصِلِ با آبِ جوست
غافلان و بی‌خبران، نمی‌دانند که آزاری که بر جسم اولیاء وارد می‌شود در واقع آزرده حق است. زیرا آبِ این خُم به آن جوی اتصال دارد. [اولیاء الله، نور خود را از منبع انوار الهی می‌گیرند و مظهر او هستند. این بیت اشاره دارد به حدیث: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ. «خدای تعالی فرمود: هر که یکی از اولیای مرا دشمن دارد من بدو اعلان جنگ می‌کنم.»] [

(۲۵۲۱) زان تعلق کرد با جسمی إله تا که گردد جمله عالم را پناه
آویزشِ جسم اولیاء به حق تعالی برای این است که اجسام آنان پناهگاه همه جهان باشد. [اکبرآبادی گوید: پس تعلق حق با جسم انبیاء برای دو فایده است: یکی به جهت دادن مکافات اعمال و ایذاء کفار و دوم به جهت آنکه جمله عالم را از شر ظالمان در پناه خود دارند.] [۲]

(۲۵۲۲) ناقة جسم ولی را بنده باش تا شوی با روح صالح خواجه تاش
بنده ناقة جسم ولی باش و از جان و دل به خدمتش درآی، تا با روح صالح پیامبر، قرین و همراه شوی [صالح و هر پیامبری، نزد صوفیان معنی کلی و نوعی است و مجموع اوصافی است که در هر کس متحقق شود او دارای همان مرتبت و درخور همان‌گونه تعظیم است. و بنابراین، حاجت نیست که صالح را به معنی وصفی و صفت روح

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۷۷.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۸۳.

فرض کنیم، چنانکه بعضی از شارحان مثنوی، این بیت و ابیات پیشین را بدین صورت توجیه کرده‌اند.^۱»]

گفت صالح: چونکه کردید این حسد بعد سه روز از خدا نِقَمَت^۲ رسد
 صالح گفت: ای قوم چونکه شما این گونه حسد ورزیدید، منتظر باشید که پس از سه روز کیفر و عقوبت خدا شما را بگیرد.

بعد سه روز دگر از جان‌ستان^۳ آفتی آید که دارد سه نشان
 پس از سه روز، از طرف خداوندی که ستانندهٔ جانهاست، آفتی آید که سه نشانه دارد.

رنگ رویِ جملتان گردد دگر رنگ رنگِ مختلف اندر نظر
 رنگ و روی همهٔ شما دگرگون شود و به رنگ‌های مختلف دیده شوید.

روزِ اوّل، رویتان چون زَغَفَران^۴ در دوم، رُو سرخ همچون اَرُغوان^۵
 روز نخست، روی شما مانند زعفران، زرد شود، اما روز دوم رخساره‌تان مانند ارغوان، قرمز گردد. [می‌گویند که چون قوم نمود، ناقه را کشتند خبر به صالح رسید و از فرط اندوه بگریست و صالح به قوم سه روز مهلت داد. چون بامداد برخاستند چهرهٔ خود را زرد دیدند و روز دیگر چهرهٔ خود را سرخ دیدند و روز دیگر سیاه. بدینسان دانستند که عذاب موعود، حتمی است. در روایت دیگر وقتی ناقه را کشتند هراسان نزد صالح آمدند و معذرت خواستند. صالح گفت اگر کَرّهٔ او را پیدا کنید از عذاب خواهید رست. قوم هرچه دنبال کَرّه

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۷۸.

۲. نِقَمَت: عذاب، کیفر، رنج و سختی.

۳. جان‌ستان: ستانندهٔ جان، قبض روح کننده.

۴. زَغَفَران: گیاهی است دارای گل‌های زرد و خوشبو، شبیه گل لاله عباسی که تارهای نازک زرد رنگ میان آن قرار دارد.

۵. اَرُغوان: درختی است دارای برگ‌های گرد و گل‌های سرخ رنگ در اول بهار قبل از آنکه برگ‌هایش برآید، گل می‌دهد و پُر از گل‌های سرخ می‌شود.

دویدند نتوانستند بدو رسید.]

- (۲۵۲۷) در سوم گردد همه رُوها سیاه بعد از آن، اندر رسد قهرِ اله
در روز سوّم، همه روهای شما سیاه گردد و پس از آن، قهر خدا در رسد.
- (۲۵۲۸) گر نشان خواهید از من زین وعید کُره ناقه به سوی که دوید
اگر از خشم و سطوت این وعید و تهدید، از من نشانی می‌خواهید. ببینید که بچه آن
ناقه خدایی به سوی کوه خواهد دوید.
- (۲۵۲۹) گر توانیدش گرفتن، چاره هست ورنه خود مرغ امید از دام جَست
اگر توانستید آن بچه ناقه را بگیرید، برای خلاصی، چاره‌ای است، والا، مرغ امید از
دام، جَسته است.
- (۲۵۳۰) کس نتانست اندر آن کُره رسید رفت در کُهارها شد ناپدید
کسی نتوانست آن بچه ناقه را بگیرد، و آن بچه ناقه رفت و در میان کوهها
ناپدید شد.
- (۲۵۳۱) گفت: دیدیت آن قضا مُبَرَم شده ست صورتِ او میدراگردن زده ست
صالح به آن قوم گفت: دیدید که آن قضای الهی، مقرر شده است و گردن امید
را زده است؛ یعنی آرزو و امید به نجات را تباه ساخته است و دیگر مجالی برای شما
نیست.
- (۲۵۳۲) کُره ناقه چه باشد؟ خاطرش که بجا آرید ز احسان و برش
بچه ناقه چیست؟ همان خاطر صالح است که به احسان و نیکی در حقّ اش آن را بجا
بیاورید. خلاصه، رضایت خاطر او را فراهم کنید.

گر بجا آید دلش، رستید از آن ورنه نومیدیت و ساعدها گزان^۱ (۲۵۳۳)
اگر دلش به جا آمد، یعنی اگر از شما راضی شد از آن عذاب و عقاب رسته‌اید و الا از
خلاص شدن ناامید و محروم خواهید شد و در آن حال از فرط ناامیدی و ندامت دست خود را
خواهید گزید.

چون شنیدند این وعیدِ مُنْکَدِر^۲ چشم بنهادند و آن را منتظر (۲۵۳۴)
همینکه آن قوم، این وعده تیره و تار را شنیدند، چشم به ظهور آن عذاب دوختند و در
انتظارش نشستند.

روزِ اوّل، رویِ خود دیدند زرد می‌زدند از ناامیدی، آهِ سرد (۲۵۳۵)
روز نخست، رخساره‌های خود را زرد دیدند و از ناامیدی، آهِ سرد از نهادشان برمی‌کشیدند.

سُرخ شد رویِ همه، روزِ دُوم نوبتِ اومید و توبه گشت گُم (۲۵۳۶)
روز دوم رخساره همه آنان سرخ گشت، و دیگر جای امید و توبه برای آنان باقی نماند.

شد سیه، روزِ سِوُم، رویِ همه حکمِ صالح راست شد بی‌مَلَحَمَه^۳ (۲۵۳۷)
روز سوم، رخساره آن کافران، سیاه گشت. پس حکم صالح پیامبر بی‌چون و چرا واقع شد.

چون همه در ناامیدی رد شدند همچو مرغان در دو زانو آمدند (۲۵۳۸)
وقتی آن قوم، جملگی ناامید شدند، همانند مرغان، روی دو زانو افتادند.

در نُبِی^۴ آورد جبریلِ امین شرح این زانوزدن را جائِمین^۵ (۲۵۳۹)
جبرئیل امین در قرآن کریم، شرح این زانوزدن را با تعبیر جائمین آورده است. [جائمین،

۱. گزیدن ساعد: کنایه از پشیمان شدن.

۲. مُنْکَدِر: تیره و تار.

۳. مَلَحَمَه: حادثه بزرگ. جنگ خانمان سوز، در اینجا مناسب چون و چراست.

۴. نُبِی: قرآن.

۵. جائِم: بر زمین افتاده و هلاک شده، به زانو درآمده.

اشاره دارد به آیه ۷۸ سورة اعراف: فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِمِينَ. «پس قوم نمود را بانگ آسمانی، فرو گرفت و زان پس همه در بامداد به جای خود مُرده و بر زمین افتاده بودند.» [

(۲۵۴۰) زانو آن دم زن که تعلیمت کنند وز چنین زانوزدن بیمت کنند
آن هنگام بر زمین زانو بزن که مورد تعلیمات قرار می‌دهند و تو را از این‌گونه زانو زدن و شیون بی‌موقع می‌ترسانند.

(۲۵۴۱) منتظر گشتند زخمِ قهر را قهر آمد، نیست کرد این شهر را
قوم نمود، منتظر زخمِ قهر خداوندی شدند که آن قهر، رسید و آن شهر و دیار و ساکنانش را نابود کرد.

(۲۵۴۲) صالح از خلوت به سوی شهر رفت شهر دید اندر میانِ دود و تَفْتُ^۱
صالح از خلوت به جانب شهر روان شد و شهر را در میان دود و حرارت سوزان دید.

(۲۵۴۳) ناله از اجزای ایشان می‌شنید نوحه^۲ پیدا، نوحه‌گویان ناپدید
صالح از اجزاء و ریز ریز پراکنده آنان ناله و فغان شنید، ناله به گوش می‌رسید ولی ناله‌کنندگان ناپیدا بودند.

(۲۵۴۴) زاستخوانهاشان شنید او ناله‌ها اشکِ خون‌ازجانشان چون ژاله‌ها^۳
صالح از استخوانهای آن قوم، ناله شنید و از جانشان همانند ژاله، اشک خون فرو می‌چکید.

(۲۵۴۵) صالح، آن بشنید و گریه ساز کرد نوحه، بر نوحه‌گران آغاز کرد
صالح که آن ناله‌ها را شنید گریه سرداد و با ناله‌کنندگان، شروع به نالیدن و

۱. تَفْتُ: گرمی و حرارت.

۲. نَوْحه: شیون و زاری.

۳. ژاله: شبنم، قطره‌هایی که روی برگ گل یا گیاه نشینند.

گریستن کرد.

گفت: ای قومی به باطل زیسته وز شما من پیش حق بگریسته (۲۵۴۶)
 صالح گفت: ای قومی که زندگی باطل و بیهوده کرده‌اید، من به خاطر شما در حضور
 حق گریسته‌ام و از شما نزد حق تعالی گله کرده‌ام.

حق بگفته: صبر کن بر جورِشان پندشان ده، بس نمائد از دُورِشان (۲۵۴۷)
 صالح در آن هنگام که می‌گریست با خود گفت: حق تعالی به من گفته بود که در قبال
 جور و بیداد آنان شکبیا باشم و آنان را پند و اندرز دهم. زیرا چیزی نمائده که دورهٔ آنان نیز به
 سررسد.

من بگفته: پند شد بند از جفا شیر پند از مهر جوشد وز صفا (۲۵۴۸)
 صالح گفت: من به حق تعالی گفته بودم که نصیحت من از جفای آن قوم، بسته شد، زیرا
 شیر اندرز و نصیحت از پستانِ مهر و صفا می‌جوشد. [روش پیامبران و اولیاء در تربیت خلق،
 نرمی و مدارا و پند و اندرز است.]

بس که کردند از جفا بر جای من شیر پند افسرد در رگ‌های من (۲۵۴۹)
 از بس که آن قوم در حق من ستم کردند، شیر نصیحت در رگهای من خشکید و قلبم از
 اندرز به آنان افسرده شد.

حق مرا گفته: تو را لطفی دهم بر سرِ آن زخم‌ها مَرِّهم نهم (۲۵۵۰)
 حق تعالی برای التیام خاطر و آرامش دلم به من گفته است: تو را بسیار مورد لطف قرار
 دهم و بر آن زخم‌های مرهم نهم.

صاف کرده حق دلم را چون سَمّا رُوفته^۱ از خاطرِ جورِ شما (۲۵۵۱)
 حق تعالی قلب مرا همانند آسمان، صاف کرده است. و از خاطرِ غبار بیداد و ستم شما

۱. رُوفتن: رویدن، جارو کردن.

را سترده است.

(۲۵۵۲) در نصیحت من شده بارِ دگر گفته امثال و سخن ها چون شکر
من در حقِ شما مکرراً مرحمت و شفقت نشان داده ام و به شما و امثال شما سخنانی
چون شکر گفته ام.

(۲۵۵۳) شیر تازه از شکر انگیخته شیر و شَهدی^۱ با سخن آمیخته
سخن را با شکر و شیر تازه می آمیختم و با شیر و شهد ممزوج می کردم. خلاصه،
سخنانی بس دلکش و لطیف به شما می گفتم. [«شیر تازه، شیری است که بتازگی از پستان
دوشیده باشند... مجازاً معنی و مضمونِ بکر^۲».]

(۲۵۵۴) در شما چون زهر گشته آن سُخن زآنکه زهرستان^۳ بُدیت از بیخ و بُن
آن گونه سخن دلپذیر و شیرین من در وجود شما همچون زهر نمود، زیرا که شما
خودتان از بیخ و بُن زهرستانی از جهل و جفا بودید.

(۲۵۵۵) چون شوم غمگین، که غم شد سرنگون غم شما بودیت ای قومِ حَرون^۴
برای چه غمگین شوم؟ غم که سرنگون شده است. ای قومِ چموش و سرکش، شما مایه
غم من بودید.

(۲۵۵۶) هیچ کس بر مرگِ غم، نوحه کند؟ ریشِ سر^۵ چون شد، کسی مو برکند؟
آیا کسی به جهت برطرف شدن غم و اندوه خود ناله می کند؟ آیا وقتی که کچلی
برطرف شود، کسی موی سرش را می کند؟ [یعنی آیا موی سرش را از ناراحتی می کند که چرا
زخم سرم شفا یافت؟ و یا ناظر به این است که هرگاه کسی به زخم کچلی مبتلا می شد، موهای

۱. شَهدی: انگبین، عسل.

۲. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۸۲ - ۱۰۸۱.

۳. زهرستان: معدنِ زهر، مانند گلستان و دشتستان و...

۴. حَرون: اسب سرکش، چموش.

۵. ریشِ سر: زخم سر، کچلی.

سرش را می‌کنند تا زخم، التیام یابد و موی تازه برآید.]

(۲۵۵۷) روبه خود کرد و بگفت: ای نوحه‌گر نوحه‌ات را می‌نیرزند آن نفر صالح دوباره با خود گفت: ای نوحه‌گر آنکه برایش نوحه می‌کنی به نوحه‌ات نمی‌ارزد. یعنی این قوم ارزش آنرا ندارند که مورد لطف قرار گیرند.

(۲۵۵۸) راست خوان، کژخوانی ما را مبین کَیْفَ آسَى قُلْ لِقَوْمِ ظَالِمِینَ ای راست خواننده به کژخوانی ما نگاه مکن. و این آیه (۹۳ سوره اعراف) را برای ستمگران بخوان: فَکَیْفَ آسَى عَلٰی قَوْمٍ کَافِرِینَ «پس چگونه اندوه خورم بر قوم کافران؟» این جمله از قولِ شعیب است. ولی در نظر مولانا انبیاء یک حقیقت‌اند در کالبد‌های گوناگون.

(۲۵۵۹) باز اندر چشم و دل او گریه یافت رحمتی، بی‌علتی، در وی بتافت صالح باز در خود احساس رقت کرد و دید که اشک در چشمانش دویده و رحمتی که علت آن را نمی‌داند در دل او نمودار گردید.

(۲۵۶۰) قطره می‌بارید و حیران گشته بود قطره‌ای بی‌علت از دریای جود صالح اشک می‌ریخت و سرگشته شده بود. آن قطرات اشکی که ظاهراً بی‌علت و انگیزه بود از دریای جود و کرمش سرازیر شده بود.

(۲۵۶۱) عقل او می‌گفت کین‌گریه چیست؟ برچنان افسوسیان^۱، شاید گریست؟ عقل صالح به خود می‌گفت: آخر این گریه برای چیست؟ آیا گریستن برای این ستمگران که کاری جز تمسخر و استهزاء صالحان نداشتند روا و شایسته است؟

(۲۵۶۲) بر چه می‌گریی؟ بگو بر فعلشان؟ بر سپاه کینه بَدُنْ عَلِشَان^۲ برای چه گریه می‌کنی؟ بگو آیا برای کارهایی که کرده‌اند می‌گریی؟ یا برای آن لشکر

۱. افسوسیان: جمع افسوسی، مسخره، مجازاً ظالم.

۲. بَدُنْ نَعْل: بدقدم، شوم، نکبت‌بار.

پُر کینه شوم و ناخجسته آنان می‌گریی؟

(۲۵۶۳) بر دلِ تاریکِ پُر زنگارشان؟ بر زبانِ زهرِ همچون مارشان؟
آیا به خاطر دل زنگار گرفته آنان می‌گریی؟ یا بر زبانِ زهر آگین آنان که همچون مار
است گریه می‌کنی؟

(۲۵۶۴) بر دم و دندانِ سگسارانه^۱ شان؟ بردهان و چشمِ کژدمِ خانه‌شان؟
آیا به خاطر نفس و دندانِ سگ‌صفتانه آنها گریه می‌کنی؟ یا بر دهان و چشمِ آنان که
لانه کژدم است گریه سر می‌دهی؟ [آنان با چشم و زبانشان، زخم‌های جانکاهی بر روح و
روانِ شایستگان می‌زدند و آنان را تمسخر می‌کردند، از اینرو گویی که چشم و دهانِ آنان لانه
عقرب بوده است.]

(۲۵۶۵) بر ستیز و تَسْخَرُ^۲ و افسوسشان؟ شکر کن، چون کرد حق‌محبوسشان
آیا بر ستیز و استهزای اینان می‌گریی؟ شکر کن که حق تعالی آنان را در زندانِ قهر
خود به حبس کشیده است.

(۲۵۶۶) دستشان کژ، پایشان کژ، چشم، کژ مِهَرشان کژ، صلحشان کژ، خشم، کژ
دست و پا و چشم و محبت و آشتی و خشمشان همه کج بود. یعنی خلاصه قومی بودند
کج رفتار و کج روش و کج بین و نامتعادل.

(۲۵۶۷) از پیِ تقلید، وز رایاتِ^۳ نقلِ پا نهاده بر جمالِ پیرِ عقل
اینها در سایه تقلید و پرچم‌های نقل از گذشتگان خود آرمیده بودند، و پا بر روی
زیبایی و جمالِ مرشد عقل نهادند. [این ظاهر بینان تنها به محفوظات و معلومات خود که از
راه تقلید از دیگران به دست آورده‌اند بسنده می‌کنند و موشکافی و جستار عقلانی را مورد

۱. سگسارانه: مانند سگساران. و سگساران، بر قومی افسانه‌ای اطلاق می‌شد که سری همانند سر سگ‌ها

داشتند با ریش بُزی و چشمانی همانند چشم خوک.

۲. تَسْخَرُ: استهزاء و مسخره کردن. مخَفَّ تَسْخَرُ.

۳. رایات: جمع رایت: پرچم.

تمسخر قرار می‌دهند.]

(۲۵۶۸) پیژخر^۱ نئی، جمله گشته پیژخر^۲ از ریای چشم و گوشِ همدگر
آنها خریدار پیر و مرشد قابل نشدند، بلکه همگی پیژخر شدند، یعنی خر پیر و کودن
گشتند. زیرا گوش و چشم آنها متوجه ریاکاری است نه حقیقت یابی. [پیژخر، خریدار و طالب
پیر راه. در نسخه موزه قونیه با علامت کسره در زیر حرف چهارم، و چنین است در اکثر
مواضع از دیوان کبیر، بدان ماند که این کلمه در لهجه مولانا به کسر، تلفظ می‌شده است. و
کاتبان که به ضبط تلفظ وی مقید بوده‌اند، آن را با علامت کسره، مشکول ساخته‌اند، مشهور و
متداول آن، در مصدر (خریدن) و مشتقات آن، فتح اول است.^۳]

(۲۵۶۹) از بهشت آورد یزدان، بندگان تا نمایندشان سَقَرپروردگان^۴
خداوند از بهشت برین بندگان به نام انبیاء و اولیاء به این جهان فرودین فرستاد تا
دوزخ سرشتان را به آنان نشان دهد.

در معنی آن که مَرَجُ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که جز وحدت روحی و همگونی فکری هیچ
عاملی نمی‌تواند انسانها را همسان و همبسته کند. در یک محیط بودن و یک رنگ و یک زبان
داشتن و امثال آن نمی‌تواند میان دو نفر ایجاد انس و یکرنگی کند.

(۲۵۷۰) اهل نار و خلد را بین هم دکان در میانشان بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ
تو دوزخیان و بهشتیان را نظاره کن که هر دو بر حسب ظاهر، در یکجا مسکن و مأوی
دارند. ولی در میان این دو گروه حجابی است که در هم نمی‌آمیزند. [توضیح آیه ۱۹ و ۲۰
سوره رحمن در شرح بیت (۲۹۷) همین دفتر آمده است.]

۱. پیژخر: خریدار و طالب پیر و مرشد. (صفت فاعلی مرکب)

۲. پیژخر: خر پیر و سالمند. (صفت و موصوف مقلوب)

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۸۵.

۴. سَقَر پروردگان: دوزخیان، آنانکه طبع دوزخی دارند.

- (۲۵۷۱) **اهلِ نار و اهلِ نور آمیخته** در میانشان، کوهِ قاف انگیخته
دوزخیان و بهشتیان که اهل نور و روشنی هستند بر حسب ظاهر به هم آمیخته‌اند، ولی
بر حسب باطن میان آنها یک کوه قاف^۱ فاصله است. یعنی فاصلهٔ بسیاری است.
- (۲۵۷۲) **همچو درکان خاک و زر کرد اختلاط^۲** در میانشان صد بیابان و رباط^۳
مثلاً مانند خاک و زر که در معدن با هم در آمیخته‌اند، ولی میان خاک و طلا فاصله‌ای
بسیار به اندازهٔ صدها بیابان و کاروانسرا است.
- (۲۵۷۳) **همچنانکه عقد^۴، در دُر و شبّه^۵** مُخْتَلَط چون میهمان یکشبه
دوزخیان و بهشتیان، در مثل مانند یک رشته گردن‌بند هستند که هم مروارید در آن
رشته، منظم شده و هم سنگ زینتی کم ارزش شبّه. و نیز مانند مهمانانی هستند که یک شب
پهلوی هم هستند و فردا که سرزند از پیش هم بروند. [از ابیات فوق، مستفاد می‌شود که آنچه
موجب وحدت و یگانگی است، باطن و حقیقت افراد است نه شکل ظاهری آنان. چنانکه نیکان و بدان نیز
بر حسب ظاهر، کالبد و هیأتی همسان دارند، ولی هرگز با هم وحدت و اتصال ندارند و مانند
مهمانانی که تنها یک شب بر حسب تصادف، دور هم جمع می‌شوند و سپس از یکدیگر جدا می‌گردند.]
- (۲۵۷۴) **بحر را نیمیش شیرین چون شکر** طعم، شیرین، رنگ، روشن چون قمر
آن دو دریا که ظاهراً در هم آمیخته‌اند، ولی بر حسب باطن نیمی از آن شیرین است و
طعم گوارا دارد و رنگ آن نیز همچون ماه، تابان و رخشان است.
- (۲۵۷۵) **نیم دیگر تلخ همچون زهرمار** طعم، تلخ و رنگ، مُظْلِمٌ قیژوار
نصف دیگر نیز مانند زهرمار، تلخ است، مزه و طعم آن تلخ و رنگش تیره و سیاه چون قیر است.

۱. کوه قاف: ر.ک. بیت شماره (۲۲۴۶) همین دفتر.

۲. اختلاط: آمیزش.

۳. رباط: کاروانسرای که برای اقامت مسافران بر سر راهها و منازل شهرها می‌ساخته‌اند.

۴. عقد: گردن‌بند، گلویند.

۵. شبّه: سنگی سیاه و بَرّاق و قابل اشتعال که عامّه آن را شَبَق گویند (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۱۰۸۶).

۶. مُظْلِم: بسیار تاریک.

(۲۵۷۶) هر دو برهم می‌زنند از تخت و اواج بر مثالِ آبِ دریا، موجِ موج بهشتیان و دوزخیان از پایین و بالا برهم می‌خورند، مانند امواج آب دریا در آمیزش و اختلاط هستند.

(۲۵۷۷) صورتِ برهم‌زدن از جسمِ تنگ^۱ اختلاطِ جان‌ها در صلح و جنگ از این جسمِ مادی و محدود، دریای شیرین پدید می‌آید که عبارت است از پرهیزگاران و امواجی که از این دریا به ظهور می‌رسد، مهر و صلح و لطف است، ولی دریای تلخ عبارت است از بدکاران و امواجی که از آن آشکار می‌شود، قهر و جنگ است. جان نیکان با صلح و مهربانی درآمیخته و جان بدکاران با قهر و جنگ مخلوط شده است.^۲

(۲۵۷۸) موجهایِ صلح، برهم می‌زند کینه‌ها از سینه‌ها برمی‌کند امواجِ صلح از دریای لطف حاصل می‌شود و آن امواج بر یکدیگر می‌خورند و بر اثر آن، کینه‌ها را از سینه‌ها برمی‌اندازند.

(۲۵۷۹) موجهایِ جنگ بر شکلِ دگر مِهرها را می‌کُند زیر و زَبَر امواجِ جنگ نیز بر گونهٔ دیگر از دریای قهر الهی و محبت را زیر و رو و نابود می‌کند.

(۲۵۸۰) مهر، تلخان را به شیرین می‌کشد زآنکه اصلِ مهرها باشد رَشَد^۳ محبت، تلخی‌ها را به شیرینی می‌گرداند، یا تلخان را شیرین می‌کند، زیرا اصل و گوهر مهربانی و محبت، خیرخواهی و راهنمایی دیگران است به مقصود و هدف پاک.

(۲۵۸۱) قهر، شیرین را به تلخی می‌بَرَد تلخ، با شیرین کجا اندر خورد؟ قهر و عداوت، شیرین را به تلخی می‌کشاند، یعنی به سوی خویش جذب و مبدلش می‌سازد، زیرا تلخ با شیرین کی و کجا سازگاری دارند؟! [صوفیه عقیده دارند که هر صفتی چه

۱. جسمِ تنگ: از آنرو که جسم، محدود است بدان لقب تنگ داده شده است.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۱۸۷.

۳. رَشَد: هدایت یافتن، راه راست یافتن.

نیک و چه بد عارض بر قلب یا نفس شود، تداوم و تعاقب آن، شخصیت حقیقی انسان را می‌سازد. بسیار دیده شده است که شخصی ابتدا اگر سخنی ناروا می‌شنید و یا منظره‌ای وقیح می‌دید، سراپا خشم و نفرت می‌شد، اما اکنون بر اثر تداوم و تکرار آن سخنان و مناظر، دیگر حساسیت پیشین را از دست داده و در برابر آن بی تفاوت شده است. و چه بسا خود نیز با خرسندی و لذت لب به زشتی می‌گشاید و در کمال مسرت، صحنه‌های وقیح می‌آفریند.]

(۲۵۸۲) تلخ و شیرین، زین نظر نآید پدید از دریچه عاقبت تانند دید
تلخ و شیرین با این نظر، ظاهر نمی‌شود، یعنی تلخی و شیرینی باطنی، با این حواس ظاهر، ادراک نمی‌گردد؛ بلکه فقط اهل بصیرت می‌توانند از دریچه عاقبت‌بینی، آن را ادراک نمایند.

(۲۵۸۳) چشم آخربین^۱ تواند دید راست چشم آخربین^۲ غرورست و خطاست
چشمی که فرجام را می‌بیند می‌تواند راست و درست ببیند، ولی چشم آخربین، فریفته و خطاکار است. [عالم صورت و ماده، مانند آخر حیوان است. و چشم‌های ظاهربین، فقط این عالم را توانند دید. اما عالم معنا را فقط صاحبان خرد می‌توانند ببینند.]

(۲۵۸۴) ای بسا شیرین که چون شگر بود لیک زهر اندر شگر، مضمَر^۳ بود
چه بسا شیرینی‌هایی که در ظاهر، شیرین است، ولی زهرها در آن شیرینی، پنهان شده است.

(۲۵۸۵) آنکه زیرک تر، به بو بشناسدش و آن دگر، چون بر لب و دندان زدش
آنکه خیلی هوشمند و زیرک باشد، این حقیقت را از راه بوی آن می‌فهمد، ولی آن دیگری که هوشمندی کمتری دارد، فقط وقتی آن را ادراک می‌کند که بر لب و دندانش بگذارد.

۱. آخربین: عاقبت بین، چشمی که مفتون ظواهر نمی‌شود.
۲. آخربین: چشمی که فقط آخور علف (دنیا و مظاهر آن) را می‌بیند.
۳. مضمَر: نهان و نهفته.

پس لبش ردّش کند پیش از گُلُو گرچه نعره می‌زند شیطان: کُلُوا^۱ (۲۵۸۶)
پس لب آن شخص، آن چیز زهرآگین را پیش از آنکه به گلویش سرازیر شود، ردّ
می‌کند و پس می‌زند. گرچه شیطان، نعره می‌زند که آن را بخورید.

و آن دگر را در گُلُو پیدا کند و آن دگر را در بَدَن رُسوا کند (۲۵۸۷)
و آن دیگری وقتی لقمه حرام را درک می‌کند که به گلویش فرو رود. و آن دیگری
هرگاه لقمه حرام به داخل بدنش رسید در آنجا رسوایی پدید می‌آورد.

و آن دگر را در حَدَث سوزش دهد خرج آن در دخل، آموزش دهد (۲۵۸۸)
و گروهی دیگر هنگامی که می‌خواهند آن لقمه خورده شده را دفع کنند احساس
سوزش می‌نمایند. اینان در موقع خروج می‌فهمند که دخلشان چه بوده است و چه در بدن وارد
کرده‌اند.

و آن دگر را بعدِ ایّام و شُهور^۲ و آن دگر را بعدِ مرگ از قعرِ گور (۲۵۸۹)
برای آن یکی، پس از گذشت ایّام و سپری شدن ماهها در حالت احتضار آشکار
می‌شود، و برای آن دیگری پس از مرگ در مَفاک گور معلوم می‌گردد. [این ابیات، به تفاوت
شناخت و معرفت آدمیان و مراتب بینش آنها اشارت دارد. چنانکه عارفان در همین دنیا،
شهوات و اوصافِ مذموم مانند مکر و ریا و خودبینی و شهرت‌طلبی و... را به صورت مار و
کژدم زهرآگین مشاهده می‌کنند از اینرو از آن می‌گریزند. ولی بیشتر مردم به سبب آنکه در
حجاب نفسانیات پوشیده شده‌اند آن تیزبینی را در دنیا کسب نمی‌کنند که باطن شهوات را آن
گونه خوفناک و زننده مشاهده کنند، از اینرو در غرقابه شهوات و لذّات غوطه می‌خورند تا
اینکه رو به مرگ روند. و ای بسا حالت مرگ و احتضار نیز آنان را هوشیار نسازد، از اینرو
پس از مرگ که حجاب دنیا واپس می‌رود، حقایق را ادراک می‌کنند و آنگاه ملکات و صفات
دنیوی آنان را به آنان عرضه می‌کنند و اعمالشان به صورتهای مار و کژدم تجسّم می‌یابد، و
چون از آن می‌ترسند و در می‌رمند به آنها گفته می‌شود: «اینها، اعمال شماست.» این مسأله

۱. کُلُوا: بخورید.

۲. حَدَث: مدفوع، سرگین.

۳. شُهور: جمع شهر به معنی ماه.

همان است که در افواه به عذاب قبر معروف است.^۱

(۲۵۹۰) ور دهندش مُهَلَّت اندر قعرِ گور لا بُدّ آن پیدا شود یَوْمُ النُّشُور
اگر در مَغاکِ گور به او مهلتی دهند و عذاب و کیفر آن لقمه حرام را نچشد، قطعاً
اثر آن لقمه در روز محشر برای او آشکار می‌گردد. [یَوْمُ النُّشُور: روز رستاخیز، زیرا
نشور به معنی زنده شدن و زنده کردن است. یعنی هم به صورت لازم می‌آید و هم متعدی. در
سوره فرقان آیه ۴۰ آمده است: ... لَا یَرْجُونَ نُشُوراً. «... بیم و امیدی نسبت به رستاخیز
ندارند.»]

(۲۵۹۱) هر نبات و شِکری را در جهان مُهلتی پیدا است از دَوْرِ زمان
برای هر گیاه و شکری در دنیا، دوری و مهلتی مقرر شده است، یعنی از برای هر چیزی
در دور زمان، مدّتی معین هست و تا آن مدّت نرسد آن کار به ظهور نمی‌آید. [در این بیت و
چند بیت بعد، مقدّماتاً سخن از تَکْوُن و پیدایش اشیاء به میان آمده است، تا این مطلب روشن
شود که معانی و اوصاف باطنی نیز چنین است، یعنی به صورت تدریجی و مرحله‌ای برای
آدمی حاصل می‌شود. برخی در همین جهان و پاره‌ای از این معانی مانند سعادت و شقاوت در
آن جهان ظاهر می‌گردد. اکبرآبادی می‌گوید: در اینجا مولانا از لفظ مهلت به مسأله
قضا و قدر، اشاره دارد.^۲]

(۲۵۹۲) سالها باید که اندر آفتاب لعل یابد رنگ و رخسانی و تاب
به عنوان مثال، سالیانی باید سپری شود که در پرتو نور آفتاب، لعل، رنگ و تابش و
درخشندگی پیدا کند. [قدما معتقد بودند که پدید آمدن جواهر معدنی امثال لعل و یاقوت، بر اثر
تابش طولانی خورشید و فعل و انفعالات معدنی، پدید می‌آید: «چنانکه آفتاب، مدّتی مدید در
خاکی یا در سنگی تابَد، تا به کثرت حرارت شعاع آفتاب، محترق گردد، بعد از آن به مدّتی
دیگر آب بر آن چرم محترق می‌گذرد تا منحل شود. بعضی از آن با آب بیامیزد و سیلانی
پذیرد، بعد از آن، حرارتی معتدل در آن تأثیر کند به مدّتی دراز، تا خشک شود،

۱. برای توضیح بیشتر. ر.ک. الشواهد الربوبیة، ص ۲۸۷-۲۸۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمداکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۸۹.

پس برودتی در آن تأثیر کند تا منجمد گردد و سنگ شود. اکثر جواهر هم بدین ترتیب، متحجر می‌گردند.^۱ «مولانا گوید: «معادن زر و نقره و لعل و یاقوت از تأثیر او (آفتاب) ظاهر می‌شوند».^۲»]

باز تره^۳، در دو ماه اندر رسد باز، تا سالی گلِ آخمر رسد (۲۵۹۳)
همین‌طور به عنوان مثال، برگ گیاه تره باید دو ماه سپری شود تا کاملاً برسد، و نیز بوته گل سرخ باید یکسال سپری شود تا کامل و پُر رونق گردد.

بهر این فرمود حقّ، عَزَّوَجَلَّ سُورَةُ الْأَنْعَامِ در ذِکْرِ أَجَلٍ (۲۵۹۴)
برای همین است که خداوند تعالی فرموده است که هر پدیده‌ای را سرآمد و فرجامی است. [در سورة أنعام، آیه ۲ آمده است: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ. «اوست آن خدایی که بیافرید شما را از گِل، سرآمد همگان را یکان یکان تقدیر فرمود و سرآمد دیگری است نام برده به نزد او.»]
کلمه اجل در اصل به معنی مدّت معین است. مفسرین با استناد به همین آیه عقیده دارند که اجل بر دو نوع است: یکی أَجَلٌ مُّسَمًّى (= اجل طبیعی، مرگ طبیعی) و دیگری أَجَلٌ مَعْلُوقٌ (= مرگ زود هنگام). توضیح آنکه بسیاری از موجودات زنده با توجه به قوا و قابلیت‌های طبیعی خود می‌توانند، مدّتی معین زندگی کنند. اگر موجودی بتواند همه این قوا و قابلیت‌ها را بجا صرف کند دارای عمر طبیعی است و او با اجلِ مسمّی از دنیا می‌رود. ولی اگر در اثنای این مدّت معین، عواملی مهلک بر او عارض شود (نظیر بیماری و حوادث دیگر مانند تصادف و زلزله و غیره...) مسلماً او نمی‌تواند عمر طبیعی داشته باشد از اینرو دچار اجل معلق می‌شود.]

این شنیدی، مو به مویت گوش باد آب حیوان است، خوردی، نوش باد (۲۵۹۵)
این سخن مربوط به اسرار و حکمت خدایی را که شنیدی باید مو به مو گوش کنی، زیرا

۱. تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۲۱.

۲. فیه مافیه، ص ۳۵.

۳. تره: یکی از سبزیهای خوردنی که ساقه ندارد و برگهای آن، دراز و تاخورده است؛ به آن گندنا هم گفته اند.

این سخنی که می‌شنوی آب حیات معنوی است. اگر آن را خوردی نوش جانت باشد.

(۲۵۹۶)

آب حیوان خوان، مخوان این را سُخُن روح نو بین در تنِ حرفِ کُهْن

این کلام و این حقیقت ژرف را تو سخنی عادی به شما میاور بلکه این، آب حیات است، زیرا این سخن، روح تازه‌ای است در کالبد حرف کهنه. [کلمات و حروف، مانند کالبد کهنه است، قرنهایست که این حروف و کلمات، زیسته‌اند و به صورت عتیقه در آمده‌اند، ولی معانی لطیف و عارفانه و اسرار شریفی که در قالب این حروف ادا می‌شود همچون روح تازه‌ای است که در کالبد کهن کلمات دمیده می‌شود.

در ابیات فوق، مقدمتاً عنوان شد که ظهور اشیاء و پدیده‌ها در طبیعت، از طریق تدریج و مراحل مختلف صورت می‌گیرد و هرچیزی در این جهان، اجل و سرآمدی دارد. همان طور که ظهور آن، وقت معینی دارد، تلاشی و اضمحلال آن نیز دارای وقتی معین است. مولانا پس از ذکر مثالهایی چند در این باب، اذهان را متوجه اوصاف و احوال درونی می‌کند و می‌گوید که پاره‌ای از اسرار و کیفیات باطنی انسان در همین جهان آشکار می‌شود و پاره‌ای نیز در جهان پس از مرگ.]

(۲۵۹۷)

نکته‌ای دیگر تو بشنو ای رفیق همچو جان، او سخت پیدا و دقیق

ای رفیق، نکته دیگری را بشنو که آن نکته مانند جان، نهان و بسیار دقیق است.

(۲۵۹۸)

در مقامی هست هم، این زهرِ مار از تصاریف^۱ خدایی، خوش‌گوار

آن نکته این است که در مقامی و مرتبه‌ای، امری حرام و کشنده است مانند شرنگ. ولی همین امر، بر اثر تصرفات الهی، به شهادی گوارا مبدل می‌گردد. [در این نکته، تفاوت حال سالکان ناقص و منتهیان کامل بیان شده است. حاج مَلاهادی سبزواری می‌گوید: «تفاوت وجود در ظهور است نه در ذات، چنانکه صورت یوسف اگر در بیت المرآتِ زلیخا، متعدد نماید در ظهور اوست نه در ذات او، و اگر مختلف می‌نمود در مظاهر مختلفه مثل آینه صافی و آبگینه‌های گوناگون و...»^۲.]

۱. تصاریف: جمع تصریف، به معنی گردانیدن و تبدیل است.

۲. شرح اسرار، ص ۷۱.

در مقامی زهر و، در جایی دوا در مقامی کفر و، در جایی روا (۲۵۹۹)
این امر، در مقامی به منزله زهرمار است و در مقامی دیگر مانند دارو و شفاست. در مقامی، کفر و خطاست و در مقامی دیگر جایز و روا. [پس حال سالک با منتهی فرق دارد و نباید قیاس مع الفارق کرد.]

گرچه آنجا او گزندِ جان بُود چون بدینجا در رسد، درمان شود (۲۶۰۰)
اگرچه در آن مقام یعنی در وجود مبتدی، امری ممکن است مانند زهرمار، جان گزا باشد، ولی همین امر وقتی در نسبت با سالک منتهی قرار بگیرد، جنبه درمان پیدا می‌کند.

آب در غوره، تُرْش باشد ولیک چون به انگوری رسد، شیرین و نیک (۲۶۰۱)
به عنوان مثال، آب غوره تا زمانی که انگور نشده، ترش است، ولی همینکه غوره به انگور مبدل شد شیرین و گوارا می‌گردد.

باز در خُم او شود تلخ و حرام در مقام سِرکگی نِعَمَ الْإِدَام (۲۶۰۲)
آن غوره که در حالت انگوری، شیرین و حلال شده بود وقتی که داخل خُم ریخته شود دوباره تلخ و حرام می‌گردد. اما همان ماده شیرین وقتی تخمیر شود به سِرکه مبدل می‌گردد و در این حالت، نانخورش لطیفی می‌شود. [بنابر این هرچیز در هر مرتبه و مقامی، حکمش فرق می‌کند. مولانا در ابیات فوق میان انسان کامل و انسان ناقص تمایز قائل است. ممکن است امری بر فرد کامل و به مقصد رسیده روا باشد ولی همان عمل برای شخصی که هنوز در ابتدای راه است ناروا و حرام محسوب گردد. چنانکه رقص و سماع در انسان کامل، باعث تهذیب نفس می‌شود ولی در انسان ناقص موجب گمراهی و ضلال^۱. در ابیات فصل بعدی این معنا بسط داده شده است. نِعَمَ الْإِدَام، مقتبس از حدیث: نِعَمَ الْإِدَامُ الْخُلُّ^۲ «چه خوش نانخورشی است سِرکه.»]

۱. ر.ک. سماع، بیت شماره (۱۳۴۷) همین دفتر.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۰۹۶.

در معنی آنکه آنچه ولی کند، مُرید را شاید گستاخی کردن و همان
فعل کردن که حلوا طیب را زیان ندارد، اما بیمار را زیان دارد
و سرما و برف انگور رسیده را زیان ندارد، اما غوره را
زیان دارد که در راه است که لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ
ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ نشده است

مولانا در این فصل جلیل مضمون ابیات پیشین را بسط داده است.

(۲۶۰۳) گر ولی زهری خورد نوشی شود و ر خورد طالب، سیه هوشی شود
فرضاً اگر یک ولی یا یک انسان کامل، زهری بخورد، آن زهر برایش در حکم انگبین
و شهد است، ولی اگر مرید مبتدی، آن زهر را بخورد دلش تیره می شود و هوش و فکرش تباہ
می گردد. [در مطلع بحث بخشی از آیه ۲ سورة فتح آمده است: «تا ببخشاییم گناه پیشین و
پسین تو را.»]

(۲۶۰۴) رَبِّ هَبْ لِي از سلیمان آمده است که مده غیر مرا این مُلک و دست
این درخواست که: «خدایا مُلک عظیمی به من ارزانی فرما.» تنها زبینه مقام حضرت
سلیمان (ع) است که از خدا درخواست نمود: «پروردگارا مرا سلطنتی بخش و از پس من به
کسی این قدرت و سلطنت را مده.» [اشاره است به آیه ۳۵ سورة ص: قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ
لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ. «سلیمان گفت: پروردگارا مرا ببخشای
و مُلکی ده که زبینه کسی از پس من نباشد. که تویی بسیار بخشنده.»]

حضرت سلیمان (ع) فرزند داود (ع) یکی از پیامبران الهی. نام او هفده بار در قرآن کریم
یاد شده است: سورة بقره، آیه ۹۶ دوبار؛ سورة نساء، آیه ۱۶۱، سورة انعام، آیه ۸۴، سورة
انبیاء آیات ۸۱ و ۷۹ و ۷۸؛ سورة نمل آیات ۳۶ و ۳۰ و ۱۸ و ۱۷ و ۱۶ و ۱۵ با سورة سبأ،
آیه ۱۱؛ سورة ص، آیات ۳۴ و ۳۰. البته در کتاب مقدس، برای سلیمان (ع)، مقام نبوت قائل
نشده بلکه فقط او را پادشاه دانسته است.^۱

صوفیان، سلیمان (ع) را مظهر اسم رحمان دانسته اند به جهت شمول و گستردگی
حکومت سلیمان (ع). زیرا همان طور که صفت رحمانیت حق تعالی شامل همه موجودات

می‌شود، حکومتِ سلیمان(ع) نیز بر همه عالم بود. عوالم علوی و سفلی در تصرف ولایت او قرار داشت. از اینرو ابن عربی، فصّ شانزدهم فصوص الحکم را به نام او اختصاص داده است.^۱ طبق آیه فوق، سلیمان(ع) از حق تعالی چنان حکومتی می‌خواست که پس از وی کسی درخور آن نباشد. برخی این درخواست را نشان بخل گرفته‌اند در حالی که پیامبران از هرگونه صفات ناروا منزّه هستند. ولی مولانا این مطلب را چنین تفسیر می‌کند که سلیمان به کمال رسیده بود و هیچ نوع مال و جاهی او را گمراه نمی‌کرد، و هرکس که همچون سلیمان، روح بزرگ داشته‌باشد چنین است. ولی آنانکه از اوصاف سلیمانی محرومند درخور این مقام نمی‌شوند.^۲

تو مکن با غیرِ من این لطف و جُود این حسد را مآند اما آن نبود (۲۶۰۵)
خداوندا، این لطف و بخشش را بجز من در حق کسی مکن، این سخن مشابه و همانند حسد است ولی از روی بخل و حسادت نیست.

نکته لا یتَّبَعی می‌خوان به جان سِرِّ مِنْ بَعْدِی ز بخلِ او مدان (۲۶۰۶)
نکته لا یتَّبَعی را با جان و دل بخوان و اسرارِ مِنْ بَعْدِی را از روی بخل و حسادت مخوان. [دو کلمه لا یتَّبَعی و مِنْ بَعْدِی اشاره است به آیه ۳۵ سوره ص که در ذیل بیت شماره (۲۶۰۴) به طور کامل ذکر شد.]

بلکه اندر مُلک، دید او صدخطر مو به مو مُلکِ جهان بُد بیمِ سَر (۲۶۰۷)
بلکه حضرت سلیمان در سلطنت، صدنوع خطر دید و در سراسر پادشاهی جهان، احساس خطر و هلاکت داشت.

بیمِ سَر^۱ با بیمِ سَر^۲ با بیمِ دین^۳ امتحانی نیست ما را مثلِ این (۲۶۰۸)
در سلطنت ظاهری، بیمِ هلاکت جان و تن و دین است، و همانند سلطنت و دولت، ما امتحانی دشوار نداریم.

۱. ر.ک. تقدانصوص، فصّ سلیمان، ص ۲۱۸.

۲. بیمِ سَر: خطر برباد رفتن سر و کشته شدن.

۳. بیمِ سَر: ترس از اشتغال دل به امور دنیا و تباه شدن باطن.

۴. بیمِ دین: نگرانی از عمل خلاف شرع.

(۲۶۰۹)

پس سلیمان همتی باید، که او بگذرد زین صد هزاران، رنگ و بو
پس باید همتی همانند همت سلیمان داشت و مغرور و مفتون سلطنت دنیایی نگشت و
از صدها هزار جاذبه و کشش صوری گذشت و بدانها دل نبست. [زیرا صبر بر نعمت، بسی
دشوارتر از صبر بر نعمت است.]

(۲۶۱۰)

با چنان قوت که او را بود، هم موج آن مُلکش فرو می‌بست دم
با آن همه همت و قدرتی که سلیمان داشت، ولی موج سلطنت دنیوی، دهان او
را بست و بر دلش اثر گذاشت. [اشاره است به آیه ۳۰ و ۳۱ سوره ص: إِذَا عُرِضَ
عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ
رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ. «آن گاه که اسبان بر سلیمان، عرضه شدند، از فرط علاقه به
تماشای اسبان، از نماز بازماند و خود را نکوهش کرد و گفت: علاقه اسبان را بر یاد خدا
ترجیح دادم تا آنکه خورشید غروب کرد.» برخی از امامیه در تفسیر این مطلب می‌گویند:
فضیلت نماز اول وقت از او فوت شد نه نفس نماز^۱. جبائی نیز گوید نماز واجبش قضا
نشد، بلکه نماز نافله‌اش از دست رفت. زمخشری تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ را مجازاً به معنی غروب
خورشید می‌داند^۲، هرچند که ضمیر «توارت» را به «شمس» باز می‌گردانند در حالی که مرجع
ضمیر، لفظاً وجود ندارد. از اینرو برخی آنرا به الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ باز می‌گردانند و می‌گویند
سلیمان تا آن لحظه که اسبان در برابر چشمانش می‌رفتند و ناپدید می‌شدند به آنها نگاه
می‌کرد. الله اعلم.]

(۲۶۱۱)

چون برو بنشست زین اندوه، گرد بر همه شاهانِ عالم رحم کرد
چون از این اندوه، حضرت سلیمان، غصه‌دار شد، پس نسبت به همه شاهان جهان
مهربانی آورد.

(۲۶۱۲)

پس شفاعت کرد و گفت: این مُلک را با کمالی ده، که دادی مرا
سلیمان شفیع شد و گفت: خداوند این مُلک و پرچم را به کسی ده که به او کمال و

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۷۵.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۹۳.

عصمت داده‌ای، همان گونه که بر من عطا کردی.

(۲۶۱۳) هرکه را بدهی و بگنی آن گرم او سلیمان است و آن کس هم، منم
کمال و عدالت را به هرکس بدهی، او سلیمان زمان خویش است، و آن شخص در
حقیقت، خود من هستم و جز من کس دیگری نیست.

(۲۶۱۴) او نباشد بعدی، او باشد معی خود معی چه بود؟ منم بی مدعی
آن شخص، پس از من نمی‌آید، بلکه او خود من هستم گرچه برحسب زمان، پس از
من بیاید. ولی به اعتبار مقام و مرتبه، خود منم [عرفا، عقیده دارند که هریک از انبیاء دارای
اوصافی هستند که هرگاه یکی از اولیاء به اوصاف یکی از آنها درآید در حقیقت مظهر همان
نبی است. چنانکه مولانا در همین دفتر در بیت شماره (۴۰۵) و (۴۰۶) به این مطلب اشاره
است.

بنابر این در میان اولیاء برخی بر قدمِ آدم(ع) اند و برخی بر قدمِ شیث(ع) و برخی بر
قدم ابراهیم(ع) و عیسی(ع) و محمد(ص). و در هیچ دوری از ادوار، زمین از قُطب و ولی و
حجّت حقّ خالی نمی‌شود. همواره در هر دوری کسانی هستند که معانی غیبی و نوعی و
اوصاف کلی انبیاء را در خود تحقق می‌بخشند و به اصطلاح بر قدمِ آنها می‌شوند و عین
حقیقت آنان می‌گردند.^۱]

(۲۶۱۵) شرح این، فرض است گفتن، لیک من باز می‌گردم به قصهٔ مرد و زن
اگرچه شرح این مطلب، ضروری بلکه واجب است. یعنی باید معنی معیت و حقیقت
نوعیه اولیاء^۲ را توضیح دهیم، ولی من اضطرراً دوباره دنبالهٔ داستان آن مرد و زن اعرابی را
بازگو می‌کنم. [ابیات فوق نیز در ادامهٔ تبیین و شرح تفاوت میان سالک مبتدی و سالک منتهی
است.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۱۹۳ - ۱۹۲.

۲. مولانا قبلاً دربارهٔ معیت خدا با اشیاء حرف زده است (ر. ک. بیت شماره (۱۴۶۴) همین دفتر).

مَخْلَصِ مَاجَرَايِ عَرَبِ وَ جَفَتِ او

(۲۶۱۶) مَاجَرَايِ مُرَد و زَن را مَخْلَصِ^۱ باز می‌جوید درونِ مُخْلِصِ^۲
 شخص با اخلاص و پاکدل، پایان داستان آن زن و مرد را جستجو می‌کند و جویای
 فهم مقاصد آن است.

(۲۶۱۷) مَاجَرَايِ مُرَد و زَن افتاد نقل آن، مثالِ نَفْسِ خود می‌دان و عقل
 مَاجَرَايِ مُرَد و زَن اعرابی را مذکور بر مثال نفس و عقل خود، قلمداد کن.^۳

(۲۶۱۸) این زن و مردی که نفس است و خِرَد نیک بایست است بهر نیک و بد
 منظور ما از این زن و مرد، نفس و عقل است که وجود آن دو برای افراد خوب و بد
 لازم و ضروری است.

(۲۶۱۹) وین دو بایسته، درین خاکی سَرا^۴ روز و شب در جنگ و اندر مَاجَرَا
 وجود این دو، برای این جهان مادی، لازم و ضروری است. و این دو، روز و شب در
 این جهان، در حال ستیز و چون و چرا هستند.

(۲۶۲۰) زَن هَمی خواهد خَوِیج^۵ خانقاه یعنی آبِ رُو و نان و خوان و جاه
 زن که همانا نَفْسِ آدمی است. هماره در جستجوی احتیاجات خانگی از قبیل آب و
 نان و جاه و مباحثات و افتخار است.

(۲۶۲۱) نَفْس، همچون زن، پی چاره‌گری گاه خاکی، گاه جُوید سَرورِی
 نفس همانند زن، هماره جویای چاره‌گری است، یعنی برای رسیدن به مقصودش، گاه
 خود را خاکسار و فروتن می‌کند و گاه جویای بلندمرتبه‌گی می‌شود.

۱. مَخْلَص: راه خلاصی، خلاصه کلام، پایان سخن.

۲. مُخْلِص: با اخلاص، پاک و بی آلاش.

۳. ر.ک. بحث عقل، بیت (شماره ۱۱۰۹) همین دفتر.

۴. خاکی سرا: جهان مادی، زمین.

۵. خَوِیج: مایحتاج منزل.

عقل، خود زین فکرها آگاه نیست در دماغش جز غم الله نیست (۲۶۲۲)
ولی عقل، نیک و بد را به گونه‌ای دیگر باز می‌شناسد، زیرا در فکر و ذهن او بجز تکاپو به سوی پیشگاه الهی، غم دیگری نیست. [نفس و عقل برای بقای حیات، لازم است و هر فردی به آن دو نیازمند است، نفس، جویای معاش مادی است و عقل دنبال نیازهای معنوی. بنابر این کمال مطلوب در حد اعتدال میان آن دوست.]

گرچه سِرِّ قصّه این دانه است و دام صورتِ قصّه شنو اکنون تمام (۲۶۲۳)
اگرچه راز این قصّه، بیان ارتباط عقل و نفس است که همچون دانه و دام است که به یکدیگر مربوط اند. ولی اکنون تو صورت ظاهری داستان را به طور کامل بشنو، زیرا صورت و معنا، لازم و ملزوم هم هستند.

گر بیانِ معنوی، کافی شدی خلقِ عالم، باطل و عاطل بُدی (۲۶۲۴)
اگر بیان معنوی کافی می‌شد، یعنی اگر ایمان مجرّد و عرفان و اعتقاد تنها برای مؤمن شدن کفایت می‌کرد، مردم جهان عاطل و باطل می‌شدند، یعنی کسی در جهت عبادات و طاعات و اعمال حسنه نمی‌کوشید.^۱ زیرا این اعمال، جهت انگیزتن تلاش در آدمی است. [حاج ملاً هادی سبزواری می‌گوید: «هر معنی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است و باید آدمی جامع همه اوضاع سنّیه باشد والا انسان ناقص خواهد بود.»^۲ به هر حال هم صورت لازم است و هم معنا.]

گر محبّتِ فکر و معنیستی صورتِ روزه و نماز نیستی (۲۶۲۵)
مثلاً اگر محبّت خدا، فقط عبارت بود از فکر و معنا، دیگر نماز و روزه تو صورت پیدا نمی‌کرد و لازم نمی‌شد که به عبادات ظاهری توجه کنی. [مولانا با اینکه معنا را همیشه اصل می‌داند، ولی شکل و قالب را نیز لازم می‌شمرد. به همین لحاظ در اصالت بخشیدن به معنا، صورت را هرگز قربانی نمی‌کند. در کتاب شریف فیه مافیه در ضرورت حفظ صورت و شکل ظاهری نماز می‌گوید: «دانه قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری، چیزی نروید. چون با پوست

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۰۰۲.

۲. شرح اسرار، ص ۷۲.

بهم بکاری بروید. پس دانستیم که صورت نیز در کار است و نماز نیز در باطن است: لَا صَلَوةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ، اَمَّا لَا بُدَّ است که به صورت آری و رکوع و سَجُود کنی. به ظاهر، آنگه بهره‌مند شوی و به مقصود رسی^۱.»]

(۲۶۲۶) هدیه‌هایِ دوستان با همدگر نیست اندر دوستی إِلَّا صُورَ
مثلاً ارمغانهایی که دوستان به یکدیگر می‌دهند، پایهٔ دوستی نیست، بلکه آن پیشکش‌ها جنبهٔ ظاهری و صوری دارد، ولی بر دوستی‌های درونی دلالت دارد.

(۲۶۲۷) تا گواهی داده باشد هدیه‌ها بر محبت‌هایِ مُضْمَر^۲ در خَفَا^۳
تا اینکه آن ارمغانهای ظاهری، گواهی دهد بر مهربانی‌های نهفته در درون آدمیان.

(۲۶۲۸) ز آنکه احسان‌هایِ ظاهر شاهدند بر محبت‌هایِ سِرّ، ای ارجمند
زیرا که‌ای مرد بزرگوار، احسانها و نیکوکاریهای ظاهری، دلیل بر محبت‌های درونی است. [در اینجا مولانا نتیجه می‌گیرد که تکالیف شرعی، از آن رو فرض شده تا ادای تکلیف دلالت کند بر صحت عقیده. زیرا هر عملی نشان دهندهٔ نیت و اندیشه است. چنانکه وقتی مردم نسبت به هم محبت می‌کنند و هدیه می‌دهند نشان دهندهٔ نوعی انفعال درونی است که در آنان نسبت به یکدیگر پدید آمده است.]

(۲۶۲۹) شاهدت گه راست باشد، گه دروغ مَسْت، گاهی از مِی و، گاهی زدوغ
گواه تو گاهی راست در می‌آید و گاهی دروغ، یعنی اعمالِ ظاهر، گاهی خالص است و گاه ریایی و دروغین. چنانکه ممکن است فردی بر اثر نوشیدنِ دوغ، مست شود، یعنی تظاهر به مستی کند، ولی اگر از بادهٔ حقیقی نوشیده باشد در مستی خود صادق است. [خوردنِ دوغ در آدمی، ایجاد رخوت و سستی می‌کند، شراب نیز حالت سرگیجه و مستی می‌آورد ولی، این کجا و آن کجا!]

۱. فیه مافیه، ص ۱۴۳.

۲. مُضْمَر: پوشیده و پنهان.

۳. خَفَا: پنهانی و پوشیدگی.

دوغ خورده مستی ای پیدا کند های و هو و سرگرانی^۱ ها کند (۲۶۳۰)
مثلاً کسی که اهل تظاهر باشد دوغ هم که بنوشد، خود را به مستی می زند و های و هوئی و داد و فریاد راه می اندازد و مانند مستان واقعی تظاهر به مستی می کند، در حالی که ذره ای از مستی در او نیست.

آن مُرایِی^۲ در صیام^۳ و در صلاست^۴ تا گمان آید که او مست و لا است^۵ (۲۶۳۱)
مثال دیگر، آن ریاکاری که مُدام، خود را در حال نماز و روزه نشان می دهد، این ریا را برای این انجام می دهد تا دیگران را به این گمان افکند که او مست باده محبت و دوستی الهی است.

حاصل: افعال بیرونی دیگرست تا نشان باشد بر آنچه مُضمرست (۲۶۳۲)
خلاصه کلام، افعال بیرونی و ظاهری، نوع دیگر است، یعنی این اعمال، غیر از احوال درونی است. افعال ظاهری برای این وضع شده که بر احوال درون دلالت کند، ولی گاه نشانه های ظاهر، در دلالت بر باطن، صادق و راست نمی آیند. از اینرو مولانا در ابیات بعدی از درگاه بیچون الهی می خواهد که، بینشی عطا فرماید که بتوان نشانه های راست را از ناراست باز شناخت.

یا رَب آن تمییز ده مارا به خواست تا شناسیم آن نشانِ کُژ، زِ راست (۲۶۳۳)
پروردگارا به ما چنان قوه تشخیصی ارزانی دار که بتوانیم کُژی را از راستی باز شناسیم. [در این چند بیت، حضرت مولانا به یک إشکال و ایراد مقدر پاسخ داده است، زیرا ممکن است کسی بگوید: همیشه صورت و ظاهر، نمی تواند دلیل بر نیّی پاک و اندیشه ای راست باشد و ای بسا ریاکاران و دورویان نیز صورت اعمال و ظاهر طاعات و عبادات را انجام می دهند؛ درحالی که مطرود درگاه حضرت حق تعالی هستند. از اینرو مولانا این مشکل را مطرح می کند و

۱. سرگرانی: مستی و سرسنگینی.

۲. مُرایِی: ریاکار.

۳. صیام: روزه.

۴. صلا: مخفف صلاة به معنی نماز.

۵. ولا: دوستی.

از خدا می‌خواهد که در این موارد چنان شناختی به آدمیان بخشد که پاکدل را از ریاکار بازشناسند. مضمون بیت فوق، اشاره دارد به حدیث: **اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ**^۱ «خداوندا، اشیاء را آن گونه که هست به ما بنما.»]

(۲۶۳۴)

حَسَّ را تمییز، دانی چون شود؟ آنکه حَسَّ يَنْظُرُ بِنُورِ اللّٰهِ بُود

از آنجا که همیشه علائم ظاهری و نشانه‌های خارجی در نشان دادن بر مدلول، صادق و راست نیستند می‌دانی باید چه کرد؟ به سخنی دیگر اگر حواسِ آدمی نتواند این امور را تشخیص دهد چاره چیست؟ چنانچه حواسِ آدمی با نور معرفتِ خداوند روشنی یابد، مسلماً شناخت و معرفتی کامل حاصل می‌شود. [زیرا احساس و ذهن آدمی معمولاً به اوهام و اغراض و خیالات واهی آلوده است، از اینرو نمی‌تواند کذب و ناراستی را از صدق و راستی بازشناسد و بدین جهت هماره در ژرفای چاهِ پیشداوریهای ناروا محبوس است، مگر وقتی که سینه از غبار کینه بزداید. و آنگاه می‌تواند به بزرگترین رازهای حقیقت برسد. ضمناً در مصراع دوم اشارت است به حدیث: **اِتَّقُوا فَرَاَسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللّٰهِ**. «بترسید از زیرکی مؤمن که او با نور خدا می‌بیند.» یعنی او روشن بین است و با نظر باطنی به همه چیز می‌نگرد.^۲]

(۲۶۳۵)

و را اثر نبود، سبب هم مُظْهَر^۳ است همچو خویشی، کز محبتِ مُخْبِر^۴ است

اگر اثر در میان نباشد، از سبب (مؤثر) نیز می‌توان به چیزی آگاه شد. چنانکه مثلاً از رابطه‌ی خویشاوندی دو یا چند نفر می‌توان به رابطه‌ی عاطفی و دوستانه‌ی آنان پی برد. [جهت توضیح بیشتر به شرح بیت بعدی مراجعه شود. منظور بیت: طاعات و عبادات، اثر عشق بنده به حصرت حق است و معرفت بنده به حق، سبب عشق او به حق است. پس هر معرفتِ بیشتر، عشقِ بیشتر می‌انگیزد.]

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۴۵.

۲. ر.ک. مشارق الدراری، ص ۵۵۰.

۳. مُظْهَر: ظاهر کننده.

۴. مُخْبِر: خبر دهنده.

چونکه نورالله در آید در مَشام^۱ مر، اثر را یا سبب نَبُود غلام (۲۶۳۶)
همینکه نور معرفت الهی در مشام جان وارد شود، انسان برای شناخت امور، دیگر به
اثر و سبب نیازی ندارد. [زیرا استدلال از اثر به مؤثر و از سبب به مسبب طریق عقلی جزوی
است و اهل کشف از مؤثر به اثر روند و از مسبب به سبب^۲. بنابر این با وجود نور الهی، نیازی
به علل و اسباب و احتجاجات عقلی و جدلی نیست.]

یا محبت در درون، شعله زند زفت^۳ گردد، وز اثر فارغ کند (۲۶۳۷)
یا اینکه در درونش، شعله محبت الهی زیانه کشد و تدریجاً بزرگ گردد و نیرو بگیرد، و
آن شخص را از اثر، بی نیاز و فارغ کند. [راه دیگر تمیز و تشخیص حق از باطل، آتش عشق
است که بر دلها می افتد و رشته های علل و اسباب و زنجیره علل و معالیل را از هم می گسند و
آدمی را از استدلال و احتجاج، فارغ و آسوده می کند. نیکلسون با آنکه در نسخه خود «تا
محبت» آورده، ولی «یا محبت» را مستندتر می شمرد^۴.]

حاجتش نبُود پیِ اِعلامِ مِهَر چون محبت نورِ خود زد بر سپهر (۲۶۳۸)
او دیگر نیازی ندارد که نور و محبت خویش را اعلام کند، زیرا عشق الهی، پرتو خود
را بر افلاک و سپهر گردون گسترده است.

هست تفصیلات تا گردد تمام این سخن، لیکن بجو تو، والسلام (۲۶۳۹)
در این باره تفصیلاتی لازم است تا این سخن به کمال و تمام رسد، ولی این تفصیلات را
تو باید از اهلش بخواهی، والسلام.

و آنکه آن معنی درین صورت بدید صورت از معنی، قریب است و بعید (۲۶۴۰)
و آنکس که معنا را در این صورت می بیند باید بداند که صورت به معنا از یک جهت
نزدیک است و از یک جهت دور. [صورت، می تواند مظهر معنا باشد ولی نمی تواند از هر

۱. مَشام: قُوّة شامّه، محلّ قُوّة شامّه و بینی.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۱۹۵.

۳. زَفَت: درشت و ستبر.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۷۵.

جهت، معنا را نشان دهد. زیرا صورت، محدود است و معنا نامحدود. اکبرآبادی در توجیه این بیت، مثال آب و درخت را می‌آورد که از نظری آب و درخت با هم نزدیکی و قرابت دارند و از نظری دیگر فرق و جدایی دارند. اینکه درخت، سرسبز و بالنده است، نشان می‌دهد که آب باعث این امر شده و در همه اجزاء و اندام درخت، آب جاری و ساری است. ولی از یک نظر هم آب و درخت از یکدیگر جدا هستند به اعتبار حقیقت آن دو، زیرا آب، از جمله جمادات است و درخت در شمار نباتات، و دیگر آنکه آب، جوهری است بسیط و در شمار عناصر، و درخت از مرکبات است و از جنس موالید ثلاثه. پس نسبت صورت و معنی مانند نسبت آب و درخت است. که از یک جهت قرابت دارند و از جهاتی متعدد از هم بعید و دورند.^۱

(۲۶۴۱) در دلالت همچو آب اند و درخت چون به ماهیت روی، دورند سخت

به عنوان مثال، آب و درخت را می‌توان ذکر کرد. هرچند آب، مایه بالیدن و رشد درخت است و در همه اجزاء و نسوج درخت جریان دارد، ولی ماهیت این دو از هم بسیار فاصله دارد. [اکبرآبادی می‌گوید: در اینجا اشارت است به آنکه ذات حق که معنی صور عالم است اگرچه در این صور پیدا و ظاهر شده است و به یک اعتبار قریب همه است و عین همه، اما به اعتبار تعین اینها (صورتها) و اطلاق (ذات حق) او غیر همه است.^۲

کلمه ماهیت، مشتق است از مأهؤ؟ یعنی چیست حقیقت آن؟ از اینرو حکما گفته‌اند: **أَلْمَاهِيَةُ مَا يُقَالُ فِي جَوَابِ مَاهُؤ؟** یعنی ماهیت، همیشه در پاسخ چیستی اشیاء گفته می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوییم: انسان چیست؟ پاسخ داده می‌شود: حیوانِ ناطق. پس حیوان و ناطق که جنس و فصل انسان است، ماهیت اوست. بنابر این از نظر فلسفی چون وجود در مرحله اطلاق، به چیزی خاص، مقید نمی‌شود و به وصف نمی‌آید، از اینرو وقتی که بخواهیم وجود را با یکی از تعینات، تحدید کنیم و آن را متعین سازیم و آن را از اطلاق بیرون آوریم، آن را با ماهیت، نشان می‌دهیم. مثلاً آفتاب در مقام ذاتش، نوری است واحد، ولی چون به دیوار افتد مثلاً دراز می‌شود، چون از روزنه مدور افتد، دایره‌ای شکل می‌نماید و چون به شیشه‌های

۱. ر.ک. پیشین.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۹۵.

رنگین تابد رنگارنگ نشان داده می‌شود. این اوصاف در مرحله ذات خورشید، وجود ندارد بلکه در مرحله تعین و تحدید آفتاب مطرح می‌شود. از اینرو ماهیات را اموری اعتباری و عدمی خوانده‌اند نه امر متحقق و متأصل خارجی و عینی. بنابر این می‌توان گفت که ماهیت، حد وجود است.^۱ حاج ملا هادی سبزواری می‌گوید: کثرت موجودات به اعتبار ماهیات آنهاست که آنها را عرفاء اعیان ثابته می‌گویند به اعتبار وجود حقیقی که عروة الوثقی و رباطی است که همه را واحد دارد:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید درو به آنچه او بود نمود^۲

ترک ماهیات و خاصیات گو شرح کن احوال آن دو ماه‌زو (۲۶۴۲)

بحث و شرح ماهیات و خاصیت‌های اشیاء را رها کن و دوباره به شرح و نقل احوال آن دو زیبا رخسار یعنی زن و مرد اعرابی پرداز. [این چند بیت که گذشت در انتقاد از طریقه صوفیان جمال‌پرست است که می‌گفتند: ما معنی را در صورت می‌نگریم.^۳ توضیح آنکه گروهی از صوفیان، بر مبنای *الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ*، یعنی «عشق مجازی، پلی است به سوی عشق حقیقی.» مدّعی بودند که باید جمال و کمال مطلق را در رخساره ماه‌رویان و زیباچهرگان مشاهده کرد. یکی از سردمداران این مسلک اوحدالدین کرمانی بود. معروف است که وقتی شمس الدین تبریزی در اثنای مسافرت به بغداد رسید، با اوحدالدین ملاقات کرد و به او گفت: در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم. شمس گفت: اگر در گردن، دنبال نداری چرا در آسمان نمی‌بینی؟ یعنی اگر عشق تو از اغراض شهوانی عاری است و جویای عشق حقیقی هستی به هر نقطه از این جهان بنگری او را می‌بینی پس نیاز به این کار ناراوا نیست.^۴]

۱. ر. ک. حکمت الهی، ج ۱، ص ۱۷.

۲. شرح اسرار، ص ۷۲.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۰۹.

۴. زندگانی مولانا جلال الدین، ص ۵۳.

دل نهادنِ عرب بر التماسِ دلبرِ خویش و سوگند خوردن

که در این تسلیمِ مرا حیلتنی و امتحانی نیست

- (۲۶۴۳) مرد گفت: اکنون گذشتم از خلاف حُکم داری، تیغ برکش از غلاف
مرد عرب گفت: اینک از نزاع و ستیز گذشتم، هر حُکمی که دربارهٔ من داری، تیغ
فرمانت را از نیامِ کامت برکش و بیرون آر.

- (۲۶۴۴) هرچه گویی، من تو را فرمان بَرَم در بد و نیک آمدِ آن ننگرم
هر امری به من کنی من آن را گوش می‌کنم و مطیع هستم، هرگز به نیک و بد آن فرمان
نمی‌نگرم.

- (۲۶۴۵) در وجودِ تو شوم من مُنْعَدِم^۱ چون مُجِیْم، حُبَّ یُعْمِی وَ یُصِم
من در وجود تو فانی می‌شوم زیرا که عاشقم، و عشق، چشم و گوش آدمی را کور و کر
می‌سازد. [اشاره است به حدیث: حُبُّكَ الشَّيْءُ یُعْمِی وَ یُصِم^۲. «عشق تو نسبت به چیزی، تو
را کور و کر می‌سازد.» همین مضمون از قول امیرمؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه آمده است.]

- (۲۶۴۶) گفت زن: آیا عجب یارِ منی یا به حیلَت کشفِ سِرِّم می‌کنی؟
زن گفت: آیا واقعاً یار و یاور من هستی یا می‌خواهی با حیله و نیرنگ، اسرار درونی‌ام
را آشکار نمایی؟

- (۲۶۴۷) گفت: واللّٰه عالمِ السِّرِّ الخَفِیِّ^۳ کآفرید از خاک، آدم را صَفِیَّ^۴
اعرابی گفت: به‌خدایی که دانای سَرّ به‌نهان است سوگند که آدم صَفِی و برگزیده‌را از خاک

۱. مُنْعَدِم: نیستی‌پذیر، عدم‌پذیر، منعدم در اینجا به جای مصدوم به کار رفته. ولی این دو کلمه در معنا با هم فرق دارند. زیرا منعدم اسم فاعل از باب انفعال است و معنی مطاوعه را می‌رساند؛ و در مطاوعه، شرط این است که موضوع، باقی باشد در حالی که مصدوم چیزی است که، هستی خود را از دست بدهد و بقایی نداشته باشد. (ر.ک. شرح مثنوی شریف، دفتر سوم، ص ۱۱۱۲)

۲. احادیث مثنوی، ص ۲۵.

۳. سِرِّ خَفِی: رازِ نهان. دانای رازِ نهان، حق تعالی است.

۴. صَفِی: برگزیده.

بیافرید. [چون «واو» قَسَمی است، «الله» مجرور شده، ولی جرّ آن برای حفظ وزن، ظاهر نمی‌شود. «عالم السر» نیز چون عطف بیان است اِعراب جرّ دارد.]

(۲۶۴۸) در سه گز قالب^۱ که دادش، وانمود هرچه در الواح و در ارواح بود
 خداوند آن سه ذرع قالبی که به حضرت آدم(ع) داد، در آن قالب کوچک هرچه در
 لوح قضا و قدر و عالم ارواح بود به او نشان داد. [سه گز، منظور، محدودیت و خردی است نه
 بیان عددی خاص. گز، مقیاسی در اندازه است که عربی آن، ذَرع است. این بیت، اشاره دارد به
 مضمون کلام حضرت امیرمؤمنان(ع) که فرمود:
 أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ
 «ای انسان تو گمان داری که جسمی خُرد هستی در حالی که جهان بزرگ در تو پیچیده
 شده است.»]

(۲۶۴۹) تا ابد هرچه بُود، او پیش پیش درس کرد از عِلْمِ الْأَسْمَاءِ خویش
 آدم(ع)، اسرار و اسماء هرچه که تا ابد خواهد آمد، پیشاپیش فرا گرفته است. [مصراع
 دوم اشارت است به آیه ۳۱ سوره بقره: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. «و خداوند، پیاموخت به آدم،
 همه نامها را.» رجوع شود به شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم.]

(۲۶۵۰) تا مَلَكِ بِي خود شد از تدریس او قُدسِ دیگر یافت از تقدیس او
 تا اینکه فرشتگان از تعلیم این علم به حضرت آدم(ع) از خود بیخود شدند و از تقدیس
 او پاکی تازه‌ای یافتند. [از ابیات مشکل مثنوی است. احتمالاً ناظر است به آیه ۳۲ - ۳۱ سوره
 بقره بخصوص مربوط است بدان جایی که فرشتگان نتوانستند از نام‌های تعلیم شده بر آدم
 خبر دهند و به عجز خود اعتراف کردند و خدا را دوباره تسبیح نمودند و سُبْحَانَكَ گفتند. از
 دیدگاه عرفان ابن عربی نیز توان گفت که ملائکه، جامعیت آدم را نداشتند، چرا که ایشان فقط
 به اسمائی خاص از حضرت حق واقف بودند، در حالی که آدم، مظهر و مَجَلایِ جمیع اسماء الله
 بود.]

۱. سه گز قالب: مجازاً قالبی کوتاه و کم پهنا و محدود، منطوق عدد مراد نیست؛ چنانکه بعضی شارحان
 تصوّر کرده و برای آن تأویلات شگفت بر تراشیده‌اند (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۱۳).

(۲۶۵۱)

آن گشادیشان کز آدم رُو نمود در گشادِ آسمان‌هاشان نبود
آن گشایش و فتوحی که از ناحیه حضرت آدم (ع) به آنان دست داد، حتی نظیرش در
آن گشایش و فتوحی که از آسمان‌ها بر آنان رو می‌نمود نبود. [در باب برتری انبیاء و اولیاء بر
ملائک رجوع کنید به مثنوی ۳۳۲۷/۲ به بعد و کشف المحجوب، ص ۳۱۱ - ۳۰۷. آدم
ابوالبشر بنابر کلیت و جامعیت طبیعتش که تمامی صفات الهی در آن به نمایش درآمده بود،
مدرس ملائک شد، در حالی که ملائک که معصوم و بی‌آلایش بودند، نمی‌توانستند آن وجوه
الوهیت را که با عالم آایش مثلاً عفو و بخشش ارتباط داشت، بشناسند. مقایسه کنید با
فصوص الحکم، ص ۱۴ به بعد که در آنجا گفته شده که اگر چه ملائک به وسیله اسماء از خدا
تجلیل نموده و از این عمل به سود خود برداشت می‌کردند، از این نکته غافل بودند که اسماء
دیگری هم در آدم ابوالبشر وجود داشت که علم ایشان به آنها نمی‌رسید، در نتیجه برای آنان
امکان تجلیل پروردگارشان به طوری که آدم ابوالبشر تجلیل می‌کرد وجود نداشت.^۱]

(۲۶۵۲)

در فراخی عرصه آن پاک‌جان تنگ آمد عرصه هفت‌آسمان
در مقابل پهناوری آن روح پاک، عرصه هفت آسمان تنگ و خرد می‌نمود. خلاصه،
وسعت آسمانهای هفتگانه و زمین، در مقابل روح پاک انسان کامل، باز هم
تنگ است.

(۲۶۵۳)

گفت پیغمبر که حق فرموده است: من نكنجم در خُمِ بالا و پست
چنانکه حضرت رسول (ص) گفت: حق تعالی فرموده: من در محدوده بالا و
پستی نمی‌گنجم. [اشاره است به حدیث: لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعُنِي
قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ. «زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارد، اما دل بنده مؤمن گنجایش مرا
دارد».^۲]

(۲۶۵۴)

در زمین و آسمان و عرش نیز من نكنجم، این یقین‌دان، ای عزیز
ای عزیز تو یقین بدان که من هرگز در زمین و آسمان و حتی عرش در نمی‌گنجم.

۱. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۱۶.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۱۴.

(۲۶۵۵) در دلِ مؤمن بگنجم، ای عَجَب گر مرا جویی، در آن دلها طلب
اما در قلب مؤمن می‌گنجم و این شگفت است. اگر مرا می‌خواهی باید در آن دلها بجویی. [صوفیان انسان را مظهر تام و تمام حضرت حق دانسته‌اند به نحوی که حق تعالی با همه اسماء و صفات در او تجلی کرده است.^۱ آنها وقتی آدم می‌گویند منظورشان تنها شخص خاصی که همسر حوّا باشد نیست، بلکه مقصود ایشان از آدم، حقیقت انسان است. چنانکه ابن عربی، نخستین فصل از کتاب فصوص الحکم را به نام آدم اختصاص داده است. منظورش حقیقت نوعی و کلی انسان است نه یک فرد خاص. غایت و مقصود از آفرینش جهان، انسان کامل بوده است. زیرا انسان در حکم روح عالم است و عالم، جسد و کالبد آن. و مسلماً بی حضور انسان، عالم، زنده و معنی دار نیست. زیرا انسان، برزخ میان عالم وجود و حضرت حق و یا جامع خلق و حق است. از اینرو حق تعالی به او مقام خلافت خود بخشید. به این معنی که هر فردی از افراد انسان، بهره‌ای از این خلافت دارد ولی خلافت حقیقی از آن انسان کامل است.^۲]

(۲۶۵۶) گفت: اَدْخُلْ فِي عِبَادِي، تَلْتَقِي جَنَّةً مِنْ رُؤْيَايَ يَا مُتَّقِي
حق تعالی گفت: داخل شو ای پرهیزگار در زمرة بندگان من، تا از دیدار من بهشت را ببینی. [مقتبس است از آیه ۲۷-۳۰ سوره فجر: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي. «ای جان به حق آرام یافته، به پروردگارت باز آی، تو از خدا خشنود و خدا از تو خشنود. به جمع بندگانم پیوند و به بهشت کرامتم اندر شو».^۳]

(۲۶۵۷) عرش، با آن نور باپهنای خویش چون بدید آن را، برفت از جای خویش
عرش عظیم با آن نور پهناور خود، همینکه آدم و اسرارش را دید از جا تکان خورد و محو انوار آدم شد.

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۱۳۰ و بیت شماره (۱) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ص ۷۲-۵۵.

۳. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۱۵.

- (۲۶۵۸) خود بزرگی عرش، باشد پس مَدید^۱ لیک، صورت کیست چون معنی رسید؟
عظمت عرش، بسیار است، ولی در قبال معنی، صورت کیست؟ یعنی صورت در برابر معنی چیزی نیست.
- (۲۶۵۹) پس مَلک می گفت: ما را پیش ازین اَلْفَتی^۲ می بود بر گردِ زمین
هر فرشته ای می گفت: ما پیش از این امر، با زمین الفتِ خاصی داشتیم.
- (۲۶۶۰) تخمِ خدمت بر زمین می کاشتیم آن تعلق، ما عجب می داشتیم
در زمین، تخم خدمت می کاشتیم و بنیاد طاعت و عبادت می نهادیم و از این تعلق و محبتی که با زمین داشتیم خودمان هم شگفت زده بودیم.
- (۲۶۶۱) کین تعلق چیست با آن خاکمان؟ چون سرشتِ ما بُده ست از آسمان
و از خودمان می پرسیدیم: این همه میل و گرایش به خاک از بهر چیست؟ حال آنکه سرشتِ ما آسمانی است.
- (۲۶۶۲) اَلْفِ ما انوار، با ظلمات چیست؟ چون تواند نور با ظلمات زیست؟
الف و همدمی ما که نور هستیم با تاریکی برای چیست؟ نور چگونه می تواند با ظلمت بزید و زندگی کند؟
- (۲۶۶۳) آدما، آن اَلْف از بُوی تو بود ز آنکه جسمت را زمین بُد تار و پود
ای آدم، آن الف و انس و تعلق که میان ما و زمین، پدیدار شده بود بر اثر آن بوی دلاویز تو بود، زیرا تار و پود جسم تو از زمین است.
- (۲۶۶۴) جسمِ خاکت را ازینجا بافتند نورِ پاکت را درینجا یافتند
جسمِ خاکی تو را در زمین به سامان آوردند، و نور پاک تو را در این جسد خاکی

۱. مَدید: کشیده، گسترده. در معنی ممدود.

۲. اَلْفَت: دوستی و خوگری.

یافتند.

(۲۶۶۵) اینکه جان ما ز روح یافته است پیش‌پیش از خاک، آن‌می‌تافته‌است
این انس و الفتی که جان ما از روح تو پیدا کرده، خیلی پیشتر از آن، از خاک
می‌تابید.

(۲۶۶۶) در زمین بودیم و غافل از زمین غافل از گنجی که در وی بُد دفین^۱
در آن اوان، ما در زمین بودیم، ولی ما از زمین و از گنجی که در آن مدفون بود غافل
بودیم.

(۲۶۶۷) چون سفر فرمود ما را زان مقام تلخ شد ما را از آن تحویل^۲، کام
وقتی حق تعالی از آن مقام، ما را به سوی آسمان فرمان سفر داد، از آن انتقال و تبدل
مقام، کاممان تلخ‌ناک شد. [مفسران در ذیل آیه ۳۰ سوره بقره که خداوند خلقت آدم
را به فرشتگان خبر می‌دهد و فرشتگان بر سر خلقت آدم با او چون و چرا می‌کنند. روایت
مشهوری آورده‌اند که گویا مولانا نیز در این ابیات بدان نظر داشته‌است. طبرسی آورده‌است
که قبل از آدم، جنّی‌ها در روی زمین فساد می‌انگیختند. بدین روی خداوند فرشتگان را به
زمین فرستاد تا آنان را تارومار کنند^۳. ابوالفتوح^۴ و کثیری از مفسران نیز همین روایت را
آورده‌اند.]

(۲۶۶۸) تا که حجت‌ها همی‌گفتیم ما که به جای ما کی آید ای خدا؟
در آن روزگار که با تلخ‌کامی از زمین جدا می‌شدیم، ما حجت‌ها آوردیم و
گفتیم: ای خدا پس به جای ما چه کسانی می‌آیند؟ زیرا ما ستایش و تقدیس تو
می‌کردیم.

۱. دفین: زیر خاک رفته. پنهان شده در خاک. به معنی مدفون.

۲. تحویل: برگرداندن، از جایی به جایی رفتن.

۳. ر. ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۴.

۴. تفسیر ابوالفتوح، ج ۱، ص ۱۲۰.

(۲۶۶۹) نورِ این تسبیح و این تهلیل^۱ را می‌فروشی بهرِ قال و قیل را؟
 آیا نور این تسبیح و تهلیل را به قیل و قال می‌فروشی؟ یعنی آدمیان خونخوار و سفاک
 را بر ما ترجیح می‌دهی؟ [بعضی از مفسران گفته‌اند که سؤال فرشتگان از خداوند جنبهٔ استعلام
 و استفهام داشته است نه انکار. برخی هم آنرا از روی تعجب می‌دانند مانند استفهام حضرت
 ابراهیم و عزیر.]

(۲۶۷۰) حکمِ حق گسترد بهرِ ما بساط^۲ که: بگویند از طریقِ انبساط^۳
 حکم حق، بساط رحمت را برای ما گسترده و گفت: ای فرشتگان من از طریق انبساط
 سخن بگویند.

(۲۶۷۱) هرچه آید بر زبانتان بی‌حذر همچو طفلانِ یگانه با پدر
 هرچه بر زبانتان می‌آید بی‌بیم و واهمه بگویند، همان‌گونه که کودکان یگانه و
 عزیز کرده به پدرانشان می‌گویند.

(۲۶۷۲) ز آنکه این دمها چه گرنا لایق است رحمتِ من بر غضب، هم سابق است
 زیرا اگرچه این سخنان، ناروا و نابخردانه است، ولی رحمتِ من بر غضب پیشی و غلبه
 دارد. [در فصل ۱۹ از دعای جوشن کبیر^۴ آمده است: يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ. «ای آنکه
 مهر تو بر خشم پیشی دارد.»]

(۲۶۷۳) از پی اظهارِ این سبقِ ای ملک در تو بنهم داعیهٔ اشکال و شک
 ای فرشتگان، برای نمایاندن پیشی داشتنِ مهرم بر خشم و غضبم، در وجود شما دعوی

۱. تهلیل: گفتن کلمهٔ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

۲. بساط: هر چیز گستردنی مانند فرش و سفره.

۳. انبساط: گستاخی و بی‌ملاحظگی، ناز فروشی به سبب نزدیکی و صمیمیت.

۴. دعای جوشن کبیر از ادعیهٔ معروف و معتبر است و از حضرت ختمی مرتبت روایت شده است. این
 دعای طویل به صد فصل، تقسیم شده و در هر فصل آن، ده اسم از اسماء الله ذکر شده است. این دعا را
 معمولاً در شب‌های قدر می‌خوانند. بر این دعا، شروحنی نوشته شده که از آن جمله می‌توان به شرح
 الاسماء الحسنی حاج ملاهادی سبزواری اشاره کرد.

اشکال و تردید را گماردم. [صوفیه گویند: حکمت الهی اقتضا می‌کرد که فرشتگان از در اعتراض در آیند، تا دریای رحمت و غفران حق تعالی نیز به جوش آید. چنانکه در حدیث قدسی است: لَوْ لَمْ تَذَنْبُوا لَذَهَبَتْ بِكُمْ وَ خَلَقْتُ خَلْقاً يُذْنِبُونَ وَ يَسْتَغْفِرُونَ فَأَغْفِرَ لَهُمْ. «اگر شما گناه نمی‌کردید شما را از میان برمی‌داشتم و آفریدگان دیگری می‌آفریدم تا گناه کنند و آمرزش خواهند، تا من بر آنان آمرزش آرم.» زیرا ایراد ملائکه، ظاهراً رنگ اعتراض و عصیان داشت، و باطناً عین اطاعت و بندگی بوده است. چرا که فرشتگان، عاصی نتواند بود. بلکه فرشتگان به همه اسماء الهی واقف نبودند و آن اسماء را که هر یک از آنها مقام و مرتبه‌ای خاص است دارا نبودند و تنها در مقام معینی می‌توانستند تسبیح حق گویند و هرگز نمی‌توانستند به مراتب و مقامات بالاتر روند و از آن مقام نیز خدا را ستایش کنند. بنابر این فقط به مقتضای اسمائی که از حق تعالی گرفته بودند او را ستایش می‌کردند، در حالی که انسان بر همه اسماء واقف بود، یعنی دارای همه مراتب و حضرات شهودی و غیبی بود.^۱]

تا بگویی و نگیرم بر تو من مُنْكَرٍ حِلْمٍ نِيَّارِد دَم زدن (۲۶۷۴)
تا سخنان ناروا در حق من بگویی و من بر تو نگیرم، یعنی تو را به سبب گناهی که کرده‌ای کیفر ندهم، تا آنکه حلم و بردباری مرا قبول ندارد، نتواند در این باره حرفی بزند. مبادکه مدعی شود من حلم ندارم.

صد پدر صد مادر اندر حلم ما هر نَفَس زاید در افتد در فنا (۲۶۷۵)
در حلم ما هر لحظه، صد پدر و مادر زاده شوند و به فنا روند. یعنی حلم و مهربانی پدران و مادران عالم همه ناشی از حلم خداوند است. قطره‌ای است از دریا که دوباره به دریا می‌پیوندد.

حلم ایشان کف بحر حلم ماست کف رود، آید، ولی دریا بجاست (۲۶۷۶)
حلم و مرحمت پدران و مادران، در مقابل دریای حلم ما، کفی بیش نیست. کف از میان می‌رود و دوباره پدید می‌آید، ولی دریا پابرجاست. [کف از پدیده‌های ناپایدار است، گاهی نمایان می‌شود و در دمی به فنا می‌رود و اصالتی ندارد. همین طور افعال و احوال ممکنات،

همه از کانِ بی پایان الهی سرچشمه می‌گیرد و خود وجودی مستقل ندارد.]

(۲۶۷۷) خودچه گویم؟ پیشِ آن دُرّ این صدف نیست إِلَّا کَفِّ کَفِّ کَفِّ کَفِّ

حلم و رحمت پدران و مادران نسبت به فرزندان خویش، در مقابل حلم و رحمت خدا، مانند نسبت صدف است به مروارید. که صدف در برابر مروارید چه ارزشی دارد؟! بلکه کفی است که از کف های دیگر پدید آمده است. [آیات ذیل به ادامه گفتار مرد اعرابی می‌پردازد:]

(۲۶۷۸) حَقِّ آن کف، حَقِّ آن دریای صاف که امتحانی نیست این گفت و، نه لاف

مرد اعرابی گفت: به حَقِّ آن کف و به حَقِّ آن دریای صاف سوگند. یعنی به حَقِّ آن مهر و محبت مخلوق که همانند کف دریاست و به حَقِّ دریای مهر و رحمت خالق که صاف و زلال و بی شائبه است، که این گفته‌های من از روی امتحان و آزمایش تو نیست و نیز بیهوده و گزاف هم نیست.

(۲۶۷۹) از سَرِ مهر و صفا است و خُضوع حَقِّ آن کس که بدو دارم رجوع

به حق کسی که بازگشتم به سوی اوست. به حق آنکه این سخنان، همه از روی مهر و صفا و خضوع اوست، [مصرع دوم ناظر است به آیه شریفه ۱۵۶ سوره بقره: إِنْ أَلَّيْهِ رَاجِعُونَ. «ما همه از خداییم و به سوی خدا رویم.»]

(۲۶۸۰) گر به پیشِ امتحان است این هوس امتحان را امتحان کن یک نَفَس

مرد به زن اعرابی گفت: اگر گمان می‌کنی که این خواسته و هوس من، از بابت امتحان توست یک دم امتحان مرا مورد آزمایش قرار ده.

(۲۶۸۱) سِرِ میوشان، تا پدید آید سِرِ امر کن تو هرچه بر وئی قادرم

تو سرّ خود را پنهان مکن و آن را آشکار کن تا من هم راز خود را آشکار نمایم. هرچه که بدان توانا و قادرم به من امر کن تا انجامش دهم.

(۲۶۸۲) دل میوشان، تا پدید آید دلم تا قبول آرم هر آنچه قابلم

قلبت را پیش من آشکار کن و آن را میوشان تا قلب من نیز ظاهر شود، آن وقت به

هرچه لایقم آن را بپذیرم. [نیات خود را آشکار کن و مرا بیازمای تا حقیقت درونم بر ملا شود.]

چون کنم؟ در دست من چه چاره است؟ درنگر تا جان من چه کاره است؟ (۲۶۸۳)
چه کار کنم؟ من چه چاره ای دارم؟ ببین از من چه کاری ساخته است؟

تعیین کردن زن، طریق طلب روزی، کدخدای خود را و قبول کردن او
گفت زن: یک آفتابی تافته ست عالمی زو روشنایی یافته ست (۲۶۸۴)
زن به اعرابی گفت: در دنیا فقط یک خورشید تابیده و تمام جهان، روشنایی را از آن گرفته است.

نایب رحمان، خلیفه کردگار شهر بغداد است از وی چون بهار (۲۶۸۵)
شاهان، نایب و خلیفه پروردگارند. چنانکه شهر بغداد از وجود آن خلیفه و از کرم و احسانش همچون بهار، با نشاط و زیبا شده است.

گر بییوندی بدان شه، شه شوی سوی هر ادبیر^۱ تا کی می روی؟ (۲۶۸۶)
اگر به آن شاه، نزدیک شوی و تقرّب بجویی، شاه می شوی، تا کی با مردم بدبخت و بدکار همنشینی خواهی کرد؟

همنشینی مقلان، چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی، خود کجاست؟ (۲۶۸۷)
مصاحبت با سعادتمندان و نیک بختان حقیقی، حکم کیمیا دارد. و آیا کیمیایی همچون نگاه آنان یافت می شود؟ [در این چند بیت، تأثیر همنشینی و صحبت، بیان شده است. بدون شک همنشینی با دیگران بر روح و روان آدمی تأثیر می گذارد و شخصیت انسان در همنشینی ها شکل می گیرد. اگر طرف صحبت خوب و صالح باشد شخصیت انسان را به نحو مطلوب شکل می دهد، و گاه ممکن است طرف صحبت، افرادی نامطلوب باشند. و مسلماً این نیز بر روان آدمی تأثیر می گذارد. برای همین است که

۱. ادبیر: اماله شده ادبار است. و ادبار به معنی بدبختی و بی دولتی است.

در پیام وحی، سفارش شده است که باید با موحدان و عارفان نشست و برخاست کرد. در سوره کهف، آیه ۲۷: **وَاضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعُدَاوَةِ وَالْعَشَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**. «ای پیامبر، با کسانی نشین که بامدادان و شبانگاهان ما را خواهند و ذکر ما گویند.»

از اینروست که در کتب عرفانی و متون اخلاقی بر این کار، ارج نهاده‌اند. از آن جمله گفته‌اند: «بدانکه صحبت کاری عزیز است و آن را شرایط است... صحبت با سه نوع مردم تواند بود: با کسی بزرگتر یا با کسی برابر یا با کسی کمتر. اگر صحبت با بزرگتر بود، افکار احوال و اعتراض نکند از جهت حرمت را، و اگر با کمتر بود، هم نباید از جهت شفقت، و با برابر جهت مرّوت. در هر سه حال انکار، شرط نیست.^۱»

نیز گفته‌اند: «درخت که خود رُست (کسی او را نکاشته باشد). برگ آرد ولیکن بار نیارد. مرید نیز همچنین باشد چون او را استاد نبوده باشد از او هیچ نیاید.^۲» البته صحبت آدابی دارد که تفصیلاً در کتب مربوط به این موضوع آمده است: «و از آداب ایشان یکی آن است که صحبت با هرکس به قدر حال او کند.^۳» و در اهمیت صحبت با نیکان گفته‌اند: «بدان که سالک را هیچ شربتی بعد از توبه سازگارتر از صحبت پاکان نیست.^۴» و بالاخره مولانا درباره اهمیت صحبت با صالحان و پرهیز از همنشینی با بدان گوید:

هرکه خواهد همنشینی با خدا	گو نشین اندر حضور اولیاء
از حضور اولیاء گر بگسلی	تو هلاکی زانکه جزوی نه کلی
چون شوی دور از حضور اولیاء	در حقیقت گشته‌ای دور از خدا

(۲۶۸۸)

چشم احمد بر ابوبکری زده **او ز یک تصدیق، صدیقی شده**
مثلاً حضرت ختمی مرتبت با چشم مبارک خود به ابوبکر، اشارتی فرمود، و او آن جناب را تصدیق نمود و به واسطه همین یک تصدیق، به لقب «صدیق» ملقب شد. [صدیق، به معنی بسیار راستگو، لقب ابوبکر است. وی که نخستین خلیفه از خلفای راشدین است، از آن رو به صدیق، لقب یافته که معراج نبی(ص) را تصدیق کرده است، در حالی که مشرکان، آن را

۱. مناقب الصوفیه، ص ۶۸-۶۷.

۲. رساله قشیریه، ص ۵۰۸.

۳. آداب المریدین، ص ۱۰۲.

۴. لب لباب مثنوی، ص ۱۳۷.

منکر بوده‌اند. برخی نیز گفته‌اند که به دوران جاهلیت نیز همین لقب را داشته است.^۱

گفت: من شه را پذیرا چون شوم؟ بی بهانه، سویی او من چون روم؟ (۲۶۸۹)
 اعرابی گفت: من چگونه شاه را پذیرا شوم؟ به چه عنوان، شایستگی رسیدن به
 محضرش را پیدا کنم؟ بی سبب و دستاویز چگونه نزد شاه روم؟

نسبتی باید مرا یا حیلتی هیچ پیشه راست شد بی آلتی؟ (۲۶۹۰)
 باید دستاویز و تمهیدی داشته باشم که به محضر شاه نزدیک شوم، آیا هیچ پیشه و
 صنعتی بدون ابزار مربوطه، شدنی است؟

همچو آن مجنون که بشنیدازیکی که مرض آمد به لیلی اندکی (۲۶۹۱)
 مانند آن مجنون که از یکی شنید که لیلی، مختصر کنالتی پیدا کرده است.

گفت: آوه^۲ بی بهانه چُون روم؟ ور بمانم، از عیادت چون شوم؟ (۲۶۹۲)
 مجنون گفت: ای وای! بی بهانه و دستاویز چگونه می‌توانم پیش لیلی بروم؟ و اگر هم به
 عیادتش نروم چه کار کنم؟ اگر احوالپرسی‌اش را نکنم پس چه کنم؟

لَیْتَنِي كُنْتُ طَبِيبًا حَازِقًا كُنْتُ اَمْشِي نَحْوَ لَيْلِي سَابِقًا (۲۶۹۳)
 ای کاش، پزشکی چیره و ماهر می‌بودم، و با شتاب و سرعت تمام به سوی
 لیلی می‌رفتم. [ماخوذ از اشعار منسوب به مجنون بن بنی عامر که یکی از ابیات آن اینست:
 يَقُولُونَ لَيْلِي بِالْعِرَاقِ مَرِيضَةً فَيَأْتِيَنِي كُنْتُ الطَّبِيبُ الْمُدَاوِيَا^۳
 «گویند که لیلی در عراق، بیمار است، ای کاش طبیبی حاذق بودم.»]

قُلْ تَعَالَوْاْ كَفْتُ حَقَّ مَا رَا بَدَاْ تَا بُوْد شَرْمُ اِشْكَنِی، مَا رَا نِشَان (۲۶۹۴)
 خداوند از آنرو به ما فرمود «بیایید» که شرم ما را فرو ریزد و بتوانیم به وصال او رسیم.

۱. ر.ک. أغلام زِرْکَلی، ج ۴، ص ۲۳۸.

۲. آوه: اسم صوتی است که به هنگام شکایت از درد و یا تأسف و حسرت به کار می‌رود.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۲۶.

[مصرع اول اشاره به آیه ۱۵۱ سوره انعام دارد: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ. «ای پیامبر بگو: به سوی من آیید که بر شما خوانم آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است.» منظور بیت: بشر وقتی به ناچیزی خود و عظمت بیکران الهی پی می‌برد شرمش می‌آید که او را بخواند، اما خداوند به اقتضای وجه رحمانی خود، پیش قدم می‌شود و انسان را به سوی خود می‌خواند تا شرم او را بریزد.]

(۲۶۹۵) شب پَران^۱ را گر نظر و آلت بُدی روزشان جَوَلاَن و خوش حالت بُدی
به عنوان مثال، شب‌پره‌ها اگر استعداد و ابزار نگاه کردن داشتند، مانند سایر پرندگان، پرواز در روز برای آنها خوشایند بود.

(۲۶۹۶) گفت: چون شاه کَرَم میدان رود عینِ هر بی‌آلتی، آلت شود
زن به شوهرش گفت: هرگاه شاه کرم و آفریدگار همه موجودات به میدان عطا و احسان رود و برندگانش لطف کند، هر چیزی که برحسب ظاهر، سبب و ابزاری نداشته باشد، خود، عین سبب و ابزار می‌گردد.

(۲۶۹۷) ز آنکه آلت دعوی است و هستی است کار، در بی‌آلتی و پستی است
زیرا سبب و ابزار خود نوعاً دعوی و اثبات وجود مجازی برای شخص مدعی است. بلکه عمل درست و گوهر راستین عرفان در نزد حضرت سبحان، بی‌آلتی و کمال فقر و خاکساری است. [در دو بیت اخیر، مولانا به این مسأله اشاره کرده است که دیدار شاهان، بسیار نادر و مشکل بوده است، زیرا آنها خود را در کاخ‌های عظیم و عریض نهان می‌کردند و جلوی هر دری نیز حاجبانی بر می‌گماشتند تا مانع از ورود مردم بدان جا شوند، لیکن در اعیاد و روزهای خاص، شاهان با کوبه بزرگ در شهر می‌گشتند و مردم نیز از پنجره‌ها آنان را می‌دیدند. در اینجا مولانا از این پدیده ظاهری نتیجه‌ای عارفانه می‌گیرد و آن اینست که، وقتی جمال حقیقت بر دل، بتابد و وصول دست دهد، آداب و اسباب، ساقط گردد. سپس می‌گوید که خودنمایی و خویشتن‌فروشی از طریق داشتن وسائل، آیین تشرف به حضور خلفا و سلاطین

۱. شب پَره: خُفّاش، جانوری است به اندازه موش، چشمانش تاب آفتاب را ندارد برای همین، شب‌ها به پرواز در می‌آید.

نیست، آنجا عنایت، مؤثر است نه وسیلت و آلت، زیرا وسیله سازی، دلیل بر وجود و بقای شخصیت و نوعی عرض هنر است، و فروتنی و افتادگی در مقابل قدرت، مؤثرتر می افتد. این بیان، و طرز تعبیر با مسلک فناء وصفی و فعلی در تعبیرات صوفیان مناسبت دارد.^۱

گفت: کی بی آلتی^۲ سودا^۳ کنم تا نه من بی آلتی پیدا کنم؟ (۲۶۹۸)
مرد به زن گفت: من باید چنین حالی را در خود پدید آورم، فقیری و بی آلتی برای رسیدن به قرب حق برترین هدیه است، ولی کی می توانم با هستی مجازی خود بدان مقام رسم؟ مادام که به مرتبه فقر نرسیده ام، نمی توانم به مقام قرب برسم.

پس گواهی بایدم بر مُفلسی تا مرا رحمی کند در مُفلسی (۲۶۹۹)
پس باید، شاهد و گواهی بر فقر و افلاس خود داشته باشم تا شاه حقیقت به خاطر افلاس من بر من رحم و شفقتی آورد.

تو گواهی غیر گفت و گو و رنگ وانما، تا رحم آرد شاه شنگ^۴ (۲۷۰۰)
ای زن، تو برای من شاهد و گواهی نشان بده که نیازی به گفتن و رنگ و شکل نداشته باشد زیرا هیچکس با ظاهر فقر و رنگ ظاهری به مرتبه فقر نمی رسد، چه این ظواهر نمی تواند دلیل بر فقر حقیقی باشد. بنابراین برای اثبات فقر حقیقی باید شاهی حقیقی نشان دهی تا شاه خوش منش، ما را مورد مرحمت قرار دهد. [مقصود از گفت و رنگ، آن دسته از اعمال ظاهری است که در آنها صدق و اخلاص درون رعایت نشده باشد].^۵

کین گواهی که ز گفت و رنگ بُد نزد آن قاضی القضاة^۶ آن، جرح شد (۲۷۰۱)
زیرا اگر شاهد تو در اثبات فقر، همین رنگ و بو و قیل و قال باشد، این گواهی های

۱. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۲۹.

۲. بی آلتی: در مصراع اول باید با یای نکره خواند و در مصراع دوم با یای مصدری.

۳. سودا: خرید و فروش، تجارت، مجازاً کاری مفید و مقبول.

۴. شنگ: ظریف و خوش منش.

۵. پیشین، ص ۱۱۳۰.

۶. قاضی القضاة: کسی که از جانب خلیفه یا سلطان به شغل قضا در همه کشور منصوب شود. مقصود در اینجا حضرت حق است.

ظاهری در نزد آن داور حقیقی مردود می‌گردد. مقام فقر، با ادعا و الفاظ پرطمطراق، حاصل نمی‌شود، بلکه باید از هرچه هست دل کند. چنانکه میرزا حسن اصفهانی (صفیعلیشاه) گوید:

گر تو خواهی کز طریقت دم زنی پای باید بر سرِ عالم زنی

(۲۷۰۲) صدق می‌خواهد گواهِ حالِ او تا بتابد نورِ او بی‌قالِ او

گواهِ حالِ او، صدق و راستی در دعوی است، و گر نه اینکه فقط پیرایه فقر را به خود ببندم و رنگ فقر به خود بگیرم، کافی نیست بلکه باید نور باطن فقیر، بی‌هیچ قیل و قالِ نمایان شود.

هَذِهِ بَرْدَنِ عَرَبٍ، سَبْوِيْ أَبِ بَارَانَ از میان بادیه، سَوِيْ بَغْدَادِ
به امیرالمؤمنین، بر پنداشت که آنجا هم قحطِ آب است

(۲۷۰۳) گفت زن: صدق آن بود کز بودِ خویش پاک برخیزند از مجهودِ خویش

زن گفت: در این راه، صداقت در این است که از «بود» و هستی مجازی خویش بکلی دست برداری و از همه علایق و وابستگی‌ها برهی. [صدق، در لغت به معنی راستگویی و راستکاری است. و صدیق کسی است که حرف و عمل و پیمانش راست باشد.^۱ و این اصطلاح، مأخوذ از قرآن کریم است که در سوره یوسف، آیه ۴۶. و مریم، آیه ۴۱. و حدید آیه ۱۹ و نساء، آیه ۶۹ یاد شده است. و منظور از صدیقین همانهایی هستند که صدق و راستی در آنان به صورت ملکه درآمده و گفتار و کردار آنان همه از آن نشأت می‌گیرد.^۲

تصوّف، این واژه را از قرآن و روایات، اخذ کرده و به مدد ذوق و کشف، تعاریفی از آن به دست داده است، از آن جمله: «صدق، آن بود که از خویشتن آن نمایی که باشی، و آن باشی که نمایی^۳». و: «هر که با نفس و هوای خود مدهانت کند، هرگز نسیم صدق به مشام او نرسد، و کسی که جمال صدق بدید، و مخالفِ هوای خود گشت، از مرگ نترسد، بل که پیوسته منتظر عزرائیل باشد، چنانکه قرآن مجید خبر داد: «آرزوی مرگ کنید اگر راستگو هستید»^۴ کسی که

۱. مجهود: توانایی و طاقت، کوشش. در اینجا مصدر در صیغه اسم مفعول آمده است.

۲. ر. ک. کشف الاسرار، ج ۹، ص ۴۹۵.

۳. ر. ک. تفسیرالمیزان (متن عربی)، ج ۱۱، ص ۱۸۸.

۴. مناقب الصوفیه، ص ۷۵.

۵. فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (سوره جمعه، آیه ۲۴).

در کاری صادق گشت، نشان او آن بود که هر چه ضد آن کار است آن بر خود روا ندارد و بندِ علایق همه از خود بردارد و پیوسته منتظر اجل باشد و انتظار بدان قوت باشد که صدق بر سر او غالب باشد، داند که چون پرده از احوال او بگیرند رسوا نخواهد شد. کسی که این صفت یافت، مرگ بر دل او آسان گردد.^۱»

ابن عربی گوید: «صدق، شدت و صلابت در دین و غیور بودن برای خداوند است.^۲» به عقیده مولانا، صدق، فنا و نیستی از خود و آثار خودی است، یعنی آنکه خود را نبیند و جهد و کوشش خویش را به هیچ انگارد.^۳

آبِ باران است ما را در سبُو مُلکت و سرمایه و اسبابِ تو (۲۷۰۴)
ما در سبُو، آب باران داریم، و دار و ندار ما همین سبوی آب است.

این سبویِ آب را بردار و رُو هدیه ساز و پیشِ شاهنشاه شو (۲۷۰۵)
این سبوی آب را بردار و برو و آن را به شاه پیشکش کن.

گو که ما را غیرِ این اسباب نیست در مَفازَه^۳ هیچ به، زین آب نیست (۲۷۰۶)
و به شاه بگو که غیر از این سبوی آب، دارایی دیگری نداریم و در دشت خشک و بی آب و علف، هیچ چیز بهتر از این آب نیست.

گر خزینه اش پُر ز رست و گوهراست این چنین آبش نیاید، نادر است (۲۷۰۷)
اگر چه گنجخانه شاه از کالاهای گرانبها پُر است، ولی نظیر و مانند این آب در آنجا پیدا نمی شود، زیرا این نوع آب، کمیاب است. [مولانا، غفلت این زن را از دستگاه عریض و طویل خلیفه، به علم و معرفت ناچیز بشر تشبیه می کند که می خواهد این معارف ناچیز را وسیله شناخت خدا و رسیدن به مقام قرب او سازد. از اینرو در ابیات ذیل به تفسیر معنوی از این ماجرا می پردازد.]

۱. ر. ک. پیشین.

۲. ر. ک. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۲.

۳. مَفازَه: بیابان بی آب و علف.

(۲۷۰۸) چیست آن کوزه؟ تنِ محصورِ ما اندر او آبِ حواسِ سُورِ ما
آن کوزه چیست؟ مراد از آن کوزه، تنِ محصور و محفوظ ماست؛ آبی که در داخل آن است، آبِ حواسِ شور و ناگوار ماست. [در این بیت، بدن و وجود انسانی به کوزه‌ای که دارای پنج لوله است تشبیه شده است که تنها مقدار ناچیزی از آب، درون آن جا می‌گیرد. این پنج لوله، همان پنج حسّ ماست. پس معارفی که از طریق این پنج لوله (حواس پنجگانه) به کوزه وجود آدمی در می‌آید بسی محدود و ناچیز است. ولی اگر آدمی، کوزه وجود خود را به دریای حقیقت وصل کند، دانش و معرفتی بیکران یابد.]

(۲۷۰۹) ای خداوند، این خُم و کوزه مرا درپذیر از فضلِ الله اَشْتَرِی
مرد عرب گفت: خداوند، این آبِ احوال و اعمال مرا که در خُم وجودم گردآورده‌ام از روی فضل و بزرگواری‌ات، بپذیر. [چنانکه در آیه ۱۱۱ سوره توبه فرموده: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ. «خداوند، جان و مال مؤمنان را به بهای بهشت خریده است.»]

(۲۷۱۰) کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس پاک دار این آب را از هر نجس
این کوزه کالبد را که پنج لوله از حواس دارد و نیز آب درون این کوزه را که همانا قوای مکنون در کالبد ماست، پاک دار و از آلودگی دور فرما. یعنی ما را از اندیشه‌ها و تیاتِ آلوده به اغراض نفسانی پاک فرما.

(۲۷۱۱) تاشود زین کوزه مَنَقَذٌ سَوِی بحر تا بگیرد کوزه من، خوی بحر
تا اینکه از این کوزه، روزنه‌ای به جانب دریا گشوده شود و کوزه کالبدمان، خوی و طبع دریا را بگیرد. [کوزه وجود آدمی، هرگاه از صفات ذمیمه پاک شود و از کمند حواس برهد و به دریای معارف الهی وصل شود و در آن صورت، هیچ‌امری از امور دنیا آن را تیره و پلید نمی‌سازد.]

(۲۷۱۲) تا چو هدیه پیشِ سلطانِش بَرِی پاک ببند، باشدش شه مُشْتَرِی
تا این کوزه را که به عنوان ارمغان به محضر پادشاه می‌بری، شاه آن را پاک ببیند و

خریدارش شود.

بی‌نهایت گردد آبش بعد از آن پُر شود از کوزه^۱ من، صد جهان (۲۷۱۳)
پس از آنکه از کوزه کالبد آدمی، روزنه‌ای به سوی دریای حقیقت باز شد آب کوزه
تن نیز بی‌نهایت و بیکران می‌گردد.

لوله‌ها ببرند و پُردارش ز خُم گفت: غُضُّوا عَن هَوا أَبْصَارْکُمْ (۲۷۱۴)
لوله‌ها را ببند و کوزه وجودت را از خُم معرفت و حقیقت حضرت پروردگار لبریز و
آکنده کن. زیرا حق تعالی گفته است: دیدگانتان را از هوی و هوس فرو بندید. [مصرع دوم
اشارت است به آیه ۳۰ از سوره نور: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ. «ای پیامبر، مؤمنان را
گوی که چشم‌های خود از حرام فرو بندند.» اکبرآبادی گوید: بر بستن لوله‌ها کنایه از بازداشتن
حواس است از لذات که متجاوز از حدّ ضرورت باشد.^۱]

ریش او پُر باد^۲ کین هدیه که راست؟ لایق چون او شهی، این است راست (۲۷۱۵)
اعرابی با غرور و خودبینی می‌بالد و می‌گوید: کیست آنکه بتواند ارمغانی بهتر از
ارمغان من به نزد شاه ببرد؟!]

زن نمی‌دانست کآنجا برگذر جوی جیحون است، شیرین چون شکر (۲۷۱۶)
زن اعرابی نمی‌دانست که در آنجا یعنی راهی که به بغداد منتهی می‌شود، رودی عظیم
جاری است که مزه‌ای شیرین مانند شکر دارد. [در اینجا، منظور همان رود دجله است، نه رود
جیحون. زیرا در عُرف قدما اسم‌های خاص در معنی نوعی نیز به کار می‌رفته است، مثلاً
جیحون را بر مطلق رودخانه بزرگ اطلاق کرده‌اند: «برمثال شیر غیور از جیحون عبور کرد.»
که در این عبارت، منظور، رودخانه سند است.^۳]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۹۸.

۲. پُرباد بودن ریش: کنایه از غرور و خودبینی.

۳. ر.ک. فرهنگ و لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۴، ص ۴۱۶.

(۲۷۱۷)

در میانِ شهر، چون دریا روان پُر ز کشتی‌ها و شَسْتِ ماهیان
(رود دجله) در میان شهر بغداد روان است و مانند دریا از کشتی و قلابهای ماهیگیری پُر است. [در اینجا حالت این زن و مرد اعرابی، نشان‌دهنده خودبینی و غرور انسانهای خودباخته بویژه متکلمان و فیلسوفان و اهل قیل و قال است که به اندیشه‌های خُرد و نارس خود سخت می‌بالند و گمان می‌دارند که با مشتی الفاظ و اصطلاح می‌توان به سَرِ اکبر دست یافت. درحالی‌که حقایق جهان هستی، بیکران‌تر از آن است که در ظروفِ ناچیز این الفاظ و اصطلاحات محدود شود. مولانا گوید: «این علم‌ها نسبت به احوال فقرا، بازی و عُمرضایع کردن است که إِنَّمَا الدُّنْيَا لَعِبٌ. اکنون چون آدمی بالغ شد، عاقل و کامل شد بازی نکند، و اگر کند از غایت شرم، پنهان کند، تا کسی او را نبیند. این علم قال و قیل و هوسهای دنیا با دست آدمی خاک است و چون باد با خاک آمیزد هر جا که رسد چشم‌ها را خسته کند و از وجود او جز تشویش و اعتراض حاصلی نباشد.»^۱]

(۲۷۱۸)

رَوِّ بَرِ سلطان و کار و بارِین حَسَّ تجرِی تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ بَین
برو به محضر شاه و در آنجا بین که چگونه نهرها و جویباران، غلغله‌کنان در جریانند. [مصرع دوم اشارت است به آیه ۲۶۶ سوره بقره: ... تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ. «...از زیر آن، نهرها روان است.»]

(۲۷۱۹)

این چنین حس‌ها و ادراکاتِ ما قطره‌ای باشد در آن آنهار^۲ها
آری. این حواس و ادراکات ما در برابر آن روده‌های صفا و علوم الهی، قطره‌ای بیش نیست.

در نمد در دوختنِ زنِ عرب، سبویِ آبِ باران را و مُهرِ نهادن
بروی از غایتِ اعتقادِ عرب

(۲۷۲۰)

مرد گفت: آری، سبو را سَر بسبند هین که این هدیه است ما را سودمند
مرد اعرابی گفت: سربسو را ببند و آگاه‌باش که این ارمغان برای ما سودمند خواهد افتاد.

۱. فیه ما فیه، ص ۱۴۵.

۲. آنهار: جمع نهر: رود، جویبار. قدما عادت داشتند که اسامی جمع عربی را جمع ببندند.

در نَمَد در دُوز تو، این کوزه را تا گشاید شه، به هَذیه روزه را (۲۷۲۱)
ای زن، این سبو را تو با نمَد پیچ تا شاه، روزه خود را با آن بگشاید. [عادت بیابانیان و صحرانشینان است که سبو را در نمَد در می پیچند تا آب آن سرد بماند.]

کین چنین اندر همه آفاق نیست جز رَحِیق^۱ و مایه اذواق^۲ نیست (۲۷۲۲)
زیرا چنین آب زلال و گوارایی در هیچ جای دنیا یافت نمی شود و این آب بسان باده ناب و گوارای مذاق آدمیان است. [در آیه ۲۵ سوره مطففین آمده است: وَ یُسْقَوْنَ مِنْ رَحِیقٍ مَخْتُومٍ. «و بنوشند از باده ناب.» مصراع دوم را نیکلسون اینگونه آورده است: هیچ آبی این چنین راواق نیست» یعنی هیچ آبی بدین زلالی یافته نیاید.]

زآنکه ایشان ز آبهای تلخ و شور دایماً پُر علّت اند و نیم کور (۲۷۲۳)
زیرا که آنان از این آبهای تلخ و شور، همواره دچار بیماریهای گوناگون اند و چشمانشان، خیره و بی فروغ است.

مرغ، کآب شور باشد مَسکَنش او چه داند جای آب روشنش؟ (۲۷۲۴)
مثلاً مرغی که دائماً منقار در آب شور فرو می کند، آن مرغ چه می داند که جای آب صاف و زلال کجاست؟ [مصراع اول، مأخوذ است از مثل:
مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال^۳]

ای که اندر چشمه شور است جات تو چه دانی شَطّ و جیحون و فُرات؟ (۲۷۲۵)
ای کسی که جایگاهت در چشمه شور است، تو چه دانی که شَطّ و جیحون و فرات چیست؟ [خطاب این بیت متوجّه اهل ظاهر است، و منظور از «چشمه شور»، غذاهای نفسانی و لذّات جسمانی است. و مراد از «جیحون و فرات»، ذوق و میل روحانی و معنوی است.^۴]

۱. رَحِیق: باده ناب، شراب خالص.

۲. مایه اذواق: هرچه به مذاق ها، خوش آید.

۳. ر. ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۳۸.

۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۰۳۴.

(۲۷۲۶)

ای تو نازسته ازین فانی رِبَاط^۱ تو چه دانی مَخَو^۲ و سُکَر^۳ و اِنْبِساط؟
 ای کسی که از این سرایِ سبِنج و دنیای فانی رهایی نیافته‌ای. تو چه دانی که
 مخو و سکر و انبساط چیست؟ [انبساط، گسترش و پهن شدن جسم بر سطح چیزی... در
 اصطلاح صوفیه آن است که از خلق به خاطر حفظ خطّ خود روی در نکشد و با آنها در
 کار و سخن آید و سعه صدر نشان دهد. به شرط آنکه از حدود شرع نگذرد و در محذور
 نیفتد.^۴]

(۲۷۲۷)

ور بدانی نُقْلَت از اَبّ و جَد است پیش تو، این نام‌ها چُون اَبْجَد است
 ای اسیر در کمند دنیا. تو چه دانی که عالم مکاشفه و معرفت اسرار و حقایق چیست.
 اگر هم مدّعی شوی که من به عالم اسرار و حقایق واقفم. همین مقدار دانستن (در حدّ حفظ
 الفاظ و اصطلاحات اهل کشف و شهود). نیز توسط مشایخ و اولیاء (پدران روحانی تو) به تو
 رسیده است. ولی این الفاظ و اصطلاحات اهل ذوق در نزد تو حکم حروف ابجد را دارد. [زیرا
 کودکان هم می‌توانند حروف ابجد را حفظ کنند و بر زبان آرند. ولی مسلماً با حفظ کلمات و
 تکلم به آنها کسی عارف و کامل نمی‌شود.]

در مصراع اوّل کلمه اب در عربی به معنی پدر و هر کسی است که سبب اصلاح یا
 ایجاد و ظهور چیزی شود. برای همین است که به معلّم، اب (= پدر) گویند. و یا حضرت
 رسول (ص)، به حضرت علی (ع) فرمود: اَنَا وَ اَنْتَ اَبَوَاهِدِ الْاُمَّةَ. «ای علی، من و تو پدر این
 امت هستیم»^۵. و در این مصراع نیز در معنی اخیر به کار رفته شده است. و منظور از آن انبیاء و
 اولیاء و مردان حق هستند.]

(۲۷۲۸)

اَبْجَد و هَوّز چه فاش است و پدید بر همه طفلان و، معنی بس بعید
 همان‌طور که تکرار حروف ابجد، هَوّز... برای هر بجه‌ای بسیار آسان و سهل است و
 اما معنای آن، بس دشوار. تفوّه به اصطلاحات و کلمات اهل‌الله توسط تو نیز همین حال را
 دارد. یعنی الفاظ و کلمات ایشان را خیلی راحت بیان می‌کنی اما نمی‌دانی که چه معانی و

۱. رِبَاط: خانه، سرای. منظور از ترکیب فانی رِبَاط، همین دنیای فانی است.

۲ و ۳. مَخَو و سُکَر: ر.ک. بیت شماره (۵۷۵) و (۲۸۴۱).

۴. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۳۸.

۵. ر.ک. مفرداتِ راغب، ذیل ماده (اب و).

اسراری در آنها نهفته است. اینک ادامه داستان.

پس سبو برداشت آن مردِ عرب در سفر شد، می‌کشید این روز و شب (۲۷۲۹)
پس آن مرد اعرابی، سبو را بر دوش کشید و روانه شد و روز و شب آن را با خود می‌برد.

بر سبو لرزان بُد از آفاتِ دهر هم کشیدش از بیابان تا به شهر (۲۷۳۰)
می‌لرزید و می‌ترسید که مبادا گزند روزگار به سبو آسیبی وارد آورد. پس همان‌طور با مراقبت و مواظبت از بیابان تا شهر آن را بر دوش کشید.

زن مُصَلّا^۱ باز کرده از نیاز رَبِّ سَلَمْ وِرْد کرده در نماز (۲۷۳۱)
زن، سجاده نیاز و زاری گسترد و مرتب این جمله وِرْد زبانش بود: پروردگارا تو آب این کوزه را از گزند روزگار مصون دار. [رَبِّ سَلَمْ، مأخوذ است از حدیث ذیل: الصَّراطُ كَعَدَّ السِّيفِ أَوْ كَعَدَّ الشَّعْرَ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُنْجُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ. وَإِنَّ جِبْرِيلَ (ع) لَأَخَذَ بِعُجْزَتِي وَإِنِّي لَأَقُولُ يَا رَبِّ سَلَمْ سَلَمْ. «صراط و پل چینه‌ود، چون دم شمشیر و یا به باریکی موی است و فریشتگان، زنان و مردان مؤمن را رهایی می‌دهند و جبرئیل دست در کمرگاه من استوار دارد، و من می‌گویم پروردگارا سلامت دار، سلامت دار»^۲.]

که نگه دار آبِ ما را از حَسان^۳ یا رَبِّ آن گوهر بدان دریا رسان (۲۷۳۲)
که آب ما را از آسیب و گزند فرومایگان حفظ بفرما، ای پروردگارم، آن گوهر را به دریا یعنی به بارگاه خلیفه برسان. [این معنی ظاهر بیت است. اما وجه باطنی آن این است که «نفس سالک در حال سیر الی‌الله برای حفظ کردن آب ایمان و طاعتی که در کوزه وجودش است باید روز و شب در حال نماز و راز و نیاز رو به درگاه حضرت حق دعاها بخواند که: الهی تو این گوهر را به آن دریای حقیقت برسان»^۴.]

۱. مُصَلّا: حائضه.

۲. احیاء العلوم، به نقل از شرح منتهی شریف، ج ۳، ص ۱۱۲۱.

۳. حَسَن، فرومایگان، زیونان.

۴. شرح کبیر الغروی، ج ۳، ص ۱۰۳۶.

(۲۷۳۳) گر چه شویم آگه است و پُرفَن است قطره‌ای زین است کاصلِ گوهر است
اگرچه همسر آگاه و ذوالفنون است. ولی قطره‌ای از آب کوثر، اصل همه گوهرهاست.

(۲۷۳۴) خود چه باشد گوهر؟ آبِ کوثر^۱ است لیک گوهر را هزاران دشمن است
مگر خود گوهر چیست؟ گوهر در مقام مقایسه با آب کوثر چیزی به حساب نمی‌آید،
بلکه گوهر حقیقی همانا آب کوثر است و این گوهر نیز دشمنان بیشمار دارد. [فرومایگان و
نفس پرستان، با آب کوثر حقیقت و معرفت دشمنی دارند.]

(۲۷۳۵) از دعاها ی زن و زاریِ او وز غمِ مرد و گرانباریِ او
بر اثر دعاها ی زن و شیون و نیایش او و اندوه آن مرد عرب که در اثر حفاظت و
مراقبت شدید از کوزه آب تحمّل کرد. [ادامه معنی در بیت بعد.]

(۲۷۳۶) سالم از دزدان و از آسیبِ سنگ بُرد تا دارا لَخلافه، بی‌درنگ
از دستبرد دزدان و گزند سنگ‌ها، سالم ماند و بیدرنگ آن را به بارگاه خلیفه رسانید.
[در واقع، سالک با ریاضت و مواظبت بر نفس و مراقبه‌های بسیار سرانجام، می‌تواند سبوی
علم و عمل و طاعت خود را به دور از حرامیان طریق و دزدان راه سلوک به سر منزل حقیقت
برساند.]

(۲۷۳۷) دید درگاهی پُر از انعامها اهلِ حاجت گستریده دامها
همینکه به بارگاه خلیفه رسید، درگاهی دید سرشار از نعمت‌ها و دهش‌های بیشمار، و
نیازمندان و فقیران، در آن درگاه، دامها گسترده‌اند. یعنی امیدها بسته‌اند و چشم انتظار دریافت
مائه کریم از آن خوانِ عظیم هستند.

(۲۷۳۸) دمبدم هر سوی، صاحبِ حاجتی یافته ز آن دَر عطا و خلعتی^۲
دمادم، در هر لحظه و آنی در هر طرف آن درگاه، نیازمند و فقیری از آن آستانه عطا و

۱. کَوْثَر: ر.ک. بیت شماره (۱۹۰۱) همین دفتر.

۲. خَلْعَت: جامه دوخته که از طرف شخص بزرگ به عنوان جایزه به کسی داده می‌شود.

دهشی به دست آورده است.

بهر گبر^۱ و مؤمن و زیبا و زشت همچو خورشید و مَطَر^۲، بل چون بهشت (۲۷۳۹)
در حق کافر و مؤمن و زیبا و زشت، الطافش یکسان فرو می ریخت، مانند
خورشید و باران که فیض و نعمتشان همه گیر بود بلکه می توان گفت که به مثابه بهشت
بود.

دید قومی در نظر آراسته قوم دیگر، منتظر برخاسته (۲۷۴۰)
دید که گروهی از باریافتگان در حضور خلیفه، با جامه های فاخر و عالی آراسته
شده اند و جمعی نیز منتظر ایستاده اند تا مورد توجه و نظر خلیفه قرار گیرند.

خاص و عامه، از سُلیمان تا به مُور زنده گشته چون جهان از نَفخ صور^۳ (۲۷۴۱)
گزیدگان و همگان از سلیمان تا مورچه، یعنی از شریف تا وضع و از عالی تا دانی،
زنده شده اند مانند زنده شدن دنیا در حادثه نفخ صور به روز رستاخیز.

اهل صورت، در جواهر بافته اهل معنی، بحر معنی یافته (۲۷۴۲)
صورت پرستان در جواهرآلات و گوهرهای مادی و دنیوی، مستغرق بودند، و اهل
معنا، به دریای معنا یعنی به حضرت حق تعالی واصل شده بودند.

آنکه بی همت، چه با همت شده و آنکه با همت، چه با نعمت شده (۲۷۴۳)
آن کسی که بی همت بود، عجب همتی یافت و آنکه همت داشت به نعمت و عطایی
شایان رسید. [ابیات فوق، نشان می دهد که سرای آن خلیفه آنچنان گسترده و بخشنده بود که
هم اهل دنیا بدان روی می آوردند و هم اهل معنا. و هر کس به مراد و خواسته خود می رسید. و
بی گمان در اینجا زبان مولانا رنگ استعاره دارد و مرادش از سرای خلافت، بارگاه حضرت
حق تعالی است که همه موجودات، ریزه خوار خوان گسترده او هستند.]

۱. گبر: در اینجا به معنی کافر.

۲. مَطَر: باران.

۳. نَفخ صور: ر. ک. بیت شماره (۷۴۶) و (۲۰۷۹) همین دفتر.

در بیان آنکه چنانکه گدا عاشق کرم است و عاشق کریم، کرم کریم
هم عاشق گداست، اگر گدا را صبر بیش بود، کریم بر در او آید
و اگر کریم را صبر بیش بود، گدا بر در او آید اما صبر
گدا کمال گداست، و صبر کریم، نقصان اوست

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که ظهور جود در عالم خارج، هم نیازمند بخشنده است و هم بخشش پذیر. پس همانطور که تهدست به بخشنده نیاز دارد، بخشنده نیز بدو نیازمند است. از اینجا نتیجه می‌گیرد که نباید گدایان و مستمندان را به دیده حقارت درنگریست. سپس سخن را به جود حق تعالی می‌کشانند و می‌گویند که جود خداوند، نخست نیاز را در وجود سالک پدید می‌آورد تا به سعی تمام در راه تکمیل نفس حرکت کند و سپس با جودی دیگر او را به کمال می‌رساند.

(۲۷۴۴) بانگ می‌آمد که ای طالب بیا جود، محتاج گدایان، چون گدا
آواز آمد که ای طالب بیا، زیرا جود و کرم مانند گدا به گدایان نیازمند است.

(۲۷۴۵) جود می‌جوید گدایان و ضعیف^۱ همچو خوبان، کآینه جویند صاف
جود و بخشش، گدایان و بینوایان را می‌خواهد، مثل زیبارویان که طالب آینه صاف و
رخشان‌اند

(۲۷۴۶) روی خوبان، ز آینه زیبا شود روی احسان، از گدا پیدا شود
روی زیبا رخساران از آینه، زیبا می‌شود، و روی احسان و کرم نیز از گدایان،
نمایان می‌گردد. [زیرا مستمندان و بینوایان، سبب می‌شوند تا جود و کرم اشخاص، سنجیده
شود.]

(۲۷۴۷) پس، از این فرمود حق در الضحی: بانگ، کم زن ای محمد برگدا
به همین سبب حضرت حق تعالی در سوره الضحی فرمود: ای محمد برگدا و

۱. ضعیف جمع ضعیف به معنی ناتوان و بی‌باز

و مسکین بانگ مزین. یعنی گدایان را از حضورت مران. [خداوند در سوره ضحیٰ، آیه ۱۰ می‌فرماید: «أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَ». «اما بینوا را از خود مران و بر او بانگ مزین.»]

(۲۷۴۸) چون گدا آینه جود است، هان دم بُود بر روی آینه زیان
از آنجا که بینوایان، آینه جود و کرم افراد هستند، پس بهوش باش تا بر روی این آینه صاف و شفاف، دم مزیند تا مباد که تیره و تار گردد. [کم حوصلگی و منت نهادن بر نیازمندان به گاو بخشش، آینه جود و کرم را تیره و تار می‌کند.]

(۲۷۴۹) آن یکی جودش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید^۱
بخشنده بر دو قسم است: یکی آن بخشنده‌ای که صبر کند تا گدایی به طلب و حاجتی نزد او آید و آنگاه بر وی چیزی بخشد، و دیگر آن بخشنده‌ای است که بدون درخواست گدا، به او بسیار ببخشد^۲. باز گفته‌اند: منظور این است که آن بخشنده، ابتدا گدا و نیازمند پدید می‌آورد و سپس به آن نیازمندان، بر حسب استعداد و قابلیتشان، فراوان می‌بخشد^۳.

(۲۷۵۰) پس گدایان آینه جودِ حق‌اند و آنکه با حق‌اند، جودِ مطلق‌اند
پس بینوایان، آینه بخشش و کرم حق تعالی هستند، ولی آن فقیرانی که از خود فانی و به حق، بافی‌اند، جود و کرم مطلق‌اند.

(۲۷۵۱) ز آنکه جز این دوست، او خود مُرده‌ای است او بر این در نیست، نقش پرده‌ای است
ولی بینوا و فقیری که نه این است و نه آن (منظور دو دسته از فقرا که در بیت پیشین مذکور افتاد) او مُرده و افسرده است. او نه تنها بر درگاه حق ننشسته بلکه حجاب میان خالق و مخلوق است. این فقیران، نه آینه جود خلق هستند نه خالق.

۱. مزید بخشیدن: فراوان بخشیدن.

۲. مقتبس از شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۱۹۹.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۰۲.

فرق میان آنکه درویش است به خدا و تشنه خدا و میان آنکه درویش است از خدا و تشنه غیر است

در این فصل، بحثی است در این باره که درویشان بر دو گونه اند: یکی درویشان به خدا، و دیگر درویشان از خدا. درویشان به خدا کسانی هستند که حقیقتاً محتاج و مشتاق حق اند. ولی درویشان از خدا، کسانی هستند که از جانب حق تعالی، هیچ طاعت و قرب و محبتی نیافته و همیان باطن و چنته دلشان از هر معرفت و حقیقتی تهی است. ولی طالب و شیفته نام و نان هستند. در واقع، «خرقه ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند».

(۲۷۵۲)

نقش درویش است او، نئی اهلِ نان نقشِ سگ را تو مینداز استخوان
آنکه از خدا درویش است و شیفته نان خلق، او اهل نان خالق نیست، بلکه به ظاهر، درویش است. تو جلوی نقش و تصویر سگ استخوان پرت مکن. زیرا نقش سگ لایق استخوان نیست.

(۲۷۵۳)

فقرِ لقمه دارد او، نئی فقرِ حق پیشِ نقش مُرده‌ای کم نه طبق
آن که از خدا و حقایق و معارف او درویش و تهی همیان است، در واقع فقیر لقمه دنیا است نه فقیر حق. پیشِ نقش مُرده و بیجان روا نیست که طبق و خوانچه غذا بگذاری. [خواجہ عبد اللہ انصاری در بیان این درویش مآبانِ فارغ از حقایق و اسرار و شائق بر مطامع و ادرار گوید: «اکنون جمعی درویشان پیدا شده‌اند که ایشان را رنگی و بنگی بیش نیست، خانه و مانی، دانه و دامی، شمعی و قندیلی، زرقی و زنبیلی و ترنم بم و زیری، توقی و چوگانی، [سرای و دکانی]، سفره و سماعی، حُجره و اجتماعی، صومعه و خانقاهی، [ایوان و بارگاهی] ... بعضی صوف پوشیده، گروهی موی تراشیده و دل هزار کس خراشیده، آستین کوتاه چون اهل راز کرده و دست به مناهی، دراز کرده، روز تا شب، کرامات گفته و شب تا روز خفته ... تو پنداری صوفی‌اند، نینی عنید و لافیانند. به صورت شمع عشاقند و به سیرت جمع فساقند. اندیشه ایشان، انباشتن شکم و پیشه ایشان بگذاشتن جِکم^۱».]

ماهیِ خاکی^۱ بُود درویشِ نان شکلِ ماهی، لیک از دریا رَمان (۲۷۵۴)
 درویشی که دنبال نان است، مانند ماهیِ خاکی است که در ریگزارها می‌زید، این حیوان، شکل ماهی دارد، اما ماهی نیست و از دریا می‌رمد و از آن، نفرت دارد.

مرغِ خانه است او، نه سیمِ مرغِ هوا لُوت^۲ نوشد او، ننوشد از خدا (۲۷۵۵)
 این درویشِ فارغ از معنا، مانند مرغِ خانگی است نه مانند سیمِ مرغ. یعنی بسته به سرای دنیاست، نه همچون سیمِ مرغ، نشسته بر ستیغِ قافِ قربت الهی. این نوع درویش، لقمه دنیوی می‌خورد و از غذای عطایای الهی، محروم است.

عاشقِ حقّ است او بهرِ نَوَال^۳ نیست جانش عاشقِ حُسن و جمال (۲۷۵۶)
 چنین درویشِ عاری از اصالت، تنها به خاطر دست یافتن به مطامع دنیوی و عطایای ظاهری، عاشقِ حقّ است، و گرنه او بر جمال الهی، عشق نمی‌ورزد. [در طریقت مولانا گدایی و سؤال ممنوع است. راهرو باید از راه کسب و کار، مایحتاج خود را فراهم سازد: «روزی حضرت مولانا به یاران عزیز فرمود که الله الله که جمیع اولیاء درِ توقّع سؤال را جهت ذلّ نفس و قهرِ مرید گشاده کرده بودند... ما، درِ سؤال را بر یاران خود در بسته‌ایم... هر که از یاران ما این طریقه را نورزد به پولی نیرزد. همچنان روز قیامت روی ما نخواهد دیدن»^۴].

گر توهم می‌کند او عشقِ ذات ذاتِ نبود و همِ اسما و صفات (۲۷۵۷)
 اگر آن درویشِ ظاهری و طالبِ نان، گمان کند که عاشقِ ذاتِ حضرت سبحان است، باید به او گفت: او تنها توهماتِ دربارهٔ اسماء و صفات خدا دارد و واجد حقیقتی از آن نیست.

۱. ماهیِ خاکی: شکل و صورت ماهی که از گِل سازند و یا بر خاک کشند؛ ریگ ماهی. و آن سَقَنقُور است و سَقَنقُور، جانوری است از جنس بزُمرجه که در آب و خشکی تواند زیست (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۴۵).

۲. لُوت: طعام، خورش، خوردنی.

۳. نَوَال: عطا و بخشش.

۴. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۴۵.

(۲۷۵۸)

وَهُمْ زَايِدَةٌ زِ اَوْصَافٍ وَ حَدَسَتْ حَقًّا، نَزَايِدَةٌ سَتِ او لَمْ يُوَلَّدَتْ

وَفَهْمِ آدَمی، مخلوق و زاده اوصاف و حدود است. در حالی که حق تعالی، از هیچ چیز، پدید نیامده است. [اکبرآبادی گوید: «یعنی صورت و همی که وَهْم، ادراک آن نماید و آن را ذات حق، خیال کند، ناشی از اوصاف و حدود است و معین و محدود بُود، وَهْم، جز ادراکِ معانی جزئیته نمی تواند کرد و مدرک عقل، اگرچه کُلّی است، لیکن به نسبت مطلق هم متعین است، چه کَلِّیت نیز تعین است مثل جزئیت. پس حق که هستی مطلق است از هیچ چیز ناشی و پیدا نیست.»] مصراع دوم اشاره دارد به سوره اخلاص آیه ۳. |

(۲۷۵۹)

عَاشِقِ تَصْوِیرِ وَ وَهْمِ خَوِیشتن کی بُود از عَاشِقَانِ ذَوَالْمِینِ؟

آنکس که عاشق تصویر و وهم خویش است، کی می تواند عاشق خداوند صاحب نعمت باشد؟

(۲۷۶۰)

عَاشِقِ آن وَهْمِ، اگر صادق بُود آن مَجَازِش تا حَقِیْقَتِ می کُشد

آنکس که در وهم و تصویری که از عشق به خدا دارد اگر صدق و صفایی داشته باشد، همین درک مجازی، او را به کوی حقیقت می رساند. [عشق مجازی نیز بنا بر اصلِ الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِیْقَةِ «عشق مجازی، پلی است به سوی عشق حقیقی.» می تواند آدمی را متوجه عشق حقیقی کند. حناکه در بیت شماره (۱۱۱) همین دفتر آمده است: عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سو رهبر است. |

(۲۷۶۱)

شرح می خواهد بیانِ این سُخن لیک می ترسم زِ أَفْهَامِ کُهَن^۲

بیان سخن من، نیازمند به شرح است، ولی می ترسم که فهم های کهنه و فرسوده و ناتوان، راز و اسرار سخن مرا درک نکنند و بر اوهام بی معنی و خیالات بی اساس، ره بویند.

۱. ک. شرح مثنوی زلی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۰۱.

۲. ذَوَالْمِینِ: درنده عیب ها و احساها

۳. افهام کهن: فهم های کهنه و فرسوده که قابلیت درک نکته های عمیق و تشریف را ندارند.

فهم‌های کهنه کوتاه‌نظر صد خیال بد در آرد در فکر^۱ (۲۷۶۲)
درک‌های کهنه و فرسوده کوتاه‌نظران، برای افکار و اندیشه‌های دیگران، صدها خیال بد و ناروا پدید می‌آورد.

بر سماع راست، هر کس چیر نیست لقمه هر مرغی، انجیر نیست (۲۷۶۳)
زیرا هر کسی تاب و توان شنیدن حقیقت را ندارد، چرا که لقمه و حصه هر مرغی، انجیر نیست، بلکه هر مرغی بنابه تناسب استعداد و قابلیت خود، می‌تواند لقمه‌ای و حصه‌ای داشته باشد. همین‌طور هر کسی نمی‌تواند حقیقت را بشنود و درک کند. [سماع در اینجا بر هر دو وجه لفظی و اصطلاحی قابل توجیه است^۲]. ضمناً مصراع دوم اشارت است به ضرب‌المثلی که می‌گوید: مرغی که انجیر می‌خورد نوکش کج است. نظیر مثلی است که می‌گوید: شغالی که مرغ می‌گیرد بیخ گوشش زرد است^۳.]

خاصه مرغی، مُرده، پوسیده‌ای بُزخیالی، آغمی، بی‌دیده‌ای (۲۷۶۴)
بویژه مرغی باشد مرده و پوسیده و مانند یک فرد کور، فاقد بصیرت، و انباشته از خیالات واهی. [همین‌طور برخی از کسان که از درویشی و سلوک، تنها صورتی دارند و نه بیش، کوردل هستند و فاقد حیات حقیقی، و از اوهام و افکار یاهو پُر و لبریز هستند.]

نقش ماهی را، چه دریا و، چه خاک رنگ هندو را، چه صابون و، چه زاک^۴ (۲۷۶۵)
به عنوان مثال نقش و تصویر ماهی که فاقد روح و حیات است، برایش فرق نمی‌کند که در دریا باشد یا بر روی خاک، در هیچکدام، نمی‌تواند شنا کند و به حرکت درآید. چنانکه مثلاً یک نفر هندو را که سیه چُرده است خواه با صابون بشویی و یا به او زاج بمالی هیچ فرقی نمی‌کند و همچنان سیاه می‌ماند.

۱. فکر: جمع فِکْرَت: به معنی اندیشه.

۲. سماع در اصطلاح صوفیان: ر.ک. بیت شماره (۱۳۴۷) همین دفتر. اگر سماع را در بیت فوق به معنی اصطلاحی بگیریم باز چندان دور از مقصود نیست زیرا سالک مبتدی و خام نباید سماع کند.

۳. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۵۳۰-۱۵۲۹.

۴. زاک: جسمی معدنی و بلوری شکل که چون آب بدان رسد، سیاه شود (شرح منوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۵۲).

(۲۷۶۶) نقش، اگر غمگین نگاری بر وَرَق او ندارد از غم و شادی سَبَق
مثال دیگر در مورد این اشخاص نادان و مُرده دل. اگر فرضاً روی برگ کاغذ، تصویر
غمگینی رسم کنی، آن تصویر هرچند که نقشِ غمگین دارد، ولی مسلماً از مقوله غم و شادی
خبر ندارد.

(۲۷۶۷) صورتش غمگین و او فارغ از آن صورتش خندان و او زان بی نشان
صورت و نقش یاد شده اگرچه غمین است، ولی خود آن نقش از آن غم و اندوه
اطلاع ندارد، و یا اگرچه خندان است، ولی آن نقش از مقوله خنده هیچ خبری
ندارد.

(۲۷۶۸) وین غم و شادی که اندر دل خطی^۱ است پیشِ آن شادی و غم، جز نقش نیست
زیرا این غم و شادیِ صورتهایی که حالتی است در ضمیر، نسبت به آن شادی و غم
حقیقی، چیزی جز نقش نیست.

(۲۷۶۹) صورتِ خندانِ نقش از بهرِ توست تا از آن صورت شود معنی درست
صورت خندان نقش، برای توست تا از آن صورت، معنی تو نیز درست شود. [غم و
شادی مانند خط و یا نقوشِ حروف است که قالب معنی و رهنمون به سوی ادراک آن فرض
می شود، همچنین احوالِ حسی، سایه و ظِلّ احوالِ قلبی است. لفظ و خط را برای آن
می آموزیم تا به معنی پی بریم، شادی و غم صورت نیز برای آن است که ما را به سوی شادی و
غم معنوی راهبر شود.^۲]

(۲۷۷۰) نقش‌هایی کاندَرین گرمابه‌هاست از برونِ جامه‌کن، چون جامه‌هاست
مثلاً آن صورتهای و نقش‌هایی که بر سر درِ گرمابه‌ها ترسیم شده، از بیرون جامه‌کن اگر
نگاه کنی مانند جامه و لباس، روح ندارند، یعنی صورتهای فاقد روح و معنی هستند.
[جامه‌کن: محلی در سر حَمّام که لباسها را آنجا از تن بیرون می آورند، سربینه. از روزگاران

۱. خط: مجازاً، اثر، انعکاس.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۵۶.

پیشین معمول بوده است که سرینه‌های حَمَامها را با نقوش و تصاویری از پهلوانان و ورزشکاران و گاهی حیوانات آرایش می‌دادند و نیز صورتهای زنانِ دَفّ به دست و رامشگران را می‌نگاشتند.^۱ اکبرآبادی گوید منظور از جامه‌کن، عالمِ اجسام است که ذات مطلق در آن پنهان است.^۲]

تا برونی، جامه‌ها بینی و بس جامه بیرون کُن، درآ ای هَمْ نَفَس^۳ (۲۷۷۱)
همین‌طور اگر در این گرمابه جهان، از بیرون به نقش‌های آدمیان بنگری، تنها یک سلسله نقوش بی‌جان خواهی دید. اینک ای هم‌فکر، جامه از کالبدت فرو فکن و به درون آن برو تا حقیقت عالم و آدم را بشناسی. [تا وقتی که سالک، جامه تن و لباس صورت را از خود خلع نکرده باشد نمی‌تواند حقیقت جهان را بشناسد.]

زآنکه با جامه، درون سو، راه نیست تن ز جان، جامه ز تن آگاه نیست (۲۷۷۲)
اینکه می‌گویم، جامه تن را رها کن، به خاطر این است که با جامه تن نمی‌توان به سوی حقیقت و باطن جهان رفت. زیرا تن از جان و لباس از تن آگاه نیست. پس آگاه نبودن تن از جان مانند آگاه نبودن جامه از تن است. [به بیت شماره (۸) همین دفتر مراجعه شود.]

پیش آمدنِ نقیبان و دربانانِ خلیفه از بهرِ اکرامِ اعرابی و پذیرفتنِ هدیه او را

آن عَرابی از بیابانِ بعید بر درِ دارُالْخِلافه چون رسید (۲۷۷۳)
آن اعرابی که از بیابانِ بس دور آمده بود همینکه بر درِ سرایِ خلیفه و جایگاه او رسید.

پس نقیبان پیش اعرابی شدند بس گِلَابِ لطف بر جَبِیش زدند (۲۷۷۴)
پس نزدیکان خلیفه به استقبال آن مرد عرب رفتند و بر جامه و گریبان او در کمال لطف، گِلَاب پاشیدند. [نقیب، پیشوا و رئیس، کسی که به احوال مردم معرفت داشته باشد. جمع

۱. ر.ک. پیشین، ج ۳، ص ۱۱۵۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۰۲.

۳. هم نَفَس: مجازاً به معنی هم‌فکر.

آن. نُقْبَاءُ^۱. نقیب در اصطلاح صوفیان یکی از مراتب اولیاست^۲ که به اقتضای اسم باطن، از بواطن مردم، آگاه هستند. در مصراع دوم به رسم گلاب زدن به تن و جامه حضار در مجالس مذهبی اشارت شده است. [

(۲۷۷۵) حاجتِ او فهمشان شد بی‌مقال کارِ ایشان بُد عطا پیش از سؤال
بی‌آنکه اعرابی، سخنی بر زبان راند، آن نقیبان، حاجت او را دریافتند. کار و عادت پسندیده آنان این بود که پیش از آنکه نیازمند، به زبان آید و از درخواست خود شرمند شود، نیاز او را برآورده می‌ساختند.

(۲۷۷۶) پس بدو گفتند: یا وَجْهَ الْعَرَبِ^۳ از کجایی؟ چونی از راه و تَعَبِ^۴
پس نقیبان به او گفتند: ای بزرگ و شریف قوم عرب، با این رنج و سختی سفر، چگونه‌ای و از کجا می‌آیی؟

(۲۷۷۷) گفت: وجهم، گر مرا وجهی دهید بی‌وجوهم، چون پسِ پشتم نهید
اعرابی به آنان گفت: من بزرگ و شریف عربم به شرط آنکه به من عطایی کنید، و اگر بر من پشت کنید، بزرگی و شرافتی ندارم.

(۲۷۷۸) ای که در رُوتان نشانِ مهتری قَرَّتَانِ خوشتر ز زَرِّ جعفری
ای کسانی که نشانه بزرگی در رخسارتان نمایان است، و سُکوه و بزرگی شما از طلای خالص و ناب هم بهتر است. [زر جعفری، زرِ خالص، منسوب به جعفر که کیمیاگر بود. اما آنچه در تواریخ، مسطور است، آن است که قبل از جعفر برمکی، با زر تقلبی سکه می‌زدند، و چون او به وزارت رسید دستور داد تا طلا را خالص کنند و سکه بزنند. لذا زر را به او منسوب کردند:]

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۷۵۵.

۲. ر. ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۳۷۳.

۳. وَجْهُ الْعَرَب: بزرگ و روشناس عرب.

۴. تَعَب: رنج و سختی.

چو نقدش بر محک جعفر آمد ز زر جعفری خالص تر آمد^۱

ای که یک دیدارتان، دیدارها ای نثار دیدتان، دینارها (۲۷۷۹)
ای کسانی که یک بار به دیدار شما آمدن، به منزله چندین دیدار به شمار می رود. دیدار شما چنان ارزشمند است که باید دینارها نثار دیدارتان کرد.

ای همه یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شده از بر حق، بهر بخشش آمده (۲۷۸۰)
ای کسانی که با نور خدا به جهان می نگرید و از پیشگاه شاه وجود، برای بخشش و افاضه به نیازمندان آمده اید.

تا زنید آن کیمیاهای نظر بر سر مس‌های اشخاص بشر (۲۷۸۱)
تا اینکه کیمیاهای نظر و نگاهتان را بر مس‌های اشخاص بزیند و مس وجود آنان را به طلای کمال مبدل کنید.

من غریم، از بیابان آمدم بر امید لطف سلطان آمدم (۲۷۸۲)
من غریبی هستم که از بیابان آمده‌ام و به امید دریافت الطاف سلطان وجود آمده‌ام.

بوی لطف او، بیابانها گرفت ذره‌های ریگ هم جانها گرفت (۲۷۸۳)
بوی الطاف و احسان شاه وجود، بیابانها را فرا گرفت، و از نسیم جانبخش احسان او، حتی ذرات ریگ‌ها نیز جان گرفتند.

تا بدینجا بهر دینار آمدم چون رسیدم، مست دیدار آمدم (۲۷۸۴)
من تا اینجا به خاطر دریافت دینار آمدم، ولی همینکه به این بارگاه رسیدم مست دیدار حقیقت شدم. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی به این نکته اشارت دارد که گاهی انسان با انگیزه‌ای معمولی و غرضی دنیایی به امری می پردازد، ولی در حین عمل به شناخت‌هایی دست می یازد که بکلی، انگیزه او را تبدیل و تصعید می کند. مثلاً کودکان ابتدا تن به درس و

مشق نمی‌دهند و ای بسا در نظر آنان، چیزی مشقّت بارتر از درس و مدرسه نباشد. از اینرو پدران و مادران، مجبور می‌شوند که به آنان وعده نقل و نبات دهند. کودک به این امید درس و مشق را آغاز می‌کند. ولی رفته رفته با درس، انس می‌گیرد و بدان دل می‌بازد تا بدانجا که برای کسب علم و دانش از خواب و خوراک و بازی و تفریح خود نیز درمی‌گذرد و نهایتاً شیفتگی او به علم و دانش بدان حدّ می‌رسد که اگر همه زر و سیم عالم را به پای او ریزند حاضر نیست لحظه‌ای از درس و تحقیق و پژوهش دست بکشد. مولانا در ابیات ذیل، این معنی را با مثالهایی، بیان می‌دارد.

(۲۷۸۵) بهرِ نان، شخصی سوییِ نانوا دوید داد جان، چون حُسنِ نانبا را بدید
مَثَل من، مَثَل آن کسی است که برای گرفتن نان به دکان می‌رود، ولی همینکه حُسن و زیباییِ نانوا را می‌بیند، عاشق او می‌شود.

(۲۷۸۶) بهرِ فُرجه^۱ شد یکی تا گُلستانِ فرجه^۱ او شد جمالِ باغبان
مثال دیگر، شخصی برای گردش و تفرّج به گلستان می‌رود، ولی همینکه زیبایی و جمال باغبان را می‌بیند به سیر و سیاحت در زیبایی او می‌پردازد و دیگر به باغ نظری نمی‌کند.

(۲۷۸۷) همچو اعرابی که آب از چَه کشید آبِ حیوان از رُخِ یوسف چشید
مثال دیگر، مانند آن اعرابی که خواست از عمق چاه، آب بکشد، ولی همینکه دلو را از ژرفای چاه، بالا کشید با جمال یوسف، مواجه شد و آب حیات را از رخسار او چشید. [در قرآن، سوره یوسف آیه ۱۹ آمده است: وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ، فَأَذْلَى دُلُوهُ قَالَ: يَا بُشْرَى، هَذَا غَلَامٌ. «کاروانی پیامد آبدارشان را برای آب فرستادند. دلو را که از چاه برون آورد (و جمال یوسف را دید) گفت: به‌به، مژده شما را باد که این جوانکی است.»]

(۲۷۸۸) رفت موسی کاتش آرد او به دست آتشی دید او، که از آتش پرست
مثال دیگر، حضرت موسی (ع) رفت که آتشی برگردد، ولی او آتشی دید که از جُستن آتش مورد نظر خود فارغ شد و رهید. [حضرت موسی (ع) وقتی که در بیابان می‌رفت که

۱. فُرجه: تفرّج، گردش.

آتشی برای خانواده‌اش فراهم سازد، در این هنگام رسالت الهی بدو ابلاغ شد.^۱ در چند مورد از جمله در سوره طه، آیه ۱۰ آمده است: إِذَا رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ: امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ. «آن دم که آتشی دید و به کسان خود گفت: درنگ کنید که من آتشی بینم، باشد که اخگری از آن برایتان برگیرم و آرم.»^۲

جست عیسی تا رَهَد از دشمنان بُردش آن جُستن به چارمِ آسمان (۲۷۸۹)
مثال دیگر، حضرت عیسی (ع) گریخت تا از گزند دشمنان رهد، ولی از بالای دار به آسمان چهارم، عروج کرد. [آسمانِ چهارم: به پندار قدما این آسمان، محل کُرّه شمس است و گویند که عیسی (ع) را به هنگام عروج در آسمانها به علّت سوزنی که از دنیا همراه داشت در این آسمان، متوقف کردند و اجازه رفتن به آسمانهای دیگر به او ندادند.^۳ طبق روایت انجیل، حضرت عیسی (ع) پس از مصلوب شدن، به خاک سپرده شد و سه روز بعد از گور برخاست و به آسمان، برشد. هرچند که پیلطس جبّار، کشیک چیانی برگور عیسی (ع) برگماشته بود تا مباد که شاگردانش شبانه جسد او را بدزدند و در میان مردم، جار زنند که عیسی (ع) از میان مُردگان برخاسته است. و از این راه فتنه‌ای دیگر انگیزند. لیکن مفسران و راویان مسلمان با استناد به آیه ۱۵۷ سوره نساء، بر این باورند که آنکه بر سرِ دار رفت و جان سپرد، عیسی (ع) نبود بلکه شخصی دیگر را برگمانِ خطا بر دار کشیدند و مقتول ساختند.^۴]

دامِ آدم، خوشه گندم شده تا وجودش خوشه مردم شده (۲۷۹۰)
مثال دیگر، خوشه گندم، دام حضرت آدم شد، زیرا از آن خورد و از بهشت رانده شد تا اینکه وجودش، خوشه مردم گردید. یعنی سبب شد که این همه اولاد و افراد، همانند دانه‌های خوشه از وجود او پدید آیند. [در سوره اعراف، آیه ۲۰ آمده است: مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. «باز نداشت شما را پروردگارتان از این درخت، مباد که در بهشت دو فرشته شوید یا جاودانه مانید و سوگند یاد کرد که من خیرخواه شمایم.» همان طور که ملاحظه می‌شود، قرآن نوع آن میوه و یا درخت را مشخص نکرده بلکه

۱. ر.ک. اخبارالزمان، ص ۲۸۰.

۲. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۱، ص ۴۶-۴۵.

۳. کشف، ج ۱، ص ۵۸۷.

بیشتر مفسران و دانشمندان، شجره ممنوعه را گندم می‌دانند.^۱

(۲۷۹۱) باز آید سوی دَم از بهرِ خور ساعدِ شه یابد و اقبال و قَر
مثال دیگر، پرندۀ تیزبال و بلندپروازی به نام باز برای یافتن صید به سوی دَم می‌آید، و نهایتاً جایگاهش، ساعد شاه می‌شود و شکوه و جلالتِ والایی می‌یابد. [شاهان پیشین، این پرندۀ شکاری را صید می‌کردند و دست‌آموز خود می‌ساختند و برای شکار سایر پرندگان با خود همراه می‌بردند.]

(۲۷۹۲) طفل شد مکتب پی کسبِ هنر بر امیدِ مرغ با لطفِ پدر
مثال دیگر، کودک برای آنکه پدرش مرغی زیبا برای او بخرد، دنبال علم و کسب دانش می‌رود. [کودک، با امیدهای کودکانه و ذوق و شوق بچگانه به مدرسه می‌رود، ولی وقتی دانش و معرفت را فراگرفت خود به خود به مقام والایی دست می‌یازد.]

(۲۷۹۳) پس ز مکتب آن یکی صدری شده ماهگانه^۲ داده و بدری^۳ شده
پس کودک با کسب هنر و معرفت، به مقام والا و صدارت می‌رسد و بر همگان تفوق می‌یابد، و در حین تحصیل هرماه از بابت شهریه، چیزی به آموزگار خود می‌دهد و پس از کامل کردن تحصیلات، همانند ماه شب چهاردهم، تابان و رخشان می‌شود و جامعه بشری را روشنی می‌بخشد.

(۲۷۹۴) آمده عبّاس، حرب از بهرِ کین بهرِ قمعِ احمد و استیزِ دین
مثال دیگر، عبّاس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر(ص) به قصد جنگ و کین و سرکوب محمد(ص) و ستیزه‌گری با آیین او به آوردگاه نبرد آمد. [عبّاس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر(ص) از بزرگان قبیله قریش به شمار می‌آمد. پیش از هجرت، در مکه به اسلام گروید و اسلام آوردن خود را پنهان می‌داشت و اخبار مشرکان را مخفیانه به پیامبر(ص) می‌رساند. و آخرین فردی بود که به مدینه هجرت کرد. لذا پیامبر(ص) به او فرمود: «هجرت با

۱. ر.ک. اخبارالزمان، ص ۶۵.

۲. ماهگانه: مقررۃ ماهانه.

۳. بذر: ر.ک. بیت شماره (۳۱۶۳) همین دفتر.

تو ختم شود همان‌گونه که نبوت با من پایان گرفت.» او در جنگ حنین و فتح مکه شرکت داشت و سرانجام در دوران عثمان درگذشت^۱ عباسیان از نسل او هستند^۲.]

گشته دین را تا قیامت پشت و رُو در خلافت او و فرزندان او (۲۷۹۵)
حضرت عباس در زمان رسول خدا و پس از او، فرزندان او تا قیام قیامت، پشتیبان و یارگیر دین اسلام شدند.

من برین در، طالبِ چیز آمدم صدر گشتم چون به دهلِیز آمدم (۲۷۹۶)
مرد اعرابی گفت: من به این درگاه که رسیدم، جوایِ چیزکی بودم، اما همینکه داخل دهلِیز شدم، به مقام والا دست یازیدم. [گاه انگیزه‌های ساده و ابتدایی انسان بر اثر یک جاذبه و بارقه، تصعید و تکامل می‌یابد. این مثالها گویای این مطلب است.]

آب آوردم به تحفه بهرِ نان بویِ نانم بُرد تا صدرِ جنان^۳ (۲۷۹۷)
من برای رسیدن به نان، آب در سبوی خود آوردم، ولی بویِ این نان، مرا تا عالی‌ترین مرتبه سعادَت معنوی بهشت رساند.

نان، برون رانَد آدمی را از بهشت نان، مرا اندر بهشتی در سرشت (۲۷۹۸)
نان بود که حضرت آدم (ع) را از بهشت بیرون راند، ولی همین نان، مرا با بهشتیان همنشین و معاشر کرد.

رستم از آب و ز نان، همچون ملک بی‌غرضِ گردم برین در، چون فلک (۲۷۹۹)
به این مقام که رسیدم، همانند فرشته از آب و نان رهیدم و من اینک بی‌هیچ خواست و غرضی مانند فلک، پیرامون این درگاه می‌گردم.

۱. ر.ک. اُسْدُالْفَايَةِ، ج ۳، ص ۱۱۰.

۲. ر.ک. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۷۶.

۳. چنان: جمع جَنَّت به معنی بهشت.

(۲۸۰۰)

بی غرض، نَبُود به گردش در جهان غیر جسم و غیر جانِ عاشقان

در جهان، هیچ گردش و جنبشی بی غرض انجام نمی شود، مگر جسم و جان عاشقان. عاشق حقیقی، همواره خود را مقهور مشیت حق می بیند و هیچیک از اعمالش، معلل به غرض و کسب نتیجه نیست، چه او از جمله حرص ها و عیب ها و خودبینی ها پاک و منزّه است. اگر حق را می پرستد نه برای رسیدن به نعیم بهشت و نه بیم از آتش دوزخ است، بلکه او چون عاشق حق است، حق را می پرستد و اگر به مردم نیکی می کند، منتظر عوض و پاداش از سوی آنها نیست، درست مانند خورشید که بی غرض بر همگان می تابد.]

در بیان آنکه عاشق دنیا بر مثالِ عاشق دیواری است که بر او تاب آفتاب زند و جهد و جهاد نکرد تا فهم کند که آن تاب و رونق از دیوار نیست، از قرص آفتاب است در آسمان چهارم، لا جرم کلی دل بر دیوار نهاد، چون پرتو آفتاب به آفتاب پیوست او محروم ماند
ابداً وَ حیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ مَا یَشْتَهُونَ

این فصل جلیل در بیان این مطلب است که طالب و خواهان دنیا، بر گونه آن کسی است که پرتو زیبای آفتاب را که بر پهنه دیواری می تابد دوست می دارد و شیفته جمال پرنگار آن می گردد، ولی هرگز نمی کوشد تا دریابد که منشأ این چشمه نور پُر سرور، آفتاب جهانتاب است. او همچنان بر این حال است که رفته رفته، آفتاب، دامن زنگار خود را از روی دیوار، برمی چیند و آن عاشق بی سعی و فاقد فهم را از فروغ خود ناکام می سازد. چنانکه در سوره سبا، آیه ۵۴ در وصف حال منکران آمده است: وَ حیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ مَا یَشْتَهُونَ کَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ، إِنَّهُمْ کَانُوا فِی شُکٍّ مُرِیبٍ. «میان آنان و دلخواهشان، حائل شوند، چنانکه زین پیش با همگانشان کرده اند که آنها در گمانی حیرت انگیزند.»

(۲۸۰۱)

عاشقانِ کلّ، نَی عُشاقِ جُزو مآند از کلّ آنکه شد مشتاقِ جُزو

آنانکه عاشق حضرت حق هستند، عاشقِ جُزه نیستند. یعنی ماسوای او به کسی و چیزی، دل نمی بندند زیرا همه کائنات و موجودات، پرتوی از وجود حقیقی حضرت حق هستند و از او فیض وجود می گیرند. پس روا نیست وقتی که اصل هست به فرع توجه نمود.

(۲۸۰۲) چونکه جُزوی، عاشقِ جزوی شود زود معشوقش به کلّ خود رود
وقتی که موجودی جُزوی، عاشق موجود جزوی دیگری مانند خودش می‌شود، معشوقش هرچه باشد خواه جامد و خواه گیاه و خواه حیوان و خواه انسان، زود رخت از دار حیات برمی‌بندد و به اصل خود بازمی‌گردد.

(۲۸۰۳) ریشِ گاوِ بندهٔ غیری شد او غرق شد، کف در ضعیفی در زد او
از اینرو که این عاشق، عشق بر موجود زوال‌ناپذیر بسته و دل در گرو او نهاده، مسخره و زبون کسی شده که او نیز بندهٔ دیگری است. او برگونهٔ آن غریقی است که چنگ بر هر چیز ناتوان و ضعیفی می‌زند. [بنابر مَثَل معروف الْقَرِيقُ يَتَشَبَّهُ بِكُلِّ حَشِيشٍ، چنین کسی بر چیزی آویخته که آن چیز، خود بر پای خود قائم نیست بلکه به غیر، محتاج است.]

(۲۸۰۴) نیست حاکم تا کند تیمار او کارِ خواجهٔ خود کند یا کارِ او؟
آن مخلوق ناتوان، مالک و صاحب خود نیست که بتواند کار و بار عاشق خود را سر و سامان دهد. کار ارباب و خواجهٔ خود را بکند یا به کار عاشق خود بپردازد؟ [پس عاشقِ کُلّ، کسی است که خدا را دوست دارد و یا بر همهٔ اجزای جهان و تمام عالم از گویا و ناگویا، عشق می‌ورزد که آن نیز عشق به حقّ است به اعتبار آنکه خدا را جز در همین مظاهر نتوان جست... چنانکه دیدیم، مولانا فرمود که هر جنبشی، آلودهٔ غرض است مگر عشق^۱.]

مَثَل عرب: إِذَا زَنَيْتَ فَازِنٍ بِالْحُرَّةِ وَإِذَا سَرِقْتَ فَاسْرِقِ الدُّرَّةَ

(۲۸۰۵) فَازِنٍ بِالْحُرَّةِ، پی این شد مَثَل فَاسْرِقِ الدُّرَّةَ، بدین شد مُنْتَقَل
اشاره به یک ضرب‌المثل عربی: إِذَا زَنَيْتَ فَازِنٍ بِالْحُرَّةِ وَإِذَا سَرِقْتَ فَاسْرِقِ الدُّرَّةَ «هرگاه خواهی که تباهی به بارآوری با آزاد زن، تباهی آور، و هرگاه خواهی که دزدی کنی، مروارید بدزد.» [این مَثَل، هرچند به لحاظ ظاهر صورتی پسند ندارد، لیکن مولانا آن را در تفهیم مقصودی عالی و معنوی به کار گرفته است، در مثنوی این گونه موارد کم نیست. منظور این است که هَمّت و سلیقهٔ شخص، باید بلند و ظریف باشد و هماره به عالی‌ترین چیزها نظر

۱. ریش گاو: احمق، نادان، زبون.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۶۷.

داشته باشد.]

(۲۸۰۶) بنده سویِ خواجه شد، او ماند زار بویِ گل شد سویِ گل، او ماند و خار
بنده به سویِ خواجه و آقای خود می‌رود و عاشق از فراق او زار و اندوهبار می‌گردد،
و بویِ گل به سویِ گلشن خویش رهسپار می‌شود و این بینوا مانند خار، تهی و زار می‌گردد.

(۲۸۰۷) او بمانده دُور از مطلوبِ خویش سعی، ضایع، رنج باطل، پای ریش
آن شخص از مطلوب و مُراد خویش، دور ماند، در حالی که سعی و تلاش او تباه گشته
و رنج و زحمتش باطل و پایش، زخمین و مجروح شده است. [پس آنکه به صورت، عشق
می‌ورزد و نه به معنا، حالی پریشان و دلی پژمرده خواهد داشت.]

(۲۸۰۸) همچو صیّادی که گیرد سایه‌ای سایه، کی گردد و را سرمایه‌ای؟
مَثَل این گونه عاشقان، مَثَل آن صیّادی است که سایه‌ای را شکار کند، سایه کی برای او
سرمایه می‌شود؟ [رجوع شود به تمثیل مرغ و سایه‌اش که از بیت (۴۱۷) همین دفتر شروع
می‌شود.]

(۲۸۰۹) سایه مرغی گرفته مَرَد، سخت مرغ، حیران گشته بر شاخِ درخت
مردکی احمق، سایه مرغی را محکم گرفته بود، اما مرغ، روی شاخه درخت، سرگشته
و حیران بود و می‌گفت: [بیت بعد ملاحظه شود.]

(۲۸۱۰) کین مُدَمَّغ^۱ بر که می‌خندد عجب؟ اینت باطل، اینت پیوسیده سبب
شگفتا این احمق بر که می‌خندد؟ عجب سعی و طلب باطلی! و عجب سبب پیوسیده و
بیهوده‌ای که نتیجه‌اش همان زحمت و رنج محض است.

(۲۸۱۱) و ر تو گویی: جزو پیوسته کُل است خار می‌خور، خار پیوسته کُل است
اگر چنین باور داری که عشق جزوی به عشق کُلّی وابسته و پیوسته است، پس خار نیز

۱. مُدَمَّغ: کسی که به مغزش آسیب رسیده باشد.

جزو گل محسوب می‌شود. در این صورت خار را تناول کن که خار هم به گل، پیوسته است. [پس نباید مانند برخی از صوفیه جمال پرست عشق به اجزاء و موجودات را همان عشق به حق فرض کرد. به طور مثال، خار با گل از یک گیاه می‌رویند ولی مسلماً کسی این دو را یکی نمی‌داند و به جای گل، خار نمی‌خورد.]

جُز زِ یک رُو نیست پیوسته به کُل و نه خود باطل بُدی بعثِ رُسُل (۲۸۱۲)
 جزء از همه جهت به کُل پیوسته نیست، زیرا اگر تمام اجزاء، از همه نظر به کُل، پیوستگی داشتند، دیگر بعث پیامبران، امری بیهوده می‌نمود. [اگر خلایق از همه جهت واصل به حق باشند، دیگر ظهور انبیاء چه جهتی داشته است؟ پس خلایق از هر حیث با حق اتصال ندارند. از اینرو انبیاء با ارشاد و گفتار و کردار نیک آنان را به حق وصل می‌کنند.]

چون رسولان از پی پیوستن‌اند پس چه پیوندندشان؟ چون یک تن‌اند (۲۸۱۳)
 زیرا رسولان و پیامبران آمده‌اند که این اجزاء را به کُل، وصل کنند. آمده‌اند تا وجود جزئی مخلوقات را به وجود کلی حق تعالی واصل نمایند. حال اگر بندگان و موجودات، با خداوند، هر دو در حکم یک تن واحد باشند، پس پیامبران، چه چیز را وصل کنند. این امر، تحصیل حاصل است. [در اینجا مولانا، بین وحدت وجود و وحدت موجود، فرق نهاده است. وحدت وجود را می‌پذیرد، ولی وحدت موجود را اعتقادی سخیف و پنداری ضعیف می‌شمرد. وحدت وجود بر مبنای قاعده بَسِیْطُ الْحَقِیْقَةِ کُلُّ الْأَشْیَاءِ است؛ نه کُلُّ الْأَشْیَاءِ، بَسِیْطُ الْحَقِیْقَةِ^۱.]

این سخن پایان ندارد ای غلام روز، بیگه^۲ شد، حکایت کن تمام (۲۸۱۴)
 این گونه سخنان اسرارآمیز را پایانی نیست، ای جوان، روز می‌رود که به پایان رسد و شام از راه دررسد. پس حکایت را به طور کامل بازگو کن.

۱. ر.ک. بیت شماره (۲۴۷۲) و (۶۹) همین دفتر.

۲. بیگه: شبانگاه.

- (۲۸۱۵) سپردنِ عرب، هدیه را یعنی سَبو را به غلامانِ خلیفه
آن سَبویِ آب را در پیش داشت تخمِ خدمت را در آن حضرت بکاشت
عرب صحرائشین، آن سَبویِ آب را پیش گرفت و در آن پیشگاه، بذر خدمتگزاری و
بندگی را کاشت.
- (۲۸۱۶) گفت: این هدیه بدان سلطان برید سائلِ شه را ز حاجت وا خرید
اعرابی به حاجبان شاه (خلیفه) گفت: این ارمغان را نزد خلیفه ببرید و خواست و مراد
مرا که از شاه (خلیفه) دارم برآورده سازید.
- (۲۸۱۷) آبِ شیرین و سَبویِ سبز و نَو^۱ ز آبِ بارانی که جمع آمد به گو^۲
به او بگویند: این ارمغان، آب گوارا و کوزه سبز و نو است، و از آب بارانی است که در
گودال، جمع شده است.
- (۲۸۱۸) خنده می‌آمد نَقیبان را از آن لیک پذیرفتند آن را همچو جان
نقیبان و حاجبان شاه (خلیفه) از این ارمغان ناچیز خندیدند، ولی این خواسته او را
همچون جان پذیرفتند.
- (۲۸۱۹) ز آنکه لطفِ شاهِ خوبِ باخبر کرده بود اندر همه ارکان اثر
زیرا که لطف و مهربانی شاه آگاه و خوب، بر تمام ارکان و اجزاء مملکت اثر کرده بود.
[اَرکان، جمع رُکن به معنی پایه، ستون، بزرگ و رئیس. در اینجا منظور، بزرگان مملکت و
دستگاه حکومتی است.]
- (۲۸۲۰) خویِ شاهان در رَعِیَّتِ جا کند چرخِ اَخْضَر^۳، خاک را خَضْرَا^۴ کند
زیرا خوی شاهان در وجود رعیت، اثر می‌بخشد، چنانکه سپهر سبز فام، خاک زمین را
-
۱. سَبویِ سبز و نو: به عقیده عامه، سفال سبز، آب را خنک نگه می‌دارد، برخلاف سفال سرخ فام که آب را گرم می‌کند (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۷۲).
۲. گو: گودال.
۳. چَرخِ اَخْضَر: کنایه از سپهر و آسمان.
۴. خَضْرَا: سبز.

سبز می‌کند. هرچند که میان این دو مسافتی بسیار بعید است. [مولانا در اینجا به این نکته اشارت دارد که فرمانروایان هر روشی که برگزینند در خدمتگزاران پیرامون آنان و نیز به شهروندان اثر بسیار قوی دارد. اگر حاکمان به راه عدل و داد روند، اطرافیان و شهروندان نیز مجبورند خود را بر آن روش وفق دهند. و بالعکس اگر حاکمان بر طریق ستم روند دیگران نیز بر آن راه استوار گام بردارند.]

شَه چو حوضی دان، و هر سو لوله‌ها وز همه آبِ روان چون گوله‌ها^۱ (۲۸۲۱)
شاه را همانند حوضی بدان و خادمان و چاکران را مانند لوله‌هایی بدان که آن آب را به گودالها می‌ریزند. [این تمثیل منسوب است به افلاطون^۲.]

چونکه آبِ جمله از حوضی است پاک هر یکی آبی دهد خوش ذوقناک^۳ (۲۸۲۲)
چون که آب همه لوله‌ها از حوضی پاک است، پس آب تک تک آن لوله‌ها، لذیذ و گواراست.

ور در آن حوض، آبِ شور است و پلید هر یکی لوله، همان آرد پدید (۲۸۲۳)
اگر در آن حوض، آب شور و ناگوار و آلوده باشد، مسلماً هر لوله‌ای همان آب را به نقاط مختلف روان می‌کند.

زآنکه پیوسته است هر لوله به حوض خَوْضُ^۴ کن در معنی این حرف، حوض (۲۸۲۴)
زیرا هر لوله‌ای به آن حوض، وصل شده و ناچار آب همان حوض را به این سو و آن سو می‌برد و تو باید در معنی این سخن، نیک اندیشه کنی.

لطف شاهنشاهِ جانِ بی‌وطن چون اثر کرده‌ست اندر کُلِّ تن (۲۸۲۵)
به عنوان مثال، بین که چگونه الطاف شاه جان و پادشاه روح که بی‌مکان است در

۱. گوله: مَناک و گودال، کوزهٔ آبخوری.

۲. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۷۲.

۳. ذوقناک: گوارا و خوش.

۴. خَوْض: فرو رفتن در آب، تأمل بسیار کردن.

سراسر کالبد اثر نهاده است.

(۲۸۲۶) لطفِ عقلِ خوش، نهادِ خوشِ نَسَبِ چون همه تن را در آرد در ادب؟
مثال دیگر، بین که لطف عقل خوش سرشت و نیک طبع، وجود آدمی را چگونه به زیور ادب می آراید، پس همه صفات نیک و خصال نیکو از آثار عقل است.

(۲۸۲۷) عشقِ شَنگِ بی قرارِ بی سکون چون در آرد کلّ تن را در جنون؟
مثال دیگر، بین که این عشق بی قرار و شوخ، چه سان همه وجود آدمی را به جنون می کشاند؟

(۲۸۲۸) لطفِ آبِ بحر، کو چون کوثر^۱ است سنگِ ریزش جمله دُرّ و گوهر است
مثال دیگر، از تأثیر خاصیت و لطافت آب دریا که آبی همچون آب کوثر دارد، سنگ ریزه هایش نیز همه مروارید و گوهر خواهد بود.

(۲۸۲۹) هر هنر که اُستا بدان معروف شد جانِ شاگردان بدان موصوف شد
مثال دیگر، به هر هنری که استاد بدان معروف باشد و در آن مهارت داشته باشد، روح شاگردانش نیز با همان هنر آراسته و موصوف خواهد شد.

(۲۸۳۰) پیشِ استادِ اصولی هم اصول خواند آن شاگردِ چُستِ با حصول
مثلاً نزد آن استاد اصولی، شاگرد زرنگ و چابک، همان اصول را فرا می گیرد. اصولی، دو معنی دارد: یکی آن کس که دانای به علم اصول عقاید است و می تواند عقاید دینی را با دلایل عقلی و کلامی به اثبات برساند. و دیگر آنکس که به اصول فقه دانایی داشته باشد. علم اصول، علم به قواعدی است که در آن پیرامون استنباط احکام شرعی از قرآن و سنت و اجماع و عقل بحث می شود.^۲
این علم بر حسب این ضرورت پیدا شد که دامنه قلمرو اسلامی رو به گسترش نهاد و

۱. کوثر: ر.ک. بیت شماره (۱۹۰۱) همین دفتر.

۲. ر.ک. اصول الفقه، ص ۵.

جوامع بسیاری به اسلام گرویدند. در نتیجه ضروریاتی در عرصه اجتماعی و اقتصادی و احکام پدید آمد. از اینرو علم اصول، پایه‌گذاری شد تا بتوان با استناد به ادله تفصیلیه قرآن، سنت، اجماع و عقل (البته در شیعه) احکام شرعی و فرعی را استنباط کرد. و گویا علم اصول فقه به دوران ابوحنیفه رواج یافته و در زمان شافعی به وسیله او و یکی از معاصران او به صورت تألیف درآمد است.^۱ لیکن در این بیت با توجه به بیت بعدی همان معنای اول مناسب‌تر است. |

پیشِ استادِ فقیه، آن فقه‌خوان فقه‌خواند، نئی اصول اندر بیان (۲۸۳۱)
یا مثلاً نزد استاد فقیه، آن شاگردِ فقه‌خوان، فقه می‌خواند و این علم را فرا می‌گیرد
وگرنه در اثنای خواندن فقه، علم کلام و اثبات عقاید دینی را فرا نمی‌گیرد. [فقه، در لغت
به معنی فهمیدن و دریافتن است و در اصطلاح «علم به احکام شرعی از ادله تفصیلی
آنهاست»^۲. |

باز استادی که او نحوی بُود جانِ شاگردش از او نحوی شود (۲۸۳۲)
همین‌طور، استادی که علم نحو می‌آموزد، شاگردش از علم نحوی که فرا می‌گیرد،
نحو شناس می‌گردد. [نحو، در لغت به معنی راه و روش است و در اصطلاح، علمی است که در
آن بحث می‌کند از احوال کلمات در جمله از حیث اعراب و بناء و افراد و ترکیب^۳ که یونانیان
به آن غراماطیقی (گرامر) گویند^۴. |

باز استادی که او محو^۵ ره است جانِ شاگردش از او محو^۵ شه است (۲۸۳۳)
همین‌طور استادی که محو و فانی طریق سلوک است، شاگرد او نیز به پیروی از او،
محو شاه حقیقت و فانی سلطان وجود می‌گردد.

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک. تجرید الاصول، ص ۵-۶.

۲. ر. ک. ادوار فقه، ج ۱، ص ۳۶.

۳. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۶۸۲.

۴. ر. ک. مفاتیح العلوم، ص ۴۵.

۵. محو: ر. ک. بیت شماره (۲۸۴۱) همین دفتر.

(۲۸۳۴)

زین همه انواع دانش روزِ مرگ دانشِ فقر^۱ است سازِ راه و برگ

از این همه دانش و علومی که استادان به شاگردانشان می‌آموزند تنها علم فقر است که در روز رستاخیز، توشه آخرت می‌شود و بس. [در ابیات اخیر، مثال جان و عقل و عشق و استاد هر یک جداگانه برای اثبات این مطلب آورده شد که همنشینی با انسان کامل در انسان ناقص تأثیر سازنده و استکمالی دارد. و نتیجه کلی این تمثیل‌ها این مدعا را ثابت کرد که خوی حکام در مردمان اثر می‌نهد. و این مطلب در مورد حکومت‌های قرون پیشین مصداق دارد که بر محور امیال شخص حاکم می‌گشت و از قانون و حساب و کتاب خبری نبود. و این مطلب پیشتر ملاحظه شد. مولانا فصل کنونی را بدین موضوع پایان بخشید که جمیع علوم، جز علم مربوط فقر و سلوک، جنبه دنیوی و عاریتی دارد. و این موضوع را در حکایت بعدی (نحوی و کشتی‌بان) بسط داده است.]

حکایت ماجرای نحوی و کشتیبان

خلاصه داستان

عالمی نحو شناس، سوار بر کشتی شد، او که مردی خودپرست بود و به دانش نحو خود مغرور، از روی کبر و غرور روی به کشتی بان کرد و گفت: آیا چیزی از نحو می دانی؟ کشتی بان گفت: نه، من تاکنون نحو نخوانده ام. آن عالم نحوی با ریشخند و وَهْن بدو گفت: حال که نحو، اصلاً نمی دانی، نیمی از عُمرت را تباه کرده ای! کشتی بان از این کلام پُر غرور و تحقیر آمیز، نژد خاطر و دلشکسته شد، ولی دم بر نیاورد. دقایقی بعد از این گفتگو، طوفانی هولناک برخاست و امواجی کوه آسا بر پهنه دریا پدید آورد و کشتی را به گردابی مهیب گرفتار ساخت، در این گیرودار، کشتی بان رو بدان نحوی کرد و گفت: ای رفیق شفیق! آیا با فَنِّ شنا در دریا آشنایی داری؟ گفت: نه تاکنون شنا نکرده ام!

کشتی بان با قاطعیت و صراحت گفت: حال که شنا نمی دانی، همه عُمرت برفنا می رود. زیرا این کشتی به گردابی هلاکت بار افتاده و راه نجاتی نیست جز شناگری.



ماخذ این داستان، قصه ای است که در لطایف عبیدزاکانی آمده است. بدین گونه: نحوی ای در کشتی بود؛ ملاح را گفت: تو علم نحو خوانده ای؟ گفت: نه، گفت: ضَيِّعَتْ نِصْفَ عُمرِكَ. «نیمی از عمرت را تباه کرده ای.» روز دیگر تندبادی برآمد، کشتی غرق خواست شد.

ملاح او را گفت: تو علم شنا آموخته‌ای؟ گفت: نه، گفت: لَقَدْ ضَيَّعْتَ تَمَامَ عُمْرِكَ. «تمام عمرت را تباه کرده‌ای.» و نظیر آن، حکایتی است که زمخشری در ربیع الابرار، باب العلم والادب، روایت کرده است.^۱



در این حکایت طنزآمیز، نحوی تمثیل آن دسته از دانش اندوختگانی است که به دانش خود می‌بالند و دعاوی بیهوده می‌کنند. و کشتی‌بان تمثیل اهل تزکیه و صفاست که خودبینی و غرور را از جان خود برکنده‌اند. استاد زرین‌کوب می‌نویسد: مولانا با نقل این لطیفه نشان می‌دهد که غرور و فضول مدعیان دانش موجب هلاک جان آنهاست. آن کس که در دعوی یا واقع، علامه زمان است نیز تا وقتی از اوصاف بشری نمیرد و خویشتن را از آنچه سرمایه غرور اوست خالی نکند از طوفان ابتلا و گرداب امتحان روی رهایی ندارد... با اینهمه آنچه در مثنوی هدف طعن و طنز کشتی‌بان است در واقع، خود علم هم نیست، غرور و خودبینی است که اهل دعوی را از تزکیه نفس مانع می‌آید.^۲



(۲۸۳۵) آن یکی نحوی به کشتی در نشست رو به کشتیان نهاد آن خودپرست
عالمی نحو شناس در یک کشتی سوار شد و آن خودپرست مغرور به کشتی‌بان روی کرد.

(۲۸۳۶) گفت: هیچ از نحو خواندی؟ گفت: لا گفت: نیم عمر تو شد در فنا
گفت: ای کشتی‌بان، آیا از علم نحو، چیزی خوانده‌ای؟ کشتی‌بان گفت: نه، چیزی نخوانده‌ام. نحوی گفت: پس نیمی از زندگانی‌ات بر فنا رفته است.

(۲۸۳۷) دل شکسته گشت کشتی‌بان ز تاب^۳ لیک آن دم کرد خاموش از جواب
کشتی‌بان از این سخن خودخواهانه رنجید، ولی خاموش ماند و چیزی نگفت.

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۸.

۲. بحر در کوزه، ص ۳۲۹.

۳. دل شکسته شدن از تاب: یعنی آنقدر سخن او آتشین و پُر تاب بود که دل او را سوزاند و شکسته خاطرش کرد.

باد، کشتی را به گردابی فکند گفت کشتیان بدان نحوی، بلند (۲۸۳۸)
تا اینکه به امر الهی، باد، کشتی را به کام گردابی مهیب انداخت، کشتی بان با صدای بلند
به آن نحوی گفت:

هیچ دانی آشنا کردن^۱؟ بگو گفت: نئی، ای خوش جوابِ خوبرو (۲۸۳۹)
بگو بدانم آیا شناگری آموخته‌ای یا نه؟ نحوی گفت: ای خوش سخن زیبارو،
چیزی نمی‌دانم.

گفت: کُلِّ عُمُرَتِ ای نحوی فناست زآنکه کشتی، غرقِ این گردابهاست (۲۸۴۰)
کشتی بان گفت: ای نحوی، بدان که همهٔ زندگانیات بر فنا شده. زیرا که این کشتی
می‌رود که در این گردابها غرق شود. [مولانا از بیت بعدی شروع می‌کند به نتیجه‌گیری از این
حکایت کوتاه و می‌فرماید:]

محو می‌باید نه نحو اینجا، بدان گر تو محوی، بی‌خطر در آب ران (۲۸۴۱)
بدانکه اینجا باید علم محو آموخت نه نحو. اگر تو اهلِ محو هستی، بی‌بیم و هراس به
درون آب بیا. [مَحْو، در نزد صوفیان، عبارت است از زائل کردن وجود بنده. و محو، سه درجه
دارد: نخست، پایین‌ترین درجهٔ آن، یعنی محو صفات ناپسند و کردار ناروا است. دوم، درجهٔ
میانه یعنی، محو مطلق صفات حمیده و ذمیمه است. و بالاترین درجهٔ محو، محو ذات است.
محو، از فنا، عام‌تر است.^۲]

آب دریا مُرده را بر سر نهد و ر بُود زنده ز دریا کی رهد؟ (۲۸۴۲)
دریا، مُرده را بر روی آب می‌آورد. و تا وقتی که زنده باشد کی از دریا می‌رهد؟ [تا
وقتی که غریق، در آب دریا زنده باشد و به دست و پا زدن ادامه دهد همچنان در کام آب
فرومی‌رود. ولی وقتی که در آب خفه شد، آن وقت است که دریا جنازه را به روی آب
می‌آورد.^۳ در دریای هستی نیز خودبینان هلاک شوند، یعنی دچار بُعد از حق شوند. اما

۱. آشنا کردن: شنا کردن.

۲. ر.ک. مصباح الهدایة، ص ۱۴۴؛ ر.ک. بحث فناء، بیت شماره (۵۷) و محو، بیت (۵۷۵) همین دفتر.

۳. ر.ک. بیت شماره (۵۷) همین دفتر.

محویان دریای حقیقت به حق در پیوندند.]

(۲۸۴۳) چون پُردی تو ز اوصافِ بشر بحرِ اسرارِ نهد بر فرقِ سر
هرگاه تو از اوصافِ بشری و جسمانیات، بمیری و از دامِ مادیتِ برهی، آنوقت است
که دریای اسرار الهی، تو را بر سرش می‌گذارد و واقف به حقایق و اسرار نهفته‌ی الهی می‌شوی و
به مراتب عالی خواهی رسید.

(۲۸۴۴) ای که خلقان را تو خر می‌خوانده‌ای این زمان چون خر، برین یخ مانده‌ای
ای کسی که مردم را خر می‌خواندی، یعنی چنان دچار عجب و غرور بودی که همه
مردم را نادان فرض می‌کردی، اینک تو خود، مانند خر روی یخ و امانده‌ای و نمی‌توانی حرکت
کنی. [خر بر یخ ماندن، نظیر مثلِ خرش به گِل ماندن است:
آنجا که براق عزم رانده افتاده خر مسیح در گِل^۱
خطاب مولانا در اینجا به عالمان ظاهری است که با آموختن مقداری الفاظ خود را
دانا و دیگران را نادان خطاب می‌کنند.^۲]

(۲۸۴۵) گر تو علامهٔ زمانی در جهان نک، فَنایِ این جهان بین وین زمان
اگر تو در این جهان، علامهٔ دهر هستی، اکنون فَنایِ این جهان و این دهر را ببین. [علامهٔ
حقیقی، کسی است که فانی بودن این جهان را باطناً مشاهده کند نه آنکه الفاظِ پرطمطراق را
لقلقهٔ لسان کند و با زبان، دم از فَنایِ دنیا بزند ولی قلباً بندهٔ مطلق دنیا باشد و برای نیل به دنیا،
سخنانی علیه دنیا بگوید.]

(۲۸۴۶) مردِ نحوی را از آن در دوختیم تا شما را نحو^۲ محو آموختیم
ما داستانِ مردِ نحوی را از این جهت در میانهٔ حکایت آن دو اعرابی آورده‌ایم تا قاعده
و شیوهٔ محو و فنا را به شما یاد دهیم.

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۷۳۲.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۰۳.

۳. نحو: روش و طریقه.

فقه فقه و نحو و صرف صرف در کم آمد^۱ یابی ای یارِ شِگرف^۲ (۲۸۴۷)

ای یار نیکو، مفهوم فقه و منظور نحو و صرف را در فنا و نیست شدن باید یافت. به عبارتی اصل و سرچشمه همه علوم، از آن جمله فقه و نحو و صرف و غیره، در فروتنی و محو و فناست، نه قیل و قال. [صرف، در لغت به معنی برگردانیدن است و در اصطلاح، علمی است که از اشتقاق کلمات بحث می‌کند].^۳ در عهد مولانا عالمان ظاهربین می‌کوشیدند که مقام والای معنوی او را به هر شکلی مورد خدشه قرار دهند؛ از آن جمله گاه او را رندانه مورد امتحان قرار می‌دادند که شاید در برابر نگاه دیگران رسوایش نمایند. غافل از اینکه مولانا، جامع جمیع علوم رسمی دوران خود بود و مقام فتوی و فقاہت داشت و در صرف و نحو و تفسیر و کلام و فلسفه و... متبحر بود. شمس‌الدین افلاکی^۴ در این زمینه ماجرای را نقل می‌کند که مضمون آن چنین است: روزی یکی از عالمان خودبین همراه با شاگردش به مجلس درس مولانا درآمدند تا دانش او را محک زنند و باشد که خدشه‌ای بر او وارد آورند. مولانا ضمن ایراد نکته‌ها و لطایف عرفانی، داستانی را نقل کرد که تعریضی به آن دو نفر بود:

فقیهی ساده دل با نحوی خودبین و مغروری همراه شده بود. ناگه بر سر چاهی ویران رسیدند. فقیه به چاه اشاره کرد و گفت: وَ بَیْرُ مُعْطَلَةٍ «چاهی است متروک و رها شده». آن نحوی مغرور با شنیدن این جمله بر آشفت و اعتراض کنان بدو گفت: بَیْرُ غُلَطٍ است و باید پُتر، تَلَفَّظْ کُنْی. فقیه، دلایلی آورد و اعتراض او را وارد ندانست، ولی نحوی دست از اعتراض خود برنداشت و متقابلاً شواهدی آورد که ادله فقیه را مخدوش می‌ساخت. بحثی تُند و آتشین برپا شد. هریک، دلیل می‌آورد و آن دیگری، مردودش می‌ساخت. آن دو، مجادله گنان بر آن طریق، ره می‌سپردند بی آنکه به شهر و یا روستایی برسند. کم‌کم، خورشید، دامن زرنگار خود را از پهنه هامون خشک و بیکران برمی‌چید و تیرگی شب، نمایان می‌شد. در حالی که آن دو هنوز راه به جایی نبرده بودند و در تاریکی هوا بدرستی جایی را نیز نمی‌دیدند. بدین سبب ناگهان نحوی به درون چاهی افتاد و حال خود را زار و خوار دید. پس، از ته چاه فریاد التماس آمیزش برخاست که: ای رفیقِ طریق و ای فقیه شفیق، برای رضای خدا مرا از این چاه

۱. کم آمد: فروتنی، تواضع.

۲. شِگرف: نیکو و خوشایند، شگفت.

۳. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۲۱۴۳.

۴. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۵.

تاریک بیرون آر. فقیه گفت: از چاه بیرونت نمی‌آورم مگر آنکه همزه را از کلمه بثر حذف کنی! آن نحوی مغرور که خود را در مانده و عاجز می‌دید ناچار شد که برای رهایی از مغاکِ هلاک، همزه را از آن کلمه حذف کند!

اینک تو ای طالب حقیقت، تا حمزه وار، همزهٔ آنانیت و خودبینی را از کلمهٔ وجودت حذف نکنی، از چاهِ تاریک نفس و هوی نخواهی رست.

حکایت کشتی‌بان و نحوی، فرصتی دست می‌دهد تا مولانا به غرور و خودبینی عالمانِ ظاهربین بتازد، و از آن میانِ نحویان مغرور را مثال می‌آورد که اینان به دانشِ مقدماتیِ نحو آن همه می‌بالند و می‌لافند، و به محض آنکه کسی اِعرابِ کلمه‌ای را غلط بخواند بر او می‌تازند و بیسواد و نادانش می‌خوانند. در حالی که زبان، تنها مفتاحی است که ما را آماده می‌سازد تا با علوم و معارفی آشنا شویم و زبان فی نفسه نمی‌تواند علم به معنی حقیقی کلمه باشد.]

(۲۸۴۸) آن سبویِ آب، دانش‌هایِ ماست و آن خلیفه، دَجَلَهٗ علمِ خداست
منظور از آن سبویِ آب، دانش‌ها و معارفِ ماست و مقصود از آن اعرابی، خود ما هستیم و منظور از خلیفه، رود خروشان و عظیم علم الهی است.

(۲۸۴۹) ما سبوها پُر به دَجَلَهٗ می‌بریم گرنه خر دانیم ما خود را خریم
ما سبوهایی پر از دانش ناقص خود را به سوی دَجَلَهٗ دانش الهی می‌بریم، و خیال می‌کنیم که واقعاً آب در سبو، چیزی است، و چون سبوی ما از آب شور و ناگوار دانش کسبی پُر است دیگر نمی‌توان از آب زلال دَجَلَهٗ دانش الهی، آبی برگرفت. با این حالی که ما داریم، اگر خود را خر و نادان ندانیم، واقعاً خر و نادان هستیم.

(۲۸۵۰) باری، اعرابی بدان معذور بود کو ز دَجَلَهٗ، بیخبر بود و ز رود
به هر حال، آن اعرابی چون از وجود دَجَلَهٗ علم الهی، بی‌خبر بود، بر او باکی نیست که آن سبو را برای ارمغان به بارگاه خلیفه ببرد.

(۲۸۵۱) گر ز دَجَلَهٗ با خبر بودی چو ما او نَسُردی آن سبو را جابجا
اگر اعرابی، از رود خروشان دَجَلَهٗ باخبر بود، آن سبو را هرگز به بارگاه خلیفه نمی‌برد.

بلکه از دَجَله اگر واقف بُدی آن سبو را بر سرِ سنگی زدی (۲۸۵۲)
چنانچه اگر از وجود دجله واقف می بود، آن سبو را بر سر سنگی می کوفت و آن را می شکست و هرگز بدانجا نمی برد. [بلکه با فقر تمام به پیشگاه شاه وجود می رفت و گدای کوی حضرت واجب الوجود می شد. نتیجه حکایت با مضمون آیه ۸۵ سورة اِسراء تناسب دارد: ... وَ مَا أَوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. «... و به شما داده نشد دانش مگر اندکی.»]

قبول کردن خلیفه، هدیه را و عطا فرمودن با کمال بی نیازی از آن هدیه و از آن سبو

چون خلیفه دید و احوالش شنید آن سبو را پُر ز زر کرد و مَزید (۲۸۵۳)
همینکه خلیفه، ارمغان آن اعرابی را دید و شرح حال او را شنید، آن سبو را پُر از طلا کرد و علاوه بر آن، خِلعت و مُکنت نیز به او اعطا کرد.

آن عرب را داد از فاقه^۱ خلاص داد بخشش‌ها و خِلعت‌های خاص (۲۸۵۴)
آن اعرابی را از فقر و فاقه رهایی داد و بخشش‌ها و خِلعت‌های ویژه به او ارزانی داشت.

کین سبو پُر زر به دست او دهید چونکه وا گردد سبوی دَجَله‌ش بَرید (۲۸۵۵)
این سبوی پر از طلا را به آن اعرابی بدهید، و همینکه خواست از بارگاه ما بازگردد او را به سمت دجله راهنمایی کنید.

از ره خشک آمده‌ست و از سفر از ره آبش بُسود نَسزدیکتر (۲۸۵۶)
چونکه آن اعرابی از راه خشکی سفر کرده و به اینجا آمده، لذا او را از راه آبی بازگردانید تا راهش نزدیک تر شود.

چون به کشتی درنشست و دَجَله دید سَجده می کرد از حیا و می خمید (۲۸۵۷)
همینکه آن اعرابی در کشتی جای گرفت و دجله را دید، از شرم و حیا به خاک افتاد و تعظیم می کرد و می گفت:

۱. فاقه: نیازمندی و تهیدستی.

(۲۸۵۸) کای عجب لطف، آن شه و هاب^۱ را وین عجب تر کو سِتَد آن آب را
این شاه بسیار بخشنده عجب لطفی دارد! و شگفت تر اینکه او آن آب ناگوار را نیز از
من قبول کرد.

(۲۸۵۹) چون پذیرفت از من آن دریایِ جود این چنین نقدِ دَغَل^۲ را زود زود؟
آن دریای بخشش و کرم چگونه به این زودی و بیدرنگ، آن سَكَّة تَقَلَبی را از من
قبول کرد؟!]

(۲۸۶۰) کَلِّ عَالَم را سبو دان ای پسر کو بُود از علم و خوبی تا به سر
ای پسر، همه جهان را به مثابه یک سبو بدان که آن سبو، لبریز است از دانش و نیکی.
[در اینجا جهان را به سبویی لبریز اما کوچک و محدود تشبیه می‌کند. این زیبایی که در این
کوزه است، قطره‌ای است از دریای بی‌کران هستی.]

(۲۸۶۱) قطره‌ای از دجله خوبیِ اوست کآن نمی‌گنجد ز پُری زیر پوست
زیبایی‌ها و نیکی‌هایی که در این جهان است، قطره‌ای است، از دجله زیبایی و رحمت
خداوند، آن رحمت الهی، از فرط فزونی و کثرت، در هیچ ظرفی نمی‌گنجد.

(۲۸۶۲) گنج مخفی بُد، ز پُری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
او همانند گنجی نهان بود که از شدت فزونی و پُری، هستی را شکافت، همین جهان
خاکی را درخشانی‌تر از کُرَات نورانی آسمان کرد. [این بیت، مستند است به حدیث قدسی^۳: قَالَ
دَاوُدُ (ع): يَا رَبِّ لِمَ أَذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ
لِكَيْ أُعْرِفَ^۴. «داود پیامبر گفت: پروردگارا از بهر چه آفرینش را پدید آوردی؟ فرمود: من
گنجی نهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریدم آفریدگان را تا شناخته شوم.»

۱. و هاب: بسیار بخشنده.

۲. نقدِ دَغَل: سَكَّة تَقَلَبی.

۳. صوفیه غالباً بدین حدیث استناد کرده‌اند، و حتی آنان که همچون ابن تیمیّه و زرکشی و ابن حجر آنرا
فاقد سند می‌دانند معنی آنرا صحیح دانسته‌اند. چنانکه قاعده مشهور گوید: اَلْمَثْنُ يُغْنِيَانَا عَنِ السَّنَدِ.

۴. احادیث مثنوی، ص ۲۹.

عرفا با استناد بدین حدیث، ارکان بحث تجلیات حضرت حق و مراتب ظهور ذات او را در مظاهر درافکنده‌اند. آنها مجموعه عالم را از واجب و ممکن به پنج مرتبه و یا پنج حضرت تقسیم کرده‌اند: که آن را حَضَرَاتِ خَمْس گویند. بدین قرار: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و حضرت انسان که جامع همه مراتب و حضرات است. به عقیده عرفا، همه اجزای عالم، مظهر اسمی از اسماء الله است و حقیقت انسان، مظهر جمیع اسماء و صفات اوست.^۱

مولانا گوید: «حق تعالی این نقایب را برای مصلحت آفریده است که اگر جمال حق، بی نقاب روی نماید ما طاقت آن را نداریم و بهره‌مند نشویم به واسطه این نقایب مدد و منفعت می‌گیریم. این آفتاب را می‌بینی که در نور او می‌رویم و می‌بینیم و نیک را از بد تمیز می‌کنیم و درو گرم می‌شویم و درختان و باغها منمر می‌شوند و میوه‌های خام و ترش و تلخ در حرارت او پخته و شیرین می‌گردد، معادن زر و نقره و لعل و یاقوت از تأثیر او ظاهر می‌شوند، اگر این آفتاب که چندین منفعت می‌دهد، به وسایط، اگر نزدیکتر آید هیچ منفعت ندهد بلکه جمله عالم و خلقتان بسوزند و نمانند. حق تعالی چون بر کوه به حجاب تجلی می‌کند او نیز پُر درخت و پُر گل و سبز آراسته‌گردد. و چون بی حجاب، تجلی می‌کند او را زیر و زبر و ذره ذره می‌گرداند.»^۲

گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطانِ اَطْلَس پوش کرد^۳ (۲۸۶۳)
حضرت حق تعالی، گنجی نهان بود، ولی از فرط اوصاف کمال، جوشیدن گرفت و خاک بی‌مقدار (انسان) را پادشاه پُرشکوه و فَر نمود.

ور بدیدی شاخی^۴ از دَجَله خدا آن سبُو را او فنا کردی فنا (۲۸۶۴)
آن کس که سبوی وجودش از آب علم و معرفت جزئی پُر است، اگر از دجله کمال و معرفت الهی، شاخه‌ای و یا جدولی می‌دید، مسلماً آن شخص، سبوی وجودش را درهم می‌شکست و فانی می‌کرد. زیرا برای وجود اعتباری خود در مقابل آن وجود حقیقی، ارزشی قائل نمی‌شد.

۱. ر.ک. نقدالنصوص، ص ۲۲-۲۱.

۲. فیه مافیه، ص ۳۶-۳۵.

۳. اَطْلَس پوش: پوشنده طلس و اطلس، جامه ابریشمی است که اکثر از نقش ساده باشد، بدین معنی در هندوستان نیز شهرت دارد. (فرهنگ آندراج، ج ۱، ص ۳۲۹)

۴. شاخ: جویباری که از رودخانه یا نهری بزرگ منشعب می‌شود.

(۲۸۶۵) آن که دیدندش همیشه بی‌خودند بی‌خودانه بر سبوی سنگی زدند
 آنان که شاخه‌ای از دجله نیکی خدا دیده‌اند، همیشه مست و بی‌خویش‌اند، یعنی هر
 که شمه‌ای از جمال الهی را ببوید عاشق شود، و از روی بیخویشی، سنگ فقر و ریاضت را بر
 سبوی «من» می‌کوفتند و آن را می‌شکستند.

(۲۸۶۶) ای ز غیرت^۱ بر سبوی سنگی زده و آن سبوی ز اشکست، کاملتر شده
 ای آنکه از روی غیرت و همت، سنگی بر سبوی وجودت زده‌ای، این سبوی بر اثر این
 شکستگی، کاملتر نیز شده است، یعنی رفع خودبینی موجب کمال شخص شود.

(۲۸۶۷) خُم شکسته، آب ازو نا ریخته صد درستی زین شکست انگیخته
 خُم، شکسته و آب از آن نریخته است، و بر اثر این شکستگی، آن خُم صدگونه درستی
 و کمال یافته است. [هرگاه وجود موهوم و مجازی شخص، در وجود حقیقی حضرت وجود،
 فانی شود، بقای حقیقی حاصل می‌شود.]

(۲۸۶۸) جُزْوَ جُزْوَ خُم به رقص است و به حال عقل جزوی^۲ را نموده این مُحال
 جزء جزء خُم در رقص و حال است، ولی عقل جزئی محال است که به این حال برسد.
 [هرگاه سالک، خُم وجودش را بشکند و فانی شود به آب معنا و اصل می‌گردد و سبوی روحش
 را از آن آب پُر معنا می‌آکند، آن وقت است که همه اجزاء وجودش از شدت ذوق به رقص و
 حال در می‌آیند، ولی کسانی که در مرحله عقل جزئی حسابگر مانده‌اند نمی‌توانند به این حال
 دست یازند.]

(۲۸۶۹) نئی سبوی پیدا درین حالت، نه آب خوش ببین، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
 در حالت فنا، نه سبوی پیداست و نه آب. گوهر و حقیقت این سخنان را خوش بنگر، که
 خدا به درستی و راستی داناتر است. [چند بیت فوق، بیان دیگری از مسأله فنای سالک است.
 اما این فنا به معنی زوال مطلق نیست بلکه این فنا، مقدمه بقا و هستی جاودان است.]

۱. غیرت: ر.ک. بیت شماره (۱۷۱۳) همین دفتر.

۲. عقل جزوی: ر.ک. بیت شماره (۱۱۰۹) همین دفتر.

چون در معنی زنی، بازت کنند پَرِ فکرت زن، که شهبازت کنند (۲۸۷۰)
اگر در معنا را بزنی، آن در را به رویت بگشایند، بال و پر اندیشه‌ات را به کارگیر تا
شاهباز عرش نشینت کنند. [انسان با پر و بال همت و فکرت به اوج آسمان معنا پرواز می‌کند و
از عالم آشکال و صور درمی‌گذرد و شاهباز بلند پرواز عالم معنا می‌شود.]

پَرِ فکرت شد گِل‌آلود و گِران ز آنکه گِل‌خواری، تو را گِل شد چو نان (۲۸۷۱)
پر و بال اندیشه و عقل تو به گِل دنیا آغشته شد و سنگین گردید و از پرواز، فروماند.
زیرا که گِل‌خواری برای تو به مثابه نان‌خواری شده است. [«گِل‌خواری» نوعی بیماری
بوده که بیمار میل فراوانی به خوردن گِل‌های ماکول داشت. «گِل» در اینجا تمثیل نفسانیات
است.]

نان، گِل است و گوشت، کمتر خور ازین تا نمایی همچو گِل اندر زمین (۲۸۷۲)
اصل نان و گوشت، گِل است، از این چیزها کمتر بخور تا مانند گِل در زمین نمایی.

چون گرسنه می‌شوی، سگ می‌شوی تُند و بدپیوند^۱ و بدزگ^۲ می‌شوی (۲۸۷۳)
هرگاه گرسنه شوی، مثل سگ، بدخو و خشمگین خواهی شد.

چون شدی تو سیر، مُرداری شدی بی‌خبر، بی‌پا^۳ چو دیواری شدی (۲۸۷۴)
و چون شکمت سیر شود، مانند مُردار خواهی شد و همچون دیوار، فاقد شعور و ثبات
خواهی گردید. [برای همین است که انبیاء و اولیاء سفارش کرده‌اند که شکم را نباید
انباشته ساخت و نباید حریصانه بر طعام یورش آورد و بی‌ملاحظه خورد. در کتب عرفانی
و اخلاقی، فصل مُشبعی در نهی از شکمبارگی و پُرخواری آمده است و مقرر داشته‌اند که
باید انسان همیشه حالت اعتدال را رعایت کند نه گرسنگی مفرط بکشد و نه به شکمبارگی
دچار آید.]

۱. بدپیوند: بد رفتار.

۲. بدزگ: ناسازگار و خشمگین.

۳. بی‌پا: مجازاً بی‌مغز و بی‌ثبات.

۴. ر. ک. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۲۷ به بعد.

(۲۸۷۵)

پس دمی مُردار و دیگر دَم سگی چون کنی در راه شیران خوش تگی^۱؟
 حال که تو لحظه‌ای سگ تندخو هستی و دمی مُردار. با این حال چگونه می‌توانی در
 طریق شیران طریقت، خوش بدوی؟ پس تو که دمی مُرداری و دمی هار، چگونه می‌توانی
 خود را همدیف اولیاء الله به شمار آوری؟

(۲۸۷۶)

آلتِ اشکار خود، جُز سگِ مَدان کمترک انداز سگ را استخوان
 وسیله شکار تو، چیزی جز سگ نیست. حال که چنین است، سگ را کمتر استخوان
 بده. [نفسِ اماره به مثابه سگی است که باید طعمه دنیا را در حدّ ضرورت برای عقل، صید کند،
 و باید همیشه، تحت مراقبت و نظارت عقل باشد، تا مباد که سرکشی نماید.]

(۲۸۷۷)

ز آنکه سگ، چون سیر شد، سرکش شود کی سوي صید و شکاری خوش دود؟
 زیرا وقتی که سگ، سیر شود سرکش می‌شود و دیگر برای شکار تکاپو نمی‌کند. [در
 قرآن کریم به مؤمنان سفارش شده است که در خوردن باید حدّ اعتدال را مراعات کنند: کُلُوا
 وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا «بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید.» در یکی از متون عرفانی هندی نیز
 آمده است: «و بسیار خوار را آن مرتبه (آرامش و مراقبه حقیقی) میسر نمی‌گردد و شخصی که
 اصلاً گرد طعام نمی‌گردد او نیز به مرتبه جوگ نمی‌رسد.»]

(۲۸۷۸)

آن عرب را بینوایی می‌کشید تا بدان درگاه و آن دولت بدید
 چنانکه آن اعرابی را نیاز و احتیاج به آن درگاهِ جلالت مآب و آن دولت و اقبال
 کشاند. [اگر سالک جامه فقر نباشد و کلاه مسکنت بر سر نهد هرگز به دولت و حشمت
 اولیاء الله نخواهد رسید.]

(۲۸۷۹)

در حکایت گفته‌ایم احسانِ شاه در حقِ آن بینوایِ بی‌پناه
 ما ضمن این حکایت از احسان شاه در حقِ آن بینوای بی‌پناه سخن گفته‌ایم و به آن
 اشاره کرده‌ایم.

۱. خوش تگی: خوب دویدن.

۲. بگوت گیتا، گفتار ششم، ص ۳۶.

هر چه گوید مرد عاشق، بوی عشق از دهانش می‌جهد در کوی عشق (۲۸۸۰)
مرد عاشق در مرتبه عشق هرچه گوید از دهانش بوی عشق می‌جهد. | هرچند که عاشق بخواهد عشق خود را نهان سازد بالاخره بوی عشق از دهان او به مشام می‌رسد و رازش فاش می‌گردد. همین‌طور وقتی که من در ابیات پیشین از احسان این خلیفه به آن اعرابی حرف زدم، مزه عشق را از کلماتم دانستید. |

گر بگوید فقه، فقر آید همه بوی فقر آید از آن خوش دَمَدَمه (۲۸۸۱)
اگر فرد عاشق و شخص سالک درباره فقه حرف بزند، باز رنگ درویشی و بوی فقر از آن نمایان می‌گردد. | فقه، مستلزم تقید به آداب و احکام ظاهر است، و عرفان تقید به معنا و باطن. ولی اگر عارف عاشق از فقه، حرف بزند باز همان فقه را به رنگ معنوی و بیخویشی درمی‌آورد و رایحه عشق جذبه از مباحث فقهی او به مشام شنوندگان می‌رسد. چنانکه از قدیم برخی از صاحبان ذوق، احکام فقهی را با چاشنی عرفان بیان می‌کردند. چنانکه شیخ صالح عمرکی مروزی (متوفای سال ۵۱۷ هجری) در کتاب ارزشمند روضة الغریقین، احکام فقهی را با زبان عرفانی بازگو کرده است. |

ور بگوید کُفر، دارد بوی دین ور به شک گوید، شکش گردد یقین (۲۸۸۲)
فقیرِ اِلَیَّ الله، اگر کلماتی کفرآمیز بر زبان راند، باز همان کلمات، بوی دین و ایمان می‌دهد، و اگر سخنانی تردیدآمیز بزند آن سخنان موجب یقین و ایقان شود. | این بیت اشاره است به یکی از اصطلاحات عرفا و صوفیه به نام شَطَحِیَّات که از ریشه شَطَح گرفته شده و شطح به معنی حرکت است، از همین لفظ کلمه شَطَح ساخته شده است. و این کلمه‌ای است که با آن، بزغاله را می‌رانند و به حرکت در می‌آورند. و نیز خانه‌ای را که در آن، گندم، آرد کنند مِشْطَاح گویند زیرا که حرکت در آن بسیار صورت می‌گیرد. این بود معنی لفظی کلمه فوق. اما در اصطلاح صوفیان، سخنی است که در حالت وَجَد از عارف صادر می‌شود که برحسب ظاهر، بوی کُفر و انکار دین می‌دهد و ظاهراندیشان را به طعن و تکفیر می‌انگیزد. در حالی که آن سخن با جوهر دین و ایمان، ضدیتی ندارد. شیخ روزبهان بقلی شیرازی در تعریف این اصطلاح، با توجه به معنی لفظی آن که حرکت است می‌گوید: «پس در سخن صوفیان، شَطَح، مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد، قوی شود و نور تجلی در صمیم سِرِّ ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام

که عقول ایشان را حادث شود برانگیزاند آتش شوقِ ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب و اسرار عظمت بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد، آن کلمات را فریب یابند. چون وجهش شناسند در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند به انکار و طعن از قائل مفتون شوند.^۱» شیخ محمد لاهیجی نیز گوید: «شَطْح و طامات در عرف صوفیه صافی دل، عبارت از حرکت واجدان است وقتی که وجد و یافت ایشان قوی گردد به حیثیتی که از طرف استعداد ایشان فرو ریزد و نگاه نتوانند داشت و در آن حین، سخنی چند از ایشان صادر شود که شنیدن آنها بر ارباب ظاهر، سخت و ناخوش باشد و موجب طعن و انکار گردد.^۲» شیخ روزبهان در اثر یاد شده خود اسامی شطّاحان و نوع شطحِ آنان را آورده است؛ ولی در این عرصه، معتقد است که منصور حلاج، گویِ سبقت از همگان در ربوده و در این طریق پیشگام بوده است.

البته باید دقت داشت که شَطَحِیَّات تنها مختصّ کسانی است که به حالت جذبه و استغراق و بیخوشی رسیده‌اند، و الاّ افرادی که بویی از این حالات و مقامات نبرده‌اند و «کار پاکان را قیاس از خود می‌گیرند.» و کلماتی سخیف و الفاظی ضعیف را برهم می‌بافند و از عشق و جذبه می‌لافند، چیزی جز فضولی در کار بزرگان نیست.

شطّحِیَّات، حتّی در مرتبه حقیقی و مناسب آن نیز به قولِ شمس تبریزی از نقص سلوک ناشی می‌شود تا چه رسد به تقلید و تظاهر بدان، زیرا عباراتی از قبیل سُبْحانی مَا أَعْظَمَ شَأْنی. و یا اِنِّی اَنَا الله نشان می‌دهد که هنوز ناپختگی و نارسیدگی در سالک وجود دارد و گر نه هرگز دم از «من» و «مای» نمی‌زد و غیر از «هو» چیزی را شهود نمی‌کرد.^۳

(۲۸۸۳)

کَفِّ کُز، کز بحرِ صدّقی خاسته است اصلِ صافِ آن، تیره را آراسته است
اگر کف‌های دریا ظاهراً کج به نظر می‌رسد، نباید این امر را فراموش کرد که زیربنا و

۱. شرح شطّحِیَّات، ص ۵۷-۵۶.

۲. شرح گلشن راز، ص ۶۲۹-۶۳۰.

گوهر و اصل این کف‌های کج، آب صاف و زلال دریاست. [این بیت نیز توضیح و شرحی است بر روا بودن شطحیات و تنزیه آنها از لوثِ شرک و کفر. کف کژ، تمثیلی است از سخنان کفرآمیز و کلمات دینِ ستیزِ عارفانِ واصل و صوفیانِ کامل. چه این کلمات نیز همچون کف از دریای صدق و صفا برخاسته که اگر در ژرفای آن غور شود، به دست می‌آید که آن الفاظ به ظاهر کژ و ناصواب، راست و صواب به نظر می‌رسد.]

آن کَفَش را صافی و مَحقوق^۱ دان همچو دشنام لبِ معشوق دان (۲۸۸۴)
تو باید کلام نامعقول مرد عاشق را صاف و مقبول بدانی، درست مانند ناسزایی که از معشوق می‌شنوی.

گشته آن دشنامِ نامطلوبِ او خوش، ز بهرِ عارضِ^۲ محبوبِ او (۲۸۸۵)
ناسزای زشت معشوق، به مذاق عاشق، خوش می‌آید زیرا که زیباروی است.

گر بگوید کژ، نماید راستی ای کژی که راست را آراستی (۲۸۸۶)
عاشق اگر سخن نادرست هم بزند، کلامش نماینده راستی و صفاست، شگفتا از این سخن کج که کلام راست و صواب را نیز آرایش داده و زیبا کرده است.

از شِکرِ گرِ شِکلِ نانی می‌پزی طعمِ قندِ آید نه نان، چون می‌مزی^۳ (۲۸۸۷)
به عنوان مثال، سخن عاشق مانند قرص نانی است که از شکر پخته شده باشد. به ظاهر شکل نان معمولی را دارد ولی همینکه آن را مزه کنی و بجشی، طعم قند و شیرینی می‌دهد.

گر بُتِ زرّین بیابد مؤمنی کی هَلَد او را پیِ سجده کنی؟ (۲۸۸۸)
مثال دیگر، اگر مؤمنی بُتی طلایی را پیدا کند، کی آن را برای پرستیدن باقی می‌گذارد؟ هرگز این کار را نمی‌کند.

۱. مَحقوق: سزاوار.

۲. عارض: روی، چهره.

۳. می‌مزی: مزه می‌کنی، می‌جشی. از مصدر مَزیدن است.

(۲۸۸۹) بلکه، گیرد، اندر آتش افکند صورتِ عاریتش را بشکند
بلکه آن مؤمن یکتا پرست آن بت را درون آتش می‌افکند تا صورت ظاهری آن را از
میان بردارد.

(۲۸۹۰) تا نمائد بر ذَهَب^۱ شکلِ وَثَن^۲ زآنکه صورت، مانع است و راؤزن
این عمل را می‌کند تا نقش بُت بر طلا نماند. زیرا که صورت، مانع از توجّه و التفات به
گوهر و باطن آن است. [همین‌طور عارفِ مؤمن هرگاه کلامی بر سبیل شَطَح بشنود، به صورت
آن نگاه نمی‌کند بلکه گوهر آن را مورد توجّه قرار می‌دهد. زیرا صورت، راهزن و گمراه‌کننده
است.]

(۲۸۹۱) ذاتِ زَرّش، ذاتِ رَبّانیت است نقشِ بُت بر نقدِ زر عاریت است
ذاتِ زرّین بت، جنبه‌ی خدایی دارد، و اِلّا نقشِ بُت بر روی طلا، جنبه‌ی عاریتی دارد
و اعتباری بر او مترتب نیست. [«طلا» در اینجا نماد حقیقت، و «نفس» نماد صورت ظاهر
است.]

(۲۸۹۲) بهرِ کِیکِ^۳ تو گلیمی را مسوز وز صُداع^۴ هر مگس، مگذار روز
ای غافل از معنا و مایل به شکل و صورت، به خاطر جانور خُرد و ناچیزی مانند
کِیک، گلیمی را به آتش مکشان و به خاطر آزار مگسی، بهره‌ی روز را از دست مده. [مولانا در
این بیت، معنا را به گلیم و صورت را به کِیک تشبیه کرده است. به طور کلی در ابیات فوق،
صورت‌گرایی افراطی که موجب محو، محتوا و معنا شود مورد نقد قرار گرفته شده است. ضمناً
مصرع دوم، اشاره به ضرب‌المثل: بهرِ کِیکِ گلیم نتوان سوخت. نظیر: برای یک بی‌نماز، در
مسجد را نمی‌بندند.^۵]

۱. ذَهَب: طلا.

۲. وَثَن: بت.

۳. کِیک: حشره‌ای است به اندازه‌ی شپش، بال ندارد و چون پاهای عقبی او بلند است بآسانی می‌جهد.
خرطومی دارد که با آن، خون انسان را می‌مکد و گاهی باعث سرایت بیماری طاعون هم می‌شود.

۴. صُداع: سردرد، درد سر.

۵. امثال و حکم، ج ۱، ص ۴۷۹.

- (۲۸۹۳) بت‌پرستی چون بمانی در صُور صورتش بگذار و در معنی نگر
اگر در صورتها درجا بزنی و راه به معنا نبری، بدانکه بت‌پرستی، پس صورت را رها
کن و به معنا روی آور.
- (۲۸۹۴) مردِ حَجّی، همره حاجی طلب خواه هندو، خواه تُرک و یا عرب
اگر تو مرد حجّی و به زیارت خانه خدا رهسپاری یک حاجی عاشق طلب کن و دیگر
با سفید بودن و سیاه بودن و یا تازی بودنش کاری نداشته باش.
- (۲۸۹۵) منگر اندر نقش و اندر رنگِ او بنگر اندر عزم و در آهنگِ او
تو نباید به رنگ و صورت او نگاه کنی، بلکه باید به عزم و همت او نظر داشته باشی.
زیرا صورت و رنگ، ظاهری و اعتباری است و رو به زوال و فنا.
- (۲۸۹۶) گر سیاه است او، هم‌آهنگِ توست تو سپیدش خوان، که هم‌رنگِ توست
اگر آن همراه، سیاه چُرده است، چون همراه توست باید او را سفید بدانی، زیرا گرچه در
صورت مانند تو نیست ولی در معنا هم‌رنگِ توست. [در ابیات فوق دیدگاه عارفانه وحدت
وجود به وحدت عالم انسانی در عرصه‌های اجتماعی کشیده است. اختلاف رنگ‌ها و نژادها
امری نیست که بتواند میان جوامع انسانی، تفرقه پدید آورد. زیرا اعتقاد به نژادپرستی و
فرقه‌گرایی، امری شیطانی است، او بود که اساس تعصبات نژادی و قومی را پی افکند.]
- (۲۸۹۷) این حکایت گفته شد زیر و زبَر همچو کارِ عاشقان، بی‌پا و سر
این حکایت به صورت یکسان و یکنواخت نقل نشده و به صورت پریشان بازگو شد
زیرا اندیشه و کار عاشق، بی‌سر و پاست. [مولانا، حکایت مرد و زن اعرابی را بسیار طول داده
است زیرا در خلال نکات گوناگون، داستانها و مضامینی را مندرج نموده است، از اینرو از
خواننده معذرت می‌خواهد و می‌گوید: اگر این داستان به طور منظم و مرتب نقل نشده به این
خاطر است که کار عاشقان نیز همین‌طور است.]
- (۲۸۹۸) سر ندارد، چون ز ازل بوده‌ست پیش پا ندارد، با ابد بوده‌ست خویش
آغاز ندارد، زیرا پیش از ازل بوده. و پایان ندارد زیرا با ابدیت همراه است.

(۲۸۹۹)

بلکه چون آب است، هر قطره از آن هم سر است و پا و هم بی‌هردوان
بلکه این کلام و نظم عارفانه شریف، مانند آب است و هر قطره از آن، گروی و مدور
است. هم سر و پا دارد و هم ندارد. [تمام اشعار مثنوی، مانند آب است و هر بیتی از آن مانند
قطره آبی است. اگر به تک تک ابیات نظر کنی، محدود است، ولی به کلّ این نظم شریف توجه
کنی حدّی ندارد.]

(۲۹۰۰)

حاشَ لِلَّهِ^۱، این حکایت نیست، هین نقدِ حال ما و توست، این خوش ببین
پناه بر خدا که این داستانی که برایت گفتم، واقعاً یک داستان و افسانه معمولی
نیست، بلکه این حکایت، نقد حال و شرح احوال من و تو و همه آدمیان از آغاز تا پایان جهان
است.

(۲۹۰۱)

ز آنکه صوفی با کَر و با فر بُود هرچه آن ماضی است، لایذکر^۲ بُود
زیرا صوفی دارای شکوه و حشمت است، و او هرچه را که متعلّق به زمان گذشته
است، قابل یاد نمی‌داند. [حاج ملاهادی سبزواری در این مورد گوید: هرکه شکوه و حشمت
معنوی دارد، زنده و حیّ است و از زنده تابعیت می‌کند نه از مُرده. او فرزند زمان حال است نه
فرزند گذشته، و گذشته‌ها را همواره در آینه زمان حال می‌بیند.^۳]

(۲۹۰۲)

هم عرب ما، هم سبو ما، هم مَلِک جمله ما یُؤْفَکُ عَنْهُ مَنْ أُفِکَ
عرب ماییم و سبو هم ماییم و پادشاه هم ماییم. این جمله ماییم چنانکه در آیه ۹ سوره
ذاریات آمده است: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوبِ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِکَ.
«سوگند به آسمان که در آن راهها است، که شما (درباره پیامبر) در گفتاری گونه‌گونه گویند. و هرکه
از او رخ برتابد از هدایت روی گردانده است.» [همان‌طور که خود مولانا در این داستان گفته:
آن مرد عرب، کنایه از عقل، سبو کنایه از وجود محدود ما و آن زن، کنایه از نفس است و آن
شاه، حضرت حقّ. و همه اینها در ذات ماست و جدا از ما نیست.^۴]

۱. حاشَ لِلَّهِ: پناه بر خدا.

۲. لایذکر: یاد کرده نشود.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۷۵.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۱۰.

عقل را شودان و، زن را حرص و طمع این دو ظلمانی و مُنکِر، عقل، شمع (۲۹۰۳)
منظور از آن شوهر و آن مرد اعرابی در این داستان، عقل است و مقصود از آن زن اعرابی، نفس و آزمندی است. و این دو، تاریک‌اند و تدبیر عقل را انکار می‌کنند و حال آنکه عقل، به سان شمع فروزان است.

بشنو اکنون اصلِ انکار از چه خاست زآنکه کُلّ را گونه‌گونه جزوهاست (۲۹۰۴)
در اینجا سؤال مقدّری پیش می‌آید: حال که عقل: فروزان است و نفس، تیره و تار، مگر همه این امور متضاد از یک واحد صادر نشده‌اند؟ پس این اختلاف و تضاد چگونه تفسیر می‌شود؟ جواب: اینک بشنو که اصل و منشأ این انکار از چیست. زیرا کُلّ دارای اجزای گونه‌گون است.

جُزُو کُلّ، نئی جزوها نسبت به کُلّ نئی، چو بوی گل که باشد جُزُو گل (۲۹۰۵)
ولی این کُلّ (حضرت باری تعالی) غیر از کُلّ‌های دیگر است، زیرا این کُلّ، از هرگونه ترکیب، مبراست. حتّی نسبت اجزاء به این کُلّ، مانند نسبت بوی گل به خود گل هم نیست. زیرا بوی گل هم در واقع، هم سنخ گل است و جنبه اعتباری دارد. [توضیح بیت بعد، این مطلب را روشن می‌کند:]

لطف سبزه، جُزُو لطفِ گل بُود بانگِ قُمری، جزو آن بلبل بُود (۲۹۰۶)
به عنوان مثال، لطافت سبزه، جزء لطافت گل است. زیرا گل، ذاتاً جامع جمیع مراتب لطافت سبزه است و از همه سبزه‌ها لطیف‌تر است و لذا لطف و صفای هر سبزه، جزئی از لطافت گل محسوب می‌شود. همین‌طور آوای قُمری، جزء بانگ بلبل است. اگر لطافتی در بانگ قُمری است، آن لطافت و جذابیت جزئی از آوای بلبل است، زیرا بلبل از حیث آواز، جامع جمیع کمالات اصوات است. [اکبرآبادی می‌گوید درست است که نفس و عقل مظهر ذاتی واحد هستند، ولی آن ذات واحد در هر مظهري به نوعی ظهور می‌کند و با صفات متقابل تجلی دارد.]^۱

(۲۹۰۷) گر شوم مشغولِ اشکال و جواب تشنگان را کی توانم داد آب؟
اگر همچنان به این سرگرم باشم که به اشکالات و ایرادات، پاسخ دهم، پس کی باید به تشنگان حقیقت، آب معرفت دهم؟

(۲۹۰۸) گر تو اشکالی به کلی و حَرَج صبر کن، الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرْجِ
اگر سراسر وجودت را اشکال و گمان فرا گرفته و از آن به رنج و تنگنا افتاده‌ای، شکبیا باش که شکبایی و صبر، کلید درِ رستگاری و نجات است.

(۲۹۰۹) اِخْتِمَا'کن، اِخْتِمَا ز اندیشه‌ها فکر، شیر و گور و، دلها بیشه‌ها
از اندیشه‌ها پرهیز کن، پرهیز، زیرا که در مثل، اندیشه، شیر و گور است و قلب‌ها نیز به مثابه بیشه‌زاران است. [قلب را باید از افکار وحشی و لجام گسیخته، حفظ کنی و اِلَّا در عرصه قلب و معرفت، تباهی‌ها انجام خواهند داد و توهمات و تردیدهای ویرانگر به بار خواهند آورد. در این بیت فکر به شیر تشبیه شده و معارف و معانی به گورخر. پس بزرگ‌ترین ریاضت نگاهداشتن دل است از افکار و خواطر پریشان. مادام که بیشه دل از شیر فکر و خواطر، خالی نباشد از نخجیران معارف و حقایق خبری نیست، زیرا به واسطه هجوم و خطر شیر، نخجیران می‌رمند.^۲]

(۲۹۱۰) اِخْتِمَاها بر دَوَاها سَرور است زآنکه خاریدن، فزونِی گَر است
به عنوان مثال، پرهیز کردن، از دوا دادن، برتر و مؤثرتر است، زیرا که هرچه بیشتر زخم بیماری کجلی را بخارانی، بیماریش طولانی‌تر و وخیم‌تر می‌شود. [رفع شبهات و شک‌ها جز از طریق تخلیه دل از فکرها و خواطر مزاحم میسر نیست و هرچه برای رفع شک به فکرهای قاصر تکیه شود، بیماری شک شدیدتر می‌شود.]

(۲۹۱۱) اِخْتِمَا، اصلِ دوا آمد یقین اِخْتِمَا کن قوه جان را ببین
بی‌گمان، پرهیز کردن، اصل و ریشه هر دوا و علاجی است. پرهیز کن و آنگاه قدرت روحیات را بازشناس. [زیرا پرهیز کردن از غذاهای ناسالم و افکار پلید، خود نشانگر قدرت روحی شخص است و همچنین با این پرهیز قدرت روح، بیشتر می‌شود. این دو بیت اشارت

۱. اِخْتِمَا: خود را از چیزی نگاهداشتن، پرهیز کردن.

۲. اقتباس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۱۳.

است به روایت: **الْحَمِيَّةُ رَأْسُ الدَّوَاءِ وَالْمَعْدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ**^۱. «پرهیز کردن، سرچشمه هر درمان است و شکمبارگی، منشأ هر بیماری.» [

قابل این گفته‌ها شو، گوش‌وار تا که از زر سازمت من، گوشوار (۲۹۱۲)
نکاتی که برایت گفتم، خوب گوش کن و قابلیت شنیدنش را پیدا کن. تا من از زر ناب علم‌های لدنی، برایت گوشواره بسازم. یعنی به تو معرفت حقیقی عطا کنم.

حلقه در گوش^۲ مه زرگر شوی تا به ماه و، تا ثریا بر شوی (۲۹۱۳)
اگر مطیع انسان کامل و مرشد واصل شوی، تا ماه و ثریا نیز ارتقاء خواهی یافت. [ثُرَيَّا، مصغر ثُروی به معنی زن بسیار ثروتمند است. در اصطلاح نجوم، ستاره‌ای است که به فارسی، آن را پروین گویند. به پندار تازیان هرگاه این ستاره طلوع می‌کرد، باران می‌بارید. بدین جهت ثریا در نزد آنان، نشان فراخی و ارزانی بود^۳. مه زرگر مجازاً معشوق و مرشد است به مناسبت آنکه قدما رنگ مواد معدنی را از تأثیر نور آفتاب و ماه تصور می‌کرده‌اند. پس مراد از آن، ولی کاملی است که به نور حق روشن شده باشد.]

اولاً بشنو که خلق مختلف مختلف جان‌اند از یا تا الف (۲۹۱۴)
اولاً این نکته را بشنو که آفریدگان و خلائق، همه با هم اختلاف دارند مانند حروف که از (الف) تا (ی) از حیث شکل با یکدیگر اختلاف دارند. [یکی از تمثیلات عرفا درباره حقیقت مطلق و ذات بیچون واجب‌الوجود، الف است، زیرا الف را اشاره به ذات احدیت می‌دانند از اینرو که ذات حق، در ازل آزال، نخستین موجود بوده است^۴. توضیح آنکه: الف، ملفوظی صوتی و ممتد و مطلق است که در کام و دهان، به صدور از مخرج خاص و به عدم صدور از آن، مقید نیست و الف مکتوب هم امتدادی خطی است که به شکل خاصی از حروف و به عدم آن، مقید نیست. با این وجود، الف ملفوظ، حقیقت همه حروف ملفوظ است، الف مکتوب نیز،

۱. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۳۰.

۲. حلقه در گوش: مجازاً، فرمانبرداری و اطاعت؛ زیرا در قدیم، به گوش غلامان، حلقه زرین و سیمین و یا آهنین می‌افکندند.

۳. ر. ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۱۰۲.

۴. ر. ک. نقد النصوص، ص ۶۹، پاورقی.

حقیقت همه حروف مکتوب است که به اشکال مختلف و به نامهای گوناگون ظهور می‌کنند. به عبارتی حروف مختلف با اشکال و نامهای مختلفی نظیر ب و ت - ث و... در واقع همان الف هستند که به آن صورتها درآمده است: به قول جامی:

اعیان حروف، در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف، مؤتلف‌اند
از روی تعین، همه با هم غیراند وز روی حقیقت، همه عین الف‌اند
بنابراین موجودات و ممکنات، به مثابه حروف‌اند و وجود مطلق باری تعالی که سبب ظهور آن ممکنات و موجودات شده، به مثابه الف است.^۱

برداشت دیگر از بیت فوق که ساده‌تر و مفهوم‌تر است این است که: حروف با اینکه در شکل و صورت با هم تفاوت دارند وقتی که در کنار هم ترکیب شوند، بر معنای واحدی، دلالت می‌کنند. پس اگر هر یک از آن حروف را جداگانه بنگریم، با هم تغایر و اختلاف دارند؛ ولی اگر با هم ترکیب شوند و متحد گردند، مقصود واحدی را بیان می‌دارند. همین‌طور مظاهر و پدیده‌های جهان آفرینش اگرچه در ظاهر اختلاف و چندگونگی دارند، ولی روی هم، پیکره عظیم جهان آفرینش را تشکیل می‌دهند. بنابراین می‌بینیم که در پشت این ظاهر مختلف، باطنی متحد و یگانه وجود دارد.^۲

(۲۹۱۵)

در حروف مختلف، شور^۳ و شکی است گرچه از یک رو، ز سر تا پا یکی است
این حروف مختلف که در کسی باعث پریشانی خاطر و تردید می‌شوند، اگر به اعتبار وحدت نگاه کنی، خواهی دید که همگی آنها، یکی هستند و اتحاد دارند. زیرا اصل همه آن حروف، یکی است. و نیز این حروف، روی هم بر یک معنای واحد دلالت دارند. پس به اعتباری، جزء جزء و مختلف‌اند و به اعتباری، واحد و یگانه.

(۲۹۱۶)

از یکی رو، ضد و یک رو، متحد از یکی رو، هزل^۴ و از یک روی، جد^۵
از یک جهت، ضد یکدیگرند و از جهتی، با هم اتحاد دارند. از یک جهت، بسپوده و

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۱۵.

۲. مقتبس از شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۲۰۴.

۳. شور: اضطراب و نگرانی خاطر.

۴. هزل: شوخی، سخن یاوه.

۵. جد: راستی و حقیقت، ضد هزل.

هزلاند و از جهتی نافع و جدی. [دانش اسرار حروف، مورد توجه قدما بوده. و در این باب، تألیفاتی در دست است. از آن جمله ابن عربی در ابتدای فتوحات مکیه، بحثی مستوفی در اسرار حروف دارد. این دانش در نزد ایشان، عبارت است از تصرف کردن نفوس ربّانی در عالم طبیعت به کمک و یاری اسماء الله که از حروف، ناشی می‌شود، و این حروف به اسراری که در کائنات، جاری است، احاطه دارند. در نزد آنها حروف، براساس طبایع چهارگانه به چهار نوع تقسیم می‌شوند که عبارتند از: ۱. حروف آتشی (الف - ها - طا - میم - فا - شین و ذال) ۲. حروف هوایی (با - واو - یا - نون - ثا - ضاد و ظاء) ۳. حروف آبی (جیم - زا - کاف - سین - قاف - تا و ظا) ۴. حروف خاکی (دال - حاء - لام - عین - راه - خاء و غین).

حروف آتشی را به دفع بیماریهای سرد، اختصاص داده‌اند و حروف آبی را نیز به دفع بیماریهای گرم مانند انواع تب‌ها، ویژگی داده‌اند. و قس علیهذا...

البته دانستن اسرار حروف و ترکیبات آنها، امری ساده و استدلالی نیست، زیرا این دانش از جمله دانش‌های کشفی و ذوقی است. و باید مشاهده و توفیق ربّانی، با آدمی یار باشد. اگر کسی با تهذیب نفس و ریاضت مداوم و با قلبی پاک و زدوده از غبار وهم و گمان و خودبینی به عرصه این دانش گام گذارد، می‌تواند به وسیله این حروف و اسمایی که از آنها ترکیب یافته در طبیعت تصرف کند و کارهای خارق‌العاده انجام دهد.^۱

پس قیامت، روزِ عرضِ اکبرست عرض، او خواهد که با کَر و فرست (۲۹۱۷)
پس روز رستاخیز، روز نمودار شدن همه حقایق است، و این روز را کسی می‌خواهد و آن را دوست دارد که باطنش به زیور کمالات و اعمال صالح و معارف، آراسته شده باشد. [اشاره است به آیه ۱۸ سوره حاقه: یَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ. «در آن روز به عرض می‌ایستید و هیچ چیز شما پنهان نمی‌ماند.»]

هر که چون هندوی بَسودایی است روزِ عرضش، نوبتِ رسوایی است (۲۹۱۸)
هرکس که مانند هندو، سیه‌چرده است، یعنی باطنش سیاه و تیره است روز رستاخیز که همه حقایق نهان، آشکار می‌شود، رسوایی‌گرده، زیرا زشتی و قباحات باطنی‌اش به ظهور می‌رسد.

۱. این بحث، پُر دامنه و عجیب است. علاقه‌مندان، می‌توانند برای مطالعه بیشتر به فتوحات مکیه ج ۱، ص ۶۴ به بعد، و مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۵۳ به بعد و نقایس الفنون، ج ۲، ص ۹۲ به بعد مراجعه کنند.

(۲۹۱۹) چون ندارد روی همچون آفتاب او نخواهد جز شبی همچون نقاب
آنکه چهره باطنی‌اش، روشن نیست و مانند آفتابِ عالمتاب، نمی‌درخشد و به سیاهی
کفر و عصیان، تیره شده است. جز شبی که همچون نقاب همه چیز را می‌پوشاند، چیز دیگری
نمی‌خواهد. زیرا شب، روپوشی است که سیاهی او را می‌پوشاند. [در اینجا، شب، کنایه از
دنیاست که قبایح و رسوایی‌های تبه‌کاران را می‌پوشاند.]

(۲۹۲۰) برگ یک گل چون ندارد، خارِ او شد بهاران، دشمنِ اسرارِ او
به عنوان مثال، خار که برگ زیبا و پُرطراوت گل را ندارد، در بهار، اسرار و گوهر زشت
او نمایان می‌گردد، از این رو بهار، دشمن اسرار اوست. زیرا خار، چیز خوبی برای جلوه‌گری
ندارد. [بهاران، در اینجا کنایه از روز رستاخیز است که اسرار همه برملا می‌شود. پس هر که
مانند خار، برهنه از جامه و برگ معانی و حقایق است، توسط بهار رستاخیز، رسوا می‌شود.
ولی خار برهنه از جامه معانی، همواره خزان دنیا را طالب است تا برحسب ظاهر با بوته گل
یکسان باشد.]

(۲۹۲۱) و آنکه سر تا پا گل است و سوسن است پس بهار، او را دو چشم روشن است
ولی کسی که از سر تا پایش گل و سوسن است، پس بهار برایش، به مثابه دو چشم
روشن است. [کسی که طیلسانِ کمال و جامه شکوه و جلال برتن دارد، رستاخیز را دوست
می‌دارد زیرا در این روز، معلوم می‌شود که او صاحب کمال است.]

(۲۹۲۲) خار بی معنی، خزان خواهد، خزان تا زَند پهلوی خود با گُلستان
از این رو خار فاقد معنا خواهان فصل پاییز است. یعنی انسان تهی از اسرار و حقایق
الهی، همیشه، طالب دنیاست، تا از این طریق با مرغزار حقیقت، برابری کند. [در خزان،
گلزارها نیز پژمرده و خموش هستند، در خزان دنیا نیز غافلان خود را با عارفان، برابر می‌نهند
و ای بسا نیز خود را بالاتر بدانند. زیرا دنیا، جایگاه حجاب است و پوشیدگی حق و باطل.]

(۲۹۲۳) تا بپوشد حُسنِ آن و ننگِ این تا نبینی رنگِ آن و رنگِ این
تا فصل خزان، زیبایی آن گلستان معنا و رسوایی این خارستان را بپوشاند که رنگ و
روی آن و این را نبینی.

پس خزان، او را بهار است و حیات یک نماید سنگ و یاقوتِ زکات^۱ (۲۹۲۴)
پس در نظر آن غافلِ فاقد معنا که همچون خار است، خزان، برگونه بهار است و
زندگی بخش، زیرا برحسب ظاهر، سنگِ معمولی با یاقوتِ صاف و بی خط و رگه، یکسان دیده
می شود. [در این ابیات، خزان، کنایه از دنیا و بهار، کنایه از آخرت، و گل و سوسن، کنایه از
عارفانِ وارسته و خار، کنایه از غافلانِ عاری از معرفت است.]

باغبان هم داند آن را در خزان لیک دیدِ یک، به از دیدِ جهان (۲۹۲۵)
ولی آن باغبانِ عرصه وجود و دیده بانِ روضه شهود، می تواند خار عاری از معنا و
یقین را در همین دنیا نیز باز شناسد. اما دید آن یگانه از دید همه جهان، بهتر است. [ممکن
است درباره مصراع دوم این بیت، سؤال شود: آیا تمام افراد انسانی در شناخت این حقیقت راه
خطا می روند؟ پاسخ: آری، چنین است، زیرا دریافت حقیقی انسان کامل و مرشد واصل، بهتر
از دریافت ناقص همه مردم دنیا است.]

خود، جهان آن یک کس است، او ابله است اختران، هر یک همه جزو مه است (۲۹۲۶)
او یعنی انسان کامل که باغبان بوستان هستی است به منزله کل جهان است. چنانکه
مثلاً نور ستارگان در فروغ ماه ناپدید می شوند و بدین اعتبار جزو ماه به شمار آیند. [ابن عربی
انسان کامل را روح جهان دانسته است^۲. اما چرا مولانا به چنین فرد گرانقدری ابله گوید؟ بای
درک منظور مولانا از ابله باید به بیانات خود او مراجعه کرد و تفسیر آنرا از خود او جست تا
به ریگستان تاویلات و تعبیرات حیرت افزا دچار نیایم:]

خویش ابله کن، تبع می رو سپس	رستگی زین ابلهی یابی و بس
اکثر اهل الجنة ابله، ای پدر	بهر این گفته است سلطان البشر
زیرکی چون کبر و بادانگیز توست	ابلهی شو، تا بماند دل درست
ابلهی نه، کو به مسخرگی دو توست	ابلهی کو واله و حیران هوست
ابلهانند آن زنان دست بر	از کف، ابله، و ز رخ یوسف نذر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقل ها، باری، از آن سویست کوست ^۳

۱. یاقوت زکات: یاقوت پاکیزه و آبدار و بی رگه.

۲. ر. ک. فصوص الحکم، فص کلمه آدمیه.

۳. مثنوی، دفتر چهارم، بیت شماره (۱۴۱۹ - ۱۴۲۴).

سلطان ولد هم، ابله بودن اولیاء الله را چنین تفسیر می‌کند:

ابله‌ی شان ز غایت خِرَد است نه چنان ابله‌ی که خوار و رد است
گشته نادان ز غیر یار و یار سخت دانا و آگه و بیدار^۱

پس ابله در اینجا عبارت است از عاشق و شیدای عشق الهی که عقل حسابگر را قربانی عشق حق می‌گرداند. بنابراین شارحی که ابله را در این بیت به گمراهان و سالکان ناآگاه تفسیر کرده است، از زبان مثنوی، غافل بوده است. پس آن انسان کامل که جامع جمیع حقایق است، مقصود اصلی و نهایی تکوین عالم است، و سائرین در حکم، طفیلی و موجودات جزئی هستند. چنانکه پرتو و فروغ ستارگان در برابر فروغ ماه نمودی ندارد.

مصراع دوم این بیت، ممکن است به حدیث ذیل اشاره داشته باشد: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ^۲. «یاران من همانند ستارگان‌اند. هرکدام را که پیروی کنید به راه راست می‌رسید.» برخی در صحت این حدیث دغدغه کرده‌اند. [

(۲۹۲۷) پس همی گویند هر نقش و نگار: مژده مژده، نک همی آید بهار
پس همه موجودات زیبا و نقش و نگارهای طبیعت به زبان حال و مقال گویند: مژده مژده، اینک بهار در می‌رسد.

(۲۹۲۸) تا بُود تابان، شکوفه چون زره کی کند آن میوه‌ها پیدا گِره؟
تا وقتی که شکوفه‌ها، همانند زره، براندام درختان، می‌درخشند، میوه‌ها، گره‌های خود را کی ظاهر می‌کنند؟ یعنی ظاهر نمی‌کنند.

(۲۹۲۹) چون شکوفه ریخت، میوه سر گُند چون که تن بشکست، جان سر برزند
اما وقتی که شکوفه‌ها از پیکر درختان، بریزند، میوه‌ها سر می‌کشند و خود را نمایان می‌کنند. همین‌طور وقتی که کالبد خاکی و تن مادی آدمی شکست، جان، سر بلند می‌کند و خود را ظاهر می‌سازد. [بنابراین، تکامل روحی آدمی، تدریجاً صورت می‌گیرد. درست مانند تکامل و رویش درختان و گیاهان.]

۱. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۹۴.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۹۴.

میوه، معنی و، شکوفه، صورتش آن شکوفه مژده، میوه نعمتش (۲۹۳۰)
مثلاً میوه، معناست و شکوفه، صورت. شکوفه، نوید دهنده است و میوه، نعمت آن شکوفه است.

چون شکوفه ریخت، میوه شد پدید چون که آن گم شد، شد این اندر مزید^۱ (۲۹۳۱)
وقتی شکوفه‌ها ریختند، میوه‌ها پدیدار می‌شوند، تدریجاً که شکوفه‌ها کاستی می‌گیرند، میوه‌ها رو به فزونی و سترگی می‌نهند. [پس هرچه از خواهش‌های تن، کم کنی. جان و روان، قوی‌تر و تناورتر می‌گردد.]

تا که نان نشکست، قوت کی دهد؟ ناشکسته خوشه‌ها، کی می‌دهد؟ (۲۹۳۲)
به عنوان مثال، تا وقتی که نان، خرد نشود، کی می‌تواند نیروبخش باشد، و تا خوشه‌های انگور، افشردن نشوند، کی شراب ناب حاصل می‌گردد؟ یعنی نمی‌گردد.

تا هلیله نشکند با آدویه کی شود خود، صحت افزا آدویه؟ (۲۹۳۳)
مثال دیگر، تا وقتی که هلیله با آدویه دیگر آمیخته و مزوج نشود، کی موجب صحت و سلامتی بدن می‌گردد؟ [این ابیات نیز مترتب بر بحث پیشین درباره قیامت و ظهور مراتب نیک‌روزان و تبه‌روزان است. بدین معنی که قیامت مانند بهار است که خاصیت هر درختی را ظاهر می‌سازد. لاجرم اجزای جهان همه از روی استعداد، حشر خویش را خواهند و منتظر آن روزند که خواص و آثار وجودی آنها آشکار شود.^۲]

در صفتِ پیر و مطاوعتِ وی

ای ضیاء الحق، حُسام الدّین بگیر یک دو کاغذ برفزا در وصفِ پیر (۲۹۳۴)
ای ضیاء الحق، حُسام الدّین در توصیفِ پیر، یکی دو برگ کاغذ بیافزا و اضافه کن.

۱. مزید: فزونی، افزون کرده شده.

۲. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۳۱۱.

۳. مُطاوعت: فرمانبرداری، اطاعت.

(۲۹۳۵) گر چه جسمِ نازکت را زور، نیست لیک بی‌خورشید، ما را نور، نیست
اگرچه تن ضعیف و نحیف، ناتوان است. ولی ما بدون خورشید، نوری نداریم. [گرچه
از کثرت ریاضت، طاقت کتابت نداری، لیکن بی‌تو نیز کار جهان بر نمی‌آید و بی‌خورشید
جمال تو، معانی و اسرار رخ ننماید.^۱]

(۲۹۳۶) گر چه مصباح^۲ و زُجاجه^۳ گشته‌ای لیک، سَرخِیل^۴ دلی، سَررشته‌ای
گرچه از نظر خُردی و نازکی همانند چراغ و شیشه و حُبابی، ولی تو در معنا سرخیل و
سررشته اهل دلی، یعنی رئیس و پیشوای صاحب‌دلانی و بردل‌های اهل معرفت، فرمانروایی
داری. [مصرع اول اشاره است به آیه ۳۵ سوره نور: اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورٍ
كَمِشْكُورَةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ... «خداست روشنی آسمانها و زمین، مثال روشنی
او، چون حفاظی است که در آن، چراغی فروزان است و چراغ در شیشه‌ای...»]

(۲۹۳۷) چون سر رشته^۵ به دست و کامِ توست دُرّه‌هایِ عِقْدِ دل، ز انعامِ توست
چون سررشته دل‌ها همه به دست و اراده توست، مرواریدهای دل، جملگی از احسان و
دهش توست. [مرواریدهای معانی و اسرار، همه بر اثر دم گرم و قدسی تو به بار آمده است.]

(۲۹۳۸) بر نویس احوالِ پیرِ راه‌دان پیر را بگزین و عینِ راه دان
ای حسام‌الدین، حالات پیر را که به راه سلوک معرفت واقف است بنگار. همان پیری
را انتخاب کن که عین طریقت است. [اما اوصاف پیر برحسب تمثیل بدین گونه است:]

(۲۹۳۹) پیر، تابستان و خَلْقان، تیرماه خَلْق، مانند شب‌اند و پیر، ماه
پیر به مثابه تابستان است و مردم مانند، تیرماه هستند. مردم همانند شب‌اند و پیر
همچون ماه تابان. [پیر و راهبر از آن رو که وجود خام طالب و سالک را می‌پزد به تابستان

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۲۱.

۲. مِصْبَاح: چراغ.

۳. زُجَاجَه: شیشه، حُباب چراغ.

۴. سَرخِیل: رئیس جمعیت، سرلشگر.

۵. سَر رشته: کسی که مبدأ عملی است. و به اصطلاح سرنخ کارها به دست اوست.

تشبیه شده و وجود سالک به تیرماه (در اینجا به معنی پاییز و مهرگان آمده است.) و یا می‌توان گفت که روح انسانِ کامل، همچون تابستان، گرم و پُر حرارت است و روح، مردم عادی، مانند مهرگان، کم حرارت. ضمناً ممکن است وقتی پیر می‌گوییم در برخی از افهام، چنین گمان رود که منظور، پیر تقویمی است. ولی ابیات بعدی نشان می‌دهد که منظور از پیر راهدان، نه پیر تقویمی، بلکه پیر عقلی و روحی است.]

کرده‌ام بختِ جوان را نام، پیر کو ز حق پیر است، نه از ایّام، پیر (۲۹۴۰)
من، بخت نو و جوان او را، پیر عقل نهاده‌ام، زیرا پیری او از جانب حق تعالی است نه بر اثر گذر ایّام. یعنی او پیر عقلی است نه پیر تقویمی.

او چنین پیری است کُش آغاز نیست با چنین دُرّ یتیم^۱، آن‌باز نیست (۲۹۴۱)
آن پیر حقّ، آن پیری است که آغاز و انجام ندارد، آن پیر، یگانه زمان و فرید دوران است و هیچکس با او برابری نمی‌کند.

خود قوی‌تر می‌شود خَمِر^۲ کهن خاصه آن خمری که باشد مِنْ لَدُن (۲۹۴۲)
بی‌گمان، شراب، کهنه، در ایجاد مستی، قوی‌تر و مؤثرتر است، بخصوص آن شرابی که از جانبِ الله باشد.

پیر را بگزین، که بی‌پیر این سفر هست بس پُرآفت و خوف و خطر (۲۹۴۳)
پیر را برای سلوک انتخاب کن، یعنی مریدِ پیری باش، زیرا که سیر و سلوک معنوی، بسیار آفت‌زا و بُرِ بیم و خطر است.

آن رهی که بارها تو رفته‌ای بی‌قلاوُوز^۳، اندر آن آشفته‌ای (۲۹۴۴)
هر آن راهی که تو بدون مرشد و راهبر رفته باشی، بی‌گمان به حیرت و سرگشتگی دچار آمده‌ای.

۱. دُرّ یتیم: مروارید درشت و آبدار که به تنهایی در درون صدف پرورش یابد، مروارید گرانها، مروارید یک

دانه (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۲۱۵).

۲. خَمِر کهن: شراب کهنه.

۳. قلاووز: بی‌ساختگ.

(۲۹۴۵) پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ هین مرو تنها، ز رهبر سر میبچ
پس راهی که تو هرگز آن را مشاهده نکرده‌ای، مباد که تنها در آن گام بسپاری و
بهوش باش که از راهبر سرپیچی نکنی.

(۲۹۴۶) گر نباشد سایه او بر تو گول^۱ پس تو را سرگشته دارد بانگِ غول
اگر سایه راهبر و مرشد بر سر احمق همچون تو نباشد، قهراً صدای غولها و
شیطان صفتان، تو را حیران خواهد کرد.

(۲۹۴۷) غولت از ره افکند اندر گزند از تو داهی^۲ تر درین ره بس بُدند
آن شیطان صفتان، تو را به بیراهه می‌برند و به آسیب و گزندت دچار می‌سازند. تو که
هیچ، زیرکتر و با هوش‌تر از تو نیز به دست آنها گمراه و سرگشته شده‌اند. [در ابیات فوق به لزوم
راهبر و مرشد صالح و راه رفته و به مقصد رسیده تصریح شده است. زیرا به حکم قرآن و روایات،
در هر دوره و زمانی و در هر جا و مکانی، راهبرانی هستند که دعوت به سوی خدا می‌کنند در
سوره رعد، آیه ۷ آمده است: وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ «هر گروهی راهدایت کننده‌ای است.» و هیچ‌گاه
زمین از حجت خدا خالی نخواهد ماند^۳. و یا «اگر زمین بدون حجت، باشد فرو می‌رود^۴.»
براین مبنا، غالب صوفیه، عقیده دارند که راه سلوک را نمی‌توان بدون راهبر طی کرد.
زیرا در هر قدم، خطری است و در هر گوشه راهزنی^۵.

صوفیان می‌گویند از چند وجه، مرید به مرشد و راهبر نیازمند است:
وجه اول: وقتی بدون دلیل و راهنما، راههای محسوس، قابل درنوردیدن نیست و باید
حتماً راهنمایی وجود داشته باشد، مسلماً سلوک راه حقیقت و رفتن در عرصه معنا بدون
راهنما و دلیل ممکن نباشد.

وجه دوم: همان‌طور که راههای محسوس و ظاهری و گردنه‌های عبور عابران، از
دزدان راه و حرامیان آکنده است و نمی‌توان بدون بدرقه از آنها گذر کرد بیشک راهها و

۱. گول: نادان، احمق.

۲. داهی: دانا و زیرک.

۳. ر.ک. بحار الانوار، ج ۲۳، کتاب الامامة، حدیث شماره ۱۶، ۱۷، ۱۸.

۴. ر.ک. پیشین، حدیث ۲۳.

۵. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۱۹۶.

گردنه‌های معنوی و باطنی نیز پُر است از دزدان و راهزنانِ ابلیس‌صفت. پس این راه را نیز نمی‌توان بدون بدرقه صاحب‌ولایتی درنوردید.

وجه سوّم: در سلوک راه حقیقت، شبهات و آفات بسیار ظاهر می‌شود که باید رادرفته‌ای صادق و عالم و آگاه آن آفات را شناسایی و دفع نماید. و... وجوه دیگر^۱.

سعیدالدین فرغانی در اهمیت یافتن راهنمای صالح و صادق گوید: «پس اگر طالبی را شیخی مرشد، صاحب بصیری واصل، مأذون از طرف حق به دعوت که در عصر ما از کیمیا و سیمرخ، عزیزالوجودتر است دست دهد، بر وی بادا که دست از دامنش ندارد و خود را بکلی به وی سپارد و تا او به صاحب‌دلی او، گواهی ندهد و به سفر و مفارقت اشارت نفرماید، البته مفارقت خدمتش نکند. هرچند در خود آثار رشد و امارات فتح مشاهده کند»^۲.

در تعالیم صوفیه، مرید نباید بر مرشد و پیر اعتراضی نماید و از تصرفات ظاهری و باطنی او خارج شود. و گفته‌اند: مرید مانند تخمی است که زیر مرغ قرار می‌گیرد تا به جوجه تبدیل شود. اگر تخم از تصرف و اختیار مرغ خارج شود تباه و فاسد می‌گردد و دیگر هیچ مرغ دیگری نمی‌تواند آن را تبدیل به جوجه کند. همین‌طور اگر سالکی، مردود پیری شود دیگر اگر همه مشایخ عالم هم جمع شوند او را به کمال نتوانند رسانید. زیرا او مردود جمله مشایخ است^۳.

از نُبی^۴ بشنو ضلال رهروان که چه‌شان کرد آن پلّیسِ بذروان (۲۹۴۸)
از قرآن بشنو که چه‌سان، شیطان‌صفتانِ بد دل افراد انسانی را به گمراهی کشانده‌اند.

صد هزاران ساله راه از جاده دور بُردشان و، کردشانِ ادبار^۵ و عور^۶ (۲۹۴۹)
شیطان‌صفتان، صدها هزار سال، آنان را از رسیدن به راهِ راست، دور کردند، و به شقاوت دچارشان نمودند و جامه تقوا و لباس پروا را از تنشان برکنندند و از معنا برهنه و عاری‌شان ساختند.

۱. ر.ک. مرصادالعباد، ص ۲۲۵-۲۲۸.

۲. مشارق‌الداری، ص ۷۰.

۳. ر.ک. مراحل‌السالکین، ص ۱۱۹.

۴. نُبی: قرآن.

۵. ادبار: بخت برگشتگی، روی گردانیدن اقبال.

۶. عور: برهنه.

(۲۹۵۰) استخوان‌هاشان بسین و مویشان عبرتی گیر و مران خر، سویشان
به آثار و نشانه‌های گمراهان و حق‌ستیزان پیشین بنگر. به استخوان و مویشان نظر کن
و زان پس عبرت و پند بگیر و مرکوب نفسِ اماره را به راهی که آنان رفتند مران. [اشاره‌ای
است به مضمون آیاتی نظیر: قَسِّرُوا فِي الْأَرْضِ فَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ. «پس در
زمین بگردید و بنگرید که فرجام حق‌ستیزان چه‌سان بوده است.»]

(۲۹۵۱) گردنِ خر گیر و سویی راه گش سوی رَه‌بانان و رَه‌دانانِ خوش
گردن خر را بگیر و به سوی راه درست و مستقیم بکش. به سوی راهبانان و راهدانان
سوق بده. [پس نباید مرکوب نفس را به حال خود گذاشت که به پرتگاه شهوت و لغزشگاه
غفلت می‌رود، بلکه باید این مرکوب را با مهار تقوا و افسار پروا به سوی مرشدان کامل و پیران
واصل هدایت کرد.]

(۲۹۵۲) هین مهل^۲ خر را و دَست از وی مدار زآنکه عشقِ اوست، سویی سبزه‌زار
آگاه باش این خر نفس را رها مکن و از آن هرگز دست مکش، زیرا خر، طبعاً به طرف
سبزه‌زار میل می‌کند.

(۲۹۵۳) گر یکی دَم، تو به غفلت و اهلِیش^۳ او رَوَد فرسنگ‌ها سویی حَشیش^۴
اگر تو لحظه‌ای از این خر نفس، غافل شوی و به حال خود، وانهی، او فرسنگ‌ها به
جانب علف‌زار شهوات پیش می‌رود.

(۲۹۵۴) دشمنِ راه است خر، مستِ علف ای که بس خَرَبنده^۵ را کرد او تلف
خر نفس، دشمن راه راست است و مستِ علف‌زار شهوات، ای مرید شهوات، بدان که این
مرکوب نفسانی، بسیاری از شیفتگانش را تباه کرده است. [در اینجا نفس را به خر، مثال

۱. سوره نحل، آیه ۳۶.

۲. مهل: رها مکن.

۳. هِلیدن: رها کردن؛ واهلیدن نیز همین معنی را دارد.

۴. حَشیش: گیاه خشک، در اینجا منظور علف است.

۵. خَرَبنده: آنکه تیمار خر کند. مجازاً فرمانبردار هوای نفس.

می‌زند از آن جهت که میل نفس به سوی شهوت و آرزوهای فرومایه است.]

- (۲۹۵۵) گر ندانی ره، هر آنچه خر بخواست عکسِ آن کن، خود بُودِ آن راهِ راست
اگر راه راست را نمی‌شناسی، هرچیز را که خر نفست آن را طلبید، برعکس آن عمل
کن که این کار، خود راه راست و سبیلِ رشاد است.

- (۲۹۵۶) شاوروهُنْ پس آنگه خالفوا إِنْ مَنْ لَمْ يَغْصِهِنَّ ثَالِفُ
با زنان مشورت کنید و آنگاه برخلاف مشورت آنان، عمل نمایید که همانا هرکس در
برابر زنان، سرکشی نکند و تابع آنان گردد هلاک شود. [مصرع اوّل اشارت است به:
شاوروهُنْ فَخَالِفُوهُنَّ^۱. مولانا در این حکایت طویل، همانگونه که خود گفته، مرد را کنایه از
عقل و زن را کنایه از نفس گرفته است. رجوع کنید به بیت شماره (۲۶۱۷) به بعد در همین
دفتر. و منظور او از بیت بالا این است که تابع هوای نفس نباشید. و الاّ دیدگاه مولانا نسبت به
مقام و شأن زن، بس فخیم و عالی است، تا بدان جا که زن را پرتو خدا و مظهر حضرت حقّ
می‌داند. به بیت شماره (۲۴۳۷) در همین دفتر رجوع شود. و شگفت اینک این نظرگاه عالی در
عصری اظهار شده که زن، ابزاری بیش به شمار نمی‌آمده است.]

- (۲۹۵۷) با هوئی و آرزو کم باش دوست چون يُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ اوست
با هوای نفس، کمتر دوستی کن که همو تو را از راه خدا گمراه می‌کند. [مصرع دوم
اشارت است به آیه ۲۶ سورة ص: ... لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... «...از خواهش
نفس، پیروی مکن که تو را از راه خدا گمراه سازد...»]

- (۲۹۵۸) این هوا را نشکند اندر جهان هیچ چیزی همچو سایهٔ همرهان
هوئی و خواهش نفس، بسی استوار و مستحکم است، هیچ چیز آن را نمی‌تواند درهم
شکند مگر سایهٔ اولیاءالله. [پس مولانا در این فصل جلیل بر لزوم داشتنِ مرشد صالح و هادی
لایق تصریح کرده است.]

وصیت کردن رسول علیه السلام علی را کَرَمُ اللَّهِ وَجْهَهُ که چون
هر کسی به نوع طاعتی تقرب جوید به حق تو تقرب جوی به صحبت
عاقل و بنده خاص تا از همه پیشقدم تر باشی
این فصل جلیل نیز در لزوم داشتنِ مرشد و هادی است.

(۲۹۵۹) گفت پیغمبر علی را کای علی شیرِ حقی، پهلوانی، پُردلی
پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) گفت: ای علی تو شیرِ حقی و پهلوانِ یل و شجاعی هستی.

(۲۹۶۰) لیک، بر شیری^۱ مکن هم اعتماد اندر آ در سایه نخل امید
ولی تو حتی بر شیر بودن خود نیز اعتماد مکن، بلکه در زیر سایه نخل امید باش.
منظور از نخل امید، امید حضرت کردگار است. [اشاره است به حدیث: يَا عَلِيُّ إِذَا تَقَرَّبَ النَّاسُ
إِلَى خَالِقِهِمْ فِي أَبْوَابِ الْبِرِّ فَتَقَرَّبْ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعَقْلِ تَسْبِقُهُمْ بِالْذَرَجَاتِ وَالزُّلْفَى عِنْدَ النَّاسِ وَ
عِنْدَ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ^۲.] ای علی چون می بینی که مردم با انواع نیکوکاریها به آفریننده خود تقرب
می جویند تو با خردهای گونه گون به او تقرب جو که بر همه آنان پیشی خواهی جست در
درجه ها و مراتب قرب میان مردم و نزد خدا در آخرت. «اعتماد» باید به صورت محال
«اعتمید» خواند تا قافیه درست آید. |

(۲۹۶۱) اندر آ در سایه آن عاقلی کیش نداند بُرد از ره، ناقلی^۳
در زیر سایه آن خردمندی در آ که هیچگونه نقل و روایت بی اساسی نتواند او را از راه
به بیراهه کشاند. [اگر فردی به عقل کلی برسد، هیچ قیل و قال و مناقشه و جدال لفظی و
استدلالی نمی تواند سنگ راه او شود. |

(۲۹۶۲) ظلّ او اندر زمین، چون کوه قاف روح او، سیمرخ بس عالی طواف
سایه چنین عاقل کاملی در روی زمین، مانند کوه قاف است که در همه جا گسترده

۱. شیری: شیر بودن، یای مصدری است.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۳۱.

۳. ناقل: جابجا کننده، مجازاً هر چیزی که سبب انحراف از حق شود.

شده و در عین حال، کسی نمی‌تواند به اصلِ آن، واصل شود. و روح او، همچون سیمِ رغ بلند پروازی است که بر بلندای حقایقِ عالی و اسرار سامی پرواز می‌کند.^۱

گر بگویم تا قیامت نعت^۲ او هیچ آن را مَقْطَع و غایت مجو (۲۹۶۳)
اگر تا روز قیامت دربارهٔ اوصاف آن عاقل کامل سخن بگویم، اوصاف او را پایان و
انتهایی نیست.

در بشر، رُوپوش کرده ست آفتاب فهم کن واللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَاب (۲۹۶۴)
خداوند آفتاب حقیقت است و به وسیلهٔ روپوش و حجابِ انسان کامل خود را نشان
می‌دهد، زیرا با اسماء و صفاتش در او تجلّی کرده است. این نکتهٔ توحیدی را دریاب و گمان
مدار که این نکته به معنی حلول و اتحاد است. خداوند به صواب و راست داناست از هر کس
است. [انسانِ کامل، آینه و مظهر اسماء و صفات حق است. مراجعه شود به دفتر ششم، بیت
(۳۰۵۹) به بعد.]

یا علی از جمله طاعاتِ راه برگزین تو سایهٔ بندهٔ اله (۲۹۶۵)
ای علی، تو از همهٔ این طاعات و عبادات، سایهٔ آن بندهٔ کامل الهی را اختیار کن،
زیرا وصول به این بنده از جمیع طاعاتی که همراه با راهبر کامل نیست برتر و بهتر است.

هر کسی در طاعتی بگریختند خویشان را مَخْلَصی^۳ انگیختند (۲۹۶۶)
هر کسی به طاعتی پناه برده است و برای رهایی از قهر و عذاب حق، پناهگاه و محلّ
نجاتی فراهم آورده است.

تو برو در سایهٔ عاقل گریز تا رهی ز آن دشمنِ پنهانِ ستیز (۲۹۶۷)
تو باید بروی در سایهٔ حمایت عاقل کامل قرارگیری تا از گزند دشمنی که نهانی ستیز و
عناد می‌ورزد نجات یابی. یعنی او خطر و ساوس نفس خلاص شوی.

۱. کوه قاف: ر. ک. بیت شماره (۲۲۴۶) همین دفتر.

۲. نَعْت: وصف کردن.

۳. مَخْلَص: راه خلاصی.

(۲۹۶۸)

از همه طاعات، اینت بهتر است سبق یابی بر هر آن سابق که هست
اینکه پیرو عاقل کامل شوی و او را راهبرت سازی، از هر طاعتی بالاتر و بهتر است. با
این کار بر همه پیشی گیرندگان پیشی خواهی گرفت. [این ابیات اشارت به این است که در
تحت تصرف ولی و مرشد کامل قرار گرفتن از هر طاعتی که بدون تابعیت از امام و راهبر انجام
شود فاضل تر است چنانکه در روایاتی آمده است که شرط قبولی هر طاعت و عملی، قبول
ولایت است.^۱ و ولایت، قبل از هر چیز خدا را دوست و صاحب خود دانستن است: اللَّهُ وَلِيُّ
الَّذِينَ آمَنُوا. و در مرتبه بعد درآمدن به بیعت و لوی اولیاست.]

(۲۹۶۹)

چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضر رَوُ
وقتی که پیر کامل به عنوان ارشاد، تو را پذیرفت، تسلیم او شو. و مانند تابعیت
موسی (ع) از خضر (ع) نسبت به او منقاد و مطیع باش.

(۲۹۷۰)

صبر کن بر کارِ خضری بی نفاق تا نگوید خضر: رَوُ هذا فِراق
در برابر همه دستورات و ارشادات آن عاقل کامل که خضر زمان و ولی دوران --
صبر کن. تا مباد که او به تو بگوید: برو که اینک جدایی است بین من و تو. [اشاره است به
داستان خضر (ع) و موسی (ع) که شرح آن در سوره کهف آیات ۶۴ تا ۸۴ آمده است. وقتی که
موسی (ع) به طریق استفهام، بر کار خضر (ع) اعتراض آورد. او به موسی گفت: هذا فِراقُ بَیْنِی
و بَیْنِک «اینک جدایی است بین من و تو.»]

(۲۹۷۱)

گرچه کشتی بشکند، تو دَمِ مزن گرچه طفلی را کُشد، تو مو مَکَن
اگر خضر، کشتی را درهم شکست نباید سخنی و اعتراضی عنوان کنی و اگر کودک
کشت نباید شیون و زاری سردهی و از ناراحتی، موهای خود را بکنی

(۲۹۷۲)

دستِ او را حق، چو دستِ خویش خواند تا یدالله فوق اَیْدِیْهِمِ براند
خداوند، دست آن ولی را دست خود خواند، تا آنجا که فرمود: «دست خدا بالاتر از

۱. ر.ک. امالی شیخ مفید، ص ۱۵.

۲. خضر: ر.ک. بیت شماره (۲۲۴) همین دفتر.

دست‌بندگان است». [اشارت به آیه ۱۰ سورة فتح. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۸) دفتر دوم.]

دستِ حق می‌راندش زنده‌ش کند زنده چه بود؟ جانِ پاینده‌ش کند (۲۹۷۳)
دست حق تعالی است که آن کودک را می‌کشد و زنده می‌گرداند، زنده کردن چیست؟
یعنی آن، کاری آسان است، بلکه او را به مرتبهٔ جانِ ابدی و نامیرا می‌رساند.

هر که تنها، نادراً این ره بُرید هم به یاریِ دلِ پیران رسید (۲۹۷۴)
کم‌اند افرادی که این راه حق را تنها و بدون راهبر طی کنند و به مقصود برسند. ولی به
لحاظ معنوی باز از برکت وجود مرشدانِ عالی‌مقام و پیران واصل است که این فرد
به تنهایی طی طریق کرده است. زیرا او با واسطه‌هایی که به آن ولی مربوط می‌شوند سلوک
کرده است.

دستِ پیر از غایبان، کوتاه نیست دستِ او، جز قبضهٔ الله نیست (۲۹۷۵)
دست ارشاد پیر، نه تنها حاضران را یاری می‌کند بلکه حتی غایبان را نیز مشمول
ارشاد خود می‌گرداند. زیرا دست پیر، چیزی جز دست خدا نیست. [غایبان، در اینجا کسانی
هستند که بی‌اطاعت از مرشد حاضر، از روحانیت اولیای پیشین کسب فیض می‌کنند.]

غایبان را چون چنین خلعت دهند حاضران از غایبان لاشک پهنند (۲۹۷۶)
وقتی که اولیاءالله از غایبان، دستگیری می‌کنند، بی‌گمان، شایستگی حاضران (پیروان و
تابعان ولی و مرشد) از غایبان بیشتر و بهتر است. یعنی آنان که دست ارادت به یکی از
اولیاء داده‌اند اگر جهد کنند بیشتر می‌توانند سلوک کنند تا آنان که خود به تنهایی طی طریق
می‌کنند.

غایبان را چون نَواله^۱ می‌دهند پیشِ حاضر تا چه نعمت‌ها نهند (۲۹۷۷)
وقتی که غایبان این‌گونه توسط اولیاءالله مورد بخشش و عطا واقع می‌شوند، بین آنکه
در محضر آنان حاضر است و سرسپرده به آنها، چه خوان و نعمتی دریافت می‌کند.

۱. نَواله: عطا و بخشش.

(۲۹۷۸)

کو کسی کو پیششان بندد کمر تا کسی کو هست بیرون سوي دَر؟

تفاوت میان کسی که در حضور اولیاء الله قرار می‌گیرد و کمر خدمت و همت آنان را می‌بندد با آن کسی که از محضر ایشان غایب است و با واسطه، سلوک می‌کند خیلی زیاد است. [بین کسی که در حضور مرشد و پیر است با کسی که غایبانه ارادت می‌ورزد، فرق است. زیرا اولی بیشتر کسب فیض می‌کند. برخی از شعب صوفیه، عقیده دارند که سلوک، منوط به ارادت به پیر و راهبر نیست. بلکه سالک می‌تواند بدون پیر هم سلوک کند. از شعب صوفیه، اویسیان براین راه رفته‌اند. اویسی کسی را گویند که به ظاهر پیری ندارد و از روحانیت حضرت رسول اکرم (ص) یا یکی از مشایخ مستفید می‌شود و کسب فیض می‌کند.^۱]

(۲۹۷۹)

چون گزیدی پیر، نازک دل مباش سست و ریزیده^۲ چو آب و گل مباش

وقتی که مرشدی را اختیار کردی، شکننده و زودرنج مباش که با هر ناملایمی زود برنجی و طاقت ریاضت و کلام سنگین و درشت پیر را نداشته باشی، پس مانند آب و گل، سست و بی‌طاقت مباش.

(۲۹۸۰)

گر به هر زخمی تو پُرکینه شوی پس کجا بی‌صیقل، آینه شوی؟

اگر تو با هر زخمی، کینه بردل‌گیری و بر آشویی، پس چه سان می‌توانی آینه درخشان و صیقلی شده گردی؟ یعنی نمی‌توانی. [سالک راه حق، باید بر سختی‌های ترک خواهش نفسانی صابر باشد و هرگونه رنجی را در راه رسیدن به کمال روحی و فضایل معنوی، تحمّل کند و دل به لذت‌های آنی و حیوانی نسپارد و هر لذتی را قربانی راه حقیقت کند زیرا این لذایذ، پایدار نیستند بلکه لذت حق، پایدار و جاودان است. حقیقت، گردنه‌هایی پرپیچ و خم دارد که نیل بدان بر هر کسی آسان نیست. بلکه تنها کسانی می‌توانند بدان مقصد برسند که رنج راه را برخود هموار کرده و آمادۀ ریاضت و ترک شهوات باشند. داستان بعدی گویای این مطلب است.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، دفتر سوم، ص ۱۲۲۹.

۲. ریزیده: سست و ناتوان. صفت مفعولی از مصدر ریزیدن که تلفظ دیگری از ریختن است.

کبودی زدنِ قزوینی بر شانگاه، صورتِ شیر و پشیمان شدنِ او به سبب زخمِ سوزن

خلاصه داستان

قزوینیان، رسم داشتند که قسمت‌هایی از بدن خود را خالکوبی کنند. مردی بر صورت پهلوانان و نه بر سیرت ایشان، نزد دلاکی رفت تا نقشی بر بدنش بکوبد. استاد خالکوب از او پرسید: چه نقشی بزنم؟ پهلوان گفت: نقش شیر را تصویر کن! وقتی که دلاک نیش سوزن را بر پوست او فرو کرد، درد و سوز شدیدی بر آن پهلوان بی‌تاب غالب شد و فریادی دردآلود برآورد و از دلاک پرسید: کدامیک از اعضای شیر را نقش می‌زنی؟ گفت: دُم او را. پهلوان گفت: دُم را رها کن و از جای دیگرش آغاز کن! دلاک شروع به کار کرد و همینکه نیش سوزن را بر پوستش خلاند این بار نیز فریاد پهلوان، بلند شد و گفت: این دیگر کدام عضو شیر است؟ دلاک گفت: از گوش او شروع کرده‌ام. پهلوان که طاقتِ نیش سوزن نداشت گفت: گوش او را نیز رها کن و کار را فیصله بده. دوباره دلاک کار خالکوبی را شروع کرد و باز آن پهلوان، نالید و گفت: حالا دیگر کدام عضو شیر را نقش می‌زنی؟ گفت: نقشِ شکم شیر را. پهلوان گفت: شکم شیر را هم رها کن که درد و سوزِ آن بسیار است. سرانجام دلاک بینوا بیتاب شد و از سرخشم و دلتنگی، بساط خالکوبی را بر زمین کوفت و گفت: آخر در این دنیا آیا کسی هم شیر بدون دُم و سر و شکم دیده است؟ چنین شیری را خدا هم نیافریده است!

اما در باب مأخذ این داستان، استاد فروزانفر می‌نویسد: «مأخذ این حکایت ظریف را به دست نیاوردم و دلیل آنکه مولانا خالکوبی را راه و رسم مردم قزوین می‌شمارد، هم نمی‌دانم. ظاهراً همان‌گونه که از قصه‌گویان شنیده به نظم آورده است.^۱»

❖

به هر حال، مولانا در این داستان می‌خواهد بگوید هر که خواهان همراهی با انبیاء و اولیاء بزرگوار است و می‌خواهد به مدارج بالای روحانی و معالی والای اخلاقی برسد باید بر سوزش و درد ریاضت، صابر باشد و از حرمان نفس آثاره نهراسد.

بِقَدْرِ الْكَدِّ تُكْتَسَبُ الْمَعَالِي وَمَنْ طَلَبَ الْعُلَى سَهَرَ اللَّيَالِي
«هرکس به اندازه رنجی که می‌برد، کمالات والای معنوی را به دست می‌آورد. و هر کس خواهان بلندمرتبتی است باید رنج بیداری شبانه را برخود هموار سازد.»

❖ ❖ ❖

(۲۹۸۱) این حکایت بشنو از صاحب‌بیان^۲ در طریق و عادت قزوینیان

این حکایت را که درباره شیوه و عادت مردم قزوین است، از قصه‌گویی بشنو.

(۲۹۸۲) بر تن و دست و کتف^۳ها بی‌گزند از سر سوزن کبودی‌ها زنند^۴

مردم این شهر، بر تن و دست و شانه خود، بی‌آنکه ناراحت شوند خال می‌کوبند.

(۲۹۸۳) سویی دلاکی^۵ بشد قزوینی‌ای که کبودم زن، بکن شیرینی‌ای

مردی قزوینی نزد دلاکی رفت و به او گفت: از راه شیرینکاری و لطف، بدن مرا خالکوبی کن.

۱. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۲۳۲.

۲. صاحب‌بیان: قصه‌گو.

۳. کتف: شانه، دوش.

۴. کبودی زدن: خال کوبیدن، خالکوبی، بدین طریق که با سر سوزن، پوست را می‌خراشند و در محل خراش، سُرْمه یا نیل و یا مرکب می‌افشانند. خالکوب، نقش‌های مختلفی از قبیل حیوانات و گیاهان و یا چهره آدمی بر روی ساعد و یا سینه و شانه و پشت نقش می‌زند. خالکوبی از زمانهای دیرین و در عصر جاهلیت مرسوم بوده و در اسلام، نهی شده است. (ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۲۳۲)

۵. دلاک: کیسه کش حَمام. در روزگار پیشین، وظیفه دلاک، فقط کیسه کشیدن نبود، بلکه کارهای دیگری از قبیل ختنه کردن و حجامت و... برعهده داشت.

گفت: چه صورت زنم ای پهلوان؟ گفت: برزن صورتِ شیرِ ژیان^۱ (۲۹۸۴)
دلاک گفت: ای پهلوان، چه نقشی بر بدنت بنگارم؟ قزوینی گفت: نقش یک شیرِ ژیان را بزن.

طالع^۲ شیر است، نقشِ شیرِ زن جَهد کن، رنگِ کبودی سیرِ زن (۲۹۸۵)
زیرا طالع شیر است، بنابراین بکوش تا نقش یک شیر را با رنگی سیر و غلیظ بر بدنت بزنی.

گفت: بر چه موضعت صورت زنم؟ گفت: بر شانه زن آن رَقَمِ صَنَم (۲۹۸۶)
دلاک گفت: بر کدام قسمت از بدنت این نقش را بگویم؟ پاسخ داد: بر شانه‌ام.

چونکه او سوزن فرو بردن گرفت دردِ آن در شانگه، مَسکن گرفت (۲۹۸۷)
همینکه دلاک، نیش سوزن را بر پوست او فرو بُرد، از خلیدن سر سوزن بر پوست بدنت احساس درد و سوزش کرد.

پهلوان در ناله آمد کای سَنی^۳ مَر مرا کُشتی، چه صورت می‌زنی؟ (۲۹۸۸)
آن پهلوان قزوینی نالید و گفت: ای بزرگوار، تو که مرا کُشتی، چه کار می‌کنی؟ چه نقشی می‌زنی؟

گفت: آخر شیر فرمودی مرا گفت: از چه اندام کردی ابتدا؟ (۲۹۸۹)
دلاک گفت: شما فرمودید که نقش شیر بزنم. پهلوان قزوینی گفت: از کدامیک از اعضای بدن شیر، آغاز به خالکوبی کرده‌ای؟

گفت: از دُمگاه، آغازیده‌ام گفت: دُم بگذار ای دو دیده‌ام (۲۹۹۰)
دلاک گفت: از دُم شیر شروع کرده‌ام. پهلوان قزوینی گفت: ای عزیز من، دُم را رها کن.

۱. شیر ژیان: شیر خشمگین.

۲. طالع: ر. ک. بیت شماره (۷۵۲) همین دفتر.

۳. سَنی: روشن، بلند، مجازاً بلندپایه، بزرگوار.

لازم نیست دُمش را نقش بزنی.

(۲۹۹۱) از دُم و دُمگاهِ شیرم دَم گرفت^۱ دُمگاهِ او دُمگهم، مُخکم گرفت
زیرا از دُم و دُمگاهِ شیر، نَفَس بند آمد و جانم به لب رسید. دُمگاهِ شیر، مجرای تنَفَس
مرا بند آورد.

(۲۹۹۲) شیرِ بی دُم باش، گو ای شیرِ ساز که دلم سُستی گرفت از زخمِ گاز
ای که نقش شیر را بر بدنم می سازی، بگو شیرِ بی دُم باشد، زیرا دلم از زخمِ گاز و
خلیدن سوزن از حال رفت و دچار ضعف شدم.

(۲۹۹۳) جانبِ دیگر گرفت آن شخص، زخم بی مُحابا^۲، بی مُواسا^۳، بی زرحم
دَلّاک وقتی بیتابی آن پهلوان را دید، از جای دیگر شیر شروع به کار کرد. بی آنکه
نرمش و مدارا نشان دهد سوزن را بر تن او کوبید.

(۲۹۹۴) بانگ کرد او کین چه اندام است ازو؟ گفت: این گوش است ای مردِ نکو
باز آن پهلوان قزوینی فریاد بلند کرد که: این دیگر کدام عضو شیر است؟ دَلّاک جواب
داد: ای مرد نکوکار، این، گوش شیر است.

(۲۹۹۵) گفت: تا گوشش نباشد ای حکیم گوش را بگذار و کوتاه کن گلیم^۴
پهلوان گفت: گوشش را نیز رها کن ای مرد خردمند. گوش را نقش زن و کار را مختصر کن.

(۲۹۹۶) جانبِ دیگر خَلِش^۵ آغاز کرد باز قزوینی فغان را ساز کرد
دَلّاک از قسمتِ دیگر بدن او، سوزن را فرو کرد باز قزوینی ناله و فغان سرداد.

۱. دَم گرفتن: تنگ آمدن نَفَس.

۲. مُحابا: طرفداری کردن، مجازاً مدارا و نرمش.

۳. مُواسا: یاری دادن، کمک کردن، مجازاً همراهی و نرمش.

۴. کوتاه کردن گلیم: مجازاً مختصر کردن

۵. خَلِش: فرو بردن نوکِ تیز بر چیزی.

کین سوم جانب چه اندام است نیز؟ گفت: این است ایشکم شیر، ای عزیز (۲۹۹۷)
قزوینی گفت: این سومین جا دیگر کدام عضو است؟ دلاک گفت: ای عزیز من، این، شکم شیر است.

گفت: تا ایشکم نباشد شیر را چه شکم باید نگار سیر را (۲۹۹۸)
قزوینی گفت: از این قسمت نیز صرف نظر کن و شکم برای شیر نقش نکن.

خیره شد دلاک و بس حیران بماند تا به دیر انگشت در دندان بماند (۲۹۹۹)
دلاک از این کار قزوینی شگفت زده شد و از شدت حیرت تا دیر زمانی انگشت در دندان نهاد. یعنی سخت شگفت زده شد که چرا این مرد که مدعی پهلوانی است از نیش سوزنی عاجز و درمانده شده است!

برزمین زد سوزن آن دم اوستاد گفت: در عالم کسی را این فتاد؟ (۳۰۰۰)
استاد خالکوب از روی خشم، سوزن را برزمین کوفت و گفت: آیا در جهان تاکنون چنین چیزی رخ داده است؟!

شیر بی دم و سر و ایشکم که دید؟ این چنین شیری خدا خود، نافرید (۳۰۰۱)
دلاک گفت: شیر بدون دم و سر و شکم را که دیده است؟! این گونه شیر را خدا هم نیافریده است. [نتیجه گیری این داستان را مولانا این گونه بیان می دارد:]

ای برادر، صبر کن بر درد نیش تا رهی از نیش نفس گبر خویش (۳۰۰۲)
ای برادر، بردرد نیش ریاضت و سوز عبادت، صبر کن تا از نیش و گزند نفس کافرت رهایی یابی. [درد نیش، کنایه از مجاهده با نفس و ریاضت است. جهاد با نفس که در فرمایش حضرت ختمی مرتبت (ص) به جهاد اکبر تعبیر شده از مهم ترین شرط سلوک است. زیرا نفس، خاصیت تلون دارد. یعنی به رنگ های مختلف در می آید. ممکن است کسی را در جامه جاه گمراه کند و دیگری را با غرور بر طاعت و عبادت و یکی را با علم و دیگری را با شهوات پست حیوانی و... از اینرو جهاد با نفس که مهم ترین وظیفه و ریاضت است، عبارت از تهذیب

اخلاق است.^۱ در قرآن کریم، مکرراً به جهاد با نفس و مقابله با هوای و هوس تأکید شده است. از آن جمله: فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَّ أَنْ تُغْدِرُوا... «از هوای نفس، پیروی نکنید، مباد که از راه عدل کز روید...»^۲

عرفا، جهاد با نفس و ریاضت را یکی از مهم‌ترین شرط سلوک دانسته‌اند و در اهمیت آن گفته‌اند: «نهاد آدمی آنکه پاک شود که در دریای مجاهدت افتد. کسی که در مجاهدت بر خود بسته دارد، لشکر هوای، وی را به غارت بردارد و بر وی غالب شود... و یا بر احوال او مستولی شود تا هرچه کند برای خلق کند»^۳.

مولانا در توصیف ریاضت و مجاهدت نفس گوید:

ای خُتک آن کو جهادی می‌کند	بر بدن زجری و دادی می‌کند
تا ز رنج آن جهانی وا رهد	برخود این رنج عبادت می‌نهد
جهد کن تا می‌توانی ای کیا	در طریق انبیاء و اولیا
کافر من گر زیانی کرد کس	در ره ایمان و طاعت یک نفس
جان سپر کن تیغ بگذار ای پسر	هر که بی سر بود از این شد بُرد سرا

(۳۰۰۳) کان گروهی که رهیدند از وجود چرخ مهر ز ساجستان، آرد سجود
زیرا آن گروهی که از هستی بشری و اوصاف مادی خود رهیدند و خلاص شدند، سپهر گردان و خورشید تابان و ماه فروزان در برابر عظمت و بزرگی ایشان به سجده درآمده است.

(۳۰۰۴) هر که مُرد اندر تنِ او نفسِ گبر مر ورا فرمان بَرَد خورشید و ابر
هر آنکس که نفسِ سرکش در او بمیرد، خورشید و ابر و کلاً همه کائنات، مطیع فرمان او می‌شوند. [آدمی با تهذیب خود امیر جهان می‌شود و در تکوین تصرف می‌کند.]

(۳۰۰۵) چون دلش آموخت شمع افروختن آفتاب او را نیارد سوختن
هر آنکس که شعله عشق حقیقی در باطنش زبانه کشد، خورشید و عوامل طبیعی نمی‌تواند بر او گزندی رساند. [عناصر مادی در او تأثیر ندارد، بل او بر عناصر قاهر است.]

۱. مجمع البحرین، ۴۸۶.

۲. سوره نساء، آیه ۱۳۵.

۳. مناقب الصوفیه، ص ۵۳.

گفت حق در آفتابِ مُنتَجِم^۱ ذکرِ تَزَاوُر، کَذی عَنْ کَهْفِهِمْ
(۳۰۰۶)
خداوند در قرآن (سوره کُف، آیه ۱۷)، در حقِ اینان فرمود: وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ. «و خورشید را بینی که چون برآید از غارشان به سمت راست گراید و چون فرو رود، به سمت چپشان گردد و آنها در فراخنای غارند.» [اکثر مفسران گفته‌اند که در غار به سوی شمال و رو به روی بنات النعش بوده است و آفتاب بدین گونه می‌تافت تا شعاع آن به درون غار نیفتد و اجساد جوانمردان کُف را نسوزاند.]

خار، جمله لطف، چون گل می‌شود پیشِ جزوی، کو سویی کُل می‌رود
(۳۰۰۷)
خار مانند گل، سراسر لطف و زیبایی می‌شود، هرچند جزء است، ولی به سوی کُل می‌رود و به سمت مرتبه الوهیت که جامع جمیع مراتب هستی است می‌رود.

چیست تعظیم خدا؟ افراشتن خویشتن را خوار و خاکی داشتن
(۳۰۰۸)
تعظیم و بزرگداشت حق تعالی چیست؟ مسلماً خویش را همانند خاک، بی‌ارزش و خوار و بیمقدار دانستن، تعظیم خداوند است.

چیست توحید خدا؟ آموختن خویشتن را پیشِ واحد سوختن
(۳۰۰۹)
توحید خدا چیست؟ آموختن علم معنا و سپس خویش را نزد واحد حقیقی سوزاندن است. یعنی وجود موهوم را ساقط کردن و سوزاندن آن در کوره عشق الهی و رسیدن به مقام فناء. [اساس دین مبین اسلام و همه ادیان آسمانی، توحید است. در قرآن کریم آیات فراوانی بر این معنا دلالت می‌کند که یکی از مشهورترین آن، سوره توحید یا اخلاص است که می‌فرماید: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ... عُرِفَا بِالْهَامِ از آیات قرآنی توحید را آخرین مقام از مقامات سلوک و غایت قصوامی دانند. توحید را عبارت از نفی همه موجودات مجازی و اثبات حق دانسته‌اند: «توحید، افکندن اضافت بود از خویشتن. نگوید: مرا و به من و از من^۲». و باز گفته‌اند: «توحید عبارت است از محو آثار بشریت و تجرد الهیت^۳». توحید را چهار قسم

۱. مُنتَجِم: تا دیرپای و گذران، دارای طلوع و غروب منظم، تابان.

۲. رساله قشیریه، ص ۵۱۹.

۳. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۲۳۴.

دانسته‌اند: ۱. توحید امتثالی ۲. توحید استدلالی ۳. توحید حالی ۴. توحید ذوالجلالی. توحید امتثالی در واقع همان توحید تقلیدی است و در این توحید، فقط شرک جلی نفی می‌شود. اما توحید استدلالی یا علمی آن است که بنده سالک با براهین و ادله وجود خدا را اثبات کند. در این مرحله شرک جلی برطرف می‌شود و بعلاوه پاره‌ای از شرکهای خفی. زیرا در این مرحله سالک، هنوز از کمند «من» و «مایی» نرسته است. اما توحید حالی آن چنان باشد که حال توحید، وصف لازم موخّذ گردد و جمله ظلمات رسوم وجود او، الا اندک با اشراق نور توحید فانی شود، و او قطره‌وار در تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد. توحید ذوالجلالی والاترین مرحله توحید است که همه رنگ‌ها، بیرنگ شود و همه چون‌ها بیچون گردد و همه چیز به اصل خود باز گردد.]

(۳۰۱۰) گر همی خواهی که بفروزی چوروز هستی همچون شب خود را بسوز
اگر می‌خواهی که همانند روز، فروزان و شعله‌ور شوی، وجود همچون شب تیره و تارت را بسوزان تا هیچ اثری از موجودیت طبیعی‌ات که اسیر زنجیر شهوات است نماند.

(۳۰۱۱) هستی‌ات در هست آن هستی نواز^۱ همچو مس در کیمیا^۲ اندر گداز
ای سالک، موجودیت خویش را در وجود آن بخشنده هستی بگدازان همانند گداختن مس در کیمیا. [همان‌طور که مس، می‌گدازد و در کیمیا به زر ناب مبدل می‌شود، تو نیز مس وجودت را در کیمیای وجود حق تعالی فانی کن تا به بقای حقیقی برسی. چنانکه داستان بعدی نیز گویای همین مطلب است.]

(۳۰۱۲) در من و ما، سخت کردستی دودست هست این جمله خرابی ازدو هست
تو به «من» و «مایی» سخت چسبیده‌ای، یعنی همچنان در قید و بند هویت کاذب به سر می‌بری. ولی خبر نداری که همه این تباهی‌ها و ویرانی‌های روحی و اخلاقی از دوگانگی حاصل می‌شود. اینکه تو خود را در مقابل حضرت حق، کسی بدانی آشیانه زشتی‌ها و اُمّ‌الفساد است.

۱. هستی نواز: منظور حق تعالی است.

۲. کیمیا: ر.ک. بیت شماره (۵۱۶) همین دفتر.

رفتنِ گرگ و روباه در خدمتِ شیر به شکار

خلاصه داستان

شیری همراه گرگ و روباهی به شکار رفتند، و یک گاو وحشی و یک بُز کوهی و یک خرگوش، شکار کردند، آنگاه شیر به گرگ، دستور داد تا حیواناتِ صید شده را میان خود تقسیم کند. گرگ گفت: گاو وحشی، سهم شیر باشد، بُز کوهی، سهم خودم و خرگوش نیز سهم روباه. شیر ناگهان برآشفته، زیرا دید که گرگ در محضر شاهانه او، حرف از «من» و «تو» و «قسمت من» و «قسمت تو و او» می‌زند. در حالی که این صیدها فقط با حضور نیرومند شیر حاصل شده است. از اینرو برای عقوبتِ گرگ، پنجه‌ای قوی بر او زد و در دم هلاکش نمود. سپس رو به روباه کرد و گفت: صیدها را تو تقسیم کن! روباه که سرنوشت ناگوار گرگ را دیده بود دچار بیم شد و گفت: تقسیم در اینجا معنی ندارد. همه این صیدها به حضرت سلطان، تعلق دارد و ما را در آن بهره‌ای و سهمی نیست! این گاو تنومند، چاشت حضرت سلطان است و آن بُز، سهم میانه روز و این خرگوش، سهم شام او.

شیر وقتی که دید روباه مانند گرگ از «من» و «تو» حرفی نزد و اظهار وجود ننمود خوشحال شد و صیدها را بدو بخشید و گفت: تو دیگر روباه نیستی، بلکه خودِ منی.

اما مأخذ این حکایت، کتاب نثرالدّر، از ابوسعید آبی (باب چهاردهم، امثال و نوادر علی‌السنة البهائم، نسخه کتابخانه رضویه) و محاضرات الادباء، ج ۲، ص ۴۱۷ و

کتاب‌الاذکیاء، تألیف ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، طبع مصر، ص ۱۵۷ است.^۱

در کتاب فرائدالسلوک، باب دوم، این داستان چنین آمده است:

«آورده‌اند که شیری که گاو و ماهی از نهیب پنجه او در زمین نفس به نیاز رستندی زد و شیر آسمان از صولت چنگال او در مرغزار فلک گام نیارستی نهاد مرغ از هیبت او بالای بیشه نیارستی پرید و پیل از دهشت او پیرامون صحرا نیارستی گردید.

در بیشه‌ای مقام داشت و در وادی ممکن بود و گرگی و روباهی از جمله مرتبان خدمت و خاصگان حضرت او بودند؛ روزی شیر را تماشای شکار آرزو کرد به نشاط صید مایل شد، گرگ و روباه در صحبت او روانه شدند و در خدمت رکاب او برفتند، شیر گفت: هر یک در طلب صید به گوشه‌ای بیرون رویم و موضع اجتماع ما با آنچه از شکار حاصل شده باشد به فلان بیشه بود مثال را امثال نمودند و فرمان را ارتسام واجب دانستند و هر یکی به طرفی روی نهادند و از جانی برفتند، چون زمانی چند برآمد به هم جمع شدند به موضع معهود شیر خرگوری شکسته بود و گرگ آهویی صید کرده و روباه خرگوشی گرفته چون جمله جمع شدند شیر گرگ را گفت: بیا این صیدها را قسمت کن، گرگ گفت: قسمت راست است و نصیب هر یک مفروز، خرگور ملک را، و آهو مرا و خرگوش، روباه را، شیر از این قسمت در خشم شد پنجه بزد و سرگرگ از تن برگرفت و پیش نهاد و در میان خشم و کینه، روباه را گفت: بیا قسمت کن، روباه گفت: خرگور را ملک، راتب چاشت سازد؛ و آهو، راتب شام و خرگوش را تنقلی می‌فرماید. شیر گفت: قسمتی بدین زیبایی از که آموختی؟ گفت: از آن سر که در پیش تخت ملک نهاده است.^۲



در این حکایت دو منظور اصلی نهفته است. یکی فانی کردن وجود موهوم خود در وجود حقیقی، و دیگر عبرت گرفتن از حوادث. اگر آدمی از خودبینی دست کشد و به هستی حقیقی پیوندد جاودانه شود، و نیز اگر از حوادث تاریخ عبرت گیرد از تباهی و سقوط در امان ماند.



۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۲۸.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۲۹-۳۰.

- شیر و گرگ و روبهی بهرِ شکار رفته بودند از طلب در کوهسار (۳۰۱۳)
شیر و گرگ و روباهی برای شکار، به کوهسار رفته بودند.
- تا به پشتِ همدگر بر صیدها سخت بر بندند، بند و قیدها (۳۰۱۴)
تا با یاری و کمک یکدیگر، دامها و بندهای شکار را استوار و محکم ببندند تا صیدها را گرفتار سازند.
- هر سه با هم اندر آن صحرائِ ژرف صیدها گیرند، بسیار و شِگرف^۱ (۳۰۱۵)
هر سه با یکدیگر در آن هامون پهناور و عظیم، صیدهای زیاد و خوشایندی بگیرند.
- گر چه زیشان شیرِ نر را ننگ بود لیک کردِ اِکرام^۲ و همراهی نمود (۳۰۱۶)
شیرِ نر اگرچه از آن دو عار داشت، ولی نسبت به آنان، بزرگواری کرد و رفاقت نشان داد.
- این چنین شه را ز لشکر زحمت است لیک همره شد، جماعت رحمت است (۳۰۱۷)
برای این گونه شاه، لشکر سبب زحمت می‌گردد، ولی با آنان همراه شد، زیرا جماعت و گروه، مایهٔ رحمت است. [اشاره است به حدیث: *الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَفِي الْفُرْقَةِ عَذَابٌ*].^۳ «در جمع و جماعت، رحمت است و در جدایی و تفرقه، عذاب.» شارحی «همره شد» را مصدر گرفته است. در اینصورت یعنی همراه شدن و همراه بودن جماعت، مایهٔ رحمت است. ولی این وجه تکلف بار است. |
- این چنین مه را ز اختر ننگ‌هاست او میانِ اختران، بهرِ سخاست^۴ (۳۰۱۸)
این گونه ماه از ستارگان عار دارد، ولی آن ماه میان ستارگان بود تا به رفیقان و همراهان خود کرم و بزرگواری کند.

۱. شِگرف: نیکو و خوشایند، عجیب.

۲. اِکرام: گرامی داشتن.

۳. احادیثِ منثوی، ص ۳۱.

۴. سخا: بخشش و جوانمردی.

(۳۰۱۹) امرِ شاوَرُهُمْ پیمبر را رسید گرچه رایی نیست رایش را ندید^۱
به عنوان مثال، حق تعالی با آیه شریفه ۱۵۹ سوره آل عمران به پیامبر(ص) دستور می‌دهد که: ... وَ شَاوَرُهُمْ فِي الْأَمْرِ... «در کارها با مسلمانان و اصحاب خود رایزنی کن.»
گرچه هیچ رأی و نظری نمی‌تواند با رأی و نظر پیامبر(ص) برابری و همانندی کند.

(۳۰۲۰) در ترازو، جو رفیقِ زر شده‌ست نئی از آنکه جوچوزر، گوهر شدست
مثال دیگر، در ترازو، «جو» همراه و ملازم طلای گرانبه است. ولی این همراهی و ملازمت، دلیل بر آن نمی‌شود که «جو» ارزشی همانند طلا داشته باشد. [جو، مقیاسی بوده است برای فلزات قیمتی نظیر طلا و نقره.]

(۳۰۲۱) روح، قالب را کُتون همراه شده‌ست مدّتی سگ، حارسِ آدرگه شده‌ست
مثال دیگر، روح اینک همراه کالبد است چنانکه مدّتی نیز سگ، نگهبان درگاه شده بود، مانند سگ اصحاب کهف. ولی این همراهی و ملازمت دلیل بر این نیست که روح، مانند کالبد باشد و سگ به مقام اصحاب کهف، واصل شده باشد. [مصراع دوم، اشاره است به آیه ۱۸ سوره کهف: ... وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ... «... و سگ آنان، بازوان خود گشوده بود بر درگاه...»]

(۳۰۲۲) چون که رفتند این جماعت سوی کوه در رکابِ شیر با فَرّ و شکوه
وقتی که این گروه رو به سوی کوه نهادند، یعنی گرگ و روباه همراه و ملتزم رکاب شیر با شکوه و عظمت راهی کوه شدند.

(۳۰۲۳) گاوِ کوهی و بُز و خرگوشِ زَفْت^۲ یافتند و کارِ ایشان پیش رفت
در آنجا گاوی کوهی و بُزی کوهی و خرگوشی بس دُرشت یافتند و کارشان رو به سامان بود.

۱. ندید: همتا، نظیر. جمع: نَدَدَا.

۲. حارس: نگهبان، حراست کننده.

۳. زَفْت: بزرگ، ستبر.

- (۳۰۲۴) هرکه باشد در پی شیرِ حِراب^۱ کم نیاید روز و شب او را کباب
هرکسی که مِطع شیر جنگی باشد و از او تبعیت کند، روز و شب کبابش، قطع
نمی‌شود. [همین طور هرکس که در صحبت و خدمتِ شیران بیشه طریقت و عارفان
کامل باشد، از علوم و معارف که روزی و رزق آسمانی و قُوتِ روحانی است بی‌نصیب
نمی‌ماند^۲.]
- (۳۰۲۵) چون ز گُهِ در بیشه آوردندشان کشته و مجروح و اندر خون‌کشان
همینکه شیر و همراهانش، شکارهایشان را از کوه به سوی جنگل، کشان کشان آوردند
در حالی که آن شکارها همه کشته و زخمی بودند.
- (۳۰۲۶) گرگ و روبه را طمع بود اندر آن که رود قسمت به عدلِ خسروان^۳
گرگ و روباه در این حدّ طمع داشتند که شکارها مطابق عدالت شاهانه تقسیم شود.
- (۳۰۲۷) عکسِ طَمعِ هردوشان بر شیر زد^۴ شیر، دانست آن طمع‌ها را سَنَد^۵
طمع گرگ و روباه بر دل شیر منعکس شد و حقیقت حال آنان به او معلوم گشت و شیر،
سبب و علتِ طمع گرگ و روباه را دانست. شیر با یقین و فراست، ریشه منشأ طمع آنان را
احساس کرد. [عارف کامل نیز نهانی‌های افراد را در می‌یابد و هیچکس نمی‌تواند احوال
درونی خود را از آنان مخفی کند.].
- (۳۰۲۸) هرکه باشد شیرِ اسرار و امیر او بداند هرچه اندیشه ضمیر
هرکس شیر اسرار و سالار حقایقِ نهفته باشد، هرچه در ضمیر دیگران بگذارد، او بدان
واقف می‌شود. [عارف کامل نیز از درون مردم آگاه است هرچند که احوال باطنی خود را از او
پنهان بدارند. از اینروست که بدانان جواسیس القلوب گویند.].

۱. حِراب: جنگ، جنگی. در اینجا معنی دوم مناسب‌تر است.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۲۲۹.

۳. عدلِ خسروان: عدالت شاهان.

۴. زدنِ عکس: منعکس شدن، معلوم شدن.

۵. سَنَد: چیزی که بدان اعتماد کنند، تکیه‌گاه. در اینجا به معنی منشأ و سرچشمه.

(۳۰۲۹) هین نگه دار ای دل اندیشه خو^۱ دل ز اندیشه بدی در پیش او
ای دل اندیشناک، آگاه باش و دلت را از اندیشه بد و قبیح در محضر او حفظ کن.
[پس اگر می بینی که اولیاء الله اسرار و مکنونات نهفته دیگران را فاش نمی کنند به این دلیل
نیست که واقف نیستند، بلکه وقوف دارند ولی به اقتضای اسم مبارک «ستار» آن اندیشه ها و
مکنونات را افشا نمی سازند. چنانکه فرمود:]

(۳۰۳۰) داند و خر را همی راند خموش^۲ در رُخت خندد برای روی پوش
او تمام افکار و اندیشه های باطنی تو را می داند، و خر را ساکت و آرام می راند، یعنی
مماشات می کند و برای پوشاندن اسرار حتی به رویت لبخند نیز می زند. یعنی در واقع بنا به
مصلحت، تغافل و تجاهل می کند.

(۳۰۳۱) شیر چون دانست آن وسواسِشان^۳ وانگفت و داشت آن دم پایشان^۴
شیر با اینکه وسوسه های درونی آن دو را دریافته بود، ولی چیزی نگفت و آن دم،
رعایت حال ایشان را کرد. و حرمتِ آنان را نگه داشت.

(۳۰۳۲) لیک با خود گفت: بنمایم سزا مر شما را ای خسیسان^۵ گدا
اما پیش خود گفت: ای فرومایگان گدا صفت، من سزای شما را خواهم داد به نحوی
که شایسته شما باشد.

(۳۰۳۳) مر شما را بس نیآمد رای من؟ ظنّتان این است در إعطای^۶ من؟
آیا رأی و اندیشه من برای شما بسنده و کافی نیست؟ آیا این چنین در مورد من و

۱. اندیشه خو: دارای طبع و سرشت اندیشه و فکر. کسی که پیوسته در فکر است، اما نه فکر صواب، بل
خیالات واهی.

۲. خر را خموش راندن: کنایه از مماشات کردن.

۳. وسواس: اندیشه بد که بر دل بگذرد.

۴. پاس داشتن: حرمت نگاه داشتن.

۵. خسیس: فرومایه، پست.

۶. إعطا: بخشیدن.

بخشش من گمان می‌کنید؟

ای خِرَد و رایتان از رایِ من از عطاهاي جهان آرای^۱ من (۳۰۳۴)
ای گرگ و روباهی که اندیشه و خرد شما جملگی از رایِ من ناشی شده و همه آنها
بر اثر بخشش‌های جهان گستر من پدید آمده است.

نقش با نقاش چه اشگالد^۲ دیگر؟ چون سگالش اوش بخشید و خبر (۳۰۳۵)
به عنوان مثال، نقش چه ارزشی دارد که اندیشه کند و ایرادی به نقاش بگیرد؟! زیرا که
این نقاش است که اندیشه و آگاهی را به وی داده است. یعنی وجود نقش و نگار، نشانی است
از اعمال فکر و نظر. [همینطور بنده را نرسد که با حق بستیزد.]

این چنین ظنّ خسیسانه به من مر شما را بود؟ ننگانِ زَمَن^۳ (۳۰۳۶)
آیا در حق من، این گونه گمانِ پست دارید؟ در حالی که مردم زمانه از وجود شما
تنک دارند.

ظائِنِ بِاللّهِ ظَنُّ السُّوءِ را چون منافق سر بیندازم جدا (۳۰۳۷)
آنان که نسبت به خداوند، گمان بد برند، باید همانند منافقان، سرشان را قطع کنم.
امصراع اول اشاره به قسمتی از آیه ۶ سوره فتح: وَ يُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ
وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللّهِ ظَنُّ السُّوءِ... «و تا اینکه مردان و زنان منافق و مردان و زنان
مسرک را که به خدا گمان بد می‌برند عذاب کند...» [

وارهانم چرخ را از ننگتان تا بماند در جهان این داستان (۳۰۳۸)
جهان را از ننگ و عار شما رها سازم، تا این حکایت در دنیا باقی ماند و جهانیان از
این ماجرا عبرت گیرند.

۱. جهان آرا: آرایش دهنده جهان. کنایه از گسترده و جهان شمول.

۲. سگالیدن: اندیشیدن و فکر کردن. بخصوص اندیشه بد.

۳. زَمَن: زمان، روزگار.

(۳۰۳۹)

شیر با این فکر می‌زد خنده فاش بر تبسم‌های شیر، ایمن مباحث
شیر با اینکه این فکرها و اندیشه‌ها را می‌کرد، با این حال، آشکارا لبخند می‌زد، اما
بدان که نباید بر تبسم شیر آسوده و ایمن باشی. [چه ممکن است در پس این حالت خنده و
تبسم، خشمی آتشین و جانگزا نهفته باشد. شیر، هنگام خشم، دندان‌های خود را نمایان می‌کند
و شخص نادان، دچار خیال خام می‌شود و به غلط گمان می‌کند که شیر، در حال تبسم و نشاط
است. از اینرو فارغ و آسوده به کار خود مشغول می‌شود، در حالی که شیر، در این حالت، قصد
هجوم و دریدن او را دارد.

إِذَا رَأَيْتَ نُيُوبَ اللَّيْثِ بَارِزَةً فَلَا تُظَنَّ أَنَّ اللَّيْثَ يَسْبَسِمُ^۱
«هرگاه دندانهای پیشین شیر را دیدی، گمان مبر که می‌خندد.»

(۳۰۴۰)

مال دنیا شد تبسم‌های حق کرد ما را مست و مغرور و خَلَق^۲
مال دنیا، تبسم و لبخند حق تعالی است، و همین مال، ما را مست و غافل و ژنده و
پوسیده کرده است.

(۳۰۴۱)

فقر و رنجوری به استت ای سَنَد کآن تبسم، دام خود را بر گَنَد
ای شخص مورد اعتماد، بدانکه ترش‌رویی دنیا، یعنی فقر و رنجوری و تهیدستی برای
تو بهتر است، زیرا آن لبخند یعنی خوشی دنیا سرانجام، دام خود را آشکار می‌سازد. [پس مال
دنیا و مقام ظاهری، در واقع نوعی و جلوه‌ای از تبسم الهی است، و شخص جاهل نمی‌داند که
در باطن این تبسم، خشمی آتشین و هلاکت‌بار نهفته است. پس مفتون و فریفته آن می‌شود و دل
بدان می‌بازد و سرانجام، به دام هلاک در می‌افتد. در آیه ۱۸۲ سوره اعراف، خداوند حکیم،
این حال را اِسْتِدْرَاج نام داده است: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ.
«آنان که به تکذیب آیات ما پردازند به استدراج، گرفتارشان سازیم از آنجا که هیچ ندانند.» و
استدراج در لغت به معنی این است که شخص، بتدریج و درجه درجه به سوی امری مکروه و
بدفراجم، کشیده شود. درست مانند آنکه از ابتدای ساحل دریا خود را به آب می‌زند و این امر،
باعث نشاط و سرخوشی او می‌شود و با اشتیاق و سرمستی اندک اندک جلوتر می‌رود و آنقدر

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۲۱.

۲. خَلَق: ژنده، کهنه، پوسیده.

پیش می‌رود که ناگهان خود را در نقطه عمیق و بُر موج دریا احساس می‌کند، هرچه دست و پا می‌زند و تَقلاً می‌کند، کمتر نتیجه می‌گیرد و سرانجام، غریق امواج خروشان دریا می‌شود. شخص تبهکار و بدرفتار نیز در دنیا به کامرانی و عیش و هوسرانی مشغول می‌شود، بی‌خبر از اینکه تدریجاً رو به سوی سیاه بختی و بدفرجامی پیش می‌رود، و بالاخره تازیانه جان‌ستان روزگار، بر گرده‌اش فرود می‌آید و او را تباه و سیه گلیم می‌سازد و برخاک بدبختی‌اش می‌نشانند.]

امتحان کردنِ شیر، گرگ را و گفتن که پیش آی ای گرگ، بخش کن صیدها را میان ما
(۳۰۴۲) گفت شیر: ای گرگ این را بخش کن مَغْدِلْت^۱ را نو کن ای گرگِ کُهن
شیر به گرگ گفت: ای گرگ، این شکارها را میان ما تقسیم کن، ای گرگ سالمند،
عدالت خود را نشان بده. [«کهن» در اینجا بر سیبل طنز بکار رفته است. یعنی ای گرگ آزموده
و کارکشته.]

نایب من باش در قسمت گری تا پدید آید که تو چه گوهری؟
(۳۰۴۳) در تقسیم، تو جانشین من باش تا گوهر و اصل ذاتت، شناخته و معلوم گردد که تو چه
اصل و خمیرمایه ای داری؟ [زیرا جوهر افراد، صفت آنان است. آیا دادگر است یا ستمگر؟]

گفت: ای شه، گاو وحشی، بخشِ توست آن بزرگ و تو بزرگ و زَفْت^۲ و چُست^۳
(۳۰۴۴) گرگ گفت: ای شاه و ای سلطان جنگل، گاو وحشی، قسمت تو باشد، زیرا گاو وحشی،
بزرگ است و تو نیز بزرگ و سترگ و چالاکی.

بُز مرا، که بز میانه است و وسط روبه‌ها، خرگوش پستان^۴ بی غلط
(۳۰۴۵) ولی این بُز هم سهم من باشد که اندامی میانه و متوسط دارد، از اینرو مناسب حال من

۱. مَغْدِلْت: عدل و داد.

۲. زَفْت: بزرگ، ستبر.

۳. چُست: چالاک.

۴. پستان: بگير. از مصدر پستاندن به معنی گرفتن.

است. و ای روباه، قسمت تو نیز همین خرگوش است، آن را بگیر بی آنکه خطایی مرتکب شوی.

(۳۰۴۶) شیر گفت: ای گرگ چُون گفتی؟ بگو چون که من باشم، تو گویی ما و تو؟
شیر به گرگ گفت: ای گرگ چه گفتی؟ یک بار دیگر حرفت را تکرار کن! یعنی با چه گستاخی و جُرأتی این گونه حرف زدی؟ بگو ببینم در جایی که من حضور داشته باشم تو با چه جرأتی اظهار وجود می‌کنی و از خودبینی و «مایی» و «تویی» دم می‌زنی؟

(۳۰۴۷) گرگ، خود چه سگ بُود کو خویش دید پیش چون من، شیر بی مثل و ندید؟
گرگ چه سگی است که در حضور شیری مانند من که بی مانند و نظیر هست اظهار وجود کند؟!

(۳۰۴۸) گفت: پیش آ، ای خری کو خود بدید پیشش آمد، پنجه زد او را درید
شیر به گرگ گفت: پیش بیا ای خری که خودپسندی داری و برای خود، «من بودن» قائلی. وقتی که گرگ جلوی شیر رفت او پنجه بر وی زد و هلاکش نمود.

(۳۰۴۹) چون ندیدش مغزِ تدبیرِ رشید^۲ در سیاست^۳ پوستش از سر کشید
برای این جهت شیر، گرگ را از هم درید که گرگ فاقد عقل و تدبیر درست و کامل بود. پس به عنوان مجازات او، پوست از سرش کند. یعنی هلاکش نمود.

(۳۰۵۰) گفت: چون دیدِ مَنّت از خود بُبُرد این چنین جان را ببايد زار مُرد
شیر به گرگ گفت: چون وجود مرا دیدی و این وجود قاهر من، تو را از وجود موهوم و مجازیات فانی نکرد، پس باید این چنین جان، با زاری بمیرد و به فنا واصل شود.

۱. ندید: نظیر و مانند.

۲. رشید: دارای رشد، رشد یافته، کامل.

۳. سیاست: مجازات، کیفر.

- (۳۰۵۱) چون نبودی فانی اندر پیشِ من فضل آمد مر تو را گردن زدن
چونکه در محضر من فانی نشدی و از موجودیتِ عاریتی و اضافیات دست نشستی،
لذا فضل من چنین اقتضا کرد که گردن تو را بزنم و تو را از تشخص مجازیات رها سازم.
- (۳۰۵۲) کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ جز وجهِ او چون نه‌ای در وجهِ او، هستی مجو
همه چیز روی به فنا می‌گذارد مگر ذات خدا. و تا وقتی که وجود خود را در هستی
خدا فانی نکرده‌ای بقا و هستی نباید بخواهی. زیرا در اینجا هستی در نیستی و فانی شدن
است. [در آخر سوره قصص آمده است: کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. «همه چیز رهسپار سرای
نیستی است مگر ذات او.»]
- (۳۰۵۳) هر که اندر وجهِ ما باشد فنا کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ نبود جزا
این بیت مقول قولِ حضرت پروردگار است: هرکس و هرچه که در ذات ما فانی شود،
مشمول این قاعده کلی قرار نمی‌گیرد که: همه چیز به نیستی می‌رود. [زیرا هرکه فانی در حق
شود، در واقع باقی می‌گردد و فناپی نمی‌یابد.]
- (۳۰۵۴) ز آنکه در اِلاست او از لا گذشت هرکه در اِلاست او فانی نگشت
هرکس که از قلمرو لا (نیست شدن وجود موهوم و ظلی و اضافی) بگذرد، یعنی به
مقام فناء برسد، وارد مرتبه اِلا (بقای بعدالفناء، هستی حقیقی) می‌گردد و هرکه به این مرتبه
شریف برسد، دیگر فناء او را فرو نمی‌گیرد. زیرا به هستی محض رسیده است.
- (۳۰۵۵) هرکه او بر در، من و ما می‌زند رَدِّ باب است او و بر لا می‌تند
هرکس که بر درِ خانه خدا برسد و دم از «من» و «ما» بزند، آن شخص مردود درگاه
الهی خواهد بود و مقهور نیستی می‌گردد. [ابیات فوق که از زبان شیر گفته شد، در حقیقت
سخنانِ شیر بیشه هستی یعنی حضرت پروردگار است. سالک تا وجود مجازی خود را نفی
نکند و از خودبینی و انایت نگذرد همچنان در کمند هستی‌های مجازی و کاذب است، این
چنین کسی هر چند که گمان بر موجودیت خود دارد ولی واقعاً نیست و معدوم است، و چون

هستی مجازی خود را نفی کرد، هرچند که ظاهر آن فناء و معدومیت است اما در باطن بقا و حیات است. زیرا فناء، آخرین مرحله سیر و سلوک است:

تا به جاروبِ لا نروبی راه نرسی در سـرایِ الّا الله

داستان بعدی نیز در ادامه همین مطلب است که رهرو طریق حق باید از خودبینی دم نزنند. [

قصه آنکه دریاری بکوفت، از درون گفت: کیست؟ گفت: منم
گفت: چون تو توی، در نمی‌گشایم. هیچ کس را از یاران نمی‌شناسم
که او من باشد

خلاصه داستان

شخصی آمد و در خانه معشوق خود را زد. معشوق از درون خانه پرسید: کیستی؟
گفت: منم. معشوق گفت: بازگرد! زیرا هنوز تو خامی و دم از «من» می‌زنی و مدعی عاشقی هم
هستی. آن شخص بازگشت و یک سال در فراق یار، شهر و دیار خود را رها کرد و رفت. پس
از یک سال، به در خانه معشوق آمد و در زد. معشوق از درون خانه پرسید: کیستی؟ گفت:
آن کسی که اکنون پشت در ایستاده نیز تو هستی! معشوق گفت: اکنون که تو «من» هستی
درون خانه‌آ. آیا می‌دانی چرا سال پیش تو را به خانه راه ندادم؟ برای اینکه دو «من» در یک
خانه نگنجد.

ماخذ این داستان، حکایتی است که جاحظ در کتاب الحیوان، ج ۱، ص ۱۶۵ آورده
است. و بخشی از آن در ربیع الابرار نیز آمده است. شیخ عطار هم این قصه را در
مصیبت‌نامه آورده است.^۱

اینک ترجمه حکایتی که جاحظ در کتاب الحیوان آورده است:

«عمرو بن عبیده در سرایش نشسته بود و در خانه‌اش را هیچگاه باز نمی‌گذاشت. در این هنگام کسی، در خانه را کوفت، عمرو، برخاست و در را به روی او گشود. روزی من نیز به در خانه‌اش آمدم و در را کوفتم. عمرو از درون خانه گفت: کیستی؟ گفتم: منم. گفت: من کسی را به نام «منم» نمی‌شناسم! چیزی نگفتم و پشت در ایستادم. تا اینکه مردی از خراسان آمد و در را به صدا در آورد. عمرو گفت: کیستی؟ گفت: مردی غریب هستم نزد تو آمده‌ام تا دانش بیاموزم. عمرو برخاست و در را به روی او گشود. وقتی من در را گشوده یافتم خواستم از این فرصت استفاده کنم و خود را به درون خانه رسانم که او در را با شدت به رویم بست. چند روزی را پیرامون آن خانه به انتظار ماندم؛ سپس با خود گفتم که آن روزی جهت بر عمرو خشم آوردم. دوباره به در خانه رسیدم و در زدم. عمرو گفت: کیستی؟ گفتم: عیسی بن حاضر. برخاست و در را برویم گشود.»

همچنین خواجه عبدالله انصاری این حکایت را در رساله عقل و عشق بدین گونه آورده است: «عاشقی از کمال شوق بر در سرای معشوق آمد، حلقه بر سندان زد بر ضمیرش گذر کرد که اگر معشوق گوید: کیستی؟ چه گویم؟ اگر گویم: منم، گوید: تو را تا تویی، در عالم ما بار نیست. و اگر گویم: تویی، گوید: من در هودج کبریایی خود متمکنم و از وجود تو مستغنی، باز شو و از در گذار شو مسکین تا روز بر قدم انتظار بیچاره وار شرمسار بماند.»



مولانا در این حکایت نیز می‌خواهد به سالکین الی‌الله بگوید که تا آن گاه که وجود موهوم و مجازی باقی است و هنوز کمندِ انانیت از دست و پای سالک، گسسته نشده نمی‌توان به حقیقت مطلق، اصل گردد. باید تعینات «من» و «ما» را کنار گذاشت و بر همه عالم «چارتکبیر» زد تا به کوی حضرت معشوق راه یافت.



(۳۰۵۶)

آن یکی آمد درِ یاری بزد گفت یارش: کیستی ای مُعْتَمَد؟

شخصی آمد و درِ خانه دوستش را به صدا در آورد، دوستش از اندرون خانه پرسید:

ای مورد اعتماد، تو کیستی؟

۱. ر.ک. پیشین، ص ۳۰.

۲. مُعْتَمَد: کسی که مورد اعتماد باشد.

- گفت: من. گفتش: برو، هنگام نیست بر چنین خوانی مقامِ خام نیست (۳۰۵۷)
آن شخص که در خانه را به صدا در آورده بود گفت: منم. صاحب خانه جواب داد:
برو، اینک وقتش نیست. و شخصِ خامی همچون تو سزاوار این خوان نیست.
- خام را جز آتشِ هَجَر و فِراق کی پَزَد؟ کی وا رها نَد از نِفاق؟ (۳۰۵۸)
آیا شخص خام را بجز آتش فراق و هجران، چیز دیگری می‌پزد؟ و آیا چیزی جز
آتش فراق و هجران می‌تواند او را از بند نفاق رها سازد؟ مسلماً خیر.
- رفت آن مسکین و، سالی در سَفَر در فِراقِ دوست سوزید از شَرَر^۱ (۳۰۵۹)
آن بیچاره رفت و یک سال تمام در آتش فراق یار سوخت.
- پخته شد آن سوخته، پس بازگشت باز گِردِ خانهٔ اَنباز گشت (۳۰۶۰)
آن خام پس از این مدّت، پختگی حاصل کرد و دوباره دور و بر خانه یار گشت.
- حلقه زد بر در به صد ترس و ادب تا بنجهد بی‌ادب لفظی ز لب (۳۰۶۱)
این بار با بیم فراوان و در کمال ادب در را به صدا درآورد، مباد که حرفی نامعقول و
دور از ادب از دهانش خارج شود.
- بانگ زد یارش که: بر در کیست آن؟ گفت: بر در هم توی ای دلستان (۳۰۶۲)
یار از درون خانه فریاد زد: کیستی؟ کیست که در می‌زند؟ گفت: ای دلبر آنکه پشت در
ایستاده و حلقه در را به صدا در آورده نیز خودِ تویی.
- گفت: اکنون چون منی، ای من در آ نیست گنجایی دو من را در سرا (۳۰۶۳)
یار گفت: اکنون چون «من» هستی، داخل شو. یعنی از آن جهت که دست از خویشتن
خویش شسته‌ای و وجود خود را در وجود من، فانی ساخته‌ای بیا درون سرای زیرا در یک
خانه، دو «من» نمی‌کنجد. [در خانه وجود و سرای هستی نیز دوگانگی نیست، بلکه یک وجود

۱. شَرَر: اخگر آتش که به هوا می‌جهد.

واحد، ساری و جاری است و کثرات، وجود حقیقی ندارند بلکه باید ساقط شوند که توحید به معنی اسقاطِ اضافات است. در این ابیات نیز مولانا مبحث فنای بنده در هستی حق را ادامه می‌دهد و در ابیات بعدی مثالهایی می‌آورد تا اذهان، این نکته‌های ظریف را دریابند.]

(۳۰۶۴)

نیست سوزن را سرِ رشته دو تا چون که یکتایی، در این سوزن درآ
به عنوان مثال، سوزن، یک سوراخ دارد، و اگر سر نخ، دو تا باشد از سر سوزن رد نمی‌شود. اگر یکتا بودی و عاری از اضافات پس درون سوراخ سوزن شو. یعنی هرگاه از مرحلهٔ انانیت درآمدی و همه چیز را «او» دانستی می‌توانی به خانهٔ وحدت و حقیقت داخل شوی.

(۳۰۶۵)

رشته را باشد به سوزن ارتباط نیست درخور با جَمَلِ سَمِ الْخِیاط
رشته نخ وقتی باریک و یکتا شد با سوزن، ارتباط پیدا می‌کند. و در حالی که سوراخ سوزن در می‌آید که یکتا باشد. ولی سوراخ سوزن، در خورِ وجود شتر نیست. یعنی شتر نمی‌تواند از آن عبور کند. [تکبّر شتر، معروف است. بنابر این تا وقتی که انسان دچار تکبّر شترگونه است و برای خود وجودی قائل است و خودبینی دارد، شایستهٔ آن نیست که به راه باریک و ظریف وحدت گام نهد. در مصراع دوم اشارتی است به آیهٔ ۴۰ سورة اعراف: وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِ الْخِیاط... «و به بهشت اندر نشوند تا شتر به سوراخ سوزن در شود.» و نیز در انجیل متی باب ۱۹، شمارهٔ ۲۴ آمده است: «عیسی به شاگردان خود گفت هر آینه به شما می‌گویم که شخص دولتمند به ملکوت آسمان به دشواری داخل می‌شود. و گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسانتر است از ورود شخص دولتمند در ملکوت خدا.»]

(۳۰۶۶)

کی شود باریک هستیِ جَمَل؟ جز به مِقراضِ ریاضات^۱ و عمل
وجود شتر یعنی طبیعت نفسانی آدمی کی باریک و ظریف می‌شود؟ فقط با قیچی ریاضت و عمل و طاعت. [قیچی ریاضت و طاعت، رشته‌ها و اضافاتِ علایق دنیوی را می‌برد و آدمی را آمادۀ سلوک می‌گرداند. مراد از هستیِ جَمَل، طبیعت نفسانی است که خار دنیا می‌خورد:

۱. مِقراض: قیچی. «مقراض ریاضات» اضافه تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٔ بِهِ به مُشَبِّه.

۲. ریاضت: ر.ک. بیت شماره (۳۰۰۲) همین دفتر.

اُشتر آمد، این وجودِ خارخوار مصطفی زادی، برین اشتر سوار

(۳۰۶۷) دستِ حق باید مر آن را ای فلان کو بُود بر هر مُحالی کُنْ فکان
ای فلانی، برای آنکه طبیعت نفسانی لاغر و ناچیز شود باید، دستِ مدد حق همراهی کند. زیرا قدرتِ حق تعالی بر هر امر محالی تعلّق گیرد آن را جامه هستی می پوشاند. [امری که از نظر محدود و سطحی ما، محال می نماید، قدرت و مدد حق، آن را میسور و ممکن می سازد.]

(۳۰۶۸) هر مُحال از دستِ او ممکن شود هر حَرُون^۱ از بیمِ او ساکن شود
هر امر محالی به دست او جامه امکان می پوشد و ممکن می گردد و هر نفسِ سرکش و طاغی از ترس قدرت و سطوت او رام و رهوار می شود.

(۳۰۶۹) اَکْمَه^۲ و اَبْرَص^۳ چه باشد؟ مُرده نیز زنده گردد از فسونِ آن عزیز
درمان کورِ مادرزاد و آنکه دچار بیماری پیری شده برای او بس آسان است. اینک چیزی نیست. حتی مُرده نیز با افسون آن شاه وجود و به اقتضای اسم مبارک «مُحیی» زنده می شود.

(۳۰۷۰) و آن عدم کز مُرده مُرده تر بود وقتِ ایجادش، عدمِ مُضْطَرَّ^۴ بود
و آن عدم و نیستی که از مُرده هم مُرده تر است به هنگام پدید آمدنش، مُسَخَّر و رام حق است.

(۳۰۷۱) کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ بَخْوَان مر وَا بی کار و بی فعلی مدان
آیه ۲۹ سوره الرحمن را همواره بخوان که فرماید: «خدا هر آن به کاری است.» و هرگز او را بی کار مینگار. [حق تعالی دائماً و نوبه نو در تجلّی است و در تجلّیات او تکرار و

۱. حَرُون: توسن، سرکش، چموش.

۲. اَکْمَه: کورِ مادرزاد و کسی که عقلش تباه باشد.

۳. اَبْرَص: کسی که پوست بدنش دارای لکه های سفید باشد، آنکه دچار بیماری پیری باشد.

۴. مُضْطَرَّ: بیچاره.

کهنگی نیست. وَكُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. مصراع دوم. نقد مذهب مُعْطَلَه است که گویند خدا جهان را بیافرید و دیگر با آن کاری ندارد.]

(۳۰۷۲) کمترین کاریش هر روز آن بُود کو سه لشکر را روانه می‌کند
کمترین کار خدا در هر روز این است که او سه لشکر را روانه می‌سازد.

(۳۰۷۳) لشکری ز أَصْلَاب^۱، سویِ اُمّهات^۲ بهر آن تا در رَجِم رُوید نبات
لشکری از تیره پشت مردان به سوی زهدان مادران روانه می‌سازد تا آنکه در زهدان مادران، نبات روید. یعنی فرزندانی حاصل شود. [مولانا «لشکر» را معادل «جُنود» آورده که چندبار در قرآن کریم ذکر شده است و مراد از آن اصناف مخلوقات الهی است.]

(۳۰۷۴) لشکری ز ارحام، سویِ خاکدان تا ز نرّ و ماده پُر گردد جهان
و لشکر دیگری از زهدانها به سوی خاک روانه می‌کند تا دنیا از نر و ماده پُر شود.

(۳۰۷۵) لشکری از خاک ز آن سویِ اجل تا ببیند هر کسی حُسنِ عمل
و لشکری نیز از خاک به سوی مرگ و اجل گسیل می‌دارد که هرکسی پاداش نیکی کردار خود را ببیند. [چند بیت بالا مقتبس است از این فرمایش حضرت علی(ع) که ترجمه آن ضمن اشعار و توضیح آن ملاحظه شد: لِلّٰهِ تَعَالٰی كُلُّ لَحْظَةٍ ثَلَاثَةُ عَسَاكِرٍ فَعَسَاكِرُ يَنْزِلُ مِنَ الْأَصْلَابِ إِلَى الْأَرْحَامِ وَعَسَاكِرُ يَنْزِلُ مِنَ الْأَرْحَامِ إِلَى الْأَرْضِ وَعَسَاكِرُ يَنْزِلُ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ^۳.]

(۳۰۷۶) این سخن پایان ندارد، هین بتاز سویِ آن دو یارِ پاکِ پاکباز
این گونه سخنان را پایانی نیست. پس هلا به سوی آن دو یارِ پاکِ پاکباز بشتاب. یعنی برای بیان حال آن دو دوستِ خالص، عجله کند.

۱. أَصْلَاب: جمع صُلْب به معنی تیره پشت مردان.

۲. اُمّهات: جمع اُمّ به معنی مادر.

۳. احادیث مثنوی، ص ۳۲.

صفت توحید

- (۳۰۷۷) گفت یارش کاندرا آ ای جمله من نئی مخالف چون گل و خار چمن
آن دوست از درون سرای خود گفت: ای کسی که وجود خود را در وجود من فانی
کرده‌ای و خویشتن را یکسره در وجود من، مستهلک ساخته‌ای و من شده‌ای، به سرایم اندر
شو که تو همچون گل و خار چمن ضد نیستی بلکه عین گلی.
- (۳۰۷۸) رشته یکتا شد، غلط کم شو کنون گر دو تا بینی حروف کاف و نون
رشته، یکتا شد. یعنی وجود متعدّد و کثیر به وحدت و واحد گرایید، مباد که
دوگانه بودن ظاهری و صوری آن تو را به اشتباه افکند و گمان کنی که واقعاً و معنأً نیز کثرت
وجود دارد. مثلاً همین دو حرف کاف و نون (کن = باش) ظاهراً دو تاست ولی معنأً و باطناً
قدرت ایجادیه حضرت سبحان را می‌رساند.
- (۳۰۷۹) کاف و نون همچون کمند آمد جذوب^۱ تا کشاند مر عدم را در خطوب^۲
این حرف کاف و نون (کن) صورتاً مانند کمندی است که ماهیات و اعیان ثابتات را از
کنم عدم، صید می‌کند و به عرصه وجود و شهود می‌کشاند. [حاج ملاهادی سبزواری گوید:
«کن، وجود منبسط بر ماهیات امکانیه و تعینات اعتباریه است»^۳]
- (۳۰۸۰) پس دو تا باید کمند اندر صور گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
پس در ظاهر، کمند باید دو تا باشد گرچه در اثر و نتیجه کار، آن دو، یکی است.
حاصل کار، این است که صید را گرفتار سازد.
- (۳۰۸۱) گر دو پا گر چارپا، یک را برَد همچو مقراض دوتا، یکتا بُرَد
مثال دیگر، انسان که دو پا دارد و بعضی از حیوانات یا حیواناتی که چهار پا دارند.
نتیجه آن، یکی است و آن این است که هر دو با این پاهای متعدّد و مختلف، راه می‌روند.

۱. غلط کم شو: کمتر اشتباه کن.

۲. جذوب: بسیار جذب کننده. صیغه مبالغه جاذب.

۳. خطوب: جمع خطب به معنی کار مهم و بزرگ.

۴. شرح اسرار، ص ۷۸.

درست مانند دو لبۀ قیچی که هرچند دوتا است ولی تنها یک کار می‌کند و آن ایجاد بُرش است.

(۳۰۸۲) آن دو انبازانِ گازُر^۱ را بسین هست در ظاهرِ خلافی زآن وزاین
مثال دیگر، دو نفر رختشوی که در ظاهر، کارشان با هم مختلف است.

(۳۰۸۳) آن یکی کرباس^۲ را در آب زد و آن دگر همباز^۳ خشکش می‌کند
زیرا یکی از رختشویان مثلاً کرباس را در آب فرو می‌کند و دیگری آن را از آب بیرون می‌آورد و خشک می‌کند.

(۳۰۸۴) باز او آن خشک را تر می‌کند همچو ز استیزه به ضد بر می‌تند
آن رختشو، کرباس خشک شده را دوباره در آب فرو می‌کند. گویی که با همکارش ستیز و عناد دارد. [هر لباسی را که او خشک می‌کند، این یکی در آب، می‌اندازد.]

(۳۰۸۵) لیک، این دو ضدِ استیزه‌نما یکدل و یک کار باشد در رضا
ولی این دو ضدی که ظاهراً با هم ستیزه و لجاج می‌کنند در معنا هر دو یک عمل را انجام می‌دهند. [همۀ این مثالها، برای این است که دانسته شود که شمس حقیقت، یکی است با مراتب مختلف. اختلافها، جنبۀ صوری دارد. چنانکه آیین و روش پیامبران و رسولان در هدایت خلق، بر حسب صورت، متفاوت بود ولی برحسب معنا یکی. چنانکه در بیت ذیل بدان اشارت دارد.]

(۳۰۸۶) هر نبی و هر ولی را مَسْلَکِی است لیک، با حق می‌بَرَد جمله یکی است
هر پیامبر و ولی مرشدی، برای خود آیین و طریقتی خاص دارد که برحسب ظاهر این آیین‌ها باهم اختلاف دارند. ولی چون آن راهها و روشها، سالکان را به سر منزل حقیقت می‌رسانند، بنابر این در واقع طریقهٔ انبیاء و اولیاء یکی است. [مولانا در تبیین این نکته می‌گوید: «اگر راهها مختلف است، امّا مقصد، یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است،

۱. گازُر: رختشوی.

۲. کرباس: پارچهٔ پنبه‌ای سفید و ارزان قیمت.

۳. همباز: انباز، شریک.

بعضی را راه از روم است، و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راهها نظر کنی، اختلاف، عظیم و مباینست، بی حد است، اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق اند و یگانه^۱.» [

(۳۰۸۷) چونکه جمع مستمع را خواب بُرد سنگ‌های آسیا را آب بُرد
به جهت اینکه خواب غفلت بر شنوندگان، غالب شد، سنگ‌های آسیای حروف و الفاظ را آب معنی و حقیقت کَلَمی از میان بُرد. یعنی الفاظ را تاب معانی والا نیست. [حاج ملاهادی گوید: این بیت، مثالی است برای بیان توحید و وحدت وجود. زیرا پیش از آنکه کلام به ظرف حروف، تنزل کند، در والاترین مرتبه فواید است. و در این مرحله واحد است و بسیط و چون در قالب حروف، تنزل کند کثرت خیالی و حسی به خود می‌گیرد.^۲
معمولاً سنگ‌های آسیا از دو سنگ زیرین و زَبَرین تشکیل می‌شود. مولانا، دو لب را به دو سنگ آسیا تشبیه کرده است، و سخن و گفتار را به آب. و برده شدن سنگ‌های آسیا توسط آب، کنایه از خاموش شدن و دم برنیاوردن است. یعنی وقتی که شنونده گوش به اسرار و حقایق ندهد من (مولانا) نیز خاموش می‌شوم^۳.]

(۳۰۸۸) رفتن این آب، فوقِ آسیاست رفتنش در آسیا بهر شماست
آب حقایق از ناودان دهان، روان می‌شود، ولی شأنِ این حقایق از حدود الفاظ و کلمات، خارج است. اما به هر حال حصّه‌ای از این حقایق در ظرف الفاظ قرار می‌گیرد تا شما ارشاد شوید. [گذرگاه آب علم و یقین، دل عارف است نه لب و دهان.]

(۳۰۸۹) چون شما را حاجتِ طاحون^۴ نمائند آب را در جویِ اصلی باز راند
ولی چون شما به آسیای ارشاد و هدایت نیازی ندارید، پس آب حقایق را دوباره به سوی راه اصلی‌اش باز می‌گرداند. [آسیابانان عادت دارند که هرگاه مشتری به آسیا نیاید و گندمی برای آرد کردن نداشته باشند، آب را از آسیا قطع کنند و به شاهراه اصلی‌اش

۱. فیه مافیه، ص ۹۷.

۲. ر. ک. شرح اسرار، ص ۷۹.

۳. مقتبس از شرح ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۲۲۳.

۴. طاحون: آسیا.

باز فرستند. به هرحال مولانا می‌گوید: اگر سخن می‌گویم و از آن حقایق نامتعمین حرف می‌زنم و آن را در قالب الفاظ می‌نهم برای ارشاد شماست. و چون شما از آن بی‌نیازی احساس کنید دیگر از آن دم نزنم که جایگاه آن اسرار، این الفاظ نیست.^۱]

(۳۰۹۰)

ناطقه، سوی دهان تعلیم راست و ر نه خود آن نطق را جویی جداست

آن حقایق از راه دهان و حروف و الفاظ، آشکار می‌شوند، وگرنه حقایق و اسرار ربّانی جایگاه دیگری دارد. که آن، مسلماً مرحلهٔ جان و دل است. [پس هرگاه مستمع خواهان آن حقایق شود، هادی و مرشد، حصّه‌ای از آن خوانِ بیکران را در ظرف الفاظ بدو دهد و الاً دوباره به سوی عالم جان و دل باز می‌رود.]

(۳۰۹۱)

می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها تَخْتَهَا الْأَنْهَارُ تَاْغْلَزَارَهَا

حقایق عالیه که از عقل کلی صادر می‌شود و به سوی این عالم سرازیر می‌شود، نه تکرارپذیر است و نه با قیل و قال همراه. این عالم حقایق که نه تکرار در آن است و نه قیل و قال همچون مرغزاری است که در زیر سراهای آن، جویبارها جاری است. [مقتبس از آیاتی نظیر آیه ۲۵ سوره بقره: اَنْ لَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، «همانا مرایشان راست باغهایی که جویباران در زیر آن روان است.»]

(۳۰۹۲)

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که درو بی‌حرف می‌روید کلام

خداوندا آن مقام والا را تو به جان نشان بده که در آن مقام هُما، حقیقت بدون قیل و قال ظاهر می‌شود. [رجوع شود به بیت (۱۳۰۵) به بعد در دفتر سوم، و بیت ۲۲۳۸ دفتر پنجم.]

(۳۰۹۳)

تا که سازد جانِ پاک از سرِ قَدَمِ^۲ سويِ عرصهٔ دُورپهنای^۳ عدم

تا اینکه جان پاک به عوض پا از سر، برای خود قدم سازد. یعنی با اشتیاق تام و ذوق

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۱۲۳.

۲. از سر قَدَم ساختن: استعاره از شتابان و شادان رفتن است.

۳. دُورپهنا: بسیار فراخ و پهناور.

تمام به سوی عرصه پهناور عدم بشتابد. [منظور از عدم در اینجا مرتبه حقیقت کلیه است که تعین و تشخصی در آن نیست. به اعتبار اینکه وجود، مِنْ حَيْثُ هُوَ (یعنی حقیقت وجود آن گونه که هست) در خارج موجود نیست، یعنی وجود مطلق آنها را در آینه‌های مظاهر و موجودات ظهور می‌کند، و إِلَّا حقیقت محض وجود، پیدا و نمایان نیست، گویی که عدم و نیستی است.^۱]

عرصه بس با گشاد و با فضا وین خیال و هست یابد زو نوا (۳۰۹۴)
این عرصه بیکران که مرتبه حقیقت کلیه نام دارد، به گونه‌ای است که این عالم صورت و خیال، از آن عالم مایه می‌گیرد و آن جهان بیکران، اساس و زیربنای این عالم صوری است. [مولانا در این بیت می‌گوید جهان الهی، سرچشمه جمیع موجودات است. از اینرو همه فعالیت‌های درونی انسان از آن جمله عالم خیال که عرصه‌ای بس وسیع دارد جملگی از آن عالم الهی نشأت گرفته است. و سپس مولانا در ابیات بعدی وسعت و محدودیت عالم خیال و محسوسات و عالم الهی را با هم مقایسه می‌کند.]

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم ز آن سبب باشد خیال، اسباب غم (۳۰۹۵)
عالم خیال از عالم حقیقت کلیه (عالم الهی) تنگ‌تر و محدودتر است به همین جهت، عالم خیال، روح را غمگین می‌سازد. [«خیال»، محصول یکی از حواس باطنی است که قدما بدان متخیله می‌گفتند و کار این قوه اینست که داده‌های حواس ظاهره را بگیرد. و آنچه از قوه واهمه گرفته درهم بیامیزد به تعمیم مفاهیم پردازد.
اما در میان حکما برخی به تجرد خیال عقیده نداشتند. از آن جمله ابن‌سینا. اما شیخ اشراق و جماعتی از متأخران، نظیر شیخ بهایی و شاگردش ملاصدرا قوه خیال را مجرد دانسته‌اند. و اما منظور از ملالت‌انگیز بودن و غم آفرین بودن خیال، خیالات فاسده است که حجاب روح است.]

باز هستی، تنگ‌تر بود از خیال ز آن شود در وی قمرها چون هلال (۳۰۹۶)
باز همین جهان مادی نیز از خیال، تنگ‌تر است (زیرا جهان ماده دارای امتداد و تراحم

اشیاء است.) به همین دلیل است که وقتی، گره‌ای مقابل ماه می‌ایستد، ما آن را به صورت هلال مشاهده می‌کنیم. در حالی که ماه، گروی شکل است. [هلال، اشکال ظاهری ماه از نظر یک ناظر زمینی است و جمع آن اَهْلَه است. چون خورشید، فقط یک نیمکره ماه را روشن می‌کند. ناظر زمینی نیز فقط آن نیمه را مشاهده می‌کند. و این قسمت نیز در طول هرماه دچار دگرگونی است. در اوایل ماه به شکل هلال نازک است. پس از یک هفته به شکل نیمدایره است و در آخر هفته دوم، دایره‌ای تمام روشن است. و در هفته سوم مانند هفته اول است و در هفته چهارم پس از محاق، مجدداً به صورت هلال در می‌آید. این تغییر به ترتیب: هلال، تربیع اول، تربیع دوم، هلال دوم، یا همان هلال اول نام دارد. و فارسی زبانان قدیم، هلال را نو ماه، تربیع را نیم ماه و بدر را پُر ماه نامیده‌اند.^۱ مراد از «هستی» در اینجا، عالم موجودات و محسوسات است که از خیال محدودتر است، زیرا عالم محسوسات در مقادیر و کمیات احاطه شده، در حالی که خیال، مجرد است. چنانکه مثلاً ماه که قرص کامل است، ما آنرا در ابتدا به صورت هلال می‌بینیم در حالی که خیال می‌تواند آنرا به صورت قرص کامل تصور کند.]

(۳۰۹۷) باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ
باز این جهان محسوس و آمیخته به رنگ و کثرت از این عالم مادی نیز که کاملاً
مشهود است تنگ‌تر می‌نماید. زیرا عالم حس، زندانی تنگ و تاریک است. [مراد از جهان
«حس و رنگ» اعراض و یا لایه‌های سطحی طبیعت است که نسبت به کل جهان مادی،
محدودتر و تنگ‌تر است.]

(۳۰۹۸) علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب، حس‌ها می‌کشد
علت و سبب اصلی این تنگی و فشار، ترکیب و عدد است. یعنی کمیت‌های متصل و
منفصل بر این جهان، حکمفرماست. مصراع دوم جواب سؤال مقدّری است که گوید: حال که
عالم محکوم به اعداد و کمیات، این قدر تنگ و محدود است، پس چه عاملی انسان را به عالم
کمیات و اعداد می‌کشاند؟ پاسخ: حواس انسان، او را به سوی این عالم جذب می‌کنند. پس
هرگاه که انسان می‌خواهد از این قفس رها شود و به عالم وحدت برسد، این حواس با

رسمانهای خود او را به این عالم می‌کشند.

زان سویِ حس، عالمِ توحید دان گر یکی خواهی، بدان جانبِ بران (۳۰۹۹)
بدانکه آن سوی عالم حس و صورت، عالم وحدت قرار دارد. حال اگر وحدت و یکتایی را می‌خواهی باید مرکوب عشق را بدان سو برانی.

امرِ کُنْ یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف (۳۱۰۰)
به عنوان مثال، فعلِ امرِ «کُنْ» یک فعل است. هرچند که حروف آن، برحسب ظاهر و از جنبه صورت کلام، مختلف است. ولی در معنا، صاف و عاری از کثرت و تضاد است. [همین طور ذات حق، بر حسب حقیقت، یکی است، ولی برحسب ظهور، تعدد و تکثر پیدا کرده است].^۱

این سخن پایان ندارد، بازگرد تا چه شد احوالِ گرگ اندر نبرد؟ (۳۱۰۱)
البته این حقایقی که بر زبان راندیم، پایان‌پذیر نیست. بازگرد به داستان و بگو که گرگ چه شد و کارش در نبرد به کجا رسید؟

ادب کردنِ شیر، گرگ را که در قسمت، بی‌ادبی کرده بود

گرگ را بر کند سر آن سرفراز تا نماید دوسری^۲ و امتیاز (۳۱۰۲)
آن شیر سرفراز و گرانقدر، سرِ گرگ را برکند تا دو رئیس و دو امتیاز وجود نداشته باشد. [امتیاز و مغایرت از بین برود].

فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ است ای گرگِ پیر چون نبودی مُرده در پیشِ امیر (۳۱۰۳)
ای گرگ پیر، تو مصداق حقیقی آیه شریفه ۱۳۶ سوره اعراف هستی که می‌فرماید: فَاَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ. «پس، از آنها انتقام گرفتیم و به دریا غرقشان کردیم، برای آنکه آیات ما را تکذیب کرده و از آن غافل مانده

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۳۳۶.

۲. دوسری: وجود دو رئیس، دو حاکم حکومت کردن. مصدر مرکب است. دو + سری.

بودند.» زیرا تو ای گرگ در مقابل امیر و شاه وجود، فانی و مرده نشده بودی. [نیز رجوع شود به سوره جِجِر آیه ۷۹ و سوره زُخْرُف، آیه ۲۵.]

(۳۱۰۴) بعد از آن، رُو شیر با روباه کرد گفت: بخشش کن برای چاشت خُورد شیر پس از هلاکت گرگ، رو به روباه کرد و گفت: این صیدها را تو برای غذای روزانه و یا صبحانه تقسیم کن.

(۳۱۰۵) سجده کرد و گفت این گاوِ سَمین^۱ چاشت خوردت باشد ای شاهِ گزین روباه در برابر شیر، سجده کرد و گفت: ای شاهِ برگزیده، این گاوِ فربه و چاق برای صبحانه شما اختصاص دارد.

(۳۱۰۶) وین بُز از بهرِ میانِ روز را یَخْنی^۲ باشد شه پیروز را و این بُز برای ناهار شاه پیروز و غالب و سلطان جنگل اختصاص یافته است.

(۳۱۰۷) و آن دگر خرگوش، بهر شام هم شبِ چَره^۳ این شاه با لطف و کرم و آن خرگوش هم به جهت شام شاه است. خلاصه، شبِ چَره شاه مهربان و بزرگوار است. [روباه برای به دست آوردن دل شیر، خرگوش را که حیوانی خردک اندام است لایق شام شیر نمی داند، بلکه می گوید او به منزله شبِ چَره شیر است.]

(۳۱۰۸) گفت: ای روبه، تو عدل افروختی این چنین قسمت ز کی آموختی شیر از این سخنان روباه، سرخوش و بانشاط شد و گفت: ای روباه، تو عدل و داد را فروزان ساخته ای. بگو بینم این گونه تقسیم را از که آموخته ای؟

۱. سَمین: چاق، فربه.

۲. یَخْنی: گوشت پخته سرد شده، آبگوشت ساده.

۳. شبِ چَره: آجیل و شیرینی و میوه که در شب نشینی معمولاً پس از شام می خورند، به معنی چیریدن حیوانات نیز آمده است.

- (۳۱۰۹) از کجا آموختی این، ای بزرگ؟ گفت: ای شاه جهان! از حالِ گرگ
ای بزرگوار این مسأله را از چه کسی آموخته‌ای؟ روباه گفت: ای شاه جهان، این مطلب
را از فرجام و سرنوشتِ گرگ آموختم. [براستی که عبرت از حوادث تاریخ چراغ راه آدمی است.]
- (۳۱۱۰) گفت: چون در عشقِ ما گشتیِ گرو هر سه را برگیر و بستان و برو
شیر به روباه گفت: چون تو رهین عشقِ ما گشتی و خود را فدا و فنا نمودی، پس
هر سه صید را یکجا بگیر و برو که تو را به جهت آنکه اظهار وجود نکردی به دولت و اقبال
رساندیم. [در این بیت و ابیات بعدی اشاره به این است که چون خود را از میان برداشتی و
جملگی خود را در راه محبوب فدا ساختی ناچار او ذات و صفات و افعال خود را به تو عطا
می‌کند و تو را جانشین و خلیفه خود می‌سازد.^۱]
- (۳۱۱۱) رُوبَها، چون جملگی ما را شدی چو نت آزاریم؟ چون تو ما شدی
ای روباه، از آن رو که تو کاملاً به «ما» تبدیل شدی، تو را چگونه آزار دهیم. [آزار
دادن به تو مانند آزار دادن به خودمان است.]
- (۳۱۱۲) ما تو را و جملهِ إشکاران تو را پای بر گردونِ هفتم نه، برآ
ما تو را، یعنی همه هستی از توست و همه صیدها از آن توست، اینک بر فلک هفتم پا
بگذار و بالا بیا. [حال که از هستی مجازی خود گذشتی و خودبینی را ترک کردی و وحدت را
شهود نمودی، مقام و مرتبه معنویت بس تعالی یافته و بر مراتب و درجات آسمانها نائل
شده‌ای، و اسرار و حقایق را در بیشه معنا صید کرده‌ای.]
- (۳۱۱۳) چون گرفتی عبرت از گرگِ دنی^۲ پس تو رُوبَه نیستی، شیرِ منی
از آنرو که تو از سرنوشت آن گرگ فرومایه که همواره اظهار وجود می‌کرد و خودبینی
می‌نمود، عبرت گرفتی، دیگر از این پس، تو روباه نیستی بلکه شیر منی و مورد قبول من واقع
شده‌ای. [هر که وجود موهوم خود را نفی کند و از خودبینی و انانیت بگذرد، شیر بیشه طریقت

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۳۹.

۲. دنی: پست و فرومایه.

می‌شود و به انسان کامل و خلیفه‌الله مبدل می‌گردد.]

(۳۱۱۴) عاقل آن باشد که گیرد عبرت از مرگ یاران در بلایِ مُخْتَرَز^۱
خردمند کسی است که در بلایی که پرهیز و گریز از آن میسر است از مرگ یارانش
عبرت بگیرد.

(۳۱۱۵) گفت روبه صد سپاس، آن شیر را کز پسِ آن گرگ، واخواند او مرا
روباه همان لحظه، سپاس و شکر بسیار گفت که شیر ابتدا گرگ را بدین کار
خواند و سپس مرا. تا بتوانم از او عبرت بگیرم و اشتباه او را نکنم و سر به باد ندهم.

(۳۱۱۶) گر مرا اوّل بفرمودی که: تو بخش کن این را، که بُردی جان ازو؟
اگر نخست به من دستور می‌داد که تو این شکارها را تقسیم کن، چه کسی می‌توانست
از این مهلکه جان سالم بدر برد؟ یعنی نمی‌توانست بدر برد.

(۳۱۱۷) پس سپاس او را که ما را در جهان کرد پیدا از پسِ پیشینیان
پس شکر و سپاس، آن خدایی را که ما را پس از اُمّت‌های پیشین به دنیا آورد. [تا
بتوانیم از احوال گذشتگان خود پند بگیریم و اشتباه آنان را تکرار نکنیم.]

(۳۱۱۸) تا شنیدیم آن سیاست‌های^۲ حق بر قرونِ ماضیه اندر سبق
تا اینکه کیفرها و عقوبت‌هایی را که حق تعالی بر اُمّت‌های گذشته نازل کرد باخبر
شویم. [قرونِ ماضیه: قرنهای پیشین و گذشته. قرن. مردمی را گویند که در زمان واحدِ نزدیک
به هم زندگی کنند. و در همین معنا در قرآن به صورت جمع و مفرد آمده است. و در تعیین
زمان قرن اختلاف کرده‌اند از آن جمله برخی قرن را هفتاد یا هشتاد سال گفته‌اند، و برخی صد

۱. بلایِ مُخْتَرَز: بلای حتمی الوقوع و بلایی که به هیچوجه از پیش آمدن آن جلوگیری نتوان کرد (الفات و تمییزات مثنوی، ج ۸، ص ۲۴۰). بلایی که هرچند وقوعش حتمی است لیکن گریز از آن به شرط بکار گرفتن خرد و تجربه، ممکن باشد.
۲. سیاست: مجازات، کیفر، عقوبت.

سال و یا بیشتر^۱. در قرآن این کلمه هم به صورت مفرد آمده (مانند سوره أنعام، آیه ۶) و هم به صورت جمع (مانند سوره مؤمنون، آیه ۴۲).]

تا که ما از حالِ آن گُرگانِ پیشِ همچو روبه، پاسِ خود داریم بیش (۳۱۱۹)
تا اینکه از احوالِ گُرگانِ پیشینِ مطلعِ شویم و همانند روباه، جانِ خود را بخوبی حفظ کنیم.

أُمّتِ مَرَحُومَه زین رو خواندمان آن رسولِ حق و صادق در بیان (۳۱۲۰)
آن رسولِ حق و صادق در فرمایشِ خود، از آن رو ما را اُمّتِ مَرَحُومَه، (مردمی که موردِ لطف و رحمتِ حق قرار گرفته‌اند) خواند که این اُمّت، پس از همهٔ اممِ دیگر آمد. [اشاره است به حدیث: إِنَّ أُمَّتِي أُمَّةٌ مَّرْحُومَةٌ لَيْسَ عَلَيْهَا فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ إِنَّمَا عَذَابُهَا فِي الدُّنْيَا الْقَتْلُ وَالْبَلَاءُ وَالزَّلَازِلُ^۲. «همانا اُمّت من موردِ مهر و رحمتِ حق تعالی هستند. آنان را در آخرت، عذابی نیست، بلکه تنها در دنیا عذاب شوند، آن هم به عذابِ کشته شدن و رخدادهای سخت و زلزله‌ها.»]

استخوان و پشمِ آن گُرگان، عیان بنگرید و پند گیرید ای مِهان (۳۱۲۱)
ای بزرگان، بنگرید به استخوان و پشمِ آن گُرگان که نمایان و پیداست یعنی به آثار و احوالِ آنان بنگرید. و از آن پند بگیرید. [اشاره است به مضمون آیاتی نظیر آیه ۳۶ سوره نحل: ...فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ. «...پس بگردید در روی زمین و آنکه بنگرید به فرجامِ حق‌ستیزان.»]

عاقل، از سرِ پَنَهِدِ این هستی و باد چون شنید انجامِ فرعونان و عاد (۳۱۲۲)
شخص خردمند، این وجودِ موهوم را فرو می‌گذارد و غرور و خودبینی را فراموش می‌کند، زیرا که فرجامِ ناگوارِ فرعونیان و عادیان را شنیده. [عاد، قومی بود از اعرابِ بائده (منقرض شده و نابود شده). برخی از مفسرانِ نظیر زمخشری با استناد به آیه ۵۰ سوره نجم که از عاد نخستین خبر می‌دهد، معتقدند که عاد دو قوم بوده است: یکی عاد نخستین که آن را

۱. تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۰۶-۳۰۵.

۲. ر.ک. احادیثِ مننوی، ص ۳۲.

قوم هود گویند و عاد دیگری که آن را قوم اِرم نامند.^۱

(۳۱۲۳) و ر بننهد، دیگران از حالِ او عبرتی گیرند از اِضلالِ^۲ او
ولی اگر کسی دست از خودبینی و غرور بر ندارد، دیگران از فرجام ناگوار و عقوبتی که
به واسطه گمراهی اش به او رسیده عبرت می گیرند.

تهدید کردنِ نوح علیه السّلام، مرقوم را که با من میپچید که من
روی پوشم، با خدای می پچید در میان این به حقیقت، ای مخدولان
(۳۱۲۴) گفت نوح، ای سرکشان، من نِیم من ز جان مُرده، به جانان می زیم
حضرت نوح (ع) به قوم خویش گفت: ای عصیانگرانِ سرکش، من، من نیستم، یعنی در
ظاهر، مرا چون خود بشری معمولی می دانید، در حالی که من آن گونه که شما گمان می کنید
نیستم. زیرا من از جانِ بشری مُرده ام و با جانِ جانان (یعنی حق تعالی) زنده ام. [نوح (ع)، از
پیامبران اولوالعزم است و در قرآن کریم، بسیار از او یاد شده است. از آن جمله در سوره های
هود و نوح، یونس و...]

عرفا و صوفیه نوح (ع) را مظهر اسمِ سُبُوح (از اسم های باری تعالی که دلالت بر تنزیه
حق از جمیع نقایصِ ممکنات دارد.) دانسته اند. ابن عربی گوید: «از شأنِ رسول است که اَمّت
خود را به حقّی دعوت کند که واجب الوجود باشد و از جمیع نقایص، منزّه، و چون بت پرستی
بر قوم نوح (ع) غالب بود، لذا بر او بود که با سعی تام و جهد تمام، حق تعالی را از صفات
ممکنات و اغیار، تنزیه کند هر چند که آن اغیار، مظهری از مظاهر الهی باشند. از اینرو این فصّ
(کلمه سُبُوحِیّه) مقارنِ نام او قرار داده شده است.^۳» [

(۳۱۲۵) چون بمرُدم از حوایِ بوالبَشَر حق، مرا شد سمع و إدراک و بَصَر
همینکه از مقتضا و عرصه حوایِ بشری، فانی شدم، حق تعالی گوش و چشم من شد.^۴
[این بیت و ابیات بعدی مبتنی است بر اتحاد نوری اولیاء و حضرت حق.]

۱. ر.ک. کشف، ج ۴، ص ۴۲۹.

۲. اِضلال: گمراه کردن.

۳. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۶۳.

۴. ر.ک. حدیث قُرْبِ نَوَافِل، بیت شماره (۱۹۳۸) همین دفتر.

(۳۱۲۶) چون که من من نیستم، این دَم، ز هُوست پیش این دَم، هر که دَم زد، کافر اوست
از آن رو که من، من نیستم، این کلام و نَفَس از جانب ذات الهی است، پس هر کس در برابر این نَفَس، دم زند یعنی آن را انکار کند کافر است.

(۳۱۲۷) هست اندر نقشِ این روباه، شیر سویی این رُوبه نشاید شد دلیر
به عنوان مثال، در پشت صورت ظاهر این روباه، شیری وجود دارد، از اینرو شایسته نیست که بر چنین روباهی، بیباکی و گستاخی نشان داد. [اولیاء الله هر چند در قالب اشخاص معمولی هستند، ولی نباید گمان کرد که حقیقت آنان نیز از همین نوع است. روباه در اینجا تمثیلی از نوع انسان است و شیر، تمثیلی از حق. وجود اولیاء به مثابه آینه و مرآت ذات الهی است.]

(۳۱۲۸) گر ز رویِ صورتش می نگروی غُرّه شیران ازو می نشنوی؟
اگر از جهت صورت و نقشِ ظاهر بر حقایقِ آنان (انبیاء و اولیاء) صَحّه نمی گذاری و تصدیقشان نمی کنی آیا نعره و غُرشِ شیران را نیز از آنان نمی شنوی؟ [ای صورت پرست، ظاهر انبیاء و اولیاء را دیده ای و بر خود قیاس کرده ای و گمان برده ای که حقیقت آنان نیز بر گونه ظاهر آنان است. در حالی که اگر گوش هوش داشته باشی سروش حق را از آنان خواهی شنید.]

(۳۱۲۹) گر نبودی نوح، شیرِ سَرْمَدی^۱ پس جهانی را چرا برهم زدی؟
اگر حضرت نوح (ع)، شیر حق نبود و از جانب حق، مدد نمی گرفت، پس چرا سراسر دنیا را برهم زد؟

(۳۱۳۰) صد هزاران شیر بود او در تنی او چو آتش بود و عالم، خرمی
حضرت نوح (ع)، یک تنه و به تنهایی، صدها هزار شیر بود. او همانند آتش بود و جهان، به مثابه خرمن. [نوح نبی، جامع جمیع مراتب هستی بود. چنانکه عرفا و صوفیه، انسان کامل را کونِ جامع دانند.]

۱. سَرْمَد: همیشه و پیوسته؛ شیر سَرْمَدی به معنی شیر جاودانه، شیر ابدی. مجازاً شیر حق، شیر خدا.

(۳۱۳۱) چون که خرمَن، پاسِ عُشر^۱ او نداشت او چنین شعله بر آن خرمن گماشت
از آن رو که خرمن جهان، حق او را ادا نکرد و حرمت او را نگه نداشت او نیز شَرَر بر
خرمن عالم زد. یعنی آتش قهر الهی را بر جهانیان، چیره و غالب کرد. [زیرا حضرت
نوح(ع) پس از نومیدی از هدایت قوم به پیشگاه خدا عرضه داشت: رَبِّ لَا تَذَرُ
عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا. «پروردگارا، احدی از کافران را بر زمین باقی
بمگذار.»]^۲

(۳۱۳۲) هر که او در پیشِ این شیرِ نهان بی‌آدب، چون گُرجِ بگشاید دهان
هرکس که در حضور این شیرِ نهان، مانند گُرج، بی‌ادبانه دهان بگشاید [و از خودبینی
و انانیت و «منی» و «تویی» حرف بزند و اظهار وجودِ موهوم کند. این بیت شرط است و بیت
بعدی جزای شرط.]

(۳۱۳۳) همچو گرجِ آن شیر بر درّاندش فَاَنْتَقَفْنَا مِنْهُمْ^۳ بر خواندش
مانند آن گُرج به دست شیر، دریده می‌شود و مفهوم و حقیقت آیه فَاَنْتَقَفْنَا مِنْهُمْ^۳ را
برایش می‌خواند. یعنی خلاصه مصداق این آیه شریفه واقع می‌گردد.

(۳۱۳۴) زخمِ یابد همچو گرجِ از دستِ شیر پیشِ شیر، اَبْلَه بُود کو شد دلیر
آن گُرج بی‌آدب از دست شیر، زخم می‌خورد، هر که در محضر شیر، بیباکی نشان دهد،
نادان و احمق است.

(۳۱۳۵) کاشکی آن زخم، بر جسم آمدی تا بُدی که ایمان و دل سالم بُدی
ای کاش آن آسیب، بر جسم وارد می‌شد و ایمان و دل از آن، مصون می‌ماند.
[ناراحتی‌ها و آلام جسمانی، زودگذر است و ناپایدار. لیکن آلام روحی و باطنی، عمیق است
و مؤثر، ای بسا کسان که رنج تن را می‌خرند تا روح، سالم و سرخوش باشد.]

۱. عُشر: ده یک مال ستاندن، اشاره به زکات دارد که اگر ده یک خرمن را به بینوایان ندهد آن خرمن تلف

شود. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۳۲)

۲. سوره نوح، آیه ۲۶.

۳. فَاَنْتَقَفْنَا مِنْهُمْ: ر.ک. بیت شماره (۳۱۰۳) همین دفتر.

قَوْتَم بشکست، چون اینجا رسید چون توأم کرد این سر را پدید؟ (۳۱۳۶)
به اینجا که رسیدم نیرویم از هم گُسیخت. یعنی کلام که به اینجا رسید توانایی‌ام پایان یافت. پس با این حال چگونه می‌توانم این راز را نمایان سازم؟ یعنی نمی‌توانم.

همچو آن روبه کمِ اِشکم گُنید^۱ پیشِ او روباه‌بازی^۲ گَم گُنید (۳۱۳۷)
در خوردن مانند آن روباه باشید و این قدر شکم را آکنده از غذا نکنید. یعنی این قدر، تن‌پرور مباشید و نسبت به حق تعالی سرکشی نکنید، و در نزد او، روباه‌بازی نکنید، یعنی حيله و نیرنگ به کار نگیرید.

جمله ما و من به پیشِ او نهید مُلک، ملکِ اوست، مُلک، او را دهید (۳۱۳۸)
«ما» و «من» را به طور کامل از خود جدا کنید و همه را در مالکیت او قرار دهید. ملک در واقع، ملک اوست. ملک را به او بدهید. [این بیت و هفت بیت بعدی در توصیف خداوند است، لیکن برخی از شارحان، آنرا به انسان کامل ربط داده‌اند.]

چون فقیر آید اندر راهِ راست شیر و صید شیر، خود آن شماست (۳۱۳۹)
ای آدمیان، اگر با فقر و تهیدستی به راه راست درآید و از زنجیر «من» و «ما» رها شوید، هم شیر و هم صید شیر از آن شما خواهد شد. [اگر هستی مجازی و نسبی خود را فدای هستی حقیقی کنید، به بقای پایدار می‌رسید.]

ز آنکه او پاک است و سُبْحان^۳، وصفِ اوست بی‌نیاز است اوز نَغز^۴ و مغز و پوست (۳۱۴۰)
زیرا خداوند متعال از هرگونه نقص، پاک است. و سُبْحان، توصیف اوست. خداوند از همه چیز بی‌نیاز است، چه از نغز و چه از مغز و چه از پوست.

۱. کمِ اِشکم کردن: شکم را ناچیز شمردن، کنایه از کم خوردن.

۲. روباه‌بازی: حيله‌گری کردن.

۳. سُبْحان: تنزیه کردن خدا از هر عیبی، به پاکی یاد کردن خداوند.

۴. نَغز: خوب، نیکو، لطیف، بدیع.

- (۳۱۴۱) هر شکار و هر کراماتی که هست از برای بندگانِ آن شه است
همه کرامات و صیدها برای استفاده بندگان آن شاه حقیقت است.
- (۳۱۴۲) نیست شه را طمع، بهر خلق ساخت این همه دولت، خُنگ^۱ آن کو شناخت
شاه حقیقت به این چیزها طمع ندارد. این همه دولت و مُکنت، تماماً از آن مردم است،
و نیکبختی از آن کسی است که به این معنا برسد و آن را بشناسد.
- (۳۱۴۳) آنکه دولت آفرید و دو سرا مُلکِ دولتها چه کار آید و را؟
آن خداوندی که در جهان را آفرید و همه فرمانرواییها را پدید آورد، دولت و مُکنت و
فرمانروایی دنیوی به چه کار او می آید؟
- (۳۱۴۴) پیشِ سُبْحان، بس نگه دارید دل تا نگردید از گُمانِ بد خَجَل
در محضر حضرت سبحان، قلبهای خود را خوب مواظبت کنید تا گمان بد بر
ذهنتان گذر نکند و شرمگین نشوید. [خواطر شیطانی و نفسانی را بر دل خود مسلط
مسازید.]
- (۳۱۴۵) کو ببیند سرّ و فکر و جُست و جو همچو اندر شیرِ خالص تارِ مو
زیرا حضرت سبحان، همه رازها و اندیشهها و کنکاشها و تکاپوهای بندگان را
می بیند. درست مانند این است که تارِ مویی در میان شیرِ صاف و خالص داخل شود و مسلماً
بر بیننده پوشیده نمی ماند.
- (۳۱۴۶) آنکه او بی نقش، ساده سینه شد نقش‌های غیب را آینه شد
کسی که درونش از ماسوی الله و نقوش غیر خدایی، تهی شود و ضمیرش از افکار و
خیالات فاسده صاف گردد، چنین سینه و ضمیری مانند آینه، صاف و شفاف است و اسرار و
حقایق عالم غیب در آن منعکس می شود.

۱. خُنگ: خوشا؛ نیک‌بختی.

سِرِّ ما را بی‌گمان، مُوقِن^۱ شود زآنکه مؤمن آینه مؤمن بود (۳۱۴۷)
آن کسی که سینه‌اش از غبار وسوسه، پاک است، اسرار و افکار نهانی ما را بی‌هیچ تردیدی می‌پذیرد و بدان ايقان دارد. زیرا مؤمن، آینه مؤمن است.^۲

چون زند او فقرِ ما را بر مَحَك^۳ پس یقین را باز داند او ز شک (۳۱۴۸)
اگر انسان کامل، دعوی فقر ما را بر محک حقیقت بزند، آشکارا یقین را از شک باز می‌شناسد.

چون شود جانش مَحَكِ نقد^۴ها پس ببیند قلب را و قلب را (۳۱۴۹)
وقتی که جان انسان کامل، نقد وجود ما انسان‌ها را به محک آزمایش درآورد، معلوم می‌شود که کدام قلب، پاک و با صفاست و کدام قلب، تیره و منکدر. [مصراع دوم براساس نسخه‌های معتبر نقل شد. اما در برخی از نسخه‌ها به صورت «پس ببیند نقد را و قلب را» آمده است که در مفهوم و مقصود تفاوتی با ضبط اول ندارد. الا اینکه به صورت استعاری آمده است. زیرا وقتی «قلب» مقابل «نقد» می‌آید منظور زر و سیم قلبی است. خلاصه مطلب اینکه عارفان کامل، معیار و میزان دل‌های آدمیان هستند.]

نشاندن پادشاهان، صوفیان عارف را پیش روی خویش، تا چشمشان، بدیشان روشن شود

مولانا در این فصل جلیل به یکی از رسوم سلاجقه روم (آسیای صغیر) اشارت دارد. شاهان سلجوقی روم به حسن تدبیر و ملاطفت و برخورد مریدانه با عرفا و صوفیه مشهور بوده‌اند. از آن جمله علاءالدین کیقباد (۶۳۴ - ۶۱۶ هـ) و وزیر فاضل و دانشمند نوازش معین‌الدین پروانه چنین رسمی داشته‌اند. در دوره آنان قونیه، پناهگاه صوفیان مهاجر و یا

۱. مُوقِن: یقین دارنده، بر یقین.

۲. ر. ک. بیت شماره (۱۳۲۸) همین دفتر.

۳. مَحَك: سنگی که طلا و یا نقره را بدان می‌مالند و عیار آنها را آزمایش می‌کنند؛ در فارسی به آن سنگِ زر هم می‌گویند.

۴. نَقْد: زر و سیم، نیز به معنی سره و ناسرو زر و سیم را باز شناختن است.

فراری بود. نجم‌الدین دایه رازی (صاحب مرصادالعباد)، شهاب‌الدین سهروردی، صدرالدین قونوی، خاندان مولانا و دیگران مورد احترام و اعزاز آنان بودند. نیکلسون در تأویل این فصل گوید: منظور از شاه، روح است. و منظور از پهلوانان، قوای نفسانی، و منظور از مشرف و اهل قلم، عقل. و منظور از صوفیان، قلب منور اولیاء.^۱

(۳۱۵۰) پادشاهان را چنین عادت بُود این شنیده باشی، ار یادت بُود
اگر این مطلب را شنیده و به یاد داشته باشی، شاهان پیشین، روش و سستی داشته‌اند.
بدین گونه:

(۳۱۵۱) دستِ چپشان پهلوانان ایستند زآنکه دل، پهلویِ چپ باشد به بند
بر دست چپ شاهان باستان، یلان و پهلوانان می‌ایستادند، زیرا که قلبِ صُنوبری در
سمت چپ قفسهٔ سینه قرار گرفته است.

(۳۱۵۲) مُشرف^۲ و اهل قلم بر دستِ راست زآنکه علم خطّ و ثبت این دست راست
دیوانیان و نویسندگان در سمت راست شاه جای می‌گرفتند، زیرا که نوشتن را با دست
راست انجام می‌دهند.

(۳۱۵۳) صوفیان را پیشِ رُو موضع دهند کآینهٔ جان‌اند و ز آینهٔ پهنند
صوفیان صافی را نیز پیش‌رو و مقابل خود جای می‌دادند، زیرا که صوفیان،
آینهٔ جان آدمیان هستند و هرآنچه از دل آدمیان گذرد در آینهٔ وجود آنان نشان
داده شود.

(۳۱۵۴) سینه، صیقل‌ها زده در ذکر و فکر تا پذیرد آینهٔ دل، نقشِ بکر
زیرا آنان با اذکار ربّانی و افکار حقّانی، سینه را صیقل زده‌اند، و به جهت همین صیقل
و صفا است که نقش‌های بکر را در خود نشان می‌دهد.

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۴۳۲.

۲. مُشرف: رئیس دیوان، کسی که از سوی شاه برای مراقبت کار دیگران گمارده شود.

هر که او از صُلْبِ فطرت خوب زاد آینه در پیشِ او باید نهاد (۳۱۵۵)
هر کس که با فطرت پاک، خوب زاده شد، باید آینه را پیش روی او گذاشت تا حُسنِ
خویش را تماشا کند.

عاشقِ آینه باشد رویِ خوب صِیقلِ جان آمد و تَقْوَى الْقُلُوبِ (۳۱۵۶)
روی زیبا، عاشق آینه است، و آن آینه موجب صیقل روح و تقوای قلب می‌گردد.
[همین‌طور اگر کسی نیک‌سرشت و زیباخوی باشد آینه وجود عارفان را پیش روی خود
می‌نهد تا زیبایی‌های خود را در وجود آنان تماشا کند و خصال نیک خود را در صفات والای
آنان ببیند. مصراع دوم اشارت است به آیه ۳۲ سوره حج: وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ
تَقْوَى الْقُلُوبِ. «و هر که شعائر دین خدا را محترم دارد همانا این صفت دلهای پرهیزگار
است.» حکایت بعدی در تبیین همین موضوع آمده است. افراد پاکدل از روبرو شدن با اولیاءالله
و موازین حق و حقایقیت نه تنها ییمی به خود راه نمی‌دهند، بلکه خشنود نیز می‌شوند، زیرا
درون زیبای خود را با آینه وجود آنان بهتر مشاهده می‌کنند. ولی بددلان از موازین حق و
حقایقیت می‌رمند، زیرا خوش ندارند که احوال باطنی و مکنونات نهانشان عیان شود.]

آمدن مهمان، پیش یوسف (عَلَيْهِ السَّلَام) و تقاضا کردن یوسف از او، تحفه و ارمغان

خلاصه داستان

یکی از دوستان دیرین حضرت یوسف (ع) به دیدن او رفت. آن حضرت از برادرانش داستانها گفت و بیان داشت که چه سان او را بستند و به چاه افکندند... خلاصه اینکه حضرت یوسف (ع) از دوست دیرینه خود می پرسد: بگو ببینم، برای من چه ارمغانی آورده ای؟ دوست می گوید مدتها در فکر این بودم که چه هدیه لایقی برای تو بیاورم، سرانجام به فکر افتادم که بهترین ارمغان برای تو «آینه» است. پس دست در جیب کرد و آینه ای به حضرت یوسف (ع) تقدیم نمود و از او خواست که چهره زیبای خود را در آن مشاهده کند.



مأخذ این حکایت، کتاب المستجد من فعلات الاجواد، تألیف ابوعلی محسن بن علی تنوخی، چاپ مطبعة ترقی دمشق، ص ۲۴۸، سال ۱۳۶۵ هـ ق است. و ابواسحق ابراهیم بن علی حُصری در ذیل زهرالآداب، آن حکایت را نقل کرده است؛ اما اصل داستان: آورده اند که در آن وقت که امیرالمؤمنین، معتز به خلافت نشست، هر کس از امرای اطراف، به خدمت او هدیه ها فرستادند؛ ابوعلی ایوب که امیر فارس بود در میان هدیه های خویش، آینه چینی فرستاد که آن را همتایی نبود در غایت صفا احمد اسرائیل

که وزیر بود، بر وی اعتراض کرد و گفت: بنده به نزد خلفا هدیه‌ها فرستد چون اسب قیمتی یا غلامان خوب یا کنیزکی صاحب جمال یا سلاحی گرانبایه یا جامهای مرتفع، چنانکه کسوت ملوک را شاید؛ و اگر از این نباشد باز چرخ یا یوز و امثال اینها تو را چه برآن داشت که به خدمت او آینه فرستادی؟ احمد ایوب جواب نوشت که مرا باعث بر فرستادن آینه دو چیز بود: اول آنکه سخت خوب بود و دیگر آنکه روی امیرالمؤمنین عظیم خوب است. خواستم که چون امیرالمؤمنین در آینه بنگرد و جمال صورت خود ببند از بنده خود یاد کند.^۱



در ابیات پیشین گفته آمد که صوفیه صافیه (انسان‌های کامل) آینه آدمیان‌اند. و هرکس می‌تواند خود را در آنان ببند. به عبارتی دیگر انسان کامل، معیار و سنجه همگان است. چنانکه گفته‌اند *الْإِنْسَانُ يَكْبِلُ كُلَّ شَيْءٍ*، صالحان، طالب انسان کامل هستند و طالعان از او در می‌روند. مولانا از این حکایت نتیجه می‌گیرد که آینه تمام‌نمای هستی مطلق، فنای سالک است. تا وقتی که سالک از من کاذب خود فانی نشده قلبش به مقام آینگی نرسیده است. و چون از خودبینی رهید، قلبش آینه‌ای شود و هستی مطلق را ببیند.



(۳۱۵۷) آمد از آفاق، یارِ مهربان یوسفِ صدیق را شد میهمان

یکی از دوستان مهربان حضرت یوسف (ع) از جایی بس دور به دیدار او آمد. [صدیق (= بسیار راستگو) لقب حضرت یوسف (ع) است. این لقب را یکی از آن دو نفر زندانی که با حضرت یوسف (ع) در زندان به سر می‌بردند و سپس از بند اسارت رها شد، به آن جناب داده است. چنانکه در سوره یوسف، آیه ۴۶ آن شخص نزد ایشان می‌آید و می‌خواهد که خواب شاه را تعبیر کند: *يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ...* «ای یوسف راستگوی! درباره آن هفت گاو فربه و سمن ما را بیاگاهان...» این شخص که به اصطلاح هم‌بند حضرت یوسف (ع) بوده، می‌دانست که ایشان در تعبیر خواب و رفتار و کردار صادق است. پس لقب صدیق را برایشان، برگزید و حضرت حق تعالی نیز همین لقب را از زبان او نقل کرده است.^۲]

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۲-۳۱.

۲. ر.ک. تفسیرالمیزان، (متن عربی)، ج ۱۱، ص ۱۸۸.

کَاشَنَّا بَوَدَنَد وَقَتِ کُودَکِی بَرِ وِسادَهٗ^۱ اَشَنایِی مُتَکِی^۲ (۳۱۵۸)
 عِلَّت این دیدار آن بود که آن دو نفر از دوران کودکی با یکدیگر آشنا بودند و برپشتی
 آشنایی تکیه زده بودند. یعنی خلاصه با هم دوستی دیرینه‌ای داشتند.

یاد دادش جورِ اِخوان^۳ و حسد گفت کان زنجیر بود و ما اَسَد^۴ (۳۱۵۹)
 آن دوست به حضرت یوسف (ع). جور و حسادت برادرانش را یادآور شد و او گفت:
 آن جور و حسادت، بسان زنجیری بود و ما نیز همچون شیر. [در اینجا یوسف (ع) خود را به
 شیر و ستم برادرانش را به زنجیر تشبیه کرده است.^۵]

عَار نَبُود شیر را از سِلْسِلَهٗ^۶ نیست ما را از قضاِ حق گله (۳۱۶۰)
 زنجیر و قَلّاده برای شیر، ننگ‌آور نیست. و ما نباید از قضا و حکم حق تعالی گله و
 شکایتی داشته باشیم. چرا که از قضاِ الهی به ما رنجی نرسد. [شیران طریق خدا، «مرد میدان
 رضایند و تسلیم تیر قضا.» و رضای خود را در رضای خدا، فانی می‌سازند. و هرچه از قضاِ
 الهی بدانان در رسد، زیان و ضرر محسوب نمی‌دارند بلکه آن را عین لطف می‌شمرند و هرگز
 ماهیت شیرانه خود را تغییر نمی‌دهند و رُوبه‌صفتی پیشه خود نمی‌سازند و مفتون
 عافیت‌طلبی‌های پست دنیوی نمی‌شوند.]

شیر را بر گردن ار زنجیر بود بر همه زنجیرسازان، میر بود (۳۱۶۱)
 مثلاً اگر گردن شیر با زنجیر بسته شود، باز آن شیر بر همه زنجیرسازان، امیر و رئیس
 است. [زیرا باز از هیبت و مهابت شیر می‌ترسند.]

۱. وِسادَه: بالش و بالین و متکا و بستر و خوابگاه و مسند و تخت و اورنگ (انرنگ نفیسی).

ج ۵، ص ۳۵۵۷.

۲. مُتَکِی: تکیه زننده، پشت بر جایی دهنده.

۳. اِخوان: برادران، جمعِ أَخ.

۴. اَسَد: شیر.

۵. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۳۵.

۶. سِلْسِلَه: زنجیر، حلقه‌های فلزی پیوسته به هم.

(۳۱۶۲)

گفت: چُون بودی ز زندان و ز چاه؟ گفت: همچون در مُحاق و کاشت، ماه آن دوست به حضرت یوسف (ع) گفت: با زندان و چاه چه کار کردی؟ یعنی احوالت در زندان و چاه چه سان بود؟ یوسف (ع) گفت: مانند ماه در مُحاق و نقصان به سر می‌بردم. [مُحاق، آخر ماه و سه شب آخر از هر ماه و آخر ماه که قمر در آن پنهان باشد^۱. ابوریحان بیرونی گوید: «و نیز محاق خوانند که روشنایی از وی سترده آید^۲.»]

(۳۱۶۳)

در مُحاق ار ماهِ نو گردد دوتا نئی در آخرِ بَدُر گردد بر سما؟ در حالت محاق اگرچه ماه نو، خمیده می‌شود، ولی آیا سرانجام بر پهنه آسمان به حالت قُرصِ کامل و بَدُرِ تمام در نمی‌آید؟ [بَدُر، ماهِ تمام، ماهِ پُر، ماه چهارده. و این حالت نتیجه تابش مستقیم آفتاب به ماه است. و ایام بَدُر یا روزهای پُریِ ماه، از سیزدهم تا پانزدهم ماه است^۳.]

(۳۱۶۴)

گرچه دُرْدانه به هاون کوفتند نورِ چشم و دل شد و بیند بلند اگر چه دانه‌های مروارید را در هاون می‌کوبند و می‌سایند و نرم می‌کنند، ولی این سُوده مروارید و خُرد شده آن، مایه تقویت نور چشم و دل می‌شود و چشم، بلندترین و دورترین نقطه را می‌بیند. [در طب قدیم، برای مروارید، خواصی قائل بوده‌اند از آن جمله مروارید را موجب تقویت قلب و زائل کننده خفقان و بیم دانسته‌اند. نیز بینایی چشم را تقویت می‌کند و آبله را دفع می‌نماید. کلاً مرواریدها را با گذراندن از چند غربال درجه‌بندی می‌کردند و نهایتاً مرواریدهایی که از ریزترین شبکه غربال در می‌گذشت و برای سُفتن مناسب نمی‌آمد، می‌کوفتند و از آن مرهم و دوا به دست می‌آوردند^۴.]

(۳۱۶۵)

گندمی را زیرِ خاک انداختند پس ز خاکش خوشه‌ها بر ساختند مثلاً مقدار زیادی گندم زیر خاک می‌ریزند. ظاهراً آن را مورد تحقیر قرار می‌دهند، ولی پس از مدتی، آن دانه‌ها به صورت خوشه گندم از خاک سر بیرون می‌آورد.

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۱۵۶.

۲. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۸۳.

۳. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۷۸.

۴. ر.ک. تنسوخ‌نامه ایلخانی، ص ۱۰۵.

بارِ دیگر کوفتندش ز آسیا قیمتش افزود و نان شد جانفزا (۳۱۶۶)
بار دیگر آن گندمها را در آسیا می‌برند و می‌کوبند و آردش می‌کنند. در این حالت
قیمتش زیادت‌ر می‌شود، زیرا نان موجب فزونی جان می‌شود.

باز، نان را زیر دندان کوفتند گشت عقل و جان و فهمِ هوشمند (۳۱۶۷)
بار دیگر نان را زیر دندان، خُرد می‌کنند و به عقل و جان و فهمِ هوشمند،
تبدیل می‌شود. پس آن دانه‌های گندم، محو و فانی می‌گردد و به این مراتب عالی
می‌رسد.

باز، آن جان چون که محوِ عشق گشت يُعْجِبُ الزُّرْعَ آمَدِ بَعْدِ کشت (۳۱۶۸)
باز وقتی که آن جان، محو و فانی عشق الهی شود پس از کِشت و سرسبز شدن،
موجب شگفتی کشاورزان می‌شود.^۱ [در مثال‌های فوق، این مطلب روشن شد که انسان در
مسیر کمال‌یابی و تکامل معنوی، ناگزیر است که از گردنه‌هایی بگذرد و وجود موهوم خود را
در کورهٔ ریاضت و عبادت، ذوب کند تا صاف و بی‌غش شود و آنگاه شایستگی شهود حقیقت
را به دست آورد. این طریق، به ظاهر طریق فنا و باختن است. ولی برحسب باطن، طریق بقاء
و بردن است.]

این سخن پایان ندارد، باز گرد تا که با یوسف چه گفت آن نیک‌مرد؟ (۳۱۶۹)
این سخنان اسرارآمیز را پایانی نیست. برگرد بر سر داستان حضرت یوسف (ع) و آن
یار دیرینش و اینکه آن نیک‌مرد به حضرت یوسف (ع) چه گفت، آن را بیان کن.

بَعْدِ قِصَّهٔ گفتنش گفت: ای فلان هین چه آوردی تو ما را ارمغان؟ (۳۱۷۰)
حضرت یوسف (ع) پس از آنکه قِصَّهٔ خویش را باز گفت، خطاب به مهمان گفت: خوب
حالا بگو ببینم برای ما چه ارمغانی آورده‌ای؟

۱. مصراع دوم اشاره دارد به آیه ۲۹ از سورهٔ فتح که شرح و ترجمه آن در داستان نخجیران و شیر، آنگاه
که خرگوش، برای سایر نخجیران، مزده بُرد آمده است.

(۳۱۷۱)

بر در یاران تهی دست آمدن همچو بی‌گندم سوی طاحون^۱ شدن

بدون ارمغان پیش دوست رفتن مانند اینست که کسی بدون گندم به آسیا برود. [یکی از آداب سفر که بسیار روی آن تأکید شده، سنت ارمغان بردن برای اهل خانه است و در روایات آمده است که اگر چیزی نداری که سوغات ببری، دست کم سنگی در توبره حمل کن و آن را سوغات ببر. که این مطلب البته مثالی است برای نشان دادن اهمیت سوغات بردن مسافر^۲. پس هر کس بدون داشتن گندم به آسیا رود، کار عبثی کرده است، زیرا آسیا، به خاطر گندم به حرکت و چرخش در می‌آید. بنابر این مسافر نباید دست خالی به سوی کسانش باز گردد که این کاری عبث و نامناسب است.]

(۳۱۷۲)

حق تعالی خلق را گوید به حشر ارمغان کو از برای روز نشر؟

حضرت خداوند تعالی در روز رستاخیز به مردمان گوید: ارمغان روز رستاخیزت کو؟

(۳۱۷۳)

جِثْمُونَا و فُرَادِی بی‌نوا هم بدان سان که خَلَقْنَاکُمْ کَذَا

حق تعالی به مردم گوید: شما تنها و منفرد و بینوا به محضر ما آمده‌اید، همان‌سان که شما را نخستین بار، برهنه و عریان آفریدیم. [اشاره است به آیه ۹۴ از سوره انعام: وَلَقَدْ جِثْمُونَا فُرَادِی کَمَا خَلَقْنَاکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ... «شما، تک تک (بی‌کس و بی‌چیز) پیش ما آمده‌اید، همان‌سان که نخستین بار آفریدیمتان...» کلمه فُرَادِی، جمع فَرْد به معنی تک و تنهاست. البته این جمع، غیر قیاسی است. و به قولی: فُرَادِی جمع فَرْدان است. مانند سُکاری که جمع سَکَران است. جمع قیاسی فَرْد، اَفْراد است^۳.]

(۳۱۷۴)

هین چه آوردید دست‌آویز را ارمغانی روز رستاخیز را؟

هلا ای بندگان، برای روز قیامت چه ارمغان و دستاویزی آورده‌اید؟ [سفر بر دو نوع است. سفر ظاهری، سفر باطنی. وقتی که مسافر از شهری و جایی به منزل باز می‌گردد، اهل منزل منتظر می‌شوند که او چه سوغاتی و ارمغانی آورده است. همین‌طور در سفر باطنی، حق تعالی از انسان می‌پرسد: تو که بدین سرای آمده‌ای از اعمال نیک چه ارمغانی آورده‌ای؟]

۱. طاحون: آسیا.

۲. ر.ک. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۶۶.

۳. ر.ک. قاموس قرآن، ج ۵، ص ۱۵۸.

یا امید بازگشتتان نبود وعده امروز باطلتان نمود؟ (۳۱۷۵)
یا اینکه امید بازگشت و آمدن به محضر ما را نداشتید، آیا وعده امروز به نظر شما باطل
و بیهوده می‌رسید؟

مُنکری مهمانیش را از خری پس، ز مَطْبَخ، خاک و خاکستر بَری (۳۱۷۶)
اگر منکر ضیافت مهمانی خدا هستی آن هم از روی نادانی و خر بودن، پس، از
آشپزخانه بیکران فضل و عطای او هیچ غذایی نصیب تو نمی‌شود مگر خاک و خاکستر.

ور نه‌ای مُنکِر، چنین دستِ تهی در درِ آن دوست چُون پا می‌نهی؟ (۳۱۷۷)
و اگر میهمانی و ضیافت خدا را انکار نمی‌کنی، پس با دست خالی چگونه بر
در آن دوست پا می‌نهی؟ [اگر به ضیافت خدا می‌روی باید دستت از طاعت و عبادت
پُر باشد.]

اندکی صرفه بکن از خواب و خور ارمغان، بهر ملاقاتش ببر (۳۱۷۸)
از خواب و خور، کمی صرفه‌جویی کن و ببندوز و آن را برای دیدار با خدا به
ارمغان ببر. [در راه صفای روح باید از نفسانیات دور شوی.]

شَوْ قَلِيلُ النَّوْمِ مِمَّا يَهْجَعُونَ باش در اَسْحار^۱ از يَسْتَغْفِرُونَ (۳۱۷۹)
پاسی از شب را برای مناجات و نیایش با او بیدار باش، و تنها اندکی بخواب، و در
سحرگاهان از درگاه او آمرزش خواهی. [مقتبس از آیه ۱۷ و ۱۸ سوره ذاریات: كَانُوا قَلِيلًا
مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. «آنان اندکی از شب را می‌خفتند و در
سحرگاهان، آمرزش می‌خواستند.»]

جنبشی اندک بکن همچون جَنین تا ببخشندت حواسِ نوربین (۳۱۸۰)
مانند جنین، تو نیز اندکی خود را بجنبان و حرکتی بده تا به تو نیز حواس تیز و
روشن بین عطا کنند.

۱. اَسْحار: جمع سَحَر: سییده‌دم، بگاه.

(۳۱۸۱)

وز جهانِ چون رَحم بیرون شوی از زمین در عرصهٔ واسع شوی
و بکوشید تا از جهانی که مانند رَحم و زهدان مادران، تنگ و تاریک است، گام از زمین تنگ بردارید و به پهنهٔ فراخ جهان معنا بگذارید. [در این بیت اشاره به دو نوع تولّد است: اهل معرفت برای انسان دوگونه تولّد قائلند: یکی تولّد صوری و دیگری تولّد معنوی^۱. تولّد صوری، همان است که جنین و کالبد عنصری از زهدان مادر، گام به پهنهٔ جهان می‌نهد، و این تولّد، جنبهٔ عمومی دارد و همه را شامل می‌شود. و در این تولّد، اختیار در کار نباشد. ولی تولّد معنوی، خاصّ صاحب‌دلان است و به اختیار، صورت بندد، و ابتدای این تولّد، زمانی است که سالک در همین جهانِ خاکی، روح را از زنگار تعلّقات مادی و دنیوی بزدايد و سرانجام همچون شعلهٔ فروزان، فارغ از وزش بادهای دنیوی راست و استوار ایستد. از اینروست که حضرت مسیح (ع) فرمود: به ملکوت درنیاید آنکه دو بار زاده نشود. پس هر انسانی برای نیل به حقیقت باید دو بار زاده شود.^۲]

(۳۱۸۲)

آنکه اَرْضُ الله، واسع گفته‌اند عرصه‌ای دان کاویا در رفته‌اند
آنجا را که زمینِ وسیع خدا نامیده‌اند، آن را عرصه‌ای بدان که پیامبران و اولیاء بدانجا رفته‌اند. [مصرع اول، اشاره است به آیه ۹۷ سورهٔ نساء: قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللهِ وَاِسعَةً فَتُهاجِرُوا فِیها... «فرشتگان در روز رستاخیز گویند: مگر زمین خدا، پهناور نبود که در آن هجرت کنید؟...» پس باید همانند انبیاء و اولیاء از تنگنای مادی و مفاک دنیوی به پهناوری جهان معنا گام نهاد و رختِ کالبد را بر ریسمان دنیا آویخت و بدان سراکوپید تا به حقایق برین و اسرار متین آگه شد.]

(۳۱۸۳)

دل نگرده تنگ ز آن عرصهٔ فراخ نخلِ تر آنجا نگرده خشکِ شاخ
دل از آن عرصهٔ وسیع، تنگ و ضیق نمی‌شود، و نخلِ تر و تازه، شاخه‌هایش خشک نمی‌گردد.

(۳۱۸۴)

حاملی تو مر حواست را کنون کند و مانده می‌شوی و سرنگون
اینک تو حامل حواس خود هستی، برای همین است که خسته و مانده و سرنگونی.

۱. ر.ک. مصباح‌الهدایه، ص ۶۶.

۲. تمهیدات، ص ۱۲.

خلاصه، در این دنیا، تابع و اسیر حواسِ ظاهرهات هستی از اینرو در عرصه غیب نمی توانی جولان کنی. [اکبرآبادی گوید: «شخص که در خواب فرو می رود، حواس باطن، حامل وی می شوند و او را می برند مانند بُردن باد، پنبه را و یا آب، خَس را... برخلاف حالت بیداری که در آن وقت، وی حامل حواس ظاهر و باطن است و هریک را به اختیار خود به کار می دارد و ناچار هم او مانده می شود و هم حواس او کُند می گردد»^۱.]

چون که معمولی، نه حامل، وقتِ خواب ماندگی رفت و شدی بی رنج و تاب (۳۱۸۵)
به دلیل آنکه به هنگام خواب، تو معمولی نه حامل، یعنی در آن حالت دیگر در بند جسم و حواست نیستی. از اینرو خستگی ات رفع می شود، و از رنج و مشقت رها می گردی.

چاشنی ای دان تو حالِ خواب را پیشِ معمولیِ حالِ اولیا (۳۱۸۶)
تو حالت خواب را در برابر حال اولیاء نوعی چاشنی فرض کن. یعنی اولیاء الله در وقت بیداری نیز از بار حواس و ثقل جسمانیت، رها هستند و متصل به حق تعالی. ولی افراد معمولی، تنها به هنگام خواب از بار حواس، رها می شوند. پس این رهایی روح افراد معمولی در عالم خواب از کمند حواس، نمونه بسیار محدودی است از آن حال والای اولیاء الله که همیشه در حال انقطاع از عالم ماده و اتصال به مبدأ حضرت واجب الوجود هستند.^۲

اولیاء اصحاب کهف اند ای عَنود^۳ در قیام و در تَقَلُّب^۴ هُمْ رُقُود^۵ (۳۱۸۷)
ای کسی که حق ستیزی می کنی اولیاء الله، اصحاب کهف اند، خواه آنها در حالت ایستاده باشند و یا حرکت و تحوّل، در امور دنیا خواب هستند و بیدار به حق تعالی. [آنکه غالب بر حواس خویش است در شب غفلتِ جهانیان، بیدار است و در امری که عام مردم بیدارند او در خواب^۶. هر فعلی که از اولیاء الله صادر می شود فعل حق است و وجود آنان مانند کوه، صدا

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۳۸.

۲. ر.ک. بیت شماره (۶۲) و (۳۸۸) همین دفتر.

۳. عَنود: ستیزه گر.

۴. تَقَلُّب: دگرگونه شدن، از حالی به حالی گشتن.

۵. رُقُود: جمع راقِد به معنی خوابیده و خفته است.

۶. ر.ک. بگوت گیتا، ص ۱۵.

را منعکس می‌کنند.]

(۳۱۸۸) می‌گشودشان بی‌تکلف در فعال بی‌خبر، ذات‌الیمین، ذات‌الشمال
حق تعالی آنان را بی‌هیچ تکلف و مشقتی به کار می‌کشد و بی‌آنکه خبر داشته باشند به
راست و چپ می‌گردانند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹۲) همین دفتر.]

(۳۱۸۹) چیست آن ذات‌الیمین؟ فعلِ حسن چیست آن ذات‌الشمال؟ اشغالِ تن^۱
منظور از آن ذات‌الیمین (پهلوی راست) چیست؟ مسلماً مقصود از آن، کردار نیک و
حال روحانی است. و منظور از آن ذات‌الشمال (پهلوی چپ) چیست؟ بی‌گمان مقصود از آن
امور مادی و سرگرمی‌های دنیوی است.

(۳۱۹۰) می‌رود این هر دو کار از اولیا بی‌خبر زین هر دو ایشان چون صدا
این دو حال روحانی و دنیوی در اولیاء الله نیز پدید می‌آید. ولی آنها از این دو بی‌خبرند
مانند کوهی هستند که صدایی در آن طنین می‌افکند و آن کوه، آن را باز می‌گرداند و منعکس
می‌کند. خلاصه آنها محلّ تجلیات حضرت سبحان هستند. [زیرا ایشان، حامل حواس نیستند
بلکه محمول حواس‌اند.]

(۳۱۹۱) گر صدایت بشنواند خیر و شر ذاتِ که باشد ز هر دو بی‌خبر
به عنوان مثال، کوه اگرچه صدا را چه خوب و چه بد به تو می‌شنواند، ولی ذات کوه از
هر دو نوع آن بی‌خبر است. به هر حال اولیاء چنان مجذوب ذات الهی هستند که موجودیتی
برای خود قائل نیستند و از موجودیت جزئی غافل‌اند. [در این ابیات به مسأله جذبه و
مجذوب پرداخته شده است. جذبه، عبارت از کشش است.^۲ آنچه از طرف حق است، نامش
جذبه است. و آنچه از طرف بنده است نامش میل و ارادت و محبت و عشق است. وقتی که
توجه بنده به حضرت حق افزایش یافت رفته رفته به جایی می‌رسد که به یکباره همه چیز را
ترک می‌کند و روی به خدا می‌آورد و قبله‌اش تنها او می‌شود و تنها در عشق حق می‌زید. این

۱. اشغال تن: آنچه تن و جسم مادی بدان مشغول شود. اشغال، جمع شغل به معنی سرگرمی، کار، پیشه.

۲. ر.ک. مقصد اقصی، ص ۲۲۵.

حالت را جذبۀ گویند و صاحب آن را مجذوب نامند. مجذوبان بر سه قسم هستند:

الف: مجذوب: آنکه جذبۀ الهی او را فرو گرفته و در دام عشق حق اسیر و بندی شده است.

ب: مجذوب سالک: کسی است که از حال جذبۀ به خود باز می‌گردد و از خویش باخبر می‌شود. و اگر او سلوک را به نهایت رساند او را بدین نام خوانند.

ج: سالک مجذوب: اگر کسی اول سلوک کند و سلوک را به اتمام رساند آنگاه جذبۀ حق به او رسد او را بدین نام خوانند.^۱ این نکته را نیز باید افزود که طایفۀ مجذوبان، در حالت جذبۀ، اهلیت دستگیری و ارشاد ندارند. بلکه باید مجذوب سالک دستگیری و ارشاد کند. مگر آنکه سالک مجذوب از حالت جذبۀ و بیخویشی به خود باز آمده باشد.^۲ و کسی که هنوز جذبۀ حق به او نرسیده (آن‌گونه که همه چیز را ترک کند.) سالک نامند.^۳

گفتنِ مهمان، یوسف را که آینه آورد مت ارمغان، تاهربار که در وی نگری، روی خود بینی، مرا یاد کنی

گفت یوسف: هین بیاور ارمغان او ز شرم این تقاضا زد فغان (۳۱۹۲)
حضرت یوسف (ع) به آن مهمان گفت: هلا ای دوست ارمغانت کو؟ نمایانش کن،
نشانش بده. اما مهمان از روی شرم و خجلت، فغانی زد.

گفت: من چند ارمغان جُستم تو را ارمغانی در نظر نامد مرا (۳۱۹۳)
مهمان گفت: من برای تو چند عدد ارمغان طلب کردم. ولی به نظرم سزاوار نیامد. یعنی
ارمغانی شایسته تو پیدا نکردم.

حَبَّه‌ای را جانبِ کان چُون بَرَم؟ قطره‌ای را سَوِی عُمَّان چُون بَرَم؟ (۳۱۹۴)
با خود گفتم: هر ارمغانی که نزد تو بیاورم، مانند این است که دانه‌ای را به کان و
معدنش ببرم، یا قطره‌ای را به سوی دریا ارمغان ببرم. خلاصه مشاهده کردم که هر
ارمغانی که انتخاب کنم شایستگی وجود ارزشمند تو را ندارد. [عُمَّان، دریایی است

۱. ر. ک. پیشین، ص ۲۲۶.

۲. ر. ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۹۳.

۳. ر. ک. مقصد اقصی، ص ۲۲۶.

پهناور در جنوب ایران که امتداد دریای هند به طرف شمال است.^۱ در این بیت تمثیلی است از عظمت و بزرگی. |

(۳۱۹۵) زیره را من سویِ کرمان آورم گر به پیشِ تو دل و جان آورم
اگر من به محضر تو، دل و جان را ارمغان آورم، گویی که زیره را به سوی شهر کرمان
برده باشم. | زیره به کرمان بُردن، ضرب‌المثلی است فارسی.^۲ زیره در ولایت کرمان، فراوان
است و کسی که برای اهالی کرمان، زیره ارمغان ببرد، کار عبثی کرده است، زیرا مانند این است
که قطره را به دریا و شاخه گل را به گلزار بُرده باشد. |

(۳۱۹۶) نیست تخمی کاندَرین انبار نیست غیرِ حُسنِ تو، که آن را یار نیست
هیچ تخمی نیست که در این انبار نباشد؛ غیر از حُسن و کمال تو که نظیر و مانندی
ندارد.

(۳۱۹۷) لایق، آن دیدم که من آینه‌ای پیشِ تو آرم، چو نورِ سینه‌ای
سرانجام به این نتیجه رسیدم که آینه‌ای به محضرت آورم که مانند نور سینه اولیاء‌الله
روشن و تابان باشد.

(۳۱۹۸) تا بینی رویِ خوبِ خود در آن ای تو چون خورشیدِ شمع آسمان
تا آنکه در آن آینه، روی زیبای خود را بنگری، ای تویی که همانند آفتاب، شمع
فروزان آسمانی.

(۳۱۹۹) آینه آوردمت، ای روشنی تا چو بینی رویِ خود، یادم گُنی
ای نور چشم و ای روشنیِ دو دیده‌ام، برایت آینه آورده‌ام تا هرگاه در آن آینه،
رخسارت را دیدی یاد من باشی.

۱. ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۳۴، ص ۳۱۸.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۹۴۳.

آینه بیرون کشید او از بغل خوب را آینه باشد مُشْتَغَل^۱ (۳۲۰۰)
آن مهمان، آینه‌ای از بغلش در آورد، زیرا که خو برویان با آینه سر و کار دارند و بدان
مشغول و مأنوس اند.

آینه هستی چه باشد؟ نیستی نیستی بر، گر تو ابله نیستی (۳۲۰۱)
آینه وجود چیست؟ نیستی است. اگر واقعاً نادان نیستی، به بارگاه حضرت حق تعالی،
ارمغان نیستی و فنا ببر. [نستی در این بیت مرادف اصطلاح فناست^۲]. یعنی از
هستی‌های مجازی گذشتن و خودبینی را نهادن و «من» و «مای» را وداع گفتن است.
مانند آینه، اگر آینه به زنگار و رنگ‌هایی، آغشته باشد، صفا و درخشندگی خود را
از دست می‌دهد و چیزی را نشان نمی‌دهد. همین‌طور تا شخص، ذات خود را از زنگ و رنگ
هستی موهوم نزداید و به مقام بیرنگی نرسد نمی‌تواند هستی حقیقی را در خود
شهود کند.]

هستی اندر نیستی بتوان نمود مال‌داران، بر فقیر آرند جود (۳۲۰۲)
زیرا هستی را در نیستی می‌توان نشان داد، در واقع هستی حقیقی، در قیاس با نیستی
نمایان می‌گردد. چنانکه بنا به قاعده تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا «هر چیز به ضدش شناخته
می‌شود.» ثروتمندان بخشنده و سخی با بخشیدن به فقیران، صفت جود و کرم خود را
می‌نمایانند. پس فقر، آینه غناست.

آینه صافی نان، خود گزینده است سوخته^۳ هم آینه آتش‌زنه است (۳۲۰۳)
شخص گرسنه، آینه صاف و صادق نان است، زیرا شخص گرسنه، ضرورت و ارزش
نان را بخوبی نشان می‌دهد. همین‌طور تکه چوب «سوخته» نیز نمایانگر قدر و ارزش
آتش‌زنه است. زیرا بلافاصله شعله را می‌پذیرد و مشتعل می‌شود.

۱. مُشْتَغَل: هرچه بدان مشغول و مأنوس شوند.

۲. ر.ک. فناء بیت شماره (۵۷) و بیت شماره (۲۴۷۷) همین دفتر.

۳. سوخته: تکه چوبی که در میان دیگر چوب‌ها می‌نهد تا با سنگ آتش‌زنه بر آن زنند و آن را روشن کنند.

(۳۲۰۴)

نیستی و نقص، هرجایی که خاست آینه خوبی جمله پیشه‌هاست
در هرجا که نیستی و نقصانی نمایان شود، آینه خوبی است برای نشان دادن ارزش
پیشه‌ها و صنعت‌ها. [هریک از پیشه‌ها و صنایع بشری، جلوه‌ای از کمال است. چنانکه اگر
نقصانی در امری، روی دهد، ارزش حرفه و صنعت مربوط بدان شناخته می‌شود. چنانکه در
ابیات بعدی این مطلب روشن می‌شود.]

(۳۲۰۵)

چونکه جامه چُست و دوزیده^۱ بُود مظهر فرهنگِ درزی^۲ چون شود؟
به عنوان مثال، اگر جامه‌ها و لباسها در دنیا، دوخته شده به وجود می‌آمدند، آن لباس‌ها
چگونه مظهر هنر و کمال خیاط می‌شد. یعنی نمی‌شد. [پس خیاط با دوختن جامه، هنر خود را
نشان می‌دهد. در حالی که اگر جامه‌ها بدون خیاط، فراهم می‌شد، دیگر زمینه‌ای برای
جلوه‌گری کمال و ظرافت صنعت خیاط پدید نمی‌آمد.]

(۳۲۰۶)

نا تراشیده همی باید جُذوع^۳ تا دروگر اصل سازد یا فروع
مثال دیگر، باید تنه و شاخه‌های درختان، تراشیده و موزون نباشد تا نجار بیاید و
روی آنها کار کند و ارزش حرفه خود را نشان دهد. [اگر تنه درختان، خودبخود، موزون و
تراشیده باشد دیگر جایی برای هنرنمایی نجار نمی‌ماند.]

(۳۲۰۷)

خواجهٔ اشکسته‌بند، آنجا رود که در آنجا پایِ اشکسته بُود
مثال دیگر، استادِ شکسته‌بند به جایی می‌رود که در آنجا پایِ شکسته باشد، و او با
بندزدن آن، کمال حرفه خود را نشان دهد.

(۳۲۰۸)

کی شود، چون نیست رنجورِ نزار^۴ آن جمالِ صنعتِ طب آشکار؟
مثال دیگر، اگر شخص، بیمار و نزار نباشد کی زیبایی و ظرافت علم طب آشکار
می‌شود؟

۱. دوزیده: دوخته شده. صفت مفعولی از دوزیدن (= دوختن).

۲. دَرزی: جامه دوز، خیاط.

۳. جُذوع: جمع جُذع به معنی تنه درخت خرما، و یا مطلقاً تنه درخت.

۴. نزار: لاغر، ناتوان.

خواری و دونی^۱ مس‌ها بر ملا گر نباشد، کی نماید کیمیا^۲؟ (۳۲۰۹)
مثال دیگر، اگر خواری و پستی مس آشکار نباشد، کی ارزش کیمیا دانسته می‌گردد؟

نقص‌ها آینه‌ و صفِ کمال و آن حقارت آینه‌ عزّ و جلال (۳۲۱۰)
پس نتیجه می‌گیریم که همه‌ نقص‌ها، آینه کمال و هنر است. کمال با وجودِ نقایص، آشکار می‌شود. و حقارت، آینه جلال و شکوهمندی است. [زیرا هرگاه حقارت پدید آید، ضدّ آن که عزّت و جلالت است نمایان می‌شود.]

ز آنکه ضد را ضد کند ظاهر، یقین ز آنکه با سرکه پدید است انگبین (۳۲۱۱)
زیرا بدون شک، ضدّ، ضدّ را آشکار می‌کند. چنانکه مثلاً ذات شیرین عسل با وجود سرکه ترش، آشکار می‌شود.

هر که نقص خویش را دید و شناخت اندر استکمال^۳ خود، دو اسبه تاخت^۴ (۳۲۱۲)
هر کس، متوجه نقایص خود شود و آن را بیابد، در عرصه کمال جویی، با شتاب پیش می‌رود.

ز آن نمی‌پزد به سوی ذوالجلال کو گمانی می‌برد خود را کمال (۳۲۱۳)
آنکه در خویشتن، نقصی نمی‌بیند، قطعاً به سوی حضرت ذوالجلال، پرواز نمی‌کند زیرا گمان می‌دارد که کامل است و فاقد نقص.

عِلّتی بتر ز پندار کمال نیست اندر جانِ تو ای دُودلال^۵ (۳۲۱۴)
ای متکبر، در جان و روح تو، هیچ بیماری و دردی بدتر از کامل فرض کردنِ خود، نیست. [ممکن است سالک در میانه راه و یا حتّی ابتدای راه به کشفی و ذوقی برسد و حقیقتی دریابد و بلافاصله گمان کند که حتماً به انتهای راه رسیده است. این خودبینی و کمی جنبه، او را دچار کبر و غرور می‌کند.]

۱. دُونی: فرومایگی، پستی.

۲. کیمیا: ر.ک. بیت شماره (۵۱۶) همین دفتر.

۳. استکمال: به کمال رسانیدن، کمال خواهی.

۴. دو اسبه تاختن: کنایه از شتاب کردن و به شتاب رفتن.

۵. دُودلال: صاحب ناز و کرشمه.

- (۳۲۱۵) از دل و از دیده‌ات بس خون رود تا ز تو این مُعْجِبِی^۱ بیرون رود
باید از دل و دیده‌ات، چندان خون برود تا اینکه خویِ خودپسندی در تو زایل گردد.
- (۳۲۱۶) عِلَّتِ ابلیس اَنّاخیری بده‌ست وین مرض، در نفسِ هر مخلوق هست
بیماری ابلیس این بود که می‌گفت: من بهتر از حضرت آدم ابوالبشر هستم. و بدان که این بیماری در نفس و درونِ هریک از آدمیان وجود دارد. [مگر آنانکه این خویِ ناپسند را در کورهٔ عبادت و آتش ریاضت ذوب کنند. ضمناً مصراع اول اشاره دارد به آیهٔ ۱۲ سورهٔ اعراف: ... قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ؛ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ... «ابلیس گفت: من از آدم، بهترم، مرا از آتش و او را از گِل آفریدی.»]
- (۳۲۱۷) گرچه خود را بس شکسته بیند او آبِ صافی دان و سرگین^۲ زیرِ جو
گرچه هر انسانی، خود را فاقد غرور و کامل فرض می‌کند، (ظاهری آراسته و صورتی پیراسته همچون اهل تواضع دارد) ولی در باطن به دام غرور گرفتار است. او در مَثَل مانند آبی است زلال که زیر و بستر آن، پوشیده از سرگین باشد.
- (۳۲۱۸) چون بشوراند تو را در امتحان آب، سرگین رنگ گردد در زمان
حال اگر کسی آب صاف و ظاهر پاک تو را زیر و رو کند و آن را مانند آن آب زلال، زیر و رو نماید، آن آب زلال، رنگ سرگین می‌گیرد و متعفن می‌شود. همین‌طور اگر ظاهرسازان را به محک امتحان بزنی، نقاب ظاهر فریب و ترفند آنان واپس می‌رود و جوهر زشت آنان نمایان می‌گردد.
- (۳۲۱۹) در تگ^۳ جو هست سرگین ای فتی^۴ گر چه جو صافی نماید مر تو را
به عنوان مثال، ای جوان، در ته جویبار، سرگین وجود دارد، گرچه ظاهر جویبار، صاف و پاک نشان می‌دهد.

۱. مُعْجِبِی: خودبینی.

۲. سرگین: مدفوع چهارپایان.

۳. تگ: ژرفا، عمق، پایین.

۴. فتی: جوان، جوانمرد.

- (۳۲۲۰) هست پیرِ راه‌دانِ پُر فِطَن^۱ جوی‌هایِ نفس و تن را جوئی‌کن
پیر راه شناسِ تیزهوش، جویبار تن و روان را حفر می‌کند. یعنی جویبار تن و روان آدمی را از رسوبات بیماری و پلیدی و کثافات ظاهری و باطنی پاک می‌کند.
- (۳۲۲۱) جوی، خود را کی تواند پاک کرد؟ نافع از علمِ خدا شد علمِ مرد
جویی که در کفِ آن پُر است از موادّ زائد و کثافات، کی می‌تواند خود را از این موادّ پاک کند؟ مسلماً باید آن جوی‌کن، کف جوی را از سرگین‌ها و آشغال‌ها بربرد و پاک کند. همین‌طور وقتی که در بسترِ نفس و باطنِ آدمی صفاتِ رذیله قرار می‌گیرد، باید راه‌دان و راهبری آن صفات را از باطن‌ها بربرد که دانش و علمش از علم الهی سرچشمه گرفته باشد.
- (۳۲۲۲) کی تراشد تیغ، دسته‌ خویش را رو، بجراحیِ سپار این ریش^۲ را
به عنوان مثال، کی تیغ، دسته خود را می‌تراشد؟ یعنی امکان ندارد که بتراشد. برو این زخم را به دست جراحِ بسیار، [مثلی است معروف که می‌گوید: چاقو دسته خود را نبرد. یعنی نزدیکیان و دوستان به یکدیگر زیان و آسیب نرسانند.^۳ جراح در اینجا کنایه از آن راهبر و هادی باطنی است که زخم‌های نفسانی را درمان می‌کند.]
- (۳۲۲۳) بر سرِ هر ریش جمع آمد مگس تا نبیند قُبَح ریشِ خویش کس
مثال دیگر، بر سر هر زخمی، مگسان جمع می‌شوند و آن زخم چنان از وجود مگسان، پوشیده می‌شود که هیچکس نمی‌تواند زشتی زخم را نظاره کند. [و اما منظور از مگس و زخم در اینجا چیست؟ به بیت بعدی دقت کن:]
- (۳۲۲۴) آن مگس، اندیشه‌ها و آن مالِ تو ریشِ تو، آن ظلمتِ احوالِ تو
آن مگس‌ها تمثیلِ افکار فاسد و اندیشه‌های تباه و نامعقولِ توست. و به تو تعلق دارد. و زخمی که از توست، تاریکی‌های احوالِ توست [بنابر این طیب باطن باید مگس‌های خیال و اندیشه فاسد تو را براند و زخم روح تو را مرهم معنا نهد.]

۱. فِطَن: جمع فِطْنَه به معنی زیرکی، هوشیاری، دانایی.

۲. ریش: زخم، جراحت.

۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۶۰۵.

(۳۲۲۵) ور نهد مَرْهَم^۱ بر آن ریشِ تو، پیر آن زمان ساکن شود درد و نَفیر^۲
اگر آن پیر مرشد و راهبر راه‌دان بر زخمِ روحی تو مرهم صفا و معرفت بگذارد و
درمانت کند، همان وقت درد و فغان آرام گیرد.

(۳۲۲۶) تا که پنداری که صحت یافته‌ست پرتوِ مَرْهَم بر آنجا تافته‌ست
تا بدانی که آن زخم، بهبود یافته و پرتو مرهم پیر روی آن زخم تابیده و اثر گذاشته
است. [بیمار باطن، وقتی که خوب می‌شود دچار عجب می‌گردد و خیال می‌کند که آن زخم،
خود به خود یا به سعی خود او خوب شده. در حالی که اگر همت راهبر صاحب‌دل نبود و آن
مرهم معنوی را بر زخم دل او نمی‌نهاد قطعاً بیماری‌اش بهبودی حاصل نمی‌کرد.^۳]

(۳۲۲۷) هین ز مَرْهَم سر مَکَش ای پشت‌ریش و آن ز پرتو دان، مدان از اصلِ خویش
ای کسی که بر پشت خود، زخم داری. بهوش باش و از مرهم، روی بر مگردان و
عصیان مکن و بدان که بهبودی و صحتی که به دست آورده‌ای نتیجه مرهم ارشاد پیر است نه از
گوهر خود تو. [داستان ذیل در بیان این مطلب است که انسان نباید در هیچ مرحله از مراحل
معنوی دچار غرور و خودبینی شود و خود را بطور مستقل کسی بداند و مقام انبیاء و اولیا را با
خود قیاس کند.]

۱. مَرْهَم: دارویی که روی زخم می‌نهند.

۲. نَفیر: ناله و زاری و فریاد.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۵۰.

مرتد شدنِ کاتبِ وحی به سبب آنکه پرتو وحی بر او زد آن آیت را پیش از پیغامبر (علیه السلام) بخواند گفت: پس من هم محلّ وحیم

خلاصه داستان

پیش از آنکه عثمان، کاتب وحی شود، شخصی این منصب را عهده دار بود. او هر وقت که کلمات وحی بر رسول خدا نازل می‌گشت و آن جناب، آن کلمات مبارک را قرائت می‌فرمود، او عین آن را می‌نوشت. رفته رفته، این کاتب، دچار غرور و خودبینی شد و گمان بُرد که همه این کلمات عالیه در ضمیر او نیز نقش می‌بندد. با خود گفت: من با پیامبر (ص) چه فرقی دارم؟! هم بر او وحی می‌رسد و هم بر من! سرانجام از در عناد و ستیز در آمد. اما از طرف حضرت رسول خدا ضربه‌ای بر روح او وارد آمد که دیگر هیچ چیز نقشی از کلمات وحی را در باطن خود نیافت. گویی که حتی یک حرف هم نیاموخته است. زان پس نتوانست کاتب وحی باشد. حضرت رسول بدو گفت: ای ستیزه گر اگر سرچشمه این وحی در درون توست چرا دیگر این حال را نداری؟!



مقصود از این کاتبِ وحی، عبدالله بن سعد بن ابی سرح است که داستان او را ابن‌عبدالبرّ در کتاب استیعاب، طبع حیدرآباد، ج ۲، ص ۲۸۱ و ابن اثیر در کتاب اُشدّ الغابه، چاپ مصر، ج ۱۲، ص ۱۷۲ و ابوالحسن علی بن احمد واحدی در کتاب اسباب النزول

آورده‌اند.^۱

✱

مولانا در ابیات پیشین فرمود که اگر سالک در ظلّ عنایت و هدایت پیر راهدان به مراتبی رسید، نباید دچار غرور و خودبینی شود و خود را مستغنی نشان دهد. که در این حال، به سقوط و تیرگی روحی دچار آید. چنانکه در حکایت درّ هوش رُبا یا قلعه ذات الصُّور (بخش پایانی دفتر ششم)، همینکه برادر میانین از پیر خود اظهار استغنا کرد بدان سرنوشت شوم گرفتار آمد.

✱ ✱ ✱

(۳۲۲۸)

پیش از عثمان یکی نَسَاح^۲ بود کو به نسخ وحی جدّی می‌نمود
پیش از عثمان، کاتبی بود که در نوشتن وحی بسیار گوشایی می‌ورزید. [عثمان بن عفّان، خلیفه سوم، یکی از کاتبان وحی بود.]

(۳۲۲۹)

وحی پیغمبر چو خواندی در سَبَقِ^۳ او همان را و انبشتی بر ورق
وقتی که پیامبر (ص) از وحی و آیات قرآن، چیزی می‌خواند، آن کاتب، همان راروی کاغذ می‌نوشت.

(۳۲۳۰)

پرتو آن وحی، بر وی تافتی او درون خویش، حکمت یافتی
پرتو وحی حضرت ختمی مرتبت (ص) بر قلب کاتب می‌تابید و او در ضمیر و نهاد خویش، احساس می‌کرد که حکمت و معرفتی یافته است.

(۳۲۳۱)

عین آن حکمت بفرمودی رسول زین قَدَر گمراه شد آن بوالفضول^۴
کاتب یاد شده، عین آن حکمتی که حضرت رسول بیان می‌فرمود در ضمیر خویش احساس می‌کرد. و آن جناب فرمود: این شخص مغرور و خودبین از این مقدار حکمت، گمراه شد. و چنین ادعا کرد:

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۲.

۲. نَسَاح: رونوشت نویس، نویسنده، نسخه نویس، کاتب وحی.

۳. سَبَق: در اینجا قرآن کریم.

۴. بوالفضول: نادانی که خود را دانا نماید، کنایه از یاوه گو (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۲، ص ۱۶۵).

کآنچه می‌گوید رسولِ مُسْتَنیر^۱ مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر (۳۲۳۲)

هرچه را که رسول روشن ضمیر می‌فرماید، همان حقیقت در ضمیر من نیز تحقق دارد.

پرتو اندیشه‌اش زد بر رسول قهرِ حق آورد بر جانش نزول (۳۲۳۳)

برق اندیشه‌ها و وساوس آن کاتب بر دل حضرت رسول زده شد و انعکاس یافت. پس قهر حق تعالی بر جانِ آن کاتب فرود آمد.

هم ز نَسَاحی برآمد، هم ز دین شد عَدُوّ مصطفی و دین، به کین (۳۲۳۴)

او به واسطه این غرور، هم مقام کاتبی را از دست داد و هم از عرصه دین خارج شد و کینه حضرت رسول را به دل گرفت و ستیزه‌گری آغازید.

مصطفی فرمود کای گبرِ عَنود چُون سیه گشتی؟ اگر نور از تو بود (۳۲۳۵)

پیامبر مصطفی (ص) فرمود: ای کافر ستیزه‌گر، اگر نور معنا و روشنی وحی از تو ناشی می‌شد، اینک چرا سیاه و تیره دل شدی؟

گر تو یَنْبُوع^۲ الهی بودی این چنین آبِ سیه نگشودیی (۳۲۳۶)

اگر تو سرچشمه الهی بودی، هرگز چنین آب سیاهی را روان نمی‌داشتی. و اگر واقعاً نور حق با تو می‌بود هرگز به سوی تاریکی و ظلمت گرایش نمی‌کردی. [«آب سیه» استعاره از تاریکی گمراهی است.]

تا که ناموشش به پیشِ این و آن نشکند، بر بست این او را دهان (۳۲۳۷)

برای آنکه آوازه و ناموشش نزد این و آن، لگه‌دار نشود. در این باره، دهان کاتب را بست و به همین جهت، وی نتوانست توبه کند. [با آنکه عبدالله می‌دانست که خطایی مرتکب شده، ولی تعصب جاهلی و غیرت نابجای او سبب آمد که توبه نکند، چرا که ترسید شخصیت موهومش در نگاه مردم شکسته شود.]

۱. مُسْتَنیر: روشنایی جوینده، روشن و تابان.

۲. یَنْبُوع: چشمه، جوی پُر آب، جمعِ یَنْابیع.

(۳۲۳۸) اندرون می‌شوردش هم زین سبب او نیآرد توبه کردن این عجب
بدین سبب دلش می‌سوخت یعنی از اینکه نمی‌توانست توبه کند پریشان و ناراحت بود.
ولی بر توبه کردن نیز توانا نبود و این، شگفت‌انگیز است.

(۳۲۳۹) آه می‌کرد و نبودش آه، سود چون درآمد تیغ و سر را در رُبود
آن کاتب وحی، از روی تأسّف و افسوس، آه می‌کشید، ولی این آه، سودی نداشت، زیرا
او همچنان به تکبّر و نخوّت سرگرم بود تا آنکه تیغ قهر الهی آمد و سرش را در رُبود.

(۳۲۴۰) کرده حق، ناموس را صد من حدید^۱ ای بسی بسته به بند ناپدید
حضرت حق تعالی، ناموری و بالیدن را همانند صدمن آهن کرده که به صورت
زنجیری بر دست و پای ما بسته می‌شود. بسیاری از کسانی که با رشته ناموری و تفاخر بسته
شده‌اند.

(۳۲۴۱) کبر و کفر، انسان بیست آن راه را که نیآرد کرد ظاهر، آه را
کبر و کُفر چنان راه را بر آن کافر بست که حتّی نتوانست آه درونی‌اش را ظاهر کند.
[ابیات اخیر تحلیلی است روان‌شناسانه از اینکه چرا بیشتر مردم وقتی به خطای خود پی
می‌برند، فروتنانه بدان اعتراف نمی‌کنند، بل با همه نیرو درصدد توجیه و پوشش آن برمی‌آیند.
بیم از شکسته شدن شخصیت موهوم و ساختگی خود، عاملی است نیرومند در تجاهل نسبت
به لغزش‌های معلوم و مسلّم خود.]

(۳۲۴۲) گفت: أَغْلَالاً فَهُمْ بِهِ مُقَمَّحُونَ نیست آن آغل‌ها بر ما از بُرون
حق تعالی فرمود: ما بر گردن کافران، غُل و زنجیرها افکنده‌ایم. پس آنان به سبب این
غُل و زنجیرها سر به هواکنندگانند. و آن غُل‌ها و زنجیرها از بیرون ما نیست بلکه درونی و
باطنی است. [مصراع نخست، مقتبس است از آیه ۸ سوره یس: إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالاً
فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقَمَّحُونَ. «بر گردنهای ایشان، غُل‌ها و زنجیرها نهاده‌ایم تا به
چانه‌هایشان، و آنها بدین جهت سر به هواکنندگان و اماندگانند.»]

(۳۲۴۳) خَلَفَهُمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ
ما، در پشت سر کافران، سدّی قرار دادیم و چشمانشان را پوشاندیم. به همین جهت هیچکدامشان در پس و پیش خویش، آن سدّ و مانع را نمی‌بینند. [مقتبس است از آیه ۹ سوره یس: وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. «و پیش رویشان سدّی نهاده‌ایم و پشت سرشان نیز سدّی قرار داده‌ایم پس چشمانشان را به پرده پوشاندیم، پس آنان نمی‌بینند.»]

(۳۲۴۴) رَنگِ صَحْرا دارد آن سدّی که خاست
آن سدّی که در پس و پیش کافران قرار گرفت، رَنگ صحرا دارد، یعنی رَنگ آن چیزها را می‌گیرد که در صحرای وجود، موجود است. [صحرا، جایی پهناور است، و مسافت آن بسیار بعید و دور است. این مسافت بسیار مانند دیوار و سدّی است میان انسان و اشیاء و اجسامی که در اقصی نقاط آن قرار گرفتند، به طوری که ممکن است، اجسامی با آنکه در صحرا وجود دارند به چشم نیایند و یا اجسامی بزرگ مانند کوه، خُردک به نظر آیند و یا سراب، به صورت آب نماید. برحسب ظاهر هیچ حجاب و سدّی در صحرا و هامون نیست، ولی برحسب باطن، مسافت دور آن، حجابی نامرئی میان انسان و موجودات می‌شود.^۱]

(۳۲۴۵) شَاهِدِ تُو، سَدِّ رُویِ شَاهِدِ اسْت
مُرْشِدِ تُو، سَدِّ گَفْتِ مُرْشِدِ اسْت
ای غافلِی که با بند قضا مقید شده‌ای، شاهد مجازی تو سدّ روی شاهد حقیقی است. و مرشد صوری تو، سدّ کننده و حجاب گفتار حق مرشد راستین است. [خودبینی، که محبوب و شاهد توست، حجابی شده تا محبوب و شاهد حقیقی را نبینی. مرشد و راهبرّت نیز همان هوای نفس است.]

(۳۲۴۶) ای بَسَا کَفَّارِ را سَوْدایِ دین
بندِ او نَاموس و کِبَر و آن و این
بسیاری از کافران، سودای دین دارند، لیکن ناموس و کبر و «آن و این» برای آنان بند و حجاب شده است. یعنی از شدّت تکبّر و نام و آوازه خود به ندای فطری و وجدانی خود پاسخ نمی‌گویند و جرعه ایمان را در خود خاموش می‌سازند.

(۳۲۴۷) **بندِ پنهان، لیک از آهن بتر بند آهن را بدَر آند تبر**
 اگرچه این حجاب و بند، پنهان است، ولی از آهن، بدتر است. یعنی قوی تر و استوارتر از آن است، زیرا حجاب و زنجیر آهنین را تبر می تواند از هم پاره کند. [شمس گوید: «همه حجابها یک حجاب است، جز آن یکی هیچ حجابی نیست، آن حجاب، این وجود است.»]^۱

(۳۲۴۸) **بند آهن را توان کردن جدا بند غیبی را نداند کس دوا**
 زنجیر آهنین را می توان بُرد و قطع کرد، ولی زنجیر درونی و روحی را هیچکس نمی تواند چاره ای کند. یعنی تنها راه پاره کردن زنجیرهای نفسانی، تهذیب و تزکیه است. فقط تبر ریاضت و تزکیه می تواند زنجیرها و أغلال نفس را که به صورت صفات رذیله بروز می کنند از هم بشکند.

(۳۲۴۹) **مرد را زنبور گر نیشی زند نیش آن زنبور از خود می کند**
 به عنوان مثال، اگر زنبور، کسی را نیش بزند و دردمندش سازد، همان دم آن شخص به تکاپو می افتد و نیش را از تن خود بیرون می کشد.

(۳۲۵۰) **زخم نیش، اما چو از هستی توست غم قوی باشد، نگردد درد سُست**
 ولی اگر زخم نیش از وجود و ذات تو برخیزد، اندوهی بس جانکاه دارد و درد آن کاستی نمی گیرد.

(۳۲۵۱) **شرح این، از سینه بیرون می جهد لیک می ترسم که نومیدی دهد**
 شرح این گفتار از سینه ام بیرون می جهد و نمایان می شود، ولی می ترسم که ناامیدی پدید آورد و بسیار کسان را به یأس و نومیدی کشاند. [یعنی دوست دارم دشواری رهایی از خودبینی و هستی های مجازی را به تفصیل شرح دهم، ولی می ترسم، شنونده آنقدر این طریق را دشوار یابد که از ادامه راه و یا شروع سلوک نومید شود.]^۲

۱. مقالات شمس تبریزی، ص ۱۰۳، ر.ک. بحث حجاب، بیت شماره (۱۵۹۹) همین دفتر.

۲. مقتبس از پیشین، ص ۲۵۲.

نئی مشو نومید، خود را شاد کن پیش آن فریادرس، فریاد کن (۳۲۵۲)
به سبب سخنانی که من گفتم نومید مشو و بکوش تا اینکه خود را شادمان کنی و در درگاه خداوند فریادرس، فریاد عفو و توبه برآوری. [با اینکه گذشتن از خود و من کاری بس دشوار است، ولی نومید مشو با پناه آوردن به درگاه خدا این کار دشوار آسان می‌شود.]

کای مُحِبِّ عفو، از ما عفو کن ای طیبِ رنجِ ناسور^۱ کهن (۳۲۵۳)
بگو: ای خدای دوستدار عفو و گذشت، از ما درگذر. ای طیب زخم‌های سخت و کهنه. [مقتبس است از این روایت: اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ عَفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّي^۲. «خداوندا همانا تو درگذرنده‌ای، گذشت را دوست می‌داری. پس، از ما درگذر.»]

عکسِ حکمت آن شقی را یاوه کرد خود مبین، تا بر نیارد از تو گرد (۳۲۵۴)
سایه‌ای از حکمت الهی، آن مرد نگون‌بخت را گمراه کرد، یعنی آن کاتب وحی که به دام غرور و خودبینی افتاد، چون ظرفیت و اهلیت نداشت، پرتوی از حکمت الهی، او را به کزی کشاند. خودبین می‌باش تا مباد که خودبینی، دمار از روزگارت بر آورد. [این شخص چون از خودشناسی، غافل بود نتوانست حدّ خود را بشناسد و بداند که این هدایت نسبی که نصیب او شده از الطاف الهی بوده است.]

ای برادر، بر تو حکمت، جاریه است آن ز ابدال^۴ است و، بر تو عاریه است (۳۲۵۵)
ای برادر، حکمت و اسرار الهی بر بستر قلب تو روان است. ولی این را بدان که اسرار الهی و حکمت‌های آن به واسطه وجود اولیاءالله به تو می‌رسد. پس وجود حکمت در تو جنبه عاریتی دارد.

گرچه در خود خانه نوری یافته‌ست آن ز همسایه منور تافته‌ست (۳۲۵۶)
به عنوان مثال، اگر چه درون خانه، روشن و منور است، ولی این روشنی را از

۱. مُحِبِّ: دوستدار.

۲. ناسور: زخمی که آب کشیده و چرک و ورم کرده باشد، زخم سخت و چرکین.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۳۳.

۴. ابدال: ر.ک. بیت شماره (۲۶۴) همین دفتر.

همسایه‌اش که نور افشان است گرفته است. [مراد از همسایه منور، می‌تواند خورشید و یا مهتاب و یا چراغ همسایه باشد. به هر حال، مقصود معنوی از همسایه منور، اولیاء الله است که به واسطه وجود آنان، خانه قلب سالکان، به انوار اسرار و حقایق ربّانی آنان روشن و منور می‌گردد.]

(۳۲۵۷) شکر کن، غِزّه مشو، بینی مکن^۱ گوش دار و هیچ خودبینی مکن
شکر و سپاس را به جای آر و مغرور مشو و تکبر موز. این نکته را گوش کن و خودبینی نشان مده.

(۳۲۵۸) صد دریغ و درد کین عاریتی اُمتان را دور کرد از اُمتی
صد افسوس و دریغ که این حکمت عاریتی، یعنی حکمت‌هایی که به واسطه انبیاء و اولیاء به سالک می‌رسد، برای سالک، جنبه عاریتی دارد. و اُمت‌ها را از دین و ایمان، دور ساخته است. [زیرا مردم خودبین، خیال می‌کنند که این معارف و حقایق و اسرار، از خود آنهاست. - حالی که اگر انبیاء و اولیاء نبودند، هرگز چنین حقایقی آشکار نمی‌شد. به همین دلیل، گروهی راه خودبینی می‌پویند و به گمراهی دچار می‌آیند. در ضمن کلمه اُمتی در مصراع دوم، معنی مصدری دارد نه نکره.]

(۳۲۵۹) من غلام آنکه اندر هر رباط^۲ خویش را واصل نداند بر سِماط^۳
من تابع و خادم همت آن شخص‌ام که او در هر منزل و مقامی، خود را واصل بر خوان حقیقت نپندارد. [یعنی گمان نکند که به صِرف وصول به چند مقام معنوی، واصل حقیقی شده است. اکبرآبادی گوید: من غلام آن سالکم که در هر منزل و مقام که درآید، آن را مرتبه کمال بشمارد و خود را واصل و کامل نپندارد. بلکه همت بلند دارد و از آن مقام ترقی کرده قدم بالاتر نهد و آن را بگذارد تا به مرتبه کمال برسد^۴. مولانا، در این بیت یکی از مهم‌ترین نکات عرفانی و سلوک را با بیانی مؤثر و زیبا بازگو کرده است. در واقع نباید هیچ راهرو و سالکی خیال کند که کارش به کمال رسیده و عقبه‌ها و گردنه‌های راه را پیموده است. به محض خطور

۱. بینی کردن: تکبر کردن، مغرور شدن.

۲. رباط: خانه، سرا.

۳. سِماط: بساط، سفره، خوان.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۵۳.

این خیال یاوه، خودبینی غالب می‌شود و حجاب نورانی او را به گمراهی می‌کشد. بلکه باید
هماره هر راهبر، رهرو نیز باشد، و *إلا توقف در کمال می‌یابد*. به قول شبستری:
کسی بر سر وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف
و لاهیجی گوید: «هر مرتبه، یک موقعی است که هر که در آن موقف، واقف شد یعنی
باز ایستاد و ترک سیر کرد از مطلوب حقیقی مانده است»^۱]

پس رباطی که ببايد ترک کرد تا به مَسْکَن در رسد یک روز مرد (۳۲۶۰)
سالک راه حق باید، بسیاری از مقامات و منازل را پشت سر بگذارد تا اینکه سرانجام
روزی به منزل اصلی واصل شود.

گر چه آهن سرخ شد، او سرخ نیست پرتو عاریتِ آتشِ زنیست^۲ (۳۲۶۱)
به عنوان مثال، آهن، اگرچه بر اثر شعله آتش، سرخ می‌شود، ولی این سرخی، از ذاتِ
آهن بر نمی‌آید، بلکه سرخی آهن، جنبه عاریتی دارد و به وسیله یک آتش‌زنه، پدید آمده
است. [همین‌طور اگر سالک، آتش حال و اخگر گرم مقام را در خود احساس می‌کند، بر اثر دمِ
گرم مرشدان حقیقی و هادیان راستین است.]

گر شود پُر نور روزن یا سرا تو مدان روشن، مگر خورشید را (۳۲۶۲)
مثال دیگر، اگر روزنه‌ای و یا خانه‌ای، روشن شود، تو واقعاً آن را روشن مپندار، بلکه
فقط خورشید را روشن و تابان بدان. [زیرا روشنی خانه بر اثر تابش نور خورشید پدید آمده
در حالی که خورشید، ذاتاً روشن است. همین‌طور انسان‌های سالک، اگر به حقیقتی رسیده‌اند
بر اثر وجود خجسته انبیاء و اولیاست.]

هر در و دیوار گوید روشنم پرتوِ غیری ندارم، این منم (۳۲۶۳)
ولی هر در و دیواری، به یاوه مدعی می‌شود که: این منم که روشنی دارم، و هیچ
پرتوی غیر از خودم را ندارم بلکه ذاتاً روشن هستم.

۱. شرح گلشن راز، ص ۳۴۱.

۲. آتش‌زن: آتش‌زنه.

(۳۲۶۴) پس بگوید آفتاب: ای نا رشید چونکه من غارب^۱ شوم، آید پدید
پس، آفتاب جهانتاب به در و دیوار گوید: ای که برگمان یاوه‌ای، صبر کن، وقتی که من
غروب کردم برای تو روشن می‌شود که ادعای یاوه‌ای کرده‌ای.

(۳۲۶۵) سبزه‌ها گویند: ما سبز از خودیم شاد و خندانیم و ما عالی قدیم
مثال دیگر، سبزه‌ها می‌گویند: این همه شادابی و سرسبزی و شادمانی از خودماست و
ما بسیار زیبا رخسار و نیکو چهره‌ایم.

(۳۲۶۶) فصل تابستان بگوید: کای اُمَم خویش را بینید چون من بگذرم
فصل تابستان به سبزه‌ها گوید: ای اُمَم، یعنی ای گروه گیاهان، آنگاه که من رفتم و
دورانم سپری شد، آن وقت به خود بنگرید، و خواهید دانست که این همه لطافت و تازگی از
ذات شما ناشی نشده بلکه به واسطه وجود من به شما رسیده است.

(۳۲۶۷) تن همی نازد به خوبی و جمال روح، پنهان کرده فَرّ و پَرّ و بال
مثال دیگر، جسم و کالبد، به زیبایی و حُسن جمال خویش می‌بالد و فخر می‌فروشد.
ولی روح، شکوه و فَرّ خویش را پنهان می‌دارد. [حاج ملاهادی سبزواری در تفسیر ابیات فوق
می‌گوید: این مثالها، بسیار مناسب است برای بیان ظهور نور حقّ و احاطه او بر ماهیات و
اعیان ثابتات. زیرا موجودات، گمان می‌کنند که واقعاً وجودی و نوری حقیقی‌اند، در حالی که
وجود آنان، مجازی و عاریتی است. همین‌طور طراوت و شادابی همه عناصر، بسته به وجود
حقّ است. چنانچه اگر وجود حقّ را از آنان برداری حیات و علم و اراده و... از آنان گرفته
می‌شود.^۲ همچنین صفا و نورانیت قلبی مردمان نتیجه عنایت و هدایت هادیان و مصلحان است.]

(۳۲۶۸) گویدش کای مَزْبَلَه^۳ تو کیستی؟ یک دو روز از پرتو من زیستی
روح از جهت باطنی و معنوی به جسم گوید: ای زباله‌دان، تو کیستی؟ تو همانی هستی
که از پرتو وجود من یک دو روزی زندگی می‌کنی.

۱. غارب: غروب کننده.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۸۱.

۳. مَزْبَلَه: جای ریختن خاکروبه.

غَنج^۱ و نازت، می‌نگنجد در جهان باش تا که من شوم از تو جهان (۳۲۶۹)
تویی که ناز و کرشمه‌ات در این جهان نمی‌گنجد، صبر کن تا من از تو دور بشوم.
[آنگاه خواهی دانست که این همه جمال که از تو دیده می‌شود در واقع از تو نیست بلکه از من
(روح و جان) است. و تو وسیله‌ای بیش نبوده‌ای.]

گرم‌دارانت تو را گوری کُنند طعمهٔ موران و مارانت کُنند (۳۲۷۰)
روح، مجدداً به جسم می‌گوید: دوستدارانت که علاقهٔ شدیدی نسبت به تو دارند، وقتی
من از تو جدا شوم و تو کالبدی بی‌جان و جیفه‌ای بی‌روح شوی، گوری برایم فراهم می‌کنند و
تو را به عنوان غذا به مارها و مورچه‌ها تقدیم می‌کنند. [«گرم‌دار» و «گرم‌دار»، هر دو جایز
است. «گرم‌دار» به معنی دوست و رفیق، و «گرم‌دار» به معنی غمخوار است.]

بینی از گندِ تو گیرد آن کسی کو به پیشِ تو همی مُردی بسی (۳۲۷۱)
آنوقت خواهی دید که آن کس که به خاطر تو، حاضر بود جاننش را فدا کند و قربان تو
شود، از بوی گندِ تو، بینی خود را می‌گیرد. [این ابیات یادآور داستان تمثیلی حَی بن یَقْظان
نوشتهٔ ابن طُفَیل است. آنجا که حَی بن یَقْظان با شیر و حمایت آن ماده آهو بالیده و بزرگ
شده بود و او را همچون مادری شفیق دوست می‌داشت. پس از مُردن آن ماده آهو، در احوال
مرگ او، جستجو می‌کند و سرانجام متوجه می‌شود که آنچه این کالبد آهو را گرم و زنده نگاه
داشته بود همان روح یا جان است که اینک از خانه تن مفارقت کرده. چند روزی بدین منوال
ماند تا آنکه بوی تعفن آن مُردار، مشام وی را آزرده ساخت و ناچار از آن کالبد ماده آهو که
همچون مادر دوستش می‌داشت متنفر شد و مدفونش ساخت.^۲]

پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بُود در آب، جوش (۳۲۷۲)
زبان و چشم و گوش، یعنی قوهٔ چشایی و بینایی و شنوایی، پرتوی از وجود روح است.
مانند جوشیدن آب که پرتو و اثر آتش است. [روح، جوهری واحد است، ولی در مراتب
مختلف جسم، افعال مختلف از او صادر می‌شود، روح در هر مرتبه از مراتب قوای جسم، عین

۱. غَنج: ناز و کرشمه.

۲. ر.ک. حَی بن یَقْظان، ص ۶۳ - ۶۰.

همان مرتبه تجلی می‌کند. قوه بینایی، چشایی، شنوایی، بویایی و بساوی، هر کدام مرتبه‌ای از تجلی روح هستند، یعنی این همه افعال و قوای مختلف تنها به یک واحد باز می‌گردد. و روح از غایت لطافت و تجرد به کمند عقول و افهام در نمی‌آید. به قول عزالدین کاشانی «سیمرغی است که نشیمن بر قاف دارد. به ملواح^۱ عبارت، صید هیچ فهمی و وهمی نشود^۲».

(۳۲۷۳)

آنچنان که پرتو جان، بر تن است پرتو ابدال^۳، بر جان من است
همان‌گونه که جان بر جسم، پرتو افکنده، اولیاءالله نیز بر جان من، پرتو افکنده‌اند.
[همه مثال‌های یاد شده جهت بیان این مطلب است که هر نوری که از حقایق و اسرار در جان سالک پدید می‌آید، به واسطه فیض وجود اولیاءالله است.]

(۳۲۷۴)

جانِ جان، چون واگشد پا را ز جان جان چنان گردد که بی جان تن، بدان
همینکه «جانِ جان» از جان سالک، فاصله بگیرد، جان او همان حال را پیدا می‌کند که تن بی جان دارد. یعنی مُرده و فاقد حیات می‌شود. [مراد از «جانِ جان»، حضرت حق است که اگر سالک دچار بُعد شود، جانش تباه گردد.]

(۳۲۷۵)

سر از آن رُو می‌نهم من بر زمین تا گواه من بُود در یوم دین
این مطلب را نه تنها موجودات زنده و ناطق، گواهی می‌دهند، بلکه حتی جمادات نیز این را شهادت خواهند داد. و من از آنرو سر بر زمین می‌گذارم و به سجده در می‌آیم که در روز قیامت، زمین گواه من است. [اکبرآبادی گوید: «در اینجا آگاه می‌نمایند و ارشاد می‌فرمایند که گمان نبری که جسم‌هایی که در ظاهر، جان ندارند، مطلق بی‌جان‌اند و از گویایی و بینایی خالی‌اند، بلکه اینها را نیز روحی مخفی و قوای پوشیده هست که اهل کمال آن را می‌بینند. پس زمین از سجده سجده کنندگان آگاه بُود^۴».]

۱. ملواح: جفدی که شکارچی، پایش را می‌بندد که باز شکاری به هوای صید آن بیاید و شکارچی، باز را شکار کند.

۲. مصباح الهدایة، ص ۹۴.

۳. ابدال: ر.ک. بیت شماره (۲۶۴) همین دفتر.

۴. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۵۵.

یَوْمَ دینِ که زُلْزَلَتْ زِلْزَالَها این زمین باشد گواهِ حالها (۳۲۷۶)
روز قیامت که زمین، سخت به لرزه در می آید، با این حرکتها و جنبشهای احوال
بندگان را گواهی می دهد. [مقتبس از آیه اول سوره زلزال: إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَها. «آنگاه
که زمین، سخت به رفتار آید.»]

کُو تُحَدِّثُ جَهْرَةً أَخْبَارَها در سخن آید زمین و خارها (۳۲۷۷)
زیرا زمین، آشکارا، خبرهای خود را بازگو می کند و زمین و خارها به نطق
می آیند. [مقتبس از آیه ۴ سوره زلزال: یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَها. «آن روز که زمین، خبرهای
خود بازگوید.»]

فلسفی، مُنْکِرِ شود در فکر و ظن گو: برو، سر را بر این دیوار زن (۳۲۷۸)
فلسفی (یا متفلسف) براساس گمان و فکر قاصر خود، این حقایق را انکار می کند، یعنی
او، نطق و گویایی جمادات را انکار می کند. پس به این شخص بگو: برو سرت را به دیوار بزن.
[فلسفی نطق و ادراکات جمادات را منکر است و در این مقام به حسب دریافت عقل، چیزها
می گوید، و حال آنکه عقل را در نهانخانه اسرار راه نیست^۱. مراد از «فلسفی»، در مثنوی کسی
است که به موشکافی های سطحی عقل جزئی دل خوش داشته و از لایه های روین هستی
فراتر نرفته است.]

نَطَقِ آب و نَطَقِ خاک و نَطَقِ گِل هست محسوسِ حواسِ اهلِ دل (۳۲۷۹)
نطق آب و خاک و گِل را تنها صاحب دلان احساس می کنند. یعنی جمادات نیز دارای
احساس و بیان اند، منتهی اهل الله آنها را نمی شنوند. [مقتبس از مضمون آیه ۴۴ سوره اسراء (بنی
اسرائیل). رجوع شود به توضیح بیت (۲۱۲۲) همین دفتر.
شمس گوید: «سخن گفتن جمادات و افعال جمادات می گویم. حُکما این را منکر
می شوند. اکنون این دیده خود را چه کنم؟»]

- (۳۲۸۰) فلسفی، کو مُنکِرِ حَنّانه است از حواسِ اولیا بیگانه است
فلسفی و آنکه همه چیز را می‌خواهد با قیاسات عقلی دریابد، مدّعی است که ستون
چوبین حَنّانه نمی‌تواند بنالد، بدین‌سان او از معانی و اسراری که اولیاء آن را مشاهده می‌کنند
برخوردار نیست. [اشاره است به معجزه ستون حَنّانه، همان درخت نخلی که در مسجد پیامبر
در مدینه وجود داشت و آن حضرت به هنگام خطابه بر آن تکیه می‌کرد].^۱
- (۳۲۸۱) گوید او که: پرتو سودایِ خلق بس خیالاتِ آوَرَد در رایِ خلق
شخصِ سطحی‌اندیش می‌گوید: تأثیر خیالات و آرزوهای بشری است که موجب
پندارها و نظریات بی‌اساس می‌شود که برخی گمان می‌دارند که ستون مسجد هم می‌تواند ناله
کند و در فراق پیامبر(ص) فغان سر دهد و یا جمادات هم سخن و نطق دارند.
- (۳۲۸۲) بلکه عکسِ آن فساد و کفرِ او این خیالِ مُنکری را زد بر او
ولی او نمی‌داند که تباهی و کفر درونیِ اوست که او را به مرتبه نفی و انکار حقایق
رسانده است.
- (۳۲۸۳) فلسفی، مر دیو را مُنکِرِ شود در همان دَم سُخره دیوی بود
آن فلسفی، همان دم که وجود دیو را انکار می‌کند، در همان لحظه مغلوب و مقهور
دیو است. [زیرا اگر او مقهور دیو و شیطان نبود چنین انکاری نیز اظهار نمی‌کرد، این انکارها و
لجاجت‌های او معلول وسوسه‌های دیو نفسانی اوست].
- (۳۲۸۴) گر ندیدی دیو را، خود را ببین بی‌جنون نَبُودِ کبودی در جَبین^۲
اگر تو ای فلسفی، دیو را ندیده‌ای، پس به خود نگاه کن، زیرا اگر کسی بر پیشانی‌اش،
کبودی باشد. یعنی لکه‌ای از جراحت بر پیشانی‌اش نقش بسته باشد، نشان می‌دهد که او دچار
صرع و غش شده و سرش را بر سنگ کوفته است. [کبودی در جَبین، کنایه از آثار کفر و انکار
است که در سیمای فلسفی نمایان می‌شود].^۳

۱. ر.ک. بیت شماره (۲۱۱۳) به بعد در همین دفتر.

۲. جَبین: پیشانی.

۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۵۷.

هر که را در دل شک و پیچانی^۱ است در جهان، او فلسفی پنهانی است (۳۲۸۵)
هرکس در دلش، شک و تردید است، چنین شخصی در این جهان، نهانی فلسفی است. [کسی که در سخنان اسرار و معارف به مرتبه یقین نرسیده است و از ورود اعتراضات و شکوک و شبهات راه خلاص ندیده در باطن، فلسفی و منکر است، اگرچه به ظاهر مؤمن و معتقد بود^۲.]

می‌نماید اعتقاد و گاه‌گاه آن رگِ فلسف‌گند رویش سیاه (۳۲۸۶)
شخص فلسفی، ممکن است گاه‌گاهی، عقیده‌ای موافق اهل دل بر زبان آورد، ولی بالاخره رگ فلسفی او به جنبش در می‌آید و او را رسوا و سیه رو می‌سازد.

الْحَذَرُ اِیْ مُؤْمِنَانِ کَانَ دَر شِمَاسْت در شما بس عالم بی‌مُنْتَهَاسْت (۳۲۸۷)
ای مؤمنان، حذر کنید که خوی فلسفی در شما وجود دارد. یعنی زمینه روحی و فکری تفلسف و قیاسات عقلی و استدلالات نظری در شما هست، ولی این نکته را نیز توجه داشته باشید که در وجود شما، عالمی بس بزرگ و بیکران وجود دارد. [مصرع دوم، نظر دارد به این فرمایش منسوب به امیر مؤمنان(ع):
أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
«آیا پنداشته‌ای که تو کالبدی خردی، چنین نیست. بلکه در وجود به ظاهر ناچیز تو جهان بزرگ، منطوی شده است.»]

جمله هفتاد و دو ملت، در تو است و ه که روزی، آن بر آرد از تو دست (۳۲۸۸)
همه هفتاد و دو ملت در وجود توست یعنی زمینه اختلافات و ستیزه‌های فرقه‌ای در همگان وجود دارد، و بترس از اینکه این زمینه‌ها روزی در تو ظاهر شود و به فعلیت برسد. [اکبرآبادی درباره مصرع دوم گوید: بترس از اینکه شک و شبهه و اعتراض بیجا در امری از امور معارف بر تو وارد شود^۳. مصرع اول نیز اشاره به حدیث تفرقه دارد. سند این حدیث با اختلاف روایات به ابوهریره می‌رسد. این حدیث را از پیامبر(ص) نقل کرده‌اند که

۱. پیچانی: اعتراض، شک و تردید.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۲۵۸.

فرمود: «أمت من به هفتاد و دو فرقه تقسیم می‌شوند.» برخی از ارباب فِرَق و نَحَل چون به ظاهر این حدیث تمسک کرده‌اند کوشیده‌اند تا به طور تصنعی فرقه‌های اسلامی را به هفتاد و دو فرقه برسانند. از جمله اینان است عبدالقاهر بغدادی. (در کتاب الفَرَق بَيْنَ الْفِرَق، طبع مصر، ص ۱۰ - ۹) لیکن با فرضِ صَحّت انتساب این حدیث به حضرت ختمی مرتبت و عدم تحریف آن باید گفت که ذکر عدد هفتاد، جنبهٔ تکثیری دارد نه بیان عددی خاص. این عدد در این حدیث، دلالت بر کثرت و مبالغه دارد و منظور این است که پس از آن حضرت مسلمانان به فرقه‌ها و دسته‌های بسیاری تقسیم می‌شوند نه فقط هفتاد و دو فرقه.^۱

(۳۲۸۹) هر که او را برگِ این ایمان بُود همچو برگ، از بیمِ این لرزان بُود
هرکس که برگ آن ایمان را داشته باشد، یعنی ایمان داشته باشد که در روز جزا، باطن همهٔ آدمیان آشکار خواهد شد او از ترس مانند برگ درخت، لرزان می‌شود.

(۳۲۹۰) برِ پلیس^۲ و دیو از آن خندیده‌ای که تو خود را نیکِ مردم دیده‌ای
تو برای این به ابلیس و شیطان، خنده‌های تمسخرآمیز زده‌ای که خود را بهترین مردم دانسته‌ای.

(۳۲۹۱) چون کُند جان، بازگونه پوستین چند واوِیَلنی برآرد ز اهلِ دین
حال اگر جان، پوستین را واژگونه سازد، یعنی، جان، باطن و جوهر خود را آشکار سازد و عقاید و صفات درونی‌اش ظاهر و آشکار گردد از دینداران، صدای افسوس و حسرت برمی‌خیزد.

(۳۲۹۲) بر دکان، هر زرنما خندان شده‌ست زآنکه سنگِ امتحان، پنهان شده‌ست
به عنوان مثال، تا وقتی که سنگِ محک، حاضر نباشد، هر طلای تقلبی در دکان، می‌درخشد.

۱. برای تحقیق بیشتر پیرامون این حدیث ر.ک. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۲۰-۱۷.

۲. پلیس: مخففِ ابلیس.

پُرده ای ستّار^۱ از ما برمگیر باش اندر امتحانِ ما مُجیر^۲ (۳۲۹۳)
ای کسی که عیب‌ها را می‌پوشانی و گناهان را می‌آمرزی. پرده و حجاب را از ما مگیر.
روز امتحان، ما را حفظ فرما و پناهمان ده ای پناه دهنده.

قلب^۳، پهلوی می‌زند با زر به شب انتظارِ روز می‌دارد، ذَهَب^۴ (۳۲۹۴)
طلایِ تقلبی هنگام شب با طلای اصلی، ادّعی‌های همطرازی و برابری می‌کند، ولی طلای اصلی، همیشه منتظر آمدن روز است. [این دنیا به مثابه شب است از این جهت که دنیای مادی، تیره و منکدر است به مادیات، در تیرگی و حجاب دنیا، ماهیت‌های افرادِ انسانی برهم پوشیده است و هر فرد متقلّب، خود را به لباس اهلِ صلاح در می‌آورد. از اینرو صالحان حقیقی از صالح نمایان، شناخته نمی‌شوند. پس باید حجاب دنیا و تیرگی آن رفع شود و صبح قیامت بدمد تا اسرار نهان و افکار پنهان افراد، عیان شود.]

با زبانِ حال، زر گوید که: باش ای مُزورِ تا برآید روز، فاش (۳۲۹۵)
طلای اصلی با زبان حال گوید: ای طلای تقلبی، صبر کن تا که روز آزمایش، برآید و نهان‌ها آشکار گردد.

صد هزاران سال ابلیس لعین بود اَبَدال^۵ اَمیرالمؤمنین (۳۲۹۶)
چنانکه ابلیس ملعون، صدها هزار سال، در زمرة ابدال و اولیاءالله و سالار مؤمنان بود. [عدد «صد هزاران» در مثنوی بسیار آمده و دلالت بر کثرت دارد. و این مطابق است با قسمتی از خطبة قاصعه که امام علی (ع) فرماید: وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهُ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُذَرِّى أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ. «و (ابلیس)، خدا را شش هزار سال پرستش کرده بود که معلوم نیست آن سالها از سالهای دنیا است یا آخرت.»]

۱. ستّار: بسیار پوشاننده. از اسماءالله.

۲. مُجیر: پناه دهنده، یکی از اسماءالله.

۳. قَلْب: وارونه کردن، به زر و سیم ناسره نیز گویند.

۴. ذَهَب: طلا، زر.

۵. اَبَدال: ر.ک. بیت شماره (۲۶۴) همین دفتر.

۶. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبة شماره ۲۳۴.

(۳۲۹۷)

پنجه زد با آدم از نازی که داشت گشت رسوا، همچو سرگین وقت چاشت
ابلیس از روی تفاخر و غرور با حضرت آدم (ع) مقابله و مفاخره کرد، در نتیجه، رسوا
شد مانند رسوا شدن سرگین به هنگام چاشت. [زیرا بوی نامطبوع مدفوع در هنگام روز با
تابش خورشید و گرمی و حرارت، زنده تر و رسواکننده تر می شود.]

دعا کردنِ بَلْعَمِ باعور که موسی و قومش را از این شهر که حصار دادند بی مراد بازگردان

در سوره اعراف، آیه ۱۷۵ و ۱۷۶ آمده است: وَاثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا
فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ
وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ... «و بخوان بر آنان
سرگذشت آن کس را که آیات خود بدو دادیم. ولی (سرانجام) از (دستور) آنها بیرون رفت و
شیطان بر او دست یازید و از گمراهان شد. و اگر می خواستیم (مقام) او را با این آیات بالا
می بردیم. ولی او به پستی گرایید و از هوای نفس خویش پیروی کرد. او همچون سگ (هار)
است که اگر به او حمله بری دهانش را گشاید و زبان خود بیرون آورد و اگر رهانش کنی باز
همین کار کند...»

در این دو آیه، نامی از کسی بُرده نشده، ولی بسیاری از راویان و مفسران،
معتقدند که مقصود از این شخص، همان بلعم باعور است که در عصر موسی (ع) زندگی
می کرده و از زمره دانشمندان بنی اسرائیل محسوب می شده است. و حتی در تبلیغ آیین
موسی (ع) نیز می کوشیده است. و مقام باطنی اش تا بدانجا بالا رفت که دعایش، مستجاب
می شد. ولی سرانجام مغلوب هوای نفس و خودبینی شد و به سوی فرعون گرایید و در صف
درباریان او جای گرفت.^۱

(۳۲۹۸)

بلعم باعور را خلق جهان سُغبه^۲ شد مانند عیسی زمان
مردم جهان، چنان مطیع و شیفته بلعم باعور شدند که گویی مطیع و شیفته عیسی
دوران خود شده اند.

۱. تفاسیر قرآن کریم عموماً این مطلب را آورده اند.

۲. سُغبه: فریفته و مفتون.

سجده ناورند کس را، دونِ او صحتِ رنجور بود، افسونِ او (۳۲۹۹)
مردمِ آن دوران، غیر از او به کسی سجده نکردند، او با افسون و وزد، هرگونه بیماری و
دردی را شفا می داد.

پنجه زد با موسی از کبر و کمال آن چنان شد که شنیدستی تو حال (۳۳۰۰)
بلعم از روی کبر و غرور با حضرت موسی (ع) نیز به مقابله برخاست و سرانجام
همانگونه که حکایت او را شنیده ای کافر شد.

صد هزار ابلیس و بلعم در جهان همچنین بوده ست پیدا و نهان (۳۳۰۱)
در این جهان، صدها هزار ابلیس و بلعم چه نهان و چه عیان پدید آمده اند. [براساس
حقیقت نوعیه، هرکس از نظر صفات با کسی متحد باشد عین اوست، اگر صفات ابلیسی داشته
باشد ابلیس است، و اگر صفات رحمانی داشته باشد مظهر رحمان است.]

این دو را مشهور گردانید اله تا که باشند این دو، بر باقی گواه (۳۳۰۲)
ولی از میان این همه تبهکار، این دو نفر (ابلیس و بلعم) را مشهور گردانیده تا که گواه و
مایه عبرت دیگران باشد. [افراد تبهکار بسیار بوده و هستند، و تنها به این دو نفر، منحصر
نمی گردد، ولی شهرت این دو، جهت پند مردم است.]

این دو دزد آویخت بر دارِ بلند ورنه اندر قهر، بس دزدان بُدند (۳۳۰۳)
به عنوان مثال، خداوند متعال تنها این دو دزد را بر دار کشید تا مایه عبرت دیگر دزدان
شود. وگرنه بسیاری از دزدان، مستحق این کیفر بوده و هستند.

این دو را پرچم به سوی شهر بُرد کُشتگانِ قهر را نثوانِ شمرد (۳۳۰۴)
برای عبرت جهانیان، پرچم و سیاست این دو مغلوب را به شهر بُرد، و الا شمردن
کشته شدگان قهر الهی میسر نیست. [پرچم، دُم نوعی گاو کوهی که بر عَلم و گردن اسب
می بندند، نیز به معنی کاکل است. پرچم بُردن: کنایه از قهر و غلبه بر دشمن است، زیرا
جنگاوران، آن را بر سر نیزه های خود نصب می کردند و بدین وسیله خبر از پیروزی و قدرت
خود می دادند.]

(۳۳۰۵) نازنینی تو، ولی در حدّ خویش اَللّٰهُ اَللّٰهُ پا مَنِه از حدّ، بیش
ای انسان، تو عزیز و محترمی، ولی به اندازه خود، از خدا بترس از خدا بترس، مبادا پا
از حدود خود، فراتر بگذاری.

(۳۳۰۶) گر زنی بر نازنین تر از خُودت در تگِ هفتم زمین، زیر آرَدَت
اگر تو با عزیز تر و محترمتر از خود، مقابله کنی، تو را از فراز آسمان هفتم به پایین
مرتبه زمین تنزل خواهد داد. [همانطور که قدما آسمان را هفت طبقه می دانستند، طبق روایات،
زمین نیز دارای هفت طبقه است که پایین ترین آن، سَقَر است.]

(۳۳۰۷) قصه عَاد^۱ و ثمود از بهر چیست؟ تا بدانی کانبیا را نازکی^۲ است
داستان عاد و ثمود برای چیست؟ برای اینکه بدانی پیامبران و اولیاء الله نیز عزیز
هستند و می توانند در جهان، تصرف کنند. [ثُمود: یکی از قبایل عرب باندۀ است و در ردیف
عاد و جُدیس و طَئِم. نام ایشان در تاریخ، ثبت شده است. در قرآن کریم نیز بیست و شش بار
از آنان یاد شده است. اینان قومی سرکش و متکبر بودند و سنگ های کوه را می تراشیدند و
برای خود خانه می ساختند. حضرت صالح (ع) بر آنان مبعوث شد آنها ناقه صالح (ع) را که
آیتی از آیات الهی بود به هلاکت رساندند و به جزای این عمل عذاب الهی آنان را فرو
گرفت.^۳]

(۳۳۰۸) این نشانِ خَسَف^۴ و قَذَف^۵ و صاعقه شد بیانِ عِزِّ نَفْسِ ناطقه
این همه آثار و آیات عجیب که شنیده ای از قبیل خسف و قذف و صاعقه، می دانی
برای چه بر اقوام، فرو باریده است؟ برای اینکه علوّ و بلندمرتبیگی را نشان دهد. [خَسَف، بر
قارون و قومش عارض شد و قَذَف، قوم لوط و اصحاب فیل را فرو گرفت و صاعقه نیز بر قوم
ثمود نازل شد و جملگی آنها هلاک شدند.]

۱. عاد: ر.ک. بیت شماره (۳۱۲۲) همین دفتر.

۲. نازکی: زودرنجی، لطافت. در اینجا به معنی عزّت و ارجمندی.

۳. ر.ک. أعلام قرآن، ص ۲۵۱-۲۵۰.

۴. خَسَف: فرو بردن، فرو بردن در کام زمین.

۵. قَذَف: سنگباران، پرتاب سنگ.

جمله حیوان را پی انسان بگش جمله انسان را بگش از بهر هُش (۳۳۰۹)
 همه حیوانات را به خاطر انسان بگش و این کاری جایز است. همین طور همه آدمیان را به خاطر هوش بگش. [این بیت و ابیات بعدی در بیان این مطلب است که ارزش و اعتبار انسان به اندیشه است. بدین جهت حیوان پایین تر از انسان است. و همین طور انسانها نیز بر حسب اندیشه و شعور، طبقه بندی می شوند. آنکه فقط دارای عقل جزئی است از کسی که جامع عقل جزئی و کلی است پایین تر است. «کشتن» در اینجا معنی مجازی دارد و به معنی قتل و کشتار نیست.]

هُش چه باشد؟ عقلِ کُلِّ هوشمند هوشِ جزوی، هُش بُود، اَمّا نَرُند^۱ (۳۳۱۰)
 هوش چیست؟ همان عقلِ کُلِّ هوشمند است. هوش جزئی یا عقل جزئی نیز هوش و عقل است^۲. اَمّا ضعیف و ناتوان است. [مولانا به کرات از عقل و هوش کلی و جزئی سخن گفته است و همواره عقل و هوش کلی را تحسین می کند و درجه اعتبار انسان را به مقدار بهره مندی از آن عقل و هوش منوط می داند.]

جمله حیواناتِ وحشی ز آدمی باشد از حیوانِ انسی در کمی^۳ (۳۳۱۱)
 همه حیوانات وحشی که از انسان می رمند از آن حیواناتی که با انسان، مأنوس می شوند پست ترند. [چرا پست ترند؟ به خاطر آنکه حیواناتی که به دست انسان، تربیت می شوند در حرکات و رفتارشان، هوش و فهم بیشتری دیده می شود.]

خونِ آنها خلق را باشد سَبیل^۴ چون نشد اعمالِ انسان را قَبیل^۵ (۳۳۱۲)
 خون حیوانات وحشی برای مردم مباح شده، زیرا کردار آدمیان را نپذیرفته اند و با آنان مأنوس نشده اند. [در چرخه حیات مادی و معنوی، موجوداتِ اسفل، قربانی موجوداتِ عالی می شوند.]

۱. نَرُند: اندوهگین و افسرده.

۲. ر.ک. عقل جزوی، بیت شماره (۱۱۰۹) همین دفتر.

۳. کمی: نُقصان، کاستی. کم + یای مصدری.

۴. سَبیل: در اینجا به معنی مباح است (ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، ص ۲۶۰).

۵. قَبیل: پذیرنده، ممالِ قابل.

(۳۳۱۳) عِزَّتِ وحشی، بدین ساقط شده‌ست که مر انسان را، مخالف آمده‌ست
پست بودن حیوانات وحشی، از اینروست که همدم انسان، نیستند و با آدمی، خو
نمی‌گیرند.

(۳۳۱۴) پس چه عزت باشدت ای نادره^۱ چون شدی تو حُمُرُ مُسْتَنْفِرَةٍ؟
پس ای انسانِ شگفت‌انگیز، برای تو چه عزت و فخری می‌ماند که همچون خران
وحشی که از شیران درم می‌گریزند، از نصایح و مواعظ اولیاء الله بگریزی؟! [در مصراع دوم،
اقتباسی شده از آیه ۴۹ و ۵۰ از سوره مدثر: کَانَهُمْ حُمُرُ مُسْتَنْفِرَةٍ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ. «گویی که
تباهکاران، همانند خران از شیران شرزه می‌گریزند.» تمام ابیات پیشین مقدمه بود تا این مطلب
بیان شود که اگر انسان نیز قدر مقام خود نداند و در حیات غریزی توقّف کند فرقی با حیوانات
ندارد بل فروتر از آنان است.]

(۳۳۱۵) خر نشاید گشت از بهر صلاح چون شود وحشی، شود خورش مُباح
به عنوان مثال، کشتن خر، روا و شایسته نیست، از آنرو که خر، در خدمت آدمی است
و به او نفع می‌رساند. پس نشاید او را کشت، ولی اگر خر از آدمی برمد و وحشی‌گری کند و
موجب آزار شود، ریختن خورش روا و مباح شود.

(۳۳۱۶) گرچه خر را دانش زاجر^۲ نبود هیچ معذورش نمی‌دارد و دود^۳
اگرچه خر، علم مقابله با توحش و وحشیگری خود را ندارد و نمی‌داند که چه‌سان با
این خوی خود مبارزه کند و آن را از خود دور سازد، ولی با اینحال خداوند مهربان، به خاطر
ندانستن و جهل او، او را از کشته شدن معاف نمی‌دارد.

(۳۳۱۷) پس چو وحشی شد از آن دم آدمی کی بود معذور ای یارِ سَمی^۴؟
ای دوست و الامقام، وقتی که خر، با آنکه نادان است از قهر و زجر، معاف نیست،

۱. نادره: هرچیز عجیب و شگفت‌انگیز.

۲. زاجر: برانگیزنده، منع‌کننده.

۳. و دود: دوستدار، بسیار مهربان. از اسماء الله.

۴. سَمی: بلند و عالی.

مسئلاً وقتی که انسان با وجود دانش و معرفت، از دم رحمانی اولیاء و انبیاء بگریزد از قهر الهی کی معذور و معاف خواهد بود؟

لا جَرَمَ کُفَّارٍ را شد خون، مُباحِ همچو وحشی، پیشِ نُشَابِ^۱ و رِمَاحِ^۲ (۳۳۱۸)
ناگزیر. کافران نیز خونشان مباح می‌شود، یعنی می‌توان با تیرها و نیزه‌ها آنان را کشت، زیرا آنها با وجود آنکه عقل و فهم دارند از حق، روی برمی‌تابند. طبق مفاد کتب فقهی کافران حربی باید کشته شوند و زنان و فرزندان‌شان اسیر و مملوک گردند^۳. مولانا این بیت و بیت بعدی را نیز بر سبیل تمثیل آورده تا مطلب بیت (۳۳۰۹) و چند بیت دیگر را توضیح دهد. مولانا در این بیت و بیت بعدی دیدگاه زمانه خود را منعکس کرده است. او در عرصه تمثیلات، به نحو مبسوط‌الید عمل می‌کند و کاری به موافقت و یا مخالفت خود با موضوع تمثیلات خود ندارد، چنانکه گاه از باورهای بسیط عامیانه و خرافه‌ها نیز تمثیل می‌سازد و مقصود خود را بیان می‌کند. |

جفت و فرزندان‌شان، جمله سبیل زآنکه وحشی‌اند از عقلِ جَلیلِ (۳۳۱۹)
همسران و فرزندان آنان نیز مملوک شوند، زیرا که از عقلِ بزرگ و والارخ برتافته‌اند. [«سبیل» در اینجا به معنی مباح است. و مراد اینست که همسران و زنان کُفَّار حربی مملوک غازیان مسلمان هستند. |

باز عقلی کو رَمَد از عقلِ عقل کرد از عقلی، به حیوانات نقل (۳۳۲۰)
باز اگر عقلی از مقام عقلِ عقل (خداوند) بگریزد و نفرت حاصل نماید، در واقع صاحب این عقلِ ناقص، از مقام عقلانیت به مرتبه دونه حیوانیت سقوط کرده است. [عقلی در مصراع اول با یای نکره است و در مصراع دوم با یای مصدری. |

۱. نُشَاب: جمع نُشَابَه به معنی تیر.

۲. رِمَاح: جمع رُمَح به معنی نیزه و سرنیزه.

۳. ر.ک. مختصر نافع، ص ۱۴۴ و ترجمه شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۱۷.

اعتماد کردنِ هاروت و ماروت بر عصمتِ خویش و آمیزی اهل دنیا خواستن، و در فتنه افتادن

(۳۳۲۱) همچو هاروت و چو ماروتِ شهیر^۱ از بَطَرِ خوردند زهرآلود تیر
مانند هاروت و ماروت که آوازه‌ای فراوان دارند و همه جا مشهورند. این دو نفر، به
خاطر آنکه دچار کبر و غرور شدند، آماج تیر زهرآلود قهر الهی واقع شدند. [رجوع شود به
شرح بیت (۵۳۵) همین دفتر.]

(۳۳۲۲) اعتمادی بودشان بر قُدسِ خویش چیست بر شیر، اعتمادِ گاومیش؟
هاروت و ماروت، بر پاکی و قداستِ خویش، سخت اعتماد داشتند. اعتماد گاومیش
بر شیر، چه‌ارزشی دارد؟ [مقصود از گاومیش، مخلوقات هستند و منظور از شیر، قضای مقدر^۲.]

(۳۳۲۳) گرچه او با شاخ، صد چاره کند شاخِ شاخش شیرِ نر پاره کند
گرچه گاومیش با شاخش بسیاری از نیازهایش را برآورده می‌کند، ولی شیرِ نر آن
شاخ‌ها را درهم می‌شکند. [مردم اگر چه مانند گاومیش با شاخهای عقل و تدبیر برای رفع
شیرِ قضا چاره‌جویی‌کنند و تا می‌توانند از خود محافظت کنند، باز شیرِ قضا آنان را مغلوب سازد^۳.]

(۳۳۲۴) گر شود پُرشاخ همچون خارِ پُشت شیر خواهد گاو را ناچار کُشت
اگر گاومیش مثلاً آن قدر پُر شاخ شود که نظیر خارِ پشت درآید، باز شیر او را
خواهد کشت.

(۳۳۲۵) گرچه صَرَصَرِ بس درختان می‌کند هر گیاهی را مُنَصَّر^۴ می‌کند
به عنوان مثال، اگرچه تندباد، بسیاری از درختان را از ریشه برمی‌کند، ولی گیاهان را
تر و تازه می‌سازد. [صَرَصَر، از مادَّة صَرَّ به معنی محکم بستن چیزی است. از اینرو همیان پول

۱. شهیر: مشهور، پُر آوازه.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۲۱۳.

۳. ر.ک. پیشین.

۴. مُنَصَّر: تر و تازه، شاداب.

را که محکم می‌بندند، صُرّه گویند. صرصر به معنی تندباد و باد سردی است که پر سر و صدا باشد.^۱

(۳۳۲۶) بر ضعیفی گیاه، آن باد تُوَند رحم کرد، ای دل تو از قَوّت مَلُند^۲
آن باد سرکش بر ناتوانی گیاه، رحم کرد، اینک ای دل، تو از قدرت و نیرومندی
این قدر لاف زن.

(۳۳۲۷) تیشه را ز انبوهی شاخ درخت کی هراس آید؟ بِیُزَد لَخْتُ لَخْتُ^۳
تیشه از انبوهی شاخه‌های درخت چه بیم و هراسی دارد؟ مسلماً هیچ هراسی ندارد
زیرا شاخه‌های درخت را می‌برد و تکه تکه می‌کند.

(۳۳۲۸) لیک بر برگی نکوبد خویش را جُز که بر نیشی نکوبد نیش را
ولی تیشه، هرگز خود را به برگی ناتوان نمی‌کوبد، زیرا برای بُریدن و کندن آن، ساخته
نشده است. تیشه، بیشتر و تیزی خود را بر چیزهایی می‌کوبد که نیش‌دار باشند.

(۳۳۲۹) شعله را ز انبوهی هیزم چه غم؟ کی رمد قصاب ز انبوهی غم؟
به‌عنوان مثال، شعله آتش از انبوهی و فراوانی هیزم چه غمی دارد؟ یقیناً هیچ غمی
ندارد. و قصاب از گُلّه گوسپندان کی فرار می‌کند؟ [شعله قضا و تیغ قصاب تقدیر نیز از انبوهی
و فراوانی خلاق واهمه‌ای ندارند.]

(۳۳۳۰) پیشِ معنی چیست صورت؟ بس زیون چرخ را معنیش می‌دارد نگون
در نزد معنی، صورت چه ارزشی دارد؟ صورت، هیچ است. آن معنایی که بر چرخ
گردون قاهر است، صورت را تدبیر می‌کند و تحت تصرّف خود در می‌آورد. [در اینجا، مولانا
در قالب ایده‌آلیستی ظاهر نشده که واقعیات خارج از ظرف ذهن را منکر شود، بلکه با این
بیان، می‌رساند که این جهان بدون وجود معنا، کالبدی بی‌جان و فاقد حرکت و نشاط است.]

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۸۸.

۲. از قَوّت مَلُند: از نیرومندی لاف مزین.

۳. لَخْتُ، لَخْتُ: پاره پاره، جزء جزء، تکه تکه.

(۳۳۳۱) تو قیاس از چرخ دُولابی^۱ بگیر گردش از کیست؟ از عقلِ مُشیر^۲
تو از چرخ چاه، قیاس کن که با همه این عظمت و بزرگی، حرکتش از کیست؟ مسلماً
عقل و مدبری آن چرخ را می‌گرداند. [تا اینجا گفته آمد که حرکت و نشاط جهانِ فرودین،
مبتنی بر جهان برین است.]

(۳۳۳۲) گردشِ این قالبِ همچونِ سپرِ هست از روحِ مُسْتَرّ^۳ ای پسر
ای پسر معنوی، گردش و حرکت جسم که همانند سپر، روح را در پس خود نهان
می‌دارد، ناشی از روح نهان است. [روح بسیط است و بسایط، امور عقلی‌اند و در خارج وجود
ندارند.]

(۳۳۳۳) گردشِ این باد از معنیِ اوست همچو چرخ، کو اسیرِ آبِ جوست
گردش و وزش باد از معنای خود باد است. در نزد حکما مراد از معنای باد، عقلِ فَعَال
است که خدای تعالی به واسطه آن در وجود عناصر، تصرف می‌کند. اما نزد اهل تحقیق، خدای
تعالی است که ملکوت هر چیز در دست اراده اوست. پس ملکوتِ باد نیز در دست خداست...
پس خدا در واقع معنا و منشأ اصلی باد است... به عنوان مثال، باد همانند چرخ آسیاست که آن
چرخ، در تصرف جریانِ آبِ جویبار است، یعنی هر طور که آب در چرخ تصرف دارد، معنای
باد نیز در باد آن گونه تصرف می‌کند^۴ یعنی باد نیز بسته مشیة الله است و از خود جنبشی ندارد.

(۳۳۳۴) جَرّ و مَدّ و دَخْل و خَرَج این نَفَس از که باشد جز ز جانِ پُرهوس؟
جَرّ و مَدّ و تصرفاتِ این نَفَس یعنی دم و بازدم آدمی از کیست؟ مسلماً از جان است.
جان نیز هر تصرف و حرکتی کند از اراده الهی است.

(۳۳۳۵) گاه جیمش می‌کند، گاه حا و دال گاه صلحش می‌کند، گاهی جدال
چنانکه این جان و روح است که آن نَفَس را گاه به حرف جیم و گاه به حرف حا و گاه

۱. چرخ دُولاب: چرخ چاه، چرخ چوبین که با دوال و یا ریسمان، آب از چاه می‌کشند.

۲. مُشیر: مشورت کننده، در اینجا به معنی مدبر است.

۳. مُسْتَرّ: پوشیده و در حجاب.

۴. اقتباس از شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۶۱.

به دال تبدیل می‌کند. گاه، حرف صلح می‌شود و گاه، حرف ستیز. [در این بیت، به مسأله وجود منبسط و یا به قول عرفا نَفَسِ رحمانی اشارت شده است. توضیح آنکه حکما و عرفا، وجود را به سه مرتبه تقسیم می‌کنند: اول، وجودی که متعلق به غیر نیست و مقید به قید مخصوصی نیست، و آن وجودی است که سزاوار مبدء بودن همه موجودات است. و آن را اصطلاحاً وجود به شرط لاگویند. یعنی وجودی که به غیر، تعلق و تقید نداشته باشد. یا به عبارتی دیگر، وجودی باشد به شرط عدم تعینات امکانیه. و اصطلاحاً آن را وجود محض گویند که مبدء همه موجودات است.

دوم، وجودی که متعلق به غیر است، مانند عقول و نفوس و طبایع و اجرام و مواد که اصطلاحاً آن را وجود به شرط غیرگویند.

سوم، وجود منبسط که بر هیاکل ماهیات و اعیان ثابتات، منبسط و جاری است که آن را حکما، وجود منبسط گویند و عرفا، نَفَسِ رحمانی نامند. این وجود، همان صادر اوّل است که آن را حَقِّ مخلوق هم می‌نامند. و آن، اصل وجود عالم است و پرتو و روشنی حقّ است که در همه موجودات و کائنات، ساری و جاری است. و در هر یک به حسب خویش، تجلّی دارد. بدین گونه که در عقل، به صورت عقل، تجلّی کرده و در نَفَس، نفس است و در جسم، جسم و در جوهر، جوهر و در عَرَض، عرض و... و اصطلاحاً آن را وجود لابشرط گویند. عرفا آن را نَفَسِ رحمانی نامیده‌اند از آن رو که شبیه به نَفَسِ انسان است. همان گونه که نَفَسِ انسان، صوتی ساده است که در مقام ذات خود، متعین به هیچ تعینی از حروف و کلمات نیست و در هر مقطعی از مقاطع دهان، به یکی از حروف، متعین و متصور می‌شود در مرتبه‌ای از کام به صورت حرف (ج) و در مرتبه‌ای به صورت حرف (د) و... ظاهر می‌شود. نَفَسِ رحمانی و یا وجود منبسط نیز بر حسب ذات خود، لابشرط است. و تعینی ندارد و در هر مرتبه، عین آن مرتبه است.^۱]

همچنین این باد را یزدانِ ما کرده بُد بر عاد، همچون اژدها (۳۳۳۶)
همچنین این بادِ مانند نَفَسِ را که در این عالم می‌وزد، خداوند، آن را بر قوم عاد همانند اژدها کرده است.

(۳۳۳۷) باز هم آن باد را بر مؤمنان کرده بُد صلح و مراعات و امان
ولی همان باد را بر مؤمنان، مایه صلح و آرامش و امان کرده بود. [مولانا در ابیات
اخیر مطابق مشرب اشعری رفته است و جمیع ممکنات را بدون واسطه، مستند به اراده حق
می‌داند. رجوع شود به شرح بیت (۸۲۳) همین دفتر.]

(۳۳۳۸) گفت: اَلْمَعْنَى هُوَ اللَّهُ، شیخ دین بحر معنی‌های رَبِّ الْعَالَمِينَ
شیخ دین که دریای معانی حضرت پروردگار جهانیان است گفت: معنی، همان
خداست. [در اینکه مقصود از شیخ دین کیست؟ برخی از شارحان، بی‌آنکه دلیلی خاص داشته
باشند، آن را به شیخ صدرالدین قونوی، تخصیص کرده‌اند. و برخی منظور از آن را شیخ اکبر،
ابن عربی دانسته‌اند.^۱ برخی نیز شیخ دین را بر حضرت ختمی مرتب(ص) انطباق داده‌اند.
الله اعلم بالصواب.]

(۳۳۳۹) جمله أطباق^۲ زمین و آسمان همچو خاشاکی در آن بحر روان
تمام طبقه‌های زمین و آسمان در آن دریای روان، مانند خاشاکی است. [در متون
عرفانی، ذات حق تعالی را از حیث عظمت و جلال به دریا تشبیه کرده‌اند.^۳]

(۳۳۴۰) حمله‌ها و رقص خاشاک اندر آب هم ز آب آمد به وقت اضطراب
به عنوان مثال، حرکت و جنبش خاشاک در آب نیز از خود آب است که هنگام حرکت
آن، پیدا می‌شود، زیرا خس و خاشاک نمی‌توانند فی نفسه به حرکت درآیند. بلکه این حرکات
و جنبش‌ها همه ناشی از آب است. [همین‌طور موجودات و ممکنات همانند خاشاکی در
دریای تجلیات ذات الهی هستند.]

(۳۳۴۱) چون که ساکن خواهدش کرد از مرا^۴ سوی ساحل افکند خاشاک را
اگر آب بخواهد خاشاک را از ستیز و جدال برهاند و آرامش دهد، خاشاک را به سوی

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۲۱۸.

۲. أطباق: جمع طَبَق: به معنی لایه، طبقه.

۳. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۴۵۰ نیز بیت شماره (۲۲۵۱) همین دفتر.

۴. مرا: مخفّفِ مرا به معنی ستیز و جدال.

ساحل می‌کشانند. [اگر خدای تعالی بخواهد از صور کائنات صورتی را ساکن کند آن صورت را از دریای حیات اخراج می‌کند و به ساحل فنا و ممات می‌افکند.^۱]

چون گشَد از ساحلش در موج‌گاه آن کند با او که صَرَصَر با گیاه (۳۳۴۲)
اگر آب، آن خاشاک را از ساحل، دوباره به جایگاه موج بکشانند. در حقّاش همان کار را می‌کند که تندباد با گیاهان دارد. [پس حرکت و سکون موجودات، بسته به اراده حق است.]

این حدیث آخر ندارد، باز ران جانبِ هاروت و ماروت ای جوان (۳۳۴۳)
این گفتار و بیان این اسرار، پایانی ندارد. پس ای جوان، به سوی داستان هاروت و ماروت برگرد.

باقی قصه هاروت و ماروت و نکال و عقوبت ایشان هم در دنیا به چاه بابل
چون گناه و فسق^۲ خَلْقانِ جهان می‌شد از شُبّا که^۳ بر هر دو عیان (۳۳۴۴)
هرگاه گناه مردمان جهان از روزنه‌های دنیا برای آن دو آشکار و عیان می‌شد.

دست خاییدن^۴ گرفتندی ز خشم لیک، عیبِ خود ندیدندی به چشم (۳۳۴۵)
از روی خشم، شروع می‌کردند دست خود را گزیدن، ولی عیب و نقص خود را نمی‌دیدند.

خویش در آینه دید آن زشت‌مرد رُو بگردانید از آن و خشم کرد (۳۳۴۶)
مانند آن شخصِ زشتی که چهره خود را در آینه می‌بیند و با خشم و عصبانیت از آینه روی می‌گرداند.

خویش‌بین، چون از کسی جُرمی بدید آتشی در وی، ز دوزخ شد پدید (۳۳۴۷)
شخص خودبین، اگر در کسی عیبی و لغزشی مشاهده کند، آنچنان خشمگین و آتشین

۱. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۲۱۹.

۲. فسق: بیرون رفتن از راه حق و صواب.

۳. شُبّا که: یکی از سوراخ‌های حصیر، پنجره، سوراخ پنجره.

۴. خاییدن: گاز گرفتن.

می‌شود که گویی شراره دوزخ و لهیب جهنم بر جان‌ش افتاده است.

(۳۳۴۸) حَمِیتِ دین خواند او آن کبر را ننگرد در خویش، نفسِ کبریا
آن خودبین، کبر و غرور خود را حمیت و غیرت دین نام می‌نهد و نفسِ خودبین و مغرور در خویش نگاه نمی‌کند که نواقص خود را بازشناسد.

(۳۳۴۹) حَمِیتِ دین را نشانی دیگرست که از آن آتش، جهانی اخضر^۱ است.
در حالی که غیرت و حمیت در دین، نشانی دیگر دارد، آنچنانکه از آتش آن حمیت، همه دنیا سبز و خرم می‌گردد. [بسیاری از آدمیان، تعصب جاهلی و قومی و تربیتی خود را با احساس پاک دینی اشتباه می‌گیرند. به عبارتی عقده را با عقیده در می‌آمیزند و وردِ بینی را به جای دیگر منتقل می‌کنند.]

(۳۳۵۰) گفت حقشان: گر شما روشن‌گرید در سیه کاران^۲ مُغفل^۳ منگرید
حضرت حق تعالی به هاروت و ماروت و دیگر فرشتگان گفت: اگر شما دارای ضمیر روشن و نورانی هستید به سیاهکاران غفلت زده توجه نکنید. یعنی انسانها را به خاطر آنکه مغلوب شهوات می‌شوند نکوهش نکنید، چرا که شما نیز اگر در وضعیت آنان بودید ای بسا می‌لغزیدید.

(۳۳۵۱) شکر گوید ای سپاه و چاکران رسته‌اید از شهوت و از چاکِ ران^۴
شکر و ثنا بگوئید ای سپاهیان مرتبه ملکوت و خدمتکاران من، که از کمند شهوات و دلبستگی به امیال جنسی رها شده‌اید.

(۳۳۵۲) گر از آن معنی نهم من بر شما مر شما را بیش نپذیرد سما
اگر از آن غریزه که در وجود آدمی است، به شما نیز دهم، مسلماً دیگر، آسمان شما را نمی‌پذیرد. [این ابیات همه در نقد خودبینانی است که بیچارگان جامعه را به خاطر بزه‌هایی که

۱. اخضر: سبز.

۲. سیه کار: گنه‌کار، تباه‌کار، ستمگر.

۳. مُغفل: آنکه دچار غفلت باشد.

۴. چاکِ ران: شرمگاه زنان و سرین.

مرتکب می‌شوند به باد سخره می‌گیرند. |

عصمتی که مر شما را در تن است آن ز عکسِ عصمت و حفظِ من است (۳۳۵۳)
آن عصمت و پاکی که در وجود شماست، از عکسِ عصمت و قداست من است. یعنی
منم که به شما فرشتگان، پاکی و قداست داده‌ام.

آن ز من بینید، نه از خود، هین و هین تا نچربد^۱ بر شما دیوِ لعین (۳۳۵۴)
آن عصمت و طهارت خود را از من بدانید. آگاه باشید، آگاه باشید که مباد شیطان
ملعون بر شما گستاخی کند و بر شما غالب گردد.

آنچنان که کاتبِ وحی رسول دید حکمت در خود و نورِ اصول (۳۳۵۵)
چنانکه کاتب وحی حضرت رسول‌الله، خیال کرد که آن حکمت و نور اصول
(وحی الهی) از جانب اوست و مغرور شد.

خویش را هم لَحْنِ^۲ مرغانِ خدا می‌شمرد، آن بُدصفیری^۳ چون صدا (۳۳۵۶)
آن کاتب وحی، خود را همنوای مرغان الهی می‌شمرد، در حالی که او مانند صیّادان،
صدای مرغان را در می‌آورد تا دیگر مرغان را به دام افکند. در واقع انبیاء و اولیاء مرغان
روضه الهی هستند. و آن کاتب آواز آن مرغان را تقلید می‌کرد به قصد گمراه ساختن دیگران.

لَحْنِ مرغان را اگر واصِف^۴ شوی بر مرادِ مرغ، کی واقف شوی؟ (۳۳۵۷)
گیرم که لحن و نوای مرغان را یاد بگیری، ولی کی می‌توانی از مقصود مرغان واقف شوی؟

گر بیاموزی صفیرِ بلبلِی تو چه دانی، کو چه دارد با گُلِی؟ (۳۳۵۸)
اگر فرضاً نوای بلبل را یاد بگیری، تو چه دانی که بلبل با گُل چه کار دارد و از آن چه

۱. چربیدن: غلبه کردن.

۲. لَحْن: آواز.

۳. صَفیر: بانگ و آواز مرغان.

۴. واصِف: وصف کننده.

منظوری دارد؟

(۳۳۵۹) ور بدانی، از قیاس و از گمان چون ز لب جُنبان، گُمانهای گران
و تازه اگر مقصود بلبل را هم که بدانی، آن دانستن تو در حدود ظن و گمان است و نه
بیشتر. درست مانند افراد ناشنوا که از حرکت لب‌های دیگران از روی حدس و گمان، تخمین
می‌زنند که مقصود آنان چیست. [اهل قیل و قال به مرتبه مشاهده و یقین نمی‌رسند، زیرا
افرادی که از معرفت و یقین، فقط دل به الفاظ بسته‌اند هرگز به شهود یقین راه نمی‌یابند. داستان
بعدی در بیان همین مقصود است.]

به عیادت رفتنِ کر بر همسایه رنجورِ خویش

خلاصه داستان

به شخصی ناشنوا خبر دادند که همسایه‌ات بیمار شده، او خواست که حق همسایگی را ادا کند و به عیادت بیمار برود. ولی پیش خود گفت: من با این گوش علیل و کرا از سخن آن بیمار چه می‌فهمم؟! مخصوصاً که این شخص، بر اثر بیماری و رنجوری، توان حرف زدنِ درست و روشن را نیز ندارد، ولی چاره‌ای نیست، باید مراتب ادب را پاس داشت و به عیادت همسایه بیمار شتافت، او فکری کرد و پیش خود چاره‌ای اینسان اندیشید: به لب‌های بیمار، نگاه می‌کنم، همینکه لب بیمار به حرکت درآمد، حدس خود را می‌زنم و مقصودش را درمی‌یابم. و متقابلاً سؤالاتی هم از او می‌کنم. پس دیگر مشکلی وجود ندارد و درنگ جایز نیست!

آن ناشنوا، پیش خود، پرسش‌ها و پاسخ‌هایی را تنظیم کرد بدین گونه:

به او می‌گویم: حالت چطور است؟

او حتماً می‌گوید: بحمدالله، خوبم.

به او می‌گویم: خدا را شکر.

سپس خواهم گفت: غذا چه خورده‌ای؟

او خواهد گفت: شربت یا آتش ماش خورده‌ام.

من می‌گویم: نوش جان.

دوباره خواهم گفت: کدام حکیم برای تو نسخه نوشته است؟ و حتماً او نام یکی از حکیمان را می‌برد.

من خواهم گفت: قَدَمش مبارک است.

خلاصه از این گونه پرسش‌ها و پاسخ‌های فرضی، پیش خود آراست و به عیادت بیمار شتافت.

وقتی که آن ناشنوا بر بالین بیمار حاضر شد، از او می‌پرسد:

حالت چطور است؟

بیمار: دارم می‌میرم!

ناشنوا: خدا را شُکر!

وقتی که بیمار، شُکر و سپاس او را می‌شنود پریشان می‌شود و با خود می‌گوید: این مردک، با هذیان می‌بافد و یا واقعاً دشمن من است؟!

ناشنوا: غذا چه خورده‌ای؟

بیمار: زهر خورده‌ام!

ناشنوا: نوش جانت!

از این پاسخ، بیمار سخت رنجیده و نژند خاطر می‌شود.

ناشنوا: کدام حکیم به درمان تو می‌آید؟

بیمار: عزرائیل!

ناشنوا: قَدَمش مبارک است! من تجربه کرده‌ام که هر وقت او به بالین بیمار می‌رود، حالش را خوب جا می‌آورد!

ناشنوا پس از این عیادت! از خانه بیمار بیرون می‌آید و خرسند از اینکه حق همسایگی را مراعات کرده خدا را سپاس می‌گوید! از آن طرف نیز بیمار، سخت آزرده و دلشکسته با خود می‌گوید: عجیب! من می‌دانستم که او با من میانه‌خوشی ندارد، ولی دیگر نمی‌دانستم که خواهان مرگ من نیز هست! و آنگاه شروع به ناسزا گفتن و دشنام به آن شخص می‌کند.



این داستان، حکایت حال انسانهاست که در زندگی خویش با معیارهای محدود و پیش‌فرض‌های بی‌اساس، قضیه‌ای را نزد خود می‌سازند و می‌پردازند و آنگاه به نتیجه‌گیری جزمی و قطعی دست می‌زنند و لحظه‌ای هم در این کار درنگ و تأمل روانمی‌دارند و احتمال

دیگری را مورد نظر قرار نمی دهند.

به هر حال در این حکایت دلکش و شیوا، مولانا بر قیاسهای بی اساس می تازد و آن را مورد نقد قرار می دهد. چنانکه در آغاز همین دفتر در حکایت بقال و طوطی قیاسهای ناروا و کوتاه بینانه را نقد کرد.

البته مولانا در این حکایت، نقص جسمانی را مورد طعن و طنز قرار نمی دهد، بلکه نقص نفسانی و شخصیتی آن مرد را مورد نقد قرار می دهد که می خواسته است تقیصه جسمانی خود را بپوشاند. و همین ضعف اخلاقی، دوستی چندین ساله اش را با همسایه برباد داد.

آن کری را گفت افزون مایه ای^۱ که: تو را رنجور شد همسایه ای (۳۳۶۰)
شخصی فاضل و پُر مایه، به یک ناشنوا گفت: همسایه ات بیمار شده است.

گفت با خود کر، که با گوشِ گران^۲ من چه دریابم ز گفتِ آن جوان؟ (۳۳۶۱)
ناشنوا پیش خود گفت: من با این گوش کر از سخن آن جوان بیمار چه می فهمم؟

خاصه، رنجور و ضعیف آواز شد لیک باید رفت آنجا، نیست بُد^۳ (۳۳۶۲)
بویژه که او بیمار است و صدایش ضعیف شده. ولیکن بی هیچ چون و چرا باید به عیادت او بروم که عیادت از همسایه بیمار، ضروری است. [ولی من با این ناشنوایی چگونه با او می توانم حرف بزنم؟!]

چون بینم کان لبش، جُنبان شود من قیاسی^۴ گیرم آن را هم ز خود (۳۳۶۳)
آن شخص ناشنوا با خود گفت: وقتی دیدم لب آن بیمار می جنبد، پیش خود حرکت لب های او را به همان قیاسی می گیرم که خودم تصوّر می کنم.

۱. افزون مایه: ثروتمند و یا کسی که دارای مایه های معنوی و اخلاقی باشد.

۲. گوشِ گران: گوشی که سنگین است.

۳. بُد: چاره، گُزیر.

۴. قیاس: ر.ک. بیت شماره (۲۱۳۶) همین دفتر.

- (۳۳۶۴) چون بگویم: چُونی ای مِخَنَت کَشَم؟ او بخواهد گفت: نیکم، یا خوشم
مثلاً وقتی من به آن بیمار بگویم: ای همسایه رنجور من، حالت چطور است؟ او حتماً
خواهد گفت: خوبم، یا می‌گوید: بهترم.
- (۳۳۶۵) من بگویم: شُکر، چه خوردی آبا؟^۱ او بگوید: شربت یا ماشبا^۲
من باید در جواب او بگویم: شکر خدا را. آنگاه از او می‌پرسم: چه غذایی خورده‌ای؟
بیمار خواهد گفت: شربت یا آتش ماش خورده‌ام.
- (۳۳۶۶) من بگویم: صُح^۳، نُوشَت، کیست آن از طیبیان پیش تو؟ گوید: فلان
من در جوابش خواهم گفت: عافیت باشد. نوش جان. سپس می‌پرسم: کدامیک از
حکیمان بر بالین تو آمده است؟ بیمار می‌گوید: فلان حکیم.
- (۳۳۶۷) من بگویم: بس مبارک‌پاست او چون که او آمد، شود کارت نکو
من به بیمار خواهم گفت: او حکیم مبارک‌قدمی است. اگر او بر بالین تو حاضر شود
کار تو روبراه می‌گردد.
- (۳۳۶۸) پای او را آزمودستیم ما هر کجا شد، می‌شود حاجت روا
ما قدم آن حکیم را آزموده‌ایم و درباره او تجربه‌ها اندوخته‌ایم. هر کجا او برود حاجت
انسان را روا می‌کند.
- (۳۳۶۹) این جوابات قیاسی، راست کرد پیش آن رنجور شد، آن نیک‌مرد
آن ناشنوا با قیاسهای فرضی خود، این پاسخ‌ها را در قلبش آراست و منظم نمود.
سپس آن مرد نیکدل (ساده‌لوح)، بر بالین بیمار حاضر شد.

۱. آبا: اگر الف را مفتوح بخوانیم می‌تواند به معنی پدر (به عربی) باشد؛ و اگر الف را مکسور بخوانیم به معنی

نانخورش (فارسی) است. (ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۶۸)

۲. ماشبا: آتش ماش.

۳. صُح: مخفف صحیح است. تصدیق و امضای چیزی؛ علامتی که بر سر توقیعات می‌گذاشتند که نشانه صحت
و درستی توقیع و به معنی صَحِّ ذَلِکَ بود؛ بهی و براثت از هر چیز (لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۶ ص ۱۲۰).

- (۳۳۷۰) گفت: چونی؟ گفت: مُردَم، گفت: شُکر! شد ازین، رنجور پُرآزار و نُکَر^۱
 ناشنوا به بیمار گفت: حالت چطور است؟ بیمار گفت: دارم می میرم! ناشنوا گفت: شکر
 خدا را! بیمار از این حرف، سخت برآشفته و رنجیده خاطر گشت.
- (۳۳۷۱) کین چه شُکرست؟ او عَدُو^۲ ما بدهست کَر قیاسی کرد و آن کثر آمدهست
 بیمار با خود گفت: این چه جای شکر و سپاس است؟! مگر او با من سر عناد و ستیز
 دارد؟ شاید هم این همسایه، پیش خود قیاسی نامناسب و وارونه کرده است.
- (۳۳۷۲) بعد از آن گفتش: چه خوردی؟ گفت: زهر گفت: نوشت، صَحّه^۳، افزون گشت قهر
 سپس ناشنوا به بیمار گفت: چه خورده ای؟ بیمار از شدت ناراحتی گفت: زهرمار
 خورده ام. آن ناشنوا رو به بیمار کرد و گفت: نوشت باد. عافیت باشد. بیمار، سخت عصبانی شد.
- (۳۳۷۳) بعد از آن گفت: از طیبیان کیست او کُو همی آید به چاره پیش تو
 آنگاه ناشنوا به بیمار گفت: کدام حکیم نزد تو آمده است تا درمانت کند؟
- (۳۳۷۴) گفت: عزرائیل می آید، برو گفت: پایش بس مبارک، شاد شو
 بیمار از شدت خشم و ناراحتی گفت: عزرائیل، درمان کننده من است، دست از سرم
 بردار. ناشنوا در پاسخ گفت: قدمش خیلی مبارک است، شادمان شو!
- (۳۳۷۵) کَر برون آمد، بگفت او شادمان: شُکرِ آن از پیش کردم این زمان
 ناشنوا از حضور بیمار بیرون آمد و در حالی که شادمان بود گفت: شکر خدا را که
 مراعات حالش کردم و خاطرش را به دست آوردم.

۱. نُکَر: ناسپاسی، شگفت و ناخوش و ناشایسته؛ یعنی آن بیمار از رنجاندن مرد کر، سپاس او نگفت و از وی تشکر نکرد بلکه از ناسپاسی پُر و آکنده نیز شد. خلاصه از این عیادت ناخرسند و دلشکسته شد (مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۶۵).

۲. عَدُو: دشمن.

۳. صَحّه: سلامت باشی، عافیت باشی. مصدری است عربی که آنرا مفعول مطلق گویند که عاملش محذوف است.

(۳۳۷۶) گفت رنجور: این عدو جان ماست ما ندانستیم کو، کانِ جفاست^۱
بیمار با خود گفت: مانمی دانستیم که این همسایه، دشمن جان ماست و آدم جفاکاری است.

(۳۳۷۷) خاطر رنجور، جویان صد سَقَط^۲ تا که پیغامش کند از هر نَحَط^۳
آن بیمار شکسته دل، می خواست که صدگونه ناسزا و پیغام درشت برای آن شخص
ناشنوا بفرستد.

(۳۳۷۸) چون کسی کو خورده باشد آتشِ بد می‌بشوراند دلش تا قی کند
به عنوان مثال، کسی که آتش بدمزه یا هر طعام ناگواری که خورده باشد، دلش بهم
می خورد و حالت تهوع پیدا می کند و بالاخره هم باید استفراغ کند تا راحت شود.

(۳۳۷۹) کَظَمَ غَيْظَ^۴ این است: آن را قی مکن تا بیابی در جزا شیرین سُخُنُ
پس هرگاه، اندرون تو از آتش خشم، آکنده شد، فرو خوردن خشم آن است که خشم
و غضب خود را آشکار مکنی، تا در ازای آن سخن شیرین بیابی. [اشاره است به آیه ۱۳۲
سوره آل عمران: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ.
«همانها که در گشادگی و سختی، انفاق کنند، نگهدارانِ خشم و بخشنندگان مردم اند.»]

(۳۳۸۰) چون نبودش صبر، می‌پیچید او کین سگِ زنِ روسپِیِ حیز^۵ کو؟
از آنرو که آن بیمار، نمی توانست سخنان ناشنوا را تاب آورد، سخت ناراحت و پریشان
شده بود و این گونه دشنام می داد: این سگ کجاست؟ این زن بدکاره هرزه کو و کجاست؟

۱. جفا: ستم، بیداد، بی وفایی و بی مهری.

۲. سَقَط: دشنام، ناسزا.

۳. نَحَط: روش، طریقه، نوع.

۴. کَظَمَ غَيْظَ: خشم خود را فرو بُردن. طبری گوید: اصل کَظَمَ به معنی بستن دهانِ مَشْکی است که پر از
چیزی باشد. همین طور گاه درون انسان، پُر از خشم یا اندوه می شود، ولی دم بر نمی آورد و به اصطلاح
عکس العملی نشان نمی دهد (مقتبس از قاموس قرآن، ج ۶، ص ۱۱۳).

۵. حیز: نامرد و مخنث را گویند (ر.ک. برهان قاطع، ج ۲، ص ۶۹۲). البته اصل کلمه حیز به فارسی، هیز است، زیرا
در فارسی این کلمه با (ه) صحیح است نه با (ح) (ر.ک. فرهنگ آندراج، ج ۲، ص ۱۵۶۸)، مخنث نیز به معنی
مردی است که حالات و اطوار زنان را داشته باشد؛ زن مانند، زن نما.

تا بریزم بر وی آنچه گفته بود کآن زمان شیرِ ضمیرم خفته بود (۳۳۸۱)
تا آن سخنانی که در حالت بیماری ام به من گفته بود به خودش بازگردانم. یعنی پاسخ او را بدهم. زیرا تا آن وقت، شیرِ ضمیرم خواب بود و طاقت نداشتم پاسخش دهم. به عبارتی در آن حالت پریشانی، ذهنم کار نمی کرد تا پاسخ ناسزاهای او را بدهم.

چون عیادت، بهرِ دل آرامی^۱ است این عیادت نیست، دشمنِ کامی^۲ است (۳۳۸۲)
زیرا عیادت از بیمار برای آرامش دادن به بیمار است، ولی اینکه عیادت نبود، بلکه دشمنی ورزیدن بود. [مثل بسیاری از عیادت های ما که بیمار را بیمارتر می کند].

تا ببیند دشمنِ خود را نزار^۳ تا بگیرد خاطرِ زشتش قرار (۳۳۸۳)
او می خواسته که خصم خود را در حال ضعف و ناتوانی مشاهده کند تا آنکه خاطرش آرام گیرد. [هم آن ناشنوا و هم این بیمار، هر دو قیاسهایی نابجا ساخته اند. در حالی که در باطن، هیچ اختلاف و نزاعی نداشته اند. لیکن همین قیاسک های ناروا سبب تفرقه و جدایی شده بود.]

بس کسان که ایشان عبادت ها کنند دل، به رضوان^۴ و ثوابِ آن نهند (۳۳۸۴)
مولانا از اینجا به استنتاج از این حکایت می پردازد: خیلی ها هستند که بسیار عبادت می کنند و طاعت به جای می آورند، و دل به خشنودی خدا و پاداش آن بسته اند.

خود، حقیقتِ مَعْصیت باشد خفی^۵ آن کَدِر^۶ باشد که پندارد صفی^۷ (۳۳۸۵)
ولی طاعتی که از روی ریا باشد و تنها به خاطر پاداش، انجام گیرد در حقیقت گناه

۱. دل آرامی: آرامش دادن به دل.

۲. دشمنِ کامی: عملی که مطابق میل دشمن است، توسعاً دشمنی کردن.

۳. نزار: لاغر، ناتوان.

۴. رضوان: خشنودی و رضایت. منظور خشنودی حق تعالی از بندگان نیک است.

۵. خفی: پنهان.

۶. کَدِر: تیره، نازل.

۷. صفی: صاف و زلال.

نهان است. و بسیاری از چیزها را تو نورانی می بینی در حالی که تیره و تار است.

(۳۳۸۶) همچو آن کر که همی پنداشته است کو نکویی کرد و آن برعکس جست
دُرست مانند آن ناشنوا که خیال می کرد که کار خوبی می کند در حالی که نتیجه
اعمالش، برعکس گمانش بود. [این ابیات اشاره دارد به مضمون آیه ۱۰۴ - ۱۰۳ سوره کهف:
قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ
يُحْسِنُونَ صُنْعًا. «بگو آیا به شما خبر دهم که چه کسی زیانکارترین آدمیان است؟
زیانکارترین مردم، همانها هستند که عُمرشان را در راه زندگانی دنیوی تباه کنند و با پندار یاوه
خود گمان کنند که نیکوکار هستند.»]

(۳۳۸۷) او نشسته خوش که: خدمت کرده ام حقّ همسایه بجا آورده ام
آن ناشنوا دل خوش است و پیش خود می گوید: حق همسایگی را نیک بجا آورده ام.

(۳۳۸۸) بهر خود او آتشی افروخته است در دل رنجور و، خود را سوخته است
ولی او با عمل کُز خود، آتشی در دل آن بیمار افروخته است و وجود خود را در آن
سوزانده است. [اهل ریا نیز گمان دارند که طاعتشان، نجات بخش است در حالی که به آتش
عمل ربایی خود می سوزند.]

(۳۳۸۹) فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أَوْقَدْتُمُوهَا إِنَّكُمْ فِي الْمَعْصِيَةِ إِرْدَدْتُمْوهَا
بهریزید از آتشی که خود افروخته اید که همانا شما گناهان را افزوده اید. [اشاره است
به آیه ۲۴ سوره بقره: ... فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقَدَّهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ... «... بترسید از آتشی که
آتشگیره آن مردماند و سنگها (بُت‌ها)»] و نیز اشارت است به آیه ۶ سوره تحریم: قُوا
أَنفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا وَقَدَّهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ. «نگه دارید خود را و کسانتان را از آتشی
که آتشگیره آن مردماند و سنگها (بُت‌ها)» در تفاسیر آمده است که مراد از «سنگ» در اینجا
بُت است. و برخی نیز گفته اند که ذکر «سنگ» در اینجا جهت بیان عظمت و قهر آتش دوزخ
است.^۱ از باب مبالغه مقبوله.]

گفت پیغمبر به اعرابی^۱ ما صَلِّ إِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ يَا قَتِي (۳۳۹۰)
پیامبر (ص) به یکی از اعراب (یا اعراب صحرائین) فرمود: نماز بگذار که تو هنوز نماز نگزارده‌ای ای جوان! [از ابوهریره نقل شده است که رسول خدا (ص) به مسجدی در آمد. مردی به مسجد در آمد و نماز گزارد. سپس آمد و به رسول خدا (ص) سلام گفت. آن حضرت، جواب سلامش را داد و به او گفت: بازگرد و نمازت را از سر بخوان که تو هنوز نماز نخوانده‌ای. آن مرد بازگشت و مانند بار اول نماز گزارد. سپس نزد پیامبر (ص) آمد و سلام کرد. رسول خدا جواب سلامش را داد و سپس گفت: بازگرد نماز بگذار که تو هنوز نماز نگزارده‌ای. تا سه بار این امر تکرار شد.^۲]

از برای چاره این خوفها آمد اندر هر نمازی إِهْدِنَا (۳۳۹۱)
از بیم آنکه مبدا نماز، با حضور قلب و خلوص نیت انجام نگیرد، مقرر شد که در هر نماز، سورة فاتحه خوانده شود و لازم آمد که آیه شریفه إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. «ما را به راه راست هدایت فرما.» حتماً قرائت شود.

کین نمازم را مَیامیز ای خدا با نمازِ ضالّین و اهلِ ریا (۳۳۹۲)
یعنی خداوندا، عبادت‌هایم را از نوع عبادات ریاکاران و گمراهان قرار مده.

از قیاسی که بکرد آن کر گزین صحبتِ ده ساله باطل شد بدین (۳۳۹۳)
قیاسی که آن شخص ناشنوا برای خود برگزید و بکار برد به همان سبب، دوستی و همنشینی ده ساله (دوستی دیرین و قدیمی‌اش) باطل و تباه شد.

خاصه ای خواجه قیاسِ حَسِّ دون اندر آن وحی‌ای که هست از حد فزون (۳۳۹۴)
ای بزرگ، بویژه قیاس حواسِ پست و پایین درباره وحی الهی که از حدود و حیطة عقل، خارج است. [مولانا می‌گوید با حواس ظاهره نمی‌توان به بطون وحی راه یافت.]

۱. اعرابی: عرب صحرائین.

۲. متن عربی این حدیث در کتاب احادیث مثنوی، ص ۳۳ آمده است.

(۳۳۹۵) گوشِ حَسِّ تو به حرف، ار در خور است دان که گوشِ غیبِ گیر^۱ تو گر است
اگر گوشِ حَسِّ تو برای ادراک حرف و کلام حق، مستعد و لایق است. بدانکه گوشِ
غیبِ گیر تو ناشنوا و کراست. یعنی گوشِ جانت، کراست و نمی‌توانی کلام الهی را استماع کنی.
[وقتی گوشِ باطن، ناشنوا باشد از گوشِ ظاهر کاری ساخته نیست و نمی‌توان با گوشِ ظاهر،
پیام‌های غیبی را استماع کرد.]

اوّل کسی که در مقابله نص، قیاس آورد ابلیس بود

(۳۳۹۶) اوّل آن کس کین قیاسک‌ها نمود پیشِ انوارِ خدا، ابلیس بود
نخستین کسی که در برابر انوار الهی، قیاسهای ناجیز و بی‌ارزش کرد، ابلیس بود. [زیرا
ابلیس به نقل آیه شریفه ۷۶ سوره ص گفت: ... قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ
طِينٍ... «... ابلیس گفت: من از آدم، بهترم، زیرا مرا از آتش آفریدی و او را از گِل...» توضیح
نص و قیاس در شرح بیت (۳۵۸۱) دفتر سوم آمده است.]

(۳۳۹۷) گفت: نار^۲ از خاک بی‌شک بهتر است من ز نار و او ز خاکِ اکدر^۳ است
ابلیس گفت: بی‌گمان، آتش از خاک، بهتر است. من از آتش فروزانم و او از خاک تیره.
[رجوع شود به توضیح بیت فوق.]

(۳۳۹۸) پس قیاسِ فرع، بر اصلش کنیم او ز ظلمت، ما ز نورِ روشنیم
پس قیاسِ فرعی ابلیس را با اصلش می‌سنجیم. قیاس ابلیس این است که آدم از
تاریکی است و ما ابلیسیان از نوریم. ظلمت، فرع بر نور است و نور اصل است. بنابر این نشاید
که اصل، تابع فرع شود.

(۳۳۹۹) گفت حق: نئی، بَلْ که لا آنساب شد زهد و تقوی، فضل را مخراب شد
حق تعالی گفت: قیاس کردن فرع بر اصل، اعتبار ندارد، زیرا تنها پارسایی و

۱. غیبِ گیر: گیرنده پیام‌های غیبی.

۲. نار: آتش.

۳. اکدر: تیره، تیره‌تر.

پرهیزگاری، محراب و قبله گاه فضل و شرف است نه حسب و نسب. [مصرع اول، اشارت است به آیه ۱۰۱ سوره مؤمنون: فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ. «آنگاه که در صور دمند، در آن روز، خویشاوندی ها نباشد و همدگر را نپرسند.» و مصرع دوم اشارت است به مضمون آیه ۱۲ سوره حُجُرَات: ...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ... «...همانا گرامیترین شما در نزد خداوند، پرهیزگارترین شماست...»]

این نه میراثِ جهانِ فانی است که به انسبش بیابی، جانی^۱ است (۳۴۰۰)
پارسایی و پرهیزگاری، میراث این جهان میرا و فانی نیست که آن را به واسطه نسبها
بیابی و یا فقط با شرف نیاکان به دست آوری، بلکه این میراث، روحانی است و فقط با ارشاد
صحیح روحانی می توان بدان رسید.

بلکه این میراثهای انبیاست وارثِ این، جانهایِ اتقیاست^۲ (۳۴۰۱)
بلکه این میراث، یعنی پارسایی و پرهیزگاری، میراث پیامبران است و وارث این میراث
روحانی، جانها و ارواحِ پرهیزگاران است.

پورِ آن بوجهل، شد مؤمنِ عیان پوره^۳ آن نوح شد از گمراهان (۳۴۰۲)
به عنوان مثال، پسر ابوجهل، آشکارا مؤمن شد ولی پسر نوح نبی(ع) در سلک
گمراهان قرار گرفت. [عِکْرَمَة مانند پدرش ابوجهل از سز سخت ترین دشمنان رسول خدا بود.
لیکن او پس از فتح مکه به اسلام گروید و در اسلام آوردنش نیز خالص بود. در جنگ هایی
نیز شرکت جست و سرانجام در واقعه یرموک در سن ۶۲ سالگی به شهادت رسید^۴.]

زاده خاکی، منور شد چو ماه زاده آتش توی، رَو، رَو سیاه (۳۴۰۳)
فرزندى که از خاک زاده شد همچون ماه، تابان گشت. ای ابلیس رُوسياه، تو زاده
آتشی. برو و تفاخر بر حسب و نسب را رها کن.

۱. جانی: منسوب به جان، منظور امور روحانی و معنوی است.

۲. اتقیاء: پرهیزگاران، جمع تقی.

۳. پوره: پور، پسر.

۴. اغلام: زیرکلی، ج ۵، ص ۴۴.

(۳۴۰۴)

این قیاسات و تَحَرّی^۱، روزِ ابر یا به شب، مر قبله را کرد دست خَبَر^۲
این قیاسها و کنجکاوها در روز ابری و یا شب تاریک، به وسیله عالم دین انجام
می‌شود. [هنگامی که هوا ابری شود و یا شب تاریک موجب نامعلوم شدن قبله گردد، عالمان
دین، قیاسها و جُستارها را در این موارد مجاز دانسته‌اند. پس وقتی که قبله حقیقت، عریان
نباشد، آدمی به قیاس و گمان دست می‌زند.]

(۳۴۰۵)

لیک با خورشید و کعبه پیشِ رُو این قیاس و این تَحَرّی را مَجو
ولی وقتی که خورشید، نمایان باشد و کعبه در پیش چشم تو عیان، دیگر روا نیست به
دنبال این قیاسها و جستجوها بروی.

(۳۴۰۶)

کعبه نادیده مکن، رُو زو متاب از قیاس، اللهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
از روی قیاس، کعبه را ندیده مگیر و از آن، رخ برمتاب. که خدا به راستی و درستی،
داناتر است. [پس خلاصه مطلب اینکه قیاسات آدمی تا آنجا اعتبار دارد که حقیقت در ظهور
نیامده است. اما همینکه حقیقت به ظهور آمد دیگر قیاسات بکار نیاید.]

(۳۴۰۷)

چون صفیری بشنوی از مرغِ حق ظاهرش را یادگیری چون سَبَقِ
مثلاً اگر از مرغِ حق، بانگی بشنوی، تنها ظاهرش را مانند یک درس یاد گرفته‌ای.
اولیاء الله مرغان روضه رضوان هستند و به کلام حق، ناطق‌اند. ولی ظاهر گرایان، تنها الفاظی از
آنان را از حفظ می‌کنند و برای خودنمایی بدان ناطق می‌شوند بی‌آنکه ریشه‌ای در درونشان
داشته باشد. [چنانکه در بیت شماره (۳۱۹) همین دفتر آمده است:
حرف درویشان بدزدد مردِ دون تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون^۳]

(۳۴۰۸)

وانگهی، از خود قیاساتی کُنی مر خیالِ محض را، ذاتی کُنی
سپس با گمان فاسد و اندیشه تباهت، قیاسهایی می‌آرای و آن خیال محض را وجود

۱. تَحَرّی: جستجو.

۲. خَبَر: دانشمند، صاحب اقرب‌الموارد، می‌گوید: خَبَر به معنی عالم است ولی خَبَر، فصیح‌تر است؛ زیرا
جمع آن بر وزن أفعال (احبار) است.

۳. ر.ک. بیت شماره (۳۱۶) به بعد در همین دفتر.

می‌بخشی. یعنی خیالات و اوهامی که با قیاس عقل جزئی از کلمات مرغان الهی به دست آورده‌ای. حقیقی گمان می‌کنی و خیال می‌کنی که به حقیقت کلام آنان واقف شده‌ای.

اصطلاحاتی است مرآبدال^۱ را که نباشد ز آن خبر، اقوال را (۳۴۰۹)
اولیا، اصطلاحاتی در میان خود دارند که اهل قیل و قال و فارغان از حقیقت از آن اطلاعی ندارند. [عرفا و متصوفه، حقایق عرفانی را با زبان رمز و کنایه بیان می‌داشتند و کلمات را در معانی مجازی خود به کار می‌گرفتند و پیروان خود را به کتمان سر و لب فروستن توصیه می‌نمودند:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
خاصه از قرن پنجم هجری به بعد در ادبیات و شعر، زبان رمز و تمثیل در مباحث عرفانی تداول یافت و کلماتی از قبیل خال و خط و لب لعل و چاه زرخدان و چشم و ابرو و زنجیر زلف و... در معانی عرفانی به کار گرفته شد تا هر نااهلی از آن سر در نیاورد و متعوض ایشان نشود.^۲]

مَنْطِقُ الطَّيْرِ به صَوْتِ آموختی صد قیاس و صد هوس افروختی (۳۴۱۰)
تو زبان مرغان الهی و انبیاء و اولیاء را فقط از راه حرف و صوت یاد گرفته‌ای، و سپس با سلیقه و طبع خود، برای آن قیاسهای فراوان آراسته‌ای و هوسهایت را شعله‌ور کرده‌ای. [منطق الطیر به معنی زبان مرغان و سخن گفتن مرغان است. و اشارت است به آیه ۱۶ سوره نمل: وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ... «و سلیمان که وارث ملک داود شد (و مقام سلطنت و خلافت یافت) به مردم گفت که ما را زبان مرغان آموخته‌اند...»]

همچو آن رنجور، دل‌ها از تو خست^۳ گر به پندارِ إصابت^۴ گشته مست (۳۴۱۱)
مانند قلب آن بیمار که از سخنان قیاسی آن مرد ناشنوا رنجیده خاطر شد، در حالی که

۱. آبدال: ر.ک. بیت شماره (۲۶۴) همین دفتر.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک. بحثی در تصوف، ص ۸ به بعد و ر.ک. بیت شماره (۱۷۶۷) همین دفتر.

۳. خست: زخمی کرد، آزرده ساخت. از مصدر خستن.

۴. إصابت: رسیدن به راه راست و مقصود.

آن ناشنوا خیال می‌کرد که به نتیجه درست رسیده و از این بابت سرمست شده بود.

(۳۴۱۲) کاتبِ آن وحی، از آن آوازِ مرغ بُرده ظنّی کو بُود انبازِ مرغ
یا مثلاً مانند آن کاتب وحی که از آواز آن مرغ حقّ (پیامبر که ناطق به حقایق الهی و اسرار ربّانی است) گمان کرد که وی با آن مرغ، هم‌آواز است. در حالی که چنین نبود.

(۳۴۱۳) مرغ، پَرّی زد، مر او را کور کرد نَک فرو بُردش به قعرِ مرگ و درد
مرغ، پری بر رخسار او زد و چشمانش را کور کرد. یعنی آن کاتب هرچند که چشم باطنش تا حدّی روشنی داشت، ولی حضرت نبی (ص) بر وی پَر قهر خود را زد و او را به قعر مرگ و دوزخ افکند.

(۳۴۱۴) هین به عکسی یا به ظنّی هم شما در میفتید از مقاماتِ سَما
آگاه باشید که شما نیز مبدا به سبب گمان ناصواب و یا اینکه به واسطه روحانیت عاریتی که از فیض وجود اولیاء گرفته‌اید خودبین شوید و از مراتب عالی آسمانی به مرتبه دُن حیوانی سقوط کنید.

(۳۴۱۵) گرچه هاروتید و ماروت و فزون از همه، بر بامِ نَخْنُ الصّاقون
اگرچه شما هاروت و ماروت هستید و در عالی‌ترین مرتبه ملکوتی قرار دارید. [مصرع دوم، اشارت است به آیه ۱۶۵ سوره صافات: وَ مِمَّنَا إِلَٰهٌ مَّعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَخْنُ الصّاقُونَ وَإِنَّا لَنَخْنُ الْمُسَبِّحُونَ. «کسی از ما نیست جز آنکه مقامی معین دارد، ما در پرستش خدا صف آراسته‌ایم. ما یم ستایشگر خداوند.»]

(۳۴۱۶) بر بدی‌هایِ بَدان، رحمت کنید بر منی و خویش‌بینی کم تنید^۱
نسبت به بدیهایی که از مردم سر می‌زند مهربانی و احسان کنید و خودپسندی و تکبر

۱. تنیدن: در اصل به معنی بافتن است. اما در اینجا به معنی به کاری پرداختن آمده. این فعل بدین معنی در مثنوی فراوان آمده است.

را پیشه خود مسازید. [عُجِبَ و خودبینی بدترین آفت اهل ایمان است. آنان که به طاعت و عبادت خود مغرور می‌شوند از صراط هدایت خارج شده‌اند. و خود نمی‌دانند.]

هین مبادا غیرت آید از کمین سرنگون افتید در قعر زمین (۳۴۱۷)
آگاه باشید که مبادا غیرت الهی از کمینگاه به در آید، آن وقت است که سرنگون در ژرفای زمین بیفتید.

هر دو گفتند: ای خدا فرمان، تو راست بی‌آمانِ تو، آمانی خود کجاست؟ (۳۴۱۸)
هر دو (هاروت و ماروت) گفتند: ای خدا فرمان، فرمان توست، و بی‌آنکه تو آمان و حفاظت دهی، آمان کجا پیدا می‌شود؟ یعنی پیدا نمی‌شود.

آن همی گفتند و دلشان می‌طپید بد کجا آید ز ما؟ نِعْمَ الْعَبِيد (۳۴۱۹)
هاروت و ماروت، این حرف را زدند ولی قلبشان به سوی عالم بشریت و مادیت مایل بود و برای حکمرانی قلبشان می‌تپید و زیر لب می‌گفتند: از ما بدی کی سر می‌زند؟ ما که نیکوبندگانیم.

خارِ خار^۱ دو فرشته، هم نِهشت^۲ تا که تخم خویش‌بینی را نکشت (۳۴۲۰)
خواهش‌ها و وساوس درونی آن دو، تا تخم خودبینی را در نهادشان نکاشت، راحت و آسوده‌شان نگذاشت.

پس همی گفتند کای از کانیان^۳ بی‌خبر از پاک‌ی روحانیان (۳۴۲۱)
پس هاروت و ماروت از سر خودبینی می‌گفتند: ای کسانی که از اجسام و عناصر مادی آفریده شده‌اید، ای کسانی که از قداست و طهارت موجودات روحانی بی‌خبرید.

۱. خارخار: دغدغه، اضطراب، دلواپسی که بر اثر تمایل و هوس به چیزی در انسان پیدا می‌شود.

۲. نِهشت: فرو نهاد، ترک نکرد، فعل ماضی منفی از مصدر هشتن است.

۳. ارکانیان: ارکان، جمع رُکن، به معنی پایه و ستون است. و این اصطلاح در مثنوی به معنی جسمانیان مقابل روحانیان است.

(۳۴۲۲) ما برین گردون، تُتق‌ها^۱ می‌تنیم بر زمین آییم و شادزوان^۲ زنیم
ما کسانی هستیم که براین سپهر گردون، پرده‌هایی نورانی از طاعات و عبادات می‌بافیم
و پدیدمی‌آوریم و چون به زمین می‌آییم، شادروان می‌زنیم، یعنی بساط عدل و داد می‌گسترانیم.

(۳۴۲۳) عدل توزیم^۳ و عبادت آوریم باز هر شب سوی گردون برپریم
در زمین، داد می‌گستریم و عبادت و طاعت بجا می‌آوریم، و هر شب به سوی آسمان
پرواز می‌کنیم.

(۳۴۲۴) تا شویم أُعجوبه دُورِ زمان تا نهیم اندر زمین، امن و امان
تا اینکه اعجوبه دوران شویم و مایه شگفتی روزگار، و تا اینکه در روی زمین، امان و
آرامش پدید آوریم.

(۳۴۲۵) آن قیاسِ حالِ گردون بر زمین راست نآید، فرق دارد در کمین
ولی آن دو از این نکته غافل بودند که وضع و حال آسمان با اوضاع و احوال زمین
قابل مقایسه نیست و چگونگی و کیفیت آن دو با هم خیلی فرق دارد و این تفاوت، در کمین
است، یعنی نهان است و به چشم‌های ظاهربین در نمی‌آید. [آن دو قیاسی مع الفارق کرده بودند
بدین‌گونه که همان‌طور که در آسمان، موجودات آسمانی، امرحق را عصیان نمی‌کنند، پس لزوماً
حال انسان ساکن در زمین و مقید به شهوات و امیال نیز همین‌طور است. در حالی که چنین
نیست. جاهلان و مبتدیان نیز گاهی کار پاکان را قیاس از خود می‌گیرند و به بیراهه می‌روند.]

در بیان آنکه حالِ خود و مستیِ خود پنهان باید داشت از جاهلان

(۳۴۲۶) بشنو اَلْفاظِ حکیمِ پَرده‌ای سر همانجا نه که باده خورده‌ای
سخنان حکیمِ پرده‌ای را گوش کن که می‌گوید: راز و سِرّت را همانجا قرار بده که باده

۱. تُتق: سرپرده.

۲. شادزوان: سایبان، سرپرده. نام لحنی از الحان سی‌گانه بارید که به شادروان مروارید، معروف است.

۳. توزیدن: صورت دیگر توختن است به معنی اندوختن و گزاردن است «عدل توزیم» یعنی عدالت را
اجرا می‌کنیم و آنرا در زمین می‌گستریم.

نوشیده‌ای. یعنی راز معارف و اسرار حقایق را تنها به اهل باده حقیقت بگو و هرگز آن را برای اهل صورت و ظاهرینان بازگو مکن. [حکیم پرده‌ای. همانا حکیم سنایی است. زیرا او از دیدگان ادراک مردم، در پرده و حجاب، مستور بود.^۱ اگر پرده را به معنی نغمه بگیریم در اینجا به معنی نغمه‌دان اسرار است که باز منظور همان حکیم سنایی است.^۲]

مست از میخانه‌ای چون ضال^۳ شد تَسْخُرُ و بازِیچَه اطفال شد (۳۴۲۷)
زیرا وقتی که مثلاً یک نفر مست از میخانه بیرون آید و بی‌هدف به راه افتد و راه خانه را گم کند، اسباب مسخره کودکان می‌شود. [مستان باده حقیقت نیز همواره از سوی عقول طفل‌گونه عوام، مسخره می‌شوند و تکفیر و تفسیق.]

می‌فُتد این سو و آن سو هر رهی در گِل و، می‌خنددش هر ابلهی (۳۴۲۸)
آدم مست در میان راهها به هر سو می‌افتد و در میان گِل و لای فرو می‌رود، به طوری که هر آدم نادان و کودنی که او را ببیند خنده‌اش می‌گیرد و او را مسخره می‌کند.

او چنین و کودکان اندر پَی‌اش بی‌خبر از مستی و ذوقِ مَی‌اش (۳۴۲۹)
مست با چنین حالی است و کودکان به دنبال او راه افتاده‌اند. بی‌آنکه از عالم مستی و خاصیت باده او خبر داشته باشند. [انبیاء عظام و اولیاء الله کرام نیز در میان مردم، این گونه بوده‌اند، یعنی چون حقیقت حال آنان بر ایشان مستور بود، آنان را گمراه و دیوانه قلمداد می‌کردند و به تمسخر آنان می‌پرداختند، چنانکه در کلام وحی آیه ۳۰ سوره یس آمده است: يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ. «دریغا بر این بندگان که هیچ رسولی نیامدشان، مگر که به استهزاء او پرداختند.» در اینجا می‌در معنی مجازی آن به کار رفته شده و منظور از آن غلبه عشق ربّانی است. مولانا گوید:

الله چگونه عارف گفت: می پیش عارف کی بُود معدوم شی؟
فهم تو چون باده شیطان بُود کی تو را فهم می رحمان بُود؟]

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۲۴۶.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۷۰.

۳. ضال: گمراه. در اینجا کسی که راه منزلش را گم کرده باشد.

(۳۴۳۰)

خلق، اطفال اند، جُز مستِ خدا نیست بالغ، جُز رهیده از هوا
بجز مستان باده حقّ. همه مردم، کودک و طفل هستند، زیرا بالغ، کسی است که از بند
هوی رهیده باشد. [بلوغ بر دو نوع است: بلوغ جسمانی، بلوغ روحانی. بلوغ جسمانی در
دختر و پسر در سنی معین حاصل می‌شود. و این بلوغ، جبری و جنبه تکوینی دارد. ولی بلوغ
روحانی، بلوغی است که بر اثر تهذیب نفس و کمالات اخلاقی حاصل می‌شود. و این به
اختیار و جهد و ریاضت صورت بندد. ای بسا سالخوردگانی که تا پایان عمر نیز به این بلوغ
نرسند و همچنان در زمره اطفال باشند.]

(۳۴۳۱)

گفت: دنیا لَعِب و لهو است و شما کودکیّت و راست فرماید خدا
خداوند فرمود: این دنیا، بازیچه و سرگرمی است و شما ای آدمیان، کودکانید.
و این کلام حقّاً که راست است، [اشاره است به آیه ۲۰ سوره حدید: وَاعْلَمُوا
أَنَّ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ
وَالْأَوْلَادِ... «و بدانید که همانا زندگانی دنیا، سرگرمی و بازیچه و آرایش و مایه
فخر فروشی در میان شما و فزون خواهی در دارایی‌ها و فرزندان است...» ضمناً در سوره
انعام، آیه ۳۲ و عنکبوت، آیه ۶۴ و محمد، آیه ۳۶ نیز به «لهو» و «لعب» بودن دنیا تصریح شده
است.]

(۳۴۳۲)

از لَعِب^۱ بیرون نرفتی، کودکی بی ذکات^۲ روح کی باشی ذکّی^۳؟
تا وقتی که تو از بند لهو و لعب، نرسته باشی همچنان کودکی و تا وقتی که روح
حیوانی را نسوزانی و فانی نسازی، کی می‌توانی هوشیار و زیرک باشی و حقایق را
بشکافی؟

(۳۴۳۳)

چون جماع طفل دان، این شهوتی که همی رانند اینجا ای قتی
به عنوان مثال، ای جوان، برخی از کودکان نیز به تقلید از بزرگان، با یکدیگر شهوت
می‌رانند و نزدیکی می‌کنند.

۱. لعب: بازیچه.

۲. ذکات: آتش زدن یا کشتن و ذبح حیوان.

۳. ذکّی: هوشیار و تیزهوش.

آن جماع طفل چه بود؟ بازی ای با جماع رُستمی و غازی^۱ ای (۳۴۳۴)
ولی شهوت رانی و جماع کودک، نسبت به شهوت رانی مردی نیرومند چه نمودی دارد؟
مسلماً کار آن کودک در قیاس با عمل آن مرد بازیچه ای بیش به شمار نمی آید.

جنگِ خَلقان، همچو جنگِ کودکان جمله بی معنی و بی مغز و مُهان^۲ (۳۴۳۵)
با این مقدمه باید بدانی که: جنگ مردم با یکدیگر، مانند جنگ کردن کودکان است.
همان طور که کودکان، معمولاً در خانه ها و محله های خود دو دسته می شوند و به نزاع
ساختگی دست می زنند، مردم دنیا نیز بر سر مال دنیا، بیهوده و بی جهت جنگ راه می اندازند.
همه این جنگ ها، بیهوده و ذلت بار است.]

جمله با شمشیرِ چوبین جنگشان جمله در لایَنفَعی^۳ آهنگشان (۳۴۳۶)
این کودکان و اطفال، وقتی که می خواهند به جنگ یکدیگر روند، شمشیرهای چوبین و
ساختگی به دست می گیرند و قصد یکدیگر می کنند اما بیهوده.

جمله شان گشته سواره بر نی ای کین بُراق^۴ ماست یا دُلْدُل^۵ پی ای (۳۴۳۷)
همه این کودکان بر روی یک «نی» و یا چوبی نظیر آن سوار می شوند و در عالم
کودکی، آن را یک اسب نیرومند تصوّر می کنند. و اگر از آنها پرسى: این چیست که سوارش
شده اید؟ می گویند: این همان بُراق، یا دُلْدُل است که پیامبر (ص) بر آن سوار می شد!!

حامل اند و، خود ز جهل افراشته راکبِ محمولِ رَه پنداشته (۳۴۳۸)
مردمان دنیا طلب، در حقیقت حمل کننده بار گران هستند، ولی از روی نادانی،

۱. غازی: بیکار کننده، جنگاور. کنایه از مرد نیرومند و قوی.

۲. مُهان: خوار کرده شده.

۳. لایَنفَعی: در اصل بوده است لایَنفَع (= سود ندارد، بی فایده است) در اینجا «لایَنفَعی» جنبه وصفی دارد
و به معنی بی فایده و بیهوده آمده است.

۴. بُراق: ستوری که پیامبر (ص) در شب معراج بر آن سوار شد. و هر چیز تندرو را بُراق گویند (ر. ک. فرهنگ

نفسی، ج ۱، ص ۵۶۳).

۵. دُلْدُل: استر پیامبر (ص) که حاکم اسکندریه برای ایشان فرستاده بود.

خودشان را سوار پنداشته‌اند. [مانند همان کودکان که خیال می‌کنند بر آن چوب سوار شده‌اند و آن چوب را اسب پنداشته‌اند، در حالی که چنین نیست، بلکه آن چوب است که بر ایشان سوار شده و این کودکان که آن چوب را به این سو و آن سو حمل می‌کنند، اهل صورت نیز که از حقیقت و اسرار الهی، تنها الفاظی حفظ کرده‌اند، گمان می‌کنند که آن الفاظ، مرکوب اینان است و می‌توانند با آن به کوی دوست برسند، در حالی که چون الفاظ آنان پوست بی‌مغز است، و بال روح و جان آنان شده است، و سنگ راه.]

(۳۴۳۹) باش تا روزی که محمولانِ حق اسب‌تازان بگذرند از نه طَبَقِ
ای صورت پرست که خویِ کودکانه داری. صبر کن تا روزی که بندگان راستین
حضرت حق، اسب همت بتازند و از فلک نه گانه درگذرند و به قرب حق واصل
شوند.

(۳۴۴۰) تَغْرُجُ الرُّوحُ إِلَيْهِ وَالْمَلَكُ مِنْ عُرُوجِ الرُّوحِ يَهْتَرُ الْفَلَكُ
روح انبیاء و صالحان به امر خدا به سوی او عروج می‌کند و از عروج آنها، سپهر و
فلک می‌لرزد. [مقتبس از آیه ۴ سوره معارج: تَغْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ
مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ. «و فرشتگان و روح در روزی که به اندازه پنجاه هزار سال است به
سوی او بالا می‌روند.»]

(۳۴۴۱) همچو طفلان، جمله تان دامن سوار گوشه دامن گرفته، اسب وار
ای اهل صورت و ای نیازدگان، همه شما مانند آن کودکانی هستید که سوار بر دامن
خود شده‌اند، و گوشه دامن خود را مانند اسب گرفته‌اند.

(۳۴۴۲) از حق إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي رَسِيدَ مَرْكَبِ ظَنِّ بَرِ فَلَکْ هَا کَی دَوِید؟
حق تعالی این پیام را به همگان رسانید: همانا گمان و ظن، نمی‌تواند آدمی
را به حقیقت برساند. و مرکوب گمان، کی می‌تواند بر بلندی افلاک رود؟ [مصرع
اول، اشاره است به آیه ۲۶ سوره یونس: وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي
مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. «بیشترشان جز گمانی را پیروی نکنند و همانا گمان، بی‌نیازی از حق
نیارد.»]

(۳۴۴۳) **أَغْلَبُ الظُّلَمِ فِي تَرْجِيحِ ذَا لَا تُنَارِي الشَّمْسَ فِي تَوْضِيحِهَا**
از دو گمان، هر کدام غالبتر باشد، آن را ترجیح می‌دهند. ولی تو هرگز درباره روشنی آفتاب فروزان، هیچگونه جدالی نمی‌توانی بکنی. [بنابر این ظن و گمان فقط درباره چیزی حادث می‌شود که مبهم و ابهام‌آور باشد، ولی در اینکه همه امور دنیایی، پوچ و لغو است هیچ گمانی در آن راه ندارد و مانند آفتاب، عالمتاب است.]

(۳۴۴۴) **أَنْگَهی بَینید مَرْکَب‌های خَویش مَرْکَبی سَازیده‌اید از پایِ خَویش**
در آن وقت است که خواهید دید که شما بر مرکوبی سوار نشده‌اید بلکه از پای خود مرکوب ساخته‌اید. یعنی در خواهید یافت که علم بر قلب شما نور نیفکنده که شما سبکبال روید. بل علم بر شما بار شده است و توان حرکت را از شما گرفته است.

(۳۴۴۵) **وَهُم وَفکر و حَس و ادراکِ شما هَمچو نی دان مَرْکَبِ کودِک، هَلا وَهُمْ و اندیشه و حَس و ادراکِ خود را مانند آن چوبِ نی‌ای بدانید که کودکان، آن را مَرْکوب و اسبِ خود پنداشته‌اند. [همین‌طور اهل گمان، وقتی با آفتاب حقیقت روبرو شوند خواهند دانست که وَهُمْ و گمانی که مَرْکوبِ خود ساخته بودند و می‌خواستند با آن به کوی حقیقت برسند در واقع مانند اسب‌های چوبینِ کودکان بوده است. و مسلماً با اسبابِ کودکانه نمی‌توان سفر حقیقی کرد.]**

(۳۴۴۶) **عِلْم‌هایِ اهلِ دل، حَمّالشان عِلْم‌هایِ اهلِ تن، اَحمالشان^۱**
علم‌های اهل دل، حمل‌کننده آنان است، زیرا صاحب‌دلان بر علم خویش، سوارند و این علم‌ها، آنان را به منزل حق می‌رساند. ولی علم‌های اهل تن و اسیران بند شهوت و نفس، بار گرانی است بر دوش آنان، زیرا رنج تحصیل علم را می‌برند ولی طرفی از آن علم‌ها نمی‌بندند. [یعنی علم‌های اهل دل که به طریق کشف و ذوق حاصل می‌شود، آنان را به آرامش یقین می‌رساند و صاحبان علوم ظاهری، همواره در زیر بار شک و اضطراب هستند.]^۲

۱. اَحمال: جمع حَمَل: به معنی بار.

۲. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۷۱.

(۳۴۴۷)

علم چون بر دل زند، یاری شود علم چون بر تن زند، باری شود هرگاه علم، بر دل بزند، آن علم، رفیق و یاور شخص می‌شود. ولی علمی که بر تن بزند، باری است گران. [علم‌هایی که از راه کشف و شهود حاصل شود همیشه یاور انسان است ولی علم‌های تقلیدی و رسمی بار سنگین تردید و ناآرامی را بر روح می‌افکند.]

(۳۴۴۸)

گفت ایزد: یَحْمِلُ أَشْفَارَهُ بار باشد علم، کَانَ نَبُودَ ز هُو خداوند متعال فرمود: آن عالمان یهود که تورات را حمل کردند ولی حقیقت آن را دریافتند و به مفاد آن عمل نکردند، به خری مانند که کتابها بر پشت خود حمل می‌کنند. [اشاره است به آیه ۵ سوره جمعه: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا. «مَثَلِ کسانی که الفاظ تورات را حفظ کردند ولی به حقیقت آن نرسیدند و به مفاد آن عمل نکردند، بسانِ خرائند که کتابها بر پشت خود دارند.»]

(۳۴۴۹)

علم، کَانَ نَبُودَ ز هُو بی‌واسطه آن نباید، همچو رنگِ ماشِطه^۱ علمی که از طرف خدا، بی‌واسطه بر قلب نرسد، مانند رنگ آرایشگران که بر صورت می‌مالند، دوامی نخواهد داشت. [علم کسبی، تنها از راه بحث و مدارس و شواهد عقلی و نقلی حاصل می‌شود. ولی علم لدنی، علمی است که اهل قرب از جانب حق تعالی به دست می‌آورند، بی‌واسطه بشر و آن بر سه قسم است: وحی، الهام و فراست^۲.]

(۳۴۵۰)

لیک، چون این بار را نیکو گشی بار بر گیرند و بخشندت خوشی ولیکن هرگاه این بار علم را به نحو احسن بکشی، بار گران را از تو فرو گیرند و از شراب علم لدنی سرخوشت کنند. یعنی خداوند به تو معرفت حقیقی عطا فرماید^۳.

(۳۴۵۱)

هین مَکَش بهر هوا این بارِ علم تا شوی راکِب تو، بر رهوارِ علم آگاه باش و آن بار گران علم را به خاطر هوی و هوس نکش تا تو بر مرکوب علم سوار شوی و نه بالعکس. [مولانا در بیان علم ظاهری و باطنی گوید: «مفروش خویش ارزان

۱. ماشِطه: زنی آرایشگر، زنی که دیگر زنان را بَزَک کند.

۲. ر.ک. مصباح‌الهدایة، ص ۷۶.

۳. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۵۰.

که تو بس گرانبهایی... بهانه می‌آوری که من خود را به کارهای عالی صرف می‌کنم. علوم فقه و حکمت و منطق و نجوم و طب و غیره تحصیل می‌کنم. آخر این همه برای توست. اگر فقه است. برای آن است تا کسی از دست تو نان نرباید و جامه‌ات را نکند و تو را نکشد تا تو سلامت باشی. و اگر نجوم است احوال فلک و تأثیر آن در زمین از ارزانی و گرانی، امن و خوف همه تعلق به احوال تو دارد هم برای تو است. و اگر ستاره است از سعد و نحس به طالع تو تعلق دارد، هم برای تو است. چون تأمل کنی اصل، تو باشی و این‌ها همه فرع تو.^۱]

تا که بر رهوارِ علم آیی سوار بعد از آن افتد تو را از دوش، بار (۳۴۵۲)
همینکه بر مرکوب علم حقیقی، سوار شوی و راه حق را ببیمایی، پس از آن بار علم از دوش می‌افتد و تواز زحمت و رنج آن علم خلاص خواهی شد و به‌فوائد آن دست‌خواهی یافت.

از هواها کی رهی بی‌جام هو؟ ای ز هو قانع شده با نام هو (۳۴۵۳)
ای که از حقیقت «هو» فقط به لفظ آن قناعت کرده‌ای و به لقلقه لسان، اکتفا نموده‌ای، بدون آنکه جام تجلی ذاتی «الله» را بنوشی، کی می‌توانی از کمند هوای نفس برهی؟ یعنی نمی‌توانی برهی.

از صفت وز نام چه زاید؟ خیال و آن خیالش هست دلال وصال (۳۴۵۴)
از صفت و نام چه چیز به وجود می‌آید؟ مسلماً خیال به وجود می‌آید. بنابراین اگر کسی این اسم و صفت را بر زبان آورد و آن را ذکر کند، از این کلمات، خیالی به وجود می‌آید و آن خیال، ما را به مقصود و معنایی می‌رساند.

دیده‌ای دلال بی‌مدلول هیچ؟ تا نباشد جاده، نبود غول هیچ (۳۴۵۵)
آیا هیچ دلیل بدون مدلول دیده‌ای؟ نخیر ندیده‌ای، زیرا هر دلیل، لزوماً بر مدلولی دلالت دارد. چنانکه مثلاً وجود جاده‌ها و راه‌ها دلالت بر وجود غول می‌کند. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: غول، در اینجا مطلق راهزن است.^۲ زیرا راهزنان در جاده‌ها کمین می‌کنند تا

۱. فیه مافیه، ص ۱۵.

۲. شرح اسرار، ص ۸۳.

به کاروانها حمله برند و اموالشان را تاراج نمایند. و مراد این است که هیچ لازمی، بدون ملزوم نیست.]

(۳۴۵۶)

هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای؟ یا ز گاف و لام گُل، گُل چیده‌ای؟
آیا تا حالا هیچ دیده‌ای که اسمی، فاقد حقیقت باشد؟ خیر البتّه که ندیده‌ای، زیرا هیچ اسمی، بدون مسَمّی یافت نشود. آیا به طور مثال از دو حرفِ «گ» و «ل» می‌توانی گُل بجینی؟ البتّه که نمی‌توانی. زیرا این کلمه (گُل) است و دلالت بر واقعیتی می‌کند که در خارج از ظرف ذهن ما و در باغچه وجود دارد.

(۳۴۵۷)

اسم خواندی، رُو مسَمّی را بجو مَه به بالا دان، نه اندر آبِ جُو
هرگاه اسم را می‌خوانی. مثلاً نام «الله» را بر زبان می‌رانی، فوراً در طلب مسَمّای آن باش. الفاظ و حروف مانند آبِ جُو است و مسَمّی مانند ماهِ آسمان که تصویرش در الفاظ، منعکس می‌شود. پس آنچه که در آب می‌بینی، عکس ماه است نه خود ماه، اگر خود ماه را می‌خواهی ببینی باید حتماً سر به سوی آسمان بلند کنی. [مولانا در این ابیات به طور کلی، همه ظاهرگرایان و صورت‌پرستان را نقد می‌کند. از آن جمله است اوحدالدین کرمانی که شیخ یکی از خانقاههای بغداد بود. او عشق زیبا چهرگان و ماه‌رویان را مسلک خود قرار داده بود و آن را وسیله نبل به جمال و کمال مطلق می‌شمرد. چنانکه در رباعی ذیل این گرایش او روشن می‌شود:

زان می‌نگرم به چشمِ سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالمِ صورت است و ما در صُوریم معنی نتوان دید مگر در صورت
شمس روزی با او دیدار کرد و از او پرسید: در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت
می‌بینم. شمس گفت: اگر در گردن دُمَل نداری چرا در آسمان نمی‌بینی؟]

(۳۴۵۸)

گر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را ز خود، هین یکسری
اگر می‌خواهی از این حروف و نامها بگذری و به عالم معنا برسی، باید وجود خود را از اوصاف و احوال بشری و مادی پاک کنی و به اوصاف الهی متّصف شوی.

همچو آهن ز آهنی، بی‌رنگ شو در ریاضت، آینه بی‌زنگ شو (۳۴۵۹)
درست باید مانند آهن باشی، یعنی باید از آهن بودن دست بکشی و در کوره ریاضت، زنگار نفسانیات را محو نمایی تا به مقام آینه برسی. پس باید آن قدر بر آهن وجود خود، صیقل صفا و وفای الهی بزنی تا آهن وجودت بکلی محو شود و مبدل به آینه گردد و حقایق و اسرار را نمودار سازد. [در قدیم آینه را از لوح‌های فلزی می‌ساختند. بدین صورت که صفحه فلزی را آنقدر می‌زدودند و صیقل می‌زدند که صاف و براق می‌شد.]

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود (۳۴۶۰)
درونت را از اوصاف پست و اخلاق زشت صاف کن تا به اخلاق ربّانی و اوصاف الهی، آراسته شوی و آنگاه ذات پاک خود را خواهی دید. وَالْآ تا آخر عُمر، فردی از خودیگانه خواهی بود.

ببینی اندر دل، علوم انبیا بی‌کتاب و بی‌مُعید^۱ و اوستا (۳۴۶۱)
در آن وقت در درون خود، علوم پیامبران را خواهی دید، آن هم بدون مطالعه کتاب و درس و بحث و استاد و دستیار استاد.

گفت پیغمبر که: هست از اَمتَم کو بُود هَم گَوهَر و هَم هَمَتَم (۳۴۶۲)
حضرت رسول خدا گفت: از اَمت من کسانی هستند که سرشت و همتشان مانند سرشت و همت من است. [ظاهراً اشاره دارد به حدیثی که می‌گوید: «وَدِدْتُ أَنِّي لَقِيتُ إِخْوَانِي. فَقَالَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ (ص): أَوَلَيْسَ نَحْنُ إِخْوَانُكَ؟ قَالَ: أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَلَكِنْ إِخْوَانِي الَّذِينَ آمَنُوا بِي وَلَمْ يَرُونِي^۲. پیامبر (ص) فرمود: «دوست داشتم برادرانم را ببینم. اصحاب پیامبر (ص) بدو گفتند: مگر ما برادران تو نیستیم؟ فرمود: شما اصحاب من هستید، ولی برادرانم کسانی هستند که به من می‌گروند در حالی که مرا ندیده‌اند.»]

۱. مُعید: اعاده کننده، تکرار کننده، بازگو کننده درس استاد برای دیگر شاگردان.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۳۴.

(۳۴۶۳) مر مرا ز آن نور بیند جانشان که من ایشان را همی بینم از آن جان آنان، مرا از آن نور الهی می بیند که من آنان را با همان نور می بینم.

(۳۴۶۴) بی صحیحین و احادیث و رُواة^۱ بلکه اندر مَشْرَب^۲ آب حیاة بی آنکه دو کتاب صحیح مسلم^۳ و صحیح بخاری^۴ و اقوال راویان را خوانده باشند از جایگاه اصلی آب حیات حقیقت و معرفت، سیراب می شوند. [اهل کشف و ذوق، نیازی به علم صوری ندارند، بلکه این مرحله را پشت سر نهاده اند و دانسته اند که گوهر حقیقت را باید با غَوَاصی در عالم کشف و شهود به دست آورد نه مجادلات لفظی و قیل و قال.]

(۳۴۶۵) سِرِّ اَمْسِنَا لَكُزْدِيًّا بَدَان رازِ اَصْبَحْنَا عَرَابِيًّا بخوان راز این مطلب را درک کن: شبانگاه، کُردی بیسواد بودیم، ولی بامدادان که برخاستیم خود را دانای به زبان عرب یافتیم. [اشاره است به سخنی که آنرا از سید ابوالوفای دانند. او ابتدا کُردی بیسواد بود و هیچ سابقه علمی نداشت، ولی پس از جذبه ای معنوی و شوری درونی، بر خواندن و نوشتن مسلط شد. حسام الدین چَلْبی را از آحفاد و فرزندان او دانسته اند. اما اصل سخن او اینست: اَمْسِنْتُ كُزْدِيًّا وَ اَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا^۵. «شبانگاه، کُردی بی مایه و فاقد علم بودم و بامدادان ناگهان بر زبان عربی، چیره گشتم.» این سخن به صورت ضرب المثل درآمده و عرفا، از آن جمله مولانا این مثل را در مورد اصحاب کشف و شهود به کار برده اند که دانش و معرفت خود را از طریق انقلابی درونی و تحوُّلی روحی به دست می آورند نه از راه مجادلات لفظی.]

(۳۴۶۶) ور مثالی خواهی از علمِ نهان قصه گو از رومیان و چینیان و اگر می خواهی از علم نهان، مثالی داشته باشی، داستانی را از رومیان و چینیان

۱. رُواة: جمع راوی به معنی روایت کننده، نقل کننده.

۲. مَشْرَب: جای آشامیدن، آشامیدنگاه.

۳ و ۴. دو کتاب مهم روایی اهل سنت، اولی تألیف محمد بن اسماعیل بخاری (متوفای سال ۲۵۶هـ) و

دومی تألیف ابوالحسن مسلم بن حجاج نیشابوری (متوفای سال ۲۶۱هـ) است.

۵. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۳۸۵.

در بیان آنکه حالِ خود و مستیِ خود پنهان باید داشت از جاهلان ۹۹۱

بازگو کن. [قصه رومیان و چینیان، تمثیلی است از اصحاب کشف و شهود و ارباب مجادله و استدلال و شرحی است بر مضمون آیات پیشین.]

قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری

خلاصه داستان

مردم چین و روم بر سر مهارت و چیرگی خود در هنر نقاشی، با یکدیگر بحث‌ها و گفتگوها می‌کردند. هر یک از آن دو گروه، مهارت و استادی خود را می‌ستود. پادشاه آن دوران، خواست که بدین مباحثه‌ها و رجزخوانی‌ها پایان دهد و هنر آنان را در عمل به بوته آزمایش درآورد.

نقاشان چینی از شاه، خانه‌ای خواستند که هنر خود را در آن به معرض دید قرار دهند. شاه، خانه‌ای به چینی‌ها و خانه‌ای نیز به رومیان داد تا مهارت و استادی خود را نشان دهند. شاه، همه امکانات لازم را برای نقاشان چینی فراهم آورد. ولی رومی‌ها هیچ چیز از شاه نگرفتند بلکه درهای خانه را بستند و فقط به صیقل زدن در و دیوار خانه پرداختند.

چینی‌ها همه‌گونه رنگ را با استادی تمام به کار گرفتند و ترکیبات بدیع و دلنشینی از آن ساختند و بر دیوار خانه نقش کردند، وقتی از کار خود فارغ شدند از شادی و شور، دهل‌ها زدند و کرناها نواختند. شاه به تماشای کار نقاشان چینی رفت و از دیدن آن نقش‌های دلفریب، بسیار خرسند و شادمان شد. سپس به سوی کارگاه رومیان رفت، همینکه بدانجا رسید، رومیان، پرده‌ها را پس زدند و ناگهان پادشاه، صحنه‌ی رؤیایی حیرت‌انگیزی دید؛ همه نقش‌ها و تصاویر رنگین و زیبای چینی‌ها بر دیوار اتاقهای رومیان به گونه‌ای شکوهمند و افسانه‌ای

منعکس شده بود. شاه از دیدن این صحنه شوری خاص پیدا کرد و دید که معرفت رومی‌ها سبب شده که کاری خلّاق‌تر و بدیع‌تر به وجود آید. پس مجذوب کار رومی‌ها شد.

ماخذ این داستان، کتاب احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۷ و اسکندرنامه نظامی، طبع تهران، سال ۱۳۱۶ قمری، ص ۵۲۸ است.^۱

ما در اینجا این حکایت را از متن عربی احیاء العلوم به فارسی ترجمه کرده‌ایم: چنین گزارش داده‌اند که چینیان و رومیان در محضر یکی از شاهان از مهارت و چیرگی خود در هنر نقاشی و صورتگری، دادر سخن دادند. شاه چنین صواب دید که خانه‌ای در اختیار هر دو فریق قرار داده شود تا هر کدام در قسمتی از آن به نقش و نگار پردازند. و میان هر دو گروه، پرده‌ای آویختند تا از کار یکدیگر آگه نشوند. رومیان، از هرگونه رنگ و نگار بهره جستند ولی چینیان، رنگی به کار نگرفتند و فقط به صیقل دیوارها دست زدند. وقتی رومیان از کار تصویرگری و نقاشی خود، فارغ شدند، بلافاصله چینیان نیز گفتند کار ما نیز تمام شد. شاه از این سخن نقاشان چینی در شگفت شد که چگونه کار آنان تمام شده در حالی که هیچ رنگی مصرف نکرده‌اند؟! از اینرو از چینیان پرسیدند: چگونه کار را بدون رنگریزی تمام کرده‌اید؟ آنها گفتند: باکی نیست. پرده را واپس زنید. پرده را پس زدند و ناگهان تمام نقاشی‌های بدیع رومیان با تالکونی خاص و زیبایی شگفت‌انگیزی بر دیوارهای صیقل زده چینیان افتاد. گویی که دیوارهای نقاشان چینی، آینه‌ای رخشان بود.

※

همان‌گونه که ملاحظه شد بنا به نقل احیاء العلوم، این چینیان بودند که دیوارها را صیقل زدند. در حالی که مولانا بالعکس رومیان را صیقل زننده خانه معرفی کرده است. البته این دخل و تصرف، متناسب با مقاصدی است که مولانا در نقل حکایات در نظر دارد. مقاصدی که مولانا از این داستان، اراده کرده در مطاوی حکایت خواهد آمد. در این داستان، چینیان، نمودار عالمان ظاهری هستند که دل خود را با انواع علوم و محفوظات، نقش زده‌اند. و نیز رومیان، نمودار اصحاب کشف و شهود. پس علم اعلی از راه تصفیه باطن و تزکیه نفس حاصل آید، و علم ادنی، صرفاً محفوظاتی چند است که بار آدمی است نه بار او.

چینیان گفتند: ما نقاش تر رومیان گفتند: ما را کَر و قَر (۳۴۶۷)
چینی ها گفتند: ما در نقاشی مهارت بیشتری داریم. و رومیان نیز گفتند: ما با شکوه
و جلالیم.

گفت سلطان: امتحان خواهم در این کز شماها کیست در دعوی گزین؟ (۳۴۶۸)
پادشاه گفت: در این خصوص باید امتحان کنم تا ببینم کدامیک از شما در این ادعا،
گزیده و برتر است؟

چینیان و رومیان بحث آمدند رومیان از بحث در مکث آمدند (۳۴۶۹)
نقاشان چینی و رومی بر سر این ادعا، بحث ها می کردند. ولی رومی ها دیگر به گفتگو
و مقال، ادامه ندادند و سکوت کردند. [زیرا آنان اهل کشف و شهود بودند و با قیل و قال
موافقتی نداشتند.]

چینیان گفتند: یک خانه به ما خاصه بسپارید و یک آن شما (۳۴۷۰)
نقاشان چینی گفتند: یک خانه به ما اختصاص دهید و یک خانه نیز مختص شما باشد.

بود دو خانه، مقابل در به در زآن، یکی چینی ستند، رومی دگر (۳۴۷۱)
این دو خانه درهایی مقابل هم داشت، و از آن دو خانه، یکی را چینیان گرفتند و
دیگری را رومیان. [گویا تالاری بود که درهایش مقابل هم گشوده می شد.]

چینیان، صد رنگ از شه خواستند شه، خزینه باز کرد آن تا ستند (۳۴۷۲)
چینیان از شاه، صد نوع رنگ خواستند، پس آن شاه در خزانه اش را گشود تا آن
رنگ ها را بگیرند.

هر صبحی از خزینه، رنگ ها چینیان را راتبه^۱ بود از عطا (۳۴۷۳)
هر بامداد از بخشش ها و عطاهای شاهانه، مقداری از رنگ های گوناگون به صورت

۱. راتبه: مستمری و وظیفه.

مقرّری به نقاشان چینی داده می‌شد، تا کارشان را تمام کنند.

(۳۴۷۴)

رومیان گفتند: نئی لون و نه رنگ در خور آید کار را، جز دفع زنگ
ولی رومیان گفتند: ما فقط صیقل می‌زنیم و زنگارها را از در و دیوار پاک می‌کنیم و
هیچ نقش و نگار و رنگی به کار ما نمی‌آید.

(۳۴۷۵)

در فرو بستند و صیقل می‌زدند همچو گردون ساده و صافی شدند
رومیان، در خانه را بستند و مشغول صیقل زدن شدند، و مانند آسمان، ساده و صاف و
شفاف شدند و درون خانه را با صفا و جلا کردند. [در بیت ذیل مولانا اولین مقصد خود را از
این حکایت بیان می‌دارد:]

(۳۴۷۶)

از دو صدرنگی^۱ به بی‌رنگی^۲ رهی است رنگ، چون ابر است و بیرنگی مَهِی است
از دو یست نوع رنگ و وارنگ بودن به بی‌رنگی، راهی هست. رنگ مانند ابر است زیرا
که موجب حجاب و پوشیدگی است، ولی بی‌رنگی، مانند آن ماهی است که حجاب ابر را
نورانی می‌کند و از نورانی شدن ابر می‌توان به وجود ماه تابان پی بُرد. [بیرنگی اصل همه
رنگ‌ها است و همه رنگ‌ها از آن پیدا شده است. و سرانجام همه رنگ‌ها به بیرنگی باز
می‌گردد. وحدت، اصل عالم است و کثرتها، موجودیتی اعتباری دارند و دوباره به اصل خود
می‌روند. منظور بیت: اگر اهل بصیرت باشی از نمودهای کثیر نیز می‌توانی به عالم وحدت راه
پیدا کنی.]

(۳۴۷۷)

هر چه اندر ابر ضو بینی و تاب آن ز اختر دان و ماه و آفتاب
در ابر، هرچه نور و پرتو دیدی، آن را از ستاره و ماه و آفتاب بدان. بنابراین، لطافت و
درخشندگی موجود در رنگ‌ها از بیرنگی است. [اگر آثار و نمودهای هستی را به عنوان آیینه
بینی قطعاً از آثار به خالق آثار پی خواهی برد، این نوع دید را عرفاً اصطلاحاً ما به يُنْظَر
گویند. و اگر آثار و نمودهای هستی را مستقل بینی قطعاً به خالق آثار راه نخواهی یافت. این

۱. دو صد رنگی: دو یست رنگ بودن، کنایه از کثرات عالم ماده.

۲. بیرنگی: بی‌رنگ بودن. کنایه از وحدت. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۶۷) همین دفتر.

نوع دید را نیز ما فیهِ یُنْظَر گویند.]

چینیان چون از عمل فارغ شدند از پی شادی، دُهل‌ها می‌زدند (۳۴۷۸)
نقاشان چینی همینکه از کار خود فارغ شدند، برای اظهار شادمانی و سرور خود،
طبل‌ها می‌نواختند.

شه در آمد دید آنجا نقش‌ها می‌رُبود آن عقل را وقتِ لقا (۳۴۷۹)
شاه آمد و نقش‌ها را مشاهده کرد، نقش‌های چینیان، عقل و هوش را از سرِ بیننده
می‌ربود و شاه از دیدن آن حیرت کرد.

بعد از آن آمد به سوی رومیان پرده را برداشت رومی از میان (۳۴۸۰)
شاه پس از مشاهده نقاشی چینی‌ها به سراغ رومیان رفت و آنان پرده را از بین دو
اتاق، واپس زدند.

عکسِ آن تصویر و آن کردارها زد برین صافی شده دیوارها (۳۴۸۱)
عکس آن صورتها و بازتاب آن عمل‌ها را دید که روی آن دیوارهای صیقلی شده
افتاده است.

هر چه آنجا دید، اینجا به نمود دیده را از دیده خانه می‌ربود (۳۴۸۲)
هرچه که پادشاه در آنجا دید، در اینجا بهتر نمودار شد. به حدی که دیده را از خانه
چشم و حدقه، می‌ربود و مات می‌کرد. [نقش‌هایی که در نگارخانه چینی‌ها نمایان شده بود،
در خانه رومیان بهتر و زیباتر آشکار شد.]

رومیان آن صوفیان^۱ اند ای پدر بی ز تکرار و کتاب و بی هنر (۳۴۸۳)
مولانا در اینجا منظور خود را از نقل این حکایت بیان می‌دارد: ای پدرم، منظور از
رومیان، همان صوفیان^۱ اند که از کتاب و تکرار، بی‌نیازند و فاقد هنرهای ظاهری اند، خلاصه

۱. صوفی: رجوع شود به شرح بیت (۱۵۹) دفتر دوم.

اهل قیل و قال نیستند بلکه اهل حال اند.

(۳۴۸۴) لیک، صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آرزو و حرص و بخل و کینه‌ها
ولی اینان، سینه‌های خود را صیقل داده‌اند، سینه‌های خود را از آرزو و حرص و کینه
رُفته و شسته‌اند.

(۳۴۸۵) آن صفای آینه، لاشک دل است کو نقوشِ بی‌عدد را قابل است
صفای آن آینه، بی‌گمان وصف دل است، یعنی مراد از اینکه رومیان، دیوار خانه را به
آینه صافی مبدل کرده‌اند، وصف صفای دل است که می‌تواند به اقتضای این صفا، صورتها و
نقوش بی‌منتھایی را نمایان سازد. [امام محمد غزالی گوید: دل، محلّ حقایق اشیاء است.^۱]

(۳۴۸۶) صورتِ بی‌صورتِ بی‌حدّ غیب ز آینه دل دارد آن موسی به جیب
صورت بی‌حدّ و بی‌صورتِ عالم غیب، از آینه دل، بر موسی (ع) تایید به طوری که او
دست در گریبان خود می‌کرد و دستش همچون خورشید می‌درخشید. [صورتِ بی‌صورتِ
بی‌حدّ، کنایه از جامعیت اسماء و صفات الهی است.^۲ در مصراع دوم اشارت است به
معجزه ید بیضاء که در سوره‌های اعراف، آیه ۱۰۸ و طه، آیه ۲۲ و شعراء، آیه ۲۳ و
نمل، آیه ۱۲ و قصص، آیه ۳۲ بدان تصریح شده است: اُسْلُکُ یَدَکَ فِی جَبِّیْکَ
تَخْرُجُ بَیْضَاءَ مِنْ غَیْرِ سُوءٍ... «دستت را به گریبان اندر ساز، تا سپید بی‌علت درآید...»
در کتاب تورات نیز آمده است: «و خداوند دیگر باره وی را گفت: دست خود را در گریبان
خود بگذار چون دست به گریبان خود برد و آن را بیرون آورد اینک دست او مثل برف
میرود شد.»^۳]

(۳۴۸۷) گرچه آن صورت نگنجد در فلک نه به عرش و کرسی و نی بر سَمَک
اگرچه آن صورتِ بی‌حدّ، در فلک و در عرش و کرسی و زمین در نمی‌گنجد. [عرش:
در لغت به معنی جایی است که دارای سقف باشد و گاهی به خود سقف هم عرش گفته می‌شود.

۱. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۲.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۶۷.

۳. سفر خروج، باب چهارم، آیه ششم.

و نیز به داربست‌هایی که برای برپا نگهداشتن بعضی از درختان می‌زنند عرش گفته می‌شود و در قرآن آیاتی است که می‌گوید خدا بر عرش، استیلا یافت (مانند سوره اعراف، آیه ۵۴) که منظور مجموعه جهان هستی است.^۱

کُرسی: به معنی اصل و اساس است و گاهی نیز به هر چیزی که به هم پیوسته و ترکیب شده باشد کُرسی اطلاق شود. به همین لحاظ به تخت‌های کوتاه کُرسی گویند. از آنجا که معلّم به هنگام درس معمولاً روی کرسی می‌نشسته؛ لذا گاهی کرسی کنایه از علم است و گاهی کنایه از سلطنت و مُلک.^۲ به هر حال عرش و کرسی کنایه از مجموعه جهان هستی است. در سوره بقره، آیه ۲۵۵ کُرسی را به خدا نسبت داده است که همین معنی را افاده می‌کند. سَحَک: سمک به معنی ماهی است و این مطلب، اشاره دارد به قول قدما مبنی بر اینکه زمین بر پشت آن قرار دارد.^۳

زآنکه محدود است و محدود است آن آینه دل را نباشد حد، بدان (۳۴۸۸)
زیرا فلک و عرش و عالم فرش، محدود است، ولی آینه دل، حدّ و حصری ندارد.
این نکته را نیک درک کن.

عقل، اینجا ساکت آمد یا مُضِلّ^۴ زآنکه دل با اوست، یا خود اوست دل (۳۴۸۹)
عقل جزوی از کیفیت تجلّی حضرت پروردگار بر دل، یا ساکت می‌ماند و یا اگر حرفی بزند گمراه می‌کند. از آنرو که آیا دل، با اوست، و یا دل، خود اوست. [منظور بیت: تجلّی حضرت حق بر دل‌های پاک، چنان مطلب دشوار و مبهمی است که با عقول جزئی نمی‌توان بدان واقف شد. مطلب اینست: آیا دل، تجلّی‌گاه حق است؟ یا دل، چیزی جز تجلّی جمال حق نیست؟]

عکس هر نقشی نتابد تا ابد جز ز دل، هم با عدد، هم بی عدد (۳۴۹۰)
انعکاس هیچ نقشی از نقوش جهان هستی، جاودانه نیست. و این ثابت می‌کند که

۱. ر.ک. تفسیرالمیزان، ج ۸، ص ۲۰۴ به بعد.

۲. ر.ک. پیشین، ج ۲، ص ۴۷۴.

۳. ر.ک. اخبارالزمان، ص ۲۲.

۴. مُضِلّ: گمراه کننده.

پدیده‌های جهان نمی‌تواند ابدی باشند، بجز تجلی حضرت حق بر دل انسان که هم به صورت صفات متکثر ظهور می‌کند و هم به نحو وحدانیت. [هم با عدد، هم بی‌عدد، یعنی تمامی صفات الهی، هم از لحاظ کثرت در مقام احدیت و هم از لحاظ وحدت در مقام احدیت، در دل ظهور می‌کند.^۱ در اینجا لازم است که فرق میان احد و واحد گفته شود:

الف. احد، به معنی بساطت محض و تنزه تام از نقص و زیادت است و واحد، به معنی نفی مشارک دو ماهیت.

ب. احد، خارج از عدد و بی‌نیاز از آن است، در حالی که واحد، داخل در عدد دو ضرب است.

ج. احد، اسمی است برای نفی آنچه از عدد با او ذکر شود، و واحد اسمی است برای آغاز کردن عدد.

د. احد، مختص ذوی‌العقول است و واحد بر ذوی‌العقول و غیر ذوی‌العقول اطلاق می‌شود.^۲

(۳۴۹۱) تا ابد هر نقش نو کآید برو می‌نماید بی‌قصوری اندرو
هر نقش نو و تازه که بر دل می‌رسد تا ابد در میان دل، آن نقش بی‌حجاب و آشکارا دیده شود. [هیچیک از انعکاسات جهان هستی و موضوعات آن نمی‌تواند ابدیت داشته باشد. یعنی ذهن نمی‌تواند موضوع مورد تصوّر خود را از زمان و محدودیت‌های کیفی و کمی برکنار نماید، بلکه تنها دل است که چنین فعالیتی را می‌تواند داشته باشد.^۳]

(۳۴۹۲) اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
ولی آنها که دل را از زنگار کثرت بو و رنگ و مادیت پاک کرده و صیقل توحید زده‌اند، هر لحظه و دمی از جانب حق، خوبی‌ها را مشاهده می‌کنند و حقایق را شهود.

(۳۴۹۳) نقش و قشر علم را بگذاشتند رایت علم‌الیقین افراشتند
این صوفیان صافی و این پیروان طریق صفا و راه وفا، آن عالمان ربّانی‌اند که صورت

۱. ر. ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۶۸.

۲. ر. ک. اساس التوحید، ص ۳۷.

۳. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۲، ص ۶۴۰.

ظاهر علم را رها می‌کنند و پرچم عین‌الیقین را افراشته می‌سازند. یعنی از مرحله علم (=صورت‌های ذهنی) درمی‌گذرند و به عین (شهود حق) می‌رسند.

رفت فکر و، روشنایی یافتند نَخْرُ' و بحرِ آشنایی یافتند (۳۴۹۴)
از اینان، فکر و اندیشه رخت بر بست تا اینکه به مقام روشنایی دل رسیدند، و به نزدیکترین مقام تقرب واصل شدند. [افکار مزاحم و اندیشه‌های بازدارنده که در حدّ اوهام و خیالات است از خانه دل روشن‌بینان بیرون رفته است و بدینسان به مقام روشن‌بینی رسیده‌اند.]

مرگ، کین جمله از او در وحشت‌اند می‌کنند این قوم بر وی ریشخند (۳۴۹۵)
مرگ که تمام مردم از آن وحشت و بیم دارند، این عارفانِ کامل و مردانِ واصل را نمی‌هراساند، بلکه آنان به رویِ مرگ ریشخند می‌زنند. [بشر، گرفتار تعلقات مادی و وابستگی‌های دنیوی است. و هرگاه که فراغتی می‌یابد و درخود فرو می‌رود، نخستین دشمنِ غذاری که بر سر او می‌تازد و وی را یکسره، مقهور و مرعوب خود می‌سازد، وحشتِ مرگ است: سرانجام، روزی رشته عُمرم چه کوتاه و چه بلند از هم می‌گسلد و باید از تختِ نشاط و حیات به تخته نیستی و ممات شوم و از جهانِ پُرشور و سُور به خاکدانِ گور درآیم، تنها و بی‌کس، بسی بهاران از راه رسد و گل‌ها و شکوفه‌ها بشکفد و سبزه‌ها برمد، زان پس، آفتاب گرم تموز بر جهانیان بتابد و باغها و راغها به خرمی و نشاط آیند و پرندگان و مرغان، نغمه شادی سردهند و زندگی پُر تلاش، ز سر گیرند. آنگاه لشکرگرانِ خزان به یغمای سبزه‌ها و درختان تازد و مرغانِ خوش نوا آشیانها بر جای نهند و رخت سفر بربندند و سرانجام، زمستان در رسد و پهنه زمین را جامه سپید پوشاند و... دوباره و... اما دریغا که این همه، بی‌حضور من رخ دهد:

دریغا که بی‌ما بسی روزگار بروید گُل و بشکفد نوبهار
بس آید بهار و وُزد بادها که ما رفته باشیم از یادها
ولی این بیم و هراس و اندوه و غم، بر دلِ عارفان، چیره نیاید و آنان را مقهور و مرعوب نسازد. چه اینان، مرگ را یکی از مراحلِ طبیعی حیات می‌دانند و آن را زایشی دیگر و

تولدی دوباره می‌شمرند.

عرفا دنیا را به رحمِ تنگ و تاریک مادران تشبیه کرده‌اند که جنین برای رسیدن به دنیای پهناور از این رحم گام بیرون گذارد. همین‌طور انسان، جنین این دنیاست که باید به جهانی پهناورتر و روشن‌تر گام بنهد. از اینرو آنها مرگ را مبارک می‌دانند و بدان مشتاق.

شمس می‌گوید: «اگر او مرادها از آن عالم دیدی، مشتاق رفتن بودی به آن عالم. پس آن مرگ، مرگ نبود. بلکه زندگی بودی. چنانکه مصطفی (ص) می‌فرماید که: *الْمُؤْمِنُونَ لَا يَمُوتُونَ بَلْ يُنْقَلُونَ*. پس نقل، دیگر بود و مرگ دیگر بود. مثلاً اگر تو در خانه‌ای تاریک باشی و تنگ، نتوانی تفرّج کردن روشنایی را در او. و نتوانی که پای دراز کنی، نقل کردی از آن خانه به خانه بزرگ و سرای بزرگ که دروستان باشد و آب روان، آن را مرگ نگویند... اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، *بَارَكَ اللهُ فَبِكِ* مبارکت باد. ما را هم از دعا فراموش مکن.» [

(۳۴۹۶)

کس نیابد بر دل ایشان ظَفَر^۱ بر صدف آید ضرر، نئی بر گهر

هیچکس بر دل آنان، غالب نمی‌شود، یعنی هیچکس نمی‌تواند بر دل و جان این صوفیان صافی، آسیب و گزند برساند. اگر تو مدعی شوی که می‌توان بر جسم اینان صدمه وارد آورد، می‌گویم که این آسیب و صدمه، هرچند بر تن ایشان وارد می‌شود، ولی بر دل آنان صدمه‌ای نمی‌رسد. مانند اینکه اگر صدف بشکند، گوهر آن مصون می‌ماند.

(۳۴۹۷)

گر چه نحو و فقه را بگذاشتند لیک، مَخُو^۲ و فقر^۳ را برداشتند

این عارفان، اگرچه قواعد علم نحو و مسائل مربوط به مباحث فقهی را رها کرده‌اند، ولی در عوض برای «مخو» و «فقر» اعتبار والایی قائل شده‌اند. [عارفان برای علوم ظاهری و رسمی چندان اعتباری قائل نیستند، زیرا عقیده دارند که اگر آدمی کتاب روح خود را بخواند به وجه اعلی به علم رسیده است.]

۱. در این باره رجوع کنید به مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۷۸۳، به بعد. مقالات شمس تبریزی، ص ۸۸، ر. ک.

بیت شماره (۴) همین دفتر.

۲. ظَفَر: پیروزی، دست یافتن.

۳. مَخُو: ر. ک. بیت شماره (۵۷۵) و (۲۸۴۱) همین دفتر.

۴. فَقْر: ر. ک. بیت شماره (۲۳۴۲) همین دفتر.

تا نقوشِ هشتِ جَنَّت تافته است لوحِ دلشان را پذیرا یافته است (۳۴۹۸)

تا اینکه لوح قلب این عارفان پاکدل هشت درجه بهشت را در خود منعکس کرده است. خلاصه اینکه در دل این عارفان، نقش حقیقی بهشت را می‌توان یافت. [هشتِ جَنَّت (=هشت بهشت) یا به اعتبار اینست که برای بهشت، هشت در قائل شده‌اند، و یا به اعتبار مراتب و مقامات مختلف آن است بدین قرار: خُلد، دارالسلام، دارالقرار، جَنَّت عدن، جَنَّت المأوی، جَنَّت النعیم، عَلَیْن، فردوس. نیکلسون در شرح هشتِ جَنَّت به تأویل رفته و گفته است که احتمالاً راجع است به هشت صفت الهی یعنی حیات، سمع، بصر، کلام، علم، قدرت، اراده و حکمت^۱.]

برتراند از عرش و کرسی و خَلا ساکنانِ مَقْعَدِ صِدْقِ خدا (۳۴۹۹)

این عارفان از عرش و کرسی و خلاً نیز برترند. و ساکنان جایگاه و نشست‌گاه راستی خدا هستند. [اشاره به آیه ۵۵ سوره قمر: فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِر. «در جایگاه راستی و مقام صدق به نزد پادشاه توانا جای گرفته‌اند.»]

پرسیدنِ پیغامبر (علیه السّلام) مرزید را: امروز چونی؟
و چون برخاستی؟
و جواب گفتنِ او که: أَصْبَحْتُ مُؤْمِنًا يَا رَسُولَ اللَّهِ

خلاصه داستان

روزی پیامبر (ص) به زید بن حارثه فرمود: بامداد را چگونه آغاز کردی؟ زید گفت: بامداد را در حالی آغاز کرده‌ام که بنده‌ای با ایمان و ایقانم. پیامبر فرمود: اگر قلب تو همچون باغی، سرسبز و با طراوت است، نشانی از آن بنما. زید گفت: روزها از فرط طلب و شب‌ها از سوزش عشق حق، خواب و آرام ندارم. پیامبر فرمود: از دگرسوی جهان هستی چه ارمغانی برای عقول و افهام مردمانِ اینسوی آورده‌ای؟ زید گفت: مردم، آسمان لاجوردین می‌بینند ولی من در همان آسمان، «هشت بهشت» و «هفت دوزخ» را آشکارا می‌بینم. «تو مو می‌بینی و من پیچش مو». من همه مردم را به یک چشم می‌بینم و فرقی میان آنان نمی‌نهم و... زید همچنان به کشف اسرار مشغول بود که پیامبر بدو اشارت فرمود که دیگر از اسرار عوالم غیب نگوید و به حد عقول مردم توجه دارد و...



این روایت آن‌گونه که در مثنوی آمده در کتب دیگر دیده نیامد. مولانا طبق اسلوب خود در روایات و حکایات و تمثیلات به نوعی دخل و تصرف می‌کند و صورت آن را مطابق با مقاصد خود می‌سازد. البته این روایت با اختلاف‌هایی در سایر متون عرفانی و تاریخی و تفسیری نیز آمده است. از آن جمله مرحوم فروزانفر آن را از اللمع فی التصوف ابونصر سراج

و احیاء العلوم و تفسیر ابوالفتوح رازی نقل کرده است.^۱

به هر حال آنچه در کتب معتبر آمده این حکایت مربوط به شخصی به نام حارثه است. اما کدام حارثه؟ آیا منظور حارثه بن مالک بن نعمان انصاری است یا شخصی دیگر؟ الله اعلم. لیکن ما این حکایت را از اکبرآبادی نقل می‌کنیم: قَالَ النَّبِيُّ (ص)، لِحَارِثَةَ: كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟ قَالَ: أَصْبَحْتُ مُؤْمِنًا. قَالَ: لِكُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةٌ. فَمَا حَقِيقَةُ إِيْمَانِكَ يَا حَارِثَةُ؟ فَأَجَابَ. وَ قَالَ: عَرَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَاسْتَوَيْ عِنْدِي حَجَرُهَا وَ مَدَرُهَا وَ ذَهَبُهَا وَ فِضَّتُهَا وَ أَطْمَأْتُ نَهَارِي وَ أَسَهَرْتُ لَيْلِي وَ كَانَنِي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي بَارِزًا وَ أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ فِيهَا وَ أَهْلِ النَّارِ يَتَغَادَوْنَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَصَبْتَ فَأَلَزَمَ.^۲ «پیامبر (ص) به حارثه فرمود: چگونه به بامداد درآمدی؟ گفت: به بامداد درآمدم در حالی که بر ایمانم. فرمود: برای هر حقیقی حقیقتی خاص است. بگو بدانم ای حارثه حقیقت ایمان تو چیست؟ گفت: نفسم از دنیا برکنار ساختم به گونه‌ای که در نظر من، سنگ و کلوخ دنیا با زر و سیم آن یکسان آمد. و روزان را به حال تشنگی سپری کردم و شبان را به بیداری. و گویی که آشکارا به عرش پروردگارم می‌نگرم و بهشتیان را می‌بینم که با یکدیگر دیدار می‌کنند و دوزخیان را بینم که با هم در ستیز و نزاع به سر برند. رسول خدا فرمود: ای حارثه بر درستی و صواب هستی. آن را لازم شمار و برآن باش.»

استاد زرین‌کوب در شرح این حکایت می‌نویسد: و باز در جواب سؤال رسول که می‌پرسد نشان حقیقت این ایمان چیست، مرتبه یقین خود را به بیان می‌آورد، دورنمایی از تصویر بهشت و دوزخ را عرضه می‌کند که از آنچه در الغفران مَعْرَى و کمدی الهی دانسته آمده است مجملتر، زنده‌تر و گویاتر است. نقل قصه به مولانا مجالی می‌دهد تا مکاشفات صوفیه و حالات و مقالات ناشی از آن را بدان‌سان که در کلام قوم هست به عهد صحابه منسوب دارد و گفت و شنود رسول با زید را وسیله‌ای برای تقریر و توجیه این‌گونه اقوال صوفیه سازد... مولانا به طور ضمنی نشان می‌دهد که خَرَقِ آستارِ حَسّی و نفوذ درماورای عالم محسوس که اقلیم مکاشفات صوفیه است، شرطش ایمان است و مقالات صوفیه هم در این باب بدعت نیست.^۳

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۶-۳۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۷۶.

۳. بحر در کوزه، ص ۱۳۵.

- (۳۵۰۰) گفت پیغمبر صَباحی، زید را: کَيْفَ أَصْبَحْتَ^۱ ای صحابی^۲ باصفا؟
پیامبر (ص) در یک بامداد به زید^۳ گفت: ای رفیق با صفا، چگونه صبح کردی؟
- (۳۵۰۱) گفت: عبداً مؤمناً، باز اوش گفت: کو نشان از باغِ ایمان گر شکفت؟
زید گفت: صبح کردم در حالی که بنده‌ای مؤمن بودم. باز حضرت پیامبر (ص) به زید گفت: اگر باغِ ایمانت شکفته شده نشانِ آن باغ کو و کجاست؟
- (۳۵۰۲) گفت: تشنه بوده‌ام من روزها شب نخفستم ز عشق و سوزها
زید به حضرت رسول گفت: روزها تشنه بودم و شب از عشق و سوزها نخوابیدم [بلکه روزها روزه‌دار بودم و شب‌ها در حالت قیام و تهجد].
- (۳۵۰۳) تا ز روز و شب گذر کردم چنان که از اِسپر بگذرد نوکِ سِنان^۴
این تزکیه‌ها و تهذیب‌ها ادامه یافت تا آنکه از روز و شب چنان گذشتم که نیزه از سپر می‌گذرد. [یعنی به مافوقِ زمان، گام نهادم و از عالم ماده و مدت درگذشتم و به مقام تجرید واصل شدم].
- (۳۵۰۴) که از آن سو، مَوَلِد و مادت یکی است صد هزاران سال و، یک ساعت یکی است
زید گفت: ای رسول خدا، من به مقامی رسیدم که دیدم سرچشمه هستی و مایه اصلی همه مخلوقات، یکی است و همه موجودات، تجلیات حضرت حق است. و در این مرتبه، صدها هزار سال با یک ساعت، فرقی نمی‌کند. [زیرا مسأله امتداد و کشش زمان، در ماورای طبیعت و مقام وحدت، بکلی منتفی می‌شود].

۱. کَيْفَ أَصْبَحْتَ: چگونه صبح کردی؟

۲. صحابی: یکی از اصحاب حضرت محمد (ص) جمع آن: صحابیون.

۳. قبلاً گفته شد که این حدیث، منسوب به حارثه است.

۴. سِنان: نیزه.

(۳۵۰۵) هست ابد را و ازل را اتحاد عقل را ره نیست آن سو ز افتقاد^۱
در این مرتبه، ابد و ازل با هم اتحاد دارند، و عقل جزئی به جهت فقدان استعداد لازم
نمی‌تواند بدین مقام راه یابد.

(۳۵۰۶) گفت: ازین ره، کو ره آوردی؟ بیار کو نشانِ یکرهی زآن خوش دیار؟
حضرت رسول به زید گفت: از این راه کو آن ارمغانی که با خود آورده‌ای؟ آن را برایم
بیاور. کو نشانه یک راهی و وحدت که دلیل بر آن دیار خوش و نغز باشد؟ «یکراهی» با یای
مصدری توسعاً به معنی عالم وحدت و بیرنگی است. و اگر یای وحدت بگیریم مصراع دوم
بدین معنی است که یکی از راه‌های عالم الهی را نشان بده. [

(۳۵۰۷) گفت: خلقان چون ببینند آسمان من ببینم عرش را با عرشیان
زید گفت: ای رسول خدا هنگامی که مردم عادی، به آسمان نظر می‌کنند و آسمان
لاجوردین را می‌بینند، من عرش و عرشیان را مشاهده می‌کنم. [«تو مو می‌بینی و من پیشش
مو»]

(۳۵۰۸) هشت جنت، هفت دوزخ، پیش من هست پیدا همچو بُت پیش شَمَن^۲
فردوس برین که دارای هشت طبقه است و دوزخ آتشین که هفت طبقه دارد در نظر من
چنان پیدا است که بت در مقابل بت پرست.

(۳۵۰۹) یک به یک و می‌شناسم خلق را همچو گندم من ز جو در آسیا
من باطن مردم را یک به یک می‌شناسم. همانسان که در آسیا، گندم را از جو باز
می‌شناسم و می‌توانم میان آنها فرق بگذارم.

(۳۵۱۰) که بهشتی کیست و بیگانه کی است؟ پیش من، پیدا چو مار و ماهی است
می‌دانم که بهشتی کیست و بیگانه از بهشت کدام است. مانند مار و ماهی در نظرم

۱. اِفْتِقَاد: جُستنِ هر چیز گمشده، گم کردن چیزی، در اینجا مراد فقدان قابلیت و استعداد لازم است.

۲. شَمَن: بت پرست.

آشکار است. [عارف کامل، می تواند احوال قیامت را در همین دنیا مشاهده کند.]

(۳۵۱۱) رُوم و زنگ و هر گروه یَوْمَ تَبْيَضُّ و تَسْوَدُّ وُجُوهُ
روز زاییده شدن، چه رومی و چه زنگی، هر گروهی از هم بازشناخته می شود، در آن
روز، رخساره هایی سپید گردد و رخساره هایی سیاه. [مصرع دوم مقتبس است از آیه ۱۰۶
سوره آل عمران: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهُ و تَسْوَدُّ وُجُوهُ... «روزی که رخساره هایی سپید گردد و
روهای سیاه...»]

(۳۵۱۲) پیش ازین هر چند جان، پُر عیب بود در رَحِم بود و ز خَلْقان، غیب بود
پیش از این زمان، هر چند که جان، پر از عیب بود، ولی در رَحِم قرار داشت و از دید و
نظر مردم، مستور بود. یعنی جان آدمی مادام که در مرحله جنینی قرار گرفته، اگر چه بسیار
عیبناک است ولی چون مستور و پنهان است کسی نمی تواند معایب آن را مشاهده کند.

(۳۵۱۳) الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ الْأُمِّ مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ يُعْرِفُ كُلَّهُمْ
سیه روز و بدبخت آن کس است که در شکم مادرش بدبخت و سیه روز بوده است. از
نشانه های خدا، همه احوال آنان شناخته شود. [اشاره است به حدیث السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي
بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ. «نیکبخت کسی است که در شکم مادرش نیکبخت
باشد. و بدبخت نیز همینطور.»]

(۳۵۱۴) تن چو مادر، طفلِ جان را حامله مرگ، دردِ زادن است و زلزله
به عنوان مثال، تن مانند مادر، طفلِ جان را باردار است. یعنی تن، حامل روح است.
یعنی هرگاه در این دنیا، زنی وضع حملش نزدیک شود و دچار درد زایمان گردد، اطرافیان آن
زن، منتظر می شوند که جنینی که درون شکم مادر است چگونه است؟ آیا پسر است یا دختر؟
سیاه است یا سفید؟ زشت است یا زیبا؟ مرگ هم نوعی درد زایمان است. یعنی جنینِ روح
می خواهد از رحم کالبد بیرون آید و در دنیایی دیگر زاده شود. و چون از این جهان رحلت
کرد و در آن جهان زاده شد، جمیع اوصاف او مصوّر و مجسم می گردد و آنگاه معلوم می شود

که سعید است یا شقی.

(۳۵۱۵) جمله جانهای گذشته مُنْتَظِر تا چگونه زاید آن جانِ بَطِر^۱؟
همه جانهای گذشته و ارواحی که قبلاً به آن دنیا پرواز کرده‌اند در انتظارند تا آن جان
و روح مسرور که در زهدان تن قرار گرفته چگونه در عالم آخرت متولد می‌شود؟

(۳۵۱۶) زنگیان گویند: خود از ماست او رومیان گویند: نسی، زیباست او
زنگیان و سیاه‌پوستان می‌گویند: این جنین مانند ما سیاه‌پوست است. و رومیان و
سفیدپوستان هم می‌گویند: چنین نیست بلکه این جنین مانند ما زیباروست. [منظور از
«زنگیان» در اینجا اشقیّا و منظور از «رومیان» همانا صالحان‌اند.]

(۳۵۱۷) چون بزاید در جهانِ جان و جُود پس نمآند اختلافِ بیض^۲ و سُود^۳
همینکه آن جنین از رحم مادر در جهانِ جان و بخشش یعنی در جهانِ پس از
مرگ زاده شد. دیگر میان آنها اختلاف از بین می‌رود و دیگر بر سر اینکه آن کودک، سیاه است
یا سفید نزاع در نمی‌گیرد.

(۳۵۱۸) گر بُود زنگی، بَرَنَدش زنگیان و ر بُود رومی، گَشَنَدش رومیان
اگر آن مولود، زنگی باشد، زنگیان او را با خود می‌برند. و اگر آن مولود، رومی باشد،
رومیان او را با خود می‌برند. [هر کس به اصل خود باز می‌گردد. بدکاران به جمع بدان، و
نکوکاران به جمع نیکان رجوع می‌کنند.]

(۳۵۱۹) تا نَزاد او، مشکلاتِ عالم است آنکه نازاده شناسد او، کم است
تا وقتی که آن مولود، به مرحله تولد نرسیده، تشخیص ماهیت او یکی از مشکلات
عالم است. ولی کم‌اند کسانی که مولود را قبل از تولد شناسایی کنند و چگونگی او را تشخیص
دهند. مثلاً بگویند: پسر است یا دختر؟ سیاه است یا سپید؟ و...

۱. بَطِر: شادمان، سرمست.

۲. بیض: جمع اَبِیض به معنی سفید.

۳. سُود: آشود به معنی سیاه.

او مگر يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ بُود کاندرونِ پوست، او را ره بُود (۳۵۲۰)
آن کسی که از حال پدیده‌های ماورای ظاهر با خبر می‌شود کسی است که با نور خدا می‌بیند.

اصلِ آبِ نطفه، اِسپید است و خَوْش لیک، عکسِ جانِ رومی و حَبَش (۳۵۲۱)
اصل آب نطفه آدمی، سفید و بی‌کدورت است، ولی پرتو جانِ رومی و حبشی در آن افتاده است و آن را از حالت صفا و بیرنگی، به رنگی و صورتی در می‌آورد. یعنی حقایق در نفس الامر و هویت خود جنبه معنوی و صفا دارند، همینکه با مسائل مادی و تعینات دنیوی در می‌آمیزند تعدّد و کثرت نمایان می‌شود. چنانکه آب نطفه، سفید است، ولی هنگامی که وارد مجاری تحوّل طبیعت می‌شود، از این آب سفید، انسانهای مختلفی زاده می‌شوند. با اشکال و رنگ‌های مختلف.

می‌دهد رنگ، أَحْسَنُ التَّقْوِيمِ را تا به أَشْفَلُ^۱ می‌برد این نیم را (۳۵۲۲)
ولی پرتو جان رومی، رومی را بهترین صورت می‌دهد و آن یکی را به فروترین مرتبت فرو می‌برد. [اشاره است به آیه ۴ و ۵ سوره تین: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ. «و همانا آدمی را در بهترین و نکوترین هنجار آفریدیم، سپس به جهت نافرمانی، او را به پست‌ترین مراتب بازگرداندیم.»]

این سخن پایان ندارد، باز ران تا نمانیم از قِطَارِ کاروان (۳۵۲۳)
این سخن، پایانی ندارد. باز کلام را به سوی قصّه زید، بران تا از قافله عقب نمانیم. یعنی از کاروان کلمات و الفاظ مربوط به این داستان عقب نیفتیم.

يَوْمَ تَبْيَضُّ و تَسْوَدُّ وُجُوهُ تُرک و هندو، شُهره گردد آن گروه (۳۵۲۴)
روز قیامت بسیاری از صورتها سفید و بسیاری نیز سیاه می‌گردد. یعنی سپیدرویان (کنایه از پاکدلان) از سیدرویان (کنایه از بدکاران) شناخته شوند. [اشاره به آیه ۱۰۶ سوره آل عمران، رجوع شود به بیت (۳۵۱۱) همین دفتر.]

(۳۵۲۵) در رَحِم پیدا نباشد هند و تُرک چون که زاید، بیندش زار و سِتْرگ
هندو و ترک در رحم مادر، معلوم نمی‌شوند. یعنی چگونگی آنان از مردم مخفی
است، ولی همینکه زاده شدند احوالشان نمایان می‌گردد که آیا مثلاً ناتوان‌اند و یا نیرومند.

(۳۵۲۶) جمله را چون روزِ رستاخیز، من فاش می‌بینم چو خلقتان، مرد و زن
باز زید گوید: ای رسول خدا در این دنیا اکنون من همه مردم را از زن و مرد آشکارا
مشاهده می‌کنم. یعنی در روز قیامت، مرد و زن را در هر حالی که مشاهده خواهم کرد،
هم‌اکنون نیز آنان را در همان حال مشاهده می‌کنم.

(۳۵۲۷) هین بگویم، یا فرو بندم نَفَس؟ لب گزیدش^۱ مصطفی، یعنی که: بس
آیا آشکارا بگویم یا دم فرو بندم. یعنی اسرار و حقایق معنوی را بگویم یا سکوت کنم؟
و حضرت ختمی مرتبت (ص) به او گفت: دیگر خاموش شو و چیزی مگو.

(۳۵۲۸) یا رسول‌الله بگویم سِرِّ حشر؟ در جهان پیدا کنم امروز، نشر؟
باز زید گوید: ای رسول خدا آیا اسرار حشر و قیامت را بگویم و آیا اجازه دارم که
امروز در دنیا چگونگی نشر اموات را آشکار سازم؟

(۳۵۲۹) هِلْ^۲ مرا تا پرده‌ها را بر دَرَم تا چو خورشیدی بتابد گوهرم
بگذار من پرده‌ها را پاره کنم تا گوهر من چون خورشید بدرخشد.

(۳۵۳۰) تا کُسوف^۳ آید ز من، خورشید را تا نَمایم نَخْل را و بید^۴ را
تا از کمال ظهور و چیرگی اسرار باطن و انوار حقیقت من، این آفتاب صوری، مغلوب
شود و بی فروغ بماند تا من نخل و بید را نشان دهم، یعنی آن مؤمن و صالح را که
چون درخت خرما، مثمر و مفید است و آن کافر را که چون درخت بید، بی‌ثمر و نامفید مانده

۱. لَبْ گزیدن: کنایه از دعوت کردن شخص مقابل است به سکوت.

۲. هِلْ: رها کن، از هلیدن.

۳. کُسوف: ر. ک. بیت شماره (۹۲) همین دفتر.

۴. نخل و بید: استعاره از نیکبخت و بدبخت.

است آشکار کنم.

وا نَمایم رازِ رستاخیز را نَقْد^۱ را و نَقْدِ قَلْبِ آمیز^۲ را (۳۵۳۱)
در صورتی که اجازه دهید، من اسرار قیامت را آشکار می‌کنم و زر و سیم اصلی
را از زر و سیم تقلبی جدا خواهم کرد. [مؤمنان را از ریاکاران متمایز خواهم
کرد.]

دست‌ها بُریده اصحابِ شمال^۳ وا نَمایم رنگِ کفر و رنگِ آل (۳۵۳۲)
دوزخیان را در حالی نشان دهم که دست‌هایشان بُریده باشد، و نیز رنگ کفر و
روشنایی را نشان خواهم داد. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: رنگ آل، یعنی سیمای آل حق.
و می‌شود آل به معنی سراب باشد که اعمال اهل جهل مانند سرابی است در کویر که بیننده
گمان دارد که آن آب‌نما واقعاً آب است. پس رنگ آل عطف تفسیری است برای رنگ کفر^۴.
بعضی از شارحان «آل» را اشاره به آل محمد (ص) دانسته‌اند که بر صواب نیست. مگر آنکه
برای «آل» مفهومی اوسع قائل شویم.]

وا گشایم هفت سوراخِ نفاق در ضیایِ ماهِ بی‌خُسف^۵ و مُحاق^۶ (۳۵۳۳)
اگر اجازه دهی، هفت سوراخ نفاق را در روشنایی و درخششی همانند روشنایی ماه که
خسوفی ندارد و به محاق نرفته باشد، نشان می‌دهم. [و این نور، نور حق است که هرگز دچار
خسف و محاق نمی‌شود. اما مراد از «هفت سوراخ نفاق» چیست؟ بعضی گفته‌اند مراد هفت
طبقه دوزخ است. بعضی نیز مانند نیکلسون گفته‌اند مراد هفت صفت ناپسندیده کبر، حرص،
شهوت، حسد، خشم، آز و عناد است^۷. لاهوری نیز با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) هفت

۱. نَقْد: زر و سیم.

۲. قَلْبِ آمیز: تقلبی، مغشوش.

۳. اصحابِ شمال: یاران چپ، از تعبیرات قرآنی، از جمله سوره واقعه آیه ۲۷.

۴. ر. ک. شرح اسرار، ص ۸۴

۵. خُسف: به معنی خسوف.

۶. مُحاق: ر. ک. بیت شماره (۳۱۶۲) همین دفتر.

۷. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۷۴.

سوراخ نفاق را شرک، سحر، قتل نفس، رباخواری، خوردن مال یتیم، و... دانسته است.^۱ اما هیچکدام از این وجوه، ابهام «هفت سوراخ نفاق» را برطرف نمی‌کند، زیرا نه دوزخ به اهل نفاق اختصاص دارد و نه آن اوصاف و اعمال ناپسند به هفت. شاید این وجه به منظور بیت نزدیکتر باشد که «هفت» را عدد تکثیری بگیریم و «سوراخ نفاق» نیز بر لایه‌های تو بر توی نفاق حمل کنیم. یعنی نفاق، لایه‌ها و چهره‌های درونی بی‌شماری دارد. الله اعلم. |

(۳۵۳۴) **وا نمایم من پلاسِ آشقا** بشنوانم طبل و کُوس^۲ انبیا؟
آیا من درون بدکاران را رسوا و نمایان سازم و طبل و کوس پیامبران را بشنوانم، یعنی شوکت و اقتدار آنان را به مردم بفهمانم؟

(۳۵۳۵) **دوزخ و جَنّات و برزخ در میان** پیش چشم کافران آرم عیان
جهنم و بهشت و برزخ واقع در میان آنها را در پیش چشم کافران منکر آشکارا بیاورم. [بَرَزَخ، در لغت به معنی حائل و حاجز میان دو چیز است. و اصطلاحاً جهانی است میان مرگ و روز رستاخیز، چنانکه در سوره مؤمنون، آیه ۱۰۰ و ۱۰۱ بدان تصریح شده است. و همچنین برزخ، اصطلاحاً بر جهانی میان بهشت و دوزخ اطلاق می‌شود که در منابع اسلامی، آن را اعراف گویند. چنانکه در سوره اعراف، آیات ۴۸ - ۴۶ بدان اشاره شده است. |

(۳۵۳۶) **وا نمایم حوضِ کوثر^۳ را بجوش^۴** کآب بر روشن زند بانگش به گوش
حوض کوثر را در حال جوشیدن نشان دهم به طوری که آب آن، بر رویشان زده شود و صدایش به گوش رسد. یعنی به حدی آب کوثر را به طور عینی نشان دهم که بانگ آن به گوش مردمان برسد، و آبش به رخسارشان بخورد.

(۳۵۳۷) **وآنکه تشنه گرددِ کوثر می‌دوند** یک به یک را نام وا گویم کی‌اند
و نیز آن کسانی را که تشنه پیرامون حوض کوثر می‌چرخند آشکارا نشان خواهم داد و

۱. ر. ک. مکاشفات رضوی، ص ۲۶۶.

۲. کُوس: طبل بزرگ.

۳. کوثر: ر. ک. بیت شماره (۱۹۰۱) همین دفتر.

۴. بجوش: در حال جوشیدن.

نامشان را خواهم گفت.

می‌بساید دوششان بر دوشِ من نعره‌هاشان می‌رسد در گوشِ من (۳۵۳۸)
دوش آنان از فرط نزدیکی با دوش من تماس می‌گیرد و فریادشان نیز به گوشم می‌رسد.

اهلِ جَنّت پیشِ چشم ز اختیار در کشیده یک‌دگر را در کنار (۳۵۳۹)
بهشتیان را می‌بینم که در کمال علاقه و از روی اختیار یکدیگر را در آغوش کشیده‌اند.

دستِ همدیگر زیارت می‌کنند وز لبانِ هم بوسه غارت می‌کنند (۳۵۴۰)
دست هم را می‌فشارند و مشتاقانه بر لبان یکدیگر بوسه می‌زنند.

کر شد این گوشم ز بانگِ واه واه از خَسّان و نعرهٔ واحسرتاه^۱ (۳۵۴۱)
گوشم از صدای آه آه و فریادِ واحسرتای دوزخیانِ فرومایه کر شده است. [امام علی (ع) در قسمتی از خطبهٔ هَمّام فرماید: وَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَوْا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ وَظَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَشَهيقَهَا فِي أَصُولِ آذَانِهِمْ^۲. «و هرگاه (پرهیزگاران) به آیتی برخوردند که در آن، بیم و هراس است، گوشِ هوش‌بدان سپارند، چندانکه گویی شیون و فریاد دوزخیان را آشکارا بشنوند.»]

این اشارتهاست گویم از نُغول^۳ لیک می‌ترسم ز آزارِ رسول (۳۵۴۲)
این اشارتها را که گفتم، می‌توانم به صورت مفصّل و عمیق نیز شرح دهم ولی می‌ترسم که حضرت رسول خدا ناراحت شود. [این ابیات ناظر بدین مطلب است که عارفان روشن‌بین در همین جهان، برزخ و قیامت را شهود کنند. به بیت (۲۴۶۹) به بعد دفتر چهارم مراجعه شود.]

۱. واحسرتاه: منادای مندوب است که به هنگام رخ دادن مصائب گویند. و از ادوات نداست.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۸۴.

۳. نُغول: ژرف، ژرف اندیشی.

(۳۵۴۳) همچنین می‌گفت سرمست و خراب داد پیغمبر گریبانش به تاب^۱ زید در حالی که مست و بی‌خویش بود و از این قبیل سخنان می‌گفت، حضرت پیامبر(ص) گریبانش را گرفت. یعنی او را متوجه ساخت.

(۳۵۴۴) گفت: هین در کَش که اسبت گرم شد عکسِ حق لَا یَسْتَحِی زِد، شرم شد^۲ پیامبر(ص) به زید فرمود: عنان و لگام اختیارت را بکش که اسب روحت گرم شده و خموش شو. باز تاب اینکه خدا از گفتن حق، شرم ندارد در تو منعکس شده و شرم از تو رفته است. [مصرع دوم اشارت است به آیه ۵۲ از سوره احزاب: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحِی مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحِی مِنَ الْحَقِّ... «ای مؤمنان به خانه‌های پیامبر در نیاید مگر به طعامی که بخواندندان. اما منتظر فراهم شدن آن منشینید، و چون خوانده شدید اندرون خانه روید و چون خوردید پراکنده شوید و به گفتگویی سرگرم مشوید که این امر، پیامبر را بیازارد، و او از شما شرم دارد که چیزی گوید. ولی خدا از گفتن حق، شرم نمی‌دارد...»]

(۳۵۴۵) آینه تو جَست بیرون از غِلاف آینه و میزان^۳ کجا گوید خِلاف؟ آینه روح تو از حجاب جسمانی خود بیرون آمده و همه حقایق و اسرار را نشان می‌دهد. ترازوی امین و آینه صاف و شفاف کی و کجا چیزی را خلاف واقع نشان می‌دهد؟!

(۳۵۴۶) آینه و میزان کجا بندد نَفَس^۴ بهر آزار و حیایِ هیچ کس؟ آینه و ترازو کی به خاطر آزار و شرم کسی از گفتن و نشان دادن واقعیت خموش و ساکت می‌ماند؟

۱. گریبان تاب دادن: استعاره از توجه دادن.

۲. شرم شد: شرم رفت.

۳. میزان: ترازو.

۴. نَفَس بستن: خاموش و ساکت شدن.

آینه و میزان میخک‌های سنی^۱ گر دو صد سالش تو خدمت می‌کنی (۳۵۴۷)
آینه و ترازو فی‌نفسه، معیارهای بسیار عالی‌اند، اگر بر فرض تو برای آینه و ترازو
دویست سال خدمت کنی و این‌طور بگویی:

کز برای من بپوشان راستی بر فزون بنما و، منما کاستی (۳۵۴۸)
که به خاطر رضای من، واقعیت را بپوشان و بیشتر بنما و کمتر نشان نده. [برخلاف
واقعیت عمل کن.]

اوت گوید: ریش و سَبَلت برمخند آینه و میزان و آنکه ریو^۲ و بند (۳۵۴۹)
آینه و ترازو با زبان حال به تو گویند: خود را بی‌جهت مسخره مکن. و ممکن نیست که
خاصیت اصلی و ذاتی آینه و ترازو را از آنان بگیری و آن دو را با حیله و نیرنگ، همساز
نمایی، یعنی وادار کنی که آینه شفاف و صاف و ترازوی سالم، برخلاف واقعیت، چیزی را نشان
دهند. و این البته امری محال است.

چون خدا ما را برای آن فراخت که به ما بثوان حقیقت را شناخت (۳۵۵۰)
حق تعالی بدین جهت مقام ما را عالی کرده که به واسطه ما حقیقت شناخته گردد.
[حاج ملاهادی سبزواری گوید: مراد از آینه و ترازو، انسان کامل است. جناب
امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: أَنَا الْمِيزَانُ... پس انسان کامل و عقل بالفعل، حقیقتاً میزان و
ترازوست.]^۳

این نباشد، ما چه ارزیم ای جوان؟ کی شویم آیینِ رویِ نیکوان؟ (۳۵۵۱)
ای جوان، اگر این‌طور نباشد ما چه ارزشی داریم؟ یعنی اگر خاصیت نمایان کردن
حقیقت و صداقت در ما نباشد چه ارزشی داریم؟! و کی می‌توانیم جلوه‌گاه رخسار خوبرویان
(حقیقت) باشیم؟!

۱. سَنی: بلند و عالی.

۲. ریو: نیرنگ و خدعه.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۸۵-۸۴.

- (۳۵۵۲) لیک در گش در نمد آینه را گر تجلی کرد، سینا سینه را
ولی ای زید، آینه جهان‌نمای دل را بپوشان و این قدر از حقایق و اسرار فاش مکن و
این تجلیات سینه را که از سینای الهی ناشی شده پوشیده‌دار.
- (۳۵۵۳) گفت: آخر هیچ گنجد در بغل؟ آفتاب حق و خورشید ازل؟
زید به حضرت رسول گفت: آیا آفتاب حقیقت و خورشید ازل، در بغل انسان جای
می‌گیرد؟ یعنی قلب انسان می‌تواند جایگاه خدا باشد؟
- (۳۵۵۴) هم بغل را هم دغل را بردرد نی جنون ماند به پیشش، نی خرد
آن خورشید ازل و شمس حقیقت، هم دغل را از هم می‌درد و هم بغل را و بالاخره
خود را ظاهر می‌کند. در برابر آن، نه دیوانگی می‌ماند و نه عقل.
- (۳۵۵۵) گفت: یک إضیع^۱ چو بر چشمی نهی بینی از خورشید عالم را تهی
حضرت رسول اکرم به زید فرمود: به عنوان مثال اگر تو یک انگشت را بر روی
چشمانت بگذاری، دنیا را از آفتاب، خالی خواهی دید.
- (۳۵۵۶) یک سر انگشت پرده ماه شد وین نشان ساتری^۲ الله شد
یک سر انگشت که بر چشم نهاده می‌شود، پرده ماه می‌گردد و این مثال، نشانه
ستار بودن خداوند است. [اگر حق تعالی، بر دیده قلب، انگشت ستاریت بگذارد، دیده دل قادر
نخواهد شد که انوار ظاهر و تجلیات باهر او را درک کند^۳.]
- (۳۵۵۷) تا بپوشاند جهان را نقطه‌ای خسف گردد آفتاب از سقظه‌ای^۴
تا اینکه یک نقطه یعنی سر انگشت، جهان را بپوشاند و از نظر محو کند، و خورشید نیز
بر اثر افتادن از مدار خود، دچار کسوف گردد. [کسوف خورشید، نوعی گرفتگی است که ضمن

۱. إضیع: انگشت. جمع: أصابع.

۲. ساتر: پوشاننده. «ساتری» با یای مصدری است.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۲۸۹.

۴. سقظه: افتادن، سقوط کردن.

آن، تمام یا قسمتی از خورشید، تاریک به نظر می‌رسد. و این وضع زمانی پیش می‌آید که ماه بین زمین و خورشید قرار گیرد. ولی از نظر قدما، افتادن خورشید یا ماه است در یکی از عقدتین، عقدۀ رأس و عقدۀ ذنب^۱. و همین تعریف با معنی کلمۀ سقطه (افتادگی و سقوط) تطابق دارد، البتۀ برای مصراع دوم وجوه دیگری نیز برشمرده‌اند که خالی از وجه است. حاج ملاهادی سبزواری گوید: سقطه به معنی افتادن است. انکشافِ ظاهری، به حیل و تقلب قمر است میانۀ شمس و بصر ناظرین و انکشاف باطنی، به احتجاب شمس عقل است به قمر نفس^۲.]

لب ببند و غور^۳ دریایی نگر بحر را حق کرد محکوم بشر (۳۵۵۸)
ای زید لب فرو بند و ژرفای دریای اسرار الهی و حقایق ربّانی را نگر. این حق تعالی است که این دریا را در اختیار بشر قرار داده است. [سالک مجاز نیست که دریافت‌ها و شهودهای خود را برای هر کسی بازگو کند. بلکه کتمان اسرار از شروط سلوک است.]

همچو چشمۀ سلسبیل و زنجبیل هست در حکم بهشتی جلیل (۳۵۵۹)
مانند چشمۀ سلسبیل و زنجبیل که حق تعالی آنها را در اختیار بهشتیان و الامقام قرار داده است. [سَلْسَبِيل به معنی نرم، روان، می‌خوشگوار، آب‌گوارا و نام چشمه‌ای است در بهشت^۴. این واژه، اصلاً فارسی است. که در قرآن سوره دهر، آیه ۱۸ نیز آمده است: عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا. «در بهشت، چشمه‌ای است که آن را سلسبیل نامند.» انسان، بی‌عنایت حق تعالی برکاری قادر نتواند بود.
زنجبیل، گیاهی است خوشبو. این واژه نیز فارسی است که در قرآن، سوره دهر، آیه ۱۷ آمده: وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا. «و ایشان را جامی است لبریز که آمیغ آن زنجبیل است.»]

چار جویِ جَنّت اندر حُکم ماست این نه زورِ ما، ز فرمانِ خداست (۳۵۶۰)
چهار نهر بهشت در اختیار و فرمان ماست. این نصرت از زور و قوّت ما نیست، بلکه از فرمان خداست.

۱. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۶۲۶.

۲. شرح اسرار، ص ۸۵.

۳. غُور: ژرفا و عمق هر چیز.

۴. ر.ک. کتاب المتوکلّی، ص ۲۵.

(۳۵۶۱) هر کجا خواهیم داریکش روان همچو سیختر اندر مُرادِ ساحران
آن جویبارها را به هر کجا که خواهیم، روان می‌کنیم، مانند سیختر که ساحران هرگونه
که بخواهند آن را به کار می‌گیرند.

(۳۵۶۲) همچو این دو چشمه چشم روان هست در حکم دل و فرمانِ جان
درست مانند چشم‌های آدمی که سراپا در اختیار دل است و دل هرگونه که بخواهد
آنها را در اختیار اراده و میل خود قرار می‌دهد.

(۳۵۶۳) گر بخواهد، رفت سويِ زهر و مار ور بخواهد، رفت سويِ اعتبار
اگر دل بخواهد، چشم‌ها به سويِ زهر و مار می‌روند. یعنی چشم‌ها به طرف امور
حرام، متوجه می‌شوند. و اگر دل بخواهد، چشم‌ها به سويِ اعتبار می‌رود و از همه چیز عبرت
می‌گیرد. نیز به امور والا میل می‌کند.

(۳۵۶۴) گر بخواهد سويِ محسوسات رفت ور بخواهد، سويِ ملبوسات^۱ رفت
اگر دل بخواهد، چشم‌ها به سويِ محسوسات رود و اگر بخواهد به سويِ ملبوسات می‌رود.
[اکبرآبادی: ملبوسات را همان معقولات می‌داند و باز می‌گوید: مقصود این بیت و بیت آینده
یکی باشد و می‌تواند که مراد از ملبوسات، عام بُود مر صُور خیالیه و معانی کلیه و جزئیه را.^۲]

(۳۵۶۵) گر بخواهد، سويِ کَلِّیات راند ور بخواهد، سويِ جُزویّات ماند
اگر دل بخواهد، چشم‌ها را به سويِ کَلِّیات می‌کشاند، و اگر دل بخواهد چشم‌ها را در
جزئیات نگه می‌دارد.

(۳۵۶۶) همچنین هر پنج حس، چون نایزه^۳ بر مُراد و امرِ دل شد جایزه^۴
همین‌طور حواس پنجگانه مانند لوله و نی میان‌خالی بر طبق فرمان و اشاره دل،

۱. ملبوسات: جمع ملبوس و ملبوسه: جامه، پوشیدنی.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۸۵.

۳. نایزه: نایره: لوله، لوله ابریق و آفتابه و جز آن از رنگ نیسی. ح ۵، ص ۳۶۶۳.

۴. جایزه: اسم فاعل از فعل جازَی جوَزُ به معنی روان شونده، درگذرنده.

جاری می‌شوند و به کار می‌افتند.

هر طرف کی دل اشارت کردشان می‌رود هر پنج حس، دامن‌کشان^۱ (۳۵۶۷)
به هر سو که دل به آن پنج حس، اشاره کند، بیدرنگ بدان سو می‌روند.

دست و پا، در امرِ دل اندر مَلا^۲ همچو اندر کفِ موسی آن عصا (۳۵۶۸)
همان تصرفی را که حضرت موسی(ع) در حضور ناظران، در عصا داشت، قلب نیز در دست و پا همان‌گونه تصرف دارد.

دل بخواهد پا درآید زو به رقص یا گریزد سویی افزونی ز نقص (۳۵۶۹)
اگر دل بخواهد پا فوراً به رقص در می‌آید، و یا از نقص و کاستی رو به کمال و فزونی می‌رود.

دل بخواهد، دست آید در حساب با اَصابع^۳، تا نویسد او کتاب (۳۵۷۰)
اگر دل بخواهد، دست شروع به حساب می‌کند، و یا اینکه آن دست کتاب می‌نویسد.

دست در دستِ نهانی مانده است او درون، تن را برون بنشانده است (۳۵۷۱)
این دست ظاهری و عضوی، تماماً در اختیار آن دست باطنی است که نامش دل است، و خودش در درون قرار دارد و تن را در بیرون نشانده است. یعنی خود دل، مستور و مخفی است و تن و کالبد جسمانی را آلت فعل خود کرده است.

گر بخواهد، بر عدُو ماری شود و بر ولی یاری شود (۳۵۷۲)
اگر دل بخواهد، دست علیه دشمن، ماری گزنده می‌شود، و اگر دل بخواهد دست برای دوست، یار و معین می‌گردد.

۱. دامن‌کشان: کنایه از خرامیدن و با ناز و کرشمه راه رفتن.

۲. اندر ملا: ظاهر، در پیش چشم حاضران.

۳. اَصابع: جمع اِصْبَع به معنی انگشت دست یا پا.

(۳۵۷۳) ور بخواهد، کفچه‌ای در خوردنی ور بخواهد، همچو گرز ده منی
اگر دل بخواهد، دست، مانند کفچه و قاشق وسیله خوردن غذا می‌شود، و اگر دل
بخواهد، دست مانند گرز ده منی می‌شود و بر سر خصم فرود می‌آید.

(۳۵۷۴) دل چه می‌گوید بدیشان؟ ای عَجَب طُرفه^۱ و صِلَت، طُرفه پنهانی سبب
شگفتا دل به این اعضا و جوارح چه می‌گوید؟ عجب وصلتی میان دل و اعضای بدن
است که عقل از درک آن، حیران می‌شود!

(۳۵۷۵) دل مگر مُهرِ سلیمان یافته است؟ که مِهَارِ پنج حس برتافته است
دل مگر مُهر و انگشتی سلیمان را پیدا کرده و در کشور وجودش همانند سلیمان(ع)
مقام یافته که مهار حواس پنجگانه را به دست گرفته است؟

(۳۵۷۶) پنج حَسّی از برون، میسورِ او پنج حَسّی از درون، مأمورِ او
حواس پنجگانه ظاهری، از بیرون، در تصرف آن دل است، یعنی بی هیچ رنج و مشقّتی،
فرمانبر دل است. همین‌طور حوائس پنجگانه باطنی نیز از درون، مأمور اجرای فرمانهای دل
است. [قدما علاوه بر حواس ظاهری، به حواس باطنی نیز قائل بودند. از آن جمله ابن‌سینا
بحثِ مستوفایی در این زمینه دارد. این حواس عبارتند از: ۱. حَسّ مشترک ۲. خیال مصوّره،
۳. قوّه خیالیّه ۴. حافظه ۵. قوّه متخیّله^۲.]

(۳۵۷۷) ده حس است و هفت اندام و دگر آنچه اندر گفت نآید می‌شمر
ده حس است و هفت اندام و غیر از اینها آنچه که به سخن در نمی‌آید، بشمار آور. [از
ابیات اخیر دانسته شد که روح، سلطان بدن است و حواس و اعضای بدن، مأموران او هستند.
اما روح نیز بالاستقلال در بدن تصرف ندارد، بل به اذن الهی است.]

(۳۵۷۸) چون سلیمانی دلا در مهتری بر پری و دیو، زن انگشتی
ای دل، تو در مهتری و حکومت، مانند سلیمان(ع) هستی، زیرا که وجود تو واقعاً

۱. طُرفه: خوشایند و شگفت.

۲. ر.ک. الشفاء، ص ۱۷۱ - ۱۵۱.

عصاره عالم اکبر است. پس بر دیو و پری حکم انگشتی خود را اجرا کن.

گر درین مُلکت بری باشی ز ریو خاتم^۱ از دستِ تو نستاند سه دیو (۳۵۷۹)
اگر تو در این مملکت جسمانی، از حيله و خدعه بری باشی و از روی عدالت و صداقت رفتار کنی، انگشتی قلبت را آن سه دیو که همانا هوی و هوس و نفس است از دستت نمی‌ربایند. [برخی گویند که سدیو، نام دیوی است که خاتم سلیمان (ع) را دزدید^۲. قصه گم شدن انگشتی حضرت سلیمان و سرگردان بودن وی و به دست آمدن انگشتی در شکم ماهی که طبری و کسائی نقل کرده‌اند، مقتبس از داستانی است که در تلمود بابلی نقل شده است: روزی سلیمان از آسمودائی پرسید که منشأ قدرت تو چیست؟ آسمودائی گفت: زنجیر را از من باز کن و انگشتیت را به من بده تا منشأ قدرت خود را به تو نشان دهم. چون سلیمان چنین کرد، دیو یک بال خود را به زمین گذاشت و بال دیگر خود را به آسمان بالا بُرد سلیمان را به فاصله ۴۰۰ فرسنگ پرتاب کرد... سلیمان سرگردان شد و (مانند گدایان می‌گشت). همه جا می‌گفت: من پادشاه اورشلیم بوده‌ام. تا پیش یکی از افراد رسید. وی که این وضع را دید مشکوک شد و به بنیاهو پیغام داد که آیا سلیمان را ملاقات کرده است؟ وی جواب داد که مدتی است سلیمان او را به حضور نخواست. به این ترتیب دانستند که آن گدا سلیمان است و انگشتی او را با اسم اعظم به وی باز دادند و وی به سلطنت رسید^۳.]

بعد از آن عالم بگیرد اسم تو دو جهان، محکوم تو، چون جسم تو (۳۵۸۰)
پس از آن، نام تو جهانگیر شود یعنی همه عالم را پُر کند و هردو جهان، محکوم فرمان تو شوند. همان‌طور که جسمت، محکوم روح توست.

ور ز دستت دیو، خاتم را پُبرد پادشاهی فوت شد، بخت پُرد (۳۵۸۱)
اما اگر دیو، انگشتی را از دستت برباید پس سلطنت از دستت برود و اقبالت محو گردد. [یعنی هرگاه دیو نفس، انگشتی قلبت را بدزدد، حکومت و فرمانروایی معنوی از دستت برود.]

۱. خاتم: انگشت، نگین انگشت را نیز گویند.

۲. ر. ک. شرح اسرار، ص ۸۶.

۳. ر. ک. اعلام قرآن، ص ۳۷۲.

(۳۵۸۲) بعد از آن یا حَسْرَتَا شد یا عِبَاد بر شما محتوم، تا یَوْمُ التَّنَادِ^۱

ای بندگان هوی، پس از آنکه حکومت و پادشاهی معنوی شما از میان رفت، آنگاه تا روز قیامت باید و احسرتا بگویید. [مصرع اول اشارت است به آیه ۵۶ از سوره زمر: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ. «تا کسی نگوید: درینا از آن سستی که نسبت به خدا کردم و از مسخره کنندگان بودم.» و مصرع دوم اشارت است به آیه ۳۲ از سوره مؤمن: يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ. «ای قوم، من درباره شما از روزی که بهشتیان، همگنان خود را و دوزخیان، همتایان خود را ندا دهند می ترسم.»]

(۳۵۸۳) و ر تو رِیوِ خویشتن را مُنْکِری از ترازو و آینه، کی جان بَری؟

اگر تو مکر و خدعه خود را انکار می کنی، پس، از ترازو و آینه، کی می توانی جان سالم بدر ببری؟ [داستان ذیل در همین معنا آمده، و بازگوکننده معیارها و مقیاس هایی است که بدان وسیله، باطن آدمی برملا می شود.]

۱. یَوْمُ التَّنَادِ: یکی از اسامی روز رستاخیز. تناد، در اصل تنادی بوده. کسره دال علامت حذف «یاء» است. درباره اینکه چرا روز قیامت را روز تنادی خوانده اند، این است که دوزخیان، یکدیگر را با ویل و هلاکت ندا کنند، و نیز گفته اند بهشتیان و دوزخیان، یکدیگر را ندا کنند.

متهم کردن غلامان و خواجه تاشان، مرلقمان را که آن میوه‌های تَرَوُنْدَه^۱ که می‌آوردیم، او خورده است

خلاصه داستان

لقمان، در میان سایر غلامان در خدمت خواجه‌ای قرار داشت. خواجه، غلامان خود را برای چیدن میوه به باغ می‌فرستاد. لقمان نیز در میان آنان بود و با رنگ سیاهش شاخص بود. غلامان از میوه‌های چیده شده مقداری را خود می‌خوردند، و هنگامی که خواجه به این موضوع پی بُرد گفتند: لقمان، میوه‌ها را خورده است!

خواجه بر لقمان خشمگین شد و وقتی لقمان، سبب خشم و پریشانی خواجه را دریافت نزد او رفت و گفت: ای خواجه من، بنده خیانت‌پیشه امیدی در درگاه خداوند ندارد. بر تو خیانتی رفته است و برای کشف این خیانت همه ما را امتحان کن. بفرمای تا آبی نیم‌گرم بیاورند و همه ما از آن بنوشیم. سپس ما را در هامونی فراخ بدوان. در این وقت است که خائن را از خادم بازخواهی شناخت. این پیشنهاد لقمان مورد قبول خواجه قرار گرفت و همین پیشنهاد را اجرا کرد. وقتی هر کدام از غلامان، مقداری آب نیم‌گرم خوردند و بدویدن افتادند، حالت تهوع بر آنها چیره شد و ناچار قی کردند. غلامانی که میوه‌های باغ را دودانه خورده بودند همه میوه‌ها را همراه با «قی» بیرون آوردند. ولی هر چه که از دهان لقمان بیرون می‌آمد چیزی جز آب صاف نبود.

مأخذ آن روایتی است که در قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۲۹۵ و در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۴، ص ۲۷۱ نقل شده بدین قرار:

لقمان، غلامی بود از آن دهقانی و او را جز او غلامان دیگر بودند. ایشان را به باغ فرستادی تا میوه‌ای آرند. ایشان میوه نیکوتر بخوردندی و لقمان هیچ نخوردی. او گفت: چرا میوه بد آرید؟ همانا آنچه نیک است از آن می‌خورید و آنچه ردی است پیش من می‌آرید؟ گفتند: لقمان می‌خورد. لقمان گفت: بفرمای تا پاره‌ای آب گرم آرند و ما را ده تا بازخوریم. هرکس آنچه خورده باشد قی کند. همچنین کردند از گلوی لقمان جز آب تهی برنیامد و از گلوی ایشان آنچه خورده بودند برآمد.^۱

*

مولانا در این حکایت ساده، یکی از غامض‌ترین مسائل، یعنی تجسم اعمال و آشکارشدن باطن آدمیان را به روز حشر مطرح کرده است.

* * *

(۳۵۸۴) بود لقمان پیش خواجه خویشتن در میان بسندگانش خوازتن^۲
لقمان حکیم پیش خواجه‌اش و در میان غلامان او ظاهراً حقیر و خوار بود.

(۳۵۸۵) می‌فرستاد او غلامان را به باغ تا که میوه آیدش بهر فراغ
آن خواجه غلامان خویش را به باغ می‌فرستاد که برایش میوه بیاورند، تا او میوه‌ها را بخورد و خاطرش آسوده شود.

(۳۵۸۶) بود لقمان در غلامان چون طفیل^۳ پرمعانی، تیره‌صورت، همچو لیل^۴
لقمان در میان سایر غلامان آن خواجه، طفیلی و زیادی به نظر می‌رسید. و مانند شب چهره‌ای سیاه داشت ولی در عین حال پُر راز و رمز بود و حامل کمالات.

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۶.

۲. خوازتن: کسی که دارای جسمی ضعیف و ناتوان باشد.

۳. طفیل: کسی که دعوت نشده به مهمانی رود، زیادی، انگل.

۴. لیل: شب.

آن غلامان، میوه‌های جمع را خوش بخوردند از نَهِیب^۱ طمع را (۳۵۸۷)
آن غلامان، میوه‌ها را می‌چیدند ولی از آنجا که حرص و طمع بر آنان چیره بود، آن
میوه‌ها را با ولع تمام می‌خوردند.

خواجه را گفتند: لقمان، خورد آن خواجه، بر لقمان تَرُش گشت و گران (۳۵۸۸)
به خواجه گفتند: آن میوه‌ها را لقمان خورده. خواجه نیز نسبت به لقمان، ترشروی کرد
و او را مورد سرزنش قرار داد.

چون تفحص کرد لقمان از سبب در عتاب خواجه‌اش، بگشاد لب (۳۵۸۹)
وقتی لقمان، سبب و علت ترشروی و سرزنش خواجه را جويا شد، درخصوص عتاب
خواجه‌اش گفت: [به بیت بعد توجه شود.]

گفت لقمان: سَيِّدَا^۲ پیش خدا بنده خاین نباشد مُرْتَضَا^۳ (۳۵۹۰)
لقمان گفت: ای سرور من، بنده خائن در نزد خداوند، مقبول نمی‌شود و خدا از او راضی
نمی‌گردد.

امتحان کن جمله‌مان را ای کریم سیرِمان در ده تو از آبِ حَمیم (۳۵۹۱)
ای خواجه، ما را امتحان کن و به همه ما آب گرم به مقدار خیلی زیاد بنوشان به حدی
که سیر شویم [حمیم، آب داغ. مولانا به آیه ۷۰ سوره أنعام نظر داشته است: ... لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ
حَمِيمٍ... «... آنان راست آبی داغ...»]

بعد از آن ما را به صحرائِ کَلان^۴ تو سواره، ما پیاده می‌دوان (۳۵۹۲)
پس از آن ما را به هامونی پهناور ببر و تو سواره باش و ما نیز پیاده بدویم.

۱. نَهِیب: ترس و بیم، هیبت، عظمت، نیکلسون این کلمه را در این بیت به معنی سوق داده شده، رانده شده،
وادار شده گرفته است (ر.ک. فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۹، ص ۱۹۱).

۲. سَيِّدَا: ای سید، ای سرور، سَیِّدَا، منادی است.

۳. مُرْتَضَى: پسندیده، مورد پسند.

۴. کَلان: بزرگ، عظیم.

(۳۵۹۳) آن‌گهان بنگر تو بدکردار را صُنْع‌هایِ کاشفُ‌الْأَسْرار^۱ را
 آنگاه تو آدم تبه‌کار و خائن را بشناس و به کارهای خداوندی که رازها را آشکار
 می‌کند نگاه کن و متوجّه باش.

(۳۵۹۴) گشت ساقی خواجه، از آب حمیم مر غلامان را و خوردند آن ز بیم
 خواجه آب گرم را به غلامانش خورانید و غلامان از ترس، آن آب را خوردند.

(۳۵۹۵) بعد از آن می‌رانندشان در دشت‌ها می‌دویدندی میانِ کشت‌ها
 و سپس آنها را در صحراها می‌کشانید و آن غلامان در صحرا رو به بالا و پایین در
 میان کشت‌ها می‌دویدند.

(۳۵۹۶) قی در افتادند ایشان از عَنّا^۲ آب می‌آورد زیشان میوه‌ها
 از زحمت و رنج دویدن دچار حالت قی و استفراغ شدند. پس آن آب گرم، سبب شد
 که میوه‌هایی را که غلامان خورده بودند برگردانند.

(۳۵۹۷) چون که لقمان را درآمد قی ز ناف می‌برآمد از درونش، آبِ صاف
 ولی همینکه لقمان، قی کرد، فقط آب زلال از درون شکم او خارج شد. بدین وسیله
 پاکی و عدم خیانت او ظاهر شد.

(۳۵۹۸) حکمتِ لقمان چو داند این نمود پس چه باشد حکمتِ رَبِّ‌الْوُجُود؟
 وقتی حکمت لقمان معایب نهان را این گونه کشف می‌کند، تو ببین که حکمت
 حضرت پروردگار چگونه خیانت و معصیت پوشیده مردم را کشف می‌کند؟ [از اینجا استنتاج از
 حکایت لقمان آغاز می‌شود.]

(۳۵۹۹) یَوْمَ تُبْلَى‌ السَّرایِرُ کُلُّها بِأَنَّ مِنْكُمْ کَامِنٌ لَّایَشْتَهی
 روز رستاخیز فرا می‌رسد و همه درونها و رازهای شما فاش می‌شود. در آن روز از

۱. کاشفُ‌الْأَسْرار: آشکار کننده رازها. از اسماء الهی.

۲. عَنّا: مخففِ عَنّا به معنی رنج و سختی.

شما اسراری فاش می‌شود که میل ندارید آنها برملا شوند. [مصرع اول اشارت است به آیه ۹
سوره طارق: يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ. «روزی که رازها آشکار شود.»]

چون سَقُوا مَاءً حَمِيمًا قُطِّعَتْ جُمْلَةُ الْأَسْتَارِ مِمَّا أَفْظَعَتْ (۳۶۰۰)
هنگامی که از آب جوشان دوزخ خوردند و اعضای درونی آنها پاره پاره شود. همه
پرده‌ها کنار رود و رسوایی به بار آید. [مصرع اول اشارت است به آیه ۱۵ از سوره محمد:
... وَ سَقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقُطِّعَ أَمْعَائُهُمْ... «... و از آب جوشان دوزخ خورانده شوند و اعضای
درونی آنها پاره پاره گردد...»].

نار از آن آمد عذابِ کافران که حَجَرٌ^۱ را نار باشد امتحان (۳۶۰۱)
آتش از آن جهت، عذاب کافران است که آزمایش سنگ به وسیله آتش است. [آتش.
حقیقت هر سنگی را آشکار می‌کند، زیرا هیچ سنگی قدرت مقاومت در برابر آتش را ندارد.
اشارت است به مضمون آیه ۷۴ سوره بقره.]

آن دلِ چون سنگِ ما را چند چند نرم گفتیم و نمی‌پذیرفت پند (۳۶۰۲)
آن دلِ مانند سنگ را ما چند بار با لطف تمام مورد نصیحت و اندرز قرار دادیم
ولی نپذیرفت.

ریشِ بد را دارویِ بد یافت رگ مر سَرِ خر را سِرَد دندانِ سگ (۳۶۰۳)
به عنوان مثال، زخم مزمن و بدخیم را باید با داروی تند و تیز مداوا کرد. چنانکه سر
خر لایق دندانهای تیز سگ است.

الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ، حکمت است زشت را، هم زشت جفت و بابت است (۳۶۰۴)
اینکه پلیدی‌ها ویژه پلیدان است، ناشی از حکمت است. شخص زشتخوی و پلید،
قرین همتای خود است. [اشاره است به آیه ۲۶ سوره نور: الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ
لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ... «زنان پلید از آن مردان پلید باشند و مردان

۱. حَجَر: سنگ. جمع آن: أَحْجار.

پلید از آن زنان پلید، زنان پاک از آن مردان پاک باشند و مردان پاک از آن زنان پاک...» [

(۳۶۰۵) پس تو هر جفتی که می‌خواهی، برو محو و هم‌شکل و صفات دوست شو
پس تو هر جفتی را که می‌خواهی برو هم‌شکل و هم صفت آنها بشو و در میان آنان
محو و فانی شو. یعنی به شکل آنان دریا و خود را در آنان محو کن.

(۳۶۰۶) نور خواهی، مستعد نور شو دور خواهی، خویش‌بین و دور شو
اگر طالب روشنی هستی، استعداد گرفتن نور را در خود پدید آور، و اگر می‌خواهی از
حق دور باشی مایه‌اش این است که خودبین باشی. زیرا این خودبینی، تو را از خدایینی دور
می‌کند.

(۳۶۰۷) ور رهی خواهی از این سیجن خرب^۱ سر مگش از دوست و اشجد و اقترَب
و اگر می‌خواهی که راهی بیابی تا از زندان تن رها شوی، پس، از دوست حقیقی،
سرکشی مکن که فرموده است: سجده کن و به خدا نزدیک شو. [در آیه ۱۹ سوره علق آمده
است: وَاَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ. «و به سجده شو و به حق نزدیک.»]

بقیه قصه زید در جواب رسول علیه السلام

(۳۶۰۸) این سخن پایان ندارد، خیز زید بر بُراقِ ناطقه^۲ بر بند قید^۳
پیامبر (ص) به زید فرمود: این سخنانی که بیان اسرار و حقایق معنوی را می‌کند، حد و
اندازه‌ای ندارد. برخیز و اسب کلام و توسن گفتار را در عرصه حقایق باز ایستان و خاموش شو.

(۳۶۰۹) ناطقه، چون فاضح^۴ آمد عیب را می‌درآند پرده‌های غیب را
زیرا هرگاه کلام، معایب را برملا کند، پرده‌های غیب را از هم می‌دراند.

۱. سیجن خرب: زندان ویران. مراد جسم فانی است.

۲. بُراقِ ناطقه: کنایه از زبان و گفتار است، زیرا براق به هر مرکوب تندرو گفته شود.

۳. بستن قید: کنایه از لگام زدن به توسن (براق ناطقه).

۴. فاضح: رسوا و برملا.

(۳۶۱۰) غیب، مطلوبِ حق آمد چند گاه این دُهلُ زن^۱ را بران، بر بند راه
چند زمانی، غیب، مطلوب درگاه حق واقع شده، یعنی حقایق اشیاء و امور، آشکار
نگردد و در عالم غیب، مستور بماند تا وقتی که پیک مرگ در رسد این حقایق غیبی مطلوب
الهی است. این «دُهلُ زن» را بران و راه را بر او ببند، یعنی از گفتن حقایق و اسرار غیبی
خودداری کن. و قوه ناطقه را از اظهار مطالب و افشای حقایق باز ایستان.

(۳۶۱۱) تک مران^۲، درکش عنان^۳، مستور^۴ به هر کس از پندار خود مسرور، به
با عجله و سرعت مران و عنان کلام را بکش زیرا پوشیده بودن کلام بهتر است، هر کس
از گمان و قیاسی که پیش خود دارد شادمان می گردد. [هریک از آحاد انسان، باغی از افکار و
اندیشه خود ساخته و گمان دارد که هیچ اندیشه ای دیگر به زیبایی و والایی افکار او نیست. به
قول حق تعالی در سوره روم آیه ۳۲: كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ. «هر گروهی بدانچه در نزد
خود دارد شادمان است.»]

(۳۶۱۲) حق همی خواهد که نومیدان او زین عبادت هم نگردانند رُو
حق تعالی می خواهد که ناامیدان او هم از عبادت روی نگردانند، یعنی آنان که از قرب
الهی و رحمت او نومید شده اند، دلگرم و امیدوار باشند و از عبادت، روی برنتابند.

(۳۶۱۳) هم بر او میدی مُشَرَّف^۵ می شوند چند روزی در رکابش می دوند
به واسطه امیدواری شان به خدا تشریف می یابند و چند روزی هم در رکابش می دوند. و
کوشش می کنند.

(۳۶۱۴) خواهد آن رحمت بتابد بر همه بر بد و نیک از عموم مَرَحَمَه^۶
حق تعالی می خواهد رحمت عامه او بر همه شامل شود و همه نیکان و بدان را نیز

۱. دُهلُ زن: کنایه از قوه ناطقه (ر. ک. شرح منتهی ولی محمد اکبرآبادی، ج ۱، ص ۲۸۶).

۲. تک راندن: با شتاب راندن.

۳. عنان: لگام و دهنه اسب.

۴. مستور: پوشیده شده.

۵. مشرّف: شرف یافته.

۶. مَرَحَمَه: مهربانی.

تحت پوشش خود درآورد. [حق تعالی دارای دو نوع رحمت است: یکی رحمت عام و دیگری رحمت خاص. رحمت عام او را با صفت رحمن و رحمت خاص او را با صفت رحیم بیان می‌کنند.]

(۳۶۱۵)

حق همی خواهد که هر میر و اسیر با رجاء و خوف باشند و حذیر^۱ حق تعالی می‌خواهد که هر سالار و اسیری به او امیدوار باشد، و در ضمن از او نیز بترسد [خوف و رجاء از جمله احوال است. حاصل تقریرات عرفا در باب «حال خوف» این است که: خوف، نتیجه علم و معرفت سالک است. چنانکه در سوره فاطر آیه ۲۸ آمده است: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*. «تنها بندگان دانای خدا از او می‌ترسند.» در باب «خوف و رجاء» تقریرات بسیاری شده است از آن جمله ابوحفص گوید: «خوف، تازیانه خدایی است. تأدیب کند آن را که از درگاه او رمیده باشد.^۲» و باز گفته‌اند: «موحد از خوف نباید که خالی باشد که توحید بی خوف، بقاء نیابد.^۳»

رجاء، هر که در آینده انتظار نکویی داشته باشد صاحب رجاء و امید است. در آیات قرآن، رجاء را یکی از نشانه‌های ایمان قرار داده است. از آن جمله در سوره کهف آیه ۱۱۰ می‌فرماید: *فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا*. «هر که به دیدار پروردگارش امید داشته باشد باید که عمل صالح بجای آرد.»

از حضرت رسول اکرم (ص) نقل شده که: *لَوْ وَزِنَ خَوْفُ الْمُؤْمِنِ وَرَجَاؤُهُ لَاعْتَدَلَ*^۴. «اگر خوف و رجای مؤمن با هم سنجیده شود حتماً حالت متعادل خواهد داشت.» و باز گفته‌اند: خوف و رجاء، دو بال یک پرنده است که پرواز حاصل نشود جز با وجود آن دو. اگر هریک از این دو در سالک قویتر گردد سلوک او را ناقص خواهد کرد.]

(۳۶۱۶)

این رجاء و خوف در پرده بُود تا پس این پرده، پرورده شود خوف و رجای بندگان در پشت پرده واقعیّت می‌یابد، تا اینکه در پشت پرده هر امیر و اسیری پرورده شود و نشو و نما کند.

۱. حذیر: ترسان.

۲. رساله قشیریه، ص ۱۹۰.

۳. خلاصه شرح تعرّف، ص ۲۹۱.

۴. کتاب اللّمع، ص ۶۲.

چون دریدی پرده، کو خوف و رجا؟ غیب را شد گَر و قَر و ابتلا (۳۶۱۷)
وقتی که پرده اسرار و حقایق را بدری و اسرار نهان غیبی بر مردمان نمایان گردد، دیگر
جایی برای خوف و رجا نمی ماند، زیرا غیب الهی، کاملاً آشکار می شود و مرحله اینجهانی که
مرحله حجاب است سپری می شود و مرحله حقایق عیان فرا می رسد.

تمثیل: جوانی بر سر جوی نشسته بود، شخصی را دید که مشغول ماهیگیری است.
جوان گمان کرد که شخص ماهیگیر، سلیمان است. این خیالات در ذهن او همچنان بود و او را
به فکر فرو برده بود. ولی در عین حال با خود می گفت: اگر این شخص، سلیمان است چرا تنها
و بدون جلال و شکوه در کنار جوی نشسته است و به دست خود ماهی می گیرد؟ و اگر واقعاً
سلیمان نیست، پس این قیافه با هیبت و عظمت سلیمانی چیست که در این شخص دیده
می شود؟ زیرا آن وقت، موقعی بود که دیوی از دیوان، انگشتی سلیمان را ربوده بود و او از
سلطنت ظاهری افتاده بود و به شکل یک ماهیگیر فقیر در آمده بود.

آن جوان در کش و قوس این خیالات بود که مجدداً انگشتی سلیمان به او بازگردانده
شد زیرا شرّ آن دیو دفع شد و دوباره همان حشمت و قدرت پیشین به حضرت سلیمان (ع)
رسید. و وقتی که همه دیوان و پریان گرد او جمع شدند و به نظاره او خاستند، آن جوان نیز
حضور داشت و همینکه در انگشت حضرت سلیمان (ع) آن خاتم را دید، اندیشه و خیال جستن
و تکاپوی شناخت آن شخص در او از میان رفت. زیرا آفتاب حقیقت، تابیده بود و دیگر نیازی
به ابزار و آلات و مقدمات شناخت نبود.

مولانا در این تمثیل، این مطلب را بازگو کرده که تا وقتی شمس حقیقت آشکارا بر
قلب آدمی نتابیده، او در حجاب اوهام و پندار است، اما همینکه خورشید اخترسوز حقیقت
تابیدن گرفت، حجاب اوهام بسوزد و قلب، یکسره در نور الانوار پوشیده گردد. چنانکه آن
جوان وقتی انگشتی را که نشان سلیمان بود دید از خارخار تردید و گمان بدر آمد و عیاناً
سلیمان را شناخت. در این باب به حکایت عَزْزیر و فرزندانش که از بیت (۳۲۷۱) دفتر چهارم
شروع می شود مراجعه شود.

بر لبِ جو بُرد ظنّی یک فُتا^۱ که سلیمان است، ماهیگیرِ ما (۳۶۱۸)
جوانی در کنار رودخانه ای آمد و دید که شخصی ماهی می گیرد. گمان برد

۱. فُتی: جوان، جوانمرد.

که آن ماهیگیر، همان حضرت سلیمان(ع) است. ولی باز دچار شبهه و شک بود و با خود می‌گفت:

(۳۶۱۹) گروی است این، از چه فردست و خفی^۱ است؟ ورنه سیمای سلیمانی اش چیست؟
اگر این ماهیگیر، همان حضرت سلیمان(ع) است، پس چرا این گونه نهان و گمنام است؟ و اگر حضرت سلیمان(ع) نیست چرا بر گونه شکوه و هیبت او است؟ [در بیت شماره (۳۵۷۹) همین دفتر آمده است که مدّتی سلیمان(ع) از مُلک و حشمت خود جُدا افتاده بود به توضیح آن بیت رجوع شود.]

(۳۶۲۰) اندرین اندیشه می‌بود او دو دل تا سلیمان گشت شاه و مستقل
آن جوان در این اندیشه‌ها بود و دچار حالت دودلی و تردید بود تا آنکه سلیمان(ع) دوباره به قدرت و حکومت رسید.

(۳۶۲۱) دیو رفت از مُلک و تختِ او گریخت تیغِ بختش، خونِ آن شیطان بریخت
دیوی که انگشتر او را ربوده بود گریخت و فرار کرد، و تیغِ بخت و اقبال سلیمان(ع) خونِ آن شیطان را ریخت.

(۳۶۲۲) کرد در انگشتِ خود انگشتری جمع آمد لشکرِ دیو و پری
حضرت سلیمان(ع) انگشتری را در انگشتش کرد و لشکر دیو و پری پیرامونش گرد آمدند و او مانند اوّل، بر آنان حکومت کرد. [به نقل از قرآن کریم، باد در تسخیر سلیمان(ع) بود تا کشتی‌های تجاری و جنگی او را به اندازهٔ مسیر یکماه در دریاها ببرد و بازگرداند. مس گداخته در اختیار او بود تا با نیروی پریان و دیوان بناهای عظیم برپا کند و محرابها و تمناها سازد. و گروهی از آنان به قعر دریاها می‌رفتند و با غوص و شناگری، مرواریدهای گرانبها صید می‌کردند. به سوره‌های انبیاء آیات ۸۱ - ۷۹ - ۷۸ و سبأ آیه ۱۱ و ص آیه ۲۴ - ۲۰ رجوع شود.]

آمدند از بهرِ نَظَّاره^۱ رجال در میانشان آنکه بُد صاحبِ خیال (۳۶۲۳)
رجال و مردمان برای دیدن و نظاره او آمدند، در میان آن رجال و محتشمان، آن جوان
نیز که دچار خیال و تردید شده بود آمد.

چون که کف بگشاد و دید انگشتی رفت اندیشه و تَحَرّی یکسری (۳۶۲۴)
وقتی که دست سلیمان (ع) گشوده شد و آن جوان، انگشتی سلطنت را در انگشت او
دید، یکسره همه اندیشه‌ها و خیالاتش برطرف شد.

باک آنگاه است، گان پوشیده است این تحرّی از پی نادیده است (۳۶۲۵)
خیال و وهم وقتی پیش می‌آید که چیز مورد نظر، پوشیده باشد، این جستجو و
تحرّی برای امری است که نادیده باشد. [برای مثال، شخص در هوای مه‌آلود و یا شب تار،
ممکن است قبله را گم کند و لذا به سعی و تلاش می‌افتد تا به نحوی، قبله را پیدا کند، ولی
همینکه قبله پیدا شد دیگر از جستجو می‌ماند و نیازی بدان احساس نمی‌کند. همین‌طور وقتی
قبله‌گاه حقیقت، مکشوف شود دیگر پرده‌های پندار و خیال فرو می‌افتد.]

شد خیالِ غایب اندر سینه زفت چون که شد حاضر، خیالِ او برفت (۳۶۲۶)
آنچه دیده نمی‌شود و از نظر غایب است، خیال و اندیشه‌اش در قلب، بزرگ و ستبر
می‌شود. ولی آن چیز غایب وقتی حاضر شد خیالات و گمانهای بدان از میان می‌رود.

گر سَمایِ نور بی‌باریده نیست هم زمینِ تار بی‌بالیده نیست (۳۶۲۷)
مناسبت این بیت با بیت (۳۶۲۵) که فرمود: وهم و گمان، وقتی دست می‌دهد که مقصود
و مطلوب پوشیده باشد، اینست که غیب مقصود، مقتضی غلبه و قوّت خیال است و حضور
مقصود، البته مستلزم زوال خیال، است. چنانکه سلیمان (ع) که غایب بود خیالش در سینه آن
صاحب خیال بشدّت قوّت گرفت. و چون حضرت سلیمان (ع) حاضر شد خیال آن صاحب
خیال نیز برطرف شد و حقیقت ظهور کرد؛ زیرا غایب بودن مقصود، مستلزم وجود خیال، و

۱. نَظَّاره: دیدن، تماشا. این معنی را پارسیان از آن لفظ عربی ساخته‌اند. نَظَّاره در عربی به معنی جمعِ
نظرکنندگان و بینندگان است.

حضور مقصود، باعث دفع خیال می‌شود.

اما معنی بیت: به عنوان مثال، اگر آسمان نورانی، بی باران نباشد، زمین تیره، بی گیاه و نبات نیست، البته آسمان نورانی، باران را و زمین ظلمانی، نشو و نما را اقتضا می‌کند. پس این بیت مثالی است درباره‌ای که غایب بودن مقصود، موجب خیال و حضور مقصود دافع خیال می‌شود.^۱

(۳۶۲۸)

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ مَيَّا زَآنَ بَسْبَسْتُمْ رَوْزَنَ فَنِي سَرَا

مصرع اول این بیت اشاره دارد به آیه ۳ سوره بقره: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. «آنان کسانی هستند که به غیب ایمان می‌آورند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه بدانها روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند.»

معنی بیت: روزن این دنیای فانی را به سوی آخرت برای آن بستم که احوال واقع در آخرت را غایبانه تصدیق کنند. [ما باید بدانیم که تماس با غیب در همین جهان بسته با ارزشتر است از تماس با غیبی که پرده از رویش برداشته شود].^۲

(۳۶۲۹)

گَر گَشَايِم رَوْزَنَش چُون رَوْزِ صُور چُون بگویم: هَلْ تَرِي فِيهَا فُطُور؟

مولانا از قول حضرت حق گوید: اگر من همانند روز رستاخیز، همه این حقایق را آشکار سازم، دیگر موردی ندارد بگویم: آسمان را بنگر آیا در آن نقصانی می‌یابی؟ [در مصرع دوم اشاره است به آیه ۳ سوره ملک: فَارْجِعِ الْبَصَرَ، هَلْ تَرِي فِيهَا مِنْ فُطُورٍ. «چشم در آسمانها بگردان، آیا در آنها نقصانی می‌یابی؟» خلاصه مقصود این بیت چنین است: ایمان آوردن به احوال آخرت و جهان معنا، تا وقتی ارزش دارد که پرده‌ها و حجاب‌ها از روی آن حقایق کنار نرفته باشد، و الا پس از کشف اسرار و برملا شدن حقایق به آن گرویدن چندان فایده‌ای ندارد. پس آزمون آدمیان از آنرو لازم است که ماهیت باطنی آنان مکشوف آید.]

(۳۶۳۰)

تا درین ظُلْمَت، تَحَرِّي‌ها کنند هر کسی رُو جَانَبِي مَيَّا آورند

تا مردم در این جهان تاریک، جستجو کنند و رو به سمتی بیاورند که قلباً بدان باور دارند.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۳۳.

۲. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۲، ص ۶۸۷.

مدّتی معکوس باشد کارها شِخْنه^۱ را دزد آوَرَد بر دارها (۳۶۳۱)

مدّتی نیز کارها معکوس می‌شود. مثلاً دزد، داروغه را به پای دار می‌آورد. [به توضیح

بیت بعدی دقت شود.]

تا که بس سلطان و عالی‌همتی بنده بنده خود آید مدّتی (۳۶۳۲)

حتّی زمانی می‌رسد که پادشاهان و مردان بزرگ، بنده بنده خویش می‌شوند. [انقروی

دو بیت اخیر را اینگونه تفسیر کرده که معیارهای دنیا و عقبی با هم فرق دارد. مثلاً فردی

ممکن است در این دنیا جزء صلحا شمرده آید، ولی در جهان آخرت در زمره اشقیا جای گیرد.

جز این وجه، می‌توان به وجه دیگر قائل شد. و آن اینکه مولانا همین دنیا را می‌گوید. در این

جهان که شهود عریان حقیقت برای هر کس میسر نیست، از طریق آثار و نشانه‌ها تحرّی

حقیقت می‌شود. از اینرو چه بسا آدمی در دلالتِ دلیل بر مدلول دچار خطا شود و کارها

جملگی وارونه آید. مثلاً تباهاکاران، سزدار شوند و عارفان صالح، سرِ دار شوند. اشقیا،

محظوظ گردند و اتقیا، مسجون. چنانکه در بیت (۱۳۹۳) و (۱۳۹۸) دفتر دوم فرماید:

چون که حکم اندر کفِ رندان بُود لاجَرَم ذوالنّون، در زندان بُود

چون قلم در دستِ غدّاری بُود بی‌گمان منصور، بر داری بُود

بندگی در غیب آمد خوب و کَش^۲ حَفْظِ غیب^۳ آمد در اِسْتِعْباد^۴، خَوش (۳۶۳۳)

مثلاً خدمت و بندگی وقتی ارزشمند است که در غیبت خواجه انجام شود. زیرا در

عبادت و خدمت کردن، حفظ کردن غیب به مراتب بهتر و مهم‌تر است. یعنی اگر در صورت

غیبت خواجه و عدم حضور او، خدمتکارش شرط وفاداری و خدمتگزاری را رعایت کند

ارزشمند است. [همین‌طور اگر انسان در این دنیا که حجاب آخرت است، پاس بندگی حق تعالی

را بجا آورد کاری بس ارزشمند کرده است. و الاً وقتی در یوم‌الْبُرُوزِ آخرت، همه حقایق نمایان

شود اعتقاد و یقین بدان کار مهمّی نیست.]

۱. شِخْنه: داروغه، پلیس.

۲. کَش: خوش و خوشایند.

۳. حَفْظِ غیب: در غیاب کسی مراعات حال او کردن.

۴. اِسْتِعْباد: بنده‌داری، بنده گرفتن.

(۳۶۳۴) کو که مدح شاه گوید پیش او تا که در غیبت بُود او شرم‌رو؟
آن کسی که شاه را در حضورش مدح می‌کند کجا، و آنکه در غیبت شاه و عدم حضور او، همچنان نسبت بدو شرم را مراعات می‌کند کجا؟ [فرق است میان کسی که در حضور شاه، وی را مدح می‌کند و رعایت او می‌نماید، و کسی که در غیاب او به او وفادار می‌ماند.]

(۳۶۳۵) قلعه داری کز کنار مملکت دور از سلطان و سایه سلطنت
به عنوان مثال، آن قلعه‌بانی که در سَرحداتِ کشور به نگهبانی می‌پردازد در حالی که از شاه و سلطان به دور است، کار ارزشمندی می‌کند.

(۳۶۳۶) پاس دارد قلعه را از دشمنان قلعه نفروشد به مال بی‌کران
آن قلعه‌بان، قلعه را از گزند دشمنان حفظ می‌کند و در مقابل مال و پول گزاف آن را نمی‌فروشد.

(۳۶۳۷) غایب از شه، در کنار ثَغرها^۱ همچو حاضر، او نگه دارد وفا
قلعه‌دار در سَرحدات در حالی که از شاه متبوع خود به دور است در وفاداری گویی که در حضور شاه خود، قرار دارد.

(۳۶۳۸) نزد شه، بهتر بُود از دیگران که به خدمت حاضرند و جان‌فشان
در نظر شاه، آن قلعه‌دار از لحاظ انجام خدمت و پایداری، از دیگران که در حضور شاه، اظهار وفاداری و جان‌نثاری می‌کنند بهتر است. [ابیات اخیر در واقع تفسیر آیاتی است که ایمان به غیب در آن تصریح شده است. پس در ابیات اخیر دلایل رجحان مؤمن به غیب با زبان تمثیل بیان شد.]

(۳۶۳۹) پس به غیبت، نیم ذره حفظ کار به که اندر حاضری^۲، ز آن صد هزار
بنابراین اگر نیم ذره کار و خدمت در غیاب و عدم حضور دیگران، انجام شود بهتر

۱. ثَغَر: سرحد، مرز.

۲. حاضری: حضور، حاضر بودن، با یای مصدری.

است از صد هزار کار که در حضور آنان انجام گیرد. [ظاهراً مقتبس است از مضمون خبر ذیل:
دَعْوَةُ فِي السِّرِّ تَعْدِلُ سَبْعِينَ دَعْوَةً فِي الْعَلَانِيَةِ^۱. «یک دعوت (به حق) در نهان برابر است با
هفتاد دعوت در عیان.» زیرا دعوت حق در نهان دارای خلوص است و شائبه ریا ندارد.]

طاعت و ایمان، کنون محمود شد بعدِ مرگ، اندر عیان، مردود شد (۳۶۴۰)
طاعت و ایمان، اینک ستوده و پسندیده شده است، و گرنه پس از مرگ در آن زمان که
همه حقایق، عیان می شود مردود است. [زیرا در آن وقت که پرده ها واپس زده می شود،
همگان به ایقان و ایمان می رسند، حتی کافران و منکران نیز حقایق و اسرار را مشاهده می کنند.
بنابراین، ایمان آوردن به حقیقت و پاکی در این دنیا ارزشمند است. چه در سوره ق، آیه ۲۲
فرماید: لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ. «تو ای کافر،
پیش از این در دنیا، دچار غفلت بودی. پس پرده از جلوی چشمانت برداشتیم و آنگاه
چشمانت تیزبین و حقیقت بین گشت.»]

چون که غیب و غایب و رُوپوش، به پس دهان ببرند، ما خاموش به (۳۶۴۱)
حضرت نبی (ع) دوباره به زید فرمود: ای زید چون که غیب و غایبی و مستور بودن،
بهرتر است، پس دهان را ببند و ساکت باش. [نیکلسون گوید: احتمال می رود که تا بیت
(۳۶۴۵) استنتاج خود مولانا باشد، در حالی که قبلاً فکر می کردم که دو بیت اخیر از زبان
پیامبر (ص) و بیت (۳۶۴۵ - ۳۶۴۴) از زبان زید است.^۲]

ای برادر دست وادار از سَخُن خود خدا پیدا کند علمِ لَدُن^۳ (۳۶۴۲)
ای برادر از گفتار و کلام دست بکش و زیانت را در پرده برداری از اسرار و حقایق
نگه دار که مسلماً خداوند متعال، علم لدنی را آشکار می سازد. یعنی خداوند، حقیقت را نمایان سازد.

بس بُود خورشید را، روشن گواه آئِ شَیْءٍ أَغْظُمُ الشَّاهِد؟ إِلَه (۳۶۴۳)
برای خورشید کافی است که رخساره تابناکش، دلیل بر هستی اش باشد. کدام چیز

۱. احادیث مثنوی، ص ۳۵.

۲. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۸۴.

۳. علم لدن: ر. ک. بیت شماره (۸۱۳) همین دفتر.

بزرگترین گواه است؟ مسلماً خدا بزرگترین شاهد و گواه است. [مصرع دوم، اشاره است به آیه ۱۹ سوره انعام: قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ... «بگو گواهی چه چیز از همه مهم تر است؟ بگو خدا میان من و شما گواه است...» حضرت حق نیز، نیاز به دلیل ندارد زیرا خود، دلیل بر خود است.]

(۳۶۴۴) نه، بگویم چون قرین^۱ شد در بیان هم خدا و هم ملک، هم عالمان
نخیر، دست از سخن بر نمی دارم و می گویم و اسرار علم لدنی را نقل می کنم، زیرا
حق تعالی و نیز مرشتگان و دانایان، متفقاً گواهی می دهند که خدایی جز خداوند یکتا نیست.

(۳۶۴۵) يَشْهَدُ اللَّهُ وَالْمَلَكُ وَ أَهْلُ الْعُلُومُ أَنَّهُ لَا رَبَّ إِلَّا مَنْ يَدُومُ
خدا گواهی دهد و فرشتگان نیز گواهی دهند و دانایان نیز گواهی دهند که هیچ معبود و
پروردگاری نیست مگر خدای جاودان. [اشارت است به آیه ۱۸ سوره آل عمران: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. «گواهی دهد خدا
که نیست معبودی جز او و فرشتگان و دانشمندان نیز گواهی دهند که نیست معبودی جز او که
عزیز و فرزانه است.»]

(۳۶۴۶) چون گواهی داد حق، که بُودِ مَلَك تا شود اندر گواهی مُشْتَرَك؟
وقتی حضرت حق تعالی بر یکتایی خویش گواهی دهد، فرشته کیست که در صد
گواهی برآید و با حضرت حق در این گواهی همطراز و شریک شود؟ [حال چرا فرشتگان هم
در این شهادت، همراه و شریک شهادت خداوند شده اند؟ سبب آن چنین است:]

(۳۶۴۷) زَانِكِه شَعْشَاع^۲ و گواهی آفتاب برنتابد چشم و دلهای خراب
زیرا دلهای خراب و چشم های کم فروغ و ضعیف، در مقابل تابش آفتاب، طاقت
ندارند. [خداوند که شمس حقیقت است، شهادتی که درباره خود می دهد برای اذهان ضعیف و
افهام کُند قابل درک نیست، از اینرو فرشتگان و دانایان را که در مرتبه ممکنات هستند به شهادت

۱. قرین: نزدیک، همدم، مصاحب.

۲. شَعْشَاع: دراز و سبک و نیکو، خوب خلقت، خوشنما، پریشان و متفرق، سایه تنگ و پراکنده، نور و پرتو، معنی اخیر مراد است.

و داشت تا موجودات دیگر که همسخ با آنان هستند، بتوانند گواهی حقیقت را درک کنند.]

(۳۶۴۸) چون خُفاشی کو تَف^۱ خورشید را بر نتابد، بِسْکَلَد^۲ اومید را
دل‌های خراب و چشم‌های نابینا مانند خُفاش‌اند، زیرا که خُفاش در برابر نور و تابش
خورشید تاب نمی‌آورد و ریسمان امید را بگسلد زیرا نمی‌تواند آن را ببیند.

(۳۶۴۹) پس ملائک را چو ما هم یار دان جلوه‌گر خورشید را بر آسمان
با این مقدمه، فرشتگان را در گواهی دادن، یار و همکار ما بدان و نیز بدان که آن
فرشتگان در آسمان، جلوه‌گران خورشید حقیقت هستند. [حضرت حق، فی حدِّ ذاته، واحد
حقیقی است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. لیکن موجودات متکثر و متعدّد، صورت تفصیلی
حضرت حق‌اند و در حکم آینه ذات او.
ما از حق و حق نیز ز ما نیست جدا بنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هرچه ببینی همه خلق است، نه حق لا بَل همه حق نه خلق ببند بینا^۳]

(۳۶۵۰) کین ضیا، ما ز آفتابی یافتیم چون خلیفه بر ضعیفان تافتیم
هر فرشته‌ای گوید: ما نور و روشنی خود را از خورشید، کسب کرده‌ایم و آن را بر
ضعیفان عالم می‌تابانیم. درست مانند خلفا و معاونان شاه که بر رعایا ظهور می‌کنند.

(۳۶۵۱) ماهِ نو یا هفت روزه یا که بَدَر مرتبه هر یک مَلک در نور و قَدَر
مانند ماه نو (هلال) و یا ماه هفت روزه و یا همچون ماه کامل (بدر)، مرتبه هر فرشته،
در نورانیت و شأن در نزد خدا محفوظ و معلوم است. یعنی خلاصه هر فرشته‌ای در پیشگاه
خداوند مقام و منزلتی خاص دارد.

(۳۶۵۲) ز اجنحه نور ثلاث اَو رُباع بر مراتب هر مَلک را آن شُعاع
هر فرشته که بالهایی از نور دارد، مطابق با تعداد آن بالها به سوی او نور الهی می‌تابد.

۱. تَف: گرمی و یرتو.

۲. بِسْکَلَد: بگسلد، پاره کند، گسسته کند.

۳. ر. ک. نقد النصوص، ص ۱۴۲.

[اشاره به آیه ۱ سورة فاطر: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولٰٓئِیْ اُجْنِحَۃً مَّثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ. «سپاس خدای راست که آفریننده آسمانها و زمین است و فرشتگان را رسولان خود گردانید و قرار داد برای آنان بالهایی دوگان و سه گان و چهارگان.» مولانا در ابیات اخیر به اجمال بیان داشت که مقام و مرتبه فرشتگان، مختلف است. و تعداد پر آنها، مقام ایشان را معلوم می دارد، پس می گوید بال آنان از نور است و هر که بآتش بیش، مقامش بیشتر. اعداد مذکور در آیه دلالت بر کثرت دارد نه عددی خاص.]

(۳۶۵۳)

همچو پرهای عقولِ انسیان که بسی فرق استشان اندر میان
بالهای فرشتگان، متفاوت است، مانند عقل های آدمیان، و میان آنها فرق بسیاری است. [تعدد و تفاوت میان بالهای فرشتگان حاکی از تفاوت منزلت ایشان است. حاج مآلهادی سبزواری نیز به تفاوت مراتب فرشتگان اشارت می کند و معتقد است که برخی از فرشتگان عقل عملی دارند ولی فاقد عقل علمی اند، و برخی فقط عقل علمی دارند. و برخی از فرشتگان در ملکوتِ اسفل پرواز می کنند و برخی در ملکوتِ اعلیٰ^۱ ... مولانا در اینجا رأی معتزله را در یکسان بودن عقول مردم مردود می شمرد و می گوید که عقول آدمیان از اصل فطرت سرچشمه می گیرد. در این باب مراجعه شود به دفتر سوم، بیت (۱۵۳۹) به بعد و دفتر چهارم، بیت (۲۱۸۸) به بعد، و دفتر پنجم، بیت (۴۵۹) به بعد.]

(۳۶۵۴)

پس قرینِ هر بشر در نیک و بد آن ملک باشد که هم قدرش بود
بنابر این مقدمات، معلوم می شود که معادل و همراه هر یک از آدمیان نیک و بد، فرشته ای وجود دارد که همشان و همقدر اوست. [بیت فوق آیه ۱۷ سورة ق را تداعی می کند که می گوید با هر آدمی، دو فرشته در چپ و راست او همراه است. فرشته سمت چپ، بدی های او را ثبت می کند و فرشته سمت راست، خوبی های او را.]

(۳۶۵۵)

آغمشی^۲ کو، ماه را هم برنتافت اختر اندر رهبری بر وی بتافت
آنانکه چشمانی کم فروغ و ضعیف دارند و نمی توانند حتی نور ماه را تحمّل کنند ناچار

۱. ر. ک. شرح اسرار، ص ۸۷.

۲. آغمش: آنکه به سبب بیماری چشم، از دیدگانش آب فرو ریزد.

ستارگانی را که خُرد و ضعیف به چشم می آیند به عنوان راهنمای خود انتخاب می کنند. [منظور این است که آن کسان که قادر به درک و فهم نور حق نیستند و نمی توانند مستقیماً از منبع فیاض او بهره گیرند و حتی لایق آن نیستند که بلاواسطه از انبیاء و اولیاء کسب فیض نمایند ناچار به دانایان دیگر توجه می کنند و از آنان کسب فیض می نمایند.]

گفتن پیغامبر علیه السلام مرزید را که این سر را فاش تر از این

مگو و متابعت نگاه دار

گفت پیغامبر که: أَصْحَابِي نُجُومٌ رُءُوفَانِ رَا شَمْعٌ وَ، شَيْطَانٌ رَا رُجُومٌ^۱ (۳۶۵۶)

حضرت پیامبر (ص) فرمود: اصحاب من مانند ستارگان اند. برای رهروان و سالکان به منزله شمع طریق اند و برای شیاطین وسیله طرد و سنگسار. [اشاره است به حدیث: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ قَبَائِبِهِمْ أَقْتَدِيْتُمْ أَهْتَدِيْتُمْ^۲. «اصحاب من مانند اخترانی هستند که به دنبال هر کدامشان بروید راه راست را خواهید یافت.» برخی این حدیث را منسوب به پیامبر (ص) دانسته اند و برخی آنرا موضوعه دانند.]

هر کسی را گر بُدی آن چشم و زور کو گرفتی ز آفتابِ چرخ، نور (۳۶۵۷)
هر کس که چشم بینا داشته باشد و استعداد و لیاقت، او می تواند از آفتابِ فلک، نور بگیرد.

هیچ ماه و اختری حاجت نبود که بُدی بر آفتابی چون شهود (۳۶۵۸)
به عنوان مثال، ماه و ستارگان چه لزومی دارد که گواه بر آفتاب باشند. زیرا آفتاب به ذات خود روشن است و روشنی ستارگان و ماه را نیز تأمین می کند.

ماه می گوید به خاک و ابر و قی^۳: مَنْ بَشَرَ، مَنْ مِثْلُكُمْ يُوحِي إِلَيَّ (۳۶۵۹)
ماه به خاک و ابر و سایه می گوید: من هم مانند شما به صفاتِ بشری مقیدم ولی نور وحی الهی، ما را روشن و منور ساخته است. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۱۱۰ سوره کهف: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحِي إِلَيَّ... «بگو که همانا من نیز بشری هستم مانند شما جز آنکه به

۱. رُجُوم: جمع رَجَم (= سنگسار کردن، سنگ باران کردن) مأخوذ از آیه ۵ سوره مُلک.

۲. احادیث مثنوی، ص ۳۵.

۳. قی: سایه. مخفَف قیء.

{ من وحی در می‌رسد... }

(۳۶۶۰) چون شما تاریک بودم در نهاد^۱ وحی خورشیدم چنین نوری بداد
من نیز از حیث نهاد مانند شما تاریک و تیره بودم، ولی وحی خورشید حقیقت به نهاد
من روشنی بخشید. [مراد از این تاریکی، وجه جسمانی آن بزرگان است که به هر حال به
نوعی مقید به مقتضیات جسمانی هستند.]

(۳۶۶۱) ظلمتی دارم، به نسبت با شُموس^۲ نور دارم بهر ظلماتِ نفوس
نسبت به خورشیدهای تابان و شُموس فروزان، تیرگی دارم، ولی برای برطرف کردن
تاریکی نفوس انسانی، نور و روشنی دارم. [مراد از ماه، نبی یا ولی خداست. و مراد از
«شُموس»، تجلیات صفات الهی است که آن ماه (ولی یا نبی)، آنرا باز می‌تاباند.^۳]

(۳۶۶۲) ز آن ضعیفم تا تو تابی آوری که نه مرد آفتابِ انوری
سبب ضعف و ناتوانی من این است که تو طاقت نور مرا بیایی و خود را به مرتبه
آشنایی با من برسانی، زیرا که تو مرد آفتاب فروزان نیستی، پس لیاقت آن را نداری.

(۳۶۶۳) همچو شهد و سرکه، در هم بافتم تا به بیماری جگر، ره یافتم
همان‌گونه که انگبین و سرکه را باهم می‌آمیزند و به سرکنگبین تبدیل می‌کنند تا به سوی
بیماری و مرضی که در جگر است راه یابد و آن را درمان کند، من نیز آمیزه‌ای از روحانیت و
بشریت هستم تا برای آدمیان، اُسوه و سرمشق کمال‌جویی باشم و امراض و نواقص روحی
آنان را برطرف سازم. و اگر تجرید محض داشتم نمی‌توانستم الگو و سرمشق خلایق باشم.

(۳۶۶۴) چون ز علت و رهیدی، ای رهین سرکه را بگذار و می‌خور انگبین
ای که گرفتار بیماری هستی، همینکه از دام بیماری رهیدی سرکه را رها کن و غسل بخور.
[در اینجا سرکه، کنایه از صفات بشری و اوصاف مادی است و منظور از انگبین، اوصاف روحانی.]

۱. نهاد: سرشت و طبع.

۲. شُموس: جمع شمس به معنی خورشید.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۸۷.

(۳۶۶۵) تختِ دل معمور شد، پاک از هوا بر وی الرَّحْمَن، عَلَی الْعَرْشِ^۱ اِشْتَوِی
وقتی که تختگاه دل از هوی و دغا پاک شد، حق تعالی بر آن دل، تکیه زند. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۵ سوره طه: الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اِشْتَوِی. «خداوند بر عرش مستولی است.»]

(۳۶۶۶) حُکَم، بر دل بعد از این بی واسطه حق کند، چون یافت دل این رابطه
پس از این، حق تعالی بیواسطه بر دل حکم می کند، البته به شرط آنکه دل، این رابطه را پیدا کند. [پس از آنکه تختگاه دل از پلیدی و هوی پاک شد و به معارفِ برین الهی آباد گردید، حق تعالی بیواسطه بر آن دل حکومت می کند.]

(۳۶۶۷) این سخن پایان ندارد، زید کو؟ تا دهم پندش که: رسوایی مجو
این سخن که اسرار و حقایق معنوی را بازگو می کند، پایان پذیر نیست، کو زید؟ تا او را پند دهم و به او بگویم که این قدر اسرار غیب را فاش مکن.

بازگشتن به حکایت زید

(۳۶۶۸) زید را اکنون نیایی، کو گریخت جَسْت از صَفِّ نِعال^۲ و نَغْل ریخت^۳
اینک دیگر زید را پیدا نخواهی کرد زیرا که او شتابان از حیطه بشری گریخته است و به آن جهان رفته است و اثری از او برجای نمانده است، و گویی که در حال گریز از این جهان، کفش خود را در کفش کن دنیا باقی گذاشته است. [اکبر آبادی می گوید: وجود [عنصری] بشری را به کفش تشبیه کرده است.^۴]

(۳۶۶۹) تو که باشی؟ زید هم خود را نیافت همچو اختر که بر او خورشید تافت
تو کیستی که بتوانی زید را پیدا کنی؟ زیرا خود زید هم خودش را پیدا نکرد. او همچون ستاره ای بود که خورشید بر او تابید و ناپدید و محو شد. [وقتی که حق، جلوه کند

۱. غُوش: ر. ک. بیت شماره (۳۴۸۷) همین دفتر.

۲. صَفِّ نِعال: پای ماچان، کفش کنی، ر. ک. بیت شماره (۱۶۳۵).

۳. نَغْل ریختن: کنایه از به شتاب دویدن.

۴. ر. ک. پیشین، ص ۲۹۳.

دیگر وجودی برای طالب نمی‌ماند و هرچه هست اوست، زیرا که شمس حقیقت تابیدن گرفته و دیگر اختران و ستارگانی که نور وجود خود را از او گرفته‌اند، ظهوری ندارند بلکه فانی و محو در او می‌شوند. این مقام را مقام «فناء»^۱ گویند. حاج ملاهادی سبزواری گوید: «پس آنجا که قیام حضرت قیوم است، زید و عمرو فانی است. چنانکه اختران که در شب ظهور دارند. چون خورشید تابان طلوع کند، وجود دارند ولی ظهور ندارند و نور، بکلی منسوب به خورشید است...»^۲]

(۳۶۷۰)

نئی ازو نقشی بیابی، نئی نشان نئی گهی یابی به راه کھکشان
از زید، نه نقشی می‌یابی و نه نشانی پیدا می‌کنی و نه گاهی در راه کھکشان می‌یابی،
یعنی از آن راهی که زید رفته هیچ نشان و علامتی نخواهی یافت. [کھکشان، گروه عظیمی از
ستارگان و اجرام سماوی است، کھکشانها در عالم به صورت جزایری درآمده‌اند که به وسیله
فضای رقیقی از یکدیگر جدا می‌شوند... کھکشان یا کاهکشان به کاو ریخته شباهت دارد.^۳]

(۳۶۷۱)

شد حواس و نطق با پایان ما محو علم و دانش سلطان ما
حواس ظاهری و باطنی ما و قوه ناطقه تابان ما، محو نور علم سلطان ما شد. [مولانا
در اینجا از حال زید متوجه احوال عرفا می‌شود. همان‌طور که هستی زید در طلوع خورشید
حقیقت، محو و فانی شد، همین‌طور همه عرفا وجود خود و اوصاف بشری خود را در ذات
حق محو می‌کنند.^۴]

(۳۶۷۲)

حس‌ها و عقل‌هاشان در درون موج در موج لدینا مُحَضَّرُونَ
حواس آنان در درون، موج در موج در نزد خداوند حاضر است. چنانکه حق تعالی
فرموده است: آنها در نزد ما حاضران‌اند. [اشاره است به آیه ۲۲ سوره یس: وَانْ كُلُّ لُثَّا جَمِيعٌ
لَدَيْنَا مُحَضَّرُونَ. «و کسی نیست از ایشان جز آنکه همگی‌شان نزد ما حاضر شوند.»]

۱. ر. ک. بیت شماره (۵۷) همین دفتر.

۲. شرح اسرار، ص ۸۸-۸۷.

۳. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۶۴۱.

۴. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۹۳.

چون شب آمد، باز وقتِ بار^۱ شد أَنْجُم^۲ پنهان شده، بر کار شد (۳۶۷۳)
همینکه شب فرا رسد، باز وقت اجازه دادن شروع می‌شود و ستارگان پنهان شده دوباره ظهور می‌کنند. [همین‌طور وقتی خورشید حق، نهان شد، سالک دوباره به خویش می‌آید و اسیر و بندیِ حواس و ادراکاتِ خود می‌شود.]

بیهوشان را وا دهد حق، هوش‌ها حلقه حلقه، حلقه‌ها در گوش‌ها (۳۶۷۴)
حق تعالی به آنان که مدهوش و مستغرق گشته‌اند، دوباره هوشیاری می‌دهد. در حالی که آن هوش‌ها در گوش صاحبانش همچون حلقه‌هایی است به هم پیوسته. [یعنی هر صاحب هوشی که هوشش به او پس داده شود و به صحو آید، بر گوش جان وی، حلقه‌های متعدد علوم و حقایق در حالی که حلقه اندر حلقه است به وی عطا می‌شود.^۳]

پایِ کوبان، دست‌افشان در ثَنَا نَازُ نازان^۴: رَبَّنَا أَحْيَيْنَا (۳۶۷۵)
این مدهوشان مستغرق در آن هنگام که از حالت محو به صحو و از فناء به بقاء می‌آیند، پایکوبان و دست‌افشان در حالی که حمد و ثناء می‌گویند با فخر و ناز اظهار می‌دارند: ای پروردگار ما، ما را زنده کردی.^۵ [مصرع دوم اشاره است به آیه ۱۱ سوره غافر: قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاَحْيَيْنَا اِثْنَيْنِ... «گفتند: ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی...» مفسران دو مرگ و دو حیات را اینچنین برشمرده‌اند: ۱. مرگ کالبد عنصری ۲. حیات یافتن در برزخ ۳. مرگ برزخی ۴. حیات در قیامت.]

آن جُلُود^۶ و آن عِظَام^۷ ریخته فارسان^۸ گشته غُبار انگيخته (۳۶۷۶)
مولانا از اینجا تا چند بیت دیگر، مسأله رستاخیز را مطرح می‌کند و می‌گوید: پوستها و

۱. بار: رخصت و اجازه.

۲. أَنْجُم: ستارگان. جمع نَجْم.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۳۳۲.

۴. ناز، نازان: در حال ناز کردن. مخفّف نازان نازان.

۵. ر. ک. پیشین، ص ۱۲۳۲.

۶. جُلُود: جمع جِلْد به معنی پوست.

۷. عِظَام: جمع عَظْم به معنی استخوان.

۸. فارسان: سواران جمع فارس.

استخوانهای پوسیده و ریخته شده آن‌گونه زنده می‌شوند که سواران در جنب و جوش خود، گرد و غبار می‌انگیزند.

(۳۶۷۷) حمله آرند از عدم، سویی وجود در قیامت، هم شکور^۱ و هم گنود^۲
روز رستاخیز همگان از عدم به سوی عرصه وجود می‌شتابند در حالی که برخی از آنان سپاسگزارند و برخی ناسپاس.

(۳۶۷۸) سر چه می‌پیچی؟ گنی نادیده‌ای در عدم ز اول نه سر پیچیده‌ای؟
چرا سرت را برمی‌گردانی و خود را به ندیدن می‌زنی؟ یعنی چرا از رستاخیز و حیات جاودان آن جهان روی برمی‌گردانی؟ در حالی که در عدم هیچگونه اعراضی نکردی. [اکبرآبادی معتقد است که این بیت متوجه منکران رستاخیز و حشر می‌تواند باشد].^۳

(۳۶۷۹) در عدم افشوده بودی پای خویش که مرا که بر گنبد از جای خویش؟
در عالم عدم، پافشاری می‌کردی و سخت ایستاده بودی، یعنی با زبان حال می‌گفتی: چه کسی می‌تواند مرا از عدم به وجود بیاورد؟ [در سوره اسراء، آیه ۴۹ آمده است: وَ قَالُوا اِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا اَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا؟] «و منکران روز رستاخیز گویند: آیا پس از آنکه ما به استخوانی پوسیده و عنصری خاکی بدل شدیم دوباره آفرینش نو می‌یابیم؟» [

(۳۶۸۰) می‌نبینی صنع ربانیت را که کشید او موی پیشانیت را؟
آیا تو آفرینش ربانی را نمی‌بینی که حضرت حق تعالی از موی پیشانی‌ات کشید و تو را به عالم وجود آورد؟ [موی پیشانی کشیدن، کنایه از تسلط داشتن و تصرف نمودن است، چنانکه در سوره هود، آیه ۵۶ فرماید: مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا. «هیچ جنبیده‌ای نیست جز آنکه حق تعالی او را در قبضه تصرف خود دارد.»]

۱. شکور: بسیار شکرگزار.

۲. گنود: بسیار ناسپاس.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۲۹۵.

(۳۶۸۱) تا کشیدت اندرین انواع حال که نبودت در گمان و در خیال
حق تعالی تو را از مرحله‌ای به مرحله‌ای و از حالی به حالی دیگر درآورد. آنسان که
در وهم و گمانت نیز خطور نمی‌کرد.

(۳۶۸۲) آن عدم او را هماره بنده است کار کن دیو! سلیمان زنده است
عالم عدم هماره بنده و مطیع حضرت حق است. ای دیو، خدمت کن که سلیمان (ع)
زنده است.

(۳۶۸۳) دیو می‌سازد جَفَانِ کَالْجَوَابِ زَهره نئی تا دفع گوید یا جواب
دیو، کاسه‌های بزرگ می‌سازد مانند حوضها. ولی جرأت ندارد آن کار را نکند یا
جواب دهد. [اشاره است به آیه ۱۳ سوره سبأ: يَفْعَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَ
جَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ... «دیوان برای سلیمان، پرستشگاههایی می‌ساختند و
تمثالهایی پدید می‌آوردند و ساتگین‌هایی همانند حوض می‌ساختند...»]

(۳۶۸۴) خویش را بین: چون همی لرزی ز بیم؟ مر عدم را نیز لرزان دان مُقیم
بین خودت چگونه از ترس عدم می‌لرزی؟ عدم را نیز از ترس خدا هماره لرزان بدان.
[مراد از «عدم» نیستی محض نیست، بل صورت‌ها علمیه موجودات در علم حضرت
باری تعالی است.]

(۳۶۸۵) ور تو دست اندر مَنَاصِب^۱ می‌زنی هم ز ترس است آنکه جانی می‌کنی
اگر تو نسبت به مناصب و مُلک و مال توجه بسیار کنی و در به دست آوردن آن
بکوشی، این تلاش و سعی در عرصهٔ مادیات ناشی از ترس و بیم است. [انسان ظاهربین و
دنیاگرا، همیشه مقهور ترس‌های موهوم و پوچ است، ترس از نداری و فقر، ترس از حرمان و
دور افتادن از عیش و راحت، ترس از عقب افتادن در رقابت با دیگران در عرصهٔ منصب‌های
دنوی و... در حالی که ترس او بی‌مورد است، درست مانند کسی است که در تاریکی شب
می‌ترسد و برای آنکه به خود جرأت دهد، شروع می‌کند به خواندن آواز. معلوم است که در

۱. مَنَاصِب: جمع مَنَصَب. مقام و پایه.

بحبوحهٔ بیم و هراس، کسی آواز خواندنش گُل نمی‌کند بلکه این کار، عکس‌العملی است در
قبال آن ترسِ موهوم.^۱

(۳۶۸۶) هر چه جز عشقِ خدایِ اَحْسَن است گر شِکرِ خواری است، آن جان‌کُندن است
هر چیزی که غیر از عشقِ خدایِ جمیل است، گرچه صورتاً شیرین و گوارا باشد، ولی
از حیث باطن، نوعی جان‌کندن و شکنجه است.

(۳۶۸۷) چیست جان‌کندن؟ سوییِ مرگ آمدن دست در آبِ حیاتِ نازدن
جان‌کندن چیست؟ جان‌کندن، به طرف مرگ آمدن و دست در آب حیات نزدن است.
[عشقِ خدایی همچون آب حیات است، هر که فارغ از این عشق باشد مُرده است.]

(۳۶۸۸) خلق را دو دیده در خاک و ممات^۱ صد گمان دارند در آبِ حیات
مردم، دو چشم خود را فقط در خاک و مرگ منحصر کرده‌اند، و خیال کرده‌اند که هر
کس بمیرد خاک می‌شود و نابود می‌گردد و دربارهٔ آب حیات، صد نوع حدس و گمان دارند.
[اکبرآبادی گوید: خاک ممات عبارت از غیر حق است و آب حیات، همانا معرفت و عشق^۲.]

(۳۶۸۹) جهد کن تا صد گمان گردد نَوَد شب برو، و تو بخُسی، شب رود
کوشش کن تا صد گمانت به نود گمان کاهش یابد، یعنی تا می‌توانی بکوش تا این
گمانهای بی‌اساس، تقلیل یابد. و در شب بشریت سلوک کن و راه برو، و اگر بخوابی شب جهان
سپری می‌شود و صبح قیامت برآمد و تو نادم و توبه‌کار شوی و در آن روز هیچ عذری
پذیرفته نیست.

(۳۶۹۰) در شبِ تاریک، جُویِ آن روز را پیش کن آن عقلِ ظلمت‌سوز را
آن روز پُر فروزِ قیامت را در همین شبِ ظلمانی دنیا طلب کن، و آن عقلِ ظلمت‌سوز
را پیشوای خود کن. [عقل معاد را راهنمای خود کن نه عقل معاش را، تا از کمند نفس برهی.]

۱. ممات: مُردن، مُردگی.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۲۹۷.

(۳۶۹۱) در شبِ بَدْرَنگ، بس نیکی بُود آبِ حیوان، جُفتِ تاریکی بُود
در شبی که رنگی نامطبوع دارد، بسیاری نیکی‌ها وجود دارد و آب حیات، جفت و
قرین تاریکی‌هاست. [در همین دنیا که از حیث حجاب و پوشانندگی مانند شب تاریک و
دیجور است می‌توان به نور معرفت و یقین راه یافت، به شرط آنکه دیده دل گشوده باشد. زیرا
که معروف چنین است که آب حیات نیز در میان تاریکی‌ها قرار دارد. پس در دل تاریکی دنیا،
جراغ فروزان حقیقت می‌درخشد. بکوش تا بیایی.]

(۳۶۹۲) سر ز خُفتن کی توان برداشتن؟ با چنین صد تخمِ غفلت کاشتن
با کاشتن تخم چنین غفلت‌های بیشمار، کی می‌توانی سر از خواب برداری؟

(۳۶۹۳) خوابِ مُرده، لقمهٔ مُرده یار شد خواجه خفت و دزدِ شب بر کار شد
خوابِ مُرده و لقمهٔ مُرده یاور هم شده‌اند، خواجه خوابید و دزد به کار خویش
پرداخت. [یعنی بر اثر پیروی از هوی و هوس، شیطان، سرمایهٔ عُمرت را ربود و رفت. لقمهٔ
حرام تناول کردن باعث می‌شود که چشم دل از دیدن جمالِ حق در خواب شود و وقتی خواب
غالب شد، غفلت پیش می‌آید و دزدان شیطانِ صفت نیز سرمایه‌های معنوی او را به یغما
می‌برند.]

(۳۶۹۴) تو نمی‌دانی که خصمانت کی‌اند ناریان، خصمِ وجودِ خاکی‌اند
ای انسان تو نمی‌دانی که دشمنانت کی‌اند و کیستند. بدان که آتشیان (شیاطین، آنها که
از گوهر آتش آفریده شده‌اند). دشمن و بدخواه خاکیان (آدمیان، آنها که از گوهر خاک آفریده
شده‌اند). هستند.

(۳۶۹۵) نار، خصمِ آب و فرزندانِ اوست همچنان که آب، خصمِ جانِ اوست
آتش، دشمن آب و فرزندانِش است، همان‌طور که آب، دشمن جانِ آتش است.
[تمثیلی است از جدال شیطان و انسان.]

(۳۶۹۶) آب آتش را کُشد زیرا که او خصمِ فرزندانِ آب است و عَدُو
آب، آتش را می‌کشد، زیرا که آتش، دشمن فرزندانِ آب است.

(۳۶۹۷) بعد از آن این نار، نارِ شهوت است کاندرا او اصلِ گناه و زَلَّتْ^۱ است علاوه بر آنکه آتش را شیطان گفتیم، مراد از این آتش، آتش شهوت است، زیرا شهوت، اصل و ریشه هر گناه و لغزشی است.

(۳۶۹۸) نارِ بیرونی به آبی بفسرد نارِ شهوت تا به دوزخ می‌برد آتش بیرونی با مقداری آب، افسرده خاموش می‌شود، ولی آتش شهوت، صاحبش را به دوزخ می‌کشانند. [آتش شهوت کجا و آتش عنصری کجا؟! یعنی آتش شهوت بسی قهارتر و خانمانسوزتر است.]

(۳۶۹۹) نارِ شهوت می‌نیارآمد به آب ز آنکه دارد طَبْعِ دوزخ در عذاب آتش شهوت و آتش غریزه با آب، آرام نمی‌گیرد، زیرا که آتش شهوت، در معذب کردن آدمیان سرشت دوزخی دارد. یعنی همان‌طور که دوزخ، هماره نعره می‌کشد و هَلْ مِنْ مَزِید می‌گوید، شهوات نفسانی نیز به هیچ چیز قانع نمی‌شود.

(۳۷۰۰) نارِ شهوت را چه چاره؟ نورِ دین نُورُكُمْ إطفاءُ نارِ الکافرین آتش شهوت را با چه چیز باید چاره کرد؟ با نور دین و ایمان. ای مؤمنان، نور شما خاموش کننده نار کافران است. [مصرع دوم از حیث عبارت و ترکیبات، مقتبس است از سوره صف، آیه ۷: يُرِيدُونَ لِیُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. «خواهند که کافران، نور خدا را با گفتار خود خاموش سازند. در حالی که خدا نور خود را کامل کند گرچه کافران را خوش نیاید.» ضمناً اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۴۹) دفتر دوم آمده است.]

(۳۷۰۱) چه گُشد این نار را؟ نورِ خدا نورِ ابراهیم را ساز اوستا این آتش شهوت را چه چیز خاموش می‌کند؟ نور خدا آن را خاموش می‌کند. تو بکوش تا نور ابراهیم را چراغ هدایت خود سازی.

تا ز نارِ نفسِ چون نَمُروِدِ^۱ تو وا رَهْد این جسمِ همچون عُوْدِ^۲ تو (۳۷۰۲)
تا اینکه جسم تو که مانند چوب است از آتش نفس تو که مانند نَمُروِد، سرکش و
ویرانگر است، برهد.

شهوَتِ ناری به راندن گم نشد او به ماندن کم شود، بی هیچ بُدِ^۳ (۳۷۰۳)
شهوَتِ نفسانی با راندن و زائل کردن کاستی نمی‌گیرد، ولی این شهوات، تنها وقتی
نقصان می‌گیرد که به خواهش و میل آن بی‌اعتنایی گردد.

تا که هیزم می‌نهی بر آتشی کی بمیرد آتش از هیزمِ کُشی؟ (۳۷۰۴)
به عنوان مثال، تا وقتی که هیزم بر آتش می‌گذاری، آتش از آن هیزم‌های نهاده شده کی
خموش و افسرده می‌گردد؟ بلکه با این کار زبانه آن تیزتر و بلندتر می‌گردد.

چون که هیزم بازگیری، نار، مُرد ز آنکه تَقَوی، آب، سویی نار بُرد (۳۷۰۵)
ولی همینکه هیزم بر آتش نگذاری، آتش، خود به خود رو به خاموشی می‌رود. زیرا که
تقوا، آب را به سوی آتش می‌برد. [تَقَوی در این بیت در معنی لغوی آن به کار آمده، ضمن
آنکه معنی اصطلاحی را نیز متبادر به اذهان می‌کند. تقوی در اینجا یعنی خودداری و پرهیز از
نهادن هیزم بر آتش، همین‌طور غذاهای نفسانی در حکم هیزم است و موجب شعله‌ور شدن
آتش نفس می‌گردد، اگر نفس را از غذاهای مخصوص خود دور نگه‌داریم آتش حرص و ولع
آن فرو می‌کشد. تقوای مصطلح نیز در واقع تقویت نکردن آتش شهوت است.]

کی سیه گردد به آتش رویِ خوب؟ کو نهد گُلِ گوشت از تَقَوی القلوب؟ (۳۷۰۶)
به عنوان مثال، روی خوب و زیبا کی از آتش، سیاه می‌گردد؟ آنکه تقوای قلب را بر
روی باطن خود بگذارد و رخسار روح را با سرخاب تقوا، رنگین و زیبا کند، کی این باطن از
آتش و دود شهوات، سیاه می‌گردد؟ [مصرع دوم اشارت است به آیه ۳۲ سوره حج: وَ مَنْ
يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ. «و هر که محترم داند شعائر خدا را بدان که این کار از

۱. نَمُروِد: ر.ک. بیت شماره (۱۱۸۹) همین دفتر.

۲. عود: مطلق چوب، درختی است در هند که چوب آن را می‌سوزانند برای بوی خوش آن.

۳. بُد: گزیر.

تقوای دل سرچشمه می‌گیرد.» پس مولانا در ابیات اخیر فرمود که چاره شهوات لجام گسیخته، نور دین و ایمان و تقوی و خویشندن داری است. و إِلَّا لقلقه لسان و الفاظ پرطمطراق، موجب ایمان قلبی نمی‌شود. [

آتش افتادن در شهر به ایام عمر (رض)

تمثیل: در دوران عمر، آتش به شهر افتاد، آتشی که سنگ‌ها را همانند چوب خشک می‌سوزاند. ساختمانها و بناها و آشیانه‌های پرندگان و بالهای آنها در کام آتش می‌سوخند. آتش، چنان تیز و خشمگین بود که نیمی از شهر را فرا گرفته بود. حتی آب هم نمی‌توانست حریف آن شود. زیرا همینکه آب به نزدیکی آن می‌رسید، گام واپس می‌نهاد و در شگفت می‌شد. هرچه مردم مشک‌های آب و سرکه را بر سر آتش ریختند اثری نکرد و بلکه بر تیزی و خروش آن افزود. زیرا این آتش از عالمی دیگر مدد می‌شد. مردم ناچار نزد عمر آمدند و سبب آن را پرسیدند. عمر گفت: این آتش، چیزی نیست مگر برخاسته از بخل و آزمندی شما. آب و سرکه‌ای که روی این آتش می‌ریزید سود نمی‌بخشد. این کار بیهوده را رها کنید و به جای آن بروید به بینوایان کمک کنید. مردم گفتند: ما مردمی جوانمرد و بخشنده‌ایم و هماره به بینوایان کمک کرده‌ایم. عمر گفت: این بخشش‌هایی که مدعی آن هستید همه از روی رنگ و ریاست و نه از بهر خداست. در احسان و بخشش باید دو چیز را مراعات کنید: یکی آنکه مال را به غیر مستحق ندهید. زیرا این کار مانند این است که تیغی به دست زنگی مست بدهید. دوم اینکه باید فقط برای رضای حق، احسان کنید و نه از روی ریا و دغا.



ماخذ این داستان، روایتی است در نوادرالاصول، از محمد بن علی حکیم ترمذی، چاپ اسلامبول، ص ۱۶۱؛ و نیز کتاب دلائل النبوة، چاپ حیدرآباد، ص ۲۱۲.
در اینجا متن عربی نوادرالاصول را ترجمه می‌کنیم:

از نافع، وی گفت: آتشی انبوه برخاست و همه چیز را به کام خود اندر ساخت. عمر بیامد، ورا از این رخداد عظیم آگاهاندم. او بر منبر، فراز آمد و پس از حمد و ثنای حق تعالی گفت: ای مردم؛ با دادن صدقه، آتش را خاموش و فسرده سازید...



منظور تمثیل مذکور اینست: برای رفع هر بلایی باید صدقه صادقانه داد. نه صدقه طمع‌کارانه و ریایی.

آتشی افتاد در عهدِ عُمَر همچو چوبِ خشک، می‌خورد او حَجَر^۱
(۳۷۰۷)
در زمانِ عُمَرِ آتشی بر شهر افتاد که حتی سنگ را مانند چوبِ خشک می‌خورد و می‌سوزاند.

در فتاد اندر پنا و خانه‌ها تا زد اندر پَرِ مرغ و لانه‌ها
(۳۷۰۸)
آتش به بناها و خانه‌ها سرایت کرد، حتی لانه‌ها و آشیانها و پر مرغان را نیز سوزانید.

نیم شهر از شعله‌ها آتش گرفت آب می‌ترسید از آن و می‌شگفت
(۳۷۰۹)
نصف شهر از شعله‌ها آتش گرفت و سوخت. آب از آن آتش می‌ترسید و از این‌گونه التهاب و شعله‌وری در شگفت می‌شد.

مَشک‌هایِ آب و سرکه می‌زدند بر سرِ آتش کسانِ هوشمند
(۳۷۱۰)
مردم برای فرو نشانیدن آتش، مشک‌های پر از آب و سرکه را به روی آتش می‌ریختند. [گفته‌اند که «سرکه» حاوی اسید استیک است و چون در آتش ریخته شود گاز انیدریک کربنیک تولید شود که موجب فرو نشانیدن آتش است.^۲]

آتش از استیزه، افزون می‌شدی می‌رسید او را مدد از بی‌حدی
(۳۷۱۱)
ولی آتش بر خشم و التهابش افزوده می‌شد، گویی که از عالم بی‌انتها تغذیه و مدد می‌شد.

خلق آمد جانبِ عُمَرِ شتاب کاتش ما می‌نمیرد هیچ از آب
(۳۷۱۲)
مردم شهر، شتابان نزد عمر آمدند و گفتند: آتش ما از هیچ نوع آب خموش و افسرده

۱. حَجَر: سنگ.

۲. از افاضاتِ دکتر عبدالکریم سروش به نقل از شرح مثنوی (دکتر شهیدی)، ج ۴، ص ۲۱۷.

نمی‌شود.

(۳۷۱۳) گفت: آن آتش ز آیاتِ خداست شعله‌ای از آتشِ ظلمِ شماست
عمر گفت: این آتش از نشانه‌های خداوند است. اما در واقع شعله‌ای است که از آتش
بُخل و ستم شما برخاسته است.

(۳۷۱۴) آب، بگذارید و نان قسمت کنید بُخل، بگذارید اگر آلِ منید
آب را ترک کنید و به بینوایان، نان بدهید و میان آنان ارزاق تقسیم کنید، و اگر پیرو من
هستید دست از تنگ‌چشمی و بُخل بکشید.

(۳۷۱۵) خلق گفتندش که: در بگشوده‌ایم ما سَخّی و اهلِ فتوّت بوده‌ایم
مردم شهر به عمر گفتند: در خانه‌هایمان را گشوده‌ایم و ما مردمی بخشنده و دست و
دل‌باز و جوانمردیم. [فتوّت: در لغت به معنی جوانمردی است. لیکن در اصطلاح صوفیان،
تعاریف متعدّدی از آن شده است به طوری که نمی‌توان به تعریفی جامع و مانع دست یافت. از
آن جمله دو نوع تعریف کلی برای آن اظهار کرده‌اند: یکی تعریف فتوّت در عُرف عام و
دیگری تعریف خواص. در تعریف اوّل گفته‌اند: فتوّت عبارت از این است که انسان، خود را به
زیور صفات اخلاقی نیک و پسندیده درآورد به گونه‌ای که از دیگران، ممتاز باشد. و اما
خواص گفته‌اند: ظهور نور فطرت انسانی و غلبه آن بر ظلمتِ صفات نفسانی، تا اینکه صفات و
فضائل برین اخلاقی، ملکه وجود آدمی شود و رذیلت‌ها و زشتی‌ها بکلی محو شود.^۱ باز
گفته‌اند: فتوّت، ایثار کردن است، غیر را برخود ایثار نمودن. یا: فتوت، حقیر کردن نفس و
بزرگ داشتن حرمت مسلمین است^۲ و... اتفاقاً یکی از مباحث جالب تصوّف ایران، مسلک
جوانمردی است.]

(۳۷۱۶) گفت نان در رسم و عادت داده‌اید دست از بهرِ خدا نگشاده‌اید
عمر گفت: شما نان را از روی رسم و عادت داده‌اید، آن هم برای نشان دادن سخاوت

۱. مقتبس از کتاب فتوّت‌نامه سلطانی، ص ۹.

۲. ر. ک. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۵۶.

خود. بنابراین سخاوت شما برای رضای خدا نبوده است.

(۳۷۱۷) بهرِ فخر و بهرِ بَؤش^۱ و بهرِ ناز نه از برایِ ترس و تقوی و نیاز بلکه بخشندگی و سخاوت شما فقط برای فخرفروشی و ریاکاری است، نه آنکه از ترس خدا و به واسطه تقوا و نیاز به درگاه خدا باشد.

(۳۷۱۸) مال، تخم است و به هر شوره مَنه تیغ را در دستِ هر رَهزَن مَدِه مال همچون تخم و بذر گیاه است. نباید به هر شوره زاری ریخته شود. تو نباید تیغ تیز را به دست هر دزد و راهزنی بدهی. [اتفاق نیز باید هم خالصانه انجام شود و هم در جای خود. اگر مال به غیر مستحق داده شود مانند بذرافشانی در زمین شوره‌زار است که هیچ حاصلی نمی‌دهد. یا مانند اینست که تیغ را به دست زنگی مست بدهی. مسلماً اینکار زیان به بار می‌آورد.]

(۳۷۱۹) اهلِ دین را بازدان از اهلِ کین همنشینِ حق بجو، با او نشین دینداران را از کین‌داران تشخیص و تمیز بده، و بکوش تا یاران حق را بیایی و با آنان بنشینی.

(۳۷۲۰) هر کسی بر قوم خود ایثار کرد کاغه^۲ پندارد که او خود، کار کرد هر کس معمولاً نسبت به قوم و کسانش بخشش و ایثار می‌کند، و آدم نادان خیال می‌کند که اگر بر کسانش چیزی بخشید واقعاً آدم سخاوتمندی شده است. [چنانکه حضرت مسیح (ع) گفتاری دارد که مضمون آن چنین است: اگر فقط به آنکه به شما محبت کرده محبت کنید، کار مهمی نکرده‌اید، چون شیران نیز همینگونه عمل می‌کنند^۳.]

۱. بَؤش: خودنمایی، کَر و فَر.

۲. کاغه: گول، نادان.

۳. ر. ک. انجیل متی، باب پنجم، آیه ۴۷.

خداوند اختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی (کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ) و انداختن علی، شمشیر را از دست

خلاصه داستان

حضرت امیرمؤمنان علی (ع) روزی با یلی از یلان پُراوازه عرب پیکار کرد. در کشاکش این نبرد، حضرت، او را بر زمین افکند و تیغی رخشان از کام نیام برکشید تا کارش را تمام کند. در این هنگام، آن پهلوان شکست خورده از روی خشم و حقارت، آب دهانی بر رخساره تابناک آن بزرگ رادمرد افکند، زیرا مطمئن بود که دیگر کارش تمام است و امیدی بر ادامه زندگی نیست. ولی برخلاف این انتظار، دید که آن حضرت، بیدرنگ، شمشیر خود را بر زمین افکند و دست از هلاکت او برداشت. دیدگان بهت زده آن یل، نظاره گر این صحنه خیال انگیز و افسانه ای بود. در کوران شگفتی و حیرت بود که از او پرسید: تو که شمشیر بُرا و آبدار داشتی و من نیز در چنگ های نیرومند تو اسیر بودم، چرا مرا نکشتی؟ امیرمؤمنان پاسخ داد: شیر خدا و جنگاور راه حق، هرگز جان کسی را برای فرونشاندن عطش خشم و کین نمی ستاند، بلکه او تنها برخواست و اراده حق، گردن می نهد و بس.



امام محمد غزالی در کیمیای سعادت این داستان را به ایجاز نقل کرده است، «و از این بود که علی (رض) کافری را بیفکند تا بکشد، وی آب دهان در روی علی پاشید، و را دست برداشت و نکشت و گفت: «خشمگین شدم، ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته

باشم^۱».

✱

مولانا در این حکایت می‌گوید که هر عملی که به نام حضرت حق انجام می‌شود باید از انگیزه‌های نفسانی پاک باشد.

✱ ✱ ✱

(۳۷۲۱) از علی آموزِ اخلاصِ عمل شیرِ حق را دانِ مُطَهَّر^۲ از دَغَل^۳
اخلاص در عمل را باید از حضرت علی(ع) یاد بگیری، آن شیرِ حق را از هر حيله و
نیرنگی پاک و منزّه بدان.

(۳۷۲۲) در غَزَا^۴، بر پهلوانی دست یافت زود، شمشیری برآورد و شتافت
حضرت علی(ع) در یکی از جنگ‌ها بر پهلوانی غالب و چیره شد و بیدرنگ شمشیری
برون آورد که کارش را بسازد.

(۳۷۲۳) او خَدُو^۵ انداخت بر رویِ علی افتخارِ هر نبی و هر ولی
اما آن پهلوان، بر چهره آن حضرت، آب دهان انداخت، یعنی به روی مبارک او تف
کرد، همان شخصیت بزرگی که باعث افتخار پیامبران و سرافرازی اولیاء است.

(۳۷۲۴) آن خَدُو زد بر رُخی که رویِ ماه سَجده آرَد پیشِ او، در سَجده‌گاه
آن پهلوان بر چهره‌ای تُف انداخت که رویِ ماه، با همه بلندی‌اش در برابر آن صورت،
در سجده‌گاه سجده می‌کند.

(۳۷۲۵) در زمان، انداخت شمشیرِ آن علی کرد او اندر غَزائش کاهلی^۶
حضرت علی(ع) بیدرنگ شمشیر را از دستش انداخت و او در جنگ با آن یل عرب،

۱. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۱۷.

۲. مُطَهَّر: پاک و پاکیزه.

۳. دَغَل: حيله گری و نیرنگ.

۴. غَزَا: جنگ و کارزار.

۵. خَدُو: آب دهان، تُف.

۶. کاهلی: سُستی؛ «در غزا کاهلی کرد.» یعنی به کارزار ادامه نداد و دست از پیکار کشید.

سستی کرد، یعنی از حمله به او دست کشید.

گشت حیران آن مبارز زین عمل وز نمودن عفو و رحمت بی محل (۳۷۲۶)
آن پهلوان از این عمل حضرت، سخت حیرت کرد و از اینکه آن جناب، بی مناسبت و
در غیر جای خود، عفو و بخشش کرده شگفت زده شد.

گفت: بر من تیغ تیز افراشتی از چه افکندی؟ مرا بگذاشتی؟ (۳۷۲۷)
آن مبارز گفت: ای علی، تو که بر من شمشیر تیز کشیدی، پس چرا آن را از کف
انداختی و در ستیز با من انصراف نشان دادی؟

آن چه دیدی بهتر از پیکارِ من تا شدستی سست درِ اشکارِ من؟ (۳۷۲۸)
تو چه چیز دیدی که بهتر از جنگیدن با من و ریختن خونم بود؟ در نتیجه دست از
کارزارم کشیدی.

آن چه دیدی که چنین خشمِ نشست تا چنان برقی نمود و باز جَست؟ (۳۷۲۹)
چه چیزی دیدی که خشم و غضبت فرو نشست و خشم، برقی زد و دوباره خاموش
شد؟

آن چه دیدی که مرا زانِ عکسِ دید در دل و جان شعله‌ای آمد پدید؟ (۳۷۳۰)
چه دیدی که عکس و بازتاب آن دیدنت در دل و جانم آشکار شد؟ آنچه به تو نشان
داده‌اند، بازتابی در دل و جانم شعله‌ای زد، به عبارت دیگر دل من، از این مسأله از جا کنده
شد و دریافتم که این عمل تو ناشی از حقیقتی والاست.

آن چه دیدی برتر از کون و مکان که به از جان بود و بخشیدیم جان؟ (۳۷۳۱)
چه دیدی که از جهان هستی و کون و مکان هم بالاتر بود و از جان نیز بهتر بود و به
من جان بخشیدی؟

(۳۷۳۲) در شجاعت، شیرِ رَبَّانِیستی^۱ در مُرُوّت، خود که داند کیستی؟
 تو در شجاعت، شیرخدایی و در مرُوّت و جوانمردی کسی چه می داند که تو کیستی؟
 یعنی هیچکس نمی داند که تو چه مقام والایی داری.

(۳۷۳۳) در مُرُوّت، ابرِ موسیّ به تیه^۲ کآمد از وَی خوان^۳ و نانِ بی شبیه
 تو در مرُوّت و رادمردی مانند ابر موسی هستی در صحرای تیه که از آن ابر، خوان و
 نانِ بی ماندی بر قوم موسی نازل می شد.

(۳۷۳۴) ابرها گندم دهد کآن را به جهد پخته و شیرین کند مردم چو شهد^۴
 ابرهای آسمان، باعث رویش گندم زارها می شود، و مردم با جهد و تلاش خود با
 گندمها نان می پزند و مانند انگبین، شیرین می کنند. [درست است که از ابرها باران می بارد و
 گندمها از زمین، سر برمی آورند، ولی تا مردم، تلاش نکنند کی این گندمها به نان، تبدیل
 می شود؟]

(۳۷۳۵) ابرِ موسی پَرِ رحمت برگشاد پخته و شیرین، بی زحمت بداد
 ولی ابری که حضرت موسی برای قوم خود از خدا درخواست کرد، پره های رحمت
 خود را گسترده کرد و بر سر آنان سایه رحمت خود را افکند و بی زحمت و رنج، برای آن قوم،
 طعام پخته و گوارا آورد. [اشاره به آیه ۵۷ سوره بقره: ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ
 الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى... «ما برای شما از ابر، سایه انداختیم و برای شما مَنّ و سلوی فرستادیم...» در
 تفاسیر آمده است که مَنّ صمغی عسل گونه بود که بر تنه درختان ظاهر می شد. و سلوی نیز
 پرنده ای سرخ رنگ و خردک اندام بود.^۵]

۱. شیر ربّانی: شیر خدایی.

۲. تیه: در لغت به معنی حیرت و سرگردانی است و از اینرو به دشت و هامونی که مردم در آن، گم شوند،
 تیه می گویند.

۳. خوان: سفره.

۴. شهد: عسل، انگبین.

۵. در این باب رجوع شود به مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۱۶ و ابوالفتح رازی، ج ۱، ص ۱۸۷.

از برای پخته‌خواران^۱ کَرَمِ رحمتش افراشت در عالمِ عِلْمِ^۲ (۳۷۳۶)
برای آن کسان که بی‌هیچ زحمتی غذاهای آماده را می‌خوردند (قوم بنی‌اسرائیل).
پرچم رحمت خود را افراشت و در جهان آوازه یافت.

تا چهل سال آن وظیفه و آن عطا کم نشد یک روز از آن اهلِ رَجا (۳۷۳۷)
تا چهل سال، آن مقرری و نعمت الهی، از آن مردم امیدوار به رحمت خدا حتی برای
یک روز هم قطع نشد. [شارحی با دیدن لفظ «چهل» خیال کرده است که بیت فوق به آیه ۲۶
سوره مائده اشارت دارد. بیت مثنوی در مقام بازگو کردن نعمت‌های عطا شده به قوم
بنی‌اسرائیل است و آیه مذکور در مقام تخویف و توعید: فَإِنَّهَا مُعَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً
يَتِيهِونَ فِي الْأَرْضِ. «ورود به سرزمین مقدس (که مملو از خیر و برکت بود) تا چهل سال
بر آنان حرام گشت و ایشان در زمین سرگردان بودند.»]

تا هم ایشان از خسیسی خاستند گَنَدنا^۳ و تَرّه و خَس^۴ خاستند (۳۷۳۸)
تا اینکه این قوم از روی فرومایگی خود، اعتراض کردند و خواهان تره و چیزهای
پست شدند.^۵

اُمّتِ احمد که هستید از کِرام تا قیامت هست باقی آن طعام (۳۷۳۹)
ولی امت محمد(ص) که از نظر مناعت طبع و رادمردی، طبعی والا دارند از طعام
معنوی که بر آنها نازل شده است تا ابد بهره‌مند خواهند شد.

چون اَبِیْتُ عِنْدَ رَبِّي فاش شد يُطْعِمُ و یَسْقِی کنایت ز آش شد (۳۷۴۰)
این فرمایش حضرت نبی(ص) که: در حین به سرآوردن شب به صبح، پروردگارم مرا

۱. پخته خوار: آماده‌خوار. کنایه از کسی که بی‌هیچ زحمتی طعام آماده‌ای را می‌خورد، گدا. مراجعه شود به
بیت (۲۶۰۷) دفتر سوم.

۲. عِلْم: پرچم.

۳. گَنَدنا: تره، یکی از سبزی‌های خوردنی.

۴. خَس: خار و خاشاک، پست و فرومایه.

۵. ر. ک. بیت شماره (۸۱) به بعد.

غذا و آب می دهد، کنایه است از آن طعام معنوی. [اشاره است به حدیث: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَنْ الْوِصَالِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُوَصِّلُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ أَتَيْكُمْ مِثْلِي. إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَ يَسْقِينِي^۱. «حضرت رسول خدا، مسلمانان را از گرفتن روزه های پیایی (اینکه شخص روزه دار بی آنکه افطار نماید، دوباره نیت روزه کند و این کار را چند روز ادامه دهد). نهی کرد. یکی از مسلمانان به آن حضرت عرضه داشت: یا رسول الله، شما خود نیز روزه های پیایی می گیرید بی آنکه افطار کنید. آن حضرت پاسخ داد: کدامیک از شما مانند من توانید بود؟ من در پیشگاه خداوندی، شب را به صبح می رسانم و او مرا آب و غذا می دهد.»]

(۳۷۴۱)

هیچ، بی تأویل این را در پذیر تا درآید در گلو چون شهد و شیر بدون آنکه این حدیث را تأویل کنی، حقیقت آنرا قبول کن تا در گلو، مانند انگبین و شهد، شیرین و گوارا باشد. [حق تعالی رسول خدا را طعام بهشت می خوراند و می نوشانید. اما نه در عالم شهادت، بلکه در عالم مثال و عالم معانی و ارواح... و اعتراض معترض، بیجاست زیرا که از خوردن طعام در عالم مثال لازم نمی آید که صوم وصال نباشد. چرا که شخصی مثلاً در ایام رمضان در روز بخسبد و در عالم خواب که عالم مثال است چیزی بخورد و بنوشد، مضر صوم او نیست^۲.]

(۳۷۴۲)

ز آنکه تأویل است، واداد عطا^۳ چون که بیند آن حقیقت را خطا این بیت علت است برای بیت قبل: زیرا تأویل و جز و بحث، در حکم رد کردن عطا و بخشش است. و با این تأویل، حقیقت، مردود و انکار می شود. تأویل وقتی کنند که آن حقیقت را خطا بینند و قبول نکنند. پس تأویل، حقیقت را که در واقع عطای الهی است از آدمی دور می کند و عطیه معنوی الهی را پس می زند. بنابراین تأویل، سد باب کشف است^۴.

(۳۷۴۳)

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست عقل کل مغز است و، عقل ما چو پوست کسی که این حقایق را خطا بداند، ناشی از ضعف عقلانی اوست، عقل کل مغز است و

۱. احادیث مثنوی، ص ۲۶.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۳۰۰.

۳. واداد عطا: پس دادن و رد کردن بخشش و عطا.

۴. مقتبس از شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۳۰۱.

عقل جزئی^۱ ما پوست و قشر به شمار می‌رود.

(۳۷۴۴) خویش را تأویل کن^۲، نه اخبار را مغز را بد گوی، نئی گلزار را
ای کسی که حقایق را بر مبنای وهم و خیال و هوای خود تأویل می‌کنی، اخبار و
احادیث بزرگان را بی جهت تأویل مکن، بلکه خود را تأویل کن. اگر نقصی هم باشد از مغز و
ادراک توست نه از گلزار معنا. [یعنی رأی و نظر شخصی‌ات را ترک کن و بین خدا و رسول
چه می‌گویند.]

(۳۷۴۵) ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای^۳ واگو از آنچه دیده‌ای
ای حضرت امیرمؤمنان، علی(ع) تو که سراسر، عقل و بینشی، جلوه‌ای از مشاهدات و
مکاشفات خود را برای ما بیان کن.

(۳۷۴۶) تیغِ حلمت^۴، جانِ ما را چاک کرد آبِ علمت^۵، خاکِ ما را پاک کرد
شمشیر شکیبایی و وقارت، جانِ ما را چاک کرد و فدایی تو نمود. و
آب حیات داشت، وجود ما را از پلیدی‌های کفر و نادانی شستشو داد و طاهر نمود.

(۳۷۴۷) بازگو دانم که این اسرارِ هوست زآنکه بی‌شمشیر کشتن کارِ اوست
آن حقایق را برایم بگو که اینها همه از اسرار آن خدایی است که بدون آلت و ابزار
می‌کشد. [یعنی فعل تو، همان فعلِ حقّ است که بدون شمشیر و علل و اسباب می‌کشد.]

۱. ر. ک. عقل جزوی، بیت شماره (۱۱۰۹) همین دفتر.

۲. خویش را تأویل کردن: عبارت از آن است که طریق فکر و نظر را بگذاشته و به آنچه مراد خدا و رسول
خداست ایمان آورده و از حضرت واهب العظیّات، منتظر کشف آن باشد (شرح منتهی ولی‌معتمد اکبرآبادی،
دفتر اول، ص ۳۰۲). رجوع شود به بیت (۱۰۸۰) همین دفتر.

۳. شمه: چیز اندک، بخشی کم، در عربی این کلمه به معنی یک بار بوییدن است، از این رو در فارسی معنی
اندک از آن گرفته شده است.

۴. تیغِ جَلَم: بردباری و حلمی که همچون شمشیر تیز کارا و برنده است. اضافه تشبیهی است از نوع اضافه
مُشَبَّه به مُشَبَّه‌به.

۵. آبِ علم: علمی که همچون آب، حیات‌بخش است. این نیز اضافه تشبیهی است.

(۳۷۴۸) صانع بی‌آلت و بی‌جارحه^۱ واهب^۲ این هدیه‌های رابحه^۳
آن خدایی که بدون ابزار و وسیله می‌آفریند و ارمغانهای سودمند به آفریدگان خود عطا
می‌کند.

(۳۷۴۹) صد هزاران می‌چشاند هوش را که خبر نبود دو چشم و گوش را
این صانع، صدها هزار از انواع معارف به هوش درونی ما می‌چشاند در حالی که چشم
و گوش، کوچکترین آگاهی از آن پیدا نمی‌کنند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۴۰۶) دفتر سوم.]

(۳۷۵۰) بازگو، ای بازِ عرشِ خوش‌شکار تا چه دیدی این زمان از کردگار؟
ای بازِ بلندپروازِ عالمِ افلاک که صیده‌های معنوی و معرفتی می‌کنی، اینک از جانب
پروردگار چه دیدی؟ برایم بگو.

(۳۷۵۱) چشمِ تو، ادراکِ غیبِ آموخته چشم‌هایِ حاضران، بردوخته
ای علی، چشمِ حق‌بینِ تو اسرارِ عالمِ غیب را دیده و آموخته، ولی چشم‌هایِ عادی
نمی‌توانند آن حقایق و اسرار را مشاهده کنند و به گُنه آن پی ببرند. [آنچه را که چشم آن
حضرت می‌بیند، دیگران نمی‌توانند مشاهده کنند.]

(۳۷۵۲) آن یکی، ماهی همی بیند عیان و آن یکی، تاریک می‌بیند جهان
به عنوان مثال، یکی ماه را آشکارا می‌بیند و آن دیگری این جهان را تیره و تاریک مشاهده
می‌کند و اصلاً ماه را نمی‌بیند.

(۳۷۵۳) و آن یکی، سه ماه می‌بیند به هم این سه کس، بنشسته یک موضع نغم
و آن دیگری نیز سه ماه را در یکجا جمع می‌بیند در حالی که این سه نفر در یک جا
نشسته‌اند. [بنابراین در این جهان نسبی، اختلاف در دیدگاهها و دیده‌ها بسیار فاحش است و

۱. جارحه: عضو بدن انسان خصوصاً دست.

۲. واهب: بخشنده.

۳. رابحه: دارای سود. مال رابح یعنی مال دارای سود (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۶۰۵).

این امر برداشت‌های نسبی در پی خواهد داشت.]

(۳۷۵۴) چشمِ هر سه باز و گوشِ هر سه تیز در تو آویزان و، از من در گریز
چنانکه چشم این سه نفر آدمِ فرضی ظاهراً باز است و گوششان سالم و تیز است. در
چنین حالتی کشف غیب به تو آویخته و از من گریخته است. یعنی تو غیب را در می‌یابی و من
چیزی از آن درک نمی‌کنم.

(۳۷۵۵) سحرِ عین است این، عَجَبِ لطفِ خَفی^۱ است بر تو نقشِ گرگ و، بر من یوسفی است
این حالت که اینک آشکار شده آیا افسون چشم است و یا خود، از الطافِ خَفِیه است
که عقل، سبب آن را در نیابد. این حالت که بر تو ظهور کرد، نسبت به تو صورتِ گرگ دارد
یعنی زشت و نفرت‌انگیز است، چرا که بیم آن داشتی که مبادا به خاطر خشم و غضب شخصی،
مرا بکشی و این از مرتبهٔ توحید، خارج بود. لذا کشتن در این حال را زشت دانستی مانند
صورتِ گرگ. لیکن این درنگ، برای من زیبا بود مانند جمالِ یوسف(ع)، زیرا در این درنگ،
من عالی‌ترین جلوهٔ کمال انسانی را دیدم و جانم را بدر بُردم و از کفر و عصیان رهیدم.

(۳۷۵۶) عالمِ ار هزده هزار است و فزون نیست این هجده به هر چشمی زبون
اگر تعدادِ عوالم، هیجده هزار و یا بیشتر باشد، این عوالم برای هر کس، قابلِ شناسایی
نیست. یعنی هر کسی نمی‌تواند به اسرارِ مراتب و مدارجِ عوالمِ گوناگون ناسوتی و ملکوتی پی
برد. [نیکلسون معتقد است که ابیاتِ اخیرِ معنایی لاینحل است. اینکه این ابیات را از زبان آن
کافر حری بدانیم برخطاست. چنانچه شارحانِ ابیاتِ اخیر را از قولِ کافر می‌دانند. محتمل
است که آن ابیاتِ گریزهای مولانا باشد. اما این احتمال نیز از جهاتی مخدوش است.^۲]

(۳۷۵۷) رازِ بگشا ای علیِ مرتضیٰ ای پسِ سوءِ القضا، حُسنِ القضا
ای علی مرتضی که به اسرارِ عوالمِ مختلفِ واقعی، اسرار را برای ما فاش کن و حقیقت
این حال را برایم بگو. ای که می‌توانستی مرا بکشی و سرنوشتِ ناگواری پیدا کنم و با حالِ کفر

۱. لُطْفِ خَفِی: آن لطفی که سببش معلوم نباشد.

۲. نقل به معنا و مضمون از شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۴۹۶.

و عصیان از دنیا بروم. ولی این کار را نکردی، بلکه با صبر و وقار موجب شدی که به جای قضای ناگوار، قضای نیک بر من آید. [پس مراد از «سوءالقضاء» در حالت کفر و حق‌ستیزی مدرن آن خصم است، «حسن‌القضاء» عفو شدن او و گروشتش به آیین حنیف است.]

(۳۷۵۸) یا تو واگو آنچه عقلت یافته است یا بگویم آنچه بر من تافته است
یا تو فاش کن آنچه را که عقلت شناخته، و یا من بگویم از احوالی که به من دست داده است.

(۳۷۵۹) از تو بر من تافت، پنهان چون کنی؟ بی‌زبان چون ماه، پرتو می‌زنی
از تو نوری بر من تابید، چرا آن را پنهان می‌کنی؟ تو که مانند ماه، بدون زبان نور می‌پاشی. یعنی بی‌کلام و در عین خموشی و سکوت، عالم را روشن می‌کنی.

(۳۷۶۰) لیک اگر در گفت آید قُرصِ ماه شبروان را زودتر آرد به راه
ولی اگر قرص ماه به زبان و گفتار هم بیاید، شبروان و راهیان شب را زودتر به راه می‌آورد. [«قرص ماه» کنایه از ولیّ مرشد است. رجوع شود به توضیح بیت (۳۷۶۲).]

(۳۷۶۱) از غلط ایمن شوند و از دُھول^۱ بانگِ مه، غالب‌شود بر بانگِ غول
راهیان شب به سبب کلام ماه، راه راست و مقصد درست را می‌یابند و می‌روند و دیگر به بانگ و ندای غول، توجّهی نمی‌کنند، و دیگر دچار غفلت و گمراهی نمی‌شوند. [در میان عوام قدما مشهور بود که موجودی مهیب در بیابانها بر سر راه کاروانیان، کمین می‌کند و آنان را با ارائه راه کج از طریق درست، منحرف می‌کند و به هلاکت و بوار دچارشان می‌سازد. حال اگر ماه تابان در بیابان، رهنما باشد، سالکان به قول غول توجّه نمی‌کنند.]

(۳۷۶۲) ماه بی‌گفتن چو باشد رهنما چون بگوید، شد ضیا اندر ضیا
وقتی که ماه، بدون سخن گفتن مردم را راهنمایی می‌کند، حال اگر به کلام نیز دربیاید، روشنی افزون و کامل می‌گردد و دیگر کسی به کژی نمی‌رود. [ولیّ مرشد بدون کلام و از

۱. دُھول: فراموشی، در اینجا گم کردن مراد است.

طریق جاذبه روحی خود نیز می تواند دلِ سَلاک را نور و صفا بخشد، و حال اگر این جاذبه روحی با گفتار منیر او توأم گردد نُورُ عَلَی نور می شود.]

(۳۷۶۳) چون تو بابی، آن مدینه علم را چون شُعاعی، آفتابِ حِلْم^۱ را
ای علی، تویی دروازه شهر دانش پیامبر، و تویی پرتو آفتابِ حلم و بردباری. [اشاره
است به حدیث پیامبر (ص) در شأن حضرت امیرمؤمنان علی (ع): اَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابُهَا،
فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ وَالْحِكْمَةَ فَلْيَأْتِهَا مِنْ بَابِهَا^۲. «من شهر دانشم و علی دروازه آن. هر که
خواهد که بدین شهر و فرزادگی درآید، باید که از دروازه آن آید.»]

(۳۷۶۴) باز باش ای باب، بر جویایِ باب تا رسد از تو قُشور^۳ اندر لباب^۴
ای دروازه دانش به روی جویندهات هماره گشوده باش، تا قشرها از اثر وجود تو به
مرحله مغز برسند. یعنی آنانکه در عالم صورت مانده اند، بر اثر ارشاد تو به مرتبه معنا دست
یابند.

(۳۷۶۵) باز باش ای بابِ رحمت تا ابد بارگاهِ مَالِهْ کُفُواْ أَحَدُ
ای دروازه رحمت خدا تا ابد گشوده بمان. ای بارگاه کسی که برایش هیچکس، همتا و
نظیر نیست. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۴ سوره توحید: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. «و برای او
کسی نیست همتایی.»]

(۳۷۶۶) هر هوا و ذره ای خود مَنظَری است ناگشاده کی گُود^۵ آنجا دری است؟
هر هوا و ذره ای برای اهل بصیرت، دریچه و چشم اندازی است به سوی حضرت
حق تعالی. ولی تا وقتی که دری از این حقایق به روی کسی گشوده نشود چه کسی می تواند
بگوید که آنجا هم دری وجود دارد؟

۱. حِلْم: بردباری.

۲. احادیث مثنوی، ص ۳۷.

۳. قشور: جمع قشر: به معنی پوست.

۴. لباب: برگزیده و خالص از هر چیز.

۵. گُود: بگوید.

(۳۷۶۷) تا بنگشاید دری را دیده‌بان^۱ در درون، هرگز نجُنبد این گمان
تا دیده‌بان حقیقت، دری را به روی کسی باز نکند، هیچکس اصلاً گمان نمی‌کند که
دری هم وجود دارد.

(۳۷۶۸) چون گشاده شد دری، حیران شود پَر بروید بر گمان، پَران شود
وقتی که دری از درهای حقایق ربّانی به روی کسی گشوده شود، آن شخص از
مشاهده حقایق، حیرت می‌کند و پرنده امید و آرزویش بدان سو می‌پرد.

(۳۷۶۹) غافلی، ناگه به ویران گنج یافت سوی هر ویران از آن پس می‌شتافت
مانند آن شخص غافل و بی‌خبر که تصادفاً در یک ویرانه، گنجی می‌یابد، و از آن پس
به سوی هر ویرانه‌ای می‌دود به این امید که گنجی پیدا کند.

(۳۷۷۰) تا ز درویشی نیابی تو گهر کی گهر جویی ز درویشی دیگر؟
تا وقتی که تو از یک درویش، گوهری پیدا نکنی، کی از دیگر درویشان، گوهر
طلب می‌کنی؟

(۳۷۷۱) سالها گر ظن دَوَد با پای خویش نگذرد ز اشکافِ بینی‌های خویش
اگر صاحب ظن و گمان، سالیان متمادی را در راه یافتن حق بدود، از شکاف بینی‌های
خود هم تجاوز نمی‌کند و نمی‌تواند قدم به جهان درون بگذارد. [تا وقتی که اهل گمان با اهل
یقین، دمساز نشوند به حقیقتی واصل نخواهند شد.]

(۳۷۷۲) تا به بینی نایدت از غیب بو غیر بینی هیچ می‌بینی؟ بگو
تا از عالم غیب، بویی به دماغ جانت نرسد و حضرت حق، برای استشمام این بوی
معنوی به تو معرفت باطنی ندهد، بگو بینم آیا غیر از این بینی ظاهری چیز دیگری می‌بینی؟
پس دماغ باطنی است که حقایق را درک می‌کند نه این بینی ظاهری که در رخساره همگان
وجود دارد.

۱. دیده‌بان: سرباز یا قراولی که روی بُرجی می‌ایستد و هرچه از دور می‌بیند گزارش می‌دهد.

سؤال کردن آن کافر از علی کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ که چون بر چون منی

مظفر شدی، شمشیر را از دست چون انداختی

گفت: فرما یا امیرالمؤمنین تا بجُنبِ جان به تن در چون جنین (۳۷۷۳)

آن پهلوان مغلوب گفت: ای امیرمؤمنان، بفرما تا جان در تن من از نفس گرم و حق تو به حیات درآید و حرکت کند مانند جنین در شکم مادر. [یعنی جان مانند جنین است و تن مانند رحم.]

چون جنین را نوبت تدبیر رُو از ستاره سویی خورشید آید او (۳۷۷۴)

همینکه جنین، بخواهد جان بگیرد، به جای ستاره، آفتاب او را در این مرحله یاری می‌کند و به رشدش کمک می‌نماید. [در نجوم قدیم این‌گونه باور داشته‌اند که نطفه وقتی که به رحم مادر وارد می‌شود، تحت پرورش یکی از ستارگان هفتگانه قرار می‌گیرد. در ماه اول، زُحَل او را تربیت می‌کند، و در ماه دوم، مشتری، و در ماه سوم، مریخ، در ماه چهارم، خورشید. از اینرو می‌گفتند که جنین از چهار ماهگی روح پیدا می‌کند. و جنبش در رحم را آغاز می‌کند. در ماه پنجم، زهره و در ماه ششم، عطارد و در ماه هفتم، قمر تربیت جنین را به عهده دارند. باز دوباره در ماه هشتم، زحل او را می‌پروراند].^۱

به هر حال مولانا می‌خواهد بگوید که هر موجود و پدیده‌ای در حرکت خود به سوی کمال، تدریجاً حرکت می‌کند. روند تکاملی آن، ابتدا تحت تأثیر عوامل و علل ساده و بسیطی صورت می‌گیرد و هرچه بالنده‌تر شود شرایط و عوامل پرورش و تکامل آن نیز پیچیده‌تر می‌شود. برای مثال نیازهای رشد کودک، محدود است، لذا عوامل رشد دهنده آن نیز متناسب با آن عمل می‌کند و هرچه کودک، بالنده‌تر و بزرگتر می‌شود عوامل رشد دهنده او نیز باید متکامل‌تر و پیچیده‌تر شود.

برداشت ذوقی دیگری که می‌توان از این ابیات ارائه داد این است که: سالک در ابتدای سلوک همانند جنین است، و در آغاز راه توسط راهبرها و شیوخ معمولی تربیت می‌شود، و چون قابلیت بیشتری یافت، تحت تربیت و نظارت شیخ کامل قرار می‌گیرد.^۲ البته این مسأله قابل تعمیم به همه عرصه‌های وجود است: هر پدیده متناسب با رشد و بالندگی‌اش، عوامل

۱. برگرفته شده از شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۳۶۳.

۲. ر.ک. پیشین.

رشد یافته تر و متکامل تری می‌طلبد تا به کمال مطلوب برسد:]

(۳۷۷۵) چون که وقت آید که گیرد جان جنین آفتابش آن زمان گردد معین
وقتی که زمان جان گرفتن جنین در شکم مادر فرا رسيد، آن هنگام آفتاب، یاور آن
جنین می‌شود و جنین، روح پیدا می‌کند.

(۳۷۷۶) این جنین در جنبش آید ز آفتاب کآفتابش جان همی بخشد شتاب
این جنین که در شکم مادر است از تربیت آفتاب به جنبش و حرکت در می‌آید، زیرا
که آفتاب، فوراً به وی جان می‌بخشد.

(۳۷۷۷) از دگر آنجُم^۱ به جز نقشی نیافت این جنین تا آفتابش برنتافت
جنین از ستارگان دیگر، جز نقشی، چیز دیگری به دست نیاورد، تا اینکه آفتاب بر آن
جنین بتابد و به تربیت حقیقی او آغاز کند.

(۳۷۷۸) از کدامین ره، تعلق یافت او در رَحِم با آفتابِ خوبِ رُو؟
جنین در رحم از کدام راه به آفتاب زیبا رخسار وابستگی یافت؟ [خورشید چگونه با
جنین پیوند یافت و او را مورد پرورش قرار داد؟ در این بیت، سؤال مطرح شده و در بیت بعد،
پاسخ آن آمده است. مسلماً این راه‌ها، یعنی راه‌های پیوند خورشید با موجودات، بیشمار
است.]

(۳۷۷۹) از رَه پنهان که دُور از حَسّ ماست آفتابِ چرخ را بس راههاست
از یک راه پنهانی، جنین با آفتاب پیوند یافت که این راه از حیطه حواس، خارج است.
آفتاب سپهر، راههای پنهانی بسیار دارد. [نیکلسون از رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۳۵۸
آورده است: پس بدان ای برادر من که آن با گذشتن از کواکب منطقة البروج و با شدت اشراق
نور خود و سریان قوای روحانی خود تأثیرات روحانی کواکب و افلاک و بروج را به عالم
تحت‌القمري کون و فساد فرود می‌آورد و در هر لحظه تدبیرات و تأثیرات گوناگون بوجود

۱. آنجُم: ستارگان.

می آورد که فهم بشر به معرفت کنه آن نمی رسد.^۱]

(۳۷۸۰) آن رهی که زر بیابد قوت ازو و آن رهی که سنگ شد یاقوت ازو
این راه همان راهی است که کان طلا از آن، تغذیه می شود، و این راه همان راهی است
که سنگ به واسطه آن به یاقوت مبدل می گردد.

(۳۷۸۱) و آن رهی که سرخ سازد لعل را و آن رهی که برق بخشد نعل را
و این راه همان راهی است که به لعل، سرخی می بخشد و همان راهی است که نعل را
درخشان می سازد. [یعنی از برخورد سُم اسبان تیز تک با سنگ، جرقه هایی برمی خیزد، مصراع
دوم می تواند اشاره باشد به آیه ۲ سوره عادیات: فَأَلْمُورِيَاتِ قَدْحًا. «سوگند به تیز تکانی که با
سُم خود از سنگ ها، آتش برآورند.»]

(۳۷۸۲) و آن رهی که پخته سازد میوه را و آن رهی که دل دهد کالیوه^۲ را
و این راه همان راهی است که میوه را می پزد و آن راه، راهی است که آدم ترسو را قوت
قلب می دهد.

(۳۷۸۳) بازگو ای بازِ پَر افروخته با شه و با ساعدش آموخته
آن پهلوان دوباره گفت: ای بازِ پرافروخته الهی، یعنی ای بازی که بالهای تو با نور
خداوند روشنی یافته، و ای آن بازی که دست پرورده شاه هستی. یعنی شاه حقیقی جهان
هستی، تو را پرورش داده است.

(۳۷۸۴) بازگو ای بازِ عنقا^۳ گیر شاه ای سپاه اشکن به خود، نئی با سپاه
ای که شکار و صید تو عنقا و سیمرغ است، ای که یک تنه و بدون کمک گرفتن،
لشکریان و سپاهیان را شکست می دهی.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۵۰۰.

۲. کالیوه: نادان و احمق، سرگشته و پریشان. در اینجا به معنی آدم ترسو و بیمناک استعمال شده است.

۳. عَنقَا: مَخَفَقِ عَنقَاءَ به معنی سیمرغ.

(۳۷۸۵) اُمّتِ وَخْدی، یکی و صد هزار باز گو، ای بنده بازت را شکار
تو به ظاهر، یک نفری ولی برحسب باطن، گویی که صد هزار نفری. این راز را فاش کن.
ای کسی که این بنده، صید و شکار باز بلند پرواز توست. [مصرع اول اشارت است به آیه ۱۲۰
سوره نحل: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا... «همانا ابراهیم، امتی فرمانبردار و خاشع خدا بود...»]

(۳۷۸۶) در محلّ قهر، این رحمت ز چیست؟ ازدها را دست دادن^۱، راه کیست؟
این چیست که در جایی که باید قهر و خشم نشان دهی، مهربانی می‌کنی، این چه
منطقی است که به ازدها مهلت و فرصت می‌دهی؟

جواب گفتن امیرالمؤمنین که سبب افکندن شمشیر از دست چه بود در آن حالت

این فصل جلیل، ناظر بر مسأله توحید افعالی است. بنده حق چنان در مشیت حق
مستغرق می‌شود که شأن و جهتی برای خود قائل نیست. فاعل اوست، و این بنده آلتی بیش
نیست. و این جبر به معنی مصطلح نیست. اما عده‌ای این مقام را با عقاید جبریه خلط کرده و
ره افسانه زده‌اند.

(۳۷۸۷) گفت: من تیغ از پی حق می‌زنم بنده حق، نه مأمور تنم
حضرت علی(ع) به آن پهلوان گفت: من برای رضای حق، شمشیر می‌زنم، بنده
حق تعالی هستم و مأمور کالبد و جسمم نیستم.

(۳۷۸۸) شیرِ حَقِّم، نیستم شیرِ هوا فعلِ من، بر دینِ من، باشد گوا
من شیرِ حقّام نه شیرِ هوی و هوس. رفتار و عملم، گواهی می‌دهد بر دین و ایمانم.

(۳۷۸۹) مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتُمْ در جِراب^۲ من چو تیغم، و آن زننده آفتاب
من مظهر و مصداق صادقِ مَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ هستم، من در کشتار و کارزار، ابزاری

۱. دست دادن: غلبه دادن. در اینجا مهلت دادن.

۲. جِراب: مصدر باب مفاعله به معنی جنگ و محاربه.

مانند تیغ در دست الهی هستم و آن زننده آفتاب حقیقی است. [مصراع اول اشاره دارد به آیه ۱۷ سوره انفال: ... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى... «... و تو تیر نیفکندی آنگاه که تیر افکندی، بلکه خدا تیر افکند...»]

(۳۷۹۰) رختِ خود را من، زِ ره برداشتم^۱ غیرِ حق را، من عدم انگاشتم
من رخت خویش را از سر راه برداشته‌ام، یعنی رشته تمایلات شخصی و وابستگی‌های
پست دنیوی و حیوانی را بُرده‌ام و هرچیز که غیرحق باشد من آن را نیستی می‌انگارم.

(۳۷۹۱) سایه‌ای‌ام، کدخدایم آفتاب حاجیم من، نیستم او را حجاب
من سایه‌ام، سرور و صاحب وجود ظلی و سایه‌وار من، آفتابِ عالم‌تاب وجود
باریتعالی است. من دربانِ درگاهِ سعادتِ او هستم و حجاب او نیستم.

(۳۷۹۲) من چو تیغ، پُر گهرهایِ وصال زنده گردانم نه کشته در قِتل
من مانند تیغی هستم از گهرهای وصال الهی، من در جنگ و قتل مردم را حیات
می‌بخشم نه آنکه جانشان را بستانم.

(۳۷۹۳) خون نپوشد گوهرِ تیغِ مرا باد از جاکِی بَرَد میغ^۲ مرا؟
گوهر تیغ مرا خون نمی‌پوشد، یعنی تیغ و شمشیر من بجز برای حق، خون نمی‌ریزد.
باد، کی می‌تواند ابر مرا از جای تکان دهد؟ یعنی باد هوای نفسانی، سحاب وجود مرا نمی‌تواند
متزلزل و پریشان کند. [اکبرآبادی گوید: تیغ و میغ عبارت از ذات رَفِیعُ الدَّرَجَاتِ حضرت
امیرالمؤمنین است. و باد، کنایه از اخلاق نفسانی، و گوهر تیغ، عبارت از اخلاق الهی.
حاصل آنکه اوصاف نفسانی بر صفاتِ کمالیه من غالب نمی‌آید.^۳]

(۳۷۹۴) کَه^۴ نِیم، کوهم زِ حلم و صبر و داد کوه را کی در رُباید تُنَدَباد؟
من کاه نیستم بلکه در بردباری و شکیبایی و دادگری همچون کوه استوارم. کوه را

۱. رختِ خود از راه برداشتن: کنایه از گذشتن از وجود مجازی خود.

۲. میغ: ابر.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۳۰۷.

۴. کَه: مخفف کاه.

تندباد کی می تواند از جای بجنباند؟

(۳۷۹۵) آنکه از بادی رَوَد از جا، خَسی است ز آنکه بادِ ناموافق، خود بسی است
آنکسی که بر اثر وزیدن یک باد از جایش بجنبد، خسی بیش نیست. زیرا باد ناموافق خیلی زیاد است. [در اینجا مولانا، به بیان این بادهای امیال و شهوات می پردازد و آنها را تحلیل می کند:]

(۳۷۹۶) بادِ خشم و بادِ شهوت، بادِ آرزو بُرد او را که نبود اهلِ نماز
باد غضب و باد شهوت و باد حرص، کسی را از جای می کند و تکان می دهد که اهل نماز نباشد. [در این بیت از حیث مضمون اشاره دارد به آیه ۴۵ سوره عنکبوت: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ... «همانا نماز، نمازگزاران را از تباهی و زشتی باز می دارد...» پس اگر کسی بدرستی نماز بخواند، پیرامون هیچ زشتی و فجوری نمی رود. و اگر بالعکس، نماز بخواند و تباهی هم به جا آورد، در حقیقت، نماز او نماز نیست.]

(۳۷۹۷) کوهم و هستی من، بُنیادِ اوست و ر شوم چون کاه، بادم بادِ اوست
من کوهم و هستی من از بنیاد آن شاه حقیقی است. و اگر هم مانند کاه، سبک باشم و به هر سو بروم، آن بادی که مرا می جنباند و به این سو و آن سو می برد، تنها باد اراده حق است.

(۳۷۹۸) جز به بادِ او نجنبید میلِ من نیست جز عشقِ آحدِ سَرخَیلِ^۱ من
من جز به باد اراده او حرکت نمی کنم، سردار لشکریان وجودم فقط عشق اوست.

(۳۷۹۹) خشم، بر شاهان، شَه و ما را غلام خشم را هم بسته ام زیرِ لَگام
خشم و غضب، بر شاهان، فرمانروا و حاکم است و آنان را اسیر خود کرده، ولی این خشم و غضب پیش ما، غلام و برده است. یعنی نمی تواند بر ما غالب شود. زیرا من غضب را مرکوب خود کرده ام و بر آن سوارم و لگام تقوا را بر آن نهاده ام.

۱. سَرخَیل: سردسته، سرگروه. مرکب از کلمه فارسی سَر و کلمه عربی خَیْل.

- (۳۸۰۰) تیغِ جِلْم، گردنِ خشم زده‌ست خشمِ حق، بر من چو رحمت آمده‌ست
شمشیر بردباری‌ام، گردن غضب مرا زده است. خشم حضرت حق بر من مانند رحمت شده است.
- (۳۸۰۱) غرقِ نورم، گرچه سققم شد خراب رَوْضه گشتم، گرچه هستم بوتراب
علی(ع) گفت: من غرق نورم، گرچه ظاهرم ویران و پریشان است، و اگرچه ابوترابم ولی روحم، گلشنی است با طراوت. [ابوتراب، گُنبه‌ای است که حضرت رسول(ص)، به امیرالمؤمنین علی(ع) عطا فرمود.]
- (۳۸۰۲) چون در آمد در میان، غیرِ خدا تیغ را، اندر میان کردن سزا
وقتی دیدم در جنگ کردن با تو، مسأله‌ای بروز کرد و غرضی نفسانی نمایان شد. صلاح دیدم که تیغ را در نیام فرو کنم و از کارزار دست بکشم.
- (۳۸۰۳) تَا أَحَبَّ لِلَّهِ، آید نامِ من تَا كِه أَبْغَضَ لِلَّهِ، آید کامِ من
تا که اسم و حقیقتِ من برای خدا دوست بدارد و برای خدا دشمن بدارد. یعنی خلاصه دوستی و دشمنی‌ام از اغراض نفسانی پاک و خالص باشد. [این بیت و دو بیت بعد، مقتبس است از حدیث: مَنْ أَعْطَى لِلَّهِ وَ مَنَعَ لِلَّهِ وَ أَحَبَّ لِلَّهِ وَ أَبْغَضَ لِلَّهِ وَ انْكَحَ لِلَّهِ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ^۱. «هرکس برای خدا ببخشد و برای خدا امساک کند و برای خدا دوست بدارد و برای خدا دشمن دارد و برای خدا ازدواج کند همانا ایمانش کمال یافته است.»]
- (۳۸۰۴) تَا كِه أَعْطَى لِلَّهِ آید جُودِ من تَا كِه أَمْسَكَ لِلَّهِ آید بودِ من
تا اینکه، بخششِ من مصداقِ أَعْطَى لِلَّهِ باشد. تا که امساکِ من مصداقِ امسک لله باشد. یعنی بخشش و امساکِ من تماماً برای رضای خدا باشد.
- (۳۸۰۵) بُخِلَ مِنْ لِلَّهِ، عَطَا لِلَّهِ و بس جمله لله‌ام، نِیمِ من آنِ کس
امساکِ من برای خداست و بخششِ من نیز برای خداست. خلاصه، همه وجودم

سراسر برای خداست و من مملوک کسی جز خدا نیستم. [بنده‌ای که آتش پُر لهیب نفس را با آب ریاضت و عبادت، خاموش کند و اراده‌اش را در اراده حق، فانی سازد، در افعال و اعمالش، غرض شخصی راه نمی‌یابد و تنها به رضای حق می‌اندیشد.]

(۳۸۰۶) و آنچه لِلّٰه می‌کنم، تقلید نیست نیست تَخِیل^۱ و گمان، جز دید نیست
آنچه برای خدا می‌کنم از روی تقلید نیست، و آن کاری که می‌کنم از روی حدس و
گمان نیست بلکه از روی مشاهده است.

(۳۸۰۷) ز اجتهاد و از تَحَرّی^۲ رسته‌ام آستین بر دامن حق بسته‌ام
از کوشش و کنکاشی که با گمان و ظن انجام گیرد خلاص شده‌ام و قبله حقیقی را
مشاهده کرده‌ام و دستم را بر دامن امر حق محکم بسته‌ام.

(۳۸۰۸) گر همی پَرَم، همی بینم مَطَار^۳ ور همی گردم، همی بینم مَدَار^۴
اگر به پرواز درآیم، جایگاه پرواز و طیران را مشاهده می‌کنم، و اگر هم پرواز کنم،
جایگاه گردش و دَوَران را می‌بینم.

(۳۸۰۹) وَر کَشَم باری، بدانم تا کجا ماهم و خورشید پیشم پیشوا
و اگر باری بر دوش بکشم می‌دانم که آن را باید تا به کجا بکشم، من ماه هستم و
خورشید هم در برابر من پیشوا و مقتداست، یعنی خورشید حقیقت مرا رهبری می‌کند.

(۳۸۱۰) بیش از این با خلق گفتن، روی نیست بحر را گنجایی اندر جوی نیست
فاش کردن بیش از این، از اسرار و حکمت‌ها برای مردم، صلاح نیست، زیرا دریا در
یک جوی آب نمی‌گنجد. همین‌طور افهام مردم نیز مانند جوی آب است و اسرار الهی و حقایق
آن بسان دریا.

۱. تخیل: خیال کردن، به خیال افکندن.

۲. تحری: جستجو.

۳. مَطَار: محل پرواز. پرواز کردن.

۴. مَدَار: جایگاه گردش و دَوَران.

پست می‌گوییم به اندازهٔ عقول عیب نبُود، این بود کارِ رسول (۳۸۱۱)
من سخن را در سطح نازلِ عقول مردم، تنزّل می‌دهم، و این امر، عیبی به شمار نمی‌رود
بلکه شیوه و سنّت پیامبر(ص) نیز این گونه بوده است. [مستفاد از مضمون حدیث: إِنَّا مَعَاثِرُ
الْأَنْبِيَاءِ نُكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ^۱. «ما پیامبران، با مردمان، سخن می‌گوییم به اندازهٔ
ظرفیت درک و فهمشان.»]

از غرض حُرّم، گواهی حُرّ شنو که گواهی بندگان، نه ارزد دو جو (۳۸۱۲)
من از اغراض نفسانی و اهوای شیطانی، آزاد و خلاصم. اینک گواهی شخص حُرّ و
آزاد را بشنو، زیرا گواهی بندگان به اندازهٔ دو عدد جو هم نمی‌ارزد. [استاد همایی
می‌گوید: این مسأله که شهادت بندهٔ مملوک در شریعت اسلام هیچ کجا و به هیچوجه،
مسموع و مقبول نباشد، درست موافق مذهب حنفی در باب قضا و شهادات است. در متن
هدایهٔ مرغینانی می‌گوید: «لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَعْمَى وَلَا الْمَمْلُوكِ». ج ۳، ص ۱۲۲
طبع مصر.

ظاهراً شافعیّه نیز در این مورد با حنفیان موافقت داشته باشند که در شهادت،
حرّیت را شرط بدانند. امّا در فقه شیعهٔ امامی، حرّیت در شهادت، شرط نیست و
گواهی بندهٔ مملوک نیز مانند شخص آزاد در قضا و شهادت مسموع و منشأ حکم و اثر
است.^۲]

در شریعت مر گواهی بنده را نیست قدری، نزدِ دعوی و قضا (۳۸۱۳)
در شریعت اسلام، مسلماً گواهی بنده را هنگام دعوی و حکم، قدر و قیمتی نیست و
برای آن ارزشی قائل نمی‌شوند.

گر هزاران بنده، باشندت گواه شرع نپذیرد گواهی‌شان به کاه (۳۸۱۴)
اگر هزاران بنده، گواه تو باشند، شرع اسلام برای آنان به اندازهٔ کاهی ارزش قائل نیست
و شهادتشان مورد قبول شمرده نمی‌گردد.

۱. احادیث مثنوی، ص ۳۸.

۲. مولوی نامه، ج ۱، ص ۷۳.

(۳۸۱۵) بنده شهوت، بتر نزدیک حق از غلام و بندگان مُسْتَرَق^۱ در بارگاه الهی، بنده و اسیر شهوت از غلام و بندگان اسیر گشته نیز بدتر است. [بنده شهوات، اگرچه ظاهراً شاه و سلطان باشد، اسیرتر است از بنده‌ای که به بند اسارت دیگران کشیده شده است. زیرا این رقیّت، ممکن است از میان برود ولی آن رقیّت بسی دشوار و سترگ است. به عبارتی زنجیر نفس و هوی، بسی دشوارتر از زنجیر و بند جسمانی است. در آیات بعدی دلیل این مطلب آمده است.]

(۳۸۱۶) کین به یک لفظی شود از خواجه حُر و آن زید شیرین و میرد تلخ و مُر زیرا این بنده که در ظاهر اسیر است، با یک جمله از طرف خواجه خود می‌تواند آزاد شود، ولی آن بنده شهوت، ظاهراً زندگی شیرین دارد در حالی که سرانجام تلخ و سخت می‌میرد. [در کتب فقهی در باب عِتْق (= آزاد کردن بنده) آقا و صاحب بنده اگر به بنده خود گوید: أَنْتَ حُرٌّ لَوْجِهَ اللَّهِ، یا حَرَّرْتُكَ لَوْجِهَ اللَّهِ، آن بنده از بند رقیّت و بندگی خارج می‌شود.^۲]

(۳۸۱۷) بنده شهوت ندارد خود، خلاص جز به فضل ایزد و انعام خاص آنکه بنده شهوت است، خودش نمی‌تواند از شهوت، خلاصی یابد، مگر با مدد فضل و احسان خاص خداوند.

(۳۸۱۸) در چَهِی افتاد کآن را غَوْر^۳ نیست و آن گناه اوست، جبر و جَوْر نیست زیرا بنده شهوت در چاهی افتاده است که ژرفای ناپیدایی دارد و آن چاه، نتیجه گناهی است که خود مرتکب شده است، و این به جبر و بیداد ربطی ندارد.

(۳۸۱۹) در چَهِی انداخت او خود را که من در خورِ قعرش نمی‌یابم رَسَن او خود را به چاهی افکند که من برای ژرفایی و عمق آن، ریسمانی نمی‌یابم که بدان رسد.

۱. مُسْتَرَق: از ریشه (رق ق) به معنی اسیر کرده شده. شارحی آنرا از ماده «سرق» گرفته که ناصواب است.

۲. ر.ک. ترجمه شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۹۶۱.

۳. غَوْر: ژرفا، عمق.

- (۳۸۲۰) بس کنم، گر این سخن افزون شود خود جگر چه بُود؟ که خارا^۱ خون شود
این سخنان را خاتمه می‌دهم زیرا بیم آن دارم که اگر کمی بیشتر حرف بزنم جگرها که هیچ، حتی سنگ‌های خارا نیز خون شود.
- (۳۸۲۱) این جگرها خون نشد، نه از سختی است حَسِرت و مشغولی و بدبختی است
اینکه جگرها خون نشود از سختی و استواری آنها نیست، بلکه ناشی از سرگستگی و سرگرمی و بدبختی آنهاست.
- (۳۸۲۲) خون شود، روزی که خوئش سود نیست خون شو، آن وقتی که خون، مردود نیست
این جگرها وقتی خونین می‌شوند که دیگر سودی برای آنها ندارد. ای جگر وقتی خون شو که خون شدن عملِ عاطل و مردودی نباشد.
- (۳۸۲۳) چون گواهی بندگان، مقبول نیست عدل^۲، او باشد که بندهٔ غول نیست
از آنرو که گواهی بندگان، مورد قبول واقع نمی‌شود، عادل آن کسی است که اسیر و بندهٔ دیو نفس اماره نباشد.
- (۳۸۲۴) گشت اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدٌ در نُذِر ز آنکه بود از کَوْن، او حُرّ ابن حُرّ
اینکه پیامبر(ص) گواه و بشارت دهنده و انذارکننده بوده است، برای این است که او از زنجیرِ گران هوی و هوس، کاملاً آزاد بود. [مصرع اوّل، اشارت است به آیه ۴۵ سوره احزاب: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا.] «ای پیامبر، ما تو را گواه و مزده دهنده و بیم دهنده فرستادیم.» [
- (۳۸۲۵) چون که حُرّم، خشم کی بندد مرا؟ نیست اینجا جز صفاتِ حق، در آ
من که از بند نفسانی و زنجیرِ گران شهوانی، رها و آزاد هستم، چگونه خشم می‌تواند، مرا اسیر و مقید خودکند؟ زیرا در این مرتبه که من هستم، غیر از صفات خدا چیز دیگری نیست. پس داخل شو.

۱. خارا: نوعی سنگ سخت.

۲. عَدْل: مصدر است ولی در اینجا در معنی اسم فاعل آمده است.

(۳۸۲۶) اندرآ، گازاد کردت فضلِ حق زآنکه رحمت داشت بر خشمش سَبَق
پیش بیا زیرا فضل و احسان حضرت حق، تو را از کفر آزاد کرده است چرا که رحمت
حق بر غضبش پیشی گرفته است. [رجوع شود به بیت (۳۱۱۸) همین دفتر.]

(۳۸۲۷) اندرآ، اکنون که جَسْتی از خَطَر سنگ بودی، کیمیا^۱ کردت گُهر
ای پهلوان، پیش بیا که از بیم و خطر رهیده‌ای، با اینکه وجودی همچون سنگ داشتی.
ولی کیمیای حق تو را به گوهر معنوی، مبدل ساخت.

(۳۸۲۸) رَسْتِه‌ای از کفر و خارستانِ او چون گُلی بشگُفت به سَروستانِ^۲ هُو
از کفر و خارستانش رهاگشته‌ای، در گلستان «هو» مانند گُلی شکفته باش.

(۳۸۲۹) تو منی و من توام ای مُخْتَشَم^۳ تو علی بودی، علی را چون گُشم؟
ای محتشم، تو منی و من توام، حال دیگر تو علی شدی، علی را چگونه بکشم؟ [یعنی
اکنون با اسلام آوردنت با من به مرتبه نفس واحده رسیده‌ای، پس کشتن تو مانند کشتن
خود من است.]

(۳۸۳۰) معصیت کردی بِه از هر طاعتی آسمان پیموده‌ای در ساعتی
معصیتی کردی که از هر طاعتی بهتر است، و در مدت یک ساعت آسمان را طی کردی.
[امام علی (ع) فرماید: سَيِّئَةٌ تَسُوؤُكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُغْجِبُكَ. «گناهی که تو را
اندوهناک کند در نزد خدا بهتر است از طاعتی که تو را مغرور سازد.»^۴]

(۳۸۳۱) پس خجسته معصیت کآن کرد مَرَد نئی ز خاری بر دَمَد اوراقِ وَرْد؟
معصیتی که آن پهلوان کرد، بسیار خجسته و مبارک بود، زیرا سبب ظهور رضا و

۱. کیمیا: ر.ک. بیت شماره (۵۱۶) همین دفتر.

۲. سروستان: جایی که درخت سرو در آن بسیار روید.

۳. هو: ر.ک. بیت شماره (۴۷۳) همین دفتر.

۴. مُخْتَشَم: با حشمت و بزرگواری، بزرگواری.

۵. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت.

۶. وَرْد: گُل.

رحمت شد. یعنی این گناه، مقدمه هدایت او گشت. مگر برگهای گل از خارها سر نمی زند و نمی روید؟ [مولانا در اینجا می خواهد بگوید آن معصیتی که انسان را به راه طاعت می کشد، بهتر است از طاعتی که او را به معصیت درکشد.]

نَسِیَ گَناهِ عُمَرَ و قصدِ رسول می کشیدش تا به درگاهِ قبول؟ (۳۸۳۲)
به عنوان مثال، مگر گناه عُمَر و سوء قصدی که به پیامبر (ص) داشت، او را به درگاه قبول حضرت حق نرسانید؟ [ابتدا عمر به قصد عداوت با رسول به نزدش شتافت، ولی مجذوب محمد شد و به اسلام گروید.]

نَیْ به سحرِ ساحرانِ فرعونشان می کشید و گشت دولت، عَونشان؟ (۳۸۳۳)
مثال دیگر، مگر نه این است که فرعون، ساحران را به سبب سحرشان تحت حمایت خویش کشید و همین سحر، آنان را به ایمان و هدایت رسانید؟

گر نبودِ سحرشان و آن جُهود^۱ کی کشیدیشان به فرعونِ عَنود^۲؟ (۳۸۳۴)
اگر سحر و انکارشان نبود، کی آنان را به سوی فرعون ستیزه گر می کشاند؟

کی بدیدندی عصا و مُعْجِزات؟ معصیت، طاعت شد، ای قومِ عَصات^۳ (۳۸۳۵)
اگر سحر ساحران نبود، کی آنان عصا و معجزات را می دیدند؟ زیرا سحر سبب شد که ساحران به ایمان بگرایند. پس معصیت، طاعت شد ای عصیانگران. [مصرع دوم مناسب است با مضمون این حدیث: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَذْنِبُ ذَنْبًا يَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ. قَالُوا: كَيْفَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ يَكُونُ نُصْبًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَ يَتَوَبُّ مِنْهُ^۴. «همانا کسی گناهی می کند و بدان به بهشت درآید. گویند: ای رسول خدا این دیگر چیست؟ فرمود: این گناه پیش چشم او بود و از آن توبه کرد.»]

۱. جُهود: انکار کردن.

۲. عَنود: ستیزه گر.

۳. عَصات: جمع عاصی: به معنی سرکش.

۴. احادیث مثنوی، ص ۳۸.

(۳۸۳۶)

نامیدی را خدا گردن زده‌ست چون گناه و معصیت طاعت شده‌ست

حضرت خداوند، ناامیدی را از میان بُرده است، زیرا که گناه به مثابه طاعت شده است. [در سوره زُمر آیه ۵۲ آمده است: لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً. «از رحمت خدا نومید نشوید که همانا خداوند، همه گناهان را می‌آمرزد.»]

(۳۸۳۷)

چون مبدل می‌کند او سیئات طاعتی‌اش می‌کند رِغم وُشات^۱

چون که خداوند متعال، سیئات را به حسنات مبدل می‌کند، خداوند گناهان را به کوری چشم شیاطین به طاعت، مبدل می‌فرماید. [در سوره فرقان، آیه ۷۰ آمده است: ... فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ... «... پس اینان کسانی‌اند که خداوند، گناهانشان را به نیکی‌ها دگر سازد...»]

(۳۸۳۸)

زین شود مرجوم^۲ شیطان رجیم^۳ وز حسد او بطرقد^۴، گردد دو نیم

شیطان رجیم برای همین رانده می‌شود و از حسادتش می‌ترکد و دو نیمه می‌شود.

(۳۸۳۹)

او بکوشد تا گناهی پرورد ز آن گُنه، ما را به چاهی آورد

شیطان می‌کوشد تا گناهی ایجاد کند، پس به سبب ارتکاب ما به آن گناه، ما را بر سر چاه بیاورد و به داخلش پرتاب کند.

(۳۸۴۰)

چون ببیند کآن گُنه شد طاعتی گُردد او را نامبارک^۱ ساعتی

وقتی می‌بیند که آن گناه، طاعتی شده، آن لحظه برای او لحظه نامبارکی خواهد بود.

(۳۸۴۱)

اندر آ من در گشادم مر تو را تُف زدی و تحفه دادم مر تو را

ای پهلوان بیا و داخل شو و به شهر علم درآ که من برای تو دروازه آن را گشوده‌ام. تو بر من تُف کردی و من به تو ارمغان بخشیدم. [اشاره است به حدیث معروف از حضرت

۱. وُشات: جمع واشی به معنی سخن‌چین، دروغگو. رِغم وُشات یعنی برخلاف میل مخالفان.

۲. مرجوم: رانده شده، سنگسار شده، مطرود.

۳. رجیم: رانده شده، مطرود، ملعون.

۴. بطرقد: بترکد؛ طرقدن صورت دیگر ترکیدن است.

ختمی مرتبت در شأن حضرت امیرمؤمنان (ع): **أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابُهَا. فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ وَالْحِكْمَةَ فَلْيَأْتِهَا مِنْ بَابِهَا**^۱. «من شهر دانشم و علی، دروازه آن، هر که خواهد که بدین شهر و فرزاندی آن درآید باید که از دروازه آن آید.» [

(۳۸۴۲) **من جفاگر را چنین ها می دهم** پیش پای چپ، چه سان سر می نهم؟
من به جفاگران این چنین احسان می کنم و در برابر بدکاران، این گونه افتادگی نشان می دهم. [«پای چپ» کنایه است از کسی که با عصیان و جفا به حضورش قدم می نهد، یعنی تحقیقاً من به جفاگران، این گونه احسانها می دهم. پس ببین که پیش جفاکاران و ستمگران که به مثابه پای چپ اند چگونه احسان می کنم^۲.]

(۳۸۴۳) **پس وفاگر را چه بخشم؟ تو بدان گنج ها و مُلک های جاودان**
اینک تو قیاس کن که رفتار من با وفاداران چگونه است، گنج ها و دارایی های جاودان به آنها می دهم.

۱. احادیث مثنوی، ص ۳۷.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۲، ص ۱۳۸۴.

گفتن پیغامبر (عَلَيْهِ السَّلَام)
به گوش رکابدار^۱ امیرالمؤمنین علی (کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ)
که کشتن علی بر دستِ تو خواهد بودن، خبرت کردم

خلاصه داستان

نقل است که حضرت رسول اکرم (ص) به ابن مُلْجَم می‌گوید: روزی می‌آید که تو علی (ع) را به شهادت خواهی رساند. ابن مُلْجَم، نزد علی (ع) می‌رود و می‌گوید: پیش از آنکه آن حادثه ناگوار به دست من رخ دهد مرا بکش تا من به چنین جُرم و جریرتی دست نیالایم. ولی حضرت امیرالمؤمنین (ع) به او می‌فرماید که چون حکم و تقدیر چنین است کشته شدن من به دست تو محتوم و مقدر است. اینک کشتن تو به دست من قصاص پیش از جنایت است پس من نمی‌توانم تو را بکشم. باز او به دست و پای ایشان می‌افتد و برخواسته خود اصرار می‌ورزد. و امام به او می‌گوید: برو که قلم قضا و قدر این سرنوشت را رقم زده و چاره‌ای نیست و باید رضا به قضا داد و...



ماخذ این حکایت روایاتی است که در کتب احادیث و طبقات صحابه نقل شده و اینک چند روایت که مولانا آنها را به هم آمیخته و با خیالِ شاعرانه به نظم کشیده است می‌آوریم^۲:

۱. رکابدار: تیماردارِ اسب، آنکه هنگام سوار شدن کسی، رکاب اسب را نگه می‌دارد، چاکر، غلام.
۲. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات، ص ۳۹-۳۸. لازم به تذکر است که استاد فروزانفر، این روایات را که همه به عربی است عیناً نقل کرده و ما برای استفادهٔ عموم، به ترجمهٔ آن پرداخته‌ایم.

عَمَّارِ یاسر می‌گوید: من با علی بن ابیطالب در غزوه عُسَیْر، همراه بودم. به جایی رسیدیم، من زیر نخل‌های کوتاهی رفتم و در سایه همان نخل‌ها همراه با امیر مؤمنان علی(ع) روی خاک آرامیدم. تا اینکه پیامبر(ص) ما را بیدار کرد، و به سوی علی آمد و پای خاک آلود او را اندکی فشرد، و سپس به او گفت: آیا به تو خبر ندهم که نگونسارترین مردم که همانند أَحْمِرِ قومِ ثمود، پی‌کننده ناقه صالح است، تازک تو را با تیغ آخته می‌شکافد؟ (آنگاه با دست، به سر مبارک امیرمؤمنان اشارت فرمود.) و ریشِ تو از خونِ آن، رنگین می‌گردد (آنگاه به محاسن امیرمؤمنان اشاره کرد).

ترجمه روایت دیگر از طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۲۲-۲۳: آنگاه که امام علی(ع) مردم را به بیعت خویش فرا خواند، عبدالرحمن بن ملجم مرادی نیز در میان آنها بود و خواست با آن حضرت، بیعت کند، حضرت او را از این کار بازداشت. این ماجرا دو یا سه بار تکرار شد. سپس با آن حضرت بیعت کرد.

سپس امیر مؤمنان(ع) فرمود: چه مانعی، می‌تواند از اقدام نگونسارترین مردمان جلوگیری کند؟! سوگند به خدایی که جانم در دست اوست، ریش و مویم را با خون سرم رنگین خواهی کرد. سپس به این بیت تمثّل فرمود:

أَشْدُّ حَيَازِيْمَكَ لِلْمَوْتِ فَإِنَّ الْمَوْتَ آتِيكَ وَلَا تَجْزَعُ مِنَ الْقَتْلِ إِذَا حَلَّ بِوَادِيكَ
«سینهات را استوار ببند (خود را آماده کن) برای مرگ، زیرا که مرگ، حتماً تو را دیدار خواهد کرد. هرگز از کشته شدن، بیم مدار و بیتابی مکن، آنگاه که گام به سرای تو نهد.»



طبق مآخذ تاریخی موجود، عبدالرحمن بن ملجم مرادی (به شهادت رساننده حضرت علی) هرگز محضر پیامبر(ص) را درک نکرده بود و سِمَتِ رکابداری امام علی(ع) را نیز نداشت. مولانا در این حکایت، شهادت امام علی(ع) را به گونه‌ای آورده که ظاهراً جبری بودن افعال آدمی در آن فهمیده می‌شود. می‌توان این بیانات را بر جبر حمل نکرد و آنرا مبتنی بر توحید افعالی دانست که از معتقدات بنیادین مولانا است. زیرا در این مرتبه، عارف به سبب شهود علة‌العلل و اسقاط اضافات حقیقتِ لا مَوْثَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ را به گفت آورده است. اما برخی می‌گویند حقیقت اینست که مولانا روحی توفانی و پرتلاطم داشته و خصوصاً نسبت به برخی از مطالب نظیر جبر و اختیار، نوسانی آشکار داشته است. و این نشان می‌دهد که اشعار مولانا به منزله آینه صادق و غمّازی بوده که درون او را با تمام نوساناتش منعکس

می‌کرده است. و خود نیز می‌خواسته است این نوسانات، ثبت شود و این، صدق باطن او را می‌رساند. به هر حال قول اوّل به صواب نزدیکتر است، زیرا مولانا مقام معیت و جباریت را از جبر مصطلح جدا کرده است و عدم توجه به این دو نکته کلیدی، بسیاری را به این توهم انداخته که مولانا از جبر حمایت کرده است.

من چنان مردم که بر خونی^۱ خویش نوشِ لطفِ من نشد، در قهر نیش (۳۸۴۴)
حضرت امیرمؤمنان علی (ع) فرمود: من آن گونه مردی هستم که نوشِ لطفم، حتی در حقّ کُشنده‌ام نیش نشد. یعنی به انتقام نگرایدم.

گفت پیغمبر به گوشِ چاکرم کو بُرد روزی ز گردن، این سَرم (۳۸۴۵)
حضرت پیامبر (ص) در گوش رکابدار و چاکرم (ابن ملجم) گفت: روزی فرا رسد که تو علی را بکشی. [شارحی «بُردن گردن» را که کنایه از کشتن است حمل بر ظاهر کرده و تذکاراً گفته است که ابن ملجم بر فرق آن حضرت ضربت زد نه آنکه سر ایشان را بُرد!]

کرد آگه آن رسول، از وحی دوست که هلاکم عاقبت، بر دستِ اوست (۳۸۴۶)
آن رسول خدا از طریق وحی الهی، آگاهم کرد که قتل من سرانجام به دست ابن ملجم انجام خواهد شد.

او همی گوید: بکش پیشین مرا تا نیاید از من این مُنکر^۲ خطا (۳۸۴۷)
وقتی ابن ملجم از حضرت رسول (ص) این سخنان را شنید به من همیشه می‌گفت: ای علی مرا پیشاپیش بکش تا این عمل زشت از من سر نزنند.

من همی گویم چو مرگِ من ز توست با قضا من چون توانم حيله جُست؟ (۳۸۴۸)
ولی من به وی می‌گویم: چون مرگ و هلاک من به دست تو انجام می‌شود، من در برابر

۱. خونی: کُشنده، قاتل.

۲. مُنکر: زشتی، ناپسند، کار ناپسند.

قضای حق چگونه قادر به تدبیر و چاره‌جویی هستم؟

(۳۸۴۹) او همی افتد به پیشم کای کریم مر مرا کن از برای حق، دو نیم
ولی آن رکابدار (ابن ملجم) در برابرم روی زمین می‌افتد و می‌گوید: ای بزرگوار به
خاطر خدا مرا دو نیمه کن.

(۳۸۵۰) تا نه آید بر من این انجام بد تا نسوزد جان من بر جان خود
تا این فرجام بد برایم پیش نیاید، چرا که تو جان منی، و اگر من تو را بکشم، جان من
برای جانِ جانم بسوزد و دوزخی شود.

(۳۸۵۱) من همی گویم: بَرَوْ جَفَّ الْقَلَمُ ز آن قلم، بس سرنگون گردد عَلم
من به او می‌گویم: برو که قلم تقدیر، سرنوشت‌ها را مقدر کرده است، و از آن
قلم، بسیاری پرچم‌ها و ازگون می‌شود، یعنی قلم تقدیر، بسیاری از قدرتها را سرنگون می‌سازد.
[در مصراع اول، اشارت است به حدیث: جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ. «خشک شد قلم
بدانچه پدید آمده و یا خواهد آمد.» جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ. «خشک شد قلم بدانچه
بینی.»]

جُفُوفِ قَلَم: کنایه است از وقوع حتمی آنچه تقدیر شده است. پس این بیت می‌خواهد
بگوید: قلم الهی هرچه در لوح محفوظ بنویسد، همان می‌شود و انسان، محکوم آن تقدیر است.
چنانکه وقتی با قلم و مرکب چیزی می‌نوشتند، بلافاصله سر قلم خشک می‌شد. از اینجا تا
بیت (۳۸۵۸) مطابق است با مشرب اشعریان که خداوند را فاعل حقیقی فعل، و انسان را فقط
کاسب فعل دانند. |

(۳۸۵۲) هیچ بُغْضی نیست در جانم ز تو ز آنکه این را من نمی‌دانم ز تو
من از تو هیچگونه کینه و بغضی در دل نپرورده‌ام، زیرا که این قتل و کشتن را من از
ناحیه تو نمی‌دانم.

آلَتِ حَقِّی تو، فاعل، دستِ حق چُون زَنَمِ بر آلَتِ حَقِّ، طَعْنُ^۱ و دَقُّ^۲؟ (۳۸۵۳)
و تو ابزار حق تعالی هستی در حالی که کننده این کار، حضرت حق تعالی است. و من
اینک ابزار حق تعالی را چگونه طعن و سرزنش کنم؟

گفت او: پس آن قصاص^۳ از بهر چیست؟ گفت: هم از حق و آن سِرِّ، خَفِی^۴ است (۳۸۵۴)
آن قاتل به حضرت علی (ع) گفت: حالا که کار بدین منوال است، پس دیگر چرا قاتل
باید قصاص شود؟ حضرت علی (ع) به او فرمود: قصاص هم از ناحیه حضرت حق تعالی است.
و این رازی است نهان که هرکسی نمی تواند آن را درک کند.

گر کند بر فعلِ خود، او اعتراض ز اعتراضِ خود، برویاند ریاض^۵ (۳۸۵۵)
اگر حق تعالی بر فعل خود اعتراض کند از اعتراض خود باغها می رویاند، یعنی انواع و
اقسام باغهای اسرار و حقایق را به وجود می آورد. [از اینجا تا بیت (۳۸۶۰) را می توان ناظر بر
مسأله بداء دانست که در کلام شیعه جایگاهی خاص دارد. منظور از اعتراض خدا نسبت به
فعل خود اینست که حکم سابق را با حکم لاحق، لغو کند و قهراً حکم لاحق، بهتر است.]

اعتراض، او را رسد^۶ بر فعلِ خَوْد زآنکه در قهر است و در لطف او اَحَد (۳۸۵۶)
اعتراض کردن بر فعل خویش، سزاوار اوست، زیرا که خداوند در قهر و لطف کردن،
فرد و یگانه است و کسی در ملک او با او انباز و شریک نیست.

اندرین شهر حوادث، میر، اوست در مَمالک، مالکِ تدبیر، اوست (۳۸۵۷)
در عرصه پُر حادثه این جهان، فرمانروای مطلق اوست. و در همه قلمروهای عرصه
وجود، مالک تدبیر نیز هموست.

۱. طَعْن: در لغت به معنی نیزه زدن است. از اینرو گفتن کلام گزنده و نیشدار را نیز طعن گویند.

۲. دَقُّ: کوفتن و اعتراض کردن در سخن کسی.

۳. قصاص: مجازات قاتل، سزا دادن.

۴. خَفِی: پنهان.

۵. ریاض: جمع رَوْضَه: به معنی باغ، گلستان.

۶. رسیدن: شایستن، سزاوار بودن.

(۳۸۵۸)

آلَتِ خود را اگر او بشکند آن، شکسته گشته را نیکو کند
حضرت حق، اگر ابزار خود را بشکند، همان ابزار شکسته شده را مجدداً سامان می‌دهد
و التیام می‌بخشد. [حضرت حق، هر وسیله و سببی را از میان بردارد، وسیله و سبب بهتری
جایگزین آن می‌کند، زیرا آفرینش بر مبنای تکامل حقیقی بنیاد شده است. چنانکه در ابیات
بعد، این مسأله، روشن‌تر آمده است.]

(۳۸۵۹)

رَمَزِ نَسَخِ آيَةِ اَوْثَنِهَا نَأْتِ خَيْرًا در عقب می‌دانِ مِهَا^۱
ای بزرگمرد، رمز و راز آیه نسخ را که آیه ناسخ، بهتر و کامل‌تر از آیه منسوخ است
درک کن. [در سورة بقره، آیه ۱۰۶ آمده است: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ
مِثْلُهَا. اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. «هیچ آیه‌ای را منسوخ نمی‌کنیم و از یاد مردم
نمی‌بریم، جز آنکه بهتر از آن یا مانند آن را برای مردم می‌آوریم. مگر نمی‌دانی که خداوند بر
هر چیز تواناست.» نسخ در لغت به معنی از بین بردن و زائل نمودن است و در اصطلاح شرع،
تغییر دادن حکمی و جانشین کردن حکمی دیگر به جای آن^۲.]

(۳۸۶۰)

هر شریعت را که او منسوخ کرد او گیا بُرد و عوض آورد وَزْد^۳
حضرت حق تعالی، هر شریعتی را که منسوخ فرموده، در مَثَل مانند این بوده که گیاه را
از میان برده و به جای آن، گل آورده باشد. یعنی شریعت و حکم جدید، کامل‌تر از شریعت و
حکم سابق است. [این بیت اشاره دارد به آیه ۱۰۶ سورة بقره که در بیت فوق (۳۸۵۹) ترجمه
آن گذشت. حکمت بالغه خداوندی اقتضا می‌کند که در عرصه هستی، کمال یابی و پویندگی
حاکم باشد، از اینرو گاه حکمی بنا به ضرورت و اقتضای مصلحت در برهه‌ای از زمان، پدید
می‌آید و در برهه‌ای دیگر، همان حکم لغو و منسوخ می‌گردد و جای خود را به حکمی عالی‌تر
می‌دهد.]

منسوخ، حُکم یا شریعتی است که توسط حُکم و یا شریعتِ کامل‌تر لغو و از حیطة
عمل بدان خارج می‌شود.
در واقع حُکم ناسخ، باید کامل‌تر و برتر از منسوخ باشد؛ یا از جهت واقع و مصلحت

۱. مِهَا: ای بزرگ.

۲. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۶۹.

۳. وَزْد: گل، گل سرخ.

مانند همد و از جهت ظاهر و شرایط، ناسخ متناسب تر و برتر است. هرچه باشد نباید ناسخ و منسوخ از هر جهت مانند هم باشند. وگرنه نسخ، فاقد حکمت و مصلحت می‌شود.^۱ نسخ هم در آیات تشریعی وجود دارد و هم در آیات تکوینی و موجودات. نسخ، اساس تکامل فکری و طبیعی و تکوینی است. [

شب کند منسوخ شغل روز را بین جمادی خردافروز را (۳۸۶۱)
مثلاً شب، اوضاع و احوال روز را از میان می‌برد، یعنی خوابیدن شبانه، موجب زائل شدن افعال و اعمال و فعالیت‌های روز می‌گردد. تو بین که این حالت جمود و خفتگی شبانه، چگونه عقل و خرد را افزایش می‌دهد.

باز شب منسوخ شد از نور روز تا جمادی سوخت، زان آتش فروز (۳۸۶۲)
باز بر اثر تابش نور و روشنی روز، احوال شب زائل می‌شود، تا آنجا که آن حالت خمودی و افسردگی شبانه با شعله فروزان روز بکلی برطرف می‌شود.

گر چه ظلمت آمد آن نوم و سبات نئی درونِ ظلمت است آبِ حیات؟ (۳۸۶۳)
اگرچه برحسب ظاهر، تاریکی شب و خواب شبانه‌گاهی به نظر ظلمت می‌رسد، ولی آیا آب حیات نیز در ظلمت قرار ندارد؟ [آبِ حیات، یا آب زندگانی، چشمه‌ای مفروض در ظلمات است که هرکس از آن نوشد یا سر و تن در آن شوید، جوانی از سر گیرد.
نوم: به معنی خواب و سبات: به معنی آرامش و استراحت است، هرچند که معنی اصلی آن قطع است. یعنی خواب، سبب قطع اعمال روزانه می‌شود. این مصراع اشاره دارد به آیه ۹ سوره نبا: وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتاً. «خواب را وسیله بُریدن فعالیت‌ها (آرامش) نهادیم.»]

نئی در آن ظلمت خردها تازه شد؟ سگته‌ای سرمایه آوازه شد؟ (۳۸۶۴)
مگر نه این است که در تاریکی خواب، عقل‌ها تازگی پیدا می‌کند و حواس، زنده می‌شود؟ کلاً تجدید قوی می‌گردد. و با یک سکوت، آواز انسان خواننده دوباره رسایی خود را باز می‌یابد؟

(۳۸۶۵) که ز ضدها، ضدها آید پدید در سُویدا^۱ نورِ دایم آفرید
زیرا ضدها به واسطه ضدهای خود پدیدار می‌شوند. حضرت حق، در نقطه سیاه دل،
روشنایی آفرید.

(۳۸۶۶) جنگِ پیغمبر، مدارِ صلح شد صلح این آخِر زمان، ز آن جنگ بُد
مثلاً جنگیدن پیامبر(ص) مدار صلح شد و صلحی که در این زمان، برقرار شده، سبب
آن، همان جنگ‌های پیامبر(ص) بوده است. [مراجعه شود به بیت (۶۴) دفتر ششم.]

(۳۸۶۷) صد هزاران سر بُرید آن دِلستان^۲ تا امان یابد سرِ اهلِ جهان
آن پیامبر دلربا، صدها هزار سر بُرید تا سر مردم جهان در امن و امان باشد.
«صد هزاران» برای بیان تکثیر است.

(۳۸۶۸) باغبان ز آن می‌بُرد شاخِ مُضِرّ^۳ تا بیابد نَخل، قامت‌ها و بَر
مثالی دیگر، باغبان، شاخه‌های بیفایده و زیان‌بار را قطع می‌کند تا درخت خرما (و هر
درختی) رشد کند و بارور گردد.

(۳۸۶۹) می‌کند از باغ، دانا آن حَشِیش^۴ تا نماید باغ و میوه خُرْمِیش
مثال دیگر، آنکه در فن باغداری و باغبانی، مهارت دارد، علف‌های هرزه را می‌کند تا
که باغ و میوه‌هایش، سبز و خرم و باردار شود.

(۳۸۷۰) می‌کند دندانِ بَد را آن طَبیب تا رَهَد از درد و بیماری، حَبیب
مثال دیگر، طبیب، دندان فاسد را از دهان بیرون می‌آورد، تا یار و دوست از درد آن
رها شود.

۱. سُویدا: نقطه سیاه دل. و این کلمه مصغرِ سود است. و بدان حَبَّة القلب هم گویند. به زعم صوفیان و

عرفا، جایگاه انوار غیبی است. (ر.ک. لغات و تعییرات مثنوی، ج ۵ ص ۳۷۴)

۲. دِلستان: دل ستاننده، دلبر، دلربا.

۳. مُضِرّ: زیان آور.

۴. حَشِیش: گیاه خشک.

بس زیادتها، درونِ نقص‌هاست مر شهیدان را، حیات اندر فناست (۳۸۷۱)
بنابر این مقدمات، نتیجه می‌گیریم که: کمالها در دلِ نقصانها نهفته است. چنانکه
زندگانی جاودان شهیدان راه حق نیز در کشته شدن و فانی شدن ظاهری آنان است.

چون بُریده گشت حَلَقِ رزقِ خوار يُرَزَّقُونَ فَرِحِينَ شد گوار (۳۸۷۲)
پس از آنکه شهدای راه حق، گلوهایشان در این راه، بریده گشت، نوبت روزی‌شان از
بارگاه الهی در می‌رسد. [اشاره به آیه ۱۷۰ - ۱۶۹ سوره آل عمران: لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَّقُونَ؛ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... «آنان را که در
راه خدا شهید شده‌اند، مُرده مپندارید، بلکه آنان در بارگاه الهی، زندگاند و روزی‌خواران. و به
عطایی که خدا بدانان داده شادمان...»]

حَلَقِ حیوان چون بُریده شد به عدل حَلَقِ انسان رُست و افزون گشت فضل (۳۸۷۳)
مثلاً هرگاه گلوی حیوان از روی عدل بریده شود، سبب نیرو پیدا کردن گلوی آدمی
می‌شود. [ما انسانها اگر حیوانات را برای تغذیه خود بکشیم در واقع حیوانات را نابود نمی‌کنیم
بلکه آنها را به مرتبه انسانی، ارتقاء می‌دهیم، زیرا آن حیوان پس از هضم، جزو بدن انسان
می‌شود. نیکلسون این توضیح را که درباره‌ای از شروح آمده مطلوب و عمیق نمی‌داند و می‌گوید:
این مطلب، اشاره به معراج جان از طریق مراحل متوالی رشد (نباتی، حیوانی و ناطقه) دارد.^۱]

حَلَقِ انسان چون ببرد، هینِ ببین تا چه زاید؟ کُن قیاسِ آن برین (۳۸۷۴)
وقتی که گلوی حیوان بُریده شود و این ارتقاء را پیدا می‌کند، تو ببین که اگر گلوی
انسان در راه حق بریده شود چه معانی والایی حاصل می‌کند. یعنی اگر آدمی در برابر هستی
حقیقی به فَنای عارفانه رسد به برترین مرتبت رسد.

حَلَقِ ثالث زاید و، تیمار^۲ او شربتِ حق باشد و انوارِ او (۳۸۷۵)
گلوی انسان که بریده شود، برای او گلوی سوّمی پدید می‌آید، و غذای چنین گلوئی

۱. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۶۲.

۲. تیمار: پرستاری و نوازش و مراقبت شخص.

شراب حق و نور حق است. [وقتی آدمی از جنبه جسمانی و نفسانی خود رها شود، مستعد اشراقات ربّانی گردد.]

(۳۸۷۶) **حَلَقِ بُبْرِیدِه خورَد شربت، ولی حَلَقِ از لارَسته مُرده در بَلِی**
 گلوی بُریده‌ای از شراب حق می‌نوشد که از این جهان فانی رسته باشد و در اثبات وجود حق، فانی شده باشد. [در مصراع دوم، کلمه «بلی» اشاره دارد به مسأله عالم ذر و یا الست^۱ و منظور «از حلق از لا رسته» آن کسی است که دل از امور فانی و نفسانی برکنده است.]

(۳۸۷۷) **بس کن ای دُونْ هَمّتِ^۲ کوتاه‌بَنان^۳ تا کیت باشد حیاتِ جان به نان؟**
 ای که توجه و نظرت تنها به همین دنیا تعلق دارد و قادر نیستی که به جهان بالا دسترسی پیدا کنی. تا کی می‌خواهی حیاتِ جانت را تنها محدود به نان و طعام بکنی؟ [حال اگر می‌خواهی از شراب وحدت حق بنوشی، لذّت دنیا را فروگذار.^۴]

(۳۸۷۸) **زان ندارد میوه‌ای، مانندِ بید کآبِ رُو بُردی پیِ نانِ سپید**
 اگر می‌بینی که مانند درخت بید، میوه و ثمره نداری، به این جهت است که به خاطر نان سپید، آبرویت را برده‌ای. یعنی به خاطر نفسانیات و مسائل پست دنیوی، پوچ و بی‌اعتبار شده‌ای.

(۳۸۷۹) **گر ندارد صبر زین نانِ جانِ حسِ کیمیا را گیر و زر گردان تو مس**
 اگر جانِ حسی تو (زندگی طبیعی تو) بر بی‌نایی صبر ندارد، کیمیا بگیر و مس وجودت را طلا کن. [کیمیا در اینجا کنایه از صحبت و همنشینی با انسان کامل و عارف واصل است که کلام او بمانند کیمیا، مس وجود آدمیان را به طلای معنوی مبدل می‌سازد. منظور بیت: اگر خود نمی‌توانی از امور نفسانی صرف‌نظر کنی تحت هدایت و عنایت انسان کامل قرار بگیر.]

۱. ر. ک. بیت شماره (۱۲۴۱) همین دفتر.

۲. دُونْ هَمّت: کسی که همّت کوتاه و پایینی دارد؛ کسی که فقط به امور مادی می‌پردازد.

۳. کُوتِه بَنان: کوتاه انگشت، کسی که دسترسی به مراتب بالای جهان هستی را ندارد.

۴. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر اول، ص ۳۱۲.

(۳۸۸۰) جامه‌شویی کرد خواهی ای فلان رُو مگردان از محله گازران^۱
ای فلانی، اگر می‌خواهی جامه‌ات را بشویی از محله جامه شویان روگردان مباش.
[در سوره مدثر، آیه ۴ آمده است: وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ «و جامه‌ات را بشوی». مفسران
گویند که شستن جامه کنایه از پاک کردن قلب و تهذیب نفس و کردار نیک است.^۲ پس
مراد از «جامه شویی» تطهیر قلب و تزکیه باطن است. «جامه شویان» کنایه از صوفیه
است.]

(۳۸۸۱) گرچه نان بشکست مر روزه تو را در شکسته‌بند^۳ پیچ و برتر آ
اگرچه نان، روزه تو را می‌شکند، ولی تو به آن شکسته بند مهربان یعنی جبار رحیم
توسل بجو و مقام و مرتبه باطنیات را بالاتر ببر. یعنی هرگاه تعلق به امور نفسانی، باعث شد
که از مسیر تقوی خارج شوی به حضرت جبار (یا ولیّ مرشد) روی آور که او پیوند دهنده
دل‌های شکسته است.

(۳۸۸۲) چون شکسته‌بند آمد دستِ او پس رفو باشد یقین اشکستِ او
اینک که دست توانای خداوند، شکسته‌ها را التیام می‌بخشد و نقایص ممکنات را
جبران می‌کند، پس شکستن او، تنها شکستن نیست بلکه التیام دادن است. [«شکسته بند» هم
جایز است وصف خداوند قرار گیرد و هم انسان کامل که خلیفه اوست.]

(۳۸۸۳) گر تو آن را بشکنی، گوید: بیا تو دُرستش کن، نداری دست و پا
اگر موجودیت معنوی خود را بشکنی، حق تعالی در گوش جانِ تو ندا دهد که: بیا
این موجودیت شکسته‌ات را التیام بده. ولی تو آن دست و پا یعنی قدرت و استعداد آن را
نداری که شکسته را پیوند بزنی. از اینرو معلوم می‌شود که شکستن و پیوند زدن از تو
بر نمی‌آید.

۱. گازر: جامه شوی، رختشوی.

۲. ر.ک. فی ضلال القرآن، ج ۸، ص ۳۶۰.

۳. شکسته بند: به معنی جبار، یکی از اسماء الله است. ریشه این اسم، جَبَر است و جبر به معنی اصلاح شیء،
توأم با قهر و غلبه است. اینکه به خداوند، جبار می‌گویند به واسطه این است که حق تعالی، نقایص
ممکنات را با افاضه دائمی خود برطرف و جبران می‌کند.

(۳۸۸۴) پس شکستن، حقّ او باشد که او مر شکسته گشته را داند رفو^۱
نتیجه می‌گیریم که شکستن، حق کسی است که بتواند شکسته‌ها را پیوند بزند. یعنی
حق خداوند و خلیفه اوست.

(۳۸۸۵) آنکه داند دوخت، او داند درید هر چه را بفروخت، نیکوتر خرید
آن کسی که دوختن را بداند، همو نیز پاره کردن را هم می‌داند و می‌تواند. هرچه را او
بفروشد بهتر از آن را می‌خرد.

(۳۸۸۶) خانه را ویران کنند زیر و زبَر پس به یکساعت کند معمورتر^۲
به عنوان مثال، اگر او خانه را ویران و منهدم کند، پس دوباره در کوتاه زمانی می‌تواند
آن را بسازد به طوری که از شکل آغازینش نیز آبادتر و بهتر باشد.

(۳۸۸۷) گر یکی سر را بِبُرَد از بدن صد هزاران سر برآرد در زَمَن^۳
مثال دیگر، اگر او سری را از تن جدا کند، فوراً صد هزار سر به وجود می‌آورد. یعنی به
آن شخص سر بریده، هزاران حیات می‌بخشد.

(۳۸۸۸) گر نفرمودی قِصاصی بر جُناة^۴ یا نگفتی فی الْقِصاصِ آمد حیاة
اگر برای جنایتکاران، قصاصی مقرر نمی‌فرمود و یا نمی‌گفت که در قصاص، زندگی
است، هرکسی گستاخ می‌شد و به روی مردم، تیغ تیز می‌کشید و بنیاد حق را ویران می‌کرد.
[اشاره است به آیه ۱۷۹ سوره بقره: وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيَاةٌ يَا اُولِی الْأَلْبَابِ. «ای خردمندان
برای شما در قصاص، زندگی تحقق پیدا می‌کند.»]

(۳۸۸۹) مَر که را زهره بُدی تا او ز خُود بر اسیرِ حکمِ حق، تیغی زند؟
کیست که چنان دلیر و گستاخ باشد که بر اسیر حکم و فرمان حق، تیغی بزند؟

۱. رَفُو: دوختن پارگی‌ها چنانکه ظاهراً معلوم نباشد. فارسیان با ضمه «ر» تلفظ کنند.

۲. مَعْمور: آباد کرده شده.

۳. زَمَن: زمان، روزگار.

۴. جُناة: جمع جانی: جنایتکار.

ز آنکه داند هر که چشمش را گشود کان کُشنده سُخْره^۱ تقدیر بود (۳۸۹۰)
زیرا که چشم هر کس را که حضرت حق بگشاید، یعنی بصیرت داشته باشد می فهمد که قاتل، اسیر سر پنجه تقدیر الهی بوده است.

هر که آن تقدیر، طوق^۲ او شدی بر سرِ فرزند هم تیغی زدی (۳۸۹۱)
آن حکم الهی بر سر هر کس که فرود آید و محتوم گردد، او حتی سر فرزند خود را نیز با تیغ می زند.

رَو، بترس و طعنه کم زن بر بدان پیشِ دامِ حُکم، عجزِ خودِ پِدان (۳۸۹۲)
حال که وضع چنین است، برو از خدا بترس و بر بدان و تباهاکاران کمتر طعنه بزن و خود را پیش دام حکم و تقدیر او ناتوان و عاجز ببین. [همانطور که ملاحظه شد، ابیات اخیر نیز بر مشرب اشعریان گفته آمده است که انسان را فاعل حقیقی فعل خود ندانند. فصل بعدی در تبیین همین موضوع است.]

۱. سُخْره: کسی که مورد تمسخر دیگران شود؛ کسی که دیگری را به کار بی مزد بگمارد.
۲. طَوَّق: گردن بند؛ طوق شدن تقدیر، کنایه از محتوم و مقدر شدن آن بر انسان است که چون طوق، بر گردنش می افتد.

تعجب کردنِ آدم (علیه السلام) از ضلالتِ ابلیس و عجب آوردن

خلاصه داستان

در یکی از روزها حضرت آدم (ع) از سر حقارت به ابلیس درنگریست و پیش خود گفت: من از او بسی بالاترم. این خودبینی را خداوند نپسندید. پس بدو ندا در رسید که اگر همین شیطان که در نظرت حقیر می‌نماید به حکم الهی، سان و سیرتش دگر شود. از غایتِ ایمان و ایقانی که به حق خواهد داشت ایمان و ایقان تو را بی اعتبار کند و به اصطلاح تو را از سگه بیندازد. آدم از غرور خود باز می‌آید و توبه می‌کند.



ماخذ این روایت دیده نیامد. اما استنتاج مولانا بسیار عالی است. او با این حکایت کوتاه می‌خواهد غرور مؤمنان خودپسند و قشریان خودبین را نقد کند که به طاعت و عبادت خود می‌بالند و تقدس خود را به رخ این و آن می‌کشند و سست کاران در امر عبادت را به دیده تحقیر درمی‌نگرند. مولانا می‌گوید حالت عجب و غرور بر قداست خود، گناه کبیره‌ای است که باید از آن توبه کرد.



- (۳۸۹۳) روزی آدم برِ بلیسی کو شقی^۱ است از حقارت و از زیافت^۲ بنگریست
روزی حضرت آدم(ع) بر ابلیس بدبخت از روی حقارت و بی ادبی نگاه کرد. یعنی با
خودبینی و احساس برتری به شیطان، تحقیرآمیز نگریست.
- (۳۸۹۴) خویش بینی کرد و آمد خود گزین^۳ خنده زد بر کارِ ابلیسِ لعین^۴
حضرت آدم(ع)، خودبینی کرد و خودش را بهتر و والاتر دانست، بر اثر همین
خودبینی، بر کار ابلیس ملعون خندید.
- (۳۸۹۵) بانگ بر زد غیرتِ حقِ کای صفی^۵ تو نمی دانی زِ اسرارِ خفی^۶
غیرت حضرت حق، بر آدم بانگ زد که ای برگزیده، تو بر اسرار نهانی واقف
نیستی.
- (۳۸۹۶) پوستین را بازگونه گر کنند کوه را از بیخ و از بُن بر کنند
اگر همین شیطان که به نظرت حقیر می آید، از روش و سیره خود باز گردد، خواهی دید
که او دارای نیرویی است که می تواند کوه را از بیخ و بُن بر کند [پوستین بازگونه کردن، از
سیرت و سان پیشین بازگشتن^۷].
- (۳۸۹۷) پرده صد آدم آن دم بر دَرَد صد بلیس نو مسلمان آورد
اگر ابلیس بخواهد می تواند پرده آبرو و اعتبار صد آدم نظیر تو را پاره کند.
و صد ابلیس را که تازه به ایمان و ایقان در آمده اند به تو (ای آدم) نشان دهد.

۱. شقی: بدبخت.

۲. زیافت: ناسرگی زر و سیم، بی ادبی.

۳. خود گزین: خودپسند.

۴. لعین: لعنت شده، ملعون.

۵. صفی: برگزیده.

۶. خفی: پنهان، نهان.

۷. امثال و حکم، ج ۱، ص ۵۱۵.

گفت آدم: توبه کردم زین نظر این چنین گستاخ نندیشم دگر (۳۸۹۸)
حضرت آدم(ع) فوراً پشیمان شد و گفت: پروردگارا از این نگاهِ تحقیرآمیز، توبه می‌کنم
و از این پس، دیگر این اندیشه گستاخانه را به مغزم راه نمی‌دهم.

يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ اهْدِنَا لَا اَفْتِيخَارَ بِالْعُلُومِ وَالْغِنَى (۳۸۹۹)
ای دادرسِ دادخواهان، ما را هدایت فرما که ما به دانش‌های گونه‌گون و بی‌نیازی‌ها
افتخار و مباهات نمی‌کنیم.

لَا تُزِعْ قَلْبًا هَدَيْتَ بِالْكَرَمِ وَاصْرِفِ الشَّوْءَ الَّذِي خَطَّ الْقَلَمُ (۳۹۰۰)
پروردگارا، دل ما را به کزی مکشان، زان پس که آن را به واسطه بزرگواریات هدایت
کردی، و آن بلایی که بر قلم تقدیر رقم خورده از ما بگردان، [اشاره است به آیه ۸ سوره
آل عمران: رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.
«پروردگارا دل‌های ما را زان پس که به هدایت آوردی به کزی مکشان و رحمتی از بارگاہت به
ما بخش که همانا تویی بسیار بخشنده.»]

بگذران از جانِ ما سُوءُ الْقَضَا وَاصْبِرْ مَا رَا زِ إِخْوَانٍ رِضَا (۳۹۰۱)
پروردگارا بلا و بدفرجامی را از جانِ ما بران، یعنی جانِ ما را از قضای بد رهایی ده و
ما را از صف برادران پاکدل و راضی به قضایت جدا مساز.

تلخ‌تر از فُرْقَتِ^۲ تو، هیچ نیست بی‌پناهت غیرِ پیچاپیچ نیست (۳۹۰۲)
هیچ چیز از فراق تو تلخ‌تر نیست، و اگر مدد تو نباشد، چیزی جز گرفتاری‌های
پیچ در پیچ و تنگناهای متعدّد نیست. [چنانکه امام علی(ع) در دعای شریف کمیل گوید:
فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ
عَلَى فِرَاقِكَ؟ «معبودا و سرورا و صاحباً! گیرم بر کيفر تو شکيبا باشم، اما چه سان بر فراق تو
شکيبايی ورزم؟»]

۱. إِخْوَانِ رِضَا: برادرانی که راضی‌اند به رضای حق.

۲. فُرْقَت: جدایی، فراق.

(۳۹۰۳) رختِ ما هم رختِ ما را راهزن جسمِ ما مر جانِ ما را جامه گن^۱
 رخت ما هم راهزن رخت ماست، یعنی ابزار و وسایل دنیوی ما، راهزن اسباب و
 وسایل اخروی ماست. جسم ما نیز جامه جان ما را برکنده است. خلاصه اینکه مقتضیات
 جسمانی و دنیوی ما، احوال معنوی و روحانی ما را زائل کرده است.

(۳۹۰۴) دستِ ما چون پایِ ما را می خورد بی امانِ تو کسی جان چُون بَرَد؟
 از آنرو که دست ما پای ما را می خورد، یعنی اعمال ناشایست و فسادی که با دستان
 انجام می دهیم، آن اعمال صالح و افعال نافع را که پایمان حاصل می کند از میان می برد. بدون
 یاری و نگهداری تو چه کسی می تواند از ورطه های شیطانی جان سالم بدر برد؟

(۳۹۰۵) ور بَرَد جان، زین خطرهایِ عظیم بُرده باشد مایهٔ اِدبار^۲ و بیم
 اگر فرضاً کسی بتواند بی مدد و امان تو از این خطرهای بزرگ و هول انگیز، جان سالم
 بدر بَرَد و خود را رها نماید، در واقع، مایهٔ بدبختی و بیم را برای خود فراهم کرده است. [چرا؟
 به بیت بعدی دقت شود.]

(۳۹۰۶) زآنکه جان، چون واصلِ جانان نبود تا ابد با خویش، گُور است و کبود
 زیرا جانی که به جانان، واصل نشود، تا ابد دچار نقصان و زشتی است.

(۳۹۰۷) چون تو نذهی راه، جان، خود بَرده گیر جان که بی تو زنده باشد مُرده گیر
 پروردگارا اگر تو راه و صالت را به ما نشان ندهی، این جان ما را باید برده و اسیر
 شهوات دانست، جانی که با تو اُنس نداشته باشد باید آن را مُرده حقیقی دانست.

(۳۹۰۸) گر تو طعنه می زنی بر بندگان مر تو را آن می رسد، ای کامران
 پروردگارا اگر تو بر بندگان طعنه می زنی، ای کامران و غنی، این کار، شایسته و
 در خور مقام توست.

۱. جامه گن: جامه کننده، صفت مرکب فاعلی مرخم به معنی دزد.

۲. اِدبار: بدبختی و شقاوت.

ور تو شمس و ماه را گویی جُفا^۱ ور تو قدّ سَزو را گویی دوتا (۳۹۰۹)
و اگر تو به ماه و خورشید، بد بگویی و آن دو را بی فروغ و تار بشمری، و قامت راست
سرو را خمیده و ناموزون بشمری.

ور تو عرش و چرخ را خوانی حقیر ور تو کان و بَخر را گویی فقیر (۳۹۱۰)
و اگر تو فلک و عرش را با داشتن آن همه عظمت حقیر بدانی، و اگر تو کان و معدن و
دریا را فقیر بشمری.

آن، به نسبت با کمالِ تو، رواست مُلکِ اِکمالِ فناها مر تو راست (۳۹۱۱)
خداوند این گونه طعنه‌ها نسبت به مقام والا و کمالِ بی‌چونِ تو رواست. ملک فناها را
کمال بخشیدن و فانیان را به مرتبه وجود رسانیدن ویژه و مخصوص توست.

که تو پاکی از خطر وز نیستی نیستان را مُوجد^۲ و مُغنیستی^۳ (۳۹۱۲)
زیرا که تو از آسیب و گزند و نقصان دوری، تو پدید آورنده فانیان و نیستان هستی و
تویی بی‌نیاز کننده. [ایات اخیر مناجات بنده است با خالق توانا. اگر خداوند، موجودات را
ناقص و عییناک بخواند رواست، اما این کار بر آدمی نمی‌زیبد چون سر تا پا ناقص و نیاز است.]

آنکه رویانید، داند سوختن زآنکه چون پذیرد، داند دوختن (۳۹۱۳)
آن خدایی که نیست‌ها را رویانید و به ظهور رسانید، می‌تواند آنها را دوباره بسوزاند و
نیست کند. و آنکه می‌درد، دوختن را هم می‌داند. یعنی او قادر است همه نیست‌شدگان را به
عرصه هستی برساند. [بیانی است از قدرتِ بی‌تکیف و بی‌قیاس حضرت حق.]

می‌بسوزد هر خزان، مر باغ را باز رویاند گُلِ صَبّاغ^۴ را (۳۹۱۴)
خداوند به هنگام رسیدن فصل خزان، باغ را می‌سوزاند و از طراوت و سبزی می‌افکند.

۱. جُفا: بیهوده و باطل و یاوه.

۲. مُوجد: به وجود آورنده.

۳. مُغنی: بی‌نیازی دهنده.

۴. صَبّاغ: رنگرز.

ولی آن شاه حقیقی می تواند مجدداً گل‌هایی با رنگ‌های گوناگون پدید آورد و باغ را رنگ آمیزی نماید.

(۳۹۱۵) کای بسوزیده، برون آ، تازه شو بار دیگر، خوب و خوب آوازه شو
خداوند می فرماید: ای که با آتش فنا و مرگ سوخته‌ای، از عدم بیرون آ و تازه شو و بار دیگر، سبز و با نشاط شو و شهره آفاق.

(۳۹۱۶) چشمِ نرگس کور شد، بازش بساخت حلقِ نی بُبرید و بازش خود نواخت
به عنوان مثال، چشمان گلِ نرگس که با هجوم خزان، کور می شود، خداوند دوباره چشمانش را به او باز می گرداند. یعنی دوباره آن گل را می رویاند. گلوی نی که به تیغ خزانی بریده شود، دوباره آن را سبز و رشید می کند.

(۳۹۱۷) ما چو مصنوعیم و صانع نیستیم جز زبون و جز که قانع نیستیم
از آن رو که ما مصنوع هستیم و نه صانع، جز اینکه خوار و زبون باشیم و قناعت را پیشه خود سازیم کاری از ما بر نمی آید.

(۳۹۱۸) ما همه نفسی و نفسی^۱ می زنیم گر نخوانی، ما همه آهرَمَنیم^۲
خداوند، ما که مصنوع هستیم همگی نفسی می زنیم، یعنی تضرع و زاری سر می دهیم. نفس ما را رهایی بخش، و اگر تو ما را به بارگاهت نخوانی همه ما اهریمن خواهیم بود. [نفسی و نفسی زدن: در پی نجات خود بودن. و مأخوذ است از حدیثی که در صحیح بخاری و سنن ترمذی و کنز العمال آمده است و خلاصه آن از مأخذ اخیر چنین است: روز رستاخیر، خداوند تعالی آفریدگان را فراهم می آورد و آنان برای رهایی از عذاب الهی به یک یک پیمبران رو می آورند و آنان در پاسخ، نفسی نفسی می گویند. یعنی من در اندیشه خود هستم و می خواهم خود را برهانم. سرانجام نزد پیمبر آخر زمان می روند و او در پیشگاه خدا به سجده می افتد و گوید: یا رَبِّ اُمَّتِی اُمَّتِی.^۳]

۱. نفسی و نفسی: خودم و خودم. نفس + یای ضمیر متکلم عربی.

۲. آهرَمَن: اهریمن.

۳. به نقل از شرح مثنوی (شهیدی)، ج ۴، ص ۲۷۴.

ز آن ز آهَزَمَن رهِیدستیم ما که خریدی جانِ ما را از عَمی^۱ (۳۹۱۹)
 خداوندا، اینکه ما از کمند اهریمن رهیده‌ایم به واسطهٔ آن است که تو جان ما را از
 کوری و تاریکی خریده‌ای و به ما بصیرت بخشیده‌ای و ما را به مقام ایمان و ایقان رسانده‌ای.
 [و الا اگر ما را به حال خودمان و می‌نهادی گمراه می‌شدیم.]

تو عصاکش، هر که را که زندگیست بی‌عصا و بی‌عصاکش کور کیست؟ (۳۹۲۰)
 هر کس که زنده است تویی عصاکش و راهبر او. کور و نابینا اگر عصا و عصاکش
 نداشته باشد چه حالی دارد؟ مسلماً نمی‌تواند راه برود.

غیر تو هر چه خوش است و ناخوش است آدمی سوز^۲ است و عینِ آتش است (۳۹۲۱)
 غیر از تو هر چیزی چه خوش و چه ناخوش، تماماً آدمی را می‌سوزاند و عین
 آتش است.

هر که را آتش پناه و پُشت شد هم مجوسی گشت و هم زَرْدُشت شد (۳۹۲۲)
 هر کس که پشت و پناهِش آتش باشد، او هم مجوسی است و هم زردشتی. اللفظ
 مَجُوس جمع مجوسی، تنها یک بار در قرآن، آیهٔ ۱۷ سورهٔ حج آمده است. کلمهٔ مجوس،
 ایرانی‌الاصل است و به وسیلهٔ آرامی‌ها با تغییر صوتی و حرفی، مختصری در زبان عرب وارد
 شده است. این کلمه در زبان عربی به معنی مطلق زرتشتی است.

زردشت یا زرتشت برحسب لغت به معنی دارندهٔ شترِ زرد است. مولد زردشت به گمان
 قوی در حدود آذربایجان بوده و آن سرزمین برای بنای آتشکده‌ها و پرستش آتش مناسب
 بوده است.^۳ در روایات اسلامی، مجوس از پیروان یکی از انبیای برحق شمرده شده‌اند که
 بعدها از اصل توحید باز می‌گردند. از پیامبر(ص) نیز روایت شده است که: إِنَّ الصَّجُوسَ کَانَ
 لَهُمْ نَبِیٌّ فَقَتَلُوهُ وَکَتَابَ أَخْرَقُوهُ^۴ «همانا برای مجوسیان، پیامبری بود که کُشتندش و کتابی که
 سوختندش.» |

۱. عَمی: کوری.

۲. آدمی سوز: سوزانندهٔ انسانی، صفت مرکب فاعلی مرخم.

۳. ر.ک. أعلام قرآن، ص ۵۲۷.

۴. ر.ک. وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۹۶.

(۳۹۲۳)

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ إِنَّ فَضْلَ اللَّهِ غَنِيْمٌ هَاطِلٌ

همه اشیاء غیر از خدا باطل و نابود است. همانا فضل خداوند همانند ابری پرباران و ریزان است. [مصرع اول بیتی که مولانا گفته است. از لیبیدین ربیعۀ عامری است که از شاعرانِ مُخَضَّرَم به شمار می‌رود. بیت او این است:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَّةَ زَائِلٌ^۱

«هلا ای مردم، همه اشیاء بجز خدا نابود است و همه نعمت‌ها ناچار روزی تباه شود.» پیامبر (ص) در تأیید این شعر لبید فرموده‌اند: أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا لَبِيدٌ^۲... «این کلام لبید، راست‌ترین کلام است.» در بیت مثنوی «باطل» و «هاطل» را باید بدون تتوین خواند به صورت «باطِلُ» و «هاطِلُ».

بازگشتن به حکایتِ امیرالمؤمنین علی کَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ

و مسامحه کردنِ او با خونی خویش

(۳۹۲۴)

باز رَوْ سَوِيٍّ عَلِيٍّ وَ خُونِيْ اَش وَ اَنْ كَرَّمَ بَا خُونِيٍّ^۲ وَ اَفْزُونِيْ اَش^۱

باز برگرد به حکایتِ حضرت علی (ع) و کُشنده‌اش. و از آن بزرگواری و فضیلتی که علی (ع) در حق کُشنده‌اش نشان داد حرف بزن.

(۳۹۲۵)

گفت: خونی را همی بینم به چشم روز و شب، بر وی ندارم هیچ خشم

حضرت علی (ع) گفت: دشمن خونی خود را روز و شب با چشم خود می‌بینم، ولی هرگز نسبت به او خشمگین نمی‌شوم.

(۳۹۲۶)

ز آنکه مرگم همچو مَنْ شیرین شده‌ست مرگِ من در بَعَث، چنگ اندر زده‌ست

زیرا که مرگ من برایم مانند انگبین شیرین است. مرگ من به حیات ثانوی دست یافته و بی‌گمان همینکه بمیرم به حیاتِ جاودان خواهم رسید. [مَنْ: مادهٔ چسبناک و شیرینی است

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۹۳.

۳. خونی: قاتل، کُشنده.

۴. افزونی: فضل و بزرگواری، بخشش.

مانند عسل که از هوا بر سنگ و برگ درختان می‌نشیند. ابتدا مایع است و سپس سفت و خشک می‌شود و مردم آن را جمع می‌کنند.^۱ در سوره بقره، آیه ۵۷ از آن نام برده شده است. لاهوری در ذیل بیت اخیر آورده است: لِأَنَّ الْمَوْتَ جَسْرٌ يُوصِلُ الْحَبِيبَ إِلَى الْحَبِيبِ.^۲ «زیرا مرگ، پلی است که دوست را به دوست می‌رساند.» [

مرگ بی‌مرگی بُود ما را حلال برگ بی‌برگی بُود ما را نوال^۳ (۳۹۲۷)
برای من، مرگی حلال و رواست که مقدمه زندگانی جاودان و نامیرا باشد. یعنی با مرگ صوری و رها کردن قالب عنصری، به حیات ابدی نائل می‌شویم، و توشه بی‌توشه بودن، روزی ماست. یعنی عالی‌ترین نعمت و برگ و نوا برای ما، دست شستن از همه وابستگی‌ها و تعلقات عالم مادی است. [«برگ بی‌برگی» از تعبیر نوآورده سنایی غزنوی^۴ است. او در دیوانش گوید:

پای این میدان نداری، جامه مردان مپوش برگ بی‌برگی نداری، لاف‌درویشی مزن
«برگ بی‌برگی» در مثنوی به معنی سرمایه عدم تعلق به وابستگی‌های دنیوی و رهایی و آزادگی از بند هوای نفس و جمیع مایوی الله است.]

ظاهرش مرگ و، به باطن زندگی ظاهرش ابتر^۵، نهان پایدگی (۳۹۲۸)
آری. مرگ صوری، در ظاهر مرگ است، ولی در باطن، زندگی است. مرگ صوری، ظاهراً پایان همه چیز است، ولی در معنا، مقدمه زندگی پاینده و جاودان است.

در رحم زادن، جنین را رفتن است در جهان، او را ز نو بشکفتن است (۳۹۲۹)
به عنوان مثال، وقتی که جنین از رحم مادر، متولد می‌شود، نوعی انتقال و دگرگونی محسوب می‌شود. ولی با آمدن و انتقال به این جهان، از نو شکفته می‌شود. [همین‌طور این جهان نیز برای صاحب‌دلان، رحمی بیش نیست که باید در عرصه‌ای دیگر متولد شوند.]

۱. ر.ک. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۳۲۳.

۲. ر.ک. مکاشفات رضوی، ص ۲۹۳.

۳. نوال: عطا و بخشش.

۴. ر.ک. شکوه شمس، ص ۶۴.

۵. ابتر: دم‌بریده، ناقص، سترون.

(۳۹۳۰)

چون مرا سوي اجل عشق و هواست نهی لا تُلقُوا بآیدِکُم مراست

از آنرو که من، شیفته و عاشق مرگ هستم، پس این نهی متوجه من است. کدام نهی؟ اینکه در سوره بقره، آیه ۱۹۵ می‌فرماید: ... وَ لَا تُلْقُوا بِأَیْدِکُمُ إِلَى التَّهْلُکَةِ... «و خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید...». [مولانا می‌گوید: در واقع مخاطب اصلی این آیه، اولیاء‌الله هستند، زیرا همواره، نهی در جایی است که اشتیاق باشد. مثلاً می‌گویند: شراب نخور، مال یتیم را نستان، زنا مکن و... این نهی‌ها به این جهت است که انجام آن اعمال قبیح در عین تباه بودن، جذابیّت و کشش نفسانی دارد. ولی هرگز گفته نمی‌شود که: خاک نخور، زهرمار نخور. زیرا این، نوعی تحصیل حاصل است. همینطور، عقلاً نیازی به این نهی نیست که: ای انسان، خود را به کشتن مده. زیرا کشته شدن و هلاکت، دارای جذابیّت نفسانی نیست که آدمیان از آن نهی شوند. چرا که بر مبنای غریزه حُبّ ذات، هرکسی می‌کوشد تا کمترین آسیبی به او نرسد و عمر بادوام داشته باشد. پس اگر در این آیه نهی از به هلاکت افتادن می‌کند، خطاب اصلی این آیه متوجه به اولیاء‌الله و عاشقان حضرت حقّ است، هرچند که ظاهراً، خطاب، جنبه عام دارد، زیرا تنها اولیاء‌الله و متقیان و پرهیزگاران هستند که همواره مشتاق سفر به آن سرای جاودان هستند. چنانکه حضرت مولی الموحّدین، امیر مؤمنان (ع) در خطبه هَمَام در وصف پرهیزگاران فرماید: وَ لَوْلَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ. طَوْفَةً عَيْنٍ شَوْقاً إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ^۱. «و اگر نبود آن اجلی که خداوند برای پرهیزگاران در دنیا معین فرموده هر آینه از فرط شوق و شیفتگی به پاداش و بیم عذاب، حتّی به اندازه چشم برهم زدنِ جان در کالبدشان قرار نمی‌گرفت.» پس نتیجه می‌گیریم که این نهی، متوجه من (امیرمؤمنان و دیگر اولیاء) است.]

(۳۹۳۱)

زانکه نهی از دانه شیرین بُود تلخ را خود نهی، حاجت کی شود؟

زیرا که مثلاً همیشه نهی برای دانه شیرین و لذیذ صادر می‌شود نه برای دانه تلخ، چون چیزی که تلخ است چه نیازی به نهی کردن از آن است؟ [مثلاً ذات کُشنده و تلخ زهرمار، طبعاً هرکس را از خوردنش نهی می‌کند. این نهی در ذات وجود آن سرشته شده است. ولی مثلاً رباخواری، نهی شده است، زیرا این امر بر کثرت مال و منال و توان دنیوی شخص می‌افزاید. از اینرو ظاهراً کشش نفسانی دارد.]

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۸۴.

دانه‌ای که تلخ باشد مغز و پوست تلخی و مکروهی‌اش خود. نهی اوست (۳۹۳۲)
 همینطور مثلاً دانه‌ای که مغز و پوستش تلخ باشد، همین تلخی، خودگویای نهی آن است. یعنی با ذات تلخ خود دیگران را از خوردنش نهی می‌کند.

دانه مُردن مرا شیرین شده‌ست بَلْ هُمْ أَحْيَاءُ پي من آمده‌ست (۳۹۳۳)
 دانه مرگ برای من شیرین و گواراست. از اینرو آیه بَلْ هُمْ أَحْيَاءُ... در حق من نازل شده است. [مصرع دوم اشاره دارد به آیه ۱۶۹ سوره آل عمران: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. «و کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مُرده مپندارید، بلکه آنان زندگاند و نزد پروردگارشان، از روزیهای معنوی برخوردارند.» نیز اشارت است به آیه ۱۵۴ سوره بقره.]

اُقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي لَا يَمَأْ إِنِّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي دَائِمًا (۳۹۳۴)
 ای یارانم، مرا بکشید در حالی که سرزنشم می‌کنید، بدرستی که زندگانی جاودان در کشتن من نهفته شده است.

إِنِّ فِي مُوْتِي حَيَاتِي يَا قَتِي كَمْ أَفَارِقُ مُوْطِنِي حَتَّى مَتِي؟ (۳۹۳۵)
 همانا در مرگ من، زندگی وجود دارد، ای صاحب فتوت، تا کی و تا چه زمانی از موطن و منزلم جدا باشم؟ [دو بیت تضمین غزلی از حلاج است که می‌گوید:
 اُقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي، إِنِّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
 وَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَ حَيَاتِي فِي مَمَاتِي]

فُرَقْتِي لَوْلَمْ تَكُنْ فِي ذَا الشُّكُونِ لَمْ يَقُلْ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (۳۹۳۶)
 اگر در این جهان، ما در فراق و جدایی از خدا نبودیم، هرگز خدا از زبان ما نمی‌فرمود:
 همانا ما از خداوندیم و به سوی او باز می‌گردیم. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۱۵۶ سوره بقره: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.]

راجع آن باشد که باز آید به شهر سوي وحدت آید از دَوْرانِ دهر (۳۹۳۷)
 رجوع کننده حقیقی کسی است که ابتدا از شهر و دیارش بیرون رود، ولی دوباره بدان بازگردد. یعنی از کثرت و تفرقه روزگار، خود را رها کند و به سوی وحدت بازگردد و در این

منزل، که منزل حقیقی همگان است متوطن شود.

(۳۹۳۸) آمدنِ رکابدارِ علی کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ که از بهرِ خدا مرا بکُش و از این قضا برهان
باز آمدِ کایِ علی، زودم بکُش تا نسبینم آن دَم و وقتِ تُرُش
رکابدار علی (ع) دوباره آمد و گفت: ای علی، مرا فوراً بکش تا آن لحظه ناگوار را نبینم.
[هماندم که با تیغ کین، تو را به خونات رنگین سازم.]

(۳۹۳۹) من حلالَت می‌کنم، خونم بریز تا نبیند چَشَمِ من آن رستخیز
و افزود: من حلالَت می‌کنم، خونم را بریز، تا چشم من آن قیامت را نبیند. [مرا بکش تا
مباد که خونت ریزم و داغ شقاوت ابدی بر جبینم نشیند. ولی آن شیر بیشه توحید و امام عدل
نخواست که قصاص پیش از جنایت کند.]

(۳۹۴۰) گفتم: ار هر ذره‌ای خونی شود خنجر اندر کف، به قصدِ تو رود
حضرت علی (ع) فرماید که من به آن رکابدار گفتم: اگر هر ذره‌ای از ذرات جهان، قاتل
و کُشنده شود و خنجری برگیرد و به سوی تو قصد کند تا تو را بکشد. [این بیت شرط و بیت
بعدی جواب شرط است.]

(۳۹۴۱) یک سرِ مو از تو نتواند بُرید چون قلم، بر تو چنان حَطّی کشید
حتّی یک سرِ مو از تو نمی‌تواند ببرد، زیرا که قلم قضا، این جنایت را برای تو رقم
زده است.

(۳۹۴۲) لیک، بی‌غم شو، شفیعِ تو منم خواجه روحم، نه مملوکِ تنم
ولی اندوهگین مباش که شفاعت تو را من خواهم کرد. زیرا که من، اسیر این کالبد
نیستم بلکه خواجه روح و روانم.

(۳۹۴۳) پیشِ من این تن ندارد قیمتی بی‌تنِ خویشم فُتی، اِنَّ الْفُتَى
در نظر من، این کالبد جسمانی هیچ ارزشی ندارد. من با بی‌اعتنایی به این کالبد خاکی،

جوانمرد جوانمرد زاده‌ام.

(۳۹۴۴) خنجر و شمشیر شد ریحان من مرگ من شد بزم و نرگستان^۱ من
 خنجر و شمشیر برای من، ریحانی خوشبوست که شامه جان را می‌نوازد. مرگ که این
 همه برای دیگران هولناک است، برای من همانند جشن و باغ نرگس، دلنشین است. [مقتبس از
 بیتی که منسوب به حضرت علی (ع) است:
 وَالسَّيْفُ وَالْخَنْجَرُ رِيحَانَا أَفَى عَلَى النَّارِجِسِ وَالْآسِ
 «شمشیر و دشنه به منزله گل و ریحان ماست. شه بر نرگس و مؤزد.»]

(۳۹۴۵) آنکه او تن را بدین سان پی‌کند حرص میری و خلافت کی‌کند؟
 کسی که وجود خویش را این گونه پایمال می‌کند، برای حکومت و خلافت کی‌حرص
 می‌زند؟ [بلکه می‌گوید: وَلَا تَلْفَيْتُمْ هَذِهِ أَرْهَدُ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ. «و نیک دانید که این
 دنیای شما (با همه جاذبه و کشش و زیبایی‌اش) نزد من، خوارتر و بیمقدارتر از عطسه بُز
 است.»^۲]

(۳۹۴۶) زآن به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم تا امیران را نماید راه و حکم
 حضرت علی (ع) برای رسیدن به جاه و مقام و حکومت، ظاهراً می‌کوشید تا امیران و
 حاکمان را آیین حکومت کردن بیاموزد و عدالت در حکومت را به آنان نشان دهد.

(۳۹۴۷) تا امیری را، دهد جانی دگر تا دهد نخل خلافت را ثمر
 تا اینکه حکومت و فرمانروایی را جان دیگر دهد و مرتبه خلافت و امارت را به کمال
 رساند و نخل و درخت خلافت را میوه‌دار نماید. [الحق که ابیات اخیر، منطبق است با روح
 شامخ امیر مؤمنان علی (ع) که هیچ تعلقی به دنیا و حکومت و خلافت آن نداشت، در حالی که
 اسیران نفس، مال و مسند دنیوی را از دست یکدیگر به یغما می‌برند. چنانکه خود مکرراً در
 نهج البلاغه بدان تصریح فرموده است.]

۱. نرگستان: کشتزار نرگس، باغ نرگس.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه شقشقیه (۳).

بیان آنکه فتح طلبیدن پیغامبر علیه السلام مکه را و غیر مکه را جهت دوستی
ملک دنیا نبود، چون فرموده است که: الدُّنْيَا جِيفَةٌ، بلکه به امر بود

مولانا در این فصل جلیل در تبیین مطلب پیشین به حدیثی استناد می‌کند که زبده آن
اینست که جنگ‌ها و غزوات پیامبر (ص) مانند دیگر فاتحان و جهانگشایان، جهت فتوحات
دنیوی و کشورگشایی و قدرت نمایی نبوده است.

مأخذ آن روایتی است که به اجمال در صحیح مسلم ج ۷، ص ۱۰۸ نقل شده است. و
تفصیل آن در احیاء العلوم، ج ۱، ص ۱۷۱ و ج ۳، ص ۲۳۷ و ج ۴، ص ۱۴۰ و ص ۱۵۹، و
حلیۃ الاولیاء، ج ۳، ص ۲۵۶ و ج ۴، ص ۲۳۱، و دلائل النبوة، ص ۲۱۵، و فتوحات مکیه،
ج ۴، ص ۶۸۶، و تفسیر ابوالفتوح، ج ۴، ص ۶۷ نقل شده و ما آن را از مأخذ اخیر نقل
می‌کنیم:

جویر گفت: از ضحاک از عبدالله عباس که چون مشرکان، رسول را (علیه السلام) طعن
زدند به درویشی و ابتذال و گفتند: مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ. رسول
(علیه السلام) دلتنگ شد. جبرئیل آمد و گفت: یا رسول الله رب العزة تو را سلام می‌کند و
می‌گوید: وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ.
گفت: ما هیچ پیغامبر نفرستادیم پیش از تو و إِلَّا طعام خوردی و در بازار رفتی به طلب معاش؛
رسول (علیه السلام) گفت: ما در این بودیم و جبرئیل در پیش من نشسته پنداشتی که بگذاخت:
حَتَّى صَارَ مِثْلَ الْمَرْزَةِ. ما گفتیم: یا رسول، مرره چه باشد؟ گفت: عدس مرجو. گفت: چنان
بگذاخت تا بمانند مرجوی گشت. من گفتم: یا جبرئیل تو را چه شد؟ گفت: یا رسول الله دری از
درهای آسمان بگشادند که هرگز پیش از این نگشاده بودند. و فرشته‌ای می‌آید چون دری از
درهای آسمان بگشایند که نگشاده باشند پیش از آن إِمَّا به رحمت باشد و إِمَّا به عذاب من از
خوف عذاب خدای چنین شدم که ایمن نیم که این در به عذاب گشادند برآنان که این طعن
زدند و تو را دلتنگ کردند؛ رسول (علیه السلام) و جبرئیل می‌گریستند؛ در میانه جبرئیل با حال
خود شد و روی بر رسول آورد و گفت: یا رسول الله بشارت باد تو را که این در برای تو گشادند
و آن فرشته که می‌آید رضوان بود. فراز آمد و رسول را سلام کرد و گفت: خدایت سلام می‌کند
و سفطی با او بود از نور، گفت: این کلیدهای گنج‌های دنیا است گر خواهی بردار و نصیب و حظاً
تو از ثواب هیچ ناقص نیست به مقدار پیرشه رسول (علیه السلام) رو به جبرئیل کرد
کالمستشیر چنانکه کسی با کسی مشورت کند: جبرئیل (علیه السلام) اشارت کرد به زمین گفت:
تواضع لله تواضعی کن خدای را. رسول (علیه السلام) گفت: مرا حاجت نیست به این:

من درویشی را دوست دارم و آنکه بنده صابر شاکر باشم، رضوان گفت: اصاب الله بک‌الرشاد^۱.

جَهْدِ پیغمبر به فتح مکه هم کی بُود در حُبِّ دنیا مُتَّهَم؟ (۳۹۴۸)
تلاش و سعی پیامبر(ص) برای فتح مکه، کی به دوستی و گرایش به مال دنیا مُتَّهَم می‌شود؟ یعنی هیچگاه چنین نبوده است که پیامبر(ص) به خاطر قدرت‌طلبی و امیالِ نفسانی، مکه را فتح کرده باشد.

آنکه او از مخزنِ هفت آسمان چشم و دل بر بستِ روزِ امتحان (۳۹۴۹)
پیامبر(ص) از مخزنِ هفت آسمان، روز امتحان، چشم و دلش را بست، یعنی آن جناب وقتی که به معراج حقایق رفت، اصلاً به جذابیت‌های دنیوی نگاه نکرد. [روز امتحان، اشارت است به این ماجرا که همه عوالم غیب را با هشت بهشت و حور و غلمان و... بر خواجه عالم(ص) عرضه داشتند و آن حضرت از همه آنها اعراض کرد تا اینکه این آیه نازل شد: مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى. «چشم (محمد(ص)) به چپ و راست نگرایید و از حد اعتدال خارج نشد.» بعضی گفته‌اند «روز امتحان» اشارت است به سخن رسول در واپسین روزهای حیات خود که فرمود: بنده‌ای را خدا میان گزیدن دنیا و آخرت مخیر کرد و او آخرت را گزید^۲.]

از پی نَظَّارِ او، حُور^۳ و جان پُر شده آفاقِ هر هفت آسمان (۳۹۵۰)
برای تماشای او، حوریان و ارواحِ صالحان، همه آسمانها را پُر کرده‌اند.

خویشتن آراسته از بهرِ او خود و را پروایِ غیرِ دوست کو؟ (۳۹۵۱)
حوریان بهشتی و ارواحِ صالحان، خود را برای آمدن آن حضرت، آراسته بودند، ولی او را غیر از دوست، میل و پروا کجا بود؟

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۹-۴۰.

۲. این وجه از آقای دکتر شهیدی است ولی با ابیات بعدی در نمی‌سازد. الله اعلم.

۳. حُور: زنان بهشتی. جمع حُوراء. حُور جمع عربی است ولی فارسیان آنرا جمع می‌بندند.

(۳۹۵۲)

آنچنان پُر گشته از اِجلال^۱ حق که در او هم ره نیابد آلِ حق
حضرت رسول از شکوه و جلال حق تعالی، چنان پُر شده که حتی به مؤمنان و اهل الله
نیز التفاتی نداشت.

(۳۹۵۳)

لَا يَسْعُ فِينَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَالْمَلَكُ وَالرُّوحُ أَيْضاً فَأَعْقِلُوا

در میان ما هیچ پیامبر مرسل^۲ی نمی‌گنجد و نیز فرشته و روح، پس اندیشه کنید. [اشارت
است به حدیث: لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ^۳. «مرا با حق تعالی
لحظاتی است که هیچ فرشته مقرب و پیامبری با من در آن نمی‌گنجد.»

کلمه وقت را بر سه معنی اطلاق کرده‌اند: گاهی وقت گویند و مرادشان وصفی است که
بر بنده غالب باشد؛ مانند قبضی یا بسطی یا حزنی یا سروری، و صاحب آن وقت از غایت
غلبه حال و امتلا از آن، ادراک حالی دیگر نتواند کرد، چنانکه صاحب قبض که از غلبه حال
قبض، چنان متأثر و مبتلی بود که نه از بسط گذشته اثری یابد و نه از بسط آینده خبری. بلکه
جمله اوقات را به رنگ وقت حال ببیند. و نیز تصرف او در احوال دیگران بر وصف حال خود
باشد، و منشأ غلط او در شناخت احوال دیگران از اینجا بود که هر حال که آن را موافق حال
خود ببیند بر صحت آن حکم کند و اگر بر خلاف آن باید آن را مختل داند. و معنی وقت بدین
تفسیر، عام بود که هم سالک را و هم غیر سالک را دست دهد.

و گاهی اطلاق لفظ وقت کنند و مرادشان هر حالی بود که بر سیل هجوم و مفاجات از
غیب روی نماید و به غلبه تصرف، سالک را از حال خود بستاند و منقاد و مستسلم حکم خود
گرداند. و این وقت، خاصه سالکان است و اشارت بدوست. آنچه گفته‌اند: الصُّوفِي ابْنُ وَقْتِهِ و
آنچه گویند: فُلَانٌ بِحُكْمِ الْوَقْتِ. یعنی به مراد حق از مراد خود مسلوب است و به اختیارش از
اختیار خود، محبوب... و اینجا گفته‌اند: الْوَقْتُ سَيْفٌ. یعنی همچنانکه سیف را دو وصف
هست یکی لین و ملاست و دوّم حدّت و قطع. و هر که با او نرمی کند و به رفق و مدارا آن را
بیساود، از او صفت لین و ملاست دریابد. و هر که با او درشتی نماید از حدّت او زخم خورد...
وقت را به سیف، نسبت کردن معنی دیگر هست. و آن اینکه وقت طبق مشیت و خواست الهی
بر همه احوال غالب است و آن را بر مقتضای اراده خود قطع می‌کند.

۱. اِجلال: بزرگواری.

۲. احادیث مثنوی، ص ۳۹.

و اما مراد از وقت به معنی سوّم، زمان حال است که میان گذشته و آینده است.^۱

گفت: ما زاغیم، همچون زاغ، نسی مستِ صَبَاغیم^۲، مستِ باغ، نسی (۳۹۵۴)
مولانا از قول حضرت رسول می‌گوید: ما مصداق آن آیه قرآن (سوره نجم که شرح آن در بیت شماره ۳۹۴۹ همین دفتر گذشت.) هستیم و جمال حق را بی هیچ لغزش و خطایی مشاهده می‌کنیم. و ما همچون زاغان هوی و هوس نیستیم که در پی طعمه‌های بیمقدار باشند، بلکه ما مست رنگرز حقیقی هستیم که همه هستی را به رنگ‌های گونه‌گون درآورده است، و هر آن تجلی تازه‌ای می‌کند و به مظهري از مظاهر در می‌آید.

چونکه مخزنهای افلاک و عقول چون خسی آمد بر چشم رسول (۳۹۵۵)
از آن رو که گنجینه‌های افلاک و عقول در مقابل پیامبر، مانند خسی جلوه می‌کند. یعنی در جایی که گنج‌های مادی و معنوی در برابر نظر حضرت پیامبر(ص) بسی حقیر و خوار می‌نماید.

پس چه باشد مکه و شام و عراق که نماید او نبرد و اشتیاق؟ (۳۹۵۶)
حال، مکه و شام و عراق چه ارزشی دارد که آن جناب بر سر به دست آوردن آنها جنگ کند و بدان شیفتگی و اشتیاق نشان دهد؟

آن گمان و ظن منافق را بُود کو قیاس از جان زشت خود کُند (۳۹۵۷)
این گمان بد را در حق حضرت پیامبر(ص) منافق می‌کند، زیرا او کوشش و جهد پیامبر(ص) را با روح پلید و زشت خود قیاس می‌کند. [گمان می‌دارد که حضرت رسول نیز مانند او در پی مطامع دنیوی بوده است.]

آبگینه زرد چون سازی نقاب زرد بینی جمله نور آفتاب (۳۹۵۸)
به عنوان مثال، اگر شیشه زردرنگ را برابر چشمانت نقاب بسازی و از پشت آن به

۱. ر.ک. مصباح‌الهدایة، ۱۳۹ - ۱۳۸.

۲. صَبَاغ: رنگرز.

خورشید نگاه کنی، نور آن را تماماً زرد خواهی دید. [پس آن منافق بیمار دل نیز با گمان و پندار خویش همه جهان را می‌نگرد و با آن معیارهای پست، همه چیز را تحلیل می‌کند و خیال می‌کند که برداشت‌هایش، مطلق و لا یتغیر است.]

(۳۹۵۹) بشکن آن شیشه کبود و زرد را تا شناسی گرد را و مرد را
اینک آن شیشه کبود و زرد را بشکن، یعنی چهل و آز و صفات ذمیمه را از خود دور کن تا غبار را از سوار بازشناسی.

(۳۹۶۰) گردِ فارس، گرد سرافراشته گرد را تو مردِ حق پنداشته
مثال دیگر، سوارکاری که می‌تازد، گرد و غبار پیرامون او را فرا می‌گیرد، ولی تو چون تمیز درست نداری، گمان می‌کنی که آن گرد و غبار همان سوارکار است. [همین‌طور ارواح انبیاء و اولیاء، مثال آن سوار است و اجسامشان، مثال گرد و غبار. جسم آنان همچون پرده‌ای است که روح آنان را بر اهل ظاهر مخفی نگه داشته است. و ظاهربینان گمان می‌کنند که انبیاء و اولیاء همین جسم و کالبد عنصری هستند. باز می‌توان گفت که آن سوار مانند ذات حق است و گرد و غبار، عالم اجسام است. و برای ظاهربینان، حق مشاهده نمی‌شود.^۱]

(۳۹۶۱) گرد دید ابلیس و گفت: این فرع طین^۲ چون فزاید بر من آتش جبین^۳؟
ای ظاهربین، حال تو مانند حال شیطان ملعون است. همان‌طور که ابلیس ملعون، گرد را دید و گفت: این گِل که وجودی فرعی دارد چگونه بر من آتش رخسار، برتری دارد؟ [رجوع شود به بیت (۳۲۱۶) و (۳۳۹۶) همین دفتر.]

(۳۹۶۲) تا تو می‌بینی عزیزان را به شر و آنکه میراثِ پلیس است آن نظر
ای صورت‌بین، اگر تو عزیزان را بد می‌بینی، بدانکه آن نظر تو میراث ابلیس است و تو وارث ابلیسی. یعنی تو نیز همچون ابلیس، حقیقتِ انسان را نشناخته‌ای.

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر اول، ص ۳۱۵.

۲. طین: گِل.

۳. جبین: پیشانی. «آتش جبین» کنایه از سرخ‌رو.

- (۳۹۶۳) گر نه فرزندِ بلیسی ای عَنید^۱ پس به تو میراثِ آن سگ چُون رسید؟
ای معاند و ستیزه گر، اگر تو فرزند ابلیس نیستی، پس میراثِ آن سگ که صورتِ بین بودن و تکبر کردن است چگونه به تو رسید و تو چطور به صفت شیطان، متّصف گشتی؟
- (۳۹۶۴) من نِیمِ سگ، شیرِ حَقِّم، حق پرست شیرِ حق آن است کز صورتِ پَرست
باز امام علی(ع) به رکابدارش می فرماید: من سگ نیستم، من شیری هستم که حق را می پرستم و او را عبادت می کنم. من شیرِ حَقِّم و شیرِ حق، کسی است که از عالم صورت، رسته و به عالم معنا پیوسته باشد.
- (۳۹۶۵) شیرِ دنیا، جویدِ اِشکاری و بَرگ شیرِ مَولی، جویدِ آزادی و مرگ
هر کس که شیر دنیا و دلاور هوئی باشد، به دنبال شکار و روزی دنیایی می رود. ولی شیرِ حق، در صدد جستن از قید تن و رستن از بند دنیا است^۲.
- (۳۹۶۶) چون که اندر مرگ بیند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود
چون شیرِ حق در مرگ و فنای از دنیا و تعلّقات آن، وجودهای بشمار می بیند، از اینرو همچون پروانه، وجود خود را می سوزاند و با شعله عشق، هوای نفسانی اش را می کُشد^۳.
- (۳۹۶۷) شد هوایِ مرگ، طوقِ صادقان که جهودان را بُد این دَم امتحان
میل به مرگ برای راستگویان مانند گلوبند آرایشی است. در صورتی که این مرگ برای قوم جهود، امتحان بود. [اشاره به آیه ۶ سوره جمعه: قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ. «بگو ای قوم یهود، اگر شما گمان می کنید که تنها فقط شما دوستان خداوند هستید، پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می گوید.»]
- (۳۹۶۸) در نُبی فرمود کای قومِ یهود صادقان را مرگ باشد گنج و سود
حضرت حق تعالی در قرآن فرموده است: ای قوم یهود، مرگ برای راستگویان در

۱. عَنید: مُعاند، ستیزه گر.

۲. ر. ک. بیت شماره (۴) همین دفتر.

۳. بحث فناء ر. ک. بیت شماره (۵۷) همین دفتر.

ایمان، گنج و سود است. [چنانکه در سورة بقره آیه ۹۲ و ۹۴ فرموده است: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْا أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ...» بگو اگر راست می‌گویید و از همه مردم، نزد خدا، سرای آخرت، خاص شماست، پس آرزوی مرگ کنید. و هرگز به سبب اعمال و کردار خود آرزوی مرگ نکنند...»]

(۳۹۶۹) همچنان که آرزوی سود هست آرزوی مرگ بُردن زان به است همان‌گونه که در دنیا، اهل دنیا آرزوی سود و نفع می‌کنند. برای صادقان آرزوی مرگ کردن به مراتب، بهتر از آن است.

(۳۹۷۰) ای جهودان، بهر ناموس کسان بگذرانید این تمنا بر زبان ای جهودان، برای اینکه در میان کسان، حفظ آبرو کرده باشید، این آرزوی مرگ را فقط بر زبان جاری سازید و به ظاهر بگویید: ما مرگ را آرزو می‌کنیم.

(۳۹۷۱) یک جهودی، این قدر زهره نداشت چون محمد این علم را بفراشت حتی یک جهود، جرأت این را پیدا نکرد که آرزوی مرگ را بر زبان راند آنگاه که حضرت رسول(ص)، تکلیف تمنای مرگ کردن را بر جهودان عرضه داشت.

(۳۹۷۲) گفت: اگر رانند این را بر زبان یک یهودی خود نماند در جهان پیامبر(ص) فرمود: اگر این طایفه یهود، آرزوی مرگ می‌کردند، همه افراد یهود در جهان از میان می‌رفتند. [در تفسیر بیضاوی در ذیل آیه ۹۵ سورة بقره روایت شده است که پیامبر(ص) فرمود: اگر آنان شفاهاً آرزوی مرگ می‌داشتند هر مردی را آب دهان، راه گلو می‌بست و بر جای می‌مرد و هیچ یهودی بر روی زمین نمی‌ماند^۱.]

(۳۹۷۳) پس یهودان مال بردند و خراج^۲ که: مکن رسوا تو ما را ای سراج^۳ وقتی که حضرت رسول(ص) آرزوی مرگ را بر قوم یهود، تکلیف کرد، و آنان

۱. به نقل از شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۵۲۰.

۲. خراج: مالیات، مالیاتی که از زمین و حاصل مزرعه یا درآمد دیگر گرفته می‌شود.

۳. سراج: چراغ.

نتوانستند چنین کنند، پس آن قوم، مال و خراج نزد حضرت بردند و این گونه گفتند: ای چراغ جهانیان، ما را رسوا مکن. [زیرا که ما اهل جان دادن نیستیم. تسلیم می‌شویم و مالیات می‌دهیم.]

- (۳۹۷۴) این سخن را نیست پایانی پدید دست با من ده، چو چشمت دوست دید
این سخن، پایان و انتهایی ندارد، دست را به من بده چون که چشمانت، روی دوست را دیده است. یعنی تو که جلوهٔ جمیل حضرت معشوق را دیده‌ای با من دست بده.

گفتنِ امیرالمؤمنین علی کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ باقرین خود که چون خدو انداختی در روی من، نفس من جنبید و اخلاص عمل نماند مانع کشتن تو آن شد

- (۳۹۷۵) گفت امیرالمؤمنین با آن جوان که به هنگام نبرد ای پهلوان
امیرمؤمنان به آن جوان گفت: ای پهلوان به هنگام نبرد، [تکمیل معنا در بیت بعد.]

- (۳۹۷۶) چون خدو^۱ انداختی در روی من نفس، جنبید و تبّه شد خوی من
چون که تو به روی من آب دهان انداختی، بنابه غریزه و مقتضای بشری، نفس من به حرکت درآمد و خویم آشفته و پریشان شد.

- (۳۹۷۷) نیم بهر حق شد و، نیمی هوا شرکت اندر کار حق، نبود روا
پس نیمه‌ای از این نبرد، برای حق شد و نیمه‌ای دیگر برای هوای نفس، بنابراین شرک و انبازی برای حق روا نیست.

- (۳۹۷۸) تو نگاریده کف مولی‌ستی آن حقّی، کرده من نیستی
تو ساخته و پرداخته حضرت مولای عالم وجود (پروردگار) هستی. تو را حق تعالی آفریده، پس تو بنده و ساخته قدرت او هستی، نه مصنوع و مخلوق من.

۱. خدو: آب دهان، تُف.

(۳۹۷۹) نقیص حق را هم به امر حق شکن بر زُجاجة دوست سنگ دوست زن
نقش حق را هم با فرمان حق بشکن، بر شیشه دوست هم سنگ دوست را بزن. یعنی
انسان که مصنوع دست الهی است و شیشه‌ای است که در کارخانه حق ساخته شده، باید با
سنگ مشیت و اراده حق شکسته شود نه سنگ هوی و هوس آدمی.

(۳۹۸۰) گُبر^۱، این بشنید و نوری شد پدید در دل او، تا که زُناری بُرید^۲
آن پهلوان نامسلمان، همینکه از حضرت علی (ع) این سخنان را شنید، در دلش نوری
ظاهر شد و فوراً از بی‌دینی دست برداشت.

(۳۹۸۱) گفت: من تُخَم جفا می‌کاشتم من تو را نوعی دگر پنداشتم
آن پهلوان گفت: من در حق تو جفا کردم، زیرا تو را نوع دیگری می‌پنداشتم. یعنی گمان
می‌کردم که تو نیز مانند اهل هوی و غضب سریعاً انتقام می‌گیری.

(۳۹۸۲) تو ترازوی اَحْذُو بوده‌ای بل زبانه هر ترازو بوده‌ای
تو ترازویی هستی که در عدالت و درستی، خوی‌الهی داری و زبانه شاهین همه
ترازوها تویی. یعنی همه ترازوها به وسیله تو میزان می‌شوند. [تو معیار همه هستی.]

(۳۹۸۳) تو تبار^۳ و اصل و خویشم بوده‌ای تو فروغ شمع کیشم بوده‌ای
تو دودمان و اصل من بوده‌ای، و تو فروغ و پرتو شمع مذهب و کیش من بوده‌ای.

(۳۹۸۴) من غلام آن چراغ چشم جو^۴ که چراغت روشنی پذیرفت ازو
من غلام و بنده آن چراغی هستم که در طلب چشم است، که تو ای علی، چراغ دلت از
او روشنایی پذیرفت. [آن حضرت، به هر که طالب بینایی باشد روشنی می‌دهد.]

۱. زُجاجة: شیشه.

۲. گُبر: آتش پرست، ولی در اینجا به معنی مطلق کافر و مشرک استعمال شده.

۳. زُنار بُریدن: کنایه از مسلمان شدن، از کفر توبه کردن، از کافری برگشتن.

۴. تبار: دودمان و اصل و نسب.

۵. چشم جو: جوینده چشم بینا. جوینده شخص روشن بین.

من غلام موج آن دریای نور که چنین گوهر برآرد در ظهور (۳۹۸۵)
من غلام و بنده موج آن دریای نوری هستم که مانند تو گوهری معنوی پدید آورده است.

عرضه کن بر من شهادت را که من مر تو را دیدم سرافراز زَمَن (۳۹۸۶)
ای علی، بر من شهادت را عرضه کن یعنی آماده‌ام که شعار لَإِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ را بگویم و مسلمان شوم. که من تو را سرافراز دوران و گزیده زمان شناختم.

قُرْبِ پَنَجَه کس ز خویش و قوم او عاشقانه سوی دین کردند رُو (۳۹۸۷)
از قوم و قبیله او دست کم پنجاه نفر عاشقانه به دین اسلام درآمدند.

او به تیغِ حلم، چندین حلق را وا خرید از تیغ، چندین خلق را (۳۹۸۸)
حضرت علی (ع) با شمشیر حلم، گلوهای بسیار و مردم بسیاری را از شمشیر بُرنده‌ای که زندگانی آنها را خاتمه می‌داد رهایی بخشید.

تیغِ حلم از تیغِ آهن تیزتر بل ز صد لشکر ظفرانگیزتر (۳۹۸۹)
شمشیر حلم و گذشت، از تیغ آهنین نیز تیزتر است؛ بلکه از صد لشکر هم بیشتر پیروزی به بار می‌آورد. [در این باره مهاتما گاندی، سخنی پُر معنی و زیبا دارد: «سخت‌ترین دل‌ها و خشن‌ترین جهالت‌ها هم در برابر طلوع خورشید تحمل رنج بدون خشم و بدون بدخواهی، ناپدید خواهند شد.» و باز گوید: «محبت، نیرومندترین قدرتی است که جهان در اختیار خود دارد و در عین حال، ساده‌ترین نیرویی است که می‌توان تصور کرد.»]^۱

ای دریغا لقمه دو خورده شد جوششِ فکرت از آن، افسرده شد (۳۹۹۰)
ای دریغا که یکی دوتا لقمه صوری خورده شد و بر اثر آن، جوششِ فکرت و جریان حکمت، افسرده و خموش شد. [وقتی که مولانا به اینجا می‌رسد گویا غذایی تناول می‌کند و

احساس می‌کند که دیگر آن جوشش قبلی از طعام را ندارد. پس این چند بیت را تقریر می‌کند. یا شاید «لقمه دو» استعاره از تمتعات دنیوی باشد. یا ممکن است واقعه مرگ همسر حسام‌الدین باشد. الله اعلم.]

(۳۹۹۱) گندمی، خورشیدِ آدم را کُسوف چون ذَنب، شَعرِ بَدَری را خُسوف

در اینجا سؤال مقدّری پیش می‌آید: آیا چند لقمه غذا خوردن (یا تمتّع از مواهب دنیوی یا حادثه مرگ همسر حسام‌الدین) مگر ممکن است جلوی جوشش معنوی مولانا را بگیرد؟ در پاسخ می‌گوید: این تعجب ندارد. مگر ندیدی که خوردن یک دانه گندم، سبب تیرگی و گرفتگی خورشید وجود حضرت حضرت آدم (ع) شد. به عنوان مثال، ذنب، سبب خسوف ماه کامل (بدر) می‌شود. [ذَنب، از اصطلاحات نجومی است و آن دو نقطه تقاطع فلک حامل و فلک مایل قمر است و آن را به فارسی، جوز هردم گویند.^۱ توضیح آنکه: خورشید را مداری است و ماه را نیز مداری جداگانه است. آن موضعی که دو مدار مذکور، مقابل هم می‌شوند تقاطع گویند. و دو نقطه آن تقاطع را عقْدَتین گویند. بر آن عقْد که ماه بگذرد و شمالی باشد، رأس گویند. و از آن عقْد که ماه بگذرد و جنوبی باشد به آن ذنب گویند. پس هرگاه که روی خورشید به پشت ماه باشد، کسوف واقع شود. و هر وقت که میان خورشید و ماه، زمین حائل گردد خسوف می‌شود.^۲]

(۳۹۹۲) اینت لطفِ دل که از یک مُشتِ گل ماهِ او، چون می‌شود پروینِ گُسل^۳

بین دل، چقدر لطیف و حسّاس است که، به سبب مشتِ گل، بدر کامل آن مانند ستاره ستاره پروین پراکنده گردد. یعنی کمترین آلودگی‌های مادی روح را تیره کند. [پروین، یا ثریّا که تصغیر ثریّ است. به معنی زن بسیار ثروتمند است. اینکه ثریّا را به صورت اسم مصغّر آورده‌اند بدان علت است که شش یا هفت ستاره خُرد و کوچک دارد.^۴ منظور بیت: ادراکات عرفانی چنان لطیف است که با کمترین آلودگی مادی، تیره می‌شود.]

۱. ر. ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۳۰۴.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، ج ۳، ص ۱۴۳۴.

۳. پروین گُسل: پراکنده، مانند ستاره پروین، پراکنده شده.

۴. ر. ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۱۰۳ - ۱۰۲.

- (۳۹۹۳) نان، چو معنی بود، خوردش سود بود چون که صورت گشت، انگیزد جُعود^۱
 نان اگر معنوی باشد، انسان از خوردن آن فایده می برد. مراد از نان معنوی، همان علوم و معارف الهی است. ولی اگر نان، ظاهری و صوری باشد، موجب ستیزه گری با حق می شود.
- (۳۹۹۴) همچو خارِ سبز، کاشتر می خورد زان خودش صد نفع و لذت می برد
 نانی که باعث حکمت و معرفت می شود، مانند خار سبزی است که شتر، آن را می خورد و از آن، صد نوع نفع و لذت می برد.
- (۳۹۹۵) چون که آن سبزی شرف و خشک گشت چون همان را می خورد اُشتر زدشت
 وقتی که سبزی و لطافت آن خار از بین رفت و خشک و بی معنی شد، اگر شتر، آن را از دشت بخورد. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]
- (۳۹۹۶) می دراند کام و لُنجش^۲ ای دریغ کان چنان وزدِ مُربّی^۳ گشت تیغ
 آن خارهای تیز و خشک، دهن و لب او را پاره کند، چرا که آن گلشکر مانند تیغ، تیز و برنده شود. [اگر دنیا، فاقد معنا و روحانیت باشد بُرنده و خطرناک و گزنده می شود.]
- (۳۹۹۷) نان، چو معنی بود، بود آن خارِ سبز چون که صورت شد، کنون خشک است و گبیز^۴
 اگر نان، معنوی باشد، یعنی غذای باطنی نظیر حکمت و معارف باشد، مانند آن گیاه سبز است. ولی اگر غذا، صوری باشد مانند آن خار، خشک و ستبر است.
- (۳۹۹۸) تو بدان عادت که او را پیش از این خورده بودی، ای وجودِ نازنین
 ای وجود نازنین، تو آن سخنان ما را که غذا و نان معنوی بود، پیش از این خوردی. [ای حسام الدین چلبی، ای وجود نازنین تو آن سخنان ما را که نان معنوی بود قبلاً خوردی و اکنون نیز مانند گذشته و روی اعتیاد به رایحه پاکیزه آن، این الفاظ و گفتار خشک را خار سبز

۱. جُعود: انکار کردن و ستیز نمودن.

۲. لُنج: لب، لُب.

۳. وزدِ مُربّی: گلشکر. کُلّ قند.

۴. گبیز: ستبر، درشت.

و لطیف می‌شماری و می‌خوری^۱. از این بیت و ابیات بعدی دانسته می‌شود که حادثه‌ای رخ داده و احوال مولانا را دگرگون ساخته است. آیا آن حادثه فوت همسر حسام‌الدین است یا چیز دیگر؟]

(۳۹۹۹) بر همان بوم می‌خوری این خشک را بعد از آن کامیخت معنی باثری^۲
و اکنون نیز مانند گذشته و روی عادت به بوی پاکیزه آن، این کلمات و گفتار خشک را خار سبز می‌پنداری و می‌خوری، پس از آنکه معنا با خاک نمناک آمیخته شد.

(۴۰۰۰) گشت خاک آمیز و خشک و گوشت بُر ز آن گیاه اکنون پیرهیز ای شتر
اکنون آن کلمات، به خاک آلوده گشته و مانند خار، گوشت را پاره می‌کند. اینک ای شتر الهی از آن گیاه خشک و فاقد سود پیرهیز کن.

(۴۰۰۱) سخت خاک آلود می‌آید سخن آب، تیره شد، سر چه بند کن
آب سخن، تیره و خاک آلوده گشته، سر چاه قلب را ببند. [مولانا، سخنان خویش را به آب و قلب را به چاه نشبیه کرده است.]

(۴۰۰۲) تا خدایش باز صاف و خوش کند او که تیره کرد، هم صافش کند
تا اینکه خداوند، کلام تیره را صاف گرداند و چشمه‌های علوم و معارف را بر آن چاه قلبی که از آب معنا خالی شده است دوباره برگرداند.

(۴۰۰۳) صبر آرد آرزو را، نه شتاب صبر کن، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
این آرزو را، صبر کردن برآورده می‌سازد نه شتاب. صبر کن که خداوند بر مصلحت داناتر است.

تَمَّ الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ مِنَ الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ

فهرست و اصطلاحات و کلید واژه ها*

ازلی العدم (۱۲۳۶)	آب حیوان (۵۷۴)
إِسْتِثْنَاء (۴۹)	آدم مسجود (۵۴۰)
إِسْتِغْرَاق (۵۷)	آسمان چهارم (۲۷۸۹)
اسم (۱۲۳۵)	أَبْدَال (۲۶۴)
أصول (علم) (۲۸۳۰)	أَبْلَه (۲۹۲۶)
اغیان ثابته (۲) و (۲۶۴۲)	أَثِير (۱۲۱)
إِلَّا (۱۷۵۹)	أَجَل (۲۵۹۴)
الْشَّت (۱۲۴۱)	إِخْتِرَاق (۷۵۴)
الْهَام (۲۲۳) و (۱۰۰۸)	أَحَد (۳۴۹۰)
أَمَّا (۶۶۹)	أَخْتَرَسُوز (۶۶)
أَمَّ الْكِتَاب (۲۹۶)	أَدَب (۷۸)

*. فهرست تفصیلی آیات و احادیث و امثال و اعلام و... در پایان دفتر ششم بطور یکجا درج خواهد شد. لیکن بنا به ضرورت، فهرست اصطلاحات و واژه های کلیدی از این فاعده، مستثنی شده و در پایان هر دفتر فهرستی از این واژه ها تهیه شده است. ارقامی که ملاحظه می شود، شماره بیتی است که شرح و بیان کلمه مورد نظر در ذیل همان بیت آمده است.

تَوَكَّل (۴۶۸) و (۹۱۱) و (۹۱۲)
 تَوَلَّد (۳۱۸۱)
 تَوَلَّد (۱۶۶۱)
 ثَرَيَا (۲۹۱۳)
 جَبَر (۱۴۶۳)
 جَبْرَنِيل (۱۰۶۶)
 جَبَرِ خَاصَه (۱۴۶۵)
 جَبَرِ عَامَه (۱۴۶۵)
 جَذَبَه (۳۱۹۱)
 جَسْمَانِيَه الْحُدُوث (۱۵۲۴)
 جُفُوفِ قَلَم (۳۸۵۱)
 جَوْهَر (۲۱۱۰)
 چَارِجُو (چهارجو) (۱۵۸۳)
 چَلَه نَشِينِي (۵۵۰) و (۱۳۰۰)
 چَنگ (۵۹۸)
 حَال (۱۴۳۴)
 حَادَث (۲۰۲۰)
 حِجَاب (۱۳۹) و (۱۵۹۹)
 حُرُوف (علم) (۲۹۱۶)
 حَضَرَاتِ خَمْس (۲۸۶۲)
 حَضِيض (۱۲۸۸)
 حَقِّ مَخْلُوق (۱۸۹۹)
 حِيرَت (۳۱۳)
 خدَا پروردگان (اویسی) (۴۹۴)
 خَدَمَت (۴۶۹)
 خِرْقَه (۶۸۵)
 خُسُوف (۲۴۵۲)
 خَلْق به هَمَّت (۱۶۶۹)
 خَلْقِ جَدِيد (۲۰۳۶)
 خَلُوت نَشِينِي (۵۴۹)
 خُم صَفَا (۵۰۱)

أُمَّتِ مَرْحُومَه (۳۱۲۰)
 اِنْبِسَاط (۲۷۲۶)
 اِنْسَانِ كَامِل (۱) و (۲۶۵۵)
 اَنگَلِيُون (۳۶۴)
 اَنوَارِ عَلِي (۱۱۲۵)
 اَوْج (۱۲۸۸)
 اَوْسَط (۱۲۸۸)
 اهل تَقْلِيد و نِشَان (۲۱۲۵)
 اِيْمَانِ اِيْجَابِي (۲۴۴۷)
 اِيْمَانِ اِيْجَادِي (۲۴۴۷)
 باد و بود (۶۰۵)
 بَذَر (۳۱۶۳)
 بُزْج (۷۵۰)
 بَزْرَخ (۳۵۳۵)
 بَهَالِيل (۲۳۸)
 بِيْرَنگِي (۲۴۶۷) و (۲۴۷۰)
 بِيْعَتِ وَلَوِيْه (۶۶۹)
 پاي مَاجَان (۱۶۳۵)
 پَزْدَه (۱۱)
 پَرُوِيْن (۳۹۹۲)
 پَنج نَوِيْت (۲۱۴۲)
 پَنگَان زَدَن (۲۴۵۳)
 تَاوِيل (۱۰۸۰)
 تَبْدَلِ اَمْتَال (۱۱۴۲)
 تَجَسُّمِ اَعْمَال (۱۶۹۰) و (۲۵۸۹)
 تَسْبِيْح جَمَادَات (۵۱۳) و (۲۱۵۹)
 تَسْلِيْم (۴۶۸) و (۹۱۶)
 تَلُوِيْن (۱۹۸۰)
 تَمَكِّيْن (۱۹۸۰)
 تَوْبَه (۲۲۰۵)
 تَوْحِيْد (۳۰۰۹)

سَمَك (۵۸۷) و (۳۴۸۷)

سَوْدَاء (۱۰۷)

سَوِیداء (۱۰۱۷)

سِیمَرغ (۱۷۱۸)

سِیمِیَا (۵۱۶)

شَبِّ تَغْرِیس (۱۹۸۹)

شَطَحِیَّات (۲۸۸۲)

شَطرنج (۶۰۰)

شُكْر (۹۳۸)

شَهْوَتِ خَفِیْه (۲۴۲۵)

شیر عَلَم (۶۰۳)

صَادِرِ اَوَّل (۱۸۹۹)

صَبْر (۱۶۰۲)

صِبْغَةُ اللّٰه (۷۶۶)

صُخْبَت (۲۶۸۷)

صَخُو (۲۲۰۰)

صِذْق (۲۷۰۳)

صَدُور (۱۱۳۳)

صَرَف (علم) (۲۸۴۷)

صَفَرَاء (۱۰۷)

صَلَاىِ مَاجِرَا (۱۶۳۵)

صَنْت (۲۸)

طَالِع (۷۵۲)

طُوبَى (۱۹۵۶)

عَدَم (۳۰۹۲)

عَرَش (۳۴۸۷)

عَرَض (۲۱۱۰)

عُرُوج طَبِیْعِی (۱۵۸۰)

عُرُوج وَضْعِی (۱۵۸۰)

عَزَازِیل (۹۲)

عِشْق (۱۰)

خَوَاب (۶۲) و (۴۰۱)

خَوَاطِر (۱۰۳۸)

خَوْف (۳۶۱۵)

خَیَال (۷۱)

دَاِیرَةُ مَثَدَل (۸۵۷)

دَرِیَا (۲۲۱۳)

ذَنْب (۳۹۹۱)

ذَوْق (۵۵۱)

رَجَاء (۳۶۱۵)

رَجُوعِ اجْبَارِی (۴)

رَجُوعِ اخْتِیَارِی (۴)

رِضَا (۱۵۷۴)

رُوحُ الْاَمِین (۷۳۸)

رُوحَانِیَةُ الْبَقَاء (۱۵۲۴)

رِیَاضَت (۴۶۵)

زَخْمه (۵۹۸)

زَلَه (۸۴)

زُنَّار (۳۵۹)

زِیْرَافَكَنْد (۲۱۹۳)

زَهْد (۴۷۹)

زَهْره (۷۵۲)

سَالِك (۳۱۹۱)

سَالِكِ مَجْذُوب (۳۱۹۱)

سِجِّین (۶۴۰)

سِیْخَر (۲۷۷)

سُخْن (۱۱۴۰)

سَعْد (۱۲۸۸)

سُكْر (۵۷۵)

سَلْسَبِیل (۳۵۵۹)

سَمَاع (۱۳۴۷)

سِمَاك (۵۸۷)

عَقْل (۱۱۰۹)	قضا (۲۴۴۰)
عقلِ جُزوی (۱۱۰۹)	قُطْب (۲۱۲۹)
عقلِ عملی (۱۱۰۹)	قَنَاعَت (۲۳۲۰)
عقلِ نظری (۱۱۰۹)	قیاس (۲۱۳۶)
عقلِ کُل (۱۸۹۹)	کِتمانِ بَیْر (۱۷۶۲)
علمِ حروف (۲۹۱۶)	کرامت (۱۶۷۱)
علمِ لَدُنّی (۸۱۳) و (۳۴۴۹)	کُزُسی (۳۴۸۷)
عَلَّیْن (۶۴۱)	کُسوف (۹۲) و (۳۵۵۷)
عنصر (۸۳۰)	کُتْرِ مخفی (۲۸۶۲)
عیسیٰ دَم (۷۹۴)	کُنْ فِکَان (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶)
غول (۳۶۶)	کونر (۱۹۰۱)
غَیْرَت (۱۷۱۳)	کور و کبود (۵۱۸)
فاعلِ بِالتَّجَلّی (۱۴۵۲)	کُونِ جامع (۱)
فاعلِ بِالتَّوْلید (۱۶۶۱)	کُونِ و فساد (۱۹۲۷)
فاعلِ مِباشر (۱۶۶۱)	کَهْکَشَان (۳۶۷۰)
فتحِ باب (۱۳۹۹)	کِمْبا (۵۱۶)
فُتُوْت (۷۱۱)	لا (۱۷۵۹۱)
فتوحِ مِکاشفه (۱۴۴۱)	لامکان (۱۵۸۲)
فُتوح (۱۴۴۱)	لازم (۱۵۰۷)
فَقْر (۲۳۴۲)	لب (۱۸۰۰)
فِقْه (۲۸۳۱)	لبِ دریا (۱۷۵۹)
فَناء (۵۷)	لطیف (۱۵۶۸)
فَناءِ افعالی (۵۹۸)	لُوحِ حَمْد (۱۰۶۴)
قافِ اکوهِ (۲۲۴۶)	ماجد (۱۶۲۵)
قَدَر (۲۴۴۰)	مادی (۷) و (۵۰۳)
قَدَمِ حق (۱۳۸۱)	مادّی (۲۶۲۱۱)
قَدِیم (۲۰۲۰)	مجددِ پِ سَیِّدِک (۳۱۹۱)
قِران (۲۲۶۷)	مُحَقِّق (۳۱۶۲)
قُرْبِ نَوافِل (۱۹۳۸)	مُخَو (۵۷۵) و (۲۸۴۱)
قُرونِ ماضیه (۳۱۱۸)	مِرَاقِب (۱۴۵۵)
قصر (۱۴۳۹)	مِرغَمِ هَنگام (۹۴۳)

نَفْخَةُ فَرْع (۱۹۱۶)
 نَفْسِ رَحْمَانِ (۳۳۳۵)
 نَقِيب (۲۷۷۴)
 نوبت (۲۱۴۲)
 نَهِي تحريمی (۱۲۵۰)
 نَهِي تنزيهی (۱۲۵۰)
 نِي (۱)
 نَيْسْتَان (۲)
 نِیْسْتِی (۳۲۰۱)
 واحد (۳۴۹۰)
 واصل (۲۲۲۹)
 وُجود مطلق (۶۰۲) و (۶۱۰)
 وجود به شرط لا (۳۳۳۵)
 وجود محض (۳۳۳۵)
 وجود مُنْبَسِط (۳۳۳۵)
 وَجْهُ اللَّهِ (۱۳۹۷)
 وحدت وجود (۶۸۹) و (۲۴۷۲)
 وَخِي (۱۴۶۱)
 وَصَالِ گَنْسِي (۶۸۴)
 وَصَالِ وَفِي (۶۸۴)
 وصل (۲۲۲۹)
 وَقْتُ (۳۹۵۳)
 ولایت تکوینی (۱۶۶۹)
 وَلِيّ (۴۲۵) و (۲۰۰۵)
 هَاوِيَه (۸۷۷)
 هِلَال (۳۰۹۶)
 هُو (۴۷۳)

مرغ زیرک (۵۳۱)
 مرغ گردونی (۹۷۴)
 مرگ اجباری (۱۳)
 مرگ اختیاری (۱۳)
 مَزِيخ (۷۵۳)
 مسخ قلب (۵۳۸)
 مِفْرَاج (۱۵۸۰)
 مَعِيَّت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰)
 مَقَام (۱۴۳۴)
 مقتضی (۱۵۰۷)
 مقام قدس (۱۴۴۰)
 ملزوم (۱۵۰۷)
 منزل (۱۴۳۹)
 مَنسُوخ (۳۸۶۰)
 مَوَالِدِ ثَلَاثَه (۱۶۶۱)
 موت احمر (۱۹۱۲)
 موقف (۱۴۳۹)
 مَه رويان (۷۲)
 مي منصور (۱۸۰۹)
 ناسخ (۳۸۶۰)
 نافی (۱۵۰۷)
 نُجُوم احكامی (۷۵۱) و (۷۵۲) و (۷۵۳)
 نَحْس (۷۵۴)
 نَحْو (۲۸۳۲)
 نَسْخ (۳۸۶۰)
 نَفْخِ ضُور (۷۴۶) و (۲۰۷۹)
 نفخه بعث (۱۹۱۶)
 نفخه صعق (۱۹۱۶)

فهرست منابع و مآخذ

۱. آداب المریدین، ضیاءالدین ابونجیب سهروردی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۳.
۲. آندراج، محمد پادشاه، متخلص به شاد، کتابفروشی خیام.
۳. الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، امیرکبیر، سال ۱۳۶۳.
۴. احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۱.
۵. اخبار الزمان، علی بن حسین مسعودی، ترجمه کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰.
۶. ادوار فقه، محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰.
۷. اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، با تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. اساس التوحید، آقا میرزا مهدی آشتیانی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۰.
۹. اسدالغایة، ابن اثیر، مكتبة الاسلامیة، تهران.
۱۰. اشعة اللمعات، عبدالرحمن جامی، انتشارات کتابخانه علمیة حامدی.
۱۱. الاصول العشرة، نجم الدین کبری، ترجمه عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی،

انتشارات مولی.

۱۲. اصول الفقه، شیخ محمد مظفر، انتشارات المعارف الاسلامیه.
۱۳. اعلام زرکلی، خیرالدین زرکلی، بیروت، ۱۹۷۰ م.
۱۴. اعلام قرآن، محمد خزائلی، امیرکبیر، سال ۱۳۴۱.
۱۵. امالی، شیخ مفید، ترجمه حسین استاد ولی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، سال ۱۳۶۴.
۱۶. امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، امیرکبیر، سال ۱۳۶۱.
۱۷. الانسان الكامل، عزیزالدین نسفی به تصحیح ماریژان موله، طهوری، سال ۱۳۶۲.
۱۸. اوپانیشاد (سر اکبر)، ترجمه داراشکوه، با اهتمام دکتر تاراچند و سید محمدرضا جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۵۶.
۱۹. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، دکتر قاسم غنی، انتشارات زوار، سال ۱۳۵۶.
۲۰. بحثی در تصوف، دکتر قاسم غنی، انتشارات زوار، سال ۱۳۵۶.
۲۱. بحورالاحان، فرصت شیرازی، کتابفروشی فروغی، سال ۱۳۵۴.
۲۲. برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، انتشارات زوار، سال ۱۳۳۱.
۲۳. بگوت گیتا، انجمن روابط فرهنگی هند، سال ۱۹۵۹ م.
۲۴. پرتوی از قرآن، آیه الله سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار.
۲۵. پیرچنگی، به اهتمام دکتر سیدصادق گوهرین، امیرکبیر، سال ۱۳۶۹.
۲۶. تاریخ ابن اثیر، ترجمه عباس خلیلی، شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.
۲۷. تاریخ بلعمی، ابوجعفر محمدبن جریر طبری، با تصحیح محمد تقی بهار، کتابفروشی زوار، سال ۱۳۵۴.
۲۸. تاریخ تصوف در اسلام، دکتر قاسم غنی، انتشارات زوار.
۲۹. تاریخ شیعه و فرقه های اسلام، دکتر محمدجواد مشکور، انتشارات اشراقی، سال ۱۳۶۲.
۳۰. تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، امیرکبیر، سال ۱۳۶۲.
۳۱. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، سال ۱۳۶۲.
۳۲. تجرید الاصول، سیداحمد فاطمی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
۳۳. تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، به اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی، سال ۱۳۳۸.
۳۴. تفسیر طبری، به اهتمام حبیب یغمائی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۹.

۳۵. تفسیر کشاف، جارا الله زمخشری.
۳۶. تفسیر کشف الاسرار، احمدین محمد میدی، به اهتمام علی اصغر حکمت.
۳۷. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمدتقی جعفری، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۵۲.
۳۸. تفسیر مجمع البیان، شیخ طبرسی، انتشارات معارف اسلامی، سال ۱۳۳۹.
۳۹. تفسیر المنار، شیخ محمد عبده، رشیدرضا، دارالمعرفة، بیروت.
۴۰. تفسیر المیزان، علامه محمدحسین طباطبائی، دارالکتب الاسلامیه، سال ۱۳۶۵.
۴۱. تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان بیرونی بامقدمه و تعلیق جلال الدین همایی.
۴۳. تمهیدات، عین القضاة همدانی، با تعلیق و تصحیح عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری.
۴۴. تنسوخ نامه ایلخانی، محمدبن محمدبن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرّس رضوی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۳.
۴۵. جواهر الاسرار و زواهر الانوار، کمال الدین حسین خوارزمی، لکهنو، چاپ سنگی.
۴۶. حکمة الاشراق، شهاب الدین سهروردی، ترجمه دکتر سید جعفر سجّادی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۱.
۴۷. حکمت الهی، مهدی الهی قمشه ای، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۰.
۴۸. حی بن یقظان، ابن طفیل، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۹. خلاصه شرح تعرف، با تصحیح دکتر احمدعلی رجائی، بنیاد فرهنگ ایران.
۵۰. دائرة المعارف، فرید وجدی، چاپ سوم، سال ۱۹۲۲ م.
۵۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، سال ۱۳۶۷.
۵۲. رسائل اخوان الصفا، مكتبة الاعلام الاسلامی، سال ۱۴۰۵ هـ. ق.
۵۳. رساله سه اصل، ملاصدرا، با تصحیح دکتر سیدحسین نصر، دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰.
۵۴. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه رضا کاویانی، محمدحسن لطفی، انتشارات ابن سینا، سال ۱۳۴۹.
۵۵. رساله عرشیّه، ملاصدرا، کتابفروشی شهریار، سال ۱۳۴۱.
۵۶. الرسالة العلیة، ملاحسین کاشفی، بنگاه نشر و ترجمه، سال ۱۳۴۴.
۵۷. رساله فی السیر و السلوک، علامه بحر العلوم، با شرح و اهتمام حسن مصطفوی، امیرکبیر، سال ۱۳۶۷.
۵۸. رساله قشیریّه، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروز انفر، علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱.

۵۹. زادالعارفین، خواجه عبدالله انصاری، با تصحیح و مقدمه مراد اورنگ، سال ۱۳۵۳.
۶۰. زندگانی مولانا جلال الدین محمد، بدیع الزمان فروزانفر، کتابفروشی زوّار، سال ۱۳۵۴.
۶۱. سرچشمه تصوف، سعیدنغیسی، انتشارات فروغی، سال ۱۳۴۶.
۶۲. سماع درویشان در تربت مولانا، گردآوری از دکتر ابوالقاسم تفضلی، سال ۱۳۷۰.
۶۳. السیره النبویه، ابن هشام، مطبعة مصطفى البانی، سال ۱۳۵۵ هـ.ق.
۶۴. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، کتابفروشی زوّار.
۶۵. سیری در دیوان شمس، علی دشتی، انتشارات جاویدان، سال ۱۳۶۲.
۶۶. شرایع الاسلام، محقق حلی، ترجمه ابوالقاسم بن احمدیزدی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۰.
۶۷. شرح اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، سال ۱۲۸۵.
۶۸. شرح الاسماء الحسنی، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی.
۶۹. شرح اشارات و تنبیهات، نَمَط نهم، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی.
۷۰. شرح التعرف لمذهب التصوف، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد درویش، انتشارات اساطیر.
۷۱. شرح شطحیات، روز بهان بقلی، با مقدمه و تصحیح هنری کرین، انجمن ایران شناسی فرانسه، تهران، سال ۱۳۶۰.
۷۲. شرح فصوص الحکم، تاج الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴.
۷۳. شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۷۴. شرح کبیر انقروی، اسماعیل انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، انتشارات کتابفروشی دهخدا.
۷۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، رینولد الین نیکلسون، ترجمه و تعلیق لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۷۴.
۷۶. شرح مثنوی شریف، تألیف بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات زوّار.
۷۷. شرح مثنوی، ولی محمد اکبر آبادی، لکهنو، چاپ سنگی.
۷۸. شرح منازل السائرین، عبدالرزاق کاشانی، کتابخانه حامدی.
۷۹. شرح نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، دفتر نشر، سال ۱۴۰۴ هـ.ق.
۸۰. الشواهد الربوبیه، ملا صدرا، با مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۰.

- ۸۱ طبقات الاطباء و الحكماء، ابن جلجل، ترجمه و تعليق سيد محمد كاظم امام، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۹.
- ۸۲ عدة الداعي، ابن فهد حلي، كتابفروشي جعفري.
- ۸۳ عشق و عقل، نجم الدين رازي، به اهتمام دكتور تقى تفضلى، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، سال ۱۳۵۲.
- ۸۴ عيون الانباء فى طبقات الاطباء، ابن ابى اصيبعة، با شرح و تعليق سيد جعفر غضبان و دكتور محمود نجم آبادى.
- ۸۵ غياث اللغات، محمد بن جلال الدين رامپورى، به كوشش محمد دبیر سياقى، كانون معرفت.
- ۸۶ فتوح نامه سلطاني، واعظ كاشفى سبزوارى، به اهتمام محمد جعفر مچجوب، بنياد فرهنگ ايران.
- ۸۷ فتوحات مكية، ابن عربى، چاپ مصر، دارالكتب العربية الكبرى.
- ۸۸ فرهنگ اصطلاحات نجومى، ابوالفضل مصفى، مؤسسه تاريخ و فرهنگ، سال ۱۳۵۷.
- ۸۹ فرهنگ معارف اسلامى، دكتور سيد جعفر سجّادى، شركت مؤلفان و مترجمان ايران.
- ۹۰ فرهنگ لغات و تعبيرات مثنوى، صادق گوهرين، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۷.
- ۹۱ فرهنگ نفيسى، على اكبر نفيسى (ناظم الاطباء)، شركت چاپ رنگين، سال ۱۳۱۸-۱۳۱۷.
- ۹۲ فى ظلال القرآن، سيد قطب، دارالحياة التراث العربى، سال ۱۳۸۶ هـ.ق.
- ۹۳ فيه مافيه، مولانا جلال الدين محمد بلخى، با تصحيح و حواشى بديع الزمان فروزانفر، اميركبير، سال ۱۳۴۸.
- ۹۴ قاموس قرآن، سيد على اكبر قرشى، دارالكتب الاسلاميه.
- ۹۵ قرآن كريم.
- ۹۶ قصص الانبياء، ابن خلف نيسابورى، به اهتمام حبيب يغمائى، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، سال ۱۳۵۹.
- ۹۷ قلعه ذات الصور، جلال الدين همائى، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۹.
- ۹۸ كتاب الشفاء، ابن سينا، با تحقيق دكتور جورج قنواتى و سعيد زايد، المكتبة العربية، قاهره، سال ۱۹۷۵ م.
- ۹۹ لب لباب مثنوى، ملاحسين كاشفى، بنگاه مطبوعاتى افشارى، سال ۱۳۴۴.
- ۱۰۰ كتاب اللع، ابونصر عبدالله بن على سراج طوسى، با تصحيح نيكلسن، چاپ ليدن، سال ۱۹۱۴ م.
- ۱۰۱ كتاب المتوكلى، جلال الدين سيوطى، ترجمه دكتور محمد جعفر اسلامى، شركت سهامى

انتشار، سال ۱۳۶۲.

۱۰۲. کتاب المشاعر، ملاحظه، ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۶۳.

۱۰۳. کتاب المقدس، انجیل.

۱۰۴. کتاب الموسيقى الكبير، ابونصر فارابی، با تحقیق و شرح عطاش عبدالملک خشبه.

۱۰۵. کشف اصطلاحات الفنون، محمد علی الفاروق التهانوی، کلکته سال ۱۸۶۲ م.

۱۰۶. کشف المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان جلالی هجویری، با تصحیح ژوکوفسکی، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۵۸.

۱۰۷. کشف الظنون، مصطفی بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه و کاتب چلبی، سال ۱۹۶۷ م.

۱۰۸. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به اهتمام حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱.

۱۰۹. گزیده غزلیات شمس، به کوشش دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، سال ۱۳۵۴.

۱۱۰. لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا.

۱۱۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۲.

۱۱۲. المبدأ والمعاد، ملاحظه، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.

۱۱۳. مثنوی، محمد استعلامی، انتشارات زوار، چاپ دوم، سال ۱۳۶۹.

۱۱۴. مجالس سبعه، مولانا جلال الدین محمد بلخی، با تصحیح دکتر توفیق سبحانی، انتشارات کیهان، سال ۱۳۶۵.

۱۱۵. مجمع البحرين، شمس الدین ابراهیم ابرقوهی، به اهتمام نجیب مایل هروی.

۱۱۶. مجمع الفرس، محمد قاسم بن حاجی محمد کاشانی متخلص به سروری، به اهتمام محمد دبیرسیاقی سال ۱۳۴۰.

۱۱۷. مجموعه مقالات و اشعار، بدیع الزمان فروزانفر، دهخدا، سال ۱۳۵۱.

۱۱۸. مراحل السالکین، مجذوب علی شاه همدانی، با سعی دکتر جواد نوربخش، سال ۱۳۵۱.

۱۱۹. مرآة المثنوی، تلمذ حسین.

۱۲۰. مرصاد العباد، نجم الدین رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۵.

۱۲۱. مشارق الدراری، سعید فرغانی، انجمن حکمت و عرفان، سال ۱۳۹۸ ه. ق.

۱۲۲. المصباح فی التصوف، با مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، انتشارات مولی.

سال ۱۳۶۲.

۱۲۳. مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، کتابخانه سنایی.

۱۲۴. مغازی واقدی، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۲.

۱۲۵. مفاتیح العلوم، ابو عبدالله محمد بن یوسف کاتب خوارزمی، ترجمه حسین خدیو جم، سال ۱۳۶۲.

۱۲۶. مفاتیح الغیب، ملا صدرا، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، انتشارات مولی.

۱۲۷. مقالات شمس تبریزی، شمس الدین محمد تبریزی، با مقدمه و حواشی محمد علی موحد، سال ۱۳۵۶.

۱۲۸. مقدمه، ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲.

۱۲۹. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، رنالد الن نیکلسون ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان، نشرنی، چاپ دوم، سال ۱۳۶۶.

۱۳۰. مقصد اقصى، عزیزالدین نسفی، کتابخانه علمیه حامدی.

۱۳۱. مناقب الصوفیة، قطب الدین ابوالمظفر، با مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۲.

۱۳۲. مناقب العارفین، شمس الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.

۱۳۳. موسیقی شعر، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس، سال ۱۳۵۸.

۱۳۴. مولانا جلال الدین، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه دکتر توفیق سبحانی، سال ۱۳۷۰.

۱۳۵. مولوی نامه، جلال الدین همایی، انتشارات آگاه، سال ۱۳۵۶.

۱۳۶. نخچیران، ادوارد ژوزف، امیرکبیر، سال ۱۳۳۷.

۱۳۷. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، حسن زاده آملی، نشر رجاء.

۱۳۸. نقایس الفنون، شمس الدین محمد بن محمود آملی، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، سال ۱۳۲۷ ش.

۱۳۹. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰.

۱۴۰. نقد النصوص، عبدالرحمن جامی، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۵۶.

۱۴۱. نهاية الارب، شهاب الدین احمد نویری، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، امیرکبیر.

سال ۱۳۶۵.

۱۴۲. نهج البلاغه.

۱۴۳. وسائل الشيعة، شيخ محمد بن حسن حرّعاملی، به تصحيح حاج شيخ محمد سرّازی و

تعلیق شيخ ابوالحسن شعرانی، داراحياء التراث العربی، بیروت.

۱۴۴. ولدنامه، سلطان ولد، با مقدمه و تصحيح جلال الدين همایي، انتشارات آگاه.

**A Comprehensive Commentary of
Mathnavi e Ma'navi**

Book 1

Karim Zamani

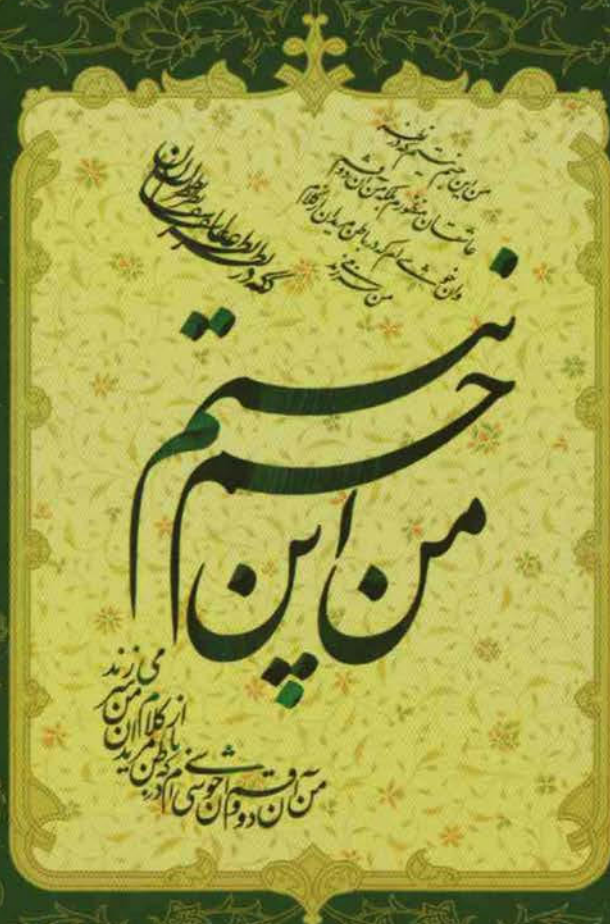
Sharh e Jame'
Mathnavi e Ma'navi

Daftar e Awal

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of
Mathnavi e Ma'navi

Book 1



Karim Zamani